





# İslâm Araştırmaları Dergisi

Sayı 19 • 2008

Sahibi	TDV İslâm Araştırmaları Merkezi
Başkan	Prof. Dr. M. Âkif Aydın
Genel Sekreter	Dr. M. Kâmil Yaşaroğlu
Yayın Kurulu Başkanı	Prof. Dr. İsmail E. Erünsal
Yayın Kurulu	Prof. Dr. M. Âkif Aydın, Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez, Prof. Dr. Feridun Emecen, Prof. Dr. Tahsin Görgün, Prof. Dr. Ömer Faruk Harman, Prof. Dr. Hayreddin Karaman, Prof. Dr. Recep Şentürk, Doç. Dr. Talip Küçükcan, Doç. Dr. Şükrü Özen, Doç. Dr. Mustafa Sinanoğlu, Doç. Dr. Adnan Aslan, Dr. Seyfi Kenan, Dr. Salime Leyla Gürkan, Dr. M. Suat Mertoğlu Dr. Eyyüp Said Kaya
Yayın Danışma Kurulu	Prof. Dr. Anke von Kügelgen (Universität Bern) Prof. Dr. Oliver Leaman (University of Kentucky) Prof. Dr. Jorgen S. Nielsen (The University of Birmingham) Prof. Dr. İlyas Ba-Yunus (State University of New York) Prof. Dr. Mustafa Kara (Uludağ Üniversitesi) Prof. Dr. Ahmet Yařar Ocak (Hacettepe Üniversitesi) Prof. Dr. Ali Akyıldız (Marmara Üniversitesi)
Yayına Hazırlayanlar	Dr. Ömer Türker
Kitâbiyat	Dr. Enes Kabakcı, Dr. Seyfi Kenan
Bibliyografya	Abdülkadir Şenel
Tashih	Mehmet Günyüzlü
Dizgi	Ender Boztürk
Baskı	TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi

*İslâm Araştırmaları Dergisi* yılda iki sayı yayımlanan hakemli bir dergidir.  
Dergide yer alan yazıların ilmî ve fikrî sorumluluğu yazarlarına aittir.

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

© İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2007  
ISSN 1301-3289



# İslâm Araştırmaları Dergisi

Sayı 19 • 2008

## İçindekiler

- Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri 1  
ÖMER TÜRKER
- İbnü'l-Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı: Tenzih ve Teşbih Hükümlerinin Birleştirilmesi 25  
EKREM DEMİRLİ
- Nasîruddîn Tûsî Felsefesinde Nefsin Soyut Bir Cevher Oluşunun Temellendirilmesi 45  
ANAR GAFAROV
- Ali Kuşçu ve *Risâle fi vaz'î'l-müfredât*'ı 63  
ABDULLAH YILDIRIM
- Kötülük Problemi: “Mantıkî Argümancı” ve “Dinî” Yaklaşımların Çözüm Önerileri 87  
ADNAN ASLAN
- A Critique of Gettier's Argument 115  
HABİB TÜRKER

## Kitâbiyat

- Ignaz Goldziher, *The Zâhîris: Their Doctrine and their History. A Contribution to the History of Islamic Theology*  
(çev. ve haz. Wolfgang Behn) 123  
HÜLYA ALPER
- Yohannan Friedmann, *Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relations in the Muslim Tradition* 126  
ADNAN ASLAN
- Virginia Aksan ve Daniel Goffman (der.), *The Early Modern Ottomans: Remapping the Empire* 131  
GÜNEŞ İŞIKSEL
- Hassan S. Khalilieh, *Islamic Maritime Law: An Introduction* 134  
İSMAIL HAKKI KADI
- Virginia H. Aksan, *Ottoman Wars 1700-1870: An Empire Besieged* 137  
SEYFİ KENAN
- Mustafa Koç, Eyüp Tanrıverdi (prepared by), *Çok Yönlü Bir Sufinin Gözüyle Son Dönem Osmanlı Hayatı: Aşçı Dede'nin Hatıraları* 140  
GÜLÇİN KOÇ - HAŞİM KOÇ
- Selahaddin Halilov, *Doğu'dan Batı'ya Felsefe Köprüsü* 149  
NEBİ MEHDİYEV
- John J. Donohue, John L. Esposito (eds.), *Islam in Transition: Muslim Perspectives* 154  
RECEP ŞENTÜRK
- Robert Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context* 156  
İBRAHİM HALİL ÜÇER

## Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri

Ömer Türker\*

The Breaking Point in Ash'ari Kalâm: Criticisms of al-Juwainî on Method

Historians of kalâm, working from the determinations connected with Ibn Khaldûn's theology, take as their basis the beginning of the use of logic in kalâm and the rejection of *in'ikâs al-adilla*, thus dividing the Ash'ari kalâm into the mutaqqaddimûn period, which came before al-Ghazzâlî, and later the mutaakhhirûn period. However, in what way the use of logic in kalâm affected the methods of kalâm and why it changed does not tell us whether or not it was employed by the Ash'aris. For this reason, the process of change that began with al-Ghazzâlî cannot be traced back. In fact, the fundamental change in the Ash'ari kalâm does not consist of what Ibn Khaldûn and some contemporary historians of kalâm claim, but rather begins with al-Juwainî's rejection of the theory of *istidlâl bi al-shâhid 'alâ al-ghâib*. These critiques aim to eliminate the contradiction between the acceptance of the principle of creation ex nihilo and that of the principle of causality in meaning at the one and same time, as well as adopting a methodology suitable to the latter. This article will examine the justification and conclusion of these criticisms and will suggest that the process of change came about not due to external factors, but rather as the result of internal questioning by mutakallimûn.

Key words: al-Juwainî, method, causality, kalâm, ahwâl

Kelâm tarihçileri, Eş'arî kelâmının Gazzâlî öncesi dönemine mütekaddimîn ve Gazzâlî sonrası dönemine de müteahhirîn adını verirler. İlk kez İbn Haldûn tarafından yapılan ve çağdaş kelâm tarihi çalışmalarının da genel çerçevesini oluşturan<sup>1</sup> bu ayrıma göre Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, hicrî ilk üç yüzyılda öne sürülen kelâmî görüşler içinde orta bir yol bularak teşbihi reddetmiş; tenzihi, selefî tenzih anlayışıyla sınırlamış, manevî sıfatları kabul etmiş, manevî ve nefsî sıfatları aklî ve naklî delillere dayanarak ispat etmiştir. Eş'arî'nin talebeleri onun bu yolunu takip etmişler, daha sonra Bâkîllânî bu yolu yeniden gözden geçirerek delillerin ve kıyasların dayandığı aklî öncüller ile

\* Dr., İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM). Bu çalışmaya eleştirileriyle katkıda bulunan Dr. Ekrem Demirli'ye teşekkür ederim.

1 Bu çalışmalar için bk. Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi* (İstanbul: Damla Yayınevi, 1985), s. 28-32; M. Saim Kılavuz, *İslâm Akaidi ve Kelâm Giriş* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1987), s. 267-72; Şerafettin Gölcük, *Kelâm Tarihi* (Konya: Esra Yayınları, 1992), s. 117-21.

bu öncüllere dayanarak ispatlanan akîdeleri ayırtmıştır. Ancak Bâkîllânî, dinî akidelerle ilgili inanç zorunluluğunu bu akideleri ispatta kullanılan aklî öncüllere de taşıyarak delil ile medlûl arasında zorunlu bir ilişki kurmuş ve “delilin çürütülmesinin medlûlün de çürütülmesi anlamına geleceğini”<sup>2</sup> iddia etmiştir. İbn Haldûn böylece Eş’arî’nin yolunun yetkinleştiğini (كملت) belirtir. İbn Haldûn’un ilerleyen satırlarda dile getirdiği ikinci tespit, “yetkinleşme” ile ne kastettiğini tam olarak açıklar: Bâkîllânî’nin ayıkladığı hâliyle bile Eş’arî kelâmındaki aklî deliller, kimi durumlarda bilimsel bir formda (sınâî) vaz edilememiştir. Bunun nedeni, “kelâmcıların sadeliği”nin yanı sıra (سذاجة القوم) delillerin ölçüsünü ve kıyasların kurallarını veren mantık sanatının henüz müslümanlar arasında yaygınlık kazanmamış olmasıdır. Dolayısıyla ikinci tespit, Bâkîllânî ve Eş’arî kelâmındaki bir durumu genel olarak kelâmî düşüncenin bir uzantısı olarak vaz etmektedir. Çünkü “kavmin/kelâmcıların sadeliği” ifadesi ancak İbn Haldûn’un asabiyet teorisi doğrultusunda anlaşılabilir. Bu teoriye göre bedâvetten hadârete geçiş aşamasındaki toplumlarda başlangıçtaki sadeliğin yerini ya bizzat kendileri tarafından yahut başka hadarî toplumlar tarafından geliştirilen sınâî durumlar alır. Sadeliğin yerini alan sınâî durumlar, bir kısım insanî hasletler söz konusu olduğunda bir bozulma olarak ortaya çıksa da genel olarak hadarî durumlar, bedevî durumdaki eksikliklerin telafi edildiği, işlendiği ve yetkinleştiği olgulardır. Bu açıklamayı kelâm ilmine uyarladığımızda kelâm ilmi mütekaddimîn döneminde bir tür sadeliği ve dolayısıyla naivliği barındırmaktadır ve hadâret seviyesinin ilerlemesiyle kelâmcılar mantık sanatını kabul ederek bu delillerin formel

2 Hilmi Demir, “delilin butlânı, medlûlün butlânını gerektirir” şeklinde bilinen bu ilkenin, *Mukaddime*’nin ilgili bahsini Türkçe’ye çeviren Ahmet Cevdet Paşa’nın “أن بطلان الدليل يودن” “بطلان المدلول” cümlesini “delilin butlânı, medlûlün butlânını müstelzimdir” şeklinde çevirmesinin etkisiyle çağdaş kelâm tarihçileri tarafından yanlış yorumlandığını ve İbn Haldûn’un aslında “gerektirir” anlamına gelecek bir ifade kullanmadığını iddia etmektedir. Ona göre “müstelzimdir” şeklinde çevrilen “yu’zinü” kelimesinin doğru tercümesi, “yol açabilir” şeklindedir. bk. Hilmi Demir, “Kelâm Düşünce Tarihinde Yaygın Bir Hatanın Tashihi (İn’ikâs-ı Edille) ve Mütekaddimin Kelâmı ile Mantık İlişkisi Üzerine Bir Eleştiri”, *Dinî Araştırmalar*, 29 (2007), s. 79-82. Fakat bu eleştiri doğru değildir. Çünkü gerek Ahmet Cevdet Paşa gerekse sonraki kelâm tarihçileri, gereklilik anlamını sadece “yu’zinü” kelimesinden değil, Hilmi Demir’in de tercüme edip makalesine aldığı pasajın tamamından çıkartmış olmalıdır. Pasajda ise İbn Haldûn, açıkça Bâkîllânî’nin aklî öncüller ile akideleri inanmanın zorunluluğu (vücûb) bakımından eşitlediğini söylemekte, ardından da söz konusu meşhur cümleyi getirmektedir: “O (Bâkîllânî) bu kaideleri, inanılmasının zorunluluğu bakımından imanî akidelere tabi kılmıştır; çünkü o deliller, bu kaidelere dayanmaktadır ve delilin butlânı medlûlün butlânını bildirir/gerektirir.” bk. *Mukaddime*, nşr. Derviş el-Cüveydî (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1416/1996), s. 437. Dolayısıyla her ne kadar “yu’zinü” kelimesi, “ilan eder, bildirir, yol açar” anlamlarına gelse de pasajın bütünlüğünde “gereklilik” anlamı ifade etmektedir. Hilmi Demir’in makalenin ilerleyen sayfalarında illetlerin tard ve aksi, ademin illet olup olmayacağı gibi meselelerle ilgili eş-Şâmil’deki pasajları yanlış anlaması nedeniyle Cüveynî’ye nispet ettiği görüşlerin de, ne yazık ki, pek çoğu yanlıştır.



kusurlarını gidermişlerdir. Bâkılânî'nin de dahil olduğu kelâmcıların yaşadığı dönem ise ilimlerin diğer müesseselerde de olduğu gibi henüz tam olarak sînâî bir form kazanmadığı döneme tekabül eder. Bu durum, kelâm ilminde delillerin yöntem bakımından gerçek anlamda bilimselliğin formel şartlarını henüz kazanmaması olarak kendini göstermektedir. Bu nedenle delillerin suretlerinde zaman zaman görülen formel kusurlar, sadece Eş'arî kelâmının değil, genel olarak mütekaddimîn kelâmının bir sorunudur ve böyle olduğu ölçüde Bâkılânî sonrasında Eş'arî kelâmındaki değişimler, genel kelâmî düşüncenin seyri olarak da okunabilecektir. Bundan dolayı olsa gerek İbn Haldûn'a göre, mantığın İslâm toplumunda yaygınlık kazanmasıyla insanlar (İbn Haldûn anlatımını belirtilen gerekçeden dolayı bilinçli olarak genelleştirir ve "insanlar" kelimesini kullanmaya başlar) mantığı delillerin ölçüsü yapmışlar; önceki kelâmcılarca vazedilen kurallar ve öncülleri inceleyerek başta "Delilin çürütülmesi medlûlün de çürütülmesini gerektirir" ilkesi olmak üzere, pek çoğunda onlara muhalefet etmişlerdir. Böylece ilk kez Gazzâlî'nin eserlerinde görülen yeni bir yol gelişmiştir. İbn Haldûn bu yola "müteahhirîn yolu" adını vermektedir.<sup>3</sup>

İbn Haldûn'un bu tespitinin iki temel sorunu vardır: Birincisi, özelde Eş'arî kelâmı, genelde de kelâm tarihiyle ilgili değişim sürecini asıl itibariyle dış etkenlere yani mantığın kabulüne bağlı olarak açıklamasıdır. Sadelik ve sînâîlik ilişkisi açısından baktığımızda, mantık sanatıyla başlayan değişimin maddesi konumundaki Eş'arî kelâmı veya genel olarak kelâm ilmi, bu değişimi kabule elverişli olmakla birlikte İbn Haldûn bunun kelâm tarihi açısından sağlamasını yapmamıştır. Diğer bir deyişle, İbn Haldûn önceki Eş'arî kelâmının yöntem ve sorunları ile sonrakinin yöntem ve sorunlarının karşılaştırmalı bir incelemesini yapmamaktadır.

İkinci sorun ise "in'ikâs-ı edille" olarak bilinen ilkenin gerçekten de Bâkılânî tarafından savunulup savunulmadığıdır. Bu ilke, kıyas teorisinin formel ilkelerinden birini değil, teorinin de temelini oluşturan genel bir kabulü dile getirmektedir. İbn Haldûn, yine birinci sorunda olduğu gibi bu ilkenin terkiyle gerçekleşen zihniyet değişimini de mantığın kullanımının bir sonucu olarak varetmektedir. Dolayısıyla bu sorun da birinci sorunun bir uzantısı durumundadır

<sup>3</sup> İbn Haldûn'un değerlendirmeleri için bk. *Mukaddime*, s. 436-7. İbn Haldûn, Gazzâlî ve sonraki kelâmcılarca mantıkî delil formlarının kullanılmasıyla başlayan sürecin zamanla kelâm kitaplarında kelâm ile felsefenin birbirinden ayrıştılamayacak şekilde iç içe girmesi aşamasına vardığını belirterek Fahreddin er-Râzî sonrası kelâmcıları eleştirir. İbn Haldûn'un bu iddiasının tahlil ve tenkidi için bk. Ömer Türker, "Mukaddime'de Aklî İlimler Algısı: İbn Haldûn'un 'Bireysel Yetenekler' Teorisi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 15 (2006), s. 40-50.

ve Bâkullâni'nin eserlerine müracaatla doğruluğu test edildikten sonra Eş'arîliğin yönteminde yol açtığı sorunlar incelenmelidir.

Bu nedenle İbn Haldûn'un tespitleri, değişime dair genel bir gözlemi ifade ettiği ölçüde kayda değer olmakla birlikte, değişimin sebep ve sonuçlarının tahlili söz konusu olduğunda aynı ölçüde isabetli görünmemektedir. Eş'arîlik'teki değişimin sebep ve sonuçları ise çok genel bir ifade olan "sadelik" in bu kelâmın temel sorunlarında özelleştirilmesiyle ortaya konulabilir. Diğer deyişle ancak Bâkullâni ve öncesindeki Eş'arîlerin kullandığı yöntemlerin maddî ve formel sorunları incelendiği takdirde Eş'arî kelâmındaki teorik değişimlerin hangi meselelerde gerçekleştiği tespit edilebilir. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'den Fahreddin er-Râzî'ye uzanan süreçte Eş'arî kelâmının seyri takip edildiğinde ise bu kelâm içindeki teorik değişimlerin mantığın kullanılması gibi dış etkenlerden değil, bizzat Eş'arîliğin kendi iç tutarlılığıyla ilgili sorunlardan kaynaklandığı görülmektedir. İbn Haldûn'un da belirttiği gibi, müteahhirîn yolunu (tarîk) kullanan ilk Eş'arî kelâmcısının Gazzâlî olduğu doğrudur. Fakat bu tespit doğru olmakla birlikte, son derece yanıltıcıdır. Çünkü Gazzâlî'nin özellikle *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* adlı eserinde görülmeye başlanan değişim süreci, gerçekte Cüveynî'nin *el-Burhân fi usûli'l-fıkıh* adlı eserinde önceki kelâmcıların kullandıkları yöntemlere yönelttiği eleştirilerle başlamıştır. Süreci Cüveynî ile başlatmak yalnızca Eş'arî kelâmındaki değişimin ilk kez hangi kelâmcıyla başladığı sorusuna doğru cevap bulmaktan ibaret değildir. Bundan daha mühim ve kelâm tarihi açısından hayati önemi haiz olan şey, değişimin gerçekleştiği meselelerin doğru olarak tespit edilip genel olarak kelâm tarihiyle ilgili yargılarımızı gözden geçirmemiz gereğidir. Çünkü çağdaş dönemde kelâm tarihinin dönemlendirilmesi ve müteahhirînden müttekaddimîne geçiş hakkındaki tasavvurlar, esas itibarıyla İbn Haldûn'un tespitlerine dayanmaktadır. Bu nedenle makalede Eş'arîlik tarihinde müteahhirîn döneminin, mantık sanatının kullanılması gibi, kelâm dışı etkenlerden değil, bizzat Eş'arî kelâmının kâdir-i mutlak Tanrı tasavvuru ile Tanrı hakkındaki yargılara ulaştıran yöntemler arasındaki tutarsızlığı dile getiren Cüveynî'nin eleştirileriyle başladığı ortaya konulacaktır. Bu amaçla önceki kelâmcıların kullandığı yöntemler ve Cüveynî'nin bu yöntemlere yönelttiği eleştiriler, gerekçeleriyle birlikte özetlenerek söz konusu eleştirilerin sonuçları tartışılacaktır.

## 1. Önceki Kelâmcıların Kullandığı Yöntemler

Gazzâlî öncesi Eş'arî kelâmcılar, bilgiye ulaşmak için temelde dört akli delil kullanmıştır. Bu delillerin birincisi sebr ve taksim yöntemidir. Bu yöntem, konuyla ilgili akli ihtimaller tespit edilip yanlış olanlar elenerek doğru şıkkın belirlenmesinden ibarettir. "Taksim" kelimesi akli ihtimallerin belirlenmesi,

“sebr” kelimesi de bu şıkların tek tek incelenmesi anlamına gelir. Bu yöntemde amaç, konunun tabiatına bağlı olarak muhtemel aklı şıklardan yalnızca bir şikkın doğru olarak belirlenmesidir.

İkincisi, görüş birliğine varılan hususlardan görüş ayrılığına düşülene ulaşmaktır (ittifak edilenden ihtilaf edilene istidlâl). Bu yöntem, farklı görüşteki insanların ortaklaşa kabul ettiği bir görüşte, hükme ulaşma yolunun görüş ayrılığına düştükleri başka bir meselede de geçerli olduğunu kanıtlamaktan ibarettir. Böylece hasmı ilzam etmek amaçlanır. Bunun örneği, cevherlerde bulunma zorunluluğu açısından renkleri oluşlara kıyaslamaktır. Buna göre hasımlar hareket, sükûn, birleşme ve ayrışmadan ibaret oluşların (ekvân) cevherlerde bir araz olarak bulunduğunu bir kıyasla kabul ederler. Daha sonra renklerin araz mı yoksa cevher mi olduğunda ihtilaf ederler. Renklerin araz olduğunu ve cevherlerde bulunduğunu kabul edenler, oluşların cevherlerde araz olarak bulunduğunu gösteren kıyasın aynıyla renklerde de geçerli olduğunu göstererek karşı tarafı ilzam etmeyi amaçlar.

Üçüncüsü, konuyla ilgili öncüllerin dizilerek bu öncüllerden bir sonuca ulaşılmasıdır. Buna örnek, “Cevherler hâdislerden (arazlardan) ayrı kalamaz” öncülünden “Hâdislerden ayrı kalmayan onları önceleyemez” sonucunun çıkarılmasıdır. Bu delilin bir diğer ismi düz burhândır ve kıyas tekniği bakımından müstakil bir kıyas olarak zikredilmesinin nedeni, yalnızca öncül sıralamasında diğerlerinden farklılaşmasıdır.

Dördüncüsü ise şâhidle gâibe istidlâl veya gâibin şâhide kıyasıdır. Ebû Hâsim el-Cübbâî ve Ebü'l-Hasan el-Eş'arî gibi kelâmcılar, “şâhidle gâibe istidlâl” ifadesini, “bilinenden bilinmeyene gidış” anlamında bütün yöntemlerin ortak adı olarak da kullanırlar. Bununla birlikte ifadenin yaygın kullanımı, âlemden Tanrı'ya istidlâl etmek anlamına gelir ve Cüveynî'nin eleştirileri, Tanrı'nın sıfatlarıyla ilgili olarak kullanılmasına yöneliktir. Bu yöntemin uygulanabilmesi için gâib ile şâhidi ortak bir hükümde birleştirecek bir vasıf gerekir. Her ne kadar Eş'arî ve Bâkullânî gibi kelâmcılarda ortak vasfın kısımları hakkında farklı tasnifler yer alsa da Cüveynî, kelâmcıların gâibin şâhide kıyası kapsamına giren istidlâllerinden hareketle ortak vasfı illet, istidlâl, hakikat ve şartta birlik kısımlarına ayırmıştır. İlette birlik, hükmün kendisine ulaşmayı değil, var olduğu bilinen bir hükmün şâhide bir illete dayandığından hareketle gâibde de aynı illete dayandığını kanıtlamaktır. Mesela Eş'arî kelâmcılar Allah'ın bilen (âlim) olmasının, onun bilen olmaktan başka bir bilgi sıfatının olmasını gerektirdiğini iddia etmişlerdir. Bu iddiayı da şöyle ispatlamışlardır: “Bilenin, duyulur dünyada bilen olmasının illeti bilgidir ve bunun gâibde de böyle olması (tardı) gerekir. Allah bilen olduğuna göre onun bir bilgisinin bulunması gerekir”. Ha-

kikitle birleştirme, yine varlığı tespit edilen hükmün mahiyetini belirlemeyi amaçlar. Mesela kelâmcılar Allah'ın bilen olduğunu ortaklaşa kabul ederler; ancak bilen olmasının ne anlama geldiğinde ihtilaf ederler. Eş'arî kelâmcılar Allah'ın bilen olmasının onun bilgi sahibi olmasından ibaret olduğunu şöyle kanıtlarlar: “Bilenin, duyulur dünyadaki hakikati, bilgisi olmasıdır ve gâibde de bunun böyle olması gerekir”. Şartla birleştirme, yine gâibde varlığı tespit edilen bir hükmün dayandığı şart veya şartları şâhiddeki aynı hükümden hareketle belirlemektir. Mesela Eş'arî kelâmcılar, Allah'ın bilen olması için onun hayat sahibi olmasının şart olduğunu ileri sürmüşler ve bu iddiayı şöyle kanıtlamışlardır: “Şâhidde bilginin olması için hayat şarttır ve gâib hakkında da aynı hükmün verilmesi gerekir”. Delille birleştirme ise bir fiilin veya durumun delaletinde şâhid ile gâibi özdeşleştirmektir. Mesela Eş'arî kelâmcılar, Allah'ın zatına zâit ve birbirinden farklı kudret, irade ve ilim sıfatlarının bulunduğunu şöyle kanıtlamışlardır: “Hudûs, tahsis ve muhkem yapma, şâhidde kudret, irade ve ilme delalet eder ve bunun gâibde de böyle olması gerekir. Allah'ın fiillerinin şâhiddeki fiillerle aynı özelliklere sahip olması, onun zatından başka müstakil sıfatlar olan kudret, irade ve ilme sahip olmasını gerektirir”.<sup>4</sup>

Bu deliller, örneklerinden de anlaşılacağı üzere kelâm ilminin bütün meseleleriyle ilgili olarak kurulabilir. Birinci delil, belirli bir meseleye özgü değildir; fakat bu delilin uygulanabilmesi için tartışılan şeyin aklen bütün kısımlarının belirlenebilir olması gerekir. Ancak aklî kısımlar belirlendikten sonra kesin sonuç verdiğinden kelâmcıların sıklıkla başvurduğu delillerden biridir ve özellikle, duyu algılarına konu olmayan meselelerde kullanılmaktadır. İkinci delil, form bakımından doğru sonucu zorunlu kılmaya elverişli değildir. Yani bu delil formuyla varılan kimi sonuçlar doğru olsa bile, delilin formu doğruluğu garanti edemez. Çünkü delil, bir tür temsilden ibarettir ve temsildeki ikinci tikelin birinci tikelle bulunduğu; ancak müstakil bir delille ispatlandığı takdirde iki tikel aynı yolla kanıtlanabilir. Fakat gerek Eş'arî gerekse de diğer ekollere mensup kelâmcıların sık sık kullanılan bir ilzam yoludur. Üçüncü delil, gerçekte müstakil bir delil formuna işaret etmemekte, yalnızca

4 Bu delillerin ayrıntısı için bk. İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti's-Seyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, nşr. Daniel Gimaret (Beirut: Dârü'l-meşrik, 1987), s. 287-9; Bâkılânî, *Temhîdü'l-evâil*, nşr. İmâdüddin Ahmed Haydar (Beirut: Müessesetü'l-Kütübi's-sekâfiyye, 1986), s. 33-34; Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fıkh*, nşr. Abdülazîm ed-Dîb (Devha: Câmîatu Katar, 1399/1978), I, 127-29. Ayrıca bk. Ali Sâmi en-Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs inde müfekkiri'l-İslâm* (Beirut: Dârü'n-nehdati'l-Arabiyye, 1984), s. 132-6; Hilmi Demir, *Delil ve İstidlalın Mantıki Yapısı -İlk Dönem Sünni Kelâm Örneği-* (doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001), s. 161-95. Delillerin önde gelen Eş'arî kelâmcılar dikkate alınarak karşılaştırmalı bir tahlili ve tasnif farklılıkları için bk. Ömer Türker, “Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yöneltiltiği Eleştiriler”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 18 (2007), s. 3-11.

sonuca ulaşmanın doğrudan oluşunu esas almaktadır. Şâhidle gâibe istidlâl ise Eş'arîler tarafından özellikle Allah'ın manevî sıfatlarının ispatında kullanılmaktadır ve Eş'arî kelâmının genel kabullerini ve fıkıh usulüyle ilişkisini de en açık gösteren delil budur. Zira delilin illet, şart, hakikat, istidlâl birliği kısımlarının her biri, genel bir kabulü yansıtmaktadır. Dolayısıyla bu delille ilgili esaslı bir eleştiri, Tanrı'nın sıfatlarıyla ilgili bütün kıyasları etkileyeceği gibi, Cüveynî öncesi Eş'arîlerin sebep-sonuç ve şart-meşrutla ilgili görüşlerini de derinden etkileyecektir. Nitekim Cüveynî'nin eleştirileri bu durumu gözler önüne serecektir.

## 2. Cüveynî'nin Eleştirileri

Cüveynî'nin kelâmcıların, özellikle de Eş'ari kelamcılarının kullandığı delillerle ilgili eleştirilerini dört grupta incelemek mümkündür. Birinci kısımda Cüveynî, delilin formunun doğru bilgiyi gerektirme özelliğine sahip olmasına rağmen uygulamadaki yanlışlıkları eleştirir. Bu delil, sebr ve taksim yöntemi- dir. Cüveynî'ye göre olumsuzlama ve olumlama arasını kuşatan taksim doğru istidlâlde bir delil olmakla birlikte, bu delilin önceki kelâmcılar tarafından yapılan tatbiklerinin çoğu, olumlama ve olumsuzlamayla sınırlanmayan yanlış tatbiklerdir. Oysa tarafların tamamıyla sayılmadığı taksimde bir veya birden çok kısım kıyasın dışında kalacağından, varılan sonucun kesinliğinden emin olunamaz. Öyleyse bu eleştirinin delilin kendisine yönelik değil, uygulanma- sına yönelik olduğunu kabul etmeliyiz.

İkinci kısımda Cüveynî, delil olduğu söylenen şeyin başlı başına bir delil olmadığını belirtir. Yukarıda sayılan ikinci delil bu gruba girer. Ona göre öncüllerden sonuç çıkarmayı aklî deliller arasında saymanın bir anlamı yoktur. Çünkü bu başlı başına bir kıyas formu değildir ve gerçekte her türlü istidlâl öncüllerden sonuç çıkarmaktan ibarettir. Sadece öncüllerden sonuç çıkarma delilin formuna ilişkin bir düşünce vermediğinden, varılan sonucun doğruluk değerine ilişkin herhangi bir kanıya sahip olmak imkânsızdır. Fakat Cüveynî, bu eleştirisine rağmen kendisi de daha sonra burhânı “düz burhân” (el-burhânü'l-müstedd) ve “ters burhân” (el-burhânü'l-hulf) adıyla ikiye ayırarak bu delili farklı bir kategori olarak zikreder.<sup>5</sup> Aşağıda belirtildiği gibi, aynı şeyi daha sonra Gazzâlî de tekrarlayacaktır. Bununla birlikte Cüveynî ve Gazzâlî'nin ayrımları, ters burhândaki dolayımılığın bulunmadığı kıyasları ayırıştır- mayı amaçlamaktadır ve her ikisi de düz burhânın birden çok formda gerçek- leşebileceğinin farkındadır.

5 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 157.

Üçüncü kısımda Cüveynî, hatanın uygulamadan değil, bizzat delilin kendisinden kaynakladığını, bu nedenle de doğru bilgiye götürecektir bir yöntem olmadığını düşünür. Yukarıda sayılan üçüncü delile yönelik eleştirisi bu gruba girer. Buna göre ittifak edilenden ihtilaf edilene istidlâl temelsizdir. Çünkü kelâm teorik bir disiplindir ve bu nedenle meseleleri naklî değil, akfî meselelerdir. Akfî meselelerde ise kesin bilgi amaçlanır. Oysa ittifak edilenden ihtilaf edilene istidlâlde esas alınan hasmın kabulü, doğru veya yanlış olabilir. Kabulün doğruluk değerine ilişkin bir araştırma yapılmadığı takdirde varılan sonucun doğruluğundan emin olunamaz. Öte yandan kabulün doğru olduğu tespit edilse bile, ihtilafli meselede de geçerli olduğu ancak yeni bir araştırmayla ortaya konulabilir. Bu durumda da önceki meseledeki ittifakın cedeli bir destek olması dışında herhangi bir katkısı olamaz.

Dördüncü kısma Cüveynî'nin şâhidle gâibe istidlâl delilini eleştirisi girmektedir. Cüveynî bu yöntemin bütün kısımlarını hiçbir temele (asl) dayanmadığı gerekçesiyle reddeder. Ona göre illetle birleştirmenin temeli yoktur; çünkü Eş'arîlere göre şeyler arasında nedensellik yoktur. Diğer deyişle illet ve malûl denebilecek şeyler yoktur. Hakikatle birleştirme doğru değildir; çünkü hâdis ile kadim birbirinden farklıdır ve hakikatte birleşmezler. Şart ve delil için de aynı durum söz konusudur. Eğer bilmeyi amaçladığımız gaybî konu hakkında bir delil varsa bilgi edinilebilir ve şâhidin zikredilmesinin buna hiçbir katkısı olamaz.<sup>6</sup>

Cüveynî'nin bu eleştirileri, diğer delillere yönelttiği eleştirilerden farklı olarak Eş'arîlerin mutlak kudret ve bunun zorunlu bir sonucu olan yoktan yaratma düşüncesinden hareketle yapılmıştır. Şöyle ki: Âlemdeki bütün mevcutların "mahza yokluktan" yaratıldığını savunan yoktan yaratma düşüncesi, Tanrı ile âlem arasında herhangi bir varlık irtibatını kabul etmez. Bu nedenle varlık yüklemesi, dışta sübût anlamında ortak olsa bile, Tanrı'nın kadim olması ve âlemin hâdis olması nedeniyle, Tanrı'da ve diğer mevcutlarda sadece bir nitelik veya derece farkını değil, Tanrı yönünden ne olduğunu bilemeyeceğimiz bir hakikat farkını da içerir. Mesela "Tanrı vardır" demek ile "İnsan vardır" demek arasında "bir zihin dışında sübût bulmak" anlamından başka varlık yüklemesinde ortaklık söz konusu değildir. Çünkü gerek Eş'arî gerekse diğer kelâmcılara göre Tanrı, sudûr teorisinde söylenildiği gibi, mevcutlara kendi varlığından varlık veren bir "illet" değildir; aksine kendi dışında ve müstakil varlıklara sahip olan mevcutların bu varlıklarını yoktan yaratan bir "fâil"dir. Dolayısıyla Tanrı ile diğer mevcutlar arasında varlık birliğine dayalı

<sup>6</sup> Cüveynî'nin eleştirileri için bk. Cüveynî, *el-Burhân*, I, 129-31. Bu eleştirilerin ayrıntılı bir tahliii için bk. Türker, "Bir Tümdengelimi Olarak Şâhidle Gâibe İstidlâl Yöntemi", s. 11-25.

herhangi bir ilişki kurulamaz. Bu nedenle Eş'arî kelâmında yokluktaki mahiyetlere Tanrı'nın "kendinden" varlık vermesinden söz edilmez ve Tanrı'nın "ruhundan üflemesi" gibi ifadeler, kalıcılık, bedensel kusurlardan arılık, oluş ve bozuluşun tesirinden daha uzaklık bildiren mecazi anlatımlardır. İki şey arasındaki varlık tarzı farklılığı ise zorunlu olarak şeyin sahip olduğu diğer sıfatların da farklılığını gerektirecektir. Bu açıdan bakıldığında Tanrı ile âlem arasındaki varlık tarzı farklılığı hem zat hem de sıfatlar açısından bir hakikat farklılığına dönüşmektedir.

Öte yandan yoktan yaratma düşüncesinin sıfatlar sorununa en önemli yansımaları sıfatların ayrılığı düşüncesidir. Çünkü yoktan yaratma, Tanrı'nın yarattığı şeye "yönelişini" gerektirir. Yöneliş ise şeye dair bilgiyi, bilgiden bağımsız müstakil bir iradeyi ve irade edilen şeyi gerçekleştirmek için kudreti gerektirir. Dolayısıyla Tanrı'nın fiillerini, hareketin ölçüsü anlamında zamanda olmasa bile sonsuza dek uzanan vehmî bir kesit anlamında zamanın herhangi bir diliminde ihtiyarî olarak gerçekleştirmesi gerekmektedir. Bu durumda Tanrı ile fiilleri arasında nedensel bir ilişki kurulması imkânsızdır. Tanrı'nın herhangi bir niteliği hakkında sınırlılıktan bahsedilemeyeceği için de ihtiyarî olarak eylemde bulunan kudretin mutlak olması gerekir. Bu anlayış, gerçekte Tanrı'nın fiillerinin herhangi bir illet veya şarta bağlı olmasıyla çeliştiği gibi, nesnelere kendi aralarında nedensel ilişki kurulmasına da elverişli değildir. Çünkü Tanrı tarafından yoktan çıkarılan varlık, kendinde sürekliliğini sağlayacak bir hareket gücüne sahip değildir ve Tanrı'nın ihtiyarî olarak sürekli müdahalesine muhtaçtır. Zira nesnelere sahip olduğu varlıklar, sürekli yaratılan ve dolayısıyla özü gereği süresiz olan varlıklardır.

"Mevcut" lafzının türemiş olması, bir nesnenin geçiciliğinin onun varlığı ile zâtı arasındaki ilişkiden kaynaklandığı hissini uyandırdığından, Ehl-i sünnet kelâmındaki "hudûs" kavramının bu anlamını gölgeler. *el-Muhassal*, *Ebkârü'l-efkâr*, *Şerhu'l-Makâsîd* ve *Şerhu'l-Mevâkıf* gibi müteahhirin dönemi kelam klasikleri de İbn Sînâcî imkân ve mahiyet kavramlarını kullandığı ve hem hudûs hem de imkân kavramıyla âlemi bir ilk nedene dayandırmayı amaçladıkları için bu hissi besleyecek özelliktedir. Oysa Ehl-i sünnet kelâmcılarının kullandığı anlamda hudûs kavramı, anlamsal bir ayrımın dışında varlık ile zat arasında ayrışmayı kabul etmez ve bu nedenle de nesnenin hem zatının hem de varlığının yaratılmışlığı vurgular. Nitekim İmam Eş'arî bir nesnenin zâtı ile varlığı arasında gerçek bir ayrım yapılamayacağını söylerken<sup>7</sup> bunu vurgulamış olmalıdır. Mu'tezile'nin Tanrı'nın iradesinin yöneleceği bir şey

7 Eş'arî'nin görüşü için bk. Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf fi ilmi'l-kelem* (Kahire: Dârü't-tibâati'l-âmire, 1266), s. 92-94.

bulunmaması sorununu çözmek amacıyla geliştirdiği “mümkün ma’dûmun şeyliği veya sabitliği” teorisinde hudûs kavramının kullanımı bundan farklıdır. Çünkü sabit ma’dûmlar görüşü, yaratmanın kendinde/yoklukta sabit olan mümkünlere varlık verilmesi anlamına geldiğini ifade eder. Bu anlamda hudûs, nesnenin kendisiyle veya zatıyla ilgili değil, yalnızca varlığıyla ve zatının varlığına nispetiyle ilgili bir kavramdır.<sup>8</sup> Bu bakımdan Ehl-i sünnet kelâmcılarının kullandığı anlamda hudûs kavramı, nesnelere zat ve varlığıyla ilgili bir nedenselliğe tamamen kapalıdır ve onlar da zatlarda herhangi bir nedensellik bulunmadığını iddia etmişlerdir.<sup>9</sup>

Yoktan yaratma ve hudûsla ilgili yukarıda yapılan açıklamalar, gerçekte mütekaddimîn Eş‘arî kelâmcıların ortak görüşüdür. Cüveynî öncesindeki Eş‘arîler de Tanrı ile âlem arasında varlık tarzı farkı bulunduğunun ve bu farklılığın hakikat farklılığını gerektireceğinin farkındaydılar. Öyleyse nasıl olup da Tanrı ile âlem arasında illet, hakikat, şart ve istidlâl birliklerine dayalı kıyaslar oluşturdular ve Cüveynî’nin burada gördüğü çelişki neydi? Mütekaddimîn döneminde kelâmcılar, genel olarak cevher-araz teorisini kullanarak hudûs kavramı aracılığıyla Tanrı’nın varlığını ispat ettiler. Tanrı’nın varlığının ispatından sonra gerek naslarda belirtilen gerekse de yoktan yaratmanın gerçekleşebilmesi için Tanrı’da bulunması gereken sıfatları ispat etmek durumunda kaldılar. Burada temel sorun, Tanrı’da herhangi bir bölünme ve bileşikliğe yol açmayacak şekilde sıfatların olumlanmasıydı. Allah’ın bir kudretle kâdir ve bir ilimle âlim vs. olduğunu ve zattaki ilim ve kudret vs. anlamlarının da birbirini gerektiren ve aklen sonsuza dek giden anlamlar silsilesine dayandığını ileri süren Muhammer b. Abbâd es-Sülemî’nin (ö. 215/830) dışındaki Mu‘tezile kelâmcıları, Tanrı’nın zat bakımından birliğini koruyabilmek için ilim ve kudret gibi master anlamındaki sıfatları (manevî sıfatları) reddettiler ve yalnızca âlim, alîm, kâdir ve kadîr gibi ism-i fâil ve sıfat-ı müşebbehe formundaki türemiş sıfatları kabul ettiler. Ancak türemiş sıfatların birden fazla oluşu, Tanrı’da bir bileşikliği akla getirdiğinden, bir kısım Mu‘tezilîler, âlim, kâdir gibi sıfatların Tanrı’nın zatıyla aynı olduğunu, bir kısmı da zıtlarıyla nitelenmesinin imkânsız oluşu anlamında Allah’ın bu sıfatlarla nitelendiğini iddia ettiler. Mesela Allah’ın âlim olduğunu ve ilmin O’nun kendisi olduğunu veya Allah’ın cahil olmaması anlamında âlim olduğunu düşündüler. Daha sonra Ebû Hâşim el-Cübbâî, bileşiklik kuş-

8 Eş‘arîlik ile Mu‘tezile’nin hudûs terimine verdiği anlamın karşılaştırmalı bir açıklaması için bk. İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 37-38.

9 Mutlak kudret düşüncesi, varlık verme anlamındaki metafizik illet ile hareket verme anlamındaki fiziksel illet ayrımına kapalıdır. Çünkü bu düşüncede gerçek anlamda failik cevher ve arazların varlığını verme anlamına gelmektedir. Bu sebeple kulun fiillerinin yaratıcısı olduğunu söyleyen Basra Mu‘tezilesi, kulun doğrudan irâdî fiillerinde her iki anlamda fail olduğunu iddia etmiştir.



kusunu tamamen gidermek için sıfatların zatta birer hâl olarak bulduklarını ileri sürerek ahval teorisini geliştirdi. Ona göre hâller, varlıkla ve yoklukla nitelenmeyen itibârî şeyler olduğundan, zatın nitelendiği âlim olma, kâdir olma vb. hâller, zatta çokluğa ve bileşikliğe yol açmamaktaydı.

Eş'arî kelâmcılar ise Mu'tezile'nin mastar anlamındaki sıfatları reddetmesini naslara aykırı buldular ve bu görüşün sıfatları iptal etmek anlamına geldiğini iddia ederek mastar anlamındaki sıfatları olumladılar. Bunları ispat etmek için de türemiş formundaki sıfatların şâhiddeki kullanımından hareketle hakikatlerini belirlediler ve söz konusu sıfatların bu hakikatleri ifade ettiği sürece dilde bir anlam ifade edeceğini iddia ettiler. Mesela âlim sıfatının şâhiddeki hakikatinin “ilim sahibi olmaktan ibaret” olduğunu ve bu ismin bir mevcuda verilebilmesi için de o mevcutta hayatın bulunmasının şart koşulduğunu düşündüler. Dolayısıyla türemiş sıfatların tamamı için geçerli tek bir şart olmak üzere “hayat” anlamına ulaştılar ve zorunlu olarak bu sıfatın da türemişi zata yükleneceğinden âlim, kâdir, mürîd, semî', basîr gibi sıfatların yanına bir de hayy sıfatını eklediler. Hakikat veya tanım bu şekilde belirlenince, bütün türemiş sıfatlarda zat, mastar anlamı ve türemiş olmak üzere üç kavrama ulaştılar. Mesela âlim sıfatı söz konusu olduğunda “zat, ilim anlamı, âlim sıfatı”na ulaştılar. Burada “zat” kavramı, belirsiz olduğundan ister Tanrı isterse de başka bir mevcut olsun her türlü mevcut için kullanılmaya elverişliydi. “İlim” kavramı, kavramsal olarak zata zâit ve zatın âlim olmasından başka bir anlamı ifade etmekteydi. “Âlim” ise zatın sahip olduğu ilim sayesinde ortaya çıkan bir sıfat olduğundan, ilmin malûlû ve ilim de bu malûlûn illeti hâline geldi. Böylece sıfatların dilsel tahlilinden hareketle bir hakikat, illet ve şart tasavvuruna ulaşıldı ve zatın belirsizliği bu kavramların tûmdengelsel bir akıl yürütmede orta terim olmasını mümkün kıldı. Çünkü Eş'arî kelâmcıların türemiş ismin anlamı, hakikati veya tanımı dedikleri şey, bir ismin delalet ettiği nesnenin zihinde bütün arazlarıyla karışık bulunan sureti değildi, aksine ismin isim olarak verilmesinin dayanağını oluşturan şeydi. Bu nedenle hakikat, illet ve malûlle ilgili ortak anlam belirlendikten sonra verili bir durumda söz konusu edilebilecek ayrıntılar, bunların yüklendikleri zatın varlık tarzına göre tespit edildi. Mesela aynı hakikat, illet ve şart, insan söz konusu olduğunda geçici, sınırlı, eksik iken Tanrı söz konusu olduğunda sürekli, sonsuz ve mükemmel olmak durumundaydı. Bu farklılığı gerektiren de temelde kelâmcıların “ehasus-sıfât” dediği ilahî zatın başka zatlarla ortak olmadığı en özel vasfı olan kadimlik sıfatıydı. Gerek mastar gerekse de türemiş formundaki sıfatların zatta herhangi bir çokluğa ve bileşikliğe yol açmayacağını temellendirmek için de Ebü'l-Hasan el-Eş'arî tarafından “Sıfatlar, zatın ne ayındır ne de gayrıdır”

çözümü kabul edildi. Burada Tanrı ile âlemin varlık tarzında farklılığı herhangi bir sorun teşkil etmedi; zira akli öncüllerde kullanıldığı anlamıyla varlık kelimesi “sübût”tan ibaretti ve bu sübût, zat üzerine zâit bir sıfat olarak görüldü. Bu anlamda da Tanrı ile âlem arasında herhangi bir farklılık yoktu. Tanrı'nın bireysel varlığıyla ilgili farklılıklar ise varlık kavramının kendisinden değil, ancak kıdem sıfatından hareketle sıfatların keyfiyetinden çıkarılabilirdi ki Eş'arîler de bunu yaptılar.

Fakat bu çözüm iki temel sorun barındırıyordu. Birincisi, Eş'arîlerin nedensellik ilkesini reddetmesine rağmen, anlamların nedenselliğini iddia etmeleri idi. İkincisi ise sıfatlarda ortaklığın isim ortaklığına dönüşmesi idi. Çünkü zat ve ilim kabul edildikten sonra âlim sıfatının verilmesi tamamen bir isimlendirmeden ibaretti. İkinci sorun gerçekte birincinin zorunlu sonucuydu. Zira ilim, kudret ve irade gibi kök anlamların illet olduğu kabul edildiğinde onların gereği olan şey, zatın âlim, kâdir ve mürîd olarak isimlendirilmesi idi. Dolayısıyla türemiş sıfatlar birer tesmiyeden ibaret hâle geliyordu. Diğer bir deyişle türemişler sadece tesmiye değilse, birer zat olmalıydı ve bu durum “Zatlar, talil edilemez” ilkesiyle çelişecekti. Eş'arîler birinci sorunun çözümünü, bizzat ikinci sorunun kendisinde buldular. Yani anlamlar, birer zat olmadıkları ve bir zatı da gerektirmedikleri için onların illet olmasının genel nedensellik ilkesi altına girmediği düşünülürdü. Fakat anlam illet olduğu takdirde sıfatın sadece bir tesmiyeden ibaret olması, Cüveynî öncesi Eş'arî neslin önde gelen iki kelâmcısı İbn Fûrek ve Bâkılânî'yi meşgul etti ve her iki kelâmcıyı da farklı arayışlara itti. Çünkü isimlendirme (tesmiye), uzlaşımsal bir durumdu ve türemiş sıfatların uzlaşımsal şeyler olduğunu söylemek, ilahî sıfatların ezeliyetiyle çelişiyordu. İşte Bâkılânî'nin hâller teorisine yönelmesi ve İbn Fûrek'in istihkak teorisini ortaya atmasının nedeni buydu.

Kısaca ifade edilecek olursa, Bâkılânî kök anlamların ilahî zatta varlık ve yoklukla nitelenmeyen hâlleri ortaya çıkardığını savunmuştur. Hâller teorisi, Ebû Hâşim'in ileri sürdüğü hâliyle türemiş sıfatları yine zatta bulunan “ilahîlik hâli”nin malûlleri olduğunu söyler. Ancak Bâkılânî, bu teoriyi Eş'arî düşüncesine uyarlayarak türemiş sıfatların “ilahîlik hâli”nin değil, ilahî zattaki kök anlamların malûlü olduğunu söylemiştir. Böylece türemiş sıfatlar, salt bir isimlendirme değil, zorunlu hâller olmaktadır. Bu hâller varlıkla nitelenmediği için de nedensellik ilkesi kapsamının dışında kalmaktadır. İbn Fûrek ise şahiddeki ilim ile gâibdeki ilmi birleştiren şeyin her iki ilmin de ilim olmayı hak edişi (istihkak) olduğunu iddia etmiştir. Fakat Cüveynî'nin haklı olarak belirttiği gibi, bu görüş gerçekte ilmin bir isimlendirmeyi gerektirmesi anlamına gelmektedir. Oysa, herhangi bir uzlaşa ya

da tevkîf (üst bir merci tarafından belirleme) olmaksızın isimlendirmenin olması imkânsızdır.<sup>10</sup>

Cüveynî de *eş-Şâmil* ve *el-İrşâd*'da Bâkılânî'nin görüşüne bağlı kalmış ve hâller teorisini kabul etmeden anlamlardaki nedenselliğin asla savunulamayacağını ısrarla belirtmiş; hatta bunun kelâmdaki en açık mesele olduğunu söylemiştir.<sup>11</sup> Cüveynî'yi başlangıçta hâller teorisini kabule götüren şey, herhangi bir anlamın illet olduğunu söylediğimizde bunun malûlünün ne olacağı sorunudur. Mesela “Bir zatın bilen olmasının illeti, bilgidir” dediğimizde bilginin malûlü ne olacaktır? Muhtemel aklî şıklar şunlardır: (i) Bilen zatın kendisi yani bilginin mahalli (ii) zata nispet edilen bilen olma hâli ve (iii) zatın bilen olarak adlandırılması. Bilginin mahallinin onun malûlü olması imkânsızdır. Çünkü mahal, bilgi arazının yerleştiği ve varlık bakımından bilgiyi önceleyen bir cevherdir; dolayısıyla mahal bilginin malûlü olamaz. Ayrıca Eş'arîler, zatların talî edilemeyeceği ve doğrudan ilahî kudretle yaratıldığında müttefiktir. Bu nedenle Eş'arî imamların çoğunluğu malûlün, zatın bilen olarak adlandırılması olduğunu iddia etmiştir. Çünkü bunlar hâller görüşünü kabul etmemektedir. Ancak Cüveynî'ye göre zatın bilen olarak adlandırılması üç nedenden ötürü bilgi anlamının malûlü olamaz. Birincisi: Adlandırma, dil ve uzlaşının sonucudur ve her ikisinin de ortadan kalkması veya değişip yerini başka adlandırmalara bırakması mümkündür. Diğer bir deyişle illet var olmaya devam ettiği hâlde, isimlendirmeler tamamıyla ortadan kalkabilir. Oysa aklî illetler, hükümlerini zorunlu kılarlar ve hükümleri bulunmadan illetler var olamaz. İkincisi: İsimlendirme, bir sözdür ve dışta bir varlığa sahiptir. Bu nedenle de Eş'arî imamların ittifakla kabul ettiği “Zatlar ta'lîl edilemez” ilkesinin kapsamına girmektedir. Üçüncüsü ise malûlün illetin bulunduğu mahalde bulunması zorunluluğudur. Oysa bir sözden ibaret olan adlandırma, örneğimizdeki bilgiyle nitelenen kişide bulunmayabilir. Bu bakımdan bir mahalde bulunan bilginin, başkasında bulunan bir sözün illeti olması imkânsızdır.<sup>12</sup> O hâlde geriye tek bir şık kalmaktadır: Bir zatta bulunan bilginin malûlün varlık ve yoklukla nitelenemeyen “bilen olma” hâlidir. Dolayısıyla kök anlamların illet olmasının anlamı, ilahî zatta varlıkla ve yoklukla nitelenmeyen hâlleri gerektirmelerinden ibarettir. Cüveynî aynı gerekçelerin “hakikat ve tanım” için de geçerli olduğunu ileri sürerek hâller teorisini kabul etmeden illet ve hakikatin

10 İbn Fûrekî'nin görüşü ve Cüveynî'nin eleştirileri için bk. *eş-Şâmil fi usûli'd-din*, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr-Süheyri Muhammed Muhtâr-Faysal Bedîr Avn (İskenderiye: Mensûrâtü'l-Maârif, 1969), s. 634.

11 bk. Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 631, 649. Cüveynî, Bâkılânî'nin bazı eserlerinde hâller görüşünü savunduğunu, bazı eserlerinde ise aksini savunduğunu belirtir. Ona göre Bâkılânî'nin bununla kastı, her iki görüşün de usule uygunluğunu belirtmektir. bk. *eş-Şâmil*, s. 629.

12 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 631-632.

asla olmayacağını iddia etmiştir ki bu iddiayla kastettiği, illet veya hakikat bir hâli zorunlu kılmayacağı takdirde, asla türemişlerin temellendirilemeyeceğidir. Çünkü türemişin müstakil bir sıfat olabilmesi için, zat ve kök anlamdan başka olması gerekmektedir. Bu ise Cüveynî'ye göre ancak bir hâl olarak düşünül-  
düğünde olabilir.

Fakat Cüveynî daha sonra hâller görüşünden de vazgeçerek önceki Eş'arîlerin savunduğu anlamda nedensellik görüşünü terk etmiş ve *el-Burhân*'da son görüşünü ifade etmiştir.<sup>13</sup> Öyle anlaşılıyor ki Cüveynî'nin hâller görüşünü de sözü edilen çelişkiyi gidermek için yeterli görmemesinin nedeni, Eş'arî'yi tesmiye teorisine, Bâkullâni'yi hâller teorisine ve İbn Fûrek'i de istihkak teorisine götüren ve Eş'arîliğin ortak tavrı olan nedensellik ilkesinin reddinde tahsis yapmayı gerektiren "hakikatte veya tanımda ortaklık" düşüncesinin yanlışlığı sonucuna varmasıdır. Çünkü adı geçen her üç teori de türemiş sıfatların hakikatinde veya tanımlarında gâib ile şâhid arasında ortaklık bulunduğu düşüncesine dayanmaktadır. Oysa dışta sübût anlamına gelen varlık yüklemesinde Tanrı ile âlem ortak olsa bile, Tanrı'nın kadim ve âlemin hâdis oluşu, ortak isimlerin hakikatlerini zorunlu olarak farklılaştıracaktır. Yani gerçekte yoktan yaratma düşüncesi ile gâibin şâhide kıyasının hakikat, illet, şart ve istidlâlde ortaklık kısımları birbiriyle çelişmektedir. Bu çelişki Eş'arîleri anlamların nedenselliği iddiasında başka bir çelişkiye düşürmüştür. Bu nedenle Cüveynî hem teori ile yöntem teorisi arasındaki çelişkiyi gidermek hem de Eş'arî kelâmının nedensellik meselesinde iç tutarlılığını temin etmek için hâller görüşünü terk ederek şâhidle gâibin bütün şıklarını reddetmiştir. Çünkü şâhid ile gâib arasında hakikat farklılığı varsa gâibdekine dair müstakil bir delil bulmadan şâhidle varlığı bilinen şeyin hakikat, illet ve şartının aynıyla gâibde olduğunu ve şâhiddeki bilgiye ulaşılan yolla gâibdekine de ulaşılabileceğini söylemek imkânsızlaşacaktır. Müstakil bir delil bulunması durumunda ise bu, gâibin şâhide kıyası olmayacaktır. Yine zat ve anlam ayrımı yapılmadan nedensellik görüşü reddedilmiş olmaktadır.<sup>14</sup> Hakikat birliği ve nedensellik reddedilince de hâlleri savunmanın herhangi bir temeli kalmamıştır.

13 Cüveynî, *el-Burhân*, s. 130. Yusuf Şevki Yavuz, Şehristânî'nin Cüveynî'nin hâller teorisini önceden benimsediği hâlde, sonraları vazgeçerek tenkit ettiği şeklindeki tespitinin doğru olmadığını, zira Cüveynî'nin *eş-Şâmil*'de Ebû Hâşim'in bazı görüşlerini tenkit etmesine rağmen *el-İrşâd*'da hâller görüşünü desteklediğini belirtir. bk. "Ahval", *DİA*, II, 190-92. Ancak bu tespit doğru değildir. Zira Cüveynî hem *el-İrşâd*'da hem de *eş-Şâmil*'de hâller görüşünü savunur. Cüveynî'nin hâller teorisinden vazgeçtiğini dile getiren asıl metni *el-Burhân* adlı eseridir ve bu eser, Cüveynî'nin son dönem eserlerinden biri olup önceki iki eserden daha sonra yazılmıştır. Bu nedenle Şehristânî'nin tespiti doğrudur.

14 Cüveynî'nin yöntem eleştirilerinin ardından metafizik bilgiyi elde edebileceğimiz yöntemle dair görüşleri ve bu görüşlerin ayrıntılı bir tahlili için bk. Türker, "Bir Tümdengelim Olarak Şâhidle Gâibe İstidlâl Yöntemi", s. 14-25.

### 3. Cüveynî'nin Eleştirilerinin Eş'arî Kelâmındaki Sonuçları

Cüveynî'nin eleştirileri üç önemli sonuç doğurmuştur: Birincisi, özellikle manevî sıfatların ispatında kullanılan bütün kıyasların yeniden düzenlenmesidir. Hakikat birliği bulunmadığı düşüncesi, Tanrı'nın kadim ve âlemin hâdis olduğu, diğer deyişle “Tanrı ve âlemin varlık tarzı açısından farklı olduğu” görüşünün zorunlu bir sonucudur. Bununla birlikte, “Tanrı ile âlem varlık tarzı açısından farklıdır” önermesinde içkin bir düşünceyi açığa çıkarır: “Tanrı ile âlem arasında hiçbir yüklemde gerçek anlamda birlik bulunamaz”. Bu takdirde ilim, kudret, irade gibi sıfatların Tanrı'da bulunuşuyla diğer mevcutlarda bulunuşu arasında nitelik veya nicelik farkı değil, mahiyet farkı olacaktır. Fakat bu farklılık ilk olarak Tanrı'nın zâtı, sıfatları ve âlemlle ilişkisine dair olumlu önermelerimizi belirsizleştirmektedir. Çünkü bu takdirde hakikatini yalnızca duyulur âlemde kavrayabildiğimiz sıfatları, Tanrı'ya nispet etmek durumundayız. Tanrı'ya nispet ettiğimiz bu sıfatların Tanrı'da nasıl bulunduğu dair ancak olumsuz (selbî) hükümler verebiliriz. Mesela nazar yoluyla âlemin varlığından hareketle fâil ve kâdir bir Tanrı tasavvuruna ulaşmamız mümkündür. Fakat bu Tanrı'nın fâillik ve kâdirliğinin künhünü kavramamız imkânsızdır. Bu durumda Tanrı'nın ve sıfatlarının varlığını tespit edebiliriz; ama bu varlığın kipine dair bilgi edinemeyiz. Dolayısıyla ulaştığımız olumlu sonuçlar, keyfiyet sorgulaması neticesinde olumsuz sonuçlara ve değillemelere dönüşür. Burada bizi bütünüyle olumsuz yargılardan kurtarabilecek tek çıkış yolu, ulaştığımız bilgilerin ma'dûle formunda ifadesinin mümkün olmasıdır. Mesela Tanrı'nın “hâdis olmayan” bir bilgisinin olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim bir kısım kelâmcıların “O şeydir ama diğer şeyler gibi değildir” derken kastettikleri bir varlık tespiti anlamında olumlama, hâdis mevcutlardan farklılığını ifade eden olumsuzlama ve bilemediğimiz bir başka bir şey olması anlamında olumlama.

Cüveynî'nin illet, şart ve delil birliklerine dayalı kıyasları iptal etmesi, ulaşabileceğimiz metafizik bilgilerin de ancak “hâdislerin kadim fâili olan Tanrı” düşüncesine ulaştıktan sonra bu Tanrı'nın nasıl olması gerektiği sorusunun cevabında ulaştığımız akli zorunluluklar olmasını gerektirmektedir. Buna ilaveten fâil-fiil ilişkisinin zorunlu, muhtemel ve imkânsız kiplerinden de aynı kiplere sahip akli öncüllere ulaşmak mümkündür. Nitekim Cüveynî bilinenlerden bilinmeyenlere ulaşmaya, yani nazar ve istidlâle burhân adını verir ve burhânı, düz burhân (el-burhânü'l-müstedd) ve ters burhân (el-burhânü'l-hulf) olarak ikiye ayırır. Düz burhân, istidlâl yapan kimseyi matlûbun kendisine ulaştıran burhândır. Ters burhân ise doğrudan matlûbun kendisine ulaştırmayan; ama istidlâl yapan kimsenin olumlama ve olumsuzlama arasında doluştuktan sonra olumsuzlamanın imkânsızlığını ortaya koyarak olumlama

tarafına hükmettiği veya olumlamanın imkânsızlığını ortaya koyarak olumsuzlama tarafına hükmettiği burhândır. Cüveynî düz burhânın bütün akli meselelerde sonuç verdiğini düşünür; ancak bundan üç şeyi istisna eder: Birincisi “ilahî”, yani Tanrı'nın zâtı ve sıfatlarıyla ilgili meselelerdir. Ona göre “ilahî hükümlerin tamamı ters burhâna dayanır”. Mesela Yaratıcı'ya kesin olarak inanan bir kimseyi düşünelim. Bu kimse Yaratıcı'nın bir yönde bulunup bulunmadığını araştırdığında, bir yönde bulunması ile bir yönde bulunmanın O'nun hakkında imkânsız oluşu arasında nazarını dolaştırır. Nazar, bu kimseyi doğrudan bir yönde bulunmayan mevcuda götürmez. Bu sonuca varması için kadim varlığın bir yönde oluşunun imkânsız olduğuna dair kesin burhân konulması gerekir. Ancak bu burhân sonucunda bir yönde bulunmayan mevcut fikri zorunlu olarak ortaya çıkar. Düz burhânın bilgi vermeyeceği alanların ikincisi, Allah'ın zâtı ve sıfatları meselelerine girmemesine rağmen, mutlak olarak ezeli ve öncesizlikle ilgili hükümlerdir. Üçüncüsü ise cevher-i ferdin bölünmeyeceği hükmüdür. Bu meselelerin tamamını, İbn Sînâ'nın kullandığı anlamda metafizik meseleler olarak adlandırmak mümkündür. Çünkü ilk mesele, İbn Sînâ metafiziğinin sudûr bahsine; ikinci mesele cismanî suretin mahiyetiyle ilgili bahislere; üçüncü mesele ise kısmen umûr-ı âmme, kısmen de illet-malûl bahislerine tekabül etmektedir. Her üç meselenin de ortak noktası, duyu verilerine konu olmayan ve mevcutların tamamını veya çoğunluğunu kuşatan genel hükümlerin verildiği salt akli meseleler olmasıdır. İşte Cüveynî bu kapsama giren metafizik bilgilerin tamamının “ters burhân”la elde edildiğini ifade etmiştir.<sup>15</sup> Fakat bütün bu bilgiler, kadim mevcuda yüklem olan varlık kavramının belirsizliğinden ve bu nedenle sıfatlarının hakikatinin kavranamazlığından ötürü, ancak varlık burhânına tekabül edebilecek bilgilerdir.

Bu durum, bizi kadim ile hâdis arasındaki hakikat farklılığının ikinci önemli sonucuyla yüz yüze getirmektedir: Mahiyet veya hakikat bilgisinden yoksunluk iddiası, kelâmın “mevcut olmak bakımından mevcut” olarak ifade edilen ana konusunun<sup>16</sup> alt konuları hakkında bir tür agnostizm demektir. Çünkü

15 bk. Cüveynî, *el-Burhân*, I, 57-158. Cüveynî'nin burhân taksimlerinin tahlili ve birbirleriyle ilişkisi için bk. Türker, “Bir Tümdengelim Olarak Şâhidle Gâibe İstidlâl Yöntemi”, s. 19-23.

16 Müttekaddimîn kelâmcılar ve Gazzâlî kelâm ilminin konusunun “mevcut olmak bakımından” mevcut olduğunu düşünürler. Gazzâlî sonrasındaki müteahhirîn kelâmcılar ise madûm ve hâller gibi varlıkla nitelenmeyen bir kısım meseleleri de konu kapsamına sokmak amacıyla kelâmın konusunun “malûm” (bilgiye konu olan şey) olduğunu söylemişlerdir. Diğer kelâmcılardan farklı olarak Sirâceddin el-Urmevî, kelâmın konusunun Tanrı'nın zâtı olduğunu ve kelâm ilminin Tanrı'nın sıfatlarını ve fiillerini incelediğini, âlemle ilgili bütün meselelerin de Tanrı'nın fiilleri kapsamında kelâma girdiğini savunmuştur. bk. Sa'deddin et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd* (İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1305), s. 11-15; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 12-14.

varlığını tespit ettiğimiz şeyin hakikatini kavramaktan acizliğimiz, o şeyi bildiğimizden ziyade, bilemeyeceğimiz anlamına gelmektedir. Cüveynî'nin bizzat kendisinin de dile getirdiği<sup>17</sup> bu sorun, nazar yöntemine olan güvensizliğin ve nazar sonucunda ulaşılan neticeyle ilgili tatminsizliğin bir ifadesidir. Daha sonra Gazzâlî tarafından müşahede yönteminin nazar yöntemine tercih edilmesiyle zirveye ulaşacak olan bu güven ve tatmin eksikliği, insan aklının gaybî meselelerde yeterli bilgiye ulaşamayacağı anlamında bir bilinemezliklerdir. Ancak kelâm ilminin tek tek meselelerindeki gnostik tavrın gölgelediği bu agnostizmin, Tanrı'nın zatı ve sıfatlarıyla ilgili pek çok tartışmanın ciddiyetini sarsacağı kuşkusuzdur. Çünkü kelâm ilminin en önemli meselelerinden biri, Tanrı'nın zatı ve sıfatları arasındaki ilişki sorunudur. Bu ise bir varlık tartışmasından ziyade keyfiyet tartışmasıdır ve sıfatların Tanrı'da nasıl bulunduğunu anlamayı amaçlar. Varlık tarzını bilemediğimiz bir zatın sıfatlarıyla ilişkisi nasıl kavranacaktır?!

Yoktan yaratma görüşünden kaynaklanan her iki sorun da esasında kelâm ilminin bir tür tefsirden metafiziğe evrilmesinin beraberinde getirdiği sorunlardır. Kelâmın hicrî ikinci yüzyılın sonralarına doğru nasların yorumu olmaktan genel bir varlık öğretisine evrilmesiyle<sup>18</sup> gelişen süreçte, kelâmcılar bir iç tutarlılık sorunuyla yüzleşmişlerdir. Önceleri ilahî ve insanî irade etrafında yoğunlaşan yorum ve istidlâller, Tanrı'nın sıfatlarını ve âlemle ilişkisini merkeze alan tartışmalara dönüşmüştür. Fakat baştan beri “kâdir-i mutlak” Tanrı tasavvuru doğrultusunda oluşan duyarlılıklar hem tabiat teorisinde hem de Tanrı-âlem ilişkisiyle ilgili bütün meselelerde varlığını sürdürmüştür. Özellikle Sünnî kelâmcılar, kelâmın genel varlık ve bilgi öğretilerini “mutlak kudret” düşüncesini dikkate alarak insan ve âlemdeki sınırlılığa mukabil, zat ve sıfatlarında mutlak ve sınırsız bir Tanrı anlayışı geliştirmiştir. Sınırlılık ve mutlaklık durumları da “yoklukla öncelenmek” ve “yoklukla öncelenmemek”, “sonradan olmak” ve “öncesiz olmak” veya “değişime konu olmak” ve “değişime konu olmamak” gibi ifadelerle açıklanan hudûs ve kıdem sıfatlarıyla gerekçelendirilmiştir. Hudûs ve kıdem sıfatları belli bir varlık kipine dayandırılmadan yükledikleri konuların zat ve sıfatlarını kavramakta yeterli birer ilke görülmemiştir. Bu nedenle kelâmcılar varlık kavramına “dışta sübût bulmak” anlamı vererek Tanrı'nın zatı ve sıfatları hakkındaki bilgiyi, “kadim” kavramı üzerine kurmuşlar ve Meşşâî filozofların “Bütün sebeplerin nihaî bir ilk sebebi olan mutlak varlık nasıl olmalıdır?” sorusu yerine “Bütün hâdislerin ilk ve yegâne fâili olan kadim mevcut nasıl olmalıdır?” sorusunu sormuşlardır. Bu durum,

17 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 142.

18 Kelâmın tefsirden metafiziğe evrilme süreci için bk. Türker, “Kelâm İlminin Metafizikleşme Süreci”, *Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 23 (2007), s. 75-90.

her ne kadar kâdir-i mutlak Tanrı düşüncesinin kelâmın bütün meselelerine taşınmasına imkân verse de kadim ile hâdis (Tanrı ile âlem) arasında varlık tarzı farklılığını esas aldığı için Cüveynî'nin dile getirdiği iç tutarlılık ve yöntem sorunlarını barındırmıştır. Çünkü bu düşünce, kadim ile hâdis arasında irtibatı sağlayacak bir orta terimden yoksundur. Fakat yoktan yaratmayı savunan her türlü düşünce için geçerli olan bu sorun, kelâmcılar tarafından Tanrı'nın zatı ve sıfatlarıyla ilgili bilgi edinmeyi büsbütün imkânsız kılan bir durum olarak görülmemiştir. Çünkü kelâmcılar, Tanrı ile âlem arasında sudûr teorisinde olduğu şekilde bir varlık irtibatı bulunmasa bile, fiil-fâil ilişkisinden âlemin fâili olması bakımından Tanrı hakkında bilgi edinebileceğimizi, hatta hangi teori geliştirilirse geliştirilsin gerçekte Tanrı hakkındaki bilgilerimizin âlemin doğru- dan veya dolaylı delaletleriyle elde edildiğini düşünmüşlerdir. Bu nedenle Cüveynî, mutlak kudret anlayışına bağlı kalarak kadim ile hâdis arasında varlık irtibatını esas alan bir çözüm önermek yerine, bu anlayışla çelişen yöntemleri elemiştir. Diğer deyişle Meşşâî felsefenin duyarlılıklarıyla bakıldığında bir sorun olarak ortaya çıkan durumu vakıa kabul edip metafizik meseleler hakkında ancak fiil-fâil ilişkisinin tahliliyle ulaşılan öncüllerin hâdis-kadim karşıtlığı esas alınarak hulfi kıyasla doğrulanması sayesinde ulaşılan aklı zorunluluklar olabileceği sonucuna varmıştır.

Eleştirilerin ikinci sonucu, Eş'arî kelâmcıların "Nedensellik zatlarda değil, yalnızca anlamlardadır" şeklinde ifade edilen illiyet ilkesini bütünüyle terk etmeleridir. Cüveynî sonrasında Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî, Seyfeddin el-Âmidî, Adudüddin el-Îcî, Teftâzânî ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî gibi önde gelen kelâmcılar bir ilke olarak nedenselliği bütünüyle reddetmiş ve Tanrı-âlem ilişkisinin nedensel bir ilişki olup olmadığı başta olmak üzere, filozofların nedensellik meselesindeki görüş ve ilkelerini tartışmıştır. Öyle anlaşılıyor ki Cüveynî'nin eleştirisinin bu denli etkili olmasının nedeni, anlamlardaki nedenselliğin kelâmında varlık araştırmasının bize verdiği zorunlu bir ilke olarak değil, yalnızca Tanrı'nın zatı ve sıfatları arasındaki ilişkiyi açıklamak için bir araç olarak görülmesidir. Bu nedenle yöntemdeki değişim, bir metafizik meselesi olarak nedenselliğin kelâmdaki meşruiyetini yok etmiştir. Öyle ki hâller teorisi gibi Cüveynî'nin nedenselliğin ayrılmaz unsuru saydığı ve eş-Şâmil'de geniş yer ayırdığı meseleler, yanlışlığı bedihî meseleler olarak görülüp sadece tarihsel öneminden dolayı incelenmiştir.<sup>19</sup>

19 Meselâ bk. Seyfeddin el-Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fi usûli'd-dîn*, nşr. Ahmed Muhammed el-Mehdî (Kahire: Matbaatü Dâri'l-kütüb ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, 2002), III, 418; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, s. 190.



Cüveynî'nin eleştirilerinin üçüncü sonucu, Eş'arî kelâmcılarının titiz bir yöntem eleştirisi sürecini başlatmasıdır. Cüveynî'den sonra meşhur talebesi Gazzâlî, onun *el-Burhân*'da kelâmî meselelerde kesin bilgiye ulaştırdığını söylediği üç yöntemi, sebr ve taksim, düz burhân ve ters burhânı, kullanmıştır.<sup>20</sup> Gazzâlî'nin yöntemdeki değişim sürecine katkısı, öncülleri mantıkî kıyas formuna sokarak mantığı kelâm ilminin aleti hâline getirmesidir. Ayrıca Cüveynî, yöntem eleştirilerini *eş-Şâmil* ve *el-İrşâd* adlı kelâm eserlerinden sonra yazdığı *el-Burhân*'da dile getirdiği ve bundan sonra da sistematik bir kelâm eseri yazmadığı için onun eleştirileri ilk kez Gazzâlî'nin *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* adlı eserinde karşılık bulmuştur.

Gazzâlî'den sonra Fahreddin er-Râzî, kelâmcıların kullandığı zayıf yollar başlığı altında Cüveynî'nin eleştirilerini tekrarlayarak bunlara iki eleştiri daha eklemiştir: Aklî meselelerde naklî delillerin kullanılması ve hakkında delil olmayan şeyin reddedilmesi. Râzî özellikle “hakkında delil bulunmayan şeyin reddedilmesi” ilkesini, temel bileşenlere ayırıp tenkit ederek delilin yokluğuyla şeyin kendinde yokluğunu ve araştırmanın delil bulamaması ile delilin kendinde olmamasının farklı olduğunu belirtmiştir.<sup>21</sup> Bu ilke, İbn Haldûn'un “in'ikâs-ı edille” adıyla Bâkullânî'ye nispet ettiği ilkedir. Ancak Bâkullânî'nin günümüze ulaşan eserleri, onun böyle bir görüşü savunmadığını göstermektedir. Hatta Cüveynî, *eş-Şâmil*'de delillerde in'ikâs şartı bulunmadığını ve bunun muhakik kelâmcıların ortak kanaati olduğunu belirtir.<sup>22</sup> Öyleyse bu görüşü hangi kelâmcılar ileri sürmüştür? Gerek Râzî gerekse de eleştirileri ondan aktaran İcî ve Seyyid Şerif el-Cürçânî, bu görüşün hangi kelâmcılara ait olduğu hakkında bilgi vermese<sup>23</sup> de biz, Takıyyüddin Negrânî'den görüşün Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Kâdî Abdülcebbâr'a ait olduğunu öğreniyoruz.<sup>24</sup> O hâlde delillerde in'ikâs şartı, İbn Haldûn'un söylediği gibi, Bâkullânî ve onun gibi düşünen mütekaddimîn Eş'arîlerin değil, bir kısım Basra Mu'tezililerinin görüşüdür.

Râzî sonrasında Adudüddin el-İcî, eleştiri sürecini kelâm ilminin pek çok meselesinde kullanılan tümel öncüllere taşıyarak üç öncülün zayıflığını ortaya

20 Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, nşr. İbrahim Agah Çubukçu ve Hüseyin Atay (Ankara: Nur Matbaası, 1962), s. 15-18.

21 Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, Süleymaniye Ktp., Râgıp Paşa, nr. 596, vr. 9<sup>a</sup>-16<sup>b</sup>. Râzî'nin eleştirilerinin Türkçe'de ifadesi için bk. Ömer Türker, *Seyyid Şerif Cürçânî'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıkî ve Dilbilimsel Temelleri* (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), s. 127-29.

22 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 704. Bilindiği gibi *eş-Şâmil*, Bâkullânî tarafından Eş'arî'nin *el-Lüma'* adlı eserine yazılan şerhin bir kısım tertip değişiklikleriyle şerhidir.

23 bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, s. 71-75.

24 Takıyyüddin en-Negrânî, *el-Kâmil fi'l-istiksâ' fîmâ beeganâ min kelâmi'l-kudemâ'*, nşr. Seyyid Muhammed eş-Şâhid (Kahire: el-Meclisü'l-a'lâ li'ş-şuûni'l-İslâmiyye, 1420/1999), s. 321-34.

koymuştur. Bunların birincisi, kelâmcıların yalnızca birinin belirlenmesi için sonsuz sayıyı nefyetmek istediklerinde “Bir sayı, diğerinden evla değildir ve dolayısıyla sayı tamamıyla reddedilir” demeleridir. İkincisi, kelâmcıların ister bir varlık isterse bir yokluk durumunu ifade etsin, bir sıfatta ortak olan şeylerin mutlak olarak eşitliğine hükmetmeleridir. Üçüncüsü ise kelâmcıların bir sıfatı Allah’a olumlamak istediklerinde “Bu, bir kemal sıfatıdır ve Allah Teâlâ’ya olumlanır” ve bir sıfatı da Allah’tan olumsuzlamak istediklerinde “Bu bir eksiklik sıfatıdır ve O’ndan olumsuzlanır” demeleridir. İcî bu öncüllerin zayıflığını ve dolayısıyla kelâmî meselelerde tümel kural olarak kullanılamayacağını ortaya koymuştur.<sup>25</sup>

### Sonuç

Cüveynî’nin yöntem eleştirileri, gerçekte yoktan yaratma düşüncesine dayalı Eş’arî kelâmının iç tutarlılığını sağlamayı amaçlamıştır. Bu bağlamda Cüveynî’nin -Bâkullânî sonrasında- Eş’arî kelâmına en önemli katkısı, kelâmın temel görüşleri ile şâhiden gâibe istidlâl türleri arasındaki tutarsızlığa dikkat çekmesidir. Bu nedenle onun eleştirileri iki temel meselede doğrudan karşılık bulmuştur. Birincisi, illiyet teorisi; ikincisi, kıyas teorisidir. Cüveynî sonrasında Râzî ve İcî’nin yöntem eleştirileri, kelâmî yöntemde bir ayıklamaya sebep olmuş ve böylece Cüveynî’nin başlattığı eleştiri süreci Âmidî, İcî, Teftâzânî ve Cürcânî gibi kelâmcılarda yöntem teorisinin madde ve form bakımından genişçe tartışıldığı ve mantıkî kıyas formlarının benimsendiği bir noktaya ulaşmıştır. Özellikle gâibin şâhide kıyasının bütün kısımlarının zayıf bulunarak terk edilmesi, yöntem teorisi açısından kelâmcıların fıkıh usulünün tesirinden kurtulmasına yol açmıştır. Bu bakımdan mütekaddimîn dönemindeki delillerle müteahhirîn dönemindeki deliller arasında iki sebeple fark vardır: Birincisi Eş’arî, Bâkullânî, İbn Fûrek ve Cüveynî’nin eserlerinde kullanılan bir kısım istidlâl yollarının Cüveynî sonrası kelâm eserlerinde kullanılmamasıdır. Bu durum aynı görüşlerin sonraki kelâmcılar tarafından farklı kıyaslarla temellendirilmesine yol açmıştır. İkincisi ise mantığın benimsenmesiyle birlikte delillerin mantıkî kıyas formlarında ifade edilmesidir. Fakat bu ikinci değişim, İbn Haldûn’un söylediği gibi, kelâm ilminde kırılma noktası sayılabilecek bir değişim değildir. Çünkü gâibin şâhide kıyası yöntemiyle oluşturulan delillerin çoğunluğu, form bakımından mantıkî kıyasın birinci şekline tekabül ettiği gibi, mantıkî kıyasın diğer formları da kelâmcılar tarafından farklı adlarla -mesela ikinci şekil “fark” adıyla, üçüncü şekil “nakz” adıyla, munfasıl şartlı “sebr ve

---

25 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 76-78.

taksim” adıyla- kullanılmıştır.<sup>26</sup> Bu nedenle delil formları, mütekaddimîn döneminde de özü itibarıyla kelâmcılar ile filozoflar arasında ortaktır ve mantığın kullanımı açısından istidlâl teorisindeki değişim, bir teori değişiminden ziyade aynı teorinin Meşşâî felsefenin terimleriyle yeniden ifadesinden ibarettir. Fakat bu değişim, fıkıh usulünün terimler örgüsü nedeniyle analogiler (temsiller) olarak görünen ama gerçekte tümdengelim kapsamına giren kelâmî istidlâllerin kıyas değerinin açığa çıkmasını sağlamıştır.

Eleştirilerin kelâmcıları mantık sanatına yönlendirmesinin yol açtığı durum, gerçekte müteahhirîn denilen döneme zemin hazırlamıştır. Çünkü mantığın kabulüyle birlikte, kelâmcılar İbn Sînâci mahiyet kavramını kelâma mal etmişlerdir. Gazzâlî'nin daha ziyade mantığa dair eserlerinde kullandığı ve bu bağlamda bir mantık kavramı olarak görünen mahiyet kavramı, Fahreddin Râzî ile birlikte kelâmdaki “hâdis” ve “malûm” kavramlarının yerine kullanılarak yaratmayı açıklamanın vazgeçilmez unsuru hâline gelmiştir. Mahiyetin malûm ile özdeşleşmesi Gazzâlî sonrası kelâmcılara bir yandan Tanrı-âlem arasındaki ilişkiyi, hâdis-kadim karşıtlığının yanı sıra, zorunlu-mümkün karşıtlığıyla açıklama imkânı verirken, diğer yandan da “malûm” kavramından farklı olarak bir nesnenin muhtelif itibarlarını ayrıntılı bir şekilde tartışma imkânı vermiştir. Özellikle önde gelen Eş'arî kelâmcılar, bu kavramları kullanarak Meşşâî felsefeden aldıkları tanım teorisi ve tümeller düşüncesini kelâm metafiziğiyle uyumlu hâle getirmişlerdir. Bu durumun en önemli yöntemsel sonucu, anlamlarda illiyetin reddiyle yöntem teorisinde ortaya çıkan boşluğun mahiyet kavramı aracılığıyla doldurulması ve böylece mantık ile kelâm arasındaki irtibatın kurulmasıdır. Bu nedenle İbn Sînâ metafiziğinde varlık, mahiyet, imkân ve zorunluluk kavramlarının ilişkili olduğu bütün meseleler kelâma taşınmış ve önceki kelâmcıların görüşleri bu kavramlarla yeniden ifade edilmiştir.<sup>27</sup>

Fakat mahiyet ve imkân kavramları sudûr görüşünden arındırılarak yaratma görüşü doğrultusunda kullanıldığından, İbn Sînâ felsefesinden kelâma taşınan meseleler, Tanrı ile âlem arasında sudûr teorisine benzer şekilde bir varlık irtibatı tesis etmek amacını gütmemiştir. Bilakis *el-Muhassal* ve *Şerhu'l-İşârât* adlı eserleriyle bu süreci yönlendiren Fahreddin er-Râzî -ki bu

<sup>26</sup> bk. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 123, 130.

<sup>27</sup> Bunun bir örneği, Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin varlık-mahiyet ilişkisi hakkındaki görüşünün mütekaddimîn ve müteahhirîn dönemi eserlerindeki anlatım farklılığıdır. Müteahhirîn dönemi eserlerinde varlık-mahiyet ilişkisi başlığı altında İmam Eş'arî'nin görüşü incelenir. Oysa mütekaddimîn ve müteahhirîn dönemlerinde böyle bir konu başlığı yoktur. Eş'arî'nin bu meseledeki görüşünün mütekaddimîn döneminde incelenişi için bk. İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 252-6; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakif*, s. 190-92.

nedenle İmam unvanını almıştır-, kadim ile hâdis arasındaki ilişkinin ikna edici bir açıklamaya kavuşturulamamış olmasının yalnızca kelâmın problemi olmadığını ve sudûr teorisi için de aynı sorunların geçerli olduğunu ortaya koymuştur. Özellikle İbn Sînâ'nın Tanrı'nın hakikatının yalnızca varlıktan ibaret olduğu düşüncesinden kelâmcılar, varlık kavramının Tanrı'ya yüklem olduğu anlamıyla bilinemezliği sonucunu çıkarmıştır.<sup>28</sup> Bu durum, hudûs ve imkân kavramlarından birinin diğerinden daha işlevsel olabileceği durumlar olsa bile, Tanrı-âlem arasındaki irtibatın yine de fiili fâile muhtaç kılan akli zorunluluklar yoluyla tesis edileceği düşüncesini güçlendirmiştir.

Bu nedenle Cüveynî sonrası dönemde, mütekaddimîn Eş'arî kelâmcıların ilâhiyat bahislerinde ortaya koyduğu temel görüşlerde -Fahreddin er-Râzî, Seyfeddin el-Âmidî, Adudüddin el-İcî, Sa'deddin et-Teftâzânî, Seyyid Şerîf el-Cürcânî gibi müteahhirîn döneminin önde gelen kelâmcılarının eserleri dikkate alındığında- illiyet teorisindeki değişim dışında herhangi bir sapma olduğunu söylemek isabetli görünmemektedir. Diğer bir deyişle kelâmda yeni bir metafizik teori ihdas edilmemiştir. Bunun yerine kelâmcılar, kelâm ve felsefenin metafizik olma ortak paydasında buluştuğu<sup>29</sup> düşüncesinden hareketle, metafizik meselelere dair kelâmî ve felsefî görüşlerin doğruluk ve yanlışlıklarının delillerle ortaya konulması anlamında bir "tahkik" işlemi yapmışlardır. Bu

28 Fahreddin er-Râzî'nin konuyla ilgili eleştirileri ve Tûsî'nin cevapları için bk. Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât* (Nasîrüddin et-Tûsî, *Şerhu'l-İşârât* içinde), İstanbul: Dârü't-tibâati'l-âmirî, 1290), s. 306-307; Nasîrüddin et-Tûsî, *Şerhu'l-İşârât* (İstanbul: Dârü't-tibâati'l-âmirî, 1290), s. 204-5.

29 Kelâm, felsefe ve tasavvufun metafizik olma ortak paydasında buluştuğu düşüncesi, Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî tarafından dile getirilmiştir. Gazzâlî *el-Münkız*'da şeylerin hakikatlerini araştırma iddiasında olan üç zümre, kelâmcılar, filozoflar ve sûfiler olduğundan yola çıkarak bunların yöntemlerini tartışır. Gazzâlî *İhyâ*'da da kelâm ile felsefe karşılaştırmasını yaparken felsefenin metafizik kısmının kelâmı aynı konu ve meseleleri incelediğini ifade eder. bk. *el-Münkız mine'd-dalâl* (*Mecmûatü resâilî İmâm el-Gazzâlî* içinde), nşr. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-mektebeti'l-ilmiyye, 1988), s. 33; *İhyâ ulûmi'd-dîn*, İstanbul: Temel Neşriyat, 1985, I, 38-41. Aynı düşünceler metafizik bilgiye ulaşmanın yöntemi bağlamında Râzî tarafından da dile getirilmiştir. Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye* adlı eserinde metafizik bilgiye ulaşmanın nazar (istidlâl) ve müşâhede olmak üzere iki yöntemi bulunduğu belirterek bu yöntemleri kesin bilgiye ulaştırma ve uygulanabilme açısından değerlendirir. bk. *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1987), I, 53-59. Daha sonra Seyyid Şerîf el-Cürcânî, üç zümre arasına Şihâbüddîn Sühreverdî ile müstakil bir ekol hâline gelen İşrâkîliği de ilave etmiştir. Cürcânî'ye göre metafizik bilgiye (Allah'ın kemal ve eksiklikten münezzehtir sıfatlarının ve dünya ve ahirette ondan sadır olan fiillerin, özetle mebd ve meadın bilgisi) ulaştırılan iki ana yol vardır. Birincisi nazar ve istidlâl ehlinin yoludur. İkincisi ise riyazet ve mücahede ehlinin yoludur. Birinci yolu izleyenler eğer peygamberlerin dinlerinden birine mensup iseler kelâmcılardır, aksi hâlde Meşşâî filozoflardır. İkinci yolu izleyenler ise eğer riyazetlerinde şeriatın hükümlerine muvafık iseler müteşerri sûflerdir, aksi hâlde İşrâkî filozoflardır. bk. *Hâşiye alâ Levâmii'l-esrâr*, İstanbul 1303, s. 17. Gazzâlî, Râzî ve Cürcânî'nin dile getirdiği bu düşünce, müteahhirîn kelâmcıların metinlerinde görülen ortak anlayışın birer ifadeleridir.

bakımdan kelâm ilmindeki değişim sürecinin dikkatli bir takibi, müteahhirîn döneminin “felsefe ve mütekaddimîn kelâmından hareketle yeni bir kelâm metafiziği inşa etme” anlamında bir “mezc dönemi” olmadığını göstermektedir. Çünkü bu dönem kelâmı, mütekaddimîn kelâmının kısmî değişikliklerle -özellikle de tanım teorisi, yöntem teorisi ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî gibi bir kısım kelâmcılar özelinde nefis teorisi alanlarında gerçekleşen değişikliklerle devam ettirilmesinden ibarettir.

Bu bağlamda İbn Haldûn'un Eş'arî kelâmındaki dönüşümün asıl itibarıyla yönlemsel dönüşüm olduğuna dair tespiti önemli ölçüde doğrudur. Fakat yöntemdeki değişim, İbn Haldûn'un söylediği gibi ne delillerin mantıkî bir formda ifadesidir ne de in'ikâs-ı edille ilkesinin reddidir. Aksine önceki kelâmcıların metafizik bilgiyi veren kıyaslarda orta terim olarak kullandığı pek çok şeyin Cüveynî'nin eleştirileriyle orta terim olmaktan çıkmasıdır. Diğer deyişle değişim, kıyasın formunda değil, maddesinde gerçekleşmiştir. Cüveynî'nin eleştirileri, talebesi Gazzâlî tarafından *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*'da kelâma tatbik edilmiştir. Bu değişim sürecinde Gazzâlî ve Şehristânî, mütekaddimîn ile müteahhirîn arasındaki geçiş dönemi kelâmcıları olarak düşünülebilir. Müteahhirîni tam olarak başlatan kelâmcı ise Fahreddin er-Râzî'dir. Başlangıçta Eş'arî kelâmıyla ilgili olan bu değişim, Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'yle birlikte Hanefî-Mâtürîdî kelâm geleneğini de etkilemiştir.



## İbnü'l-Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı: Tenzih ve Teşbih Hükümlerinin Birleştirilmesi

Ekrem Demirli\*

The Concept of God in Ibn al-Arabî and His Followers: Incorporation of the Rules for *Tanzih* and *Tashbih*

Tasawwuf, however it is defined, is a process of moralization set in the main framework of “instilling the morals of Allah”. In this way, for Sufis God is not a being whose personality, attributes, etc. are to be discussed, but rather an example of perfected morals. Human beings can achieve perfection by adhering to these morals which are expressed in the divine attributes. The tasawwuf concept that had been spread by scholars like Muayyid al-din al-Jandi, Said al-din al-Farğhâni, Dâwûd al-Qaysari, Molla Hamza Fanâri, who followed the way blazed by Ibn al-Arabî and Qonawî, introduced a metaphysical framework for the concept of God that was based on morals. This concept, while maintaining the connection with concepts that were expressed in the *shathiyât* of the first Sufis, considered God first as a subject of metaphysics and then developed a concept of God with attributes that were opposed to deism; finally, a new phase, with the concept of *al-ilâh al-mu'taqad*, which can be defined as a “subjective God concept”, was achieved. This article analyzes the God concept of Ibn al-Arabî and his followers in this process of change.

Key words: Ibn al-Arabî, Qonavî, concept of God, tasawwuf

Tanrı, tüm klasik bilimlerin doğrudan ve dolaylı gayesini teşkil etse bile, her bilimin öncelikleri ve takip ettiği yöntem kendine özgü bir tasavvuru ortaya çıkartmıştır. Bu nedenle “filozoflara göre”, “kelâmcılara göre”, “sûfilere göre” veya “fakihlere göre” diyebileceğimiz bir Tanrı anlayışından söz edebileceğimiz gibi, aynı taksimi dönemlere ve ekollere göre yaparak söz gelişi “İbnü'l-Arabî ve takipçilerine göre Tanrı” diyebilmemiz mümkün, hatta bir gerekliliktir. Bununla birlikte böyle bir araştırmada İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin düşünce tarihindeki yerleri hakkında belirli bir fikir sahibi olmamız gerekir. İbnü'l-Arabî ve takipçileri, İslâm filozoflarının metafizik anlayışlarını takip etmekle birlikte, bu anlayışta bazı tadiller yapmış; Tanrı'nın varlığını metafiziğin konusu, ilâhî isimleri onun ilkeleri, Tanrı-âlem irtibatını ise onun meselesi saymıştı. Bu

\* Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. Makaleyi okuyup katkılarda bulunan Dr. Ömer Türker'e teşekkür ederim.

yaklaşım, önceki sūfilere daha basit kavram ve sözlerle dile getirdikleri anlayışla irtibatsız olmamakla birlikte, yeni bir yaklaşımdır. Zira İbnü'l-Arabî ve takipçileriyle birlikte daha önce ahlâkî çerçevede ele alınan konular, genel bir varlık sorununa dönüştürülerek geniş çerçevede yorumlanmıştır. Bu yorumda İbnü'l-Arabî ve takipçileri bir yandan İslâm felsefesinin metafizik birikimine, öte yandan farklı ekollerıyla kelâmcıların -bilhassa Eş'arî ve Mu'tezile- birikimine dayanmıştır. Tenzih ilkesi ve ilâhî hikmet kavramından hareketle âlemdeki her şeyi nedensellik yoluyla birbirine bağlayan sudûr ve bu teorinin kavramsal yapısı, Eş'arîler'in Tanrı'nın mutlak kudretini esas alan yaratılış ve cevher-araz teorisi, zat ve ilâhî sıfatlar, ilâhî kelâmın tabiatı görüşü ile Mu'tezile'nin madumun şeyliği, âlemdeki hikmet ve salah ilkesi vb. görüşleri yeni dönemin Tanrı anlayışını etkilemiştir. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin Tanrı anlayışı, geleneksel tasavvufun ahlâk ve amel merkezli Tanrı anlayışından hareketle, zikredilen felsefi ve kelâmî mirası yorumlayan bir terkiptir. Bu terkip en mükemmel hâliyle, "Varlık olmak bakımından varlık Hak'tır" önermesinde dile gelmiştir. İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî tarafından yeni metafizik düşünce geneli ilkesi olarak vazedilen bu önermenin anlamı, Dâvûd Kayserî, Molla Fenârî, Abdurrahman Câmî ve Abdülganî en-Nablusî gibi düşünürler tarafından incelenmiş, özellikle de kelâmî ve felsefi düşünceden farklılığı bağlamında tartışılmıştır. Bunlar arasında Molla Fenârî'nin tartışmaları, meşhur kelâmcı Teftâzânî'nin vahdet-i vücûda yönelik eleştirilerine verilen cevapları da içermesi ve bu nedenle sonraki vahdet-i vücûdçu düşünürlere kaynaklık etmesi bakımından farklı bir yeri haizdir. Bu nedenle makalede Molla Fenârî'nin, "Varlık olmak bakımından varlık Hak'tır" önermesiyle ilgili kelâmcı ve filozoflara yönelttiği eleştirilerden hareketle İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin Tanrı anlayışı felsefe ve kelâm gelenekleriyle ilişkisi bağlamında ortaya konulacaktır.

### **Metafizik Sorun Olarak Tanrı: Deizme Karşı Niteliklere Sahip Bir Tanrı Anlayışı**

İbn Sînâ *eş-Şifâ*'nın son kitabını "ilmü mâ ba'de't-tabîa" (doğadan sonra gelen şeyin ilmi, metafizik) diye isimlendirmiş, konusunu "varlık olmak bakımından varlık" ve meselelerini "onun zatî eklentileri" diye belirlemiş; bu ilmi bir yandan varlık ilmi (ontoloji), buna bağlı olarak tikel bilimler için üst ve kuşatıcı bilim olarak kabul etmişti.<sup>1</sup> Meselenin ayrıntısına girmeden, farklı kaynakların etkileri altında sūfilere ulaşan İbn Sînâ'nın yaklaşımının onları iki noktada etkilediğini söyleyebiliriz: Birincisi İbn Sînâ'nın metafiziği diğer bi-

1 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik*, çev. Ekrem Demirdi ve Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayınları, 2004), I, 13.



limler gibi bir bilim saymasıdır. Metafiziğin konusu, meseleleri ve ilkeleri olan belli bir bilim olarak tasavvuru, Râzî gibi düşünürler aracılığıyla kelâmı olduğu kadar, bilhassa Konevî'de gördüğümüz üzere, İbnü'l-Arabî ve takipçilerini derinden etkilemiştir: Bütün bilimlerin hizmet ettiği kuşatıcı bir bilim vardır ve bu bilim bilimsel faaliyetin dolaylı veya doğrudan amacıdır.<sup>2</sup> İkincisi, her bilim gibi bu kuşatıcı bilimin de bir konusu, meseleleri ve ilkeleri vardır. Başka bir ifadeyle kuşatıcı bilim, formel yapısı bakımından, varlığı belirli bir yönüyle ele alan diğer tikel bilimler gibidir. Sûfiler buradan hareketle konusunu “Allah ve O'nun varlığı”, meselesini ise Allah-âlem irtibatı diye belirledikleri ilimlerini İbn Sînâ'nın sözünü ettiği kuşatıcı ve üst bilim olarak tasavvur etmişlerdi.<sup>3</sup>

İbn Sînâ'nın metafiziğin konusu hakkındaki tahlili, sûfilerin görüşlerini anlamak için göz önünde bulundurulmalıdır. Meselenin en önemli yanı metafiziğin konusunun Tanrı'nın varlığı mı, yoksa salt varlık mı olacağını tespitte düğümlenir. İbn Sînâ Tanrı'nın varlığını metafiziğin konusu saymamıştı. Çünkü herkes Tanrı'nın varlığını kabul etmez, halbuki bilimin varlığından söz etmek, herkesçe kabul edilen bir konuya sahip olmak demektir. Tanrı'nın varlığı yerine İbn Sînâ, her insanın bedihî olarak kabul ettiği salt varlık'ı (vücûd min haysü hüve vücûd) metafiziğin konusu saymıştı. Tanrı'nın varlığı, metafiziğin ispatlamak istediği bir gayesi veya diğer deyişle meselesi olabilir.<sup>4</sup> Sûfiler, özellikle Konevî ile sistematik yapı kazanan bilgi anlayışlarında, İbn Sînâ'nın metafiziğin kabul edilmiş konusu olan bir bilim olması hususunda İbn Sînâ ile hemfikir oldukları gibi, onun takipçileri olarak da görülebilirler. Fakat metafiziğin konusunu belirlemede farklı bir görüş geliştirmişlerdir. Konevî'ye göre, metafiziğin konusu Hakk'ın varlığıdır.<sup>5</sup> Bu durumda İbn Sînâ'nın metafiziğin konusu olarak saptadığı “varlık olmak bakımından varlık”, yani salt varlık yerine sûfiler, “Varlık olmak bakımından varlık Hak'tır” (el-vücûd min haysü hüve hüve Hak)<sup>6</sup> diyerek metafiziği Hakk'ın varlığını konu edinen bir ilim

2 Metafiziğin bilimlerle ilişkisi hakkında bk. İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik*, I, 13 vd.; benzer bir değerlendirme için bk. Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), s. 8 vd.

3 bk. Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 8; değerlendirme için bk. Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005), s. 93 vd.

4 bk. İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik*, I, 4. İbn Sînâ şöyle der: “Allah'ın varlığının metafiziğin konusu olması mümkün değildir. Çünkü her ilmin konusu, varlığı o ilimde kabul edilmiş bir şeydir ve ilim ancak onun hâllerini inceler, başka yerlerde bu husus açıklanmıştır. Oysa yüce Tanrı'nın varlığının bu ilimde bir konu gibi kabul edilmiş olması mümkün değildir; aksine Tanrı'nın varlığı, metafiziğin meselesidir.”

5 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 9.

6 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 21. “Hak kendisinde ihtilaf bulunmayan vücûd-ı mahzûd.” Ayrıca bk. Dâvûd Kayserî, *er-Resâil*, nşr. Mehmet Bayrakdar (İstanbul: Kayseri Büyükşehir Belediyesi, 1997), s. 30; Abdülganî en-Nablusî, *Gerçek Varlık*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), s. 20.

saymışlardır. Bunun anlamı Tanrı'nın varlığının metafiziğin ispatlamak istediği hedefi değil, konusu sayılmasıdır. Başka bir ifadeyle sûfler metafiziğin başlangıç noktası olarak İbn Sînâ metafiziğinin gayesini seçmiştir. Bunu nasıl yapmışlardır? Burada pek çok soru ortaya çıkmaktadır. Sorulacak soru şudur: İbn Sînâ'nın bir bilim hâline gelmenin şartı hakkında söylediğini hesaba katarsak, acaba sûflere göre Tanrı'nın varlığı herkesçe kabul edilmiş midir? Başka bir ifadeyle sûfler ateizmi imkân dahilinde görmüyorlar mı?

İbnü'l-Arabî, Tanrı-insan ilişkilerini fitrat ve A'râf 7/172. âyette zikredilen ezeli misak kavramlarıyla birlikte ele alarak insanda Tanrı inancının doğuştan gelen bir inanç olduğunu söyler. Allah insanlar ile ezelde bir ahitleşme yapmış, kendilerine Rab'leri olup olmadığını sormuş, onlar da "evet Rabb'imizsin" diye cevap vermişlerdir. İbnü'l-Arabî bu sözleşmeden çeşitli hükümler çıkarır. Birincisi, bu soru herkese sorulmuştur. Bunun anlamı her insanın yaratılış öncesinden getirdiği bir Rab inancına sahip olmasıdır. Cüneyd-i Bağdâdî bu yorumda İbnü'l-Arabî'yi önceler ve fenâ kavramıyla özdeşleştirdiği tevhit anlayışını bu âyete dayandırır. İkinci mesele ise sorunun sorulma biçimidir. Âyette üzerinde durulan şey tevhit değildir, çünkü Tanrı'yı Rab kabul etmek, O'na ortak koşmamak demek değildir. Nitekim kendisini Rab olarak kabul edenler daha sonra ortak koşabilmişlerdir. Fakat Allah'a ortak koşmak, herhangi bir şekilde Tanrı inancından yoksun olmak demek değildir. Üstelik İbnü'l-Arabî'nin insanın ilâhlık izafe ettiği şeyler karşısındaki durumunu tahlilinden meseleye bakarsak- bu durum, insanda ezelde bir Rab fikrinin bulunduğunu gösterir. Bunu ontolojik delil veya kemal delili sayabiliriz. Bu delile göre, insanda kime ibadet edilebileceği veya Rabb'in temel nitelikleri hakkında doğuştan gelen bir inanç vardır ve ibadete yön veren şey, bu inançtır. Nitekim İbnü'l-Arabî, müşrikin ibadet ettiği nesneyle ilişkisini açıklarken bu hususa değinir ve gerçekte sadece Tanrı'ya ibadet edilebileceğini ileri sürer. Ona göre insan her neye ibadet ederse etsin, sonuçta "ilâhlık" özelliğine sahip bir şeye ibadet etmektedir.<sup>7</sup>

Üzerinde durulması gereken kavramlardan biri de fitrattır. İnsanın yaratılıştan hangi özelliklere ve bilgi imkânlarına sahip olduğu sorunu, felsefenin temel sorunlarından. Bununla birlikte sorun, nefis-beden ilişkileri başta olmak üzere, pek çok konuyla ilişkilidir. İbnü'l-Arabî ve takipçileri bu konuları felsefi bir sorun olarak ele almamışlardır. Meselenin bilgi yönüne eğilirsek, İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin insanın yaratılışından getirdiği bilgilere

7 İbnü'l-Arabî, bu görüşünü açıklarken bir âyetten hareketle müşrikin içinde bulunduğu çelişik duruma dikkat çeker. bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (I-V, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006-2007), III, 45.

atıf yaptığını görsek bile, buradan açık bir bilgi teorisi -söz gelişi bilginin hatırlamak olması gibi platonik bilgi teorisi- çıkartmak güçtür. Nitekim bazen bilgiyi hatırlama olarak yorumlayabileceğimiz görüşler dile getirirler, bazen de bunlara aykırı görüşler ileri sürerek, “İnsan hiçbir şey bilmeksizin doğdu” diyebilirler.<sup>8</sup> Bu çelişkinin nedenlerinden biri, sûfilerin pragmatik tavırları sayılabilir. Bu tavır onlara farklı görüşleri başka bir amaç -ki genellikle amaç amelî ve ahlâkî bir yoruma ulaşmadır- için bir araya getirme imkânı verir. Özetle İbnü'l-Arabî ve takipçilerinde bu konuda açık bir görüş bulmak güçtür. Ancak meselenin daha somut yanı ahlâk ve Tanrı inancıyla ilgili görüşlerde ortaya çıkar. İbnü'l-Arabî'nin bu alanda fitrat kavramını daha çok kullandığını görmekteyiz.<sup>9</sup>

Sûfiler kapsamlı bir nefis teorisi üzerinde durmuşlardır. Bu bağlamda üzerinde durmamız gereken iki konu vardır. Birincisi, bedeni ve duyuşal âlemi önceleyen bir nefis anlayışının varlığıdır. Bunun anlamı, insan nefsinin ezeliği diyebileceğimiz bir düşüncenin kabulüdür. İkincisi bu ezeli nefis ile Tanrı arasında bir sözleşme vardır. Bu sözleşmeyle her nefis bir Tanrı inancına sahip olarak dünyaya gelir. İbnü'l-Arabî'nin Allah inancını fitrattan çıkartması bu ezeli insan görüşüyle mümkündür. Tasavvufun en önemli riyazet araçlarından biri olan zikir -ki hatırlama demektir ve nisyanın, yani unutmanın zıddıdır- fitrattaki bu bilginin hatırlanmasıdır. Öyleyse insan ister aklıyla kanıtlasın ister kendisinde verili olsun, bir Tanrı inancına sahiptir ve bunun aksi düşünülemez. İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin Tanrı'nın varlığı hakkındaki temel düşüncesi bu şekilde özetlenebilir.

Ancak bu yaklaşım, İbn Sînâ'nın metafiziğin konusu hakkındaki görüşlerine getirdikleri eleştirileri anlamada yeterli değildir. Çünkü İbnü'l-Arabî ve takipçileri, İbn Sînâ'nın metafiziğin konusunu belirlerken kullandığı bir ifadeyi farklı yorumlamışlardır. Bu yorum, onların metafizik anlayışlarını belirleyen ana ilkelerden birine işaret ettiği kadar daha sonra vahdet-i vücûd diye terimleşecek varlık anlayışının ilkelerinden biridir. Bu, İbn Sînâ'nın “varlık olmak bakımından varlık” dediği şeyi, “Varlık olmak bakımından varlık Hak'tır” şeklinde yorumlamaktır. Onlara göre “varlık olmak bakımından varlık” tabiri sadece Hak'a işaret eder ve Hak, “mutlak varlık”tır. Sûfiler, İbn Sînâ'nın varmadığı böyle bir yoruma nasıl ulaşmıştır? İfadeye yeni bir unsur katılmadığını, ifadenin değiştirilmediğini ve terim anlamının olduğu gibi korunduğunu söylemeliyiz. Öyleyse böyle bir yorum nasıl çıkmaktadır?

8 bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, II, 375.

9 bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, 83.

“Varlık olmak bakımından varlık Hak’tır” ifadesini delilleriyle ele alanlardan biri, Konevî’nin, “Hak, kendisinde ihtilaf bulunmayan varlıktır” ifadesi üzerindeki yorumlarıyla Molla Fenârî’dir. Fenârî önce, “Kendisinde ihtilaf yoktur” ifadesini açıklar. Burada kastedilen, basitliktir. Başka bir ifadeyle, herhangi bir farklılık ve çokluk bulunmayan basit varlık, Hak’tır. Bu yaklaşımda tevhidin eş anlamlısı olarak basitlik -ki hâdis varlıkların mürekkep olmasının mukabilidir- ilkesinden hareket edildiğine ve bütün tartışmanın bu kavram ekseninde gerçekleştiğine tanık olmaktadır. Bu durumda “varlık olmak bakımından varlık”, hiçbir şekilde bölünmeyen (tecezzi), sınırlanmayan, kayıt altına alınmayan, zabtedilemeyen, varlığı bir insanın kendisini bilmesine bağlı olmayan, biri tarafından ispat edilmeyen vb. varlık demektir ve böyle bir varlık, Hak’tır. Basitlik, bir birlik türüdür ve Tanrı’nın bir olması aynı zamanda -herhangi bir şeyden bileşik olmadığına göre- O’nun basit olması anlamına gelmelidir. Tanrı basittir, çünkü O’nda birbiriyle çelişecek bir çokluk veya farklılık yoktur.<sup>10</sup> Fenârî, Tanrı’nın varlığı hakkındaki açıklamaları karşılaştırmalı bir tarzda ele alır.<sup>11</sup> Ona göre muhakkikler Tanrı’nın varlığı hakkında, “Kendi özel varlığıyla vardır” diyenler ile, “Kendisinden ibaret olan bir varlık ile vardır” diyenler arasında bölünmüştür. Muhakkikleri kelâm, felsefe ve tasavvuf bilimlerinden geniş anlamda metafizikçiler olarak anlamak mümkündür. Nitekim Fenârî’nin atıf yaptığı isimler felsefe ve kelâmda Tanrı ve varlığı hakkında görüş belirten kimselerdir. Burada muhakkik tabirinin bütün bilimleri kuşatan üst bir isimlendirme olmasına dikkat çekmeliyiz. Konevî bu husus üzerinde durmuş ve bütün bilimlerde tahkiki en ileri seviye kabul etmiştir.<sup>12</sup> Fenârî’nin dikkat çektiği başka bir grup ise varlığın, var olan şeylerin aynı -ki bu Ebü’l-Hasan el-Eş’arî’nin görüşüdür- veya onun niteliği olmasından hareket eder. Fenârî, salt varlığın ikincil makullerden sayılmasını reddeder ve Tanrı hakkında böyle bir düşüncenin büyük bir hata olduğunu belirtir. Bu husus, Nablusî’nin Teftâzânî’ye karşı vahdet-i vücûdu savunduğu görüşlerinde dile getirilmiş eleştirilerdendir.<sup>13</sup> Vahdet-i vücûd anlayışının dayanaklarından biri, varlığın zihnî bir kavram sayılmayıdır. Nitekim Fenârî bu hususa dikkat çekerek görüşlerini uzun uzadıya kanıtlamaya çalışır. Fenârî bu görüşleri aktardıktan sonra ilkeyi şöyle saptar: Hak, bütün var olanları yaratan; varlığı, zorunlu mutlak varlıktır (el-vücûdü’l-mutlak). Böylelikle daha önce İbnü’l-Arabî ve Konevî’de de gördüğümüz ifadenin daha açık bir anlatımına ulaşmış olmak-

10 Konevî, *Tasavvuf Metafizîği*, s. 21.

11 Molla Fenârî, Muhammed b. Hamza Fenârî, *Misbâhü’l-üns* (Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1374), s. 150.

12 bk. Sadreddin Konevî, *Yazışmalar*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), s. 45-47.

13 bk. Nablusî, *Gerçek Varlık*, s. 154 vd.

tayız. Peki böyle bir sonuca ulaşmamızı sağlayan deliller nelerdir? Fenârî'ye göre bu konuda birçok delil zikredebiliriz. Fakat gerçekte dile getirilen deliller birbirine irca edilebilecek mahiyettedir.

Birinci delilde Fenârî, bir şeyin zıddını düşünmekle içine düşeceğimiz açmazdan hareket eder: Hak, mutlak varlık değilse ya yokluk veya yok olan veya mevcut veya sınırlı varlık olmalıdır. Hakk'ın yokluk ve yok olan olması mümkün değildir. Bu durum açıktır. Öyle ki Fenârî "çocuk hatta hayvan bile" bedihî olarak bunu bilir der. Ancak dikkate değer hususlardan biri, Fenârî'nin varlık (vücut) ile var olan, yani vücut ile mevcut arasında bir ayrım görerek mevcudu, başkası nedeniyle var olan anlamında yorumlamasıdır. Bu durumda Hakk'ın mevcut diye isimlendirilmesi, başkası nedeniyle var olan anlamına gelir ki böyle bir şey zorunlunun tanımıyla uyuşmaz. Vücut ise sınırlı varlık olarak dikkate alınmıştır. Hakk'ın sınırlı varlık olması da mümkün değildir; çünkü sınırlanan da başkasına bağlıdır. Öyleyse Hakk'ın hakikati sınırlı varlık da değildir. Çünkü "Var oluşu başkasına bağlı herhangi bir şey, zorunlu olamaz."<sup>14</sup> Peki varlık (vücut) var olanın (mevcut) aynıdır denilebilir mi? Fenârî bu soruyu dikkate alır ve cevaplar. Böyle bir cümlenin iki farklı ekole ait yorumu vardır. Fenârî'nin atf yaptığı üzere, Eş'arî'ye göre, mutlak anlamda varlık mevcudun aynıdır. Başka bir görüşe göre, sadece Tanrı için varlık, mevcudun aynıdır. Bu ikinci görüş Tanrı'da bir mahiyet ve varlık ayrımını kabul etmeyen İbn Sînâ'ya ve İslâm filozoflarına aittir ve burada Fenârî'nin İbn Sînâ'nın görüşünü nasıl yorumladığını görmekteyiz. Ardından Fenârî kendi görüşünü varlığın anlamından hareketle açıklamak ister ki bu görüşler daha sonra Nablusî'de genişçe yer tutan varlık-mevcut ayrımının kaynağı olmalıdır. Varlık iki anlama sahiptir: Birinci anlamıyla varlık, yokluğun zıddı ve muhalifidir.<sup>15</sup> Yok olmamak anlamında varlık, gerçek varlık diye isimlendirilir. İkinci anlamda varlık ise "vücade" kelimesinin mastarıdır ve mevcut olmak demektir. Bu anlamıyla varlık veya var olmak, ilk varlığın bir şeye ait olması -yani yok olmaması- veya özellikle sûfilerin yorumlarını düşündüğümüzde ilk anlamıyla varlığın bulunduğu yer ve mahal olmasıdır. Bu anlamıyla varlık izafi varlık diye isimlendirilir. Fenârî izafi varlık ile gerçek varlık arasındaki ilişkileri yorumlamada önemli bir yeri olan bu ayrımı açıklarken mevcudiyet kelimesi üzerinde bir örnekle durur: Darebe (vurdu) kelimesinden- türetilmiş madrûbiyeti düşünelim. Madrûbiyet -mevcudiyet (var olmuş olmak) kipinde- dövülmüş olmak demektir ve dövme fiilinin ger-

14 Molla Fenârî, *Misbâhü'l-üns*, s. 151.

15 bk. Molla Fenârî, *Misbâhü'l-üns*, s. 151. Benzer bir değerlendirme için bk. Abdürrezzak el-Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayınılık, 2004), s. 577 vd.

çekleştiği yere işaret eder.<sup>16</sup> Ancak bu, onun kendisi değildir, dövülene nispet edilen bir şeydir. Bu anlamıyla nispet, daha sonra özellikle ilâhî isimler ile varlıklar arasındaki ilişkiyi açıklamada görüleceği üzere, sûfilerin varlık ve mevcutlar ilişkisini açıklarken kullandıkları ana kavramlardandır. Fenârî'ye göre nispet gerçekte taraflar -bu örnekte vuran ile vurulan- arasındaki ilişkidir. Mevcut olmak, birinci anlamıyla varlığa mensuptur ve ondan meydana gelmiştir. Birinci anlamıyla varlık, sadece varlığı kendinden olana aittir. Fenârî, "kendinden olan" tabirini yeterli görmeyerek, "Varlığın aynı olana aittir" der ki, zaten tahlil de bu konuyla ilgilidir. Başka bir ifadeyle âlem ve mevcutlar bakımından Tanrı, varlığın kendinden olduğu şeydir. Halbuki Tanrı bakımından bu durum, varlığın aynı ve kendisi olmak demektir. Böylelikle, "Varlık olmak bakımından varlık Hak'tır" demek, varlığın kaynağı ve kendisi Hak'tır demektir.<sup>17</sup>

Fenârî'nin ikinci delili, birincinin bazı yönlerini açıklamayı hedefler. Delilin ana noktası, basitlik-bileşiklik ve birlik sorunudur. Tanrı'nın tam basitliğini ifade edebilecek en nihaî cümle veya yargı ne olabilir? Fenârî'nin kelâmcılara ve filozoflara yönelik bazı eleştiriler getirerek onların Tanrı'da basitliği ve birliği temellendiremedikleri iddiasını görmekteyiz. Bu eleştiriye göre, Hakk'ın hakikati vücud-ı mutlak (salt varlık) olmasaydı, ya Eş'arî'nin söylediği gibi özel varlık olurdu veya varlığı kendisine ilave bir şey olurdu. Fenârî bu görüşün kelâmcıların büyük kısmının görüşü olduğunu söyler ki, kastedilenin varlığı bir nitelik sayan görüş olduğu anlaşılmaktadır. Fenârî burada zaitlik derken dışta zaitliğin kastedildiğini, zihindeki zaitliğin aynıyete ulaştığına dikkat çeker. Ona göre her iki görüş de yanlıştır. Çünkü birinci görüşte varlığın özel olmasını sağlayan şey varlığa dahil ise, özelleşmeyi sağlayan şey ile varlıktan oluşan bir terkip meydana gelir (ki burada bir tür hakikat veya mahiyet kastedilmektedir); varlığın özel olmasını sağlayan şey varlığın dışında ise, varlığa ilişen bir şey olur. Fenârî'nin zikrettiği diğer görüşler, Tanrı'nın zatında terkip ve imtiyaz bulunmasının imkânsızlığı ilkesinden hareket eder.

Üçüncü delilde Fenârî, tümevarım yoluyla tek hakikat fikrine ulaşarak düşüncesini temellendirmek ister. Ona göre dıştaki her olay kendisinde etkin bir hakikatin göstergesidir. Yukarı doğru çıktığında, her şeyi kuşatan bir üst hakikate ulaşılır. Fenârî'ye göre bütün bu hakikatleri ihata eden kapsayıcı hakikat, "vücud-ı mutlak" olmalıdır. Bu delilin zayıf bir akıl yürütmeye dayandığı aşikârdır. Çünkü böyle bir delil ile söz gelişi "bir" veya Tanrı diye isimlendir-

16 bk. Nablusî, *Gerçek Varlık*, s. 176.

17 Molla Fenârî, *Misbâhü'l-üns*, s. 153.

diğimiz bir ilkeye ulaşırsak bile, O'nun hakikatının salt varlık olduğunu çıkaramayız. Aksi hâlde aynı akıl yürütmeyi kullanan kelâmcıların ve filozofların da aynı fikre ulaşmaları gerekirdi. Halbuki bizzat Fenârî onları tam tenzihe ulaşamamakla eleştirmektedir. Öyleyse bu üçüncü delili müstakil bir delil veya görüşü kanıtlayan bir delil olarak görmek yerine, “mümkünden zorunlu”ya ulaştırılan bir delil kabul etmek gerekir.

Dördüncü delili şöyle özetleyebiliriz: Varlık mevcut olduğuna göre vücud-ı mutlak da mevcut olmalıdır. Vücud-ı mutlak nasıl mevcuttur? İki ihtimal olabilir: Birincisi bir şeyin kendi kendine yüklem yapıma yoluyla veya özü gereği mevcut olmasıdır. İkincisi bir şeyin kendisinden selb edilmesi mümkün olmadığına göre, zorunlu olarak mevcut olmasıdır. Beşinci delil ise daha önce birinci delilde zikredilen görüşün tekrarlanmasından ibarettir. Buna göre vücud-ı mutlak mevcut değil ise, mâdum olmalıdır. Böyle bir şey ise bedihî olarak imkânsızdır.

Molla Fenârî'nin üzerinde durduğu temel husus, Tanrı'nın basitliğinin ispatlanmasıdır. Daha doğru bir ifadeyle Tanrı'nın basitliğini ifade edebilecek en nihaî kavram olarak mutlak varlığa nasıl ulaşabiliriz? Sorun budur. Ancak Fenârî'nin görüşünü ispatlamak üzere zikrettiği delillerin ve getirdiği eleştirilerin -özellikle İbn Sînâ'ya yönelttikleri- ikna edici olmadığını belirtmek gerekir. Fenârî, İbn Sînâ'nın Tanrı'yı sırf varlık olarak görmesini yani Tanrı'nın kendine özgü bir varlıkla var olması veya O'nun hakikatının özel bir varlık olması fikrini -terkibe yol açar diye- eleştirmektedir. Halbuki İbn Sînâ böyle bir terkibe düşmemek için Tanrı'nın mahiyet ve varlıktan bileşik olabileceğini reddetmiş;<sup>18</sup> basitlik ilkesini korumak üzere geliştirilen bu yaklaşım, başka sorunlara kapı aralamıştı.<sup>19</sup> Öyle anlaşılıyor ki sorun mümkün varlık ile -hangi kavramı kullanırsak kullanalım- zorunlu varlık tabirlerinin aynı şekilde düşünülmesinden kaynaklanmaktadır. Mümkün varlık, varlık ve mahiyetin bileşiminden ortaya çıkmaktadır. Başka bir ifadeyle mümkün varlık, bileşik bir kavramdır ve bu durum varlığı mahiyetsiz düşünmenin engellerinden biridir. Mahiyete varlık ilişmektedir ve varlığı kendinden olmadığı için bu varlığı imkân dahilinde kabul etmekteyiz. Ancak varlığı zorunlu olanda mahiyet veya hakikat diye isimlendirebileceğimiz bir şey yoktur. Bu durumda “varlığı zorunlu”, Fenârî'ye

18 bk. İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Metafizik*, I, 97. İbn Sînâ şöyle der: “İlk'in mahiyeti yoktur, yalnızca varlığı (inniyet) vardır. Mahiyetin anlamını ve varlıktan (inniyet) ayrıldığı hususta neyle ayrıldığını bu açıklamamızın başında öğrenmiştin. Bu bağlamda şöyle deriz: Zorunlu varlığın, mahiyetinin olması ve varlığın zorunluluğunun bu mahiyetin gereği olması mümkün değildir.”

19 Söz gelişi Konevî'nin dile getirdiği eleştirilerden biri olan, varlığını bildiğimiz Tanrı'yı her yönüyle bilmenin neden mümkün olmadığı sorusu bu basitlik ilkesinin yol açtığı sorunlardandır. bk. Konevî, *Yazışmalar*, s. 53.

göre bir tür terkip çağrıştırmış olsa bile, İbn Sînâ'da böyle bir durum olmadığını kabul etmek gerekir. Çünkü varlığı zorunlu, bu aşamada mümkünde olduğu gibi -ki mümkünde bu ayrımı ortaya çıkartan mahiyet kavramıydı- Tanrı ve O'nun varlığı ayırımına dayanmaz. Aksine varlığı zorunlu olan "zorunlu" veya "bir" veya "mutlak varlık" gibi tek bir şeydir. İbn Sînâ'nın dikkat çektiği husus, mutlak birlik ve basitliğin böyle bir isimlendirmeyi gerektirmiş olmasıdır. Nitekim "zorunlu"nun bu anlamda "bir" veya benzeri şekilde isimlendirilmesi de söz konusu mutlaklık ve basitliği anlatmak üzere seçilmiş terimlerdir. Ancak Fenârî'nin üzerinde durduğu eleştirilerin bir kısmı kelâmcılara, özellikle Teftâzânî'ye yöneliktir. Bu eleştiriler ve bu kapsamda ortaya çıkan literatür, vahdet-i vücud anlayışının teessüsünde dikkate alınması gereken vasıftadır. Çünkü şarihler de aynı yaklaşımı sürdürmüştür. Nitekim Nablusî'nin eserlerinde Teftâzânî eleştirileri büyük bir yer tutmaktadır.

Teftâzânî'nin sûfî ve filozoflara yönelik en önemli eleştirisi, salt varlık (mutlak vücud) kavramının dışta gerçekliği bulunmayan zihni bir soyutlama olmasıdır. Hemen belirtmeliyiz ki bu eleştiri, sûfilerin -ve Fenârî'nin- ancak İbn Sînâ'nın görüşlerinden yararlanarak aşabileceği bir sorundur. Teftâzânî'ye göre salt varlık ancak zihinde gerçekleşmiştir. Vâcib ise dışta varlığı olan olmalıdır. Fenârî'nin "vâcibin hakikati mutlak varlıktır" iddiasını savunurken Teftâzânî'nin görüşlerine atıf yapması önemlidir. Bu yaklaşım, daha sonra Nablusî tarafından sürdürülecek ve vahdet-i vücud hakkındaki eserinin kelâmcılara karşı bir savunma eserine dönüşmesine yol açacaktır. Konumuz bakımından kısaca değinmek gerekirse, Teftâzânî bazı hakîm ve sûfilerin vâcibin hakikatinin mutlak varlık olduğunu söylediklerini gerekçeleriyle birlikte zikreder.<sup>20</sup> Bu gerekçeler, Tanrı'nın basitliğiyle ilgili mülahazalardır. Söz konusu kimseler Tanrı'yı herhangi bir şekilde terkipten koruyabilmek amacıyla O'nun hakikatinin mutlak varlık olduğunu kabul etmişlerdir. Ancak Teftâzânî böyle düşünmenin daha büyük hatalara yol açacağını belirtir. Bunun başlıca nedeni, mutlak varlık kavramının anlamıyla ilgilidir. Mutlak varlık, zihinde tahakkuku bulunan bir şeydir ve dışta yoktur. "Zorunlu"nun hakikati mutlak varlıktır demek, O'nun sadece zihinde bulunduğunu söylemek demektir.<sup>21</sup>

Teftâzânî'nin eleştirilerinin isabetli olmadığını belirtmek gerekir. Çünkü bütün müslüman düşünürler Tanrı'nın birliğini ve basitliğini korumada aynı duralılığa sahiptir. Burada seçilen kavramların birbirinden bütünüyle farklı yeni

20 Molla Fenârî, *Misbâhü'l-üns*, s. 155.

21 Sa'deddin et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsid fi ilmi'l-kelem* (İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1305), s. 73-76. Bu görüşlerin eleştirisi için bk. Nablusî, *Gerçek Varlık*, s. 154.



durumlar ortaya çıkarttığını kabul etmek mümkün değildir. Ancak Taftatâzî'nin esas hareket ettiği noktanın dinî naslarda böyle bir ifadenin geçip geçmediğine bakmasıdır. Buna karşılık bilgi, kudret, kelâm ve peygamber göndermek gibi başka bazı fiiller naslarda geçer ve bunlar zorunluya nispet edilir. Öte yandan Teftâzânî'nin üzerinde durduğu ana meselenin başından beri kelâmcıların dile getirdikleri mümkün ile zorunlu arasında herhangi bir irtibat alanının bulunmaması olduğu açıktır. Bu yönüyle Teftâzânî'nin Hakk'ı mümkünlerin mebdei olarak nitelemekle sınırlı davrandığını görmekteyiz. Bu yaklaşım, daha önceki kelâmcılarda da geçen Tanrı ile âlem ve mümkünler arasında bir zıtlık kurma ilkesinden hareket eder. Oysa özellikle İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin düşünceleri, Tanrı ile âlem arasında bir irtibat ve benzerlik zemini tesis etmeyi amaçlamıştır. Öte yandan Teftâzânî'nin eleştirileriyle paralel bazı sûfilerin eleştirilerini hatırlamak gerekir. Söz gelişi Simnânî, Hakk'a vücud-ı mutlak denilemeyeceğini belirtirken, Teftâzânî'nin görüşlerine yaklaşır.<sup>22</sup>

Fenârî'nin sûfilerin görüşleri ile kelâmcıların ve filozofların görüşlerini birbirinden bütünüyle ayırt etmeye çalıştığına tanık olmaktadır. Bu yaklaşım, yeni dönem tasavvufunun kendisini felsefeden ayırıştırma sürecinin parçası sayılabilir. Vakıya yeni dönemde tasavvufun kendini tanımlamadaki en önemli sorunlarından biri, teorik konularda felsefeden, diğeri ise özel alanında mistisizmden ayrılmak olmuştur.<sup>23</sup> Sûfiler bu meseleye önem vermişlerdir. Ancak yine de Fenârî'nin yaklaşımı, İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin tavırlarıyla örtüşmez. Buna karşılık Teftâzânî'nin filozof ve sûfilere aynı bağlamda değerlendirmesi gerçeğe daha yakındır. Nitekim Teftâzânî, sûfilerin kendi görüşlerini açıklarken filozofların "varlığı zorunlu" sözüyle bu görüşü zımnen kabul ettiklerini iddia ettiğini belirtir.<sup>24</sup> Bu yaklaşım makuldür. Çünkü İbnü'l-Arabî'nin insanın Tanrı hakkındaki bilgisini değerlendirirken dile getirdiği düşünceler böyle bir sonucu ortaya çıkarır.

İbnü'l-Arabî, aklın Tanrı hakkında verdiği bilgileri tenzih hükümleri olarak niteler ki sûfilerin filozoflara yönelik en önemli eleştirisi budur. Fenârî filozofların tenzihi tam olarak ifade edemediklerini ve Tanrı'nın basitliği fikrine ulaşamadıklarını söylemektedir. Bu hatalı bir değerlendirmedir; çünkü sûfiler aklı en çok tenzih konusundaki ısrarı nedeniyle eleştirmişlerdi. Fenârî'nin yaklaşımına karşılık, İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin iki noktadan hareket ettiğini görmekteyiz. Birincisi kavramlar üzerinde durmak yerine, genel sisteme bak-

22 bk. Abdurrahman Câmî, *Nefehâtü'l-üns: Evliya Menkıbeleri*, çev. Lâmiî Çelebi, haz. Süleyman Uludağ ve Mustafa Kara (İstanbul: Marifet Yayınları, 1995), s. 658.

23 bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, V, 57; Konevî, *Tasavvuf Metafizigi*, s. 11 vd.; Kayserî, *er-Resâil*, s. 11.

24 bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 74.

manın gerekliliği; ikincisi -sadece akıl değil- farklı bilgi kaynaklarının ve araçlarının sürece katılmasıdır. Gerçekte her iki yaklaşım, birbirini zorunlu kılar. Bu durumda sorun şudur: Salt akıldan hareket eden tenzih esaslı bir metafizik anlayışa karşı, sûfiler nasıl tepki gösterir? İbnü'l-Arabî, her ekolün veya bilgi aracının imkânlarını tam kullandığını düşünür. Bu yönüyle aklı veya filozofları tenzih konusunda eleştirmek, İbnü'l-Arabî'nin görüşüyle örtüşmez. Yapılması gereken, tenzih fikrinin kendisini eleştirmek ve onu başka bir noktaya taşımaktır. Benzer yaklaşımı Konevî'de görmekteyiz. Her hâlükârda Fenârî'nin yaklaşımını iki sûfiye göre polemik yönü ağır basan bir yaklaşım diye nitelemek gerekir. Meselenin ikinci yanı ise sistematik yaklaşımdır. Bunu bilhassa sudûr ve ilgili bahislerde görmekteyiz. Sudûr teorisi, “bir”in mutlak aşkınlığı ile “ilk akıl”ın “bir”den çıkması ve bir nedenler zinciriyle varlıkların üstlerinden çıkması ilkesine dayanır. Konevî sudûr teorisini eleştirir. Fakat dikkate değer husus, mevcut yapıyla korunduğu sürece sudûr teorisini eleştirmenin mümkün olamayacağıdır. Çünkü sudûr teorisi mevcut hâliyle korunduğu sürece, zorunlu bir nedensellik ortaya çıkar ve “bir” ile varlıklar arasında “ilk akıl”da sonlanan sebeplerden başka bir irtibat imkânı kalmaz. Konevî meseleyi böyle yorumlar ve bu görüşü eleştirmek yerine, teorinin sistematik yapısına yönelik eleştiri getirir. Ona göre sudûr teorisi bu hâliyle kabul edilemez. Aksine, dairesel bir varlık anlayışında “bir” ile varlıklar arasında nedensellik zincirinin dışında ikinci bir irtibat tarzı olmalıdır ve bu ikinci irtibat tarzının varlığı birincinin nedenselliğini zayıflatmalıdır. Başka bir ifadeyle Konevî mevcut hâliyle sudûr teorisinde vesileciliğe yönelmez. Onu vesileci yapan, Tanrı ile âlem arasında dolaylı -ki nedensellik bu demektir- ve doğrudan iki irtibat tarzının bulunmasıdır. Bu durumda doğrudan irtibatın etkinliği, dolaylı irtibatı en çok vesilecilik düzeyine indirebilmektedir. Burada da meseleye böyle yaklaşmak gerekir. Çünkü İbnü'l-Arabî, yaklaşık olarak İbn Sînâ'nın veya kelâmcıların Tanrı için kullandıkları zorunlu varlık, varlığı kendisi nedeniyle zorunlu olan gibi ifadeleri olduğu gibi kullanır.<sup>25</sup> Nitekim varlık yerine sûfilerin ve filozofların yaygın olarak kullandıkları “bir” nitelemesinde bu yakınlık daha barizdir. Hepsine göre de varlığı kendinden olan “zorunlu”, “bir”dir.

Öyleyse Fenârî'nin, “Varlık olmak bakımından varlık Hak'tır” hakkındaki savunusu ile buradan hareketle filozoflara ve kelâmcılara yönelttiği eleştirile-

25 bk. İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, I, 247. İbnü'l-Arabî şöyle der: “Hak, kendisi için kendisi nedeniyle mevcuttur. Onun varlığı mutlak, başkasıyla sınırlanmaz, herhangi bir şeyin nedenlisi ya da nedeni değildir. Bilakis Hak, nedenlileri ve nedenleri yaratan ezeli el-Melikü'l-Kuddûs'tur (mukaddes hükümdar). Âlem ise kendisi sayesinde veya kendisi için değil, Allah sayesinde mevcuttur. Onun varlığı, Hakk'ın zatındaki varlığıyla sınırlanmıştır. Binaenaleyh âlem, ancak Hakk'ın varlığı sayesinde var olabilir.”

rini -en azından filozoflarla ilgili olanları- doğru kabul etmek mümkün değildir. Belki İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin yaklaşımını dikkate aldığımızda, sûflerin Tanrı anlayışının bu tenzihçi anlayışın eleştirilmesinden başladığını söylemek gerekir. Çünkü İbnü'l-Arabî'nin dikkat çektiği hususlardan biri, akli esas aldığımızda zorunlu olarak tenzihin nihayeti diyebileceğimiz deist bir anlayışın ortaya çıkmasıdır. Yeni dönem anlayışında baş edilmesi gereken esas sorun da Tanrı ile âlem arasındaki irtibatı yok sayan deizmdir.<sup>26</sup> Deizm, Tanrı'nın niteliklerinin reddedilmesiyle mutlak bir tenzihçi Tanrı anlayışına ulaşmaktır. Vahdet-i vücûd, deizme reddiye olmak üzere, tenzihçi Tanrı anlayışının eleştirisi ve bu anlayışın teşbih ile ikmalidir. İbnü'l-Arabî deizme muattıla olarak atıf yapar<sup>27</sup> ve onu bazen ateizm ile özdeşleştirir. Bu anlamıyla İbn Sînâ metafiziği ateizme karşı Tanrı'nın varlığını ispatlamayı hedeflerken, İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin anlayışı deizme karşı nitelikleri olan Tanrı anlayışının savunulmasını temel görev edinir. Deizm, salt akıldan hareket eden metafizik ilminin Tanrı hakkında varacağı bir hükümdür. Bu yönüyle İbnü'l-Arabî'nin, "bir"den bir çıkar ilkesi başta olmak üzere, bazı konularda dile getirdiği düşünceleri bir deizm eleştirisi olarak yorumlanabilir. Bir'den bir çıkar demek, İbnü'l-Arabî'ye göre, farklılık ve çokluğu açıklayamamak demektir. Halbuki Tanrı-âlem ilişkisi, birlik-çokluk ilişkisi demektir ve çokluğun "bir"den nasıl var olduğunu açıklamayı gerektirir. Konevî bu düşünceden hareketle bir şeyden salt varlığı açısından değil, başka bazı durumlar nedeniyle de -ki bunların başında "bir"-deki itibarî durumlar olan nitelikler gelir- başka şeylerin çıkmasından söz eder. Çokluk-birlik ilişkisini ancak ilâhî nitelikleri kabul ederek aşabiliriz. İlâhî niteliklerin kabul edilmesi, deizmin reddedilmesi demektir. Bu durumda nitelikleri olan Tanrı ile deizm tam karşıt iki görüştür. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî'ye göre deizmin akıl yoluyla çürütülmesi mümkün değildir. Bu durumda metafizik bilginin başka bilgi araçlarıyla desteklenmesi gerekir. Bu ise bizi bir yandan vahiy bilgisine, öte yandan insanın hayal gücünü kullanmasına götürür. Başka bir ifadeyle salt aklın bir hükmü olan deizmin aşılması, vahiy ve hayal gücüyle gerçekleşebileceği gibi, bunu tenzihin teşbih ile birlikte değerlendirilmesi olarak da görebiliriz.

### **Görelilik Teorisinin Sonuçları: Sübjektif Tanrı Anlayışı**

İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin Tanrı tasavvurunun -ateizm yerine- deizmin reddedilmesi ve çürütülmesi esasına dayandırıldığını, bunun ise Tanrı'yı

26 Konevî metafiziğin kaidelerinde "bir"den bir çıkar ilkesinden ilâhî nitelikler meselesine geçiş yapar. bk. Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 14; değerlendirme için bk. Demirli, *Bilgi ve Varlık*, s. 282 vd.

27 bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, 244.

bilmek için aklın yanı sıra başka bilgi kaynaklarının gerekliliği demek olduğunu söyledik. Çünkü akıldan hareketle varılabilecek nihaî şey, İslâm filozoflarında da görüldüğü üzere, her türlü maddîlikten ve hâdislikten tenzih edilmiş bir Tanrı'dır ve Tanrı'yı salt soyut bir ilke sayan deist anlayış tenzihinin bir neticesidir. Başka bir ifadeyle deizm, âlemle ve insanla -belki ilk hareketten başka- irtibatı olmayan bir Tanrı anlayışını dile getirir. Bu anlayışın mukabili ne olabilir? Daha doğru bir ifadeyle İbnü'l-Arabî ve takipçileri böyle bir anlayışı reddederek onun yerine neyi ikame etmek istemiştir? Böyle bir Tanrı anlayışının mukabili, âlemle ve insanla irtibatlı bir Tanrı, başka bir anlatımla niteliklere sahip Tanrı'dır. İbnü'l-Arabî böyle bir anlayışa iki şekilde varır: Birincisi, insanın bilgi kaynaklarından hareketle, deizm -ki İbnü'l-Arabî buna genellikle ta'til diye atıf yapar- ile niteliklere sahip bir anlayış arasındaki çatışma, insanın iki gücü arasında gerçekleşir. Bu iki güç, akıl ve hayaldir. Akıl sürekli tenzih ederken, hayal teşbih eder ve insan biçimli bir anlayış geliştirir. İnsanın iki gücü arasındaki çatışma, farklı Tanrı tasavvurlarının kaynağını da açıklar. Akıldan hareket eden tenzihçiler âlemden farklı bir Tanrı anlayışına sahip iken, hayal gücüyle hareket edenler, insan biçimli bir Tanrı anlayışını geliştirmişlerdir. İbnü'l-Arabî, Nuh fassında bu konuyu ele alarak iki Tanrı anlayışını karşılaştırmıştır.<sup>28</sup> Nuh tenzihi -akıl- savunurken, kavmi insan biçimli Tanrı anlayışını savunan hayal gücünü temsil eder. Uzun süreli bir tebliğ döneminin ardından Nuh peygamber davetinde başarısız kalır. İbnü'l-Arabî'nin buradan çıkarttığı sonuç, onun Tanrı tasavvurunu anlamada yardımcı olacak bir unsurdur: Davetin başarısızlığı, gerçeği tam yansıtmayışından kaynaklanmıştır. Çünkü Nuh peygamber tenzihte ısrar ederek teşbihe hakkını vermemiştir. Bu tavır, insanın hayal gücünün aleyhine olacak şekilde aklına hitap etmek ve sadece onu esas almaktır. Kavminin davete tepki göstermesi ve hiçbir şekilde daveti kabule yanaşmaması, gerçekte salt tenzihçi tavrın eksikliğini gösterdiği gibi, Hz. Peygamber'in Tanrı hakkında getirdiği bilgiye doğru tekâmül eden vahiy anlayışını görmemizi sağlar. Öyleyse insan, Tanrı hakkında tenzih veya teşbih diye isimlendirdiğimiz iki tarz hüküm verir ve bu hükümler kaynağını insanın iki gücünde bulur.

İbnü'l-Arabî'nin meseleyi insanın güçlerinden hareketle ele almasının bir karışıklığa yol açtığını söylemek mümkündür. Çünkü Tanrı hakkında ya tenzih veya teşbih hükmü vermemiz gerekir ve bu hükümlerin kaynağı ya akıl veya hayaldir. Öyleyse vahiy ne yapmaktadır? İbnü'l-Arabî'ye göre vahiy, her iki gücümüzü birden dikkate alarak hakikatin söz konusu iki gücün söyledi-

28 bk. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, çev. ve şerh Ekrem Demirli (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2006), s. 65.

ğinin bir bileşimi olduğunu bildirecektir. Başka bir ifadeyle vahiy, aklın tenzih hükümlerini ve hayal gücünün teşbih hükümlerini de içerecek, bu ikisinden hareketle yeni bir anlayış ortaya koyacaktır. Ancak insan her durumda kendisine göre bir Tanrı anlayışı geliştirecektir. Bu durumda sûflerin Tanrı anlayışı yeni bir kavramın tahliliyle ele alınmalıdır.

Bu bağlamda sûflerin Tanrı görüşündeki en önemli ve özgün konu, hiç kuşkusuz ki, “ilâh-ı mu'tekad” konusudur.<sup>29</sup> İlâh-ı mu'tekad, “Ben kulumun bana dair zannı üzereyim” anlamındaki bir hadisten türetilen bir kavramdır ve sûflerin İslâm düşüncesindeki Tanrı anlayışlarına yaptıkları en önemli katkılardan biri bu bağlamda dile getirdikleri düşünceler sayılabilir. İlâh-ı mu'tekad, insanın kendine göre bir Tanrı anlayışı belirlemesi demektir. Bu durumda bilgi kaynağı vahiy bile olsa, onu yorumlayan ve ondan hükümler çıkartan insandır. Üstelik insan kendi değer yargılarına göre hükümler verir ve Tanrı'yı da bu değer yargılarına göre tasavvur eder. Bu durumda ilâh-ı mu'tekad, insanın inancındaki ilâh demektir. Bunun kadar önemli başka bir terim ise rabb-i hâs,<sup>30</sup> yani özel rab terimidir. Rabb-i hâs, İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin Tanrı ile tikeller arasındaki görüşlerinde dile getirdikleri özel yön ve her şeyin hakikati terimleriyle irtibatlıdır. Bütün bu terimler, Rahman'ın nefesinin eşyaya varlık vermesinden hareket eden bir yaratılış teorisinde, “müteal-bir” ile yaratılmışların ve tikellerin irtibatını açıklayan kavramlardır.

Sûfler, insanın bilgi imkânları başta olmak üzere, sahip olduğu özelliklerin onun algılarını olduğu kadar Tanrı anlayışını belirlediğini düşünerek bu anlayışı geliştirmişlerdir. Binaenaleyh ilâh-ı mu'tekad, sûflerin genel bilgi görüşü içerisinde değerlendirilmesi gereken bir konudur. Sûfler, aklın ve duyu güçlerinin bilgi imkânlarına dönük eleştirilerinden ulaştıkları sonuçları Tanrı bilgisi hakkında da dile getirerek bu fikri geliştirmişlerdir. Bu durumda Tanrı, her şeyden önce, herhangi bir bilgi konusu gibi düşünülebilir. Aklımız ve duyularımız bize gerçek hakkında nasıl bir bilgi verir sorusu, Tanrı hakkındaki bilgimiz için de geçerlidir. Bilindiği üzere Konevî eşya hakkındaki bilgilerimizin “kendinde şey” diye isimlendirilen salt gerçeğe tekabül edip etmediğini soruşturur ve sonuçta akıl ve duyuyla “kendinde şey” hakkında kesin bilgi kazanmanın mümkün olmadığını savunur.<sup>31</sup> Bunun nedenini ise öncelikle bilginin öznesi,

29 bk. Nihat Keklik, *Sadreddin Konevî'nin Düşüncesinde Allah, Kâinat ve İnsan* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1967), s. 128 vd.; Ekrem Demirli, “Mesnevi'yi Fusûsu'l-Hikem'e Göre Yorumlamak: İlâh-ı Mu'tekad ve Mesnevi'den Hikayeler”, *Tasavvuf*, 14 (2005), s. 347-64. Konuyla ilgili terimler için bk. Suâd el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005), s. 360 vd.

30 bk. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, s. 112; açıklaması için bk. Ekrem Demirli'nin şerhi, s. 375 vd.

31 bk. Demirli, *Bilgi ve Vartık*, s. 167.

yani insan yönünden ele alır. Bilgimizi belirleyen faktörler vardır ve faktörlerin en önemlisi, psikolojik etmenlerdir. Buna inançlar, kabuller, eğilimler, örfler, âdetler ve alışkanlıklar vs. dahildir. Bütün bunlar, insanın eşya hakkındaki bilgi edinme sürecine girer ve onun bilgilenme tarzını belirler. Sûfilere göre insanların farklı görüşlere yönelmelerinin ana nedeni budur. Her insan sahip olduğu bilgi araçlarıyla sınırlı bir bilgiye ulaşır. Bu bağlamda dikkate değer kavramlardan biri, duyuların selameti anlamında “selim” tabiridir. Sûfiler duyuların, aklın ve en nihayet yaratılışın selimliğinden söz eder ve bu sayede insanın gerçeği daha doğru kavrayabileceğini belirtirler. Söz gelişi öfke gücü insanın duyularındaki selameti bozar ve yanlış bilgi edinmesine sebep olur. Öte yandan bilgi öznesinin bilgi konusu karşısındaki durumu da bu unsurlar arasında zikredilmelidir. Her durumda bilgi öznesinin durumu bilginin doğruluğunu, tarzını belirleyecektir. Buradan hareketle Konevî, insanın “kendisine göre” bir bilgi edinebileceğini tespit eder. Bu yaklaşım, tam bir görelilik demektir ve ilk bakışta Konevî’yi bir sofist saymak mümkündür. Ancak onu sofist olmaktan çıkartan şey, “kendinde şey” hakkında bilgi sahibi olabilmeyi bütünüyle reddetmeyişi ve göreliliği akıl ve duyu güçlerinin bilgi imkânıyla sınırlı tutmasıdır. Halbuki insan başka bir yöntemle kendinde şey hakkında bilgi sahibi olabilir. Bu yöntem, tasavvufun kalbi arındırma başlığı altında toplayabileceğimiz yöntemidir. Peki tasavvufî yöntemin insana kendinde şey hakkında verebileceği nihai bilgi nedir? Bu soru, Konevî’yi bilgi eleştirisinin ikinci merhalesine ulaştırır. Kendinde şey ne demektir? Konevî’nin bu konuda ayrıntılı bir tahlili vardır: Mesele bir yanıla sudûr sürecinde varlıkların farklı sebeplerin etkileriyle yeni özellikler kazanmasıyla -bu sayede “kendinde” denilen durumdan uzaklaşırlar- ilgiliyken aynı zamanda madde, suret, araz, cevher gibi pek çok mesele de bu konuyla irtibatlı olarak ele alınır. Dikkate değer husus, “kendinde şey” diye isimlendirdiğimiz durum hakkındaki bilgiye Konevî’nin ancak “tahlil miracı” diye isimlendirdiği bir süreç sonucunda ulaşabilmemizdir. Bu süreçte bir şeyin bütün haricî unsurlarını -lazımlar ve arazlar- aşarak, en yalın ve basit hâline ulaşmaya çalışılır. Konevî’ye göre en nihayette ulaştığımız şeyi ifademiz mümkün değildir. Bunun nedeni, ifadenin tek yönlü, -söz gelişi tenzih veya teşbih-, kendinde şeyin ise paradoksal bir şekilde aynı anda iki hükmü içermesidir. Çünkü ulaştığımız şey, bağımsız ve bağlantısız tek bir şey olmayacaktır. Bu durumda insanların görüş ayrılığına düşmelerinin nedeni, bizatihi varlığın kendisi olmaktadır.<sup>32</sup> Bu husus, İbnü’l-Arabî ve takipçilerinin öteki inançları anlamalarında sürekli dikkate aldıkları

32 bk. Sadreddin Konevî, *Fatiha Tefsiri*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), s. 53 vd.; Demirli, *Bilgi ve Varlık*, s. 166 vd.

bir noktadır ve meselenin en önemli yanı Tanrı tasavvurunda bu durumun etkin olmasıdır.

Sûfilerin bilgi eleştirisinden vardıkları göreliliği Tanrı hakkındaki bilgiye de taşıdıklarını belirtmeliyiz. Başka bir ifadeyle insanın eşyayı bilme sürecini etkileyen faktörler, Tanrı hakkındaki bilgisini de etkilemektedir. Bu durumda herkes kendine göre bir Tanrı anlayışı geliştirir ve kendi değer yargılarını Tanrı'ya yansıtır. İbnü'l-Arabî'nin ilâh-ı mu'tekad dediği şeyin birinci kaynağı budur. Bu yönüyle insan kendine göre değerli ve üstün özellikleri Tanrı'ya izafe ederken kötü diye algıladığı özellikleri Tanrı'dan uzaklaştırır. İbnü'l-Arabî ilâh-ı mu'tekadın karşısında ilâh-ı meşru<sup>33</sup> diye isimlendirdiği bir kavramı koyar. Bunun anlamı, insanın kendi inancında şekillendirdiği anlayışa karşılık, şeriata bildirdiği Tanrı anlayışıdır. Ancak sûfiler, ilâh-ı mu'tekadı bu kez kendinde şeyin durumu bakımından ele alarak daha ileri bir noktaya taşımışlardır. Çünkü başlangıçta psikolojik faktörlerin etkisinde bir Tanrı anlayışı geliştiren insan, bu anlayışı şeriata bildirdiği Tanrı anlayışıyla sahih hâle getirebilir. Fakat bu yeni Tanrı anlayışı gerçeğe ne ölçüde tekabül etmektedir? Bu soru, İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin genel bilgi görüşlerinden ve ilâhî isimler teorisinden hareketle olmak üzere iki şekilde cevaplayabilecekleri bir sorudur. Bilgi görüşünün bir gereği olarak herkesin görelî bir bilgiye ulaşacağını söylemiştik. Bunun anlamı, hangi kaynaklardan hareket ederse etsin -ister duyu, ister akıl veya vahiyden bilgiyi edinsin- herkesin kendine göre bir Tanrı anlayışı geliştirmesi demektir. Çünkü bilgiyi etkileyen faktörler burada da etkindir. İlâhî isimler teorisi ise bu farklılığı belirli bir ölçüde birliğe yaklaştırmakla birlikte, görelî-itibarî bir düzeyde korunmasını sağlar. Birliğe yaklaştırdığı yön, bütün ilâhî isimlerin aynı hakikate isim olmasıdır. Bu ortaklık, bütün isimlerin ortak bir anlamı taşımış olması demektir ve bu yönüyle isimlerin birbirinin aynı olduğundan söz ederiz. Farklılık ise her bir ismin kendine özgü bir anlamının olması demektir. Bu anlayış, sonsuz isimler ile bu isimlerin işaret ettiği mutlak ve bilinmez zat ayırımına dayanır. Gerçekte isimlerin sonsuzluğu, zatın mutlak bilinemezliğinden kaynaklanır. Böyle bir ayırım itibarî bile olsa, neticede bir farklılık demektir ve sûfiler -tıpkı kelâmcılar gibi- âlemdeki farklılık ve çeşitliliği bu ayırma dayandırır. Öte yandan zatı bilemiyor olduğumuza göre, Tanrı hakkında bileceğimiz yegâne şey, O'nun fiilleridir. Bu durumda fiillerinden hareketle bilinmez "zat"a isimler vermek ve O'nu nitelemekten başka imkânımız yoktur. Kendini bilmenin Rabb'i bilmeyi öncelemesi, bu demektir. Çünkü insanın bilebileceği ilk şey, zorunlu olarak kendisi veya daha genel anlamıyla

33 Kavram için bk. Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s. 360; İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, Ekrem Demirli'nin şerhi, s. 381 vd.

âlemdir. Bu durumda ilk bilgi asıl iken, Tanrı bu bilgidен hareketle ulaşılan bir netice ve ferdir. Burada şöyle bir sorun ortaya çıkar: Sûfler ilâhî isimler görüşü ile ilâh-ı mu'tekad arasında daha önce benzer konuları ele alan kelâmcıların dile getirmedığı nasıl bir bağlantı kurmuşlardır? Ya da ilâhî isimler teorisinden ilâh-ı mu'tekad anlayışına nasıl varmışlardır?

Bu geçiş, ilâhî isimler ile varlıklar arasında kurulan ilişkiyle sağlanmıştır. İbnü'l-Arabî ve takipçileri, ilâhî isimler ile varlıkların ilişkilerini illet-malul veya kendi terimleriyle zahir-mazhar ilişkisi şeklinde düşünmüşlerdi. Bunun anlamı, her varlığın belirli bir ismin mazharı ve tecelli ettiği yer olmasıdır. Bu durumda isimlerle tüm isimlerin anlamlarının toplamı olan isim (ism-i câmi') arasında bir karşıtlık ortaya çıkar. Her varlığın zattan nasibi, özel isimdir ve onun rabbi gerçekte o özel isimdir.<sup>34</sup> Burada bir şeyin hakikati ile onun özel rabbi arasındaki ilişki, ilâh-ı mu'tekad fikrinin kaynağıdır. Her şey kendi sebebini bilir ve 'uruc (yükseliş), başlangıç noktasına varmakla neticelenir. Bunun anlamı, her varlığın başlangıcı olan ilâhî isme ulaşmakla -ki buna tahlil miracı denir- sülûkünün sona ermesidir. Zahir-mazhar ilişkisiyle meseleye baktığımızda, her şeyin bir ismin mazharı olduğunu söyledik. Öte yandan sûflerin bir şeyin hakikati derken, o şeyin ilâhî ilimde bulunuş hâlini kastettiklerini ve bunu ayn-ı sâbite diye isimlendirdiklerini biliyoruz. İlah-ı mu'tekad, ayn-ı sâbitenin ikili doğasıyla açıklanabilecek bir düşüncedir. Ayn-ı sâbite bir şeyin hakikati demek iken, aynı zamanda o hakikatin kaynağı olan isim demektir. Bu durumda her bir ilâhî isim eşya için ayn-ı sâbite hâline gelmekte ya da ayn-ı sâbite bir yanıla ilâhî isim bir yanıla da şeyin hakikati hâline gelmektedir. Bir şeyin kendi hakikatini bilmesi demek, bu durumda kendisinde zuhur eden ilâhî ismi bilmesi demektir. Bu yönüyle sonsuz sayıda ilâhî isim olduğunu hesaba katarsak<sup>35</sup>, Tanrı hakkında varlıklar sayısınca bilgi de ortaya çıkar. İbnü'l-Arabî bunu kabul eder ve herkesin kendi bilgisinin doğru olduğunu, dahası herkesin doğru yol üzere olduğunu belirtir. Bu kez sorun, bu farklı anlayışların birliğe döndürülmesidir. İbnü'l-Arabî'nin bu tespitle yetinmediğini ve sonuçta bu farklılıkları birliğe irca etmeye çalıştığını görmekteyiz. Üstelik İbnü'l-Arabî'nin anlayışında vahyin, şeriatin ve ahlâkın yeri, bu farklılıkları birliğe irca etmekte ortaya çıkar. Bunun için İbn Kasî'nin ilâhî isimler görüşünün bir yönüne dikkat çeker ve farklılıklardaki birlik yönünü tespit eder. Her ilâhî isim iki anlamlıdır. Birinci anlamıyla her isim kendi özel anlamını gösterirken ikinci anlamıyla her isim ilâhî zatı gösterir. Bu delalet başka bir sonuç

34 bk. Demirli, "Mesnevi'yi Fusûsu'l-Hikem'e Göre Yorumlamak", 347; a.mlf., *Bilgi ve Varlık*, s. 156.

35 bk. Konevî, *Fusûsu'l-hikem'in Sırları*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), s. 23.



ortaya çıkarır ki o da bütün isimlerin aynı zamanda ortak anlama sahip olmasıdır. Bu ikinci anlam farklılaşan ilâhî isimleri birleştirir ve onları aynı bilgi etrafında toplar. Öte yandan bu ikinci anlayış, İbnü'l-Arabî'nin şeriat bilgisini olduğu kadar ahlâkı ve kemali dayandırdığı yerdir. Çünkü herkes ilah hakkında bir bilgiye sahip olsa bile -ki bu fitrattan gelen bir bilgidir ve kendiliğinde bir değer taşımaz- insanın bu bilgiyi fiilî hâle getirmesi gerekir. Fiilî hâle gelmek ise bu bilginin kuvve hâlinde sahip olduğu Allah hakkındaki diğer bilgileri ortaya çıkartmakla mümkündür. İbnü'l-Arabî'nin terimlerinde bunun anlamı, ilâh-ı mu'tekadın ilâh-ı meşru ile dönüştürülmesidir.

## Sonuç

İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin Tanrı anlayışı, İslâm filozof ve kelâmcılarının görüşlerini tasavvufî bir duyarlılıkla yorumlamayla ortaya çıkan bir anlayıştır. Deist Tanrı anlayışının bir reddi olarak ortaya çıkan bu anlayış, Tanrı'nın her şey ile beraber olması şeklinde ifade edilebilecek olan ve Tanrı'nın tikellerle ve genel olarak âlemlerle iribatını açıklayan vahdet-i vücûd teriminde ifadesini bulur. Bu yaklaşım, insanın iki bilgi gücü olan akıl ve hayal güçlerini birden bilme sürecine katarak Tanrı hakkında bir kanaate sahip olması demektir. Vahiy bu bilgi araçları arasında hakemdir ve Tanrı'nın aynı anda tenzih ve teşbih edilmesi gerektiğini söyler. Başka bir ifadeyle tenzih ve teşbihin sınırını belirleyerek sonuçta paradoksal bir Tanrı anlayışına ulaşmayı vurgulayacak olan hakem, vahiydir. Bu yönüyle vahiy, insanın her gücüne hakkını vererek gerçek bilgiyi ifade eder. Ayrıca bu anlayış bir yandan ilk sûflerin mecazlar, işaret ve remizlerle örülmüş dilinin etkilerini taşıırken diğer yandan ilk sûflerin düşüncelerini daha iyi anlamayı mümkün kılacak bir çerçeve geliştirir. Ancak en önemlisi, sûflerin Tanrı anlayışlarının ana kavramı olarak ilâh-ı mu'tekad fikrine varmalarıdır. Bunun anlamı, insanın her türlü bilgi ve tasavvurunu olduğu kadar Tanrı tasavvurunu da kendi algıları ve bilgi imkânlarını belirleyecek olmasıdır. Bu durumda ilâh-ı mu'tekad, sûflerin genel bilgi görüşünün Tanrı'ya tatbikinden ibarettir. Meselenin ikinci yanı ise ilâhî isimlerdeki farklılığın bu inancı pekiştirmesidir. İlâhî isimler varlıklar kadardır ve her varlığın ilâhî isimde dayandığı bir ismi vardır. Her varlık sadece kendi sebebi olan bu özel ismi bilir. İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde bu özel isim, özel rab diye isimlendirilir ve genel Rabb'in karşılığında kullanılır. Dinin gayesi, her insanın sahip olduğu özel rab hakkındaki inancının kuvve hâlinde içerdiği genel Rab hakkında bilgi edinmesini sağlamaktır. Bu sayede herkes fitratten getirdiği bilgiyi daha üst bir bilgiye dönüştürmekle kemale ulaşmış olacaktır.

Dikkat çekmemiz gereken hususlardan biri de şudur: Vahdet-i vücûd üzerinde günümüzde çeşitli araştırmalar yapılmıştır. Bunların önemli bir kısmı, terimin bir yanlış ifadelendirme olduğuna dikkat çekerek İbnü'l-Arabî'nin metinlerinde böyle bir ifadenin geçmediğini belirtmeleridir. Bazı araştırmalar ise vahdet-i vücûdun kaynakları üzerinde durur veya onu savunma amacı taşır. Vahdet-i vücûd bazen vahdet-i şühûd ile de karşılaştırılarak ele alınmış ve tartışılmıştır. Doğrusu birbirini etkileyen bu çalışmalarda temel bir yöntem hatası gözlemlenir. O da vahdet-i vücûdun gerçekte neye karşı ortaya çıktığının, nasıl bir bilgi ve varlık anlayışına dayandığının ve kendisinden önce hangi düşünce gelenekleriyle nasıl bir irtibat içinde olduğunun tespit edilmeyişidir. Vahdet-i vücûd, her şeyden önce tenzihçi Tanrı anlayışlarının eleştirisi olarak ortaya çıkmış, kelâmcıların tevil yöntemiyle vardıkları sınırlı tenzihi eleştirerek yeni bir merhaleye ulaşmış; buna karşılık vahyin dinamik dilini -teville kalkmadan- ihya ederek manevi hayatın ihtiyaçlarını karşılayan bir Tanrı anlayışına ulaşmak istemiştir. Mesele böyle bir zeminde ele alınmadığı sürece vahdet-i vücûd üzerindeki çalışmalar doğru bir noktaya ulaşamayacaktır.

## Nasîruddîn Tûsî Felsefesinde Nefsin Soyut Bir Cevher Oluşunun Temellendirilmesi

Anar Gafarov\*

The Foundation of the Notion of Nafs Being an Abstract Substance in the Thought of Nasîr al-dîn Tûsî

This article deals with the matter of the nafs being perceived as an abstract substance in Nasir al-din Tûsî's theory of nafs. The basic problem examined in this article is how Tûsî established the foundations of the idea of nafs as an abstract substance, the evidence he presented in this matter, based on the sources, which thinkers and philosophers of Islamic thought he based his arguments on, and whether or not criticisms of the arguments concerned with this matter by earlier Islamic philosophers are answered in Tûsî's system. The basic claim of the article is based on the views and evidence presented in connection with this matter by Ibn Sînâ (d. 428/1037) and Ibn Miskawayh (d. 421/1030); we can find, to a certain degree, answers to the criticisms of Ghazzâlî and Fahr al-dîn al-Râzî made to Nasir al-din Tûsî in this matter.

Key Words: substance, nafs, reason, knowledge, body, senses.

Bu makalede Nasîruddîn Tûsî'nin nefis teorisinde nefsin soyut bir cevher oluşu meselesi incelenecektir. Makalenin temel sorunu, Tûsî'nin nefsin soyut bir cevher oluşunu nasıl temellendirdiği ve daha önce İslâm filozofları tarafından bu konuda ileri sürülen argümanlara yönelik eleştirilere Tûsî'nin sisteminde yanıt bulunup bulunmayacağı meselesidir. Tûsî metafiziği ve ahlâk düşüncesinde hayatî bir öneme sahip olmasına rağmen bu mesele, daha önce herhangi bir çalışmaya konu olmamıştır. Her ne kadar Agil Şirinov'un *Nasîruddîn Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet* başlıklı doktora tezinde Tûsî'nin nefsin soyut bir cevher olduğu tezini benimsediği hususuna işaret edilmişse de, onun nefsin soyut oluşunu nasıl temellendirdiği - tezin sınırlarını aşacağından- ayrıntılı olarak tartışılmamıştır.<sup>1</sup>

Makalenin iddiası, nefsin soyut bir cevher oluşunu temellendirmede esas itibarıyla İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve İbn Miskeveyh'e (ö. 421/1030) dayanan Tûsî düşüncesinde özellikle Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Fahreddin Râzî

\* İSAM Bursiyeri (doktora öğrencisi).

1 bk. Agil Şirinov, *Nasîruddîn Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet* (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007), s. 122.

(ö. 595/1198) tarafından bu konuda filozoflara yöneltilen eleştirilere belli ölçüde yanıt bulabileceğimizeyizdir. Bu bağlamda önce İslâm filozoflarının nefsin soyut bir cevher oluşunu nasıl temellendirdiği ele alınacak, ardından Tûsî'nin aynı mesele-ye ilişkin görüşleri karşılaştırmalı olarak incelenecektir.

## 1. Nefsin Soyut Cevher Oluşunun Kanıtlanmasında Tûsî'ye Kadarki Süreç

**Önceki Deliller.** İslâm filozofları nefsin soyut bir cevher oluşu tezini genellikle iki temel yaklaşımla temellendirmeye çalışmışlardır. Bunlardan birincisi, nefsin bedenden farklı olduğunu iddia eden yaklaşımdır. Buna göre beden doğumdan ölüme kadar olan zaman süresinde değişime tâbidir. Dolayısıyla gençlik ve yaşlılık dönemindeki beden yaşlandıkça, zayıflaması nedeniyle, küçük yaştakinden farklıdır. Buna rağmen bu dönemlerdeki beden sahibi, küçük yaşlarda edindiği bilgileri hayatının sonuna kadar muhafaza etmektedir. Hatta beden zayıflamasına karşın, nefsin temel gücü olan akıl daha da yetkinleşir.<sup>2</sup>

Bu yöndeki bir diğer argüman, cismin özelliklerinin aksine, nefsin pek çok sureti, hatta siyahlık ve beyazlık gibi zıt anlamları aynı anda idrak etmesi ve pek çok suretin kabul edilmesinin nefis için diğer suretleri kabul etmede de kolaylık sağlamasıdır. Oysa bu özellikler cisim için söz konusu olamaz.<sup>3</sup>

Nefsin soyut bir cevher olduğunun kanıtlanması yönündeki ikinci yaklaşım ise epistemolojik bir muhteva içerir ve aklî bilginin nitelik itibarıyla duyu bilgisinden farklılığını esas alır. Örneğin, duyuvarın güçlü uyarıcılardan sonra bir süre duyumsayamadıkları, buna karşın aklın zor meseleleri kavradıktan hemen sonra basit meseleleri kavramakta güçlük çekmediği; ayrıca duyuvar idrak cismanî bir organla gerçekleşmesine rağmen, nefsin organsız idrak edebileceği ve duyuvar kendilerini algılayamazken aklın kendini bilmesi gibi hususlara dikkat çekilmektedir.<sup>4</sup> Diğer taraftan duyuvar cüzî bilgileri elde ederken, akıl ile küllî bilgilere ulaşılır.<sup>5</sup> Duyu algıları tikel varlıklar hakkında birtakım bilgiler verirken, akıl kendisine

2 İbn Sînâ, *eş-Şifâ' et-Tabiiyyât: en-Nefs*, nşr. G. C. Anawati ve Saîd Zâyed (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, 1395/1975), s. 194-6; a.mlf., *Mebhas ani'l-kuva'n-nefsâniyye (Ahvâlü'n-nefs içinde)*, nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî (Kahire: İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1371/1952), s. 174.

3 İbn Miskeveyh, *el-Fevzû'l-asgar*, nşr. Sâlih Uzeyme (Tunus: Beytü'l-hikme, 1987), s. 63; a.mlf., *Tehzîbü'l-ahlâk ve tathîrû'l-a'râk*, nşr. İbnü'l-Hatîb ([baskı yeri yok]: Matbaatü'l-asriyye, 1398), s. 13-17.

4 bk. Fârâbî, *Risâle fi isbâti'l-mufârakât* (Haydarâbâd: Dâiretü'l-maârifî'l-Osmâniyye, 1926), s. 7; İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, nşr. Mâcid Fahrî (Beyrut: Dâru'l-âfakî'l-cedîde, 1405/1985), s. 218-9; İbn Miskeveyh, *el-Fevzû'l-asgar*, s. 74-75.

5 bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ' et-Tabiiyyât: en-Nefs*, s. 166-71, 192; a.mlf., *el-İşârât ve't-tenbîhât*, nşr. Süleyman Dünyâ (Beyrut: Müessesetü'n-Nu'mân, 1413/1992), II, 387-401;

gelen bilgiyi tam anlamıyla soyutlayarak kavramlar oluşturur. Akıldaki bu bilgi, bölünmeyen soyut bir kavramdır. Binaenaleyh bilgiyi elde eden akıl veya nefis de bölünmez olup yalındır.<sup>6</sup> Yine duyuların yanıldığına bizzat duyuların kendisinin hükmedemezliği ve böyle bir hükmü yalnızca nefsin (veya aklın) verebileceği hususu, bu bağlamda zikredilebilecek görüşler arasındadır.<sup>7</sup>

### Delillere Yöneltilen Eleştiriler

İslâm düşüncesinde nefsin varlığını reddeden bir düşünce akımının ortaya çıkmadığı söylenebilse<sup>8</sup> de, nefsin soyut bir cevher oluşu yönündeki temellendirme ve açıklamalarda bir görüş birliği yoktur. Nitekim İslâm filozoflarının nefsin varlığını ispatlamak için ileri sürdükleri deliller Gazzâlî ve Fahreddîn Râzî gibi düşünürler tarafından benimsenmiş olmakla<sup>9</sup> birlikte, filozofların nefsin soyut bir cevher oluşu yönünde ileri sürdükleri deliller yine Gazzâlî -her ne kadar nefsin soyut bir cevher olduğunu kabul etmiş olsa da- ve diğer büyük İslâm düşünürleri tarafından çokça eleştirilmiştir.<sup>10</sup> Örneğin Bağdâdî (ö. 570/1174), filozofların nefsin soyut bir cevher oluşunu aklın duyulardan farklılığına dikkat çekmek suretiyle kanıtlama çabalarını eleştirmiştir.<sup>11</sup> Gazzâlî ise nefsin soyut bir cevher oluşunu

- 
- a.mlf., *Kitâbü'l-Mübâhasât (Aristû inde'l-Arab içinde)*, nşr. Abdurrahman Bedevî (Kahire: Mektebetü'n-nehdâti'l-Misriyye, 1947), s. 239 [497]; a.mlf., *Adhaviyye fi meâd: el-Adhaviyye fi'l-meâd*, nşr. Hasan Âsî (Beyrut: Müessesetü'l-câmiyye, 1407/1987), s. 132-42; Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri* (İstanbul: MÜİF Yay., 1993), s. 52-57.
- 6 bk. Fârâbî, *Kitâbü Arâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, nşr. Albert Nasrî Nâdir (Beyrut: Dârü'l-meşrik, 1985), s. 90-91, 101-3; a.mlf., *Risâle fi isbâti'l-mufârakât*, s. 7; İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, nşr. Muhsin Bidârfer (Kum: İntişârât-ı Bidâr, 1992), s. 369-70, 373; a.mlf., *Kitâbü'n-Necât*, s. 213-4; İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgar*, s. 67-71; İbn Rüşd, *Risâletü'n-nefs*, nşr. Cîrar Cihâmî ve Refik el-Acem (Beyrut: Dârü'l-fikri'l-Lübânî, 1994), s. 83-84.
- 7 İlhan Kutluer, *İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü* (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1989), s. 270.
- 8 Kur'an'ın nefis konusuna değinmiş olması, nefsin varlığı konusundaki görüş birliğinin temel sebebi olarak gösterilebilir. bk. el-İsrâ 17/85; ez-Zümer 39/42; ayrıca bk. Fatih Toktaş, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri* (İstanbul: Klasik Yay., 2004), s. 157.
- 9 Meselâ Gazzâlî, nefsin varlığını kanıtlamak için İbn Sînâ'nın "uçan adam" örneğini olduğu gibi eserine almıştır. bk. Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds*, çev. Serkan Özburun (İstanbul: İnsan Yay., 1995), s. 26-27. Ayrıca nefsin manevî olduğunu kanıtlamak için filozoflar tarafından dile getirilen bazı kanıtların nefsin maddî niteliğini savunan düşünürlerce nefsin varlığını temellendiren kanıtlar olarak değerlendirilmesi oldukça ilginçtir. Bu gruptan düşünürlere örnek olarak Fahreddin er-Râzî zikredilebilir. bk. Fahreddin er-Râzî, *Kitâbü Meâlimi usûli'd-dîn* (Beyrut: Dârü'l-fikri'l-Lübânî, 1992), s. 81.
- 10 bk. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Saroğlu (İstanbul: Klasik Yay., 2005), s. 178-99. Fahreddin er-Râzî, *el-Muhassal*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: Öncü Basımevi, 2002), s. 253 (95b [A] 303T).
- 11 Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-Mu'teber fi'l-hikme* (Haydarâbâd: Dâiretü'l-maârifil-Osmâniyye, 1938), II, 306, 364-8.

Kabul etmekle birlikte,<sup>12</sup> bu konuda felsefi akıl yürütme yönteminin doğru olmadığını ve dolayısıyla bu konudaki bilgiye yalnızca naslar aracılığıyla ulaşılabileceğini iddia ederek filozofların delillerini reddetmektedir.<sup>13</sup>

Yine bu bağlamdaki bir diğer eleştiri, nefsin maddî bir varlık olduğu görüşünü benimseyen düşünürler tarafından gelmiştir. Bu eleştiriler filozofların nefsin bedenden farklı olduğunu kanıtlayamadıkları yönündedir. Örneğin İbn Kayyim el-Cevziyye'ye (ö. 751/1350) göre "İnsan nedir?" sorusuyla karşılaşan biri, bu soruya yanıt olarak kendisini gösterir ve filozoflar gibi beden ve nefis ayrımı yapmaz. Ayrıca İbn Kayyim'e göre nefsin soyut bir cevher oluşunun bilinmesi de imkânsızdır. Zira bu tür bir bilgi mümkün olsaydı "Nefsini bilen, Rabbini bilir"<sup>14</sup> ilkesi gereği, Allah'ın varlığını inkâr eden bir insanın bulunmaması gerekirdi.<sup>15</sup>

## 2. Tûsî'nin Delilleri

**Birinci Delil.** Nefsin soyut bir cevher oluşu konusunda Tûsî'nin Meşşâî gelenekle uyum içinde olduğu görülmektedir. Tûsî'ye göre mümkün varlıklar bir konuda (mevzu) bulunup bulunmamasına göre iki kısma ayrılır. Bunlardan bir konuda bulunan mümkün varlıklar araz, bir konuda bulunmayanlar ise cevherdir. Cevherler ise maddeye bitişik ve maddeden ayrı olmak üzere iki kısımdır. Ayrıca maddeden ayrı olan cevherler de iki kategoride ele alınmaktadır. Bunlardan birincisi hem zâtı hem de fiili itibariyle maddeden ayrı olanlar; ikincisi ise zâtı itibariyle maddeden ayrı olup fiilleri itibariyle ona bitişik olanlardır. İşte nefis, bu ikinci kısma girer. Dolayısıyla nefis, zâtı itibariyle maddeden ayrı olup fiilleri yönüyle ona bitişik olan soyut bir cevherdir.<sup>16</sup>

Ayrıca nebatî, hayvanî ve insanî nefislerden yalnızca insanî nefis soyut bir cevherdir.<sup>17</sup> Nefsin soyut bir cevher oluşunu temellendirmede yöntem olarak İbn

12 bk. Gazzâlî, *Kimyâü's-saâde* (*Mecmûatü resâil* içinde), nşr. Ahmed Şemseddin (Beirut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1409/1988), V, 124-5.

13 bk. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 178-99; a.mlf., *Kimyâü's-saâde*, s. 126.

14 İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ'* (Beirut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1932), II, 262. Bu ilkeyi İbn Sînâ da zikretmektedir. bk. İbn Sînâ, *Risâle fi ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtka ve ahvâlihâ* (*Ahvâlü'n-nefs* içinde), s. 182.

15 İbn Kayyim el-Cevziyye, *er-Rûh*, nşr. Muhammed Enîs Ubâde ve Muhammed Fehmî es-Sercânî, Kahire: Mektebetü'n-Nâsir, ts.), s. 314-6; ayrıca bu yöndeki diğer eleştiriler için bk. İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, nşr. Ahmed Şemseddin (Beirut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1416/1996), III, 269.

16 Nasîrüddîn-i Tûsî, *Tecridü'l-i'tikâd*, nşr. Muhammed Cevâd el-Hüseynî el-Celâlî (Kum: Mektebetü'l-i'lâmi'l-İslâmî, 1406/1986), s. 143; Ali Kuşçu, *Şerhu't-Tecrid*, Abdülhakîm es-Siyâlkûtî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf* içinde (İstanbul: Matbaa-i Âmirî, 1311), II, 344.

17 Nasîrüddîn-i Tûsî, *Ecvibetü mesâilî İzzeddin Ebi'r-Rızâ Sa'd b. Mansûr b. Kemmûne el-Bağdâdî* (a.mlf., *Ecvibetü'l-mesâilî'n-Nasriyye* içinde), nşr. Abdullah Nûrânî (Tahran: Fejhşigâh-i Ulûm-i İnsânî ve Mütâlaât-ı Ferhengî, 1383/2005), s. 34. Nefisler arasında

Sînâ ve İbn Miskeveyh'i takip eden<sup>18</sup> Tûsî'nin bu yöndeki bazı açıklamalarının İbn Miskeveyh'in açıklamalarıyla -onların serbest bir alıntısı olduğu söylenebilecek kadar- doğrudan örtüştüğü de görülmektedir. Tûsî *Ahlâk-ı Nâsirî*'de şöyle der:

Nefsin cevher oluşunun ispatı konusu olan ikinci duruma gelince ben derim ki: Yüce ve Kutsal olan Zorunlu Varlık (Vâcibü'l-Vücûd) dışındaki her bir mevcut, ya cevherdir ya da arazdır. Bu yöndeki açıklama şöyledir: Var olan her mevcudun varlığı ya varlığında bizatihi bağımsız olan kendi dışındaki bir var olana bağımlılık ile olabilir. Örneğin, cisme yerleşen siyahlık ya da ağacın varlığına bağlı olan tahtın yapısı gibi, ki burada cisim olmazsa siyahlık olmaz, ağaç ya da onun yerine geçen şey olmazsa hiçbir taht olamaz. İşte böyle bir var olana araz denilir. Ya da böyle olmayıp aksine başka bir bağımsız varlığa bağlı olmaksızın bizatihi bağımsız olabilir. Tıpkı zikredilen örneğe göre cisim ve ağaç gibi. Buna da cevher denilir. (Meselenin) bu kısmı malum olduğundan diyoruz ki, kişinin zâtı ve hakikatî araz olamaz. Çünkü arazın ayırıcı özelliği onun kendisinin taşıyıcısı ve kabul edicisi olacak şekilde bizatihi bağımsızlığı olan diğer bir şey üzerine yüklenen ve kabul edilen olmasıdır. Kişinin zâtı akledilirlerin suretlerinin ve idrak edilirlerin anlamlarının taşıyıcısı ve kabul edicisidir. Böyle bir özellik araz olmaya aykırıdır. Dolayısıyla nefis araz olamaz. Nefis araz olmadığına ve var olanın ya cevher ya da araz olduğu bilindiğine göre, nefis cevherdir.<sup>19</sup>

İbn Miskeveyh'in *Tehzibü'l-ahlâk*'ındaki açıklamalarından daha kapsamlı olan bu pasajda<sup>20</sup> Tûsî, nefsin soyut bir cevher oluşu tezini savunarak bu yönde bir taraftan cisim ve siyahlık, ağaç ve taht örneklerini diğer taraftan akledilirlerin suretlerinin algılanmasını örnek göstermektedir. Fakat her ne kadar burada nefsin bir cevher oluşunu açıklamak için cisim ve ağaç örneğine başvurulmuş olsa da, buradan hareketle nefsin cevherlikte cisimle aynı olduğu sonucuna gidilmemelidir. Zira Tûsî'nin yine nefsin soyut bir cevher oluşu yönündeki diğer argüman ve açıklamaları dikkate alınırca, nefsin cisim ve cismanî olmadığı ve onun yalın olduğu gibi hususları vurguladığı ve bu yönde geniş açıklamalara gidildiği görülmektedir.<sup>21</sup> Aslında yukarıda zikredilen pasajda filozofun

---

yalnızca insanî nefsin soyut bir cevher olduğu yönündeki bir iddia, Gazzâlî'nin nefsin cevher oluşunun akılla bilinebileceği hususunda filozoflara yönelttiği eleştirilerden birinin hareket noktasını oluşturmaktadır. bk. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 183.

18 bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ' et-Tabîyyât: en-Nefs*, s. 190-2; a.mlf., *el-İşârât ve't-tenbihât*, II, 374-85; Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 50-57; İbn Miskeveyh, *Tehzibü'l-ahlâk*, s. 14.

19 Nasîruddîn-i Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, nşr. Müctebâ Minovî ve Ali Rıza Haydarî (Tahran: Şirket-i Sehami, 1369 hş.), s. 49-50.

20 Nitekim İbn Miskeveyh'in bu yöndeki açıklaması şöyledir: "Nefsin araz olmayışına gelince, bir kere araz, kendinden başka bir arazi taşımaz. Çünkü arazın kendisi başka bir şeye dayanır ve başka bir şeyle birlikte bulunur. Onun varlığı kendisine bağlı değildir. Fakat durumunu belirttiğimiz cevher, daima cisimlerden daha tam ve mükemmel olarak arazları kabul eden ve taşıyandır. Öyleyse nefis ne cisim ne cisimden bir parça ne de arazdır." bk. İbn Miskeveyh, *Tehzibü'l-ahlâk*, s. 14.

21 bk. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd fi şerhi Tecrîdî'l-i'tikâd* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî l'l-matbüât, 1408/1988), s. 164.

“Kişinin zâtı akledilirlerin suretlerinin ve idrak edilirlerin anlamlarının taşıyıcısı ve kabul edicisidir” şeklindeki ifadesi, nefsin cisim ve cismanî olmayışına bir imadır. Nitekim Tûsî'nin bu yönde *Ahlâk-ı Nâsirî*, *Telhîsü'l-Muhassal* ve *Tecrîdü'l-i'tikâd*'daki görüşleri, söylemiş olduğumuz bu hususu destekleyecek mahiyettedir. Örneğin, filozofa göre hiçbir cisim önceki sureti zevale uğramadan başka bir suret alamaz. Mesela üçgenlik suretine sahip bir cisim, bu suretini terk etmediği sürece dikdörtgenlik suretini alamaz veya bir biçimi kabul eden bir mum parçası önce kendisine nakşolunmuş biçimi terk etmediği sürece başka bir biçimi kabul edemez. Zira birinci biçim kalmış olursa, iki biçim birbirine karışmış olur ki bu durumda mumda belirli bir biçimin nakşolunmasından bahsedilemez. Bu yargı bütün cisimler için geçerlidir. Nefsin durumu ise cisimden farklıdır. Zira nefis, birbirlerinin ardınca pek çok akledilir ve duyulur suretleri öncekilerin ortadan kalkmasını gerektirmeksizin kabul eder. Ayrıca bütün suretler, tam ve yetkin bir şekilde nefiste temessül eder ve kendisinde meydana gelen bu suretlerin çokluğundan dolayı başka bir sureti kabul etmekten aciz kalmaz. Aksine ondaki suretlerin pek çoğu başka suretlerin kolayca kabul edilmesi yönünde nefsin yardımcısı olur. Bu durum, filozofumuzun insanın eğitim ve öğretim gördükçe zekâsının artması yönündeki tezinin<sup>22</sup> de temelini oluşturmaktadır. İşte nefsin sahip olduğu bu özellik, cisimlerde bulunmaz; dolayısıyla nefis cisim değildir.<sup>23</sup>

Ayrıca nefsin cisimden bir diğer farklılığı, onun zıt suretleri kabul edebileceği, nitelik ve arazları tasavvur ederken onlarla nitelenemeyeceği hususudur. Bu bağlamda Tûsî şöyle der:

Cismin tek bir halde iki zıt şeyi kabul etmesi imkânsızdır. Tıpkı bir şeyin hem beyaz hem de siyah olamadığı gibi. Cisimde meydana gelen her bir nitelik sebebiyle, cisimde bir sıfat meydana gelir; böylece o cisim sıcaklıktan dolayı sıcak, siyahlıktan dolayı da siyah olur. Fakat nefsin hâli bundan farklıdır. Zıt suretler onda tek bir durumda toplanır. Tıpkı siyahlık ve beyazlığın tasavvurunun tek bir durumda olduğu gibi. Nefis nitelik ve arazların tasavvurundan dolayı onlarla nitelenmiş ve sıfatlanmış olmaz. Şöyle ki, nefis sıcaklığı çokça tasavvur etse bile sıcak olmaz ve yine uzunluk ve genişliği ne kadar tasavvur ederse etsin, ne uzun ne de geniş olur.<sup>24</sup>

Tûsî'nin “Kişinin zâtı akledilirlerin suretlerinin ve idrak edilirlerin anlamlarının taşıyıcısı ve kabul edicisidir” sözünün geniş bir açıklaması mahiyetindeki

22 Bu görüşe göre cismanî kuvve, fiillerin sürekliliği ile zayıflar ve körelir. Çünkü bu fiillerden etkilenir. Tıpkı güneşe uzun süre baktıktan hemen sonra diğer şeyleri tam olarak algılayamadığımız gibi. Oysa nefsanî kuvvede durum bunun aksinedir. Nitekim çokça aklettiğimizde akletme kuvvemiz güçlenir ve artar. bk. Tûsî, *Tecrîdü'l-i'tikâd*, s. 157; Hillî, *Keşfü'l-murâd*, s. 166; Ali Kuşçu, *Şerhu't-Tecrid*, II, 503-4.

23 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 51-52.

24 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 52.



bu cümlelere göre cisim olmayan nefis, algılamada veya idrak etmede de cismanî duyuların idraki ile kıyaslanamaz. Zira nefis, algılamada daha yetkindir. Bu husus, “Her bir duyu, kendi duyulurundan başkasını algılayamaz” prensibine uygun olarak görmenin, görülebilir olmayan hiçbir şeyi; işitmenin de seslerden başka hiçbir şeyi algılayamamasına rağmen nefsin, bütün duyuların duyumsadıklarını bir defada idrak ederek her bir duyununun kuvvesini ve hangi organa özgü olduğunu algılayabilmesiyle<sup>25</sup> temellendirilmektedir. Dolayısıyla duyusal idrakin, nefsanî idrake kıyasla yetersizliği, Tûsî’yi zorunlu olarak duyuların nefsi algılayabilmelerinin imkânsız olacağı sonucuna götürmüştür. Ona göre nefsin bilinmesi, onun aleti olan bedendeki duyular aracılığı ile gerçekleşemez.<sup>26</sup>

### Eleştiri ve Değerlendirme

Bu tür bir delillendirme, daha önce Gazzâlî ve Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî tarafından eleştirilmiştir. Gazzâlî, bu temellendirmenin mantıksal açıdan doğru olmadığını belirterek filozoflar tarafından savunulan bu görüşü şartlı kıyas formunda ifade eder. Buna göre: (a) Akıl, cismanî bir organ aracılığıyla idrak etmiş olsaydı kendini bilemezdi. (b) Oysa akıl kendini bilir. (c) O hâlde akıl, cismanî bir organ aracılığıyla idrak etmemektedir. Gazzâlî, şartlı kıyaslarda sonucun, mukaddemin zıddı olması kuralına uyduğu için bu kıyasın biçim bakımından doğru olduğunu belirtirse de, bir kıyasın şekil bakımından doğru olması ile onun sonucunun doğru olmasının birbirinden farklı şeyler olduğunu dikkate alarak zikredilen kıyasın zorunlu sonuç vermesi için mukaddem ile tâli arasında bir zorunluluk ilişkisinin bulunması gerektiğine dikkat çeker. Bunu bir önerme ile ifade edersek: “Her ne zaman Güneş doğarsa gündüz olur” şartlı önermesinde olduğu gibi, Güneş’in doğması ile gündüzün olması arasında zorunlu bir ilişki bulunmadıkça, şartlı kıyastan zorunlu bir sonuç elde etmek imkânsızdır. Oysa Gazzâlî’ye göre, yukarıda zikredilen şartlı önermede mukaddem ile tâli arasında bu türden zorunlu bir ilişki bulunmamaktadır. Böylece o, filozofların nefsin soyut bir cevher oluşu yönündeki temellendirmelerinin burhanî olmadığını iddia etmektedir.<sup>27</sup> Yine o, bu iddiasını temellendirmek üzere algılamada duyular ile nefis arasında birtakım farklılığın olduğunu kabul etmekle birlikte, bu durumun bazı duyular için söz konusu olmayacağını belirtir. Zira duyuların farklı özelliklere sahip olması imkânsız olmadığından, filozofların ileri sürdükleri “Cisimde bulunan bir şeyin, bulunduğu cismi algılaması imkânsızdır” hükmü, genel geçer bir hüküm olamaz. Gazzâlî, filozofların bu konuda belirli bir tikelden hareketle belirsiz bir tümel hakkında yargıda

25 Örneğin, görme duyusu ne görmeyi ne de gözü görür. bk. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 53.

26 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 53-54.

27 bk. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 189; ayrıca bk. Fatih Toktaş, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, s. 159-60.

bulduklarını ileri sürer. Buna göre duyular, cismanî olmakla birlikte, göz gibi nesnesini temas etmeksizin algılayan, tat alma ve dokunma gibi nesnesini ancak temas ettikten sonra algılayanlar şeklinde ikiye ayrıldığı gibi, bulunduğu yeri algılayan ve algılayamayan şeklinde de ikiye ayrılır. Görme duyusunun kendisini algılamasının imkânsız olmadığını iddia eden Gazzâlî, bunun nasıl olduğunu açıklamamaktaysa da, bu durum yine aynı bağlamda filozofları eleştiren Bağdâdî'de gözün ayna ile kendisini görebileceği örneğiyle açıklanmaktadır.<sup>28</sup> Fakat bu bağlamda İbn Rüşd'ün itirazlarının da gözardı edilmemesi gerekir. Zira onun Gazzâlî'ye yönelik eleştirileri, filozoflara yapılan itirazın isabetli olup olmadığını ortaya koyacak niteliktedir. Ona göre "Hiçbir duyu, kendi özünü kavrayamaz" telakkisinde filozoflar haklıdır. Çünkü kavrama, etken ve edilgen, başka bir ifadeyle kavrayanla kavranan arasında bulunan bir şeydir. Duyunun bir tek yönde hem etken hem de edilgen olması imkânsızdır. Eğer bunun aksi olsaydı, bu tür bir algılamada akıl akledilenin kendisi olacağı için, bileşik basite dönüşürdü. Dolayısıyla bileşik, özü kavramayı sağlayan şeyden başka olacağı için kendi özünü kavrayamaz. Kısacası duyular kendilerini kavrayamaz.<sup>29</sup> Bu durumda onların nefsi algılaması da imkânsızdır. Bağdâdî'nin "gözün ayna ile kendisini görebileceği" örneğinden hareketle yaptığı eleştiri ise yanlıştır. Zira Tûsî'nin izahlarında görüldüğü üzere, filozoflar nefsin vasıtasız olarak idrakinden bahsederler. Oysa Bağdâdî'nin örneği gözün kendisini vasıtalı olarak idrak edebileceğini göstermektedir.

**İkinci Delil.** Tûsî'nin felsefesinde nefsin soyut bir cevher oluşu yönündeki delillerin bir diğeri, duyuların herhangi bir hatanın farkında olmaması olgusudur. Nitekim "Göz, yer küresinden yüz altmış defa büyük olan Güneş'i bu büyük farkın farkında olmadan bir karış görür; su kenarı boyunca dizilen ağaçları tersine çevrilmiş olarak görür. Buna karşın nefis, duyuların hükümlerindeki doğru ve yanlış ayırt ederek onların bazısını doğrular (tasdik) veya yanlışlar (tekzip)."<sup>30</sup> Dolayısıyla duyuların şeylere ilişkin hükmü, onların şeylere olan uzaklık ve yakınlık gibi nispetleri ve ayrıca şeylerin buldukları durumla doğrudan orantılı olduğu hâlde, insanî nefsin temel gücü olan aklın şeylere ilişkin hükmü ve bilgisi bundan farklıdır. Örneğin gözün bir karış olarak idrak ettiği Güneş'in, gerçekte yer küresinden büyük olması akıl vasıtasıyla bilinmektedir. Buna göre aklî bilgi, duyu bilgisine göre kesindir. Sonuç olarak Tûsî, aklî bilginin nitelik itibarıyla duysal bilgiden farklılığını konu edinen epistemolojik muhtevalı bu delilden hareketle,

28 bk. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 189-91; Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, *el-Mu'teber fi'l-hikme*, II, 359-60.

29 İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, çev. Kemal Işık ve Mehmet Dağ (Samsun: O.M.Ü. Yay., 1986), s. 316-7.

30 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 53.

şeyleri idrak sonucu duyuların vermiş olduğu hükümleri doğru ve yanlış olarak belirleyenin duyulardan ayrı bir varlık olan nefis olduğunu ileri sürmektedir. Bu itibarla hükümlerin ve bilgilerin doğru ve yanlış olduğunu cisim ve cismanî bir şey belirleyemez. Tûsî'nin temellendirmesinin hareket noktasını oluşturan ve tecrübelerden hareketle oldukça isabetli olduğunu söyleyebileceğimiz bu delili aslında bir yandan nefsin cevher oluşunu temellendirirken, öte yandan nefsin varlığını da temellendirmiş olmaktadır.

## Değerlendirme

Tûsî'nin nefsin soyut bir cevher oluşuna ilişkin buraya kadar ele aldığımız görüşlerinin içeriği itibariyle İbn Miskeveyh'in etkilerini taşıdığı görülmektedir. Bu etkiyi, cisimlerin suretleri kabul etme biçimi ve bu bağlamda zikredilen üçgenlik suretine sahip olan cisim ve mum örneklerinde görmek mümkündür. Buna karşın, nefsin cisimlerden farklı olarak pek çok sureti algılayabilmesi ve bu suretlerin diğer suretlerin kabul edilmesinde nefse kolaylık sağlaması, nefsin tasavvur ettiği nitelik ve arazlarla nitelenemeyerek cisimden farklılık arz etmesi; onun idrakte duyulardan yetkin olması ve kendi varlığını duyuların aracılığı olmaksızın bilebilmesi, duyuların hatalarının farkına varamaması ve duyuların hata yapabileceğine ilişkin olarak zikredilen Güneş ve su kenarındaki ağaç örnekleri aynı şekilde İbn Miskeveyh'te de mevcuttur.<sup>31</sup> Dolayısıyla nefsin soyut bir cevher oluşunun temellendirilmesi yöntemi, esas itibariyle İbn Sînâ kaynaklı olsa<sup>32</sup> da, Tûsî'nin bu konudaki bazı açıklamaları doğrudan İbn Miskeveyh'e dayanmaktadır. Ayrıca bu durum, Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsirî*'nin "Mukaddime"sinde eserin yazılış yöntemi hususundaki söylediklerinin bir gereği olarak değerlendirilebilir. Nitekim Tûsî, mezkûr eserinin "Mukaddime"sinde bu eserin ilk makalesinin İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-ahlâk* adlı kitabının ana fikrini kapsayacağını belirtmektedir.<sup>33</sup>

31 bk. İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 13-17; a.mlf., *el-Fevzû'l-asgar*, s. 63, 74-75; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 48-54.

32 Nitekim, nefsin pek çok sureti, hatta siyahlık ve beyazlık gibi zıt anlamları aynı anda idrak etmesi, pek çok suretin kabul edilmesinin nefis için diğer suretleri kabul etmede kolaylık sağlaması, buna binaen pek çok sureti idrak eden nefsin duyuların aksine, zayıflamayıp idrak gücünün artması, duyu idrak güçlerinin ancak cismanî bir organla idrak edebilmesine rağmen, nefsin organ olmaksızın idrak edebileceği; yine hissî idrak güçlerinin kendilerini idrak edemezken, nefsin kendisini idrak etmesi ve ayrıca kendisini idrak ettiğini de idrak etmesi vs. gibi nefsin cisim ve cismanî olmayıp bedenden ayrı soyut bir cevher olduğuna ilişkin deliller İbn Sînâ'nın nefis anlayışında da temel sorun olarak ele alınıp geniş bir şekilde tartışılmaktadır. bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ' et-Tabîyyât: en-Nefs*, s. 166-71, 192; a.mlf., *el-İşârât ve'l-tenbîhât*, II, 387-401; a.mlf., *Kitâbü'l-Mübâhasât*, s. 239 [497]; a.mlf., *Adhaviyye fi meâd*, s. 132-42; Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 52-57.

33 bk. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 36.

**Üçüncü Delil.** Nefsin cisim veya cismanî olmadığı tezinin Tûsî'nin felsefesindeki bir diğer dayanağı, nefsin cisim gibi bileşik olmayıp basit oluşudur. Filozofun, kendisini İbn Sînâ ile ortak kılan bu yöndeki açıklamalarının hareket noktası, “bilgi” kavramıdır.<sup>34</sup> Tûsî'ye göre bir şeye dair bilgi, o şeye eşit olan suret olup bilende bir hâldir. Onun hulûlü tıpkı suretin aynanın yüzeyinde resmedilmesi gibi mahallinin bölünmesiyle bölünen sereyânî<sup>35</sup> hulûldür. Bir olmaklık bakımından bir şeye uygun olan suretin bölünebilmesi imkânsız olduğundan, bu durumda onun mahallinin de bölünmemesi gerekir.<sup>36</sup> Bilginin bölünebilmesinin imkânsızlığı meselesinin Tûsî'nin felsefesindeki temellendirilişi ise şöyledir: Varlık hakkındaki bilgi bölünebilir değildir. Eğer bunun aksi iddia edilirse, bu durumda onun parçalarının ya bilgi olması ya da bilgi olmaması gerekecek. Bu varsayımlardan ikincisi geçersizdir. Zira bölünmüş olan bilginin iki parçası bir araya geldiğinde ya birinin diğerine zâid olması ya da olmaması durumu ortaya çıkar. İki parça bir araya geldiğinde herhangi bir zâidliğin ortaya çıkmaması durumunda, herhangi bir bilgiden bahsedilemez. Yani ortada bir bilgi olmaz. Fakat iki parçanın bir araya gelmesiyle bir zâidlik ortaya çıkarsa, bu durumda bilgi bölünebilir olacaktır ki, bu da imkânsızdır. Zira bilgi bölünebilir olsaydı, onun parçalarının da bilgi olması gerekirdi. Bu ise parçanın bütüne veya tikelin tümele eşit olması hükmünü doğurur. Oysa tikel, tümele eşit olamaz. Dolayısıyla varlığın bilgisi bölünemez.<sup>37</sup> Bu takdirde “bilginin nefse hulûlü, hâll-mahâl ayrılığı olmayacak şekilde sereyânî hulûl” ise, bilginin bölünemezliği onun mahalli olan nefsin de bölünemezliğini gerektirir. Dolayısıyla nefis de bölünebilir olmayıp basittir.<sup>38</sup> Sonuç olarak nefis bölünmeyi kabul etmeyen akledilirleri resmeder ve resmedilenlerin hiçbirini konumsal taksimi kabul etmez. Eğer kabul ederlerse o zaman onların sereyânî olarak nefse hulûl etmiş olmalarından dolayı nefis de bölünebilir olur.

Bilginin nefse sereyânî şekilde hulûl ettiği telakkisi, Tûsî'nin felsefesinde meseleyi tersinden de temellendirebilme imkânı sağlamıştır. Buna göre eğer bilginin mahalli bölünürse, bölünebilir olanda sereyânî hulûl yoluyla resmedilenlerin

34 Nitekim nefsin yalın oluşu yönündeki bu delillendirme, İbn Sînâ'nın felsefesinde de mevcuttur. Kısaca özetlenecek olursa, akledilirlerin anlamları bölünende ve konumlu olanda (zî vad'in) resm olunamaz. Sonuç olarak, filozofa göre akledilirleri resmeden cevher (nefs) cisim cismanî olmadığından, bölünebilir de değildir. bk. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, II, 400, 404-6; a.mlf., *el-Mübâhasât*, s. 369-70, 373; a.mlf., *Kitâbü'n-Necât*, s. 213-4.

35 Bu durumda onlardan birine işaret edildiğinde, diğerine de işaret edilmiş olur. bk. Tûsî, *Bekâü'n-nefs ba'de bevâri'l-beden* (a.mlf., *Telhîsü'l-Muhassal* içinde) (Beyrut: Dârü'l-edvâ, 1405/1985), s. 486.

36 Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal*, s. 379.

37 bk. Tûsî, *Tecridü'l-i'tikâd*, s. 157; Hillî, *Keşfü'l-murâd*, s. 164; Ali Kuşçu, *Şerhu't-Tecrid*, II, 497-8.

38 Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassâl*, s. 379.

tümü nefsin bölünmüş olmasıyla bölünmüş olacaktır.<sup>39</sup> Bir başka ifadeyle mahallin bölünmesi ile ona hulûl eden de bölünmüş olacaktır. Zira bilgi bir mahallin parçalarından birine hulûl etmiş olup diğerinde olmazsa, bu takdirde mahalle yerleşmiş olamaz. Eğer mahalle yerleşmiş olması söz konusuysa, bu da ya mahallin bölünmeyen parçasına yerleşmiş olur, ya da mahallin bütün parçalarına yerleşmiş olur. Bu durumda (yani bilgi, mahallin bütün parçalarına yerleşmiş olursa), bu parçalara yerleşmiş olan ayrı ayrı bilgilerin birbirine eşit olması söz konusu olur ki, bu da imkânsızdır. Dolayısıyla ne mahal ne de ona yerleşmiş olan bilgi bölünebilir. Sonuç olarak nefis bölünebilir olmayıp basittir ki, bu da nefsin cisimden farklı olduğunu gösterir.<sup>40</sup> Zira hem cisim hem de cismin kabul ettiği cismanîlik bileşiktir. Bu durumda mahal olan cismin bölünebilir olması ona yerleşenin (hulûl edenin) de bölünebilir olmasını gerekli kılar.<sup>41</sup>

### Eleştiri ve Değerlendirme

Bu kanıtlamalar diğer İslâm filozofları gibi Tûsî'yi de "Bölünende bulunan bölünür" şeklindeki bir sonuca götürmüşse de, bu telakki İslâm düşüncesinde eleştirilere tabi tutulmuştur. Nitekim İbn Kayyim el-Cevziyye gibi Fahreddin er-Râzî de "Bölünende bulunan bölünür" tezine itiraz edip bu hükmün, nokta dikkate alındığında geçersiz olduğunu ileri sürmektedir. Bölünemez olan noktanın bölünebilir bir çizgide bulunmasından hareketle her iki düşünüre göre filozofların bilginin bölünmezliğine dayanarak nefsin de bölünmezliğini ve dolayısıyla onun soyut bir cevher olduğunu ileri sürmeleri, çelişkiden başka bir şey değildir. Buna göre, tıpkı noktanın bölünemezliğine karşın çizginin bölünebilirliği<sup>42</sup> gibi, akîl bilginin bölünmemesine karşın, aklın bölünebilir olması imkânsız değildir. Dolayısıyla aklın bu durumda cismanî nitelikte olduğu savunulabilir.<sup>43</sup> Oysa Tûsî'ye göre bu teze, noktanın çizgi üzerindeki durumundan hareketle itiraz edilemez. Zira noktanın çizgideki hulûlü bilginin nefisteki hulûlü gibi sereyânî bir hulûl değildir. Bir şeyin bir şeye sereyânî hulûlü ise hâl-mahal ayrılığı olmaksızın gerçekleşir. Yani bunlardan birine işaret edildiğinde, diğerine de işaret edilmiş olunur. Bu durumda mahallin bölünmesiyle ona hulûl eden de bölünür.<sup>44</sup>

39 Tûsî, *Bekâü'n-nefs ba'de bevâri'l-beden*, s. 488.

40 Hillî, *Keşfü'l-murâd*, s. 164. Nefsin yalın oluşu ve bölünemezliği yönündeki görüşler İbn Miskeveyh'in *el-Fevzü'l-asgar* adlı eserinde de mevcuttur. bk. Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgar*, s. 67-71.

41 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 50-51.

42 Fârâbî, *Kitâbü'l-Vâhid ve'l-vahde*, nşr. Muhsin Mehdi (Kasablanka: Dârü'l-beyzâ, 1989), s. 100.

43 bk. Fahreddin er-Râzî, *el-Muhassal*, çev. Hüseyin Atay, s. 253 [95b [A] 303T]; İbn Kayyim el-Cevziyye, *er-Rûh*, s. 324-5.

44 Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal*, s. 379-80; a.mlf., *Bekâü'n-nefs ba'de bevâri'l-beden*, s. 487.

Her ne kadar Tûsî'nin, "Bölünende bulunan bölünür" tezine, noktanın çizgi üzerindeki durumundan hareketle bir eleştirinin yapılmasının doğru olmadığı cevabında haklı olduğu söylenebilirse de, filozofun bu iddiasını desteklemek adına ortaya koyduğu açıklamalar onun iddiasını temellendirecek mahiyette değildir. Hatta mezkûr açıklamanın Râzî'yi haklı çıkaracak nitelikte olduğunu da söyleyebiliriz. Burada bilginin nefiste ve noktanın çizgide olması şeklinde iki tür hulûlden bahsedilmekte ve bunlardan birincisindeki hulûlün özelliğinin hâl ve mahal ayrılığı olmayacak ve tıpkı suretin aynada resmedilmesi gibi birine işaret edildiğinde diğerine de işaret edilecek şekilde gerçekleştiği, buna karşın noktanın çizgideki hulûlünün ise böyle bir özellik arz etmediği ileri sürülmektedir. Ne var ki, noktanın çizgideki durumu ele alındığında, aslında bilginin nefisteki durumuyla ilgili hulûl çeşidine -ki, filozof bunu sereyânî hulûl olarak niteler- ait özelliklerin bu durum için de geçerli olduğunu görüyoruz. Örneğin, biz çizgiye işaret ettiğimizde aynı zamanda ondaki noktaya da işaret etmiş oluruz veya nokta ile çizgi arasında da bir hâl-mahal ayrılığından bahsedemeyiz. Bu nedenle Tûsî'nin zikredilen görüş ve izahı, noktanın çizgideki durumundan hareketle "Bölünende bulunan bölünür" tezini eleştirmenin doğru olmadığı fikrini temellendirecek yapıda değildir.

Buradaki temel sorun bilginin nefisteki hulûlünün noktanın çizgideki durumuyla karşılaştırılmasında ve nokta ile çizginin ilişkisinin hâl ve mahal bağlamında ele alınmasındadır. Zira bu takdirde nokta hâl, çizgi ise mahal olarak nitelenmiş olur. Oysa bilgi-nefis ilişkisinden farklı olarak nokta-çizgi ilişkisi birinin diğerinin varlığına neden olması şeklindedir. Yani mahal olan insanî nefsin, bilgi ona gelmeden önce de var olmasına karşın, çizginin varlığı noktanın varlığını öncelmez. Zira nokta, çizginin oluşumunun yakın nedenidir. Binaenaleyh noktanın çizgide hâl, çizginin ise onun mahalli olması imkânsızdır. Buna göre eğer nokta-çizgi ilişkisinden bahsedilecekse, bu ilişkinin hâl-mahal bağlamında değil, parça-bütün bağlamında ele alınması gerekir. Bu açıdan bakıldığında "Bölünende bulunan bölünür" tezini, noktanın çizgideki durumundan hareketle eleştirmek hatalı görünmektedir.

Fakat bu böyle olsa da, Tûsî'nin nefsin basit bir cevher oluşunu, "Cismin bölünebilirliği, ona yerleşenin de bölünebilir olmasını gerektirir" ilkesine dayandırması, onu bir tutarsızlığa düşürmektedir. Zira filozofun "Cismin bölünebilir olması, ona yerleşenin de bölünebilir olmasını gerektirir" veya bir başka ifadeyle "Bölünende bulunan bölünür" şeklindeki tümel hükmü, nefisleri soyut bir cevher olmayan hayvanların birinin diğerini algılaması durumunda, algılayanın vehminde algıladığı hayvanın suretinde içerilen anlamlar dikkate alınacak olursa geçersizleşmektedir. Gazzâlî'nin bu konuda filozoflara yaptığı eleştiriler hatırlanacak olursa,

sorun daha açık anlaşılabilir. Filozoflara ait “Eğer bilginin bulunduğu yer bölünen bir cisimse, onda bulunan bilgi de aynı şekilde bölünür” şeklindeki birinci önermeyi eleştiren Gazzâlî, “Cisimde bulunan her şeyin bölünmesi gerekir” iddiasının, koyunun kurdun düşman olduğunu idrak etmesi bağlamında geçersiz olduğunu ileri sürmektedir. Zira filozoflara göre nefisler arasında bir tek insanî nefsin soyut bir cevher olduğu, bunun dışındaki nefislerin soyut olmadığı hususu hatırlanacak olursa, ki bu Tûsî’ye göre de böyledir, koyun-kurt örneğinde düşmanlık cismanî bir güçte gerçekleşmiştir. Bu hususun İbn Sînâ’nın, tikel manaları idrak eden vehim gücünün bütün canlılarda mevcut olduğu yönündeki görüşlerinden hareketle<sup>45</sup> filozoflarca da kabul edildiğini söyleyebiliriz. Bu durumda “Cisimde bulunan her şey cismin bölünebilir olmasından dolayı bölünebilir” tezi, tümel bir yargı olarak kabul edilemez. Buna filozofların görüşlerinden hareketle “Koyun mutlaka anlamda maddeden soyut bir düşmanlığı bilemez; o ancak belirli bir kurdun görünümüne bağlı olarak düşmanlığı bilir” şeklinde bir cevap verilse bile, Gazzâlî’nin de haklı olarak belirttiği gibi, kurdun belli bir görünüme sahip oluşu, filozofların iddiasını haklı çıkarmaz. Çünkü koyun, kurdun görünümünün ötesindeki bir şeyi algılamıştır ki o da farklılık, zıtlık ve düşmanlık gibi şeylerdir. Vehim gücünün idrak etmiş olduğu bu anlamlar her ne kadar maddeye ilişkin özelliklere sahip olan hayalî bir suretle birlikte bulunmuş olsa da onda meydana gelen bu tikel anlamlar akıl gücünce de idrak edildiği için özü itibarıyla maddî veya cismanî değildir.<sup>46</sup> Binaenaleyh bu anlamlar bölünebilir de değildir. Bu takdirde Tûsî’nin bilginin bölünemez oluşunu ispatladığı delil, neden bu tikel anlamlar için de geçerli olmasın? Gazzâlî’nin ifadesi ile dersek: “Eğer düşmanlık ve zıtlık gibi anlamların bölündüğünü düşünürsek, bu takdirde bunların kavranışı ne durumda olacaktır? Örneğin düşmanlığın bir parçasının kavranması şeklinde mi? Bu durumda nasıl olur da onun bir parçası bulunabilir? Yoksa düşmanlığın her parçası bütün düşmanlık olarak mı idrak edilecektir? Bu durumda da düşmanlık bölünmüş olan mahallin her parçasında kavranacağı için tekrar tekrar bilinmiş olacaktır.”<sup>47</sup>

Tüm bunlar dikkate alındığında her ne kadar koyun söz konusu anlamları ölçülebilir bir cisim sayesinde kavrasa da, biçime eklenen bu anlamların bir ölçüsünün bulunmadığını belirterek filozofları eleştiren Gazzâlî’nin haklı olduğu söylenebilir. Nitekim zıtlık, düşmanlık gibi bölünemez nitelikteki bu tür tikel anlamların suret aracılığıyla meydana gelmiş olsun ya da olmasın, hayvanî nefis gibi cismanî ve dolayısıyla bölünebilir bir mahalde bulunmuş olması “Cisimde ya da bölünende bulunan bölünür” hükmünü geçersiz kılmaktadır.

45 bk. Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 116.

46 bk. Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 129.

47 Gazzâlî, *Tehâfütü’l-felâsife*, s. 184.

Yine buna “filozofların nefsin soyut bir cevher oluşunu temellendirmede kastedtikleri bilginin tümel anlamlar olduğu” hususundan hareketle bir itirazda bulunulursa, bu durum yine de varılan sonucu değiştirmez. Zira daha önce de belirttiğimiz üzere, tümel ile tikel anlamların bölünemezlikte ortak oluşları, bunlardan ikincisinin bölünebilir bir mahalde olması diğerinin de bu nitelikteki bir mahalde olabileceği ihtimalini imkânsız kılmaz. Nitekim Gazzâlî’nin de asıl söylemek istediği şey budur.<sup>48</sup>

Gazzâlî’nin yönelttiği bu eleştirilere Tûsî’nin metinlerinde bir yanıt bulunmasa da, bu meselede Tûsî ile aynı görüşleri paylaşan İbn Rüşd, bölünmeyi farklı açılardan ele alarak sorunu çözüme kavuşturmaktadır. Ona göre cisimde olan bir şey ya rengin renklinin bölünmesiyle bölünmesi gibi nicelik ya da yaşlı ile gencin görmesindeki farklılık gibi nitelik itibariyle bölünür. İbn Rüşd’ün çözümündeki hareket noktası işte hâlin (yerleşen) bu ikinci kategorideki bölünme türüdür. Buna göre cisimde yer alan nitelik, gözdeki görme yetisi gibi, konusunun çoğu ve azı kabul etmesinden dolayı azı ve çoğu kabul etmesi anlamında cismin bölünmesiyle bölünür. Örneğin, genç olanın görme yeteneği, yaşlı olan birinin görme yeteneğinden daha iyidir. İlk anda burada görme yeteneği veya düşmanlık ve zıtlık gibi anlamların nitelik itibariyle bölünmeleri bir mahalde değil de, genç ve yaşlı gibi ya da koyunla kurt gibi iki farklı mahalde gerçekleşiyormuş gibi görülse de, aslında genç ve yaşlı ayrımı ile kastedilen, nitelik itibariyle bölünmenin bir tek görme yeteneği için değil, aynı zamanda bu yeteneğin bulunmuş olduğu cisim için de söz konusu olabileceğidir. Buna göre cisimlerin yaşlı ve genç olarak nitelik itibariyle bölünmesi, cisimde bulunan hâlin de iyi ve kötü ya da güçlü ve zayıf olarak nitelik itibariyle bölünmesini gerektirir. Eğer İbn Rüşd’ün yaşlı ve genç ayrımı iki farklı mahal olarak değerlendirilirse, bu, cisimde bulunanın nitelik itibariyle bölünebileceği tezini geçersiz kılar. Anlaşıldığı kadarıyla İbn Rüşd, koyunun kurttan algıladığı düşmanlık anlamının niceliksel olmasa da, niteliksel olarak bölünebileceğini; ama tümel anlamlar için bu tür bir bölünmeden bahsedilemeyeceğini düşünmektedir.<sup>49</sup> Gazzâlî’nin zikretmiş olduğu koyun ve kurt örneğine bir de aslan ilave edildiğinde, İbn Rüşd’ün çözümü daha da açıklığa kavuşur. Zira koyunun kurttan algıladığı düşmanlık, kurdun aslandan algıladığı düşmanlıktan daha fazladır. Dolayısıyla hayvanlarda bulunan tikellere ilişkin anlamlar için niceliksel bir bölünmeden bahsedilemese de, niteliksel bir bölünmeden bahsedilebilir. Oysa tümel anlamlar niceliksel olarak bölünemedikleri gibi, niteliksel olarak da bölünemezler. Örneğin, insanlık kavramı Zeyd’e göre neyse Ali’ye göre de odur. Bunun nedeni, tümel anlamların algılanışının hayvanların vehim gücündeki düş-

48 Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 184.

49 bk. İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 308-13.



manlık anlamı gibi dışarıdaki nesneye ait hayalî bir suretten ibaret olmamasıdır. O hâlde hem nicelik hem de nitelik itibarıyla bölünmeyi kabul etmeyen bir şey cisimde bulunamaz. Fakat “Bölünende bulunan bölünür” tezinin İbn Rüşd’deki gibi farklı bir açıdan temellendiriliş şeklinin Tûsî’de mevcut olmaması, onun bu konudaki temellendirmesinin yetersizliğini göstermektedir. Bu nedenle Gazzâlî’nin filozofları mezkûr bağlamdaki eleştirisine, Tûsî’nin yine bu bağlamdaki görüşlerinde bir yanıt bulamamaktayız.<sup>50</sup>

**Dördüncü Delil.** İnsanî nefsin cisimden bağımsız soyut bir cevher oluşu hususunda Tûsî’nin son delili cismin veya bedenün ihtiyarladıkça zayıfladığı, buna karşın nefsin kuvvetlendiği görüşüdür.<sup>51</sup> Buna göre bedenün veya cismin ihtiyarladıkça zayıflamasıyla onda bulunan kuvveler de zayıflar ve körelir. Bunun nedeni, cismin kendisinde bulunan kuvvelerin varlığının koşulu olmasıdır. Oysa nefsin durumu bundan farklıdır. Bu ise filozofun daha önce de temellendirdiği üzere, nefsin cisim ve cismanî olmayışından ileri gelir. Eğer bunun aksi söz konusu olmuş olsaydı, bedenün ihtiyarladıkça zayıflamasıyla nefsin de zayıflamış olması gerekirdi.<sup>52</sup> Böylece İbn Sînâ gibi Tûsî’de tecrübeye dayalı bu delilden hareketle nefsin soyut bir cevher olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır.

### Eleştiri ve Değerlendirme

Filozofların bu görüşü de Gazzâlî’nin eleştirilerine hedef olmuştur. Şöyle ki: Gazzâlî’ye göre bedene ait güçlerin tamamı bedenün zayıflamasıyla zayıflamaz.

50 İnsanî nefsin yalnız oluşu meselesine bir diğer eleştiri İbn Hazm’dan gelmiştir. O, filozofların her insanın kendine ait olan bir nefsi bulunduğu görüşünü benimsediklerinden hareketle, onların nefsin yalnız oluşu tezinin benimsemelerinde tutarsızlığa düştüklerini söyler (İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-mîlel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, III, 269). Ne var ki onun bu eleştirilerinin isabetli olduğu düşünülemez. Zira filozoflar her insanın kendine ait bir nefsinin olduğu teklâkisi içerisinde olsalar da, bu, insan nefsinin yalnız olmayıp çoğaldığı anlamına gelmez. Zira Aristo ile Eflatun arasında ihtilafın olduğu bu konuda İslâm filozofları Aristocu görüşü benimseyerek insan bireylerinin kendine ait nefislerinin ezeli olmayıp hâdis olduğunu belirtmekte ve bunu temellendirmeye çalışmaktadırlar. Bu yöndeki delillerin son örneğine Nasîrüddîn Tûsî’de de rastlayabiliriz. Buna göre bedenlerden önce ferdi birer varlığı olmayan nefis ancak beden ile birlikte ferdi birer varlık kazanır. Bu durumda önceden bir bütün olarak nefisten bahsedilemediğinden, çoğalmışlığından da bahsedilemez. bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ' et-Tabîyyât: en-Nefs*, s. 198-207; a.mlf., *et-Ta'likât*, s. 29, 67, 112; a.mlf., *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât*, nşr. G. C. Anawati ve Saîd Zâyed (Tahran: İntişârât-ı Nâsir-ı Hüsrev, 1924), I, 178-9; a.mlf., *el-İşârât ve't-tenbihât*, nşr. Süleyman Dünyâ (Kahire: Dârü'l-maârif, 1960), III-IV, 779-80; a.mlf., *el-Adhaviyye fi'l-meâd*, s. 120-6; Tûsî, *Ecvibetü mesâil's-Seyyid Ruknüddin el-Esterâbâdi* (a.mlf., *Ecvibetü'l-mesâil'n-Nasîriyye* içinde), s. 69-70; a.mlf., *Tecridü'l-i'tikâd*, s. 158; a.mlf., *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 49; Abdullah Ni'met, *el-Edilletü'l-celiyye fi şerhi'l-fusûli'l-Nasîriyye* (Beyrut: Dârü'l-fikri'l-Lübnânî, 1986), s. 176; Hillî, *Keşfü'l-murâd*, s. 167-8, 170; Ali Kuşçu, *Şerhu't-Tecrid*, II, 508-9.

51 bk. Hillî, *Keşfü'l-murâd*, s. 166. Bu delili İbn Sînâ da zikretmektedir. bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ' et-Tabîyyât: en-Nefs*, s. 194-6.

52 bk. Hillî, *Keşfü'l-murâd*, s. 166.

Hatta bu güçlerden bazıları ilk yaşlarda, bazıları orta yaşlarda güçlendiği gibi, bazıları da son yaşlarda, yani bedenın ihtiyarlık durumunda güçlenir. Gazzâlî bu eleştirisini temellendirmek için yine duyular arasındaki farklılıktan hareket eder. Ona göre her ne kadar koklama ile görme cisimde bulunmaları bakımından eşitse de, kırk yaşından sonra koku alma duyusunun güçlenmesi, buna karşın görme duyusunun zayıflaması imkânsız değildir. Diğer yandan görme gücünün akıldan önce zayıflamasının nedeni, onun önce faaliyete başlamış olmasıdır. Zira kişi doğumdan itibaren görmeye başlar; ama akıl ancak on beş veya daha sonraki yaşta olgunlaşır. Tıpkı baştaki saçın, önce ortaya çıktığından, sakaldan önce ağarmaya başlaması gibi. Kısacası, Gazzâlî'ye göre bedenın ihtiyarladıkça zayıflamasıyla ondaki tüm güçler zayıflamaz. Dolayısıyla filozofların bu yöndeki delilleri bizi nefsin soyut bir cevher oluşu hususunda kesin bilgiye götürmez.<sup>53</sup> Her ne kadar İbn Rüşd akıl ile duyuların mahallerinin farklı olduğunu belirtmekle Gazzâlî'nin eleştirilerine karşılık vermeye çalışmışsa<sup>54</sup> da, onun bu yöndeki görüşlerinin pek ikna edici ve yeterli olduğu söylenemez. Belki beden ihtiyarladıkça ondaki kuvvelerin zayıflamasına karşın, aklın neden güçlendiği hususu vuzuha kavuşturulmuş olsaydı bu, Gazzâlî'nin eleştirilerine karşı daha doyurucu bir cevap olabilirdi. Zira başta İbn Sînâ olmak üzere, Nasîrüddîn Tûsî gibi filozofların böyle bir delile başvurmalarının temelinde nefsin semavî kaynaklı olmasına karşın, bedenın arzî kaynaklı olduğu düşüncesi yatmaktadır. Bu anlayışa göre arzî kaynaklı olan cisim veya beden şehvetlerle bulanıklaşarak süflî âlemi özler. Bu nedenle beden semavî kaynaklı olan nefsi akledilirlerin gerçekliklerinin bilgisine vâkıf olmaktan engeller.<sup>55</sup> Binaenaleyh, nefsin akledilirleri idrak ölçüsü, bedenî kuvvelerden sıyrılması ölçüsüyle doğru orantılıdır. Nefis cismanî egemenlikten dolayı zayıflarken, onlardan kaçınmakla da kuvvetlenir. İbn Sînâ ve Tûsî'nin beden ihtiyarladıkça ondaki kuvvelerin zayıflamasına karşın nefis güçlenir, sözleriyle kastettikleri budur. Bu durum, zorunlu olarak aklın bu tür baskılardan kurtulmasını gerektirecektir ki, bu da beden ihtiyarladıkça nefsin algılamada daha da güçleneceği anlamına gelmektedir. Böylece bedenın ihtiyarlaması durumuyla insanî nefsin güçlenmesi arasındaki nispet, bedende bulunan duyular ile şehvet ve öfke gibi diğer kuvvelerin zayıflaması arasındaki nispetten farklıdır. İnsanî nefsin güçlenmesinin bedenın ihtiyarlamasına olan nispeti, sakalın ağarmasının saçın ağarmasına nispeti gibi değildir. Oysa Gazzâlî'nin nefsin güçlenmesi ile bedenın ihtiyarlaması arasındaki nispeti, bedenî kuvvelerin birinin diğerinden önce oluşu durumuyla izah ederek bedenın ihtiyarlaması ile nefsin güçlenmesini fiziksel boyutta ele aldığı görülmektedir. Yine Gazzâlî'nin bedenın

53 Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 195.

54 bk. İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 322.

55 Tûsî, *en-Nüfûsü'l-ardıyye* (a.mlf., *Telhîsu'l-Muhassal* içinde), s. 500; a.mlf., *Risâletü'n-Nasiriyye* (*Telhîsü'l-Muhassal* içinde), s. 501; a.mlf., *Ahlâk-ı Nâsîrî*, s. 86.

zayıflamasıyla, örneğin koku gibi bazı duyuların güçleneceği iddiası, filozofların tecrübeye dayalı söz konusu delilleri karşısında ihtimalden öteye geçmemektedir. Nitekim onun kendisinin de bu hususta kuşkulu olduğu görülmektedir.<sup>56</sup>

## Sonuç

Nefsin cevher oluşu meselesinde Tûsî'nin ileri sürdüğü delillerin dört kısımda ele alınabileceğini görüyoruz. Bu delillerden birincisinde nefsin cisim ve cismanî olandan farklı olduğu ispatlanmaya çalışılmaktadır. Bu bağlamda nefsin cismin aksine pek çok suretleri ve hatta zıt suretleri ve anlamları aynı anda idrak etmesi ve ayrıca nitelik ve arazları tasavvur ederken onlarla nitelenemeyeceği gibi hususlar delil gösterilmektedir. Bu yöndeki izah ve delilleriyle İbn Miskeveyh'i takip eden Tûsî'nin duyusal idrakin nefsanî idrake kıyasla yetersizliği yönündeki açıklamalarının da İbn Sînâ'yı hatırlattığı söylenmelidir. Kaynağı itibariyle İbn Sînâ'ya ait olan bu deliller he ne kadar Gazzâlî ve Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî gibi düşünürlerce eleştirilmişse de, İbn Rüşd'ün karşı eleştirileri dikkate alındığında hem İbn Sînâ'nın hem de onu izleyen Tûsî'nin isabetli olduğu görülmektedir.

Tûsî'nin bu yöndeki ikinci delilini akli bilginin nitelik itibariyle duyusal bilgidenden farklı olduğu hususundaki izah ve açıklamaları oluşturmaktadır. Buna göre duyuların vermiş olduğu hükümlerin doğru ve yanlış olduğunu belirleyen bizzat akıldır.

Üçüncü delilde ise Tûsî, bilginin bölünemeyen soyut bir kavram oluşundan hareketle bilginin hâl ve mahal ayrılığı olmayacak şekilde hulûl ettiği nefsin de bölünemeyeceği düşüncesini ispatlamaya çalışılmaktadır. Buna göre nefis bölünemez ve yalındır. Dolayısıyla nefis bileşik olan cisimden farklıdır ve onun taşıdığı özellikleri taşımaz. Daha önce İbn Sînâ tarafından ileri sürülen bu delile de İbn Kayyim el-Cevziyye, Fahreddin er-Râzî ve Gazzâlî gibi âlimlerin eleştiri yönelttiğini görmekteyiz. İbn Kayyim ve Râzî'nin bu yöndeki eleştirilerinin isabetli olduğunu söyleyemeyeceğimiz gibi, Tûsî'nin de bu eleştirilere yönelik cevabının yeterli olduğunu söyleyemeyiz. Gazzâlî'nin eleştirilerine gelince: Bunlar ilk başta isabetli eleştiriler olarak kabul edilse de, İbn Rüşd'ün Gazzâlî'ye cevabı hem İbn Sînâ'nın hem de ondan doğrudan etkilenmiş olan Tûsî'nin söz konusu delillerinin isabetli olduğunu göstermektedir.

56 Nitekim Gazzâlî bu yöndeki açıklamalarının ardından filozoflara karşı ileri sürdüğü söz konusu hususların tam anlamıyla bilinemeyeceğini açık bir şekilde söyler. Zira ona göre organların mizacının kişilere ve durumlara göre farklı olması da imkânsız değildir. bk. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 195.

Tûsî'nin bu konudaki son delili ise bedeninin ihtiyarladıkça zayıfladığı, buna karşın nefsin kuvvetlendiği görüşüdür. Yine İbn Sînâ kaynaklı olan bu delilin de Gazzâlî'nin eleştirilerine hedef olduğunu görüyoruz. Akıl ile duyuların mahallerinin farklı olduklarını belirtmekle Gazzâlî'nin eleştirilerine karşılık vermeye çalışan İbn Rüşd'ün bu yöndeki açıklamalarının da yeterli ve ikna edici olduğu söylenemez. Fakat tahlil sonucunda Gazzâlî'nin meseleyi sırf fiziksel boyutta ele aldığı görülmektedir ki, onun zikredilen delile karşı yönelttiği eleştirinin isabetsiz olduğunu gösteren husus da burasıdır. Öte yandan Gazzâlî'nin bedeninin zayıflamasıyla bazı duyuların güçleneceği yönündeki iddiasının filozofların tecrübeye dayalı söz konusu delili karşısında ihtimalden öteye geçmediği görülmektedir.

Böylece nefsin soyut bir cevher oluşunu temellendirmek üzere Tûsî tarafından ileri sürülen delil ve açıklamaların incelendiği bu makalede, filozofumuzun büyük ölçüde İbn Sînâ ve İbn Miskeveyh'i takip ettiği ve onların temellendirme yollarını bazen doğrudan bazen de sentezci bir yaklaşımla ortaya koymaya çalıştığı görülmektedir. O, metafizik ve ahlak düşüncesi açısından büyük öneme sahip olan bu konudaki açıklamalarını önceki İslâm filozofları gibi nefsin cisimden farklı özelliklere sahip olduğu ve aklî bilginin duyu bilgisinden farklı olduğu yönündeki iki temel yaklaşımla ortaya koymuştur. Onun bu yöndeki görüşlerinin genellikle daha önce bu konuda İslâm filozoflarına yöneltilen eleştirilere cevap verecek bir nitelikte olduğu söylenebilirse de, bu eleştirilerden bazısına onun metinlerinde yanıt bulamayışımız, filozofun izahlarının belli ölçüde yetersizliğini göstermektedir. Ayrıca filozoflara yöneltilen söz konusu eleştirilerin değerlendirme ve tahlilinden bu eleştirilerin bir kısmının isabetli, bir kısmının da isabetsiz olduğu anlaşılmaktadır.

## Ali Kuşçu ve *Risâle fi vaz'î'l-müfredât*'ı

Abdullah Yıldırım\*

'Ali al-Küşhî and His *Risâla fi wad' al-mufradât*

Linguists prior to Ali Küşhî were of the opinion that the purpose of simple (non-compound) words in speech was to "remind (one) of the meaning". According to Küşhî, this view is partially correct. So, in addition, some simple words, like compound words, are intended to "create a new meaning that the audience is unaware of". What the formation of a new meaning implies is not the invention of a meaning that did not previously exist, but rather the specification of a term that had been previously generally recognized. For this reason, al-Küşhî, instead of classifying words as "simple" or "compound" in connection with the intention of the speech, separates the words into those that were known generally before the speech and those that were known with a specific meaning. This is so because, according to al-Küşhî, the thing that "reminds one of the meaning" of the speech's purpose is that the meaning was understood specifically before the speech. In this article, 'Ali al-Küşhî's work entitled *Risâla fi wad' al-mufradât* has been critically edited and translated, and the contents of this treatise have been evaluated in connection with the question of what is the purpose of the speech.

Key words: 'Ali al-Küşhî, wad', mufrad, meaning, word

Ali Kuşçu bilim tarihinde, özellikle matematik ve astronomi alanlarında yaptığı çalışmalarla tanınmaktadır. Nitekim hakkında yapılan çalışmaların neredeyse tamamı, Kuşçu'yu özellikle bu yönleriyle ele almıştır.<sup>1</sup> Kuşçu'nun hayatı ve eserlerine dair bilgi içeren klasik biyografi kaynaklarının da bu

\* Marmara Üniversitesi, SBE İlahiyat Anabilim Dalı, Arap Dili ve Belâgatı (Doktora öğrencisi).  
1 Ali Kuşçu'yu bu yönleriyle inceleyen modern çalışmalardan bazıları şunlardır: Fâik Reşad, *Eslâf* (İstanbul: Asır Kütüphanesi, 1894), II, 117-23; Süheyl Ünver, *Türk Pozitif İlimler Tarihinden Bir Bahis: Ali Kuşçu - Hayatı ve Eserleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Fen Fakültesi, 1948); Müjgan Cınbur, *Ali Kuşçu Bibliyografyası* (Ankara: Kültür Bakanlığı Millî Kütüphane Genel Müdürlüğü, 1974); Muammer Dizer, *Ali Kuşçu* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 1988). Bu durumun tek istisnası, tespit edebildiğimiz kadıyla, Kuşçu'nun istiâre risalesinin tenkitli neşridir. Musa Yıldız, *Bir Dilci Olarak Ali Kuşçu ve Risâle fi'l-istiâre'si* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 2002). Ali Kuşçu'nun olumsuz cümlelerde, öznenin fiilden önce gelmesinin cümlenin anlamına etkilerini tartıştığı *Risâle mâ ene kultû* başlıklı risâlesinin, sonraki süreçte, bu meseleyi konu edinen ve Abdülgafûr Lâri, Hafid et-Teftâzânî, İsmâüddin el-İsferâyînî, Mir Ebü'l-Feth ve Emîr Pâdişah gibi müelliflerce kaleme alınan diğer risalelerle birlikte neşir çalışmaları Dr. Sedat Şensoy tarafından sürdürülmektedir.

durumda pay sahibi oldukları söylenebilir.<sup>2</sup> Ancak müellif matematik ve astronomi dışında kelâm, fıkıh usulü ve dilbilim gibi disiplinlerde de önemli eserler vermiştir.<sup>3</sup> Bu nedenle Kuşçu'nun söz konusu disiplinlere ilişkin çalışmalarının incelenip değerlendirilmesi, özelde Kuşçu'nun düşünce dünyasının genelde İslâm-Türk bilim ve düşünce tarihinin doğru bir biçimde anlaşılması ve eksiksiz bir şekilde yorumlanmasına zemin hazırlayacaktır.

Bu çalışmada Ali Kuşçu'nun entelektüel biyografisine ilişkin kısa bir girişten sonra *Risâle fî vaz'î'l-müfredât* adlı eserinin tenkitli neşri ve tercümesi yapılarak muhtevası tahlil edilecektir.

### 1. Risâlenin Müellifi

Ali Kuşçu'nun tam adı Alâeddin Ali b. Muhammed'dir. Nerede ve ne zaman doğduğu kesin olarak bilinmemekle birlikte, XV. yüzyılın ilk çeyreğinde Semerkant'ta dünyaya geldiği tahmin edilmektedir.<sup>4</sup> Muhtemelen bu nedenle veya bu bölgede yetiştiği için es-Semerkandî, ömrünün son yıllarını İstanbul'da geçirdiği için de er-Rûmî nisbesiyle anılmaktadır.<sup>5</sup> Müellif daha çok Kuşçu lakabıyla tanınmıştır.<sup>6</sup> Hanefî mezhebine mensuptur.<sup>7</sup>

Kuşçu'nun entelektüel biyografisinde üç merkezin önemi büyüktür. Bunlar tarihî sıraya göre Semerkant, Kirman ve İstanbul'dur. Kuşçu ilk ve dinî eğitimi Semerkant'ta ikmal etmiştir. Ancak bu döneme ilişkin elimizde yeterince tarihsel veri bulunmamaktadır. Kuşçu'nun biyografisini veren kaynaklar Semerkant'taki bu temel eğitimden sonra herhangi bir ilave bilgi vermeksizin Kuşçu'nun Kadızâde er-Rûmî (ö. 844/1440-41) ve Uluğ Bey (ö. 853/1449-50) başta olmak üzere, dönemin önde gelen bilim adamlarından matematik

2 Biyografi kaynakları Kuşçu'nun kelâm, fıkıh usulü ve dilbilim sahaslarına ilişkin çalışmaları hakkında doyurucu bilgi ve değerlendirmeler içermemektedir. bk. Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*, nşr. Ahmet Suphi Furat (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1985); Mehmed Mecdî Efendi, *Hadâiku's-Şekâik*, nşr. Abdülkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), s. 180-84; Hoca Sâdeddin, *Tâcü't-tevârih*, haz. İsmet Parmaksızoğlu (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1992), V, 135-38; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*, nşr. Kilisli Rifat Bilge-İbnülemin Mahmud Kemal İnal (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1951), I, 736.

3 Kuşçu'nun söz konusu disiplinlerde kaleme aldığı eserleri için bk. Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, s. 162; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, nşr. Şerefeddin Yaltkaya ve Rifat Bilge (Ankara: Maarif Matbaası, 1941), I, 348, 845, 888; II, 1021, 1174, 1373; Yıldız, *Bir Dilci Olarak Ali Kuşçu*, s. 10-14.

4 Cengiz Aydın, "Ali Kuşçu", *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989), II, 408; Dizer, *Ali Kuşçu*, s. 3.

5 Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin*, I, 736.

6 Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, s. 159; Abdülhak Adnan Adıvar, "Ali Kuşçu", *İA: İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, ts.), I, 321.

7 Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin*, I, 736.

ve astronomi gibi riyâzî bilimleri tahsil ettiğini belirtmekte ve bu alanda yaptığı çalışmalara temas etmektedir.<sup>8</sup> Kuşçu'nun neden bu bilimlerle meşgul olduğu sorusu iki açıdan cevaplanabilir. Birincisi, tabiatı ve kişisel ilgileri onu bu alanda çalışma yapmaya götürmüştür. Nitekim bu ilgisi, Semerkant'tan ayrıldıktan sonra Kirman ve İstanbul'da da devam edecektir. İkinci olarak dönemin Semerkant yöneticisi Uluğ Bey riyâzî bilimlere hem oldukça düşkün hem de bu alanda behre sahibi bir hükümdardır. Ancak daha önemlisi Uluğ Bey'in bu ilgisi, kişisel bir tercih olmanın ötesine geçmiş, sahip olduğu imkânları da kullanarak çevresindeki bilim adamlarını bu istikamette çalışmalara yönlendirmiştir.<sup>9</sup> Dolayısıyla Kuşçu'nun ilmî hayatının ilk evresinde ağırlıklı olarak matematik ve astronomi bilimleriyle meşgul olmasında mezkûr şartların belirleyici bir etkide bulunmuş olduğu söylenebilir.

Ancak Ali Kuşçu, kişisel tahsil süreci açısından, Semerkant'ta elde ettiği ilmî birikimi yeterli görmemiş ve tahsiline devam etmek üzere, hocalarının kendisine izin vermeyeceğinden endişe ettiği için, gizlice Kirman'a gitmiştir. Tahsil hayatının ilk evresinde olduğu gibi burada da kaynaklar bize yeterli tarihsel verileri sunmamaktadır. Bu nedenle Kuşçu'nun Kirman'a hangi tarihte gittiği, orada temas kurduğu ilim adamları ve yaptığı çalışmalar hakkında yeterli bilgiye sahip değiliz. Kuşçu'nun Kadızâde er-Rûmî'nin ölümü (1440'tan sonra)<sup>10</sup> üzerine Semerkant rasathanesinin başına geçtiği düşünülecek olursa, bu tarihe yakın bir zamanda Semerkant'a döndüğü tahmin edilebilir.

Kuşçu'nun Kirman'a gidişi, Semerkant'taki hocalarının ilmî düzeyini veya sahip bulunduğu imkânları yetersiz görmesi ile açıklanamaz. Çünkü Kadızâde er-Rûmî dönemin en önde gelen matematikçi ve astronomlarından biridir. Uluğ Bey ise hem kendisi bu bilimleri tahsil etmekte hem de bu alanda çalışma yapacak bilim adamlarına her türlü imkânı hazırlamaktadır. Şu halde Kuşçu'nun Kirman'a gidiş sebebi muhtemelen Semerkant'taki ilim ortamının büyük ölçüde matematik ve astronomi bilimleriyle sınırlı olmasıdır. Böyle olmasa

8 Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, s. 159; Mecdî, *Hadâik*, s. 180-184; Hoca Sâdeddin, *Tâcü't-tevârih*, V, 135-38; Adıvar, "Ali Kuşçu", I, 321.

9 Uluğ Bey'in Semerkant'ta inşa ettirdiği medrese-rasathane ve burada yaptırdığı çalışmalar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Taşköprizâde; *eş-Şekâik*, s. 159-160; Ekmeleddin İhsanoğlu v.dğr., *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi* (İstanbul: IRCICA, 1997), I, 28; Muammer Dizer, *Uluğ Bey* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1989), s. 60; Lütfi Göker, *Uluğ Bey Rasathanesi ve Medresesi* (Ankara: Elif Matbaacılık, 1979), s. 91-115; Baturhan Valihocayev, *Uluğ Bey Devri Medreseleri*, trc. Kishimjan Eshenkulova (İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültürünü Araştırma Vakfı, 2004), s. 21-39.

10 İhsan Fazlıoğlu, "Kadızâde-i Rûmî", *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı), 2001, XXIV, 98.

bile Kuşçu'nun Semerkant ilim çevresini felsefî ve kelâmî meselelerde yeterli görmediği anlaşılmaktadır. Nitekim Kirman'da bulunduğu süre içerisinde esas itibarıyla kelâm ilmiyle meşgul olmuştur. Bunu Kirman'da, Nasîrüddîn Tûsî'nin (ö. 672/1274) *Tecrîdü'l-kelâm* isimli eserine şerh olarak kaleme aldığı *eş-Şerhu'l-cedîd ale't-Tecrîd* adlı eserinden anlıyoruz.<sup>11</sup> Bununla birlikte, Kirman'da bulunduğu süre içerisinde sadece kelâm ilmiyle meşgul olmamış, astronomi bilgilerinin de geliştirmiştir. Semerkant'a döndüğünde hocası Uluğ Bey'e, bir tür özür beyanı olarak, ayın safhalarına ilişkin problemleri çözdüğü *Hallü eş-kâli'l-kamer* isimli risalesini takdim etmiştir. Hocası Uluğ Bey'in, Kuşçu'nun böyle bir risale kaleme aldığını ilk duyduğunda, nerede yapıldığını göstermek istemesinden<sup>12</sup> anlaşıldığına göre Uluğ Bey, talebesinin astronomi bilgisinin bu derece zor bir konuyu çözümlenebilecek düzeyde olmadığını düşünüyordu. Ancak Kuşçu, risaleyi okuyan Uluğ Bey'in takdirini kazanmıştır.

Ali Kuşçu'nun ilim hayatının üçüncü ve son durağı İstanbul'dur. Kuşçu'nun İstanbul'a geliş süreci, Uluğ Bey'in vefatı ile başlar. O dönemde Semerkant medresesinde dersler veren Ali Kuşçu, Uluğ Bey'in 1449-50 yılında, aralarında husumet bulunan oğlu Abdüllatif tarafından mağlup edilerek öldürülmesi<sup>13</sup> ve ardından yaşanan süreçte ilmî faaliyetler için uygun zeminin ortadan kalkması nedeniyle hacca gitmek bahanesiyle Semerkant'tan ayrılır.<sup>14</sup> Tebriz'e vardığında, dönemin Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan tarafından büyük iltifat ve ikram görür. Aradığı ortamı Uzun Hasan'ın yanında bulan Kuşçu, bu nedenle Tebriz'de kalır. Kuşçu'nun İstanbul'a geçişi, Uzun Hasan'ın elçisi sıfatıyla, iki devlet arasındaki ihtilafları gidermek ve barışı tesis etmek amacıyla Fatih Sultan Mehmet'le görüşmesinden sonra gerçekleşmiştir. II. Mehmet, Ali Kuşçu'nun ilmî kudretine vâkıf olduğunda kendisine çok daha büyük ikramlarda bulunarak ülkesinde kalmasını talep eder. Kuşçu'nun İstanbul'a gelişi ve medreselerde ders vermesi işte bu teklif üzerine gerçekleşir.<sup>15</sup> Kuşçu İstanbul'a tahminen 1469-1473<sup>16</sup> yılları arasında, beraberinde yakınları ve talebelerinden oluşan 200 kişilik kalabalık bir grupla gelmiştir.<sup>17</sup> İstanbul'a geliş süreci<sup>18</sup>, şehre girişi esnasında devlet yetkilileri tarafından en üst düzeyde karşılanması<sup>19</sup> ve Ayasofya Medresesi'ne atanması<sup>20</sup> vb. tarih-

11 Taşkoprîzâde, *eş-Şekâik*, s. 159.

12 Taşkoprîzâde, *eş-Şekâik*, s. 159; Mecdî, *Hadâik*, s. 181.

13 Dizer, *Uluğ Bey*, s. 57-59.

14 Adıvar, "Ali Kuşçu", I, 321; Göker, *Uluğ Bey Rasathanesi*, s. 109.

15 Taşkoprîzâde, *eş-Şekâik*, s. 160.

16 Adıvar, "Ali Kuşçu", I, 322.

17 Taşkoprîzâde, *eş-Şekâik*, s. 160-61.

18 Taşkoprîzâde, *eş-Şekâik*, 160; Hoca Sâdeddin, *Tâcü't-tevârîh*, V, 136.

19 Taşkoprîzâde, *eş-Şekâik*, s. 161; Adıvar, "Ali Kuşçu", I, 322; Ünver, *Ali Kuşçu*, s. 17.

20 Taşkoprîzâde; *eş-Şekâik*, s. 160.



sel verilere baktığımızda, Kuşçu'nun İstanbul yönetimi tarafından büyük bir itibar gördüğünü söyleyebiliriz. Ömrünün son birkaç yılını İstanbul'da geçiren Kuşçu, 879 (1474) senesinde<sup>21</sup> vefat etmiş ve Eyüp Sultan Kabri civarına defnedilmiştir.<sup>22</sup>

Ali Kuşçu, İstanbul ilim çevresinin en önde gelen simalarıyla görüşmüştür. Bu bağlamda zikredilebilecek ilk isim dönemin İstanbul Kadısı Hocazâde Muslihuddin Efendi'dir (ö. 893/1488). Kuşçu ve beraberindekileri karşılamak için Üsküdar'a kadar gelen heyet içerisinde de yer alan Hocazâde, gemiyle İstanbul'a geçerken aralarında med-cezir olayına ilişkin bir diyalog geçer.<sup>23</sup> Ardından Kuşçu sözü Teftâzânî (ö. 792/1390) ile Seyyid Şerîf'in (ö. 816/1413) Timur'un huzurunda yaptıkları meşhur istiare tartışmasına<sup>24</sup> getirir ve Teftâzânî'nin görüşünü tercih ettiğini belirtir. Bunun üzerine Hocazâde, "Ben de durumun öyle olduğunu zannediyordum. Ancak söz konusu tartışmayı araştırıp inceledim ve Seyyid Şerîf'in haklı olduğunu gördüm. Böyle bir kanaate ulaştığım için de söz konusu olaya ilişkin görüşlerimi eserin bendeki nüshasına dipnot şeklinde kaydettim" der.<sup>25</sup> Daha sonra Hocazâde'nin açıklamalarını gören Kuşçu, söz konusu tahkiki çok beğenmiş ve haklı olduğunu kabul etmiştir.<sup>26</sup>

Ali Kuşçu matematik ve astronomi bilimleriyle ilgili çalışmalarına İstanbul'da da devam etmiştir. Bu bağlamda zikredilmesi gereken ilk husus, Aya-sofya Medresesi'nde verdiği derslerdir. Bu dersler dönemin ilim çevrelerinde

21 Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifin*, I, 736.

22 Taşköprizâde; *eş-Şekâik*, s. 162.

23 Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, s. 161; Mecdî, *Hadâik*, s. 183; Hoca Sâdeddin, *Tâcü't-tevârih*, V, 136.

24 Teftâzânî ile Seyyid Şerîf el-Cürçânî arasında geçen tartışma için bk. Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, s. 43-44; Mecdî, *Hadâik*, s. 65-66; Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî, *el-Ecvibetü'l-İrâkîyye* (İstanbul: Mekteb-i Sanayi Matbaası, 1307), s. 149-59.

25 Süheyl Ünver, olayı aktarıırken Hocazâde'nin "bu konuda bir risale yazdım" dediğini belirtmekte ancak bu bilgiyi nereden aldığına dair herhangi bir kaynak göstermemektedir (bk. Ünver, *Ali Kuşçu*, s. 17). Konuya ilişkin rivayetin geçtiği kaynaklara baktığımızda durumun, Süheyl Ünver'in aktardığı gibi olmadığı görülmektedir. Taşköprizâde'nin rivayetinde, "... zahare enne'l-hakka fi cânibi's-Seyyidi's-Şerîf ve ketebtü inde zâlîke fi hâşiyeti kitâb" [Seyyid Şerîf'in haklı olduğu ortaya çıktı. Durum bu şekilde belirginleşince, ben de meseleyi kitabımın haşiyesine (kitabın bendeki nüshasının haşiyesine/dipnotuna) yazdım] ifadeleri geçmektedir. (bk. Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, s. 161). Benzer bir ifade, daha açık şekilde Hoca Sâdeddin tarafından kullanılmıştır. [... gerçeğin Cürçânî'nin görüşünde olduğunu anladım. Hatta bu konuda onun kitabının kenarına görüşlerimi de yazmıştım] (Hoca Sâdeddin, *Tâcü't-tevârih*, V, 136). Ayrıca Hocazâde Muslihuddin'in eserlerine ilişkin bilgi veren kaynaklar, bu konuda herhangi bir eserden bahsetmemektedir. Hocazâde'nin eserleri için bk. Saffet Köse, "Hocazâde Muslihuddin Efendi", *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı), 1998, XVIII, 207-209.

26 Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, s. 161; Mecdî, *Hadâik*, s. 183; Hoca Sâdeddin, *Tâcü't-tevârih*, V, 136-37.

büyük rağbet görmüş ve sadece talebeler tarafından değil, önemli ilim adamları ve hocalar tarafından da takip edilmiştir.<sup>27</sup> İkinci olarak İstanbul'a gelip Sultan Fatih'in huzuruna çıktığında kendisine matematiğe ilişkin bir risale takdim ettiğini belirtmiştik. Bunun dışında, *er-Risâletü'l-fethiyye* adıyla kaleme aldığı bir astronomi risalesi bulunmaktadır. Eser, Sultan Fatih ile birlikte çıktıkları Akkoyunlu Seferi esnasında tamamlanmış ve kazanılan zafere telmihen bu şekilde adlandırılmıştır.<sup>28</sup>

Ancak biz Ali Kuşçu'nun İstanbul'daki asıl ilmi çalışmalarını dilbilim alanında yaptığını düşünüyoruz. Bu düşüncemizi destekleyen en önemli delil, Kuşçu'nun dilbilim sahasında kaleme aldığı eserler içerisinde en kapsamlısı olan *Unküdü'z-zevâhir fi's-sarf*'tır.<sup>29</sup> Kuşçu eserin girişinde Fatih Sultan Mehmet'in kendisine böyle bir eser telif etmesini işaret ettiğini oldukça süslü bir dille uzun uzun anlatmaktadır.<sup>30</sup> Buradan da açıkça anlaşıldığına göre Kuşçu bu eseri İstanbul'a geldikten sonra kaleme almıştır. Nitekim eserin Türkiye kütüphanelerinde bulunan nüshalarının çokluğu da bu durumu teyit etmektedir. Eserin hacmine ve muhtevasına bakıldığında, müellifin İstanbul'daki ilmi mesaisinin önemli bir kısmını dilbilime tahsis ettiği söylenebilir.<sup>31</sup>

## 2. Risalenin Muhtevası ve Tahlili

Ali Kuşçu, *Risâle fi vaz'i'l-müfredât* başlıklı risalesinde, lafızların vazında gaye sorununu tartışmaktadır. Risalenin başlığına bakıldığında tartışmanın sadece müfret lafızlarla ilgili olduğu düşünülebilir. Ancak vaz, bütün anlamlı lafızları kuşatan genel bir durum olduğundan vaza ilişkin bir sorun, örneğin gaye sorunu, müfret-mürekkep bütün anlamlı lafızlar göz önünde bulundurularak tartışılmaktadır. Kuşçu'nun bu başlığı tercih nedeni ise, anlaşıldığı kadıyla, mürekkep lafızların aksine, kendinden önceki düşünürlerin sadece müfret lafızlarla ilgili açıklamalarına itiraz etmesidir.

Risale iki bölüm hâlinde ele alınabilir. Birinci bölümde Kuşçu kendinden önceki düşünürler arasında konuya ilişkin yaygın görüşün ne olduğunu ortaya koymaktadır. Söz konusu düşünürler meseleyi müfret-mürekkep ayrımı bağlamında ele almaktadır. Bu nedenle birinci bölüm kendi içinde iki alt kısım

27 Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, s. 174.

28 Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, s. 160.

29 Ali Kuşçu, *Unküdü'z-zevâhir fi's-sarf*, nşr. Ahmed Affif (Kahire: Matbaatü Dâri'l-kütübü'l-Mısriyye, 1421/2001).

30 Ali Kuşçu, *Unküdü'z-zevâhir*, s. 163-64.

31 Müellifin dilbilim eserleri için bk. Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, s. 162; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 348, 845, 888; II, 1021, 1174, 1373; Yıldız, *Bir Dilci Olarak Ali Kuşçu*, s. 12-14; Adivar, "Ali Kuşçu", I, 322; Aydın, "Ali Kuşçu", *DİA*, II, 409-10.

hâlinde görülebilir. İkinci bölümde vaz olgusunu tahlil eden Kuşçu, mevzu lehin durumu bakımından, şahsî vaz ile genel ve nevî vaz türleri arasında Adudüddin el-Îcî tarafından yapılan ayırım üzerinde durmakta ve bu noktadan hareketle lafızların vazındaki amacın ne olduğu sorusuna, ilk bölümde aktardığı meşhur görüşü eleştirerek kendi cevabını geliştirmektedir.

Biz öncelikle, Ali Kuşçu'nun risalenin ilk bölümünde ortaya koyduğu şekliyle, meselenin ne olduğunu ve konuya ilişkin meşhur görüşü tahlil edeceğiz. Ardından Kuşçu'nun söz konusu meşhur görüşte tespit ettiği problemin ne olduğunu ve önerdiği çözümü ortaya koyacağız. Şimdi risalede ele alınmış sırasına göre meselelerin ayrıntılarına geçebiliriz.

### 2.1. Vazın Garazı Sorusu ve Delaletle İlişkisi

Ali Kuşçu, risalenin ilk paragrafında risalenin ana sorununu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Buna göre sorun, lafızların vazında güdülen amacın tespitidir. Kuşçu sorunu dile getirdiği bölümde “garaz” terimini kullanmaktadır. Garaz, bir fiilin sonucunda ortaya çıkan şeye, failin amaçladığı şey (matlup) olması bakımından verilen addır.<sup>32</sup> Dolayısıyla vazın garazını sormak, vazı gerçekleştiren öznenin bu fiilden elde etmek istediği sonucun ne olduğunu sormak demektir.

Vaz, “lafzın anlamın karşılığı olarak tayini”nden ibarettir. Bu tayin, vazı bilen kimse için, lafzın tayin edildiği anlamı göstermesi (delalet) sonucunu doğurur. Buna göre lafzın tayini (vaz) ile anlamı göstermesi (delalet) arasında sebep-sonuç ilişkisi bulunmaktadır. Bu durumda “Vazın garazı nedir?” sorusu, “Lafzın anlamı göstermesi, yani delaleti nedir?” sorusuna dönüşecektir. Diğer bir deyişle, vazı gerçekleştiren öznenin bu tayin işleminden amaçladığı şey, lafzın anlamı göstermesinin (delalet) niteliğini açığa çıkaracaktır. Nitekim esas itibarıyla sorun, delaletin tanımı bağlamında gündeme gelmektedir. Daha açık bir ifadeyle, Kuşçu'yu vazın gayesi sorununu tartışmaya iten şey,

32 Adudüddin el-Îcî (ö. 756/1355) vaz meselesini incelediği meşhur risalesine “Hâzihî fâide-tün” (Bu bir faidedir) cümlesiyle başlamaktadır. Bu münasebetle şarihler, faide ile birlikte metinlerde atıfta bulunulan yakın anlamlı diğer terimleri tanımlamışlardır. Bunlar garaz, gaî illet, faide ve gaye terimleridir. Bu terimlerden garaz ile gaî illet fiilden önce, gaye ve faide ise fiilden sonra bulunur. Buna göre; bir fiilin sonucunda ortaya çıkan maslahata, failin amaçladığı şey (matlup) olması açısından garaz, faili fiili yapmaya sevk eden şey olması bakımından gaî illet, netice tarafında fiilin bir ucunda bulunması açısından gaye ve fiilin semeresi ve neticesi olması açısından faide denir. Garaz ile gaî illet ve faide ile gaye zat itibarıyla bir, ancak itibar olarak farklıdır. Faide ve gaye, garaz ve gaî illetten daha geneldir. Çünkü bazen fiilin sonucunda ortaya çıkan faide, failin kastettiği şey olmaz. bk. Ebü'l-Leys es-Semerkindî, *Şerhu Risâleti'l-vaz'iyye* (Muhammed b. Ahmed ed-Desûkî ve Hifnâvî hâşiyeleri ile birlikte), İstanbul 1305, s. 111-12.

lafzî delalet tanımlanırken vazî bilmenin gündeme gelmesi ve bu durumun bir kısır döngü (devr) oluşturduğu iddiasıdır.<sup>33</sup> Kuşçu sorunu vaz kavramıyla ilişkilendirerek çözmeyi denemektedir. Bu geçişi yaparken kullandığı araç ise “garaz” kavramıdır.

Kuşçu'nun gündeme getirdiği hâliyle sorun, vaziyeye edebiyatında tartışılmamaktadır. Ancak Kuşçu, delaletin mahiyeti ve vazla ilişkisine dair tartışmalarda vazın garazı nedir sorusunun da dolaylı olarak tartışıldığını tespit etmiştir. Bu nedenle risalede mantık, meanî ve beyan bilimlerinde delaletin mahiyetiyle ilgili açıklamalardan vaz olgusuyla doğrudan ilgili olanlar müstakil birer vaz tartışmasına dönüştürülmektedir.

## 2.2. Lafızların Vazındaki Garaz Nedir?

Kuşçu risalenin ilk bölümünde, Kutbüddin er-Râzî'nin yukarıda işaret edilen açıklamalarından hareketle önceki düşünürlerin lafızların vazındaki garaza dair görüşlerini aktarmaktadır. Vazın gayesi sorununun anlamlı lafızların tamamını ilgilendirdiğini belirtmiştik. Müfret, varlıkta mürekkepten önce geldiğinden, risalede öncelikle müfret lafızlarla ilgili açıklamalar ele alınmaktadır. Şimdi Kuşçu'nun açıklamalarından hareketle söz konusu düşünürlerin konuya bakışlarını ortaya koyalım.

### 2.2.1. Müfret Lafızlar (Kelime)

Meşhur görüşe göre, müfret bir lafzın (isim, fiil ya da harf) belirli bir anlamın karşılığı olarak vaz edilmesinden maksat, muhatabın zihninde daha önceden bilmediği yeni bir anlamın oluşturulması değildir. Eğer durum böyle olsaydı, vazdan bağımsız bir anlamdan bahsetmek mümkün olmazdı. Çünkü bu durumda vaz anlamı önceler ve mutlak olarak anlamın ilkesini teşkil ederdi. Ayrıca ilke olmak, varlık vermek anlamına geldiğinden, anlamın varlığı vazın

33 Kutbüddin er-Râzî (ö. 766/1364) *Metâliu'l-envâr* şerhinde mantıkçı Ali b. Ömer el-Kâtibî el-Kazvîni'nin (ö. 675/1277) lafzî-vazî delalet tanımını aktarmakta ve tanıma yönelik iki itirazdan bahsetmektedir. Bu itirazlardan ilki ve konumuzla ilgili olanı tanımın bir kısır döngü (devr) içerdiği yönündeki itirazdır. Buna göre Kazvîni lafzî-vazî delaleti; vazî bilen kimseye nispetle lafız söylendiğinde lafızdan anlamın anlaşılması şeklinde tanımlayarak anlamın anlaşılmasını vazın bilinmesine bağlamıştır. Hâlbuki vaz, lafız ile anlam arasında bir nispet olduğundan, anlamın anlaşılmasını gerektirmektedir. Eğer anlamın anlaşılması vazın bilinmesine bağlı olursa, bu durum bir kısır döngü oluşturur. Kutbüddin er-Râzî'nin açıklamaları için bk. *Levâmiu'l-esrâr fi şerhi Metâlii'l-envâr* (İstanbul: el-Hâc Muharrem Efendi el-Bosnevî Matbaası, 1303), s. 28. Delaletin mahiyeti ve genel sorunları hakkında Kutbüddin er-Râzî ve diğer müteahhir dönem düşünürlerinin görüşleri için bk. Ömer Türker, *Seyyid Şerîf Cürçânî'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıkî ve Dilbilimsel Temelleri* (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), s. 132 vd.

varlığına bağlı olurdu. Hâlbuki vaz anlamın ilkesi değil, lafız ile anlam arasında yer alan bir nispettir. Her nispet gibi vaz da vücut bulabilmek için taraflarının var oluşunu iktiza eder. Diğer bir deyişle lafız ve anlam olmadan bu iki birim arasında herhangi bir nispet kurulamaz. İkinci olarak nispetin tarafları, nispetten bağımsız birer durum olarak bilinmelidir. Aksi takdirde hangi lafzın hangi anlama tayin edildiği bilinemez. Bu da vazın sonuçsuz kalmasına yol açar. Şu hâlde bir tayin işlemi olarak vaz, nispetin tarafları durumundaki lafız ve anlamın hem vazdan önce var olmalarını hem de özel olarak bilinmelerini gerektirmektedir. Buna göre müfret lafızların vaz edilme gerekçelerine dair “muhatabın zihninde daha önceden bilmediği yeni bir anlamın oluşturulması” şeklindeki varsayım, delaletin tanımında açık bir kısır döngü oluşturmaktadır. Çünkü bu varsayım, anlamın bilinmesini vaza bağlamakta, diğer bir deyişle vazın anlamdan önce olduğu iddiasına dayanmaktadır. Hâlbuki vaz, lafızla anlam arasında yer alan bir nispet olduğundan, anlamdan sonradır ve bu nedenle vazın bilinmesi anlamın varlığına ve bilinmesine bağlıdır. Dolayısıyla söz konusu varsayım yanlışlanmış olmaktadır.

Kuşçu, bu varsayımın yanlışlığını gösterdikten sonra müfret lafızların vazındaki asıl amacın, dinleyen kişiye zaten bildiği bir anlamın hatırlatılması ve lafız işitildiğinde ya bu anlam ile başka bir şey hakkında ya da bizzat söz konusu anlam hakkında hüküm verebilmek için anlamın zihninde müşahade edilir hâlde getirilmesi olduğunu belirtmektedir. Şu hâlde müfret lafızların vazındaki amacın “bilinen bir anlamın hatırlatılması” olması esas itibarıyla “vazın nispet oluşu” ve bu durumun gereği olarak ortaya çıkan “anlamın vaza önceliği” ile “anlamın özel olarak bilinmesi” meselesine dayanmaktadır.

Buraya kadar anlatılanlardan açıkça görüldüğü üzere Kuşçu aslında, vazın garazının bilinmeyen bir anlamın oluşturulması değil, bilinen anlamın hatırlatılması olduğu konusunda bu düşünürlerle hemfikirdir. Ancak meselenin bu şekilde sonuçlanmadığını düşünmektedir. Bu nedenle vazın garazına ilişkin söz konusu açıklamanın her durumda geçerli olup olmadığını belirleyebilmek için müfret lafızları vaz edilmeleri bakımından birbirinden ayırarak meseleyi yeniden ele almayı dener. Kuşçu'nun bu açıklamalarına daha sonra temas edeceğiz. Ancak şimdi, risalenin içeriğine uygun olarak, mürekkep lafızlarla ilgili açıklamalara geçmemiz gerekmektedir.

### 2.2.2. Mürekkep Lafızlar (Cümle)

Sorunun sadece müfret lafızlarla (kelime) ilgili olmadığını, dolayısıyla mürekkep lafızları (cümle) da içerecek şekilde tartışılması gerektiğini belirtmiştik.

Çünkü mürekkep lafızlar da vaz edilmişlerdir.<sup>34</sup> Dolayısıyla eğer mürekkep lafızların anlamlarını bilmek bu lafızların vazını bilmeye bağlı ise, vazın gayesine ilişkin yukarıda açıklanan varsayımın kabul edilmesi durumunda burada da benzer bir kısır döngü meydana gelecektir.

Sorunun çözümü için öne sürülen açıklama, müfret lafızların aksine mürekkep lafızlarda mezkûr varsayımın kabul edilmesi durumunda dahi, herhangi bir kısır döngünün oluşmayacağı iddiasına dayanmaktadır. Buna göre cümlelerin vazındaki amacın, muhatabın zihninde daha önceden bilmediği yeni bir anlamın oluşturulması olduğu söylenebilir. Bu durumda cümlelerin vazı, anlamını oluşturur; dolayısıyla onu önceler. Ancak bunun bir kısır döngü oluşturduğu iddia edilemez. Çünkü cümlelerin anlamını bilmek, kelimedeki olduğu gibi, mürekkep lafzın bu anlamın karşılığı olarak vaz edildiğini bilmeye değil, cümleyi oluşturan kelimelerin vazlarını bilmeye bağlıdır. Bu durumda bir cümleyi oluşturan kelimelerin anlamını bilmek, cümlelerin anlamını bilmek için yeterli olacaktır. Dolayısıyla, yukarıda tartışılan sorunun mürekkep lafızlar için geçerli olduğu iddia edilemez.

Ancak bu açıklama tarzı sorunludur; çünkü eğer cümlelerin anlamını bilmek sadece kelimelerin vazlarını bilmeye bağlı olsaydı, lafız ve anlam bakımından aynı kelimelere sahip cümlelerin aynı anlamı dile getirmeleri gerekirdi. Hâlbuki “Musa, İsa’yı dövdü” ile “İsa Musa’yı dövdü” örneklerine bakıldığında durumun öyle olmadığı görülür. Bu iki cümle aynı anlamları gösteren kelimeleri içerdikleri hâlde, tamamen farklı iki anlama gelmektedir. Şu hâlde cümle gibi mürekkep lafızların anlamlarının, sadece müfret parçalarının, yani kelimelerinin vazlarını bilmeye bağlı olduğunu söylemek doğru değildir. Söz konusu iki cümle, aynı anlama gelen müfret lafızlara sahip olduğu hâlde, tamamen farklı iki anlamı dile getiriyorsa, kelime dışında cümlede bu duruma sebep olan bir başka unsur daha olmalıdır. Her iki cümlelerin kelimeleri aynı olduğuna göre geriye bütünü oluşturan unsur, yani cümlelerin heyeti kalmaktadır. Şu hâlde bir cümlelerin anlamı, sadece kelimelerin vazları bilinerek anlaşılabilir. Bunun yanında cümlelerin heyeti de bilinmelidir. Dolayısıyla, “Cümlelerin anlamını bilmek, o cümleyi oluşturan parçaların vazını bilmek demektir” şeklindeki iddia yanlışlanmaktadır.

Bu itiraza karşılık, yukarıda aktarılan açıklamayı savunanlar, söz konusu iki cümle arasındaki farkın cümlelerin heyetinden kaynaklandığını; dolayısıyla-

34 İsm-i fâil vb. türemiş isim formları hariç, müfret lafızların önemli bir kısmı, vazın şahsî kısmına dâhildir. Ancak mürekkep lafızlar (cümle) vazın nevî kısmında yer almaktadırlar. Vazın şahsî ve nevî şeklindeki ayrımı ve bu ayrımın genel sorunlarına ilişkin bir değerlendirme için bk. Abdullah Yıldırım, *Vaz İlmî ve Unkûdû'z-zevâhir* (yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007), s. 79 vd.

la cümlelerin heyeti bilinmeden anlamın anlaşılamayacağını kabul etmektedir. Bununla birlikte onlar, sorunun çözümü için müfret kelimesini, cümleyi oluşturan kelimelerle birlikte heyeti de içine alacak şekilde yeniden yorumlamaktadır. Bu durumda heyet, bütünü oluşturan diğer parçalar gibi cümlelerin müfret bir unsuru hâline gelmektedir. Dolayısıyla cümlelerin anlamının bilinmesi için heyetin de bilinmesinin gerekli oluşu, yukarıda öne sürülen “Mürekkep anlamı bilmek için müfretlerin vazını bilmek yeterlidir” iddiasını iptal etmemektedir.

Heyeti cümlelerin parçası olarak görmek, sorunu çözüyor görünmekle birlikte, bu da tartışmalıdır. Çünkü yukarıdaki iki cümlelerin farklı anlamları gösterdiği, ancak cümlelerin tamamı okunduktan sonra anlaşılmaktadır. Diğer bir deyişle farklılığı görmemizi sağlayan şey, cümlelerin herhangi bir parçası değildir. Eğer öyle olsaydı, bunun için her iki cümleyi de tamamen okumamıza gerek kalmaz, ilgili parçayı bildiğimizde cümlelerin farklı anlamlar gösterdiklerini kavradık. Şu hâlde farklılığı doğuran şey heyet olduğuna ve bu farklılık ancak cümlelerin tamamı anlaşıldıktan sonra ortaya çıktığına göre, heyetin cümlede yer alan kelimeler gibi bir parça olduğu iddiası geçersiz hâle gelmektedir.

Kuşçu, bu sorunu cümleyi oluşturan unsurların vazlarına ilişkin bilgilerin toplamının toplamın vazına ilişkin bilgiden farklı olduğuna dayanarak çözmektedir. Ona göre anlamın toplamının bilgisini elde etmek, toplamın yani cümlelerin vazını bilmeye bağlı değildir; aksine söz konusu unsurların vazlarına ilişkin bilgilerin tamamına bağlıdır. Toplamın veya cümlelerin vazını bilmek ise, anlamın toplamını bilmeye bağlıdır. Bu durumda herhangi bir kısır döngü bulunmamaktadır.

Kuşçu, risalenin buraya kadar aktarılan ilk bölümünde vazın amacı tartışmasını müfret ve mürekkep lafızlar bağlamında, kendinden önceki düşünürlerin görüşlerini aktararak serimlemektedir. Ancak bu aşamadan sonra konuyu yeniden ele alan Kuşçu, vazın amacına ilişkin tartışmada dile getirilen genel görüşü tahkik etmektedir. Kuşçu'nun tahkiki, İcî'nin mevzu lehin bilinme cihetine bağlı olarak genel vaz durumlarına ilişkin ayrımına dayanmaktadır. Şimdi Kuşçu'nun söz konusu değerlendirmesine ve sonuçlarına daha yakından bakabiliriz.

### **2.2.3. Ali Kuşçu'nun Vurguladığı Ayrım: Mevzu Lehin Durumu Bakımından Genel Vaz Durumları Arasındaki Fark**

Kuşçu vazların bir kısmında, mevzu leh olan anlamın cüzî bir durum olarak (bi-husûsihî) düşünülme zorunda olduğunu ve bunlara “şahsî vaz” denildiğini belirtmektedir. Şahsî vazda mevzu lehin küllî ya da cüzî olması durumu

herhangi bir şeyi değiştirmez. Mevzu lehin cüzî olması durumu açıktır. Böyle bir durumda, mevzu lehin bizzat kendisi cüzî olduğundan, cüzî bir durum olarak düşünülmesi dışında başka bir ihtimal söz konusu değildir. Mevzu lehin küllî olduğu durumu, “racül” (adam) lafzı üzerinden şöyle izah edilebilir: “Racül” (adam) lafzı, insan türünün eril fertlerini göstermek üzere vaz edilmiştir ve mevzu lehi küllî bir mana olan “adamlık”tır. Bu küllî mananın dış dünyada çok sayıda ferdi bulunmaktadır. Ancak bu küllî mana, lafzın vazı esnasında, fertlerinin çok sayıda olması bakımından değil, tek bir anlam olması bakımından yani cüzî bir durum olarak düşünölmüştür.<sup>35</sup> Örneğimizde küllî bir mana olan “adamlık” burada fertleri bakımından değil, mefhumu bakımından düşünölmüştür. Dolayısıyla mevzu lehin küllî bir mana oluşu, lafzın vazı esnasında cüzî bir durum olarak düşünölmüne engel değildir. Bunun dışındaki vaz durumlarında ise mevzu lehin cüzî bir durum olarak düşünölmeye zorunluluğu yoktur. Bunlar; işaret isimleri vb. müphem lafızların vazında olduğu gibi genel vaz ve ism-i fail vb. türemiş isim formlarında göröldüğü üzere nevî vazdır.

Kuşçunun yukarıdaki paragrafta aktardığımız açıklamalarında yaptığı isimlendirmeler bir yönüyle sorunludur. Zira Kuşçu'nun yaptığı şey, vaz durumlarını, mevzu lehin cüzî bir durum olarak düşünölmünün zorunlu olup olmamasına bağlı olarak ayırmaktan ibarettir. Esasen bu ayırım, işaret ismi vb. müphem isimlerin vazlarının genel, mevzu lehlerinin ise özel olduklarını ispatlamak üzere Adudüddin el-İcî tarafından meşhur metni *Risâletü'l-vaz'iyye*'de yapılmıştır.<sup>36</sup> Kuşçu, İcî tarafından yapılan bu ayırımı, tartıştığı mesele bağlamında, yorumlamaktadır. İcî söz konusu ayırımı yaptıktan sonra sonuçta ortaya çıkan tarafları herhangi bir şekilde isimlendirmemiştir. Ancak Kuşçu bu ayırım sonunda bir tarafta şahsî vazın, diğer tarafta ise genel ve nevî vazın yer aldığını belirtmektedir. Buna göre Kuşçu şahsî vazı, mevzu lehi cüzî olarak düşünölmek zorunda olan vaz türü şeklinde tanımlamış olmaktadır. Ancak bu doğru değildir. Çünkü bir vazı şahsî yapan şey mevzu lehin (mana) değil, mevzuun (lafız) cüzî olarak düşünölmek zorunda olmasıdır. Nitekim şahsî olduğu hâlde, mevzu lehi cüzî bir durum olarak değil, genel bir kavramın altında yer almak bakımından düşünölen vaz türleri vardır. İkinci olarak bu taksime göre şahsî ve genel vaz türleri birbirlerinin mukabili olarak algılanmış olmaktadır. Hâlbuki durum gerçekte böyle değildir. Çünkü genel ve özel vaz

35 Bilindiği gibi küllî anlamlar kendinde cüzîdir. Küllîlik, anlamın dış dünyada çok sayıda şeye mutabik olabilmesinin adıdır. Bu anlamda küllîlik itibari bir durum olup dış dünyada hakiki varlığa sahip değildir. Bu nedenle küllîlik, cüzîlik vb. anlamlar birinci değil ikinci makuller sınıfına dahil edilmiştir.

36 Adudüddin el-İcî, *Risâletü'l-vaz'iyye* (*Mecmûatü'l-va'ziyye* içinde, İstanbul: Safa ve Enver Matbaası, 1311), s. 79.



türleri, şahsî vazın altında yer alan alt başlıklardır. Dolayısıyla genel vazın şahsî vazın mukabili olarak konumlandırılması doğru değildir.

Olaya bir başka açıdan bakıldığında, Kuşçu'nun haklı olduğu bir taraf vardır. Mevzu lehi cüzî olarak düşünölmek zorunda olan her vaz türü şahsîdir. Ancak Kuşçu'nun anlatımından çıkan sonuç bu değil, tersidir. Dolayısıyla Kuşçu'nun bu ayrımı yaparken kullandığı şahsî, genel ve nevî vaz tamlamalarını, bu kavramları tanımlama amacıyla kullandığını düşünemeyiz. Aksi takdirde vaz biliminin temel verileriyle hatta bizzat kendi eserinde yaptığı açıklamalarla ters düşmüş olur. Çünkü *Unküdü'z-zevâhir* isimli eserinde, zamirler vb. müphem lafızların şahsî vaz kapsamında yer aldığını açıkça belirtmektedir.<sup>37</sup> Zamirler vb. müphem lafızların mevzu lehlerinin vaz esnasında, küllî bir kavramın altında yer almak bakımından düşünöldükleri göz önünde bulundurulduğunda, Kuşçu'nun bu risalesinde söz konusu terimleri tesamühen kullandığını söyleyebiliriz.<sup>38</sup>

Esasen burada karşılaşılan zorluk, Kuşçu'nun mevcut şahsî-nevî vaz taksiminin dışında bir başka taksim yapmaya, daha doğru bir ifadeyle İcî'nin yaptığı bu ayrımı belirli bir amaç için yorumlayıp kullanmaya çalışmasından kaynaklanmaktadır. Kuşçu'nun maksadı, şahsî vaz başlığı altında yer alan lafız türlerini, mevzu lehleri cüzî bir durum olarak düşünölmek zorunda olanlar ve olmayanlar şeklinde ayırmaktan ibarettir. Yapmaya çalıştığı bu ayrım doğrudan vaz ilmiyle irtibatlı olmayıp delaletin mahiyetinin ne olduğu sorusu ile bağlantılıdır. Kuşçu bu yeni taksim denemesini yeni terimler üreterek değil, o güne kadar bilinen vaz terimleri üzerinden yapmış; ancak bu terimler Kuşçu'nun yapmak istediğı ayrımı ifadede yetersiz kalmıştır. Bu da sözünü ettiğimiz sorunlu duruma neden olmuştur.

Kuşçu, şahsî vaz ile diğer vaz türleri arasındaki temel ayrımı bu şekilde belirledikten sonra sorunu bu perspektiften yeniden ele almayı önerir. Buna göre şahsî vaz ile vaz olunan bir lafız, mevzu lehi olan manayı muhatabın zihninde daha önce yokken ilk kez olmak üzere (ibtidaen) oluşturacak şekilde

<sup>37</sup> Kuşçu, *Unküdü'z-zevâhir*, s. 171.

<sup>38</sup> Bu durumu izah amacıyla şöyle bir açıklama öne sürülebilir: Kuşçu'nun bu küçük risalesini kaleme aldığı dönemde, vaz meselelerine ilişkin yerleşik bir terminolojiden bahsetmek oldukça güçtür. Bu nedenle Kuşçu, vaz esnasında mevzu lehi cüzî bir durum olarak düşünölen lafızları şahsî vaz kapsamında düşünmüş, zamirler, işaret isimleri vb. müphem lafızları ise genel vaz başlığı altında değerlendirmiştir. Ancak daha sonra kaleme aldığı kapsamlı dilbilim eseri *Unküdü'z-zevâhir*'de bu durumu belirginleştirmiş ve zamirler vb. lafızların şahsî vaz kapsamında yer aldıklarını belirtmiştir. Bu durumda *Unküd*'un, elimizdeki risaleden daha sonra yazılmış olması gerekecektir. Hâlbuki burada tartışılan mesele, bu risaleye göre oldukça kapsamlı olan *Unküd*'da yer almamaktadır. Bu da, *Unküd*'un bu metinden sonra değil, önce kaleme alındığını akla getirmektedir.

ifade edemez. Çünkü şahsî vazın doğası gereği mevzu leh olan mana, cüzî bir durum olarak düşünölmelidir. Bu da, söz konusu vazın bilinebilmesinin özel olarak o mananın bilinmesine bağlı olduğu anlamına gelir. Eğer söz konusu manayı özel olarak bilmek, vazı bilmeye bağlı olursa bu durumda açık bir kısırdöngü oluşur. Ancak genel yahut nevî vaz ile vaz olunmuş lafızların mevzu lehlerinin cüzî bir durum yani özel olarak bilinmeleri gerekmemektedir. Bu durumda, söz konusu iki vaz türüne giren lafızların anlamlarını, herhangi bir kısırdöngüye sebep olmaksızın, muhatabın zihninde ilk kez olmak üzere meydana getirecek şekilde ifade etmeleri mümkündür.

Kuşçu bu açıklamalardan sonra cümle gibi mürekkep lafızların vazlarından maksadın, meşhur görüşte olduğu gibi, anlamın muhatabın zihninde oluşturulması olduğunu belirtmektedir. Çünkü cümleler nevî olarak vaz edilmiştir. Ancak bu durumda genel yahut nevî vaz ile vaz olunmuş müfret lafızların da bu şekilde manalarını muhatabın zihninde oluşturabildiğinin kabul edilmesi gerekmektedir. Bu durumda söz konusu müfret lafızların vazından maksat, yaygın kanaatin aksine, anlamın hatırlatılması değil, bizzat oluşturulması olmaktadır.

Yazının ikinci bölümünde yer alan bu açıklamalarından çıkan sonuca göre Kuşçu, cümle gibi mürekkep lafızlar söz konusu olduğunda, kendinden önceki düşünürlerle aynı görüştedir. Sorun, müfret lafızlar söz konusu olduğunda açığa çıkmaktadır. Meşhur görüşe göre, müfret lafızların vazındaki amaç bilinen anlamın hatırlatılmasıdır. Bu durumun nedeni, anlamın vazdan önce olması ve özel olarak bilinmesidir. Kuşçu'nun bu risalede yaptığı şey, anlamın vazdan önce özel olarak bilinmesi meselesini sorgulamak olmuştur. Risalenin ilk bölümünde aktarılan açıklamalar, müfret lafızlar bağlamında anlamın özel olarak bilinmesi gerektiğini göstermektedir. Ancak Kuşçu'nun açık bir biçimde gösterdiği gibi bu, her durumda geçerli değildir. Şüphesiz bazı müfret lafızların vazında, anlamın özel olarak bilinmesi zorunluluğu vardır. Bu tür lafızlar şahsî olarak vaz edilirler. Bu durumda vazın amacının yeni bir anlamın oluşturulması olduğunu söylemek açık bir kısırdöngü oluşturur. Çünkü anlam vazdan önce mevcuttur ve özel olarak bilinmektedir. Ancak başka bazı müfret lafızların vazında anlam her ne kadar vazdan önce mevcut olsa da özel olarak değil, genel bir kavram altında yer almak bakımından yani icmalî olarak bilinmektedirler. Bu lafızlardan bir kısmı genel vaz ile bir kısmı ise nevî vaz ile vaz olunmuşlardır. Dolayısıyla bu tür lafızların vazında, anlam vazdan önce özel olarak bilinmediğinden, anlamın dinleyen kişinin zihninde vazdan sonra belirginleşmesi mümkün hâle gelmektedir. Bu da yukarıda bahsedilen kısırdöngü iddiasını geçersiz hâle getirmektedir.

Burada dikkat edilmesi gereken nokta şudur: Anlam mutlak olarak vazdan öncedir. Bu bakımdan vaz türleri arasında herhangi bir fark yoktur. Farklılığı yaratan durum, anlamın vazdan önce ne şekilde bilineceğidir. Şahsî vazda, anlam vazdan önce özel olarak bilinirken genel ve nevî vazda özel değil, icmalî olarak bilinir. Vazdan önce icmalen bilinen anlam, vazdan sonra, karine-ler nedeniyle, belirli hâle gelir. Buna göre vazın amacının dinleyenin zihninde daha önceden mevcut olmayan yeni bir anlamın oluşturulması olduğu iddiasını, mutlak anlamda mevcut olmayan bir anlamın icadı olarak anlamamak gerekmektedir. Çünkü anlamın ontolojik olarak vazı öncelediği, üzerinde görüş birliği edilen bir husustur. Şu hâlde söz konusu iddianın anlamı, mevcut olmayanın icadı değil, belirsiz olan anlamın belirli hâle getirilmesi olmaktadır.

Sonuç olarak şunları söyleyebiliriz: Kuşçu kendisinden önceki dilcilerin, müfret lafızların vazındaki amacın “anlamın hatırlatılması” olduğu şeklindeki açıklamalarını kabul etmektedir. Bununla birlikte öne sürdüğü itiraz, müfret lafızların tamamında bu amacın güdülmeyeceği, bir kısmının mürekkep lafızlar da olduğu gibi, “muhatabın bilmediği yeni bir anlamın oluşturulması” amacını taşıdığı yönündedir. Bununla kastedilen de daha önce mevcut olmayan bir anlamın icadı değil, icmalî olarak bilinen anlamın özelleştirilmesidir. Bu durumda Kuşçu vazın gayesi tartışmasında lafızları müfret-mürekkep şeklinde taksim etmek yerine, anlamı vazdan önce özel olarak bilinenler ile icmalî olarak bilinenler şeklinde ayırmaktadır. Çünkü vazın amacını “anlamın hatırlatılması” yapan şey, anlamın vazdan önce özel olarak bilinmesidir.

### 3. Risalenin Tercümesi

Meşhur görüşe göre müfret lafızlar, manalarını [dinleyene] kazandırmak üzere (li-ifadeti müsemme-yâti-hâ) vaz edilmemişlerdir. Aksi takdirde bu durum, bir kısır döngüye (devr) yol açardı. Bunun anlamı şudur: Müfret lafızların vaz edilmelerindeki amaç, lafzın belirli bir zatı göstermek suretiyle manasını dinleyen kişinin zihninde, daha önce mevcut olmayıp ilk kez meydana gelecek şekilde (ibtidâen) oluşturulması değildir. Çünkü vaz, lafız ile mana arasında bir nispet olduğundan, vazı bilmek hem lafzın hem de mananın bilinmesine bağlıdır. Eğer mananın bilinmesi vazın bilinmesine bağlı olursa, bu durumda bir kısır döngü meydana gelir. Aksine müfret lafızların vaz edilmelerindeki garaz, mananın, söz konusu mana ile bir başka şey hakkında ya da bizzat o mana hakkında hüküm verebilmek amacıyla, dinleyen kişinin aklına getirilmesi ve ona hatırlatılmasıdır.

Söz konusu kısır döngüyü ortadan kaldırmak için şöyle bir açıklama yapılmıştır: “Mananın lafızdan anlaşılması vazı bilmeye bağlıdır. Vazı bilmek ise

anlamın [mutlak olarak] bilinmesine bağlıdır, lafızdan anlaşılmasına bağlı değildir. Yahut anlamı şu anda bilmek vazı bilmeye bağlıdır. Vazı bilmek ise anlamın daha önceden bilinmesine bağlıdır, şu anda bilinmesine değil.” Ancak bu açıklamanın da anlamın dinleyen kişiye hatırlatılması hakkında söylenenlere irca edilmesi gerekmektedir. Aksi takdirde hiçbir şey ifade etmez.

Bu noktada şöyle bir sorun dile getirilmiştir: Bu meseleyi müfret lafızlarla sınırlamak doğru değildir. Çünkü mürekkep lafızların vazı da eğer anlamlarını [dinleyene] kazandırmak için olsaydı, bu durumda da bir kısır döngü oluşurdu. Yani burada dile getirilen mesele müfret lafızlarla sınırlı değildir. Çünkü mürekkep lafızlar da anlamları karşılığında nevî olarak vaz edilmişlerdir. Eğer mürekkep lafızların anlamlarını bilmek, bu lafızların vazlarını bilmeye bağlı ise -ki vazın lafız ile anlam arasında bir nispet olduğu ve vazı bilmenin her iki tarafı yani lafzı ve anlamı bilmeye bağlı olduğu daha önce söylenmişti- bu durumda da bir kısır döngü meydana gelir.

Bu soru şu şekilde cevaplandırılmıştır: Mürekkep anlamları bilmek, müfret parçalarının anlamları karşılığında vaz edildiğini bilmeye bağlıdır. Yoksa mürekkep lafzın mürekkep anlamın karşılığında vaz edildiğini bilmeye bağlı değildir. Dolayısıyla burada herhangi bir kısır döngü söz konusu değildir. Bu durumda, mürekkep lafızların herhangi bir anlamın karşılığında vaz edilmiş olmasının anlamı, mürekkep anlamı bilmek için bu mürekkep lafzın parçalarının vazlarını bilmenin yeterli olmasıdır.

Ancak yapılan bu açıklamalara itiraz edilmiştir. Şöyle ki: Eğer mürekkep lafızların parçalarının vazını bilmek, söz konusu mürekkep lafzın anlamını ifade bakımından yeterli olsaydı, aynı anlama gelen müfret lafızları içeren mürekkep lafızların aynı anlamı göstermeleri gerekirdi. Ancak “Musa, İsa’yı dövdü” sözümüz ile “İsa, Musa’yı dövdü” sözümüz arasındaki fark açıktır. Bu itiraz şu şekilde cevaplanmıştır: Bu örneklerde geçen heyetlerin birbirinden farklı oluşlarından da anlaşıldığı üzere, müfret lafızların bir araya gelmesiyle oluşan heyet, bu heyet içerisinde yer alan müfret unsurlardan herhangi birisi gibidir. Ancak bu görüş de telifi heyetin, cümleden kast edilen şey anlaşıldıktan sonra bilinebildiği ileri sürülerek reddedilmiştir.

Mürekkep lafızlar söz konusu olduğunda herhangi bir kısır döngünün meydana gelmediğini ortaya koymak için söylenebilecek son şey şudur: Açık ki bu şeylerin [cümlelerin parçalarının/kelimelerin] vazlarına ilişkin bilgilerin toplamı, toplamın vazına ilişkin bilgiden başka bir şeydir. Anlamın toplamının bilgisini elde etmek, söz konusu parçaların [kelimelerin] vazlarına ilişkin bilgilerin tamamına bağlıdır, toplamın [kelimelerin toplamının yani cümlelerin]

vazını bilmeye bağlı değildir. Toplamın [cümlelerin] vazını bilmek ise anlamın toplamını bilmeye bağlıdır. Dolayısıyla burada herhangi bir kısır döngü söz konusu değildir. Buraya kadar anlatılanlar, bu konuda kavmin sıkça dile getirdiği açıklamalardır. Ancak eğer işin hakikatine vâkıf olmak istiyorsan, sana söylenene kulak ver.

Ben derim ki - başarı Allah'tandır - bazı vazlarda, mevzu leh olan mana, cüzî bir durum olarak/özel olarak (bi-husûsihî) düşünülme zorundadır. Bu zorunluluk herhangi bir lafzın, cüzî bir durum olarak düşünülen herhangi bir mananın karşılığında yine cüzî bir durum olarak vaz edilmesi gibi durumlarda geçerli olur. Söz konusu mana ister insan türünün eril fertlerini göstermek üzere vaz edilen "racül" (adam) lafzında olduğu gibi küllî, isterse belirli bir zatı göstermek üzere vaz edilen "Zeyd" lafzında olduğu gibi cüzî olsun, durum değişmez. Buna "şahsî vaz" denir.

Başka bazı vazlarda ise mevzu leh olan mananın cüzî bir durum olarak düşünülme zorunluluğu yoktur. Bu vaz türü, şu durumlarda gerçekleşir: Çok sayıda durum, bu durumların tamamını kuşatan genel bir mefhum altında düşünülür ve bu genel mefhum, söz konusu çok sayıdaki durumun düşünülmesi için ayna yapılır. Ardından herhangi bir lafız, çok sayıdaki durumun her biri için cüzî bir durum olarak vaz edilir. Sonuç olarak çok sayıdaki durumdan her biri özel olarak o lafzın mevzu lehi olur. Burada resmedilen durum, "haza" (bu) lafzının, işaret edilen (müşarun ileyh) olma anlamının hariçte kendisine yüklem olduğu çok sayıdaki durumdan her birine vaz edilmesi gibidir. Burada işaret edilen olma mefhumu, çok sayıdaki ferdin düşünülmesi için ayna yapılmış ve "haza" (bu) lafzı, genel ve bütün fertlerini içeren bu mefhum altında düşünülen fertlerin her birinin karşılığında mevzu yapılmıştır. Dolayısıyla, söz konusu fertlerin her biri cüzî bir durum olarak "haza" (bu) lafzının mevzu lehidir. Diğer işaret isimlerinin, ilgi zamirlerinin (ism-i mevsul) ve zamirlerin vazları da bu kabildendir. Buna "genel vaz" denir.

Aynı şekilde çok sayıda lafız, genel ve bütün fertlerini içeren bir durum altında düşünülür ve yine aynı şekilde genel ve bütün fertlerini içeren bir durum altında çok sayıda anlam düşünülür. Ardından bu çok sayıda lafızdan her biri çok sayıdaki anlamdan her birinin karşılığı olarak vaz edilir. Bu durumun örneği şudur: "İsm-i fail" formunda olan her lafız, türediği kök anlamı gerçekleştiren her bir öznenin karşılığı olarak vaz edilmiştir. Bu şekilde, "dârib" (vuran) lafzı, "darb" (vurma) kök anlamını gerçekleştiren özneye, "nâsir" (yardım eden) lafzı, "nasr" (yardım etmek) kök anlamını gerçekleştiren özneye, "kâtil" (öldüren) lafzı, "katl" (öldürmek) kök anlamını gerçekleştiren özneye vb. vaz

edilmiş olmaktadır. Diğer türemiş isimlerin vazı da bu kabildendir. Buna “nevî vaz” denir. Mürekkep lafızların tamamı bu şekilde vaz edilmiştir.

Buraya kadar dile getirilenler anlaşıldıysa şimdi asıl söylemek istediğimize geçebiliriz: Şahsî vaz ile vaz olunmuş bir lafız anlamını, dinleyen kişinin zihni bu anlamı tasavvur edip daha önce mevcut olmadığı hâlde, ilk kez meydana gelecek şekilde (ibtidâen) tahsil etmek üzere, ifade edemez. Çünkü böyle bir kelimenin anlamı karşılığında vaz edildiğini bilmek, özel olarak o anlamı bilmeye bağlıdır. Lafzın anlamını özel olarak bilmek, anlamı karşılığında vaz edildiğini bilmeye bağlı olursa, bu durumda bir kısır döngü meydana gelir.

Ancak genel ve nevî vaz ile vaz olunmuş lafızların vazlarını bilmek mevzu lehlerini özel olarak bilmeye bağlı olmayıp bilakis söz konusu lafızların vazını bilebilmek için mevzu lehlerinin genel bir durum altında icmalî olarak bilinmesi yeterli olduğundan, bu lafızların anlamlarını herhangi bir kısır döngü meydana gelmeksizin [dinleyene] kazandırmaları (ifade) mümkündür.

Bu tahkike göre mürekkep lafızların vazlarından maksat, kavmin dile getirdiği üzere, anlamların [dinleyen kişiye] kazandırılması olmaktadır. Ancak bu durumda da, genel yahut nevî vaz ile vaz olunmalarından dolayı, müfret lafızların çoğunun da bu kabilden olması gerekmektedir. Bu açıklamalardan anlaşıldığına göre, söz konusu lafızların vazlarından maksat, müfret anlamlarını [dinleyen kişiye] kazandırmak olmaktadır ve bu durum herhangi bir kısır döngüyü gerektirmemektedir. Bu sonuç, kavmin açıklamalarına ters düşmektedir; ancak hak, tâbi olunmaya daha layıktır. Bunlar, müteahhir âlimlerin en üstün ve değerli olanlarından Mevlana Ali Kuşçu'nun (Allah ona merhamet etsin) ifade ettikleridir.

#### 4. Risalenin Nüshaları

Risalenin Türkiye kütüphanelerinde ulaşabildiğimiz nüshaları aşağıdaki gibidir:

1. Âtîf Efendi Ktp., Âtîf Efendi, nr. 2805, vr. 47<sup>b</sup>-50<sup>a</sup>.
2. Süleymaniye Ktp., Giresun Yazmalar, nr. 108, vr. 47<sup>b</sup>-49<sup>a</sup>.
3. Süleymaniye Ktp., Giresun Yazmalar, nr. 3581, vr. 47<sup>b</sup>-48<sup>b</sup>.
4. Süleymaniye Ktp., Hafîd Efendi, nr. 450, vr. 87<sup>b</sup>-88<sup>a</sup>.
5. Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi Ek, nr. 239, vr. 208<sup>b</sup>-210<sup>a</sup>.
6. Süleymaniye Ktp., Pertevniyal, nr. 896, vr. 7<sup>b</sup>-8<sup>b</sup>.
7. Süleymaniye Ktp., Reşîd Efendi, nr. 1015, vr. 28<sup>b</sup>-29<sup>b</sup>.
8. Süleymaniye Ktp., Reşîd Efendi, nr. 1045, vr. 141<sup>b</sup>-142<sup>b</sup>.

9. Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2725, vr. 41<sup>b</sup>-42<sup>b</sup>.
10. Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2830, vr. 71<sup>a</sup>-71<sup>b</sup>.
11. Süleymaniye Ktp., Yazma Başlıklar, nr. 1299, vr. 83<sup>b</sup>-85<sup>b</sup>.
12. Antalya Akseki İlçesi Halk Ktp., nr. 146, vr. 197<sup>b</sup>-198<sup>b</sup>.

Bu nüshalardan bazıları kimi kütüphanelerde *Risâle fî beyâni vaz'î'l-müfredât*, *Risâle fî bahsi'l-müfred*, *Risâle fî enne vaz'e'l-müfredât leyse li-ifâdeti müsemme-yâti-hâ* gibi farklı isimlerle kayıtlıdır. Ancak bütün bu isimler, neşirini gerçekleştirmekte olduğumuz risalenin farklı adlarıdır.

### 5. Tenkitli Neşirde İzlenen Yöntem

Metnin neşrinde Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki Reşid Efendi 1015, Şehid Ali Paşa 2725 ve Giresun Yazmalar 108 numaralı nüshalar dikkate alınmıştır. Reşid Efendi nüshası “أ”, Şehid Ali Paşa nüshası “ب”, Giresun Yazmalar nüshası ise “ت” harfiyle gösterilmiştir. Ancak bu üç nüshadan herhangi biri esas alınıp aynen aktarılmamıştır. Bunun yerine tercihli metot kullanılmış, söz konusu üç nüshadan da faydalanılarak en doğru ibarenin tespitine çalışılmıştır ve nüsha farkları dipnotta gösterilmiştir.

## رسالة في وضع المفردات

بسم الله الرحمن الرحيم<sup>١</sup>

اعلم أن<sup>٢</sup> المشهور ان وضع المفردات ليس لإفادة مسمياتها لاستلزامها الدور. ومعنى ذلك، ان ليس الغرض من وضع المفردات<sup>٣</sup> ان يُحصّل معانيها<sup>٤</sup> في ذهن السامع ابتداءً دالاً على ذات<sup>٥</sup>. لأن الوضع لكونه نسبة بين اللفظ والمعنى يتوقف العلم به على<sup>٦</sup> العلم بكل من اللفظ والمعنى. فلو توقف العلم بالمعنى على العلم بالوضع لزم الدور. بل الغرض منه إذكاره<sup>٧</sup> ببال السامع وإحضاره<sup>٨</sup> عنده ليحكم به او عليه<sup>٩</sup>.

وما قيل في دفع الدور: '١٠' ان '١١' فهم المعنى من اللفظ يتوقف على العلم بالوضع وذا<sup>١٢</sup> انما يتوقف على العلم بالمعنى لا من اللفظ او ان العلم بالمعنى في الحال يتوقف على العلم بالوضع<sup>١٣</sup> وهو انما يتوقف على العلم بالمعنى سابقا لا في الحال<sup>١٤</sup> فلا بد من ارجاعه الى ما ذكر من الإذكار<sup>١٥</sup> والا فلا يجدي بطائل<sup>١٦</sup>.

<sup>١٧</sup>قيل: لا وجه لتخصيص هذا البحث بالمفردات، فان وضع المركبات أيضا لو كان لإفادة معانيها لزم الدور، يعني ما ذكر غير منحصر<sup>١٨</sup> في المفردات<sup>١٩</sup>. فان المركبات ايضا موضوعة وضعا نوعيا بازاء معانيها. فلو توقف العلم بمعانيها على العلم باوضاعها، وقد ذكر ان الوضع نسبة بين<sup>٢٠</sup> اللفظ والمعنى، فيتوقف العلم به على العلم بكل من طرفيها<sup>٢١</sup> اعني اللفظ والمعنى فيلزم الدور.

- 
- ١ ت + وبه العون
  - ٢ ب، ت - اعلم ان.
  - ٣ ت + اخطار.
  - ٤ ت - أن يحصل معانيها.
  - ٥ ب، ت - دالا على ذات، ب+ والا لدار، ت + والا دار.
  - ٦ ت - يتوقف العلم به على.
  - ٧ ب: احضاره، ت: اخطاره.
  - ٨ ت - ببال السامع واحضاره.
  - ٩ ت: عن الحكم به او عليه.
  - ١٠ ت + من.
  - ١١ ت + قولهم.
  - ١٢ ب - ذا.
  - ١٣ ب - وذا انما يتوقف على العلم بالمعنى لا من اللفظ او ان العلم بالمعنى في الحال يتوقف على العلم بالوضع.
  - ١٤ ت - يتوقف على العلم بالوضع وهو انما يتوقف على العلم بالمعنى سابقا لا في الحال.
  - ١٥ ب: الاجضار، ت: الاخطار.
  - ١٦ ت: نفعاً.
  - ١٧ ت + بل.
  - ١٨ ب - غير منحصر.
  - ١٩ ت - فان وضع المركبات ايضا لو كان لإفادة معانيها لزم الدور، يعني ما ذكر غير منحصر في المفردات.
  - ٢٠ أ - بين.
  - ٢١ ب: طرفها.



واجب بان العلم بالمعاني المركبة انما يتوقف على العلم بكون<sup>٢٢</sup> مفرداتها موضوعة لمعانيها<sup>٢٣</sup> لا على العلم بكون المركب موضوعا للمعنى التركيبي، فلا دور. فحاصل معنى كون المركب موضوعا بإزاء المعنى<sup>٢٤</sup> ان يكفي في العلم بمعنى المركب معرفة اوضاع مفرداته.

واعترض عليه بانه لو كفى في افادة المعاني المركبة مجرد العلم باوضاع مفرداتها<sup>٢٥</sup> لم يحصل اختلاف الإفادة<sup>٢٦</sup> في المركبات عند اتفاقها في الألفاظ المفردة ومعانيها لكن الفرق واضح<sup>٢٧</sup> بين قولنا، «ضرب موسى عيسى» وبين<sup>٢٨</sup> قولنا «ضرب عيسى موسى». ودفع بان الهيئة التأليفية<sup>٢٩</sup> الحاصلة كواحد<sup>٣٠</sup> من المفردات<sup>٣١</sup> على اختلاف الهيئة المذكورة<sup>٣٢</sup>. ورد بانه يكون<sup>٣٣</sup> العلم بالهيئة التأليفية بما قصد منها<sup>٣٤</sup>.

وغاية ما قيل<sup>٣٥</sup> في التفصي عنه انه لا خفاء في<sup>٣٦</sup> ان جميع العلوم المتعلقة باوضاع هذه الاشياء غير العلم بوضع المجموع فاستفادة العلم بمجموع<sup>٣٧</sup> المعنى موقوف على جميع تلك العلوم لا على العلم بوضع المجموع وهذا العلم<sup>٣٨</sup> يتوقف على العلم بمجموع<sup>٣٩</sup> المعنى<sup>٤٠</sup>، فلا دور. هذه هي<sup>٤١</sup> الكلمات الدائرة على السنة القوم في هذا المقام. وان شئت ان تقف على حقيقة الحال فاستمع لما يتلى عليك من المقال<sup>٤٢</sup>.

فاقول، فمن الله تعالى التوفيق، ان من الأوضاع ما يجب فيه ملاحظة المعنى الموضوع<sup>٤٣</sup> له بخصوصه كما اذا وضع لفظ بخصوصه بإزاء معنى بخصوصه<sup>٤٤</sup> سواء كان ذلك المعنى

٢٢ ب: بان يكون.

٢٣ أ: بمعانيها.

٢٤ أ: معنى، ت: فحاصل منع توقف العلم على معرفة كون المركب موضوعا بإزاء معنى.

٢٥ ب: مفردات، ت: مفرداته.

٢٦ ت - الإفادة.

٢٧ ت + واحتج.

٢٨ أ، ب - بين.

٢٩ ت: النسبة اما المنفية.

٣٠ ب: كون احد.

٣١ ت + فلا يتقف المفردات.

٣٢ ت: السبب المذكور.

٣٣ أ، ت + من، ب: حينئذ.

٣٤ ت: ورد بكون العلم بالوضع موقفا على العلم بوضع الهيئة السابقة لما قصده.

٣٥ ت: وغايته.

٣٦ ب، ت - في.

٣٧ أ: لمجموع.

٣٨ ت - العلم.

٣٩ أ: لمجموع.

٤٠ ب - موقوف على جميع تلك العلوم لا على العلم بوضع المجموع وهذا العلم يتوقف على العلم بمجموع المعنى.

٤١ ب: من.

٤٢ ت - من المقال.

٤٣ ب: للوضع.

٤٤ أ، ب - بإزاء معنى بخصوصه.

كلية كوضع رجل لذكر من بني آدم او جزئيا كوضع زيد للذات المشخص وهذا يسمى وضعاً شخصياً.

ومنها ما لا يجب فيه<sup>٤٥</sup> ملاحظة المعنى<sup>٤٦</sup> الموضوع له بخصوصه كما اذا لوحظ امور متكررة في ضمن<sup>٤٧</sup> مفهوم عام شامل لها وجعل ذلك المفهوم مرآة لملاحظة<sup>٤٨</sup> تلك الامور المتكررة ووضع لفظ بخصوصه بإزاء كل واحد من تلك الامور المتكررة بحيث يكون كل واحد من تلك الامور<sup>٤٩</sup> المتكررة بخصوصه<sup>٥٠</sup> موضوعاً له لذلك اللفظ.<sup>٥١</sup> وذلك كوضع لفظ<sup>٥٢</sup> هذا لكل واحد<sup>٥٣</sup> من تلك الامور المتكررة<sup>٥٤</sup> التي يصدق على كل واحد منها انه مشار اليه. فان مفهوم المشار اليه جعل مرآة لملاحظة<sup>٥٥</sup> افراد<sup>٥٦</sup> المتكررة وجعل لفظ هذا موضوعاً<sup>٥٧</sup> بإزاء كل واحد من تلك الافراد<sup>٥٨</sup> التي لوحظت في ضمن هذا المفهوم العام الشامل لها<sup>٥٩</sup> فكل واحد<sup>٦٠</sup> من تلك الافراد بخصوصه موضوع له للفظ هذا. ومن هذا القبيل وضع سائر اسماء الاشارات والموصولات والضمائر<sup>٦١</sup>. وهذا يسمى وضعاً عاماً.

وكذا<sup>٦٢</sup> اذا لوحظ الفاظ كثيرة في ضمن امر عام شامل لها ولوحظ ايضا معان كثيرة في ضمن امر عام شامل لها ووضع<sup>٦٣</sup> كل واحد من تلك الالفاظ المتكررة بإزاء كل واحد من تلك المعاني المتكررة وذلك كما يقال: «كل لفظ على صيغة الفاعل فهو<sup>٦٤</sup> موضوع<sup>٦٥</sup> بإزاء كل واحد ممن قام به مأخذ اشتقاقها» فيوضع بذلك الوضع ضارب لمن<sup>٦٦</sup> قام به الضرب وناصر لمن قام به النصر وقاتل لمن قام به القتل الى غير ذلك ومن هذا القبيل وضع سائر المشتقات. وهذا الوضع يسمى وضعاً نوعياً. والمركبات كلها موضوعة بهذا الوضع.

٤٥ ت - فيه.

٤٦ ت - العنى.

٤٧ ب - ضمن.

٤٨ ب: بملاحظة.

٤٩ ت: كل من الامور.

٥٠ ت - بخصوصه.

٥١ ت - لذلك اللفظ.

٥٢ ب - لفظ.

٥٣ ب - واحد.

٥٤ ت: كذلك كما ان لفظ هذا وضعت بإزاء كل واحد من الامور المتكررة.

٥٥ ب: بملاحظة.

٥٦ أ، ب: افراد.

٥٧ ب، ت: موضوعة.

٥٨ ت + بخصوصه.

٥٩ ت - التي لوحظت في ضمن هذا المفهوم العام الشامل لها.

٦٠ ت - واحد.

٦١ ت - الضمائر.

٦٢ ت: كما.

٦٣ ب + لها.

٦٤ أ، ت: فهي.

٦٥ ب، ت: موضوعة.

٦٦ ت - كل واحد ممن قام به مأخذ اشتقاقها فيوضع بذلك الوضع ضارب لمن.

وإذا تمهد هذا فنقول: ان الموضوع بالوضع الشخصي لا يمكن ان يفيد مسماه بان يتصوره<sup>٦٧</sup> ذهن السامع ويحصله ابتداء لان<sup>٦٨</sup> العلم بوضعه لمعناه موقوف على العلم بخصوصه فلو توقف العلم بمعناه بخصوصه<sup>٦٩</sup> على العلم بوضعه لمعناه<sup>٧٠</sup> لزم<sup>٧١</sup> الدور.

واما<sup>٧٢</sup> الموضوع بالوضع العام وكذلك الموضوع بالوضع النوعي فلما لم يتوقف العلم<sup>٧٤</sup> بوضعها<sup>٧٥</sup> لما وضعا<sup>٧٦</sup> لهما على ملاحظتهما بخصوصهما بل كان يكفي في العلم بوضعهما ملاحظة ما وضعا لهما اجمالاً في ضمن<sup>٧٧</sup> امر عام امكن افادتهما بمسمياتهما من غير لزوم الدور.

فعلى هذا التحقيق يكون الغرض من وضع المركبات افادة معانيها على ما قالوا لكن يلزم ان يكون اكثر المفردات من هذا القبيل<sup>٧٨</sup> لكونها موضوعة اما بالوضع النوعي او الوضع العام. فيمكن ان يكون الغرض من وضعها افادة معانيها المفردة من غير لزوم الدور من تلك الافادة على خلاف ما صرحوا به لكن الحق احق بان يتبع<sup>٧٩</sup>. هذا ما افاده افضل المتأخرين<sup>٨٠</sup> مولانا علي القوشجي<sup>٨١</sup> رحمه الله.<sup>٨٢</sup>

٦٧ ت: الصورة.

٦٨ ب + من.

٦٩ ب - موقوف على العلم بخصوصه فلو توقف العلم بمعناه بخصوصه.

٧٠ أ، ب - على العلم بوضعه لمعناه.

٧١ ت: لزوم.

٧٢ ت - واما.

٧٣ ت: بالعلم.

٧٤ أ - العلم.

٧٥ ب: بمواضعها.

٧٦ ت: لم وصف.

٧٧ أ، ب - ضمن.

٧٨ ت + لانها.

٧٩ ت + والله اعلم بالصواب.

٨٠ ب: المولى المحقق.

٨١ ب: قوشى على.

٨٢ أ + قد تم على يد العبد الضعيف محمد الجرجيني في بلده توقات في سنة ١٧٩٠.



## Kötülük Problemi: Spekülatif-Teorik Yaklaşım Karşı Dinî-Pratik Yaklaşım

Adnan Aslan\*

The Problem of Evil: Religious-Practical Approach versus Speculative Theoretical Approach

This article takes up one of the most important issues in modern religious philosophical thought, the claim that the existence of evil creates a “logical paradox” with the existence of God. Modern religious philosophy, while on the one hand distancing evil from the people who are the victims of disasters and suffering, at the same time equate the problem of evil with speculative solutions. As a result of the speculative approach many of our modern religious philosophers, rather than focusing on the existence of evil and disaster itself, have focused on the problem of theodicy. However, this speculative approach does not help to eliminate the existence of evil or disasters in the world, nor to decrease their intensity. From this aspect, the basic claim of this article is that practical solutions of the religious traditions, for instance, the way that Islam deals with pain and suffering is more functional than a speculative approach, and modern religious philosophy must bring this point onto the agenda once again.

Key words: problem of evil, suffering, Enlightenment, Islam an devil, omnipotence, benevolence.

Bu makale, hayatta karşılaşılan acı ve felaketlerin üstesinden gelme noktasında spekülatif yaklaşımın “kötülük problemi”ni çözmede yetersiz, buna karşın dinî-pratik yaklaşımının daha işlevsel olduğunu ortaya koymayı amaçlamaktadır. Ayrıca bu çalışma spekülatif yaklaşımın eleştirisi üzerinden dolaylı olarak modern din felsefesi ile bir “hesaplaşma”dır.

### I

Aydınlanma rasyonalitesini gerçeğin ölçüsü olarak gören modern Batı düşüncesinin, insanî meseleleri pratik-ahlakî bağlamlarından çıkararak soyut sistemler içinde rasyonel veriler olarak algılaması ve rasyonel çözümlerle

---

\* Doç. Dr., İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM). Bu çalışmada fikirleriyle katkıda bulunan Prof. Dr. Tahsin Görgün, Doç. Dr. Rahim Acar ve Dr. Ömer Türker'e teşekkür ederim.

yetinmesi, ahlakî ve insanî prensip ve pratiklerin kaynağı olan dinî gelenekleri ihmal etmesine sebep olmuştur. Kötülük meselesinde de aynı yaklaşımın hâkim olduğunu görüyoruz. Kâdir ve mahza hayrolan Tanrı'nın varlığı ile kötülüklerin varlığının telifi meselesi, modern teoloji ve din felsefesinin önemli problemlerinden biridir. Aydınlanma'nın ortaya çıkardığı eleştirel ortamda, teizmin Tanrı'sıyla kötülüğün varlığının "mantıksal çelişki" oluşturduğu iddiası, dinî-felsefî düşüncenin en önemli konularındandır. Bu sebeple hem ateist ve şüpheciler hem de teistler kötülük probleminin çözümünü doğrudan kendi bakış açılarının doğrulanması veya yanlışlanması olarak algılamışlardır. Bu sürecin doğal sonucu olarak modern din felsefesinde teistler kötülük probleminde mantıkî çelişki olmadığını, diğerleri ise olduğunu ispata koyuldular. Bu bağlamda John Leslie Mackie (1917-1981), kötülük probleminin mahiyetini mantıksal olarak nitelemektedir:

Benim kullanacağım anlamda, kötülük problemi hem kâdir hem de bütünüyle iyi bir Tanrı'nın varlığına inanan birinin problemidir. Bu bir kısım inançları açıklayan ve birbiriyle telif eden "mantıkî bir problemdir". O ne yapılacak daha fazla müşahedelerle çözülebilecek bilimsel problemdir ne de bir karar veya eylemle çözülen pratik bir meseledir.<sup>1</sup>

Mackie'nin problemi mantıkî problem olarak nitelemesi, din felsefecileri tarafından genelde kabul görmüştür. Kötülük meselesini sadece soyut argümanlar bağlamında algılama, modern din felsefesindeki düşünsel yoğunluğun bu felsefî problemin mantıksal ve spekülâtif çözümüne odaklanmasına sebep olmuş, bu durum kötülüğün insanî boyutunu görmezlikten gelen bir zihnî yapının oluşmasını doğuracak bir sürece kaynaklık etmiştir. Bu yaklaşım hayatta karşılaşılan acı ve ıstıraplara muhatap olanlardan ve tahakkuk şartlarından soyutlanarak formülleştirilmiştir. Modern din felsefesinin bu konuyla ilgili, bir yandan kötülüğü, felaket ve ıstırapı yaşayan insanlardan soyutlama, diğer yandan spekülâtif çözümü kötülük problemi ile özdeşleştirme şeklindeki iki bariz tavrı bizim bu konudaki eleştirilerimizin temel sebebi olacaktır. Yoksa spekülâtif yaklaşımın ortaya koyduğu tartışmaların felsefî alandaki meşruiyeti itirazlarımıza konu değildir. Hayatta karşılaşılan felaket ve ıstırapların varlığı üzerine yapılan spekülasyonların modern din felsefesini nereye taşıdığını, Alvin Plantinga'nın şu metni ortaya koymaktadır:

Eğer Tanrı T1'de mevcut ise ve eğer Tanrı T1'de Jones'in X işini T2'de yapacağına inanıyorsa, o zaman eğer T2'de o X işini yapmadan kaçınmak Jones'in gücü dahilindeyse, dolayısıyla (1) Tanrı'nın T1'de yanlış bir inanca sahip olduğunu gösterecek bir şeyi T2'de Jones'in yapması gücü dahilindedir demektir veya (2)

1 J. L. Mackie, "Evil and Omnipotence", *The Philosophy of Religion*, ed. Basil Mitchell (Oxford: Oxford University Press, 1989), s. 92.

Tanrı'nın T1'de sahip olduğu inanca sahip olmadığını gösterecek bir şeyi Jones'ın T2'de yapması gücü dahilindedir ya da (3) Jones'ın T1'de X işini yapmış olacağına inanan her hangi bir kimsenin (bu hipoteze göre Tanrı olmalı) yanlış inanca T2'de sahip olduğunu gösterecek bir işi T2'de yapması Jones'ın gücü dahilinde olmaktadır ve dolayısıyla (hipoteze göre T1'de mevcut olan) bu Tanrı, T1'de mevcut olmayan Tanrı olmamaktadır.<sup>2</sup>

Kötülüğün varlığından hareketle geliştirilen felsefi spekülasyon, yukarıdaki pasajda görüldüğü gibi, bu konudaki tartışmalara öyle bir nitelik kazandırmıştır ki bu ifadelerin insanların hayatta karşılaştığı acı ve ıstıraplarla, gönülden bağlandığı ve inandığı Tanrı ile alakasının kurulması çok zordur. Bu spekülatif yaklaşım, modern din felsefesinde ana yolu belirleyen niteliktedir ve kötülük problemini ele alan literatürün kahir ekseriyeti spekülatif yaklaşıma hasredilmiştir. Spekülatif yaklaşımın neticesi olarak çağımızın din felsefecilerinin çoğu, "kötülük ve felaketlerin bizzat varlığından ziyade, kötülüğün varlığının sebep olduğunu düşündükleri teolojik" problemlere odaklanmışlardır. Soyut ve spekülatif bir düşünce dünyasında, problemi vazedenler ve ona çözüm arayanlar, âdeta bir matematik problemi çözme yarışına girmişlerdir. Teistler bu problemi çözdüklerini iddia etmekte, ateist veya agnostikler ise bu çözümleri yanlış bulmakta, gerçek çözümün ancak teizmin tutarsız olduğunu itiraf ya da Tanrı'yı inkârla mümkün olacağını savunmaktadır. "Fakat hiç kimse bu tartışmaların gerçekten kötülüğe, acı ve ıstırapa maruz kalanlara ne anlam ifade ettiğini sormayı düşünmüyordu". Hâlbuki acı ve ıstıraplar hayatın gerçekleridir. Kötülüğün varlığından hareketle, Tanrı'yı inkâr bu gerçeklerin mahiyetini değiştirmez. Türlü türlü hastalıklar, sel ve depresyon gibi tabii felaketler, savaş, zulüm, işkence gibi ahlaki kötülükler, inanan-inanmayan herkesin başına gelmektedir. Aslolan felaket ve acıya duçar olan kimseye felaketle nasıl baş edeceği, acı ve ıstırapın nasıl üstesinden geleceği hususunda rehberlik etmektir. Bu spekülatif problemi teistlerin ve ateistlerin lehine çözmek, dünyada kötülük ve felaketlerin varlığını yok etmemekte ve yoğunluğunu azaltmamaktadır.

Bu bakımdan asıl mesele, kötülüğün varlığının sebep olduğu felsefi-teolojik problem değil, bizzat kötülüğün varlığıdır ve çağdaş din felsefecileri de meselelerin bu cihetini ihmal etmişlerdir. Nitekim C. G. Jung bu spekülatif yaklaşımın gereksizliğinin farkındadır ve filozofların kötülük meselesine yaklaşımlarını şu şekilde eleştirmektedir:

İyi ve kötü meselesini filozoflar ya da teologlarla tartışırken anlamakta zorlandığımı itiraf etmek mecburiyetindeyim. Kendinde şey hakkında konuşmadıkları,

2 Alvin Plantinga, *God, Freedom and Evil* (London: George Allen - Unwin, 1974), s. 69.

fakat onu ifade eden ya da ona işaret eden kelimeler, kavramlar hakkında konuştukları intibai edindim. Kelimelerin bizi kolayca kandırmasına müsaade etmekte ve kelimeleri bütün bir gerçekliğin yerine geçirmektediriz. İnsanlar benim bildiğimi var sayarak bana iyi ya da kötünden bahsediyorlar. Ancak ben bilmiyorum. Bir kimse iyi ya da kötü hakkında konuşuyorsa, o kimse kendisinin iyi ya da kötü dediği veya iyi ya da kötü hissettiği şey hakkında konuşuyordur. Sonra o kimse kendine büyük bir güvenle onun hakkında, gerçekten ne olduğunu bilmeden veya onun iyi ya da kötü dediği şeyin gerçeğe tekabül edip etmediğini bilmeden, konuşmaktadır.<sup>3</sup>

Modern din felsefesinin tebci ettiği zihni spekülâtif yaklaşımın kötülük ve felaketlere maruz kalanların mücadelesiyle ne kadar alakadar olduğunu, gerek Jung'un bu pasajı gerekse Alvin Plantinga'nın yukarıda iktibas ettiğimiz pasajı ortaya koymaktadır ve tam da bizim itiraz noktamızı desteklemektedir. Öte yandan aşağıda nakledeceğim pasaj, imanın acı ve ıstıraplarla mücadelede nasıl bir güven kaynağı ve sığınak olduğunu göstermektedir. 1946 yılında Singapur Piskoposu Leonard Wilson radyoda savaş esiri olarak Japonlardan gördüğü işkenceyi ve ona tahammülü şöyle anlatıyordu:

Beni ilk defa dövüklerinde, bunu yapacak başka bir fırsat olması arzusuyla, metanet için dua etmeye dahi korkmuştum; fakat benim telaffuz edilmemiş duam zaten yapılmıştı ve Tanrı'nın yardımı olmadan gerçekten bunun üstesinden gelebilir miydim, bilemiyorum. Uzun saatler boyu katlandığım o alçak acı gerçekten çok zor bir imtihandı. İşkencenin tam orta yerinde onlar bana hâlâ Tanrı'ya inanıp inanmadığımı sordular. Tanrı'nın yardımıyla "İnanıyorum" diyebildim. O hâlde Tanrı'nın neden beni kurtarmadığını sordular. Kutsal Ruh'un yardımıyla "Tanrı beni gerçekten kurtarmaktadır. O beni bu acılar ve işkencelerden azat ederek değil, bunlara dayanabilme ruhu vererek kurtarmaktadır" dedim; onlar bana niçin kendilerine lanet etmediğimi sorduklarında, onlara "Hepimizin kardeş olduğunu öğreten İsa Mesih'in müridi olduğumdan dolayıdır" dedim.<sup>4</sup>

Biz bu çalışmada genelde dinî geleneklerin özelde İslâm'ın acı ve ıstırapların üstesinden gelmede spekülâtif yaklaşımdan daha işlevsel olduğunu ve modern din felsefesinin bu noktayı tekrar gündemine alması gerektiğini iddia ediyoruz. Bu nedenle mukayeseye imkân vermesi ve temel noktaların ortaya çıkması için önce spekülâtif yaklaşımı, tarihî oluşumu bağlamında kısaca ifade edeceğim, sonra da kötülüğün algılanması ve üstesinden gelme noktasında İslâm özelinde dinî-pratik yaklaşımları ortaya koymaya gayret göstereceğim. Sonuç kısmında, dinî-pratik yaklaşımın, mantikî argümanlı yaklaşımından daha işlevsel ve gerekli olduğu iddiasını yineleyeceğim.

3 C. G. Jung, *Jung on Evil*, selected and introduced by Murray Stein (Princeton: Princeton University Press, 1995), s. 84.

4 E. A., Blackburne, *A Treasury of the Kingdom* (New York: Oxford University Press, 1954), naklen John Bowker, *Problems of Suffering in Religions of the World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), s. 97.



## Mantıkî Argümanlılar

Modern din felsefesindeki soyutlamaya dayalı mantıkî argümanlı yaklaşım, Descartes'la başlayan felsefe yapmanın yeni tarzı içinde gelişmiştir. Bu süreçte aydınlanmanın rolü şüphesiz inkâr olunamaz. Kötülük meselesinin bugün modern din felsefesinde tartışılan hâliyle formülleştirilmesinde, Leibniz ve Hume'un katkıları belirleyici konumdadır. Bu sebeple bu meselenin modern döneme geliş sürecini kısa da olsa burada ifade etme, bu tavrın kökenlerini göstermesi bakımından ciddi önemi haizdir. Gottfried Wilhelm Leibniz'in<sup>5</sup> (1646-1716) kötülük dahil, kâinata var olan her şeyi ilahî kemal ve ilahî iyilik bağlamında yorumlamak için formüllediği "bu dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğu" tarzındaki iyimser hipotezine<sup>6</sup>, David Hume'un (1711-1776) "Hayata acı ve ıstırap hâkimdir ve tabiatta canlıların iyiliğini gözeten ne bir düzen ne de gaye vardır" tarzındaki mukabelesi, modern din felsefesinde kötülük problemi ile ilgili mantıkî argümanın temellerini oluşturmuştur. Hayvanların ve böceklerin birbirini yediği ve insanların birbirine zulüm ettiği; haksızlık, hor görme, şiddet, savaş, fitne, hıyanet, sahtekârlık ve iftira gibi türlü kötülükleriyle insanın en büyük düşmanının yine insan olduğu ve bütün bunlara ilaveten kanserden ülsere, frengiden melankoliye kadar türlü hastalıkların insana acılar verdiği bir dünya Hume'a göre yaratılmış mümkün dünyaların en iyisi olamazdı. Böyle bir dünyada Tanrı'nın adalet, iyilik, merhamet gibi ahlakî sıfatlarını savunabilmek makul değildi. Gücü sınırsız ve iradesine hiçbir engel olmayan Tanrı'nın hâkim olduğu dünyada ne insanlar ne de hayvanlar mutluydu. Hume bu tespitin neticesinde şu sonuca ulaşır: Demek ki Tanrı onların mutluluğunu istemiyor. O, hikmeti sonsuz, kâinata dilediği her şeyi yapabilen Tanrı, kâinatın işleyişini neden insan ve hayvanların refahını sağlayacak şekilde ayarlamamış? Hume'a göre insanın düşünce sınırları içinde, bu soruların tazammum ettiği hakikati reddetmek mümkün değildir.<sup>7</sup> Devamla, o kötülük meselesini yalın olarak şöyle ortaya koyar:

5 Aliye Çınar "Leibniz'de Kötülük Problemi ve Teodise" (*Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 [2005], s. 161-77) başlıklı makalesinde Leibniz'in kötülük problemine kendi felsefî sistemi içinde nasıl bir çözüm ürettiğini ortaya koymaktadır. Diğer taraftan, Ömer Özden "İbn Sina ve Leibniz'de Kötülük Problemi" (*Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13 [1996], s. 269-86) konulu çalışmasında Leibniz ile İbn Sina arasında kötülük meselesinin algı ve çözümü hususunda bir mukayese denemesi yapmaktadır.

6 G. W. Leibniz, *Discourse on Metaphysics and Other Essays* (Indianapolis - Cambridge: Hackett Publishing Company, 1991).

7 David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion and Posthumous Essays*, ed. Richard H. Hopkin (Indianapolis - Cambridge: Hackett Publishing Company, 1980), s. 60-63.

Epicurus'un kadim sorularına hâlâ cevap verilmedi.

O kötülüğe engel olmak istiyor da O'nun buna gücü mü yetmiyor? O hâlde O güçsüzdür. Gücü yetiyor, fakat engel olmayı istemiyor mu? O hâlde O kötüdür. Onun hem gücü yetiyor hem de O, engel olmayı istiyor mu? O hâlde kötülük neden var?<sup>8</sup>

Hume yakaladığını düşündüğü bu çelişkinin daha da üzerine giderek, tabiatta bir gaye olup olmadığı meselesini bu bağlamda irdeler ve sonra olsa olsa fertlerin muhafazası ve türlerin üremesi gibi iki önemli gaye olabileceğini; fakat bu kadar acı ve ıstırapın bu iki gayeyi gerçekleştirmeyi haklı çıkarmayacağını ifade eder.<sup>9</sup> Hume'un diyaloglarında şüpheli olan ve bu yönüyle Hume'u temsil eden Philo, doğal teolojiye inanan Cleanthes'e şöyle der:

Fakat asla inanılmayacak, en azından senin kesinlikle ispat edemeyeceğin bir şeyi, en azından insanların mutluluğunun çaresizliklerini aştığını kabul etsek bile, bu hiçbir zaman bizim sonsuz güç, sonsuz hikmet ve sonsuz iyilikten beklemediğimiz şey olamaz. Dünyada neden ıstıraplar olsun ki? Besbelli tesadüfen değil. O halde bir sebebe binaendir. Tanrısal varlığın niyetinden mi kaynaklanıyor? Fakat O en kâmil iyidir. İstırapın vukuu onun niyetine aykırı mı? Fakat O "kadir-i mutlak"tır. Böylesine açık, böylesine kesin ve böylesine kısa bir istidlâlin sağlamlığını hiçbir şey sarsamaz; ancak bu meselelerin insan istiabını aştığını ve bizim genel doğru ve yanlış ölçülerimizin bunlara uygulanamaz olduğunu söyleyebiliriz.<sup>10</sup>

Aydınlanma düşüncesinin yarattığı ortamda Hume'un cesaretle ortaya koyduğunu düşündüğü dinî inançtaki bu "mantıksal çelişki"nin, daha sonra Georg Wilhelm Friedrich Hegel'in (1770-1831) hakikati rasyonel olanla özdeşleştirmesiyle birlikte, Tanrı inancına zarar vereceği kabul edildi.<sup>11</sup> Hume *Dialogues*'da dünyada insanın başına gelebilecek felaket ve kötülükleri bir bir sıralarken, insanın bu felaket ve kötülüklerle "nasıl mücadele etmesi gerektiği hususunu âdeta görmezlikten geldi". Buna karşın kötülük ve felaketlerin varlığını ustaca bir "kötülük problemi" hâline dönüştürdü. Hume böylelikle Batı dinî düşüncesinde önemli bir düşünce kaymasına sebep oldu. Hume'un kötülük problemini teizme bir meydan okuma tarzında ortaya koyması, daha sonraki teist düşünürlerin eleştirilerine sebep olmuş, teistler bu meydan okumayı karşılamaya ve ateistler ise bunu temellendirmeye, teistlerin cevaplarının başarısız olduğunu ispata çalışmışlardır. Hume'un bu sürecin başlamasında, önemli bir sorumluluğu olduğu anlaşılmaktadır.

8 Hume, *Dialogues*, s. 63.

9 Hume, *Dialogues*, s. 63.

10 Hume, *Dialogues*, s. 65-66.

11 Hegel'in kötülük anlayışı ile ilgili olarak bk. Naim Şahin, "Hegel Felsefesinde Kötülük Problemi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13 (2004), s. 71-83.

Aydınlanma düşüncesinin en önde gelen filozoflarından biri olarak, Immanuel Kant (1724 - 1804), Leibniz ve Hume'un tartıştığı bu önemli probleme değinmeden geçemezdi. Bizim bu çalışmada dinî-pratik yaklaşımla ortaya koymaya çalıştığımız gibi, Kant da spekülatif teodisenin yetersizliğine inanmaktadır. Fakat Kant'ı bu fikre sevk eden sebeplerle bizi sevk eden sebepler aynı değildir. Dolayısıyla Kant'ı teodisenin başarısızlığına ve pratik yaklaşımın gerekliliğine sevk eden sebepleri kısaca ortaya koymak, tezimiz açısından önemli olmaktadır. Kant kötülük problemine Leibniz ve Hume çizgisinden tamamen farklı yaklaştı. Ona göre, saf aklın bilgisi, teorik bilgi sadece fenomen alanının bilgisiyle sınırlıdır ve dolayısıyla akıl dinin ve ahlakın hakikatini keşfedemez. Neticede, Kant'a göre Tanrı fikri, ahlakın ihtiyaçlarına göre formüle edilmelidir; saf aklın ihtiyaçlarına göre değil. Kant kötülüğü felsefi teodisenin ötesinde bir problem olarak görmektedir. Kant'a göre kötülük teolojik değil, ahlakî bir problemdir. O, kötülüğü insan özgürlüğünün müspet kullanımı açısından yorumlamakta, iyi ve kötünün insan hayatında tercihe aday olgular olarak karşımıza çıktığını söylemekte, dolayısıyla insan özgürlüğü için kötülüğün gerçek bir ihtimal olması gerektiği tespitini yapmaktadır.<sup>12</sup> Kant'a göre kötülüğün kaynağı insan iradesidir. Eğer insan hürriyetinden kaynaklanan iyiliğe ve kötülüğe meyyal olma insandan alınıp götürülürse, insan hayvan derecesine indirilir.<sup>13</sup> Kâinatın tabii düzeninde iyi davranışlara mükâfat ve kötü davranışlara ceza diye bire bir ilişki yoktur. Bazı insanlar neden iyi ve bazı insanlar neden kötüdür? Kant bunun sebeplerinin ahlakî düsturları benimsemenin nihaî zemininde yattığını söylemektedir. Fakat bu zemin deşifre edilemez ve bu zeminin sırrına vâkıf olunamaz. Dolayısıyla bir insanın kendi hürriyetini nasıl kullandığının bütünüyle anlaşılması imkânsızdır. İyi ki öyledir. Aksi hâlde insanın hürriyetini nasıl kullandığı, yani iyiliği ve kötülüğü nasıl tercih ettiğinin çözülmesi insanın ahlakî karakterine müdahale anlamına gelir. Bu ise insanın insanlıktan çıkması ve âdeta robotlaşmasıdır.<sup>14</sup>

Kant'a göre kötülük problemi dünyada ahlakî ve tabii kötülüğün bulunması ile Tanrı'nın sıfatlarının telifinde üç temel sorun ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla kötülük problemi ve onun çözümünde ileri sürülen teodise arayışları şu üç temelde ifade edilebilir: Birinci olarak kanun koyucu ve yaratıcı bir Tanrı'nın kutsallığı ile dünyada ahlakî kötülüklerin bulunması bir çelişkidir. İkinci olarak yönetici ve muhafaza edici bir Tanrı'nın iyiliği ile sayısız kötülükler

12 Immanuel Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone* (New York: Harper and Row, 1960), s. 40.

13 Kant, *Religion*, s. 30.

14 Daha fazla bilgi için bk. Robert A. Gressis, *Kant's Theory of Evil: An Interpretation and Defense* (doktora tezi, University of Michigan, 2007), s. 121-30.

ve rasyonel varlıkların dünyada karşılaştığı acı ve ıstıraplar bir mesele teşkil etmektedir. Üçüncü olarak adaletli bir yargıç Tanrı ile, bu dünyada zalimin cezasız kalması ve masumun da ıstırap ve acıya duçar olması ciddi bir çelişki oluşturmaktadır. Kant kötülük problemini şu üç soruyla ifade eder. “Kutsal bir Tanrı nasıl oluyor da ahlakî kötülöklere müsamaha ediyor?”, “İyi bir Tanrı nasıl oluyor da kâinattaki acı ve ıstıraplara müsaade ediyor?” ve “Adil bir Tanrı masumun eza çekmesine ve suçlunun cezasız kalmasına nasıl izin veriyor?”

Bu sorulara çözüm olarak ileri sürölen, “Ahlakî olarak iyi ve kötü olmak, sınırlı olmanın zorunlu neticesidir”, “Ahlakî kötölüğün varlığı daha büyük bir iyinin (o da hür ahlaklı fâildir) varlığının zorunlu şartıdır”, “Gelecekteki iyilikler şu anki kötölüğün varlığını telafi edecektir”, “Felaketler ahlakî tekâmülün zorunlu şartlarıdır”, “Felaketler bazen faziletlerin neticeleridir” gibi kötölüğün varlığını haklı çıkarma teşebbüslerini, yani teodiseleri Kant başarısız bulur. Kant’a göre bütün teodiseler ve aksi-teodiseler (kötölüğün varlığından hareketle Tanrı’nın olmadığını ispat teşebbüsleri) bizim bilgimizin zorunlu sınırlarından dolayı başarısız olma mecburiyetindedir. Kötölüğün varlığı saf aklın değil, pratik aklın konusudur. Daha iyi, ahlaklı ve adil bir gelecek savunusu teorik mütaalalardan ziyade, pratik (ahlakî) mütaalalara müracaatın yolunu açmaktadır. Dolayısıyla Kant doğal fenomenlerden, yani kâinatın yapısından Tanrı’nın gayesini tespit etme teşebbüsünde bulunan her teodiseyi reddeder, doktriner (dogmatik) ve dolayısıyla başarısız bulur.<sup>15</sup>

Göröldüğü üzere Kant bizim bu çalışmada savunduğumuz gibi kötölüğün bu dünyadaki varlığını haklı çıkarma teşebbüsleri olan rasyonel ve soyut teodiseleri başarısız bulmakta ve onlara karşı çıkmaktadır. Kant’ın teodiseye karşı çıkmasının sebebi, saf aklın bilgi alanını sadece fenomen dünyasıyla sınırlı saymasıdır. Biz ise, teodise ve anti-teodiseler dahil, çağdaş din felsefesindeki mantıkî argümanöılara, kötölük ve felakete duçar kalanların hâline bigâne kaldıkları ve pratik çözümler önermedikleri için karşı çıkıyoruz. Kant, teodiselerin başarısızlığı ya da din ve ahlakın mahiyetini belirlemede aklın yetersizliği noktasında bizimle aynı fikirde olsa bile, teklif ettiğimiz pratik çözüm din esaslı olduğu için aydınlanmacı bir filozof olarak bizimle aynı fikirde olmayacaktır.

Kant’a göre teodisenin başarısızlığını ve pratik yaklaşımın önemini kısaca ifade ettikten sonra, şimdi teodise merkezli düşöünen filozöflara tekrar dönebiliriz. Faydacı ahlak teorisinin en önemli temsilcilerinden biri olan John Stuart Mill (1806 - 1873), kötölük probleminin çözümünü dinlerin pratik ve uygu-

15 Immanuel Kant, “A Theodicy is Impossible”, *God, Man and Religion: Readings in the Philosophy of Religion*, ed. Keith E. Yandell (New York: McGraw-Hill Book Company, 1973), s. 297-308.

lanabilir esaslarını ciddiye alarak değerlendirmesi gerekirken, pozitivizmin de etkisiyle mantıkî “çelişki”yi esas alarak Tanrı’nın sınırlı olması gerektiğini iddia etmiştir. Mill, kötülük problemini Tanrı’nın sınırlı olması gerektiği iddiasını dile getirerek çözmeyi denemektedir. Mill’e göre, tabii teoloji delilleri kozmosu yaratanın, sınırlamalara boyun eğerek iş yaptığına açıkça işaret etmektedir. Bu, Tanrı’nın kendi iradesi dışındaki şartlara uyma mecburiyetinde olması ve gayesine bu şartların müsaade ettiği düzenlemeler yoluyla ulaşması anlamına gelmektedir.<sup>16</sup> Tabii din çerçevesinde sınırlı bir ilahın varlığını iddia eden Mill, bunu aslında kötülük meselesinin bir çözümü olarak görür. Mill, insan neslinin kendini bu kâmil olmayan zekâ, iyilik ve mutluluk durumuna yükseltmek için neden asırlarca acınası bir durumda süründüğünü sormakta ve buna şöyle cevap vermektedir: “Belki de ilahî irade daha fazlasını yapmayı başaracak durumda değildi; eşyanın daha iyi düzenlenmesinin önündeki engeller belki de aşılamazdı”.<sup>17</sup> Hume’un ortaya koyduğu “mantıkî tutarsızlık”ı esas alarak Mill de bu mantıkî argümanlılar kervanına katılmış; dünyadaki kötülüğün varlığını doğrudan, kadîr ve mahza hayır olan bir Tanrı’nın varlığına bir meydan okuma olarak değerlendirmiştir. Mill’in bu hamlesi bir taraftan ateist cepheyi güçlendirirken diğer taraftan belki de daha fazla olarak mantıkî argümanlılığın ana yol olmasına katkıda bulunmuştur.

Modern din felsefesi öncülerinden Frederic Robert Tennant (1866-1957); Leibniz, Hume ve Mill’den kötülük probleminin felsefi yapısını tevarüs ederek meseleyi teistik açıdan çözmeye çalışmıştır. Tennant, Leibniz’in “mümkün en iyi dünya” çözümünü esas alarak daha sonra önemli hâle gelen “hür irade savunusu” ve “karakter eğitimi” teklifi gibi çözümleri de içine alan felsefi bir çözüm önermektedir.<sup>18</sup>

Leibniz, Hume, Mill ve Tennant yolunu takip ederek ortaya koymaya çalıştığımız mantıkî spekülatif yaklaşım XX. yüzyılda din felsefesinde kötülük meselesinin tartışıldığı ana yol hâline gelmiştir. Çağdaş din felsefesinde “kötülük” kavramı, doğrudan kötülük problemi tartışmalarını çağrıştırıyordu. Mantıkî argümanlıların kahir ekseriyeti bu problemin çözümünden, kötülük ve felaketlere maruz kalanların felaketlerin nasıl üstesinden geleceği ve nasıl “çözeceği” meselesini anlamıyordu. Teistler, ateistler ve şüpheçiler, âdeta herkes kötülük probleminin çözümünden var olduğu iddia edilen mantıkî çelişkiyi çözmeyi anlıyorlardı. Bu süreçte din felsefecileri tartışmaları daha da felsefleştirerek

16 John Stuart Mill, “Evil and a Finite God”, *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion*, ed. John Hick (New Jersey: Prentice-Hall, 1970), s. 181.

17 Mill, “Evil and a Finite God”, s. 183.

18 Frederic Robert Tennant, *Philosophical Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1968), II, 180-208.

meselenin olgu ve olaylar dünyasından, dolayısıyla hayattan kopmasına sebep oldular. Bizim bu çalışmada kötülük problemi bağlamında XX. yüzyılda gelişen muazzam literatürü değerlendirmemiz elbette mümkün olmayacaktır. Biz burada en azından taraflardan bir iki temsilci seçerek XX. yüzyılda meselenin nasıl şekil aldığını kısaca ortaya koymaya gayret edeceğiz.

Ateist cephenin en önemli çalışmalarından biri, John Leslie Mackie'nin (1917-1981) *Mind* dergisinde 1955 yılında yayımlanan ve bundan sonra kötülük problemiyle alakalı ciddi hemen hemen her eserde basılan "Evil and Omnipotence" isimli makalesidir.<sup>19</sup> Mackie bu makalesinde problemdeki "mantıkî çelişki"den hareketle dinî inançların irrasyonel, teolojik doktrinlerin önemli bir kısmının ise tutarsız olduğu tezini savunur. Mackie kötülüklerin varlığı ile kâdir ve mahza hayr ilahın varlığını bir çelişki olarak görmekte ve inananların bu çelişkiyi çözmeden inançlarını rasyonel olarak sürdürmelerinin imkânsız olduğunu iddia etmektedir. Mackie'ye göre problemin biri makul, diğeri de temelsiz iki çözümü vardır. Makul çözüme göre meseleyi halletmek Tanrı'nın iyi ve kâdir olduğunu kabulde birlikte kötülüğü inkâr ile mümkündür. Temelsiz çözüm ise bu üç unsurun varlığını tevil eder. Mackie, kötülük problemini çözmek için ileri sürülen "Kötülük, iyilik olmadan var olamaz", "Kötülük, iyiliğin zorunlu unsurudur", "Kötülük, iyiliğin zorunlu aracıdır", "Kötülük bulunan kâinat, kötülük bulunmayan kâinattan daha iyidir", "Kötülük, insanın hür iradesi sebebiyle vardır" tarzındaki temel önermelerin tutarsız olduğunu ortaya koymaya çalışır.<sup>20</sup>

H. J. McCloskey, 1960 yılında *The Philosophical Quarterly* isimli dergide yayımladığı "God and Evil" başlıklı makalede, Mackie'nin teizm eleştirisini yetersiz bulmakta ve onu tamamlamaya çalışmaktadır. McCloskey'e göre Mackie, ahlakî kötülükler cihetine yoğunlaşmış, fizikî kötülüklerin kâdir ve mahza hayr olan Tanrı'nın varlığını tutarsız kılması hususundaki önemini yeterince ortaya koyamamıştır. O, fizikî ve ahlakî kötülüklerin ayrı ayrı ve birlikte kâdir ve kâmil olan Tanrı'nın varlığını inkâra sağlam bir zemin oluşturduğunu iddia eder. McCloskey, fizikî kötülükler sebebiyle oluşan vahşi hayvanların ve doğal felaketlerin sebep olduğu zararları, çeşitli hastalıkları ve doğuştan olan türlü sakatlıkları tadat ettikten sonra, bunları fizikî iyiliklerle dengeleme teşebbüsünün yetersiz olduğunu, asıl problemin kötülüklerin bizzat varlığı olduğunu savunur. Daha sonra o ahlakî kötülüklerin mahiyetini belirler ve sonunda her iki kötülüğün de var ve gerçek olduğunu söyler. McCloskey fizikî kötülük problemini çözmek için teistlerin ileri sürdüğü "Bedensel zevkler aynı zamanda bedensel acıların var olmasını gerektirir", "Fizikî kötülükler günah-

19 Bu makale Metin Yasa tarafından "Kötülük ve Mutlak Güç" başlığıyla Türkçeye tercüme edilmiştir. bk. Metin Yasa, *Tanrı ve Kötülük*, Ankara: Elis Yayınları, 2003, Ek 3.

20 Mackie, "Evil and Omnipotence", s. 92-104.

kârları cezalandırmak içindir”, “Fizikî kötülükler Tanrı’nın uyarısındır”, “Fiziksel felaketler tabiat kanunlarının neticesidir” ve “Fizikî kötülükler toplam iyiliği artırır” tarzındaki önermeleri tahlil ederek bunların tutarlı olmadığını iddia eder. McCloskey, Mackie’nin ahlâkî kötülüklerin hür irade neticesi olduğu savunusuna yönelttiği eleştirileri yeterince güçlü bulmamaktadır. Buna ilaveten kendisi “hür iradenin neticesi olan iyiliğin ahlakî kötülüğü izah eden bir temel oluşturduğu” savunusunun daha önemli ve köklü olduğunu ve asıl yıkılması gerekenin bu olduğunu söyler. Kendi eleştirilerini daha ziyade bu ikinci savunuya teksif eder. Makalenin sonunda McCloskey, kötülüğün varlığından hareketle kâdir ve mahza hayr olan bir Tanrı’nın olamayacağı neticesine ulaşır.<sup>21</sup>

Nelson Pike, 1963 yılında *The Philosophical Review*’de “Hume on Evil” başlıklı makalesiyle hem Mackie’ye hem de McCloskey’e dolaylı cevap vermektedir. Pike, Mackie ve McCloskey dahil ateist cephenin asıl kaynağının David Hume olduğu düşüncesinden hareketle doğrudan Hume’u eleştirmektedir. Pike, önce Hume’un *Dialogues Concerning Natural Religion*’ın X. ve XI. bölümünde Philo’nun ağzından kötülüklerin varlığının kâdir ve mahza hayr bir Tanrı’nın varlığıyla çeliştiği iddiasını ortaya koyar ve sonra bu iddianın Mill’den Mackie ve McCloskey’e kadar birçok kimse tarafından nasıl teizmin aleyhine kullanıldığını belirtir. Pike, Hume’un *Dialogues*’unda Tanrı’nın varlığı ile kötülüğün varlığının mantıkî bakımdan çelişik olduğu tezinin net olmadığı iddiasını Hume’un argümanlarını yeniden inşa ederek ortaya koymayı dener. Pike’a göre “hasta çocuğuna acı ilaç veren anne” misalinde olduğu gibi, Tanrı’nın kötülükleri yaratmasında ahlakî sebepleri var ise, bu durumda kötülüklerin varlığı Tanrı’nın iyilik sıfatıyla çelişip çelişmediği sorusu önemli olmaktadır. Daha sonra Pike, farklı mantıkî önermeler kurarak kötülüğün varlığının hangi durumlarda kâdir ve mahza hayr bir Tanrı’nın varlığı ile mantıkî bakımdan çelişik olup olmayacağı meselesini irdeler. Pike diğer taraftan Hume’un *Dialogues*’daki Demea’nın ağzıyla ileri sürdüğü kötülüklerin varlığını haklı gösterme çabasını tatmin edici bulmamaktadır. Pike, kötülük meselesiyle ilgilenen din felsefecilerinin *Dialogues*’un X. bölümdeki kötülük meselesi tartışmasına daha fazla dikkat çektikleri, XI. bölümde özellikle Philo’nun önceki agnostik tavrını terk ettiğini itiraf ettiği kısımları görmezlikten geldiklerini, hâlbuki burada ifade edilen fikirlerin kötülük meselesinin çözümü bakımından X. bölümde ifade edilenlerden daha önemli olduğunu söyler ve bunu detaylı bir şekilde ortaya koyar.<sup>22</sup> Pike’ın bu önemli çalışmadaki gayesi, Hume’un kötülük meselesiyle ilgili argümanlarının mantıkî zaaflarını ve iç tutarsızlıklarını

21 H. V. McCloskey, “God and Evil”, *Readings in the Philosophy of Religion: An Analytical Approach*, ed. by Baruch A. Brody (New Jersey: Prentice-Hall, 1974), s. 168-86.

22 Nelson Pike, “Hume on Evil”, *The Problem of Evil* (ed. Marilyn McCord Adams-Robert Merrihew Adams, Oxford: Oxford University Press, 1990), s. 38-52.

ortaya koymaya çalışmak ve böylelikle onu ateist cephenin rahat kullanabildiği bir kaynak olmaktan çıkarmaktır.<sup>23</sup> Bunu da kısmen başarmıştır.

Mackie ve McCloskey'in ileri sürdüğü argümanlara daha güçlü bir cevap 1964 yılında, Max Black'in *Philosophy in America* isimli kitabında yayımlanan "Free Will Defence" isimli makalesiyle Alvin Plantinga'dan geldi. Plantinga bu makalesinde kâdir ve mahza hayr Tanrı'nın varlığı ile kötülüğün varlığının çelişik olmadığını hür irade savunusuyla ortaya koymayı denedi. Plantinga'ya göre hür iradesiyle iyi ve kötü fiilleri yapan insanı ihtiva eden bir dünya, aksini yapma imkânı olmadığı için daima iyiyi yapan robot benzeri yaratıkların olduğu dünyadan daha değerlidir. Tanrı hem hür yaratıklar yaratıp hem de onların daima doğru olan şeyi yapmalarını tayin edemez. Eğer böyle yaparsa onlar bu fiilleri hür olarak yapmış olamazlar. Dolayısıyla ahlakî bakımdan iyi olan fiilleri yapacak birini yaratmak için Tanrı ahlakî bakımdan kötü fiilleri yapan birini de yaratmak mecburiyetindedir.

Plantinga hür irade ile "sebepsel tayin" arasında mantikî tutarsızlık olduğu iddiasını tahlil eder ve böyle bir tutarsızlığın olmadığını gösterir. O, daha sonra Mackie'nin "Neden her şeye gücü yeten bir Tanrı hür olarak daima iyiliği tercih eden bir insan yaratamıyor?" sorusuna yönelir. Plantinga Mackie'nin bu soruyla ortaya koyduğu düşünce biçimini yeniden inşa eder ve sonra detaylı mantıksal analizlerle argümanı tahlil eder. En sonunda Plantinga, hür irade savunusunun Mackie'nin itirazlarından zarar görmeden kurtulduğunu ilan eder. Daha sonra o, McCloskey'in "Hür irade savunusu başarılı olsa bile sadece, ahlakî kötülüklerin varlığını izah eder ve fakat fizikî kötülüklerin varlığını izah edemez" tarzındaki itirazlarını cevaplandırmaya çalışır. Plantinga fizikî kötülüklerin varlığını Şeytan gibi kötü ruhlara nispet ederek bence başarısız bir izah denemesi yapar. Plantinga "hür irade savunusu"sunun teistlere yöneltilen "çelişki" ithamlarını boşa çıkardığını ve kötülük probleminin alim, kâdir ve mahza hayr olan bir Tanrı'ya inanç noktasında herhangi bir tutarsızlık ortaya koymadığı neticesine ulaşır.<sup>24</sup>

23 Mustafa Çevik, "David Hume'da Kötülük Sorunu" (*Dini Araştırmalar*, 1 [1998], s. 25-38) başlıklı nitelikli çalışmasında Hume'un kötülüğün varlığını ateist tavrın ispatı olarak ortaya koymadığını ve bu problemi çözmede farklı varyasyonları denediğini söylemektedir. Bu yaklaşım, müellifin de farkında olduğu gibi, Pike tarafından da benimsenmektedir. Bence Hume'un bu konudaki müphem tavrı o zamanki sosyal çevreyle ilgilidir. Hume *Dialogues*'un bazı yerlerinde kötülüğün varlığını ateist bir tavrı haklı çıkaracak şekilde ortaya koyması, bu konuda zihninin net olmadığını ve yer yer agnostik ve ateist tavrı benimseyişinin işaretidir.

24 Alvin Plantinga, "The Free Will Defence", *Readings in the Philosophy of Religion: An Analytic Approach*, ed. Baruch A. Brody (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, 1974), s. 186-200.



Kötülük problemiyle ilgili mantikî tutarlılık/tutarsızlık tartışmalarının tabiatını ortaya koyması bakımından ateist ve teist cepheden iki temsilcinin konuyla ilgili tavırlarını kısaca ortaya koymanın yeterli olduğunu düşünüyoruz. Fakat bu tartışmaların yoğunluğu günümüzde de artarak devam etmektedir.<sup>25</sup>

Biz burada tesit ve ateist cephenin bazı argümanlarını ifadeyle ne herhangi bir gurubun haklılığı ya da haksızlığını ne de zikrettiğimiz düşünürlerin kötülük problemi çözümüne orijinal katkılarını ortaya koymayı hedefledik. Burada bu argümanları zikretmedeki maksadımız mantikî spekülatif yolun nasıl oluştuğunun basit bir temsilini ortaya koymaktır. Hume'dan tevarüs ederek Mackie'nin 1955 yılında yeniden alevlendirdiği tartışma McCloskey, Pike, Plantinga'nın hamle ve karşı hamleleriyle gelişti. Tabii ki kötülük problemi ile ilgili tartışma bunlardan ibaret değildi. Bu çalışmada ele alamadığımız, C. S. Lewis<sup>26</sup>, Antony Flew<sup>27</sup>, John Hick<sup>28</sup>, Richard Swinburne<sup>29</sup>, William L. Rowe<sup>30</sup>, D. Z. Phillips<sup>31</sup>, Stephen T. Davis<sup>32</sup>, Michael L. Peterson<sup>33</sup> ve Brian

25 Terence Penelhum *Religious Studies* dergisinde 1966-67'de yayınlanan "Divine Goodness and Problem of Evil" isimli makalesiyle tartışmaya iştirak etti ve özellikle Nelson Pike'in makalesini esas alarak kötülük problemini daha ziyade hıristiyan değer sistemi içinde değerlendirmeyi denedi (bk. *The Problem of Evil*, s. 69-82). Bu tartışmaya Roderick M. Chisholm *The Proceedings of the American Philosophical Association*'da 1968-69 yıllarında yayımladığı "The Defeat of Good and Evil" isimli makalesiyle (bk. *The Problem of Evil*, s. 53-68) ve William L. Rowe 1979'da *American Philosophical Quarterly*'da "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism" başlıklı makalesiyle (bk. *The Problem of Evil*, s. 126-137), Stephen J. Wykstra 1984'te *International Journal for Philosophy of Religion*'da "The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of 'Appearance'" isimli makalesiyle (bk. *The Problem of Evil*, s. 138-60) katıldı. William L. Rowe'un aynı sayıda Wykstra'ya "Evil and the Theistic Hypothesis: A Reponse to Wykstra" başlığında bir makaleyle cevabı gecikmedi (bk. *The Problem of Evil*, s. 161-7).

26 bk. C. S. Lewis, *Problem of Pain*, New York: Harper Collins, 2001. .

27 Çağdaş din felsefesinin önde gelen ateistlerinden olan Antony Flew, din felsefesiyle ilgili kitaplarının çoğunda kötülük meselesini pozitif ateizmin temeli olarak görmüştür. Özellikle *New Essays in Philosophical Theology* (ed. Antony Flew - Alasdair MacIntyre, London: SCM, 1958) isimli derleme eserdeki "Divine Omnipotence and Human Freedom" isimli makalesi kötülük meselesindeki tartışmalar bakımından önemlidir.

28 John Hick'in konuyla ilgili en önemli kitabı, *Evil and the God of Love*'dir (London: Collins, 1968).

29 Din felsefesinin hemen hemen her konusunda önemli eserler veren Richard Swinburne kötülük problemini, *Providence and the Problem of Evil* (Oxford: Oxford University Press, 1998) isimli eserinde ele almıştır.

30 William Rowe kötülük meselesiyle ilgili önemli bir esere editörlük etmiştir. bk. *God and The Problem of Evil*, Oxford: Blackwell Publishing, 2001. .

31 Din felsefesinde özellikle Wittgensteinci non-realistlerin temsilcisi olan D. Z. Phillips kendi perspektifinden kötülük meselesini incelemektedir. bk. *Problem of Evil and The Problem of God*, London: SCM Press, 2004.

32 bk. Stephen Davis, *Encountering Evil: Live Options in Theodicy*, London: Westminster John Knox Press, 2004.

33 bk. Michael L. Peterson, *God and Evil: An Introduction to the Issues*, New York: Perseus Publishing, 1998.

Davies<sup>34</sup> gibi birçok düşünür kötülük meselesi tartışmasına katıldılar ve katkıda bulundular. İçlerinden John Hick hariç,<sup>35</sup> diğer bütün düşünürler kötülük probleminin çözümünün mantıkî argümanlarla çözüleceğine inanıyordu. Bu tespit, hınc bu yaklaşımın Anglo-Sakson din felsefesinde ana yol olduğunu en iyi şekilde göstermektedir. Bütün bu tartışmalarda kötülük meselesi sadece bir zihinsel ve mantıkî bir problem olarak algılanmış ve çözümü daima soyut zihinsel planda aranmıştır. Dolayısıyla bu noktaya aşırı yoğunlaşma, olgular ve olaylar dünyasında var olan kötülükler ve onlara çözüm arama meselesini ikincil plana düşürmüştür.<sup>36</sup>

Çağdaş din felsefesi içinde fazla öne çıkmayan ve bizim bu çalışmada ortaya koymaya çalıştığımız yaklaşıma benzer Batı'da gelişen teodise karşıtı (anti-teodicy) olarak isimlendirilen bir tavır da bulunmaktadır. Teodise karşıtı yaklaşımın önde gelen temsilcilerinden bir kısmının görüşlerini kısaca ifade ettikten sonra, bu çalışmada ileri sürülen yaklaşım ile bu görüşler arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları ifade edeceğiz. Teodise karşıtı yazarların en ileri gelenlerinden biri Sara Pinnock'tur. *Beyond Theodicy*<sup>37</sup> isimli önemli ese-

34 bk. Brian Davies, *The Reality of God and the Problem of Evil*, London: Continuum International Publishing, 2006.

35 Modern din felsefesinde kötülük meselesini, olgular ve olaylar âlemi ile ilgili olarak ele alan ve bu perspektiften çözümler üreten din felsefecileri de bulunmaktadır. Mesela John Hick, *Evil and the God of Love* isimli eserinde insanın davranışları ve doğal afetler neticesinde zuhur eden felaketlere dinî inancın nasıl bir katkı sağlayacağı ve yardımı olacağı meselesini ele almıştır. Yine Diogenes Allen "Natural Evil and Love of God" (*The Problem of Evil*, s. 189-208) isimli makalesinde Tanrı sevgisinin kötülükle mücadelede nasıl fonksiyonel olabileceğini ifade etmektedir.

36 Türkiye'deki din felsefecileri kötülük meselesini ele alış tarzlarında daha ziyade mantıkî argümanlıların ana yolunu takip etmektedirler. Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Theodise* (Ankara: Vadi Yayınları, 1997) isimli çalışmasında dünyadaki ahlakî ve fizikî kötülüklerin varlığını bir teodise problemi çerçevesinde ele almış ve bu meseleye Kur'an'ın ve İslâm kelâmcılarının yaklaşımını da yine teodise bağlamında değerlendirmiştir. Bu konuyla ilgili Türkiye'deki diğer araştırmalar, özellikle Metin Yasa (*Tanrı ve Kötülük*, Ankara: Elis Yayınları, 2003) kötülük problemini çözümlenmesi gereken bir felsefî problem tarzında ele almıştır. Diğer taraftan Metin Özdemir kötülük problemini daha ziyade kelâm disiplini içinde hüsün-kubuh ve salah-aslah kavramları bağlamında değerlendirmektedir (*İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, İstanbul: Furkan Yayınları, 2001). Mevlüt Albayrak ise İbn Sînâ ve Whitehead'in felsefî sistemleri içinde kötülük meselesini nasıl algıladıkları ve nasıl çözüm ürettiklerini bir doktora tezi çerçevesinde ortaya koymaya çalışmaktadır (*İbn Sina ve Whitehead Açısından Tanrı-Alem İlişkisi ve Kötülük Problemi*, Isparta: Fakülte Kitapevi, 2001). Şaban Haklı "Kötülük Problemi Yaklaşımları ve Eleştirileri" (*Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 [2002], s. 195-211) başlıklı çalışmasında kötülük meselesine yaklaşımları sınıflandırmayı ve kötülük meselesini bu bağlamda ele almayı denemiştir. Bizim bu çalışmada ortaya koymaya çalıştığımız yaklaşım, kötülüğün üstesinden gelmede teodisenin ve spekülâtif yaklaşımın işe yaramadığı ve dinî-pratik yaklaşımın daha fonksiyonel olduğu tezini ortaya koymaya çalışır. Bu bakış açısı sebebiyle diğer çalışmalardan özel olarak ayrılır.

37 Saroz Pinnock, *Beyond Theodicy: Jewish and Christian Continental Thinkers Respond to Holocaust* (New York: State University of New York Press, 2002).

rinde, Barry Whitney'in de ifade ettiği gibi, Sara Pinnock Leibnizci ve Hegelci teodiseye itiraz etmiş ve özellikle Holokost hadisesini merkeze alarak kötülük meselesine Gabriel Marcel ve Martin Buber'in sergilediği egzistansiyalist, Ernst Bloch ve Jürgen Moltmann'ın esas aldığı siyasî yaklaşıma yakın bir tavır sergilemiştir. Hatta Pinnock bu eserinde teodisenin bizzat kendisinin kötülük olduğunu savunacak kadar aşırı bir teodise karşıtlığı sergilemektedir.<sup>38</sup> Pinnock rasyonel spekülasyonların problemin çözümü konusunda hiç işe yaramadığını ve bu yaklaşımın var olan dinî gelenek ve felaketi yaşayan kimseyle alakasının olmadığını ifade etmekle bizim yaklaşımımızın temel tezine katılmaktadır:

Aslında benim karşılaştırmalı analizlerimin gayesi pratik yaklaşımların neşvü-nema bulacağı bir alan oluşturmaktır. Felaketlerin üstesinden gelme noktasında inancın pragmatik kaynaklarının ortaya çıkarılması birçok çağdaş din felsefesi arasında özellikle ihmal edilmiş bir hedeftir. Ancak benim görüşüme göre, gerçek kötülükle yüz yüze gelen kimselerin acılarına cevap vermede dinî-pratik anlamı keşfetme teodisenin mantikî tutarlığını ortaya koymadan çok daha önemlidir.<sup>39</sup>

Diğer taraftan, Kenneth Surin *Theology and the Problem of Evil* (Oxford: Basil Blackwell, 1986) isimli eserinde kötülük ve felaketlerin varlığı ile yahudi-hıristiyan Tanrısının varlığını barıştırmaya çalışan felsefi teşebbüslerin çoğunun insanların karşılaştıkları acı ve felaketler karşısında kolaycı, kayıtsız ve umursamaz olduklarını iddia etmektedir. Bu noktada o asıl suçlunun felsefi teodisenin teorik ağına takılmış kötülüğü metodik ve gayri şahsî yani soyut bir problem olarak görenler olduğunu söylemektedir. Michael J. Quirk'in de tespit ettiği gibi Surin teodisenin işe yarayabilmesi için düşünürlerin bu teorik konumlamadan vazgeçmeleri ve pratik perspektifi konu edinmeleri ve dolayısıyla problemin çözümü için belli şartlarda belli kimselerin yaşadığı belli bir kötülüğü kendilerine muhatap almaları gerektiğini söylemektedir. Surin'e göre teodiseci filozoflar spekülatif zihni tartışmalarla meseleye soyut çözümler üretme yerine, felaket ve acı çekme durumunda olan inanç sahibi kimselere bu kötülükle mücadelede somut davranışlar ilham edebilmelidir.<sup>40</sup> Diğer taraftan Terrence W. Tilley, teodise karşıtlığını bir adım ileri götürerek teodisenin bizzat kendisinin kötülük olduğunu *The Evils of Theodicy*<sup>41</sup> isimli kitabında ortaya koymaya çalışmaktadır. Terence, soyut teodise tartışmalarının kötülük ve felaketlerin üstesinden gelme hususunda dinî pratik yaklaşımları kasıtlı

38 See Barry Whitney, "Anti-Theodicy: Is Theodicy Itself Evil?" <http://www.mnsi.net/bwhitney/blw-7theodicy-1d.html>

39 Pinnock, *Beyond Theodicy*, s. 10.

40 Michael J. Quirk, "Review of *Theology and the Problem of Evil* by Kenneth Surin", *Theology Today*, 44/3 (1987), s. 405-407.

41 Eugene: WIPF - Stock Publisher, 2000.

olarak tali konuma düşürdüğünü, dolayısıyla kötülük meselesini çözmede başarısız olduğunu iddia etmektedir.<sup>42</sup>

Pinnock, Surin ve Tilley gibi yazarların başı çektiği bir anti-teodise grubu bizim burada ifade etmeye çalıştığımız tezle birçok noktadan uyum arz eden görüşler serdetmektedir. Kötülük ve felaketlerle mücadele konusunda soyut ve mantikî tartışmaların işe yaramadığı noktasında onlarla aynı kanıda olsak da biz dinî pratik çözüm önermede ve burada İslâm'ın öznelliğini vurgulamada, özellikle bu tezi bir zihniyet, hatta çağdaş din felsefesi eleştirisi boyutuna taşıma noktasında onlardan ayrılmaktayız.

Pinnock, Surin ve Tilley gibi düşünürler soyut ve spekülâtif yaklaşımı teodise kavramına münhasır kılmakta, biz ise daha kapsayıcı olduğunu düşündüğümüz, “mantikî argümançı” kavramını tercih etmekteyiz. Zira J. L. Mackie'den esinlenerek formüle ettiğimiz “mantikî argümanlılar” kavramı sadece teodisecileri değil, kötülük meselesini mantikî, soyut argümanlarla çözmeye çalışan bütün bir zihniyeti içermektedir ve dolayısıyla bir felsefe anlayışı ile ilgilidir. Mesela Alvin Plantinga *God, Freedom and Evil* isimli klasik çalışmasında, teodiseyi Tanrı'nın kötülük ve felaketlerin tahakkuk etmesine müsaade etmesindeki sebepleri bilme olarak tarif etmektedir. Kötülük ve felaketleri ihtiva etse de bu kâinatın yaratılması muhtemel kâinatlar arasında en mükemmel kâinat olduğu tarzındaki bir kötülük savunusunun tam anlamıyla bir teodise olduğunun altını çizmektedir. Buna karşılık Plantinga kendisinin bir teodiseci olmadığını, Tanrı'nın kötülük ve felaketlerin varlığına müsaade sebeplerini bilmeyi değil de, sadece kötülük ve felaketlerin varlığıyla hıristiyan inancının tutarlı olduğunu savunduğunu ifade etmektedir.<sup>43</sup> Plantinga bu tarifile kendini teodiseci sınıfın dışında tutmaktadır.<sup>44</sup> Halbuki bizce Plantinga spekülâtif yaklaşımın en önde gelenlerindedir ve dolayısıyla bizim formüle ettiğimiz “mantikî argümanlılar” sınıfının içinde yer almaktadır. Bu ve benzeri sebeplerle “mantikî argümanlılar” formülasyonunun yerinde ve daha işlevsel olduğunu düşünüyoruz.

Mantikî-spekülâtif temel yaklaşım biçimini kısaca ortaya koyduktan sonra, şimdi kötülük probleminde daha ziyade bizzat hayattaki kötülük, acı ve ıstırapların nasıl üstesinden gelineceği hususunda inananlarını motive eden ve bu sebeple mantikî argümanlıların yaklaşımından daha işlevsel olan dinî-pratik

42 J. Todd Billings, “John K. Roth, the Psalms of Lament and the Place of Theological Reflection on the Problem of Suffering”, *Journal for Christian Theological Research*, 5/2 (2000), <http://www.luthersem.edu/ctrf/JCTR/Vol05/billings.htm>.

43 Plantinga, *God, Freedom and Evil*, s. 27-29.

44 Sarah Pinnock, Plantinga'nın kendini teodiseciler sınıfının dışında tutma gayretine itiraz eder ve Plantinga'nın da teodiseci olduğunu savunur. Pinnock, *Beyond Theodicy*, s. 5.

yaklaşımın, İslâm özelinde dünyadaki kötülüğün varlığını nasıl algıladığını ve nasıl çözüm yolları teklif ettiği hususunu kısaca ortaya koymaya çalışacağız.

## II

### Dinî Pratik Yaklaşım: İslâm

“Gerçek olan rasyoneldir ve rasyonel olan da gerçektir” şeklinde Hegel’-in formüle ettiği ilkeyi kendine rehber edinen modern din felsefesinin doğası gereği Tanrı’nın varlığı ile kötülüğün varlığı arasındaki mevhum çelişkiyi en önemli işlerinden biri hâline getirmesi, anlaşılacak bir husustur. Ancak “kötülük problemi” bağlamında geliştirilen tartışmaların yönü, yoğunlaştığı detaylar ve geliştirilen üslup, bir taraftan soyut tartışmaların derinleşmesine, diğer taraftan dinî-pratik yaklaşım diye nitelendirilecek tavrın tamamen dışlanmasına sebep olmuştur. Bu soyut ve spekülatif yönelişi insanî perspektiften eleştirmenin, dinî-pratik yaklaşımın acı ve felaketlere rehberliği konusundaki önemine dikkat çekmenin bu çalışmanın hedeflerinden biri olduğunu daha önce ifade etmiştik. Mensubiyetimiz gereği olarak biz bu bölümde İslâm’ın kendi mensuplarına rehberliğini değerlendireceğiz. Fakat bu rehberlik yapabilme kapasitesi, din olarak sadece İslâmiyet’e münhasır değildir. Diğer dinlerin de etkinliği ölçüsünde kendi müminlerine kötülük ve felaketlerle mücadelede rehberlik edebilmesi elbette mümkündür.

İslâmiyet, tam anlamıyla denge dinidir. Ne Budizm gibi insanın bu dünyadaki hayat serüvenini acı ve ıstırap olarak tanımlar ne de Hıristiyanlık gibi insanı doğuştan günahkâr olarak görür. Bu dünya ne acı ve felaketlerin hüküm sürdüğü bir “cehennem” ne de insanın katlanmak zorunda olduğu bir sürgün yeridir. Dünya hayatı, İslâmiyet’e göre müslümanın ebedî mutluluğunu kazanmasını mümkün kılan sınırsız fırsatlar yurdudur. İslâm iyilik ve kötülük mefhumunu gelecek dünyayı kazanma gayesi bağlamında anlamlandırır. İslâm aynı zamanda gerçekçi bir dindir. Kötülüğün varlığını inkâr etmez; onu dünya hayatının bir gerçeği olarak algılar. Fakat kötülük ve insanın başına gelen felaketleri dinî dünya içinde yeniden anlamlandırır. İyilik ve kötülük, sıkıntı ve ferahlık, bolluk ve darlık, hastalık, açlık ve başa gelen türlü türlü mihnetler kâdir-i mutlak tarafından bir gayeye matuf olarak insanlara sevk edilir. Bu acı ve felaketlere muhatap olan müminin özel imtihanı başlamış demektir. Her fert kendi derunî dünyasında yegâne olduğu gibi, her bir müminin de kötülük ve iyilikle sınavı yegânedir; o her bir felaketi bu “özel imtihan”ı bağlamında anlamlandırır. Karşılaştığı felaketlerin bazen kendi özel şartlarından, kusur ve günahlarından, bazen içinde yaşadığı toplumun Tanrı’ya isyanından; bazen

de hiçbir görünür sebebi olmaksızın sadece kendinin sınanmak için seçilmesinden kaynaklandığını düşünür. Bütün bunları hayatın iniş ve yokuşu, kendi manevî terakkisinin unsurları olarak görür. Mümin sınanarak kemale doğru sevk edildiğini ya da tam tersini, karşılaştığı kötülük ve felaketleri manevî kemalin sebebi değil, aksine neticesi olduğunu düşünür.<sup>45</sup> Bu durumda insanın başına gelen felaketler kişinin manevî terakkisini gösteren bir işaret olarak yorumlanacaktır.

İnsan fiilinde kendi iradî payının katkısı noktasında, İslâm itikat mezhepleri farklı görüşlere sahip olsalar da, insanın sorumluluğu hususunda hemfikirdirler. İnsan kendi fiilinden sorumludur. Herkes kendi yaptığından sorumludur.<sup>46</sup> Yaptığı iyilik ya da kötülüğün karşılığını bu dünyada ya da öbür dünyada görecektir.<sup>47</sup> İyilik ve kötülük, acı ve felaketler, zenginlik ve fakirlik bütün bunlar kâinatın mutlak hâkiminin takdiriyle insanlara isabet etmektedir.<sup>48</sup>

İslâmiyet, müslümanların karşılaştığı acı ve felaketleri nasıl algılayacağı ve nasıl yorumlayacağı hususunda temel parametreleri çizmiştir. İslâm, insanın Tanrı katında özel bir değeri olduğuna inanır. İnsanın yokluğu değil, varlığı tercih edilmiş; yaratılmış, yaratıklar içinde cansız bir nesne olarak değil, canlı olarak yaratılmış, canlılar arasında da insan olması tercih edilmiş ve insanlar arasında da müslüman olması takdir edilmiştir. Müslüman olmasıyla kendisine doğru-yanlış ve iyi-kötünün ne olduğu vahiyle bildirilmiştir. Buna karşılık müslümana sorumluluklar yüklenmiş ve yapması gereken vazifeler tevdi edilmiştir. Müslüman dünya hayatında karşılaştığı acı ve ıstıraplar karşısındaki davranışlarını bu sorumluluk ve vazife kavramı içinde değerlendirir. Hayatta karşılaşılan acı ve felaketler, insan olma nimetinin karşılığıdır. Acı ve ıstıraplarla sınanan müslümanın bu sınavda başarılı olması, onun şefkat ve merhamette büyük bir olgunluğa ulaşması demektir. Bir başka ifadeyle, müslümanın yaşadığı acı ve felaketler onda merhamet ve sevgiye dönüşerek

45 "Sa'd b. Ebû Vakkâs, Hz. Peygamber'e şöyle sordu: 'Ey Allah'ın resulü? Hangi insan daha fazla musibete uğrar?' Hz. Peygamber şöyle cevap verdi: 'En çok musibete peygamberler düçar olur, sonra onlara en çok benzeyenler, daha sonra da onların benzerleri... Eğer kişinin dini (dini hayatı) sağlamsa, başına gelen musibet de o ölçüde şiddetli olur. Dininde bir zayıflık varsa, kişi o zayıflık nispetinde imtihan edilir. Bir kulun üzerine musibetler gelmeye devam eder. Ne zaman ki kul (uğradığı belalar sebebiyle) günahı kalmamış bir hâlde yeryüzünde yürümeye başlar, o zaman musibetler kendisini terk eder'" (Tirmizî, "Zühd", 57; İbn Mâce, "Fiten", 23).

46 "Her kim doğru yola girerse kendi lehinedir, kim saparsa o da kendi aleyhinedir" (el-İsrâ 17/15).

47 "Allah kimseye gücünün üstünde bir şey teklif etmez. Herkesin kazandığı iyilik kendi yararına ve kötülük de kendi zararındır" (el-Bakara 2/286).

48 "Şüphesiz Allah tohumu ve çekirdeği çatlatandır; o ölüden diriye çıkarır, diriden de ölüye çıkarandır. İşte Allah budur. O hâlde haktan nasıl dönersiniz" (el-En'âm 6/95).

dünyadaki kötülüklerin azalmasına hizmet edecektir. Acı ve felaketler dolaylı olarak iyiliğin yaygınlaşmasına hizmet etmiş olmaktadır. Karşılaşılan acı ve felaketler birer imtihan olarak algılanır ve ona göre davranılırsa insanı iyi ve merhametli yapmanın önemli saikleri olmaktadır.

Kur'an-ı Kerim müslümanları hayat karşısında donanımlı kılmak için onların etrafında vuku bulan olayları doğru algılama ve konularını doğru belirleme hususunda kendilerine sayısız tavsiyelerde bulunur. Kur'an-ı Kerim'deki Hızır ve Musa kıssası, kötülüğün yorumlanması noktasında bize önemli ipuçları vermektedir. Bilindiği gibi Kur'an'da anlatılan kıssada Musa (as) Hızır'ın (as) ilminden istifade etmek için onunla arkadaşlık yapmak ister. Hızır, Musa'ya olayların iç yüzünü kavrayamayacağı ve bunun neticesi olarak da sabredebeyeceği için kendisiyle arkadaşlığa güç yetiremeyeceğini söyler. Musa (as) sabredebeyeceğine dair söz verir; ancak Hızır (as) arkadaşlıkları boyunca kendisine soru sorulmamasını talep eder. Anlaşır ve yola koyulurlar. Önce bir gemiye binerler ve Hızır (as) gemiyi yaralar ve Musa (as) dayanamayıp gemiyi içindekileri boğmak için mi deldiğini sorar. Hızır (as) anlaşmaları gereği kendisine soru sormaması gerektiğini hatırlatır. Musa (as) özür diler ve yola devam ederler. Hızır (as) yolda rastladıkları bir çocuğu öldürür. Musa (as) dayanamayıp bu masum cana niçin kıydığını Hızır'a (as) sorar. O ise anlaşmayı hatırlatır ve soru sormaması hususunda ikaz eder. Sonra yolları üzerindeki bir köyün sakinlerinden yiyecek isterler. Ancak köylüler vermez. Hızır bu köyde yıkılmak üzere olan bir duvarı düzeltir. Musa yaptığı iş karşılığında neden ücret almadığını sorar. Bu soru üzerine Hızır (as) artık beraberliğin sonuna geldiğini söyledikten sonra, ona olayların iç yüzünü anlatır. Hızır (as) geminin yoksul kimselere ait olduğunu ve ileride sağlam gemilere el koyan bir kraldan gemiyi kurtarmak için yaraladığını, çocuğu ise salih ve mümin olan anne babasına azgınlık eden kâfir biri olacağından endişe ettiği ve Allah'ın bu çocuk yerine onlara salih bir evlat vereceğini bildiği için öldürdüğünü söyler. İki yetim çocuğa ait olan duvarı ise yıkılıp altındaki hazinenin açığa çıkmaması için düzettiğini söyler. Anlamadığı olayların iç yüzünün bunlar olduğunu söyleyerek Musa'dan ayrılır.<sup>49</sup>

Yukarıda kısaca anlatmaya çalıştığımız Hızır (as) ile Musa (as) kıssası kötülüğün algılanması ve yorumu hususunda önemli prensipleri haizdir.

1- Normal olarak insanın olayları algılayışı ve anlamlandırması kendi bilgi kaynaklarıyla sınırlıdır. Bu sınırlı kapasitesiyle insanlar olayların sadece zahirine göre hüküm verirler. Bu da her zaman doğru olmayabilir. İnsanların kötü

49 el-Kehf 18/64-82.

olarak gördüğü bir hadise, uzun vadeli sonuçları itibariyle iyi olabilir. Bu ilkeyi benimseyen bir müslüman, başına gelen bir felaketin nihaî neticeleri itibariyle iyiliğe delalet edeceğini hesaplayarak felaket karşısında daha metin olacak, mücadele azmini kaybetmeyecektir.

2- Hiçbir şey görüldüğünden ibaret değildir. Biz görünüşler dünyasında yaşıyoruz ve olaylar ve insanlar hakkındaki hükmümüzü bu dünyadaki tecrübemize göre veriyoruz. Olayların vukuuna sebep olan ve bizim akıl yürütmeye ulaşabileceğimiz arkaplan olduğu gibi, olayların vukuunun bizim tecrübemizi ve rasyonel çıkarımlarımızı aşan bir boyutu da bulunmaktadır. Karşılaştığımız bir kötülük görünür âlemde bir kötülüktür. İnsanın tecrübesini aşan boyutta bu olay iyilik olabilir. Hikâyede geminin delinmesi ve çocuğun öldürülmesi hadisesi böyledir. Meseleyi bu şekilde algılayan müslüman, karşılaştığı felaketi ve kötülüğü salt kötülük olarak düşünmeyecek, arkasında bazı hayırlar arayacaktır.

3- Kötülük izafidir. Olaya kötülük sıfatı vermemize sebep olan şey olayın vuku bulduğu şartlardır ve bizim bu şartları esas alarak değerlendirme yapmamızdır. Kıssada, geminin delinmesi ve çocuğun öldürülmesi Musa tarafından kötülük olarak görülürken, olayların uzun vadede neticelerini Allah'ın kendisine bildirdiği Hızır (as) olayların bağlamının dışına çıkabildiği ve hadiseleri bütün boyutlarıyla gördüğü için o an kötü olarak görülen hadisenin neticesine bakarak iyi olduğunu görebilmektedir. Bu da bize kötülüğün izafi olduğunu göstermektedir. Mesela, trafik kazasında hayatını kaybeden bir kimsenin kendisi ve yakınları için kaza felaketlerin en büyüğü olurken, hastanede kalp ya da karaciğer nakli bekleyen bir hasta için ölenlerden kendisine nakledilen kalp ya da karaciğer iyiliğin en yücesi olmaktadır. Hayatta bazen birinin felaketi, diğerinin kurtuluşu olabilmektedir. Neticede kötülüğün onu tecrübe eden ve onunla alakalı olanlara nispetle varlık kazandığını söylemek mümkündür. Bütün bunların ötesinde kültürel şartlar ve toplum, kötülüğün mahiyetini belirlemede önemli rol oynamaktadır. C. G. Jung'un dikkat çektiği şu hikâye meseleyi ortaya koyması bakımından oldukça ilginçtir:

Teksas'ta günah itiraflarını dinleyen papazın hikâyesini biliyor olmalısınız. Bir gün bir genç adam asık suratla papaza gelir. "Neyin var senin?" "Çok kötü bir şey oldu" "Ne oldu" "Cana kıydım" "Kaç tanesine?"<sup>50</sup>

Başka memleketlerde adam öldürmek büyük bir felaket olarak görülürken, hikâyede işaret edildiği gibi Teksas'ta sıradan bir durum sayılmaktadır. Bu da sosyal şartların kötülüğü algılamada ne kadar etkin olduğuna işaret eder.

---

50 Jung, *Jung on Evil*, s. 84.



4- Bu dünya mümkün olan en iyi dünyadır. Kıssada vuku bulan üç olay da, görünüşte kötülük ve şer olsa bile, nihayetinde iyiliğe delalet eden olaylardır. Buradan ulaşılabilecek sonuç dünyaya kötülük değil, iyilik hâkimdir. O hâlde kötümser olmaya hiç gerek yoktur. Fert olarak benim başıma gelen felaketler belki diğer insanların, toplumun iyiliğine hizmet etmektedir. Kötülük bu anlamda araçsaldır. Çağdaş din felsefesinde teodise bağlamında sık sık dile getirilen bu prensibe bu kıssada işaret edilmiş olması oldukça manidar olsa gerektir.

Müslümanın karşılaştığı acı ve felaketleri nasıl algılayacağını gösteren parametrelerin çıkarılacağı kıssalara bir örnek olarak Musa (as) Hızır (as) kıssasını ve ondan çıkarılması mümkün olan prensipleri ifade ettikten sonra, şimdi kötülük ve felaketlerle mücadelede Kur'an-ı Kerim'de bulacağımız temel kavramlar ve kullanım alanlarını ifade etmeye çalışacağız.

Modern din felsefesinde kötülük problemi merhametli Tanrı'nın varlığıyla, acı ve felaketlerin varlığı arasındaki varsayılan çelişki bağlamında incelenir. Bu çelişkinin Tanrı'nın merhameti, hatta varlığını sorgulamaya götürmesi beklenir. Aslında bu beklenti kısmî de olsa gerçekleşmektedir. Modern ateizm ve agnostisizmin önemli dayanaklarının başında kötülük meselesi gelmektedir. Gerçi kötülük meselesini esas alarak ateist ve agnostik olanlar, bizzat acı çektikleri ya da felakete maruz kaldıkları için ateist olmamakla birlikte, başkalarının çektiği acı ve felaketler neticesinde Tanrı'nın olamayacağı sonucuna ulaşmak isterler. Modern din felsefesinde acı ve felaketlerin Tanrı'ya güveni sarsacağı, hatta yok edeceği iddiası müslümanlar için ne anlam ifade etmektedir? İslâm'ın ilk tebliğ çağında müslümanlar ve Orta Çağ tarihinin önemli bir kısmında hıristiyanlar inançlarından dolayı türlü eza ve cefaya, eziyet ve işkencelere maruz kaldılar. Bu durum onların Tanrı'ya imanlarını sarsmadı, aksine kuvvetlendirdi. Hakiki müminler seve seve canlarını feda ettiler. Var olduğu iddia edilen bu çelişki, büyük geleneklerin dinî tarihinde spekülatif zihni bir iddia olarak kalmakta, pratikte felaketle karşı karşıya kalan müminlerin bu çelişkiden hareketle imanlarını sorgulamalarına sebep olmamaktadır.

Müminlerin dinleri uğruna ya da diğer farklı sebeplerden dolayı maruz kaldıkları kötülük ve felaketlerin onların Tanrı'ya imanını çoğu zaman sarsmamasının en önemli sebeplerinden biri kötülük ve felaketlerin dinî dünya içinde dinî kavramlarla algılanmasıdır. İslâm dini dünya görüşü içinde bu kavramlardan en önemli olanlardan biri imtihan diğeri ise sabırdır.

Dinlerin en önemli fonksiyonlarından biri de insana bir gaye ve hayata bir anlam yüklemesidir. Kur'an-ı Kerim baştan sona insana kim olduğunu ve

dünyada niçin bulunduğunu ve ahirette başına neler geleceğini anlatır. İnsanın başı boş yaratılmadığını ve sorumlulukları olduğunu; iyilik ve kötülüğü, insanın kendi tercihiyle her iki yolda da ilerleyeceğini beyan eder. İnsanın hayatını anlamlandırmada Kur'an-ı Kerim'in kullandığı işlevsel kavramlardan biri imtihan kavramıdır. İnsan bu dünya hayatında korku, açlık, mal ve can kaybı ile sınanmaktadır.<sup>51</sup> Bu sınavın gayesi kimin doğru ve daha güzel davranışta bulunacağını ortaya çıkarmaktadır.<sup>52</sup> İnsan sadece acı ve felaketlerle değil, aynı zamanda iyilik ve bollukla da sınanmaktadır.<sup>53</sup> İyilik ve kötülükle sınanmanın en önemli sonuçlarından biri de insanda var olan cevheri, sınamarak açığa çıkarmak olmalıdır.<sup>54</sup> İmtihan bu anlamda kemalin anahtarı olmaktadır.

Kötülükle mücadelede imtihan kavramı nasıl bir fonksiyon icra edebilir? İnsan kötülüklerin, acı ve meşakkatlerin olmadığı bir dünyada yaşamamaktadır. Bazı zorluklara acı ve meşakkatlere kendi iradesi ile düşmektedir. Bazen de felaketler insanı arayıp bulmaktadır. Acı ve felaketlerin dağılımında eşitlik yoktur. İnsan ne kadar zengin olursa olsun, hangi konumda bulunursa bulunsun, acı ve felaketler ona isabet edebilir. Kötülükten tamamen uzak olmanın ne bir metodu ne de bir yolu vardır. Burada önemli olan husus onu nasıl algılayacağımız, üstesinden nasıl geleceğimiz ve onunla nasıl mücadele edeceğimizdir. İmtihan kavramı kötülükleri, acı ve felaketleri dinî dünya içinde yeniden konumlandırmakta ve onlarla mücadelede önemli bir motivasyon kaynağı olmaktadır. İmtihanı başarma, her zaman kötülüğün üstesinden gelme, onu yenme anlamına gelmemektedir. Üstesinden gelinemeyecek kadar büyük felaketlere dayanma ve sabır temelde bir başarıdır. Dolayısıyla daima başarı şansı vardır. İslâm dünya görüşünde kötülükle sağlıklı mücadelenin asgari şartı, Allah'a ve ahiret gününe sağlam imandır. Bütün bu acı ve felaketlere sabretme karşılıksız kalmayacak, Allah mutlaka bu ya da öbür dünyada karşılığını verecektir. İman ve imtihan kavramı kötülük ve felaketlerle mücadelede bitmez önemli bir moral kaynak olmaktadır.

51 "Andolsun ki sizi biraz korku ve açlıkla, mallardan, canlardan ve ürünlerden eksiltmekle imtihan edeceğiz. Sabredenleri müjdele!" (el-Bakara 2/155).

52 "O ölümü ve hayatı davranış bakımından hanginizin daha güzel olacağını sınamak için yarattı. O mutlak galip ve çok bağışlayandır" (el-Mülk 67/2).

53 "Her can ölümü tadacaktır. Denemek için sizi hayırla da şer ile de imtihan ederiz. Sonunda bize geleceksiniz." (el-Enbiyâ 21/35).

54 "Yoksa sizden öncekilerin çektikleriyle karşılaşmadan cennete girebileceğinizi mi sandınız? Onlar öyle yoksulluk ve sıkıntı çekmişler, öyle sarsılmışlardı ki peygamberler ve yanındakiler, 'Allah'ın yardımı ne zaman gelecek?' diye niyaz ettiler. Bilesiniz ki Allah'ın yardımı yakındır" (el-Bakara 2/214).

Maddî ve manevî şartlar, insanın karşılaştığı iyilik ve kötülükleriyle hayat bir bütün olarak imtihandır. Dolayısıyla iyilik ve kötülük bu imtihanın adil şartlarıdır. Bu sebeple hayatta kötülük ve zorluklara muhatap olanların imtihanlarının iyilik ve bolluklara sahip olanlardan daha zor olduğunu söylemek, nihayetinde kimin kazandığı ya da kaybettiği bilinmediği için doğru olmayacaktır. Bu şartlarda müslümana düşen kendisine takdir edilmiş imtihan şartlarını benimseyerek nihayetinde Allah'ın adaletine güvenip bu imtihanı manevî ve ahlakî kemalin aracı yaparak Rabb'in rızasını kazanmaya çalışmasıdır. Bu elbette kolay değildir. Doğrusu hayatın bir imtihan ve insanın bunu bütünüyle anlamasının zor olduğunu Kur'an-ı Kerim kabul etmektedir: "İnsana bir zarar dokunduğunda bize yalvarır, sonra ona bir nimet verdiğimiz vakit 'Bunu ancak bir bilgi sayesinde elde ettim' der. Aksine o nimet bir imtihandır; ama çokları bunu bilmez."<sup>55</sup>

Allah'a inanmak ve bağlanmak, müslüman olmak imtihandan kurtulmayı değil, aksine imtihanı anlamayı ve gereği gibi davranmayı gerektirmektedir. Hatta müslüman olmak, İslâmî emir ve yasaklarla muhatap olma bakımından daha fazla sorumluluğu ve daha fazla yükü getirmekte ve maddî şartlar esas alındığında kişinin imtihanını ağırlaştırmaktadır.<sup>56</sup> Hayatın zorluklarıyla müslümanın karşılaştığı imtihan, bir başka noktadan bakıldığında aynı zamanda onun kendi dinî ve manevî imtihanıdır. Zorluklara karşı tavır, aynı zamanda müslümanın dine ve Allah'a sadakatini, iman ve manevî kemal derecesini gösteren ölçüt de olmaktadır. Zorluklar sadece müslümanda güçlü bir karakter oluşturmakla kalmaz, aynı zamanda oluşan bu karakterin ne kadar güçlü olduğunu da sınar. Hayatın zorluklarına karşı sabır ve tevekkülle karşı koymak ve bunların birer imtihan olduğunu bilmek müslümanı mütevazı ve merhametli yapmakta, onun gerçek kişiliğini ve karakterini ortaya koymaktadır.<sup>57</sup>

Kötülük ve felaketler söz konusu olduğunda Kur'an iki şeyi birden çözmektedir. Birincisi kötülüğü dünyaya ve insanın dünyadaki imtihan şartlarına

55 ez-Zümer 39/49.

56 "İnsanlar sınavdan geçirilmeden, sadece 'İman ettik' demekle bırakılacaklarını mı sanıyorlar? Andolsun ki biz onlardan öncekileri de kesinlikle sinamıştık. Allah elbette doğru olanları ortaya çıkaracaktır; keza O yalancıları da mutlaka ortaya çıkaracaktır. Yoksa kötü işler yapanlar bizden kaçıp kurtulabileceklerini mi sandılar? Ne kadar yanlış düşünüyorlar!" (el-Ankebüt 29/2-4).

57 "Eğer insana tarafımızdan bir nimet tattırır da sonra ondan çekip alırsak tamamen ümitsizliğe düşer, nankörleşir. Eğer başına gelen bir sıkıntıdan sonra ona bir nimet tattırırsak, elbette 'Kötü durumlar benden uzaklaştı' der. Artık o şımırır, böbürlenir durur. Ancak sabredip iyi işler yapanlar böyle değildir. İşte onlar için bağış ve büyük bir mükâfat vardır" (Hüd 11/9-11).

hasrederek onun ilahî değil, insanî zaafların sonucu olarak ortaya çıktığını belirtmektedir. Bu açıdan bakıldığında modern din felsefesindeki tartışmaların aksine, kötülüğün Tanrı'nın değil insanın imtihanı olduğunu söylemek gerekir. Bu sebeple mahza hayr ve kâdir-i mutlak Tanrı'nın varlığı ile kötülüklerin varlığının çeliştiği ve bunun Tanrı'nın yokluğuna en azından kudret ya da mahza hayr olma sıfatını iptale götürdüğü iddiası dinî bir temel bulamamaktadır. Dolayısıyla kötülük meselesi felsefî ya da kelâmî olarak İslâm düşüncesinde tartışılmış olsa bile, bu tartışmalardan modern anlamda bir agnostisizmin ya da ateizmin neşet etmesi mümkün olmamaktadır.<sup>58</sup> İkincisi, Kur'an-ı Kerim kötülük ve felaketleri manevî terakkinin bir aracı olarak görmek istemektedir. İslâm, kötülüğün bir vesile olarak görülmesini inananlarına tavsiye etmektedir. Kötülükle mücadelede, müslümanlar için önemli olan kötülük ve felaketlerin nasıl bir bağlamda sunulmuş ve onun ne gibi iyilik ve faziletlere aracı kılınmış olduğu hususudur.

Kötülük ve felaketlerle mücadelede "sabır", Kur'an'ın özellikle üzerinde durduğu erdemlerden biridir.<sup>59</sup> Sabır, üstesinden gelinmesi çok zor acı ve felaketlere dayanabilme kuvvetidir. İmtihan kavramı, müminin karşılaştığı acı ve felaketleri anlamlandırır; onları nasıl algılayacağı ve nasıl konumlandıracağı noktasında yardımcı olur. Sabır ise kötülük ve felaketlerin üstesinden gelmede, kötülükle mücadelede işe yarar. Hayatın açlık, korku, can ve mal gibi türlü mihnetlerine mümin sabırla göğüs gerer, dayanır. Bu anlamda sabır yenilgi değil, zaferdir.<sup>60</sup> Sabır, felaket ve acılar karşısında pasif durma değildir. O aynı zamanda bir taleptir. Üstesinden gelinemeyecek felaketler karşısında Allah'tan yardım talep etmektir.<sup>61</sup> Sabır ahlakî bir tavır ve müminin tevazu ve olgunluğuna işaret eden bir hâldir. Acı ve felaketlerin sebeplerinden biri de müslümanları arzu edilen

---

58 Alasdair MacIntyre, kötülük meselesi üzerine tartışmaların Orta Çağ hristiyan dünyasında neden şüpheciliğe götürmediğini, buna karşın modern Batı toplumlarında şüpheciliğin ve ateizmin kaynağı olduğunu sorusunu irdelemektedir. MacIntyre'a göre bu hususta belirleyici olan toplumsal yapıdır (social context). Modern Batı toplumlarında dinî pratiklerle şekillenmiş toplumsal yapının değişmesi, dine karşı daha seküler davranışları beslemektedir. Alasdair MacIntyre, "Is Understanding Religion Compatible with Believing?", *Contemporary Classics in Philosophy of Religion*, ed. Ann Loades and Loyal D. Rue (La Salle: Open Court, 1991), s. 571-72.

59 Sabır kavramının Kur'an'da yüz defadan fazla zikredilmesi, bu konuya ne kadar önem verildiğinin en önemli işaretlerinden biridir.

60 "(Ey müminler itaat edeni isyan edenden ayırt etmek için) andolsun ki sizi hem biraz korku ve açlıkla hem de mallardan, canlardan ve ürünlerden eksiltmekle imtihan edeceğiz. (Ey Resulüm) sabredenlere lütuf ve ihsanımı müjdele! Öyle ki onlar kendilerine bir bela geldiği zaman ancak: 'Biz Allah için teslim olmuş kullarız ve elbette biz yine ona döneceğiz' derler" (el-Bakara 2/155-156).

61 "Ey iman edenler! Sabır ve namaz/dua ile (Allah'tan) yardım isteyin. Şüphesiz Allah sabredenlerle beraberdir" (el-Bakara 2/153).

ahlakî olgunluğa ulaştırmak olduğu söylenebilir.<sup>62</sup> Bir manevî ve ahlakî seviye olarak sabır, mümini kurtuluşa götüren önemli yollardan biridir.<sup>63</sup> Sabır sadece acı ve felaketlere karşı dayanma değil, aynı zamanda bir işi başarmada ısrardır. Bu anlamda sabır hayatta başarının da anahtarıdır. Bir gayeye ulaşmak için sabırla gayret edenler, nihayetinde imkânsız gibi görünen şeyleri bile başarırlar. Sabır, diğer taraftan insanın iç dürtülerine, nefsin heva ve hevesine karşı direnmenin de adıdır. Sabır aynı zamanda liderlik alametidir. Tarihte önemli başarılarla imza atmış büyük liderler sabırlarıyla temayüz etmişlerdir. Kötülük, acı ve felaketler sabırla karşılandığında ahlakî ve manevî olgunluğun aracı olmaktadır. Böylelikle kötülük, acı ve felaketler manevî olgunluğa hizmet etmiş olmaktadır. Sabır, inananların önemli bir hasleti olarak, hayat mücadelesinde acı ve felaketlerin üstesinden gelmede önemli bir fonksiyon icra etmektedir.

Müslümanların kötülükle mücadelede başvuracağı önemli kaynaklardan biri de tevekkül kavramıdır. Tevekkül, Allah'a dayanıp güvenme; onun kudretinin mutlak olduğuna tam inançtır. Tevekkül, müslümanın bir işi başarmada ya da bir zorluğu yenmede elinden gelen her şeyi yaptıktan sonra, neticesini Allah'tan beklemesi ve Allah'a güvenmesidir. Kur'an-ı Kerim tevekkül kavramına farklı zaviyeden yaklaşır. Tevekkül müminin bir işi başarmak için kullandığı metottur. Kur'an bu bağlamda bir işi başarmaya karar veren mümine önce istişareyi, daha sonra karar verince, kararda sebatı ve en sonunda da tevekkülü emretmektedir.<sup>64</sup> Allah kâinatın mutlak hâkimi ve insanların işlerini tedbir eden olduğu için mümin O'na kulluk ederek, emrine uyup dua ederek hâlinin daha iyi olmasını ister. İyiliğe doğru gayret, ancak Allah'a güvenle birlikte anlam kazanır. İnsanın böyle bir hâlet-i ruhiye içinde hareket etmesi, sonunda ummadığı neticelere ulaşması, imanda kemalini ve Allah'a olan güvenini artıracaktır.<sup>65</sup>

62 "Yoksa Allah içinizden cihad edenleri ayırt edip ortaya koymadan, sabır ve sebat edenleri belirleyip meydana çıkarmadan (kolayca) Cennet'e gireceğinizi mi sandınız?" (Âl-i İmrân 3/142).

63 "Ey iman edenler! (Nefsinizin arzularına çeşitli zorluklara, her türlü düşmanlarınıza karşı) dayanın, sabır ve sebat yarışına girin; murabıt olun (nöbet hâlindeymiş gibi bekleyin ve cihada hazırlıklı olun) ve Allah'tan korkun (emirlerine uygun yaşayın) ki kurtuluşa eresiniz" (Âl-i İmrân 3/200).

64 "(Ey Resulüm, genelde ve özellikle Uhud gazvesinde sen) Allah'tan bir rahmet ile onlara yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı yürekli olsaydın, elbette onlar etrafından dağılıverirdi. O hâlde onları affet, onlar için mağfired dile ve (umuma ait) iş hakkında onlara danış; artık karar verdiğin zaman da Allah'a güvenip dayan, tevekkül et. Allah kendisine tevekkül edenleri sever" (Âl-i İmrân 3/159).

65 "Kim Allah'a saygı duyup emirlerine uyarsa (Allah) ona (selâmete) çıkacak bir imkân sağlar. Ona tahmin etmediği yerden rızık verir. Kim de Allah'a güvenip dayanırsa, O ona yeter. Şüphesiz Allah emrini yerine getirendir. Allah her şey için bir ölçü koymuştur" (et-Talâk 65/2-3).

Güven ve emniyet, insanın sağlıklı bir psikoloji geliştirmesinde, hayatta başarılı olmasında önemli bir rol oynamaktadır. İnsanlar çoğu zaman servetine, statüsüne ve ailesine güvenir. Fakat bütün bu güven dayanaklarının sürekliliği kesin değildir; insan zenginliğini, statüsünü ya da ailesini kaybedebilir. Hâlbuki Allah ezeli ve ebedî, aynı zamanda kâdir-i mutlak bir yaratıcı olarak sınırsız güven kaynağıdır.<sup>66</sup> İnsanı mutsuzluğa sevk eden unsurlardan biri de gelecek kaygısıdır. Belirsizlik endişe vericidir. İnsanın geleceğe dair belirsizlikleri tamamen gidermesi ve endişelerini yenmesi mümkün değildir. Tevekkül, Allah'a itimat ve güven bu endişeleri tamamen yok etmese de hafifletecektir.<sup>67</sup>

Felaket ve kötülüklerle mücadelede, Allah'a dayanma ve güvenme insana ferahlık vermektedir. Hayat daima rasyonel olarak ilerlememektedir; aksine hayatta birçok olağan dışı gelişmeye tanıklık etmekteyiz. Müslüman için zorluk ve felaketler ne kadar büyük olursa olsun, onun üstesinden gelmenin bir yolu vardır. Zira zorluk ve güçlük bizim içindir. Allah için zorluk olmaz. Allah isterse müminin içinde bulunduğu zorluğu giderir. Tevekkül bu anlamda iyimserliğin de önemli bir kaynağı olmaktadır.<sup>68</sup> Müslüman kötülüğe muhatap olduğu andan itibaren sabır gösterecek ve sabrın sonunda durumun iyileşmesi için Allah'a tevekkül edecektir. Tevekkül sabrın neticesidir.<sup>69</sup>

İmtihan, adalet, sabır ve tevekkül müslümanın kötülük ve felaketlerin üstesinden gelmesine, iç dünyasını düzene koymasına ve iradesini olumlu kullanmasına kaynaklık eden temel kavramlardan bazılarıdır. Bu kavramların İslâm tarihinde ve bugün pratikte kötülük ve felaketlerle mücadelede nasıl fonksiyonel olduğunun yüzlerce örneğini bulmak ve ortaya koymak mümkündür. Fakat biz meşhur müsteşrik W. Montgomery Watt'ın bu konudaki ifadelerini nakletmekle yetineceğiz: "Gerçekten Sünnî İslâm'ın en büyük başarılarından biri de inanılmaz ağır şartlar içindeki sayısız kadın ve erkeğin tahammül edilebilir bir hayat sürmesini sağlayabilmesidir."<sup>70</sup>

66 "Andolsun ki, eğer onlara 'Gökleri ve yeri kim yarattı?' diye sorsan, elbette 'Allah' diyecekler. De ki: 'Öyleyse bana söyleyin, Allah bana bir zarar vermeyi dilerse, sizin Allah'ı bırakıp yalvardıklarınız, O'nun bu zararını benden giderebilir mi? Yahut (Allah) bana bir rahmet dilerse, onlar O'nun rahmetini alıkoyabilirler mi?' De ki: 'Allah bana yeter'. Tevekkül edenler de ancak ona güvenip dayanırlar" (ez-Zümer 39/38).

67 "Göklerin ve yerin gaybını bilmek Allah'a aittir. Bütün işler ancak O'na döndürülür. O hâlde O'na kulluk et, O'na güvenip dayan, Rabb'in yaptıklarınızdan asla habersiz değildir" (Hüd 11/123).

68 "Eğer Allah yardım ederse, artık size üstün gelecek hiç kimse olmaz. Şayet O da sizi yardımsız bırakırsa, ondan sonra size yardım edecek kim olabilir? Öyleyse müminler ancak Allah'a güvenip tevekkül etsinler" (Âl-i İmrân 3/160). "De ki: Allah'ın bizim için yazdığından başkası, bize isabet etmez. O, bizim Mevlâ'mızdır. Onun için müminler yalnız Allah'a tevekkül etsinler" (et-Tevbe 9/51).

69 "Onlar eziyetlere sabrederler ve Rab'lerine tevekkül ederler" (en-Nahl 16/42).

70 W. Montgomery Watt, "Suffering in Sunnite Islam", *Studia Islamica*, 50 (1979), s. 19.

## Sonuç

Çağdaş din felsefesinin kötülük meselesi ve diğer konulardaki yaklaşımlarını yetersiz, hatta başarısız kılan şey, bizce aşırı soyutlama ve rasyonelleştirme ameliyesidir. Bizce bu tavrın arka planında ise Hegel'in felsefesinde zirveye ulaşmış olan "rasyonelliği gerçeklikle aynileştirme" prensibi bulunmaktadır. Hegel'in bu prensibini esas alan çağdaş din felsefesi, ele aldığı meseleleri alabildiğine soyutlayarak toplumsal bağlamından, dolayısıyla hayattan koparmıştır. Çağdaş din felsefecilerinin kötülük meselesine yaklaşımı bu hususta önemli bir örnektir. Oysa rasyonellik hakikatin ölçülerinden biri olsa da, yegâne ölçüsü sayılmamalıdır.

Bu çalışma genelde bütün Batı düşüncesinde, özelde ise din felsefesinde rasyonelleştirme adına yapılan aşırı soyutlaştırmanın düşünceyi hayattan ve insandan kopardığı gerekçesiyle bir yanılığ olduğunu kötülük meselesi üzerinden ortaya koymaya çalışmıştır. Getirdiği yaklaşım bakımından sadece kötülük problemine değil, din felsefesinin diğer bütün problemlerine aynı itirazı ve aynı teklifi zımnen yapmış olmaktadır. Biz bu çalışmada kötülük probleminin çözümünde, dinî-pratik yaklaşımın kötülüğü algılama ve onu aşma hususunda "mantıkî argümancılar" yaklaşımında çok daha işlevsel olduğu tezini ifade etmeye çalıştık. Burada kısaca özetlemek gerekirse şunları yeniden vurgulayabiliriz.

1- Mantıkî argümancılar kötülüğün varlığının Tanrı'nın varlığıyla rasyonel olarak tutarlılık arz edip etmediğini çözmeye çalışırken, dinî-pratik yaklaşım daha ziyade kötülüğün nasıl üstesinden gelineceği noktasında pratik öneriler teklif etmektedir.

2- Mantıkî argümancılar kötülüğün varlığını Tanrı'ya imana bir tehdit ya da o tehdidin bertaraf edilmesi bağlamında algılarken, dinî-pratik yaklaşım kötülüğün varlığını imanın güçlendirilmesinde bir araç olarak algılar ve aynı zamanda kötülük ve felaketlerle mücadelede imanı bir istinat noktası olarak alır.

3- Mantıkî argümancılar kendi ateist veya teist konumlarını güçlendirmek için kötülük ve felaketlerin varlığını istismar ederek meseleyi spekülatif rasyonel zeminde ele almaları, kötülük ve felaketlerle nasıl mücadele edilmesi gerektiği hususunu tali konuma düşürmüştür. Dinî-pratik yaklaşım, kötülüğün varlığından çok, onun nasıl bertaraf edileceği hususunda inananlarına yol göstermeyi gaye edinir.

Bu çalışmada, sadece probleme işaret edilmekle kalınmamış, aynı zamanda, çözümün nerede aranması gerektiği noktasına da ışık tutulmuştur. Bizce

çözüm, dinlerin asırlardan beri var olan hikmet ve pratiğine, yani bunların tezahür ettiği geleneğe dönüştedir. Binlerce yıldır insan hayatının şekillenmesini ve istikrar içinde devam etmesini sağlamış, bu sebeple de varlığını devam ettirmiş dinî gelenekler insanlık için vazgeçilmez varlık, bilgi ve hikmet kaynağı olmuştur. Bu çalışma çağdaş düşünsel ve toplumsal problemlerin çözümünde geleneği daha fazla dikkate almayı teklif etmektedir. Dinî geleneklerin çağdaş bir meselede nasıl işlevsel olabileceği, kötülük meselesi esas alınarak bu çalışmada ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Bu çalışma yeni bir din felsefesi teklif etmekte ya da din felsefesinde yeni bir tarz ya da üslup arayışı sunmaktadır. Bu yaklaşım, Tanrı'nın varlığı ile kötülük meselesi arasına sıkışmış din felsefesine, yeni bir araştırma alanı, yeni konular ve yeni metotlar önermektedir. Buna göre din felsefesi, klasik dinî gelenekleri çağdaş problemlere çözümler bulma gayesiyle araştıracaktır. Din felsefesine teklif edilen bu yaklaşım aynı zamanda modern din felsefesini, aydınlanma düşüncesinin ve hıristiyanlığın dinî bağlamından, dolayısıyla Avrupa ve Batı merkezli olmaktan kurtaracak, evrenselleştirecek ve özgürleştirecektir. Bu din felsefesi problem ve çözüm merkezli gelişecektir. Özellikle çağın problemleri olan şiddet, yabancılaşma, adaletsizlik ve bencillik gibi ferdî ve toplumsal birçok problemin çözüm arayışında din felsefecileri, kendi din mensupları için kendi geleneklerine müracaat edebilecekleri gibi, diğer din ve geleneklere müracaatla bütün bir insanlık için evrensel çözümler önerebileceklerdir. Dolayısıyla bu tarz bir din felsefesi daha kapsayıcı ve daha kuşatıcı olacaktır.

Bu yaklaşım rasyonellikten kaçış değil, bizzat rasyonelliği daha işlevsel hâle getirmektir. Bugünün çağdaş din felsefesinde algılandığı gibi, bu çalışmada aklılık gerçeğin yegâne miyarı ve kendi başına bir gaye olarak görülmemiş; aksine, olması gerektiği gibi bir araç olarak telakki edilmiş ve bu araçla çağdaş problemlerin tespiti ve bu problemlere dinî geleneklerden hareketle çözümler önerme hedeflenmiştir. Bu yaklaşım din felsefesine çağdaş düşüncede önemli bir konum ve işlevsellik kazandıracaktır.

Asıl önemli olan da bu çalışmanın Batı tarzı din felsefesi anlayışını devam ettirmeye mahkûm görünen çağdaş müslüman din felsefecilerine kendi geleneklerini esas alarak çağdaş meseleleri çözmeyi teklif ederek yeni bir açılım önermektedir. Böylelikle müslüman toplumlar kendi geleneklerini ve düşünce tarzlarını esas alan bir din felsefesi geliştirmiş olacaklardır. Müslümanların geliştirdiği din felsefesindeki yeni tarz (aynı şey elbette diğer dinler için de geçerlidir) gerek problemlerin tespitinde gerekse bu problemlere çözüm önerilerinde sadece müslümanları değil aynı zamanda bütün bir insanlığı muhatap almayı hedeflediği ölçüde evrenselleşecektir.



## A Critique of Gettier's Argument

Habib Türker\*

Until when Gettier published his article, "Is Justified True Belief Knowledge?", knowledge had widely been defined as justified true belief (JTB) in Western philosophical traditions. Accordingly, knowledge consists of justification, truth and belief. The notion of the Gettier argument is that JTB is not sufficient for knowledge. The argument that Gettier proposed is the most influential attack on the JTB definition. For many epistemologists, the Gettier cases are not challengeable as a genuine counter-example to JTB. This paper tries to indicate the aspects of Gettier's argument, which are criticizable. The Gettier problem originates from the accident or luck of justification and truth. It appears impossible to find a solution to the Gettier cases from an internalist perspective. However, we have to designate that classical epistemology does distinguish knowledge from doxa. Accordingly, the knowledge intended by Gettier is not the knowledge intended by the ancient philosophers, but doxa. Therefore, the Gettier cases are not counter-examples to the classical definition in this sense. However, we are aware that it is very difficult to arrive at conclusive reasons in every state, and such a notion would be too restrictive.

**Key Words:** knowledge, justification, belief, truth, argument

Since the publication of a short article by Edmund Gettier in 1963, scholars have been attempting to answer the cases put forward. Epistemologists and many scholars were surprised and believed that the cases Gettier posed were unchallengeable, and that they changed the course of epistemology, making it impossible to define knowledge as justified true belief. This paper does not intend to disprove the cases proposed by Gettier, but rather tries to indicate the aspects of Gettier's argument, which it is possible to criticize. Up until the time that Gettier published his article knowledge had widely been defined as justified true belief (JTB) in Western philosophical traditions (Greek, Islamic, etc). Accordingly, knowledge consists of justification, truth and belief.

---

\* Dr., Fatih University, The Department of Philosophy. I would like to thank Ömer Türker for his helpful comments on my critiques of the Gettier cases.

The notion of the Gettier argument is that JTB is not sufficient for knowledge. The argument that Gettier proposed was the most influential attack on the JTB definition, which is the reason why many epistemologists attempted to solve the problem that these cases posed. For many epistemologists, the Gettier cases are not challengeable as a genuine counter-example to JTB. The following are original examples from E. Gettier.

The first argument:

Suppose that Smith and Jones have applied for a certain job. And suppose that Smith has strong evidence for the following conjunctive proposition:

d. Jones is the man who will get the job, and Jones has ten coins in his pocket.

Smith's evidence for (d) might be that the president of the company assured him that Jones would in the end be selected, and that he, Smith, had counted the coins in Jones's pocket ten minutes ago. Proposition (d) entails:

e. The man who will get the job has ten coins in his pocket.

Let us suppose that Smith sees the entailment from (d) to (e), and accepts (e) on the grounds of (d), for which he has strong evidence. In this case, Smith is clearly justified in believing that (e) is true.

But imagine, further, that unknown to Smith, he himself, not Jones, will get the job. And, also, unknown to Smith, he himself has ten coins in his pocket. Proposition (e) is then true, though proposition (d), from which Smith inferred (e), is false. In our example, then, all of the following are true: (i) (e) is true, (ii) Smith believes that (e) is true, and (iii) Smith is justified in believing that (e) is true. But it is equally clear that Smith does not know that (e) is true; for (e) is true in virtue of the number of coins in Smith's pocket, while Smith does not know how many coins are in Smith's pocket, and bases his belief in (e) on a count of the coins in Jones's pocket, whom he falsely believes to be the man who will get the job.<sup>1</sup>

According to Gettier, this example shows that the three conditions for the traditional definition of knowledge are not jointly sufficient, although they are necessary. We may have justification, truth and belief, yet, we may not have knowledge.

I think Gettier's first argument could be criticized from the point of the denotation. Gettier converts a singular proposition to an indefinite proposition. Using the indefiniteness of the denotation of an indefinite proposition he validates a proposition which is indeed not valid only for Jones, but also for Smith, and from this he infers a universal conclusion.

d. Jones is the man who will get the job, and Jones has ten coins in his pocket.

Proposition (d) is a definite singular proposition, and Smith's belief is about Jones, not about anyone else. Afterwards Smith establishes another proposition:

---

1 Edmund L. Gettier, "Is Justified True Belief Knowledge", *Analysis*, 23 (1963), pp. 122-23.

e. The man who will get the job has ten coins in his pocket.

Proposition (e) is an indefinite proposition, and Smith's belief is not about Jones, but anyone who will get the job. That man can be any man who has applied for the job. Normally the evidence of Smith is valid for Jones, because proposition (d) applies to Jones, not to Smith himself, or anyone else. The evidence for Jones is applied to everyone by converting a definite proposition to an indefinite proposition. Having applied for the job and been selected, Smith happens to have justified true belief because of the indefinite proposition. As can be seen here, there is no justification. If there is an indefinite proposition then the situation is applicable to anyone, not only to Smith. But the evidence in the example is not for Smith, but for Jones, but the evidence about Jones does not justify the belief in the case of Smith; that is, the evidence about Jones cannot be evidence for Smith or for anyone else. Additionally, Gettier claims that proposition (d) entails (e); but propositions (d) and (e) are different from one another. The first one is a definite singular proposition, while the second is an indefinite proposition. Indefinite propositions are neither singular nor universal and particular, as denotations of singular, particular and universal propositions are definite. When I say, "A human being is bad", the denotation of this proposition is indefinite. This kind of proposition is different from singular (Serdar is bad), particular (some human beings are bad) and universal (all human beings are bad) propositions, although the meaning of (e) is partly implied by (d), because Jones is the man who will get the job. However "The man" in proposition (e) is not Jones, but anyone who will get the job. Therefore proposition (d) does not exactly entail proposition (e).

The second argument:

Let us suppose that Smith has strong evidence for the following proposition:

f. Jones owns a Ford.

Smith's evidence might be that Jones has at all times in the past within Smith's memory owned a car, and always a Ford, and that Jones has just offered Smith a ride while driving a Ford. Let us imagine, now, that Smith has another friend, Brown, of whose whereabouts he is totally ignorant. Smith selects three place names quite at random and constructs the following three propositions:

(g) Either Jones owns a Ford, or Brown is in Boston.

(h) Either Jones owns a Ford, or Brown is in Barcelona.

(i) Either Jones owns a Ford, or Brown is in Brest-Litovsk.

Each of these propositions is entailed by (f). Imagine that Smith realizes the entailment of each of these propositions he has constructed by (f), and proceeds to accept (g), (h), and (i) on the basis of (f). Smith has correctly inferred (g), (h), and (i) from a proposition for which he has strong evidence. Smith is therefore completely justified in believing each of these three propositions, Smith, of course, has no idea where Brown is.

But imagine now that two further conditions hold. First Jones does not own a Ford, but is at present driving a rented car. And secondly, by the sheerest coin-

vidence, and entirely unknown to Smith, the place mentioned in proposition (h) happens really to be the place where Brown is. If these two conditions hold, then Smith does not know that (h) is true, even though (i) (h) is true, (ii) Smith does believe that (h) is true, and (iii) Smith is justified in believing that (h) is true.<sup>2</sup>

The second argument is a kind of disjunctive proposition and formally true. In a disjunctive proposition only one of the disjuncts can be true. Smith constructs a proposition for which he has strong evidence, so he believes that (f) is true. This implies that Smith does not believe that the other disjuncts are true. A disjunctive proposition does not actually assert that (s) is true or that (t) is true, but rather it says that one or the other of them is true. It seems that Smith does not believe that the other disjuncts ("Brown is in Boston" or "Brown is in Barcelona" or "Brown is in Brest-Litovsk") are true, but he believes only that Jones owns a Ford. Yet it is accidentally true that Brown is in Barcelona. In this case the disjunctive syllogism would be as follows:

Either Jones owns a Ford, or Brown is in Barcelona  
Jones does not own a Ford  
Then Brown is in Barcelona

But Smith does not believe that Brown is in Barcelona. Therefore proposition (h) lacks belief. Even though in the end it appears that the first disjunct has justified belief but lacks truth, the second disjunct has truth, but lacks justification and belief. Therefore, the conditions of JTB are not completely held in the second argument.

Catherine Lowy strongly contends that the Gettier examples demonstrate that the notion of justification is not sufficient for knowledge. The objections directed against the Gettier examples demonstrate the failure of the writers.<sup>3</sup> In order to avoid some of the misleading complexities of the original example, Lowy presents the example of Keith Lehrer, who follows the pattern of Gettier's example as a counter-example to the JTB definition against the critiques of Meyers and Stern. "Mr. Nogot tells Smith that he owns a Ford and even shows him a certificate to that effect. Up till now Nogot has always been reliable and honest in his dealing with Smith. S believes on these good grounds that Nogot who is in his office owns a Ford (p). From this belief S deduces that someone in his office owns a Ford (q). But the fact is that Nogot does not own a Ford, while Havit who is also in S's office does. Here S is justified in believing, and believes truly, that someone in his office owns a Ford, but does not know that someone in his office owns a Ford."<sup>4</sup>

---

2 Edmund L. Gettier, "Is Justified True Belief Knowledge", pp. 122-23.

3 Catherine Lowy, "Gettier's Notion of Justification", *Mind*, new series, 87/345 (1978), pp. 105-108.

4 See Robert G. Meyers and Kenneth Stern, "Knowledge Without Paradox", *The Journal of Philosophy*, 70/6 (1973), p. 151; Lowy, "Gettier's Notion of Justification", p. 106.

I think there is no difference between the example of Gettier and that of Lehrer. Our critique of Gettier's examples is valid for that of Keith Lehrer. Both Gettier and Lehrer convert a definite proposition to an indefinite proposition. Proposition (p) is a singular and definite proposition, and S's belief is about Nogot. Proposition (q) is an indefinite proposition, and this is not about Nogot, but about anyone who is in the office. Lehrer, as Gettier does, makes valid a proposition about Nogot, and about everyone, including Havit. S's evidence (certificate) is about Nogot, not about Havit. Lehrer employs the evidence for Nogot for everyone in the office, converting a definite proposition into an indefinite proposition. Hence, it appears that the example of Lehrer also fails to have justification.

But, what can we do with this simple kind of Gettier example? This example does not have the problems that arise from the denotations of the propositions. Suppose that Serdar was found guilty of murder. Consequently, he was put in a dark cell with no light. Since Serdar stayed in this dark prison cell for a while, he was not aware of the passage of time; in other words, he did not know what day it was or what time it was. After serving his time in the isolated and dark prison cell, he was transferred to an ordinary section of the prison. He looked through the window and was able to see the sun; the position of the sun indicated that it was midday. Thus, Serdar inferred that it was midday. Meanwhile he heard *sala*, the call to prayer for the communal Friday prayer, which is recited at midday. He thus infers that it was Friday. The justification of his inference is the position of the sun and the *sala*. Indeed it was Friday, yet the *sala* was not for Friday, but rather to announce a death. Actually Serdar did not know that it was Friday. According to Gettier, Serdar owned "justified" (by the position of the sun and *sala*) "true" (it was really Friday) "belief" (he believed that), but indeed he did not know that it was Friday.

In this example, the belief is true, for there is a correspondence between the belief of Serdar and the object of the belief. He believes that it is Friday and it is really Friday. Here the following question is raised: can the evidence about (A) play a justificatory role about the belief (B)? If one answers this in the negative, Serdar would not have evidence for his belief because it is about the Friday prayer, but the evidence is about a death - that is, the context is different. Classical definition suggests justification, but this case lacks justification. Serdar has no justification from our point of view, we are the creator of the example; but from his point of view he has plenty of justification. It is persuasive enough evidence to hear *sala* at midday to infer that it is Friday. Therefore such a criticism is not plausible.

If one asserts that we must ask straight out, without considering the devious nature of the case: Did Serdar know that it was Friday or not? Of course he did not

know. If he did not know that it was Friday, then one cannot claim that his belief had truth. But this would be equating knowledge with truth, whereas truth is a part of knowledge. We can believe some thing to be true, but it can be unknown to us. We cannot claim that our belief is false because we do not know it. Then, it seems, in this example the Gettier cases are not challengeable.

Robert G. Meyers and Kenneth Stern maintain the problem of the Gettier cases arises from the notion of justification, therefore they suggest another notion of justification. Schematically the argument of Gettier is this: “1) *S* is justified in believing that *p*, 2) *S* believes that *p* and deduces *h* from *p*. 3) Thus *p* justifies *h* for *S*, 4) *p* is false, 5) *h* is true and *S* believes that *h*. 6) Thus, *S* has justified true belief that *h* but *S* does not know that *h*”<sup>5</sup>. According to Meyers and Stern “the attempts that have been made to meet the counter examples of Gettier are all variations on certain epistemic principles. Given that (*p*) justifies (*h*) for (*S*) entails that (*S*) is justified in believing that (*h*), the following principles are involved:

(A) If *S* justified in believing that *p*, then *p*

(B) If *p* justifies *h* for *S*, then *h*

(C) If *S* believes that *p*, *S* is justified in believing that *p*, and correctly infers *h* from *p* either deductively or inductively, then *p* justifies *h* for *S* (whether or not *p* is true).”<sup>6</sup>

Meyers and Stern ignore (A) as being too restrictive and as it eliminates the possibility of justifying non-basic statements inductively. For instance, we have overpowering inductive evidence for *p*, but that *p* is false. If we accept principle (A), it must follow that we are not justified in accepting *p*, despite the fact that our evidence obviously points toward *p*.<sup>7</sup> Therefore, this principle rules out many cases of knowledge. With respect to Meyers and Stern, the Gettier problem arises from the acceptance of principle (C) that allows for the possibility of a false justification. They claim that in order to resolve the Gettier problem we must alter the notion of justification. According to Meyers and Stern the Gettier examples are established on the rejection of (B) and the acceptance of (C); if we accept principle (B) for justification we can avoid the Gettier cases.<sup>8</sup> But many objections have been directed and counterexamples have been offered to this principle. These counterexamples, for them, are not really counterexamples to principle (B) for they are based on a misunderstanding about the nature of justification.<sup>9</sup> They

---

5 Meyers and Stern, “Knowledge”, p. 147.

6 Meyers and Stern, “Knowledge”, p. 148.

7 Meyers and Stern, “Knowledge”, p. 148.

8 Meyers and Stern, “Knowledge”, p. 149.

9 Meyers and Stern, “Knowledge”, p. 149.

argue that "it is a necessary condition for being justified in believing a nonbasic statement that one's reasons be true. Thus, if S derives  $h$  from  $p$  where  $p$  is false, S is not justified in believing that  $h$ , even though he believes that  $p$  and is justified in so believing and even though  $h$  does indeed follow from  $p$ ."<sup>10</sup> In conclusion, according to Meyers and Stern, principle (B) is an adequate account of the justification of non-basic statements, while principle (C) does not give an adequate account of justification, for it leaves the traditional account of knowledge open to the Gettier counterexamples.<sup>11</sup> Meyers and Stern give a detailed response to the objections directed to principle (B).

However, J. Gregory Dees and John A. Hart replied to this suggestion and say that principle (B) cannot resolve the Gettier problem, therefore the paradox is regained. "The notion of justification has a history in ethics and jurisprudence as well as in epistemology and a corresponding traditional application. Principle (B) is clearly not in accordance with this tradition. For instance, it would be quite natural to say that pre-Columbian sailors were justified in not sailing too far on the basis of their (false) belief that the world was flat. Ordinarily there seems to be no contradiction, or even any oddity, in the claim that someone had a false belief which justified him in doing or believing something further. But, if principle (B) is accepted, these assertions will have to be discarded as self contradictory."<sup>12</sup> Dees and Hart criticize the suggestion of Meyers and Stern in many respects. Consequently, they "conclude that Meyers and Stern's attempt to rescue the justified true belief analysis of knowledge has failed. Principle (B), with the unconventional notion of justification it contains, is both unhelpful and unacceptable. For it provides an account of knowledge that is both too strong too weak (...) perhaps the addition of a fourth or fifth condition to the justified-true belief analysis may yield positive results, but it appears that attempts to solve the problem merely by reinterpretation of the justification are destined to failure."<sup>13</sup>

The Gettier problem originates from the accident or luck of justification and truth. It appears impossible to find a solution to the Gettier cases from an internalist perspective. One may avoid the Gettier cases by defining knowledge as unaccidentally justified true belief; but this definition would be too restrictive. However, the suggestions of an externalist perspective may be seen to be a response to the Gettier cases.<sup>14</sup>

---

10 Meyers and Stern, "Knowledge", p. 156.

11 Meyers and Stern, "Knowledge", p. 159.

12 J. Gregory Dees and John A. Hart, "Paradox Regained: A Reply to Meyers and Stern", *The Journal of Philosophy*, 71/12 (1974), p. 368.

13 Dees and Hart, "A Reply to Meyers and Stern", p. 372.

14 For example, Nozick suggests four conditions for knowledge. See Robert Nozick, *Philosophical Explanations*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University, 1981, chapter 3.

However, we have to designate that classical epistemology does distinguish knowledge from doxa. Accordingly, the knowledge intended by Gettier is not the knowledge intended by the ancient philosophers, but doxa. Knowledge in classical epistemology entails conclusive reasons. For example, the celebrated medieval philosopher, al-Farabi says that “it is obvious that the title knowledge is said about what is necessarily certain rather than about what is uncertain or what is unnecessary although certain.”<sup>15</sup> The definition of Fakhr al-Din al-Razi is: “Knowledge is certain and correspondent belief because of the conclusive reason (*mouciib*) of whether it is necessity or evidence.”<sup>16</sup> In the Gettier cases there is no conclusive reason; indeed, they are full of accidental events. That is, the knowledge of Smith or Serdar in the examples is neither necessary nor certain, and, as can be seen, the understanding of justification is very different from that of contemporary epistemologists. Therefore, the Gettier cases are not counter-examples to the classical definition in this sense. However, we are aware that it is very difficult to arrive at conclusive reasons in every state, and such a notion would be too restrictive.

## Özet

Gettier “Is Justified True Belief Knowledge” adlı makalesini yayımlamadan önce bilgi Batı felsefe geleneklerinde yaygın bir şekilde “gerekçelendirilmiş doğru inanç” olarak tanımlanıyordu. Gettier adı geçen makalesinde bir takım örneklerden hareketle gerekçelendirilmiş doğru inancın bilgi için yeterli olmadığını iddia etti. Gettier’in bu iddiası, gerekçelendirilmiş doğru inanç tanımına yöneltilmiş etkili eleştiri kabul edilmiştir. Bununla birlikte birçok bilgi kuramcısı, Gettier’in örneklerinin, gerekçelendirilmiş doğru inanç düşüncesine gerçekte karşıt olmadığını ileri sürmüştür. Bu makale, Gettier’in iddiasının eleştirilebilecek taraflarını göstermeyi amaçlamaktadır. Buna göre Gettier’in iddiası, gerekçelendirme ve doğruluğun yetersiz veya ârızî olduğu durumlara dayanmaktadır. Oysa klasik bilgi teorisi, bilgiyi zandan ayırmıştır. Bu açıdan bakıldığında Gettier’in kullandığı anlamda bilgi, klasik filozofların zan dediği şeydir. Bu nedenle Gettier’in örnekleri gerçekte bilginin klasik tanımını çürüten örnekler değildir. Bununla bir birlikte her durumda kesin deliller bulmak çok zordur ve klasik anlamda bilginin alanı, son derece sınırlıdır.

15 al-Fārābī, *Kitāb al-Burhān*, ed. Majid Fakhry (Beirut: Dār al-Mashriq, 1986), p. 25.

16 Sayyid Sharif al-Jurjānī, *Sharh al-Mawāqif fi ‘ilm al-kalām*, Bulaq 1266, p.19.



## KİTÂBİYAT

### **The Zâhiris: Their Doctrine and their History. A Contribution to the History of Islamic Theology**

Ignaz Goldziher

çev. ve haz. Wolfgang Behn, Giriş Camilla Adang

Leiden: E. J. Brill, 2008. xxv + 227 sayfa.

İslâmiyât üzerine çalışan öncü isimlerden biri olan Ignaz Goldziher (1850-1921), yaptığı çeşitli çalışmalarla, Batı'da şarkiyat araştırmalarının özellikle amaç ve metot açasından belirli bir karakter kazanmasında etkin bir rol oynamıştır. Her ne kadar Goldziher'in *Muhammedanische Studien*, *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung* gibi meşhur kitapları onun bu alandaki yerini daha açık ortaya koymakta ise de, Zâhirî mezhebini inceleyen bu eseri de hem yazarın temel yaklaşımını yansıtması, hem de daha önce ele alınmamış bir mevzuu içermesi sebebiyle göz ardı edilemeyecek bir değere sahiptir. Üstelik bu eser, Goldziher'in özellikle Almanya'da belirli bir saygınlık kazanmasına ve tanınmış bilim adamları ile yakın bir ilişkiye girmesine katkı sağlamıştır. Bu açıdan da kitap, yazarın akademik hayatında ayrı bir öneme sahiptir.

Orijinal adı *Die Zahiriten Ihr Lehrsystem und Ihre Geschichte. Beitrag zur Geschichte der Muhammedanischen Theologie* (Leipzig: O. Schulze, 1884) olan eser, Cihat Tunç tarafından (*Zâhiriler Sistem ve Tarihleri*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlähiyat Fakültesi, 1982) Türkçe'ye aktarılmış, Wolfgang Behn tarafından da İngilizce'ye çevrilmiştir (Leiden: Brill, 1971). Bu çalışma 1971 yılında yayımlanan İngilizce çevirinin yeni bir baskısıdır.

Kitap 1971'de çevrildiğinde, çevirinin kenarında yer alan paragraf numaraları kitabın 1884'deki Almanca ilk baskısına göre oluşturulmuş, ayrıca Goldziher'in hem kendi önsözünde hem de diğer kitaplarında yaptığı tashihlerden de istifade edilerek, atlanılan dipnotlar ilave edilmiş, metin aktarımlarında hatalı veya yanlış verilen kısımlar düzeltilmiştir. Yeni baskısı ise bu düzeltmeleri korumakla birlikte Camilla Adang tarafından kaleme alınan, gerek Goldziher gerekse Zâhirîlik hakkında kıymetli bilgiler içeren bir giriş bölümüyle zenginleştirilmiştir.

Zâhirîlik üzerine yapılmış ilk detaylı inceleme olan bu eser, aynı zamanda usûl-i fıkıh alanında da Batılı bir dilde yazılmış ilk araştırma niteliğindedir. Aslında kitabın "İslâm teoloji tarihine bir katkı" olduğunu ifade eden bir alt başlık taşıması okuyucuya başlangıçta yanılmaktadır.<sup>1</sup> Zira kitabın yazarı Zâhirî mensuplarının teolojik düşüncelerini de ortaya koymakla birlikte aslında bir fıkıh mezhebi olarak Zahirîliği incelemektedir. Zaten yazar Zâhirîliği kelâm ekolü değil ama bir fıkıh mezhebi şeklinde değerlendirmektedir. Dolayısıyla kitapta bir fıkıh mezhebi olarak Zâhirîlik ele alınmaktadır. Yine de alt başlıklarda zaman zaman ilâhî sıfatlar, kelâmullah gibi itikâdî konular da tartışılmaktadır. Yazar bu durumu, İbn Hazm örneğinde olduğu gibi, kişinin fıkihtaki görüşleri ile itikâdî görüşlerini ayırma imkânı bulamadığında kelâm konularına da girmek zorunda kaldığını belirterek açıklamaktadır (s.123).

Sekiz ana bölüme ilâveten Arapça ek metinler ve mülâhazalardan oluşan eserin ilk iki bölümünde Hadis ehlinin rey ehlinen farklılığı üzerinde durulmakta; Zâhirîlerin bir uçta Hanefîlerin ise diğer uçta bulunduğu belirtilmekte (s.1); bu bağlamda re'y, kıyas, istihsan, fıkıh gibi kelimelerin kavramlaşma sürecine dikkat çekilmekte ve Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) görüşlerine yer verilmektedir. Devam eden bölümde ise İmam Şâfiî (ö. 204/819) ve mezhebi, re'y ekolü ile hadis ekolü arasındaki konumu açısından incelenmektedir. Öyle görünüyor ki yazar, bu süreci Zâhirîliğin arka planını ortaya koymak için incelemektedir. Zira Zâhirî mezhebinin kurucusu Dâvûd b. Ali ez-Zâhirî (ö. 270/884) başlangıçta Şâfiî mezhebi içinde bulunmuştur. Çalışmanın devam eden kısımlarında Zâhirîlerin âyet ve hadisleri yorumlama metotları çeşitli örnekler üzerinden ortaya konulmakta, ayrıca Zâhirî prensipleri ile Hanbelîler arasındaki yakınlığa dikkat çekilmektedir. Bütün bu anlatımlarda re'y ekolünün yaklaşımları ile Zâhirîlik sürekli karşılaştırmalı bir biçimde tartışılmakta

1 Kitabın Almanca aslında ifade İslâm teoloji tarihi değil de Muhammedî teoloji tarihi şeklinde geçmektedir. Ancak müslümanların hiçbir zaman kendilerini Hz. Muhammed'e nisbet ederek isimlendirmedikleri düşünüldüğünde çevirmenin isabetli bir tercih yaptığı anlaşılabilir.

ve tarihî literatür içinde Zâhirîliğin konumu açıklanmakta ve ayrıca Zâhirîler ile sûfiler arasındaki irtibatlara da değinilmektedir.

Eserin tamamında Zâhirîlik daha ziyade Dâvûd b. Ali ve İbn Hazm'dan (ö. 456/1064) hareketle incelenmekle birlikte tarih içinde Zâhirî temayül-lü ilim adamlarına da dikkat çekilmektedir. Ayrıca Takıyyüddin el-Makrîzî (ö. 845/1442) bu mezhep silsilesi içinde verilmektedir ki son dönemde yapılan araştırmalara göre bu tespitin yeniden gözden geçirilmesi gerekmektedir. Zira bu gün Makrîzî, Zâhirî mezhebine ilgi duymakla birlikte Şâfiî olarak tanımlanmaktadır (bk. Eymen Fuâd Seyyid, "Makrîzî", *DİA*, XXVII, 448).

Goldziher, kendi şahsi bakış açısı yanında, o dönemde pek çok temel esere ulaşamadığı, sınırlı kaynaklardan hareket ettiği ve ayrıca kişilerin görüşlerini muhalif kaynaklara dayanarak verdiği için de olmalı bazı hatalı sonuçlara ulaşmış ve yanlış değerlendirmelerde bulunmuştur. Belki de Yahudi dinine mensup bir oryantalist olarak Goldziher, İbn Hazm'ın *el-Fasl*'ında Yahudiler hakkında yaptığı eleştirilerden de yola çıkarak, ona karşı oldukça ağır ve negatif ifadeler kullanmış; bu büyük âlimi dar kafalı ve fanatik bir kişi şeklinde nitelmiş ve onun gayr-ı müslimlere karşı müsamahasız olduğunu iddia etmiştir (s. 56-60; krş. s. XXIII). Ancak bugün biz Goldziher'in çizdiği portrenin İbn Hazm'ın kendi eserlerindeki fikirlerle açıkça yanlışlandığını görmekteyiz.

Aslında açık bir biçimde olmasa da, eserde konular işlenirken kullanılan yan ifadelerden hareketle yazarın sadece İbn Hazm'a karşı değil diğer fıkıh âlimlerine karşı da negatif bir tutuma sahip olduğu söylenebilir. Eserde diğer dört fıkıh okulunun naslardan ulaştığı sonuçlar zaman zaman gelişen hayata göre yorum oyunları (tricks of interpretation) yapmak şeklinde ifade edilmektedir (meselâ. bk. s. 47). Bu durumda sanki fıkıh âlimlerinin çabası, Şâri'nin kasdını ortaya çıkarmak gibi yüce bir amaç dışına itilmekte, yaptıkları sadece ilâhi kanunları hayata adapte etme düzeyine indirgenmiş olmaktadır. Kuşkusuz İslâm âlimleri dinî hükümleri günün şartlarına göre yeniden yorumlamaktadırlar. Ancak burada gözettikleri, şartlara göre metinlerin anlamını değiştirmek değildir. Meselâ namaza kalkıldığında abdest alınmasını emreden âyeti "yeni bir abdesti gerektiren bir hal vuku bulduğunda" şeklinde ilâve bir açıklama ile anlamışlardır. Ancak bu anlayışa gitmelerinin sebebi Goldziher'in iddia ettiği gibi gevşeyen uygulama lehine ruhsat geliştirme değildir. Tam aksine kanun koyucunun lafızdan kastettiği anlamı ortaya çıkarmaktır. Bu durumda İslâm hukukçularının günün ihtiyaçlarına çözüm arama ve yeni çıkan problemlere cevap bulmak amacıyla naslara müracaat etmeleri sadece bir anlama faaliyeti olup, hiçbir şekilde din oluşturmak şeklinde anlaşamaz.

Bununla birlikte Goldziher din ile tedeyyünü birbirinden ayırmamakta, Yahudilik ve Hıristiyanlıkta'ta dini belirleme yetkisine sahip kılınan "din adamı" kavramını Müslüman âlimlere de yüklemektedir. Ayrıca o İslâmiyet'in oluşumunun Hz. Peygamber'in hayatından sonra da birkaç asır devam ettiğini ve bu süreçte kişilerin kendi görüşlerine uygun hadisler ürettiklerini düşünmektedir (bk. Tahsin Görgün, "Goldziher, Ignaz", *DiA*, XIV, 105-11). Böyle bir yargıyla İslâm düşünce tarihini okumaya girişen yazar, sahip olduğu bu tür düşüncelerden dolayı olsa gerek fıkıh âlimlerinin yaptıkları ictehad faaliyetlerini yanlış yorumlamaktadır.

Kitabın bütününde çeşitli yerlerde benzer bir bakış açısının ürünü şeklinde görülebilecek ifadelerle karşılaşmak mümkündür ki sanırım bu, temelde yazarın oryantalist bakış açısından kaynaklanmaktadır. Bu tür zaaflarına ve bazı bilgi yanlışlıklarına rağmen eser, aradan geçen uzun yıllara rağmen bugün dahi sahasında temel bir konumda bulunması sebebiyle özellikle Zâhirîlik üzerine çalışma yapacaklar için, verdiği çok yönlü bilgiler ve tartışmalar ile referans olma niteliğini korumaktadır.

Hülya Alper

### **Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relations in the Muslim Tradition**

Yohanan Friedmann

Cambridge: Cambridge University Press, 2003. xı+233 pages.

The issue of tolerance in Islam, as well as the concept of the *dhimmi* in Islamic jurisprudence, has attracted the attention of many contemporary Jewish scholars. I dare say that as the minority problem is one that has perhaps seen the most flow of blood, especially in the Middle East, any attempt that can make a small contribution to the solution of this problem has to be welcomed. I consider this book to be a significant contribution to the problem of coexistence.

Islam came into being in an area populated not only by Christians and Jews, but also by Zoroastrians, Manichaeans and Hindus. While expanding geographically as a governing power from the Maghreb to India, Islam had to issue rulings for the adherents of these faiths. Considering the religious atmos-

phere of those times, compared to other great traditions, Islam was a “tolerant” religion. It was not political necessity or social conditions that led Islam to be tolerant to others. Rather, it was the religion of Islam itself and its rules and regulations that were ordained by the Prophet which occasioned tolerance towards the adherents of other traditions. This book is thus a detailed study of the issue of inter-religious relations in their historical context. Several matters have been taken into consideration, including the thorough investigation of the scope and content of the *dhimmi* category, as well as its application to the Ahl al-Kitab, namely the Jews and Christians, and the adherents of other faiths, such as Hindus and Zoroastrians.

In modern times, several Muslim intellectuals have tried to extrapolate many classical concepts in order to facilitate some frequently used approaches in inter-religious relations, such as inclusivism or pluralism. To perceive, for instance, the possibility of developing a modern concept of citizenship or pluralism based upon the concept of the *dhimmi*, one has to know the historical context and the scope of application of the very concept itself. Leading us to the roots of Muslim practices with regard to Jews and Christians, this book seems to make an important contribution to the modern discussion of the religious tolerance of Islam. It also opens up discussion about the possibility of interpreting these concepts in order to respond to the needs of modern times. The tolerant nature of Islam, as it appears in history, can provide a sound base for developing certain approaches which are relevant to the modern context of inter-religious relations.

The book deals with several significant issues. It pays considerable attention to the evolution of Islamic law and indicates the impact of the Jewish and Christian communities on this evolution. The issue of praying in the direction of Jerusalem and the so-called constitution of Madina are examined in the context of the Muslims’ relations with the Jews of Madina. Another issue taken into consideration is the theme of Islam’s claim of superiority over other religions and its impact on the application of the concept of *dhimmi*; that is, what kind of role the principle “Islam is exalted and nothing is exalted above it” played in determining the hierarchical status of religions, and how exactly did it affect Muslim behavior towards non-Muslims, in particular Jews and Christians? These issues were thoroughly examined in early *fiqh* literature.

Having read through these detailed investigations, we now come to the status of the *dhimmi* and whether or not they were treated equal before the law. Various answers are given to this question. Just a glance at the practice of *qisas* against the *dhimmis* suffices to help us understand this matter. For

instance, Abu Yusuf ordered *qisas* against a Muslim who killed a *dhimmi*. Although this issue differs from school to the school, as the author proclaims, the equality principle was implemented. The same applies to the issue of blood money (*diya*). Investigated also, in addition to the concept of the *dhimmi*, are the scopes and the applications of the concepts that define inter-religious relations in Islamic law such as *ahl al-ahd* and *ahl al-harb*, and the circumstances under which these statuses were given or taken back. The status of Zoroastrians and the Sabians are also dealt with.

Another important matter that is examined is that of religious freedom in the context of tolerance and coercion, whereby the praxis of the rule “there is no compulsion in religion” (Qur’an 2:256) in its historical circumstances is taken into close consideration. In order to determine the meaning of this verse, various *tafsir* books are examined, and the situation of the Jews of Madina in relation to this rule is also dealt with. The author also tries to answer this crucial question about whether the prohibition of religious coercion applies to all non-Muslims or only to some. We learn from this book that some scholars have claimed that this verse has been abrogated (*mansukh*). Nevertheless, as pointed out in the book, as far as the *dhimmis* (Jews, Christians and Zoroastrians) are concerned, it was concluded they would not be forced to embrace Islam if they agreed to pay *jizya* or *kharaj*. As stated in the book, despite the verse “there is no compulsion in religion,” some Muslim traditionalists and *fuqaha* hold that certain groups of people, such as apostates, women, children, prisoners of war, and *harbis* may be forcibly converted to Islam. Having examined the issue of religious freedom, the author moves on to the question of apostasy (*irtidat*). The circumstances under which the execution of an apostate would occur, the ruling with regard to female apostates and the *hadith* collections on this issue are surveyed.

As for interfaith marriages, the author frankly appreciates Islam’s lenient attitude. As indicated in the book, Islam is substantially different from Judaism and Christianity on the matter of interfaith marriages; the religious laws of the latter two traditions have a negative attitude towards religiously mixed marriages. During the discussion, various issues are taken into consideration. Is it possible, for instance, for a *dhimmi* to marry a Muslim woman? Would such a marriage be valid? Some schools of jurisprudence prescribe a severe punishment for a *dhimmi* who weds a Muslim woman. Again, Islamic traditions preclude any possibility of a marital relationship between a Muslim woman and non-Muslim man. Islamic law, in general, endorses the annulment of a marriage between two unbelievers in which the wife embraces Islam and the

husband refuses to follow suit. Precedents of interfaith marriages are set by the Companions of the Prophet; Uthman ibn Affan and Talha ibn Ubayd-Allah married Christian women, while Hudhayfa ibn al-Yaman married a Jewess. The book gives quite useful details on the issue of interfaith marriage. It is to be noted that such marriages are not endorsed by every jurisprudential school. For instance, Malik ibn Anas did not approve these kinds of marriages, while Ahmad b. Hanbal, though admitting their permissibility, expressed his disapproval. As for the case of Zoroastrian women, although they are considered *dhimmi*, they are not classified as People of the Book. Consequently, Muslim men may not marry Zoroastrian women. This book has successfully introduced a detailed discussion on various issues with regard to the adherents of other faiths; but it is the governing idea of the book upon which we cannot agree.

Many Christian and Jewish orientalis use every opportunity to express the idea that is implicit in their minds - that Islam stemmed entirely from Christian and Jewish origins. Conducive to such a purpose, Friedmann underlines some practices taken from the Jewish tradition. The fact is that Islam did not hesitate to accept traditionally Jewish practices, such as the fasting during the month of Muharram. Yet it is subtle dishonesty to question the originality of Islam by relying simply on these kinds of individual practices. Those who believe that Islam simply came into being through Prophet Muhammad's amalgamation of Christianity and Judaism must frankly pose themselves this question: If this was the case, or if creating a religion like Islam is after all within the boundaries of human capacity, why, after Islam, has there not appeared a religion that is greater and more influential than Islam for over one thousand four-hundred and thirty years? This question still awaits an answer.

There is another issue. Although the author accepts Islam's egalitarian approach towards the prophets and values it as more considerate than both Judaism and Christianity, he eventually states that 'the egalitarian approach in prophetology was, however, not destined to last...Islamic tradition soon began to assert that Muhammad was the best of creation and consequently worthier than any other prophet' (p. 196). I think the author simply misunderstands the Islamic doctrine of prophethood. Prophets constitute a special genus among people. In their prophethood, in their belonging to this exceptional class, Muslims cannot differentiate among them. A Muslim cannot declare that Moses was a prophet whereas Jesus was not, like the Jews. But, the prophets of course differ, owing to their messages and the revolution their prophethood carried out in history. In this sense, a Muslim believes that Mu-

hammad is superior to other prophets, just as the Jewish tradition understands Joshua is not equal to Moses.

One of the basic arguments underlying this book is that the social context in general and the Muslim community in particular have determined the nature as well as the content of the attitudes of Islam towards other adherents of religions. Such an approach again stems from the denial of the divine roots of Islam. If the approach to other prophets was determined by the Muslim community, as indicated in the book, it is more likely that due to their new religious identity Muslims would have been more willing to deny all other prophets except Prophet Muhammad, which would have had consequences regarding the perception of the *dhimmi* concept. No religion other than Islam accepts the religious identities of others. No religion other than Islam tolerates the existence of other religions under its dominion. One only needs to recall the fate of the Jews and Muslims in Spain under Christian rule and cast a sight upon Muslims living in Gaza under Israeli dominion. Had there not been a prophetic injunction with regard to Jews and Christians, or if Islamic rules had been determined by its community or a historical process, one would not have found any Christians or Jews in the lands under Muslim rule.

In short, the basic attitudes toward Jews and Christians and the rules and regulations with regard to *dhimmis* have been divinely ordained and the historical process did not play a decisive role in the nature of these rules. Without a doubt, these rules have been applied and shaped by the Muslim community through the historical process. The milieu of the times, to be sure, has played a decisive role in shaping Muslim attitudes toward *ahl al-dhimmah*. In order to determine Islam's religious value in this field, one only need compare Islam with Judaism and Christianity and the Muslim community with Jews and Christians. In that respect, as endorsed by the author, Islam exceeds both Judaism and Christianity. The significant undertaking on our part this century is the need to seek a new approach to the adherents of other faiths. Muslims cannot confine themselves either to the historical unfolding of these rules or to the historical applications of them. The Quran and the Sunnah have given us the sacred principles and the history of the Islamic tradition has given us the applications of these principles. The task awaiting Muslims today is to aptly develop these lenient rules for modern circumstances from within the same sacred principles, observing their applications as implemented throughout history.

Adnan Arslan



## **The Early Modern Ottomans: Remapping the Empire**

der. Virginia Aksan ve Daniel Goffman

Cambridge: Cambridge University Press, 2007. 376 sayfa.

V. Aksan ile D. Goffmann'ın derlediği *The Early Modern Ottomans*'ı, adıyla altbaşlığını da işin içine katarak, farklı noktalardan tartışmak, eleştirmek gerekir. Hacimli denilebilecek bu derlemenin biçimsel, dışsal öğeleriyle ilgili bir-iki değiniden sonra, içeriğini ele alacağım. Kuşku yok ki, her bir yazarın (toplamda « 12 ») katkısını – ki bunların birçoğu Osmanlı tarihyazımındaki yeni yönelimlerin önemli örnekleri olsalar da, tam bir bütünlük oluşturuyorlar –, bir kitap eleştirisi çerçevesinde, tek tek ele almak kolay değil. Bu yüzden, her ne kadar öznel bir seçim gibi gözükse de, derleyicilerin belirlediği bölüm başlıklarını izlemek yoluyla, tekil konuları eleştiriye açmak yerine ana eğilimleri sorgulamayı deneyeceğim.

Kitap, yazarlarla ilgili bilgiler sayfası (E. Eldem dışında hepsi Kuzey Amerika kıtasındaki yüksek öğrenim kurumlarından), derleyicilerin giriş yazısı ve makaleler dışında, bir haritayı (!), P. Brumett ile S. Hamadeh'in makalelerinin çizimlerini, uzun bir kaynakçayı (s. 313-52) ve en sonda da kişi, yer ve kavramlar bileşik dizinini (s. 353-63) kapsıyor.

Her ne kadar *remapping* neolojisini, haritayı yeniden çizmek düz-anlamıyla ele almak safdillik olacaksa da kitapta, Osmanlı İmparatorluğu'nun *Early Modern*, Türkçesiyle erken çağcıl Dünya'da, söz konusu bu oldukça yeni dönemlendirmenin getirdiği yeni arayışlar çerçevesinde, nereye/lere oturduğu yeni haritalarla gösterilmesi – 1994 İnalçık derlemesinin, siyasi coğrafya temelinde bile eksik bir haritasını koymak yerine – beklenirdi. Derleme kitaplarında kaynakçanın nasıl sunulacağı çetrefilli bir konu. Elimizdeki örnekte, anlaşılan o ki, derleyiciler, makalelerin dipnotlarını doğrudan kaynakçaya aktarma yoluna gitmişler. Böyle bir seçim, özellikle her türlü Osmanlı arşivine yabancı okuyucularda, Osmanlı erken çağcıl dönemiyle ilgili birincil önemdeki arşiv malzemesinin, BOA'daki birkaç Maliyeden Müdevver cilt veya bazı Ecnebi Defterlerinden ibaret olduğu sanısını ya da, örneğin Derrida'nın, makalelerden birinde öylesine verilen *Archive Fever* adlı yapıtının derlemenin sorunsallarıyla doğrudan ilgisi varmış izlenimini uyandıracaktır. Belki, daha kısa, bununla birlikte erken çağcılık ve Osmanlılar sorunsalına odaklı derli toplu bir kaynakça daha yerinde olmaz mıydı? Dizin de benzer bir eleştiriye açık: değişik yazarların, birbirinden ilgisiz konulardaki yazılarında, en azından, kavram ve nesnelereki süreklilikleri (*modernity*) veya farklı kullanımları (*early mo-*

*dern, premodern*) daha iyi izlettirecek, oluntusal, hatta rastgele, özel isimlerden (Actium savaşı [M.S. 31], Gübgüoğlu Ailesi, İncirli Köyü, Neşe Kadın) ayrı, ayrıntılı bir kavramlar dizini hazırlanabilirdi. Kitabın sunumuna yönelik bu eleştiriler, aslında metinlerin hazırlanması sırasındaki dağınıklığın bir sonucu olarak görülebilirdi (derleyicilerden Goffman'ın o günlerde geçirdiği rahatsızlık da anımsanmalı). Ancak sorun galiba tasarımın tohumlarında.

Giriş yazısında, derleyiciler, Ortaçağ tanımının bütünüyle Avrupa-merkezci bir bakışın aracı olduğunu vurgulayarak, tarih biliminde dönemleştirmenin önemine vurgu yapıyorlar. Ne var ki, Osmanlılar'a bitıştirmek üzere ödünç aldıkları erken çağcıl dönem (kabaca XVI-XVII yy.lar) araç-zaman dilimi için benzer hatta daha derin bir sorgulamaya gitmiyorlar. Belli ki, böyle bir tasarımın amacı, daha çok Anglo-Amerikan üniversitelerinde Ortaçağ ile Sanayi Devrimi arasındaki dönemi yeni sorunsallarla (cinsiyet, zihniyet, maduniyet vd.) ele almak sonucu beliren ve kendini önceki tarihyazımı örüntülerinden ayıştırmak üzere bu yaftayı üreten, benimseyen erken çağcılclar arasına (*early modernists*), aynı üniversitelerde Osmanlılar'ı bu sorunsallarla inceleyen araştırmacıları da katmak. Bu yüzden, kendisi yeterince tanımlanmamış, keyfi bir yükleme (Osmanlılar) nesneselleştirilmemiş erken çağcıl olarak belirlenen süremsellik sanki bu işlemin ön-koşulu olan gerekli türsel özdeşlikler – yerlem, iktisadî etmenler, toplumsal süreçler birliktelikleri– kurulmuş gibi yamanmış.

Kitaba katkıda bulunanların metinlerinde de, yukarda değinilen kaygılara pek yer verilmemiş. *Mapping the Ottoman World* isimli birinci kısımda, P. Brumett'in, "Imagining the early modern Ottoman space, from world history to Piri Reis" başlıklı uzun bir metni var. Yazar, erken çağcıl Dünya'da, Batı'da ve Osmanlılar'daki yeni mekan ve sınır tasavvurlarını ele alıp, bunların haritacılıktaki etkilerine değinmiş.

*Limits to Empire* isimli ikinci bölümde, bilindik siyasi tarih nesnelere dört ayrı makaleye konu olmuş: Daniel Goffman, "Negotiating with the Renaissance state: the Ottoman Empire and the new diplomacy"; Gábor Ágoston, "Information, ideology, and limits of imperial policy: Ottoman strategy in the context of Ottoman-Habsburg rivalry"; Molly Greene, "The Ottomans in the Mediterranean" ve Virginia H. Aksan, "Military reform and its limits in a shrinking Ottoman world, 1800–1840".

Üçüncü bölüme, (*Evocations of Sovereignty*), Douglas A. Howard "Genre and myth in the Ottoman 'Advice for Kings' literature" ve Baki Tezcan,

“The politics of early modern Ottoman historiography” isimli makaleleriyle katılmış.

Bir sonraki bölümde, *Boundaries of Belonging*, dört kısım var : Najwa Al-Qattan, “Inside the Ottoman courthouse: territorial law at the intersection of state and religion”; Leslie Peirce, “The material world: ideologies and ordinary things”; Edhem Eldem “Urban voices from beyond: identity, status and social strategies in Ottoman Muslim funerary epitaphs of Istanbul (1700–1850)” ve Dina Rizk Khoury “Who is a true Muslim? Exclusion and inclusion among polemicists of reform in nineteenth-century Baghdad”. Son, beşinci bölümde (*Aesthetics of Empire*) de, Shirine Hamadeh'nin “Public spaces and the garden culture of Istanbul in the eighteenth century” başlıklı, 2008'te yayınlanan kitabının derli toplu bir özeti niteliğindeki uzunca makalesi var. Görüldüğü üzere metinler Rönesans'tan ve Tanzimat sonrasına dek uzanan, uzun – ve de erken çağcılığı hayli aşan – bir zaman dilimini kapsıyor. Zarf ile mazruf anlaşılan birbirini pek tutmuyor.

Bölüm başlıklarının büyük çoğunluğunda, hem siyasî hem de tasavvurî/temsîlî coğrafya kavramlarına gönderme yapılıyor. Metinlerin yazarları, ağırlıklı olarak, erillik / dişlilik, özel alan / kamusal alan, zıtlıklarının erken çağcıl Dünya'da olduğu gibi Osmanlı İmparatorluğu'nda da hangi biçimlerde üretildiklerini sorguluyorlar. P. Brumett (haritaların Batı'da, Rönesans'tan bu yana ki askerî ve ticarî yönlerine değinilmemiş ve bu yüzden iki uygarlık biriminin karşılaştırması eksik kalmış), G. Ágoston (Osmanlı Devleti'nin Batı'daki benzerleri gibi, bilgilenmeyi etkin yönetimin önemli bir koşulu saydığını vurguluyor), L. Peirce (Osmanlı'da bireyin maddeyle ilişkisini sorguluyor, Batı'yla benzerlikleri ve bazen ayrımları gösteriyor), E. Eldem (Osmanlı toplumunda sosyo-ekonomik sınıf ayrımlarının mezar taşlarında yeniden üretilme biçimlerini sorgularken, Batı'daki benzer stratejilere işaret ediyor) ve S. Hamadeh (kamusal alanın iki uygarlık biriminde de – sosyo-ekonomik sınıf ayrımlarını pek de deşmeden – benzer biçimlerde üretildiğini gösteriyor), Batı ve Osmanlı toplumlarında çağcılılaşmanın benzeşen yönleri üzerinde duruyor. D. Goffman (XV. yy.da İtalya'da ikâmet elçiliklerinin kurulmasında Osmanlı İmparatorluğu'nun rolünden söz ederken) Osmanlı Devleti'nin Avrupa'da siyasi aktör olarak yerinin yeteri kadar vurgulanmamış olduğunu vurgularken, aslında alanın dışındaki erken çağcılıcı Osmanlı uygarlığını daha fazla hesaba katmaya davet ediyor. Aynı hamlenin öteki yüzü ise, aynı uygarlığın tekilliğini vurgulayarak, her türlü karşılaştırmanın geçersiz olacağını varsayan bir tarihyazımının

sınırlarına işaret etmektir<sup>2</sup>. Bu iş ise farklı bir mesai gerektiriyor: Osmanlı İmparatorluğu'nun, uygarlığının, sınırları iyi tanımlanmış karşılaştırma sistemleriyle diğer siyasi-iktisadî birimlerle (Rusya [ve Orta Asya], Hindistan, Çin havzalarınınkiler hep gözönünde tutularak ve doğru dönemlendirmeler çerçevesinde) homolojik benzerliklerinin ve – varsa – kategorik benzemezliklerinin ortaya konması, belki daha geçerli ve daha yerinde bir *remapping* işinin önünü açar.

Güneş Işıksel

### **Islamic Maritime Law: An Introduction**

Hassan S. Khalilieh

Leiden: E. J. Brill, 1998. xxı+202 pages.

In general, the inclusion of the word “introduction” in book titles adds an unpretentious flavor. Khalilieh's *Islamic Maritime Law: An Introduction*, makes one think that this is not necessarily always the case, especially when the book introduces the reader to a hitherto unstudied field. In such cases, the word “introduction” should not be taken at face value, but rather be considered to indicate the pioneering character of the study. This is exactly the case with the book we are examining here, as it opens up a totally new research area which has received little attention from (legal) historians till now.

The book, published in 1998, is based on the author's PhD thesis, which he defended at Princeton University in 1995. As the title suggests, the author takes Islamic maritime law as his focal point and studies the topic in detail throughout the introduction, six chapters and conclusions.

In the introduction, the author familiarizes the reader with the specificities of the topic, research questions, sources and methods. Here, the author criticizes the view that the classical Islamic world feared the sea and argues that the negative attitude of certain caliphs and jurists should not be interpreted as the Islamic world's categorical aversion to the sea. Nevertheless, he admits

---

2 D. Howard'ın – her nasılsa bu derlemede yer bulmuş – makalesinin kestirmeci son paragrafı ne demek istediğimizi anlatacaktır: “[...] The printing press, [...], European investment in long-distance trade, [...] the scientific method, the beginnings of industrial revolution [...] With these notions Ayn Ali and other writers of advice for kings shared little in common?”. Öyle midir gerçekten? Fuad Köprülü'nün mirası halen tepemizde asılı duruyor.

that during the first two centuries of the Islamic expansion, the regulations pertaining to ports and the sea remained vague and suggests that during this period Muslim authorities must have continued the relevant practices of the Byzantines and Persians. Later on, the same practices were to be included in Islamic maritime law by applying the term *'urf* (custom) to them.

The book focuses on the Mediterranean during the classical period (827-1252) and is based on sources such as *fatwas*, travel accounts and navigational literature, international commercial and diplomatic treaties, and the Geniza records of the Palestinian synagogue in Cairo, which include business letters, court records and other legal documents. Despite the fact that the latter records were produced by the Jewish community of Cairo, they do shed light on the practice of Islamic maritime law, since this community operated within an Islamic legal context. Consequently, these records enable the author to extend the methodology of S. D. Goitein and A. L. Udovitch to a new field by examining how Islamic legal theory was translated into practice.

Following the introductory remarks, in the first chapter the author examines the terminology related to ships, their equipment and capacity, and informs the reader about the theoretical and practical classification of ships in Islamic sources. In the second chapter, regulations and practices related to the rights and duties of ship owners, crew and passengers are discussed in detail. Here the author also deals with issues such as the legal implications of joint ownership, the transformation of the ship owners' authority to agents, the administration of ships, and principles pertaining to the employment of the crew.

From this chapter onwards a comparative perspective that would present the similarities and differences between Islamic regulations and practices and those of preceding and succeeding naval powers is wanting. While the author does occasionally refer to Malayan sea law and compares it with his case, he pays little attention to the laws and customs that dominated the Western hemisphere. For instance, after having noted that the prime officer on board ships in the Islamic Mediterranean were not the captains, but the representatives of the ship owners, the author fails to note that throughout the seventeenth and eighteenth centuries this was also the case with the ships of the Dutch East India Company (VOC) as well. Such comparisons and concomitant analyses, which otherwise would have provided us with insight into the patterns of interaction between different naval powers across time and space, are missing. Murat Çizakça's seminal work, *A Comparative Evolution of Business Partnerships: The Islamic World and Europe with Specific Reference to the Ot-*

*tozan Archives* (published by the same publisher in 1996) is a solid example of the potential that such a comparative approach can offer. This comparative approach would have helped the author to challenge the assertion “that the modern law of the sea ... is essentially of Western origin...”<sup>3</sup> an assertion which the author apparently dislikes, but avoids challenging throughout his book. Çizakça’s work could also have been a good guide on how to incorporate the Ottoman experience and sources into the study of Islamic law and society if Khalilieh had not limited his focus to the 9<sup>th</sup>-13<sup>th</sup> centuries.

If we put these flaws to one side, then we can say that the book provides us with innovative information on different aspects of Islamic maritime law. This is especially true for Chapter Three, where the author deals with maritime commercial law in detail. The types and rules of constructing ship-leasing contracts is the first theme that the author examines in this chapter. Here we learn that Islamic maritime commercial law approved both contracts that specified a destination and seasonal leasing contracts. The author also informs us about the specific conditions under which one of the parties could breach the contract and the juridical consequences of such acts. Transportation of goods (taxes and tolls), the laws of jettison and general average, collision of ships and salvaged goods are some of the other themes which are examined in detail in Chapter Three. The following chapters on military maritime law (Chapter Four), territorial waters (Chapter Five), disciplinary laws (Chapter Six) and religious traditions (prayer, fasting, hajj, zakât etc.) at sea (Chapter Seven) have similar features, providing the reader with substantial and detailed information on relevant aspects of Islamic maritime law. However, while reading about specific regulations, at certain points, the reader would like to learn more about the general principles which shaped these regulations.

These main chapters are followed by the conclusion in which the author relates the findings for his research questions. Here the author points to the lack of historical and documentary evidence regarding the regulations at sea during the first and second Islamic centuries and explains this situation with the insignificant role the Arab merchants played in the Mediterranean sea, the gradual integration of various ethnic and religious groups into the Islamic *umma*, and, most importantly, the prevalence of pre-Islamic maritime laws and practices which underwent a process of Islamicization in later periods. The author also concludes that during the third century (*Hijdra*) and afterwards *usûl al-fiqh* played an important role in determining the specific laws and

---

3 Hassan S. Khalilieh, *Islamic Maritime Law: An Introduction* (Leiden: E. J. Brill, 1998), p. IV.

customs, and that *qiyâs* was employed to compare legal maritime problems to situations on land. The author also concludes that Muslim jurists, be they of the same or different law schools, disagreed amongst themselves on several issues. According to the author, these differences might have stemmed from personal legal opinions as well as from differences between different local maritime customs.

The pioneering character and the considerably detailed information that is included on the laws, customs and practices of Muslim merchants and seafarers makes this monograph a must for university libraries for the use of Oriental and Medieval studies' readership.

Finally, this book is not only welcome in its own right, but it heralds the way to new publications on a number of relevant topics, such as the interaction of Islamic maritime law with other laws and customs in the Mediterranean and elsewhere, and the implementation of Islamic maritime law under the Ottomans up until the nineteenth century.

Ismail Hakkı Kadi

### **Ottoman Wars 1700-1870: An Empire Besieged**

Virginia H. Aksan

London: Pearson Education Limited, 2007. xviii+599 pages.

Historians in the West acknowledge that the period from 1750 to 1850 is the first age of global imperialism, when Britain and France, after internally refreshing their military and economic power as a result of the scientific and industrial revolution, fought one another for world domination in many places, including the territories of the Ottoman Empire. On the other hand, this era, for the Ottoman historians, is recognized as the age of transformation, in particular a search for renewal in the military system, as the Imperial Engineering Schools and new fighting forces began to evolve with the defeats and economic crises that necessitated certain radical reorganization and dramatic changes in the Ottoman *ancien régime*. The challenges to the classical system of the Ottoman thesis of rule began around 1730 and ended with a new order in around 1830. In this era, while the Ottomans were busy transforming from the inside on the one hand, they also confronted the rock of British economic imperialism and the relentless pursuit of Russian and other European territorial ambitions along the northern frontier.

In this book, Virginia H. Aksan primarily explores the wars in which the Ottomans engaged of this era, when the empire was besieged in many aspects. The Turkish audience knows the author well for her earlier important book entitled, *An Ottoman Statesman in War and Peace: Ahmed Resmi Efendi 1700-1783*. Aksan starts her latest book from 1700, right after the treaty of Karlowitz, and following the years after the defeat of Vienna in 1683, when the deficiencies of the empire in military technology and training, which the Ottomans had managed to conceal for quarter of a century became apparent.

Virginia Aksan basically establishes her study on the warfare of the Danube, Crimean and Caucasian battlefronts during the years between 1700 and 1870 with a method that compares the Ottomans to its neighbors. The empire had to deal with various armies of different calibers on the northern, western, southern and eastern frontiers, but it was the Danube frontier fortress line, as Aksan affirms, to which the Ottomans devoted most of their energy. The empire, however, eventually paid a heavy price for their negligence of the other frontiers (if we are to accept Greater Syria as a 'frontier' in military terms), once the Safavid Persian hegemony dissolved in the 1720s. As we learn about the differing attitudes that the Ottomans portrayed as far as the frontiers are concerned in Aksan's work, it is hard to avoid remembering, while reading these lines, the observations made by Falih Rıfki in *Zeytindağı* while he was in Lebanon: "...neither the Turks nor the Turkish language managed to go below Aleppo."

Moreover, the author makes some striking observations about the shades of reform in the empire as she touches upon how the diplomatic triumph of the treaty of 1739, which gave Ottomans control of Belgrade, misguided the capital into complacency regarding their outmoded military system, and thus, the reforms were delayed, with catastrophic consequences in later years. After the period of "perfect apathy" (*şahane rehavet*, as some Turkish historians call it), which lasted almost thirty years, practically a generation, following 1739, the Ottomans were right to put a great effort in the northern frontier, as the Russians had replaced the Habsburgs as the major foe, threatening the entire arc, from Belgrade to the Caucasus after 1768. It seems that the more the Ottomans concentrated a great deal of resources on the northern frontier, the more the southern tier was ignored, and people in the region drifted even further away from imperial surveillance, as the author suggests.

While most of the accounts in the book come from the northern frontiers, the southern echelon appears in the narrative after the second half of the 18th century; this becomes especially critical when Napoleon invades Egypt



towards the end of the century, in 1798. This was a place that Napoleon had always found captivating, and he had been well-prepared since his teenage years, taking extensive notes on Marigny's *Historie des Arabes* when he was young. The fall of Egypt was an invasion that traumatized not only the Ottomans in the capital, but the entire Muslim world. Historical documents narrate how shocked and furious Sultan Selim III was when news of the invasion and the message from his ambassador to Paris, Seyyid Ali Efendi, arrived on the same day. In the note to the capital, Seyyid Ali apparently reported that everything was fine in France, and there was no need of an emergency or a contingency plan for the southern tier. It should not be surprising, however, as skillfully described by the author, that such a person, who was not familiar with the language of the country to which he had been appointed, who was adept at the ceremonial but uneducated in the subtleties of European diplomacy, and who relied on a staff of translators, usually drawn from the Greek community of Istanbul, should miss such a critical development of his time.

Aksan successfully adopts integrative and comparative perspectives in her book to draw the Ottoman Empire into the historiography of Europe and the Mediterranean. Accounts and backgrounds of each campaign that took place between the years of 1700 and 1870 incorporate a short examination of the origin, causes, progress and results of the battles. It is also important to point out a coincidence at this juncture; Feridun Emecen also has been working for a long time on another book, soon to be published, that covers the major wars of the Ottoman Sultans from the beginning of the empire until the end of the 17th century; that is, Aksan starts her work where Emecen ends.

In addition, Aksan draws attention to major wars during the period, discussing the treaties and their geopolitical repercussions along with the illustration of Ottoman mobilization, an assessment of how the wars were financed and supplied, their leadership and strategies, and she underlines the continuity and change, as well as the establishment of alternative fighting powers that would replace the ineffective, unruly Janissaries. After conclusion, the author also provides a useful guide to further reading and discussion of recent works by and large in English on the complicated theme that the book covers, and an appendix where a reader may find some interesting excerpts from *Travels in Turkey, Asia Minor, Syria and Egypt* by William Whittman, Surgeon with the Anglo-Ottoman forces as they crossed the desert from Gaza to Alexandria in 1801.

Much has been written about the reforms that took place at the center of the Empire, but little has been understood. In particular, the transformation

from 1792 to 1830 has not been properly interpreted; what is covered in this book is that both bureaucratic and military classes were educated in European styles and languages, and it was these who eventually became the representatives of the new imperial elites with their new aspirations and tendencies. The cover image of the book perfectly conveys this mode of change in the Empire, which was struggling to find a way out between the old and the new. Aksan partly engages in her investigation to find out who these elites were and what the driving motive behind their reform agenda was.

That the book starts in 1700, that is, right after the Treaty of Karlowitz in 1699, when the Ottomans recognized Habsburg rule over Hungary, with Belgrade thus becoming the next frontier after the retreat, is apt. However, I am not sure whether the book ends at the right time, i.e. 1870. Given the scope, classification and the contents of the book, it covers the major wars and transformations experienced by the Ottomans, but it seems that nothing significant occurs after 1856 when the Crimean War ends, and I must admit that the reader feels abandoned and rudderless after this date. Although a reader may experience such feelings towards the end, this, however, does not cast a shadow over Aksan's meticulous and painstaking work. There is no doubt that her book makes a significant contribution to the history of Ottoman wars in the 18th and the first half of the 19th century not only for Turks, but also for Europeans and residents along the Mediterranean during the most dramatic phases of the Ottoman Empire, events that still bear implications in certain geographies even today.

Seyfi Kenan

### **Çok Yönlü Bir Sufinin Gözüyle Son Dönem Osmanlı Hayatı: Aşçı Dede'nin Hatıraları**

[The Ottoman Life in the Later Period of the Empire through the Eyes of a Multi-Dimensional Sufi: The Memoirs of Aşçı Dede]

Prepared by Mustafa Koç, Eyüp Tanrıverdi

Istanbul: Kitabevi, 2006. LV+1965 pages. (4 volumes)

The general assumption within the Ottoman historiography is based on the poverty of "self-narrative" texts by the Ottomans contrary to the richness

of official Ottoman archival documents. This argument is based on the claim that pre-modern Ottomans lacked strong sense of individuality required by personal writings.<sup>4</sup> For Terzioğlu it was the other way round: along with the negation of this misunderstanding in harmony with new approaches to Ottoman cultural and intellectual history has led to many studies on autobiographies beginning to appear in Ottoman historical writing.<sup>5</sup> Furthermore, she suggests that the most fruitful social group for the autobiographical studies seems to be Sufi communities and their social *entourage*. The majority of writers of the first-person narratives mostly belonged to Sufi communities.<sup>6</sup> There are a number of different identities, and each account gives important insights into their everyday life, their personal Sufi experiences, families, and friends.<sup>7</sup> An outstanding example of this kind of memoir written by a Sufi was recently edited. It appears to be a treasury that includes much valuable data about the socio-cultural history of the Ottoman Empire in the 19<sup>th</sup> and beginning of the 20<sup>th</sup> century, in addition to many details about the personality of the author, Aşçı Dede İbrahim. Until the appearance of this new edition, unfortunately we

- 
- 4 A well-grounded opposition to this idea was emphasized by Cemal Kafadar. See: his "Self and Others: The Diary of a Dervish in 17<sup>th</sup> c. Istanbul and First-person Narratives in Ottoman Literature", *Studia Islamica*, 69 (1989), (121-50), p. 124. For the breathtaking discussion of autobiographical writing in the Arabic literary tradition, see, *Interpreting the Self: Autobiography in the Arabic Literary Tradition* (ed. Dwight F. Reynolds, Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 2001). Dwight F. Reynolds states that "the structural and rhetorical characteristics of the western chronological, narrative-based autobiography have become the gauge by which scholars seek to measure the level of 'self-consciousness' and 'individual identity' present in other historical periods and other cultures, by-passing the changing literary conventions that mediate these expressions of the Self", p. 19.
- 5 Derin Terzioğlu, "Tarihi İnsanlı Yazmak: Bir Tarih Anlatı Türü Olarak Biyografi ve Osmanlı Tarihyazıcılığı", *Cogito*, 29 (2001), pp. 293. For a sample of the studies dealing with Ottoman self narratives, see: Cornell Fleischer, "Secretaries' Dreams: Augury and Angst in Ottoman Scribal Service," *Armağan: Andreas Tietze* (eds. Ingeborg Baldauf and Rudolf Vesely, Prag: Enigma Corp., 1994), p. 77-88; Suraiya Faroqhi, *Subjects of the Sultan: Culture and Daily Life in the Ottoman Empire* (London: I. B. Tauris, 2000), p. 194-203; Gülçin (Tunalı) Koç, "Daily Concerns of an Ottoman Astrologer: Sadullah el-Ankaravi" (unpublished MA thesis, Boğaziçi University, 2002); Dana Sajdi, "Peripheral Visions: The Worlds and Worldviews of Commoner Chroniclers in the 18th Century Ottoman Levant" (unpublished PhD. thesis, Columbia University, 2002); Kemal Beydilli, *Osmanlı Döneminde İmamlar ve Bir İmamın Günlüğü* (İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı, 2001); *Bir Yeniçerinin Hatıratı* (prepared by Kemal Beydilli, İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı, 2003). Madeline C. Zilfi's, "The Diary of a Müderris: A New Source for Ottoman Biography," *Journal of Turkish Studies*, 1 (1977), p. 157-73, can be considered as a forerunning study within this genre. For a list of the memoirs, see: Şevket Kamil Akar & İrfan Karakoç, "Siyasi Tarih Kaynağı Olarak Hatırat ve Gezi Notları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2/1 (2004), p. 383-421 and Murat Hanılçe, "II. Meşrutiyet Dönemine Dair Hatırat Bibliografyası Denemesi", *Bilig*, 47 (2008), p. 147- 66.
- 6 For a successful discussion of the reasons of this phenomenon, see: Terzioğlu, "Man in the Image of God in the Image of the Times: Sufi Self- Narratives and the Diary of Niyazi-i Mısri (1618-94)", *Studia Islamica*, 94 (2002), (139-65), p. 142-49.
- 7 *Ibid.*, p. 148.

have only had some abridged or translated versions of this text.<sup>8</sup> This situation has been taken advantage of by Mustafa Koç and Eyüp Tanrıverdi, who have produced a voluminous work of four volumes that consists of 1965 pages, including an index and a fifty-five paged introduction by the editors: Aşçı İbrahim Dede, *Çok Yönlü Bir Sufinin Gözüyle Son Dönem Osmanlı Hayatı: Aşçı Dede'nin Hatıraları*. [The Ottoman Life in the Later Period of the Empire through the Eyes of a Multi-Dimensional Sufi: The Memoirs of Aşçı Dede].

Aşçı Dede was born in 1828 in Kandilli to a middle-class family. After finishing the *mektep*, his next school was a *rüşdiye* in Süleymaniye, which has been called the *Mekteb-i Ulûm-ı Edebiyye* by Carter Findley.<sup>9</sup> In order to graduate from this school, students had to enter an Arabic language exam after a preparation period of two months. After passing this exam, at the age of sixteen, Aşçı Dede decided to join a military office, where he worked as a civil servant (*ordular ruznamçe kalemi*) at the Ministry of War, keeping daily accounts for the armies.<sup>10</sup> He states that this preference was a deliberate choice, as the military was one of the two ways to God.<sup>11</sup> This seems to be a very personal attitude of Aşçı Dede that is in harmony with his Sufi manners. In his first post, he began a bureaucratic career in different cities of Empire, such as Erzurum, Erzincan, Damascus and Edirne, for a period of sixty-one years. Aşçı Dede was married twice and had two sons. He had a middle status in his jobs and was not a rich man. The exceptional thing about his life was his mystic journey, which throughout his life took him to significant posts that were in contrast to those occupied in his professional life. The final part of his memoirs dates to 1906.<sup>12</sup>

8 Our first source was the German translation of his memoirs. This was an interesting account hence they transformed the narrative from the first person perspective to the third-person and the things were going not in a narration form rather they succeed each other as relating short sentences or notes giving sense on the content of each line or passage from the text: Marie Luis Bremer, *Die Memoiren des Türkischen Derwischs Aşçı Dede İbrahim* (Walldorf-Hessen: Verlag für Orientkunde Dr. H. Vorndran, 1959). Another text we have in hand was the Turkish version of the memoirs which is edited by Reşat Ekrem Koçu, *Geçen Asrı Aydınlatan Kıymetli Vesikalardan Bir Eser: Hatıralar, Aşçıdede Halil İbrahim* (İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi Yayınları, 1959).

9 Carter Findley, *Ottoman Civil Officialdom: A Social History* (Princeton and New Jersey: Princeton University Press, 1989), pp. 149-50. Findley used the memoirs of Aşçı Dede İbrahim as one of the basic texts for his book. Aşçı Dede was also an officer and as a result Findley considers his texts useful in analyzing Ottoman civil officialdom.

10 Aşçı Dede, I, 183-84. Hereafter, we will abbreviate the title of the four-volume memoirs as only Aşçı Dede.

11 "...Gönlüme cihet-i askerî geldi. Çünkü Cenâb-ı Hakk'a giden yol "bi-adedi enfâsî'l-halâyiki" mevhumunca pek çok ise de, üss-i esâs olan tarîk-i kebir ikidir. Biri pîrân-ı ızâm hazerâtının feth ü küşat buyurdukları turuk-ı isnâ aşer ve diğeri tarîk-i cihâd ki askerlik-tir". Aşçı Dede, I, 183.

12 Aşçı Dede died in about 1910 according to Carter Findley in his short contribution to

His memoirs are structured around the triangle of his profession, his mystic character and his family. The main component that shapes the backbone of his story seems to be his mystic character. In this sense, Aşçı Dede follows other Ottoman autobiographical writers, such as Evliya Çelebi.<sup>13</sup> Dana Sajdi claims that ‘Sufism, that ultimate personal spiritual experience that was of such overwhelming social significance throughout the Ottoman world, contributed to the impulse to write about personal experience and to write about the here-and-now... All of this close introspection necessarily drew attention to the immediate context in which life was lived, which was the context in which the Sufi sought to realize the larger truth of existence: the mundane, the routine, the quotidian, the here-and-now.’<sup>14</sup>

One of the prominent features of the memoirs of Aşçı Dede İbrahim is his search for Sufi communities wherever he went. His main goal was to attain the level of “perfect human” and therefore he was always trying to find people who might help him reach his goal. He was very keen on this and he searched for any kind of Sufi community, disregarding their affiliations to different orders, in every city in which he lived. If he could find a sheikh or a community, then he joined them. In this context, Aşçı Dede stresses the role of Beşir Ağa, a devoted mystic, in his childhood memoirs: “Due to their spiritual favors since my childhood, even I, as a rebel, have been extraordinarily fond of the dervishes ... That is, these people have been the reason for my inspiration and enlightenment in this world.”<sup>15</sup> In comparison to classic Arabic literature (except for Usama ibn Munqidh) Aşçı Dede’s memoirs contain long periods of childhood. In this sense, the autobiographical narrative has not neglected his childhood.<sup>16</sup> Moreover, Aşçı Dede speaks about his school days within a context of eternal love. His narration of this first love occupies one of the longest sections of his memoirs. Including a *risale*, *Nevhatu’l uşşak* by Mehmed Efendi, which is on pages 137-180, this section covers 91 pages. Apart from

---

works on the dervishes in Turkey and the Ottoman Empire, Carter Vaughn Findley, “Social Dimensions of Dervish Life as Seen in the Memoirs of Aşçı Dede İbrahim Halil”, *The Dervish Lodge: Architecture, Art and Sufism in Ottoman Turkey* (ed. Raymond Lifchez, Berkeley/ Los Angeles and Oxford: University of California Press, 1992), p. 175.

13 Robert Dankoff, *The Intimate Life of an Ottoman Statesman: Melek Ahmed Pasha (1588-1662), as Portrayed in Evliya Çelebi’s Book of Travels (Seyahat-name)* (New York: State University of New York Press, 1991); idem, *An Ottoman Mentality: The World of Evliya Çelebi* (Leiden: Brill, 2004).

14 Dana Sajdi, p. 488.

15 “Çocukluğumdan beri olan teveccüh-i ma’nevîleri muktezasinca bu asi dahi çocukluğumdan beri dervişlere fevkalâde muhabbet ederdim... Yani bu âlemde sebep-i feyz ü rif’atim o zat olmuştur vesselâm”. Aşçı Dede, I, 88.

16 Tetz Rooke, *In My Childhood: A Study of Arabic Autobiography* (Stockholm: Stockholm University, 1997), p. 116.

this meta-narrative, we receive a very satisfying record of the Ottoman school system at that times.<sup>17</sup>

Aşçı Dede's official life coincides with his spiritual aspirations. Hence, we see that he began to investigate some spiritual matters and discovered some dervish orders, joining them to reach the Eternal, Real Love (*ışk-ı hakiki*). Nevertheless, it is the appointments in different regions of the Empire that make up the common narrative of his memoirs. He not only worked as an officer in the Ottoman Empire in these different regions, at the same time he entered Sufi communities and circles in these regions. Thus, we receive an insight into the Sufi life of each order in different places. We also learn that Aşçı Dede not only joined the Mawlawi order,<sup>18</sup> but he also joined communities from different orders which were active in the towns where he was living.<sup>19</sup> He explains this 'potpourri' attitude: "Unless a path contains four features, it is not be perfect. The first one is the ethical attitude of Mawlawis, the second is the path of Naqshis, the third is the compassion of the Qadiris, and the fourth one is the surrendering mood of the Bektashis"<sup>20</sup> Aşçı Dede wanted to be a part of the Sufi network, since in his mind, entering a Sufi order, or in other words, being under the guidance of any sheikh, would secure the achievement to the Eternal Love. He was constantly preoccupied with this matter and in every town he worked in he found some circles or communities of Sufis. In that sense, being an "*ehl-i tarik*" for him was like a keyword to get closer.<sup>21</sup>

After Erzurum, he was assigned to Erzincan, where he met with the Khalidi-Naqshi sheikh, Fehmi Efendi. Their first meeting took place in an impressive atmosphere and Aşçı Dede stated after he had left the residence of Sheikh Fehmi Efendi: "I don't know how I came out of there. I don't know what

---

17 Benjamin Fortna tries to formulate the educational survey of seven thinkers from their autobiographies. These lived in the late Ottoman era and the Republican era; among these were Halid Ziya and other prominent figures. Benjamin Fortna, "Education and Autobiography at the End of the Ottoman Empire", *Die Welt des Islams*, 41/1 (2001), p. 1-31.

18 His memoirs are comprised of much important first-hand information about the Mawlawis. I, 197-327. Apart from this, throughout the four volumes many references are made to the Mawlawi order. The 4<sup>th</sup> volume covers information about the Mawlawis in Edirne.

19 In Erzincan, he became a *muhibb* of Khalidi-Naqshi Sheikh Fehmi, whereas in Erzurum he entered Qadiri circles; in Damascus he was with the Khalidi family of Hâni, and in Edirne he was with Mawlawis.

20 "Bir sâlikte dört şey mevcut olmadıkça o sâlik mükemmel olamaz. Birisi âdâb-ı Mevlevî, ikincisi sülûk-ı Nakşî, üçüncüsü aşk-ı Kâdirî, dördüncüsü teslim-i Bektaşî". Aşçı Dede, I, 433.

21 For example when Aşçı Dede first saw Erzincan, he recited a verse: "Hâzihi cennâtu adnin. Fe'dhulûhâ hâlidîne". One of his colleagues asked him where this speech had come from? And Aşçı Dede answered that it had come from *butûn*. His friend then said: "That is very strange, our Lord, why did you not tell me that you belonged to the dervishes? Your humble slave is dervish, too...". Aşçı Dede, I, 333.

happened, but I found I was calling myself Majnun: Come on Leila! I have found my Master!"<sup>22</sup> Hence, Aşçı Dede perceives of this sheikh as a bridge to Eternal Love (*ışk-ı hakiki*). While living in Erzincan, Aşçı Dede provides us with detailed information about his sheikh, community and family affairs there. At this time he went to Istanbul and came back. Then Aşçı Dede went to Erzurum, as the army had moved its headquarters to Erzurum for a year. After he returned to Erzincan, he was occupied with building a lodge and he began to read extensively. When the building of the lodge had finished on 14 July, 1867, a ceremony was organized. He describes this ceremony very vividly, and it was here that he acquired the title of 'Aşçı Dede'.<sup>23</sup>

While he was in Damascus and Edirne, we can see that he is once again searching for a Sufi community. After having found them, Aşçı Dede spent his days with these dervishes. He spent his days in Damascus reading mystic texts with Sheikh Muhammad al-Khânî.<sup>24</sup> He established a friendship with the Sufis in Damascus and he recognized himself as the spiritual guard of Damascus against an infestation that occurred in the first days of the fall of 1890. He frequently visited Sheikh Khâlid-i Bağdadî's wife, Siti Hanım. He also began to instruct a small group in reading *hatm-i haccân*.<sup>25</sup> What he actually was seeking for here was becoming a sheikh. Aşçı Dede provides us with direct and very valuable information about the Muradiye lodge of the Mawlawis in Edirne. From here he also went on pilgrimage, benefiting from the appointment of his friend Muhtar Efendi from Crete, as *surre emini*. He also perceived of himself as being the spiritual means for intervention in the Ottoman-Greek and Russo-Japanese wars while in Edirne.

Aşçı Dede's memoirs make an enormous contribution to our knowledge about late Ottoman Sufi and official life. Furthermore, these memoirs function as a mine which will provide a great deal of intellectual and material history. From his accounts, high society, or the elites of an Ottoman town in Anatolia, can also be understood. This picture is, for the most part, not a stable picture, but it is very vivid, clearly displaying the social interactions of the time. The

22 "İşte oradan kendimi nasıl taşraya attığımı bilmiyorum...Ayne-l yakîn müşahede ettim ki bu demde ve bu saatte ne oluş ise oldu. Yani bir nazarda aşk-ı mecâzîmî, aşk-ı hakîkiye tebdil ve tahvil edip Mecnun-veş yürü Leylâ'na, ben mevlâyı buldum dedim". Aşçı Dede, I, 338.

23 Aşçı Dede, I, 489-93.

24 On Muhammad al-Khânî see: Leila Hudson, "Reading al- Sha'rani: The Sufi Genealogy of Islamic Modernism in Late Ottoman Damascus", *Journal of Islamic Studies*, 15/1 (2004), (39- 68), pp. 54-55, 63-68.

25 This is a special ritual among Sufis, especially among Naqshbandis. According to this tradition, the members of the order come together and recite the name of the former Sheikh respectfully, and they prayed for their former Sheikhs.

role of Ottoman civil servants in society can also be understood from here. An official might possess Sufi affiliations, they may be related to the army commander, or they could have organized arrangements around the lodge. As a result of his strong ties with the Sufi communities, Aşçı Dede was able to meet with high-ranking officials of the Ottoman Empire who were affiliated with the different orders, and gaining respect due to of his mystic personality. This displays the important role that Sufism played in the Ottoman Empire and the social dimensions of Sufism in the Ottoman society at the time of the memoirs.<sup>26</sup> Aşçı Dede's privileges seem to have been grounded in his keen enthusiasm to leave a record for future generations and in his Sufi affiliation to the various orders in different places.

An interesting point in his memoirs is his shift from a physical situation into a spiritual mood, according to the different conditions and the social milieu he found himself in. He says: "*Batın ehli ile batını, zahir ehli ile zahiri olunuz.*" (We behave spiritually as if we were together with the people of spirituality, and outwardly with people of physical characters.) "Our lofty guide (Sheikh Fehmi in Erzincan) told us that the earlier sheikhs would say 'if Ibrahim Edhem would have lived in our times, then we would put him in the same post without making him abandon his crown or throne.' This means that if a spiritually elevated sheikh so wished, he could undoubtedly cause a person to progress both physically and spiritually."<sup>27</sup>

The memoirs of Aşçı Dede contain many prominent features apart from those mentioned above. Aşçı Dede cites many books, booklets and poems in his work. In addition to his ideas, many historical details are to be found:

---

26 For a study of the Naqshbandis in Turkish history from the 19th century to contemporary times, see Şerif Mardin, "Turkish Islamic Exceptionalism Yesterday and Today: Continuity, Rupture and Reconstruction in Operational Codes", *Religion and Politics in Turkey*, ed. by Ali Çarkoğlu and Barry M. Rubin, (London: Routledge, 2006), p. 3-24; Butrus Abu-Manneh has extensively studied the history of the Naqshbandi order. For the Ottoman context, among others, see: Butrus Abu-Manneh, "The Naqshbandiyya-Mujaddadiyya in the Ottoman Lands in the Early 19th Century", *Die Welt des Islams* 22 (1982), p. 1-36. Itzhak Weismann's and David D. Commin's books can help us perceive the religious networks in Damascus where Aşçı Dede resided for many years and where he made important contacts: *Taste of Modernity: Sufism, Salafiyya and Arabism in Late Ottoman Damascus*, (Leiden: Brill, 2001) and *Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria* (New York: Oxford University Press, 1990). For the Khalidi order in Anatolia see: Abdurrahman Memiş, *Halidi Bağdadi, Hayatı, Eserleri, Tesirleri ve Anadolu'da Halidilik* (İstanbul: Kitabevi, 2000) and Hamid Algar, "Devotional Practices of the Khalidi Naqshbands of Ottoman Turkey", *The Dervish Lodge* (ed. R. Lifchez).

27 "Hazret-i mürşid-i ekrem efendimiz buyurmuşlar ki: 'meşâyih-i müte'ahhirin buyurmuşlar ki "İbrahim Edhem hazretleri bizim zamanımızda olaydı, biz onu taç ve tahtını terk ettirmeksizin yine o makama yetiştirirdik." Bundan anlaşılın bu zamanda bulunan sahib-i vakt murat ederse bir adamı hem zâhir ve hem bâtin terakki ettirebilir, lâ-şek ve lâ-şübhe". Aşçı Dede, I, 477.



wedding ceremonies (p. 195), clothing, such as a simple Persian shawl (p. 933), *arâqiyye* (Sufi headgear, p. 339, 394, 1002), a silk Damascene cloak (p. 794), *tennure* (a Mawlawi short-sleeved robe, pp. 313, 1136-7, 1172, 1196), *entari* (a long robe, pp. 193, 400, 404-5, 626, 938), a fez, belt, turban, and coat are all mentioned in a number of places throughout the memoirs. In addition to clothing, we also encounter the articles that were used in daily life: a tea set (p. 606), a pipe set, a water-pipe and a snuff-box. Furthermore, many musical instruments are mentioned, including a violin, *ney* (reed flute), *kudum* (drum), and *kemençe* (small fiddle).

Aşçı Dede also speaks of the new fashions and entertainment styles that were being adopted from Western civilization. In the first account cited here, he describes a banquet given to foreign consuls in the municipality building. Thus, “according to their customs, European instruments will be played and they will dance in the style of a ball with their wives... namely, they will do every type of mischief. Oh dear Sir! Will this place always be a house of fire rather than a house of benefactions?”<sup>28</sup>

In another place, Aşçı Dede takes a tram and has a conversation with a insane dervish (*meczub*).<sup>29</sup> This dervish tells him: “O, my dear İbrahim Efendi, the original Muslims (*eski ilm-i hâl Müslümanları* in the original text) were only six hundred people, but they conquered Rumelia. But, the contemporary Muslims with European knowledge are six hundred thousand and they have given up Rumelia to Europeans.”<sup>30</sup> Apart from these two accounts, Aşçı Dede incorporates some technological discoveries, such as the telegraph (p. 1791), gramophone (p. 1790) and camera (*fotoğraf-ı mâneviyye*, p. 1184) in order to describe mystical interactions.<sup>31</sup> Additionally, Aşçı Dede provides

28 “İşte belediye dairesi de ism-i celâle mazhar olmuştur, zira orada şehrayinlerde yani şenlik geceleri düvel-i ecnebiye konsoloslarına ziyafet verileceğinden onların usûl ü âdetleri üzere alafranga çalgılar çalınıp familyalarıyla beraber balo usulü dans oynayacaklar, yani ayaş u işret ile hora tepecekler ve her türlü fesat ve fışk u fücür icra edecekler. Artık burası dâr-ı cahîm olmaz da dâr-ı na’im mi olur azizim?”. Aşçı Dede, II, 1064.

29 In this sense the memoirs contain many references to crazy people and their mysterious behavior.

30 “...bir gün Aksaray’dan tramvaya bindik, gidiyoruz. Esnâ-yı muhabbette münasebetle fakire hitaben buyurdular ki “İbrahim Efendi azizim, eski ilm-i hâl Müslümanları altı yüz kişi idi; Rumeli’yi fethettiler. Şimdiki alafranga malûmatlı yeni Müslümanlar altı yüz bin kişi ile Rumeli’yi teslim ettiler.” Fakir önüme bakıp cevap vermedim. Herkes de sükût ettiler. Yanımda bir büyük zabıt var idi, fakire hafiyen dedi ki “Efendi peder, sakın sıkılma, bu zat mezundur, böyle söyler gezer, bunun için jurnal murnal birşey yoktur.” Fakir de “Evet bilirim efendim” dedim. İşte aziz pek doğru bir sözdür.”. Aşçı Dede, IV, 1613.

31 “Meselâ telgraflar mağrip ile maşrıktaki evliyâ-yı kirâm hazerâtının bir anda birbirleriyle olan manevî muhaberatları dahi şimendiferlerin kezalik bir anda tayy-ı mekân u zamân edenlere işaretir. Bunun gibi daha nice sanayi vardır ki cümlesi sanâyi’-i ilâhiyye ve hikmet-i rabbâniyedir”, *ibid.*, IV, 1791.

the reader with some information about international affairs, like the Greco-Turkish War (1897) and Russo-Japanese Wars. Interestingly, he recognizes himself as spiritually active in these wars, and as an assistant and a guardian of the Japanese people in their war against Russia.<sup>32</sup>

The memoirs of Aşçı Dede are a significant source for the socio-cultural history of the late Ottoman Empire. This work makes an enormous contribution to our knowledge about family life, Ottoman customs and usages, and socio-cultural details at this time, in parallel to the book by Abdülaziz Efendi.<sup>33</sup> Aşçı Dede also offers us first-hand information about the cities he visited (people, tombs, quarters, mosques etc.), while also introducing us to many personalities who do not appear in any other historical sources. The second volume of his memoirs, between pp. 994-1019, consists of his pilgrim travelogue.<sup>34</sup> The last volume covers many dreams, mostly concerned with affairs in the material world. Through these dreams Aşçı Dede tries to build a connection or a correlation between the material affairs and the eternal, spiritual world.<sup>35</sup>

Due to Aşçı Dede's professional occupation, we attain unique information about being dervish in state bureaucracy. During office hours he wears dervish clothes, with an *araqiye* and *maşlak*. When the governor of Trabzon saw him in this outfit, he was surprised and exclaimed: "O dear sir! All of us are of the dervish character. Please do not walk around with this kind of clothing. What damage can the fez, frock coat and trousers do to dervishhood?" Then reports of this event reached Sheikh Fehmi Efendi, who Aşçı Dede referred to as *Mürşid-i Ekrem* and *Mürşid-i A'zam*. He told Aşçı Dede to reply in the following manner: "Yes, you are right, the fez, coat, and trousers do not

32 His narrative on the Russian-Japanese wars stays in between pp. 1389-1409, vol. 3. He follows this affair from the *Asır* newspaper published in Thessaloniki. For the impact of Russo-Japanese war on Muslim world, see: Cemil Aydın, "A Global anti-Western Moment? The Russo-Japanese War, Decolonization and Asian Modernity", *Conceptions of World Order, ca. 1880- 1935. Global Moments and Movements* (eds. Sebastian Conrad & Dominic Sachsenmeier, New York City: Palgrave, 2007).

33 Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri=Âdât ve Merasim-i Kadime, Tabirât ve Muamelât-ı Kaumiye-i Osmaniye* (haz. Kâzım Arısan and Duygu Arısan Günay, I-II, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995).

34 This account has been published by Carter V. Findley, *A Muslim Pilgrim's Progress: Aşçı Dede İbrâhim Halil on the Hâj, 1898* (Princeton: Darwin Press, 1989).

35 For the dreams as meaning-producing elements in Ottoman historiography, see Gottfried Hagen, "Träume als Sinnstiftung – Überlegungen zu Traum und historischem Denken bei den Osmanen (zu Gotha, Ms. Orient. T 17/1)", *Wilhelm Pertsch Orientalist und Bibliothekar: Zum 100. Todestag* (hrsg. Hans Stein, Gotha: Veröffentlichungen der Forschungsbibliothek, 1999), p. 109-133.

damage dervishhood, but this turban on my head does not hurt my service to the military.”<sup>36</sup>

In the lines of Aşçı Dede’s memoirs we can come across first-hand information about the prominent Ottoman men of the 19th and 20th centuries, as well as very useful data about the army, and many abstract concepts, such as love, inspiration, *qutb*, rank, affiliation (*aşk*, *keşf*, *kutb*, *makam*, *rabita*, respectively).

Instead of making a concluding statement, here let us allow Aşçı Dede İbrahim to speak, describing his work with his own words:

*“Attar dükkânı yanında pek aşağı kalır, yaştan kurudan, aşktan meşkten, zahir ü bâtın her ne ki istersin, mevcûttur Aşçı Dede’nin kitabında.”*<sup>37</sup>

Gülçin Koç - Haşim Koç

## **Doğu’dan Batı’ya Felsefe Köprüsü**

Selahaddin Halilov

İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2008. 415 sayfa.

Son dönem Azerbaycan/Türk düşüncesinin en önemli temsilcilerinden olan Prof. Dr. Selahaddin Halilov (d. 1952), sosyal bilimler ve felsefe alanındaki çalışmalarıyla dünya çapında üne kavuşmuş mümtaz bir bilim insanıdır. Aynı zamanda eğitim alanındaki faaliyetleriyle de tanınan Halilov, Uluslararası Rektörler Kurulu üyesi ve ABD’de bulunan “Doğu-Batı: Düşünceler Arası Köprü” adlı uluslararası kurumun yöneticilerindedir. Onlarca kitap ve yüzlerce bilimsel makaleye imza atmış bulunan Halilov’un bazı eserleri Rusça, İngilizce, Türkçe ve Farsça gibi önemli dünya dillerine çevrilmiş ve yayınlandığı ülkelerde büyük bir ilgiye mazhar olmuştur.

36 “... Hâsılı müddet hitamıyla avdetde Müşir Paşa hazretleri ahvali hikâye buyurdular. Bunu Hazret-i Mürşid-i A’zam efendimize dahi hikâye tarikiyle söylemiş olduklarından Hazret-i Mürşid-i Ekrem efendimiz dahi “Vali Paşa hikâyesi nasıl oldu?1 diye sual buyurdular. Fakir de tamamıyla arz ettim. Hazret-i Mürşid-i A’zam efendimiz buyurdular ki “Evet fes, setre, pantolonun dervişliğe zararı olmadığı gibi, böyle sarık sarmanın dahi askerliğe zararı yoktur demeliydiniz” diye fakire itap ettiler”. Aşçı Dede, I, 408-409.

37 “This book is worth more than a shop selling miscellaneous goods; from fresh or dry things, from love or lessons, from the spiritual and physical matters, whatever you desire exists in the book of Aşçı Dede”. Aşçı Dede, I, p. ix.

Yazarın Türkçe'ye aktarılmış ikinci kitabı olan *Doğu'dan Batı'ya Felsefe Köprüsü*, Platon'dan Sartre'a kadar uzanan geniş bir zaman dilimi içerisinde ortaya konulmuş felsefi sistemler üzerine yapılan birtakım karşılaştırmalı ve özgün denemelerden oluşmaktadır. Son derece dinamik bir tarih tasavvurundan yola çıkan yazarın bu eserini, genel anlamda her türlü ideolojik kaygılardan arınmış bir felsefe tarihi metni, özel anlamda ise belirli bir zaman veya mekan kalıbına sığmayacak kadar özgün ve canlı düşüncelerin bir irtisamı şeklinde okumak mümkündür. Bir felsefe tarihi metni olarak ele aldığımızda, düşünce tarihinin vazgeçilmezleri arasında görülen büyük filozofların hayatı ve öğretileriyle ilgili bilgi aktarımından ziyade söz konusu öğretilere ilişkin yazarın kişisel yorumunun ön planda tutulduğunu söyleyebiliriz. Bu anlamda *Doğu'dan Batı'ya Felsefe Köprüsü*, kitaba mukaddime yazan Prof. Dr. Ramiz Mehdiyev'in de belirttiği gibi, ders kitabı veya ansiklopedik bir derleme olarak değil de genel düşüncenin farklı durumlarına somut bir felsefi konumdan bakış şeklinde görülmelidir (s. 19).

Ana metin, esere ismini veren Doğu ve Batı kavramlarının yanı sıra felsefe-tarih ilişkisi, tarih felsefesi ve felsefe tarihi, yerel ve evrensel düşünce biçimleri gibi tartışmalarla ilgili genel bir metodolojik çerçeve sunumunun yer aldığı giriş bölümleri ve Aristo, Platon, Fârâbî, İbn-i Sînâ, Sühreverdî, Descartes, Locke, Kant, Hegel, Schopenhauer ve Sartre gibi filozofların yanı sıra Azerbaycan felsefi düşüncesinin önemli temsilcilerinden olan M. F. Ahundov, Hüseyin Cavid ve Cafer Cabbarlı gibi ediplerin öğretilerinin karşılaştırmalı olarak incelendiği münferit bölümlerden oluşmaktadır. Felsefe tarihi açısından ilklerden olması hasebiyle özellikle Kant ile Sühreverdî'nin görüşlerinin karşılaştırmalı bir şekilde incelendiği bölüm daha dikkat çekicidir. Bu bölümde her iki filozofun görüşleri arasında "karanlık" ve kendinde şey" kavramları bağlamında açık bir benzerliğin bulunduğunu ifade eden yazar, *a priori* ve *aposteriori* bilgi ayrımının Kant'tan altı yüz yıl önce "doğuştan gelen" ve "sonradan elde edilen" bilgi ayrımı şeklinde Sühreverdî tarafından ortaya konulduğunu ileri sürmektedir (s. 260). Fakat, bu iddiasını dile getirirken yazar, tarihsel öncelik kaygısından ziyade bir taraftan Doğu düşünce tarzının görmezden gelindiği ya da anlaşılmadığına vurgu yapmakta, diğer taraftan da dikkatli bir şekilde incelendiğinde Doğu düşünce tarzının karşıtına göre çok daha kapsamlı ve esaslı olduğunun görülebileceğini ima etmektedir. Yazarın bu yaklaşım tarzının Platon ve Aristo, Platon ve Fârâbî/İbn-i Sînâ ve hatta Goethe ve Ahundov, Cabbarlı ve Sartre karşılaştırmaları dahil bütün bir eser boyunca sürdürülmüş olması, Doğu ve Batı kavramları üzerinde ayrıca durmayı zorunlu hale getirmektedir.

Yazara göre, Doğu ve Batı, her şeyden önce, ruh ve medeniyeti temsil etmektedir (s. 120). Şöyle ki Doğu ve Batı, coğrafi bir ayırım olmaktan öteye belirli bir ruh ve bilgi durumudur. Akademik çevrelerde yaygın olan Batı-Doğu ya da Batı-İslam şeklindeki ikilemlerin düşünce tarihini keskin coğrafi çizgilerle birbirinden ayırdığı ve sözgelimi, Halep'te yaşamış bir düşünürü zorunlu olarak Doğulu, Roma'da yaşamış bir başka düşünürü ise Batılı olarak tanımlamaya yol açtığı herkesçe bilinen ve fakat sorgulanmayan bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Oysa ki Halilov böyle bir ayrıma kesinlikle karşıdır. Ona göre, sözgelimi Platon gerçek bir Doğuludur (s. 61). Öte yandan, coğrafi olarak Doğu sınırları içerisinde yer almasına karşın bilimi veya bizatihi insanı değil de toplumu öne çıkaran Ahundov gibi herhangi bir düşünürün de Batılı olarak addedilmesi kaçınılmazdır.

Zamansal olarak Doğu Batı'yı öncelemektedir; yahut da, Halilov'un deyişiyle, önce Doğu vardı, Batı sonradan meydana geldi (s. 86). Doğu düşüncesi, her türlü maddî bağıllıktan arınarak manevi olgunluğa erişme, hakikat arayışı ve vahdet özlemi gibi temel insanî unsurları ihtiva ederken, Batı düşüncesi, evreni ve içindekileri deneysel incelemeye tâbi tutarak elde edilen verilerin toplamı üzerine felsefî bir sistem kurma şeklindeki salt mekanik bir tavrı simgelemektedir. Bu anlamda, Sokrates, Platon, Zerdüşt, Buda, Konfüçyüs gibi bilgelere ortaçağ Yahudi, Hint, Hıristiyan, Müslüman vs. filozoflara kadar neredeyse tüm düşünürlerin görüşleri Doğulu düşünce tarzının birer yansıması konumundadır. Diğer taraftan, Doğunun "tamamlayıcı bir parçası" niteliğini haiz antikçağın zirvelerinden sayılan Aristo ile varolmaya başlayan Batılı düşünce tarzı ise, esasında yeniçağın başlangıcıyla büyük bir ivme kazanarak özellikle de Kant'ın devrimsel girişimi sonucunda bağımsız bir bilgi oluşturma sürecine dönüşmeyi başarmış ve sanayileşmeyle birlikte de *güç* ile özdeşleşmiştir.

Batılı düşünce tarzının güçle birleşmesi, doğal olarak bu düşünce tarzının genel anlamda düşüncenin tek biçimi olduğu iddiasında bulunmasına sebebiyet vermiştir. Başka bir ifadeyle, düşüncenin basit bir şekilde biçimsel mantığın kurallarına indirgenmiş olması, insan tahayyülünün olası tüm imkanlarının inkar edilmesine yol açmış ve dolayısıyla da Batılı "bilimsel" düşünce, kendi kalıbına uymayan -sözgelimi estetik gibi- tüm öteki düşünce tarzlarını rasyonelliğin dışına itmeye çalışmıştır. Oysa ki, yazara göre, estetik düşünce hem zamansal olarak hem de ifade gücü bakımından bilimsel düşüncenin önünde gelmektedir ki Doğu felsefesinin varlığı bunun bir ispatıdır (s. 119). Halilov'un birer "Doğulu" olarak nitelendirdiği Shakespeare ve Goethe gibi dünyaca tanınmış yazarların yanı sıra Azerbaycan manevi-fikrî havzasından

beslenen Cavid ve Cabbarlı gibi ediplerin görüşlerine geniş yer vermiş olmasını da edebiyatın felsefî düşüncenin mümkün olan en etkin araçlarından birisi ve belki de en önemlisi olduğunu gösterme girişimi şeklinde okunabilir. Fakat bu girişimi gelişigüzel şekilde Cavid ve Cabbarlı mirasını yüceltme olarak değil de (ki muhtemelen yazar, sözgelimi Senegal’de yaşıyor olsaydı Şeyh Hamidou Kane edebî mirası için de benzer şeyler söylüyor olacaktı), etnik (yerel) ve millî (dinî) düşüncenin felsefenin en önemli sorunsalı konumunda olan *insan*’ı anlama ve anlamlandırma çabasının meşru ve kaçınılmaz bir yolu olduğunu gösterme arzusu olarak değerlendirmek gerekir.

Tüm bu söylenenlere bakarak, yazarın bir yandan Batı düşüncesini tamamen reddettiği ya da bu düşüncenin karşısında yer aldığını, öte yandan da Doğu düşüncesini yücelttiği ya da bu düşüncenin savunuculuğunu yaptığını düşünmek doğru değildir; çünkü ona göre, Batı da Doğu da insan olgusunun iki temel bileşenini oluşturmaktadır. O halde, bu çelişkili durumu nasıl aşabiliriz? Bu noktada yazarın, bir yandan düşünceyi bütünüyle mantık kurallarına indirgeyerek manevî idrakin imkanını ortadan kaldıran ve insanı yalnızca mekanik evren içerisindeki maddî bir varlık şeklinde yorumlayan Batılı düşünce tarzının genelleştirilmemesi, diğer yandan da Doğu düşünce tarzının tarihte olduğu gibi insanı maddeden soyutlayarak günümüzün medeniyet seviyesine erişmesini engelleyecek asketik yorumlarına fırsat verilmemesi gerektiği şeklindeki iki temel kaygısından söz etmek mümkündür. Bu kaygıları tersten okuduğumuz zaman, aynı zamanda hem Batılı hem de Doğulu olan insanın, kendi varlığının tek biçimli bir sorunun muhatabı olmadığını farkına varması istenmektedir. Böyle bir tespiti, her anlamda Batılı karşısında yenilgiye uğramış bir Doğulunun (özellikle Müslüman halkların müptela olduğu bir *acedia* durumundaki) “maddiyat sizde, maneviyat bizde” gibi söylemlerden ayırmak zorundayız. Halilov, alışılmış önerilerden farklı olarak, Doğu-Batı vahdetinin yatay değil de dikey şekilde sağlanması gerektiğine inanmaktadır. Başka bir deyimle, Batı, Doğu üzerine inşa edilmelidir; çünkü Doğu Batıyı incelemektedir. Bu düşüncenin epistemik açımları, yazarın Batı düşüncesinde Doğu arayışlarında açıkça görülmektedir.

Halilov’a göre, felsefenin temel konusunun -aynı zamanda Doğu düşüncesinin de temel karakteristiği olan- insan sorunu olduğunu daha önce ifade etmiştik. Bu anlamda, esasında bir Doğu meselesi olan ve “bilimin ‘ben’sizleşmiş dünya modeline alternatif olarak veya denge kurmak için felsefede ‘ben’i öne çıkaran” (s. 391) varoluşçuluk ve benzeri çıkışların yazarın gözünden kaçması düşünülemezdi. İnsan sorunu, Batı düşüncesine yabancı bir sorun olmamakla birlikte genelde sosyolojik bir bağlamda, özelde ise bir varış nok-

tası şeklinde irdelenmiştir. Fakat Batı düşüncesinde insanı insan olarak, yani görünenin gerçeklik değil de gerçekliğin görünen olduğunu ya da böyle bir ayırımın yapay olduğunu en güçlü şekilde dile getiren düşünür şüphesiz ki J. P. Sartre'dır. Hallac-ı Mansur ve Nesimî gibi gerçeği insanın kendisinde arayan Doğu bilgelerinin görüşlerinden hareketle Halilov, dünyanın anlamının insan olduğunu savunan Sartre'ın içindeki Doğu ruhunu ikna edici bir biçimde ortaya koymaktadır. Fakat, ne var ki Sartre, Doğu üzerine inşa edilmiş Batıyı değil de Batı üzerine inşa edilmiş Doğuyu temsil etmekte ve dolayısıyla da, Aristonun yarı-Batılı olması gibi o da yarı-Doğulu olmaktan öteye geçememektedir. Oysa ki, yazara göre, "Doğuda dünya modeli yalnızca bir insanın subjektif yaşantılarıyla sınırlı kalmaz. Doğuda ışık, yalnızca insanın kalbinde, bir bireyin bilinçte yanmaz. Binlerce, milyonlarca bireysel meşalelerin nur aldığı, alevlendiği mutlak bir ışık daha vardır. Bütün nurların temelinde Nûr'ul-Envâr bulunmaktadır" (s. 392).

Bu noktada yazarın, Batılı düşüncenin neden Doğulu düşünce üzerine inşa edilmesi gerektiği yönündeki iddiasının gerekçeleri ortaya çıkmaktadır. Batılı düşünce, göremediği için karanlığı bir bilinmez (Kant) ya da bir hiç olarak (Sartre) addetmektedir. Halbuki, sözgelimi Sühreverdi, hem sezgi hem de tahlili birleştirmek suretiyle varlığın tam bir resmine ulaşmayı başarmıştır (s. 144). Burada Sühreverdi, kendi haleflerinden farklı olarak herhangi bir kehanette bulunmuş ya da temelsiz bir görüş kurgulamış değildir; tam tersine, varoluşu (existence) idrakin temelinde yerleştirerek karanlığı gerçek varlığın ışığıyla (Nûr'ul-Envâr) aydınlatmıştır. Dolayısıyla, yeniçağla birlikte meydana gelen Batı düşünce tarzı, Sühreverdi'nin timsalinde Zerdüş'ten Tao'ya, Platon'dan Molla Sadra'ya kadar bütün bir Doğu düşünce tarzının özü olan "ontolojinin epistemolojiye önceliği" ilkesini tersine çevirmiş bulunmaktadır. Bu anlamda, Batı düşüncesinin varlığı/varoluşu anlamasının tek yolu, Doğu düşüncesine (aslına) geri dönmesinden geçer. İşte bu yüzden yazarın kitabı, *Doğu'dan Batı'ya Felsefe Köprüsü* adını taşımaktadır.

Buraya kadar, yazarın temel çizgi ve iddiasını belirlemeye çalışmış olmamızdan dolayı eserin üslubuyla ilgili tespitlerimizi sona bırakmak zorunda kaldık. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi son derece geniş bir zaman diliminin konu edinmiş olması, düşünce tarihi içerisinde sarsılmaz bir yeri haiz kimi filozoflardan hiç söz edilmemiş ya da nihaî bir çözüme kavuşturulmamış olması gibi durumlara yol açmıştır. Sözgelimi, tekrar Kant-Sühreverdi karşılaştırmasına dönecek olursak, alanında bir ilk olması hasebiyle özellikle Sühreverdi'nin epistemolojik yaklaşımının ayrıntılarıyla ilgili okurun daha fazla bilgilendirilmesi ve bu sürecin onu ikna edecek argümanlarla beslenmiş olması çok daha

isabetli olurdu. Diğer taraftan, yazarın temel iddialarını belirleyebilmek için okurun belirli bir bilgi düzeyinde bulunması zorunluluğu, kitabın farklı okul profillerine ulaşmasını ya da yazarın farklı okur profilleri tarafından eşit şekilde anlaşılmasını engelleyecek bir husus gibi görünmektedir. Eserin çözümden ziyade öncelikli olarak sorunu belirlemeye çalışmış olması, bu noktada belki haklı bir gerekçe olarak ileri sürülebilir; fakat her halükarda, “Doğunun Batıya önceliği” gibi hayati bir iddianın ispatına yönelik beklentileri -en azından bundan sonraki yayınlarda- karşılamak artık yazarın mükellefiyetindedir.

Sonuç olarak, medeniyetlerin birbirinden hazzetmediği ve düşünsel yozlaşmanın had safhada olduğu bu dönemde böylesine ufuk açıcı bir eserin kaleme alınmış olmasını önyargı ve ayrılıkların değil de felsefenin ve özgür düşüncenin bir zaferi olarak görmek gerekir.

Nebi Mehdiyev

### **Islam in Transition: Muslim Perspectives**

John J. Donohue, John L. Esposito (eds.)

Oxford: Oxford University Press, 2007 (second edition). xiii + 512 pages.

This book is a collection of writings by Muslims on the social, political, legal and cultural issues they have faced over the last two centuries. The collection aims to reflect the diversity of Muslim voices around the world, even though reflecting the wide diversity of thought in the Muslim world is quite a challenging task for a single book. Yet, the book is successful in having achieved this goal.

One of the striking features of the collection is that articles by Muslims from West, such as Tim Winter and Sherman Jackson, have also been included. It is significant that the editors have taken into account the contribution Western Muslim thinkers have made to the diversity of the Muslim discourse. These thinkers who live in the West, be they converts or Muslims from birth, are better positioned and equipped to express Islamic ideas to a Western audience. Their number and contributions are increasingly growing.

However, as a Turkish academic, I was struck by the absence of even a single essay authored by a Turkish Muslim thinker. In the West, Islam is usually associated with the Middle East and Arabs, who constitute only a minority in



the global Muslim world. This book has only partly overcome this misperception, although the place allocated to the writings of Arab thinkers is not proportionate with the percentage of the Arab population and their geographical location in the Muslim world. In particular, there are Turkish-speaking Muslim nations from Eastern Turkistan in China to the Anatolia and Balkans whose voices have not been reflected in this collection.

This lack of attention to Turkish Muslim thought after the foundation of the Republic of Turkey is excusable, as Turkey is commonly perceived as a strictly secularist state which disinherited Islam and the Ottoman legacy. Consequently, outside observers do not expect any contribution to be made to the Islamic discourse by modern Turks. Yet, this is a misconception. In contrast, Turkish Muslim thinkers have produced a great deal of literature during the Republican era. However, outsiders who are not familiar with Turkish language are not aware of these contributions.

However, what is inexcusable on the part of the editors is the complete absence of writings from the late Ottoman period up until 1920. Prior to the collapse of the Ottoman Empire, Turkish Muslim thinkers produced more works than thinkers in any other part of the Muslim world. In particular, the capital of the Empire, Istanbul, was intellectually more dynamic than other intellectual centers, such as Egypt, Iran and India.

From the *Tanzimat* (1839) to the collapse of the Ottoman Empire in 1920, Ottoman intellectuals tackled the same issues as their contemporaries in other parts of the Muslim world. These issues included modernization, identity, human rights, constitutionalism, democracy, science, nationalism and the re-interpretation of religion.

There are three generations of Ottoman intellectuals who were active in this period: the *Tanzimat* intellectuals, the Young Ottomans and the Young Turks. For example, Ahmet Cevdet Pasha was a *Tanzimat* intellectual. He was the head of the Mejelle commission that codified Islamic law for the first time in response to the Westernization of law. Similarly, a good example of Young Ottoman thinkers would be Namık Kemal, who was a defender of

Islamic law and constitutionalism. For the first time Şerif Mardin has drawn the attention of the English-speaking world to the importance of Young Ottoman thought. Similarly, Şerif Mardin has produced many other works on the thought of the Young Turks, in particular, the thought of Said Nursi, who was part of the Young Turk movement in the early part of his life. Therefore, I would suggest that one consult the works of Şerif Mardin to understand

Turkish Muslim thought during the late Ottoman era. In addition, there is a fast growing literature in Turkish and English on the thought of the Young Ottomans and the Young Turks.

Turkish Muslim thought during the nineteenth and twentieth centuries constitutes a major part of global Muslim thought and can only be ignored at a great price. I suggest that the editors should reflect the diversity that was added by Turkish Muslim thinkers from the *Tanzimat* period until today in the next edition of their book.

Another pertinent issue is related to the selection of essays. The essays in the book are not about Islam qua religion as embodied in morality and theology, but rather as politics. This is perhaps motivated by an effort to make the book appealing to the general public in the West. However, we should keep in mind that the political discussions in the Muslim world can be better understood as an extension or implication of theological and moral debates.

I should, however, conclude that the book is an exceptional survey of Muslim intellectual production over the past two centuries. The editors have grouped the essays into three chapters. The first chapter is about “Early Responses: Crisis and the Search for Identity”. The second chapter is on “Islam and the Modern State”, while the third chapter is on “Islam and Social Change”. The book is an extremely useful tool for students of Islam who are eager to get first hand information from the writings of prominent Muslim thinkers from different parts of the Muslim world and also from different ideological strands.

Recep Şentürk

### **Avicenna’s Metaphysics in Context**

Robert Wisnovsky

New York: Cornell University Press, 2003. viii + 305 sayfa.

İbn Sina felsefesi alanında son dönemde Batı’da yapılan çalışmalar arasında önemli bir yeri olan Robert Wisnovsky’nin *Avicenna’s Metaphysics in Context* başlıklı eseri, İbn Sina metafiziğini hem kendi metinleri içindeki sıra ve bağlamı, hem de metinleri ortaya çıkaran bağlamı gözetmek suretiyle tahlil etmektedir. Bu çerçevede Wisnosky’nin kitaptaki amacı, İbn Sina metafizi-

ğini “bağlamcılık” adını verdiği yeni bir yaklaşımla ele almaktır. Wisnovsky bağlamcılığın, İslam filozoflarının Yunan öncülerini biraz da kekeme olarak tekrar etmekten başka bir şey yapmadıklarını kabul eden “indirgemeci” yaklaşımla, İslam filozoflarının ortaya koyduğu bütün fikirlerin orijinal olduğu ve tartışılan çoğu problemi ilk defa İslam filozoflarının tespit ettiği şeklindeki “öncü-bulma” yaklaşımı arasında orta bir yol olduğunu söylemektedir. Onun tasvir ettiği şekliyle bağlamcılık; “İslam felsefesine Yunan Felsefesi ya da Orta Çağ ve erken-modern dönem Avrupa felsefesi merceğiyle bakmamayı gerektirir. Bunun yerine İslam felsefesinin bütünüyle kendi terimleri içerisinde ele alınmasını talep eder.”<sup>38</sup> Bu yaklaşımı benimseyen bir felsefe tarihçisi, İbn Sina’nın sahip olduğu kendisinden önceki ham materyalin ne olduğunu bütünüyle görebilmelidir. Çünkü ancak bu sayede, İbn Sina’nın sahip olduğu felsefi seçenekler çerçevesi yeniden kurulabilir ve onun neden diğerlerini değil de şu seçeneği tercih ettiği açıklanabilir.

Wisnovsky İbn Sina metafiziğinin daha önce bu perspektiften ele alınmadığını ve Amélie-Marie Goichon’un *La distinction de l’essence et de l’existence d’après Ibn Sinâ (Avicenne)* adlı eserini 1937 senesinde neşrettiği zamandan beri İbn Sina metafiziğine hasredilmiş kitap çapında hiçbir ciddi çalışmanın ortaya konulmadığını iddia etmektedir. Ona göre Bu eseriyle kendisi, Goichon’un zamanından beri ilk defa İbn Sina metafiziğine ilişkin müstakil bir eser ortaya koymuş olmaktadır. Müellif İbn Sina’yı bağlamcı bir perspektif dahilinde ele alan böyle bir eseri telif etmesini mümkün kılan şeyin şu dört gelişme olduğunu ifade etmektedir: 1. Geç-Antik dönem Yunan felsefesine dair çalışmalar: Yeni-Eflatuncu metinlerin Fransızca tercümesini içeren *Budé* serisi ile Aristotles’in antik dönem şarihlerinin CAG serisi dahilinde İngilizceye tercüme edilmesi, 2. İbn Sina ile aynı asırda telif edilmiş veya hemen onun doğumunu önceleyen kelimelerine artan ulaşılabilirlik, 3. Aristoteles’in eserlerinin üçüncü ve dördüncü asırdaki tercümelerinin neşredilmesi, 4. Farabi’nin felsefi eserlerine artan ulaşılabilirlik. Bu dört başlık altında toplanan çalışmalar, Wisnovsky’nin İbn Sina’nın felsefi bağlamını teşkil ettiğini söylediği şeye tekabül etmektedir. Bu çalışmalardan istifade ile Wisnovsky’nin bize göstermeyi vaat ettiği şey şudur: İbn Sina metafiziğini tam olarak anlayabilmenin en iyi yolu; onu, felsefe tarihindeki iki dönem arasında bir köprü olarak düşünmektir. Onun köprü olması; Eflatun ile Aristo’yu uzlaştırma amaçlı Yeni-Eflatuncu “büyük uyum” projesinin, Aristo’yu Aristo ile uzlaştırma amaçlı Peripatetik “küçük uyum”a dahil edilmesini amaçlayan Ammoniusçu sentez gayretlerinin zirvesi

38 Robert Wisnovsky, *Avicenna’s Metaphysics in Context* (New York: Cornell University Press, 2003), s. 17.

olması anlamına gelir. Wisnovsky İbn Sina metafiziğini, bu uyum çabasının nihai noktası olarak değerlendirip, bunu ispat etmek suretiyle İbn Sina çalışmalarını bir adım ileriye götürdüğünden emin olduğunu vurgulamaktadır.

Wisnovsky'nin İbn Sina metafiziğini oluşturan bağlama dair incelemesi, İbn Sina ve onu önceleyen filozofların şu iki çift soruya nasıl cevap verdikleri meselesi etrafında teşekkül eder: Nefs nedir ve bedeninin nedeni olarak onunla nasıl ilişkiye geçer; Tanrı nedir ve âlemin nedeni olarak onunla nasıl ilişkiye geçer? Bu iki soru birbiriyle benzerlik arz etmektedir. Çünkü nefsin bedene nasıl neden olduğu hakkında ileri sürülecek her iddia, kaçınılmaz olarak nefsin nasıl tanımladığını şekillendirecektir. Benzer şekilde; Tanrı'nın âleme nasıl neden olduğu hakkında ileri sürülecek her iddia, Tanrı'yı nasıl tanımladığını şekillendirecektir. Şu halde elde edilmesi gereken şey; nefsin, malulu ile yani bedenle ilişkisinin ne olduğu sorusuna olduğu kadar nefsin kendinde ne olduğu sorusuna da cevap verebilecek bir nefis tanımına ulaşmaktır. Benzer şekilde ikinci soruyla ilgili olarak ulaşılması gereken şey de; Tanrı'nın, eseri ile yani âlemle ilişkisinin ne olduğu sorusuna olduğu kadar, Tanrı'nın kendinde ne olduğu sorusuna da cevap verebilecek bir Tanrı tanımına ulaşmaktır. Wisnovsky'ye göre İbn Sina metafiziğinin karşı karşıya bulunduğu en temel iki meydan okuma bunlardır. İbn Sina metafiziği nefsin beden ile ve Tanrı'nın da âlemle nasıl ilişkiye geçtiği sorusuna verilecek cevapların nefsin ve Tanrı'nın ne olduğu sorusuna verilen cevaplarla ilişkisinin ortaya çıkardığı meydan okumalarla yüzleşme çabasıdır.

İki kısımdan oluşan kitabın ilk kısmı "İbn Sina ve Ammoniusçu sentez" başlığı altında, İbn Sina ve ondan önceki filozofların bu meydan okumalara cevap vermek amacıyla icat ettikleri terimleri ele almaktadır. İcat edilen farklı terimlerin kökeninde, Yunanca bir terim olan ve bilfiillik olarak tercüme edilebilecek *entelekheia* kelimesi bulunmaktadır.

Kitabın ilk kısmınının 1. Bölümü, Aristoteles'in *entelekheia* terimini nasıl kullandığını ele almaktadır. Bu bölümde tartışılan şeylerin önemi, Aristoteles'in *entelekheia*'yı hem nefsi hem de değişimi tanımlamak için kullanmasından kaynaklanmaktadır. Aristoteles'in bu kelimeyi iki farklı şeyin tanımında kullanması, Aristoteles şarihleri açısından şu soruyu doğurmuştur: nefsin tanımında kullanılan *entelekheia* ile değişimin tanımında kullanılan *entelekheia* aynı mıdır değil midir? Bu soruya cevap verilecek cevap çok önemlidir. Çünkü bir *entelekheia*'nın ne olduğundan emin değilsek, nefsin veya değişimin ne olduğundan da emin olamayız. Aristoteles'in nefsi tanımlarken *entelekheia*'yı birinci –bazı fiilleri gerçekleştirme kabiliyeti- ve ikinci –bu kabiliyetin bilfiil gerçekleşmesi- şeklinde ikiye ayırması, şarihlerin *entelekheia*'nın ne olduğunu

netleştirme çabalarına yeni bir soru eklemiştir: birinci *entelekheia* ile ikinci *entelekheia* arasındaki fark nedir? Onlar ilk olarak değişimin birinci mi yoksa ikinci *entelekheia* mı olduğuna karar vereceklerdi. Böylece diğer *entelekheia*'nın ne için kullanılmış olduğu açıklık kazanacaktı.

Kitabın 2. Bölümü'nde, Aphrodisias'lı Alexander'ın (MS. 205) ve Themistius'un (MS. 365), Aristoteles'in hem nefsi hem de değişimi tanımlarken *entelekheia*'yı kullanmasının nasıl tutarlılık arz ettiği sorusuna verdikleri cevap ele alınmaktadır. Buna göre Alexander, "tamamlanmışlık" olarak tercüme edilebilecek olan *teleiotês*'i, *entelekheia*'nın bir açıklaması olarak görmektedir. Bu amaçla o, Aristoteles'e göre neyin *teleion* yani tamlık olduğuna dair sorusu üzerine yoğunlaşmıştır. Themistius ise Alexander'a ek olarak, *teleiotês*'i sadece bir "tam oluş"a işaret edecek şekilde değil, aynı zamanda gayelilik anlamı da içerecek şekilde *telos* ile yorumlamıştır. Buna göre Aristotelesçi şarihler *entelekheia*'yı "tamamlanmışlık" ve "gaye" kavramlarıyla anlamıştır.

3. Bölüm'de Wisnovsky, Yeni-Eflatuncu şarihlerin *teleiotês*'i nasıl anladığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Syrianus'tan (MS. 437) Philoponus'a (MS. 570) geçen süre içerisinde aralarında Proclus, Ammonius ve Asclepius gibi filozofların bulunduğu şarihler; *teleiotês*'i, "yetkinlik" olarak anlamışlardır. Yeni-Eflatuncular'ın *teleiotês*'i yetkinlik olarak anlamaları iki farklı boyutu içerir: fail neden olarak yetkinlik, gaye neden olarak yetkinlik. İlk anlamıyla yetkinlik; *bütünüyle-var-olan* şeyin, kendisinden daha yukarıda olandan aldığı varlığı, kendisinden daha aşağıda olan şeylere vermesi olarak anlaşılır. Böylece yetkinlik, aşağıya doğru iniş (*proōdos*) sürecinde alınan varlığın fail nedeni olur. Bu, yetkinliğin fail neden olarak anlaşılmasıdır. İkinci anlamıyla yetkinlik ise, âlemdeki her şeyin kendi yetkinliğine doğru yönelmesi dolayısıyla, yetkinlik olarak yorumlanan *teleiotês*'in aynı zamanda bir gaye neden olmasıdır. Buna göre *teleiotês*, her şeyin kendi türüne mahsus tam-var-oluş (*to eu einai*) istikametinde yükselişinin gaye nedenidir. Yeni-Eflatuncular fail ve gaye neden olarak yetkiliği, Tanrı'yı tanımlarken kullanmışlardır. Onlara göre Tanrı, hem iniş sürecinin aslî kaynağı hem de yükseliş sürecinin nihai gayesidir. Yetkinliğin fail ve gaye neden olarak böyle ikili bir şekilde anlaşılması, Yeni-Eflatuncuları bazı problemlerle karşı karşıya getirmiştir. Çünkü onlar Tanrı'yı "bir" olan olarak tanımlamaktadırlar. Bir olanın bu türden bir ikilik barındırması problemi, Yeni-Eflatuncular için büyük bir meydan okuma teşkil etmektedir.

Wisnovsky 4. Bölüm'de *teleiotês*'in gaye neden olarak anlaşılmasının Yeni-Eflatuncuların nefis teorisine nasıl etkide bulunduğunu ele alır. Buna göre Yeni-Eflatuncular Aristoteles'in dört nedenini, ikili bir tasnife tabi tutmuşlardır:

dahili ve harici nedenler. Dahili nedenler suret ve maddeye, harici nedenler ise fail ve gayeye tekabül eder. Buradan çıkan sonuç şudur: Nefsin *entelekheia* olması onun *teleiotês* olması anlamına geliyorsa ve *teleiotês* de malulü ile gaye neden olarak ilişki kuruyorsa, gaye de harici bir neden ise; şu halde nefis de bedenden ayrıdır. Her ne kadar nefsin bir gaye neden olarak okunması Aristoteles metinleriyle bir ölçüye kadar uyumlu olsa da, onun bedenden ayrı olduğu söylenildiğinde Aristoteles'in metinleriyle bir uyum problemi ortaya çıkar. 4. bölüm aynı zamanda Yeni-Eflatuncuların bu uyum problemini nasıl aşmaya çalıştığı üzerinde durmaktadır.

Eserin 5. Bölümü'nde yukarıda zikredilen terimlerin üçüncü ve dördüncü aşırda Arapçaya nasıl tercüme edildiği ve bu tercümelerin İslam filozofları üzerindeki etkisi tartışılmaktadır. Buna göre tercümelerde, Aristoteles felsefesindeki iki ayrı kavram olarak bilfillik ve gaye, yeni bir kavram yaratacak şekilde bir araya gelmiş ve *tamâm* şeklini almıştır. Wisnovsky'ye göre bu tercih; "bir *entelekheia* aslında *teleoitês* olduğundan dolayı eseriyle gaye neden olarak ilişkiye geçer" şeklindeki Yeni-Eflatuncu bir öncülün Aristoteles metnine yedirilmesini ifade eder. İşte İslam filozofları da bu türden bir sentezi ifadelendiren terimler vasıtasıyla Aristoteles metinleriyle karşı karşıya gelmiştir.

Kitabın birinci kısmının sonunu teşkil eden 6. Bölüm'de müellif, İbn Sina'nın yetkinlikle ilgili bu tartışmaların neresinde durduğunu tartışmaktadır. Wisnovsky'ye göre İbn Sina, nefsi tanımlarken hem *tamâm* hem de *kemâl* terimlerini kullanmıştır. Bu da göstermektedir ki, o da bir Yeni-Eflatuncu gibi, *entelekheia*'yı yetkinlik olarak anlamış ve yetkinliğin bir gaye neden olduğunu söylemiştir. Wisnovsky bu iddiasına, İbn Sina'nın gaye nedeni ifade ederken, *el-illetu'l-gâiyye* terimine ek olarak *el-illetu't-tamâmiyye* ve *el-illetu'l-kemâliyye* terimlerini kullandığını söyleyerek destek bulmaktadır. Bu bölümde ayrıca İbn Sina'nın, Yeni-Eflatuncular'ın dahili ve harici nedenler ayrımını kabul ettiği ele alınmakta ve nefsin ölümsüzlüğü ile ilgili teorisi bu çerçevede değerlendirilmektedir.

Wisnovsky'nin bu bölümde dikkat çektiği en önemli şey, İbn Sina'nın Aristotelesçi birinci ve ikinci yetkinlik ayrımını aynı zamanda Yeni-Eflatuncu bir şekilde yorumlamasıdır. Buna göre İbn Sina, kabiliyet ve kabiliyetin tahakkuku olarak birinci-ikinci yetkinlik anlayışına ek olarak, başka bir anlayışa daha sahiptir. Bu ikinci anlayış; birinci yetkinliği var-olma (*to einaî*), ikinci yetkinliği ise tam-var-olma (*to eu einaî*) olarak görür. İlki varlık vermeyi ifade eden iniş/nüzul sırasında yukarıdan aşağı doğru geliş sürecinde ortaya çıkar. İkincisi ise yükseliş/urûc sırasında aşağıdan yukarıya doğru çıkışı ifade eder.

Wisnovky'ye göre İbn Sina birinci ve ikinci yetkinlik ayrımını esasta ikinci şekilde yani Yeni-Eflatuncu bir yolla anlamaktadır.

Kitabın birinci kısmı *entelekheia* kavramının Aristoteles'te, Aristotelesçi şarihlerde, Yeni-Eflatuncu şarihlerde, Arapça tercümelere ve Farabi'de, son olarak da söz konusu gelişim süreci dahilinde İbn Sina metafiziğinde nasıl anlaşıldığını ortaya koymaktaydı. Kitabın 14 bölümden oluşan "İbn Sinacı sentezin başlangıçları" başlıklı ikinci kısmı ise Yeni-Eflatuncu yetkinlik kavrayışının ortaya çıkardığı problemlerin İbn Sina tarafından hangi yollarla aşıldığını ele almaktadır. Bu çerçevede Wisnovsky, Tanrı hem fail hem de gaye neden olduğu zaman ortaya çıkacak ikilik sorununun, Yeni-Eflatuncular için en önemli meydan okuma olduğunu söylemekte ve geliştirdiği yeni ayrımlar sayesinde İbn Sina'nın bu meydan okumaya tutarlı bir cevap verme arayışı içerisinde bulunduğunu vurgulamaktadır. Kitabın bu bölümü İbn Sina'nın geliştirdiği; "mahiyet-varlık", "vacib-mümkün", "bi-zatıhi-bi-gayrihi" ve "neden-siz-nedenli" gibi ayrımların kelimada, Farabi felsefesinde ve Yeni-Eflatuncu düşüncedeki izlerini araştırmaktadır.

İkinci kısmın ilk bölümü olan 7. Bölüm'de Wisnovsky, yetkin olanın nedensel ilişkilerde oynadığı rol üzerinde durmaktadır. İbn Sina'ya göre yetkin olan hem gaye hem de fail nedendir. Şu halde İbn Sina'nın, gaye ve fail neden arasındaki tamamlayıcılık ilişkisini açıklaması gerekir. Bu yolda Yeni-Eflatuncuların karşılaştığı en önemli sorun, "en yetkin olan" olarak Tanrı'da bir ikiliğin ortaya çıkması meselesiydi. Çünkü bir şeyin aynı anda ve aynı anlamda hem gaye ve hem de fail olması onda bir ikilik ortaya çıkarır. İbn Sina bu sorunu aşmak için, gaye ve fail nedenin birbirinin tamamlayıcısı olduğunu söyler. Buna göre mahiyet itibara alındığında gaye neden, varlık itibara alındığında da fail neden önceliklidir. Bu önermeyi açıklamak için İbn Sina *şey'iyye* terimine müracaat eder. *Şey'iyye* terimini kullanmak suretiyle İbn Sina, mahiyetin varlıkla nasıl bir ilişkisi bulunduğunu ele alır ve mahiyet ile varlığın her zaman bir arada bulunmayabileceğini ispat etmeye çalışır. Wisnovsky'nin ortaya koyduğu kadıyla bu terimi İbn Sina, kelimacıların "şey olmanın ne olduğu" ve "şey oluş ile mevcut arasında nasıl bir ilişki bulunduğu"na dair tartışmalarından almıştır. Müellife göre İbn Sina'nın bu konuyla ilgili söylediği şeyler Farabi'ye ve Farabi'nin yakın olduğu Mutezile'ye değil Eşarî ve Matürî kelamına yakındır.

8. Bölüm'de Wisnovsky bir önceki bölümde dile getirdiği, İbn Sina'nın "gaye neden fail nedeni *şey'iyyet*/mahiyet itibarıyla önceler" şeklindeki önermesini sınamaktadır. Böyle bir şeye ihtiyaç duymasının sebebi, *şey'iyye* kelimesinin bazı yerlerde *sebebiyye* şeklinde okunabilmesi ihtimalidir. Bir Latince

tercümede olduğu gibi böyle okunduğu vakit, gaye neden fail nedenin sebebi olarak anlaşılmış olur. Oysa İbn Sina'nın kastettiği şey bu değildir.

9. Bölüm'de Wisnovsky İbn Sina'nın niçin varlık-mahiyet ayrımını gaye-fail neden ilişkisine uygulama ihtiyacı duyduğunu tartışmaktadır. Buna verdiği cevap şudur: Gaye ve fail neden Aristotelesçi anlamda birbirinin nedeni olarak görüldüğünde, bir fasit daire ortaya çıkar. Bu fasit daireden kaçınmak için İbn Sina, gayenin failden mahiyet itibariyle önce olduğunu, failin ise gayeden varlık itibariyle önce olduğunu ifade etmiştir. Bunu temellendirdikten sonra Wisnovsky, İbn Sina'nın geç dönem eserlerinde niçin *şey'üyye* yerine *mahiyet* kavramını tercih ettiği sorusuna cevap aramaktadır.

10. Bölüm İbn Sina metafiziği açısından önemli bir sorunu ele alır. Bu sorun bir soru şeklinde şöyle ifade edilir: İbn Sina Aristoteles'in içine düştüğünü varsaydığı fasit daireden kaçınmak üzere gayenin mahiyet itibariyle failin nedeni, failin de varlık itibariyle gayenin nedeni olduğunu söylediğinde yine aynı tuzağa düşmüş olmaz mı? Çünkü nihai kertede ikisi de birbirinin nedendir. Wisnovsky'ye göre İbn Sina nihai çıkış kapısını, Tanrının hem yetkin olduğu hem de yetkinlik üstü olduğunu söyleyerek bulur. Buna göre aşağıdaki şeylere varlık verecek kadar yetkinlik sahibi olan *bütünüyle-var*'ın, aşağıdaki yetkin olmayan şeylerle ilişkisi; fail neden eserleriyle nasıl ilişki kuruyorsa öyledir. Yani varlık verir. İşte fail nedenin varlık bakımından gaye nedenden önce geldiğini söylemek bu anlama gelir. Tanrı'nın gaye neden olması ise, onun fail neden oluşuyla birlikte düşünülmelidir. Buna göre Tanrı yetkinliğe sahip olması anlamında, alemle gaye neden olarak ilişkiye geçer. Tanrı'nın yetkinliği bütün diğer varlıklar için bir gaye vazifesi görür. Bunun ötesinde şayet Tanrı en yetkin ise ve en yetkin olan Yeni-Eflatuncu anlamda aşağısı ile fail neden olarak ilişkiye geçiyorsa, şu halde Tanrı aynı zamanda bütün diğer varlıkların fail nedeni olacaktır. Sonuç olarak Tanrı'nın gaye neden oluşu, büyük ölçüde fail neden oluşu ile aynıdır.

Wisnovsky bu resimde bir kusurun bulunduğu dikkat çeker. Çünkü yetkin olduğu için Tanrı'nın varlık verdiğini söyleyecek olursak, onun bu varlığı bir yerden alıp almadığı sorusu ortaya çıkar. İbn Sina bu soruya cevap vermek için, Tanrı'nın aynı zamanda yetkinlik-üstü olduğunu söyler. İbn Sina'nın bu çözümü ortaya iki problem çıkarmıştır. Birincisi tutarlılık problemidir. Tutarlılık problemi şudur: İbn Sina Tanrı'yı yetkinlik üstü bir varlık olarak düşünürse, Tanrı'nın fail neden oluşu gaye neden olmasına öncelenmiş gibi olur. Bu durumda metafiziğin temel hedefinin gaye nedeni bilmek olduğunu ifade eden pasajları anlamamız zorlaşır. İkinci problem şudur: Tanrı'nın yükselişin gaye nedeni oluşunu sağlayan şey, onun *kendine-yeterliliği* özelliğidir. Bunun yanı



sıra Tanrı'nın yetkinlik üstü ve inişin aslî fail nedeni olmasını sağlayan şey ise O'nun *yaratıcılık* özelliğidir. Birinci durumda Tanrı aleminden izole edilmiş ve aşkın; ikinci durumda ise âleme müdahil ve yaratıcı olarak gözükmektedir. Bu durumda şöyle bir soru ortaya çıkar: Tanrı'daki bu iki farklı yön birbiriyle nasıl uzlaştırılabilir?

Kitabın 11. ve 14. Bölümleri İbn Sina'nın bu soruya nasıl cevap verdiğini ele almaktadır. Wisnovsky İbn Sina'nın bu soruya cevap vermek için, bir ayrımlar matrisi kurduğunu ifade eder. Bu ayrımlar dizisi şunlardan oluşur: zorunlu ve mümkün, kendinde [*bi-zatihî*] ve başkasıyla (*bi-gayrihi*); nedensiz ve nedenli. İbn Sina bu ayrımları en nihayet tek bir ayrıma indirmiştir: nedensiz kendinde zorunlu varlık (*vâcibu'l-vücûd bi-zatihî*) ve nedenli başkasıyla zorunlu varlık (*vâcibu'l-vücûd bi-gayrihi*). 11., 12. ve 13. bölümlerde Wisnovsky, İbn Sina'nın bu ayrımları inşa etmek için kendisinden istifade ettiği kaynakların bir dökümünü verir. Bunlar arasında Aristoteles'in; *Metafizik* 5.5.'te, *Fizik* 2.9.'da, *Metafizik* 12.7.'de ve *Yorum Üzerine* 12-13'te zorunluluk hakkında yaptığı ayrımlar ve değerlendirmelerdir. Bunlardan ayrı olarak Wisnovsky Farabi'nin *Yorum Üzerine Kitabının Şerhi*'nde yaptığı *mümkinu'l-vücûd bi-nefsihi* ve *vâcibu'l-vücûd bi-nefsihi* arasında yaptığı ayrıma da değinmektedir. Bununla birlikte Wisnovsky Farabi'nin İbn Sina üzerindeki etkisinin kavramsal olmaktan ziyade terminolojik olduğunu vurgulamaktadır. Kitabın en önemli bölümlerinden birini teşkil eden 13. bölümde, kelimelerin İbn Sina üzerindeki etkisi ele alınmaktadır. Wisnovsky İbn Sina'nın zorunluluk meselesi ile ilgili olarak Farabi ve Mutezile'den ziyade, Eşari ve Maturidiler'e yakın olduğuna dikkat çekmektedir. Müellife göre, *varlığı kendinde zorunlu* düşüncesi Aristoteles'in, Farabi'nin ve Mutezilî kelimelerin metinlerinin Sünnî kelimelerin metinleriyle kompozite edilmesi neticesinde ortaya çıkabilecek bir şeydir. Fakat bu terkihi gerçekleştiren yegane düşünür İbn Sina'dır.

Kitabın 14. Bölümü İbn Sina'nın bu terkihi nasıl ve hangi dönüşümlerden geçerek gerçekleştirdiğini ortaya koymaktadır. Ona göre İbn Sina'nın en mükemmel şekliyle *eş-Şifâ*, *en-Necât* ve *el-İşârât*'ta ortaya koyduğu bu terkip, daha önceki döneme ait *el-Hikmetu'l-arûziyye* ve *el-Mebde ve'l-meâd* adlı eserlerinde önceden tasarlanmıştır.

Eserin bütününe bakıldığında Wisnovsky'nin İbn Sina metafiziğini bağlamcılık dediği bir perspektif dahilinde, İbn Sina öncesi tartışmaların etkileşim alanı içerisinde yeniden kurmaya çalıştığı görülmektedir. Ona göre İbn Sina öncesi tartışmalar ve kavramsallaştırmalar arasındaki etkileşimler İbn Sina metafiziğinin ortaya koyduğu ayrımları yaratabilecek güçteydi. Fakat bu ay-

rımları başka bir düşünür değil de İbn Sina geliştirmiştir. Bu bakış açısı bir bütünü bileşenlerine indirgeme sonucu doğurabilir. Ancak bir felsefi sistemi bileşenlerine analiz etmek suretiyle bütünüyle ortaya koyabileceğimizi söylediğimizde, bu sistemin tarihsel ve bağlamsal bir zorunluluk neticesinde ortaya çıktığını söylemek durumunda kalabiliriz.

İbrahim Halil Üçer

## Yazarlar için not

- *İslâm Araştırmaları Dergisi*, başta klasik İslâmî ilimler olmak üzere, siyaset, tarih, ekonomi, felsefe, sosyoloji, antropoloji, dinler tarihi, edebiyat ve kültür alanlarında yapılmış, İslâm düşünce ve kültürüne orijinal katkı sağlayacak nitelikteki, özgün makale telifi ve kitap tanıtımlarının yanı sıra sempozyum, seminer ve konferans değerlendirmelerini yayımlar.
- Makalelerde daha önce başka bir yerde yayınlanmamış veya başka bir yere söz verilmiş olma şartı aranır.
- Dergide hangi yazıların yayımlanacağına hakem usulüne göre Dergi Yayın Kurulu karar verir.
- Tercih edilen dil Türkçe olmakla birlikte Arapça, Farsça, İngilizce, Fransızca ve Almanca makalelere de yer verilir.
- Makaleler A4 kağıdının bir yüzü kullanılmak suretiyle çift aralıklı olarak yazılmalıdır. Mümkünse makaleler 10.000, kitap ve diğer tanıtımlar ise 1.500 kelimeyi geçmemelidir. Makale teslim edilmeden önce gerekli dipnotlar, bibliyografya, tablolar vb. tamamlanmış olmalıdır. Ayrıca makalelere 100-200 kelime arasında bir özet yazısı eklenmelidir.
- Türkçe ve İngilizce makalelerde uyulması gereken dipnot sistemi için bk. [www.isam.org.tr](http://www.isam.org.tr)
- Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez. Yazısı yayımlanan makale sahiplerine telif ücreti ödenir ve derginin yayımından sonra 40 adet ayrı basım gönderilir.
- Başvurular, disketiyle birlikte bir nüsha halinde, İslâm Araştırmaları Dergisi Yayın Kurulu Başkanlığı, TDV İSAM, Altunizade, İcadiye Bağlarbaşı Cad. 40, Bağlarbaşı 34662 Üsküdar-İstanbul adresine postalanmak veya ek dosya halinde [dergi@isam.org.tr](mailto:dergi@isam.org.tr) e-posta adresine gönderilmek suretiyle yapılır.
- Bu dergi *Index Islamicus* ve *Turkologischer Anzeiger* tarafından taranmaktadır.

## Information for Contributors

- *Turkish Journal of Islamic Studies*, a biannual publication of the Center for Islamic Studies, welcomes articles of a high standard and original scholarship in Islamic studies as well as in the areas of history, political science, economics, philosophy, sociology, anthropology, comparative religion and literature. It also accepts reviews for books, symposiums and conferences. Normally articles should make a scholarly contribution to the understanding of Islam or of general interest to the Muslim community.
- Articles submitted for publication may not have been previously published nor be pending publication elsewhere.
- All submissions are assessed by referees, but the Editorial Board reserves the right to decide what articles will be published.
- Articles in Turkish, Arabic, Persian, English, French and German are all welcome.
- Articles should be typed double-spaced on A4 white bond paper, with ample margins on all sides. Normally, the entire manuscript of an article -including tables- should not exceed 10,000 words. The maximum size for reviews is 1,500 words. A brief abstract of 200 words or less should also accompany all article submissions.
- Articles written in English should follow the English reference style given at [www.isam.org.tr](http://www.isam.org.tr)
- Manuscripts submitted for publication may not be returned. Contributors of articles are sent 40 free offprints, along with a copyright payment after the publication of the article.
- All postal submissions, with an electronic copy (preferably in Microsoft Word format) as well as a hard copy of the manuscript, should be made to the Editor, Turkish Journal of Islamic Studies, TDV İSAM, Altunizade, İcadiye Bağlarbaşı Cad. 40, Bağlarbaşı 34662 Üsküdar-İstanbul, Turkey. Alternatively, submissions may be sent as an attachment via e-mail to [dergi@isam.org.tr](mailto:dergi@isam.org.tr)
- Articles in this journal are indexed or abstracted in *Index Islamicus* and *Turkologischer Anzeiger*.

## **TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM)**

İSAM, Türk tarihi ve kültürü ile İslâm medeniyetinin yerel ve küresel düzeyde tanıtılmasını hedefleyen ilmi bir araştırma merkezidir. İSAM ulusal ve uluslararası bilimsel araştırma projelerini desteklemek, ansiklopedi, dergi, telif, tercüme ve tahkik eserler yayımlamak ve ilmi toplantılar düzenlemek suretiyle doğru ve nitelikli bilgiler üretilmesine ve bu bilginin daha geniş kitlelere ulaştırılmasına imkân sağlamaktadır.

Bir taraftan Türk ve İslâm dünyasının tarihsel mirasını modern bilimsel yöntemlerle araştırarak günümüz insanının dikkatine sunan diğer taraftan da Müslüman coğrafyadaki dini, sosyal, kültürel ve entelektüel değişim ve gelişmeleri izleyerek araştırmacı, bilim adamı ve yöneticiler için bilgi birikimi sağlayan ve halen *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'ni yayınlamakta olan İSAM, sadece Türk kültür hayatına değil Orta Doğu, Orta Asya, Balkanlar ve Kuzey Afrika'yı kapsayan çalışmalarıyla da İslâmî araştırmalara önemli katkıda bulunmaktadır.

## **TDV Center for Islamic Studies**

İSAM is an academic research center that deals with both studies of Turkish history and culture and Islamic civilization on a local and global level. İSAM helps support national and international academic research, publishes encyclopedias, magazines, compilations, translations and investigative works, and organises academic meetings to ensure that correct and valuable knowledge is arrived at and can reach a wider audience.

While investigating the history of both the Turkish and Islamic worlds with modern academic research methods and presenting the findings of these, İSAM, the publisher of the *TDV İslâm Ansiklopedisi* (The TDV Encyclopedia of Islam), at the same time helps the development of academic research in Turkey by examining social, cultural and intellectual changes that are taking place throughout the Muslim geography and plays an important role in Islamic as well as Turkish studies through its research into the Middle East, Eastern Asia, the Balkans and North Africa.

