

S A Y I 7 • 2 0 0 2

İslâm
Araştırmaları
Dergisi

TURKISH JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES



İslâm Araştırmaları Dergisi

Sayı 7 • 2002

Sahibi	TDV İslâm Araştırmaları Merkezi
Başkan	Doç. Dr. İlyas Üzüm
Yayın Kurulu Başkanı	Prof. Dr. İsmail E. Erünsal
Yayın Kurulu	Adnan Aslan, Tahsin Görgün, Hayreddin Karaman, Ahmet Kavas, Talip Küçükcan, Şükrü Özen, Mustafa Sinanoğlu, Recep Şentürk
Yayın Danışma Kurulu	Prof. Dr. Anke v. 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 Yaşar Ocak (Hacettepe Üniversitesi) Prof. Dr. Ali Akyıldız (Marmara Üniversitesi)
Kitâbiyat	Adnan Aslan
İmlâ	Nurettin Albayrak
Dizgi	Ender Boztürk
Baskı	TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi

Dergide yayımlanan makalelerin ilmi ve fikri sorumluluğu yazarlarına aittir.

Yönetim

Gümüşyolu caddesi 40, 81200 Üsküdar-İstanbul

Tel. (0 216) 474 08 50 (pbx)

Fax. (0 216) 474 08 74

<http://www.isam.org.tr>

© İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2002

ISSN 1301-3289

İslâm Araştırmaları Dergisi

Sayı 7 • 2002

İçindekiler

Mulla Sadra's Realist Ontology of the Intelligibles and Theory of Knowledge İBRAHİM KAUN	1
Yahudilik'te İhtidâ Meselesi SALİME LEYLA GÜRKAN	31
The Spread of Islamic Culture to the East Asia Before the Era of Modern European Hegemony HEE-SOO LEE	57
Analitik Pozitif Ateizmin Bir Eleştirisi: Michael Martin ADNAN ASLAN	75
Turks in Germany: Between Inclusion and Exclusion TALİP KÜÇÜKCAN	97

Kitâbiyat

- Prof. Dr. Bekir Topaloğlu, *Kitâbü't-Teuhîd Tercümesi*
(Emine Yanımbaş) 119
- Ahmet Demirhan, *Nietzsche ve Din*
(Celal Türer) 122
- Tuğrul Şavkay, *Dil Devrimi*
(İsmail Güler) 127
- Cafer Sadık Yaran, *Bilgelik Peşinde: Din Felsefesi Yazıları*
(Nebi Mehdiyev) 130
- Recep Cici, *Osmanlı Dönemi İslâm Hukuku Çalışmaları*
[Kuruluşundan Fatih Devri Sonuna Kadar]
(Kerime Cesur) 134
- G. H. A. Juynboll (çev. Salih Özer), *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*
(Ebubekir Kuzudibi) 138
- Nikolay A. Berdyayev, *Ruskaya Idea (Rus Düşüncesi)*
(Mehriban Gasımova) 146
- Abdullah Karaman, *İslâm'da İbadetlerin Değişmezliği*
(Hakkı Aydın) 149

Mulla Sadra's Realist Ontology of the Intelligibles and Theory of Knowledge

İbrahim Kalın*

The metaphysical system of Sadreddin Shirazi, better known as Mulla Sadra, is based on the priority of existence over reality. Sadra describes reality as a global concept that the human mind uses to understand and classify objects. He insists that the basic aspect of reality is existence. Sadra's theory of epistemology, as applied to an existence-centered metaphysical system, predicates existentialistic and metaphysic attributes of knowledge. Sadra objects strongly to those scholars who describe knowledge as an 'attribute' of the subject or as a 'relationship' between subject and object. He also criticizes Ibn Sina's description of knowledge as being purely abstract (*tajarrud*) and incomplete. Instead, Sadra merges his existence-centered metaphysical system with Suhreverdi's existentialist theory (*ilm-i huzuri*), describing the action of knowledge as the unification of the subject with the form of the object. This unification is only possible when the subject is connected to the world of the predictable and when it eventually joins it. In general terms, Sadra follows the Islamic-Platonic tradition. He tries to develop a realistic 'prediction metaphysics'. He describes the forms of universal reality in the world of predictions as a category of existence that contains reality within itself, as opposed to abstract intellectual concepts. Thus, Sadra's understanding of knowledge is on the one hand subjectivist, as knowledge is not an attribute of the subject, while on the other hand it is existentialist and mystic, as being connected with the world of the predictable also results in a change in the existence mode of the subject. Therefore, Sadra's views on epistemology show interesting parallels to the epistemic claims of modern philosophy which discuss the place and relationship of the subject in relation to itself, existence and other objects.

Sadra's concept of knowledge is based on two fundamental premises of his ontology. These can be stated as the primacy (*asalah*) and gradation of being (*tashkik al-wujud*). Sadra's relentless effort to define knowledge

* Dr. İbrahim Kalın, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM); College of the Holy Cross, Worcester, USA.

as a mode of being (*nahw al-wujud*) represents rather a new perspective within the Islamic intellectual tradition and requires a close study of his metaphysical ontology. I use the phrase 'metaphysical ontology' to emphasize Sadra's primary interest in questions of being: for him, the study of being is not a mere investigation of the properties of things or existential propositions. It is rather founded upon a quest for what Rudolph Otto has called "saving actualities".¹ Sadra's 'transcendent wisdom' (*al-hikmat al-muta'aliyah*), an expression Sadra uses exclusively and proudly for his path of thinking, is not merely a philosophical system grounded in abstract considerations of being but a 'doctrine of salvation'. This view of metaphysics is predicated upon the idea that being (*al-wujud*), the most central concept of Sadra's thought, is ultimately God's face turned to the world. The study of being is thus a step towards uncovering an aspect of the Divine, which, for Sadra, is the ultimate source of all being and knowledge.

Keeping this peculiar nature of Sadra's thought, this essay will focus on how Sadra works from his metaphysical ontology towards a concept of knowledge which claims to transcend the binary opposition of subject and object on the one hand, and places intellection within a context of 'spiritualized epistemology', on the other. Since Sadra's thought is centered around being and its modalities, a proper discussion of his view of knowledge is impossible without first analyzing his concept of being. Sadra develops a rigorous ontology of the *intelligibilia* (*al-ma'qulat*) whereby the intelligible forms (*al-suwar al-ma'qulah*) are defined as ontological actualities that reside in the world of the Forms as separate and disembodied substances. In this essentially Platonic view, knowledge (*al-'ilm*) and intellection (*ta'aqqul*) are no longer defined as a property of the knower or inherent states of the mind but rather as an 'effect' of being. This view finds its expression in Sadra's elegant formulations of the unification of the intellect and the intelligible (*ittihad al-'aql wa'l-ma'qu*) – a view that has a long and controversial history in Greek and Islamic philosophy.²

1 Rudolph Otto, *Mysticism East and West* (New York: The Macmillan Company, 1960), p. 34.

2 See my "Knowledge as the Unity of the Intellect and the Object of Intellection in Islamic Philosophy: A Historical Survey from Plato to Mulla Sadra", *Transcendent Philosophy: An International Journal for Comparative Philosophy and Mysticism*, vol. 1, no. 1, (June 2000), pp. 73-91. I have extensively analyzed the unification argument in my dissertation entitled "Mulla Sadra's Theory of Knowledge and the Unification of the Intellect and the Intelligible (*ittihad al-'aql wa'l-ma'qu*)", which I am currently preparing for publication. In addition to the relevant

Sadra's realist ontology of intelligible forms explains why he has not taken the subjectivist turn of modern philosophy at the hands of Descartes, who was Sadra's contemporary, and the extent to which his concept of the soul (*al-nafs*) and the intellect (*al-'aql*) has remained thoroughly non-subjectivist, placing the self within a larger context of meanings and relations beyond the individual self. The first part of the essay will give a brief description of how Sadra's ontology provides a basis for his defense of intelligibility as an intrinsic attribute of being. I shall then turn to Sadra's concept of knowledge with a special focus on the definition of knowledge in terms of being and its modalities as opposed to knowledge as a property of the mind and/or the knowing subject.

Being and Quiddity

Following the Peripatetic philosophers, Sadra asserts the self-evidentiality of being (*al-wujud*) by saying that being can neither be defined nor described. When we say 'there is a tree here' or 'stars exist', we have an intuitive grasp about the meaning of these statements: a tree, a horse, stars, my neighbor, and the school building down the block 'exist'. Put in a simple language, they are within the realm of concrete existence detectable by empirical evidence based on seeing, smelling, etc., or by a priori intuitions that lend themselves to independent verification. When we want to give a logical definition of the words 'is' and 'exist', i.e., the copula, however, we are faced with a formidable task. First of all, the copula, as Kant would later elaborate, does not furnish us with any new knowledge about our subject other than asserting its existence in the external world. But we hardly think about the copula when we speak of things or look at them. In short, we gain nothing by ruminating about the copula. Secondly, we can know something unknown to us only by comparing it to better-known and familiar concepts – a procedure we follow all the time intuitively if not methodically. But there is nothing intuitively more familiar and evident to us than being. This is where the difference between what we know and what we can clearly demonstrate becomes particularly evident. That is why Sabzawari, Sadra's great

sections of the *Asfar*, I, 3, Sadra's *Risalah fi ittihad al-'aql wa'l-ma'qul* is devoted to the analysis of the unification of the intellect and the intelligible. I translated this treatise into English and will publish it as an appendix to my Ph.D. dissertation. The Arabic original of the *Risalah* has been edited and published by Hamid Naji Isfahani in *Majmu'a-yi rasa'il-i falsafi-yi Sadr al-Muta'allihin* (Tehran: Intisharat-i Hikmat, 1375 (A. H. Lunar)) pp. 63-103.

commentator, says that "its [i.e. being's] notion is one of the best-known things, but its deepest reality is in the extremity of hiddenness".³

We run into a similar difficulty when we try to 'make being known' (*ta'rif*) through logical definition (*hadd*) and description (*taswir*).⁴ A logical definition is comprised of genus (*jins*) and specific differentia (*fasl*). When we define man as 'rational animal' (*haywan natiq*), for instance, we refer to its genus, which is 'animal' (*haywan*), and its differentia, which is 'rational' (*natiq*). This, however, does not apply to being as being has no genus or differentia because to have a genus and differentia means to include something and exclude others.⁵ But as we intuitively and logically know, there is nothing outside being, and being, as the ground of all there is, does not leave anything out. It, then, follows that being has no definition.

Nor can it be described, for description is based on more evident and clear concepts than the concept defined. But we just concluded that there is no term or concept known to be more evident and clear than being. Being, then, can be explained only by itself. It is, however, obvious that this is a *petitio principii* and not a definition because definition of something by itself begs the question. This leads Sadra to the following conclusion: being has neither definition and nor proof (*burhan*)⁶ that can be employed to explain its meaning. It is the most evident notion of all concepts and the basis of our noetic structure without needing any other proof.

The only access to the reality of being is existential intuition or what Sadra calls 'illuminative presence' (*hudur ishraqi*) and 'essential testimony'

3 *The Metaphysics of Sabzawari*, trans. M. Mohaghegh and T. Izutsu, (New York: Caravan Books, 1977), pp. 31-2.

4 Sadr al-Din al-Shirazi, *al-Hikmat al-muta'aliyah fi'l-asfar al-'aqliyyah al-arba'ah*, (cited hereafter as *Asfar*) ed. M. Rida al-Muzaffar (Tehran, 1383, A. H.), I, 1, p. 25. Cf. also Alparslan Açıkgöç, *Being and Existence in Sadra and Heidegger*, (Malaysia: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1993), pp. 19-23.

5 Cf. Aristotle, *Posterior Analytics*, 92b 10-5.

6 *Ibid.*, p. 26. The meaning of Sadra's statement that "whatever has no definition has no proof" is that any concept defying definition needs no proof and demonstration for its 'why-ness' (*limma*; because the ultimate proof is the why-ness of that particular thing in question). This idea goes back to Ibn Sina. Cf. his *al-Shifa'*, *Ilahiyyat*, p. 29. Sadra explains this point by saying that "being has no purpose beyond itself and it is the ultimate agent of all agents, the form of all forms, and the aim of all aims. It is the ultimate aim and goodness *par excellence* (*khayr al-mahd, summum bonum*) in which all realities come to an end." *Asfar*, I, 1, p. 54.

(*shuhud 'ayni*).⁷ As I shall discuss below, such terms as 'illumination', 'presence', 'unveiling', and 'witnessing' play two important roles in Sadra's works. First, they emphasize the particularity of the experience of being (*wujud*): we experience being through its particular instances or 'shares' (*khisas*) such as the sun, cause and effect, or my neighbor. In our most natural and primordial encounter with the world, our experiences are always particular. When I look at my daughter playing by my desk, what I see is not 'humanity' or 'rational animal' but a particular and concrete human being with distinct qualities, complexion, feelings, posture, etc. In this sense, every abstraction is a distortion of the unique nature of beings. Secondly, the experience of being as opening and unveiling establishes a strong link between the knowledge of being and spiritual illumination – a link that Sadra assumes to be of supreme importance for 'transcendent wisdom'.

In light of these considerations, Sadra makes a categorical distinction between the concept (*mafhum*) and reality (*haqiqah*) of being. As a mental concept, being shares the qualities of a universal: it is applicable to a multitude of subjects univocally, remains abstract and generic, does not change from subject to subject, and so on. The reality of being in the extra-mental world, however, defies any such definitions and displays a constant dynamism. Every individual being is a unique existent that participates in the all-inclusive reality of being. Expressed differently, everything is an instantiation and particularization (*takhassus*) of being that unfolds itself in an infinite number of ways, modes, states, and colors. Sadra calls this the 'self-unfolding' and 'expansion of being' (*in-bisat al-wujud*), which he borrows from the school of Ibn al-'Arabi.

At this point, a further distinction is introduced between being and essence (*mahiyyah*) – a distinction that has a long history in Islamic philosophy. We can analyze this along the following lines. The human mind asks two basic questions about things that exist: is it and what is it? The first question concerns the reality of things in the external world and establishes their existence *in concreto*. When I think of the mountain, the first question that I may ask is whether it exists or not. This

7 *Kitab al-masha'ir*, edited by Henry Corbin with French translation as *Le livre des pénétrations métaphysiques* (Téhéran: Institut Français d'Iranologie de Téhéran, 1982), p. 24. Sadra also says that "the knowledge of being can be acquired either by seeing by presence (*al-mushahahadah al-huduriyyah*) or by rational argumentation by analyzing its effects (i.e. its appearances) and concomitants, but this kind of knowledge obtained through reasoning is only a flimsy knowledge." *Asfar*, I, 1, p. 53.

inquiry seeks to ensure that the object of my thought is not a figment of my imagination but rather a concrete reality in the extra-mental world. And I use a multitude of methods or tools to verify my assertion. The second question pertains to the 'what-ness' (*ma-hiya?*) of things, i.e., what it is that we are investigating. Having established the extra-mental reality of the mountain, my next question will be about its attributes, shared properties, nature, definition, etc., and it is here that we enter the domain of essences or quiddities (*mahiyyat*)⁸. The distinction between existence and essence is thus established by the fact that we can give a definition of things that have quiddity, viz., meaning and definition in the mind but no existence in the extra-mental world as in the case of the unicorn or square circle.⁹

But existents are not composed of two things, 'being' on the one hand, and 'quiddity', on the other, which we antecedently put together and turn into a single unity. It is just the opposite: they are single units that we as knowing subjects divide into compartments. That is why Sadra says that the distinction between being and quiddity is not a real ontological distinction. It is rather a "rational operation of the mind" (*i'tibar al-'aql*).¹⁰ The distinction is imposed by the mind that can perceive only quiddities as the universal properties of things.¹¹ Said differently, the distinction in question belongs to the order of thought rather than being. Now, Sadra takes a further step and argues that quiddities are nothing but various modes and particularizations of being, which the mind constructs as abstract and generic qualities. An important result of this assertion is the *ultimate* reducibility of quiddities to being whereby Sadra ascertains another premise of his ontology: the primacy of being (*asalat al-wujud*).

8 At his point, two meanings of *mahiyyah* need to be explained. *Mahiyyah* in the particular sense (*mahiyyah bi'l-ma'na al-akhass*) is the answer to the question 'what is it?' (*ma hiya?*). *Mahiyyah* in the general sense (*mahiyyah bi'l-ma'na al-'amm*) is that by which a thing is what it is (*ma bi-hi al-shay' huwa huwa*). The second meaning of *mahiyyah*, which is the ontological sense here, is nothing other than being because for Sadra the only reality is being. The first meaning of *mahiyyah*, which concerns the logical essence, is usually translated as 'quiddity' to distinguish it from 'essence' in the general and ontological sense. See Toshihiko Izutsu, *The Concept and Reality of Existence*, (Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1971), p. 75.

9 *Asfar*, I, 1, pp. 55-6, 61. Cf. Aristotle, *Posterior Analytics*, 92b.

10 *Asfar*, I, 1, p. 46.

11 *Ibid.*, p. 54.

The Primacy and Gradation of Being

The word 'asalah', meaning to be principal and primary, refers to that which is real and gives actual reality to existents in the extra-mental world. The main question Sadra asks is which of the two, being or quiddity, has 'reality' in the external world. The philosophical significance of this question cannot be overemphasized for traditional philosophy that considered truth and reality to be intertwined. The Arabic word *haqiqah* can be translated as both true and real, and this is essential for finding that which is the basis of things in truth and reality. Such a thing accounts for ontological affirmation and epistemic credibility – the two qualities really existing beings have. Being (*al-wujud*) as the principal reality thus establishes things in concrete existence and saturates them with meaning.¹² Simple as it may seem, though, this idea has a long history in Islamic thought.

Ibn Sina was content with recapitulating the distinction between being and quiddity since his primary concern was to lay out a tripartite division of existents as impossible (*mumtani'*), contingent (*mumkin*) and necessary (*wajib*), and draw a categorical distinction between the last two, i.e., the created and the Creator.¹³ Even though Ibn Sina did not deal with the primacy or non-primacy of being in any clear manner and his discussions can be read to support and oppose either position, the key issue for his medieval interpreters, especially in the Latin West, was his discussion and alleged espousal of the accidentality of being. The problem had emanated from Ibn Sina's somewhat recondite analysis of how being is related to essence (*mahiyyah*). St. Thomas Aquinas and other Scholastic philosophers read Ibn Sina as arguing that being is an accident conferred upon things antecedently. In simple terms, things exist and their quiddities require being only as an accident or attribute without which they can survive the abyss of non-existence. Interestingly enough, this (mis)interpretation goes back to Ibn Rushd.¹⁴

12 Cf. my "Dawud al-Qaysari on Being as Truth and Reality" in *Knowledge is Light: Essays in Honor of Seyyed Hossein Nasr*, ed. Zeylan Morris, (ABC International Group Inc, Chicago, 1999), pp. 233-49.

13 Cf. David B. Burrell, *Knowing the Unknowable God: Ibn-Sina, Maimonides, Aquinas* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1986), pp. 24-5.

14 For Ibn Rushd's objections against Ibn Sina see his *Tahafut al-tahafut*, edited by Sulayman Dunya, (Cairo: 1964), vol. 2, p. 80; English translation by Van den Bergh *The Incoherence of the Incoherence*, (London: Luzac, 1978), p. 118. St. Thomas followed Ibn Rushd and criticized Ibn Sina on the basis of this misreading. Cf. St. Thomas Aquinas, *On Being and Essence*, translated with an Introduction by A. Maurer, (Toronto: The Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1983). Etienne Gilson follows the traditional Thomistic interpretation of Ibn Sina on this particular point. See his *Being and Some Philosophers*, (Toronto: The Pontifical Institute of

Sadra and his followers took a different approach and interpreted Ibn Sina as saying that being is a 'special accident' in the case of contingent beings (*mumkin al-wujud*): the existence of contingent beings is a 'borrowed existence' and depends on the Necessary Being (*wajib al-wujud*) for their subsistence. This implies that contingent or possible beings 'receive' their existence from another source antecedently or, to use the language of theology, from high on. Now, we may conceive being as an accident ('*arad*') 'happening' to things because their concrete existence is not required by mental abstraction or, as Aristotle would say, by definition. More importantly, being is an 'attribute' granted to created things by God who, as the Necessary Being, sustains them in existence. Considered from the point of view of extra-mental existence (*al-wujud al-'ayni*), however, being is not added to things *a posteriori*, otherwise we would have to assume that things take on being as an accident without which they can 'exist' – a logically absurd and impossible conclusion.

Suhrawardi, with whom Sadra utterly differs on this particular question, founded a metaphysics of essences when he defined quiddity (*al-mahiyyah*) as the sole agent that constitutes reality. Suhrawardi proposed two objections against the primacy of being. First, if we take existence, he said, as a real attribute of essence, then essence, in order to have this attribute, has to exist prior to existence in which case existence would be a quality of something that already exists.¹⁵ Secondly, if existence is considered to be the real constituent of reality, then existence will have to exist before being a constituent of external reality and this second existence will have to exist, and so on *ad infinitum*.¹⁶

Suhrawardi's conclusion was a turning point in the history of Islamic thought. His claim that being is only a generic term, a secondary intelligible (*ma'qul thani*), applicable to a multitude of object but to which nothing concrete corresponds in the extra-mental world, heralded the beginning of a long controversy especially in the Persian speaking world.

Mediaeval Studies, 1952), p. 52 and *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, (London: Sheed and Ward, 1989), pp. 190-91. For Ibn Sina's own discussion of the problem, see *Danish nama-i 'ala'i*, translated by P. Morewedge as *The Metaphysica of Avicenna (Ibn Sina)* (Columbia University Press, 1973). See also F. Rahman, 'Essence and Existence in Avicenna', *Mediaeval and Renaissance Studies*, IV (1958), 1-16 and P. Morewedge, 'Philosophical Analysis and Ibn Sina's 'Essence-Existence' Distinction' *Journal of the American Oriental Society*, 92.3 (1972), pp. 425-35.

15 Ibid., p. 54-5. Cf. *al-Masa'il al-qudsiyyah in Rasa'il Falsafi*, ed. S. J. Ashtiyani (Qum: Markaz-i Intisharat-i Daftar-i Tablighat-i Islami, 1362), p. 12.

16 Ibid., p. 40, 48. Cf. also Mehdi Aminrazavi, *Suhrawardi and the School of Illumination*, (Surrey, U.K.: Curzon, 1997), pp. 33-5.

Sadra rejected this deduction by saying that we cannot logically say 'existence exists' just as we do not say 'whiteness is white'. Existence exists by itself. In other words, the actualization of being in the external world occurs by itself and not through something else.¹⁷ When I say that "the tree exists", I do not take the tree and its existence to be two separate and separable realities. The tree as a particular being and its quiddity are given in one and the same thing all at once. Therefore being is not something that has existence just as whiteness is not something that has whiteness.¹⁸ Being is that very reality by virtue of which things exist just as whiteness is that by virtue of which things are white.

According to Sadra, Suhrawardi's false conclusion results from confusing the concept and reality of existence. When conceived by the mind, being is a universal concept without a corresponding reality in the extramental world. And it is at this level of abstraction that we can take existence as an attribute of something. That is why we can think of essences without their actual existence in the physical world.¹⁹ Said differently, existence as the most general notion in the mind cannot be a basis for the reality of individual existents.²⁰ The reality of being defies all such conceptualization. Although at the level of conceptual analysis one is allowed to say that existence is 'something that has existence' (*shay' lahu al-wujud*) in reality, its basic structure is that it is existence by itself or existent *par excellence* (*al-wujud huwa al-mawjudiyyah*).²¹ Sadra's conclusion is thus diametrically opposed to that of Suhrawardi: being is not an extraneous quality imposed upon existents but the very reality thanks to which they exist.²²

17 After stating that being realizes itself by itself, Sadra responds to the following objection: if the realization of being depends on itself, then being assumes the position of the Necessary Being (*wajib al-wujud*). In response, Sadra says that "the meaning of the Necessary Being is that it necessitates its own existence and reality by itself without being in need of any active agent and performer whereas the meaning of the realization of existence by itself is that when it is realized it is either by itself like the necessary being or through an active agent whose realization is not in need of another existence by which it subsists. This realization takes place only after the effect of the agent with its existence and its qualification with existence". *Asfar*, I, 1, p. 40-1; cf. *al-Masa'il al-qudsiyyah*, p. 13.

18 *Asfar*, I, 1, p. 40.

19 *Ibid.*, p. 59.

20 *Ibid.*, p. 61.

21 *Ibid.*, p. 41, 120.

22 As a repercussion of the doctrine of the primacy of existence, we find in Mulla Hadi Sabzawari's *Sharh al-manzumah* (Qum: Nab Publications, 1995), vol. 2, p. 60, the statement that "existence is the source of all explanations in which all descriptions come to an end. And it is the source of all sources and descriptions. When the Prophet, may peace and blessing be upon him, was asked 'by what did you know your Lord?' he replied that 'I knew everything by Him'".

In rejecting Suhrawardi's essentialist ontology, Sadra reiterates an old issue in Islamic philosophy, i.e., whether being is a predicate or not, the word 'predicate' being used here in its logical sense as denoting some property or attribute of actually existing things. As in Western philosophy since Kant²³, the Muslim philosophers have usually answered this question in the negative but introduced an important distinction between the logical and ontological senses of existential propositions. From a logical point of view, we can analyze the sentence "this table is oak" into a subject and predicate. The subject of the sentence, "this table", is a noun and the predicate "oak" also a noun and an attribute qualifying the table.²⁴ Now, we can turn this sentence, composed of a subject and a predicate, into an existential proposition by saying that "the table is", "the table exists", or "the table is an existent". When we look at these sentences from a logical point of view, existence, stated by the copula, turns out to be a predicate and attribute qualifying the table. From the ontological point of view, however, this conclusion is absurd because it assumes the existence of the table prior to its having existence as an attribute. Given that the table in question is a real existent, the moment we say 'table', we have already affirmed its extra-mental reality. In light of this, one may say that Descartes' *cogito ergo sum* argument is flawed because from a strictly ontological point of view, the moment I say 'I' in the sentence "I think, therefore I am", I have already affirmed my existence.

al-Farabi was the first to have noted this philosophical difficulty and proposed two ways of looking at such existential propositions. In the proposition "man exists", existence, al-Farabi reasoned, is both a predicate and not a predicate. From the point of view of the 'logician' (*al-nazir al-mantiqî*), the sentence has a predicate because it is composed of two terms, subject and predicate, and is liable of being true or false. From the standpoint of the 'natural scientist' (*al-nazir al-tabî'i*), which here means the ontological point of view, however, it does not because the "existence of something is nothing but itself".²⁵ The most important

23 Cf. John E. Smith, "Is Existence a Valid Philosophical Concept?" in his *Reason and God* (New Haven and London: Yale University Press, 1961), p. 122.

24 Izutsu, *op. cit.* p. 3.

25 Al-Farabi, *al-Masa'il al-mutafarriqah*, ed. by F. Dieterici, (Leiden, 1890), p. 90. Al-Farabi was the first Muslim philosopher to formulate a clear distinction between the logical and ontological senses of existential propositions. See N. Rescher, "al-Farabi on the Question: Is Existence a Predicate?" in *Studies in the History of Arabic Logic*, (University of Pittsburg Press, 1963), pp. 39-42 and *ibidem* "The Concept of Existence in Arabic Logic and Philosophy" in *Studies in Arabic Philosophy*, (University of Pittsburgh Press, 1966), pp. 69-80; Fadlou Shehadi, *Metaphysics in Islamic Philosophy*, (New York: Caravan Books, 1982), pp. 45-69.

conclusion that Sadra derives from this analysis is that being is not an attribute conferred upon things antecedently. It is their very reality which makes them what they are, and for Sadra, this proves the primacy of being.

Having established being as the primary reality, Sadra turns to the question of how being applies to individual entities which he calls 'shares of being' (*khisas al-wujud*). Insofar as we talk about things as actually existing, being is predicated of all things that exist. In this most generic sense, being applies to things univocally, signifying their common state of existence. Sadra, however, takes a further step and argues that the predication of being takes place with varying degrees of 'intensity' (*tashaddud*), which he explains by using the word 'gradation' (*tashkik*).²⁶ To give an example, light is predicated of the candle, the moon and the sun univocally in that they all participate in the quality of light, luminosity and brightness. Each of these objects, however, displays different degrees of intensity in sharing the quality of light. Light is the most intense and brightest in the sun and weakest in the reflection of the moonlight on the pool. By the same token, being is predicated of the Creator, the source of all beings, and the created in that they both exist. Their share of existence, however, is not the same because God is ontologically prior and superior to contingent beings. Having the most intense state of existence, God has more 'being' than other things, which is another way of emphasizing the ontological discontinuity between the Creator and the created.

The same analogy holds true for cause and effect since cause, by definition, precedes effect in the chain of causation: it causes the effect to be what it is, and this imparts on it a higher ontological status. Sadra calls this "predication by equivocality" (*haml bi'l-tashkik*)²⁷. Sadra applies gradation to the entire spectrum of being: things partake of being with different degrees of intensity and diminution, strength and weakness, priority and posterity, perfection and imperfection.²⁸ What is of particular importance for our discussion is that the same principle is applied

26 Fazlur Rahman translates *tashkik* as "systematic ambiguity", which I find itself to be ambiguous. The sense of *tashkik* is quite clear in Sadra's writings: it refers to the hierarchy and gradation of being in terms of existential intensification or diminution.

27 *Asfar*, I, 1, p. 36-7.

28 *Ibid.*, p. 36. The question of analogical gradation in essences is beyond the scope of our present study. For the classical formulation of the problem, see the discussion of *tashkik* in al-Tahanawi's *Kashshaf istilahat al-Junun* (Beirut: Dar al-Kutub al-Milliyah, 1998), vol. 2, pp. 530-33.

to the order of thought as well, and Sadra explains degrees of knowledge in the same way as he explains degrees of being. As we shall see shortly, this is a crucial step towards formulating a realist ontology of intelligible substances, to which we now turn.

Knowledge as a Mode of Being

Having provided a brief analysis of Sadra's ontological premises, we can now turn to how he develops a rigorous ontology of the intelligibles, which underpins his concept of knowledge as 'appropriation' and 'participation'. To broach this all-important subject and prepare his reader, Sadra makes a number of observations on knowledge. In an important passage of the *Asfar* titled "concerning that intellection consists of the unification of the substance of the intellector (*al-'aql*) with the intellected (*al-ma'qul*)", he identifies man's ability to know as the most difficult and baffling problem of philosophy. Sadra states this point in the form of a historical aphorism:

"The fact that the soul is able to intellect the forms of intelligible things is the most mysterious and obscure problem of philosophy, which none of the scholars of Islam has been able to solve up to our own day. When we looked at the difficulty of this problem and pondered over the question that knowledge of the substance is substance and accident, we did not find what cures the disease and what quenches the thirst in the books of the people [i.e., philosophers], especially those of their master Abu 'Ali [Ibn Sina] like the *Shifa'*, *al-Najat*, *al-Isharat*, *'Uyun al-hikmah* and others. Rather, what we have found among his group, likes and followers such as his student Bahmanyar, the master of the followers of the Stoics (*al-riwaqiyin*) [i.e., Suhrawardi]²⁹, Nasir al-Din al-Tusi, and others who came after them, is that they did not propose anything on which one could rely. If this is the case with those who are considered to be the most respected [in philosophy], think of the situation of the people of fanciful thoughts and imaginations, and those who are the first and foremost in discussions and dialectical argumentation."³⁰

The difficulty is further augmented by the fact that knowledge, like being, does not lend itself to easy definitions. Knowledge is circular in that every time we try to define it, we are bound to do it through itself. There is no way we can exclude the term to be defined from the definition we may provide for it. Here Sadra points to a strong parallelism between knowledge (*'ilm*) considered from this point of view and being

29 It is interesting to note that in some places Sadra refers to Suhrawardi as a 'Stoic' (*riwaqi*) in his writings. For a discussion of this point, see John Walbridge, *The Leaven of the Ancients: Suhrawardi and the Heritage of the Greeks* (Albany: State University of New York Press, 2000), pp. 187-90.

30 *Asfar*, I, 3, pp. 312-13.

(*wujud*) as the most comprehensive reality that defies definition, and this is the first step in constructing knowledge as a mode of being:

"It seems that knowledge is among those realities whose ipseity (*inniyyah*) is identical with its essence (*mahiyyah*). Realities of this kind cannot be defined, for definition consists of genus and difference, both of which are universals whereas every being is a particular reality by itself. It cannot be made known through complete description either because there is nothing more known than knowledge as it is an existential state of consciousness (*halah wijdaniyyah*)³¹ which the knower, being alive, finds in his essence from the very beginning without veil or obscurity. It is not [in the nature of knowledge] to allow itself to be known by something more apparent and clear because everything becomes clear to the intellect by the knowledge it has. How does then knowledge become clear by anything other than itself?"³²

Even though the circular and non-definitional nature of knowledge represents common sense epistemology in Islamic thought and is shared by various schools³³, this is where Mulla Sadra takes his departure from his predecessors by equating knowledge (*ilm*) with being (*wujud*). For Sadra, the ultimate object of knowledge is being particularized through a myriad of modes, states and instances. In fact, in many places, Sadra defines knowledge simply as a mode of being (*nahw al-wujud*): when we say that we know something, we affirm or deny the existence of something, and this cannot be other than being. In this generic sense, being is the standing condition of all knowledge and precedes the discursive considerations of the knowing subject. That is why Sadra makes knowledge of being indispensable for a proper understanding of knowledge:

"If someone is ignorant about the question of being, he is of necessity ignorant about all of the principles of knowledge and foundations because it is through being that everything is known, and it is the beginning of all description (*tasawwur*) and more known than anything that provides description. When someone ignores it, he ignores everything besides it. As we have mentioned before, the true knowledge of being comes about only through unveiling (*kashf*) and witnessing (*mushahadah*). It has thus been said that 'he who has no unveiling has no knowledge'."³⁴

31 I translate the word *wijdan* as an existential state of consciousness to bring out the etymological connection between *wujud* (being) and *wijdan* (consciousness), both of which come from the Arabic root *w-j-d* meaning 'to find' and 'to be found'. The word *wajd* meaning 'ecstasy' comes from the same root and completes the picture: "finding" being results in a state of ecstasy. We may also say that one finds being in a state of ecstasy.

32 *Asfar*, I, 3, p. 278.

33 Cf. Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1970), pp. 48-9.

34 *al-Shawahid al-rububiyyah*, ed. Sayyid Jalal al-Din Ashtiyani (Mashhad: al-Markaz al-Jami' li'l-nashr, 1981 (2nd ed.)), p. 14. Ibn al-'Arabi uses the expression "he who has no

To know something is to grasp and appropriate³⁵ its intelligible form (*al-surat al-ma'qulah*), and the intelligible forms are not mere concepts, notions or contents of the mind but substances that belong to the world of the *intelligibilia*³⁶. The key here is to understand the ontological status of the intelligible world from which the intellect obtains the intelligible forms and with which it ultimately becomes united. Following the Neoplatonists before him, Sadra establishes the world of the *intelligibilia* as an independent realm of existence where the forms and archetypal realities of things reside. In a strictly hierarchical scale of being, the intelligible world occupies a place higher than the physical and/or sensate world, which is construed to be only a dim reflection of the world of Platonic Ideas.³⁷ To use Sadra's own words, "material forms are nothing but icons and moulds of these disembodied [i.e., intelligible] forms".³⁸ Since the Ideas or what Sadra calls 'intelligible forms' exist in an immutable world above the world of generation and corruption, they enjoy universality and permanence.

unveiling has no knowledge" in the *Futuhat*: "Sound knowledge is not given by reflection, nor by what the rational thinkers establish by means of their reflective powers. Sound knowledge is only that which God throws into the heart of the knower. It is a divine light for which God singles out any of His servants whom He will, whether angel, messenger, prophet, friend, or person of faith. He who has no unveiling has no knowledge". Ibn al-'Arabi, *al-Futuhat al-makkiyyah*, I, 218, 19, quoted in William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, (Albany: State University of New York Press, 1989), p. 170.

- 35 The Arabic word for perception is *idrak* and means "to reach, to attain, to overtake. It is sometimes translated by classical authors into Persian by *yaf*t, that is, "finding", a word which is also employed sometimes to translate *wujud*". See Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, p. 214.
- 36 As Sabzawari points out, the word "form" (*al-surah*) has two meanings. One is the form in the Aristotelian sense, i.e., that to which abstracted concepts correspond in the representational theory of knowledge (*al-'ilm al-husuli*). The second meaning is "essence" but not in the sense of quiddity (*mahiyyah*) as an abstraction of the mind but in the sense of concrete essences that belong to the intelligible world. See *Asfar*, III, p. 284, note 3.
- 37 Sadra describes this hierarchy as follows: "Thus every reality that is simple from all points of view is the Necessary Being —exalted by His Remembrance—, and it is the plenitude of everything in the most exalted, superior and virtuous way, from which nothing is negated except deficiencies and imperfections. And It is all things, and the plenitude of something is more real and firmer in itself. The pure separate realities (*al-mufaraqat*) that come after It are in proportion to their simple-ness and proximity to the Necessary being, and they are the plenitude and wholeness of the things that are causally below them. The same holds true for every higher reality in comparison to what is below it, for every cause in comparison to its effect, and for every complete [being] in comparison to a deficient [being]." *Ittihad*, p. 95.
- 38 *Asfar*, I, 3, p. 304.

The radical distinction that Plato and his followers had drawn between the *sensibilia* and the *intelligibilia* is fully incorporated by Sadra with a clear sense of ontological superiority: since the *intelligibilia* are not bound by such material conditions as generation and corruption or movement and rest, they enjoy a higher ontological status. The epistemic corollary of this view is even more important for our purposes here, and it is the conviction that since the *intelligibilia* are grounded in the immutable world of being and forms, they are cognitively more reliable than the senses.³⁹ The senses through which we come to experience the *sensibilia* help us establish the corporeal reality of things whereas their meaning and intelligible structure is disclosed by the intellect and by its participation in the world of the *intelligibilia*. The knowledge of things obtained through the intellect, which we must understand in its Sadrean sense of uniting with the intelligible world (*ittihad al-'aql wa'l-ma'qul*), is closer to the nature of things. Even when looking at sensible objects, the intellect seeks the intelligible form and structure in them; otherwise we would be mistaking the function of the intellect for that of the senses. In fact, this is also the basis of the Aristotelian concept of hylomorphism and 'abstraction': we know things by abstracting and extracting their form from matter. This explains why Sadra considers intellection as the 'disclosure' of being: by knowing things, we become 'united' with their intelligible forms that are beyond their corporeal-sensate attributes.

Now it is clear that when Mulla Sadra, like Plato and Plotinus before him, speaks of intelligible forms and substances, he insists on the fact that they imply an ontological state of being and that this intelligible and 'formal' reality is more real and essential than the material properties of things that we detect through our senses.⁴⁰ In other words, when the intellect unites with intelligible forms, it does not generate a mere noetic state internal and intrinsic to the mind but becomes united with a particular actuality or, still better, particular aspect of being. In Sadra's words, "when the soul intellects something, it becomes united with its intellectualive

39 Cf. John Peter Kenney, *Mystical Monotheism: A Study in Ancient Platonic Theology* (Hanover & London, 1991), p. 4.

40 Sadra's discussion of the Platonic Forms (*al-muthul al-aflatuniyyah*) is a good example to illustrate the ontological priority of intelligible substances. After quoting from the *Uthulujjiya* attributed to Aristotle, Sadra concludes that "every cosmological being has a luminous and intelligible form in the world of the *intelligibilia* that only man can attain when he perceives the universal intelligibles. If his perception of them is through the body, opaqueness, and darkness, then his perception would be deficient." *Asfar*, II, p. 68.

form".⁴¹ What this view implies is that we perceive the reality of X only by standing in a cognitive relation to the intellectual form of X. Every act of intellection involves taking a stance towards being and uncovering an aspect of it, and this is foundational to the unity of being and knowledge – a theme that runs through the Sadrean corpus.

To understand Sadra's position fully, we may remember that in the Platonic tradition, sense data, reserved for the transient world of becoming, could only yield opinion (*doxa*), which is ontologically imperfect and epistemologically unreliable, whereas *episteme*, the real knowledge of things grounded in the immutable world of being, can be obtained only from the world of the Forms, which has a higher ontological status and warrants epistemic credibility.⁴² There is thus a clear juxtaposition between the *sensibilia* (*mahsusat*) and *doxa* on the one hand, and the *intelligibilia* (*ma'qulat*) and *episteme*, on the other. In this context, the opposite of being is not non-being or non-existence but becoming, and this is a crucial point for the understanding of Sadra and the Neoplatonists.⁴³ As Sadra repeatedly states, being is reality, perfection, existential plenitude, completion, comprehensiveness, permanence, light, clarity, goodness and order whereas becoming is imperfection, confusion, cloudiness, transience and illusion.⁴⁴ This accords intelligible forms an epistemic status far more rigorous and reliable than the senses. This distinction is crucial because the primary interest of the philosopher lies not in the transient and contingent world of the senses but in the universal and immutable nature of things – a quest that sets the traditional philosopher radically apart from the (post)modern ontologies of the contingent.

An important premise from which Sadra draws most of his conclusions can be stated as follows: the mode of being proper to intelligible forms is higher than the mode of being proper to material substances. The order of intelligibility has a higher ontological status because it transcends the

41 *Ittihad*, p. 97.

42 Cf. Nicholas P. White, "Plato's Metaphysical Epistemology" in *The Cambridge Companion to Plato*, ed. Richard Kraut (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), p. 284.

43 Cf. Plotinus, *The Enneads*, VI, 5.2.6-22.

44 Using the language of actuality and potentiality, Sadra says that "the good (*al-khayr*) in things comes from the fact that they are actual whereas evil (*al-sharr*) stems from what is potential. A thing cannot be evil in every respect otherwise it would be non-existent. And no being, in so far as it is something existent, is evil. It becomes evil as a privation of perfection such as ignorance, or it necessitates its own non-existence in other things such as darkness (*al-zulm*)". *Asfar*, I, 3, p. 58.

limitations of corporeality. Intelligible forms have a concrete existence of their own and are even more concrete and 'powerful' than corporeal substances. That is why Sadra states that "the realization of perceptual forms for [in] the perceiving substance is stronger in realization (*tahsil*) and perfection (*takmil*) than the realization of natural forms in matter and its kinds."⁴⁵ The "intellective horse" (*al-faras al-'aqli*), i.e., the intelligible reality/form of the horse is more real than the physical horse in the barn: the intellective horse is a simple unique being containing in its simplicity all of the lower species and instances of 'horse-ness'. In this sense, the real horse is not the physical horse composed of flesh and bones but the 'archetypal horse' detached and disembodied from the entanglements of material existence. An individual horse may die, disappear, take various colors, sizes, and types, all of which lend themselves to impermanency and imperfection whereas the 'intellective horse' remains constant and determines the context within which we attribute specific qualities and 'meaning-properties' to the physical horse. After all, the idea of horse-ness does not die with the perishing of the individual horse. In Sadra's words:

"These forms [i.e., the archetypal forms] are more exalted and nobler than what is to be found in lower existents. Thus this animal in flesh, composed of contradictory qualities and forms in constant change, is a parable and shadow for the simple animal while there is still a higher [animal] above it. Now, this is the intellective animal which is simple, singular, and containing in its simplicity all of the individual instances and classes of material and mental existence under its species. And this is its universal archetype, i.e., the intellective horse. This holds true for all species of animals and other existents ... When the being of something intensifies, it passes from its present species to a higher one even though every intensification takes place with full involvement in its current species [i.e., after exhausting all possibilities and potentialities in that species]."⁴⁶

When the mind perceives a sensate object, it transforms it into a mental concept but leaves its sensate and corporeal properties behind. When we look at a mountain, for instance, our minds do not become rock. When we think of fire, our minds do not become hot. For Sadra, this simply means that the mind does not appropriate such 'weak qualities' as position, time, matter, growth, etc. By eliminating such material qualities, we do not become less knowledgeable about things but come closer to grasping their intelligible forms and, eventually, uniting with them.

45 Ibid., p. 321.

46 Ibid., p. 304.

Intelligibility, Disembodiment and Knowledge

In establishing the ontological status of intelligible forms as 'more' and 'higher', Sadra adopts an old Peripatetic principle⁴⁷ and identifies the basis of intelligibility as incorporeality and disembodiment (*tajarrud*). According to this view, the more removed a thing is from corporeality, the closer it is to have more meanings or meaning-properties. The possibility of a substance becoming more intense in intelligibility is proportionate to its being disengaged and disembodied from the limitations of material existence. Sensible qualities are local and transient whereas intellectual properties are universal and non-spatial. The *experience* of hotness and coldness in physical entities, for instance, is bound by time and space and its existence depends on the presence of hot or cold objects. The particularity of sensible objects makes their experience a limited one in that they can be sensed only as individual objects, under specific circumstances, in definite time and space coordinates, etc. Hotness and coldness as *universals*, however, do not require the presence or absence of any such object, and their application to infinite number of objects is not enhanced or hampered by the quantity of hot and cold objects. Things of such a universal nature are more real in the sense that they have a higher share of intelligibility.⁴⁸

This leads to a tripartite classification of knowledge, whose roots go back to Ibn Sina. When a substance is completely immersed in matter and corporeality, it is called sensation (*hiss*) and forms the basis of sense-perception. For both Ibn Sina and Sadra, this level represents the minimal definition of existence. When it is partially disembodied from matter, it is called "imaginal" (*khayal*) and represents an intermediary stage or

47 Cf. *Metaphysics*, XII, 1074b-1075a. The idea that the further removed a thing is from its material accidents ('*awarid*) and attachments (*lawahiq*), the more real it is because it is closer to its "formal" (*al-suri*) reality is well expressed by Ibn Sina in the *Najat* when he discusses various forms of perception (*idrak*). Admitting degrees of abstraction (*tajrid*), Ibn Sina states that "it appears that all perception is the taking of the form of the perceived". See *Kitab al-najat*, ed. by Majid Fakhry (Beirut: Dar al-Ufuq al-Jadidah, 1985), pp. 207-9. Ibn Sina elaborates on the same issue in the *Shifa'*. Cf. *Avicenna's De Anima: Being the Psychological Part of Kitab al-shifa'*, ed. Fazlur Rahman (London: Oxford University Press, 1959), pp. 58-60.

48 Sadra applies the same principle to the knower: one has to be detached from the limitations of material existence in order to perceive intelligible forms. This is where Sadra gracefully blends philosophical speculation with the purification of the soul. As he states in various aphorisms, one cannot unite with the intelligible world, the ultimate goal of philosophy, without disengaging oneself from the gross states of existence. In fact, matter (*al-maddah*) is an obstacle for the soul to unite with the intelligible world. Cf. Sadra's remarks in *Asfar*, I, 3, p. 369.

isthmus (*barzakh*) between matter and pure intelligibles. Lastly, when something is completely disengaged from material attachments, it becomes a pure intellect (*'aql*) and intelligible (*ma'qul*), making intellection (*ta'aqqul*) possible.⁴⁹ This new classification is introduced here to substantiate the ontological basis of the degrees of disembodiment as a condition of knowledge.

Since Sadra considers intelligibility as a function of being and defines it in terms of complete or partial disembodiment (*tajarrud*), he comes back to the concept of *tashkik* (gradation of being) and argues that things are subject to intensification (*tashaddud*) and diminution (*tada'uf*) in accord with their ontological state.⁵⁰ As stated before, the principle of gradation establishes a hierarchical order of being in which substances undergo an upward or downward journey. When a being actualizes its dormant potentialities and attains further perfection in terms of its properties, qualities, and so on, it intensifies in being. To bring this into sharper focus, Sadra reverses common sense ontology. Instead of defining existential properties of things (*lawazim al-wujud*) as qualities acquired by a substance, he construes them as various modes and states of being in which a subject intensifies or diminishes. When a red apple, for instance, is ripened, it increases in redness rather than merely assuming the quality of 'more redness'. By the same token, when substances actualize their potentialities and become more perfect, they eventually increase in being, namely intensify in existention and intelligibility. This is predicated upon the idea that actuality implies perfection while potentiality signifies privation and imperfection. In the language of Neoplatonism, actuality means full realization and establishment in existence because such a substance is not deprived of any qualities and attributes it potentially possesses. By contrast, a potential substance is marred by imperfection

49 *Asfar*, I, 3, p. 286.

50 A logical result of this is what Sadra calls the "penetration of knowledge" (*sarayat al-'ilm*) in all things including animals, plants and minerals. Just as being penetrates all things, knowledge and intelligibility are to be found in things with varying degrees of intensity and reality. Since "rocks and material bodies" too exist, albeit, at the lowest level of existence, they also partake of minimal intelligibility: "Knowledge is a single reality and it is necessary in the Necessary being and contingent in contingent beings in accordance with the reality of being. As we have pointed out before, the source of knowledge, volition and the like is being but some people among the intelligent are incapable of understanding the penetration of knowledge, power, and volition in all existents even in rocks and material bodies just like the penetration of being into them." *Asfar*, III, 1, pp. 335-6. Cf. also *Asfar*, IV, 1, pp. 163-4.

because it is considered to be 'non-existent' until it realizes its potential from within or by an external agent.⁵¹

The link between the ontological state of things and their proximity to, or distance from, the intelligible world is established by the form (*al-surah*) – the very term both Platonists and Peripatetics use profusely to account for meaning in things. 'Form' as disembodiment and intelligibility underscores the assumption that the further removed a thing is from corporeal existence, the closer it is to pure intelligibility.⁵² Sadra explains this as follows:

"Forms of things are of two kinds. The first is the material form that subsists with matter, position, space, and so on. This kind of form, due to its mode of material existence, can be neither intelligible in actuality nor sensible (*mahsusah*) except accidentally. The second kind is the form that is disengaged from matter, position and space either completely, in which case it is an intelligible form in actuality, or partially in which case it is an imaginal or sensate form in actuality. It has become clear in the view of all philosophers that the being of the intelligible form in actuality and its being for the intellector are one and the same thing from one point of view without disagreement. In the same way, the being of a sensible, insofar as it is a sensible, is identical with its being for the sensate substance."⁵³

A peculiar aspect of Sadra's gradational ontology and its application to the concept of knowledge is what is called 'axiarchism' i.e., the view that the world is grounded in value and that the reality of being can be explained primarily in valuational terms.⁵⁴ The ontological hierarchy that Sadra applies to knowledge invests his gradational ontology with an axiological dimension in that the language of ontological states is saturated with qualitative and valuational terms. An ontologically higher substance is not only more in terms of its existential properties but also more perfect, real, reliable, worthier of consideration, has more light and luminosity, and more likely to be the immediate concern of the philosopher. We can also say that ontologically higher existents are closer to being true, good, and beautiful – terms that are to be understood in their

51 Ibid., pp. 343-4. See also Baqillani who places the potential in the category of non-existence. *Kitab al-tawhid*, p. 34-44, quoted in Rosenthal, *op. cit.*, p. 216.

52 Sadra says that a substance whose form is not disengaged from matter cannot be known since matter means 'darkness' and thus ignorance as opposed to 'light' and 'presence', which signifies knowledge. Cf. *Asfar*, I, 3, p. 387 and IV, 1, p. 69.

53 *Asfar*, I, 3, pp. 313-4.

54 Kenney, *Mystical Monotheism*, p. 104. For a fuller exposition and defense of this view, see John Leslie, *Value and Existence*, (New Jersey, 1979).

Platonic sense. For Sadra, being signifies pure light (*al-nur*) and light is goodness as opposed to darkness that represents 'evil'. At this point, Sadra, following Ibn al-'Arabi, defines being as goodness par excellence (*khayr mahd, summun bonum*) because being is not only the ontic and/or physical ground of things but also the source of such axiological qualities as reality, meaning, truth, intelligibility, goodness, beauty, plenitude, perfection, etc. The following depiction of the world of the *intelligibilia*, which Sadra quotes from the *Theology of Aristotle*, provides a good summary of the axiological overtones of intelligibility:

"The higher world is the perfect living [reality] in which everything is contained for it has originated from the primary perfect source. In it is to be found every soul and every intellect, and there is absolutely no poverty and need here since the things in here are all filled with richness and life as if it is life that exceeds and gushes forth. The life of these things issues forth from one single source, not as if it is just one single heat or one single wind alone but all of them are one single quality in which there is every food [i.e., livelihood for them]."⁵⁵

Referring to Plato this time, Sadra describes the intelligible world as follows:

"There are two worlds: the world of disengaged substances that pertain to the intellect and the soul, and the world of luminous and dark bodies. The world of disembodied substances is the world of knowledge and vitality in which God created a perceptual, intellectual and imaginal form vis-à-vis what is to be found in the world of physical bodies, which is their vitality and the mirror of their appearance. The Divine Book refers to this: "For those who of their Lord's Presence stand in fear, two gardens [of paradise are readied]".⁵⁶ Concerning this matter, the noble Plato has said that the world is of two kinds: the world of the intellect in which are to be found the intellectual Forms (*muthul*), and the world of sense (*hiss*) in which are to be found the obscurities of sensation⁵⁷ ... The existence of the world of the intellect is the principle of all other beings and their sustainer, active principle, and ultimate goal. Their clear vision is hidden to man because of the excess of their manifestation and our veiling from them because of the distraction of material bodies. We can reasonably point to the unity of this world and the simplicity of everything in it and the multiplicity of this world [of physical bodies] in view of the number of individuals. It should be known that the luminous Platonic Forms are substances in themselves and their being is the source of the substances of this world and their quiddities. They are also the realities of these sensate bodies."⁵⁸

55 *Ittihad*, p. 100; cf. also *Asfar*, I, 3, p. 340.

56 The Qur'an, 55/46. Trans. Muhammad Asad.

57 Cf. *al-Shawahid*, p. 205.

58 *Asfar*, I, 3, pp. 503-4. See also *al-Shawahid*, pp. 156-62 for Sadra's detailed discussion of Platonic Forms.

Gradation of being, as defined by Sadra, leads to the hierarchy of the cosmos on the one hand, and the ultimate reducibility of all qualities to being, on the other. One favorite example that Sadra is fond of using to illustrate this is 'man' (*al-insan*) and his relation to plant and animal kingdoms. As a higher state of being, 'humanity' contains everything that belongs to plants and animals. Plants thrive on vegetation, animals possess vegetative faculty with a host of other qualities missing in plants such as mobility and sensation, and man contains all of these qualities at a higher level or in what Sadra calls 'ontological simplicity' (*basit*). Man contains the totality of plant and animal attributes in a 'simple manner', and being a simple substance vis-à-vis the lower states below it, man gains a higher ontological status. Sadra expresses this with a somewhat cryptic phrase that we do not find in other philosophers: "a simple reality is all things" (*basit al-haqiqah kull al-ashya*).⁵⁹ The exact meaning of this phrase can be clarified only within the specific context in which it is used. When we apply it to the concept of man, it signifies that 'man-ness' contains all qualities and properties that belong to 'plant-ness' and 'animal-ness'. Another example is light and its degrees of intensification. A candle light is imperfect compared to moon light and moonlight is imperfect compared to the light of the sun. The sun, the most condensed source of light, is ontologically higher than all other forms of light. Ontological simplicity, then, implies not only 'non-compositeness' but also, and perhaps more importantly, intensity, priority, and completeness.

Sadra applies the same framework to intelligible substances, and this is a crucial difference between him and the Peripatetic philosophers who accept gradation (*tashkik*) only for logical concepts. The intelligible world, just like the order of being, allows gradation in terms of intensification and diminution: an intelligible substance becomes more intense and higher when it contains all of the intelligible realities below it. To use our previous example, man contains in himself all possible intelligibility and meaning available to animal and vegetative states. When we talk about the essence of man-ness, we do not exclude from it anything that belongs to the definitions of animal-ness and plant-ness. 'Human-ness' as an intelligible form contains all of the lower and imperfect states of meaning in a simple manner. In this sense, man ranks higher than plants and animals not only in the hierarchy of the natural world but also in meaning and intelligibility.

59 *Asfar*, I, 3, pp. 324-5 and *Ittihad*, pp. 93-4.

The Simple Intellect and the Intelligible World

This principle plays such a central role in Sadra's epistemology that he comes back to its application to the world of the *intelligibilia* over and over again, phrasing it this time as the simplicity of intelligible realities: "a simple intellect is all intelligibles" (*'aql basit kull al-ma'qulat*). Put in simple terms, the simple intellect becomes all that it knows and it knows its objects of knowledge in a simple manner. At this point, it becomes clear in what sense and order Sadra uses intelligibility. Since Sadra always works against the background idea of the primacy of being, he defines intelligibility not in terms of the knowing subject's mastery of the world but in relation to the degrees of being. This leads Sadra to a tripartite division of being with three corresponding stages of disembodiment.

Sensible forms apply to corporeal bodies, and their disembodiment (*naz'*) from matter is conditioned by such attributes as quantity, change, time, etc. Sadra calls this type of disembodiment 'imperfect and conditioned'. Imaginal forms apply to things which are suspended between purely material and purely intelligible realms of existence. Sadra calls their mode of disembodiment 'medial' (*mutawassit*). Intellective forms are the intelligible realities of things, which are above the limitations of corporeal and imaginal existence. Their mode of disembodiment is called 'perfect' or 'complete' (*tamm*) because at this level of gradation nothing is left out of the ontological definition of things.⁶⁰ When the soul or the intellect in actuality reaches this stage, it becomes ready for an even higher journey to the world of the Proximate Angels (*al-mala'ikat al-muqarrabun*). It is at this stage of complete disembodiment that the soul, which was once a pure potentiality, becomes a simple intellect:

"By virtue of these meanings, the soul becomes a knower and an intellect in an order of intellection from the First Principle to the Intellects, which are the Proximate Angels, to the Souls, which are the Angels, after the first and then to the heavens and the elements and the form (*hay'ah*) of everything and their nature. Thus it becomes an intellectual knower illuminated by the light of the First Intellect."⁶¹

In another passage, Sadra' posits the simple intellect (*'aql basit*) as the link between the order of being and order of thought:

60 Ibid., p. 362 and also 416.

61 Ibid., p. 362.

“When the soul passes from potentiality to actuality, it becomes a simple intellect, which is all things. This is a matter that has been firmly established in our view. The explanation of this is as follows: knowledge and intellection (*al-ta‘aqqul*) is a mode of being, and being is united with quiddity. In the same way, knowledge is united with what is known (*al-ma‘lum*). Some beings are low in degree and weak and some lofty and strong. Those that are low [in degree] have very little share in meanings (*ma‘ani*) and confined to one single meaning like a single quantity (...) whereas those that are noble [in rank] are the essence of the plenitude of meanings even if they are small in quantity or have no quantity at all like the rational soul.

By the same token, knowledge has various kinds, some of which are low in degree such as sense-perception [since] it is impossible to sense multiple sensibles through a single sensation. [But] some are higher in rank, such as intellection, in that a single intellect is sufficient to intellect an infinite number of intelligibles, as in the case of the simple intellect. In short, whatever has a higher status in being is more capable of [attaining] the knowables (*ma‘lumat*) and more intense in containing quiddities. ... when we know something through its perfect definition, we know it with its full truth and reality even if we cannot know all of its parts [i.e., its sensate and intellective properties] at once due to the impossibility of knowing the very truth and reality of anything at a given time.”⁶²

The simple intellect perceives all intelligibles because simplicity implies intensity in being, and this enables the intellect to become capable of appropriating intelligible forms in a more condensed and comprehensive manner. The simple intellect is not merely intellect in actuality but rather the highest rung of intellection, at which level one comes to know the reality of something in its totality. In contrast to sense experience where one's access to objects is screened through the available sense data and hence limited to particular instances of sensate objects, the simple intellect or simple knowledge signifies intellectual cognition that comprises in principle everything there is to know about our object of knowledge. When the simple intellect knows the 'concept' of humanity, for instance, it can run through the entire spectrum of what it means to be human and know all of its modes, accidents, properties, etc. For Sadra, this conclusion is warranted because to know something in a 'simple manner' is to unite with its intelligible essence, which is another way of asserting the unification of the intellect with the intelligible (*ittihad al-‘aql wa'l-ma‘quḥ*). Here, we are once again reminded of the idea that the intelligible reality of things is ontologically more real and epistemologically more reliable than their corporeal templates, and this principle applies *mutatis mutandis* to simple intellects that yield simple knowledge. Sadra restates his case in the following paragraph with a historical note:

62 *Asfar*, I, 3, pp. 377-8.

"The realization of this matter [i.e., the unification of the intellect and the intelligible] is not possible except by having recourse to the principles that were mentioned in the beginnings of this book [i.e., the *Asfar*] concerning the view that being is the principal reality in existence and the quiddity is derived from it. It is certain that being allows intensification and diminution, and whatever is strong in being (*qawiyy al-wujud*) becomes more inclusive and encompassing of universal meanings and intellective quiddities that are disengaged [from matter]. When being reaches the level of the simple intellect, which is completely disengaged from the world of corporeal bodies and quantities, it becomes all of the *intelligibilia* and all things in a manner more virtuous and nobler than what they are based upon. Whoever has not tasted this path cannot understand the simple intellect, which is the source of all knowledge in detail (*al-'ulum al-tafsiliyyah*). That is why you see most of the virtuous people finding it very difficult and unable to verify in spite of their deep involvement in the sciences of wisdom as in the case of Shaykh Suhrawardi in the *Mutarahat*, *Talwihat*, and *Hikmat al-ishraq* who has clearly rejected this view, and Imam [Fakhr al-Din] al-Razi and those who enjoy their ranks."⁶³

What prevents the soul as a simple intellect from perceiving intelligible essences on a continuous basis or "all at once" (*daf'ah wahidah*) is the intervention of sensible and imaginal faculties. The faculty of imagination (*khayal*) acts as an intermediary between the sensible and the intelligible domains and cannot sustain incorporeal forms or meanings at the same level as the intellect. But since the intellect belongs essentially to the world of the *intelligibilia*, it is capable of making multiple meanings present (*istihdar*) to itself all at once. As the saying goes, says Sadra, "it is in the nature of the intellect to make many one (*tawhid al-kathir*) and of the senses [to make] one many (*takthir al-wahid*)."⁶⁴ At this juncture, Sadra establishes an isomorphic unity between the intellect and the intelligible world, and it is this intrinsic isomorphism between the two that enables the intellect to know all things.⁶⁵ In many ways, this is what Aristotle had in mind when he said that "only the like can

63 Ibid., pp. 373-4.

64 Ibid., p. 380.

65 Sadra confirms the same point about isomorphism in a slightly different way: "From the standpoint of the soul: how can an essence, which is denuded of the intellect, think intellective forms which are separate from its essence and whose being is extrinsic to its own being? In the same way, the establishment (*thubut*) of something for something else in a general sense is secondary to the establishment of what has already been established. By the same token, the presence of an intellective being (*ens rationis*) to something else is secondary to its own intellective being, or a concomitant of it. The intelligible in potentiality is the material form that cannot be established except for an intelligible in potentiality like the physical bodies and quantities among the things with physical location. In a similar manner, the intelligible in actuality cannot be established except for an intelligible in actuality." *Ittihad*, p. 91.

know the like".⁶⁶ The soul or the simple intellect remains a single and unitary substance (*jawhar basit*) in knowing various things, and multiplicity in intellection is attributed to the differences of such 'epistemic tools' as sensation and imagination. Unobstructed by the contingencies of sensation, knowledge now becomes 'presence' (*hudur*) and 'unveiling' (*kashf*):

"The soul that knows a multitude of things through intellectual realization and disembodiment from the garment of being human does not become destitute of their knowledge but rather more [intense] as unveiling and clearing (*wuduh*). In spite of this, when the soul goes above the differences of time and space, its knowledge of things becomes present in it completely all at once as in the case of the knowledge of separate substances whose knowledge [of things] is completely present in them in actuality without the obscurity of potentiality."⁶⁷

The simplicity of the soul leads Sadra to an important tenet of his epistemology, i.e., the particular nature of knowledge as it is acquired in the soul. Disengagement or disembodiment as a standing condition of intelligibility renders knowledge an existential state of consciousness. Knowledge is, thus, a particular and simple 'identity' or state (*huwiyyah shakhsiyyah basitah*) despite the fact that the human mind tends to consider all knowledge under the rubric of universals (*kulliyat*) that act as intermediaries between the order of being and the order of thought – a dichotomy that Sadra seeks to overcome through his realist ontology of intelligible forms.

In light of these considerations, it is not difficult to see why Sadra insists that our 'ordinary' or natural encounter with the world is not mediated through second-order concepts but given in first-order experiences. In perceiving the tree in front of me, my knowledge-experience is a direct act of 'seeing', which involves an intuition of some kind and which is not predicated upon such universals as the species, genus, or differentia. It then follows that our most intimate and primary standing towards the world remains particular and specific, and the larger context within which this experience is made possible is provided by the all-inclusive reality of being. It is only at the level of second-order conceptualization that we speak of intelligible forms as abstractions, concepts, and notions. This is also what is meant by the 'presence' (*hudur*) of something to itself and to other things: presence implies something concrete and particular.

66 *De Anima*, 405 b.

67 *Asfar*, I, 3, p. 379.

In stressing the immediacy and self-evidentiality of perception, Sadra adopts Suhrawardi's terminology and uses the words "vision (*ibzar*) and "witnessing" (*mushahahadah*) to describe the particularity of knowledge-experience.⁶⁸ In his discussion of perception as a case of knowledge-by-presence (*al-'ilm al-huduri*), Suhrawardi states that "perception takes place only when the soul has a [concrete] vision [of something] and vision is not through a universal but particular form. It then follows that the soul has an illuminative and presential knowledge [not mediated] through a [representational] form."⁶⁹ The world as representation is an abstract, mediated and second-order world whereas our most primordial experience of it, as in the case of seeing and hearing, is never captured fully in representations of any kind. Hence Sadra's relentless attacks on the representational theory of knowledge (*al-'ilm al-irtisami*) and knowledge-by-acquisition (*al-'ilm al-husuli*), and his staunch defense of knowledge-by-presence (*al-'ilm al-huduri*).

Following Suhrawardi's insight, Sadra attempts to establish intellection in terms that we would normally attribute to sense-experience. Sadra's main concern seems to construe intellection as a unique, simple and particular encounter with the world in a manner as immediate as sense-perception without the limitations of corporeal existence attached to it. Thus he says that

"knowledge, as we have explained before, is the non-material being, and being in itself is not a universal nature belonging to a particular genus or species even if it is divided into species through the differentia or into individuals through individual properties or into classes through accidental conditions. Every knowledge is a particular and simple identity not to be grouped under a universal meaning [i.e., concept] belonging to an essence."⁷⁰

Sadra further states that intellection takes place not through the "incarnation of an intelligible form in the soul but through archetypes (*muthul*) that reside in the mind and the soul's unification with them." Since the intelligible forms of things are ontologically real substances inhabiting the world of the *intelligibilia*, the soul as the simple intellect can know things and their perceptual properties only by uniting with their intelligible

68 Ibid., pp. 296, 316-17 and 385.

69 Suhrawardi, *al-Mashari' wa'l-mutarahat*, p. 485. Cf. Sadra's remarks: "Perception is nothing but the soul's attention to and witnessing of what is perceived. Witnessing takes place not through a universal but a particular form. Therefore the soul by necessity has an illuminative and presential knowledge and not a form superadded to it [antecedently]". *Asfar*, III, 1, p. 162.

70 *Asfar*, I, 3, p. 382.

essences. With this, Sadra asserts, one more time, the unification of the intellect and the intelligible.

Sadra's construction of intelligible substances as ontological actualities has a number of implications for his concept of knowledge and the 'constructivist' theory of intelligibility. The realist ontology of the intelligible world prevents intelligible forms, ideas, concepts, and meanings from becoming mere psychological and mental states residing in the mind. Intelligible forms are not mere instruments through which we know the extra-mental world. Rather, they are the very basis upon which the world is what it is. In fact, we may even go so far as to say that without the intelligible forms, there would be no such thing as the 'world'. Put differently, objects as we know them do not precede intelligibility. What we conventionally call 'reality' is not an aggregate of objects devoid of intelligibility to which clusters of meaning and signification are attributed *a posteriori*. The world is given to us already imbued with meaning, and that is why we are as much dependent on the world for meaning as it is dependent on our 'subjectivity' for epistemic order and structure.⁷¹

In the *Asfar*, when discussing the primacy of self-knowledge over against knowledge-by-representation, Sadra makes an interesting contrast between physical instruments and light to show the place of intelligibility in our experience of the world. Intelligible forms are not like manual instruments with which we operate but which are dispensable in themselves. Rather, they are like the light that makes vision possible:

"One cannot say that these forms are instruments for the soul's intellecting things other than itself. Rather they are intelligible for the soul by themselves in the sense that whatever corresponds to them outside the soul [i.e., in the extra-mental world] becomes intelligible for the soul through them. Because we say that if these forms were not intelligible for the soul in the first place, they would not be perceived by it. The mediation of these forms in perceiving things is not like the mediation of manual instruments (*alah sina'iyah*) in carrying out bodily works (*al-a'mal al-badaniyyah*) but rather like the sensate light in perceiving visible things whereby the light is seen first and then everything else is seen through it."⁷²

71 This is how John McDowell reads Kant's maxim that "thoughts without content are empty, intuitions without concepts are blind", and argues that Kant's transcendental argument can be read to lend support to the view that the non-subjective world presents itself to us as saturated with meaning and order even at the level of sense perception. See his *Mind and World* (Harvard University Press, 1994), p. 18, 39-42.

72 *Ibid.*, p. 318.

Sadra's attempt to define knowledge in terms of being and its modalities leads him to a 'non-subjectivist' concept of knowledge. In contrast to modern epistemology that anchors meaning and knowledge in the knowing subject and its paraphernalia, Sadra places intellection within the larger context of being, which encompasses the mind. Sadra thus considers the 'non-self' essential for the knowledge of the self. 'Going out of' the self and uniting with the intelligible world is now posited as a standing condition of knowledge. This renders Sadra's theory of knowledge a thoroughly non-subjectivist enterprise. By defining intelligibility as belonging to the world of the *intelligibilia*, Sadra dethrones the knowing subject as the sole or even the proper depository of meaning, placing the concept of agency in a larger context of ontological meanings and relations.

Özet

Mulla Sadra ismiyle şöhret bulan Sadreddin Şirazi'nin metafizik sistemi, vücudun mahiyet karşısındaki önceliği (asaletü'l-vücut) öğretisine dayalıdır. Sadra, mahiyeti zihnin eşyayı tasnif etmek ve anlamak için kullanmak zorunda olduğu külli bir kavram olarak tanımlar ve gerçekliğin kurucu unsurunun varlık olduğunda ısrar eder. Sadra'nın bilgi teorisi, bu varlık-merkezli metafizik sistemin bir uygulanım alanı olarak, bilgiye varoluşsal ve metafizik bir anlam yükler. Sadra, bilgiyi sadece bilen öznenin sahip olduğu bir 'sıfat' ve bilen ile bilinen arasında vücuda gelen bir 'ilişki' olarak tanımlayan kelamcılara şiddetle karşı çıkar. Aynı şekilde bilgiyi bir soyutlamadan (tejerrud) ibaret gören İbn Sina'yı da eleştirir ve bilgi tanımını eksik görür. Bunların yerine Sühreverdi'nin ilm-i huzuri kavramını kendi varlık-merkezli metafiziğiyle birleştiren Sadra, bilme eylemini, bilen öznenin bilinen nesnenin suretiyle birleşmesi olarak tanımlar. Bu birleşme (ittihad), bilen öznenin ma'kulat alemiyle irtibata geçmesi ve en nihayetinde ona katılması ile mümkündür. Ana hatlarıyla İslami-Platonik hikmet geleneğini takip eden Sadra, ma'kulat alemindeki evrensel hakikat formlarını (suretler), zihnin soyutladığı akli kavramlar olarak değil, kendi zatında gerçekliğe sahip bir varlık kategorisi olarak tanımlar ve realist bir "ma'kuliyyet metafiziği" geliştirmeye çalışır. Sadra'nın bilgi anlayışı bu manada hem anti-subjektivisttir, zira bilgi artık bilen öznenin bir vasfı değildir, hem de varoluşsal ve mistik bir niteliğe sahiptir zira ma'kulat alemiyle birleşmek, bilenin varlık modunun değişmesiyle eş anlamlıdır. Bu meyanda Sadra'nın bilgi görüşü, modern felsefede tartışılan öznenin varlık içindeki yeri ve kendisi ve eşyayla ilgili epistemik iddialarıyla ilginç paralellikler arzeder.

Yahudilik'te İhtidâ Meselesi

Salime Leylâ Gürkan*

The Question of Conversion to Judaism

This article is the result of an attempt to answer some theoretical and practical questions regarding the Jewish attitude towards conversion and thus eliminate some misunderstandings. As admitted by many, despite the fact that both Christianity and Islam hold a fairly clear-cut standpoints on the issue of conversion, in contrast, Judaism seems to be of an ambiguous character in this matter. This is why there is the surprising contradictory fact that while some people go so far as to label the Jewish religion as one of a missionary nature, a number of others, both within and without the religion, regard Judaism as a completely exclusivist religion. Parallel to this, the Jewish attitude towards conversion is one of the topics which raise much curiosity among non-Jews who want to know more about Judaism. I believe that both the ambiguity and the curiosity attached to the Jewish attitude towards conversion have much to do with a mostly unknown fact concerning Judaism; its non-monolithic nature. So, after showing that Judaism is not a homogeneous religion/religious system that has been passed down to today on a fixed and clearly defined line, the article will go on to outline and discuss examples of the different Jewish attitudes towards conversion, ranging from biblical times to the present age. By so doing, the emphasis will be not on the question of the "possibility" of converting to Judaism, which has already been proven by history, but rather on the "conditions" of converting to Judaism and the "place" of the convert in Jewish law and Jewish life.

Yahudiliğin, bu dine girmek isteyen yabancılar karşısındaki tutumu, Türkiye'de eksik, hatta yanlış bilinmekte; ve bundan dolayı da açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Ayrıca Yahudiliğin tamamen dışı kapalı olduğu düşüncesi ile de sıkça karşılaşılmaktadır. Konuyu daha ilginç ve karmaşık kılan diğer bir husus ise, benzer düşüncenin aslında bazı

* Dr., TDV, İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM).

Yahudiler tarafından da benimsendiği ve hatta dünyanın çeşitli yerlerindeki bazı Yahudi cemaatlerin kendi Yahudilik anlayışlarına damgasını vurduğu gerçeğidir. Hıristiyanlığın özünde misyoner bir din olduğu, İslam'ın ise ihtidâ hareketlerini teşvik ettiği tartışma götürmez birer vâkıa iken, Yahudiliğin ihtidâ konusundaki tutumu bugün dahi, zihinlerde yeterince açıklığa kavuşmuş görünmemektedir. Bu durum, başka sebeplerin yanı sıra, Yahudiliğin tarih boyunca tek bir düzlem üzerinde değişmeden günümüze kadar gelmiş homojen bir din olduğu şeklindeki genel bir yanlışlığın muhtemel sonucu olarak gözükmektedir. Bu makale, yukarıda bahsi geçen tespitlerden ve konu üzerine Türkçe'de herhangi bir çalışma yapılmadığı gerçeğinden hareketle,¹ birbiriyle bağlantılı dört temel noktaya açıklık getirmeyi amaçlıyor. Bunlar: 1) Yahudiliği diğer semâvî dinlerden ayıran temel özellikler, 2) Eski İsrailoğulları dininden başlamak suretiyle, sonradan Yahudi olanlar hakkında tarih içerisinde sergilenen tavırlar, 3) Yahudiliğe ihtidâ eden kişinin Yahudi şeriatındaki yeri, 4) Günümüz Yahudi din otoritelerinin bu konudaki tutumları olarak sınıflandırılabilir.

Yahudi Dininin Temel Özellikleri

Öncelikle İslam ve Hıristiyanlıktakine benzer bir teolojisi bulunmayan² Yahudiliğin, yaptırım gücünü yazılı (*Tanah*) ve sözlü (*Talmud*) Kutsal Metinler'de açıklanmış³ ve Yahudilerin kolektif dinî ve tarihî tecrübelerine binâen zaman içinde geliştirilmiş Yahudi şeriatından alan bir

- 1 Bu konuda Batı'da pek çok çalışma yapılmış olup bunların başlıcaları makale içerisinde kullanılmaktadır.
- 2 Burada teoloji'den kasıt, bir dine ait belirlenmiş ve genel geçer inançlar manzumesidir. Yahudilik, inanç boyutu, özellikle Tanrı inancı bağlamında, eksik bir din olmamakla birlikte otoritesini daha çok fiiller (şeriat) üzerine inşa etmiştir. Mişna'da yer alan ilgili pasajı (Sanhedrin 10:1) ve Antik Yahudi filozofu Philo (ö. 50) tarafından oluşturulan inanç prensiplerini saymazsak, Yahudi tarihinde ciddi manada dinî akide oluşturma teşebbüsleri daha ziyade Müslümanlarla yakın temas halinde bulunmuş Yahudi din alimlerine aittir. İbn Meymun'un (ö. 1204) On üç prensibi bunların içinde en popüler olanıdır ve bu teşebbüsüyle çağdaşı olan diğer Yahudi dini otoritelerince eleştirilmiştir. Bugün de tanrı tanımaz veya agnostik ve fakat Yahudi şeriatını belli ölçüde yerine getiren Yahudiler söz konusudur.
- 3 Aslı, Yahudiler tarafından, Musa (Sina) vahyine dayandırılan ve Tevrat'ın tamamlayıcısı niteliğinde görülen Talmud'un, "Sözlü Tevrat" olarak isimlendirilmesinin sebebi, bu Tevrat'ın, Hz. Musa'ya yazılı olarak verilen Tevrat'tan farklı olarak, *şifâhî* yolla ve Yeşû, Hakimler ve İsrail peygamberleri aracılığıyla ilk dönem Yahudi din alimlerine aktarılmasıdır (Abot 1:1). Bugün yazılı haldeki iki ayrı Talmud literatürüne verilen genel isim niteliğindeki Sözlü Tevrat, takriben MS III-VI. yüzyıllar arasında yazıya aktarılmıştır.

din veya dinî sistem olduğunu belirtmekte fayda var.⁴ Yahudiliği diğer tek tanrılı dinlerden ayıran ve konumuz açısından da önemi hâiz diğer bir özelliği ise onun hem dinî hem de millî öğeleri barındıran bir sistem olmasıdır. Dolayısıyla bu özellik, teoloji eksikliği ile birleştiğinde, Yahudiliği süreklilik açısından güçlü ve fakat muhtevasının devamlılığı açısından zayıf bir konuma getirmektedir. Diğer bir ifadeyle, Yahudiler yaşadığı sürece Yahudilik süregelmiş ve fakat Yahudilerin zaman içinde değişen tecrübeleri ve ihtiyaçları doğrultusunda aynîliğini koruyamayıp değişime ve bölünmelere uğramıştır. Çünkü inanç ağırlıklı bir sistemi değişimlere karşı korumak, fiillere dayalı bir sistemi korumaktan daha kolay olagelmıştır.

Yahudiliğin en radikal değişime maruz kaldığı dönem, şüphesiz Fransız İhtilali (1789) ile başlayan modern dönemdir. Bu dönem, Hıristiyan toplumlarda görülen sekülerleşmeye paralel olarak Batı Avrupa'da yerleşik durumdaki Yahudilerin sivil haklar elde ettikleri (*emancipation*), dinlerini millî ve dışı kapalı kimliğinden arındırma teşebbüsünde buldukları ve bu genel değişim karşısında farklı tepkilerin ve akımların doğduğu bir sürece tanıklık etmektedir. Bugün bilinen şekliyle farklı Yahudi grupların (Reform, Ortodoks ve Muhafazakar)⁵ ve akımların (Haskala, Siyonizm)⁶ ortaya çıkış tarihi de yine bu döneme rastlamaktadır. Ortodoks olarak adlandırılan ve kendisini Yahudilik adına tek otorite kabul eden grup, Yahudiliğin geleneksel ve kitabî havasını büyük ölçüde korumuşsa da, özellikle modern Ortodoksluk olarak isimlendirilen bir kanadı, modernleşmeden ve değişimden yeteri kadar payını almıştır. Bu sebeple, İsrail'de hâkim olan ve devlet nazarında tek meşrû Yahudi temsilcisi konumundaki Ortodoksluk ile, diğer iki büyük Yahudi mezhebinin yanı sıra, Amerika'da varlık gösteren Ortodoksluk arasında önemli farklar görülmektedir. Bu durum,

4 Yahudilik, tanımlanması en zor dinlerden biri ise de, böyle bir tanım konumuz açısından gerekli ve de yeterli görülmektedir.

5 Bu Yahudi gruplaşmalarını Türkçe'ye 'mezhep' olarak çevirmek belli sakıncalar içermektedir. Çünkü bu gruplar, bizim anladığımız manada din içerisindeki fikhî ve itikadî farklılıkları yansıtmamanın ötesinde, birbirlerine muhalif gruplar olarak ortaya çıkmışlardır. Nitekim bugün hala geleneksel ve katı kanadı oluşturan Ortodoks Yahudilik, kendisini tek ve gerçek Yahudilik olarak görmekte ve diğer grupların meşrûyetini kabul etmemektedir.

6 Kelime manası aydınlanma olan Haskalah, doğu Avrupa Yahudileri arasında XVIII. yüzyıl sonlarında ortaya çıkmış ve Yahudileri entelektüel ve sosyal açıdan geliştirerek Batı medeniyetine uyum sağlama amacını gütmüş seküler bir akımı ifade eder. Siyonizm ise, Yahudilere Filistin toprakları üzerinde yurt kurmayı amaçlayan bir milliyetçi hareket olarak ortaya çıkmış ve günümüzde İsrail'in yayılmacı devlet politikasını temsil eden ve hemen hemen bütün dünya Yahudileri tarafından benimsenen bir ideolojiye dönüşmüştür.

bir anlamda, bugünkü İsrail Devleti'nin kuruluşu ile birlikte ortaya çıkan ve kabaca İsrail ve Diaspora (İsrail dışı) Yahudiliği olarak isimlendirilebilecek bir ayırma da işaret etmektedir. Bu gruplar arası ve hatta her bir grubun içinde yer alan farklılıklar, onların şeriata, otoriteye, kendilerine ve başkalarına yönelik bakış açılarını da büyük ölçüde etkilemektedir.

Geleneksel veya modernite öncesi dönem esas alındığında ise Yahudiliğin daha homojen bir yapı sergilemiş olduğunu söylemek mümkündür. Fakat o halde dahi günümüze kadar uzanan dinî, kültürel ve coğrafi farklılaşmaların varlığından belli ölçüde söz edilmelidir. Karai ve Talmud (Rabbinik) Yahudiliği⁷ ayırımının yanı sıra, Talmud Yahudiliği içerisinde yer alan Hasidim ve Mitnagedim⁸ ve tekrar bu sonuncusunun içerisinde yer alan Aşkenazi ve Sefardik⁹ gruplaşmaları bunlardandır. Bunun ötesinde büyük ölçüde Tevrat'ın otoritesine ve Mabed kültüne dayanan eski İsrailoğulları dininin tarih içinde sergilediği biçimler ile miladi I. yüzyıl sonlarında, İkinci Mabed Devri'nin kapanmasının ardından bu dinin aldığı biçimi gösteren ve Talmud'un oluşumuna da tanıklık eden Yahudilik olgusu arasında da belli farklar mevcuttur. Aşağıda, bu farklılıklara kısaca atıfta bulunmak suretiyle ihtidâ kavramının Yahudilik'teki gelişimi ana hatlarıyla ele alınacaktır.

Yahudiliğe İhtidâ Konusunda Tarih İçerisinde Sergilenen Tavırlar

İsrailoğulları'nın zaman içinde farklılaşmış veya gelişmiş gibi görünen Tanrı mefhumu,¹⁰ toprak, millet ve kâinat endeksli olmak üzere üç

- 7 Karailik, VIII. yüzyılda Anan ben David tarafından kurulan ve Talmud'un otoritesini reddeden bir Yahudi mezhebidir. Talmud Yahudiliği olarak da bilinen geleneksel Yahudilik, bu mezhep mensuplarını heretik Yahudi olarak görür.
- 8 *Hasidim*, XVIII. yüzyılda Polonya'da İsrail Baal Shem Tov tarafından kurulan ve günümüzde de Avrupa, Amerika ve İsrail'de varlığını sürdüren bu mistik harekete mensup kişilere verilen isimdir. 'Muhalifler' manasına gelen *Mitnagedim* ise ilk ortaya çıktığında *Hasidism* hareketine gösterdikleri tepkiden dolayı geleneksel Yahudilere bir dönem verilen addır.
- 9 Doğu Avrupa kökenli olup daha sonra Avrupa'nın başka bölgelerine ve Amerika'ya yayılmış Yahudilere *Aşkenazi*, İspanya ve Portekiz kökenli olup bugün Türkiye'de de varlığını sürdüren Yahudilere ise *Sefardik* denilmektedir. Esasen coğrafi ve lisanî farklılıklara işaret eden bu ayırım, dinî uygulamalardaki bazı farklılıkları da beraberinde getirmiştir. Bunun yanı sıra Kuzey Afrika ve diğer Arap ülkelerinden İsrail'e yerleşen Yahudiler de *Mizrahî* adı altında farklı bir grup oluşturur. Bugün İsrail Devleti'nde bariz bir Aşkenazi üstünlüğü hakim olup diğer Yahudiler daha aşağı statüye sahiptirler.
- 10 Tevrat'ın kimi pasajlarında yer alan ve tek bir millete has kılınmış gibi sunulan Tanrı mefhumu (Tesniye 4:19; krş. 4:35, 39) ile Peygamber İshaya'ya atfedilen pasajlarda yer alan evrensel Tanrı anlayışı (43:10; 45:14; 46:8) arasındaki fark göz ardı edilemez.

dinî sistemin hayat bulmasını sağlamış ve bunun neticesinde Tanrı önünde İsrailoğulları'nın ve başka milletlerin konumuyla ilgili farklı anlayışları ve uygulamaları beraberinde getirmiştir. Bazı Yahudi tarihçiler tarafından da ileri sürüldüğü gibi,¹¹ muhtemelen İsrailoğulları, Babil Sürgünü'nden (MÖ 586) öncesine rastlayan erken dönemlerde, otoritesi kutsal topraklarla sınırlı bir Tanrı mefhumuna sahipti.¹² Buna bağlı olarak İsrailoğulları'nın Tanrısı'na ibadet, İsrailoğulları'ndan olmayanlar da dahil olmak üzere, İsrail topraklarında yaşayan herkes için mecburî idi. Aynı prensipten hareketle, kutsal topraklar dışına çıkan bir İsrailoğlu da başka tanrılara tapınmakta serbestti. Tevrat'ta Hz. Musa'nın kayınpederi olarak bahsi geçen Medyen'li Yetro (Çıkış 18) ve Hz. Davud'un soyunun kendisine dayandırıldığı Moab'lı Rut'un (Rut 1-4) İsrail Tanrısı'nı benimsemeleri, bu tip uygulamaya örnek olarak gösterilebilir.¹³

İsrail topraklarının ve Mabed'in kaybı ve diğer kültürlerle yakın münasebet kurulması şeklindeki birtakım dinî ve sosyal değişimleri hazırlayan Sürgün (MÖ 586-538) tecrübesi neticesinde toprağa dayalı Tanrı mefhumu ve buna bağlı kült dini, daha gelişmiş bir Tanrı mefhumuna ve dini-etnik unsurları, yani millete dayalı din fikrini esas alan bir cemaat anlayışına doğru gelişme gösterdi. Yeni anlayışa göre, tüm kâinatın yaratıcısı olmakla birlikte, bu Tanrı, aralarındaki Sina Ahdi'ne¹⁴ dayalı bağ sebebiyle, özellikle İsrail'in kayıtsız şartsız tapınmakla yükümlü olduğu bir Tanrı idi.¹⁵ Fakat bu süreç de, aşağıda değinileceği üzere, kendi içinde belli dinî, etnik ve sosyal ayırmaların oluşmasına zemin hazırladı. Dolayısıyla İkinci Mabed Dönemi, bir yandan Kohen sınıfı ile sıradan İsrailoğulları, İsrailoğulları ile yabancılar; diğer yandan da İsrail erkekleri ile kadınları arasında belli ayırmaların öne çıktığı dinî ve sosyal bir yapılanmaya sahne oldu. Nitekim Tevrat'ta *ger* olarak adlandırılan ve İsrailoğulları (*ezrach*)¹⁶ ile yabancılar (*nokhri*) arasında bir konuma sahip olup Yahudilik'teki

11 Martin Goodman, *Mission and Conversion*, Oxford: Clarendon, 1994, s. 55. krş. Yehezkel Kaufmann, *The Religion of Israel: from its beginnings to the babylonian exile* (trans. Moshe Greenberg), New York: Schocken, 1972, s. 127-28.

12 bk. II. Krallar 5:15. krş. İşaya 44:6.

13 Her ne kadar bazı Yahudi tarihçileri Rut kitabını Ezra ve Nehemya kitaplarıyla aynı döneme (MÖ IV. yüzyıl) götürse de bizce daha kuvvetli görüş, Rut ile ilgili hikâyenin sürgün öncesi bir döneme ait olduğu yönündedir (bk. S. R. Driver, *An Introduction to the Literature of the Old Testament*, 9th ed., Edinburgh: T & T Clark, 1950, s. 454-55; Paul D. Hanson, *The People Called: the growth of community in the bible*, San Francisco: Harper & Row, 1986, s. 315-16).

14 Sina Ahdi ile ilgili olarak bk. Çıkış 19-20; Tesniye 26:16; 29:1-5.

15 Tesniye 4:19-20.

16 Bu kelime sözlük manası itibariyle "yerli vatandaş" demektir.

ihtidâ mekanizmasının kökeni veya ilk şekli kendisine dayandırılan grubun da bu dönemde ortaya çıktığı kabul edilmektedir. İsrailoğulları tarafından koruma altına alınmış ve onların arasında yerleşik durumdaki yabancıları ifade eden *ger* (çoğ. *gerim*), belli hakları ve mükellefiyetleri bulunan ve çoğu dinî uygulamalara iştiraki beklenen; fakat sıradan bir İsrailoğlu'nun sahip olduğu her imtiyazın muhatabı olmayan bir sınıftır.¹⁷ İlgili Tevrat pasajlarından hareketle *gerim* denilen grubun daha çok ekonomik ve sosyal açıdan düşük seviyedeki insanlardan oluştuğunu söylemek mümkündür. Tevrat'ın pek çok yerinde İsrailoğlu ve *ger* için tek bir kanun veya standart olması ve bunların kollanması gereği vurgulanmakla birlikte,¹⁸ *gerim*'in kimlerden meydana geldiği konusunda kesin bir ifade yer almamaktadır. Genel görüş onların İsrailoğulları dışındaki kabilelere mensup kişiler olduğu yönündedir. Fakat bu noktada Mary Douglas tarafından ileri sürülen tez oldukça ilginç ve dikkate şâyân gözükmektedir. Douglas'a göre *ger*, Yehuda, Levi veya Bünyamin soyuna ait olmamakla birlikte İsrailoğulları'nın diğer sıbtlarından gelen kişilerden oluşmaktaydı. Bunlar, önceki dönemlerde işgalciler tarafından yenilgiye uğratılıp dağıtılmış; ancak sürgün sırasında ve sonrasında Kenan'da yaşamaya devam etmiş İsrailoğulları'na ait çeşitli kabilelerin devamıydılar. Diğer bir ifadeyle, Douglas'a göre, *gerim* diye adlandırılan grubun İsrailoğulları tarafından himâye görmesi ve belli ölçüde dinî ve sosyal hayata katılmalarının sebebi, onların İsrailoğulları dinine geçmiş yabancılar olmaları değil, aslen Yâkub soyundan gelmeleriydi. Bu sebeple, Tevrat şeriatında *ger*, ne tam olarak İsraili ne de yabancı muamelesi görmüş; ikisinin arasında bir statüye sahip olmakla birlikte, pek çok dinî konuda İsrailoğlu'na uygulanan kurallar kendisine de uygulanmıştır.¹⁹ Fakat bu tez doğru kabul edildiğinde *ger*'le ilgili uygulamanın tam olarak din değiştirme kapsamında görülmesi güçleşmektedir.

17 Çıkış 12:48; Levililer 16:29; 17:10; 18:26; 20:2; 24:16; Sayılar 9:14; 15:14, 29-30; 19:10; Tesniye 1:16; 5:14; 16:10; 24:14. Sözlük manası "yabancı", daha ziyade "koruma altına alınmış yabancı", olan *ger*, Tevrat'ta yerleşik duruma geçmeden önce İsrailoğulları ve hatta İsrail'in atalarına atıfla da kullanılmış bir kelimedir (bk. Tekvin 10:12; Çıkış 2:22; Tesniye 26:5; Mezmurlar 105:12; İşıya 52:4). Kökeni oldukça eskiye giden bu kelimenin İsrailoğulları arasında yaşayan yerleşik veya yarı yerleşik durumdaki yabancılar için kullanılan bir kavram haline dönüşmesi, İkinci Mabed Dönemi'ne rastlamaktadır. *Ger* kelimesi ile, sözlük manası "komşu" olan ve istilâhen "eman verilmiş yabancı"yı ifade eden, Arapça *câr* kelimesi, özellikle de *câru'l-cunub* kullanımı, arasındaki benzerlik dikkat çekicidir (bk. *Tâcu'l-Arûs*, "cr" md.).

18 Çıkış 12:49; 22:21; Levililer 18:26; 19:10; 24:22; Sayılar 15:15; Tesniye 1:16; 10:17-19; 24:19-22.

19 Mary Douglas, "The Stranger in the Bible," *Archives Europeenas de Sociologîe*, 35 (1994), s. 285-86. Mısır'dan hep birlikte ve bir seferde çıktıklarına inanılan İsrailoğulları'nın aslında

Öte yandan *gerim*'in sonradan İsrailoğulları dinine geçmiş kişiler olduğunu varsaydığımızda, karşımıza İsrailoğulları'ndan farklı ve düşük statüye sahip bir grup çıkmaktadır. Çünkü Tevrat'ta kült, yasaklar ve dinî uygulamalarla ilgili hemen her konuda İsrailoğlu ile *ger* arasında fark gözetilmezken,²⁰ gerek iktisadî gerekse sosyal açıdan *ger* daha aşağı konumda görülmektedir. Örneğin, bir İsrailoğlu civar halklardan ve hatta *gerim* arasından kendine köle edinebilmekteyken, bir *ger* bir İsrailoğlu'nu köle edinemezdi.²¹ Yine köle âzât etme prensibi sadece kendilerini *gerim*'e satmak zorunda kalmış İsrailoğulları söz konusu olduğunda geçerli idi.²² Benzer farklılık, helâl yiyeceklerle ilgili kurallarda da kendini göstermektedir.²³ Borçların affı konusunda ise *gerim*'in bahsi geçmemektedir.²⁴ Buna ilaveten Tevrat'ın pek çok pasajında *gerim*, İsrailoğulları'ndan ayrı, çoğunlukla da yetim ve dullarla eşit mesâbede, bir grup olarak zikredilir.²⁵ Yukarıdaki örneklerden hareketle, *gerim*'in genel olarak bir emre muhatap olma durumunda İsrailoğulları ile eşit; fakat bir imtiyazdan yararlanma konusunda ise ayrı statüde tutulduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Daha da önemlisi, *gerim*'in kollarına ve şartlarının iyileştirilmesine yönelik emirlerin varlığına rağmen, belli uygulamalarda *ger* ile İsrailoğulları arasında farklılık gözetilmesi, Tevrat'ta bu grubun statüsünü yükseltmeye veya tam bir sosyal eşitlik sağlamaya yönelik belirgin bir çabanın söz konusu olmadığı sonucuna götürmektedir. Bütün bu ayrıntılardaki farklılığa rağmen *gerim*, İsrail ile Tanrı arasında yapılan Ahit'in içinde ve pek çok açıdan İsrailoğlu erkeklerinden ayrı bir statüde görülen İsrailoğlu kadınlarının hemen ardından zikredilmektedir.²⁶ Belki de eski İsrail dininde topluluk içindeki farklı grupların Ahit'e ve dine farklı ölçülerde katılımı amaçlanıyordu. Bu durum aslında İsrailoğulları'nın benimsediği dinin belirgin bir hiyerarşi üzerine kurulu olduğunu göstermektedir.²⁷

farklı etnik ve kültürel dokudan oluşmuş ve birden fazla çıkış seferinin neticesinde bir araya gelmiş karışık bir gruba işaret ettiği de tarihî verilere dayanan bir saptama olarak yer almaktadır.

20 Levililer 24:16;

21 Levililer 25:44-6.

22 Levililer 25:47-8; Tesniye 15:12.

23 Tesniye 14:21.

24 Tesniye 15:1-3. İbn Meymun'a göre, yabancı ve *ger*'e borç verme durumunda faiz uygulanır (bk. *Mishneh Torah (The Code of Maimonides): the book of civil laws, Creditor and Debtor, 5:1*).

25 Levililer 17:8-10; Sayılar 15:26.

26 Tesniye 29:10:3.

27 Yahudiliğin hiyerarşik yapısı ve kadınların bu dindeki konumu ile ilgili bilgi için bk. Judith Plaskow, *Standing Again at Sinai: judaism from a feminist perspective*, San Francisco: Harper, 1991.

Öte yandan eski İsrail dininde peygamberler ve özellikle peygamber İşaya tarafından olgunlaştırılan saf tek tanrı anlayışına paralel olarak bir gün tüm milletlerin tek tanrı inancı altında bir araya geleceği düşüncesi ya da ideali seslendirilmiştir.²⁸ İşaya, kimilerine göre diğer milletlere evrensel Tanrı mesajını yayma fikrinden veya misyonundan ilk bahseden kişidir.²⁹ Bazıları ise İşaya kitabında İsrailoğulları'na atıfla bahsi geçen "milletlerin ışığı" (*or goyim*)³⁰ olma ve benzeri ifadeleri, diğer milletleri İsrail dinine çağırma faaliyetinden ziyade, dünyanın sonunda bizzat Tanrı tarafından kurulacak olan Mesihî veya evrensel düzene vurgu olarak anlar.³¹ Her hâlükârda, İşaya kitabında, özellikle de "İkinci ve Üçüncü İşaya" olarak bilinen ve büyük ölçüde Sürgün sonrası döneme atfedilen kısmında (40-66. bablar), diğer milletlerle ilgili olumsuz ifadelerin yanı sıra, oldukça evrensel ve misyonervârî bir din anlayışı sergileyen pasajlara da yer verilmektedir.³² Peygamber Yeremya, Hezekiel ve Zekeriya'ya atfedilen kitaplarda da, tek tanrı inancının diğer milletler tarafından benimsenmesi temasına paralel olarak, *ger* ile ilgili koruyucu ifadeler yer alır.³³ Dahası, Hezekiel'de yer alan *gerim*'e topraktan pay verilmesi,³⁴ bir anlamda *gerim*'in İsrailoğulları topluluğuna daha fazla adapte olduğuna işaret etmektedir. Buna rağmen *gerim*, genel olarak peygamberlerde de marjinal ve fakir olma özelliğini sürdürür. Bu sebeple hakim vurgu, eşitlik sağlanmasından ziyade, onların kollanması üzerinedir. Konumuz açısından önemli bir diğer husus ise İşaya ve Yeremya'ya atfedilen kitaplarda sadece İsrail'in değil, diğer milletlerin de Tanrı'yı bilip O'na tapmakla bir ölçüde sorumlu tutulmalarıdır.³⁵ Yine İşaya ve kısmen Yeremya ve Amos kitaplarındaki ortak nokta ise, İsrail'in seçilmişliğinin ve kurtuluşunun bir nevi diğer milletlere hizmet amacını bünyesinde barındırıyor olmasıdır.³⁶

28 İşaya 2:2-4; 45:23; 56:3-8; 66:18-20; Yeremya 16:19-20; Amos 4:13; 5:8; Mika 4:1-3; Habakkuk 2:14; Zekeriya 2:11.

29 David S. Ariel, *What Do Jews Believe?: the jewish faith examined*, London/Sydney: Rider, 1995, s. 116.

30 İşaya 42:6.

31 Goodman, *Mission and Conversion*, s. 61; David Novak, *The Election of Israel: the idea of the chosen people*, Cambridge, Mass.: Cambridge U.P., 1995, s. 160.

32 *Ger* ve diğer milletlerle ilgili ifadeler için bk. 14:1; 19:18-24; 51:4; 56:3-8; krş. 14:2; 60:8-16; 61:5-7; 62:8-9; Tesniye 23:3-8.

33 Yeremya 7:6; 22:3; Hezekya 22:7, 29; Zekeriya 7:10; Malaki 3:5.

34 İşaya 47:21-23.

35 İşaya 41:21-29; 45: 20-23; Yeremya 10:25.

36 İşaya 2:3; 49:6; 51:4; 56:7; 66: 18-19; Yeremya 1:5; Amos 9:7.

Öte yandan İsrailoğulları tarihinde yine sürgünden sonraki safhaya denk gelen ve Ezra-Nehemya kitaplarının konusunu teşkil eden restorasyon ya da Süleyman Mabedi'nin yeniden inşâsı döneminde, dinin ya da saf topluluğun³⁷ korunması esasına dayanan bir dışa kapallık stratejisi hakim olmuştur. Her iki kitapta da İsrail erkeklerinin yabancı kadınlarla evlenmek suretiyle dinlerine ve etnik kimliklerine yabancı unsur karıştırmaları problem olarak sunulurken, asıl endişe odağı olan konu, özellikle Ezra'da, yabancı eşleri İsrail dinine kazandırma gayretinden ziyade, onları ve onlardan olma çocukları tamamen dışlamak biçiminde ortaya çıkmaktadır.³⁸ Ezra ve kısmen Nehemya tarafından ortaya konulan bu dışlamacı eğilim, bazı Yahudi araştırmacılar tarafından onların Babil'de yaşadıkları tecrübelerine atıfla açıklanmaya çalışılır.³⁹ Buna göre, Babil'e sürülen İsrail halkı, kendilerini çevre kültürden soyutlamak suretiyle dinlerini ve kimliklerini koruyabilmişler ve dinin dejenerasyonunu önlemek için bu tutumlarını sürgünden döndükten sonra da sürdürmüşlerdir. Buna karşı ileri sürülen görüş ise Ezra ve Nehemya'nın tamamen milli ve siyasi, hatta iktisadî sebeplerden dolayı "seçilmiş ırk" doktrinini ortaya attıkları yönündedir.⁴⁰ Ayrıca Ezra kitabında belirtildiğinin aksine, dışlanan insanların aslında İsrail dinine etnik ve dinî açıdan yabancı unsur teşkil etmediği de ileri sürülmektedir.⁴¹ Sebep ne olursa olsun, peygamberler tarafından temsil edilen evrenselleşme temayülünün yanı sıra Ezra ve Nehemya'da kristalleşen dışlamacı tutumun Yahudi dininin oluşumunda iki zıt akım veya eğilim biçiminde varlığını sürdürdüğü görülmektedir.

37 Ezra kitabında yer alan "kutsal" veya "saf" ırk (9:2) ifadesinden hareketle, bir nevi etnik üstünlük veya seçilmişlik fikri gündeme gelmektedir.

38 Ezra 10:10-12; Nehemya 13:1, 23-30. İbrani ataları arasında yaygın bir uygulama olan yabancı kadınlarla evlenme ile ilgili yasa, *ger* sınıfının da ortaya çıkmış olduğu İkinci Mabed Dönemi'ne dayandırılır. Tevrat'ta Musa şeriatının parçası olarak yer alan bu yasağın sebebi olarak da yabancı kadınların İsrailoğulları'nı tek tanrı inancından saptırmaları gösterilir (bk. Sayılar 12:1; 25:1-9; Tesniye 7:1-6; krş. Tesniye 21:10-14; Sayılar 31:13-18; Levililer 21:14).

39 Maurice Samuel, "Race, Nation, and People in the Jewish Bible," The B. G. Rudolph Lectures in Judaic Series, New York 1967, s. 13. Benzer ve daha detaylı görüş için bk. H. Maccoby, "Holiness and Purity," *Reading Leviticus* (ed. John F. A. Sawyer), Journal for the Study of the Old Testament, Sheffield Academic Press, 1996, s. 169.

40 John M. Allegro, *The Chosen People*, London/Sydney: Hodder & Stoughton, 1971, s. 59.

41 bk. Mary Douglas, "The Priest of the Pentateuch and the Proplem of Foreign Wives", unpublished paper (2000). Ezra kitabında "Yehuda ve Bünyamin'in düşmanları" (4:1-3) olarak zikredilen ve Mabed'in yeniden inşasına iştirak etmelerine izin verilmeyen grupla ilgili bilgi için bk. Benyamin Tsedaka, "Samaritanism—Judaism or Another Religion?," *Jewish Sects, Religious Movements, and Political Parties*, Proceedings of the Third Annual Symposium the Philip M. and Erhel Klutznick Chair in Jewish Civilization held on Sunday-Monday, October 14-15, 1990 (ed. Menachem Mor), Omaha, Nebraska: Creighton U.P., 1992, s. 47-51.

Bu açıklamalardan hareketle, bugün anladığımız manada resmen din değiştirmeyi ifade eden sistemin en erken miladî II. yüzyılın başlarında Yahudiliğe girdiğini ve ondan öncesinde, İkinci Mabed Dönemi de dahil olmak üzere, İsrailoğulları ile diğer topluluklar arasında farklı dönemlerde farklı tür kaynaşmaların ya da ayrışmaların hakim olduğunu kabul etmek daha doğru gözükmektedir.⁴² Neticede sistemli bir din değiştirme, ancak sistemli bir dinî hayat içinde düşünülebilir. Nitekim din değiştirme hadisesini bir sisteme bağlayan ve bugün Yahudi, en azından Ortodoks ve Muhafazakar, din otoritelerince de benimsenen kuralların en erken Mişna⁴³ ve daha sonra Midraş⁴⁴ ve Talmud⁴⁵ içerisinde yer aldığını görmekteyiz.⁴⁶ Diğer bir ifadeyle bu dönem, *ger* statüsünün “yerleşik yabancı” yerine Yahudi dinine geçmiş kişiler için kullanılmaya başlandığı dönemdir. Yine Mişna’da, Tevrat’ta yer aldığı şekliyle *ger* statüsü *ger toshav* (yerleşik yabancı) adı altında varlığını bir ölçüde sürdürürken,⁴⁷ “mühtedî” olarak çevirebileceğimiz *ger tsedek* (mümin yabancı) terimi ile isimlendirilen yeni bir gruptan sıkça bahsedilmektedir. Fakat bu dönemde ortaya

42 Martin Goodman’a göre Yahudi tanımlaması veya Yahudi kimliğinin ortaya çıkışı, en erken İkinci Mabed Dönemi’nin son zamanlarına rastlamaktadır (bk. *Mission and Conversion*, s. 46, 129). Yine, “Yahudi” kelimesinin ilk kullanımı da aynı döneme (miladî I. yüzyıl) dayanmaktadır (bk. Ariel, *What Do Jews Believe?*, s. 111).

43 Mişna, sözlük manası ‘öğreti’ olup, Tannaim olarak bilinen ilk grup rabbilere dayandırılan ve MS II. yüzyıl sonları ve III. yüzyıl başlarında Judah Hanasi tarafından derlenmiş sözlü geleneğe verilen isimdir. Tosefta ise, Mişna’ya ilave olarak derlenmiş, yine Tannaim’e ait sözlü geleneği ifade etmektedir.

44 Midraş, sözlük manası “araştırma” olup, Tevrat’a yapılan tefsir mahiyetindeki sözlü geleneğe verilen isimdir. Belli başlı Midraş örnekleri şunlardır: Mekhilta on Exodus (MS III. yüzyıl), Sifra on Leviticus (MS IV. yüzyıl), Sifré on Numbers and Deuteronomy (MS IV. yüzyıl) Midrash Rabba (MS VII. yüzyıl)

45 Talmud, ikinci nesil Yahudi alimleri olan Amoraim tarafından Mişna’ya tefsir mahiyetinde oluşturulmuş ve Mişna ile Gemara bölümlerinden meydana gelen sözlü geleneğin ismidir. Filistin Talmudu (*Talmud Yerushalmi* - MS IV-V. yüzyıl) ve Babil Talmudu (*Talmud Bavlî* - MS VI-VII. yüzyıl) olmak üzere iki ayrı Talmud bulunmaktadır. Makalede Talmud’dan yapılan alıntılar, aksi belirtilmediği sürece, Babil Talmudu’na aittir.

46 Pesahim 8:8; Eduyoth 5:2; Kerutoth 2:1; Yebamoth 47a; Shabbath 137b. Miladî I. yüzyılda yaşamış olan Yahudi tarihçi Josephus ve Yahudi filozofu Philo, yazılarında Yahudilik’le ilgili olumlu görüşe sahip yabancıların varlığından bahseder. Fakat Josephus’un Tevrat’ta yer alan *ger* kelimesini “proselyte” olarak tercüme etmemesinden hareketle, sistemleşmiş bir ihtida mekanizmasına aşına olmadığı ileri sürülmektedir (bk. J. Jacobs-E. G. Hirsch, “Proselyte,” *The Jewish Encyclopedia*, X, 220; krş. Martin Goodman, “Proselytising in Rabbinic Judaism,” *The Journal of Jewish Studies*, 40:2 (1989), s. 176). Tevrat’ın Grek tercümesinde (Septuagint) *ger* kelimesinin *proselyte* olarak çevrimi ile ilgili olarak bk. Goodman, *Mission and Conversion*, s. 73.

47 Baba Metzia 5:6; Makkoth 2:3. Aynı ayırım İbn Meymun’da da yer almaktadır (bk. *Mishneh Torah: the book of women*, Forbidden Intercourse, 12:17; 14:7-8).

çıkan sistemleşmiş ve resmîleşmiş bir Yahudiliğe geçiş fikrine rağmen, konunun Yahudi şeriatındaki yerinin açık ve tutarlı bir görünüm arz etmediğini belirtmekte fayda var.

Bu noktada, Yahudiliğe otorite oluşturmak açısından Tevrat'ın bile önünde yer alan Talmud'un, "şer'î" ve "menkıbevî" diye tercüme edileceğimiz ikili yapısına da dikkat çekmemiz gerekiyor. Talmud'un asıl otorite olma özelliğini sağlayan tarafı, fikhî kuralları içeren ve büyük ölçüde Tevrat'a endeksli "halaka" iken, daha çok farklı tarihî zemin içerisinde farklı konular üzerine söylenmiş rivayetleri ve menkıbeleri içeren pasajlar, "agada" olarak isimlendirilmekte ve hukukî kurallara bir nevi altyapı oluşturmaktadır. Bu ikili ayırımın konumuz açısından önemi, Yahudilerin Yahudi olmayanlara karşı tavrı ve Yahudiliğin diğer dinlerden bu dine geçmek isteyenleri kabul ve hatta teşvik etme ve benimseme kabiliyeti, hem halaka hem de agada'nın konusunu oluşturmaktadır. Dolayısıyla bu durum, bir yandan hukukî prensiplere binâen sabitlenmiş diğer yandan da zamana ve zemine göre değişime açık hale getirilmiş bir karakter sergilemektedir. Bu sebeple, bir vâkia olarak Yahudilerin kendilerinden olmayan bir yönetim içerisinde maruz kaldıkları olumlu veya olumsuz muamele, onların dış dünyayı algılayışlarında da önemli ölçüde belirleyici unsur olmuştur. Farklı uygulamaların sonucu olarak Talmud'da Yahudiliğe sonradan girenlerle ilgili birbirine zıt görüşler yer almaktadır. Özellikle Hz. İbrâhim'e atıfla, Yahudi misyonerliğini teşvik edici mahiyetteki olumlu ifadelerle, mühtedîleri -özellikle de samimiyetsiz olanlarını- Yahudilerin başına gelen kötülüklerden sorumlu tutan olumsuz ifadeler kimi zaman yan yana geçmektedir.⁴⁸

Burada üzerinde durulması gereken husus, Talmud öncesi hâkim olan İsrailoğulları dininden farklı olarak, bizzat Yahudilik içerisinde de, yukarıda belirtilen şartlara binâen, misyonerlik ve dışa kapalı tutumlar da aralarında olmak üzere, konuyla ilgili farklı dönemlerde ve farklı kişilerce farklı tavırlar sergilenmiş olduğudur. Yahudilik, gerek hiyerarşik iç yapısı gerekse Yahudilerin tarihî tecrübeleri gereği, daha çok devamını doğum yoluyla sürdürmeyi tercih eden bir din olmakla birlikte, "prensipite" başka dinlerden ve milletlerden Yahudiliğe girmek isteyenlere kapılarını her zaman açık tutmuştur. Yahudi tarihi de bunun örnekleri ile doludur.⁴⁹ Bu noktada Roma döneminde özellikle üst düzey ailelerin ve

48 *Exodus Rabba*. 19:4; 42:6-7; *Leviticus Rabba* 1:2-3; 2:9-10; *Numbers Rabba* 5:9; 10:1; 14:2, 24; 15:24; *Cantata Rabba* 1:3. 2-3.

49 bk. Jacobs-Hirsch, "Proselyte," s. 221; "Proselytes," *Encyclopaedia Judaica*, XIII, 1187-90.

şahısların Yahudiliğe geçtiği bilgilerinin yanı sıra, Orta Çağ'da vuku' bulan Yahudi dinine toplu geçişlerden bahsetmek gerekir. Bunlardan birisi Güney Arap yarımadasındaki Himyer Krallığı, diğeri ise Judah Halevi'nin (ö. 1141) *al-Khazar (Kuzari)*'ına da konu olan Türk-Hazar Krallığı'dır.⁵⁰ Bu konudaki genel kanı, özellikle Hıristiyan topraklarında yaşayan Yahudilerin, Hıristiyan otoriteleri tarafından Yahudileştirme faaliyetinin yasaklanmasından önce, ihtidâ konusunda aktif oldukları yönündedir. İçerik kapalı bir tutum sergiledikleri zamanlarda dahi münferit ihtidâ olaylarının bu dönemde de devam ettiği bir vâkıdır.

Burada söz konusu olan, genel manada yayılmaktan çok, varlığını sürdürmek esasına dayalı, prensipte dışa açık; fakat pratikte çoğunlukla temkinli bir sistemdir. Elbette bu durumda Yahudilerin seçilmiş olma inançlarının, diğer milletler tarafından horlanma ve hatta zulme uğrama biçiminde tezâhür eden ve seçilmişlik iddialarını bir nevi doğrulayan tarihî tecrübelerinin de payı büyüktür.⁵¹ Dolayısıyla bu noktada asıl üzerinde durulması gereken konu, Yahudiliğe geçişin imkânı değil; fakat biçimi ve sonradan Yahudi olanların Yahudilik içerisindeki konumu olmalıdır. Zira Yahudilik'le ilgili asıl sıkıntı, yabancıları dine değil, bünyesine kabul etme noktasında ortaya çıkmaktadır.

Yahudilik'teki ihtidâ mekanizmasını diğer tek tanrılı dinlerdeki, özellikle İslamî, örneklerinden ayıran noktalardan belki de en önemlisi, Yahudilik'te din değiştirmenin basit ve yalın bir şehâdetten ibâret olmayıp bir süreci ve keskin kurullarla belirlenmiş bir kabul merasimini gerektiriyor olmasıdır. Çünkü Yahudilik söz konusu olduğunda, konu sadece bir dinden diğer bir dine değil, aynı zamanda bir topluluktan birbirine tarihî, kültürel ve etnik bağlarla kenetlenmiş diğer bir topluluğa geçiş yapmaktır. Dolayısıyla kişinin samimiyeti bu noktada büyük önem taşımakta ve ikna edici bulunmadığı takdirde talep Yahudi din otoriteleri tarafından geri çevrilebilmektedir.⁵² Öte yandan Yahudilik, herkesin bunu din olarak seçmesi anlamında evrensellik iddiası bulunan bir din değildir. Bundan dolayı Yahudi geleneğinde Tanrı'nın Hz. Nûh ile yaptığı ahdin⁵³ sonucu

50 Kimi tarihçiler bugünkü Aşkenazi Yahudileri'nin kökenini Hazar Türkleri'ne dayandırmaktadırlar (bk. Arthur Koestler, *Onüçüncü Kabile: Hazar İmparatorluğu ve Mirası* (trc. Belkis Çorakçı), İstanbul: Say Yayınları, 1993).

51 bk. Salime Leylâ Gürkan, *The Jewish Concept of Chosenness: in tradition and transformation*, (basılmamış doktora tezi) 2002.

52 Yebamoth 47^a; Tractate Gerim 1:1.

53 Tekvin 9:1-17.

olduğuna inanılan yedi prensibe⁵⁴ uymak suretiyle, Yahudi olmayanların da kurtuluşa ereceği inancı yer almaktadır.⁵⁵ Onun için *ger tsedek* yani tam mühtedin yanı sıra bu yedi prensibe uyan yabancılar *ger toshav*, yani yarı mühtedî kabul edilirler.⁵⁶ Peygamberler geleneğinin bir uzantısı ve Hıristiyanlığın evrensellik iddiası ile otorite kazanmasına bir tepki veya alternatif duruş olarak ortaya çıkan "Nûh Kanunları" (Noachide Laws) prensibinden hareketle bazı araştırmacılar, Yahudiliğin asıl gayesinin insanlığı yahudileştirmek değil, tek tanrılı inanca ve ahlâkî yaşama çekmek olduğu sonucuna varmışlardır.

Tüm bu hususlara rağmen, aşağıda ele alınacağı üzere, Yahudiliğe geçiş ve hatta kimi zaman bunun teşvik edilmesi, bir vâkıa olarak Mişna, Talmud ve diğer sözlü Yahudi metinlerinde yerini almıştır. Antik Yahudilik uzmanı Martin Goodman'a göre, ilk dönem Talmud Yahudiliği içerisinde dahi bir misyonerlik faaliyetinden bahsetmek güçtür.⁵⁷ Çünkü Yahudi din adamları arasındaki yaygın anlayış, bu dine geçiş talebinin Yahudi olmayana ait olup, Yahudilerin kabul veya red noktasında devreye girdiği yönünde olagelmıştır.⁵⁸ Bunun yanında kişiyi Yahudiliğe kabul etmeden önce, aslolan tavrın caydırıcılık olması gerektiği ilgili pasajlarda vurgulanır. Kişinin buna rağmen Yahudi olmak istemedeki ısrarı, samimiyetine işaret kabul edilir.⁵⁹ İncil'de misyoner faaliyette buldukları

54 Sanhedrin 56–60; 'Abodah Zarah 65^b. Bu prensiplerin sayısı ve muhtevası yönünde değişik görüşler söz konusu olmakla birlikte, genellikle yedi tane olduğu ve aşağıdaki minimum ahlâkî kuralları içerdiği kabul edilir: adaletin tesisi, şirkin, adam öldürmenin, Tanrı'ya hakaretin, zinanın, hırsızlık ve canlı hayvan eti yemenin yasaklanması.

55 Bu konuda Talmud alimleri tarafından farklı görüşler ileri sürülmüştür (Sanhedrin 105a). Geniş bilgi için bk. Gürkan, *Jewish Concept of Chosenness*, s. 57-8.

56 'Abodah Zarah 64^b; Sanhedrin 96^b; Baba Me'zia 111^b; *Mishneh Torah*, Forbidden Intercourse, 14:7; *Mishneh Torah: the book of judges, Kings and Their Wars*, 8:10. Bu noktada Müslümanların saf tek tanrı inancına sahip olmaları gereği Yahudi otoriteler tarafından "Noachide" kabul edildiği, Hıristiyanlar konusunda ise görüş ayrılığı mevzu bahis olup ancak Orta Çağ'da onların da "Noachide" kapsamı altında görüldüğü nakledilir (bk. S. Schwarzschild, "Noachide Laws," *Encyclopaedia Judaica*, XII, 1189-90; Jacob S. Minkin, *The Teachings of Maimonides*, New Jersey/London: Jason Aronson Inc., 1993, s. 318-19, 374-75).

57 Goodman, *Mission and Conversion*, s. 129; Goodman, "Proselytising in Rabbinic Judaism," s. 180-81. Yahudi tarihinde yer almış misyoner hareketleri için bk. Lawrence J. Epstein, "Why the Jewish People Should Welcome Converts," *Judaism*, 43:3 (1994).

58 Mesela Talmud'da geçmişte Davud ve Süleyman zamanlarında mühtedî kabul edilmediği gibi, Mesih geldikten sonra da mühtedî kabul edilmeyeceği görüşü yer almaktadır. Zira Yahudilerin varlıklı zamanlarına denk gelen talepler, mühtedî adayının dinî mi yoksa maddî sebeplerden dolayı mı hareket ettiği noktasında şüphe uyandırmıştır (bk. Yebamoth 24^b, 76^a-76^b, 79^a).

59 Yebamoth 47^a; Tractate Gerim 1:1; *Mishneh Torah*, Forbidden Intercourse, 14:1-6.

için Ferisîler'in Hz. İsa tarafından yerilmesi hadisesi⁶⁰ ise, Goodman tarafından bir iç, yani mezhepler arası misyonerlik olarak yorumlanır. Buna göre Ferisîler, Yahudi olmayanları değil, Ferisî olmayan Yahudileri kendi inançlarına çekmeye çalışmışlardır. Talmud geleneği içerisinde İbrâhim, Sâre ve Yetro'ya atıfla bahsi geçen misyonerlik faaliyetleri ise yine Goodman'a göre, Yahudileştirme hareketinden ziyade, tek tanrı inancını yayma biçiminde anlaşılmalıdır. Bu noktada, Goodman tarafından da işaret edildiği gibi, aktif bir Yahudi misyonerlik faaliyeti o döneme ait olan Nûh Kanunları'nın varlığını manasız kılacağı gibi, sonradan Yahudi olanların, Yahudi hukuku içerisindeki çelişkili görünümünü açıklamaktan da uzaktır.⁶¹ Goodman'a göre, özellikle Hıristiyanlığın çıkışından sonra, Yahudileştirme faaliyetini desteklemiş kimi rabbiler (Yahudi din adamları) söz konusu olmakla birlikte, bu tutum genel tavrı yansıtmamaktadır.⁶² Nitekim, bazı rabbilerin Yahudi olmayan ve kutsal topraklarda yaşamayan milletler için çok tanrılı inancın problem oluşturup oluşturmayacağını dahi tartıştıkları görülmektedir.⁶³ Fakat birbiriyle çelişen görüşlerin ve tutumların varlığına rağmen, ihtidâ mekanizması Rabbinik Yahudilik içerisinde bir vâkıa olarak yerini almış ve mühtedîler, ilgili hukukî düzenlemenin muhatabı olmuşlardır.

Mühtedî'nin Yahudi Hukukundaki Yeri

Yahudiliğe kabul merasimi ile ilgili kuralların formüle edilmesi Rabbinik Dönem'e rastlar.⁶⁴ Bu seremoni aynı zamanda Tanrı ile İsrail arasındaki Ahit'e de geçiş olarak görülür ve eski dinine dönen bir mühtedî, "heretik" Yahudi kabul edilir.⁶⁵ Talmud sonrası döneme ait olup mühtedî hukuku üzerine kaleme alınmış *Tractate Gerim*'e göre, tamamen dinî

60 Matta 23:15.

61 Goodman, *Mission and Conversion*, s. 85-6, 148, 156.

62 Goodman, *Mission and Conversion*, s. 148. Farklı görüş için bk. James Epstein, *The Theory and Practice of Welcoming Converts to Judaism: Jewish Universalism*, Lewiston/Queenston/Lampeter: The Edwin Mellen Press, 1992, s. 5.

63 bk. Hullin 13b; krş. (*Tosefta*) Berakhot 6:1. Konuyla ilgili detaylı bilgi için ayrıca bk. Goodman, "Proselytizing in Rabbinic Judaism," s. 175; Gary Porton, *The Stranger within Your Gates*, The University of Chicago Press, 1994, s. 9.

64 Yebamoth 47^a-47^b.

65 Heretik Yahudi kapsamındaki kişi, şeriat önünde Yahudi olma özelliğini korumakla birlikte, belli konularda kendisiyle ilgili farklı uygulamalar söz konusudur. Tekrar Yahudiliğe dönmek istemesi durumunda, çoğunluğa göre, ihtida merasimine gerek yoktur. Fakat üç hahamın huzurunda tevbe edip şeriata uyacağını belirtmesi istenir. Geniş bilgi için bk. H. H. Ben-Sasson, "Apostasy," *Encyclopedia Judaica*, III, 211-14.

gerekçelere dayanmayan, mesela korku veya evlilik sebebiyle yapılan, din değiştirmeler geçersizdir.⁶⁶ Fakat Babil Talmudu'nda aksi görüş yer almaktadır.⁶⁷ Genel olarak, kişinin Yahudi olmak istemedeki samimiyeti tespit edildikten ve şeriat konusunda bilgilendirildikten sonra sünnet (erkekler için) ve gusüle benzer temizlik aşamalarından oluşan ve üç rab-biden meydana gelen dinî meclisin huzurunda gerçekleşmesi şart koşulan bir merasim ile kişi Yahudiliğe geçmiş olur.⁶⁸

İhtida eden kişinin bu dinin şeriatındaki konumuna gelince: Talmud'da yer alan "Yahudi" tanımı Yahudi anneden doğan veya sonradan bu dine geçen kişiyi gösterse de,⁶⁹ eskiden *ger'e* atfedilen konumun burada da büyük ölçüde devam ettirildiği görülür. Yani mühtedî, Yahudi ile Yahudi olmayan arasında orta bir konuma sahiptir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, bahsi geçen Yahudi tanımlaması Yahudiliğin hem etnik hem de dinî yönüne işaret etmekle birlikte, Yahudi kimliğinin daha çok etnik unsur üzerine binâ edildiğidir. Zira Yahudi hukukuna göre, Yahudi anneden doğan kişi, babasının dini ve milleti ne olursa olsun, Yahudi kabul edilir ve dinden döndüğü ve hatta din değiştirdiği takdirde bile Yahudi olma vasfını kaybetmiş sayılmaz. Aynı şey, mühtedî için de geçerlidir. Fakat Yahudiliğin bu ikili mahiyeti kimi zaman belli bir gerginliği de beraberinde getirmiştir. Mesela mühtedîlerin etnik farklılıklarından dolayı belli bir sınıf Yahudi ile evlenememeleri söz konusudur. Mişna'ya göre, mühtedîler, hatta babası mühtedî olan bir bayan (annesi doğuştan Yahudi olmadığı sürece), üzerinden on nesil geçse bile Kohen ailesinden hiçbir erkekle evlenemezken, buna karşılık mühtedî bir erkek, Kohen kızıyla evlenebilmektedir.⁷⁰ Öte yandan, Yahudilerin kendileriyle evlenmesi yasaklanmış olan veya etnik açıdan aşağı sınıf kabul edilen *mamzer* gibi Yahudilerle evlenmelerinde sakınca görülmemiştir.⁷¹ Bu tür etnik bir ayrımı, daha önce de vurgulandığı gibi, sadece mühtedîlere özgü bir durum değil de Yahudiliğin genel hiyerarşik yapısının bir tezâhürü olarak

66 Tractate Gerim 1:7.

67 Yebamoth 24^b.

68 Yebamoth 47^a. Bu prensiplerden birisi de "adak" olmakla birlikte, Mabel'in yokluğunda bu prensip askıya alınmıştır (bk. *Mishneh Torah*, Forbidden Intercourse, 13:1, 4).

69 bk. Kiddushin 68^b; Megillah 13^a. Megillah'da yer alan ilgili paragraf, resmi manada Yahudiliğe geçişi ifade etmeyip putperestliği reddeden herkesin "Yahudi" olduğuna işaret etmektedir.

70 Bikkurim 1:5; Kiddushin 4:7.

71 Yebamoth 8:2; Kiddushin 4:1, 7. *Mamzer*, Yahudi şeriatına göre yasak kabul edilen evlilikten doğan çocuğa verilen isimdir. Evlilik dışı ilişkidenden doğan çocuk bu kapsama girmez. Bu durumda annenin kimliği esas alınır. Anne Yahudi ise çocuk da Yahudi kabul edilir.

görmek daha doğru olur. Çünkü Yahudi şeriatında yer alan evlilikle ilgili kurallar, bizzat Yahudiler söz konusu olduğunda da sınıf farklılıklarını açıkça gözler önüne sermektedir.⁷² Bu farklılık Mişna'da, bütün diğer özellikleri eşit olduğunda bile "Bir Kohen bir Levili'den, bir Levili sıradan bir İsrailoğlu'ndan, bir İsrailoğlu bir *mamzer*'den, bir *mamzer* bir *nathin*'den, bir *nathin* bir mühtediden ve bir mühtedî de azatlı bir köleden önceliklidir [veya üstündür]"⁷³ şeklinde ifade edilmiştir. Yukarıdaki sınıflamadan da anlaşılacağı gibi, sırf evlilik kuralları esas alındığında dahi, mühtedinin şeceresinin tutulması, Yahudi şeriatı içinde zaruret kazanır. Buna ilâveten mühtedî, etnik farklılığından dolayı, daha başka ayırımların da muhatabıdır. Mişna'ya göre bir mühtedî, annesi doğuştan Yahudi olmadığı sürece, Haftalar (Şavuot) Bayramı'nda yer alan kutlama gereği Tanrı'ya "ilk hasat" takdîmesi sunduğunda, diğer Yahudi (erkek)lerin söylemekle yükümlü olduğu, "Tanrı'nın bize vermek için atalarımıza ant içtiği..." şeklinde devam eden duaya iştirak edemez.⁷⁴ Tosefta'da yer alan bir görüşe göre, bu kural annenin doğuştan Yahudi olması durumunda da geçerlidir.⁷⁵ Benzer şekilde, orijinali "ey atalarımızın Tanrısı" olan dua cümlesini yalnızca "ey İsrail'in atalarının Tanrısı," cemaatle beraberken de "ey atalarımızın Tanrısı" diye değiştirerek söylemek durumundadır.⁷⁶ Buna ilâveten, Mişna'da yanlışlıkla hamile bir kadına vurup bebeğinin düşmesine sebep olan kişinin anneye bebeğin değerinin karşılığını ödemek zorunda olduğu belirtilmektedir. Fakat ilgili paragrafın devamında, bu kuralın anne adayı azatlı köle veya mühtedî olmadığı sürece geçerli olduğu da eklenmektedir.⁷⁷ Öte yandan

72 Kiddushin 4:1.

73 Horayoth 3:8. *Nathin* (kadın için *nethina*), nesebi belli olmayan Yahudi'ye verilen isimdir. Yahudilik'teki hiyerarşik yapı ile ilgili geniş bilgi için bk. Raphael Loewe, "Potentialities and Limitations of Universalism in the *Halakhah*," *Studies in Rationalism, Judaism, and Universalism* (ed. Raphael Loewe), New York/London: Routledge, 1966, s. 122-26. Kimi Yahudi alimleri tarafından bu hiyerarşik yapının kalıcı bir statüyü değil, fakat hizmet amacını güttüğü ileri sürülür. Yani kastedilen, Kohen sınıfının İsrail'e, İsrail'in diğer insanlara hizmet etmesi ve bu yolla tüm insanlığın bir "kohen millete" dönüştürülmesidir (bk. Epstein, *Welcoming Converts to Judaism*, s. 27). Öte yandan, pasajda bahsi geçen azat edilmiş kölenin kökeninin yine bir *ger* olması, büyük ihtimal dahilinde görünmektedir. Çünkü Tevrat'ta yer alan İsrailoğulları'nın yine İsrailoğlu olan kölelerini yedi yılın sonunda azat etmesi prensibine binaen, milâdî yıllara gelindiğinde İsraili kölelerin çoktan azat olduğunu ve yeni azat olunanların ise muhtemelen *ger* kökenli olduğunu varsaymak yanlış olmayacaktır.

74 Bikkurim 1:4; Sanhedrin 5:14. krş. (*Talmud Yerushalmi*) Bikkurim 64^a.

75 Bikkurim 1:2.

76 Bikkurim 1:4.

77 Baba Kamma 5:4. Başka bir pasajda yer alan kurala göre, üç yaş bir günlük olduktan sonra ihtida eden kız, bakire kabul edilmez (bk. Ketuboth 1:2-4; Yebamoth 6:5).

mühtedîlerin ağır ceza mahkemelerine bakmaları, yargılanan da yine bir mühtedî olmadığı sürece, genellikle uygun görülmez.⁷⁸ Tosefta'da da benzer, belki ihtida merasimi konusunda daha ayrıntılı, fakat daha ayırıcı ve çelişkili bir mühtedî portresi sunulmaktadır. Mühtedî ile evlenmiş bir Yahudi kadının çocuğu, babasına nispetle mühtedî kabul edilir. Yine, annesi doğuştan Yahudi olsa dahi, bir mühtedînin kızının Kohen sınıfından biriyle evlenemeyeceği kuralı yer alır.⁷⁹

Yukarıda alıntılanan kurallardan da anlaşılacağı gibi, özellikle Mişna'da anne soyuna bağlı bir etnik farklılık, mühtedîleri pek çok noktada doğuştan Yahudilerden farklı bir konuma yerleştirmektedir.⁸⁰ Diğer bir ifadeyle mühtedî, dînen Yahudi kabul edilse dahi, etnik olarak eksik bir Yahudi kalmaktadır. Her ne kadar mühtedîye nesebinin hatırlatılması prensibi Mişna'da ve başka metinlerde yer alsada,⁸¹ ilgili kısımların çoğunda mühtedî, azatlı köle ile birlikte ayrı bir sınıf olarak zikredilir. Bununla birlikte, Goodman tarafından vurgulandığı üzere, Talmud öncesi metinler olarak Mişna ve Tosefta'da kavram olarak ihtidâ mekanizmasından ziyade bir vâkıa olarak ferdî mühtedîler ve onların statüsü ele alınmaktadır.⁸²

Tevrat'ın rabbinik tefsiri konumundaki Midraş'a baktığımızda ise, yine aynı tavrın uzantısı olarak Yahudiliğe tam olarak intibakı sağlanamamış bir mühtedî tiplmesiyle karşı karşıya kalırız. Buna karşılık, bir gün milletlerin tevbe edip Tanrı'nın kanatları altına girecekleri ümidinden bahsedilmekte⁸³ ve genelde mühtedîlerle ilgili olumlu ifadelere yer verilmektedir.⁸⁴ Bunların en önemlilerinden biri de Yahudi olmak isteyen yabancıya kabul elinin uzatılması şeklindedir.⁸⁵ Bazı kısımlarda samimi ve samimi olmayan mühtedî ayırımına işaret vardır.⁸⁶ Aynı şekilde Kudüs Talmudu'nda da *ger'*den mühtedîye geçiş süreci, tamamlanmamış bir süreç

78 Sanhedrin 4:2; Horayoth 1:4.

79 Kiddushin 5:3. Aksi görüş için bk. Kiddushin 5:1.

80 Kiddushin 3:12.

81 Baba Metzia 4:10.

82 bk. Goodman, *Mission and Conversion*, s. 29; Porton, *Stranger within Your Gates*, s. 17.

83 *Numbers Rabba* 10:1. Mühtedîlerin "Tanrı'nın kanatları altına girmesi" ifadesiyle ilgili olarak yapılan ve doğuştan Yahudi ile mühtedînin ruhları arasındaki farka işaret eden kabbalistik yorum için bk. *The Zohar*, trans. Harry Sperling and Maurice Simon, New York/London: Soncino, 1984, I, 35-56, 102.

84 *Exodus Rabba* 19:4; *Leviticus Rabba* 1:3; *Numbers Rabba* 5:9; 8:1. krş. *Exodus Rabba* 42:6; 19:4.

85 *Leviticus Rabba* 2:9; *Genesis Rabba* 84:4.

86 *Numbers Rabba* 5:3; 8:4, 9.

olarak gözükmektedir. Yâkub soyundan gelen Yahudiler ile mühtediler arasındaki farkın âhirete de taşındığı görülür. Genel olarak rabbilerin gözünde dinden uzaklaşmış bir Yahudi'yi geri kazanmak, bir yabancıyı kazanmaktan daha önemli ve önceliklidir. Mühtedilerle ilgili kurallar söz konusu olduğunda da, onların Sanhedrin (yüksek dinî mahkeme)'de ve ağır ceza mahkemelerinde görev yapamayacağı prensibi devam ettirilir. Fakat, öncekinden farklı olarak Haftalar Bayramı'nda "ey atalarımızın Tanrısı..." duasını söylemelerine izin verilmiştir. Öte yandan, iki mühtediden doğan çocuk, Yâkub soyundan gelen Yahudi'ye eşit kabul edilmezken, ancak annesi doğuştan Yahudi olduğu sürece bir mühtedinin çocuğu Yahudi kabul edilir.⁸⁷

Bu örneklerden ortaya çıkan durum, Yahudi kimliğinde etnik boyuttan dinî boyuttan daima öncelikli olduğudur. Bu yüzden mühtediler ve onların çocukları, gelenek içerisinde ayrı bir sınıf olarak kalmaya, en azından bir kaç nesil boyunca, mahkûm olmuşlardır. Diğer bir ifadeyle, daha çok Yahudi kanı taşıyan, özellikle anne tarafından, sistem içinde daha çok eşitliğe hak kazanmıştır.⁸⁸ Bir rabbinin, "Yirmi dört nesle kadar bir mühtediye güven olmaz, zira o zamana kadar doğuştan getirdiği kötülük içinde kalır"⁸⁹ şeklindeki ifadeleri bu tavrın bâriz bir uzantısı gibi gözükmektedir. Böyle bir görüşün sarf edilmesinde Yahudilerin özellikle putperest kavimlerle yaşadıkları tecrübelerin ve zaman içinde maruz kaldıkları eziyet ve kötü muamelenin etkisi büyükse de, cümlede yer alan yabancıların "doğuştan sahip olduğu kötülük" şeklindeki ifade, bir yanıyla tarih ötesi bir bakış açısını yansıtmaktadır. Zira söz konusu anlayışın, Yahudilik'teki hiyerarşik yapıya ve seçilmiş olma inancına paralel olarak bir Yahudi'nin dünyayı ve insanlığı algılayışına damgasını vuran bir düşünce biçiminde günümüze taşındığı görülmektedir. Buna göre, Yahudilik'te insanlık çoğunlukla biz ve onlar (Jacob vs Esau) şeklindeki radikal ayırımı dayanan bir düzleme oturtulmaktadır.⁹⁰ Dahası, bu bakış açısı, hem belli tarihî şartları yaratan hem de bu şartlar tarafından pekiştirilen bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır.

87 Tüm bu bilgiler için bk. Porton, *Stranger within Your Gates*, s. 75-7.

88 Anneye endekli Yahudi tanımlamasının kökeni net olmamakla birlikte bu durum, anaerkil düzenden kalma bir uygulamayla veya bebeğin nesebini garantiye alma çabasıyla bağlantılı gözükmektedir. Konuyla ilgili Tevrat'a dayalı bir izah için bk. Mordechai Housman, "Who is a Jew? According to the Torah," (<http://www.beingjewish.com/identity/whoisajew.html>).

89 "Proselytes," 1186. Benzer ifade için bk. Baba Me'zia 58^b.

90 bk. Gürkan, *Jewish Concept of Chosenness*, s. 259.

Tekrar mühtedî konusuna dönecek olursak, din değiştirmenin, başka pek çok konuda olduğu gibi, en ayrıntılı ve dolayısıyla da en renkli biçimde tartışıldığı yer, kuşkusuz Babil Talmudu'dur. Bu Talmud, aynı zamanda, aktif olarak Yahudileştirme fikrinden ilk defa bahseden metindir. Buna göre kimi rabbiler, mühtedî kazanma girişiminde bulunmanın Tanrı'nın dünya ile ilgili planında büyük yere sahip olduğu görüşünü seslendirmişlerdir.⁹¹ İlgili metin içerisinde dahi, yaygın görüş bu olmamakla birlikte, yabancıları Yahudi dinine teşvik konusunda, İbrâhim ve Sâre aktif olarak Yahudileştirme girişiminde bulunmuş İbrâni büyükleri olarak gösterilmiştir.⁹² Fakat söz konusu farklılık, mühtedînin konumunda herhangi bir iyileştirme etkisi yapmada yeterli olamamıştır. Onun için, karşı görüş olarak, "Şekina [Tanrı'nın zatı], sadece saf nesebe sahip ailelerin [yani Yâkub soyu] üzerinde durur" ifadesi yer almaktadır.⁹³ Bu noktada yine seçilmişlik fikri gündeme gelmektedir. Zira ilgili paragrafın devamında, "YHWH, O'nun milleti olmaya ant içmelerinden önce de İsrailoğulları'nın Tanrısı idi; mühtedîler söz konusu olduğunda ise, ancak onlar Yahudiliği seçtikten sonra onların Tanrısı oldu" şeklindeki Yahudi milleti ile yabancılar arasına keskin bir ayırım koyan açıklama yer almaktadır.⁹⁴ Dolayısıyla, mühtedî kazanmayı teşvik edici görüşlerin ve mühtedîyi hoş tutmaya yönelik emirlerin varlığına rağmen⁹⁵ mühtedîler, burada da ayrı bir grup olarak algılanmaktan kurtulamazlar.⁹⁶ Zıt görüşlerin bir sonucu olarak mühtedî kimi paragrafta Tanrı topluluğunun içinde, kimisinde ise dışında görülür.⁹⁷ Mühtedînin sosyal konumu ile ilgili olarak ilk defa "yeni doğmuş bebek" tanımlaması kullanılır,⁹⁸ ki bu tanımlama muhteva açısından önceki Yahudi alimleri tarafından da kabul görmüştü. Buna paralel olarak, mühtedînin geçmişiyile ilgili tüm bağlarını kopardığına inanıldığı halde, yine de mühtedî adına tam bir Yahudileşme sağlanamaz. Bir mühtedînin Kohen sınıfıyla evlenip evlenemeyeceği tartışmaları burada da devam eder. Kimine göre sırf annenin ve hatta babanın

91 Porton, *Stranger within Your Gates*, s. 90.

92 'Abodah Zarah 9^a. Ayrıca bk. Gittin 56^a, 57^b; Sanhedrin 96^b.

93 Kiddushin 70^b.

94 Mühtedîler hakkında olumsuz ifadeler içeren pasajlar için bk. Kiddushin 70^b.

95 Pesahim 87^b; Sanhedrin 94^a; Baba Me'zia 39^a; 58^b. Mühtedî asıllı Ferisi din otoritelerini öven kimi Talmud ifadeleri de (Yoma 71^b), soy üstünlüğünü esas alan Kohen aristokrasisine karşı Tevrat öğrenimine dayalı yeni bir aristokrasi oluşturan Ferisiler'e ait bir söylem çerçevesinde anlaşılmalıdır (bk. K. Kohler, "Pharisees," *Encyclopedia Judaica*, IX, 664.)

96 Pesahim 113^b.

97 Yebamoth 77^b-78^a; krş. 79^b.

98 Yebamoth 22^a; 97^b; *Mishneh Torah*, Forbidden Intercourse, 14:11.

Yahudi olması yeterli iken, başkaları hem annenin hem de babanın Yahudi olması şartını koşar.⁹⁹ Bir başka görüş ise, ancak üç yaş ve bir gün dolmadan mühtedî olmuş bir kızın Kohen'le evlenebileceği yönündedir.¹⁰⁰ Babil Talmud'unda da kişinin Yahudi, mühtedî veya yabancı olarak tanımlanması konusunda annenin kimliği esas alınır.¹⁰¹ Birinin canını kurtarma noktasında da nesebi belli olmadığında dahi, bir İsraili'nin hayatı, bir mühtedîden önce gelir.¹⁰² Ağır ceza mahkemelerinde mühtedînin yer almaması prensibi aynen devam ettirilir. Sebep olarak ise mühtedînin uygun bir nesepten gelmemesi gösterilir.¹⁰³ Kimi Yahudi din otoritelerine göre, aynı sakınca sivil mahkemeler için de geçerlidir.¹⁰⁴ Buna göre, mühtedîler, Tesniye 17:15'te yer alan "yabancıyı baş edinmeme" prensibinden hareketle, hiçbir kamu hizmetinde görevlendirilmez. Bunun tek istisnâsı da mühtedînin ebeveyninden birinin Yahudi olmasıdır.¹⁰⁵ Neticede, mühtedîler hakkında bazı yeni ve olumlu ifadelerin yanı sıra, Rabbinik Yahudiliğin genel tutumu Babil Talmudu'nda da büyük ölçüde devam ettirilir. Mühtedîler genelde Yahudilik içinde ayrı bir sınıf oluştururken, onlarla ilgili olumsuz ifadeler çoğunlukla samimiyetsiz oluşlarına, Yahudilerin ahlakî ve dinî standardını düşürmelerine ve Mesih'in gelişini geciktirmelerine bağlanır.¹⁰⁶ Dolayısıyla, seçilmiş millet iddiasına sahip olan ve bunun bir uzantısı olarak sınıflar arası farklılıkların gözetildiği geleneksel Yahudilik, yayılmaktan çok sistemini dinen ve neseben saf tutma anlayışı üzerine kurulmuştur. Bunu yaparken bir yandan da ihtidâ mekanizmasını çalıştırmaya devam etmiştir.

Bu noktada, Talmud'un menkıbevî kısmında yer alan mühtedî fikrinden de kısaca bahsetmekte fayda vardır. Bu kısım daha çok Yahudiliğin evrensel ve idealist tarafının temâyüz ettiği bölüm olarak algılanır. Goodman tarafından da belirtildiği gibi, konuyla ilgi agadik metinlerin ortaya çıkışı milâdî III. yüzyıldan öncesine gitmez. Tekvin 12:5'te yer alan, "İbrâhim ve Sâre Harran'da yeni canlar edindiler" cümlesinden hareketle İbrâhim ve eşi Sâre'ye misyoner rolü atfedilir.¹⁰⁷ Fakat bu misyonerlik,

99 Yebamoth 57^a.

100 Yebamoth 60^b; Kiddushin 78^a.

101 Yebamoth 23^a.

102 Porton, *Stranger within Your Gates*, s. 104.

103 Yebamoth 101^b-102^a; Sanhedrin 36^b.

104 "Proselytes," 1185.

105 Yebamoth 45^b; 101^b-102^a; Kiddushin 76^b; Sotah 41^b; *Mishneh Torah*, Kings and Their Wars, 1:4.

106 Yebamoth 47^b, 109^b; Baba Me'zia 59^b; 'Abodah Zarah 3^b. Ayrıca bk. *Mishneh Torah*, Forbidden Intercourse, 13:18.

107 *Numbers Rabba* 14:11. Hz. İbrahim aynı zamanda mühtedîlerin ilki kabul edilir (Hagiga 3^a).

daha önce de belirtildiği gibi, daha çok tek tanrı inancı bağlamında anlaşılmalıdır.¹⁰⁸ Yâkub, İshak, Yûsuf ve Süleyman gibi diğer İbrânî atalarına ve Mûsâ'nın kayınpederi olarak bilinen Yetro'ya atfedilen misyoner rolü de benzer şekilde tevil edilir.¹⁰⁹ Yine Tevrat'ta Davud'un soyunun kendisine dayandırıldığı Rut,¹¹⁰ Süleyman tarafından övgüyle bahsedilen yirmi iki ihlâslı kadından biri olarak görülür.¹¹¹ Bütün bu agadik ifadelerde Yahudiliği seçmek bir zorunluluk değil, fakat bir ayrıcalık olarak sunulur. Daha da ilginç olanı, halaka, Yahudiliğe geçişi günahattan günahsızlığa geçiş olarak görünürken, agada, konuyu karanlıktan aydınlığa, ölümden hayata geçiş biçiminde mistik bir düzleme oturtur.¹¹² Bunlara ilâveten, ihtidâ yolunda ilk adım Yahudilere atfedilirken, Tanrı katında mühtedîyi Yahudi'den üstün tutan ifadelere de rastlanır.¹¹³ Fakat agada içerisinde yer alan bu olumlu ve ihtidâ hareketlerini teşvik edici ifadelerin varlığına rağmen, her konuda olduğu gibi, bu konuda da son söz halaka'nındır ve bu yüzden geleneksel Yahudilik, çoğunlukla dışarıdan gelecek taleplere açık ve fakat teşvik konusunda fazla istekli olmayan bir tavır ortaya koyar.

Öte yandan ünlü Orta Çağ Yahudi filozofu ve din bilgini İbn Meymun (Moses Maimonides), kendisinin daha evrensel Yahudilik anlayışına paralel olarak, mühtedîleri her yönden sıradan Yahudi'ye denk kabul etmiş ve onlarla ilgili olumlu ifadeler kullanmıştır.¹¹⁴ İbn Meymun'a göre mühtedîler, rahatlıkla "ey atalarımızın Tanrısı..." şeklindeki duayı söyleyebilirler çünkü İbrâhim onların da atasıdır ve onlarla Yâkub soyundan gelen Yahudiler arasında hiçbir fark yoktur.¹¹⁵ İbn Meymun, ayrıca mühtedîleri kendi iradeleriyle Yahudi oldukları için Yahudi olarak doğanlardan daha imtiyazlı görmüştür.¹¹⁶ Evlilik ve diğer pek çok konuda Talmud otoritelerinin mühtedî konusundaki hükümlerini aynen devam

108 bk. 'Abodah Zarah 9^a-9^b, dipnot 1.

109 Geniş bilgi için bk. Goodman, *Mission and Conversion*, s. 147-50. Louis Ginzberg, *The Legends of the Jews* (trans. P. Radin), Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1947, II, 173-74; James H. Charlesworth, ed., *The Old Testament Pseudepigrapha*, London: Darton, Longman & Todd, 1985, s. 189.

110 bk. Rut 4:13-22.

111 Ginzberg, *Legends of the Jews*, II, 190, dipnot 49.

112 Charlesworth, *Old Testament Pseudepigrapha*, s. 192-193.

113 Goodman, *Mission and Conversion*, s. 147; Joseph R. Rosenbloom, *Conversion to Judaism: from the biblical period to the present*, Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1978, s. 43.

114 *Mishneh Torah*, Forbidden Intercourse, 12:17; Minkin, *Teachings of Maimonides*, s. 374.

115 Minkin, *Teachings of Maimonides*, s. 376.

116 Novak, *Election of Israel*, s. 232.

ettiren İbn Meymun, çocuğun kimliği hususunda hem annenin hem babanın nesebini dikkate almıştır. Buna göre bir mühtedî bayanla evlenen bir Yahudi'nin çocuğu her açıdan Yahudi kabul edilir. Yine hem anne hem de babası birer mühtedî olmadığı sürece ebeveyninden sadece birisi mühtedî olan çocuğun, sıradan Yahudi'de olduğu gibi, *mamzer*'le evlenmesi yasaktır.¹¹⁷ Öte yandan, yukarıda bahsi geçen aynı dönem Yahudi alimi Halevi, Yahudi olanlar ve olmayanlar arasında organik bir fark görmekle birlikte, *al-Khazar*'ını Yahudiliğin diğer tek tanrılı dinlere üstünlüğünü vurgulayan ve bu dine geçişi teşvik eden bir diyalog içerisinde kaleme almıştır.

Günümüzde Yahudiliğe İhtidâ Meselesi

Modern döneme gelindiğinde, özellikle başlangıçta, her ne kadar Hıristiyan dünyasıyla karşılıklı müsamaha esası üzerinde durulmuşsa da, modernize edilmiş bir mesihî inanç, yani bir gün tüm insanların Yahudilik'ten neşet eden tek Tanrı inancı altında birleşeceği ve dünyada adaletin tesis edileceği fikri, bilhassa Reformcu söylemde yerini almıştır. Nitekim XIX. yüzyılın ortalarında birinci nesil Amerikalı Reformist Yahudilerden Isaac Mayer Wise (ö. 1900), bu ülkenin dininin yakında Yahudilik olacağını ileri sürmüştür. Buna paralel olarak insanlık, Yahudiler ve diğer milletler ayırımı yerine, daha çok dini esas alan ve tek Tanrı inancına dayalı bir hiyerarşik yapı içerisinde görülmüştür. Diğer tek Tanrılı dinlerin de ileride tesis edilecek mesihî oluşumun gerçekleşmesinde rol sahibi olduğu tezi liberal Yahudiler tarafından kabul görmüştür, ki benzer düşünce daha önce İbn Meymun tarafından da seslendirilmiştir.¹¹⁸

Günümüze gelindiğinde ise çeşitli Yahudi grupları içinde farklılaşmış bir ihtidâ anlayışından ve prosedüründen bahsetmek mümkündür. Reform Yahudiliğin, özellikle de Amerika'daki şeklinin, ihtidâ konusunda istekli bir tavır sergilediği söylenebilir.¹¹⁹ Bir Amerikan Reformist Yahudi

117 *Mishneh Torah*, Forbidden Intercourse, 15:8, 9; 19:16.

118 İbn Meymun, *Mishneh Torah*'sında Müslümanları "putperest olmayan *gentile*" (gayr-i Yahudi) olarak nitelerken, başka yazılarında ise onlara *ger*'e benzer bir konum atfeder (bk. Forbidden Intercourse, 13:11; Minkin, *Teachings of Maimonides*, s. 318-19, 374-75). Buna ilâveten, *Mishneh Torah*'da yer alan ve üzerinde ihtilafın söz konusu olduğu bir ifadeden (Kings and Their Wars, 8:11) hareketle İbn Meymun'un diğer milletlerden ve dinlerden Nûh Kuralları'na uyanları da "mümin *gentile*" adı altında değerlendirdiği ve öbür dünyada onların da yeri olduğu tezini desteklediği ileri sürülmektedir. Konuyla ilgili geniş tartışma için bk. E. Korn, "The Gentiles, the World to Come, and Judaism: The Odyssey of a Rabbinic Text," *Modern Judaism*, 14 (1994), s. 265-87).

119 Fakat bu noktada hedef kitlenin hemen hemen tamamen Hıristiyanlardan oluştuğunu belirtmekte fayda var.

teşkilatı olan *Union of American Hebrew Congregations* tarafından onaylanmış bir prensibe göre, Reformist rabbilerin Yahudi olmayanları, ki bu durumda kastedilen Hıristiyanlardır, mühtedî olmaya teşvik etmeleri öngörülmektedir. Reform Yahudilik içerisinde bile tartışmalı bir konu olmakla birlikte, en azından yukarıda bahsi geçen teşkilat nezdinde ihtidâ hareketi bir emir olarak kabul edilmektedir. Yahudiliğin hukukî kısmından ziyade, ahlâkî ve itikadî kısmına ağırlık veren bu grup, mühtedînin Yahudilik hakkında belli ölçüde eğitim almasını şart koşsa da, tüm yazılı ve sözlü Yahudi şeriatını kabul etme, sünnet olma ve gusül şartlarını aramaz. Mühtedînin yapacağı inanç beyanını gerekli ve yeterli kabul eder. Gerçi sünnet ve guslü şart koşan kimi Reformist rabbiler de mevcuttur. Yahudiliğe ait Mabed kültü ile ilgili kuralların tarih içinde aşıldığına inanan ve nesep üzerinde durmayan Reform Yahudilik içerisinde Kohen, sıradan Yahudi, mühtedî ve kadın-erkek ayırımının da ortadan kalktığı gözlenir. Bu yumuşamaya paralel olarak sadece babası Yahudi olan kişi de Yahudi kabul edilir. Ayrıca evlilik gerekçesine dayanan ihtidâ geçerli sayılır, ki bugün Amerika'da Yahudi dinine geçme isteğinin arkasında yatan en yaygın sebeplerin başında evlilik gelmektedir. Fakat bu noktada modern Yahudi gruplar arasında en liberal çizgiye sahip olan Reform Yahudilik içerisinde dahi tarihî şartlara binâen Yahudi kimliği ve yabancıların benimsemesi gereken konularda farklı görüş ve tavırların ortaya çıktığını belirtmekte yarar var. Özellikle Holocaust¹²⁰ sonrası sergilenen içe kapalı tutum, bugün belli ölçüde ve özellikle de Hıristiyanlar söz konusu olduğunda aşılmış görünmektedir.

Muhafazakar Yahudilik, Talmud'da belirlenmiş kurallara uymak ve ön eğitimi şart koşturmakla birlikte, ihtidâ konusunda fazla istekli bir tavır sergilemez. Buna rağmen, Reform Yahudilik tarafından benimsenen, bir nevi Yahudiliğe geçişi kolaylaştırma ve yaygınlaştırma hareketine benzer şekilde, kimi Amerikalı Muhafazakâr rabbiler tarafından desteklenen ihtidâyı teşvik edici faaliyetlerin varlığından söz etmek yerinde olur. Bu faaliyetler doğrultusunda asıl hedeflenen şey, Yahudiliği hem Yahudiler hem de Yahudi olmayanların gözündeki dışa kapalı ve etnik merkezli bir din olmaktan çıkarıp, Yahudi tarihine ve peygamberler geleneğine referansla evrensel bir din konumuna getirmektir.¹²¹

120 Doğu Avrupa Yahudileri'ne II. Dünya Savaşı sırasında Naziler tarafından uygulanan soykırıma verilen özel isim.

121 Epstein, "Why the Jewish People Should Welcome Converts;" Harold M. Schulweis, "The Mitzvah to Encourage the Convert," *Judaism*, 48:3 (1999).

Ortodoks Yahudilik ise geleneksel yorumu devam ettirmek suretiyle genelde dışı kapalı bir tavır benimser. Türkiye'deki Hahambaşılığın yanı sıra İngiltere ve Güney Afrika Cumhuriyeti'ndeki Ortodoks otoritelerin mühtedi kabulünde oldukça katı kurallara sahip olduğu, hatta pratikte bu mekanizmayı işletmediği bilinmektedir. Genelde Yahudi olabilmek için bir yıl ve bazen daha fazla bir süre mühtedi adayının bir Ortodoks ailenin yanında yaşayıp dinî kuralları öğrenmesi şart koşulur. Buna paralel olarak Ortodoks Yahudilik, diğer Yahudi grupları içerisinde gerçekleşmiş ihtidâ merasimini geçerli kabul etmez. Özellikle ultra-Ortodoks (haredim) olarak bilinen aşırı Ortodoks grup içerisinde, dinden uzaklaşmış veya başka Yahudi gruplara mensup Yahudiler, hedef kitleyi oluşturur. Zira geleneksel Yahudi anlayışında tüm Yahudiler üst üste üç Şabbat (Sebt)'ı hakkıyla yerine getirdiklerinde Mesih'in geleceği inancı yer almaktadır. Bilhassa Habad Hasidism olarak bilinen grup ve onun en faal kolu olan Lubavitcher ekolü, başka gruplardan Yahudileri kendilerine çekmek suretiyle Mesih'in gelişini hızlandırmayı amaçlar. Yahudi ile Yahudi olmayan arasında radikal ve doğuştan gelen birtakım keskin ve değişmez farklar gören bu grup içerisinde yaygın görüş, Yahudiliğin Tanrı tarafından doğuştan Yahudiler için tâyin edilen bir din olduğu şeklindedir. Bu konuda diğer milletlerin yükümlülüğü, Nuh Kanunları'na uygun bir hayat sürmektir. Habad Hasidim içerisinde, sonradan Yahudi olanların aslında doğuştan Yahudi ruhundan bir parçaya sahip olduğu şeklinde ilginç bir görüş dahi seslendirilmektedir.¹²²

Modern İsrail devleti söz konusu olduğunda ise Ortodoks Yahudiliğin tek otorite kabul edilmesinden doğan problemlerin varlığından bahsetmek gerekir. "Dönüş Yasası" (*The Law of Return*, 1952) olarak bilinen ve dünyadaki tüm Yahudilere İsrail vatandaşı olma hakkını tanıyan yasa, kimlerin bu yasa kapsamına girdiği konusunda büyük ölçüde Ortodoks Yahudilik tarafından benimsenen, yani halaka'da yer alan, Yahudi tanımını esas almasına rağmen, başka dine geçen Yahudiler bu kanunun dışında tutulmuştur. Fakat zamanla Yahudi kimliği konusunda ortaya çıkan birtakım sorulara cevap vermek adına 1960'larda yasa üzerinde yapılan değişiklikler söz konusu olmuştur. Buna paralel olarak çoğunlukla Hıristiyan kadınlarla evli Rus Yahudileri'nin toplu göçleriyle ortaya çıkan vatandaşlık problemini giderebilme kaygısı da bu değişimlerde etkili olmuş ve belli bir toleransı beraberinde getirmiştir. Buna göre devlet, Ortodoks makamlarca onaylanmayan vakaları dahi İsrail vatandaşı olarak

122 bk. "Who are the Jews?", *Behar-Bechukotai*, 5761-May 18, 2001. krş. Shabbath 146^a.

değerlendirmektedir. Reformist veya Muhafazakar rabbilik tarafından ihtidâları gerçekleştirilen kişiler ve İsrail'de yaşayan Yahudi baba ve Rus anneden olma çocuklar, dinî makamlarca Yahudi sayılmamakla birlikte, resmî makamlar nezdinde İsrail vatandaşı kabul edilmektedirler. Yahudi ve İsraili ayırımını ortadan kaldırmak için de şeriat nazarında Yahudi kabul edilmeyen annelerin ve çocukların bir an önce ihtidâ etmesi teşvik edilir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Yahudilik'te ihtidâ meselesi bir çırpıda, tek bir cümle ile geçiştirilemeyecek kadar karmaşık bir yapı arz etmektedir. Mühtedî konusu farklı dönemlerde farklı anlayış ve yaklaşımları beraberinde getirirken genel olarak Yahudilik, kendisini yayılmaktan ziyade saf nesebi koruyan bir din olarak tanımlamış ve kimi zaman gündeme gelen ihtidâyı teşvik edici ve hatta misyonervâri olarak değerlendirebileceğimiz hareketlerin varlığına rağmen uygulama da çoğunlukla bu yönde olmuştur. Yahudiliğe ihtidâ, en azından Ortodoks Yahudilik esas alındığında, bir kerede olup biten bir merasim değil, bir sürece yayılan ve mühtedî hukuku diye adlandırılacak ve genellikle mühtedîyi farklı bir statüde gören bir mekanizma biçiminde var olmaya devam etmektedir. Dolayısıyla bu konunun da, Yahudi kimliğinde olduğu gibi, belli bir ikilemi içinde barındırdığını söylemek mümkündür. Şüphesiz bu oluşumda, Yahudiliğin tam kalbinde yatan hiyerarşik yapı, bir yandan evrensel, öbür yandan millî olma iddiası ya da yerelde evrenseli yakalama arzusu ve buna ilâveten birtakım tarihî ve sosyo-politik şartlar oldukça önemli rol oynamış ve hâlâ oynamaktadır.

The Spread of Islamic Culture to the East Asia Before The Era of Modern European Hegemony

Hee-Soo Lee*

The pre-Islamic trade relations between China and Arabia, established with the spread of Islam through the Eastern Asian regions, continued without interruption from the middle of the 7th century (1st century H.) until today, with only a short break. In the 8th and 9th centuries the Muslims in China numbered over 100,000. The Muslims, known as "Fan Feng", established colonies in various trade ports, where judges and sheikhs could be found to solve their problems according to Islamic law and traditions. Moreover, large mosques were established in the Chinese cities of Canton, Zaitun and Hang-chou. According to many Islamic sources, from the middle of the 9th century on, Muslims established relations directly with the Korean peninsula. From the 13th century on, thanks to the Muslim merchants, scholars and scientists who played a major part in the Mongol Empire, Islamic science and art had a great influence on Eastern Asia. The Korean Dynasty, employing Islamic principles, reached the highest cultural level in the Middle Ages. After a long stagnant period, the final years of the 19th century, within the framework of the East Asian Pan Islamic activities applied by Sultan Abdulhamid 2nd, these areas began to enjoy the revival of Islamic components. The Ottoman-Japanese relationship improved. In addition, with the tremendous efforts of Abdurresid Ibrahim Efendi Islam started once again to spread in Japan and Korea. The fact that in the 1920s approximately 600 Russian Turks came and settled in Manchuria, Korea and Japan is one of the reasons for Islam being well-established in the region until the present day. The current Islamic society is a result not only of the Turks heroically joining in the Korean War (1950-1953) but also of their exemplary ways of living under difficult conditions, which had a great impact on the Korean people at the time.

1. Ancient Relations between the Muslim World and East Asia

The cultural contacts between the Islamic world and the East Asian countries (China proper, Korea and Japan) are believed to have been

* Prof. Dr. Hee-Soo Lee, Professor of Dept. of Cultural Anthropology, Hanyang University, Seoul, Korea.

do not. As a general rule, in cultural contacts, material objects are taken over by the guest culture earlier than non-material characteristics. Tools, architecture and clothing, for example, are adopted by the recipient culture before religious ideas and social organizations. Under the stress of the assimilatory factors, Muslims in East Asia were responsive to the host culture, but were insistent on preserving their essential Islamic value system.

The cultural contacts between the Islamic world and the East Asian countries (China proper-Korea-Japan) are believed to be initiated as early as the first Hejira century, the middle of the 7th century AD., and continued until recently without showing any conflict or antagonism. Not surprisingly, Islam in East Asia has been characterized all through the ages by an attempt to retain its identity as a religious minority while adopting many of the outward forms of the surrounding local culture and ways of life. Only when the tension between two divergent cultural traditions has become too great, Muslim community has broken out into rebellion, particularly against Chinese regime of Ch'ing dynasty (1644-1912).

1.1. Sino-Muslim Relations

The first Islamic spread to East Asia is regarded as an outcome of the ancient China-Arabia commercial relations through sea-routes from the 7th century. Commercial trade between East Asia and Arabia probably precedes the period when records were first kept. Long before the advent of Islam, China and Arabia were trading by sea, following established sea routes and by such overland routes as the Silk Road. According to such Arabic sources as "Kitab al-tanbih wa'l-ishraf" by the Arab historian Ma'sudi, Chinese ships sailed often in the fifth and the sixth centuries to the port of Siraf on the river Euphrates and other ports in the Arabian Gulf. According to one of old Islamic records, Arab-Chinese commercial relations date back to the year 636 (14 AH). When the Muslim General 'Utba b. Gazwan conquered Basra, he sent the following report to Caliph 'Umar in the month of Ramadhan or Shaban in 636.

"Thanks to Allah, we conquered Basra whence so many junks were coming from Oman, Bahrain, Morocco, India and China. Know and thank Allah. He gave us their gold, silver, women and children. Inshallah, I will write to you with more details later" (Dinawari, *Kitab al-akhbar al-tiwal*, 1888: 123)

Another important Arabic source in these times is that of "Muruj al-dhahab" of Ma'sudi, in which he describes how the Chinese traders sailed

Another important Arabic source of these times is that of "*Muruj al-dhahab*" of Ma'sudi, in which he describes how the Chinese traders sailed to Eastern Arabia, Basra and several ports of Oman in their ships loaded with commercial goods.² An earlier Arab author, Ibn al-Kalbi, also mentioned the commercial activities of the Chinese markets of Oman.

"In Daba, one of the two great ports of Arabia, there is a crowded trade market. Merchants from Sind, India and China, and Eastern and Western peoples constantly gathered there".³

Ships from these areas also sailed directly to China. We are told by Chinese sources, however, that up to the fifth century, a few Chinese from Cambodia, Annam or Tongking had reached Arabia, while merchants from those parts came frequently to Indo-China.⁴

It seems evident that during ancient and medieval times, the sea-trade between Egypt and the Arabs on the one side, and India and East Asia on the other, remained almost exclusively in the hands of the enterprising Arabs and Persians of the Southern Arabian coast, who very early on established stations at all the principal ports along the coast to the south of the Indus, and thence ultimately to Canton, the most important Southern Chinese port. In fact, the origins of the export and import trade of China with foreign countries can be attributed to the efforts of the Muslims. Merchants, missionaries and travellers from various countries came pouring into the Chinese ports by sea and by land. Of the foreign countries possessing precious goods, none could surpass the Muslim lands.

There are many contradictory opinions based on official historical records or traditional legends concerning the period when Islam was first introduced into China. Even though such well known Chinese historians as Liu Chih, Chin Chi-t'ung gives the year 628 as the date of the first entry of Muslims into China, thus confirming the legends that persist to this very day, most historians point to the year 651 as marking the advent of Islam in China. This date is based on Chinese records. The official text reads;

2 Mas'udi, *Muruj al-dhahad wa ma'adin al-jawahir* (French trans. and comp. C. Barbier de Maynard et Pavet de Courtille), Paris, p. 308.

3 Ya'qubi, *Tarikh* (comp. M. Th. Houtstma), Leiden 1883, p. 313-315.

4 F. Hirth and W. W. Rokhill (trans.), *Chau Ju-Kua: His Work on the Chinese and Arab Trade in the 12th and 13th Centuries*, entitled *Chu-fan-chi*, Imperial Academy of Sciences, St.Petersburg 1911, p. 6.

"In the second year of Yung Hui (651 AD), the king of Tashi (Arabia) Amir al-Mumin sent an envoy for the first time to the Chinese court bearing tribute. He announced that the House of Tashi had already reigned for thirty four years and had had three kings".⁵

While this was the first formal contact between the two empires, some legends of Chinese Muslims have it that Muslims came to China before 651. Among many of the traditional narratives, the best known legend, and that which has the most currency so far as Chinese Muslims are concerned, is the coming to China of S'ad b. Abi Waqqas, the maternal uncle of Prophet Muhammad. According to his legend, S'ad b. Abi Waqqas came to China along with three companions, accompanied by the Chinese ambassador who had been dispatched to Arabia, around the year 632.⁶ Thus, Chinese Muslims consider Sa'd b. Abi Waqqas as the first apostle of Islam to China and they believe that he was buried in Canton. We cannot find any reliable evidence that lends credence to the above legend. Absence of such should not, however, be considered absolute proof. It is of course possible that there was intercourse between the two countries during Muhammad's life time. A famous adage of that time attributed to Muhammad was, *"Seek for knowledge, even unto China"*. This famous adage shows that, due to commercial relations between Arabia and China, the name and civilization of this country was known to the Prophet.⁷

In the process of the spread of Islam to East Asia, two routes were extremely important. One established commercial relations through maritime routes and the other political and diplomatic relations through the Silk Road. Loading their ships at Sierra in the Arabian Gulf, the Muslim merchants set sail for China following the monsoon via Muscat of Oman. Crossing the open sea of the Indian Ocean, they reached South India. Starting again and striking along the south coast of Ceylon, the vessel proceeded to the Gulf of Diam through the Malaria strait. After a long journey of 3 months, the hardy Muslim navigators would arrive at famous Canton in southern China. From the Muslim manuals of navigation that have come down to us, it is clear that Muslim navigators were quite at home in the eastern China seas.⁸

5 *Chiu T'ang Shu (CTS: Old T'ang Annal)*, Tashi Chuan (Arabia Chapter), 651 year.

6 S'ad b. Abi Waqqas was the seventh person who embraced Islam and accompanied Muhammad in all his battles. He died at Akiq, which is ten miles distant from Medina, around 678, and was buried at the Prophet Mosque in Medina. He never visited China so was not the apostle of the legends (K.V. Zettersteen, "S'ad b. Abi Waqqas", *IA*, X, 18-20).

7 T.T. Arnold, *The Preaching of Islam*, Lahore 1961, p. 297).

8 Marshall Broomhall, *Islam in China: A Neglected Problems*, Morgan & Scott Ltd., London 1910, p. 7-8.

From the T'ang (618-907) to the Sung period (960-1127), the Arabs and Persian merchants came to China in increasing numbers. Bazaars specializing in the sale of such Chinese products as silk fabric, porcelain ware, tea, and natural silk were established in the Abbasid capital Baghdad. Similarly, in the western and eastern markets of the Chinese capital Ch'ang-an, foreign people, mostly from the Muslim world filled the street. There were foreign shops where they dealt with precious stones, ivory, rhinoceros horns, spices, glass, pearls and other products from Arabia and Persia⁹ Meanwhile the Silk Routes were the main channel for political and diplomatic relations between China and the Muslim world. According to Chinese historical sources, during 147 years, between 651-798, the Arab states known as 'Tashi' sent emissaries over 37 times (CTS). In the early political relations between the two worlds, two important events contributed greatly to their political and cultural relations. One was the "Talas War" (751) and the other the "An Lu-shan Rebellion" (755-759).

In 751, one hundred years after the official introduction of Islam to China, the two armies of China and Abbasid met on the banks of the Talas River near Samarkand. The Arabs fought for five full days against the Chinese. The Chinese general of Korean origin, Kao Hsien-chi, was heavily defeated in the momentous battle in which only a few thousand soldiers survive. This war, the only unfortunate incident between China and Arabia in their joint histories, has a significant place in world history. Through the victory of the Muslim Arabs in the war, most of the Central Asian territory, which had been a stronghold of Buddhism from its earliest times, became quickly Islamized. Chinese power was not to reappear in the area for the next six centuries. Meanwhile, with the Muslims' victory in the Talas War, the advance of Islam was accelerated among Central Asian Turks, which also enabled Turks to upgrade their political influence in the Abbasid domains. Furthermore, the Arab soldiers involved in the war joined their countrymen who had been doing business in the capital of China. There were more than 4,000 Arab families in Ch'ang-an, according to the census of 760.¹⁰

Even though the Talas War of 751 exerted a certain negative effect on the promotion of political relations between China and Arabia, it must

9 CTS., Vol.198, Hsi-yu chapter; Ma Qi-ching, "A Brief Account of the Early Spread of Islam in China", *JCASS*, vol. 4/1983, Peking, p. 99.

10 Ma Ibrahim, *Muslims in China*, Kuala Lumpur nd., p. 21.

be noted that friendly relations between the two countries continued to exist with the arrival of the official Arab envoy to the Chinese court in the year 752. For about five years from 752 to 756, we understand that Arab envoys came to the Chinese court at least 8 times. With this normalization of political relations with the Arabs, the Chinese greatly benefited when the Chinese regime faced a serious challenge in the shape of the critical rebellion by An Lu-shan, a Chinese general.

Unhappy with the Chinese emperor, An Lu-shan rose in rebellion in 756. When he succeeded in over-powering the Chinese capitals of Ch'ang-an and Lo-yang, he promptly proclaimed himself Emperor of a new dynasty, called Yen. In a critical situation of chaos and unrest, the T'ang emperor appealed to the Arabs for help. The Abbasid Caliphate immediately responded to the appeal and sent a contingent consisting probably of some 4,000 Persians and Iraqis, with whose assistance the Chinese emperor was able to recover his country and restore order. Chinese history clearly indicates that Arab troops, with the co-operation of the Uighur armies, assisted the Chinese armies in recapturing the two capitals from the rebels in 757.¹¹

It is of interest to note that only five years after the Arabs had fought the Chinese in 751, they now rallied to help the Chinese Emperor to quell a rebellion. After the rebellion was quelled, many Arab soldiers were allowed to settle in Ch'ang-an and Lo-yang as a reward for their services and bravery. In fact, only a small number returned home in the west. Those who stayed married Chinese women, thus becoming the real nucleus of the naturalized Chinese Muslims of today. The settlement of this large body of Arabs in China may be accepted as probably the largest and most definitive event recorded concerning the advent of Islam in China. Through the efforts of those that stayed in China, Islam spread further to the western part of China. This event can be considered as the second big influx of Muslims to China through the Silk-Road.

The politico-economic relations between China and the Muslim world accelerated during the Sung Dynasty (960-1127), during which the Arab tribute envoys came to China 49 times. In 966, the first Sung emperor, T'ai-tsu (r.960-976), dispatched a goodwill mission to contact various Muslim countries. This mission, consisting of more than one hundred officials, was entrusted with numerous imperial messages. The most important message was the one delivered to the Abbasid Caliph, al-Muti

11 Charles Hucker, *The Chinese Imperial Past*, California 1975, p. 144.

(r.946-974), concerning the re-opening of Sino-Arab sea trade. In response, an Abbasid tributary delegation arrived in the Chinese court in 968 and delivered valuable gifts and Arabian products. Between the years of 971-976, four more Abbasid embassies visited the Chinese emperor. As a result, the formerly discontinued Sino-Arab relations were more actively resumed.¹²

The Sung government turned international trade into a monopoly. But in fact, the import, export and shipping enterprises were owned and operated by Chinese and Muslim merchants. When the Sung dynasty took measures to protect foreign traders and established a definite system of trading policy, the influx of foreign traders to China increased. More came in the Sung period than had during the T'ang period, and these were concentrated mainly in the ports of Canton and Zaitun (Ch'un-chou). Most of the traders were Muslims.

Although overland trade with East Asia was predominantly in the hands of the Persians and Central Asian Turks during this period, the Arabs played a leading part in maritime commerce. If we examine the commercial and maritime standing of the Arabs in the Arabian Gulf, we find that the Arabs, from very early times, held an important position both in trade and in navigation. With their superb navigational skills, they sailed, mainly from their native countries, to Africa, India, Burma, Champa and places in south-east Asia, where they collected commodities much sought after by the Chinese. Although some of these traders did sometimes sail to Korea and Japan, their final destination was always China, especially the two south-eastern international ports; Canton and Zaitun, the busiest trade centres of the world.

During the Sung period, Zaitun's position became more important. Foreign merchants and goods "*congregated here like swarming bees*", and all who left and came to China used Zaitun for embarking and landing. A Chinese scholar, Chao Ju-kua's "*Chu-Fan-Chi*" records that the ships from Arabia could carry several thousand people, and the ships were provided with wine and restaurants/ canteens (eating shops)¹³ The great 14th century Moroccan traveller Ibn Battuta, upon visiting Zaitun, described it as;

"the world's greatest port, with over a hundred big ships in its harbor, smaller crafts being simply countless. Chinese porcelain is produced

12 Yusuf Chang, "Chinese Muslim Mobility in Sung-Ciao-Chin Period", *Journal Institute of Muslim Minority Affairs- JIMMA*, Jeddah, vol. 6, 1964, p. 155.

13 Ma Qi-ching, p. 99; F.Hirth, p. 17-18.

only in Zaitun and Canton and is sold in India and other places, even as far as our country Morocco".¹⁴

The prosperous economic exchanges between China and Arabia at that time and the common bond of trade between the two countries caused large numbers of Arabs and Persian Muslim traders to emigrate to China. The Sung dynasty was anxious to promote import and export trade with the Muslims. It even installed 'The Office of Superintendency of Merchant Shipping' at various sea ports to look after this promising import and export trade. In 999, 'Inspectorates for Maritime Trade' were established at the Hang-chou and Ming-chou ports. The superintendents of merchant shipping were specially appointed to manage such shipping affairs as collecting custom duties on foreign and domestic goods, offering warehouses for storage and purchasing profitable foreign goods for resale.¹⁵

At this time, many rich Arab merchants appeared in China. At the end of the 10th century, an Arab sea captain, P'u Hsi-mi arrived in Canton and presented many gifts to the Sung court, among which were fifty tusks of ivory and 1800 bottles of frankincense. In the latter half of the 11th century, Sin Abdullah, an Arab merchant who had lived in Canton for several decades, accumulated a huge fortune, and offered his own money to assist in the rebuilding of Canton city.

Toward the end of the Sung period, a well-known Arab descendant by the name of P'u Shou-keng looked after the affairs of the Arab merchants in China as the superintendent of the maritime trade. At the beginning of the 13th century, when the city of Zaitun expanded, the use of granite became common place. It was with the economic power of such Arab traders that new projects were completed.¹⁶

1.2. Muslim Relations with Japan and Korea

It has yet to be determined when Muslims had their first direct contact with the Korean peninsula and Japan. It is believed that Islamic and Turkish culture has had a significant influence on East Asian culture since ancient times. Documented references are few and far between, but sufficient remain to give proof of substantial commerce between Korea and the Arab world. Though sources from medieval times record Arab Muslims

14 Ibn Battuta, 1983, p. 464.

15 F. Hirth 1911, p. 20.

16 Yusuf Chang, p. 162; Ma Qi-ching, p. 100.

as travelling to and from the Korean peninsula in the early part of the eleventh century, Muslims apparently first attempted to make contact with the Korean peninsula during the latter part of the Shilla period (57 BC-935 AD). Glass cups excavated from ancient tombs of the Korean kingdom of Shilla demonstrate that contact had been established with the Arab world much earlier. Most of the glass cups unearthed from the tombs were either from Arabia or Persia. Assuming that the tombs were constructed toward the close of the 5th century or at the beginning of the 6th century, it can be safely said that at about that time Arabian or Persian merchandise had already found its way into Korea and Japan.

The chronicles of Korea and Japan have a detailed account on items of musical instruments and trading products that are peculiar to Muslim culture. The introduction of the Arabic and Persian cultures and their products into Korea and Japan before Islam was largely a result of indirect contact between East Asians and those countries through China. But the direct contact of Arabs and Central Asians with the Korean peninsula and Japan was also achieved from time to time. Moreover, several clay busts found in recent archaeological digs carried out in Korea have revealed human figures that resemble Central Asian Muslims with beards and moustaches. Similar items were found in the old royal tombs of Korea in the middle of the 7th century. But evidence of direct Muslim advance and contact with the Korean peninsula before the 11th century has not been found.¹⁷

Studying the indirect contact between Muslims and Koreans or Muslims and Japanese in China is very important in understanding Islamic development in East Asia. Japan and Korea had very close relations with T'ang China at that time. A wide range of political, economic and cultural relations were at the height of prosperity. Moreover, it was only a few days' voyage away from the western part of Korea and Japan to the southern and eastern parts of China, where large Muslim communities were to be found. It is thus very likely that Japanese and Korean people came into contacts with Muslims through several channels:

First, "business contacts in Chinese ports between Muslim merchants who dominated the South Sea trade (Arabia-India-Malay-China) and their Korean counterparts who controlled the Eastern regional trade (China-Korea-Japan). Second, "political contacts in Ch'ang-an, the capital of T'ang

17 Hee-Soo Lee, *The Advent of Islam in Korea - A Historical Survey*, Ircica, Istanbul 1997, p. 54-56.

China, between Muslim residents and Japanese-Korean diplomats or trade missions who regularly visited the Chinese court as a part of tribute diplomacy or official trade. Third, "cultural contacts in China between Muslims and Japanese-Korean students who were dispatched to study Chinese culture on government scholarships. Fourth, "religious contacts with Muslims by Japanese-Korean Buddhist monks who frequently went to China and the West Region (modern Turkistan). Some of their travel descriptions tell us of contact with Muslims and their religion.

Muslim merchants may have extended their own trade routes to the Korean peninsula or Japan. While trade was the primary reason for contact, it seems that many elements of Islamic culture were introduced to Japan and the Korean peninsula as well. This development is well supported by accounts of Korea, called 'Shilla' by Arab geographers, that can be found in twenty different Islamic books of geography, history and travel written by seventeen Muslim scholars, ranging from Ibn Khurdadbiḥ of the mid 9th century to A'bul Fazl of the early 16th century. We do not see such reliable historical sources on Japan in medieval Arabic sources.

The oldest extant record, being not only the first to contain remarks concerning Korea, but also a mention of the settlement of Muslims on the Korean peninsula, is Ibn Khurdadbiḥ's "*Kitab al-masalik wa'l-mamalik*" of 846. The book contains two passages concerning the Muslims' advance to Korea and their settlement there as follows:

"Beyond China, across Qansu, there is a country with many mountains and abounding in gold, called Shilla. Muslims who happened to go there are fascinated by the good environment and tend to settle there for good and do not think of leaving the place. There is no way of knowing what lies beyond there".¹⁸

In addition, there are more detailed and interesting accounts of Muslims living in Shilla in several writings of such scholars as Ibn Rustah, Mas'udi, Al-Idrisi¹⁹ and others. The early accounts tell us that Muslims began to venture to and settle down on the Korean peninsula from the ninth century or earlier.

In the works written by early Muslims concerning the Korean peninsula and Japan, there are many passages whose credibility and authenticity are doubtful because of fragmentary and indiscriminate

18 Ibn Khurdadbiḥ, *Kitab al-masalik wa'l mamalik* (ed. M. J. de Goeje), Leiden 1889, 70, p. 180.

19 Al-Idrisi, *Nuzhat al-mushtaq fi ikhtiraq al-afaq*, E.J. Brill, Napoli 1970.

quotations of earlier works. Nevertheless, some features of the geographic location and living conditions of the Korean peninsula are depicted. There are definite accounts of the advent of Muslims on the Korean peninsula 150 years prior to Sino-Korean historical records. This promotes a new insight and perspective on this period.²⁰

Korean sources also show very clear indication of Muslim contact with the Korean court. The "*Koryosa* (Official Chronicles of the Koryo Dynasty)" refers several times to Muslim advances into Korea and to their commercial activities.

"In September of 1024, the 15th year of King Hyun-jong's reign, Al-Razi and a hundred people from the Tashi country (Arabia) came and presented their native products to King".²¹

In the next year, another group of Muslims, headed by Hasan and Raza visited Korea from Arab countries for the purpose of trade with Korea. But there was no clear evidence that they resided permanently in Korea or initiated the dissemination of Islam. Of course, they may have followed their own religious rites, such as praying, fasting and have pursued their own customary tradition during their stay in Korea. The king ordered that all possible facilities be provided to make them comfortable in selected guest houses.

2. Cultural Influence of the Early Spread of Islam

The birth of Chinese Islam was a product of Sino-Arabian friendship. As the political and economic relations increased between Arab and China, large numbers of Arab and Persian Muslim traders emigrated to China. In particular, the Talas War became the historic momentum for the rapid influx of Islamic culture to China, while it also produced favourable outcomes for the Arabs by introducing them to the paper-making techniques through the medium of Chinese war prisoners. Tu Huan, a certain clerical officer who accompanied the ill-fated Chinese forces, wrote a travel account entitled "*Ching Hsing Chi*" in which he very accurately recorded the principles and teachings of Islam. He also pointed out clearly the fundamental belief in Islam. In fact, his book can be claimed as the earliest work on Islam in China.²²

20 Hee-Soo Lee, p. 40-53.

21 *Koryo-Sa* (KS: *Koryo History*), Se-Ga, the 9th year of King Hyun-jong (1024).

22 Yung-ch'ang Yang, "Detailed Research on the early Islamic Spread in China", *ITC*, p. 127-128.

The Muslims residing in China spread their religion through marriage and by instancing the beauty of Islam, whose basic teachings did not differ much from Chinese customs. Islam was accepted readily without war or bloodshed. This resulted in Islam being introduced to China earlier than in many other countries, with the exception of Arabia. This was the basic reason for the early entry of Islam into China.

Muslims built beautiful mosques with Chinese styled architecture. *Kwang-Tai-Se* of Canton and *Chi-Lin-Se* of Zaitun are two of the earliest mosques to be built in China in the first half of the 9th century. The minaret of the *Kwang-Tai-Se* mosque, besides serving as a place from which the faithful were called to prayer, also had a weather vane on its roof which indicated the direction of the wind. The *Kwang-Tai-Se* mosque, whose original name was *Hui-Sheng-Se*, is reputed to be one of the first mosques to be built outside Medina. These old relics, without doubt, are of the early entry of Islam into China.²³

Some Arabs chose to live among the Chinese, but most of the Muslims were confined to the *Fan-Fang* (specific foreigners' resident: Ummah) which was instituted to cater for the increasing number of Muslims. In *Fan-Fang*, men of virtue called *Qadi* and *Sheikh* were chosen and appointed by the Chinese government to administer the colonies in accordance with Islamic law and customs. Through marriage with Chinese girls, they gradually settled down. According to an Arab writer, Abu Zaid, there were more than 150,000 Muslims along the south-eastern coast of China in the middle of the 9th century. The information, coming from Chinese records, shows that foreign sojourners enjoyed freedom in their commercial and religious life and also something that resembled their own integral state within another country. The *Fan-Fang* and the laws governing its affairs later embodied the claim known as the 'Right of Extra-Territoriality' of foreigners in modern China.²⁴ Most of the Arab Muslims in China returned home during the winter season. But not a few Arabs and Persians became assimilated, becoming the earliest group of Chinese Muslims. A combination of fine Chinese culture, excellent life conditions, such as seasonable weather, fertile agriculture, the tolerant nature of the Chinese and profitable trade, attracted Arab Muslims to settle permanently in China. Some became high ranking officials.

23 The Chinese Islamic Association, *Moslems in China*, Peking 1953, np.

24 F. Hirth, p. 14; Ma Qi-ching, p. 100.

It can be safely said that the amalgamation of Chinese and Islamic culture had enabled the Chinese Muslims to emerge as a distinct community, one that was intensively aware of the divine laws and human sentiments of life. China produced a very great number of prominent Muslim personalities who observed Chinese custom and whose loyalty toward China was no less profound than that of other Chinese.

However, Muslims were faced with severe hardships from time to time. The most important event was the "Huang Ch'ao Rebellion" in 879, in which thousands of Muslims were massacred. During this period, many Arab and Persian Muslims moved to the Indo-China peninsula or the Malay ports to escape the massacre. Other Muslims might well have proceeded to the Korean peninsula and Japan, with its well known sea-routes that were conveniently only a few days travel from other ports. After those two major massacres, the Muslims were to experience no similar ill-fortune until the dawn of the Ch'ing dynasty. But in this period, the assimilation of Muslims was accelerated to protect them from disasters. Islam was again revitalized in East Asia with the advent of the Mongol Empire, which had reopened the cultural routes of the Silk Road.

3. East Asian Islam during the Medieval Ages

The emergence of the Mongol Empire in the early 13th century could be regarded as one of the most remarkable events in the history of Islam's spread to East Asia. The Mongol conquests of the whole of Asia resulted in a vast immigration of Muslims, particularly Turks, into China and other East Asian countries. Muslims were suddenly appointed to high ranking positions in the central government of the Mongol Empire and played an influential role in the national economy. For nomadic Mongols, the organization of the civil administration was a matter of great difficulty. In their efforts to acquire assistance to ensure their absolute rule, the Mongol leaders obtained the service of the Muslims. When the Mongols established the Yuan Dynasty (1271-1368) in Chinese territory, a large number of Muslims were invited to make a contribution in every field of Yuan society.

Abdul Rahman was appointed as head of the Imperial Finance and allowed to farm the taxes imposed upon China in 1224. Mongke Khan appointed the venerable Mahmud Yalavach as the governor of Northwestern China and adjacent territories in Central Asia. Mahmud's son, Mas'ud Bey, was given jurisdiction over Khorezmshah and much of western Central Asia. The excellent economic activities of such well known

Muslim officials as Ahmad, an Uighur Sang-ga, Abubakr P'u Shou-keng were described in detail in the Chinese chronicles. Umar Shams al-Din, commonly known as Sayyid Ajail, a native of Bukhara, was entrusted with the management of the Imperial Finance by Kubilai Khan in 1259. Afterward, he became the governor of Yunnan province, where he built mosques. The Yuan used the Central Asian Muslims as convenient buffers between the Mongol ruling elite and the Chinese subjects.²⁵ Like the Muslims in China during the T'ang-Sung period, the Muslims in the Mongol Empire often lived in self-contained, virtually self-governing, communities separated from the Chinese sections of towns and cities. They enjoyed privileges as a second group of *Se-mu-jen*, a status that isolated them from the Chinese and other ethnic groups.

The Muslims of the Yuan period extended their activities as far as Korea, which had been under the control of the Yuan since 1270. In those days, many Muslims from Central Asia settled down permanently in Korea, thanks to the fact that the Muslims were treated well and there were profitable economic advantages. The Muslims took up positions, not only as officials of the Korean court, but also as private traders or immigrants in almost every corner of the country. They mainly preferred to conduct commercial business, in which they had generations of experience.

Muslims in Korea formed their own communities, where they celebrated their own festivals, wore their national dress and headgear, and maintained their Islamic way of life. Furthermore, they built mosques called '*Ye-Kung*' (ceremonial hall).²⁶ The religious leaders, called '*Doro*', were chosen in the Muslim communities to perform acts of worship in accordance with Islamic law and customs. From time to time, the Muslim leaders were given the exceptional honor of being invited to attend official court ceremonies where they could practice their own religious rituals, such as recitations of the Qu'ran and Arabic '*Dua*' to pray for the king's long life and prosperity of the country. The commercial activities of the Muslims and their political upgrading continued until the early 15th century without any sudden decline.²⁷

25 Willian E. Henthorn, *Korea: The Mongol Invasions*, E.J.Brill, Leiden, 1963, p. 25; Morris Rossabi, *Khubilai Khan: His Life and Times*, University of California Press, Berkeley 1988, p. 277-278.

26 Yi Neung-hua, *History of the Chosun Buddhism*, vol. II, 605.

27 *Chosun Wangjo Silrok (CWS: Chosun Dynasty Chronicle)*, King Sejong Document, p. 36.

However, the continuation of Islamic religious activities faced a serious threat, posed by the newly established Chosun Dynasty in Korea in the early 15th century. Thereafter, Muslim settlers in Korea who had secured quite high social and economic position, gradually shed their native attire, custom and rituals, to which they had adhered for about 150 years.

In China, however, scattered Muslim communities were strengthened more and more during the Ming dynasty (1368-1644). Owing to the isolation policy of the Chinese government, Muslims in China became cut off from communication with Muslims abroad. In these circumstances, the Muslims tended gradually to become merged into the mass of the native population, through marriage with Chinese women and adoption of Chinese manners. Many mosques were built in the pagoda shape of Chinese temples, eliminating the minarets. The Muslims became outwardly indistinguishable from the Chinese. This trend continued until the Ch'ing dynasty. Admiral Cheng Ho was the most remarkable Muslim in the Ming period, a man who made eight great voyages to the Indian Ocean and East Africa between 1405-1431. During this dynasty, friendly relations with Muslim states in Central Asia were also cultivated.

3.1. Influence of Islamic Culture

Under the banner of Pax-Mongolica, a strong cultural exchange between East and West Asia was accelerated. Without exception, the East Asian countries of the Middle Ages benefitted from some aspects of Islamic culture. In spite of the intense assimilation policy of the Chinese Ming dynasty (1368-1644), high cultural and scientific achievements by Muslims in astronomy, calendar science, medicine, musical and scientific instruments were introduced and utilized over a wide range in East Asian societies.

According to the official chronicles of China and Korea, the lunar calendar system, which was widely used throughout East Asia, was completed based on the theory of Islamic astronomy and calendar method. The Chinese and Korean lunar calendar employed genuine lunar years, like that of the Islamic calendar. Also a system of calculation that can be adjusted to the sun travelling through the 12 zodiacal constellations was developed, again based on Islamic astronomical sciences.²⁸

28 K. Tazaka, "An Aspect of Islamic Culture Introduced into China", *MTB*, 16, Tokyo 1957, pp. 77-149.

Besides the development of calendar science, the East Asian society of the middle ages was characterized by important advances in science and technology in the fields of astronomy and meteorology. Many astronomical and meteorological instruments were devised. The advanced Islamic science might have contributed to new invention of various scientific instruments in China and Korea, such as the celestial globe, the water clock, the sundial, the astronomic clock and the rainfall gauge. In addition, some aspects of Muslim art, medicine and literature were introduced into East Asia too. Muslim medical influences contributed to the development of Chinese and Korean medicine in this period. Some of the medical herbs of the Islamic world were imported into East Asia and some medicinal formulae developed by Muslims were introduced. At the same time, metal movable type printing was probably introduced into the Islamic world through Muslims in Korea or China.²⁹

4. The Situation of Islam in East Asia before the European Hegemony of the late 19th Century

We have very few records regarding the activities of Muslims in Japan and Korea from the 16th century to the late 19th century. In China, however, the Muslim population steadily increased under positive circumstances. Up to the establishment of the Ch'ing Dynasty by the Manchus in 1644, there is no record of any Muslim uprising. The followers of Islam appear to have been entirely content with the religious liberty they enjoyed. But difficulties arose soon after the advent of the new ruling power. Insurrection in the province of Kansu in 1648 was the first occasion on which any Muslim rose in arms against government. Nevertheless, it was not until the 19th century that any such revolt entailed disastrous consequences or seriously interrupted the amicable relations between Muslims and the Chinese-Manchu governments. With the decline of the Manchu regime, Muslim revolts occurred in almost every Muslim area. The Muslim revolts were mainly initiated in provinces where the Muslims constituted a large segment of the population. The prime reason was that Muslims were loyal to the Ming dynasty and they refused to be ruled by the Manchus. The Muslim's motto was "Crush the Manchus and restore the Ming". The second reason was an aspiration for independence and the creation of a Muslim state in Turkistan, where the absolute majority of the inhabitants were Muslims. These rebellions were cruelly quelled. Over a period of 200 years of the Ch'ing regime, about 12 million Muslims

29 Hee-Soo Lee, p. 125-128.

were massacred. But, the Muslims never gave up either their separate identity as Muslims or the desire for their own state.

The situation of Muslims in China changed drastically during the second half of the 19th century. With the advent of European informal and formal colonialism, both in China and throughout the entire Muslim world, there emerged an emotional, intellectual and political link between Chinese Muslims and Muslims in the Ottoman lands.

Under these circumstances, to prevail over the growing threat of the European 'super bloc', the Ottoman Sultan Abdul Hamid II adopted an important policy to mobilize the Islamic potentiality of his empire. In the framework of this policy, the Sultan was supported by the philosophy of Pan-Islamism. Pan-Islamism was a movement of the late 19th and early 20th centuries which attempted to revive the unifying strength of Islam to resist western encroachments. Under the Pan-Islamic policy, the sultan personally selected *Qadis*, teachers and other members of the *Ulema*, and sent them as agents to North Africa, the Balkans, India, Turkistan, Java, China and to Japan and Korea. Islamic activities in the East Asian region, therefore, became vigorous with the coming of these religious missions. In this era of rising Chinese nationalism and the development of an Pan-Islamic network, the Chinese Muslims developed ties with both movements. Yet, these modern developments should be a topic of a separate study, as they involve a new set of political and cultural conditions, under which even the spread of Islam to East Asia was shaped by relations with Western powers and Western civilization.

Conclusion and Future Prospects

Over 1400 years of Islamic history, the culture of tolerance is the hallmark of Islam, particularly in East Asia. This peaceful and gradual Islamization gave valuable opportunity to the East Asians who were cosmopolitan, open-minded, tolerant and amenable to cultural diversity. Many aspects of the East Asian Confucian tradition value system were seen by East Asian Muslims as being in agreement with Islamic principles. Historically, there has been friendly relations between East Asia and the Islamic world from the first Hejira century. Moreover, Islam played a central mediating role by introducing East Asians to the highest scientific and academic Muslim achievements. At the same time, East Asian technology and philosophy penetrated into the Muslim world through the Silk Roads. Thus, Islamic-East Asian interactions were mostly peaceful. For centuries, both worlds interacted with each other in a positive framework.

Özet

Doğu Asya'ya İslamiyet'in yayılması, İslam'dan önceki Çin-Arabistan ticaret münasebetlerinin bir devamı olarak VII. asrın (Hicri I.) ortalarından günümüze kadar -kısa bir devir hariç- durmaksızın devam etmiştir. VIII-IX. asırlarda Çin'de bulunan Müslümanların sayısı 100 bin'i geçmiştir. Çeşitli ticaret limanlarında kurulan 'Fan Fang' denilen Müslüman kolonilerinde kadılar ve şeyhler bulunup meselelerini İslam hukuku ve geleneklerine göre hallederlerdi. Ayrıca Çin'in Canton, Zeytun ve Han-chou şehirlerinde büyük camiler kurulmuştur. İslam kaynaklarına göre IX. asrın ortalarından itibaren Müslümanlar Kore yarımadası ile doğrudan temaslarda bulunmuşlardı. XIII. asırdan itibaren Moğol İmparatorluğu'na büyük katkıda bulunan Müslüman tüccarlar, alimler ve bilim adamları sayesinde İslam bilim ve sanatı Doğu Asya'da büyük bir tesir bırakmıştır. İslam esaslarından faydalanan Kore Hanedanı da Ortaçağ'ın en yüksek kültürel seviyesine ulaşmıştı. Uzun bir duraklama devrinden sonra XIX. asrın sonlarına doğru Sultan II. Abdülhamid'in Doğu Asya'da uygulandığı Pan-İslamik faaliyetler çerçevesinde bu bölgede İslam unsurları yeniden canlandırılmaya başlanmıştı. Osmanlı-Japon münasebetlerinde olumlu gelişmelerin yanısıra Kazan'lı alim Abdürreşid İbrahim Efendi'nin olağanüstü faaliyetleri neticesinde Japonya ve Kore'de İslamiyet yeniden tanınmıştı. 1920'li yıllarda ise sayıları 600 civarında olan Rusya Türkününün Mançurya, Kore ve Japonya'ya gelip yerleşmeleriyle bugüne kadar İslamiyet'in bu bölgede sağlam bir yer tutmasına sebep olmuştur. Kore'deki İslam topluluğu ise Kore Harbine (1950-1953) katılıp kahramanca savaşmanın yanısıra zor şartlar altında dahi Kore halkına insanca ve sevgi dolu örnek davranışları ve iman dolu yaşayışlarını göstermiş olan Türk askerleri sayesinde ortaya çıkmıştır.

Analitik Pozitif Ateizmin Bir Eleştirisi: Michael Martin

Adnan Aslan*

A Critique of Analytic Positive Atheism: Michael Martin

This article offers a criticism of Michael Martin's positive atheistic philosophy of religion. It examines Martin's presentation of the concept of the omniscience and omnipotence as a basis of an argument, which indicates God's non-existence. It also deals with Martin's atheistic argument, which stems from his account of the creation and the structure of the universe along with the problem of evil. Having deconstructed Martin's atheistic arguments in this article, by employing the same propositional approach, an argument is reconstructed, which indicates to not an atheistic, rather a theistic philosophy of religion.

Bu makale modern Batı din felsefesi çerçevesinde Michael Martin'in çalışmalarından hareketle pozitif ateizmin temel argümanlarından olan, Tanrı hakkında konuşma, Tanrı'nın ilmi ve hürriyeti, Tanrı ve kötülük meselesi gibi konuları Tanrı'nın var olmayışına delâletleri bakımından tahlil ve tenkit edecektir.

Giriş

Yunanca *atheos* (Tanrısız) kelimesinden gelen ateizmi, mahiyeti itibarıyla *teorik*, (entelektüel, akademik) ve *pratik* (amelî) olmak üzere iki kısma ayırmak mümkündür. Teorik ateizm, Tanrı'nın var olmadığına dair delilleri kullanması bakımından *pozitif* ve *negatif* ateizm olarak sınıflandırılmakta,

* Dr., İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM). Bu makalenin olgunlaşmasına katkıda bulunan Prof. Dr. Mustafa Çağrıncı, Doç. Dr. İlyas Çelebi, Doç. Dr. Mustafa Sinanoğlu ve Dr. Tahsin Görgün'e teşekkür ederim.

pozitif ateizm doğrudan delillerle Tanrı'nın var olmadığını ispat etmeye çalışırken; negatif ateizm Tanrı'nın varlığına dair ontolojik, teleolojik, kozmolojik, dinî tecrübe delillerini tenkit ederek dolaylı yoldan ateizmi temellendirmeyi hedeflemektedir. Nitekim çağdaş İngiliz düşünürlerinden Antony Flew "İspat iddia sahibinindir" diyerek, önce inananların Tanrı'nın varlığını ispat etmeleri gerektiğini ve sonra ateistlerin bu delilleri tenkitle kendi dâvalarını ortaya koymalarının uygun olacağını söylemektedir. Ona göre teizmin delillerinin tutarsız olduğu ispat edildiğinde, aynı zamanda negatif ateizm de temellendirilmiş olacaktır.¹ Biz ise "Delilin butlanıyla medlulün butlanı lazım gelmez" prensibi gereğince, Tanrı'nın varlığına dair delillerin tenkit edilmesiyle ateizmin temellendirilmiş olamayacağını düşünmekteyiz. Hatta kanaatimizce, negatif ateizm, doğrudan Tanrı'nın yokluğunun ispatıyla değil de, dolaylı olarak Tanrı'nın varlığına dair delilleri tenkit ederek beslendiği için, kendi başına varlığı olmayan bir olgudur. Bu sebeple burada, doğrudan Tanrı'nın var olamayacağına delil olarak sunulan pozitif ateizmin bazı temel argümanlarını irdeleyeceğiz.

Ateistik delillerin geldiği kaynakları esas alarak ateizmi, materyalizm ve pozitivistimin temsil ettiği şekliyle *bilimsel*, Ludwig Andreas Feuerbach'ın ortaya koyduğu formuyla *antropolojik*, Karl Marx'ın fikirlerinde varlık bulduğu haliyle *sosyopolitik*, Sigmund Freud'la özdeşleşen çeşidiyle *psikanalitik* ve Jean Paul Sarte'nin eserlerinde ifade edildiği biçimiyle de *varoluşçu* ateizm tarzında sınıflandırmak mümkündür.² Diğer taraftan, ateizm modern Batı din felsefesinde agnostisizm ve deizmle birlikte daha çok inançsızlık (unbelief) kategorisi içinde ele alınmaktadır. Araştırmalarıyla inançsızlığın tarih boyu çeşitli formlarını ortaya koymaya çalışan, J.C.A. Gaskin materyalizm, şüphecilik, eleştirel veya akademik inançsızlık, sosyal inançsızlık ve tabiatçılık olmak üzere beş farklı inançsızlık çeşidinden bahsetmektedir.³ Bu makalede inançsızlığın sadece alim ve kadîr bir Yaraticı'nın inkârı demek olan eleştirel inançsızlık çeşidi ele alınacaktır.

1 Antony Flew, "The Presumption of Atheism," *God Freedom and Immortality*, Buffalo, N.Y.: Prometheus Books, 1984, s. 13-30. Flew'in ateizm konusunda diğer önemli eserleri şunlardır: *New Essays in Philosophical Theology*, ed. with A. C. MacIntyre, London: SCM Press, 1955; *Hume's Philosophy of Belief*, London: Routledge & Kegan Paul, 1961; *God and Philosophy*, London: Hutchinson, 1966; *Evolutionary Ethics*, London: Macmillan, 1967; *The Logic of Mortality*, Oxford: Blackwell, 1987; *Atheistic Humanism*, N.Y.: Prometheus Books, 1993.

2 Farklı ateizm formlarının tasviri için bkz. Aydın Topaloğlu, *Tanrı Tanımsızlığın Felsefi Boyutları: Teizm ya da Ateizm*, İstanbul: Furkan Kitaplığı, 2001,

3 J. C. A. Gaskin, *Varieties of Unbelief: from Epicurus to Sartre*, London: Macmillan, 1989, s. 1-2.

Ateizm, felsefi kökenleri Antik Yunan'a kadar uzanan, Aydınlanma düşüncesiyle gelişen ve modern felsefede önemli taraftarları olan ve inanlanlarıyla sosyal zemin oluşturabilmiş önemli bir düşünce akımı ve bir hayat tarzıdır. Ahlâkî zafiyetle ilişkilendirilmesi sebebiyle bu kavrama yüklenen negatif imaj, ateizmi kamusal alanda görünmez hale getirmekle birlikte, modern dünyada sekülerleşmenin toplumsal bir parametresi olmasıyla da toplumsal meşruiyet kazanmıştır. Modern eğitimin yaygınlaşması neticesinde ateistlerin çoğaldığı yolundaki tespit doğru olmakla birlikte, bunu iddia edenler böylece aslında ateizmin geleneksel kökenlerinin zayıf olduğunu da kabul etmiş olmaktadır.⁴

Ateizmin tanımı imkansız değilse de zordur; onun ne olduğu teizmin mahiyetiyle doğrudan alakalıdır. Tarifteki bu müphemiyet sebebiyle, ateist olarak tanınan kimselerin birçoğu bu ithamı reddetmiştir. Meselâ meşhur Alman filozofu Johann Gottlieb Fichte ateist olduğu ithamını kabul etmeyerek, "gerçek ateist" in vicdanının sesini dinlemeyen ve ahlâkî duruma göre değil de sonuçlarını hesaplayarak bencilce hareket eden kimse olduğunu söylemiştir. Yine pozitivist ve inançsız biri olan Friedrich Jodl, inancı idealle özdeşleştirerek, hiç bir ideali olmayan kimsenin ancak gerçek ateist olabileceğini iddia etmiş, Paul Tillich⁵ ise ateizmi hayatın derinliğine inanmama olarak algılamıştır. Bazı noktalarda hâlâ müphem olmasına rağmen, ortak bir ateizm ve ateist kavramından bahsetmek mümkündür. En yaygın tarife göre ateist, Tanrı'nın olmadığına inanan veya "Tanrı vardır" önermesini yanlış kabul eden kimsedir. Tanrı'yı kâinatın yaratıcısı ve hakimi, mutlak ilim, irade, adalet sahibi bir "Yüce Zat" olarak ifade edersek, ateisti bu Tanrı'nın varlığını reddeden kimse olarak tarif edebiliriz.⁶ Doğrusu teizmin farklı formları olduğu gibi ateizmin de farklı formları vardır. Mesela Charles Bradlaugh, kendisinin bir ateist olduğunu ifade ettikten sonra, o basitçe Tanrı'nın olmadığını söylemediğini ve fakat Tanrı kelimesiyle ne kastettiklerini bilmediğini ve kendinde Tanrı fikri olmadığını, dinin Tanrı'sını reddettiği halde, "Tanrı yoktur" demek için çok da acelesi olmadığını ifade etmektedir.⁷ İnsanı Tanrı'ya bağlayan sonsuz sayıda yol olduğu gibi, insanı Tanrı'dan ayıran sonsuz sayıda engel de olabilir.

4 Paul Edwards, "Atheism", *Encyclopeadia of Religion and Ethics*, Cilt I, s. 174.

5 Paul Tillich'in teolojik görüşleri için bkz. *Systematic Theology*, 3. Vols., Chicago: University of Chicago Press, 1951-1963; *The Courage To Be*, New Haven: Yale University Press, 1952; *Dynamics of Faith*, New York: Harper, 1957; *Theology of Culture*, Oxford: Oxford University Press, 1959; *Morality and Beyond*, New York: Harper Row, 1962.

6 Edwards, a.g.m., s. 175-176.

7 Edwards, a.g.m., s. 176-177.

Ateizm özü itibarıyla tepkiseldir. Geleneksel Hıristiyan teolojisinde Tanrı'nın bir şahıs olarak tasavvur edilmesine ve hatta insanlaştırılmasına tepki olarak çağdaş Batı, dinî düşüncesinde soyut ve müphem Tanrı anlayışları varlık bulmuştur. Bu tür anlayışlar temsilcilerinden biri olan Paul Tillich, Tanrı'yı Hıristiyanlığın ima ettiği tarzda, "semadaki ihtiyar adam", "başka dünyalardan gelen ziyaretçi", "kozmetik polis" veya "mutlak güçlü ve mutlak kâmil şahıs" olarak algılamının yanlış olduğunu iddia etmekte ve o Tanrı'yı "varlığın bizatihi kendisi" (being-itself) olarak nitelemektedir. Hatta Tillich, geleneksel teolojinin Tanrı'yı bir fert gibi tasavvur ederken aynı zamanda, ateizme de kapı açmış olduğunu iddia eder. Tillich'e göre Tanrı, o derece aşkındır ki, insanın normal tecrübesiyle edindiği hiçbir sıfat, varlık anlayışı ve sınırlılığı ima eden hiçbir kavram, lafzî anlamda ona hamledilemez; ancak sembolik ve metafor olarak kullanılabilir. Sembolik olarak Tanrı'ya "kral", "baba", "kurtancı" denebilir.⁸

Çağdaş Batı dinî düşüncesinde, klasik Hıristiyan Tanrı anlayışının modern ve post-modern teologlar tarafından tenkit edilmesiyle çok farklı Tanrı tasavvurları oluşmuş, bir tarafta Tillich gibi Tanrı'yı iyice soyut ve anlaşılmasız hale getiren teologlar, diğer tarafta süreç teolojisi ve non-realistlerin ortaya koyduğu farklı Tanrı tasavvurları çok ciddi bir kafa karışıklığına sebebiyet vermiştir. Tanrı'ya "varlığın zemini" diyen (the ground of being) Tillich, kainatın Tanrı'nın kimliğine tesir ettiğini iddia eden Charles Hartshorne, John Cobb ve David Ray Griffin gibi süreç teologları; Tanrı'yı sadece ahlâkî söylemin unsuru haline getiren Dawid Z. Phillips⁹, Don Cupitt¹⁰, John Herman Randall gibi non-realist teolog ve din felsefecilerinin görüşleri ele alındığında, teizmin veya ateizmin nerede başlayıp nerede bittiğini belirleyecek kriterlerin kaybolduğunu görürüz. Bu düşünürleri, meselâ St. Augustine ve St Thomas Aquinas teolojilerindeki Tanrı kavramı çerçevesinde oluşan teolojik perspektifle değerlendirdiğimizde, çoğuna

8 Paul Tillich, *Systematic Theology*, Vol. 1., part II.

9 Phillips'in din felsefesi için bkz. *The Concept of Prayer*, London: Routledge & Kegan Paul, 1965; *Death and Immortality*, London: Macmillan, 1970; *Faith and Philosophical Inquiry*, London: Routledge & Kegan Paul, 1970; *Religion Without Explanation*, Oxford: Basil Blackwell, 1976; *Belief Change and Forms of Life*, London: Macmillan, 1985; *Faith After Foundationalism*, London: Routledge, 1988; *From Fantasy to Faith: The Philosophy of Religion and Twentieth Century Literature*, Basingtoke: Macmillan, 1990.

10 Don Cupitt'in non-realist teolojisi için bkz. *Taking Leave of God*, London: SCM Press, 1980; *The World to Come*, London: SCM Press, 1982; *The Sea of Faith*, London: BBC, 1984; *Only Human*, London: SCM Press, 1985; *Life Lines*, London: SCM Press, 1986.

ateist veya mülhid demek mümkünken, kendilerinin bu tür ithamları reddetmeleri, meselenin görüldüğünden daha karmaşık olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla biz ayrıntılara inmeden tahlilimizi daha çok klasik teist Tanrı anlayışını reddeden ateizme ve onun eleştirisine münhasır kılacağız.

Batı düşünce tarihinde ateizmi klasik materyalizmin temsilcileri olan Antik Yunan düşünürleri Epicurus ve Lucretius'tan başlatmak mümkünse de bu çizgiye daha sonra klasik skeptisizmin temsilcisi Cicero'yu da eklemek gerekir. Fakat ateist düşünce asıl gelişimini bir nevi Hıristiyanlığa tepki olarak oluşan Aydınlanma çağında ve daha sonraki çağlarda yaşamıştır. Meselâ XVII. yüzyılda Thomas Hobbes; XVIII. yüzyılda Edward Gibbon, Anthony Collins, François-Marie Voltaire, David Hume, Baron D'holbach, Thomas Paine; XIX. yüzyılda Arthur Schopenhauer, Ludwig Feuerbach, Karl Marx; XX. yüzyılda Sigmund Freud, Bertrand Russell, Alfred Ayer ve Jean-Paul Sartre gibi filozoflar ateistik düşüncenin oluşmasına çaba harcamışlardır.¹¹ Fakat Aydınlanma düşüncesinde ateistik fikirler daha çok ferdi tecrübe ve düşünce neticesinde üretilip ifade edilirken, modern eğitimin etkisiyle özellikle XX. yüzyılda bu temayül değişmiş, ateizm kişilerin şahsî tecrübe ve kanaatlerinden soyutlanarak bir fikir sistemi haline getirilerek adeta müesseseleştirilmiştir. Bugün din felsefesinde ateizm, egzistansiyel bir üslupta ifade edilmemekte ve daha formel ateistik argüman tarzları üretilmekte, dolayısıyla daha soyut ve daha felsefî bir düzlemde savunulmaktadır. Çağdaş din felsefesinde bir taraftan non-realistler gibi din dilini tahlilden hareketle ateizmi savunanlar olduğu gibi, Joan Leslie Mackie¹², Kai Nielsen¹³ ve A. Flew gibi Tanrı'nın varlığı ve sıfatları ile ilgili argümanlara analitik eleştiriler yönelterek ateizmi savunan bir çok

11 Bu düşünürlerin görüşleri için bkz. Gaskin, a.g.e.

12 Mackie'nin felsefe dalında önemli eserlerini şunlardır: *Truth, Probability, and Paradox*, Oxford: Clarendon Press 1973; *The Cement of Universe: A Study of Causation*; Oxford: Clarendon Press 1974; *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth: Penguin 1977; *Hume's Moral Theory*, London: Routledge & Kegan Paul; *The Miracle of Theism: Arguments for and against the Existence of God*, Oxford: Clarendon Press 1982, *Selected Papers*, ed. John Mackie and Penelope Mackie, Oxford: Clarendon Press 1985.

13 Nielsen etüğin tabiatından hareketle ateizmi savunan önemli bir din felsefecisidir. Görüşleri için bkz. *Contemporary Critiques of Religion*, London: Macmillan, 1971; *Ethics Without God*, Buffalo: Prometheus 1989; *Scepticism*, London: Macmillan 1973; *Philosophy and Atheism*, Buffalo: Prometheus, 1985; *God, Scepticism and Modernity*, Ottawa: University of Ottawa Press, 1989; *God and the Grounding of Morality*, Ottawa: University of Ottawa Press, 1992; *On Transforming Philosophy: A Metaphilosophical Inquiry*, Boulder: Westview 1995.

felsefeci de vardır. Fakat biz bu makalede Michael Martin'in ortaya koyduğu pozitif ateizmin bazı temel argümanlarını ele alacağız. Özellikle Martin'in Tanrı'nın ilmi ve hürriyeti, madde ve Tanrı, kötülük meselesinden hareketle Tanrı'nın var olmadığı iddiasını tahlil edeceğiz.¹⁴ Şüphesiz Martin, ateist din felsefecilerinin en önde geleni olmamakla birlikte, onun ateist dünyadaki konumu, ateizmi savunmadaki açıklığı ve samimiyeti, onu makalemize konu olarak seçmemizde etken olmuştur. Martin'in tipik bir analitikçi ateist olması ve teorik ateizmin temel argümanlarını ortaya koyarken ateist dünyadaki hakim havayı temsil gücü bir başka tercih nedenimiz olmuştur.

Tanrı'nın İlmi

Tanrı, teistler tarafından genel olarak, maddî bedeni olmayan, her şey gücü yeten, her şeyi bilen, ahlâkî ve değer bakımından bütün kemâl sıfatlarıyla muttasıf, kendi iradesinde mutlak derecede hür bir şahıs olarak tavsif edilmektedir. Michael Martin, bu şekilde ifade edilen Tanrı kavramının çelişkili ve dolayısıyla ateist tavrın haklı olduğunu ortaya koymak için, Tanrı'ya nispet edilen sıfatların tutarsız olduğunu ispat etmeye çalışır. Önce ilim sıfatıyla işe başlar. Martin'e göre "Tanrı alimdir" demek, ilim ve bilgi vasfını taşıyan her şeyi biliyor demektir. Filozoflara göre, bilgi önermesel (factual), doğrudan (knowledge by acquaintance) ve nasılsal (procedural) olmak üzere üç sınıfa ayrılır. Önermesel bilgi, bir şeyin o olduğunu ifade eden bilgidir, doğrulanabilir veya yanlışlanabilir olur. Meselâ dünyanın yuvarlak olduğu veya Ay ile Yer Küre arasındaki uzaklığın şu kadar kilometre olduğu bilgisi, bu tür bilgilerdir. Nasılsal bilgi ise bir şeyin nasıl yapıldığı, meselâ omletin veya jimnastik hareketlerinin nasıl yapıldığı bilgisidir. Doğrudan bilgi ise ferdin kendi özel tecrübesiyle ulaştığı, meselâ "Mr. Smith'i bilirim" veya "Savaş nedir bilirim" ifadeleriyle kast edilen bilgidir.

14 Biz bu çalışmada Michael Martin'in *Atheism; A Philosophical Justification* (Philadelphia: Temple University Press, 1990) isimli temel eserini kullandık. Martin'in ateizmle ilgili diğer bazı çalışmaları şunlardır: *Atheism, Morality, and Meaning*, New York: Prometheus Books, 2002; *The Case against Christianity*, Philadelphia: Temple University Press, 1991; *Big Domino in the Sky: And Other Atheistic Tales*, New York: Prometheus Books, 1996; "Is Evil Evidence against the Existence of God?" *The Problem of Evil: Selected Readings*, ed. by Michael L. Peterson, Notre Dame: University of Notre Press, 1992, s. 135-139.

Martin “Tanrı her şeyi bilir” ifadesinin, bu üç bilgi türü de dahil, her şeyi bilir anlamına geldiğini, dolayısıyla gerçeğe tekabül eden bilgiyi, kâinatta olan biten her şeyi doğrudan ve aynı zamanda bir şeyin nasıl yapıldığını bütünüyle bilebilmesi gerektiğini iddia eder. Buradan hareketle Martin, Tanrı’nın ilmi ile bedensiz olma özelliğinin birbiriyle çeliştiğini söyler. Tanrı mutlak ilim sahibi ise, bu kavramın muhtevası gereği, buna nasıllık bilgisi de dahil olmalıdır ve o halde Tanrı jimnastik hareketlerini nasıl yapacağını mükemmel bir tarzda bilmelidir. Sadece maddî bedeni olan kimse bu bilgiye sahip olabileceği için, Tanrı’nın tabiatı gereği maddî bedeni olmayacağından dolayı, Tanrı’nın “nasılsal” bilgiyi bilemediği kabul edilmeli ya da onun maddi bedeni olmadığı iddiasından vazgeçilmelidir. Yahut Tanrı’nın mutlak ilme sahip olmasıyla onun aynı zamanda maddî bedeni olmadığı iddiasının çeliştiği kabul edilmelidir. Yani Tanrı’nın hem mutlak ilim sahibi hem de maddî bedeni olmayan biri olduğu iddiası çelişki içerdiği için reddedilmelidir.¹⁵

Martin’e göre Tanrı’nın ilmi aynı zamanda onun kâmil bir ahlâka sahip olduğu iddiasıyla da çelişmektedir. Eğer Tanrı, alîm ise kıskançlık ve şehvet dahil, doğrudan bilginin her çeşidine vakıf olmalıdır. Kıskançlık ve şehvet hissedilmedikçe, bilinmeyen şeylerdir. Tanrı’nın ahlâkî kemâle sahip olması O’na bu nevi hasletlerin nispet edilmesine manidir. Dolayısıyla, Martin’e göre, Tanrı ya alîm değil ya da ahlâklî değildir. Her iki haslete sahip bir Tanrı’nın var olduğu iddiası aslında onun yokluğunun ispatıdır.¹⁶

Martin, ileri sürdüğü bu argümana teist taraftan çok ciddi itirazların yapıldığının farkındadır. Bu itirazlara göre, Martin’in ileri sürdüğü argüman, yanlış Tanrı bilgisi kavramına dayanmaktadır. “Tanrı her şeyi bilir” demek, O’na mantikî olarak nispet edilmesi uygun olan bilgileri bilir demektir. Dolayısıyla, yukarıda nispet edilen bilgileri bilmemesi, onun Tanrılığının bir gereğidir. Fakat Martin bu eleştiriye de itiraz eder. Zira ona göre bu durumda Tanrı’ya cehalet nispet edilmiş olmaktadır. Tanrı’nın bir kısım şeyleri bilemeyeceğini kabulle, O’nun mutlak anlamda alîm olması iddiası çelişmektedir. Diğer taraftan bu, insanın bilebileceği ve fakat Tanrı’nın bilemeyeceği bilginin varlığını itiraf anlamına da gelmektedir. Bu ise ciddi bir paradokstur. Tanrı tabiatı gereği her bakımdan insandan üstün olduğundan, insanın bildiği her şeyi bilmesi onun için zaruridir.¹⁷ Diğer taraftan

15 Martin, *Atheism; A Philosophical Justification*, s. 287-288.

16 Martin, a.g.e., s. 288.

17 Martin, a.g.e., s. 289- 290.

Martin, her şeyi bilen Tanrı'nın aynı zamanda matematik doğruları bileceğini, matematik doğruların bilinebilmesi için, bütün matematiksel ilişkilerin ve onların arasındaki ilişkilerin bilinmesi gerektiğini, matematiksel ilişkilerin ise sonsuz olduğunu ve sonsuz olanın da bilinmeyeceğinden hareketle, her şeyi bilen Tanrı kavramının çelişkili olduğunu ileri sürmektedir.¹⁸

Michael Martin'in Tanrı'nın her şeyi bilemeyeceği iddiasının arkaplanında Hıristiyanlık'ta hakim olan, dünya ve insandan ontolojik olarak ayrı bir Baba Tanrı tasavvuru vardır. Bu sebeple Martin önce bilgiyi sınıflara ayırmakta ve meselâ jimnastik hareketlerini, kıskançlık ve şehvet duygularını, genel olarak ferdi tecrübelerden mütevellit insana has şahsî bilgileri o şahıstan başkasının bilemeyeceğini iddia etmektedir. Fakat, İslam'ın Tanrı tasavvuru yukarıda ifade edilen argümanları karşılamaya daha uygun bir zemindir. İslam ilahiyatında Tanrı hem aşkın (transcendent) hem de içkindir (immanent). O, insana hem şah damarından daha yakın hem de her şeyin dışındadır; hiçbir şey ona benzemez. İslam'a göre Tanrı, zaman ve mekân içinde vuku bulan her şeyi doğrudan bildiği gibi, insanın bildiği ve yaptığı şeyleri ve hatta onun kalbinden geçenleri de bilir. Martin'in iddia ettiği gibi insanî bilgileri bilebilmesi için Tanrı'nın insan haline gelmesi gerekmez. Bunun için Tanrı'yı mutlak şuur olarak tasavvur etmek ve insanda olan-biten her şeyin aynı zamanda Tanrı'nın ilmi dahilinde olduğunu düşünmek yeterlidir. Bir benzetme ile izah etmek gerekir ise, Tanrı'nın zihnini sınırsız kapasiteli, sonsuz derecede hızlı çalışan bir bilgisayar gibi tasavvur edelim. İnsan zihni ise bu sınırsız kapasiteli bilgisayara tek taraflı bağlı çok sınırlı bilgisayarlardan oluşsun. Bu durumda insanın bildiği ve yaptığı her şeyin, aklından ve hayalinden geçen her tasavvurun aynı anda hem insan zihninde mevcut olduğu hem de onun doğrudan bağlı olduğu sınırsız kapasiteli bilgisayara işlendiğini var sayalım. Bu durumda, bütün çeşitleriyle şuurun bir filli olan bilgi, insan tarafından bilinmekle, aynı zamanda Tanrı tarafından da bilinmiş olmaktadır. Bu durumda insan jimnastik hareketleri yapmayı veya omlet yapmayı bilirken, kıskanırken veya günah işlerken, aynı anda Tanrı da o insan yoluyla bu bilgilere muttali olacaktır. İnsanların günah işlediğini bilebilmesi için, Tanrı'nın bizzat kendisinin de günah işlemesi gerekmez. Dolayısıyla bütün fiilleri yaratan Tanrı'nın, insana ait olsa dahi, yarattığı şeyi bilmesinden daha doğal ne olabilir.

18 Martin, a.g.e., s. 295.

Tanrı'nın Hürriyeti

Tanrı'nın hür olması demek, onun kararında hiçbir şeyin, tabiat kanunları, sebep-sonuç ilişkisi vb. durumların bağlayıcı olmaması demektir. Eğer Tanrı bu anlamda hür ise, Martin'e göre, O'nun geleceği bilmemesi gerekir. Zira, gelecekte bir olayın bir şekilde vuku bulacağını bilmesi, onun farklı şekilde vukuuna engel olacağı için, Tanrı'nın bu farklı tarzı tercihini de ortadan kaldıracaktır. Dolayısıyla Tanrı'nın ilmi, hürriyetine engeldir. O halde "Tanrı hem hür hem mutlak ilim sahibidir", diyemeyiz.¹⁹ Bundan hareketle Martin, Tanrı'nın ahlâklılığını inkar etmektedir. Martin'e göre bir davranışın ahlâkî olup olmadığı uzun vadedeki sonuçlarına bağlıdır. Eğer Tanrı, bilgisi hürriyetine engel olacağı için, gelecekte herhangi bir hadisenin vuku bulup bulmayacağını bilmiyorsa, o zaman geçmişte vuku bulan bir hadisenin ahlâkîliğini bilmiyor demektir. Meselâ, geçmişte bir zaman meydana getirdiği mucizenin ahlâkî olup olmadığını, ancak bu olay vuku bulduktan sonra bilebilir. Bu, Tanrı'nın kendi hür iradesine bağlı bir bilgi değil, aksine onun bilgisi, kendi yarattığı insanın istikbalde vereceği karara bağlıdır. İnsanın kararı, kendi kararını bağlayacaktır. Dolayısıyla bu bilgiyi O bilemeyecektir. Tanrı geçmişte vuku bulmuş kendi fiilinin, gelecekteki neticelerini ve bunların ahlâkî olup olmadığını bilebilir. Fakat netice insanın hür iradesine bağlı ise, o zaman onun neticesini bilemez. Onun neticesini bilemediği gibi ahlâkî olup olmadığını da bilemez.²⁰ Martin, kendi argümanının "Bir fiilin neticesi ahlâkîliğini tayin eder" önermesine değil de, "Bir fiilin neticesi ile diğer şeyler, ahlâkîliğini tayin eder" önermesine dayandığını ve bu sebeple Kant'ın deontolojik teorisinin, yani fiilin neticesi ile ahlâkîliği arasında ilişki olmadığı iddiasının kendi argümanı ile çeliştiğini de kabul etmektedir.²¹

Martin'in kendi ateist iddiasına delil olarak sunduğu iki önemli nokta vardır: Birincisi, Tanrı'nın bilgisi hürriyetini sınırlamaktadır. Yani Tanrı ya hürdür ya da alîmdir. Hem hür hem de alîm olması mümkün değildir. Zira gelecekteki bir olayın vuku bulacağını olay olmadan önce biliyorsa, o zaman o olay, o şekilde vuku bulacaktır. Başka türlü olmasını tercih etme şansını kaybetmiştir. İkinci argüman da birincinin neticesine bina edilmiştir. Tanrı insanların hür iradesiyle vuku bulan olayların neticesini bilemeyeceği için, ahlâkî olup olmadığını da bilemez.

19 Martin, a.g.e., s. 297-298.

20 Martin, a.g.e., s. 299.

21 Martin, a.g.e., s. 300.

Halbuki Tanrı'ya nispetle geçmiş ve gelecek, zaman ve mekân gibi kategoriler yoktur. Bir hadisenin gelecekte A tarzında vuku bulması ve B tarzında vuku bulmaması bize göre tahakkuk eden bir şeydir. Bu sebeple Tanrı'nın bilgi ile iradesi aynı anda vukuu bulmaktadır, denebilir. O'nun herhangi bir olayın bir şekilde vuku bulmasını irade etmesi ve olayın o şekilde vuku bulması, bizim o yönde tercihimiz ve O'nun tercihi aynı şeylerdir. Zaman daha çok insanın kâinattaki konumuyla alâkalı izafi bir olgudur. Bugün yerküremize ışığı henüz ulaşmamış yıldızların olduğu söylenmektedir. O yıldızlar ışık saçmaya milyarlarca yıl önce başlamışlar. Bu yıldızlardan birinin ışığını dünyada müşahade ettiğimizi var sayın. Olay bize göre o anda olmakta, yani o yıldızın ışık saçtığını o anda görmekteyiz. Gerçekte ise o yıldız yıllar önce ışık saçmaya başlamıştır. Zaman ve mekân izafi kategorilerdir. Benim şu anda, yani senenin belli bir gününde ve belli bir saatinde bu makaleyi yazıyor olmam, benim hadiseyi o şekilde algılamamı da gerektiriyor. Biz insan olarak bir şeyi sadece zaman ve mekân içinde algılıyoruz. Burada Martin ve teologların yaptığı en önemli hata, Tanrı'yı da bizim gibi zaman ve mekânla mukayyet biri olarak tasavvur etmeleridir. Bu sebeple "Tanrı'nın gelecekte vuku bulacak bir hadiseyi şimdi bilmesi" tarzında kurulan cümleler yanlıştır. Zira, zaman ve mekândan münezze Tanrı için geçmiş ve gelecek diye bir şey yoktur. Buradan hareketle, Tanrı'nın idrakini insana benzeterek geliştirilen argümanlarının hepsi hatalı olduğunu söyleyebiliriz.

Martin ikinci argümanını birinci argümanı üzerine bina ettiği için, yukarıda ifade edilen sözleri aynı zamanda ikinci için de geçerli saymak gerekir. Martin'in de farkında olduğu gibi, ikinci argümanının temeli "Bir fiilin ahlâkîliğini neticesi belirler" tezine dayanmaktadır. Eğer Kant gibi, ahlâkîliğin bir fiilin neticesiyle alâkası yoktur, tezi kabul edilirse, Martin'in argümanı esaslarını kaybeder. Martin'in bu argümanından da anlaşıldığı üzere, modern ateistler Tanrı kavramını yeterince takdir edememiş görünmektedir. XX. yüzyılda bir kısım Batılı düşünürlerin ileri sürdükleri bilgi teorisine göre, Tanrı'nın bilinip bilinmeyeceğini, ahlâk teorisine göre Tanrı'nın ahlâklı veya ahlâksız olduğunu iddia etmeleri, aslında modern din felsefesinin en temel mantığını ortaya koymaktadır.

Mutlak Kudret

Martin, Tanrı'nın mutlak kudret sahibi olduğu iddiasına, meşhur taş paradoksunda olduğu gibi, bazı paradokslarla itirazlar edildiğine dikkatleri çekmektedir. Tanrı kaldıramayacağı taşı yaratır mı? Eğer yaratır cevabı verilirse, yapamayacağı bir fiilin olduğu itiraf edildiği için, kudret sıfatı

inkâr edilmiş olmaktadır. Eğer yaratamaz denilirse, o halde yaratamayacağı bir fiil, yani yine yapamayacağı bir şey olduğu kabul edilmiş oluyor. Her halükârda Tanrı'nın kudreti inkâr edilmiş olmaktadır. Diğer taraftan Tanrı'nın günah işleyip işleyemeyeceği veya yuvarlak kare yaratıp yaratamayacağı soruları, aynı neticeye ulaşmak için sorulmuş sorulardır. İşte bu tür paradoksları ve güçlükleri dışarıda bırakmak için Tanrı'nın kudret sıfatı şöyle ifade edilmektedir. Buna göre Tanrı: a) Mantikî olarak mümkün olan ve b) Kendisine bir nakısa getirmeyecek işleri yapıyorsa kadirdir. Martin bu tanımı kabul etmekte ve fakat bu tanıma göre de Tanrı'nın kadir olduğu ifadesini çelişkili bulmaktadır. Ona göre meselâ, güzellik yarışında birinci olmak, herhangi biri için bir nakısa teşkil etmeyeceği için, Tanrı için de bir nakısa teşkil etmemelidir. O halde Tanrı, güzellik yarışmasına katılabilmelidir. Tanrı güzellik yarışmasında bulunamayacağı için, her şeye muktedir olduğu iddiası doğru değildir.²² Bizce, böyle bir davranış Tanrı kavramıyla mantıken çelişir, yuvarlak kare olamayacağı gibi, Tanrı da fizikî bir şekil alamaz. Dolayısıyla bu iddia birinci kural kapsamına girmektedir. Diğer taraftan Martin kudret sıfatını inkâr edebilmek için, pozitif bir argüman geliştirmek yerine, Richard Swinburne, George Mavrodes ve Charles Taliaferro ve Jerome Gellman'ın bu sıfatı savunmak için geliştirdikleri argümanları tenkit etmektedir. Bu çalışmada daha çok, pozitif iddialar üzerinde durduğumuz için, Martin'in bu eleştirilerini burada dikkate almayacağız.

Ateistik Teleolojik Argüman

Martin, ileriye sürdüğü diğer bir argümanla da kâinatın özelliklerinden, yapı ve düzeninden hareketle yaratıcı bir varlığın olamayacağını ortaya koymak istemektedir. O maddî bir kâinatın yapıcısının gayri maddî olmasını kendi içinde çelişkili bulmakta ve tezini şu şekilde ortaya koymaktadır:

- I. Tecrübeyle sabittir ki, bizim şu ana kadar incelediğimiz ve gördüğümüz bütün yaratılmış varlıklar, bir veya birçok vücutlu varlıklar tarafından yaratılmıştır (ampirik delil).
- II. Kainat yaratılmış bir şeydir (varsayım).
- IIa. Eğer kainat yaratılmış bir şey ise, o halde o da bizim gördüğümüz ve incelediğimiz yaratılmış diğer şeyler gibi yaratılmış olmalıdır (ampirik delil).

²² Martin, a.g.e., s. 314.

Muhtemelen:

- III. Kâinat bir veya birçok bedenli varlıklar tarafından yaratılmıştır (I, II ve IIa'nın tahmin edilen neticesi).
- IV. Eğer teizmin Tanrı'sı var ise, o halde kâinat bedenli biri tarafından yaratılmamıştır (analitik gerçek).
- V. O halde teizmin Tanrı'sı mevcut değildir (III ve IV'ün doğrudan neticesi).

Martin'in ortaya koymaya çalıştığı bu ispat, iyi tahlil edildiğinde, pek de tutarlı olmadığı görülecektir. İlk bakışta, ifade edilen II. ve IV. önerme problemsiz görünmekte ve buradan III. ve IV. önermeden tümdengelimle V. önermeye ulaşmak ise tartışmasız görünmektedir. I ve IIa'ya ve I ve II'den, IIa'nın ve ondan da III'ün çıkarılması ise ciddi şekilde incelenmelidir.

Önce I. önermeyi ele alalım. Ne gibi itirazlar yapılabilir? Bu önerme ispat edilmemiş bir ön kabulle hareket etmekte ve yaratılan şeylerin bedenli olan şeyler tarafından yaratıldığını kabul etmektedir. Halbuki insanın yaratılan her şeyin nasıl yaratıldığını bilme imkânı yoktur. Martin bu itirazın farkındadır ve o, I. önermede *bütün* yaratılmışların bir veya birçok bedenli şeyler tarafından yaratıldığını iddia etmediğini; aksine, tecrübemizden hareketle şu ana kadar incelediğimiz bütün yaratılmış şeylerin bir veya bir çok bedenli şeyler tarafından yaratıldığını iddia ettiğini söylemektedir. Ona göre bazı şeylerin mesela, atom ve yıldızların birileri tarafından yaratıldığına dair hiçbir delil yoktur. Burada söylenen şey, yaratıldığında hiç tartışma olmayan bütün objeler bir veya birçok bedenliler tarafından yaratılmıştır. Doğrusu bizim tecrübemiz, Martin'e göre, bedenli olmayan biri tarafından herhangi bir şeyin yaratılmış olmasını iptal etmekte, sadece böyle bir varlığın olabileceğine dair inanç için bir tecrübemizin olamayacağını söylemektedir.

Yine Martin bu argümanın II (a) önermesinin şüpheli olduğu, kainatı yegane olması bakımından yaratılmış diğer şeylerle bir tutmanın doğru olmadığı teziyle itiraz edildiğini bildirmekte ve bu argümana göre kainat sonsuz derecede büyük, yaşlı ve çok karmaşık bir yapıya sahip olması sebebiyle tecrübe ettiğimiz normal objeleri esas alarak kainat hakkında sağlıklı sonuçlara ulaşamayacağı itirazını ifade etmektedir. Martin doğal olarak bu itirazlara katılmamakta ve objelerin çokluğu ve büyüklüğü ile bedensiz biri tarafından yaratılmamış olması arasında bir ilişki olmadığına dikkat çekmektedir. Ona göre ister bir iğne olsun, isterse koca bir gemi

veya koca bir şehir, kemiyeti ne kadar büyütülürse büyütülsün, yine de herhangi bir şeyin bedenli olmayan bir varlık tarafından yaratılmış olması neticesine ulaşmak mümkün görünmemektedir.

Diğer taraftan, Martin kendi tezine, argümanına delil teşkil eden olguların delil teşkil etmeyenlere nispetle daha az olduğunu ileri sürerek, meselâ hayatta tecrübe edilen çoğu şeyler atomlar, moleküller, yıldızlar, yaşayan organizmalar ve diğer varlıkların yaratılmış olup olmadığının bilinmediği, dolayısıyla bunları hesaba katmadan sonuca ulaşmanın sakıncalı olduğu iddia edilerek bunlara karşı çıkıldığını söylemektedir. Halbuki yaratıldığı kesin olarak bilinen kısmın, yaratılıp yaratılmadığı bilinmeyene nispetle çok daha az olduğu ve az olana dayanarak sonuca gitmenin ise doğru olmadığı, Martin'in argümanını tenkidi sadedinde, ileri sürülmektedir. Martin bu itiraza, ulaşılan neticenin elde var olan delillere dayanmak zorunda olduğu ve bu sebeple sadece yaratılmış olduğu bilinen objeleri kullanma mecburiyetinin bulunduğu ve hakkında bilgi olmayan şeylerin delil olarak kullanılamayacağını ifade ederek cevap vermektedir. Martin ileri sürülen itirazlara yeterli cevabı verdiğine inanarak bu argümanın teistik Tanrı'nın olmadığını ispat ettiğini iddia etmektedir.²³

Martin'in Tanrı'nın var olmadığını ispat ettiğine inandığı argümanın tutarlı olup olmadığı ciddi olarak tahlil edilmelidir. Önce I. önermeyi inceleyelim.

- I. Tecrübeyle sabittir ki, bizim şu ana kadar incelediğimiz ve gördüğümüz bütün yaratılmış varlıklar bir veya birçok vücutlu varlıklar tarafından yaratılmıştır (ampirik delil).

Martin'in en önemli hatalarından biri, genelleme yapmasıdır. Martin kendini insanlık yerine koymakta ve fertlerin tek tek tecrübesiyle kendi tecrübesinin aynı olduğunu vehmetmektedir. Bir diğer husus ise, insanların yaratıldığını tecrübe etmediği atom, yıldız gibi şeylerin olacağını kabul etmesidir. Ona göre, insanların yaratılıp yaratılmadığını tecrübe etmediği şeyler olabilir ve onların vücutlu veya vücutsuz varlıklar tarafından yaratılıp yaratılmadığı bilinemez. Martin'in bu varsayımlarından hareketle, kâinatın nasıl yaratıldığı iddiasını bir tarafa bıraksak bile, sadece tecrübe ettiğimiz basit maddî varlıkların yapıma keyfiyetinden hareketle bütün maddî objelerin vücutlu varlıklar tarafından yaratıldığını iddia edemeyiz. Meselâ, maddî objelerin üretiminde kullanılan enerjiyi özellikle elektrik enerjisinin maddî bedeni olmadığı aşikârdır. Dolayısıyla Martin'in tecrübe ettiğimiz

23 Martin, a.g.e., s. 322-324.

bütün maddî objelerin vücutlu varlıklar tarafından yaratıldığı iddiasının yanlıştır. Dolayısıyla bizce Martin argümanını şu şekilde kurması gerekirdi:

Ic. Kendi tecrübemle sabittir ki şu ana kadar incelediğim ve gördüğüm bütün yaratılmış şeyler, vücutlu veya vücutsuz bir fail tarafından yaratılmıştır (ampirik delil).

Iic. Kâinatın da yaratılmış bir şey olduğunu düşünüyorum.

Buradan hareketle:

Iic(a) Eğer kainat yaratılmış ise, o halde o da benim gördüğüm ve incelediğim veya benim göremediğim ve inceleyemediğim şeyler gibi yaratılmış olmalıdır.

Muhtemelen,

IIic. Kainat ya yaratıldığını tecrübe ettiğim varlıklar ya da tecrübe edemediğim varlık gibi yaratılmıştır.

IVc. Eğer teizmin Tanrısı var ise, o halde kâinat hem yaratılmış hem de tecrübe edemediğim varlıklar gibi yaratılmıştır (analitik hakikat).

Vc. O halde teizmin Tanrısı benim tecrübe ettiğim varlıklardan değildir ve kâinatın failidir (IIic ve IVc'nin doğrudan neticesi).

Doğrusu Martin'in ateizmi delillendirmek için ileri sürdüğü argümanın çok iyi tahlil edilip yanlış unsurlardan hareketle yeniden kurulduğunda, ateizme değil teizme delil olduğunu görmekteyiz.

Yaratıcıların Çokluğu Argümanı

Martin, kâinatın maddî ve aynı zamanda büyük olmasından hareketle onun bir tek Tanrı tarafından yaratılmış olamayacağını kanıtladığını iddia eder. Ona göre:

I. Tecrübeyle sabittir ki, şu ana kadar, incelediğimiz bütün büyük ve kompleks varlıklar, bir gurup maddî varlığın ortak çabasıyla yaratılmıştır (ampirik delil).

II. Kâinat yaratılmış bir şeydir.

IIa. Eğer kâinat yaratılmış bir şey ise, o halde o şu ana kadar incelediğimiz büyük ve kompleks yaratılmış şeyler gibi yaratılmış olmalıdır. (ampirik delil)

Muhtemelen:

- III. Kâinat bir gurup varlığın birlikte çalışması neticesinde yaratılmıştır. (I, II ve IIa'dan hareketle ulaşılan sonuç).
- IV. Eğer teistik Tanrı mevcut ise, kâinatı bir grup varlık ortaklaşa yaratmış olamaz (analitik doğru).
- V. Dolayısıyla teistik Tanrı var olamaz (III ve IV. önermeden doğru-
dan ulaşılan sonuç).²⁴

Martin'in yukarıda ortaya koymaya çalıştığı ispat çok iyi tahlil edildiğinde, temelsiz olduğu görülür. I. önermenin daha şümüllü olabilmesi için, sadece kendi tecrübe ettiği büyük varlıkların bir gurup varlığın ortak çabasıyla yaratıldığını ve yaratılıp yaratılmadığını tecrübe edemediği, eğer onlar yaratılmış ise tek mi yoksa birçok varlık tarafından mı yaratıldığını şahsî tecrübeye dayalı olarak söylemenin mümkün olmadığını ifade etmesi gerekirdi. Bu durumda eğer kâinat yaratılmış ise, ya tecrübe ettiğimiz büyük şeyler gibi bir grup varlık tarafından veya tecrübe edemediğimiz (yıldızlar) objeler gibi, ne olduğunu bilemeyeceğimiz varlıklar tarafından yaratılmış olmalıdır. Eğer teistik Tanrı mevcut ise, kâinatın nasıl yaratıldığını müphemlik gideriliyor demektir. O halde kâinat bir gurup varlık tarafından yaratılmamıştır. Martin'in argümanını yeniden ve doğru bir şekilde inşa edecek olursak:

- Ic. Kâinat kompleks ve büyük bir şey olarak ya tecrübe ettiğimiz büyük varlıklarda olduğu gibi, bir gurup varlık tarafından yaratılmıştır ya da nasıl yaratıldığını tecrübe edemediğimiz yıldızlar ve atom gibi yaratılmıştır.
- IIc. Kâinatın nasıl yaratıldığı tecrübe edilemez (İnsanların kâinatın nasıl yaratıldığını tecrübe edebilmeleri için kâinattan önce var olmaları gerekirdi, bu da muhaldir).
- IIIc. Kâinat yaratılmıştır.
- IVc. O halde kâinat tecrübe ettiğimiz büyük varlıklar gibi bir gurup tarafından yaratılmamıştır.

Martin'in argümanı iyi tahlil edildiğinde teistik Tanrı'nın yokluğunu değil de, kâinatın bir grup tarafından yaratılmadığını ispat etmektedir. Diğer taraftan ciddi şekilde incelendiğinde görüleceği gibi, Martin bütün argümanlarını, kâinatın yaratılmış olduğu tasavvurunu kabule dayandırmak-

24 Martin, a.g.e., s. 325.

ta ve buradan Yaratan'ı inkâra ulaşmak istemektedir. Bir şeyi var sayarak neticede onun yokluğuna ulaşmak bir çelişkidir. Diğer taraftan kâinat, tanım gereği maddî olan her şeyi içermekte ve eğer bir yaratıcı varsa kâinatın bir parça olamayacağı için maddî bir şey de olamayacaktır. Kâinatı yaratan, kâinat kavramı gereği, kâinatın dışında ve gayri maddî bir şey olmak zorundadır. Bu sebeple Martin'in kâinatın yaratıldığını var sayarak geliştirmeye çalıştığı ateistik argümanları kendi içinde çelişkili ve tutarsızdır.

Martin aynı tarz bir argümanı Tanrı'nın yanılmazlığı iddiasını çürütmek için de kullanır. Ona göre, tecrübemiz kâinatta birçok hata ve eksikliğin olduğunu göstermektedir. Hata ve eksiklik yanılmanın neticesidir. Eğer kâinat Tanrı tarafından yaratılmış ise, o halde Tanrı hata ve eksiklikten münezzehtir, diyemeyiz. Tanrı'nın hata ve eksiklikten münezzehe olması gerektiğini iddia eden teizm tutarsızdır.²⁵ Martin'in iddiasının aksine, bugün modern bilim kâinatın son derece mükemmel bir denge ve uyum içinde yaratıldığını ispat etmektedir. Bu olgudan hareketle, Martin'in iddiasının aksine, birçok Hıristiyan ve Müslüman teolog kâinattaki gaye ve nizamdan Tanrı'nın varlığını ve sıfatlarını ispat etmeye çalışmışlardır.

Bunlara ilaveten Martin kendi ateistik inancını temellendirmek için birçok argüman üretmeye çalışmıştır. Meselâ o, ister büyük isterse küçük olsun yaratılmış objelerin, mutlaka sınırlı bir kuvvetle yaratılmış olduğunu ve yaratılmış bir obje olarak kâinatın da sınırlı bir güç tarafından yaratıldığını iddia ederek Tanrı'nın sınırsız ve aynı zamanda kâinatın yaratıcısı olduğu tezini çürütmeye çalışmaktadır.²⁶ Martin bir başka argümanda, yaratılan şeylerin bir maddeden yaratıldığı ve kâinatın da yaratılmış olması sebebiyle bir maddesi olması gerektiği ve dolayısıyla kâinatı yoktan yaratan Tanrı fikrinin yanlış olduğunu iddia etmektedir.²⁷ Bizce kâinat müspet ilimlerin ortaya koyduğu haliyle muazzam bir varlık olarak Tanrı'nın gücünün sınırlılığına değil, sınırsızlığına delil teşkil etmektedir. Mekân olarak bir sınır çizmenin mümkün olmadığı ve içindeki sayısız canlı ve cansız organik ve inorganik maddenin yaratılması ve tedviri için dahi insan zihninin kavrayamayacağı nitelikte bir gücün gerekliliği, Tanrı'nın gücünün sınırlılığının değil de sınırsızlığının bir delili olsa gerektir. Güçle o gücün uygulandığı obje arasında doğrudan bir ilişki kurmak her zaman doğru değildir. Bir defada 350 kilogram kaldıracı olan bir haltercinin, normal

25 Martin, a.g.e., s. 326.

26 Martin, a.g.e., s. 328.

27 Martin, a.g.e., s. 330.

günlük hayatında diğer insanlar gibi sadece 50 kilo kaldırırken görülmesi onun gücünün 50 kilogramla sınırlı olduğunu göstermez. Martin'in kâinatın maddesi olması gerektiği iddiası, kadim bir kelam problemidir ve bu konuda çok geniş bir tartışma vardır. Söz konusu tartışmaları bu çalışmanın sınırları içinde ortaya koymak mümkün değildir.

Kötülük Problemi

Kötülük problemi, Epicurus'tan (MÖ 341 – 270) bu zamana, pozitif ateizmin en önemli delillerinden biri olarak telakki edilmiştir. Epicurus problemi net olarak şu şekilde ortaya koymuştur:

Tanrı ya kötülüğü yok etmek istediği halde, ona muktedir değildir ya da muktedir ve fakat onu yok etmeyi istememektedir; veya kötülüğü yok etmeyi ne istemektedir ne de gücü yetmektedir; veya O hem istemektedir ve hem de gücü yetmektedir. Eğer kötülüğü yok etmeyi istiyor ve fakat muktedir değilse, o halde zayıftır; bu da Tanrı'nın sıfatlarına uygun değildir; kötülüğü yok etmeye muktedir ve fakat istemiyorsa, o halde kıskançtır, ki bu da Tanrı'ya yaraşmaz; eğer O ne kötülüğü yok etmeyi istiyor ne de muktedir ise, o halde hem zayıf ve hem de kıskançtır, dolayısıyla böyle biri de Tanrı olamaz; eğer o hem kötülükleri yok etmeyi istiyor ve hem de muktedir ise, işte Tanrı'ya yaraşan da budur, o halde kötülüğün varlığını nasıl izah edeceğiz? Tanrı neden kötülüğü yok etmemektedir?²⁸

Martin bu argümanın tümevarım formuna çevrilmiş şeklinin doğru-
dan Tanrı'nın var olamayacağını ispat ettiğine inanmaktadır. Bu ispata göre:

- I. Kötülükler mevcuttur. Alîm, kadîr ve merhametli Tanrı, kötülüklerle engel olabilirdi ve eğer O engel olabilseydi, dünya daha iyi bir yer olurdu.
- II. Alîm, kadîr ve merhametli Tanrı, kötülüğün zuhuruna mani olmalıydı; eğer mani olmuş olsaydı, bir bütün olarak dünya daha iyi olurdu.
- III. O halde alîm, kadîr ve merhametli Tanrı mevcut değildir.

Buradan hareketle şu ileri sürülmektedir: Eğer I. önerme muhtemel, II. önerme doğru ise o halde teizm yanlıştır. I. önermenin doğru olma ihtimalinin yanlış olma ihtimalinden çok daha büyük olduğu, II. önermenin ise doğru olduğunu ve III. önermenin ise muhtemelen doğru olduğu iddia edilmektedir. Fakat I. önermenin doğru olduğunu bilmenin güçlüğüne işaret

edilmekte ve bunun bilinebilmesi için, meselâ Lizbon depreminin sebep olduğu kötülüğe alim, kadir ve merhametli Tannı'nın daha büyük bir kötülük zuhur etmesine engel olması sebebiyle veya daha büyük bir iyiliğin tahakkuk etmesini engellenmiş olması halinde mani olabileceğinin bilinmesi gerektiği ifade edilmektedir. Bunun da bilinmesi imkânsız olmasa da, oldukça zor olacağından I. önermenin doğru olmasını test etmenin güçlüğüne işaret edilmektedir. Bütün bunlara rağmen, öncelikle günlük hayatımızda her gün karşılaştığımız çok miktarda insan ve hayvanın ıstırap çektiğine dair bilgi; ikincisi, var olan ve var oluşunu tasavvur edebildiğimiz iyilik, üçüncüsü her şeye kadir bir Tannı'nın neler yapabileceğine dair makul bir fikir ve dördüncüsü alim ve rahim Tannı'nın kâinattaki insan ve hayvanın iyiliği ve kötülüğü noktasında neler başarabileceğine dair zihnimizde oluşan makul bir kanaat, I. önermenin doğru olduğu hususunda bir fikir vermektedir. Yukarıda önermeler halinde ifade edilen tezi daha iyi ortaya koyabilmek için, yıldırım çarpması sonucunda vücudunun büyük bir kısmı yanmış bir geyik yavrusu misal olarak verilmekte ve burada bu hayvanın elem ve ıstırabının daha büyük bir iyiliğin sebebi olup olamayacağı sorgulanmaktadır. Dolayısıyla herhangi bir kötülük ve elemi haklı gösterebilmek için onun ya daha büyük bir iyiliğin sebebi ya da daha büyük bir kötülüğe engel olduğunun bilinmesi ve gösterilmesi gerektiği ve fakat gördüğümüz kötülüklerin bu gibi haklı sebepleri olmadığı halde, Kadir-i Mutlak tarafından engellenmemesinin izah edilemeyeceği ve bunun teizmin ifade ettiği Tannı olmadığının doğrudan delili olduğu iddia edilmektedir.²⁹

Bugün din felsefesinin en fazla tartışılan ve hakkında oldukça büyük bir literatürün olduğu kötülük probleminin Tannı'nın var olmadığına delil olduğunu iddia edenlerin ileri sürdüğü argümanları ve bunlara verilen cevapları burada bütünüyle ele almak mümkün görünmemektedir.³⁰ Fakat en azından Martin'in tümevarım yoluyla Tannı'nın var olamayacağına doğrudan götürdüğünü iddia ettiği argümanı ele almak gerekir. Martin ve bu delili kullanan diğer ateistlere göre, nasıl ki güneş doğası gereği ışık verirse alim, kadir ve rahim Tannı da doğası gereği kötülüklerin zuhuruna engel olmalıdır. Fakat kötülükler mevcuttur ve dolayısıyla da Tannı'nın iddia edildiği gibi iyilik ve kudrete malik bir doğası yoktur ya da böyle bir

28 Martin, a.g.e., s. 334.

29 Martin, a.g.e., s. 336-337.

30 Kötülük meselesi hakkında genel eleştiriler için bkz. Adnan Aslan, "The Fall and Overcoming of Evil and Suffering in Islam" *The Origin and Overcoming of Evil and Suffering in the World Religions*, ed. Peter Koslowski, London: Kluwer Academic Publishers, 2001, s. 24-47.

şahıs yoktur. Aynı anda hem güneşin varlığını hem de ışığın yokluğunu iddia edemeyeceğimiz gibi, bunlara göre, hem Tanrı'nın varlığını hem de kötülüklerin varlığını aynı anda iddia edemeyiz.

Bu argümanın I. önermesinin ilk tespiti, yani "Kötülükler vardır" sözü genel bir ifadedir ve mutlak anlamda kullanılmıştır. Halbuki bizce mutlak anlamda kötülük diye bir şey yoktur ve bir şeyin kötü olmasını, şartlar ve o meseleyle ilgili şahsın konumu belirlemektedir. Bir kimse için kötü olan bir şey, bir başkası için iyi olabilmektedir. Meselâ, hastanede karaciğer nakli bekleyen bir hastaya, kazada acı içinde ölen birinin karaciğerinin nakledilmesi söz konusu olduğunda, kaza hadisesi ölen şahıs için kötü iken, hasta için iyi olmaktadır. Kötülük insan algısına dayalı bir ifadelemlendirme biçimidir ve insana kötü görünen şeylerin nihai planda Tanrı'ya da kötü görüldüğünü söylemek mümkün değildir. Eğer Tanrı kâinatı bir bütün olarak, zaman ve mekan kategorilerinin dışında idrak ediyorsa, o zaman kötülüğün bize görüldüğü gibi ona da görüldüğü düşünülemez. Bütün bunların ötesinde, en büyük kötülük ölümdür. İnsan kötülüğün olmamasını isterken sadece insan için değil, bütün canlı organizmalar için ölümün olmamasını talep ettiğinin farkında değildir. Eğer ölüm olmazsa, dünyadaki bütün dengeler değişecek ve dünya şu anki yaşadığımız dünya olamayacaktır. Bu dünya mümkün olanın en iyisi ise, o zaman ölüm bir kötülük olarak en iyinin en önemli unsuru olmaktadır. Bu bakımdan kötülüğün varlığı haklı görülebilir.

Diğer taraftan teizmi bir bütün olarak düşünmek gerekmektedir. Teist dünya görüşünün en önemli unsurlarından biri de ahirete imandır. İnsanın burada yaptığı iyiliğin ve kötülüğün karşılığını ahirette göreceğine inanan bir mümin, karşılaştığı eza, cefa ve kötülükleri inanmayan birinden farklı algılar. Meselâ, kanserden veya depremde ölen bir kimsenin günahlarının bağışlandığı ve doğrudan cennete gittiği kabul edilirse, bizim için kötü görünen hadiseler aslında, o hadiseleri bizzat yaşayanları bir an önce tarif edilemez bir saadete ulaştırdığı için gerçekte iyidir. Bu açıdan bakıldığında dünyada kötülükler mevcuttur iddiasının, kime göre hangi şartlarda ve kim için sorularına cevap verecek tarzda ifade edilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla, "Alîm, kadîr ve rahîm olan Tanrı, kötülüklerle engel olsaydı dünya daha iyi bir dünya olurdu" önermesinin de doğru olmadığını, zira ölümün olmadığı bir dünyanın mevcut dünyadan daha iyi olabileceğini kestirmenin kolay olmadığını tasavvur etmeliyiz. İnsanların, hayvanların ve bütün canlıların hiç ölmediği bir dünyanın şu zamanki dünyadan daha iyi olması bir tarafa, daha kötü olacağı açıktır. Neticede kötülüklerin olmadığı

bir dünya mevcut dünyadan daha kötü olacaksa, kötülüklerin olması dünyanın iyiliği için zaruri sonucuna ulaşmak ve dolayısıyla kötülüklerin varlığını haklı bir nedene bağlamak mümkün görünmektedir.

Martin, ortaya koyduğu argümanla doğrudan Tanrı'nın var olamayacağını ispat ettiğine inanmaktadır. Aynı zamanda o, dolaylı, yani teodisenin başansızlığından hareket ederek tümevarımla Tanrı'ya inanmanın yersiz olduğunu iddia eder. Bu argümana göre:

- I. Tanrı'nın var olduğunu gösteren hiçbir müspet delil yoktur.
- II. Eğer Tanrı'nın kötülüklere müsaade etmek için ahlâkî bakımdan yeterli sebebi yoksa veya mantıkî olarak zorunlu değilse, yersiz ve izah edilemez kötülüklerin varlığı, Tanrı'nın varlığını yalanlamaktadır.
- III. Hiç kimse Tanrı'nın kötülüğün zuhuruna müsaade etmek için yeterli ahlâkî sebebi olduğu veya mantıkî olarak zorunlu olduğu noktasında yeterli deliller ortaya koyamamıştır.
- IV. Dolayısıyla, rasyonel zeminde Tanrı'nın var olmadığına inanılmalıdır.

Aslında Martin, ileri sürdüğü bu delilin zayıf noktalarının farkındadır. Ona göre, tüme varımla ortaya konulmuş bu argüman Tanrı'nın olmadığını değil de, sadece dolaylı olarak rasyonel zeminde Tanrı'ya inanmamak gerektiğini ispat etmektedir.³¹ Martin'in ortaya koymaya çalıştığı bu argüman Tanrı'nın varlığına dair hiçbir müspet delil olmadığı ve bütün teodise teşebbüslerinin başansız olduğu varsayımına dayanmaktadır. Bu varsayım reddedildiği zaman ileri sürülen bu argüman da geçerliliğini kaybeder. Bu gün din felsefesinde Tanrı'nın varlığının lehine ve aleyhine dair deliller bir bütün olarak değerlendirildiğinde ve Leibniz'den bu yana teodise teşebbüsleri ele alındığında, ne Tanrı'nın var olduğuna dair müspet delil olduğu, ne de kötülüklerin zuhuru için ahlâkî bakımdan yeterli sebebin bulunduğu söylenebilir.

31 Martin, a.g.e., s. 343.

Sonuç:

Pozitif ve negatif ateizm dahil, teorik ateizmin genel bir değerlendirilmesi yapılacak olursa, Martin ve onun gibi düşünen bütün teorik ateistlerin hataya düştükleri en önemli noktalardan biri, dinî inancı rasyonel bir süreçle kazanılan ve sadece delillerle ayakta duran bir zihin hali olarak görmeleridir. Halbuki iman ne rasyonel bir süreçle kazanılan bir şeydir ne de devamı delillerin geçerliliğinin devamına bağlıdır. Tanrı'nın varlığına veya var olmadığına dair delillere bu kadar ehemmiyet verilmesi ve dinî inançla deliller arasında doğrudan bir ilişki kurmanın temel sebebi, "İspatla inanılır, tenkitle inkâr edilir" tarzında naif bir inanca dayanmaktadır. Halbuki dinî hayatta imanın çok daha farklı ve karmaşık süreçlerle kazanılıp kaybedildiğini ve bu bağlamda delillerin çok tali bir konumda olduğunu görmekteyiz. Bu noktada fideistik tavır haklıdır. Buna göre, mü'min imanını sadece ispat ve rasyonel bir süreçle elde etmediği için, hiçbir delil ve karşı delil eksiztansiyel bir durum olan imanı sarsamaz. İmanı olmayan bir kimse de, sadece Tanrı'nın varlığına dair delillerle entelektüel olarak, ne kadar ikna olursa olsun, gerçek anlamda mü'min olamaz. Dinî imanı hiçbir tecrübe ve delil yıkamaz. İman psikolojik bir durumdur, mantıkî ve rasyonel delillerle ortaya konulmuş bir argüman değildir ve dolayısıyla bu hal felsefi argümanların muhatabı değildir.

Turks in Germany: Between Inclusion and Exclusion

Talip Küçükcan*

Turks in Germany: Between Inclusion and Exclusion

Labour migration from Turkey to Europe starting in the 1960s, that occurred for predominantly economic reasons, has resulted in the emergence of large Turkish communities across Western Europe. An overwhelming majority of Turkish immigrant workers settled in the countries of destination. Germany has absorbed the largest volume of Turkish workers in Europe, due to its expanding economy that needed a larger workforce. This article examines the position of Turks in Germany and critically evaluates the dominant discourses on the problem of immigration as well as policies adopted towards foreigners in Germany.

'man hat Arbeitscrafte gerufen und es kommen Menschen'
(We called for manpower, but people came instead)

Max Frisch -Swiss play writer-

This article sets out to demonstrate that Turkish workers in Germany are no longer transitory *gastarbeiter* (guestworker) people, but are rather de facto settlers in Germany, despite the dominant official political discourse which constantly reiterates that Germany is not a country of immigration. The parameters of this political discourse are based on an ethnocentric interpretation of citizenship and nationhood in Germany, which emphasises '*volknation*', a cultural nation, and leads to the political exclusion of ethnic minorities. The official construction of immigrants as 'cultural others' and the growing racism and xenophobia in various

* Doç. Dr. Talip Küçükcan, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM).

sections of society are important obstacles to establishing social harmony. More importantly, depriving the de facto settled immigrant communities from citizenship and political participation contradicts the ideals of a pluralistic democratic socio-political system.

As Habermas¹ rightly observes 'today we live in pluralistic societies that are moving further and further away from a model of a nation-state based on a culturally homogenous population. The diversity of cultural forms of life, ethnic groups, religions and worldviews is constantly growing'. It is important to recognise this reality and to draw new policies that avoid the social, cultural and political exclusion of ethnic minorities. This will not only help ease the social transformation in a globalising world, but will also reduce the tension between different ethnic groups by allowing them to become full and equal members of a political community.

Turkish Immigrants in Germany: From *Gastarbeiter* to Immigrant-Ethnic Community

Germany hosts a larger absolute number of immigrants than any other country in Western Europe today. According to SOPEMI reports, there were more than 5.2 million foreigners living in Germany in 1990, rising to 6.8 million in 1993. By the end of 1997, the Federal Interior Ministry announced that 7.37 million foreigners were living in Germany. This constitutes 9 per cent of the total population. The largest group of foreigners is the Turks, with 2.11 million people.²

The number of Turks living in Germany reached 1,856,000 in 1992.³ Although it has been repeatedly stated by the German authorities during the early phases of immigration and in their aftermath that '*Deutschland ist kein Einwanderungsland*' (Germany is not a country of immigration),⁴ by the beginning of the 1980s it had become obvious that the guestworker population was not decreasing as had been hoped by the policy makers. When the guestworker period was meant to have ended

1 Jürgen Habermas, "The European Nation State: On the Past and Future of Citizenship", *Public Culture*, vol. 10, no. 2, 1998, p. 409.

2 *European Forum for Migration Studies Report*, no. 14, Bamberg, 1998, p.14

3 Faruk Şen, "1961 bis 1993: Eine kurze Geschichte der Turken in Deutschland", in *Deutsche Turken; Das Ende der Geduld*, C. Leggewie and Z. Şenocak (ed.), Hamburg: Rowohlt, 1993, p. 17.

4 Roger Brubaker, *Citizenship and Nationhood in France and in Germany*, Cambridge: Harvard University Press, 1992, p. 174.

in 1973, with the cessation of labour recruitment (*Anwerbestop*) due to the economic crisis, foreign workers who were not willing to live separated from their families were left with two possibilities. Bade⁵ explains these possibilities as; either returning to their home countries without having a chance to come back to Germany later or bringing family members from their home country to Germany. When faced with these two options many of the workers opted for unification with their families not in the home country, but in the country of destination. When many of the foreign workers preferred the second choice, the paradoxical situation of today developed; the guestworker population lives in Germany as a true immigration minority without a true immigration perspective, as Germany still denies being a country of immigration.

In defiance of the official statement that Germany is not a country of *Einwanderungsland*, the propensity to stay in Germany signalled the guestworkers' intention that they were not in Germany to work for a couple years in order to save and then return to their country of origin as had been planned, but were rather there permanently or 'for good', as coined by Castles and his colleagues.⁶ Nevertheless despite ongoing discussions of potential reforms, foreigners still have a provisional status in Germany. Terms such as *Gastarbeiter* (guestworker), *ausländische Arbeitnehmer* (foreign employees) or *Ausländer* (foreigners) all denote the alien character of the migrants. As Mandel⁷ notes:

'the very term by which these people are commonly referred, "Gastarbeiter", guest workers, underlines the ambiguity of their status. The wide currency of the term strengthens the linguistic leverage exercised against foreigners, for the term itself carries with it specific connotations. For example, guests by definition are temporary, and are expected to return home. Guests are bound to obey the rules and regulations of the hosts. Whatever the intentions, guests rarely feel "at home" in foreign environs. The second half of the compound word "-arbeiter," worker, refers to the economic value of the migrant determined solely in relation to his or her labour-"Arbeitskraft," manpower, as Max Frisch has said.'

Although they are still referred to as guest workers, many of the foreigners do not intend to return to their home country.

-
- 5 K. J. Bade, "Immigration and Integration in Germany since 1945", *European Review*, vol. 1, no. 1, 1993, p. 75-79.
 - 6 S. Castles, H. Booth, and T. Wallace, *Here For Good, Western Europe's New Ethnic Minorities*, London: Pluto Press, 1984, p. 75.
 - 7 R. Mandel, "Turkish Headscarves and the 'Foreigner Problem': Constructing Difference Through Emblems of Identity", *New German Critique*, 1990, no. 46, p. 28.

A survey result in 1980 found out that more than 40 per cent of the Turks living in Germany wanted to settle down in this country. According to a later study carried out by the Centre for Turkish Studies in Germany, 39.4 per cent of the respondents said that they did not intend to return to Turkey and 21 per cent expressed that they had no intention of going back in less than ten years. These data suggest that at least 60 per cent of those interviewed expressed a clear intention to stay in Germany, either permanently or for a long period of time.⁸ In 1992, the number of those who wanted to stay permanently increased to 83 per cent and only 17 per cent of those interviewed expressed their intention to return to Turkey. The establishment of Turkish-owned businesses is yet another indication of permanent settlement. Currently there are more than 40,000 small, medium or large-scale Turkish workplaces, generating jobs for more than 120,000 employees⁹.

Permanency and New Directions

The propensity to stay in Germany and its indications added a new dimension to migration studies and forced the policy makers to shift their attention from the predominantly economic concerns and effects of migrant workers both in Germany and in Turkey, to matters of a social and political nature which were not directly related to pragmatic ends. In the early period of post-war labour migration, the analysis of labour migration focused on the relationship between migration and development. The effects of labour migration, such as a favourable impact on wages, profits, investment, growth and price stability in the country of immigration, and its effect on reducing unemployment, the contribution towards the balance of payments through remittances and foreign exchange, the acquisition of technical skills and Western attitudes while abroad were among the issues dealt with by planners, researches and politicians.

Since labour migration was seen as a temporary phenomenon, as reflected by the term 'gastarbeiter', social and cultural issues were not taken to be important matters in formulating migratory policies concerning the foreign workers from Turkey during the early immigration period. When the process of transformation from being a gastarbeiter group to

8 Faruk Şen "Turks in Federal Republic of Germany; Achievements-Problems-Expectations", *Turkish Review Quarterly Digest*, vol. 13, no. 17, 1989, p. 41.

9 Şen, 1993, op.cit., p. 25.

an immigrant-ethnic Turkish community signalled itself in Germany, especially after the introduction of a ban on further immigration in 1973 and a sudden increase in the Turkish population through family union and the high birth rate, the focus of migration studies and policies was changed so as to give more space to and emphasis on social and cultural issues. The process of structural transformation brought several other issues to the fore with regard to the foreign population, arising from their continuing presence in Germany. The emergence of a permanent Turkish-ethnic community (along with other minority nationals) shifted the main focus of the problems from immigration and settlement to cultural differences and conflicts between immigrants and the host society. The new focus generated interest among both academic circles and policy makers on a governmental level; the problem of integration and social harmony between culturally different societies in a nation-state had become an undeniable issue. The Turkish Muslim identity in the early to mid-seventies was construed by the host society as 'traditional', which connotes a conflict with modern German values, thus making it difficult to integrate. At this stage, neither academics nor politicians discussed the issues of accommodating a 'difference' in a civil and democratic society. Turks were constantly described as 'Muslims' and 'traditional' by the media and a fixed identity was imposed upon them, one which clearly indicated their differences from the Germans. Thus, they were pushed to the periphery and to social marginality.

The terminology used to denote workers has undergone a certain degree of modification since the beginning of the organised labour migration. The traditional word for working immigrants was *Fremdarbeiter* (foreign/alien workers), which was replaced by the term *Gastarbeiter* (guestworkers) in 1960. Meanwhile the official term remained as *ausländische Arbeitnehmer* (foreign employees). In the late 1980s, the terminology became more simplified. Currently the term *Ausländer* (foreigner) is used by nearly everybody. As Thränhardt¹⁰ argues, these terms and the concomitant labelling evoke a connotation which explicitly indicates the 'otherness' of immigrants who were supposed to be temporary residents. The unification of the two Germanys, The Federal Republic of Germany and The German Democratic Republic, raised further cultural

10 D. Thränhardt, "Germany: an undeclared immigration country", *New Community*, vol. 21, no. 1, 1995, p. 19-20.

issues as to the identity, nationhood, Germanness and citizenship of these people. The unification had boundary raising and ethnic marking effects. In Faist's words 'German unification spurred the discourse of cultural difference. Among other things, it raised the issue of collective identity as national identity. In the aftermath of German unification, the rhetoric of national and ethnic identity, 'we' versus 'them', has resurfaced'.¹¹

The Fall of Civility and the Rise of Racist Violence

With the unification of the two Germanys, a new phase started in the *gastarbeiter* phenomenon with renewed significance. Since the demolition of the Berlin Wall in 1989 thousands of people from the East entered into the West. This flood into the West German labour market posed a threat to the already fragile position of the Turks and other non-German migrants in Germany. The process of unification also had a weakening effect on the position of foreigners and heightened their feelings of insecurity.¹² As Bade points out, after unification in 1990, there was an increase in aggressive xenophobia and violence against immigrant communities. First in the Eastern and then in the Western parts of the Germany, attacks on foreigners became very overt and foreigners were hunted down in the streets with racist slogans, such as 'foreigners out' and 'Germany for Germans'.¹³ Skrypietz notes, for example, that 49 people lost their lives in racist attacks between 21 October 1990 and 25 May 1993. During the initial tide of violent attacks primarily asylum seekers were victimised.¹⁴ It is noted that 2,600 violent criminal offences in 1992 alone were reported as being racially motivated.¹⁵

Since 1992 such attacks have increasingly been aimed at Turks, the largest group of foreigners living in Germany. Turks became the primary targets for racist attacks as 'the skinhead 'culture' praises the ruthless

11 Thomas Faist, "How to Define a Foreigner? The Symbolic of Migration in German Partisan Discourse", *West European Review*, vol. 17, no. 2, 1994, p. 62.

12 A. Ashkenasi, "The Turkish Minority in Germany and West Berlin", *Immigrants and Minorities*, vol. 9, no. 3, 1990, p. 314.

13 Klaus J. Bade, "Immigration and Social Peace in United Germany", *Daedalus*, Winter Issue, 1994, p. 85.

14 I. Skrypietz, "Militant Right-Wing Extremism in Germany", *German Politics*, vol. 3, no. 1, p. 133.

15 S. Baringhorst, "Symbolic Highlights or Political Enlightenment? Strategies for Fighting Racism in Germany" in *Racism, Ethnicity and Politics in Contemporary Europe*, Alec G. Hargreaves and Jeremy Leaman (eds.), Aldershot: Edward Elgar Publishing Limited, 1995, p. 225.

mercenary who polices the streets to make them 'turkenfrei' (free of Turkish people) as the true German hero'.¹⁶ The extent of this racism, which developed a *turkenfrei* Germany discourse, evidently confirms Wallerstein's observations on the nature of racism and xenophobia in the capitalist world economy. Wallerstein¹⁷ argues that racism is not simply a matter of having an attitude of dislike for other groups on the basis of physical or cultural criteria. Racism is more than that, and it seems that the modern world is reproducing its old practice of ejecting the 'barbarians' from the physical centre of society. The old practice was aimed at cleaning society of the 'others' and purifying the environment. Death is the extreme version of ejection, which was revived in Germany as evidenced by the following events. On 21st November 1992, in Mölln, a house where a Turkish family had resided since 1976, was set on fire by extremist gangs. Bahide Arslan (aged 51), Yeliz Arslan (aged 10) and Ayşe Yılmaz (aged 14) lost their lives in the incident.¹⁸ Bade¹⁹ succinctly observes that attacks on foreigners in Germany 'is more than simple hostility toward foreigners and outsiders. It is xenophobic violence originating from a lack of perspective, lack of orientation, and social fear, as well as frustration and aggression.' Of different explanatory models, one of the most important explanations for the causes of 'hostility toward foreigners', 'xenophobia', 'right wing extremism' or 'youth violence' is tied to the continued disorientation of the population about social problems that relate to immigration and integration, as Germany denies emphatically that it has become a country of immigration in a social or cultural sense.

Rise of incivility and aggression continued, and at the end of May 1993 another Turkish family fell victim to a racist arson attack in Sollingen. The reaction of the Turkish community to this violent attack that claimed the lives of five Turkish people was spontaneous. The Turkish community, angered by frequent aggression aimed at its members, filled the streets of Sollingen and demanded protection for themselves and the punishment of the aggressors. The Turkish community was also

16 Skrypietz, op.cit., p. 139.

17 I. Wallerstein, "The Ideological Tensions of Capitalism: Universalism versus Racism and Sexism" in *Race Class and Nation*, Etienne Balibar and Immanuel Wallerstein, London: Verso, 1991, p. 32-33.

18 *Der Spiegel*, 49/1992, p. 15.

19 Bade, op.cit., 1994, p. 86-87.

supported by some Germans during the marches in condemnation of the tragedy. In many parts of Germany, liberal, secular and religiously oriented Turkish organisations were united and also took action to protest the violence. No matter how tragic the aggression and attack on Turkish Community members in Germany was, this resulted in the arousal of collective behaviour that represented the Turkish Muslim minority in Germany. Diversities and varieties of political and religious orientation were overwhelmed by the common concern and future of the Turkish Community in Germany. Communal reaction that was motivated by a collective consciousness, one can argue, strengthened the ethnic bond among community members. The question of why primarily Turks were chosen as targets was once again raised. Such attacks, in the face of ineffective political actions, played a unifying role among Turkish population in Germany, as evidenced by the co-operation shown between ethnic Turkish and Islamic organisations with regard to the political and legal rights of Turks living in Germany. Although now fewer than in 1992, racist attacks have continued. In 1993, for example, 2,232 and in 1994, 1,489 racist attacks were reported in Germany. However, violent rightwing attacks increased by 25 percent in 1997. Official reports stated that some 11,700 rightwing criminal attacks were reported in 1997, an increase from 8,700 a year earlier.²⁰ The estimated number of members of militant and extremist organisations to 45,300 in 1996.²¹ Regional election results in Saxony-Anhalt in April 1997 also caused considerable concern among foreigners in Germany. The extreme right-wing German People's Party (DVU) took 13 per cent of the vote in this regional election. For the first time since German re-unification, a racist party which openly campaigns against foreigners was elected to regional parliament on 26th April 1997. The DVU's election posters had clear right wing and racist messages such as 'Germany for Germans' and 'Criminal Foreigners Out'.²²

Failure of the Political Elite

The German Government took two important, yet contradictory, policy decisions that affected non-Germans after the unification of the two Germanys. The first decision was taken on 31 October 1990 by the Constitutional Court, granting foreigners the right to vote and to be elected to

20 *Financial Times*, 8 May 1998.

21 *Migration und Integration in Zahlen*, 1997, pp. 167-170.

22 *The Independent*, 27 April 1998.

local parliaments as representatives. The second policy decision, the new Foreigners Law, which facilitates deportation, has been in force since 1 January 1991. The second policy decision suggests the emergence of a trend on the part of the post-unification German government toward more exclusionary policies regarding the political status of foreigners and immigrant communities in Germany.

Some politicians were engaged in marking Turks as 'others' and drawing cultural boundaries in an increasingly heterogeneous German society. 'Since Turks are different from Germans in culture and mentality, and want to stay different, it is only natural that they seek the proximity of their fellows in Germany. That means Turkish quarters, also known as ghettos, are developing in our cities. This can only be prevented by force, not by social security benefits or persuasion...We have no reason to let critics at home and abroad accuse us of racism, when we insist that the German Federal Republic must not become a country of immigration. Anyone who disregards this natural and justified feeling of our fellow citizens is preparing the way for the extreme right...The question of reasonable and humane rotation must be reconsidered.' These remarks were made in 1982 by the leader of a CDU/CSU parliamentary group.²³ The difference between German and Muslim identity was further emphasised by the CDU chairman in the 1983 Annual Conference. He demanded that Germany should protect its cultural identity against Islamic culture. These statements undoubtedly agree on one thing; that there are two competing identities, as implied by the party officials, that are irreconcilable. The Turkish ethnic identity, marked by Islamic values and its social manifestations in public places, seems to disturb these politicians. The strong emphasis on the irreconcilable nature (including the religion and culture) of Germany versus the Turkish-Islamic identity is seen as one of the most important obstacles to integration into the host society. The cultural and religious identity of the Turkish community is also seen as a possible barrier to changing the citizenship law. Rabinbach²⁴ draws attention to the widely held essentialist and culturalist perception that unlike other 'European' minorities, 'Turks intransigently resist cultural integration, and as Muslims are the most foreign of the foreigners.'

23 Castles, *op.cit.*, p. 208.

24 A. Rabinbach, "Fire and Blood in Germany", *Dissent*, Fall, 1993, p. 417.

In relation to integration, segregation in housing has had a further hindering effect on the establishment of social contacts between Turks and Germans. It is well documented that foreign workers and their families in Germany are disadvantaged in housing. In the 1950s and 1960s guestworkers were accommodated in camps previously inhabited by exiles and refugees. Even today, foreign workers and their families live in those run-down and cheap apartments that were once called 'refugee flats'.²⁵ During fieldwork research carried out in Berlin, I have personally observed the concentration of Turkish migrants in places such as Kreuzburg and Wedding, where the existence of Turkish residents was very apparent through the shops that sold ethnic food, restaurants that had Turkish names and that served a variety of Turkish dishes, and more importantly, through the appearance of the people, in terms of clothing and their overt behaviour. In such an environment one can satisfy many of one's needs without having to come into contact with Germans. In the Turkish quarter of Berlin, I did not, for example, need to speak any German. Shop owners overwhelmingly were of Turkish origin and I found out that it was not very difficult for a Turk to survive and lead a daily life without knowing much German. A highly Turkish populated quarter of Berlin, Kreuzburg, as Mandel²⁶ points out, has the nickname 'Little Istanbul', reflecting the origins of its inhabitants and its ethnic features, marked by a Turkish life style, shops, cafes and mosques. In addition, the underground line passing through this district is known as 'The Orient Express', reinforcing the image of 'Little Istanbul'. A common joke that Berlin is another province of Turkey also lends support to the argument that the Turkish community has been excluded, by provision of bad housing in an ethnically marked quarter of a metropolis. The failure of politicians to address these issues has been mostly ignored and instead, cultural differences are blamed for the lack of social interaction between Turks and Germans. Holzner²⁷, for example, adopts an approach that concedes that the Turks are the most alien group in Germany, with their fixed sociocultural characteristics. These fixed characteristics, he argues, are rooted in ethnic and racial

25 Bade, op.cit., 1993, p. 77.

26 Mandel, op.cit., 1990, p. 27.

27 L. Holzner, "West Germany" in *International Handbook on Race and Race Relations*, J. A. Singler (ed.), Connecticut: Greenwood Press, 1987, p. 429.

background, such as external appearance, the religious beliefs of the migrants and in the linguistic differences between Germans and Turks. All these features resist integration into German society. One should note here, that the culturalist discourse focuses on how different the 'others' are, rather than opening new avenues of discussions and policy making, such as attempting to accommodate the cultural difference, recognizing multiculturalism in a pluralistic society and including others in the political community. Moving beyond the ethnocentric and cultural construction of others will shed more light on the inequality, exclusion and marginalisation that Turkish residents in Germany are subjected to. Looking at the position of Turkish youth, most of whom were born in Germany, and the Turkish-Muslim women, will show that the culturalist and essentialist perception of immigrants overshadows the real issues that affect both Turks and Germans.

Turkish Youth: Education, Identity and Underclass

The number of young Turks in European countries is steadily increasing. They are receiving their education in countries where most of them were born and eventually they look for employment in the same country. The position of the young generation of Turks is evidently creating problems in access to equal education, training and employment with the native young population. The gravity of the problem becomes even more alarming when the settlement intentions of the young generation are taken into account. Germany has the largest population of younger generation Turks, between the ages of 15-20, numbering more than 670,000. The estimated number of young Turks in Europe, on the other hand, is about 800,000.

Table 1: Young Turks in Selected European Countries (000)

Germany	Netherlands	Belgium	France	Sweden	Switzerland
15-18: 122.1	15-19: 20.7	10-19: 21.5	12-16: 21.3	15-19: 2.4	16-18: 4.0
18-21: 142.1	20-24: 28.7	20-29: 18.1	17-21: 9.1	20-24: 3.8	19-21: 4.5
21-25: 187.3	-	-	-	-	-
25-30: 220.4	-	-	-	-	-

Source: Annual Report 1996, collected from the national statistical sources.

Faist²⁸ argues, with regard to vocational education and job training for school leavers, that there has been a persistent inequality between Turkish and German youth. In access to training slots, discrimination against Turkish school leavers is not direct; rather, as Faist points out, it works through informal and institutional processes of access to training and jobs. According to CEDEFOP,²⁹ Turkish youth, similar to immigrant youth in other European countries, experience high rates of exclusion. During the 1970s and throughout the 1980s, Turkish youth has experienced higher rates of unemployment as compared to the majority youths.

A survey in 1985 found that Turkish children are the least successful students, having difficulties with the school curriculum and with the German language. According to the findings, the percentage of children for whom the German school curriculum was 'too difficult' was highest among Turkish children. One third of Turkish children are said to have 'poor or very poor' knowledge of the German language, more than half of them are said to have a 'poor or very poor' command of spoken German. It is also reported that 62.9 per cent of Turkish children involved in the survey had a 'poor' command of written German and half of them had a 'poor or very poor' level of school achievement.³⁰ They are also not socially integrated in the class. One-third of Turkish children are teased by their classmates. Successful education is important for social mobility and employment opportunities. Some Turkish parents, frustrated by the German education system which persistently fails their off spring, have started to send their children to Turkey to be educated.³¹

Compared to two-thirds of all German youths, more than 90 percent of Turkish young people did not go on to university or post-secondary technical colleges directly after completion of secondary school. According to BMWB,³² the enrolment of German youth in job training was two times higher than that of Turks.

28 Thomas Faist, "From School to Work: Public Policy and Underclass Formation among Young Turks in Germany during the 1980s", *International Migration Review*, vol. 27, no. 102, 1993, p. 307.

29 European Centre for the development of Vocational Training, 1986.

30 M. K. Malhotra, "The educational problems of foreign children of different nationalities in West Germany", *Ethnic and Racial Studies*, vol. 8, no. 2, 1985, p. 292.

31 A. S. Çağlar, "German Turks in Berlin: Social Exclusion and Strategies for Social Mobility", *New Community*, vol. 21, no. 3, p. 317.

32 Berufbildungsbericht, 1991, pp. 103-112.

Table 2: Percentage of immigrant youth in apprenticeships, 1980-90, (15-18 year-olds)

	1984	1985	1986	1987	1988	1989	1990
Turks	22.4	21.6	23.1	25.2	29.1	30.9	35.5
Yugoslavs	32.7	33.5	32.2	29.7	33.5	32.6	40.0
Italians	25.2	28.0	30.1	33.5	36.6	38.3	42.8
Greeks	17.9	19.8	22.1	22.4	24.2	23.9	27.2
Spaniards	33.3	38.1	43.2	42.6	45.3	45.2	49.0
Portuguese	26.3	29.2	33.7	37.7	42.5	43.3	43.8
Immigrant total	24.1	24.1	25.4	26.9	30.8	32.4	35.5
Total: Germans & Immigrants	59.0	62.9	66.5	69.3	72.6	75.0	79.4

Source: BMBW, *Berufsbildungsbericht 1993*, p. 72.

While only one-third of all immigrants aged 15 to 20 were enrolled in apprenticeship training, two-thirds of German youth had access to job training. The unemployment rate among Turkish youth was nearly twice as high compared to that of German youth, or even when compared to other immigrant groups in Germany. Young Turkish men and women display much higher rates of unemployment and lower rates of enrolment in apprenticeship schemes (on job training) and vocational education (in part-time vocational schools), the key mechanism of access to skilled jobs.³³ Almost no Turkish youth has entered training in the advanced sector, such as banks, insurance, public administration, etc. Rather they predominantly moved into training in industry, commerce and trade sectors.³⁴

Herbert³⁵ points out that since 1974 on, the main guideline of the German government towards foreigners has been "yes" to absorption, "no" to immigration. Accordingly, this policy has created an intolerable situation for second generation foreigners in the Federal Republic. Foreign children were thought to have been integrated into the German school system, on the one hand, and were expected to loosen their contact with the culture of their parents' country, while on the other hand, the door to return was to be kept open. The catastrophic outcome of this policy was

33 Thomas Faist, *Social Citizenship for Whom? Young Turks in Germany and Mexican Americans in the United States*, Aldershot: Avebury, 1995, p. 11.

34 Faist, *op.cit.*, 1993, p. 314.

35 U. Herbert, *A History of Foreign Labour in Germany, 1880-1980* (trans. William Templer), Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1990, pp. 242-243.

the creation of bilingual illiterates, fluent in neither German nor in the language of their parents. The group most affected among young foreigners is Turks who come to Germany after completing five years of primary schooling in Turkey. They face an array of difficulties in Germany. They must for example 'endure the stress of the culture shock associated with relocation to the West at the difficult age of puberty, having not learned any trade, and generally not being able to speak a word of German. They were socialised within the cultural framework of their native country and thus beset by correspondingly great problems in adapting to their new environment and learning to cope with its demands.' Two different and usually opposing forces are at work during the process of socialisation of the young generation. Values involved in this process show important inconsistencies between the values of traditional society in the migrant home and the values of dominant Western society in the school of the host country.³⁶

Gendering Cultural difference: Marginalizing Turkish-Muslim Women

According to SOPEMI reports the number of Turkish women in Germany was around 791,000 in 1991 out of a total Turkish population of 1.9. Statistisches Bundesamt reports that the number of Turkish women reached 915,432 in 2000. Turkish women, as their male counterparts, are less represented than German women in training for clerical and administrative occupations; these fields demand good communication and language skills. As discussed by Faist,³⁷ the job/employment constraints that Turkish women face are not so much products of 'tradition'. Academic credentials of young Turkish women in general are higher than those among young Turkish men. Rather, public policy, over the years has not addressed the specific cumulative disadvantages that young Turkish women face in obtaining some form of job training. Faist goes on to point out that some of the young Turkish women interviewed in the Duisburg area refrained from looking for training places, since they feared that they might receive negative responses from employers, particularly because of their Muslim background.

36 Nermin Abadan Unat, "Turkish Migration to Europe and the Middle East: Its Impact on Social Structure and Social Legislation" in *Social Legislation in the Contemporary Middle East*, Laurance O. Michalak and Jeswald W. Selacuse (eds.), Institute of International Studies, Berkeley: University of California Press, 1987, p. 197.

37 Faist, op. cit., 1993, p. 325.

The headscarf of Turkish women in Germany has become a marker of identity. It has become, over the years, one of the objects which Germans associate with Turkishness. As Mandel³⁸ contends, 'the headscarf worn by many Turkish women and girls became the displaced locus of debates on the socio-economic reality of contemporary Germany and acquired a complex plethora of meaning over and above that of marking cultural or religious identity.' It is reported by several observers that a number of Turkish women who arrived in Germany with Western clothes shifted to typical Turkish dress after a couple of years as an expression of their identity and belongingness to the Turkish community.

It has been argued that the attitudes of many Germans towards Muslim-Turkish women are very negative and hostile. Ahmed³⁹ observes that many Germans show negative reactions when they see Turkish women and girls wearing the Islamic headscarf. In some cases this reaction has gone further, such as exerting formal or informal power to stop Turkish women and girls from wearing scarves. In some public schools, for example, teachers have banned the wearing of scarves in the classroom. The cultural bond of early immigrant Turkish women with their Islamic background remained intact with few exceptions. But over the years 'the situation of the Muslim women of the second and third generation in Germany is to a high degree characterised by stark conflicts between their parents traditional value system and the young girls, who have grown up in a German environment with totally different norms of orientation'.⁴⁰

Islamic Organisations and Turkish-Muslim Identity

The number of Muslims in Germany has steadily increased. Statistics give different numbers in relation to Muslims living in Germany. In 1979 there were 1.7 million Muslims, 1,268,300 of which were of Turkish origin. The total number of Muslims at that time accounted for 30 percent of foreign residents.⁴¹ The migration flow continued during the following decades, and the number of Muslims rose to 1.9 million in the

38 Mandel, op.cit., 1990, p. 29.

39 M. D. Ahmed, "Muslim Women in an Alien Society: A Case of Germany", *Journal of Muslim Minority Affairs*, vol. 13, no. 1, 1992, p.76; Mandel, op. cit., 1990, s. 37-38.

40 Ahmed, Ibid, p. 72-74.

41 B. Etienne, "Islamic Associations and Europe", *Contemporary European Affairs*, vol. 2, no. 4, 1989, p. 31.

mid-1990s. Today there are more than 2.1 million Turkish Muslims in Germany. If we add Muslims refugees from Bosnia, Kosovo and other smaller Muslim communities to this figure, the number of Muslims in Germany reaches almost 2.5 million.

Many of the Turkish migrants in Germany come from originally rural regions in Turkey. For these people, Islam has remained one of the important aspects of daily life and formed part of the collective memory in their new urban environments, such as Berlin, Cologne and Munich. The migrant worker, as pointed out by Abadan-Unat,⁴² hangs on to his/her traditional culture and identity, often as a defence against the rejection of the dominant culture. Original national cultural identity is carried with him/her to the new environment. Bozarslan argues that in order to prevent the effects of modern lifestyle on Turkish migrants, they...

'turned back to their traditional values based on religious identity, as a means of ensuring the cohesion of the community and the family and as the best antidote to the destructive effects of German urban life. From the beginning, therefore, the conditions in which immigration took place helped to establish the central place of Islam in the daily life of immigrants, both as faith and as an expression of identity. To speak of the "discovery" or "rediscovery" of Islam by Turkish immigrants in the 1980s is therefore to misunderstand the reality of the situation before 1980.'⁴³

Islam renders the Turkish minority extremely visible. In the case of migrants from EU (formerly EC) countries in Germany, such as Italian, Greek and Spanish communities, religion does not create such cultural divisions as is the case with Turkish-Muslims. As a result of increasing institutionalisation, Muslims have at their disposal more than 900 places of worship and their numbers seem to increase every year.⁴⁴ As Soysal⁴⁵ notes, there is a high level of organisational activity among Turkish migrants in Germany. Existing Turkish associations in Germany do not have a centralised character and they are fragmented, some of them being very politicised. The fragmentation of associations is also true for religious organisations, which try to disseminate and promote Islamic

42 Abadan-Unat, op.cit., p. 199.

43 Hamit Bozarslan, "Islam and the Turkish Community in West Germany: Religion, Identity and Politics", *Contemporary European Affairs*, vol. 2, no. 4, 1989, p. 114-115.

44 A. Hartley, "Europe's Muslims", *The National Interest*, vol. 22, Winter Issue, 1990/1991, p. 60.

45 Yasemin Soysal, "Workers in Europe: Interactions with the Host Society" in *Turkey and the West*, M. Heper et al. (eds.) London: I. B. Tauris, 1993, p. 232.

values among the Turkish community. There are several effective religious organisations in Germany, representing different tendencies regarding Islamic ideology and methods of addressing the Turkish population. The issues they address include not only purely religious ones, but also other matters, ranging from discrimination, racism, and the education of the young generation to the political rights of the migrant community. Among these organisations that serve the Turkish clientele in Germany is *Islamisches Kulturzentrum* (Islamic Cultural Centre-*İslam Kültür Merkezi*) based in Cologne, which had 210 local centres throughout Germany in 1982. Known as *Süleymanlık* this organisation promotes the views of Süleyman Hilmi Tunahan (1888-1958). The European Associations of National Vision (*Aurupa Milli Görüş Teşkilatları*) with its headquarters in Cologne is another influential organization. The National Vision tries to achieve a representative role not only for Turks living in Europe but also for the Muslims of other national origins.

Since the 1970s, The Directorate of Religious Affairs of Turkey (*Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı*) has developed an interest in serving the Muslim-Turkish Community outside Turkey. In 1971, the *Diyanet*, for the first time, sent imams to different Western European countries during Ramadan (the month of fasting) and during religious festivals for preaching Islam. At the beginning, these appointments were usually for one or two months. Temporary appointments of imams were replaced by more organised and longer term appointments. For the organisation of mosques and the appointments of imams, the *Diyanet* opened a special section in Ankara. This was followed by the opening of a large Central Office in Cologne on 13 May, 1985. Among the responsibilities of this office are the appointment and overseeing of imams and the co-ordination of all religious activities. It is argued that this was a move made by a secular state to intervene in religious affairs in order to exert some control over religious organisations and to cripple the influence of competing ideologies seen as radical threat to the Turkish community in the German diaspora. According to this view, the Ankara government pursued a policy to regain control and the legitimacy, as well as to counter different messages to which the Turkish immigrants have been receptive.⁴⁶ Abdullah's views of The Turkish Islamic Union of *Diyanet* also support these notions. He claims that the *Diyanet* is trying to facilitate the social integration of Turks and to offer the youth a concept of Islam that is consistent with

46 Bozarslan, op. cit., p. 118.

contemporary life. In relation to other organisations, the *Diyanet* is making efforts to prevent Turkish Muslims from becoming dependent on institutions and organisations that are of an overtly hostile attitude towards 'Western' society.⁴⁷

In Western Europe, the *Diyanet* controls more than one thousand mosques. According to the 1991 Activity Report of the *Diyanet*⁴⁸, 604 mosques were under the *Diyanet's* control in Germany. The *Diyanet* paid the salaries of 418 imams, while 186 imams were appointed by the *Diyanet*, but paid by local organisations. According to the same report, *Diyanet* employs 838 personnel outside Turkey, mainly located in Western Europe. Apart from permanent appointments, the *Diyanet* still sends temporary imams and preachers at certain periods in the year. Activity Reports state that temporary appointments of religious personnel totalled 426 in 1991. According to a recent press release by the *Diyanet*, 357 religious personnel (imams and preachers) were sent to 21 different countries. Germany received the highest number of short-term appointed imams and preachers for the month of Ramadan. 158 of the personnel performed their temporary duties in Germany, while there were 32 in Holland, 29 in France, 29 in the Russian Federation, 12 in Switzerland, 12 in Kirghizistan, 11 in Austria, 10 in Denmark, 10 in Kazakhstan, 10 in Albania, 8 in Azerbaijan, 7 in Tajikistan, 7 in Bulgaria, 5 in Northern Cyprus, 4 in Macedonia, 4 in Belgium, 2 in Romania, 2 in Kosova, 2 in Western Thrace, 1 in Sweden, 1 in Canada and 1 in Poland. These appointees undertook the duties of preaching Islam, leading prayers and organising meetings to promote the values of Islam during the month of Ramadan. In addition, Turkish Muslims also try to organise Islamic education for their children, as they do not believe that the German educational system addresses their needs nor that it accommodates an Islamic education. This view is warranted by the fact that there is a lack interest on the part of German educational authorities and policy makers to revise the curriculum to include the teaching of Islam in public schools.

What is clear so far is that the dominant political discourse in Germany articulates cultural differences between Turks and Germans as belonging to distinct '*volksnation*' and puts the blame on Turks for resisting integration. Paradoxically, on the other hand, Turks and other immigrants are asked

47 Abdullah, op. cit., p. 441.

48 *Yurt Dışı Din Hizmetleri Raporu*, Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı, 1991, Ankara.

to participate in the social and cultural life of German society without devising legal and political structures of recognition, accommodation and inclusion. This brings us to the issue of citizenship, which regulates the relation between state and its subjects and determines the legal status of a citizen with his/her rights, duties and responsibilities.

Conclusions: A Test for Germany, Citizenship, Politics of Blood Principle: *Jus Sanguinis vs. Jus Soli*

In his oft-quoted essay, Marshall⁴⁹ developed three basic rights of citizenship. These are the civil, political and social elements or parts of citizenship. According to Marshall, the civil element consists of the rights for individual freedom, such as liberty of the person, freedom of expression, religion, thought, the right to own private property and equality before the law. The political element of citizenship is the right to have a say in the exercise of political power, the right to elect and stand for an election for the participation in the political system whose main institutions are the parliament and local government councils. In Marshall's thought, the social element of citizenship is composed of the rights to have access to social security and economic welfare offered by the state. Policies with regard to access to citizenship show varying characteristics between countries. Ethnic or ethno-cultural diversity within a defined boundary of a state has increased as a result of large-scale immigration after World War II.⁵⁰ This has generated serious problems in the granting of citizenship and fundamental rights, especially in Germany, where citizenship is based on ethnic descent. German citizenship laws exclude Turks from becoming a member of the political community which would allow them to participate in civic, as well as political life in Germany.

As a consequence of an 'ethnocultural understanding of nation-state membership',⁵¹ German citizenship has always been exclusionary, since it is based on blood principle, *jus sanguinis*. Three principles underlie the German citizenship law. The first is the attribution of citizenship at birth which is based on descent (*jus sanguinis*). Second principle is naturalization, which is regarded as exceptional and is only granted when

49 T. H. Marshall and T. Bottomore, T., *Citizenship and Social Class*, London: Pluto Press, 1992, p. 8.

50 T. Hammar, *Democracy and the Nation State*, Aldershot: Avebury, 1990, p. 71; *Ibid*, p. 69.

51 Brubaker, *Ibid*, p. 51.

the applicant is thoroughly integrated in German society, and then only when his or her naturalization is in the public interest. The third feature of German citizenship is that the unity of Germany is a basic premise of the citizenship policy of Germany. Therefore, Germany insists on the continued validity of the 1913 citizenship law.⁵² Although 9 per cent of the German population now consists of foreign residents, most of them of Turkish descent, these people cannot become German citizens by naturalization unless they fulfil strict requirements.⁵³ As naturalization has traditionally been treated as the exception, foreign residents are required to meet several standards in order for their applications for citizenship to be considered. Before application, foreign residents are expected to have unrestricted legal capacity, unblemished character, residence in their own dwelling and to have been proven capable of supporting themselves and their dependants. In 1982 a public effort was made to encourage Turkish migrants living in Berlin to apply for citizenship. It was thought that about thirty thousand were eligible to apply, but only fifty applied.⁵⁴ Although, by the mid 1990s, more than half of the foreigners had lived more than ten years in Germany, the naturalization rates remained low; naturalization requires the giving up one's former citizenship. As a result of this requirement, only about 140,000 foreigners became naturalized between the years of 1977-1986.⁵⁵ These findings support Hammar's view⁵⁶ that the requirements for naturalization in Germany are strict and that they also presuppose 'a profound transformation of the applicant, that his ties to the old country are broken and that he intends to stay the rest of his life in (Germany),' Furthermore, it has been reported that Germany will not sign the European Council convention on facilitating the naturalization of foreigners and the provision of dual citizenship.⁵⁷

52 K. Hailbronner, "Citizenship and Nationhood in Germany" in *Immigration and the Politics of Citizenship in Europe and North America*, William Rogers Brubaker (ed.), New York: University Press of America, 1989, p. 67.

53 M. Almond, "Europe's Immigration Crises", *The National Interest*, Vol: 29, Fall, 1992, p. 60.

54 D. Klusmeyer, "Aliens, Immigrants, and Citizens: The Politics of Inclusion in the Federal Republic of Germany", *Daedalus*, vol. 122, no. 3, Summer, 1993, p. 89.

55 J. Halfmann, "Two Discourse of Citizenship in Germany: The Difference Between Public Debate and Administrative Practice", *Citizenship Studies*, vol. 1, no. 3, 1997, p. 316.

56 Hammar, op. cit., p. 85, 89.

57 *EFMS Migration Report*, no. 4:, 1998, p.14.

Table 3: Naturalisation of Turkish Nationals in selected European countries

	1988	1989	1990	1991	1992	1993
Netherlands	820	3,280	1,950	6,110	11,520	18,000
Germany	1,225	1,697	2,016	3,502	7,344	10,760*
Sweden	1,173	832	832	1,358	1,569	4,201
France	690	921	914	1,124	1,296	1,515
Denmark	437	195	107	376	502	560
Norway	281	280	304	474	238	393
Belgium	117	157	217	199	437	272
Total	4,740	7,362	6,350	13,243	22,906	35,701

Source: Adopted from SOPEMI 1995.

*1993 Annual Report, Turkish Ministry of Employment and Social Security.

According to a survey conducted in 1989, 49 percent of the Turkish minority expressed an interest in taking out German citizenship, but they had been dissuaded by the rules governing naturalization.⁵⁸ Cultural and political orientation plays an important role in the willingness to apply for naturalization.⁵⁹ Turks are the most hesitant group among those who are entitled to apply for discretionary citizenship, in comparison to Yugoslavs and Greeks. Whereas, in 1985, one out of every 200 Yugoslav immigrants were granted citizenship and one out of every 500 Greek, only one out of every 600 Turk was naturalised.⁶⁰ A survey in 1995 found that 60% of the young Turks expressed an interest in becoming German citizens if Germany would not ask them to renounce

58 Klusmeyer, op. cit., p. 90.

59 Fluctuations in the naturalization rates can be attributed to the nature of developments in citizenship and related issues, for a short discussion see Rainer Bauböck and Dilek Cinar, "Briefing Paper: Naturalization Politics in Western Europe", *West European Politics*, vol. 17, no. 2, 1994, pp. 192-196; In Germany, for example, more lenient requirements were introduced by the Alien Act (*Ausländergesetz*) of 1990 for long-time resident non-Germans. Another reason in the increasing rate of naturalization is persistent encouragement of Turkish officials in Europe to apply for citizenship. Turkish embassy officials frequently ask Turkish immigrants to apply for the citizenship of their country of residence in public meetings. Immigrant organisations side with the official rhetoric. In a public address in Essen the then Turkish Consular, Mr. Erol Etçioğlu urged Turks to apply for German citizenship. He said that 'Turkish nationals are settling here and they should establish respectability in German society. Turks should take up German citizenship as soon as possible. This is important for the rights of political participation. Once this right is achieved political parties in Germany will change their approach to Turks. In order to encourage Turks to obtain foreign citizenship the Turkish government has made some amendments to the related laws to ensure that a change in citizenship will not affect the property rights of Turks.' (*Türkiye Gazetesi*, 3 February 1995).

60 Hailbronner, op. cit., p. 76.

their Turkish citizenship.⁶¹ Rist⁶² suggested as early as 1979 that 'the future for the immigrant is set. They will stay, but they will stay on or near the bottom for at least the next generation.' It seems that even after nearly two decades the immigrants are not still accepted into the social and political structures in Germany. This is true at least for the Turks, as they are not able to participate fully in civic life due to restrictions stemming from not holding German citizenship, because its underlying character is still ethnocultural. As long as the perception of German citizenship remains to preserve its project of 'the community of descent' and it does not open up to overcome cultural boundaries, immigrant ethnic minorities in Germany are bound to stay on the periphery of the political community.

Özet

Avrupa ülkelerine yönelik Türk işçi göçü 1960'lı yıllarda başlamış ve takip eden yıllarda Avrupa'nın bir çok ülkesinde sayıları bugün 3,5 milyona ulaşan geniş bir Türk nüfusu oluşmuştur. Almanya en çok göçmen nüfusuna sahip olan Avrupa ülkelerinden biri olarak 2 milyonu aşkın bir Türk topluluğuna ev sahipliği yapmaktadır. Politikacıların ilk dönem beklentilerinin tersine Türklerin büyük bir çoğunluğu Türkiye'ye dönmek yerine Almanya'ya yerleşme ve bu ülkenin vatandaşlığına geçmeyi tercih etmiştir. Bu makale Türkler ve diğer göçmenlerle ilgili Almanya'daki resmi söylemi ele almakta ve Türklerin karşılaştığı temel sosyal sorunları kimlik ve kültür araştırmaları açısından incelemektedir.

61 V. Götz, "Multiculturalism and Constitutional Values in Germany" in *Multiculturalism and Rights in Multicultural Europe and America*, Michael Dunne and Tiziano Bonazzi (eds.), Keele: Keele University Press, 1995, p. 120.

62 R. C. Rist, "Migration and Marginality: Guestworkers in Germany and France", *Daedalus*, no. 108, 1979, p. 106.

KİTÂBİYAT

Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi

(trc. Prof. Dr. Bekir Topaloğlu)

İSAM Yayınları, Ankara 2002, XXXIV+532 sayfa.

I

İslâm kelâmına model teşkil eden fikirleriyle sünnî kelâm ekolünün önemli bir temsilcisi olan Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhid* adlı eserinin neşrinde büyük hizmetleri bulunan Prof. Dr. Bekir Topaloğlu, bu kıymetli eseri Türkçeye tercüme etme bahtiyarlığına da nail olmuş ve eseri Türk okuyucuların istifadesine hazır hale getirmiştir. Kendileri tarafından gerçekleştirilen yeni neşrin metni esas alınarak hazırlanan tercüme, indeksle birlikte 532 sayfayı bulmuştur. Aslına sadık kalmak için her bir kelimenin özenle seçildiği anlaşılın eserde kullanılan dil ve üslub gayet açık ve anlaşılır bir karakter arz eder. Arapça metinle Türkçe tercümesi arasında karşılaştırma yapma imkânı vermek için metne ait sayfa numaraları tercümede gösterilmiştir. Mâtürîdî'nin görüşlerini doğru ve anlaşılır bir dille aktarmayı amaçlayan tercüme, Arapça bilenler açısından yardımcı, bilmeyenler için ise temel kaynak statüsündedir. Böylece on bir asırdan beri ihmal edilen Ehl-i Sünnet imamının bu seçkin eseri gün yüzüne çıkma imkanı bulmuştur.

II

Mâtürîdî'nin konuları incelerken takip ettiği usûl orijinal bir karakter arz eder. O'nun şekillendirdiği sünnî ilm-i kelâm sonraki müellifler tarafından takip edilmiş ve onlara kaynaklık teşkil etmiştir. *Kitâbü't-Tevhid* plan, muhteva, üslûp ve istidlal şekli açılarından önceki ulemanın eserlerine benzerlik arz etmemektedir. Bu yönüyle Mâtürîdî'nin kendisinden sonraki kelâmcılara örnek teşkil etmesi ve kelâm eserlerinin ana planının

Kitâbü't-Tevhîd çerçevesinde oluşması açısından sünî kelâmın önemli ilk temsilcisi olduğu söylenebilir.

Matürîdî, bilgi bahsine sistemli bir şekilde yer veren ilk kişidir. Onun evren anlayışı, hem oluşa, hem oluş içinde yer alan varlıkların nasıl bir konum almaları gerektiğine ışık tutar. Evrende bulunan gayelilik varolan bir durumun ifadesi iken, dünyada hiçbir şeyin amaçsız olarak yaratılmadığı, kâinata yaşayan varlıkların da bu gayeye uygun hizmet etmeleri gerektiği hususu sürekli olarak vurgulanır ve tabiattaki varlıkların konumları birbirleriyle uyumlu bir şekilde izah edilir.

Mâtürîdî bir konuya başlarken, genellikle katılmadığı, hatalı veya bütünüyle tutarsız olduğuna inandığı karşıt görüşleri objektif bir tavır içinde zikreder. Meselâ epistemoloji bahsinde mütenakız fikirlerin ortaya çıkmasına sebep oldukları gerekçesiyle taklid ve ilham yoluyla ulaşılan bilgiye karşı çıkar, buna karşılık bilgi elde etmenin sağlam vasıtaları olarak gördüğü duyu, haber ve akla yer verir. Ulûhiyyet bahsinde ise özellikle tevhid ilkesini zedeleyen Maniheizm, Materyalizm (Dehriyye), Bâtuniyye, Seneviyye gibi akımların fikirlerini tenkide tâbi tutar. Bunu yaparken konumu ve işgal ettiği yer itibariyle en önemli olandan en az önemli olana doğru bir sıralama takip eder. Muhaliflerin sadece fikirlerini serdetmekle kalmaz, bu fikirlerin dayandığı temel argümanlara da yer verir. Aynı konuyla ilgili olan karşıt fikirler bazen birden fazla olabilir. Tez ve antitezleriyle birlikte bu görüşleri ortaya koyup tartıştıktan sonra, bir sonraki adım olarak kendi düşüncesine geçer. Fikirlerini sıralama mantığı ve örgüsüne bakıldığında Mâtürîdî'nin çok güçlü bir zihni yapıya sahip olduğu müşahade edilir. Alternatifleri ortaya koymadaki başarısı, muhtemel varsayımları tek tek zikretmesi ve her biri üzerinde bazen sayfalarca süren açıklamaları kesintiye uğratmadan devam ettirmesi, konulara uygun naklî ve akli delillerin yanı sıra insan tabiatına, sosyolojik realiteye, insanlık tarihinin genel kabullerine dayanarak açıklamalar yapması, hem mukabil fikirleri eleştirirken, hem de kendi argümanlarını desteklerken ortaya koyduğu fikirlerin peşini en son noktasına kadar takip etmesi güçlü bir mantık örgüsüne sahip olduğunu, dinî konulardaki derin bilgisini, devrinin mukabil fikirlerini iyi tanıdığı olmasının yanında Kur'ân'a nüfuzunun da güçlü olduğunu gösterir.

Mâtürîdî'nin dini anlamada ikinci yol olarak başvurduğu akıl hem rasyonel mânada akletme, hem de kâinatın yaratılış hikmetine işaret eden bir vasıta anlamı taşımaktadır Zira Kur'ân-ı Kerim'in anlaşılmasında ve

yorumlanmasında aklın rehberliğine ihtiyaç vardır. Bu anlamda akıl ile nakil arasında birbirini tamamlayıcı sıkı bir irtibat mevcuttur.

Kur'ân-ı Kerîm'i dirayet metoduna bağlı olarak baştan sona tefsir eden ilk kişi olma mazhariyetine de sahip olan Mâtürîdî'nin, konularla irtibatlı olan âyetleri belli bir sistem içinde verişî, Kur'ân muhtevasına hakimiyetinin son derece kuvvetli olduğunu gösterir. Bu, onun eserine emsalsiz bir üstünlük kazandırmaktadır.

Mâtürîdî'nin konuları inceleme metodu, üslûbu ve geliştirdiği istidlâl şekilleri açısından kimlerden yararlandığı ve etkilendiği hakkında tahminlerin dışında bir şey söylemek mümkün değildir. İnanç konularına yaklaşımda kısmî anlamda Ebû Hanife'den istifade ettiği bilinmektedir. Etkilerine gelince, kendi ekolüne mensup kelâmcılar arasında Ebü'l-Yûsr el-Pezdevî, Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Nûreddin es-Sâbûnî gibi şahsiyetlere model teşkil ettiği şüphesizdir. Bazı Eş'arî kelâmcıların eserlerinde de Mâtürîdî'nin fikir ve istidlâllerine benzeyen düşüncelerle karşılaşılacaktır.

Kelâm ilminin sistemleşmesinde kendi devrinde yaşayan Eş'arî ve Mu'tezilî âlimlere kıyasla daha önemli ve etkin rol oynadığı, günümüzde Mâtürîdî üzerinde çalışanlar tarafından kabul edilen bir gerçektir. İslâm teolojisini formüle etmek için giriştiği önemli teşebbüsler yanında, Kelâm ilminin kurulması ve anlaşılmasında akıl ile naklin sentezine dayalı tanımlayıcı yaklaşımının büyük önemi vardır. Bununla birlikte diğer Sünnî kelâm ekolleri mensuplarıyla kıyaslandığında Mâtürîdî hakkında yeterli inceleme ve araştırmaların yapılmadığı görülür. *Kitâbü't-Tevhîd*'in ve tercümesinin yayımlanmasından sonra eskiye nazaran daha kolay yapılabilecek olan yeni çalışmalar hem Mâtürîdî'nin hem de Mâtürîdî ekolüne mensup kelâmcıların tanınmasına ve zengin birikimlerinden istifade edilmesine imkân sağlayacaktır. Hanefî-Mâtürîdî ekolünün temel kaynaklarının başında yer alan ve Türk-İslâm düşüncesi açısından büyük bir önem taşıyan bu müstesnâ eserin neşre hazırlanmasında hizmetleri bulunan kişilerle, yayınlanmasında emeği geçen İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) yöneticilerini kutluyor ve kendilerine teşekkür ediyoruz.

Emine Yarımbaş

Nietzsche ve Din

Ahmet Demirhan

Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2002, 231 sayfa.

Nietzsche'nin gerek düşüncelerinin sıra dışılığı ve derinliği gerekse yazılarındaki üslubu sebebiyle yanlış anlaşıldığı ve hâlâ yanlış anlaşıl-maya devam ettiği bir gerçektir. Bu durum, Nietzsche'nin din hakkındaki görüşleri göz önüne alındığında daha açık görülür. Onun "Tanrı öldü." sözü gerçekten ne ifade ediyor? Nietzsche, literal anlamda bir Tanrı'nın ölümünden mi, Avrupa kültür ve tarihinde hakim olan bir Tanrı'ya ortak inancın ölümünden mi yoksa Batı metafiziğinin ölümünden mi bahseder? Yaygın düşünce, onun bir din düşmanı olduğu şeklindedir. Ancak bu ifadenin filozofun söylemek istediği biçimde anlaşılması savun-mak mümkün değildir.

Kendi yüzyılımı anlamada olduğu kadar, yüzyılımızı, dahası gelecek yüzyılı yorumlamada eşsiz bir filozof olan Nietzsche'nin din hakkında ortaya koyduğu düşüncelerin anlaşılmasına yönelik bir giriş ve beş ma-kaleden oluşan bu eser, Ahmet Demirhan tarafından edit edilmiştir. Eser okunduğunda, editörün eseri oluştururken seçtiği makalelerin gerek bi-limsel açıdan gerekse içsel bütünlük açısından tutarlı olduğu hemen an-laşılmaktadır. Bu seçki titizliğine, Demirhan'ın tercüme yetkinliği eklen-diğinde eserin zevkle okunmasını ve anlaşılmasını sağlıyor. Demirhan'ın zor bir filozof olan Nietzsche'nin düşüncelerine aşina olduğu, vukufiyet sağladığı, yorumlarını takip ettiği eserin genelinden, hatta dipnotlara getirdiği açıklamalardan anlaşılabilir. Günümüz düşüncesi giderek artan bir şekilde Nietzsche'den etkileniyor ve bu daha açık bir şekilde görülüyor. Sanırım Demirhan bu eseri, kendi kültürel ve tarihsel gerçekliğimizi değerlendirme konusunda Nietzsche'nin felsefesinde yol gösterici unsur-ların bulunduğunu düşünerek oluşturmuştur. Batı'da revaçta olan ve değerli kabul edilen edit geleneğinde oluşturulmuş olan Demirhan'ın bu eseri, gerçekten kültür dünyamıza katkıda bulunacak, yeni çalışmalara yol açacak niteliktedir.

Eser, "Nietzsche'ye Sınır Çizmek" adlı üst başlıktaki bir giriş ile "Ni-etzsche ve Dinsel Hayat", "Nietzsche ve Batı Metafiziği", "Nietzsche ve Hıristiyanlık", "Nietzsche'nin Arayışı" ve "Nietzsche ve Zaman Kapanı" adlı bölümlerden oluşur.

Demirhan, eserin "Giriş"inde "Maske, Sahne ve Oyun: Nietzsche ve Erdem Ulumaları" adlı makalesiyle Nietzsche'ye sınır çizmeye girişiyor. Bu, elbette Nietzsche'nin derinliğinde kaybolmamak için sınır çizmek,

bir kavrayış tarzı anlamına geliyor. Demirhan, Nietzsche ile Mansur'u ya da Doğu'yu yan yana getirerek filozofa bir şeyler söyletmeye çalışır: Nietzsche, Avrupalıdır ve bundan ıstırap duyar. Nietzsche'nin "Avrupa ötesi göze" sahip olma isteği dillendirilir Zerdüşt ile. Zerdüşt'ün hakikatin sahte, maskelenmiş, yalan söyleyen yavuklularıyla sorunu vardır. Nietzsche, bunu metinlerindeki "güç gösterileri" ile ortaya koyar. O, metinleriyle komplo kurar, entrikalar üretir. Demirhan, Nietzsche 'yi tanımak için Deleuze'u devreye sokar; "dışarı" ile Nietzsche'yi tanıtır (s. 25). Peki bu dışarı neresidir? Dışarı, Nietzsche'nin hoşnut olmadığı kültür, Avrupa kültürüdür. Nietzsche'nin "medenileşmiş Hıristiyanlığın Hıristiyanlarına" ve Avrupa kültürüne karşı çıkışı, seslendirilir. Zira o, daima kendi kültürüne hapsolme korkusunu yaşar. Geleceğin felsefecilerinden söz etmeye başlar ve onları bulmayı ümit eder. Nietzsche, maskeyi seçer; İlahî olanı "ilah" olmadan –çünkü ilah ölmüştür- yaşamaktır. Nietzsche'ye göre bunun sebebi, Hıristiyanlığın insanın kendi gönlündeki arayışa cevap verecek bir ilah kavrayışından yoksun olması ve kendini ahlâkla avutması, maskeleyesidir. Demirhan, ilahsız bir İlahîliği yaşamak için çırpınan Nietzsche'yi ve "erdem ulumalarını" da anlatır (s. 29).

Eserin birinci makalesi "Nietzsche ve Dinsel Hayat"ta Nietzsche'nin din hakkındaki görüşleri ortaya konulur. Nietzsche, dinî inançların "entelektüel bilincin kirlenmesiyle" ve kendini başkalarına terk ettiğinde ortaya çıktığını söyler. Ona göre din, aklın alt edilmesiyle, var oluş kazınarak korkudan ve ihtiyaçtan doğmuştur. Doğayla ilişkimiz, tapınmayı, törenleri getirir bize. Ona göre gündelik hayatlarının boş ve monoton olduğunu düşünen insanlar dindar olur. Kaderinin efendisi olamayan, derin bir huzursuzluk yaşayan insanlar, kurtuluşu Hıristiyanlıkta bulurlar. Nietzsche, aklın ve hayal gücünün bu hatasına yakalanan insanlara özgür olmayı önerir. O, insanlığın lideri olacak kimselere acı çekmeyi ve berrak vicdana sahip olmayı tavsiye eder.

Eserin ikinci makalesinde M. Heidegger, "Nietzsche ve Batı Metafiziği" adı altında Batı metafiziği tarihi içinde Nietzsche'nin konumunu berraklaştırmaya çalışır. Heidegger'e göre Nietzsche'nin yaptığı, metafiziğin altüst edilmesi ya da duyusal olanın duyu üstü olanı istikrarsız bir ürüne dönüştürmesidir. Nietzsche, Batı tarihinin akışını metafiziksel ve gerçekte nihilizmin ortaya çıkışı olarak yorumlar. Bu yüzden Nietzsche'nin vasıtasıyla metafiziği düşünmek, çağdaş insanın konumu ve yeri üzerinde düşünmek anlamına gelir. (s. 60) Fakat, düşünme, kendi meskenini bulma yükümlülüğü ise, bu tehlikeli bir iş değil midir? Nitekim

Nietzsche, düşünmesi sonucu nihilizme yönelir. Nietzsche'ye göre nihilizm, yüzyıllar boyu hakim olmuş ve bunun sonucu bu yüzyılı belirleyen hareketin de ismi olmuştur. Bu hareketin yorumunu kısa bir ifade ile belirtir: "Tanrı öldü."

Heidegger, "Tanrı öldü." ifadesinin ne anlama geldiğini araştırır. Ona göre kestirmeden yapılan – Nietzsche'nin bir ateist olduğu ya da Nietzsche çıldırdı gibi- sathî yorumlar olgunlaşmamış kanılardır. Oysa Heidegger'e göre Nietzsche, bu beyanıyla Batı tarihinin iki bin yıllık yazgısından bahsetmektedir. "Tanrı öldü." sözü şu anlama gelir: Duyu üstü dünya, etkin gücünden yoksun. Artık hiçbir hayat bahşedemez. Metafizik, yani Platonizm olarak anlaşılan Batı felsefesi sonuna ulaştı... (s. 65) "Tanrı öldü." sözü nihilizmin yayılmasını teyit eder.

Heidegger, Nietzsche'nin nihilizm ile ne kastettiğini anlamaya girişir: Nihilizm, tarihsel bir hareket, Batı tarihinin temel hareketi, "iç mantığı"dır. Nihilizmin anlamı, "En yüksek değerlerin, kendilerini değerden düşürmesidir." Hatta Nietzsche, yeni değerler koymayı bile "nihilizm" olarak tasarlar. Peki "değer" ne? Ona göre değer, bir bakış açısı, oluş içindeki hayatın görelî süresinin komple biçimleri itibarıyla "Muhafaza etme-ziyadeleştirme şartlarını oluşturan bakış açısıdır." Diğer bir ifadeyle değer, bakışın sabitlendiği şey anlamına gelir. Eski değerlerin yerini başkalarıyla değiştirme, Nietzsche için hayatın temel niteliği olan "güç iradesi"dir. "Güç iradesi" kavramını analiz eden Heidegger onun gerçek olan her şeyin temel hususiyeti olduğunu vurgular. Ona göre Nietzsche'nin "güç iradesi" kavramı modern metafiziğin kesinlik ilkesine temel teşkil eder. Zira hakikat, güç iradesinin özünde bulunan şart, yani gücün muhafazasının bir şartından başka bir şey değildir.

Nietzsche'nin düşüncelerinde sanat ve hakikat arasındaki ilişkiyi gösteren Heidegger, üst insanı tanıtmaya girişir. Üst insan, güç iradesi vasıtasıyla belirlenmiş gerçeklikten ortaya çıkan, bu gerçeklik için "var" olan insandır. Heidegger, Nietzsche'de üst insan fikrinin zayıf yanlarını görür ve bu durumu anlamaya çalışır. (s. 91) Ona göre "deli"nin ifadeleri, Nietzsche'nin düşüncelerini ortaya koyar:

"Tanrı nerede? Size söyleyeceğim. Öldürdük onu –siz ve ben. Hepimiz onun katilleriyiz. Ama bunu nasıl yaptık? Bütün ufku silmek için bu süngeri kim tutuşturdu ki elimize? Yeryüzünü güneşinden ayırırken ne yapıyorduk ki bizler? (s. 63).

Heidegger'e göre "çıldırtılmış" deli, Pazar yerinde dolanarak "Tanrı'ya inanmayan" insanlara Tanrı'yı aramalarını, düşünmelerini ister. Deli

aslında Tanrı'yı arayan kişidir; çünkü Tanrı'nın arkasından içten ağlar. Heidegger şu soruyu sorar: Düşüncemizin kulağı hâlâ çılgılığı işitmiyor mu? Ona göre düşünmeye başlamadıkça işitemeyeceğiz. O, işitmenin nasıl başlayacağı konusunda bizi uyarır: Düşünme, yüzyıllardır kutsanan akli, düşüncenin en dik başlı düşmanı olduğunu bildiğimizde başlar (s. 100).

Kitabın üçüncü bölümü Brain D. Ingraffia'nın "Nietzsche'nin İstihzası: Aşkınlığın Reddedilmesi" adını taşımaktadır. Bu makale, ikinci bölümün devamı ya da Heidegger'in düşüncelerinin detaylandırılması şeklinde düşünülebilir. Zira makale, Heidegger'in yorumlarını takip eder. Ingraffia, bu makalede Nietzsche'nin Hıristiyanlığa eleştirisi ve onu reddedişini ayrıntılı bir şekilde ele alır. Yazar, aralarında Jaspers, Gadamer ve Kaufman'ın olduğu pek çok uzmanın Nietzsche'nin Hıristiyanlığa dair görüşlerini eleştirel bir biçimde irdeler. Ona göre Nietzsche'nin Hıristiyanlığa saldırısı Heidegger'e kadar, ya eleştirel olmayan bir biçimde kabul edilmiş ya da gerçek bir dinin özüne doğru bir ilerleme olarak kabul edilmiştir. Heidegger ise, yazdığı eserler yoluyla Nietzsche'yi Hıristiyanlıkla ilişkisinden uzaklaştırıp Batı felsefesi geleneğiyle ilişkisine yönlendirir. Heidegger, Nietzsche'yi Hıristiyanlığın sonunu getiren bir kâhin değil; metafiziğin sonunu getiren bir düşünür olarak görür. Ingraffia, Heidegger'in yorumlarına başvurarak Nietzsche'nin nihilizminin kaynağını gösterir. Hıristiyanlığın ve Yahudiliğin reddedilmesi hususunda Nietzsche ile Feuerbach'ın benzerliklerini ve ayrıntılarını ortaya koyan Ingraffia, Nietzsche'nin Yeni Ahit'i yanlış okumasında Schopenhauer'in kötümserci bakışının etkin olduğunu ileri sürer. Ona göre Nietzsche'nin Yeni Ahit İncillerini okuması, iki derin yanlış anlamaya dayanır. Birincisi, Nietzsche'nin haksız bir biçimde, Yeni Ahit'in dünyayı zemmeden kozmolojik bir düalizmi vazettiğini zannetmesi. İkincisi, Kitab-ı Mukaddes yazarları ile İsa'nın öğretisi arasında temelsiz bir ayırım yapmasıdır (s. 171-172).

Eserin dördüncü makalesi, Michell Harr'ın "Nietzsche ve İlahi Olanın Dönüşümü" adını taşımaktadır. Bu makalede, Nietzsche'nin "Tanrı öldü." ifadesini yorumlamaya girişir. Harr, yazısında Nietzsche'nin düşüncelerinde gezinerek yorumlarını güzel bir biçimde ortaya koyar. Makalenin son paragrafı bu gezintiyi güzel bir şekilde özetler:

Nietzsche için, ne tanrının dünyaya içkinliği ne de yaşanan tecrübe ile İlahî olanın çakışması saçmadır. Bu konuda o, hem Grek geleneğinin (Grekler tanrıları için ve dünyada aşına görünüşlerle görünmeleri konusunda hassastırlar) hem de ruh ile İlahî ilkenin mutlu bir "vecd"de,

trajik olmayan bir tarzda ve insanın fena duruma düşmesi (annihilation) olmaksızın çakıştığı bir negatif teoloji geleneğinin mirasçısıdır. Paradoksal olarak, Nietzsche'nin "trajik" dediği şey, bu vecd ya da keyif halinde hissedilen bu vecdî çakışmadır. Paradoksal "trajik keyif" meselesi, dünyayla kutsal bir bağlantıyı, en güçlü anlamıyla bir religio'yu, tapınma ve dogma olmaksızın –akadaysız bir inanç olarak– yüceltir (s. 201).

Eserin beşinci makalesi, Ned Lukacher'in "Küllerle Oynamak: Nietzsche'den Derrida'ya" başlığını taşımaktadır. Lukacher, makalesine Nietzsche'nin ebedî döngü öğretisini, Kant, Hegel, Minkowski ve Einstein'ın düşünceleri karşısında değerlendirmesi gerektiğini ileri sürerek başlar. *Will to Power*'dan alıntıladığı ifadelerle Nietzsche'nin dünya imgesini araştıran Lukacher, ebedî döngüyü, Sartre, Deleuze, Klossowski'nin yorumlarına müracaat ederek anlamaya çalışır. Ona göre ebedî döngü, çelişkilidir; bir yandan salt öğretide "nihilizmin en aşırı biçimi", yani ebedî hiçlik, öte yandan bir sanat eseri düzeyine getirilebildiği sürece ebedî döngü Hıristiyanlık karşıtlığı, Budizm karşıtlığı, nihilizm karşıtlığı olarak hayatın olumsuzlanması için tazammum eden karşı güçtür. Nietzsche'nin ebedî döngüsü, Derrida'nın ifadesiyle dini yeniden inşa etmektir (s. 211). Ama Nietzsche, bu öğretinin en son din olarak öğretilmesinden kaçınmamızı ister. Lukacher, ebedî döngü fikrinin uzanımlarını Nietzsche'nin çeşitli yazılarındaki ifadelerle aydınlatmaya çalışır. O, bu konudaki görüşlerini Heidegger'in yorumlarını eleştirerek sonuçlandırır: Eğer Nietzsche ebedî döngü öğretisinin gelecek beklentileri hakkındaki vahşi spekülasyonlarında çok ileri gitmişse, Heidegger'de Nietzsche'nin hayata aşikâr ilgisine rağmen, ebedî döngünün hakiki özünün ve amacının "hesapçı aklın koşulsuz kuralı" olduğunu ileri sürerken haddini aşmıştır (s. 237).

Nietzsche'nin düşüncelerini anlamak için ülkemizde uygun adımların atıldığı görülmektedir; ama yürünecek uzun bir yolun olduğu da muhakkaktır.

Celal Türer

Dil Devrimi

Tuğrul Şavkay

Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2002, 110 sayfa.

Sayın Şavkay, doktora tezi olarak hazırladığı bu kitapta konuyu üç bölümde ele almıştır. “Türk Dili İçin Süregelen Arayışlar” adlı birinci bölümde daha çok Agah Sırrı Levend’in “Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Safhaları” kitabına dayanarak, Türkçe’nin kökenlerine ve onuncu yüzyıldan itibaren başlayıp on üçüncü yüzyılda hızlanan Orta Asya’dan göç sonucunda dilde ortaya çıkan parçalanmaya ve Cumhuriyet dönemi-ne kadar olan arayışlara değinmiştir. “Devrimlere Giriş” adlı ikinci bölümde 1928’de kabul edilen yeni Türk harflerinin öncesindeki hazırlık olaylarını, harflerin kabulü ve uygulanmasını ve 1932’de Türk Dili Tetkik Cemiyetinin kurulmasını ele almıştır. “Kemalist Devrimler: Tezler ve Politikalar” adlı üçüncü ve son bölümde, Dil Devriminin ardında yatan milliyetçilik anlayışını ve tarih tezini irdelemiş, Atatürk’ün hayatta olduğu sürede gerçekleşen üç dil kurultayının ana konularını ve bunlarda ileri sürülen tezleri incelemiştir. Kitap, Dil Devriminin salt dilsel amaçlarla gerçekleşmediği, ardında diğer bazı siyasal amaçlar taşıdığı ve bu amaçları gerçekleştirme yolunda onun bir araç olarak kullanıldığı tezleri ile sonuçlandırılmıştır.

Yazar çalışmasına “Dil Devriminin bir ulus-devlete gereken milli bir dil yaratma meselesi ile sınırlı olup olmadığı” sorusunu temel alarak başlamakta, ayrıca “yaratılmak istenen yeni Türkçe’nin sadece teknik açıdan bir gereksinme olup olmadığını” da sorgulamaktadır. (s. 16)

Önsözde konuya ilgi duyan çoğu kişinin kendi kendine sorduğunu sandığım bir soruyu sormakta ve bir çelişkiye dikkat çekmektedir. O da Türkiye’de Dil Devrimine ve “Öz Türkçe” kullanmaya kendilerini “ilerici” veya “solcu” olarak niteleyenlerin sahip çıkıp, “milliyetçi” veya “mukaddesatçı” kesimin tasfiyeye karşı çıkmasıdır. Gerçekten de bu çelişkiyi uzun süre yaşadık.

Yazarın birinci bölümdeki bazı genellemelerine katılmadığımı belirtmeliyim. “16. yy sonunda dil öyle hale geldi ki, artık hiç kimse Türkçe bilmiyordu. Yazı dilinde neredeyse hiç Türkçe öge kalmamıştı. Osmanlı Türkçesi bu özelliğini Tanzimata kadar korudu. Bu noktada, nesirde kullanılan Osmanlı Türkçesi ile nazımda kullanılan Türkçe arasındaki farktan söz edilmelidir.” (s. 25) diyor. Eğer “hiç kimse Türkçe bilmiyor” ve “yazı dilinde neredeyse hiç Türkçe öge kalmamış” idiyse, nesirdeki Osmanlı Türkçesi ile nazımda kullanılan Türkçe arasındaki hangi farktan söz edebiliriz!

Yine “Moğol işgalinden kaçan ve Anadolu’ya sığınan sufiler ve derişler, edebiyatlarında ve bilimsel eserlerinde Farsça dilini kullanırken, kendi tarikatlarını yayma ve genişletme amacıyla yazdıkları eserlerde Türkçe’den yararlanırlar. Bu açıdan en belirgin örnekler, Mevlana Celaleddin Rumi ve Yunus Emre’nin eserleridir.” (s. 26) denmektedir ki, buradaki yargı genel olarak düşünöldüğünde doğru olabilir, ancak birebir örneklere vurduğumuzda pek doğru gözökmüyor. Çünkü bildiğimiz kadarıyla Mevlana hep Farsça yazmış, Yunus Emre de Türkçe söylemiş. Yunus’un bilimsel Farsça, Mevlana’nın ise halk için yazılmış Türkçe eseri yok.

Mütercim Asım’ın Kamus Tercemesi’nin önsözünde ağdalı bir dil kullanmasının (s. 26) nedeni çevirdiği metne bağılı kalma çabasıdır. Çünkü Kamus’un önsözü de ağdalı bir Arapça’yla yazılmıştır.

Sayın Şavkay’ın bir iki noktadaki dil kullanımı da ilgimi çekti. Örneğin “dile karşı alınan tutum” (s. 25) cümlesi bana “dile karşı takınılan tavır”ın çevirisi gibi geldi. Böyle söylese, ya da “dile karşı takınılan tutum” demiş olsaydı daha güzel olurdu. Yukarıdaki alıntıda ve birkaç yerde “Farsça dili” (s. 25) biçimini kullanıyor. Bunda da ya Farsça deriz, ya da Fars dili. Ayrıca 28. sayfada “Yine de düşünce ve iyi niyet sınırları, pratikte ilk kez gazete ve dergilerin yayınlanmasıyla aşılıştır” diyor ki, iyi niyet sınırı aşılıncı kötü niyet sınırına girilmiş olmaz mı?! Sanırım burada da yazar, “bu çabalar iyi niyetle sınırlı kalmamıştır” demek istiyor. Ayrıca birkaç yerde “batılaşmak” diyor, “batılılaşmak” olması gerekmiyor muydu?!

Yazar çalışmasını Siyasal Bilimler Bölümünde hazırladığından konunun dilbilimden daha çok siyasal yönleri üzerinde durmuş, Dil Devriminin ardında yatan siyasal gerekçeleri vurgulamış ve Atatürk’ten sonra devrimin geçirdiği aşamaları çalışma dışında tutmuştur.

Son kurultayda ileri sürölen Güneş-Dil Teorisi ile çalışmalar daha çok kökenbilime kayınca dilde özleştirme duraksamış gibi gözöксе de Atatürk sonrası dönemde olanca hızıyla devam etmiştir. Yazar ele aldığı dönemdeki çabaların salt dilsel olmaktan çok Doğudan, İslâm’dan ve onları çağrıştıran her şeyden uzaklaşıp Batılı olana yönelmek olduğunu dile getirmiştir. Bu açıdan yazara katılmamak mümkün değildir. Türkiye Harf Devrimini yaparak “redd-i miras” etmiş, bir gecede yüzlerce yıllık bir birikimi yok sayabilmiştir. Ayrıca sadece “redd-i miras” değil, dilleri ve dinleri dolayısıyla “redd-i cirân” da ederek komşularıyla kültürel ilişkilerini koparmak istemiştir. Bütün bunlar kayıp hanesine yazılabilir. Türkiye

Farsça'ya ve Arapça'ya bütün kapılarını kapayıp, Batıya ve oradan gelenlere aynı katılıkla karşı koymamış olabilir. Bunun da altında ideolojik tercihler yatmaktadır. Yani biz bilinçli olarak kapılarımızı Batıya açmışız da harfler ve sözcükler bahane olmuş.

Önce Batılılaşmayı seçip, sonra Arap harflerini, Arap ve Fars dilinin sözcüklerini dilden atmaya kalkmışız, demek ne kadar doğruysa cümleyi tersinden kurarak bu harfleri ve sözcükleri dilden atmakla Arapça'dan, Farsça'dan ve İslâm'dan uzaklaşmışız demek o kadar yanlış gözüküyor. Çünkü, Arap harflerini kullanmaktan dolayı kaçımız daha kolay Arapça öğrendi, veya kaç Arap bu harflerin yardımıyla daha kolay Türkçe öğrenebildi? Yine birçok söyleyiş bozuklukları ve anlam kaymalarıyla, kökünü bir dilden, ekini öteki dilden alıp kullandığımız sözcükler acaba o dilleri öğrenmek isteyenlere bir katkı mı sağladı, yoksa engel mi oluşturdu? Yazının ve sözcüklerin aktarılan dilde ve kaynak dilde aynı olması şartıyla çağrışım yapabileceğini inkar etmiyorum, ama yanlış aktarılmış, birden fazla dilin karıştırılması ile oluşturulmuş kökü Farsça, eki Türkçe, kökü Arapça eki Türkçe ya da kökü Arapça eki Farsça sözcüklerin zararının faydasından çok olduğunu söylemeye çabalıyorum. Osmanlı ve İslâm kültürüne uzak bir yabancı Arapça'yı bu tür olumsuz birikime sahip bir Türk'ten daha kolay öğrenebileceğini düşünüyorum.

Doğrusu biz, Arap harflerini kullanıp, Arapça ve Farsça'dan sözcükler devşirerek ne o dilleri öğrenmede bir kolaylık elde ettik, ne de geliştirmek, bilim ile kültürü taşıyabilecek düzeye getirmekle yükümlü olduğumuz Türkçe'mizi geliştirebildik.

Harf Devrimi bizi geçmiş kültürümüzden koparmakla olumsuz bir etki yapmıştır. Ancak ileriye dönük olarak özellikle matbaanın yaygın olarak kullanılmaya başlandığı 19. yüzyıldan sonra dizgi zorluğu ve maliyet yüksekliği nedeniyle bir sorun olmaya başlayan ve "harekeli" veya "munfasıl/ayrık" harflerle yazmak gibi birçok çözümün teklif edildiği, değişik çözümler üretebilmek için "ıslâh-ı hurûf" cemiyetlerinin kurulduğu Arap harflerini bırakarak konuyu köklü bir çözüme kavuşturup Türkçe'nin önünü açmışız. Her ne kadar elektronik dizgi sistemlerinin yayılması ile basın alanında sorunu bir parça çözmüş olsalar da sessiz harflerden oluşan Arap alfabesini kullanan ülkelerin halkları çocuklarına dillerini doğru öğretebilme ve yazıyı doğru okutabilme sorunlarıyla boğuşup durmakta, çözüm olabileceğine inandıkları tezler ileri sürmektedirler.

Harflerini bıraktığımız bir dilin sözcükleri de günümüze gelinceye kadar sorun olmaya devam etmiştir. Çünkü o dillerden aldığımız ve özgün

alfabeleri ile yazmakta olduğumuz yakın sesli fakat farklı anlamlı sözcükleri Latin alfabesi ile ayırt edemez olmuşuz. Bu ve buna benzer nedenlerle ve yukarıda değindiğimiz dilimizi geliştirme nedeni ile kendi dilimizden karşılıklar bulma ve yeni sözcükler üretme yoluna gitmişiz. Bilim ancak anadili ile yapılabilir gerçeğinden yola çıkarak, bilim terimlerine kendi dilimizden karşılıklar bulmak zorundaydık. Üçgene “müselles”, dörtgene “murabba” diyemezdik. Bunların Arapçaları bir Arap için bir şeyler çağrıştırırken, bir Türk’e fazla bir şey söylemez. Ancak üçgen ve dörtgen terimleri bir şeyler söyler. Seçilen örneklerin Arapça olması Batılı terimlere evet dediğimiz anlamına gelmez. Artık dilde gelişmeyi ve özleşmeyi istemenin “solculuğa”, buna karşı çıkmanın da “milliyetçiliğe” eşitlendiği devirlerin ve kısır çekişmelerin geride kalmış olmasını diliyoruz. Türkçe eğer varolacaksa, onu Arapça, Farsça veya Batılı bir dil içinde eritmek gibi bir amacımız yoksa, o kendisi olarak varolmalıdır. Dilimizdeki Arapça sözcüklerin çokluğu bizi ne daha çok Müslüman yapar, ne de bu Arapça biliyoruz anlamına gelir.

Sonuç olarak, Harf ve Dil Devrimi değildir bizi İslâm dünyasından uzaklaştıran, bu, bilinçli seçimlerimizin bir sonucudur.

İsmail Güler

Bilgelik Peşinde: Din Felsefesi Yazıları

Cafer Sadık Yaran

Araştırma Yayınları, Ankara 2002, 325 sayfa.

Eser, genel olarak felsefe-din ilişkisi ve bu bağlamda bilgelik kavramının ele alındığı Önsöz ve her birinde iki makalenin yer aldığı yedi bölümden ibarettir. Eserde felsefe-din, akıl-iman, bilim-din ve dinler arası ilişkiler gibi değişik din felsefesi konuları ele alınmaktadır.

Felsefe-din ilişkisi konusunda müellif, M. J. Charlesworth’dan etkilenerek, başlıca dört ayrı din felsefesi anlayışı olduğunu ileri sürmektedir (s. 19). Bu modele göre, din felsefesi yapmanın ilk yolu, din felsefesinin felsefi bir din şeklinde mütalaa edilmesidir. İlk önce Platon tarafından ortaya konulan, daha sonra da Farabi, İbn Rüşd ve St. Anselm gibi bir sıra ortaçağ düşünürleri tarafından benimsenen bu yaklaşım şekline göre, din ile felsefe birbirini dışlamayan ve insanı hakikate götüren özdeş yollardır. Din felsefesi yapmanın ikinci yolu, felsefeyi dinin hizmetçisi olarak

görmektir. Ortaçağ boyunca savunulan ve Thomas Aquinas tarafından son şekli verilen bu görüşte, dinin vahyi karakteri öne çıkarılmakta, felsefe ise bu karakteri açıklamaya mahkum edilmekteydi. Din felsefesi yapmanın üçüncü yolu, felsefenin imana yer açıcı olarak kullanılmasıdır. Ortaçağda Gazzali, daha sonraları ise Kant tarafından savunulan bu görüşe göre, akıl üstü konularda felsefe yetersiz ve hatta tehlikelidir; dolayısıyla, imana yer açabilmek için akıl üstü konularda felsefe terk edilmelidir. Din felsefesi yapmanın dördüncü yolu ise, felsefenin din dilinin analizi olarak görülmesidir. 20. yüzyılda özellikle İngiliz filozofları tarafından ileri sürülen bu görüşe göre, felsefenin amacı din dilinin gramerini çözümlmek ve dini söylemin çalışma tarzını ortaya koymaktır. Din felsefesi yapmanın dört yolunu bu şekilde belirledikten sonra müellif, bu görüşlerle ilgili birtakım değerlendirmelerde bulunmaktadır. Bu dört din felsefesi türünden ilk ikisini daha rasyonalist, son ikisini ise daha fideist olarak tanımlayan müellife göre, "Bu iki kanadın iki kısmından da, ortada bulunanlar, özellikle din açısından düşünüldüğünde, daha bütünselci, sentetik ya da holistik bir din felsefesi yaparken; uçlarda olanlar kendi konularlarında biraz daha katı ve indirgemeci bir tutumla din felsefesi yapmaktadırlar." (s. 40). Burada dikkat çeken ilk husus, din felsefesi kavramının din-felsefe ilişkisine indirgenerek Yunan düşüncesine kadar geri götürülmesidir. Bugün yaygın olan kanaat ise, felsefenin bir alt branşı olan din felsefesinin disipliner hüviyetini 19. yüzyılın son çeyreğinde kazanmış olmasıdır (*The Oxford Companion to Philosophy*, s. 759). Hem burada hem de diğer eserlerde din felsefesi kavramıyla ilgili farklı görüşler ileri sürülmesinin nedeni, din felsefesinin konusudur; konunun eski olması ise, yaklaşımların da eski olmasını gerektirmez. Fakat, müellifin konu ile ilgili ortaya atmış olduğu model dikkate alındığında, doğru bulmasak da, din felsefesini Yunan düşüncesine kadar götürmek zorunda kalırız. Konunun içeriğine gelince, hem dörtlü modeli ortaya koyarken, hem de değerlendirmelerde bulunurken, müellifin kendi tavrını açıkça ifade etmemesi, makaleye sanki Charlesworth, Peterson ve Aydın gibi düşünürler arasında cereyan etmiş bir tartışma görünümü kazandırmıştır. Çünkü bir taraftan ortaya din felsefesi yapmanın dörtlü modeli atılmakta, diğer taraftan da bunların yetersiz olduğu, bütünselci bir din felsefesinin ise bunların ortasında bulunanın olduğu ileri sürülmektedir. Öyleyse, tarihsel açıdan din felsefesi yapmanın bir yolu (beşinci) daha bulunmaktadır; beşinci yol bulunmakta ise neden başta dörtlü model ileri sürülmektedir? Bu soru, bize aynı zamanda genel olarak modellerin zorluklarını göstermektedir. Çünkü modeller, herhangi bir ilişki veya etkinliği

sembolik bir şekilde özel amaçlar için ortaya koymanın en kolay yoludur. Bu yüzdendir ki müellif (veya Charlesworth), Platon'dan başlayarak çağdaş İngiliz felsefesine kadar süregelen din-felsefe ilişkisi üzerindeki entelektüel çabaları, dörtlü modele sığdırma cesareti göstermiştir.

Akıl-iman ilişkisine gelince, konuyu katı akılcılık, imancılık (fideizm), eleştirel akılcılık ve tahkiki imancılık gibi dört kategoride toplayarak bunlardan ilk ikisini katı ve tek yönlü olmaları dolayısıyla yetersiz hesap eden müellif, Popperci eleştirel akılcılıktan yola çıkarak akıl-iman ilişkisi türleri arasında en doğru yolun tahkiki imancılık olduğu sonucuna varmaktadır. Burada önemli husus, bilim felsefesindeki eleştirel akılcılıktan esinlenerek din felsefesinde bunun tahkiki imancılık şeklinde bir benzerinin ortaya konulması girişimidir. Meseleye disiplinler açıdan değil de, sırf entelektüel açıdan baktığımız zaman bunların aslında aynı şey, yani kendini-sınırlama şeklindeki bir öz-eleştiri olduğunu görmekteyiz, ne var ki her disiplin bunu kendi kavramsal imkanları ölçüsünde ifade etmektedir. Fakat, akıl-iman çatışması olarak adlandırabileceğimiz katı akılcılık ve imancılığın ise aynı şey olduğu söylenemez; birincisi doğru veya yanlış akli bir çabanın ifadesi iken, ikincisi psikolojik bir tavır olarak ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla, burada müellifin sunduğu akıl-iman ilişkisi modeli, akıl-iman çatışması olarak adlandırdığımız ilk kısmın taraflarının (katı akılcılık ve fideizm) eşit ölçüde akli olmamaları, akıl-iman diyalogu veya uzlaşması olarak adlandırabileceğimiz ikinci kısmın taraflarının (eleştirel akılcılık ve tahkiki imancılık) ise aslında aynı şey olmaları hasebiyle bir takım zorluklar içermekte, bu zorluklar ise modelin bir daha gözden geçirilmesini gerekli kılmaktadır.

Eserde ele alınan bir diğer konu, son zamanlarda sıkça gündeme gelen bilim-din ilişkisidir. Bilim-din ilişkisini çatışma, ayrışma, islamileşme ve uzlaşma şeklindeki dört kategori altında inceleyen müellife göre, bu kategorilerden her birisi ayrı ayrı ele alındığında hem doğru hem de yanlış unsurlar içermekte, fakat "...aynı Allah'ın yarattığı evren ile vahyettiği din arasında, saf özleri dikkate alındığında bir çatışma veya bağlantısızlığın olmayacağı mantıksal olarak açık" (s. 123) olduğu için, bunlar arasında en uygun olanı sonuncusudur (uzlaşma veya uyuşma). Daha sonra ise müellif, bu görüşün bir uzantısı olarak, çağdaş bilimsel gelişmelere ilişkin felsefi yorumları irdelemekte ve bu gelişmelerin Tanrı'nın varlığının doğrudan delilleri olarak görülmesi bile, hakikati aramamız ve onun birliğine inanmamız için önemli ve yararlı olduğunu ileri sürmektedir. Yukarıda da üzerinde durulduğu gibi yine bir model sorunuyla yüz

yüzeyiz. Bir taraftan, bilimle din arasındaki ilişkiyi tasvir etmek için önceden çizilmiş bir çerçeve içerisinde yer alan kategorilerin imkanı tartışılmakta, diğer taraftan ise en uygun kategori olarak sunulan uzlaşma kategorisinin de yeterli olmadığı belirtilmekte ve “Tanrı’nın varlığına inanmanın, bilimsel bilgilerin tasdikine bağlı olmadığı” (s. 143) ifade edilmektedir. Öyleyse müellifin, taraflar arasında bir taviz verme girişimleri ve somut bir bütünleşme örneği olmadığı için görüşlerini “diyalog” başlığı altında ifade etmesi daha uygun olurdu. Fakat, burada amacımız bilim-din ilişkisini tartışmak olmadığı için konuya dönerek şu soruyu sorabiliriz: Eğer yukarıdaki kategoriler bilim-din ilişkisini açıklamakta yetersizse niçin bu model ortaya atılmıştır? Ayrıca, din ve dinsellik, bilim ve bilimsellik, konu ve yöntem veya yapı ve içerik gibi hususlar dikkâte alındığında, bilim-din ilişkisinin “çatışma, ayrışma ve uzlaşma” gibi çok genel bir kategorizasyona indirgenemeyeceği açıktır.

Genel olarak eserin bütününe baktığımızda, ister yapısı ve içeriği isterse de önemi açısından olsun, olumlu veya olumsuz birtakım eleştirileri hak ettiğini söylemek mümkündür. İlk önce, okuyucu bilinciyle orantılı bir konuya, eserin adına dikkat çekmek istiyoruz. Eserin “Bilgelik Peşinde” şeklindeki üst başlığıyla “Din Felsefesi Yazıları” şeklindeki alt başlığı arasında bir uyumsuzluk söz konusudur. Şöyle ki, akademik felsefenin bir alt branşı olan ve “üniversite disiplini” olarak nitelendirebileceğimiz din felsefesiyle varlığı anlama veya hakikate ulaşma mertebesi olan bilgelik (hikmet) arasında nasıl bir ilişki olduğunun tartışılması gerekir. Diğer taraftan, içerisinde felsefe tasavvurları, bilimle din ve dinler arası kurumsal münasebet gibi konuların işlenmesini ve kullanılan üslubu (verilerin bir araya getirilmesi), eserin bilgelik peşinde oluşunu engelleyen unsurlar olarak mütalaa edebiliriz.

Diğer bir husus, yukarıda da değindiğimiz gibi, kullanılan modellerdir. Müellif, bir konuyu ele almadan önce ikili, üçlü veya dördü bir model ortaya koymakta ve konuyu bu modele indirgemektedir. Bu ise, konuların şümüllü olarak ele alınmasını zorlaştırmış, yetersiz kanaatlerin ifade edilmesine neden olmuştur. Mesela, V. Bölümde dinler arası münasebet “dışlayıcılık, kapsayıcılık ve çoğulculuk” modeline göre ele alınması bunun sadece bir örneğidir. Halbuki her dinin, bir kurum olması hasebiyle belli ölçüde hem bir öncekini kapsamaması hem de bir sonrakinin dışlaması mümkündür. Çoğulculuk ise, orijini bakımından bu ikisinden farklı olduğu için bir dinin bir diğer dine bakış tarzı olmaktan çok uzaktır. Bu yüzden olsa gerek ki bu modeller, yer yer müellifi felsefi anlamda hümanist

bir tavır sergilemeye zorlamış ve neticede dinin varlık şartı olan vahiy kavramı ikinci plana itilmiştir. Fakat, müellifin şahsi kanaatlerinin farklı platformda tartışılması gerektiği için burada sadece bu modellerin metodolojik açıdan bir takım sorunlara yol açtığına işaret etmekle yetiniyoruz.

Eserin önemine gelince; genel olarak ülkemizde din felsefesi alanında ciddi bir boşluk olduğu için bu sahada atılan her bir adım takdirle karşılanmalıdır. Fakat, ne var ki bu eserde yer alan yazılar daha önce yayınlandığı için literatüre bir katkı sağlamamaktadır. Bu nedenle de, ülkemizin sayılı din felsefecilerinden olan müellifin, ileride artık daha önce yayınlanmış yazıları ile değil de, ihtiyacımıza binaen yeni çalışmalarıyla okuyucu huzuruna çıkacağını umuyoruz.

Nebi Mehdiyev

Osmanlı Dönemi İslâm Hukuku Çalışmaları [Kuruluşun Fatih Devri Sonuna Kadar]

Recep Cici

Araştırma Yayınları, Bursa 2001, 418 sayfa.

Doktora tezi olarak yazılmış olan eser giriş, sonuç ve üç bölümden oluşmaktadır. Yazar eserin giriş kısmında araştırmanın iki asırlık zaman diliminde (1299-1481) Osmanlılar'da fıkha dair ortaya konan ilmî eserlerin ele alınacağını ifade etmektedir. (s. 1) Alimlerin tespitinde, zaman diliminin yanı sıra yaşadıkları coğrafya da nazar-ı dikkate alınmıştır. Cici, tespit edilen alimlerden fıkha dair daha çok eser veren ve eseri günümüze ulaşan fakihlerin hayatları ve eserleri üzerinde duracağını, diğerlerine ise genel olarak temas edeceğini ifade etmiştir.

Birinci Bölüm'de, Osmanlılar'da siyasî ve ilmî durum ele alınmıştır. İlmî durum çerçevesinde Osmanlı öncesine kısaca temas edilmiş, Osmanlı eğitim-öğretim kurumlarına değinilmiş, ayrıca fıkıh ilmi ve bu ilmin naklî ilimler arasındaki yeri ile fıkıh eğitim-öğretimine yer verilmiştir. Osmanlılarda eğitim ve öğretimin medrese, cami, tekke ve zaviyelerde yürütüldüğünü nakleden Cici, Osmanlı Devleti'nin kuruluş ve yükseliş devirlerini kapsayan iki asırlık zaman dilimi içinde İslâm hukukuna dair kaleme alınan eserlerin büyük bir kısmının Arapça, çok az bir kısmının Türkçe ve Farsça olduğu tespitinde bulunmaktadır. Türkçe yazılan eserler de genel olarak risâleler ve ilmihâllerdir.

“Fıkıh İlmî ve Fıkıh Eğitim ve Öğretimi” (s. 33) başlığı altında tercih sebebi belirtilmeksizin Ebu Hanîfe'nin, Şafîîlerin fıkıh ve Ömer Nasuhî Bilmen'in fıkıh ilmi tarifini nakleden Cici, yeter mahiyette olmamakla birlikte fıkıh ilminin naklî ilimler arasındaki yerini tanıtmaya çalışmış; devamında Osmanlı medreselerinde diğer naklî ilimler alanında okutulan eserler ve fıkıh eğitim-öğretimine temas etmiştir. Cici, genel medreselerde fıkıhın tahsil edilmesiyle beraber “Daru'l-fikh” adıyla bir ihtisas medresesinin tesis edilmediğini de vurgulamaktadır. Eserde Osmanlı medreselerinde genel olarak Hanefî fıkıhının ve bu meyanda usûl-i fıkıhtan; *Muhtasaru'l-Müntehâ*, *Muğnî*, *Menâru'l-Envâr*, *Tenkîh*, *Tavdîh*, *Telvîh*, *Fusûlü'l-Bedâyi*, *Mirkât*, *Mir'ât* ve bunların şerh ve haşiyelerinin; *furûdan*, *Muhtasar-ı Kudûrî*, *Hidâye*, *Feraizü's-Sirâciyye*, *Kenzü'd-dekâik*, *Vikâye*, *İnâye*, *Dürer ve Gürer* gibi eserlerin okutulduğu naklediliyor.

İkinci Bölüm dönemin Osmanlı fakihleri ve eserlerine ayrılmıştır. Fıkıha dair az ya da çok eseri bulunan dönem fakihlerinin hayatları ve tespit edilebilen ve günümüze ulaşan eserler yazarın tespit ettiği ölçüler çerçevesinde ele alınmıştır. Günümüze eseri ulaşmayan fakihlerin ise hayatları hakkında bilgi verilmeksizin sadece isimleri ve eserleri zikredilmiştir. Giriş kısmında eserlerin ele alınışı hususunda zikredilen ölçüler şunlardır: Birinci olarak; eserin kısaca tavsifi (cilt, varak, satır, hat, müstensih, istinsah tarihi, bulunduğu kütüphane), varsa kaleme alınış sebebi ve yazarın eserle ilgili zikrettiği bilgiler; ikinci olarak; eserin muhtevası (tasnif türü, alanı, kaynakları, tesir ve teessürü), metoduna yönelik tespitler; son olarak, yazarın yaşadığı zamanı, içinde bulunduğu ortamla ilgili örf ve adet, sosyal, siyasal ve iktisadî şartları dikkate alması ve içtihat, taklit, kendi mezhebi ve diğer mezheplere karşı olan tutumu göz önünde bulundurularak birkaç örnek üzerinde durulması. (s. 4) Yazarın çalışmasına konu olan dönemde türlerine göre 30 metin, 44 şerh, 41 hâşiye, 3 ta'lik, 3 muhtasar, 26 risâle ve 3 tercüme, alanlarına göre de 51 usûl, 58 furû, 23 ilmihâl, 1 kavâid, 3 kamu hukuku, 1 hilâf, 6 ferâiz ve 7 fetvâ olmak üzere toplam 150 eser kaleme alan fakihlerin sayısı 65'tir.

Eserleri günümüze ulaşan ve araştırmaya dahil edilen 50 fakihten bazıları şunlardır: Hattab Karahisarî, Cemaleddin Aksarayî, İbn Melek, Musannifek, Kafiyeci, Ali Kuşcu, Molla Hüsrev, Ali Tûsî, Ya'kup Paşa, Sinan Paşa, Molla Gürânî, Kadızâde, Muhyiddin Niksarî, Kirmastîzade.

Üçüncü Bölüm, “Döneme Ait Eserlerin Özellikleri ve Fıkıh Tarihi Bakımından Değerlendirilmesi” başlığını taşımaktadır. Bu bölümün birinci kısmında; eğitim-öğretim, mezhep anlayışı, fakihlerin ifa ettiği görevler

ve bu dönemde İslâm dünyasında fikhî durum gibi konulara yer verileceğini ifade eden Cici, kısmen birinci bölümün özetini vermiştir. İkinci kısımda eserlerin değerlendirilmesi üzerinde durulmuştur. Söz konusu dönemde kaleme alınan eserler metin, şerh, hâşiye, ta'lika, muhtasar, risâle, ve tercüme şeklinde yedi kısma ayrılmış, sonra bunların usûl, furû, ilmihâl, kavâid, kamu hukuku, hilâf, ferâiz, ve fetvâ gibi alanlara dağılımı esas alınarak eser ve yazar isimleri ayrı ayrı verilerek değerlendirmelerde bulunulmuştur. (s. 298-304) Sayısal olarak türleri değerlendiren yazar usûl metinlerine nispetle furû ve ilmihâl metinlerinin fazla olmasının, çalışmaların ihtiyaçlara paralel olarak yapıldığının göstergesi olduğunu ifade etmektedir. Yazara göre "İslâm Hukukunu benimsemiş olan bir devlette problemler daha ziyade, İslâm hukukunun metodolojisi ile ilgili değil, uygulamaya yansıyan yönüyle ilgilidir. Bu yüzden furû ve ilmihâl eserleri diğerlerine göre daha çok sayıda kaleme alınmıştır." (s. 305).

Gerek şerhler gerekse hâşiyelerin telif eserler sayılabileceğini ifade eden Cici'nin şerhler hakkındaki şu tespiti dikkate değerdir: "İlk dönem Osmanlı fakihleri tarafından yazılan şerhler, genel olarak telif niteliğinde çalışma(lar) kabul edilebilir. Zira ...ifade edildiği gibi bu çalışmalar, sadece kelime ve kavram izahları veya luğavi, nahvi ve belaği tahlillerle geçiştirilmemekte; prensipler ve kaideler verilmekte, akli ve nakli delillere müracaat edilmekte, örf-âdet, bölge ve zaman farkı, umûm-i belvâ, refu'l-harac, ihtiyaç ve taharri gibi faktörler göz önünde bulundurulmuş tercihler yapılmaktadır." (s. 323). Bu değerlendirmelerin yanısıra türlerin oluşumu ve dönem tasavvuru hususunda yerleşik paradigma kabul edilmiş görünmektedir. Esas itibarıyla ilerleme-gerileme-duraklama şeklindeki paradigma Batı kaynaklı olup, ortaya çıkışı XX. yüzyılın başlarına tekabül etmektedir. Batı, rasyonalist ilerlemeci tavrıyla her medeniyetin, kendilerinin geçtiği süreçlerden geçmesinin kaçınılmaz olduğunu vurgulamakta, İslâm Medeniyet tarihini de bu şemaya göre şekillendirmektedir. Batının böyle bir şemalandırma yapmasının amacı belli olmakla birlikte İslâm aydın ve ulemâsının böyle bir şemayı kabul edişi hususunda düşünmek gerekmektedir. Esasında burada Müslüman Türk aydın ve ulemâsı dememiz daha yerinde olacaktır. Çünkü İslâm Medeniyeti'nde Arap aydın ve ulemâsı için bu şema farklı bir anlam ifade etmiştir. Nitekim fikhin tarihi içerisinde "duraklama dönemi" olarak gösterilen dönem, iktidarın Türklere geçişiyle başlamış; böylece Araplar İslâm Medeniyeti'nin gerileme sorumluluğundan kurtulmuştur.

Yazar hâşiyeler hakkında da “duraklama, gerileme ve özellikle de taklit devirlerinde giderek artış göstermektedir.”(s. 306) ifadesini kullanmaktadır. Hâşiyelerin bu şemalandırmaya paralel olarak arttığına zikredilmesi hâşiyelerin mahiyet itibarıyla menfi bir özelliğe sahip olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Halbuki yazar eserin çeşitli yerlerinde şerhlerin ve hâşiyelerin telif niteliği taşıyan orijinal eserler sayılabileceğini açıkça ifade etmektedir (s. 321, 323, 324).

Cici, dönemin fıkıh devreleri içerisinde yeri hususunda Muhammed Yusuf Musa, Abdülvehhâb Hallâf, Muhammed el-Hudârî, Hayreddin Karaman, Abdülkerim Zeydân, Yusuf Ziyâ Kavakçı, Fahrettin Atar, Halil Cin, Ahmed Akgündüz gibi son dönem fıkıh tarihçilerin kabulleri arasından yaptığı tercihini şöyle ifade etmektedir: “...söz konusu dönem her ne kadar gerek dünya ve gerekse kendi konjöktürü bakımından Osmanlıların kuruluş ve yükseliş devri diye kabul edilse de, fıkıh devrelerinin ayırımı noktasında Duraklama devri içinde yer almaktadır.”(s. 351) Fıkıh tarihi açısından -özellikle Osmanlı dönemi söz konusu olduğunda- kaynağı kesin çizgilerle belli olmayan gerileme, duraklama, taklit paradigması üzerinde derin araştırmaların yapılması ve değerlendirmelerin de bu çerçevede cereyan etmesi daha isabetli olacaktır. Nitekim yazarın da ifadesiyle gerek dünya ve gerekse kendi konjöktürü bakımından yüksek bir seviyede olan ve toplumsal mekanizması çok iyi işleyen bir devletin kültürel anlamda durakladığını veya gerilediğini söylemek tutarlı görünmemektedir.

İslâm hukuk tarihçilerinin tespit ettikleri taklit devri özelliklerini zikreden yazar, söz konusu dönemde de bu özelliklerin varlığını/yokluğunu değerlendirmeleriyle ortaya koymaya çalışmıştır. Yazara göre bütün hukuk tarihçileri sırf taklit ve duraklama devirleri ile ilgili aynı özelliklerden bahsetmiştir. Bu özellikleri şöyle sıralamak mümkündür: taklit ruhunun kök salması, içtihadı tepkilerin artması, fakihler arasında irtibatsızlık, selefin kitaplarına ilgisizlik, orijinal eserlerin yazılmaması, hilâfa dair eserlerin yazılması, içtihat yerine hîle ve te'vilin kullanılması. Bu hususta eserin bütünüyle çok fazla uyum arz etmeyen şu ifadeler dikkat çekicidir: “...söz konusu dönem fakihlerinin gerek usûl-i fıkıh, gerekse furû-i fıkihtan selefin ortaya koyduğu ruhu besleyen ve zihinleri açan ilim ve fıkıh dolu eserlerine ulaşamadıklarını; ... meydana getirilen eserlerde daha ziyade mezhep içi tartışmaların yer alması, diğer mezhep alimlerinin görüşlerine yeteri kadar fırsat verilmemesi ve yeni görüşlerin cesaretle söylenememesi

itibariyle, çalışmaların büyük bir kısmının hem orijinal hem de fikhî anlayışı geliştirecek nitelikte olmadığını söyleyebiliriz.”(s. 356-357). Eserin 334. sayfasında ise yukarıdaki düşüncelerle çelişen şu ifadeleri buluyoruz: “Dönemin fakihleri tarafından gerçekleştirilen çalışmaların hemen hepsinde, oranlar farklı olmak üzere tercih ve ‘yeni görüşlere’ sıkça rastlamak mümkündür.” Ayrıca yazar tarafından bir kısmı zikredilen, fakihlerin istifade ettikleri kaynaklar selefın eserlerine ulaşılmadığı şeklindeki görüşü desteklememektedir. (s. 356) Söz konusu dönemin taklit devri olup olmaması hususunda yazarın vardığı sonuç; “...dönem zaman dilimi itibariyle Duraklama devri içinde yer almakla birlikte, İslâm hukuk tarihçilerinin bu devirle ilgili kaydettikleri özelliklerin tamamını taşımamaktadır.” şeklinde olmuştur. Zahmetli bir araştırmayı gerçekleştiren yazarın yerleşik paradigmayı kabul etmesi yerine eleştirel bir yaklaşımla tarihî verileri değerlendirmesi ve bunu daha açık bir dille ifade etmesi beklenirdi.

Klasik araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış, düşünce tarihimize ve araştırmacılarımıza konu edindiği alan hususunda tarihi verileri derli toplu sunması açısından kaynak niteliği taşıyan eser, yeni çalışmalara kapı açacak niteliktedir. Araştırmanın yazma eserler üzerinde yoğunlaşması dikkate değer bir husustur. Osmanlı kültür mirası kütüphane raflarında incelenmeyi bekleyen yazma eserlerin gün ışığına çıkarılmasıyla tam manasıyla anlaşılabilir. Genel olarak düşünce tarihimiz ve özelde fıkıh tarihimiz farklı bakış açılarıyla yapılacak çalışmaları beklemektedir.

Kerime Cesur

Hadis Tarihinin Yeniden İnşası

G. H. A. Juynboll, Çeviri: Salih Özer

Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002, 383 sayfa.

Batılı ilim adamları arasında Goldziher-Schacht çizgisini devam ettiren ve hadislerin değerlendirilmesinde bir çok batılı teknik terimin yerleşmesini sağlayan Juynboll, bu eserinde, isnad ve metnin tarihi gelişimi hakkında farklı bir bakış açısı sunmaya çalışmaktadır. Temel hadis kitaplarında yer alan ve İslâm dünyasının genel olarak kabul ettiği hadisler acaba Hz. Peygamber’in ifadeleri midir; yoksa belirli bir zaman dilimi geçtikten

sonra müslümanların Resulullah'a (s.a.v.) yoğun teveccühünden dolayı bazı grupların kendi fikhî ve siyasi mülâhazaları sonucu oluşmuş metinler midir? Juynboll, daha çok rical kaynaklarından istifade ederek, hadislerin menşeiini, ilk devir ricalini ve teknik terimleri farklı bir açıdan değerlendirmektedir.

Juynboll, giriş bölümünde kitabının serüvenini anlatmakta ve kendisinden önceki belli başlı çalışmalara temas etmektedir. Goldziher'i, diğer birçokları gibi, hadis araştırmalarında temel taşı gören Juynboll, Schacht'tan da büyük oranda etkilendiğini dile getirmektedir. Fakat bu durum Schacht'a bütünüyle katılmasını gerektirmemektedir. Zira Juynboll'a göre Schacht, kitaplarını, batılı ve müslüman ilim adamlarının öfkelerini çekecek bir tarzda yazmış, üslûbuna dikkat etmemiştir. İslâm dünyasında da Schacht genel olarak, kesin yargıları, genellemeleri ve fikirlerini basit bir şekilde formüle etmesi ile eleştirilmiştir. Oysa Juynboll bu tür fikirleri bir eleştiri vesilesi olarak düşünme yerine başlangıç noktası olarak kabul etmiştir (s. 20). Juynboll, Fuad Sezgin, el-Azamî ve Abbott'un çalışmalarını da değerlendirmekte, özellikle de Abbott'u eski tarihe atfedilen papirüs/varaklara aşırı derecede güven duymakla suçlamaktadır (s. 23).

Eserin birinci bölümünde hadisin menşeiine yönelik araştırmalara yer veren Juynboll, *Evail* kanıtına özel önem atfetmektedir. Ancak Juynboll, kendisine yöneltilebilecek 'ilk döneme ait rivayetleri tarihsel kabul edip kullanma' eleştirisine karşı, bu rivayetlerin hepsinin tarihsel kabul etmenin ya da onlardaki her bir detayın gerçekten doğru olduğunu iddia etmenin zor olduğunu belirtmektedir. Ancak Juynboll bu rivayetleri, genel olarak, değerlendirdiğini ifade etmektedir (s. 24).

Bu bölümde Juynboll, ayrıca, tabiin ictihatlarının zamanla hadis formuna dönüştüğünü ileri sürer. Juynboll söz konusu iddiasına delil olarak da bazı fikhî kaideler hakkında hem maktû hem de müsned ya da mevkuf rivayetlerinin varlığını göstermektedir. Ona göre, gerçekten Peygamber'e veya sahabeden birisine dayanan fikhî bir hüküm, ne Said b. Müseyyeb'in akıl yürütmesinin bir ürünü olarak gösterilmeye ne de Said'in ağızından söylettirilmeye ihtiyaç duyar (s. 34-36).

Hadislerin çoğalmasının kronolojisinde ise Juynboll, erken tarihte vefat eden meşhur sahabilerin rivayetlerinin temel hadis kitaplarında yer almamasını sorgular. Müsned türü eserlerde Hz. Ebû Bekir'e atfedilen rivayetlerin azlığı (Tayâlisi'de 9, Ahmed b. Hanbel'de tekrarlarla birlikte 79 adettir) onun hadisle geniş ölçüde ilişkilendirilemeyeceğini anlatmaktadır.

Bu ise, Ebû Bekir'in, Hz. Peygamber veya sahabesinin yargılarına değil, kendi kişisel yargısına dayandığını gösterir (s. 46).

Daha sonra Juynboll, sırasıyla Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın hilafet dönemlerinde de aynı çizgiyi takip eder. Ona göre, bu sahabîlerin, Hz. Peygamber'i örnek olarak takip ettiklerine dair, *İbn Sa'd* ve *Muvatta* gibi kaynaklarda yeterli ip uçlarının bulunmaması, *Müsned* türü eserlerde zikredilenlerin ise istenilen rakamlara ulaşmaması, onların fikhî meselelerde Nebevî çizgiye değil, büyük oranda kendi içtihatlarına dayandıklarını göstermektedir. Hz. Ali'den gelen hadislere bakıldığında ise Irak kökenli kolleksiyonlarda onun kanalı ile zikredilen Nebevi hadislerin sayısı, *Muvatta*'da zikredilenlerle kıyaslanamayacak derecede çoktur. Bu da, Juynboll'a göre, zorunlu olarak hadisin ilk büyümesi ve çoğalmasının Irak'ta gerçekleştiğini göstermektedir (s. 50).

Juynboll, hadis merkezleri arasında, özellikle Irak ile Medine arasındaki çekişmeleri örnekleri ile anlatmaya çalışmış, bir yerde zayıf sayılan bir ravinin diğer bir bölgede en azından geçer not aldığına işaret etmiştir. Ancak hadis yolculuklarının başlamasından sonradır ki, 'hadis sağlam olduktan sonra hangi bölgeden rivayet edilirse edilsin' sözü İmam Şafî tarafından söylenecektir (s. 94).

Juynboll'a göre merkezler arasındaki hadis farklılıklarını kaldıran önemli faaliyetlerden birisi de *rihle fi talebi'l-hadis*'ti. Ona göre, rihle faaliyetlerinin başlangıç tarihinin hicri birinci asırdan önce olmadığını tespit edilebilmesi, hadislerin öncelikle belirli merkezlerde oluştuğunu göstermesi açısından önemli bir kanıt olacaktı. Juynboll'a göre ilk defa hadis için yolculuk yapan kimse, Ma'mer b. Raşid (ö. 154/770)'dir. Bu tespitten hareketle Juynboll, ilim merkezleri arasındaki hadis alış verişinin Ma'mer'den sonra başladığını düşünmektedir (s. 95 vd.).

Juynboll'un gösterdiği kaynağa bakıldığında onun metni, aynı ifadelere yer veren diğer kaynaklarla karşılaştırmadan iktibas ettiği görülür. Juynboll'un kaynağı el-Hatîb el-Bağdâdî'nin verdiği metin şu şekildedir: "İmam Ahmed b. Hanbel şöyle demiştir; Ma'mer ile kimi karşılaştırdım ise Ma'mer'in ondan üstün olduğunu gördüm. O hadis için Yemen'e rihle yapmıştır. O rihle yapanların ilki idi. Ebû Cafer ona dedi ki; 'Peki Şam'a? Buna karşılık Ahmed b. Hanbel: Cezire'ye değil. dedi."¹ Juynboll, bu

1 el-Hatib el-Bağdâdî, *er-Rihle fi talebi'l-hadis*, s. 94.

metinden hareketle mutlak anlamda hadis için ilk rihle yapan şahsın Ma'mer olduğunu varsaymıştır. Oysa metinde Yemen'e yolculuk söz konusu edilmekte ve ilk defa [Yemen'e] yolculuk yapanın da Ma'mer olduğu rivayet edilmektedir. Ahmed b. Hanbel'in muhatabının daha sonra başka bir bölgeye geçmesi de bu durumu teyit etmektedir. Ayrıca Ahmed b. Hanbel'e atfedilen bu bilgi sadece Hatîb tarafından değil bir çok eser tarafından alıntılanmıştır. Örneğin Ahmed b. Hanbel'e atfedilen *Kitabû Bahri'd-dem*'de şu ifadeye rastlamaktayız; "Ma'mer, kendi zamanında ilmi en çok arayıyordu. O Yemen'e ilk defa rihle yapan şahıstı –*hüve evvelü men rehale ilâ Yemen*".²

Juynboll, eserin başında sorduğu 'bir hadis nerede ortaya çıkmıştır; ne zaman ortaya çıkmıştır ve hadisin ortaya çıkarılması konusunda kim sorumlu tutulabilir?' sorusuna şu karşılıkları vermektedir: 'Söz konusu hadis muhtemelen, isnadın tabiin tabakasında zikredilen ravinin faal olduğu bölgede ortaya çıkmıştır; hadis, en erken, isnaddaki tabiinin yaşamında veya daha sonra ortaya çıkmıştır; hadislerin tedavüle çıkarılmasında tabiin tabakası öncelikle sorumlu tutulmalıdır. Ancak hadislerin artmasından tebe-i tabiin tabakası sorumlu olmalıdır' (s. 101-103).

Juynboll, eserin ikinci bölümünü 'Hadislerin yayılmasında kâdılarının rolü'ne ayırmıştır. Juynboll, dört yüz kâdının hayatını incelemiş, bunların fakih, muhaddis olup olmadıklarını tespit etmeye çalışmıştır. Çeşitli merkezlere ayırarak incelediği şahıslarda Juynboll'un ulaştığı en temel sonuç şudur: 'İlk dönemlerdeki kâdılarının çoğunu, her ihtiyaç duyduklarında hemen hadis uydurdukları gibi çok basit bir töhmetten uzak tutmak daha doğru gözükmektedir.' (s. 125).

Juynboll, eserin üçüncü bölümünü ise 'Ölünün arkasından ağıt yakma' hadisi ile 'Kim benim adıma yalan söylerse...' hadisini incelemeye ayırmıştır. Ancak, onun bu bölümde, asıl ağırlığı ikinci hadisin incelenmesine verdiği görülür. Juynboll, 'men kezebe aleyye...' hadisi, gerçekten iddia edildiği gibi mütevatir ise ilk dönem bazı kaynaklarda neden yer almadığını sorgulamaktadır. Hadis 'men kezebe formunda *Muvatta*'da yer almamaktadır. Dolayısı ile Juynboll, bölgelere ve müelliflere göre hadisin geçtiği kaynakları geniş bir taramaya tabii tuttukten sonra şu sonuca ulaşmıştır: 'Men kezebe...' hadisi er-Rebî b. Habîb'in eserinde olmadığına ve geniş bir şekilde Tayâlisî'nin *Müsned*'inde bulunduğuna göre hicri

2 İbn Hanbel, *Bahrü'd-dem*, I, 412. Daha sonraki kaynaklarda da 'Yemen' kaydı açık bir şekilde belirtilmiştir. Örnek olarak bkz. Zehebî, *Siyer*, VII, 7; Mizzî, *Tehzibü'l-kemâl*, XXVIII, 307.

ikinci asrın sonlarına doğru tedavüle çıkmış olmalıdır (s. 161-166).

Juynboll'a göre mezkur hadisin Ebu Hanife'nin *Müsned*'inde yer alması pek bir şey ifade etmemektedir. Zira bu eserin ona atfının sıhhati şüphelidir. Kaldı ki, rey ekolüne mensup biri olarak Ebû Hanife'nin hadise bakışı da olumsuzdur (s. 154-160).

Juynboll, Tayâlisi'nin eserinde 'Men tekavvele...' ve 'Men kezebe...' şeklinde 'kale'li ve 'kezebe'li iki versiyon olduğunu *Muvatta*'da ise, 'kezebe' yerine kusurlu bir isnadla gelen 'tekavvele' fiilinin kullanıldığını ileri sürerek, 'kale'li versiyonlarının 'kezebe'li versiyonlarından önce tedavüle çıkarıldığına işaret etmektedir. Bu durumda Muvatta, İbn Vehb ve diğer erken kaynaklarda yer alan rivayetler daha sonra oluşturulacak 'Men kezebe...' hadisinin bir anlamda habercisidirler. (s. 161).

Juynboll, 'Men kezebe...' hadisinin isnad değerlendirmesiyle ilgili olarak da şu sonuçlara ulaşmaktadır: 'Bir hadis ne kadar ayrıntılı olarak düzenlenmiş ise tedavüle çıkma tarihi de o kadar geçtir. Bu husus isnadlar açısından da doğrudur.' Buna delil olarak da Juynboll, daha önce yaşamış bir müellifin eserinde şüphe ile verilen bazı bilgilerin daha sonrakilerde kesin ifadelerle zikredilmesini örnek olarak kaydetmektedir (s. 165). Ayrıca sözün orjinal lafzı 'kâle', 'kavvele,' ve 'tekavvele'den 'kezebe' ve hatta 'iftera'ya doğru evrim geçirmiştir (s. 166).

Juynboll'un 'Men kezebe...' hadisiyle ilgili olarak ileri sürdüğü öncüller gözden geçirildiğinde bazı hataların olduğu görülmektedir. Öncelikle, mezkur hadisin, her ne kadar *Muvatta*'da 'Men kezebe...' şeklinde yer almasa da, Ma'mer b. Raşid'in *el-Cami*'inde bulunduğu görülmektedir. Hadis, iki tarikle gelmektedir: Bunlardan birisi meşhur şekliyle 'Men kezebe aleyye müteammiden fe'l-yetebevve' mak'adehu mine'n-nar' şeklinde kaydedilmiştir. Ayrıca, Ma'mer'in bab başlığı da 'Babü'l-kizb ale'n-Nebî' şeklindedir.³

er-Rabî b. Habîb'in *el-Cami*'inde 'men kezebe...' sözünün izine bile rastlanmadığını iddia eden Juynboll'un aksine er-Rabî eserinde konuya ilişkin, 'Resulullah'a (s.a.v.) yalan isnad etmenin günahı' adıyla bir bab açmış ve orada farklı isnadlarla üç hadis rivayet etmiştir.⁴ Ayrıca onun, kitabının başka bir yerinde de aynı hadisi tekrar ettiği görülür.⁵ er-Rabî'in

3 Mamer b. Raşid, *Camî*, XI, 261

4 er-Rabî b. Habîb, *Müsned*, I, 283

5 er-Rabî b. Habîb, *Müsned*, I, 360

zikrettiği hadislerin dördü de meşhur lafızlarıyla yani 'Men kezebe aley-ye...' şeklinde rivayet edilmiştir.

Diğer taraftan, Juynboll'un Ebû Hanife'nin *Müsned*'inde yer alan 'Men kezebe...' hadisini kabul etmemesi de tartışmalı gözükmektedir. Zira Juynboll'un sadece Ebû Hanife'nin hadislere karşı olduğu izlenimini veren rivayetleri toplamış olması ilmi üslupla bağdaşmamaktadır. Ayrıca, *Müsned*'in Ebû Hanife'ye ait olup olmadığı tartışmasının konumuz açısından her hangi bir önemi yoktur. Zira aynı hadisi Ebû Yusuf, *Kitabü'l-âsâr*'ında Ebû Hanife'den rivayet etmiştir. Burada da hadis, aynı şekilde, meşhur lafızlarıyla kaydedilmiştir.⁶

Yukarıdaki bilgilerden hareketle Juynboll'un 'Men kezebe...' hadisi hakkındaki iddialarının temelsiz olduğu söylenebilir. Ayrıca ilk dönem eserlerde de hadisin meşhur lafızları ile zikredilmiş olması, 'kale'den 'tekavvele'ye ondan da 'kezebe' formuna dönüştüğü iddiasını geçersiz kılmaktadır.

Juynboll, 'Men kezebe...' hadisini muahhar dönem kaynaklarıyla da mukayese etmektedir. Onun örnek aldığı rivayetler, İbnü'l-Cevzî'nin *Kitabü'l-mevdûat*'ının girişinde yer almaktadır. Burada İbnü'l-Cevzî'nin isnadlarını *Kütüb-i tis'a*'da yer alan hadislerle karşılaştırıldığında şu sonuç çıkmaktadır: Bu kaynaklardaki rivayetlerden üçü hariç -Şafî'nin *Müsned*'indeki bir isnad da buna eklenebilir- hepsi İbnü'l-Cevzî'nin eserinde mevcuttur. Ancak İbnü'l-Cevzî'nin buna ilaveten otuz bir farklı isnadı vardır. Dolayısıyla, Juynboll'a göre, bu farklı isnadlar hicrî 4. asırdan sonra uydurulmuş olmalıdır. (s. 167).

Juynboll'un, İbnü'l-Cevzî'nin eserindeki rivayetleri sadece dokuz kitapla karşılaştırıp onlarda bulunmayanları uydurma sayması tutarlı bir metot değildir. Hadislerin mevzu olduğunun kabul edilebilmesi için en azından, İbnü'l-Cevzî'nin eseriyle ilk dönem bütün eserleri karşılaştırmış olması gerekirdi.

Juynboll, eserinin dördüncü bölümünü 'Râvi isim depoları olarak rical eserleri'ne ayırmıştır. O, bu bölümde İbn Hacer'in *Tehzibü't-Tehzib*'ini kullanarak belirli dönemlerde bazı isimlerde yoğunlaşmaları incelemeye çalışır. Ona göre, özellikle belirli dönemlerde, Hafs b. Ömer, Nafi, Bişr, İkrime gibi isimler bazı bölgelerde toplanmış ve daha sonra ise bu isimlerin pek kullanılmadığı görülmüştür. Bu durum Juynboll'u şu sonuca götürmektedir: 'Çok yaygın olmayan bir isim umulmadık bir şekilde çok

6 Ebû Yusuf, *Kitabü'l-âsâr*, I, 207

kişi tarafından paylaşıldığı görülürse, bu kişiler muhtemelen bir veya bazen iki gerçek kişiyle ilgili olarak ortaya çıkmış uydurma kişilerdir.' (s. 179). Ona göre, bazı isimlerin anlamıyla değerlendirilmesi gerekmektedir. Söz gelimi, 'Ma'mer-Sabit-Enes' dendiğinde burada Sabit ile gerçek bir kişilik olma yerine 'güvenilir' anlamına gelen hayali fakat sika bir kimse kastedilmiş olabilir (s. 184).

Juynboll, eserlerde toplam yüz yirmi Zührî isminin olduğunu bunlardan otuz dokuzunun meşhur Zührî'nin akrabası olduğunu kaydeder. O, daha sonra, sadece Zührî diye adlandırılan ayrı ayrı şahsiyetlerin örneklerini sunar. Juynboll'un bununla amaçladığı şudur: 'Zührî nisbesine sahip olan kişilerin çoğunun, ya akrabalık ya köle-efendi ilişkisi ya da başka şeyler dolayısı ile genellikle bu isimle belirtilmiş olabileceği; yahut Zührî veya İbn Şihab olarak adlandırılan malum büyük muhaddisle karıştırılması için bu şekilde adlandırılmak istenmiş olabilir' (s. 191). Burada Juynboll'un ikinci ihtimali ispat etmeye çalıştığı aşıkardır. Akrabalık ilişkilerinin yanısıra bazı raviler, Zührî'den oldukça fazla rivayette bulduklarından dolayı, kendilerine Zührî lakabı verilmiştir. Bu da mevcut durumu Zührî adının kullanılabilirlik lehinde desteklemektedir. Juynboll'e göre, 'İlk dönem kaynaklarında yer alan gerçek İbn Şihab ez-Zührî, dürüst kendini işine vakfetmiş bir hadis müdevvini olarak karşımıza çıkar.' Ancak onun meşhurluğu isminin kullanımını o kadar yaygınlaştırmıştır ki, şu anda elimizdeki kaynaklarda Zührî ismi geçtiğinde onun gerçek olan mı yoksa uydurma Zührî mi olduğunu tespit etmek gerçekten imkansızlaşmış gibidir (s. 197).

Eserin beşinci bölümünde ise Juynboll, 'Hadislerin kabulü seneddeki ravileri tanımakla mümkündür' konusunu işlemiştir. Burada Juynboll, daha çok İbn Hacer'in *Tehzîb*'i ile Ebu'l-Kâsım'ın *Kabûlu'l-ahbâr*'ını karşılaştırır. Ebu'l-Kasım'ın genel olarak cerh ağırlıklı haberler zikrettiği görülürken, İbn Hacer'in, hem cerh hem de övgü rivayetlerine yer verdiği tespit edilebilir. Juynboll, bu iki eser arasında bazı ravileri esas alarak karşılaştırmalar yapmaktadır. Buradan Juynboll'un ulaştığı sonuç şu şekildedir: Ebu'l-Kasım'ın oldukça ağır bir şekilde eleştirdiği bir ravi, İbn Hacer'in eserinde daha geniş bir şekilde ele alınmış, söz konusu cerh ifadeleri yumuşatılmış ve bunlar övgü ifadeleri arasında kaybolmuştur (s. 214). Hatta ona göre, İbn Hacer, tartışmalı fakat genel olarak meşhur bir raviyle ilgili alıntılarını seçerken cerhedici olarak anlaşılabilir olanları zikretmek için özel bir çaba sarfetmektedir (s. 218). Juynboll bu konuda şu örneği vermektedir: "Ebû İshak es-Sebî ve A'meş'in Kûfe'de hadislerin

tahrifinden sorumlu oldukları kitaplarda kaydedilmiştir. Bu değerlendirmeyi İbn Hacer de zikretmektedir, ancak A'meş'in tercemesinde değil de sadece Ebû İshak tercemesinde. Ayrıca A'meş'in tedlisle suçlanması da sadece Ebu İshak'ın tercemesinde geçmektedir.' (s. 217-18). Juynboll'un bu değerlendirmesine göre, İbn Hacer, A'meş'in kendi tercemesinde bazı bilgileri okuyucu ile paylaşmamak suretiyle onu korumaktadır. Ancak bu örneklerde Juynboll'un alıntı hatası göze çarpmaktadır. Öncelikle, A'meş'in yani Süleyman b. Mihran'ın kendi biyografisinin anlatıldığı yerde onun müdellis olduğu iki vesile ile zikredilmektedir.⁷ Bununla birlikte, A'meş'in Kufe'deki hadisleri ifsad ettiği yolundaki haber, Juynboll'un da ifade ettiği gibi, sadece Ebû İshak'ın tercemesinde zikredilir.⁸

Teknik terimlerin rical kitaplarında gittikçe yumuşama eğiliminde olduğunu belirten Juynboll, ilk dönemlerde daha sert cerh ifade eden bazı terimlerin, daha sonra hafif cerh ifadeleri gibi anlaşıldığını ileri sürmektedir. Örneğin, Juynboll'a göre, 'salih' terimi ile kastedilen mana, her ne kadar sözü geçen hadislerin temelsiz oldukları gerçekten tesbit edilmişse de "ahlaki içeriğe sahip hadisleri yaymasında pek sakınca görülmeyen ravi" şeklinde olmalıdır (s. 230). Juynboll'a göre, salih terimi ile kastedilenin, *kezzab*, *metrûk* ya da *daif* terimleriyle kastedilenin karşılığı olarak düşünmek zordur, ancak salih teriminin bu kavramların anlamlarını yumuşatmak için ileri sürüldüğü düşünülebilir.

Sahabenin toplu tadilini de söz konusu eden Juynboll, özellikle Ebû Hüreyre adının öne çıktığını belirtmektedir. Ancak, Juynboll'a göre, Ebû Hüreyre'nin durumu, geniş kapsamlı sonuçlarına rağmen, görünüşe göre sahabenin toplu tadili konusunun sadece bir parçasını oluşturmaktadır. Juynboll'a göre, ayrıca, Ebû Hüreyre'ye yönelik eleştirel değerlendirmelerin ortaya çıkmasının, onu temize çıkarmaya çalışan rical alimlerinin çabaları sonucu, sahabenin tümünün tadili formülasyonuna yol açtığı faraziyesi ileri sürülebilir (s. 239).

Juynboll'a göre Sahabenin toplu tadili, hadis rivayetindeki yalancılığın tehlikeli boyutlara ulaştığının genel olarak farkedilmesi ile aynı zamana rastlamaktadır ki; bu 'Men kezebe aleyye...' hadisinin çıkmasına da neden olmuştur. Her ikisinin de tedavüle çıkış tarihi ikinci yüzyılın son çeyreğine işaret etmektedir. (s. 247).

7 İbn Hacer, *Tehzib*, II, 423. Hatta, *Tehzib*'in muhtasarı olan *Takrib*'de de Süleyman b. Mihran'ın müdellis olduğu kaydedilmiştir. İbn Hacer, *Takrib* s. 254.

8 'Hadisleri ifsad etmekten sorumludur' ifadesiyle tedlis yaptıklarının kastedildiği kaydedilmiştir. İbn Hacer, *Tehzib*, IV, 342.

Juynboll, bu bölümün sonunda Schacht'ın ortaya attığı ortak ravi (common link) teorisinin mükemmelliğini vurgulamaktadır. Juynboll, bu teoriyi daha sonra çeşitli makalelerinde geliştirmiştir.⁹

Sonuç olarak Juynboll'un bu eserinin özellikle kaynak kullanımı bakımından oldukça hatalı olduğu görülmektedir. Buna bağlı olarak onun ileri sürdüğü bir çok görüş de temelsiz kaldığından geçerliliğini yitirmektedir. Meşhur hadislerin bazı ilk dönem kaynaklarda bulunmadığından yola çıkarak söz konusu hadisin daha sonraki bir zaman diliminde ortaya çıktığını ileri sürmek tutarlı bir metot olarak gözükmemektedir.

Ebubekir Kuzudibi

Ruskaya Idea (Rus Düşüncesi)

Nikolay A. Berdyayev

İzdatelsto Folio, Moskva 2000, 400 sayfa.

Nikolay A. Berdyayev (d. 6 Mart 1874/Kiev- ö. 23 Mart 1948/Paris), Marksizmin Sovyet yorumuna karşı çıkan felsefeci ve teolog olarak Hıristiyan Varoluşçuluk akımının önde gelen temsilcilerinden biri olmuştur.

1894'te Kiev Üniversitesi'nde başlayan öğrencilik yıllarında Marksist etkinlikleri yüzünden Rusya'nın kuzeyindeki Volgograd'a 1899 yılında üç yıl için sürgüne gönderildi. Serbest bırakıldıktan sonra Almanya'yı dolaştı ve 1904'te Rusya'ya geri döndü. O dönemde Petersburg'da yaygın olan dini ve kültürel canlanma akımına katıldı. Daha sonra 1907'de Moskova'ya yerleşerek Rus Ortodoks Kilisesine girdi. Kutsal Sinod'a (Holy Sinod) yazdığı bir makale yüzünden 1914'de yargılandı, ama 1917'de devrim patlak verince, hakkındaki dava da düştü. Yeni rejimle arası iyi olduğundan 1920'de Moskova Üniversitesinde felsefe profesörlüğüne atandı. Fakat iki yıl aradan sonra, Marksizm'in Sovyetler Birliği'ndeki biçimini benimsemeyeceği açıkça ortaya çıkınca, sınır dışı edildi. 1922'de Berlin'de Felsefe ve Din Akademisini kurdu. 1924'te Akademiye Paris'e

9 Eseri tercüme eden Salih Özer, bu tür teknik terimlerin daha iyi anlaşılması amacıyla Juynboll'un 'Hadis İlimindeki Kimi Terimlerin (Yeniden) Değerlendirilmesi' adlı makalesini de esere eklemiştir (s. 297-344).

taşıdı, orada Sovyet Komünizminin eleştirisine ağırlık veren *Put* (1925-40, *The Way*) dergisini çıkardı. Fransa'daki en ünlü Rus göçmeni oldu.

Berdyayev varoluşçu temellere dayanan felsefesini daha da geliştirerek, aslında mantıksal ve ussal yöntemler yerine sistematik olmayan, gizemli anlatım biçimlerinden yanaydı. O, doğrunun "tinin aşkın dünyasından sızan bir ışığın ürünü" olduğunu savunurdu. Düşünüre göre, insanın büyüklüğü de, bu tinsel dünyadan ve tannsal yaratma yeteneğinden pay almasından kaynaklanıyordu. İnsanın çevresindeki karmaşayı yarıp geçerek doğruya ulaşmasını sağlayan da bir yaratma eylemiydi. Böylece Berdyayev, çağdaş insanın manevi durumuyla yakından ilgilenecek, Rönesans düşüncesinin karşısına ortaçağ uygarlığını çıkarır.

Çağındaki değişmelere karşı çok duyarlı olan Berdyayev, "modern tarihin çelişkileri"nin, insanın dünyaya yeni bir canlılık getireceği yeni bir "tannsal-insansal yaratma"¹ (divine-human creation) döneminin habercisi olduğu inancındaydı. İnsanın kendi yazgısını değiştirebileceğini savunan bu düşünce, Marksist ilkedden izler taşıyordu. Berdyayev "Sovyet düzeninin cürüm ve zorbalığı" nı kınamakla birlikte devrimden sonra Rusya'da sağlanan ilerlemede "tannsal ve insansal yaratma"nın izlerini görüyordu.

Nikolay Aleksandroviç Berdyayev evrensel dünya görüşü sistemine karşı gelmiştir. Onun yazılarında çelişkili söylemler görmek mümkündür, ama onun asıl gücü- dünyanın parçalanmış kısımları arasında kaybolmuş bağı yeniden kurup, manevi görgünün bütünlüğünü geri vererek, bizim varlığımızın anlamsız ve karmakarışık teferruatına rağmen "Bütün"e ulaşabilen keskin manevi sezgisindeydi.

Bu kitapta Berdyayev XIX-XX yüzyıldaki hızlı değişim sürecinde Rus düşüncesinin oluşumunu anlatmaya çalışmıştır. Eser iki büyük bölümden oluşmaktadır. Birinci Bölüm XIX yüzyıl ve XX yüzyıl başlarında Rus düşüncesinin esas problemleri olarak isimlendirilerek, on alt başlıktan oluşmuştur. İkinci bölüm ise Dostoyevski'nin dünya görüşü başlığı altında dokuz alt başlıktan teşekkül etmiştir.

Berdyayev eserin başlarında Rus halkının kısaca tarihi süreç içindeki yerini ortaya koymaya çalışmıştır. Yani tarihi olaylar karşısında Rusların etki ve tepkilerini, aynı zamanda bütün bu olanların Rus düşünce sistemine yansımalarını Rus aydınlarının eserlerinden kaynak vererek kendi

1 Terimin Rusçası-"çelovekobojestvo i bogoçeloveçestvo"dur.

metoduyla açıklamıştır. Batı hayranlığı döneminin başlarında Rus aydınlarının da tavırlarını çok güzel bir üslupta açıklayan Berdyayev, Rus düşüncesinde Batılılaşma akımlarının ve onlara karşı olan düşünce akımlarının görüşlerini ortaya koymuştur.

Yazarın kullanmış olduğu metot bazen tasviri bazen de hikayesel olmuş ama asla çok zor ve anlaşılmaz denmesi mümkün değildir. Bu eser Rusya Tarihi, siyasi düşüncesi ve kültürü bağlamında gerekli bilgileri içeren eserlerden biri sayılabilir. Çünkü Berdyayev eserde Rus sosyal ve politik düşüncesinde dinsel sembollerin yerini tartışmaya çalışmış ve bu hususta kullanmış olduğu düşünce yöntemi kendi inancı ve bağlı olduğu ideolojiye göre olmuştur. Eserin ilginçliği de burasındadır. Aynı zamanda ilgi çeken bir diğer husus ta, Berdyayev'in Rus zihinsel geleneğine XIX yüzyıl Batı düşüncesinin, özellikle Alman felsefesinin etkisinin yorumu ve aynı zamanda kendisinin Rus ateizminin mistik (dinsel) yönünün analizi olmuştur.

Bu eser, Modern Rusya araştırmalarından bir başlangıç veya giriş kitabı olarak ele alınabilir. Türkiye'de ilmi araştırmalarda Batı tarihi, ilmi-felsefi düşüncesi hakkında derli toplu çalışmalar ve tercüme olmasına rağmen, Rusya'nın düşünce ve felsefi çalışmaları ihmal edilmiş görülmektedir. Her ne kadar Dostoyevski, Tolstoy gibi büyük Rus yazarlarının eserleri Türkçe'ye tercüme edilmiş olsa da, bu düşünürlerin felsefi alt yapılarının ve Rus düşüncesine etki eden tarihi olayların ve cereyanların bir Rus düşünürü tarafından değerlendirilmesine ihtiyaç duyulmaktadır. Hele büyük bir zaman diliminde Rus baskısı altında kalmış olan Orta Asya ve Kafkasya Türk toplumlarının da bu düşünce geleneğinden etkilenmiş olabileceğini dikkate alırsak, o zaman bu toplumların sosyolojik ve antropolojik araştırmalarında da Rus düşüncesinin rolünün açıklanması zarureti ortaya çıkacaktır. Eser İngilizce, Almanca ve Fransızca'ya tercüme edilmiştir. Türkiye'de eserin orijinal dilde baskısı yanında İngilizce baskısı da vardır.

Berdyayev'in önemli yapıtları arasında şunları sayabiliriz:

Duh i realnost (1927; Özgürlük ve Tin), *O Naznaçeni Çeloveka* (1931, İnsanın Yazgısı), *İstoki i Smysl Russkogo Kommunizma* (1955, Rus Komünizminin Kökeni), *Samopoznaniye i Opıt Filosofskoy Avtobiografı* (1949, Düş ve Gerçek, Otobiyografik Bir Deneme), *Essai de metaphysique Eschatologique* (1946, Eskatologya Metafiziği Üzerine Demene).

Mehriban Gasımova

İslâm'da İbadetlerin Değişmezliği

(İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi Açısından İbadet ve İbadet Nitelikli-Taabbudî Hükümler)

Abdullah Karaman

Akademi Yayıncılık, İstanbul 2002, VII+293 sayfa.

İslâm hukuk literatüründeki *taabbud* kavramından yola çıkarak, genelde dinde değişmeyen alanı, özel olarak da ibadetlerin değişmezliğini temellendirmeye çalışan eser bir giriş ile üç bölümden meydana gelmektedir. Giriş bölümünde (s. 1-6) *hüküm* kavramı ve dînî hükümlerin çeşitli şekillerde tasnif edilmesi üzerinde durulmakta ve *taabbudî hükümlerin* diğer hükümler arasındaki yeri tespit edilmektedir.

Birinci bölümde (s. 7-85) ibadet ve ibadet nitelikli ahkâmın değişmezliğini ifade eden *taabbudîlik* anlayışının kavramsal ve teorik tarafı ele alınmaktadır. Taabbud kavramının tanımından başlanarak, dînî literatürde geçen taabbud kavramının biri dar, diğeri de geniş olmak üzere başlıca iki anlamda kullanıldığına işaret edilmektedir. Taabbud ile eş anlamli olarak kullanılan bazı kavramların da söz konusu kavramla ne kadar örtüşüp örtüşmediğinin tartışıldığı bu bölümde, taabbudî hükümlerin dînî dayanağı ve hükümlerde taabbudîlik anlayışının tarihi temelleri üzerinde genişçe durulmaktadır. Yine bu bölümde taabbudî hükümlerin ta'lil edilip edilemeyeceği de tartışılmakta, söz konusu hükümlerin sahası tespit edilmeye çalışılırken, bilinme yollarından da bahsedilmektedir.

Taabbudî hükümlerin özelliklerinin yer aldığı ikinci bölümde (s. 86-188) söz konusu hükümlerin, *kesin naslara dayanma, dinin aslına dahil olma, asılları itibariyle kıyasa ve değişmeye konu olmama...* gibi özelliklere sahip olduğu genişçe ele alınmaktadır.

Üçüncü bölüm (s. 189-281) güncel tartışmalara ayrılarak, dînî literatürde taabbudî hüküm kategorisinde görülen bazı hükümlerin gerçekten taabbudî olup olmadıkları ve değişmeye müsait bulunup bulunmadıkları açısından ele alınmaktadır. Bu bağlamda *âdetli kadının ibadeti, namaz vakitleri, hac ayları ve kurban* ele alınarak incelenmekte ve bu gibi dînî hükümlerin değişebileceği şeklindeki görüşlere de yer verilerek isabet edilen ve edilmeyen hususlar üzerinde durulmaktadır.

Zengin bir bibliyografyanın kullanıldığı eser aynı zamanda kendi sahasında bu formda yazılmış ilk telif olma özelliğini de taşımaktadır. Konuların temel usûl ve furû' kitaplarından hareketle ele alındığı bu eserde, yer yer önemli sayılabilecek tahlillerde bulunmakta ve farklı görüşler

verilerek tartışılmaktadır. Dinin değişmez alanını oluşturan hükümlerin tarihi süreçte taabbud kavramıyla ifade edildiği belirtilerek bu anlayışın İslâm hukuk düşüncesine etkileri üzerinde durulmaktadır. Aynı zamanda ictihada ve akli kullanmaya önemli bir yer veren İslâm dininin aklilik ve ictihadilik özelliğinin değişmezliği ifade eden böyle bir anlayışla nasıl bağdaştırılabileceğine de işaret edilmektedir. Taabbudî hükümlerin alanı tespit edilirken verilen bir tablo ile, taşıdığı taabbud anlamı bakımından hükümler tasnif edilmekte ve bu hükümlerin özellikle inanç, ibadet ve ahlak alanında bulunduğuna hatta bulunması gerektiğine sıklıkla işaret edilmektedir.

Sahasında önemli ve olumlu bir adım olan eserin bazı eksikliklerine de işaret etmek gerekmektedir. Konunun kendi planına göre ilk defa ve kendisi tarafından ele alındığının farkında olan yazar, böyle bir konunun netameli ve hassas olduğunu da kabul etmektedir (VI-VII). Konunun değişme açısından ele alınmış olmasının da yazarda bazı tedirginlikler meydana getirdiği görülmektedir. Bu sebeple bazen taabbud anlayışının savunulduğu, bazen de bu anlayışın İslâm hukuk düşüncesinde meydana getirdiği açmazlardan bahsedilmektedir. Kendi içinde çelişkili gibi görünen bu hususu yazar, taabbud alanının iyi tespit edilmesi ve taabbudî hükümlerin özelliklerinin doğru tespitiyle aşmaya çalışmaktadır. İslâm hukuk metodolojisinde yer alan kıyas ve ta'lil yönteminin taabbudî hükümlere de uygulanabileceğini kabul eden yazar, ancak bu durumun söz konusu hükümlerde subjektif bir anlayışa yol açacağını düşünmektedir. Onun için de taabbudî hükümleri değişme kuralının istisnası sayma ve böylece kendince daha ihtiyatlı olanı tercih etme yoluna gitmektedir. Adetli kadının ibadeti konusunda icmanın bağlayıcılığına vurgu yapan ve mevcut hükmün devamından yana görüş beyan eden yazarın bu görüşle tatmin olmadığı da anlaşılmaktadır. Zira daha sonra icmanın bağlayıcılığı konusundaki esnek görüşlerden hareketle farklı bir hükmün benimsenebileceğine de işaret etmektedir.

Bütün bunlara rağmen yazarın böyle hassas ve güncel konuyu mümkün oldukça birinci el kaynaklardan, yer yer de tahlil ve değerlendirmeler yapmak suretiyle ele almış olması önemli bir adım olarak sayılabilir ve eserin bu yönde yapılacak çalışmalara da yol gösterici özellikler taşıdığı da söylenebilir.

Yazarlar için not

- İslâm Araştırmaları Dergisi klasik İslâmî ilimlerin yanı sıra, siyaset, tarih, ekonomi, felsefe, sosyoloji, antropoloji, dinler tarihi, edebiyat ve kültür alanlarında telif makaleler, kitap tanıtımları, sempozyum, seminer ve konferans değerlendirmeleri yayımlar.
- Makaleler gerek konusu gerekse takdim edilişi bakımından özgün, İslâm düşünce ve kültürüne bir katkı niteliğinde olmalıdır. Dergide hangi yazıların yayımlanacağına "hakem usulü" prensibiyle yayın kurulu karar verir.
- Makalelerin Türkçe olması tercih edilir. Fakat Almanca, Arapça, Farsça, Fransızca ve İngilizce makaleler de kabul edilir.
- Makaleler A4 kağıdının bir yüzü kullanılmak suretiyle (dipnotlar dahil) iki aralıklı olarak yazılmalıdır. Mümkünse makaleler 30 (7500 kelime), kitap tanıtımları da 4 (800-1000 kelime) sayfayı geçmemelidir. Makale teslim edilmeden önce gerekli dipnotlar, bibliyografya, tablolar vb. tamamlanmış olmalıdır. Yazılar (mümkünse) diskette birlikte bir nüsha olarak *İslâm Araştırmaları Dergisi, Yayın Kurulu Başkanlığı, Gümüşyolu Cad. No: 40, 81200 Üsküdar-İstanbul* adresine gönderilmelidir.
- Makalelere 200 kelime civarında bir özet eklenmelidir.
- Makale sahiplerine telif ücreti ödenir ve derginin yayınından sonra 40 adet ayrışım gönderilir.

Notes for Contributors

- *Turkish Journal of Islamic Studies*, an annual publication of the Centre for Islamic Studies, publishes articles on Islamic studies, history, political science, economics, philosophy, sociology, anthropology, comparative religion and literature. It also includes reviews of books, symposiums and conferences.
- Articles submitted for publication should make a scholarly contribution to the existing literature in their respective fields. All submissions will be evaluated by referees although the Editorial Board reserves the right to decide on publishing the article.
- Articles in Turkish, English, French, German, Arabic and Persian are accepted for publication in the journal.
- Articles should be typed double spaced on A4 white bond paper with ample margins on all sides. The entire manuscript -including notes, tables and references- should not normally exceed 30 pages (7500 words). Submissions on a diskette with hard copy is preferred. Manuscripts should be sent to the Editor, *Turkish Journal of Islamic Studies*, Gümüşyolu cad. No. 40, 81200-Üsküdar-İstanbul.
- Each manuscript should contain an abstract of about 200 words.
- The lead author of an article (but not book review) will receive 40 free offprints along with a payment for the copyright of the article.

TDV İslâm Araştırmaları Merkezi

İlmî araştırmalar yapmak, İslâm Ansiklopedisi'ni yayıma hazırlamak, konferans, seminer vb. ilmî toplantılar düzenlemek, araştırmacı yetiştirmek, bu maksatla gerekli programları hazırlayıp uygulamak, araştırma kütüphanesi ve dokümantasyon ünitesi kurmak, ilmî-dinî konularda kamuoyunu aydınlatacak görüşler hazırlamak... ve bunları yayımlamak üzere kurulmuştur.

Bu gaye ile bugüne kadar pek çok çalışma yapılmış, değişik alanlar için seçilen adaylardan bir kısmı doktoralarını tamamlayıp araştırmacı olarak çalışmalarına başlamış, bir kısmı İngiltere, Fransa, Almanya, Amerika, İtalya gibi ölkelerde, diğer bir kısmı da yurt içindeki çeşitli üniversitelerde yüksek lisans ve doktora çalışmalarını sürdürmektedirler

TDV Centre for Islamic Studies

The Center was established in 1988 in order to promote scholarly studies, publish the *TDV Encyclopaedia of Islam*, organise conferences, seminars and other sorts of academic meetings, sponsor skilled researchers and establish a reserch library and a documentation department.

As of this time, quite a lof of work on these aims has been carried out. The monumental *TDV Encyclopaedia of Islam* has reached volume 20. The Centre has a fast groving research library, presently housing around 150 thousand volumes. A vital part of the library is the Documentation Department which collects material on about 15.000 subjects which are at the same time entries to the Encyclopedia of Islam. As for the sponsored researchers, some of the candidates chosen from across the different fields of Islamic studies and social sciences have already completed their doctoral dissertations and currently work as researchers at the Centre, some are still pursuing their studies in such countries as England, France, Germany, US and Italy while others work towards completing advanced degrees at various universities in Turkey.



