

S A Y I 10 • 2 0 0 3

İslâm
Araştırmaları
Dergisi

TURKISH JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES

Doç. Dr. Ahmet GÜRTAŞ
Hatıra Sayısı



İslâm Araştırmaları Dergisi

Sayı 10 • 2003

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

İslâm Araştırmaları Dergisi yılda iki sayı yayımlanan hakemli bir dergidir.
Dergide yer alan yazıların ilmi ve fikri sorumluluğu yazarlarına aittir.

Adres

Altunizade, İcadiye Bağlarbaşı Cad. No: 40, Bağlarbaşı 34662

Üsküdar-İstanbul

Tel. (0216) 474 08 50 Fax. (0216) 474 08 74

www.isam.org.tr

© İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2003

ISSN 1301-3289



Doç. Dr. Ahmet GÜRTAŞ
(1940 – 1999)

İslâm Araştırmaları Dergisi

Sayı 10 • 2003

İçindekiler

Ahmet Gürtaş'ı Anarken M. ÂKİF AYDIN	1
Ahmet Gürtaş'ın Ardından MUSTAFA UZUNPOSTALCI	3
Appearance and Reality in the Qur'an: Bilqis and Zulaykha OLIVER LEAMAN	23
Alâeddin el-Üsmendî'nin Kelâmcılığı ve Bilgi Teorisi: Mâverâünnehir Kelâm Düşüncesine Bir Katkı M. SAİT ÖZERVARLI	39
Meta-Narratives: Political Legitimacy, Fate and Piety in the Narratives of the Abbasid Civil War HAYRETTİN YÜCESOY	65
Şeyhülislâm Esad Efendi'nin Âyetü'l-Kürsî Tefsiri MUSTAFA ÖZEL	81
Suriye ve Filistin'de Avrupa Nüfuz Mücadelesinde Yeni Bir Unsur: İngiliz Misyonerleri (19. Yüzyıl) Ş. TUFAN BUZPINAR	107

Kitâbiyat

- Farhad Daftary, ed., *Intellectual Traditions in Islam.*
ALPASLAN AÇIKGÖÇ 121
- Suat Cebeci, *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye’de Din Eğitimi.*
Z. ŞEYMA ARSLAN 139
- Clinton Benneth, *In Search of Jesus: Insider and Outsider Images.*
MAHMUT AYDIN 142
- Mehmet Şanver, *Kur’an’da Tebliğ ve Eğitim Psikolojisi.*
ALİ AYTEN 147
- Farhad Daftary, Josef W. Meri, ed., *Culture and Memory in Medieval Islam: Essays in Honour of Wilferd Madelung.*
MEHMET ALİ BÜYÜKKARA 149
- Sabri Orman, *İktisat, Tarih ve Toplum.*
TAHSİN ÖZCAN 156
- Muhammad ibn ‘Abd al-Karim al-Shahristani, *Struggling with the Philosopher: A Refutation of Avicenna’s Metaphysics*, trans. and ed., Wilferd Madelung and Toby Mayer.
M. SAİT ÖZERVARLI 160
- İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci.*
MEHMET PAÇACI 161
- Hadis Tetkikleri Dergisi.*
AYNUR URALER 167

Vefeyât

- Edward W. Said (1935-2003)
SEYFİ KENAN 171
- Franz Rosenthal (1914-2003)
CENGİZ TOMAR 179

Ahmet Gürtaş'ı Anarken

Daha önce ismini çok kereler duymuş olmama rağmen merhum Ahmet Gürtaş'ı *İslâm Ansiklopedisi*'nin ilk hazırlık çalışmaları sırasında tanıdım. Şimdilerde düşünüyorum da o günlerde bütün ansiklopedi çalışanlarında var olan aşk ve heyecan sadece bir ansiklopedi çıkarma teşebbüsünden ve bunda rol almaktan kaynaklanmıyordu. Onun ilk genel müdürü Ahmet Gürtaş'ın bitmek bilmeyen enerjisinin, coşkusunun ve sevecen tavrının da bunda önemli rolü vardı. O dönemlerde ansiklopedi binamızın bütün katlarında ve hatta bütün odalarında merhum Gürtaş Hoca'yı o güler yüzlü haliyle çok sık görebilir ve bitip tükenmek bilmeyen enerjisine şaşabilirsiniz. Tanıdıklarına -bunlara kısa süre önce tanıdıkları da dahil- cömertçe sunduğu sevgi sizin içinizi ısıtır ve siz ona sevginizi esirgeyemezsiniz. İlk günlerin problemlerinin çözülmesinde, yokluklarının aşılmasında ve ansiklopedinin ilk cildinin ortaya çıkışında onun hissesi inkâr edilemez. Sadece birinci ciltte değil daha sonraki ciltlerde ve genel olarak İslâm Araştırmaları Merkezi'nin bugünlere gelişerek ve büyüyerek gelişinde o dönemlerde sağlam atılan temellerin, konulan doğru ve yararlı prensiplerin rolü vardır.

İlk günlerin sınırlı kütüphane imkânları içerisinde Ahmet Gürtaş'ın şahsî kütüphanesinden ansiklopedi kütüphanesine intikal eden kitapların madde-lerin yazımında ve redaksiyonunda önemli bir katkısı olmuştur. Çok değerli İslâm hukuku kitaplarının onun şahsî kütüphanesinden intikal ettiğini görüp merhum hocanın doğrudan ilgi alanına girmediği düşünülebilen bu alanda dahi ne kadar isabetle seçimler yaptığına şahit olunca onun ilmî birikimi ve derinliğine hayret etmişim.

Birinci cildin tam yayımlanması aşamasında merhum Ahmet Gürtaş'la ansiklopedinin yolları ayrıldı. Hüzünlü vedasını bugün gibi hatırlıyorum. Tabiatıyla

Gürtaş Hoca ansiklopediden ayrıldı ama dostlarından hiç kopmadı. Ne var ki bizler Ahmet Gürtaş Hoca'yla daha seyrek görüşmeye başladık, onun sohbetlerinden mahrum kaldık. Biyografisinde de görüleceği gibi kısa bir süre İstanbul'da kaldıktan sonra hayatının geri kalan kısmı daha çok Ankara ve Konya arasında koşuşturmak ve her iki Őehirdeki ilmî ve dinî faaliyetlere katkıda bulunmakla geçti. Bir süre sonra da Ahmet Gürtaş Hoca'nın önce rahatsızlığı sonra ölüm haberi geldi.

Bir ilim adamının en verimli olabileceği çağda kaybedilmesi sadece sevenleri ve yakınları bakımından değil, ilim dünyası bakımından da kayıptır. Bu kaybı biz İslâm Araştırmaları Merkezi mensupları olarak her gün hissediyoruz. Mekânı cennet olsun.

Bu hizmetlerini göz önüne alarak istedik ki artık ilmî rüştünü ispat etmiş bulunan *İslâm Araştırmaları Dergisi*'nin onuncu sayısı merhum Gürtaş için hatıra sayısı olsun. Onun hizmetlerine mütevazı bir Őükran görevini ifa edebilirse ne mutlu!

M. Âkif Aydın

Ahmet Gürtaş'ın Ardından

Ahmet Gürtaş 1940 yılında Konya'nın Beyşehir ilçesine bağlı Doğanbey kasabasında, altı çocuklu bir ailenin en küçük çocuğu olarak dünyaya geldi. İlkokulu bitirdiği yıl aynı beldeden merhum Hâfız Osman şişman Efendi nezâretinde hafızlığını tamamladı. 1953'te babası tarafından İzmir Kestane Pazan Camii Kllyesi'nde yer alan Kur'an kursuna yatılı olarak yerleştirildi ve İzmir İmam-Hatip Okulu'nda ortaokul öğrenimine başladı. 1955-56 öğretim yılında üçüncü sınıftayken naklen Konya İmam-Hatip Okulu'na geçti ve 1960 yılında buradan mezun oldu.

Çok çalışkan bir öğrenci olan Gürtaş, bir sınıftan yalnızca iki öğrenciye takdir verildiği o yıllarda bile ismini her dönem İftihar listesine yazdırmıştı. Bununla birlikte sportif faaliyetlerden de uzak kalmamış ve o dönemde yaygın bir spor dalı olan hentbolde başarısını ispatlamıştı.

Konya İmam-Hatip Okulu'nda okuduğu yıllarda okuldaki derslerle yetinmeyip kendisini daha iyi yetiştirebilmek için özel ders okuma yollarını aradı. Kendisinden sadece bir üst sınıfta okumasına rağmen iyi yetişmiş bir öğrenci olan Hayrettin Karaman, özel ders aldığı hocalarının ilkidir. Kaldığı pansiyonda belletici hocalık yapmakta olan merhum İbrahim Atay, merhum Abdülmeccid nlkul ve merhum Hacı Veyiszade Hacı Mustafa Kurucu Hoca Efendiler de Ahmet Gürtaş'ın kendilerinden özel ders okuduğu hocalardandır. Bu noktada Gürtaş'ın özellikle Hacı Veyiszade Hoca ile daha yakın bir ilişki içinde olduğunu belirtmek gerekir. Ondan hem bazı dersler okumuş, hem de meşhur hatimlerine iştirak etmişti.

Gürtaş, İmam-hatip okulunda okuduğu yıllarda Altınçeşme Camii ve Krkbirevler Yeşil Camii'nde (şimdiki Hazreti Osman Camii) imamlık da yapmıştı. Hem okul dışında özel ders okuması hem de öğrendiklerini bir nevi uy-

gulama manasında imamlık yapmış olmasının kendisinin ileride iyi ve başarılı bir meslek hayatı geçirmesinde önemli rol oynadığında şüphe yoktur. Altınçeşme Camii'nde imamlık yaparken o civardaki bir bekâr evinde yalnız oturmakta idi. Biz ise imam-hatip okulunun ilk öğrencileri olarak o yıl mezun olmuştuk. Fakat hiçbir fakülte ya da yüksek okula öğrenci olarak kabul edilmediğimiz ve okuyabileceğimiz bir yüksek okul da henüz açılmadığından boşta idik. Bu sebeple ben de bazı akşamlar onun yanına giderdim; kendisiyle çeşitli konular üzerinde konuşup sohbet ederdik. Sanıyorum, bu şekilde bir araya gelmelerimiz birbirimizi daha yakından tanımamıza vesile oldu.

* * *

Ahmet Gürtaş 1960 yılında imam-hatip okulundan mezun olunca aynı yıl İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'ne yatılı öğrenci olarak girdi. Fakat daha sonra Ortaköy'de bulunan ve şimdi Boğaz Köprüsü'nün ayakları altında kalan Beşiktaş Müftülüğü'ne bağlı Cavit Ağa Camii'nde imam ve hatiplik görevi aldı ve bundan dolayı yatılıdan ayrıldı. Gerek daha imam-hatip yıllarında gayri resmî olarak ve gerek yüksek tahsil esnasında üstlenmiş olduğu bu görevler onu aynı zamanda hayata da hazırlamıştı. Konya'da ve İstanbul'da görev yaptığı talebelik döneminde, cami cemaatiyle çok sıcak ilişkiler, samimi dostluklar kurmuştu. Bu durum asıl meslek hayatına başladığında da genişleyerek sürmüştü, fakat asla günlük ve geçici olmamış, aksine cemaatten bazı insanlarla aralarında o yıllarda doğan bu samimiyet, hayata atıldıktan sonra da birbirlerini arayan, soran ve ziyaret eden arkadaşlıklara dönüşerek ölümüne kadar devam etmişti.

Görev yaptığı Cavit Ağa Camii'nin küçük bir de lojmanı vardı ve bekâr olan Gürtaş'ın barınmasına yetiyordu. Fakat burası yalnızca kendisinin kaldığı bir yer değil, aynı zamanda başta Konyalı arkadaşları olmak üzere, nereli olursa olsun, imtihan için gelen, belki de ilk defa gördüğü diğer öğrencilerin de misafir olarak kalabildikleri bir yer haline geldiği gibi, öğrencilikleri devam etmekte olan, yatılı arkadaşlarının da özellikle cumartesi akşamları neredeyse sürekli toplanıp çay içtikleri ve sohbet ettikleri bir yer haline gelmişti. Nitekim burası, yatılı olduğumuz için ancak cumartesi veya başka bir tatil günü akşamı, bizim de sıkça gittiğimiz mekânlardan biriydi.

Rahmetli, cömert, misafirperver, elindekileri başkalarıyla paylaşmaktan zevk alan bir kişiliğe sahip olduğu için, evi ücra bir semtte olmasına rağmen, sevenlerinin ve arkadaşlarının sıklıkla uğradıkları bir yer haline gelmişti. Onun kapısının herkese açık olması, gelenin mutlaka bir ikramla karşılanması ve

burayı sıkılmadan, sanki kendi evindeymiş gibi serbestçe hareket ettiği bir yer olarak görmesi sebebiyle bu ev, bu özelliğini Gürtaş mezun olup yeni bir görev münasebetiyle oradan ayrılıncaya kadar korumuştur.

Bir taraftan imamlık vazifesini sürdürürken diğer taraftan da okuluna devam eden Gürtaş, iki dönem de "İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Talebe Cemiyeti Başkanlığı" görevini üstlenmişti. Bu dönemde birçok sosyal ve kültürel faaliyette bulunmuştu. Her şeyden önce, 1959 yılında İstanbul'da açılan ve -bir sığıntı gibi- İstanbul İmam-Hatip Okulu'nda tedrisata başladıktan sonra Beyoğlu Fındıklı'da Namık Kemal İlkokulu'nun çatı katıyla beraber bir buçuk katına sıkıştırılmış bulunan ve hem de yatılı olan, Türkiye'nin alanında tek yüksek okulu, İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nün adı ve şanına uygun, kendine ait kalıcı bir yere taşınması için büyük çaba sarf etmişti. Aslında uygun yerler de bulmuş olmasına rağmen, kendisine yeterli destek sağlayamamış ve bütün gayretlerine rağmen ilgilileri bu konuda ikna edememişti. Gürtaş, çabuk, düzgün, açık ve güzel bir Türkçe ile konuşan, son derece mantıklı, gerekirse konuşmasını delillerle destekleyen, görüşlerini açık bir dille ifade edebilen, ikna kabiliyeti yüksek, karşısındakini incitmeden fikrini ısrarlı bir şekilde anlatan ve bunu sürdürebilen bir insandı.

Araştırmaları neticesinde bulunduğu arsalardan biri de, Bebek'te Boğaz'ın iki yakasını da gören, ihtiyacı tam karşılayacak genişlikte bir yerdi. Bize göre de İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü böyle bir yerde kurulmalıydı. Ancak bizim elimizde para yoktu; parası olanlar da İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nün böyle bir yerde kurulması düşüncesine sıcak bakmıyordu. Buna rağmen Gürtaş, bazı temaslar yoluyla ilgilileri ikna edebilmek için büyük çaba sarf etmişti. Aslında bu arsa II. Abdülhamid'in kızı için inşa ettirdiği bir kasrı da içinde barındıran, Cumhuriyet'ten sonra Atatürk'ün bir milletvekiline bağışladığı güzel bir yerdi. Bu milletvekilinin kendisi ölmüş ve bu yer, yatalak olan ilk hanımı ile tanınmış edebiyatçılarımızdan ve bizim de edebiyat hocamız Nihat Sami Banarlı'nın öğrencisi olan ikinci hanımına kalmıştı. Bu yeri bir İtalyan şirketinin, üzerine otel yapmak düşüncesiyle satın almak istediğini ve o gün için 5 milyon teklif ettiğini söylemişlerdi. Kendisi de Bebek'te oturan ve İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nün Boğaz'ın böyle mutena bir yerinde olmasını arzu eden Banarlı da talebe derneğinin bu teşebbüsünü destekliyordu. Bu sebeple, öğrencisi olan hanım, cazip teklife rağmen burayı bir yabancıya vermek yerine, hocasının da hatırını gözeterek teklif edilen fiyatın yarısı olan 2.5 milyon liraya böyle bir hizmetin de gerçekleşmesi uğruna severek bize vermek istediğini belirtti. İşin esasına bakarsanız burayı karşılıksız vermek istiyordu;

ama zaten kendilerinin 1 milyon borcu vardı ve üstelik evde devamlı bir has-tabakıcı ile bir işçinin çalışmasına ihtiyaç duyuluyordu. Bu da söz konusu ar-sanın karşılıksız verilmesini engelleyen önemli bir sebep teşkil ediyordu.

Gerçekten Gürtaş, Talebe Cemiyeti Başkanı olarak buranın alınıp İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü yapılması için çok gayret sarf etti. Konuyla ilgili ola-rak bir heyet halinde, dönemin Milli Eğitim Bakanı Şevket Raşit Hatipoğlu ile de görüştü. Bakan'ın kendilerini çok iyi karşıladığını ve kendisinin de bir müessesenin devam edebilmesi için müstakil bir binaya sahip olmasının ge-rekli olduğu düşüncesinde bulunduğunu ve bu düşünceden hareketle ba-kanlığına bağlı olan ziraat okulları için mutlaka bina yaptırdığını, bu sebeple kendilerine de böyle bir konuda yardımcı olmak istediğini; ancak Başvekil İsmet İnönü'nün buna taraftar olmadığını, buna rağmen bütçeden bir sonra-ki yıla kadar ancak 500.000 lira ayırabileceğini ifade ettiğini, daha sonra minnet duygularıyla anlatmıştı. Fakat ne yazık ki bu para istenen miktarın çok altında idi. Aynı yerde talebe olan bizler bütün bu olup bitenlerden günü gününe haberdar oluyorduk; bazı görüşmelerin bizzat şahidi olan ve o dönem-de Talebe Cemiyeti Yönetim Kurulu Üyesi bulunan Dr. Ahmet Baltacı da bugün bize aynı şeyleri ifade etmektedir. Gürtaş, konu ile ilgili olarak İlim Yayma Ce-miyeti'nden de ancak 250.000 lira sözü alabilmişti. Kalan kısmı her bir ar-kadaşımızın kendi memleketinden veya memleketlisinden yardım olarak top-lamak suretiyle 2.5 milyon elde edebilir miyiz diye de epeyce kafa yormuş ve bu konuda çok gayret etmesine mukabil, bir öğrenci olarak başka da bir imkân bulamamış, üzülerken işi oluruna bırakmıştı. Sonuçta, baştan beri İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nün buraya yapılmasına asla rıza göstermeyen diğer ilgili zevâtın istedikleri olmuş ve sonunda onların uygun buldukları ve bugün Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin bulunduğu yerde Yüksek İslâm Enstitüsü binası yapılmıştı. Yıllar önce bir yabancı okul olarak kurulan Ro-bert Koleji'nin bile Boğaz'ın üzerine kurulmuş olduğunu düşünürsek, Ahmet Gürtaş'ın Bebek'te bulunan böyle bir yeri tercih etmesi ve üzerinde ısrarla durması kendisinin ne kadar ileri görüşlü olduğunu göstermeye yeter sanı-rım.

Bu arada enstitünün ilmî seviyesinin yükseltilmesi için de gayret gösteren Gürtaş, Talebe Cemiyeti Yönetim Kurulu üyelerinden Yusuf Ziya Kavakçı'nın yazışmaları üstlenmek şeklindeki büyük yardım ve desteği sayesinde diğer İslâm ülkelerinin ilgili kuruluşları ile yazışarak hem kurumumuzu onlara tanıtmış hem de o ülkelerde mevcut ne gibi öğretim kurumlarının bulunduğunu ve seviyelerinin öğrenilmesini sağlamıştı. Böylece İslâm âleminde mevcut

eğitim kurumlarının eğitim ve öğretim açısından bizdeki kurumlarla bir mukayesesi yapma imkânı doğmuştu. Buna ilaveten, söz konusu yazışmalar neticesinde bu kurumların çıkarmakta oldukları dergi ve kitapların Talebe Cemiyeti'ne gönderilmesi temin edilmişti.

Bu konuda Gürtaş'ın gösterdiği çabalardan biri de Arap-İslâm dünyasında neşredilen dinî-ilmî eserlere ulaşabilmemiz, onları satın alabilmemiz konusundaki faaliyetleridir. O, bu konularda da gerekli çalışmaları yapmış ve Bağdat'taki el-Mektebetü'l-Müsennâ adlı yayınevi ile yazışarak oradan birtakım kitapların satın alınmasını sağlamıştı. O günlerde bu yayınevi, aşağı yukarı İslâm dünyasında yayımlanan dinî-ilmî içerikli bütün neşriyatı bulundurmakta; satış ve dağıtımını yapmaktaydı. Fakat o günün şartlarında uluslararası para transferi çok zordu. Türkiye ile Irak arasında doğrudan bankacılık muameleleri yapılamamakta ve Irak'a yaptığınız bir havale sadece İngiltere üzerinden ve ancak bir aydan daha uzun bir zamanda oraya ulaşabilmekteydi. Fakat Gürtaş'ın başkanlığını yaptığı Talebe Cemiyeti'nin gerekli teşebbüsleri ve yayınevi sahiplerinin de gösterdikleri anlayış ve itimat ile, paraları sonra ödenmek üzere kitapların bir an evvel gönderilmesi sağlanmıştı. Şunu rahatlıkla söyleyebilirim ki, o dönemdeki Arap-İslâm dünyasında yeni yayımlanmış eserlerin memleketimize ilk girişi ve bizlerin onlarla tanışması bu gayretlerden sonra mümkün olabilmişti. O günün şartlarında yapılan bu işin son derece önemli bir gelişme olduğu, yeni yayınları takip etmek bakımından bizlere gerçekten büyük bir kolaylık sağladığı asla unutulmamalıdır.

* * *

Ahmet Gürtaş, çok faal ve başarılı bir yüksek öğrenim dönemi geçirdikten sonra 1964 yılında İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nden mezun olmuştu. Aynı yıl kız kardeşim Kadriye ile evlenmiş ve bu evliliğinden biri kız, üç çocuğu dünyaya gelmişti. Mezuniyetinden sonra Balıkesir İmam-Hatip Okulu meslek dersleri öğretmenliğine tayin edilmiş; iki yıl bu okulda öğretmenlik ve bir süre de müdür yardımcılığı görevinde bulunmuştu. Burada bilgisi, hareketliliği, müteşebbisliği, çalışkanlığı ve olgunluğu ile öğrenciler başta olmak üzere, çevresine kendisini kabul ettirip sevdirmişti. Gürtaş, bütün çabalarının neticesini öğrencilerinden bir kısmının daha sonra kariyer sahibi olmaları ile almıştı. Balıkesir İmam-Hatip Okulu'nun son sınıfına gelen öğrencilerini, yakın ilçe ve köylere meslekî uygulamaya götürmüş; böylece hem imam-hatip okullarının tanınmasını hem de yetişmekte olan öğrencilerin meslekte tecrübe kazanmalarını sağlamıştı.

1966-67 ders yılı başında Millî Eğitim Bakanlığı Din Eğitimi Genel Müdürlüğü'nce açılan imtihanda Prof. Dr. Ahmet Ateş, Prof. Dr. Tahsin Yazıcı ve Doç. Dr. Nihat M. Çetin'den oluşan jüri tarafından başarılı görülerek Konya Yüksek İslâm Enstitüsü Arap Dili ve Edebiyatı öğretmenliğine stajyer olarak tayin edilmişti. O dönemde henüz doçent olan merhum Nihat Çetin'in danışmanlığında hazırladığı "Konya Yusuf Ağa Kitaplığı'nda Yer Alan İlk Dört Asırda Arapça ile İlgili Yazmalar" konulu tez çalışmasında başarılı görüldüğü için 1969 yılında, aynı enstitüye bu defa asaleten öğretim görevlisi/öğretmen olarak tayin edilmişti.

Balıkesir'deki ilk öğretmenlik yıllarında olduğu gibi burada da mesleğini tam bir ciddiyetle sürdüren Gürtaş, öğrencilerin iyi yetişmesi gerektiğine inandığı için, gerek dersin okutulması gerekse öğrencilerin yeteri kadar çalışmaya yönlendirilmesi konusunda üzerine düşeni fazlasıyla yapmaktan çekinmemiş ve bu hususta asla taviz vermemişti. Bu konuda çok büyük gayret sarf ederek ders saatlerinin dışında da öğrencilerine ek kurslar açmış, onların hem dersi daha iyi anlamalarına hem de diğer çalışmalarına yardımcı olmuştu. Buna rağmen işi sıkı tuttuğu için, öğrencilerinden bütünlemeye veya tekrara kalkanların sayısı, diğer şube ve sınıflara kıyasla fazla idi. Bundan dolayı onun öğrencileri, başka Arapça hocalarının ders verdiği diğer şubelerde okuyan öğrencilerin kendileri kadar çalışmadıkları halde başarılı olduklarını, buna mukabil daha çok çalıştıkları halde kendilerinin başarılı olamadıklarını görünce zaman zaman, "Bizim talihsizliğimiz Ahmet Gürtaş'ın hocalık yaptığı şubede olmamız mıdır?" serzenişinde bulunmuşlardı. Fakat aynı öğrenciler mezun olup görevlerinde daha başarılı olduklarını gördüklerinde Ahmet Gürtaş'ın öğrencileri olup, Arapça'yı ondan okumuş olmakla övündüklerini ve talebeliklerinde işi sıkı tuttuğu için kendisine her zaman dua ettiklerini söylemişlerdi.

Gürtaş, Arapça'yı herhangi bir Arap ülkesine veya Arapça konuşulan bir yabancı ülkeye gitmeden, kendi memleketinde, hem de Türk hocalardan öğrenmişti. Bunda, daha imam-hatip okulunda okuduğu sıralarda, yukarıda bahsettiğimiz özel derslerin ve kendisine hocalık yapan kişilerin büyük etkisinin bulunduğu hiç şüphe yoktur. Bilindiği gibi bizim okullarımızda öteden beri yabancı dil genel olarak pratiğe, yani konuşmaya yönelik değil de okuduğunu veya duyduğunu anlamaya yönelik olarak öğretilmektedir. İmam-hatip okullarında veya yüksek İslâm enstitülerinde okutulan Arapça derslerinde gözetilen hedef de aynı olmuştur. Özellikle, başta Kur'ân-ı Kerim olmak üzere dinî kaynaklarımızın Arapça olması da dil öğreticilerini bu yöne ağırlık vermeye mecbur kılmıştır. Bundan dolayıdır ki, gerek imam-hatip okullarında

gerekse yüksek İslâm enstitülerinde bu dilin öğretimi kişinin okuduğunu anlayabilecek şekilde yetişmesine yönelik olmuştur. Arapça'yı bu usulle öğrenen ve bu sebeple de sağlam bir sarf ve nahiv, yani gramer bilgisine sahip olan Gürtaş, öğrencilerinin de aynı şekilde yetişmeleri için onları yönlendirmiş, bu konuda hiçbir fedakârlıktan çekinmemiş ve ders dışında düzenli kurslarla onları hem derste başarılı kılacak hem de genel olarak dili öğretecek metotlarla programlar uygulamış; onlara bu konuda tam bir rehberlik yapmıştı. O, öğrencilerin anlayabilecekleri şekilde dersini vermiş, bundan sonrası, yani öğrenmek ve imtihanlarda başarılı olmak artık öğrencinin kendi gayretine kalmıştı. Çünkü gösterilen bütün bu çabalardan sonra anlamadım demek, öğrenci için adeta imkânsız olmuştur. Bütün bunlar Gürtaş'ın imtihanlardaki asla taviz vermeyen tutumu ile birleşince müspet bir netice ortaya çıkmıştı.

Öğrencilerinin Arapça'yı grameri ile birlikte tam ve doğru olarak öğrenmelerini sağlamak için rahmetli Gürtaş, Arapça dil bilgisi (sarf ve nahiv) üzerinde çok dururdu. Çünkü dinimizin kaynağı Arapça olup onun iyi anlaşılabilmesi dilin yapısını iyi bilmeye bağlı idi. Bu sebeple öğrencilerine cümle yapısını en ince teferruatına kadar öğretir, onlar da i'rabını en ince noktalarına kadar yapıp cümleleri çözmeye ve anlamaya çalışırlardı. İşte bu ciddiyeti, öğrencileri arasında onun hakkında şöyle tatlı bir latifeye de sebep olmuştur: Onun öğrencilerinden biri ölür ve kabre konur. Kendisine münker ve nekir melekleri gelip imanı hakkında "Men rabbüke ve mâ dînüke" (Rabbin kim ve dinin nedir?) diye sorunca, ölü cevap olarak, "Rabbim Allah, dinim İslâm" diyecek yerde, kendisine Arapça olan bu cümlelerin i'rabı soruluyor zannederek hemen "men" soru ismi olup mukaddem haberdir... şeklinde i'rab yapmaya başlar; melekler, "Sen Arapça'yı Ahmet Gürtaş'tan mı okudun?" diye sorarlar, o da "evet" deyince melekler tamam geç öyleyse diyerek, başka bir şey sormazlar.

* * *

Ahmet Gürtaş, bir taraftan derslerine hiç yorulmadan ve usanmadan, aradan yıllar geçse de ilk günkü heyecan ve istekle devam ederken, bir taraftan da cemiyetçilik faaliyetlerine yöneldi ve önce "Konya İmam-Hatip Okulu, Yüksek İslâm Enstitüsü Talebe Yurtları Tesis ve Yaşatma Cemiyeti" yönetim kurulu üyeliğine seçildi. Bu arada her mahallede bir Kur'an kursu yaptırma ve yaşatma cemiyetinin kurulduğunu, aynı zamanda bunların çok kısıtlı ve zor şartlar altında hizmet vermekte olduklarını gördü. Bunun üzerine bunların tek bir cemiyet çatısı altında birleşmelerinin ve bütün Kur'an kurslarının ihtiyaçlarının bu cemiyet aracılığıyla karşılanmasını sağlamanın daha faydalı

olacağını düşündü ve bu konuda bir çalışma gerçekleştirdi. Aynı zamanda böyle bir birleşme hem öğrenciler hem de bu cemiyetlere yardım edenler açısından da birtakım faydalar temin edecekti. Öğrenciler aynı imkânlardan faydalanacak, yardım edenler de yardım talebinde bulunanların çokluğundan şikâyet etmekten kurtulacaklardı. Bu düşünce ile yola çıkarak ilgili bazı dernek yöneticileriyle bu konuyu görüştü ve hem büyük hem de şehirde tanınmış derneklerin yöneticilerini bu konuda ikna ederek 1968 yılında "Manevi Değerleri Koruma ve İlim Yayma Cemiyeti" adıyla yeni bir cemiyet kurulmasını sağladı. Bunun üzerine dört-beş cemiyet, kendilerini feshederek bu cemiyetin çatısı altında birleşti. Fakat ne yazık ki, iş düşünüldüğü gibi yürümedi ve bu birleşme uzun ömürlü olamadı. Birlik bozulmuştu ama Konya gerçekten güçlü bir cemiyet kazanmıştı. Nitekim bu cemiyet müspet manada faaliyetlerine bundan sonra da devam etmiş, memleketimiz ve milletimiz için hayırlı olduğuna inandığımız birçok hizmetin altına imza atmıştır.

1972 yılında asker olan Gürtaş, Polatlı Top ve Füze Okulu'nda yedek subay olarak yaptığı askerliğini 1974'te tamamladıktan sonra tekrar Konya'ya aynı görevine döndü. Bu arada, Cemiyetler Kanunu değişmiş, artık bundan böyle dernek adını alan kuruluşların sahip olabilecekleri gayri menkullerden tutun da hizmet alanlarına varıncaya kadar pek çok konuda eski geniş faaliyet sahaları daraltılmış bulunuyordu. Rahat bir hareket imkanı ise ancak, 903 Sayılı Kanun'a göre kurulacak vakıflar için söz konusu idi. Bu durumu gören Gürtaş, o güne kadar kurulmuş bulunan derneklerin hizmetlerini de üstlenecek ve fakat daha geniş bir faaliyet sahasına kavuşacak bir vakıf kurmayı düşündü ve çalışmalarına bu yönde devam etti. Neticede aynı yıl Konya'da "Türk Anadolu Vakfı" adıyla bir vakıf kurdu. Bu vakfın kurucuları çeşitli mesleklere mensup kırk sekiz kişiden oluşmaktaydı; ancak o zaman için Konya'nın değişik kurumlarından da gelecek on iki temsilci ile genel kurul altmış kişiye ulaşıyordu. Yani geniş tabanlı genel kurula sahip bir vakıf kurulmuştu. Eğitim ve öğretime ağırlık veren bir hedef doğrultusunda kurulan bu vakıf, kanunla kurulan vakıflar hariç, halen Konya'nın en eski ve en güçlü hayır kuruluşu olma özelliğini sürdürmektedir. Gürtaş'ın kendisi de bir müddet, kurulmasını gerçekleştirdiği bu cemiyet ve vakıflarda başkan veya üye olarak hizmet vermişti.

İmam-hatip okulları 1971 muhtırasını takip eden günlerde eski konumunu kaybetmişti; orta kısımları diğer ortaokullarla birleştirilmiş ve lise kısımlarına orta okul mezunları da alınmaya başlanmıştı. Böylece bu kurumlar için gerçek kuruluş gayesine ters düşecek bir durum ortaya çıkmıştı. Bu durumda

Gürtaş boş durmadı; etkili ve yetkili kimselerle bu durumun düzeltilmesi konusunu görüştü. İmamlığın güzel Kur'an okumayı gerektirdiği, güzel Kur'an okumanın da kişinin hançeresi ile ilgili olduğu, bu sebeple düzgün Kur'an okuyuşunun kişiye hançerenin teşekkülünden önce daha çocuk yaşta iken kazandırılması gerektiği tezini savunuyor ve ortaokullara mutlaka bu dersin konulması için çaba harcıyordu. Nihayet bu durum Arapça, Kur'ân-ı Kerîm ve din bilgisi derslerinin imam-hatip okulları için "zorunlu seçmeli" dersler olarak konulması suretiyle düzeltildi.

* * *

1980 yılında Milli Eğitim Bakanlığı Talim ve Terbiye Kurulu üyeliğine atandı. Bu sırada, imam-hatip okulları ile yüksek İslâm enstitülerinin ders programlarının düzeltilmesi konusunda gerekli gayreti esirgemedi. Bizzat uygulayıcılar olan öğretmenlerin görüşlerini de alarak bu programların yenilenmesi, daha doğrusu programın geliştirilmesi konusunda yardımcı oldu. Bu görevde altı ay kadar kaldıktan sonra tekrar Konya Yüksek İslâm Enstitüsü'ndeki Arap dili ve edebiyatı dersi öğretmenliğine döndü.

12 Eylül 1980'den sonra Milli Eğitim Bakanlığı'nca hazırlatılan bir rapor üzerine Yozgat Yüksek İslâm Enstitüsü kapatılmış; öğrencileri ve öğretmenleri diğer yüksek İslâm enstitülerine gönderilmiş, imam-hatip okullarından da bir kısmının kapatılmasına karar verilmişti. Durum hiç de iç açıcı görünmüyordu. Bu noktada farklı yüksek İslâm enstitülerinde görev yapmakta olan ve aralarında Gürtaş'ın yanı sıra bu satırların yazarının da bulunduğu beş arkadaş bir araya gelerek, konuyla ilgili bir rapor hazırladık. Bu rapor 1981 yılının ilk aylarında Milli Eğitim Bakanı, Başbakan ve Devlet Başkanı'na ayrı ayrı sunulmuştu. Bu arada Devlet Başkanı Kenan Evren'den istenen randevu talebimiz, 15 dakika ile sınırlı olmak şartıyla kabul edilmiş, ancak Devlet Başkanı'nın uzatması ile görüşmemiz bir saat sürmüştü. Bu raporun altında imzası bulunan ve randevuya iştirak eden diğer kişiler Bursa Yüksek İslâm Enstitüsü Müdürü Halis Ayhan, kapatılan Yozgat Yüksek İslâm Enstitüsü Müdürü Ali Şakir Ergin ve İzmir Yüksek İslâm Enstitüsü Öğretmeni Mevlüt Ferligül idi.

Her birimiz yeri geldikçe söylenmesi gereken şeyleri söyleyecektik; ancak heyetimizin sözcüsü Ahmet Gürtaş olacaktı. Nitekim öyle de oldu. Bu raporda şunların gerçekleştirilmesi istenmişti: 1. İmam-hatip okulları kapatılmayıp mevcut statüde öğretime devam etmeli. 2. Yüksek İslâm enstitüleri de kapatılmamalı ve her biri hazırlanmakta olan üniversite kanunu içinde ve buldukları yerlerde ilâhiyat fakülteleri olarak öğretimlerini sürdürmeli. 3. Din

eğitimi okul öncesi dönemden başlatılmalı, din kültürü ve ahlâk bilgisi dersleri birleştirilip temel eğitimin ve orta öğretimin bütün sınıflarına yayılarak mecburi hale getirilmeli. 4. Din eğitimi veren kurumlarda okuyan kız öğrencilere isteğe bağlı ve belirlenecek özel yönetmelik çerçevesinde başörtüsü takma izni verilmeli. 5. Millî Eğitim Şurası'ndan ayrı olarak bir de din eğitimi şurası toplanmalı.

Dosya olarak sunulmakla birlikte, bu raporda yer alan her istek maddesi ayrıca tek tek Devlet Başkanı'na şifahi olarak da arz edildi ve gerekçeleri anlatıldı. Són derece dikkatle dinleyen Devlet Başkanı, sunduğumuz dosyada yer alan her istek maddesinin yanına gerekli gördüğü notları düşüyordu. Görüşme sonrasında müspet bir intiba ile ayrılmıştık. Bu görüşmeden sonra dosya, Devlet Başkanı Kenan Evren tarafından gereği yerine getirilmek üzere Millî Eğitim Bakanı'na havale edilmişti. Bilindiği gibi gereği de yerine getirilmiş, neticede din kültürü ve ahlâk bilgisi dersleri mecburi olmuş, imam-hatip okulları kapatılmamış, kız öğrencilerin başörtülerine dokunulmamış, yüksek İslâm enstitüleri ilâhiyat fakültelerine dönüştürülmüş, Din Eğitimi Danışma Kurulu oluşturulmuş ve bir kez de toplanmıştı.

1982 yılında Gürtaş, Diyanet İşleri Başkan Yardımcılığına naklen tayin edildi ve 1984'e kadar da bu görevini sürdürdü. Burada bulunduğu süre içinde, Diyanet İşleri Başkanlığı Teşkilatı tarafından, gerek cevvaliyeti, gerek iş bitiriciliği ve gerekse insanlara karşı güzel davranışları sebebiyle takdir toplamış ve herkesin sempatisini kazanmıştı. Bu esnada ikinci bir evlilik yapmış, bu evliliğinden de biri kız, iki çocuğu olmuştu. Daha sonra Şubat 1984'te DİB'teki görevinden istifa ederek emekliliğini istemiş ve Teşkilat'tan ayrılmıştı.

* * *

Bu arada Türkiye Diyanet Vakfı Mütevelli Heyeti, birkaç yıl önce hazırlık çalışmalarını başlattığı *İslâm Ansiklopedisi*'nin mevcut tempo ve anlayışla yürütülemeyeceğini, var olan kadro ile yayımlanmasının çok gecikeceğini görmüş; bu işin devam edebilmesi ve neşrinin gerçekleşebilmesi için, isabetli bir kararla, Ahmet Gürtaş'ı ansiklopedinin genel müdürlüğüne getirmişti. Burada Gürtaş öncelikle alt yapıyı oluşturmakla işe başlamış; yurt içinden ve yurt dışından elde edebildiği kitaplarla, gerçek manada çalışmaya zemin teşkil edecek bir kütüphane kurmuş ve ansiklopediye girecek maddelerin tespiti çalışmalarında bulunmuştu. Bu konuda iyi bir hazırlık ve alt yapı çalışması gerçekleştiren, konuyu efkân umumiye mal eden ve bir de örnek fasikül yayımlayan Gürtaş, dört buçuk yıllık bir çalışmadan sonra adı geçen vakıf tarafından

ansiklopedinin yönetim statüsü değiştirilince, 1988 yılının Ağustos ayında buradan da ayrılmak durumunda kalmıştı. Ancak ayrılırken geride, işi devam ettirenlerin sadece takdir edebilecekleri bir yapıya sahip kurumlaşmış bir iş yeri bırakmıştı.

* * *

Gürtaş, 1989 yılının Nisan ayında emekliliğini iptal ettirerek Devlet Bakanlığı'nda müşavir olarak yeniden resmî göreve döndü ve burada çalışmaya başladı. Bu arada aynı yıl Ekim ayında Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından ilan edilen Arapça öğretim görevliliği kadrosuna müracaat etti ve açılan imtihanda başarılı bulunması neticesinde, bundan sonra kadrolu resmî görevini, üniversite öğretim elemanı olarak, burada devam ettirdi. Bununla birlikte Devlet Bakanlığı'ndaki müşavirlik vazifesini de sürdürdü. Ancak bu dönüşü ile esas mesleğine tekrar kavuşmuş, Arap dili ve belâgatı öğretim görevlisi olmuştu. Daha önce on beş yıldan fazla bir zaman sürdürdüğü yüksek İslâm enstitüsü hocalığını aynı kurumun devamı olan ilâhiyat fakültesi hocalığı ile sürdürmek kararında idi. Bu düşünce ve kararlılığını 1991 yılında aynı üniversitenin sosyal bilimler enstitüsüne öğrenci olarak kaydolması ve doktora çalışmasına başlaması ile gösterdi.

Devlet Bakanlığı'ndaki müşavirlik görevi 1993'te sona erdi. Ancak görevli olduğu yerlerde güzel hizmetlere imza atmaya alışık olan Gürtaş, bu görevi sırasında da özel çalışmaları ve kulisleri ile Konya'ya yeni bir eğitim ve öğretim kurumu kazandırmıştı, Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı Selçuklu Eğitim Merkezi. 1991 yılında açılan bu merkezle birlikte Gürtaş'ın o güne kadar sürdürmekte olduğu görevlerine bir yenisi daha eklendi. Rica üzerine, açılması için gayret gösterdiği Selçuklu Eğitim Merkezi'nin aynı zamanda ilk öğreticilerinden biri oldu. Burada Arapça, sarf-nahiv, belâgat dersleri verdi ve kursiyerlere özellikle Arapça'dan Türkçe'ye yapılacak tercümelerde dikkat edilmesi gereken hususları öğretmeye çalıştı. Çünkü o, Arapça'dan yapılan çoğu tercümelerde bu hususlara riayet edilmediğini, bunların gelişigüzel, para kazanmak için yapılmış tercümeler olduğunu görüyor ve çok üzüülüyordu. Ona göre piyasada bol miktarda bulunan bu tercümeler ya Türkçe dil bilgisi kurallarına uymayan, uydurma ve acayip bir ifadesi ve dili olan ya da Arapça'nın kendi yapısı ve dil bilgisi kurallarına uyulmadan yapılan, bu sebeple de birçok yanlışlık içeren garip bir tercümeden ibaretti. Bundan dolayı haklı olarak metin tercümeleri tekniği denebilecek böyle bir konuda çok hassasiyet göstermiş, öğrencilerinin de hassas davranmalarını istemiş ve sürekli olarak onların dikkatini

bu konu üzerine çekmeyi ihmal etmemiştir. Gürtaş buradaki görevini de vefatına kadar aksatmadan sürdürdü.

1993 yılında Devlet Bakanlığı'ndaki müşavirlik görevinden ayrıldıktan sonra aynı yıl kendisinden Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Danışma Kurulu üyeliği yapması istendi. Bu teklifi kabul ederek bu görevini de vefatına kadar devam ettirdi. Fakat iki ayrı yerde bulunan görevleri onun haftanın yansını Ankara'da, yansını da Konya'da geçirmesini gerektirmişti. Bundan dolayı üç gün Konya'da, dört gün de Ankara'da bulunuyordu. Konya'da bulunduğu günlerde iki ayrı kurumda verdiği dersleri tamamlayabilmek için günde sekiz veya dokuz saat ders vermek mecburiyetinde kalıyordu. Bazı geceler de Selçuklu Eğitim Merkezi'nde görevli hocalarla bir araya gelerek okunan ve okutulması gereken konular üzerinde konuşup, aralarında devamlı olarak bazı eserleri okuyorlardı. Ankara'da bulunduğu gecelerin birinde de orada bulunan Konyalı arkadaşları ile bir araya geliyorlardı. Bunlara ilaveten bir ara Ankara'da varlığı ile yokluğu pek fark edilmeyen ve tamamen unutulmuş olan "Türkiye İlahiyat Tedrisatına Yardım Eden Dernekler Federasyonu" nun başkanlığını üstlendi. Bu sebeple kendisine ayıracağı zamanı kalmıyordu.

Ayrıca onun kitabında aldığı görevleri eksik bırakmak veya ihmal etmek diye bir şey olmadığından, bu kadar yükü çekebilmesi ve bu görevleri bir arada götürebilmesi, onun ancak çok hareketli ve yerinde duramayan bir mizaca sahip olması ile izah edilebilir. Yoksa bu kadar görevi üstlenmesinin sebebi, bütün bu işleri ancak ben yapabilirim, ben yapmalıyım düşüncesine dayanan ve doymak bilmeyen bir hırs değil; bu işlerin yapılması gerektiği halde, Allah rızası için, kendisi gibi inanıp üstlenerek götüren veya götürmek isteyen kimşenin çıkmaması, dolayısıyla işin onun üzerine kalmış olmasıdır denebilir. Bütün bunların neticesinde, onun Ankara'dan Konya'ya ve Konya'dan Ankara'ya gidiş gelişlerinin dakikalarla ölçülebilecek zaman dilimleriyle ayarlanması gerekiyordu. Buna rağmen onun, saydığım bu görevlerini aksattığına ne şahit oldum ne de duyduğum.

Bu arada şu hususu da eklemek gerekir ki, Ankara-Konya arasındaki gidiş gelişleri, onun dostlarının birçok hizmetini de üstlenmesini gerektirirdi. Ne Konya'ya gelişinde Ankara'dan ne de Ankara'ya dönüşünde Konya'dan havale edilmiş bir işin bulunmadığı tek haftasının geçtiğini bilmiyorum. Konya'ya geldiğinde, Ankara'da resmî veya gayr-i resmî işi olan bir kimse, bu işini kendisi takip etmek yerine, zahmetsiz ve ücretsiz, hem de mutlak müspet neticeleneceğini bildiğinden Gürtaş'a havale ederdi. Bu iş kendi çalıştığı yerle ilgili olmasa da, hangi daire ile alakalı ve hatta nerede olursa olsun, sadece dost

ve tanıdıkları değil, kim tarafından getirilirse getirilsin, isterse çeşitli sebeplerle aleyhinde olan ve arkasından konuştuğunu bildiği kimseler tarafından getirilmiş olsun, Gürtaş tarafından reddedildiğini hiç görmedim. Üstelik problemin halledilmesi için gerekli çaba gösterilerek müspet neticelenecek şekilde takip edilirdi. Onun istek sahibine, “söyledim fakat olmadı” veya “teşebbüs ettim ama neticelendiremedim” gibi bir mazeretle döndüğünü asla bilmiyorum.

Ankara'dakiler de Konya'daki işlerini ona havale eder, onun yapmasını beklerlerdi. O dönemlerde Konya'da imal edilen çay gevreği ve Doğanbey sucuğu Ankara'da oturan dost ve arkadaşları arasında bir hayli şöhret bulmuştu. Pekçok tanıdığı bundan faydalanmak istiyordu. Birbirinden görerek yaygınlaştığı için de verilen siparişler giderek artıyordu. Fakat o kimseyi incitmeden, herkesin siparişini alır, tek tek yazar ve sucukları Doğanbey'e sipariş eder, Konya'ya geldiğinde de onları istenen miktarda kilolara ayırır, arzuya göre gevreklerle torbalara yerleştirerek Ankara'ya götürürdü. Bütün bunları yaparken asla bir bezginlik göstermez veya yorgunluğunu sezdirmezdi. Eğer bu işleri bir ücret karşılığında yapsaydı ve meselâ satın aldığı bu gıdaların üzerine biraz kâr koyarak değerlendirseydi, eminim, ya yükü hafifleyecek veya bundan hatın sayılır bir kâr elde edecekti. Fakat o kimseye aldırış etmeden tamamen hasbî olarak bu işleri yapar ve herkesi memnun etmeye çalışırdı.

Aslında büyük bir hassasiyeti ve zahmeti gerektiren bu kadar hizmeti bir arada yürütmek için gösterdiği çaba hiçbir bünyenin buna dayanamayacağı kadar ağır olmasına ve gerçekten kendisini yıprattığı, geçirdiği bypass ameliyatı ile apaçık ortada olmasına rağmen, sanıyorum bu durum onun için katlanılması gereken bir mecburiyetten kaynaklanmakta idi. Bilindiği gibi, onun üstlendiği bu çalışma ve hizmetlerin çoğu ücret karşılığı yapılan işler değildi. Ancak ücretle yaptığı işlere de ihtiyacı vardı. Çünkü, kendisi çok cömert biriydi ve ikramı çok severdi. Eline geçen parayı elinde tutmaz, çabucak harcardı. Belki çoğumuzun kendilerine bir çay ikramını yeterli bulduğumuz misafirlerine o yemek ikramını bile kafi görmezdi. Ayrıca kendisi iki ayrı şehirde, iki ayrı ev geçindirmek durumundaydı.

* * *

Gürtaş, din eğitimi bilim dalında başladığı doktora çalışmasını *Atatürk ve Din Eğitimi* konusunda hazırladığı tez ile 1994 yılında tamamlayıp “doktor” unvanını almıştı. Bu çalışması gerek din eğitimi gerekse din hizmetleri alanlarında konuya farklı bir yaklaşım tarzını temsil etmekte ve sahaya önemli katkılarda bulunmaktadır. Çeşitli yönlerden, değişik zamanlarda işlerine geldiği şekilde bazı kişilerce istismar edildiğini ve kimi durumlarda da bu kişilerin

kendilerini onun yerinde görerek veya onun arkasına sığınarak hedef tahtası olmaktan korunmak uğruna gerçek fikirlerinin çarpıtıldığını gördüğümüz Atatürk'ün, Türkiye'de din eğitiminin nasıl olması gerektiği konusundaki görüşlerinin Gürtaş tarafından tarafsız bir bakışla değerlendirildiğini görüyoruz.

Aslında “doktor” unvanı onun için çok geç kalmış bir unvandı. Zira o bu unvanı çoktan hak etmiş olmasına rağmen, bir taraftan memleketimizdeki din eğitim ve öğretiminin, özellikle de imam-hatip liseleri ve yüksek İslâm enstitülerinin, binasının yapılacağı yerin seçiminden, ders programlarının düzenlenmesi ve geliştirilmesine ve hatta buraların kapatılmasını isteyen kişilere karşı mücadeleye varıncaya kadar her türlü problemin halli için yaptığı fedakârca ve genç nesillerin örnek almaları gereken çalışmaları sebebiyle kendi ilmî çalışmalarını ikinci plana itmişti. Zaten herhangi bir unvan peşinde değildi; yaptığı hizmetleri insanlar takdir etsin diye değil, yapılması gerektiğine inandığı için ve asla bir unvan gayreti olmadan yapmıştı.

Ayrıca o, karşılaştığı olumsuz davranışlar karşısında hep ümitli oldu ve mücadeleden hiç vazgeçmedi. Bu konuda onun düsturu, “Umudumuz kalacağına emeğimiz kalsın” idi. Bu düşünce onun genel olarak din eğitim ve öğretiminin memleketimizde sağlıklı ve sürekli olması için yaptığı bütün girişimlerinde temel ilham kaynağı olmuştu. Ona göre bir işin teşebbüs etmeden kendiliğinden olacağını beklemek yanlıştı; bunu bir tevekkül olarak gören kimselerin ise ancak tembellik ve üzerine düşeni yapmamaktan kaynaklanan boş bir mazereti olabilirdi. Bu sebeple onun yaptığı teşebbüslerin akim kaldığını söylemek de hemen hemen imkânsızdı. Çünkü o hep haklı şeylerin peşinde ve hak edilenin alınması arzu ve gayretinde olmuştu.

1969 yılından sonra yapılan (sanıyorum ikisi hariç) bütün Milli Eğitim şuralarına üye olarak katılmıştı. Her yerde ve her zaman olduğu gibi bu şuralarda da, başta din eğitiminin sorunları, bu arada imam-hatip okulları ve yüksek İslâm enstitülerinin durumları ve fonksiyonlarının geliştirilmesi olmak üzere, millî eğitimimize katkıda bulunmak için var gücüyle çalıştı.

Gürtaş, herhangi bir siyasî parti üyesi olmadığı halde, memleketimizde gelişen siyasî olayları ve bu olayların partiler eliyle organize edilmesini bir vakıa olarak kabul ederdi. Bununla birlikte, gerek imam-hatip lisesi gerekse yüksek İslâm enstitüsü öğrencilerinin bu olayların içinde yer almamaları gerektiğini, aksi halde bunun öğrencilere de kurumlara da zarar vereceğini hem öğrencilere söyler hem de öğrencileri olayların içine çekip kendilerinden faydalanmaya çalışan siyasî kişilere bunun yanlışlığını anlatır ve sebeplerini izaha çalışırdı. Son yıllarda imam-hatip liseleri ile Kur'an kurslarının siyasete

kurban edilmesine son derece üzölmüş, pek çok ilmi toplantıda konuyla ilgili tebliğler sunmuş, yetkililerle bizzat görüşmenin yanında, gerekli uyarılarda bulunmak üzere parti genel başkanlarına rapor sunmayı da ihmal etmemiştir. Zaten din eğitimi ağırlıklı olmak üzere millî eğitimle alakalı görüşlerini ilmi toplantılarda ve verdiği konferanslarda sunmak öteden beri mutadı idi.

Doktorasını tamamladıktan sonra Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâgatı Ana Bilim Dalı'nda ilan edilen yardımcı doçent kadrosuna müracaat eden Gürtaş, yabancı dil imtihanındaki başarısı ve çalışmalarının yeterli bulunması neticesinde söz konusu kadroya tayin edilmişti. Bu görevini sürdürürken bazı arkadaş ve dostlarının da teşvikiyle 1999 yılı Nisan ayında yapılan genel seçimlerde Konya milletvekili adayı olarak MHP'den seçime katıldı. Seçim öncesi gerek televizyonlarda gerekse toplantılarda anlattığı, özellikle eğitim ve öğretim konusundaki görüşleri o zamana kadar kendisini tanımayan seçmenler tarafından tanınmasına sebep oldu. Seçimde aday olduğu partinin ileri gelenlerinin dahi beklemediği bir oy patlaması gerçekleşti, fakat buna rağmen seçilemedi; çok az farkla da olsa kaybetti.

Gürtaş, daha önce Meclis'e sunduğu raporlarında yer verdiği, değerlendirildiğinde memleketimiz ve milletimiz için faydalı olacağından asla şüphe duymadığı eğitim ve öğretimle ilgili düşüncelerinin ve görüşlerinin aksine tutum ve uygulamalardan son derece müteessir olmuştu. Fakat o her zaman olduğu gibi ümidini kaybetmedi. Çünkü daha önceki yıllarda da aynı şeylerle karşılaşmıştı. Onun için yılgınlık göstermek uygun olamazdı. Ona göre zaten olmaz diye bir şey de yoktu; o her imkansız ya da kabul edilemez bir durum ortaya çıktığında olması gerekeni düşünür, belirler, ilgili ve yetkililere kabul ettirebilmek için yeni hareket tarzları geliştirdi. Zira o bir cemiyet insanı idi. İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Talebe Cemiyeti Başkanlığı'ndan sonra bulunduğu Balıkesir, Konya, Ankara gibi görev yerlerinde kendi hizmet alanına yardımcı olacak hayır ve kültür dernek ve vakıflarının ya kurucusu olmuş ya da faal olarak yönetimine katılmıştı. Nitekim Ankara'da bulunan fakat bütün faaliyetleri neredeyse durmuş olan Türkiye İlahiyat Tedrisatına Yardım Eden Dernekler Federasyonu'nun da ölmeden önce başkanı idi. Bundaki gayesi de bu federasyonun kuruluş amacı istikametinde hizmet vermesini sağlamaktı.

Türkiye'de din eğitiminin içinde bulunduğu duruma ağlamak yerine geleceği konusunda kafa yorup fikir üreten Gürtaş, son zamanlarında adı geçen federasyonun başkanı olarak din eğitiminin gereği, hukukî ve kanunî dayanakları, verilmesi gereken biçimi üzerinde kırk beş sayfalık bir rapor da hazırlamıştı.

Ömrü vefa etseydi, hastaneye yattığı günlerde, bu raporu konunun uzmanlarının tartışmasına açacaktı.

Gürtaş, yıllardan beri hak etmiş bulunduğu akademik kariyerini tamamlamak niyetiyle 1999 yılında doçentlik sınavına müracaat etti. 7 Kasım 1999 günü İzmir’de yapılan sınavda sunduğu *Şeyhzade Ahmed Ziya Efendi ve Kaside-i Dâliyyesi* başlıklı çalışması ve diğer ilmi çalışmalarında yeterli, sözlü sınavda da başarılı bulunarak Prof. Dr. Muharrem Çelebi, Prof. Dr. Hüseyin Tural, Prof. Dr. Hulusi Kılıç ve öğrencileri olan Prof. Dr. Erol Ayyıldız ile Prof. Dr. Süleyman Tülücü’den oluşan jüri tarafından kendisine “doçent” unvanı verildi. Bu unvanı aldıktan on beş gün sonra hastalandı. Tetkik için yattığı Selçuk Üniversitesi Eğitim ve Araştırma Hastanesi’nde ikinci kez bypass ameliyatı geçirdi fakat iyileşmeden 8 Aralık 1999 Çarşamba günü saat 15.00 civarında vefat etti. 9 Aralık 1999 Perşembe (1 Ramazan 1420) günü doğum yeri olan Doğanbey’de muazzam bir cemaatin iştirakiyle defnedildi.

Çok gayretli, çalışkan ve fedakâr bir insan olarak hayatını sürdüren Ahmet Gürtaş’ın uzmanlık alanına giren konularda kendisinden istifade etmesi gereken kişi ve kurumların ondan yeteri kadar faydalandıklarını söylememiz pek mümkün görünmemektedir. Son derece faal bir kimse olarak bildiğimiz Gürtaş da herkesin talebini yerine getirebilmek, onlara yardımcı olabilmek için zamanının çoğunu bu yönde sarf etmesi sebebiyle, mesaisini tek bir noktaya teksif edememiştir dersek sanırım yanlış olmaz.

* * *

Kendisini kaybettiğimizden bu yana beş yıldan fazla bir zaman geçti. Ancak onun ölümü daha dün olmuş gibi taze, henüz üzerinden bu kadar zaman geçmemiş kadar hafızalarımızdaki yerini korumaktadır. Her yıl gelişini sevinçle karşıladığımız Ramazan ayını o yıl bir başka duygu ile karşılamıştık; “Ertesi gün oruç tutacağız, bu akşam ise orucu, kılacağımız teravih namazı ile karşılayacağız” diye düşünerek büyük bir heyecan içinde beklerken, birden bir başka düşünce içinde buluvermiştik kendimizi. Çünkü sevdiğimiz, her zaman, eğer elinden geliyorsa hemen, değilse olabileceği zaman içinde herkesin isteğini yerine getirmek için çaba sarf eden, bunu yaparken de asla yorgunluk veya bıkkınlık göstermeyen, hareketli, bilgili, zeki, müteşebbis, her yönüyle fedakâr, yapılması gereken işin peşini bırakmayan, hem konusunu hem de memleket meselelerini en iyi şekilde bilen ve yakından takip eden; bu sebeple de kendisinden daha uzun yıllar memleketimiz, özellikle de içinde bulunduğu, belki de temsil ettiği camia için hizmet beklediğimiz, candan bir dostu kay-

betmenin üzüntüsüyle dolduğumuz bir günün akşamında kıldığımız teravihle, buruk bir acı ve ıstırapla karşıladık Ramazan'ı.

Ankara, İstanbul, İzmir başta olmak üzere yakın, uzak, büyük, küçük il, ilçe ve köylerden koşup gelerek, cenaze namazını kılabilmek ve ona karşı son görevlerini ifa edebilmek için Konya Hacı Veyiszade Camii Avlusu'nda toplanan, oraya sığmayınca da cami içini dolduran Müslümanların tek dilekleri, Allah'ın rahmetinin, üzerine namaz kıldıkları hocaları, sevilen dost, arkadaş, kardeş, akraba, zaman zaman televizyonlarda kendi düşündüklerini seslendirip savunduğu için bir yakını ve din kardeşi olarak gördükleri Ahmet Gürtaş'ın üzerine olmasıydı.

Cami ve avlusunu dolduran bunca cemaat, sadece üzerine bir namaz kılmakla yetinmeyip onu bir emanet olarak kucaklayıp kabrine konulmak üzere ana yurdu, baba ocağı Beyşehir'in bir beldesi olan Doğanbey'e kadar götürmeyi de ihmal etmediler. Oruçlu ağızlar, yaşlı ve nemli gözler, titreyen dudaklar, incelmış ruh ve gönülle Allah'ın rahmetine sarıp, emaneti yerine teslim ettiklerine inanarak; ama yine de, "Seni hiç unutmayacağız" anlamında gönüllerinden bir parçayı orada bırakarak sessizce, geldikleri yerlere döndüler. Sanki havalar da bunun gerçekleşmesini sağlamak için önceki günlere ve hatta yıllara göre daha farklı idi. Mevsim icabı beklenen kar ve soğuk yerine güneşli, ılık, insanın içini ısıtan, bu aylarda hiç beklenmeyen ve görülmeyen bir havada kendisini toprağa verdi uzaktan ve yakından gelenler. Ama eminim ki, uğurladıkları yolcuya karşı borçlarını yerine getirmekte istekli olan bu topluluk, hava farklı da olsa, yollar tehlike de arz etse yine aynı şeyi yapacaklardı. Çünkü nâşi ellerinde bir emanet olarak bulunan samimi kişi, o zamana kadar kendisinden beklenenden fazlasını yapmış, vermesi gerekeni fazlasıyla vermiş, üzerine düşeni gerektiği şekilde yerine getirmişti. Bu yönden kimseye borçlu değil, belki alacaklı durumdaydı. Bundan dolayı herkes ondan razı idi. Şimdi ise Allah'ın da kendisinden razı olması tek dilekleri idi. Böyle davranmak ise ancak geride kalanların bir vefa duygusunun neticesi olabilirdi. Orada bulunanlar da zaten bu duyguyu izhar ettiler.

Ahmet Gürtaş'ı bilenlere hatırlatmak ve bilmeyenlere tanıtılabilmek için biyografisini yazmaya başladığımda, ilk önce gözümün önünden hiç gitmeyen cenaze merasimi sırasındaki bu manzarayı hatırladım. Bu vesile ile Allah'tan kendisine bir defa daha rahmetler niyaz ediyorum. Son durağı Cennet, yeri Hz. Peygamber'in yanı olsun; Allah rahmet eylesin.

Eserleri

- Liseler İçin Din Bilgisi I-II* (Mustafa Uzunpostalcı ile birlikte, İstanbul 1967).
Ortaokullar İçin Din Bilgisi I-II (Mustafa Uzunpostalcı ile birlikte, İstanbul 1976).
Arapça Öğretiminde Temel Bilgiler (İstanbul: İrfan Matbaası, 1976).
İmam-Hatip Liseleri İçin Arapça (Mustafa Uzunpostalcı ve İsmet Ersöz'le birlikte, İstanbul 1976).
Arapça Ders Notları I: Sarf (Konya: Mikro Yayınları, 1982).
Arapça Ders Notları II: Nahiv (Konya: Mikro Yayınları, 1982).
Çağdaş Arapça I-IV (Ahmet Yılmaz'la birlikte, İstanbul 1985).
Ezan, Abdest, Namaz Duaları ve Manaları (Ankara: TDV Yayınları, 1986).
Kur'ân Okumayı Öğreniyorum (İstanbul: Marifet Yayınları, 1993).
"Atatürk ve Din Eğitimi" (Doktora tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1994.
Arapça'dan Türkçe'ye Çeviri Teknikleri (Konya: Mikro Yayınları, 1998).
Azerbaycan Cumhuriyeti Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Giriş (Ankara: TDV Yayınları, 1998).
Konya Yusuf Ağa Kitaplığında Bulunan Arap Dil ve Edebiyatı ile İlgili Yazmalar: h.VII/m. XIII. Asrın Ortasına Kadar (Konya: Mikro Yayınları, 1998).

Çeviri ve Sadeleştirmeleri

- Seyyid Sâbık, *İslâm Daveti* (Konya: Oku Yayınları, 1971).
Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi, *Amâk-ı Hayal* (Konya: Oku Yayınları, 1974).
Şeyh Baba Mehmed Süreyya, *Tarikat-ı Aliyye-i Bektâşîyye* (Ankara: TDV Yayınları, 1995).
Cemâleddin b. Hişâm el-Ensârî, *İ'rab Kaidelerinin Beyanı* (Konya: Mikro Yayınları, 1998).

Makale ve Tebliğleri

- "Millî Eğitim Bünyesinde Din Eğitimi Nasıl Verilmelidir?", *Türkiye I. Din Eğitimi Semineri: 23-25 Nisan 1981 Ankara* (Ankara: İlahiyat Vakfı Yayınları, ts.), s. 119-123.
"Türkiye'de Din Eğitiminin Hukuki Dayanakları," *Millî Eğitim ve Din Eğitimi İlmî Seminer Tebliğleri: 9-10 Mayıs 1981 Ankara* (İstanbul 1981), s. 142-152.

- “15. Hicri Asırda Türkiye’de Din Eğitiminin Durumu ve Geleceği Hakkında Düşünceler,” *15. Hicri Asırda İslâm* (Ankara: Yazarlar Birliği Yayınları, 1983), s. 69-76.
- “Hz. Peygamberin Şahsiyetinden Çizgiler,” *Kutlu Doğum Haftası* (Ankara: TDV Yayınları, 1990), s. 35-38.
- “Son İlâhi Kitap Kur’ân-ı Kerîm,” *Gençlik ve Din: TDV Kadın Kolları Konferans ve Panelleri: 1996-97* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), s. 21-32.
- “Atatürk ve Din Eğitimi,” *Gençlik ve Din: TDV Kadın Kolları Konferans ve Panelleri: 1996-97* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), s. 193-204.
- “Şeyhzade Ahmed Ziya Efendi ve Kaside-i Dâliyyesi”, *Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, IX (1999), s. 81-149.
- “Kesintisiz Eğitim Kavramı ve Uygulama Şekli,” *II. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri: 23-27 Kasım 1998* (Ankara 2003), II, 515-518.
- “Diyanet İşleri Başkanlığı Eğitim Merkezleri ve Hizmet İçi Eğitim Faaliyetleri”, *II. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri: 23-27 Kasım 1998* (Ankara 2003), II, 566-571.

Mustafa Uzunpostalcı

Appearance and Reality in the Qur'an: Bilqis and Zulaykha

Oliver Leaman*

In the Surat al-Naml there is an intriguing account of the visit of the Queen of Sheba to Sulayman, a man famous both as a king and a prophet. She is taken in by the construction of a large glass surface, thinking it is a lake of water, and as a result of this becomes a Muslim. Yet it is not clear why this should persuade her, or precisely what it was that persuaded her. We do not normally take the experience of being tricked as a reason to change religion. Her decision and attitude is compared with that of Zulaykha and her passionate relationship to Yusuf. Bilqis is calm and intelligent and takes the fact that she has been fooled by the artifice as an indication that she may be wrong about many things, and so needs to find something reliable to believe in. Zulaykha is constantly ruled by her passion, until she is close to death, and as a result is often lead awry in her actions. Bilqis represents the clever woman in charge of her emotions, Zulaykha the opposite. Both women are affected by something they take to be beautiful, thus introducing the issue of aesthetics very firmly into Islam.

Key words: Queen of Sheba, Religious Aesthetics.

One of the rather perplexing stories in the Qur'an is in the surat al-Naml.¹ Here the Queen of Sheba, Bilqis (although she is not given this name in the Qur'an), visits King Sulayman (Solomon) in a visit which is replete with symbolism. She represents the pagan world visiting the world of a prophet and eminently wise authority. The Queen enters the palace and comes across a floor which in fact is made of a reflective material, and so looks like water. She is so convinced it is water that she lifts her skirt, offending against social convention, and then the King tells her that it is only a *sarh*, an area paved with glass. She immediately admits her error and accepts the King's religion. There are lots of stories built around this incident,² some of which say that

* Professor of Philosophy and Zantker Professor of Judaic Studies, University of Kentucky.

¹ 27/15-44.

² Jacob Lassner, *Demonizing the Queen of Sheba: Boundaries of Gender and Culture in Postbiblical Judaism and Medieval Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1993).

the purpose of the *sarh* was to prove to the King that the Queen really did not have hairy ankles! Presumably it would have defied social convention to have asked her. Clearly a central theme of the story is the overcoming of the power and wisdom of the world of *jahiliyya* by Islam, belief in the one God. In just the same way that the Queen was taken in by the appearance of water when there was no water, she was unable initially to see the truth of the one God who is the master of everything. She concluded perhaps that since Sulayman had the correct view of the world around us on an empirical level, he might well also have the correct view about what is behind the world. What is interesting about this incident is why we should believe that she came to the right interpretation of her experience. We do tend to be impressed by the judgments of those who are gifted in one particular area of life and conclude that perhaps their understanding extends over a much wider area. This is usually a mistake, though. There is no reason for example to think that a wonderful physicist is any good at knowing how to invest money, or that a leading logician has any better grasp of political affairs than anyone else.

So it is surprising that as soon as the Queen is tricked by an architectural detail, she submits to the new religion. Sulayman was famous for being able to get the jinn to make things for him, so a floor of reflective glass is not a difficult thing for him to have in his palace. The trick of the floor is only the last of a series of wonders which had impressed the Queen, according to the literature which has developed around the event, it is the last straw, as it were, but in itself it is not that amazing a construction, one might have thought. But the glass floor seems to have been a popular device in several palaces in the Islamic world⁵ and was certainly a popular image in paintings and pictures. Later rulers found the temptation to emulate King Sulayman difficult to resist, and the very sophisticated glassware that was produced in the Islamic world would have meant that such constructions were quite feasible. In the story the Queen mistakes glass for water, and why should she not, given that they resemble each other, at least when constructed cleverly, as jinn tend to do. This is also not the only time that the Queen discovered that what she had taken to be one thing was in fact something else. Her reasoning presumably was that since she sometimes seemed to confuse what appeared to be the case with what really is the case, her religious ideas might

⁵ Valerie Gonzalez, *Beauty and Islam* (London: I. B. Tauris, 2001), 28-33.

similarly be linked not with what is real but with what is only apparently real. This is a good characterization of idolatry from a monotheistic point of view. Physical objects look much more plausible as deities than does an invisible being, since the former unlike the latter can at least be seen. The problem is though that what they look like, i.e. strong, powerful, effective, is only an appearance on which no reality rests. Like the glass floor which resembles water, it is merely a resemblance. In fact the floor is dry, in fact the gods are powerless.

It is worth spending some time looking at the sort of event which took place in this story. The Qur'an has no difficulty in contemplating the existence of miracles, the Qur'an itself is the result of a miracle and its very nature is miraculous, on its own account. But what we have here in the story of the floor is not a miracle but a trick. When Musa participated in the miracle of turning his rod into a snake Pharaoh reacted by rejecting this as merely magic, but his magicians knew better and understood the event to be a clear sign of divine intervention in the course of nature. In fact, an *ifrit* or a learned man carries out a miracle in the surat al-Naml, Bilqis' throne, is brought to Sulayman and this is one of the tricks played on her in order to test her as to whether she recognizes it. She sort of does, but wonders what it is doing so far away from where it is supposed to be. Such an occurrence is perhaps more appropriate to change her mind than the experience of the *sarh*. This is very different from the case where Sulayman merely tricks Bilqis, and she swiftly succumbs to the trick by submitting herself to his faith. Was she right to do so? I see wonderful magicians perform marvelous tricks sometimes, but it does not occur to me to find out what their religious beliefs are and convert to them. It is because we know that magicians are magicians that we know that what they do has an explanation which is not supernatural. We would not normally see legerdemain as a source of spiritual acuity or religious authority. Why did Bilqis? Was she unusually naïve? Or was it the combination of the miraculous transport of the throne, and then the architectural trick?

There does not seem to be much in the way of an argument to get to the conclusion she reached. What we call a trick is precisely something which does not challenge our understanding of reality, but rather an event which we cannot understand given our present knowledge, yet which we are fairly sure is explicable were we to know how it was done. Once Bilqis established that what she had taken to be water was not water she knew that she was

mistaken in her interpretation of what was before her, but that was all. She did not have to conclude that her understanding of the nature of reality in a deeper sense was awry, she just made a simple error of judgment in a particular case, and once she found out why she had gone wrong she could just have smiled and determined not to be fooled like that again. We often mistake one thing for something else, and it is a feature of our world that almost everything is subject to various interpretations. In what circumstances when we discover we are wrong should we think seriously about whether our major ideas about the world are also wrong?

What made this feature of interior design so effective was that it was constructed in such a way that there was nothing there to tell the viewer where the imitated world ends and her own begins. There is no frame around the construction, as it were, to announce that what in fact we have here is a work of art. There is a short story by Guy de Maupassant in which Bel-Ami, the hero, was at a reception and saw at the end of the room a man standing in an area of water. This strikes him as strange until he realizes that it is in fact a picture of Jesus walking on the water. In talking about it to the guests the illusion is credited to the particularly realistic composition of the painting, but in fact Bel-Ami knew that it was because the frame had been obscured by tall plants that he was taken in. Had he not been a Christian already would that experience have led him to convert? Strangely enough, it might have. Stranger stories of what has led people to convert have been told, or indeed what has led people to lose their faith. Often the explanation is aesthetic. Here we touch on what is plausible about the notion of Bilqis' conversion. The episode with the floor was not the only thing to happen to her which made her re-examine her attitudes towards the one God and Sulayman.

A number of things had happened, and indeed her journey to see the King had in itself the flavour of spiritual quest. Sheba is often seen as being a particularly sublime realm, and Suhrawardi refers obliquely to the Qur'anic passage in his *Hikmat al-Ishraq*. He talks of a hoopoe bringing us greetings, our arriving at the Valley of the Ants (the sura in which the story is positioned is called the Ant), being told to shake our skirt and then to 'kill your woman'! The hoopoe is a wise bird, who brings a message of revelation, which explains how a mystical journey may start. The Valley of the Ants represents the carnal or physical realm, and shaking skirts and killing the woman means repressing our physicality in order to extend our spirituality. This is the real problem which Suhrawardi often argued that Ibn Sina had raised but not settled,

namely, how to move from this realm of generation and corruption to the highest level of spiritual knowledge.⁴ In his *Hayy ibn Yaqzan* Ibn Sina was taken to have correctly identified the problem but did not provide a solution, a gap which Suhrawardi was only too ready to fill. This gap is actually a live issue in the controversy over Ibn Sina's 'eastern philosophy', where he is sometimes taken to have contrasted the limited scope of mashsha'i thought with the expansive nature of the mystical.⁵ One reason for Ibn Sina's hesitancy, Suhrawardi suggests, is that the former did not appreciate the constitutive power of imagination, in the sense of the imaginal realm (*al-'alam al-khayali*). For the mashsha'i thinker, the important faculties of thought are the active intellect and the acquired intellect, the latter representing the highest form of reasoning which we can attain when our thought is perfected as far as it can be, but that is it. Imagination itself operates predominantly at a much lower level of knowledge, and although it can function to a degree in syllogisms and logical reasoning, on the whole it is most closely related to our sensuality and so should be treated with a degree of suspicion.

For Suhrawardi, though, imagination is far more significant than that, not when it is linked with the world of Platonic ideas (*muthul al-Aflatuni*) but when it is extended by the suspended ideas (*muthul al-mu'allaqa*). These are ideals, and as such they play a role in leading us intellectually to a higher level of knowledge than we can otherwise attain. If Ibn Sina is correct then aesthetics has to be limited to a peripheral role in our spiritual lives. If Suhrawardi is right then aesthetics is crucially important, and is far from merely an aspect of decoration. Aesthetics represents a direct route to the truth, and without it the scope for spiritual growth is bound to be restricted.

We can see now why the illusion set up by the King really had such a leading role to play in Bilqis' conversion. There is a well-known Buddhist parable which Rumi uses in the *Mathnawi* of the elephant which different people touch in a dark room. They each feel its trunk and all disagree as to what it is. Rumi concludes the passage by pointing out that if everyone were to hold a candle they would all have agreed.⁶ That is, if they all had access

⁴ al-Suhrawardi, *Opera metaphysica et mystica II* (Tehran and Paris: Adrien-Maisonneuve, 1976), 10.

⁵ Nicely discussed in Seyyed Hossein Nasr, "Ibn Sina's Oriental Philosophy", *History of Islamic Philosophy*, ed. Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (London: Routledge, 1996), 247-51.

⁶ Rumi, *The Mathnawi of Jalaluddin Rumi*, trans. Reynold Nicholson (London: Luzac, 1982), book 3, verses 1259-68.

to the truth then there would be no disagreement. That may be true but does not seem to be very relevant. Naturally if we are in the dark we do not see as clearly as if we are in the light, and in the case of Bilqis if we are tricked by an architectural feature then we are unaware of the real situation. But so what? This observation does not seem to have much to tell us about what the consequences of the confusion are, although Bilqis does draw dramatic consequences from it. We need here to take up the *ishraqi* point of imagination leading the intellect. Sometimes when we find that our ideas are misplaced in a single area, our imagination extends this idea and gets us to wonder whether our ideas are misplaced in general. To take an example, suppose we have a particular relationship with someone, or think we do, and he says something which makes us wonder whether we really have that sort of relationship with him. We use our imagination to reinterpret our experience of his actions and to extend it to the past and the future, even though our actual experience is limited to a far smaller extent. This is what Bilqis does, she realises that she has been wrong in what she believed to be the case about the surface of the floor, and extends the implications of that mistake to wonder whether she has been mistaken over a much wider area of her experience, including her religious beliefs. Is it rational to act in this way? It is difficult to answer this question since our general beliefs about the world do not really stand on anything except themselves. It seems perfectly acceptable for different people to have different views, and this is a familiar experience for us. Why should Bilqis not use her mistake to change her general views? It is one thing to argue quite rightly that the mistake does not oblige her to change her views, and yet the mistake makes her decision comprehensible.

We are getting to an appreciation of the role of architecture in representing a religious attitude. The sort of architecture designed by Muslims often is intended to make the sort of imaginative leap which Bilqis took. The thing worth noticing about the *sarh* is that it must have been very beautiful, the skilful fusing together of pieces of glass or some similar reflective material must have been a staggering sight. It is that which we should notice about the story, not that Bilqis was fooled, but that she was fooled as a result of the beauty of the work. She quite naturally felt that whoever could create that was worthy of her attention, and the jinn who created it were instructed by the King. One assumes that much Islamic architecture and design had this sort of purpose, to impress, to captivate, to entrance. This is after all a familiar feature of sacred art. One does not have to be impressed, a good example

of someone who was not is Bel-Ami, in a very similar situation. He was annoyed when fooled by a visual illusion, Bilqis was impressed. But then he attended a party with an entirely different attitude from that of Bilqis who had come to see the King full of interest in what he had to show and offer her. Bel-Ami was annoyed at being tricked, whereas his attitude to what he saw could have been entirely different, had he been otherwise motivated.

It might be said that Bilqis also had the wrong attitude for an aesthetic judgment, it looks very much as though she had gone to the palace ready to be impressed, and so she had a practical end in mind which stands in the way of the sort of aesthetic distance necessary for a genuinely aesthetic response to the situation. In aesthetics there is a notion of detachment connected to what we take to be an aesthetic point of view, but it does not follow from the significance of this notion that the individual is not allowed to bring in her own ideas and feeling. Bilqis was obviously in the right frame of mind for the *sarh* to have an effect on her, she had after all been the witness of many other impressive events in the royal court she was visiting. She could have been determined to resist it, a bit like Bel-Ami, but this also would not have worked from an aesthetic point of view. The appropriate attitude for aesthetic judgment is to be open to the object and concentrate on its aesthetic features. One of the comments worth making about Bilqis is that she is represented as a very balanced and calm character. She reacts sensibly to Sulayman's initial suggestion that she become a Muslim, she is not offended when he rejects her gift and she comes to see what he has to show her. She is intrigued but not naive, and so it might be thought that she has exactly the right sort of attitude to make the decision which she ultimately does make.

Bilqis was impressed by what she saw and as a result made a decision about her life and her religion. But she could have been impressed and left it at that. There is nothing inevitable about the religious direction she subsequently followed. It is not as though the art had suddenly revealed the truth to her in a manner which made it undeniable. Even after she admired the object she still had options, and that is a crucial aspect of the story, for if she had had to submit then her submission would have been far less impressive. in the same way that there is no compulsion in religion, so there is no compulsion in aesthetics. She chose to regard her aesthetic experience as the basis for a decision about religion, and although that decision was not itself aesthetic, it could have been based on the aesthetic.

What comes to mind at the end of this extended discussion of a Qur'anic passage is how significant a role in the text art plays. Although we are often erroneously told how antagonistic Islam is to art, here we have the great King Sulayman, a man of extraordinary wisdom, engaging the services of jinn and others to construct beautiful objects. If there is something un-Islamic about art why was the King so intent on producing it? We also find in the story an important pagan embracing Islam because of her confrontation finally with a superb aesthetic object, the imaginary lake inside the palace. There is no hint that the creativity of the King's servants or the *sarh* are in any way objectionable, on the contrary they are entirely praiseworthy, and if they were not then Sulayman would hardly have used them.

One reason for not being critical of the trick that was played on the Queen is that really one could see all architectural devices as tricks. We obviously need buildings to shelter us from the elements, but their exact features are due far more to our desire to shape them in that way than to anything that we really need to do to them. This is particularly clear when we take account of the elaborate decoration and geometrical patterning so common in much Islamic architecture and design. We have already seen that some commentators explain these features as due to their source in basic metaphysical and mathematical realities, such as the relationship between the planets and their movement, and basic numerical proportions expressing harmony.

Bilqis exercises her right to make a leap of faith, to embrace Islam because a Muslim has impressed her. In fact, we know that this is a potent source of conversion both in the past and in the present, and it is part of the methodology of *jidal bi'l-lati hiya ahsan* as recommended in the Qur'an.⁷ It might be argued that one of the interesting differences between Islam and many other religions is that Islam often represents conversion as a rather easy activity, a natural choice to make as it were.⁸

One of the features of Bilqis worth noting is her equanimity throughout. When she receives a message from Sulayman inviting her to embrace Islam, a message which could betaken to be threatening, her advisors tell her that they have sufficient force to deal with an interloper and invader. She responds with the point that invasions tend to cause great harm even if they are overcome.⁹ When her gift to the King is rejected and sent back she comes

⁷ al-Nahl 16/125.

⁸ It is difficult for example to think of an Islamic Kierkegaard!

⁹ al-Naml 27/34.

to visit him, she is not insulted at his behaviour and does not respond to it as the ruler of a great territory confronting a potential foe. She realises, according to the text, that what she is called on to do is to change her beliefs in such a way as to acquire understanding of how the world really works, how the one God operates. This is knowledge that the King to a degree has, and she wants to have it also. Her stepping on the *sarh*, that symbol of something that is other than it appears to be, is the final straw that encourages her to adopt the new faith.

The Sufis have a saying that *al-majazu qantaratu'l-haqiqa*, the apparent is a bridge to the truth. Sufism does not regard the ordinary world as illusive or imaginary, on the contrary there is nothing unreal about this world. But it should not be taken as the only form of reality which exists, since this world is only an indication of the nature of another and deeper level of reality. In his commentary on Jami's poem about Yusuf and Zulaykha, Pendlebury points out that one definition of idolatry is confusing the relative with the absolute,¹⁰ and this is something that Zulaykha does throughout the story. Not only does she worship idols, but she is obsessed with Yusuf, and not with him as a person but with him as a physical being. She acts as though that (relative) factor about him was absolutely the most important, as though his material beauty did not hide a much more significant spiritual form of beauty. Once she learns that physical beauty is only an idol, and she manages to shatter it, her physical beauty is restored to her and she finally attains the object of her whole life, to live harmoniously with Yusuf. In his commentary Pendlebury suggests that this is a case of her abandoning the self, of coming to the truth and finally attaining peace.

How we interpret symbols is important. The Queen of Sheba was confused by the *sarh*, the glass floor in the palace, and she decided that her error there was an indication of a much wider error, and so she determined to abandon idolatry and accept the King's religion. Zulaykha also abandons idolatry in the end, recognizing that the mistake she made earlier, confusing physical with spiritual beauty, had made her life chaotic and meaningless. Like the Queen of Sheba she came to realize that her view of the world was only partial, and she exchanged it for what she took to be a more comprehensive and accurate view. What these stories share is an interpretation of a

¹⁰ Jami, *Yusuf and Zulaikha: An Allegorical Romance*, ed. and trans. David Pendlebury (London: Octagon Press, 1980), 171.

symbol, a recognition that some feature of the world which both women took to be real is in fact only a symbol of something which is genuinely real. But they also share the idea that discovering the real is a long and difficult process, requiring many different stages and trials. We need to bear this in mind, for without sophistication in linking the symbolic with the real we are likely to carry out the process in far too hamfisted a manner. When Zulaykha hears of Yusuf's death in Jami's poem she is distraught, collapsing, tearing her cheeks and hair, and eventually pulling out her eyes and throwing them on the ground! She has not really managed to abandon her passionate nature, and there is no tranquility in her response to tragedy, despite Yusuf's hope that tranquility would give her strength to bear his loss. She dies with her nose in the earth, just above Yusuf's body, and Jami reflects how lucky the lover is who dies in the aroma of union with the loved one, a bold statement given that shortly before this point Jibril had given Yusuf an apple from the garden of paradise so that he died with the smell of the celestial perfume in his nostrils. As a symbol of passion finally brought to book, as it were, Zulaykha is not an entirely satisfactory character from a religious point of view in the poem, and even in the Qur'an her readiness to act without thinking contrasts her with the calm and collected Queen of Sheba.

In the *Mathnawi* Rumi tells us of a competition between the Chinese and the Greeks over the most beautiful screen that could be painted.¹¹ The Chinese take over the side of a room and got to work on it, using the King's 'hundred colours' and working on it steadily. But the Greeks concealed what they did, although they seemed to be polishing away at an equal rate as the Chinese were painting. When the Chinese were finished they displayed an extraordinarily beautiful painting, but the Greeks produced a burnished mirror, which then magnified the beauty of the Chinese painting. They were said to have won, and they won because they stuck to essentials. Colour is linked by Rumi to the clouds, it conceals and confuses, while colourlessness is related to the moon, and we are told that whatever illumination arrives in the clouds comes originally from the moon and higher celestial bodies. So colour is a physical property of which we should remain cautious, what is significant is our ability to get in touch with what is higher than us, with what is real, and this the Greeks manage to do. On the other hand, when we examine the story more closely it is not so clear that this is what happens. They manage

¹¹ Rumi, *Mathnawi*, book 1, verses 3465-85.

to reproduce the Chinese picture and make it even more radiant than it is originally. Anyone who has ever seen Persian miniatures will appreciate the Persian ability to incorporate an enormous amount of light into their pictures, even on what are after all the pages of books. But what the Greeks do is to make what the Chinese do a bit brighter, that is all, and if Rumi is a bit critical of the colours that the Chinese use, then he should be even more critical of the Greeks, since they make the colours brighter.

On the other hand, the meaning of the story might be something very different. It may not be critical of colour at all, but rather of the idea that we can do anything significant artistically. The Chinese thought they could, and what they accomplished was impressive, but not as impressive as the impact of nothing more than light and reflection on their work. The Greeks could be seen as modest, only working to increase the ability of light to illuminate what already exists, while the Chinese presumptuously seek to out do the glories of nature. Of course, it is ironic that an attack on art should appear in a very skillfully organized poem, but then so many attacks on art do use art to make their point. In one version of the story the Greeks are said to have won the competition and their reward is a pile of money, which is given to the Chinese artists. All the Greeks get is the reflection of the money!

The Greeks won because they produced the most staggering picture. They produced the most staggering picture (when the King saw the Chinese picture Rumi said it was as though he had lost his mind, when he saw the reflection his eyes almost dropped out of their sockets) through indirect action. They trusted in God to supply them with an adequate image to reflect, and they doubted their ability to produce the image directly. In a sense, of course, it is God who produces everything, and so the artist is only successful if he follows God and works with God in his creative endeavours. But what does this mean? We do not know what the Chinese drew, apart from the fact that it was very colourful, but we can assume from the structure of the competition itself that they were confident of their ability to create, and we may worry about the acceptability of that from a religious point of view. The Greeks seemed only confident of their ability to copy, a far milder form of action, and one which respects the notion of significant action as stemming from elsewhere. Yet it has to be said that as artists the Chinese were superior, since they actually had the skill and energy to make something new, all the Greeks could do was copy it, and plagiarism is hardly an aesthetic or any other sort of virtue. Perhaps Rumi is hinting here at the way in which

the creativity of the artist to a degree mimics the creativity of God, and may seem to go too far when it is complacent about its accomplishments. What we need is a sense of balance, that sense of balance which is often taken to repose in Islamic art, and which serves as the theme of so much of Rumi's work.

Before we examine how he develops this point, it is worth considering the idea of the mirror as used in religious thought, also an originally Buddhist concept. The Sufis make much of the verse "What they were earning was overshadowing their hearts",¹² which they interpret as the mirror of the heart being overwhelmed by the rust of evil actions and thoughts. What is required is that the individual polishes his mirror by constant recollection of God so that the heart can reflect the divine light and avoid being contaminated by dust or rusty accretions. Some Sufis go so far as to suggest that even breathing on the mirror of the heart, i.e. speaking, is to interfere with its purity. There is a hadith "The believer is the believer's mirror"¹³ which suggests that each Muslim is responsible for the evil deeds, and also the good deeds, of everyone else in the umma. It also suggests that if one sees a negative characteristic in someone else, then it is probably in the viewer also. This is presumably not true of God, who in another hadith refers to himself as a hidden treasure who wants to be discovered. He created the world as a mirror in order to contemplate his own beauty, and the best way to acknowledge the beauty of something is merely to look at it. Rumi reproduces this idea in the *Mathnawi* when he talks of bringing a gift to Yusuf, the exemplar of perfect beauty, and the only appropriate gift is a mirror so that he can contemplate himself.¹⁴ If something is already perfect, then nothing more can be done for it, and this is one of the chief problems with explaining the creation of the world. Why would a perfect being create something which is not perfect, why would he feel that this is something worth doing? As this is expressed in the language of Neoplatonism, why would something perfectly One lead to the creation of the many? Why would God think about anything other than himself? These issues were problematic for the Islamic philosophers, and the last issue came strongly into their approach to divine knowledge. Many philosophers such as Ibn Sina argued that it is inappropriate to think of God having knowledge of the individual and changing matters of the world of generation

¹² al-Mutaffifin 83/14.

¹³ Abu Dawud, *al-Sunan*, "al-'Adab" 49.

¹⁴ Rumi, *Mathnawi*, book I, verse 3171.

and corruption.¹⁵ There is a good theological reason for denying such knowledge to God, since if he had as objects of his thought items in our world then he would have changing objects in his mind, and this would imply that he changes. Yet he is supposed to be unchanging. There is another reason, this time more aesthetic, and this stems from Aristotle's suggestion that there are some things which it is better for God not to know. Why should he concern himself directly with anything which is not himself, since everything which is not himself is impure? If God feels any emotions, *nostalgie de la boue* is certainly not among them.

Zulaykha wanted to unite with the object of her love, Yusuf, just as the person in love wants to unite with the object of her love. She is attracted to that object, while the object is itself unmoved by those that are in love with it. One of the interesting aspects of the story of Yusuf is that he never appears to change during all the things which happen to him on the Qur'anic account. Even when he is in prison and he has the opportunity to leave it, at the command of the ruler, he remains where he is until he is entirely satisfied that the ruler is certain about the innocence of the prisoner. He just tries to preserve his integrity, and the rest of the world revolves around him, like the planets around Aristotle's unmoved mover. Aristotle characterizes that relationship as one where those who are in love with the mover do things in response to that love while the mover remains unmoved, everything else just moves around him in response to his being, not to anything he does. Some of the Persian illustrations of the story of Yusuf show him pursuing Zulaykha, and yet the Qur'anic story does not have this in it. Towards the end of the account he marries her, but this is at the stage where she has rejected idolatry, become reconciled to her fate as lying in the hands of God and where she engages in prayer. In the narrative, she is now old, and has white hair, but once he acknowledges the sincerity of her feelings, and prays on her behalf, her beauty is returned to her. That is, she can participate in his beauty, since she has become his mirror, she has accepted in her heart what has always existed in his heart, belief in God. So when he looks at her he for the first time sees a reflection of himself, albeit a partial reflection, and this is

¹⁵ Oliver Leaman, "God's knowledge of the future in the philosophy of al-Farabi," *Occasional Papers of the School of Abbasid Studies*, 1 (1986), 23-29. See also the discussions of divine knowledge throughout Oliver Leaman, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), and *Brief Introduction to Islamic Philosophy* (Oxford: Polity, 1999).

the appropriate time for them to be united in marriage. After all, they have now become the same sort of person, for a mirror to be able to reflect it must be appropriately structured to carry out that function.

The world can represent the beauty of God, to a degree, since it consists of objects which are very beautiful. Similarly, Zulaykha can represent the beauty of Yusuf, the paradigm of beauty, once she becomes spiritually purer. When her thoughts of Yusuf were material and sexual he could find nothing of himself reflected in her, and so he turned away from her and tried to evade her. Once she became more like him, she became attractive to him and it is worth pointing out how unlike ordinary human attraction this intellectual and moral form of attraction might seem to be. We are notoriously attracted to that which rejects us. The more Yusuf rejects Zulaykha, the more she wants him, and it is a theme of romances that nothing puts off a fervent lover so much as a fervent positive response. The language of love is often structured in the form of a hunter and the hunted, a pursuer and the pursued, a man and a woman, and certainly was in much of the literature of the Islamic world, and still is. In the illustrations of the story of Yusuf lust is rarely far from the surface, the lust of Zulaykha for Yusuf, of her friends for him, and so on. When Zulaykha dreams of him, for instance, she often adopts a very unmaidenly posture, it is clear that what she has in mind is something very physical. His rejection of her merely makes her want him even more. That is because the relationship which she is trying to establish is built on a misunderstanding, she is after a physical relationship while he is interested in a spiritual relationship, one in which physicality would enter but not as its prime motive. When he looks at her he does not find a reflection of his inner beauty, since her heart is not acting as a mirror. When she looks at him his heart does not act as a mirror to her feelings, since he is not interested in a merely carnal relationship with her. This makes her more excited, but does not stimulate him at all. Both hearts are like mirrors covered in dust, since they are unable to find anything in what they are asked to reflect which accords with their wishes. Zulaykha is not interested in his real feelings, she is overcome with lust, and so her heart really is clouded over by her emotions. When she becomes old the dust is blown off, since for the first time she can appreciate her relationships with others in a calm and collected manner, and then, paradoxically, she reaches a state where she can really get a response from Yusuf that is passionate. So this form of love is not so different from the notions of love and attraction with which we are normally

acquainted. Harmony is finally attained when both people come to share the same views, but their route to this end was not smooth, and despite the sufferings which they both had to endure, they might conclude that it was better to suffer in that way than to reach that end automatically. That is perhaps why the angels were instructed to bow to Adam, not because Adam was more perfect than them but because he and his successors had the opportunity, denied to the angels, of trying to work out how to live and establish relationships with others in the world of generation and corruption.

The story of Yusuf and Zulaykha is presented time and time again pictorially, and with its heady mixture of passion, desire, violence and ultimate redemption and death it is clearly the stuff of soap opera and spiritual instruction. Quite a few of the illustrations are very humorous, we should not assume that just because this is a religious story it has to be treated with great solemnity throughout. By contrast, the pictures of Bilqis at the court of Sulayman are invariably serious and reflect the calmness of the main characters' personalities and their corresponding actions. It might be thought that their calmness makes them very appropriate Muslims, and the conversion of Bilqis is hardly surprising given her predisposition to assess situations in a cool and collected manner, on the Qur'an's account. A comparison of Bilqis and Zulaykha is useful in bringing out the complexity of the Qur'an's treatment of the links between appearance and reality.

One of the themes here is the significance of knowledge of the unseen, it being a characteristic of the *kafir* that he or she does not possess this knowledge. We tend to think that knowledge of the unseen is something very deep and mysterious, only made available to special people after considerable effort on their part. The Qur'an debunks this idea in its account of Sulayman's death. After his death the jinn are hard at work under his apparent gaze, we are told in the thirty-fourth sura, but a small creature eats away at the wood of his staff, and he eventually collapses to the ground. Then the jinn know they have been working for nothing, since Sulayman was not looking at them at all. The insect knew this, the much more advanced jinn did not. Bilqis realized that there was something significant behind what was in front of her, and she made a judgment about the unseen based on the seen. It has been the argument here that her judgment was not inevitable, but nonetheless reasonable, and making that judgment owed a lot not so much to her intellect as to her character.

Alâeddin el-Üsmendî'nin Kelâmcılığı ve Bilgi Teorisi: Mâverâünnehir Kelâm Düşüncesine Bir Katkı

M. Sait Özervarlı*

'Alâ al-Dîn al-Usmandî's Theology and Epistemology: A Contribution to Kalâm Thought in Mâwarâ al-Nahr

This article examines the views of 'Alâ al-Dîn Muhammed b. 'Abd al-Hamid al-Usmandî (d. 552/1157) on Islamic philosophical theology (kalâm), focusing mainly on his analyses regarding epistemological questions. As a scholar from Mâwarâ al-Nahr (Transaxonia), al-Usmandî was known for his two books published on the methodology in Islamic legal theory and the differences among Muslim jurists. However, nothing has been written about his being a theologian; even his works on kalâm have not been mentioned in modern studies. Therefore, the article aims to fill this gap and shed light on al-Usmandî's contribution to the history of Islamic theology. It also shows that the scholarly environment in Mâwarâ al-Nahr was a continuing tradition, with there being lively theological discussions in the area until the 12th century.

Key words: al-Usmandî, Mâwarâ al-Nahr, Kalâm, Epistemology.

Bu makalede 6./12. yüzyıl Mâverâünnehir âlimi Alâeddin el-Üsmendî'nin (ö. 552/1157) mensubu bulunduğu Mâverâünnehir kelâm düşüncesine katkıları ele alınacaktır. Yazıda Üsmendî'nin bütün görüşleri yerine düşüncesinin alt yapısını oluşturan bilgi konusu üzerinde durulacaktır. Burada ayrıca onun meseleye yaklaşımı kendinden önceki kelâmcıların bakış açılarıyla mukayese edilecek, böylece düşüncesinin kendi bağlamı içinde değerlendirilmesi için zemin oluşturulacaktır. Üsmendî'nin usul ve hilâfla ilgili bazı eserleri yayımlanmışsa da kelâmcılığı üzerine henüz herhangi bir çalışma yapılmış değildir. Hatta onun kelâma dair yazma eserinin mevcudiyeti dahi tam olarak bilinmemektedir. Bundan dolayı bu makale literatürde Üsmendî'nin kelâmcılığı hakkında görülen boşluğu doldurma amacını taşımaktadır. Ancak onun kelâmdaki yerini daha iyi kavramak ve bilgi konusundaki görüşlerini konumlandırmak için önce içinden çıktığı ilim ortamı ve kelâm geleneğine ana hatlarıyla temas etmek gerekir.

* Doç. Dr., TDV İslâm Araştırmaları Merkezi. Makalenin ilk haline katkılarından dolayı Şükrü Özen, Sedat Şensoy ve İbrahim Kalın'a teşekkür ederim.

Mâverâünnehir kelâmı, her ne kadar sonradan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) ile özdeşleşmiş ise de, aslında bölgedeki Hanefî ilim geleneğini temsil etmektedir. Mâtürîdî mümtaz bir temsilcisi konumunda olmakla beraber, söz konusu gelenek bir ilim adamının ferdî çabasıyla geliştirilmiş bir doktrinden ziyade, bazılarının adı dahi bilinmeyen bir çok âlimin katkısıyla oluşan ortak bir birikimdi.¹ 3./9. ve 4./10. yüzyıllarda yakın bir ilmî münasebet ve müteselsil bir hoca-talebe ve ders arkadaşı zinciriyle devam eden ilim halkalarıyla oluşan Mâverâünnehir'deki Hanefî ilim çevresi 5./11. yüzyılın başlarına doğru özellikle Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin gayretleriyle Mâtürîdî ekolünü ortaya çıkarmıştır. Söz konusu çevre ilk başta Ebû Bekir Ahmed b. İshâk b. el-Cûzcânî (ö. 200/815'ten sonra) ile zemin bulmuş, ardından onun öğrencisi Ebû Nasr Ahmed b. Abbas b. Hüseyin el-İyâzî (ö. 260/874'ten sonra) ile güçlenmiştir.² Mâtürîdîliğin henüz ekolleşmediği kuruluş döneminde Semerkant'taki Hanefiler adı geçen iki âlime nisbetle "Cûzcâniyye" ve "İyâziyye" olarak tanınıyorlardı.³ Üsmendî de bir münasebetle İyâziyye'ye atıf yapmaktadır.⁴ Bu hareket 3./9. yüzyılın sonlarında Mâtürîdî ve onun öğrencilerinden oluşan ilim çevresinin yetişmesiyle yeni bir safhaya ulaşmıştır.⁵

Mâtürîdî'nin ilim çevresi o dönemde merkezi Semerkant olan Mâverâünnehir'deki Hanefî ekolün birçok yönüyle belirginleşip şekillenmesini sağlayacak canlı bir ortam oluşturmuşlardır. Ebû Seleme es-Semerkandî'nin *Cümelü usûlû'd-din*'i üzerine Rüstüfeğnî'nin öğrencisi olduğu anlaşılan ancak tam adı bilinmeyen İbn Yahyâ tarafından yapılan şerh, Mâtürîdî ve Mâverâünnehir kelâm ekolü hakkında bilgiler veren mevcut en eski kaynak niteliğindedir.⁶ Aslında Mâverâünnehir Hanefî ilim geleneğinin içinden çıkan Mâtürîdîliğin müstakil bir ekol olarak teşekkülü başlangıçta oldukça yavaş gelişmiştir. Mâtürîdîlikten ziyade Mu'tezile ve benzeri mezheplere karşı "Ehl-i Hak", "Ehl-i Sünnet" veya "Ehl-i Sünnet ve'l-cemâat" isimleri altında Mâverâünnehir Ha-

¹ Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tebziratü'l-edille*, nşr. Claude Salamé (Dimaşk: Institut Français de Damas, 1993), s. 356; krş. W. Madelung, "The Spread of Maturidism and Turks", *Actas do IV Congresso de Estudos Arabes e Islamicos* (Leiden: E. J. Brill, 1971), s. 124.

² Nesefî, *Tebziratü'l-edille*, s. 356-357.

³ İbn (Ebû?) Zekeriyâ Yahyâ b. İshak, *Şerhu Cümelü usûlû'd-din*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1648/2, vr. 121a.

⁴ Alâeddin el-Üsmendî, *Lübâbü'l-kelem*, Süleymaniye Ktp., Karaçelebizâde, nr. 347, vr. 98a.

⁵ Bk. Nesefî, *Tebziratü'l-edille*, s. 356-360. Bunların dışında daha birçok âlim bu bölgede yetişmiştir. Ömer en-Nesefî'nin bir bölümü günümüze ulaşan *el-Kand fi zikri ulemâi Semerkand* (nşr. N. Muhammed el-Faryâbî, Riyad, Mektebetü'l-kevser, 1411/1991) adlı eserinde daha sonra yetişenlerle beraber bunlara yer verilmiştir.

⁶ Bilinen tek nüshası için bk. Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1648/2.

nefi kelâmçılığı ön planda bulunmuştur. 4./10. yüzyıl Mâverâünnehir ulemâsının bir kısmı Mâtürîdî'yi "İmâmü'l-Hüdâ" unvanıyla güçlü bir âlim olarak görüp zaman zaman ona atıflar yapsa da, Ebû Hanîfe'den bağımsız olarak ona mezhep kuruculuğu unvanı vermemiş görünmektedir. Bölge âlimleri için 3./9. yüzyılın sonlarında ve 4./10. yüzyılın ilk yarısında Semerkant ve Buhara başta olmak üzere Mâverâünnehir'de Hanefî kelâmına katkı yapan bir ulemâ topluluğu vardı ve bunlar arasından bir kısmı eşit dereceye sahip otoritelerdi.⁷ Mâtürîdî, Hakîm es-Semerkandî, İyâzî kardeşler, Rüstüfeğni, Ebû Seleme es-Semerkandî bunlardan bazılarıdır. Bunların döneminde yapılan telifler göz önüne alındığında fıkıhla beraber kelâmın da güçlü bir konuma sahip olduğu görülür. Bu âlimlerin öncelikli hedefi Mu'tezile, Kerrâmiyye gibi akımların güçlenmesini önlemek ve Ehl-i Sünnet itikadının prensiplerini bölgede hâkim kılmaktır.

4./10. yüzyılın ikinci yarısından 5./11. yüzyılın sonlarına kadar geçen sürede Mâverâünnehir bölgesindeki Hanefî kelâmının durumu hakkında henüz yeterli bilgiye sahip değiliz. Bunlar arasında meselâ Ebû'l-Leys es-Semerkandî (ö. 373/983) daha çok Belh'te bulunmuş, ayrıca genelde fıkıh ve tefsirle meşgul olmuş, küçük bazı akaid risâleleri yazmışsa da Neseî'nin *Tebziratü'l-edille*'de sıraladığı Mâverâünnehir Hanefî kelâm ulemâsı listesinde kendisine yer verilmemiştir. Neseî'nin söz konusu listeyi, 4./10. yüzyılın ortalarına kadar getirip ondan sonrakileri zikretmemesi, kendi dönemine kadarki bir yüzyıl içinde çok güçlü kelâmçıların çıkmadığını akla getirebilir. Ancak kesin bir hükme varmak için tabakat eserleri ve ilgili yazmalar üzerinde çok yönlü araştırmaların yapılması gerekir.

5./11. yüzyılın sonlarında ise elimizdeki verilere göre Mâverâünnehir Hanefî kelâmında bir hareketlenme göze çarpmaktadır. Bunda Eş'arî kelâmının bölgede tanınmaya başlanmasının ve özellikle tekvin sıfatı konusundaki ihtilafın, dolayısıyla bir rekabet ve tartışma ortamı oluşmasının da rolü söz konusu edilebilir. Mâverâünnehir kelâm düşüncesi Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî ve Ebû'l-Muîn en-Neseî ile sistemleştirilip güçlendikten sonra, 6./12. yüzyılın başlarında kelâm ve fıkuhta Ebû Hafs Ömer en-Neseî ve Ebû İshak es-Saffâr, Alâeddin es-Semerkandî, Ebû's-Senâ el-Lâmîşî ve Alâeddin el-Üsmendî, bilahare Nüreddin es-Sâbûnî, Hâfızüddin en-Neseî ve Şemseddin es-Semerkandî ile devam etmiş, müteakip yüzyıllarda muhakkıkın Eş'arî kelâmıyla iç içe girerek Osmanlı'ya kadar taşınmıştır. Bu ekol üzerinde çalışmalar giderek artmaktadır.⁸

⁷ Ulrich Rudolph, "Das Entstehen der Maturidiya", *ZDGM*, 147 (1997), s. 396.

⁸ Bunlar arasında M. Eyyüb Ali, *Aktidetü'l-İslâm ve'l-İmâm Mâtürîdî* (Dakka: Islâmîc Foundation, 1981); M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî* (İstanbul: İFAV

Alâeddin el-Üsmendî'nin Hayatı ve Eserleri

Tam adı Ebü'l-Feth Alâeddin Muhammed b. Abdülhamîd b. Hasan b. Hüseyin b. Hamza es-Semerkindî el-Üsmendî'dir. 488 (1095) yılında Semerkant'ta doğmuştur.⁹ Semerkant bölgesinde bir köy olan Üsmend'e nisbet edilmesi dolayısıyla orada doğmuş olması veya ailesinin oradan gelmiş olması muhtemeldir. Üsmend ayrıca Esmend veya Semend şeklinde de okunur.¹⁰

Kaynaklarda isminin Muhammed olduğu konusunda ittifak bulunmakta, ancak babası ve dedesinin isimlerinde farklı tespitler yer almaktadır. Çoğu tabakat kitabında adı Muhammed b. Abdülhamîd olarak anılırken, bazılarında Muhammed b. Abdülmecîd, birinde ise Muhammed b. Abdürreşîd olarak geçer. Bu eserlerdeki farklılığın Abdülhamîd isminin yanlış okunmasından kaynaklanan bir tahrif olması muhtemeldir.¹¹ Semerkant âlimleri arasında sayılan ve vâizlik yaptığı kaydedilen Ebû Muhammed Abdülhamîd b. Ömer el-Üsmendî -soy listesinde bazı atlamalar gözükse de- onun babası olmalıdır.¹² Soyunun isim zincirinde Hasan ve Hüseyin'in öncelik ve sonralığı noktasında kaynaklardaki bilgiler birbirlerine uymamaktadır. Ailesi ve çocukları hakkında ise bir bilgiye rastlanamamıştır.

Yayınları, 1984); Ali Abdülfettâh el-Mağribî, *İmâmü Ehli's-sünne ve'l-cemâa Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve ârâuhü'l-kelemîyye* (Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1985); Ahmed b. Avdu-lah el-Harbî, *el-Mâtürîdiyye: Dirâse ve takvîm* (Riyad: Dârü'l-Âsime, 1413); Mustafa Çe-riç, *Roots of Synthetic Theology in Islam: A Study of the Theology of Abu Mansur al-Maturidi* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995); Ulrich Rudolph, *Al-Maturidi and die sunnitische Theologie in Samarkand* (Leiden: E. J. Brill, 1997); Sönmez Kutlu, haz., *İmâm Mâtürîdî ve Maturidilik* (Ankara: Kitâbiyât, 2003) sayılabilir. Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik hakkında ayrıca birçok makale de kaleme alınmıştır.

- ⁹ İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mîzân* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1390/1971), V, 243; Ebü'l-Vefâ Abdülkadir b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye fî tabakâti'l-Hanefiyye* (Beyrut: Mektebetü'l-îmân, 1399/1979), II, 74-75; Ebü'l-Adl Zeyneddin Kasım İbn Kutluboğa, *Tâcüt't-terâcim*, nşr. M. Hayr Ramazan Yûsuf (Dimaşk: Dârü'l-kalem, 1413/1992), s. 56; Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, *Keâtübü a'lâmi'l-ahyâr fî fukahâi mezhebi'n-Nu'mânî'l-muhtâr*, Süleymaniye Ktp., Reisülküttâb, nr. 690, vr. 186b.
- ¹⁰ Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Yemânî (Beyrut: y.y., 1400/1980), I, 255-256; Şihâbüddin Ebû Abdullah Yâkut b. Abdullâh el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, nşr. Ferîd Abdülaziz el-Cündî (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.), I, 224; İbnü'l-Esir, İzzüddin el-Cezerî, *el-Lübâb fî tehzîbi'l-ensâb* (Beyrut: Dâru Sâbir, ts.), I, 59; Ebü'l-Hasenât Muhammed b. Abdülhay el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye* (Beyrut: Dârü'l-ma'rife, ts.), s. 176.
- ¹¹ İbnü'l-îmâd, Şihâbüddin Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed ed-Dimaşkî, *Şezerâtü'z-zehab fî ahbâri men zehab*, nşr. Mahmûd el-Arnaût (Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1411/1991), VI, 348; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 176. Nitekim *Şezerât*'ın nâşiri önceki baskılarda yer alan bu yanlış tahkikinde başka kaynaklara dayanarak düzeltmiştir. Ayrıca *Lübâb*'ın başında da Muhammed b. Abdülhamîd olarak takdim edilmektedir.

¹² Neseî, *el-Kand*, s. 303-304, nr. 546.

Üsmendî'nin künyesi kaynaklarda büyük çoğunlukla Ebû'l-Feth şeklinde zikredilirken bir kısım tabakat kitaplarında Ebû Hâmid olarak geçer.¹³ Lakabı da bazı kaynaklarda Alâüddin,¹⁴ bazılarında kısaltılmış haliyle Alâ',¹⁵ diğerlerinde Alâü'd-devle ve'd-dîn¹⁶ veya Alâü'l-âlem¹⁷ şeklindedir. Nisbesi ise genelde Üsmend'e nisbetle el-Üsmendî'dir. Ancak birçok yerde Üsmend'in bağlı bulunduğu şehir dolayısıyla Semerkandî nisbesiyle de anılmaktadır. O yüzden Üsmendî'nin bazen *Tuhfetü'l-fukahâ* ve *Mizânü'l-usûl* müellifi Alâeddin Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî ile karıştırıldığı görülmektedir. Öte yandan kendisine Râzî nisbesini verenler de olmuştur.¹⁸

Hocaları hakkında teferruatlı bilgi bulunmamakla birlikte Eşref b. Muhammed el-Alevî'den (ölüm tarihi bilinmiyor) fıkıh öğrendiği, Sadrüşşehîd olarak meşhur olan Burhânü'l-eimme Ömer b. Abdülazîz b. Mâze el-Buhârî'den (ö. 536/1142) hadis rivayet ettiği, ayrıca Ali b. Ömer (veya Osman) el-Harrât'tan hadis dinlediği nakledilir. Öğrencileri arasında ise Ebû'l-Muzaffer Cemâleddin Es'ad b. Muhammed b. Hüseyin el-Kerâbîsî (ö. 570/1174), Nizâmeddin Ömer b. Ali b. Ebû Bekir el-Mergînânî (ö. 600/1203) ve *el-Ensâb* müellifi Sem'ânî'nin oğlu Ebû'l-Muzaffer Fahreddin Abdürrahîm b. Abdülkerîm es-Sem'ânî'nin (ö. 618/1221) adları zikredilir.¹⁹

Üsmendî'nin yaşadığı dönemde Ebû Hafs Necmeddin Ömer en-Nesefî (ö. 537/1142), Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin öğrencisi ve *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* şârihi Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî (ö. 540/1145) ve hemen sonra Nûreddin Ahmed b. Mahmûd es-Sâbûnî (ö. 580/1185) gibi Mâtürîdî kelâm âlimleri bulunmaktadır. Öte yandan aynı dönemde bölgeye yakın coğrafyada

¹³ Meselâ bk. Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 176.

¹⁴ Cemâleddin Ebû'l-Mehâsin Yûsuf İbn Tağrîberdî el-Atabekî, *en-Nücûmü'z-zâhire fi mülûki Mısır ve'l-Kahire* (Kahire: Dârü'l-kütüb, ts.), V, 379; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 176.

¹⁵ Selâhaddin Halil b. Aybek es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, nşr. Sven Dederling (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1974), III, 218.

¹⁶ Bk. Üsmendî, *Lübâbü'l-keâm*, vr. 92b.

¹⁷ Sem'ânî, *el-Ensâb*, s. 256; Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beirut: Mektebetü'l-Maârif, 1977), XII, 254; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, s. 243; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, III, 209; Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir es-Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, nşr. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1396/1976), s. 107; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1360-1363/1941-1943), II, 1187, 1636, 1868.

¹⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XII, 254; İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, V, 379.

¹⁹ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, III, 209; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, s. 244; Kefevî, *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr*, vr. 186a; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 176. Ayrıca krş. GAL, I, 375; *Suppl.*, I, 642. Öğrencilerinden Kerâbîsî'nin *el-Furûk* (Küveyt: Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnî'l-İslâmiyye, 1402/1982) adlı eseri Muhammed Tamûm tarafından tahkik edilip iki cilt halinde yayımlanmıştır.

Eş'arî kelâmcısı ve meşhur *el-Milel ve'n-nihal* müellifi Şehristânî (ö. 548/1153) de yaşamıştır. Ancak Üsmendî'nin adı geçen bu âlimlerle karşılaşma karşılaşmadığına dair kaynaklarda bir bilgiye rastlanmamaktadır. Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî (ö. 562/1167) Üsmendî'yle Semerkant'ta birkaç defa karşılaştığını belirterek onun Kâdî el-Ersâbendî'yi görmek için Merv'e gittiğini; ancak Kâdî'nin o sırada orada bulunmadığını, bunun üzerine Sem'ânî'nin babasının (yani Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî'nin) derslerini dinlediğini ve bir müddet sonra oradan ayrıldığını kendisinden naklen aktarır.²⁰ İbnü'l-Cevzî de (ö. 597/1201) Üsmendî'nin Bağdat'a gelip kendisinin vaaz meclisinde bulunduğunu bildirir.²¹ Bazı kaynaklarda onun Bağdat'ta ulemâdan Şemseddin b. Hüsâm b. Burhân ile dostluğuna da işaret edilmektedir.²²

Hayatının sonlarına doğru hac yaptığı ve Bağdat'ta bulunduğu anlaşılan Üsmendî²³ 552/1157 yılında altmış dört yaşında iken Buhara'da vefat etmiştir.²⁴ 563 yılında vefat ettiğini nakledenler de vardır.²⁵

Biyografisini veren kaynaklarda kuvvetli bir münazaracı olarak tanıtılan Üsmendî, cedel ve hitabet sanatını iyi kullanabilen bir Hanefî fakihî ve kelâm âlimidir. Üsmendî'nin aşağıda zikredilecek *Tarîkatü'l-hilâf* ve *Bezlü'n-nazar* adlı eserlerini neşreden M. Zekî Abdülber de söz konusu kitaplarında onun fıkha ve hilâfiyata hâkimiyetinin açıkça fark edildiğini, dolayısıyla tabakat kitaplarında fukaha ve kelâmcıların önde gelenlerinden biri şeklinde tanıtılmasının

²⁰ Bk. Sem'ânî, *el-Ensâb*, I, 256. Sem'ânî ayrıca Üsmendî'nin içki alışkanlığına dair bir kayıt düşerek bu sebeple ondan hadis almadığını, ancak oğlu Ebû'l-Muzaffer'in kendisinden hadis dinlediğini ve daha sonra Üsmendî'nin hac ziyareti dönüşünde Merv'de onunla karşılaştığında kendisinin de Sîd köyünde ona hadis naklettiğini belirtir. Ayrıca İbnü'l-Cevzî de Sem'ânî'nin söz konusu ifadesini naklettikten sonra Üsmendî'nin bilahare zühd hayatına başladığını ve münazarayı bile terk ettiğini yazar. Bk. Ebû'l-Ferec Cemâleddin Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, nşr. Süheyl Zekkâr (Beirut: Dârü'l-fîkr, 1405/1995), X, 486. Bu anlatımlardan hac dönüşü Üsmendî'nin önceki alışkanlıklarını terk ettiği anlaşılmaktadır. Krş. Yusuf Ziya Kavakçı, *XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mavara al-Nahr İslâm Hukukçuları* (Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1976), s. 103.

²¹ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, X, 486.

²² Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, III, 209.

²³ Sem'ânî, *el-Ensâb*, I, 256; Kefevî, *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr*, vr. 186a; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 176.

²⁴ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, II, 74-75; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, s. 56; Mecdüddin Muhammed b. Yâkub el-Firuzâbâdî, *el-Mirkâtü'l-vefiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, Süleymaniye Ktp., Reisülkütâb, nr. 671, vr. 64b-65a.

²⁵ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, X, 486; İbn Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, V, 379; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, VI, 348; krş. Kavakçı, *Karahanlılar Devrinde Mavara al-Nahr İslâm Hukukçuları*, s. 103-104.

isabetli olduğunu belirtir. *Lübâbü'l-kelâm*'da da cedel ve münazaralara girmekte mahir olduğu ve muhataplarının argümanlarını cevapsız bırakmadığı görülmektedir.

Kaynaklarda Üsmendî'ye şu eserler nisbet edilmektedir.²⁶

1. *Hasrû'l-mesâil ve kasrû'd-delâil*. Ebû Hafs Ömer en-Neseî'nin hilâfla ilgili meşhur manzumesinin şerhi veya müellif tarafından yapılan şerhinin tertibidir.²⁷ Daha çok *Şerhu Manzûmeti'n-Neseîyye* olarak bilinmektedir. Süleymaniye ve diğer kütüphanelerde birçok yazma nüshası mevcuttur. *Muhtelifü'r-rivâye fi şerhi'l-Manzûme*, *Avnü'd-dirâye ve Muhtelifü'r-rivâye* adlarıyla Üsmendî'ye nisbet edilen eserler aynıdır.²⁸ Kütüphane kayıtlarına bu isimlerle giren nüshalar üzerinde yaptığımız karşılaştırmalar neticesinde bunlar arasında bir farklılığın bulunmadığı ortaya çıkmıştır.²⁹ Kâtib Çelebi ve Kehhâle'nin *Hasrû'l-mesâil*'i Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin *Uyûnü'l-mesâil* adlı eserinin şerhi olarak tavsif etmeleri ise bir sehivden kaynaklanmış olmalıdır.³⁰

2. *Tarikatü'l-hilâf fi'l-fıkh beyne'l-eimmeti'l-eslâf*. Muhammed Zekî Abdülber tarafından tahkik edilip yayımlanmıştır.³¹ Fıkıhtaki ihtilafların taharet bahsinden başlayarak fûrûdaki tertibe göre işlendiği bir eserdir. Kitap ve mesele tasnifi esas alınmıştır. Ayrıca her bir konuda mezheplerin delilleri ve usul prensiplerine de yer verilmiştir. *Lübâbü'l-kelâm*'ın başında da müellif bu eserin adını zikreder.

²⁶ *Tuhfetü'l-fukahâ, Mîzânü'l-usûl, Şerhu Câmii'l-kebir ve Şerhu Te'vilâti'l-Kur'an* adlı eserler Alâeddin es-Semerkandî'ye (ö. 539/1144) ait olmalarına karşılık bazı kaynaklarda ve bir kısım kütüphane kayıtlarında yanlışlıkla Alâeddin el-Üsmendî'ye nisbet edilmiştir. Öte yandan *Hediyetü'l-ârifin* müellifi Bağdâdî'nin onu daha sonraki yıllarda yaşayan Sâbûnî'nin şârihi olarak tanıması bir zuhûl eseri sayılmalıdır. Bk. İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin* (Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 1360-1363/1941-1943), II, 92; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1414/1993), III, 387. Ayrıca bk. Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 462; Dârülmescnevî, nr. 485.

²⁷ Bu adla Neseî'nin bizzat kendisine nisbet edilen şerhin nüshaları için bk. Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 720, 721. Kâtib Çelebi *Manzûme*'nin şerhlerini sayarken hem *Hasrû'l-mesâil* hem de *Avnü'd-dirâye* adlı şerhleri Üsmendî'ye nisbet eder ki bunlar aynı eserlerdir (bk. *Keşfü'z-zunûn*, II, 1868).

²⁸ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1636, 1868. *Hasrû'l-mesâil*'in Üsmendî'ye nisbet edilen 604 h. istinsah tarihli en eski nüshası için bk. Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2288.

²⁹ Meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2288; Fâtih, nr. 2141; Lâleli, nr. 1041.

³⁰ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1187; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, III, 387.

³¹ Muhammed b. Abdülhamid el-Üsmendî, *Tarikatü'l-hilâf fi'l-fıkh beyne eimmeti'l-eslâf*, nşr. Muhammed Zekî Abdülber (Kahire: Mektebetü Dâri't-türâs, 1410/1990). Sem'ânî (*el-Ensâb*, I, 256) ve Safedî (*el-Vâfi*, III, 218) de Üsmendî'nin hilâf konusunda bir eser telif ettiğini bildirirler. Ayrıca bk. Brockelmann, *GAL*, I, 375.

3. *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*. Fıkıh usulü eseri olup kaynaklarda Üsmendî'nin eserleri arasında sayılmaktadır.³² Süleymaniye Kütüphanesi'nde bir yazma nüshası bulunan³³ eser Muhammed Zekî Abdülber tarafından neşredilmiştir.³⁴

4. *et-Ta'lika fi'l-fıkh*. Birkaç cilt olup *el-Alemî* olarak bilinmektedir.³⁵

5. *el-Emâlî fi't-tefsîr*. Üsmendî hakkında bilgi veren kaynakların çoğunda onun bir tefsir kitabı imlâ ettiği kaydedilir.³⁶

6. *Lübâbü'l-keâm*. Alâeddin el-Üsmendî'nin kelâmcılığının ortaya çıkmasına vesile olan ve mevcut araştırmamıza kaynaklık yapan bu eserin mevcudiyeti şimdiye kadar bilinmiyordu.³⁷ Eserin iki yazma nüshasından birincisi Süleymaniye Kütüphanesi Karaçebebizâde Bölümü 347 numarada, ikinci nüsha ise Şehid Ali Paşa Bölümü 1704/3 numarada kayıtlı Hanefî/Mâtürîdî eserlerinden oluşan mecmuaların içindedir.

Birçok tabakat kitabında Üsmendî'nin hayatı ve eserlerinden bahsedilirken ona bir kelâm kitabı nisbet edilmekte, ancak adı tasrih edilmemektedir. Bazı eserlerde *el-Hidâye fi usûli'l-i'tikâd*³⁸ veya *el-Hidâye fi'l-keâm*³⁹ olarak geçen ismin, eserin başındaki giriş cümlesinden alınmış olması kuvvetle muhtemeldir. Ancak temel konuları kısa ve veciz olarak ele aldığı için "kelâmın özü" anlamındaki *Lübâbü'l-keâm* adı eserin muhtevasıyla da örtüşmektedir. Eserin Üsmendî'ye aidiyeti konusunda ise bir şüphe yoktur. Zira nüshanın başında müellif *Tarîkatü'l-hilâf* adlı eserini zikredip onun telifinden sonra bu eserine başladığını bildirmektedir. Kaynakların çoğunda ise Üsmendî'nin eserleri arasında *Tarîkatü'l-hilâf* da sayılmış ve bu eser yukarıda belirtildiği gibi onun adıyla neşredilmiştir.⁴⁰ *Lübâbü'l-keâm* muhtasar olmasına rağmen kelâm ilminin bütün konularını ihtiva eden bir eserdir. Gerek konuların tasnifinde gerekse meselelerin işlenişinde eserin oldukça sistematik bir kitap olduğu söylenebilir.

³² Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 176; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, III, 387.

³³ Bk. Süleymaniye Ktp., Cârullah, nr. 566.

³⁴ Muhammed b. Abdülhamîd el-Üsmendî, *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*, nşr. Muhammed Zekî Abdülber (Kahire: Mektebetü Dâri't-türâs, 1412/1992).

³⁵ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, X, 486; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, III, 209; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, s. 244; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, VI, 384; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, III, 387.

³⁶ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, III, 209; Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, II, 177; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 176.

³⁷ Katalog ve kütüphanelerde düzenli olarak yaptığımız tarama ve incelemeler sırasında iki yazma nüshasını tesbit ettiğimiz eserin tahkikli neşri tarafımızdan tamamlanmıştır.

³⁸ Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 176.

³⁹ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 2040; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, III, 387.

⁴⁰ Kahire: Dârü't-türâs, 1410/1990.

Üsmendî'nin Kelâmçılığı ve Bilgi Anlayışı

Bugüne kadar daha çok fıkıhçılığı ve hilâf ilmindeki yeri ile tanınan Üsmendî'nin yukarıda anlatılan ve mevcudiyeti bilinmeyen *Lübâbü'l-keîâm* adlı eseri onun kelâmçı yönünün de bulunduğunu ortaya koymaktadır. Bütün tabakat kitaplarında Üsmendî'nin ilmi şahsiyeti söz konusu edilirken öncelikle münazaracılığı ve cedeldeki mahareti öne çıkarılmaktadır. Nitekim *Lübâb*'da muhaliflere cevap verirken önce onların karşı delillerini (*şubeh*) olduğu gibi nakleder, sonra bunlara kendi ifadesiyle geçersizliklerini (*butlan*) zikreder. Genelde cevap verirken yeni argümanlar getirmek yerine, karşı görüşleri analiz edip yanlışlık ve çelişkilerini ortaya koyma metodunu kullanır. Dikkati çeken diğer bir husus da onun karşı görüş sahipleriyle yaptığı münazaralarda tekrara düşmemeye özen göstermesi ve haşviyata yönelmemesidir.

Üsmendî kelâmî meseleleri işlerken muhalif görüşlerin, özellikle Mu'tezile'nin delillerini cevaplayarak Ehl-i Sünnet'in yani Mâverâünnehir'deki Hanefî/Mâtürîdî kelâm ekolünün naklî ve aklî delillerini sunar. Burada hemen belirtmek gerekir ki, Üsmendî fıkıh usulüyle ilgili eserinde Hanefî/Mu'tezilî âlim Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin kelâmî usul teorisinden ve onun *el-Mu'temed* adlı eserinden etkilenmişse de⁴¹ kelâmda kesinlikle Mu'tezilî değildir. Çünkü *Lübâb*'da halku'l-Kur'ân, ef'âl-i ibâd, aslâh, rü'yetullah gibi tartışmalı konularda Mu'tezile'nin görüşlerini reddettiği gibi Mu'tezile'yi kastederek Kadriyye'yi zemmeden müstakil bir başlık da kullanmıştır.⁴² Öte yandan tekvin sıfatını ve mükevvenenden farklılığını savunması, aşağıda zikredilecek bazı sentez girişimlerine rağmen onun Mâverâünnehir Sünnî/Hanefî geleneğinin genel çerçevesi içerisinde bulunduğunu göstermektedir.

Üsmendî ele aldığı konularda kendi görüşünü savunup doğruluğunu ispat etmeye çalışırken okuyucunun meseleye iyice vâkîf olması ve kesin kabule

⁴¹ Üsmendî'nin fıkıh usulünde klasik Hanefî veya Mâtürîdî yöntemden çok Basrî'nin kelâmçı usul yaklaşımının etkisinde olduğu konusunda bk. Murtezâ Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet: Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), s. 200-202.

⁴² *Lübâb*, vr. 139b-140b. Üsmendî'nin Mu'tezile'ye yönelik bazı sert ifadeleri Ehl-i Sünnet'e mensup âlimlerin Mâverâünnehir bölgesinde bu mezhebin yayılmasına karşı verdikleri mücadeleyle irtibatlıdır. Benzer yaklaşım Mâtürîdî ve diğerlerinde de görülebilir. Nitekim Kadriyye ve onları zemmeden hadisler hakkında müstakil bir başlık açan Üsmendî, Kadriyye'den maksadın Mu'tezile olduğunu ispat etmeye çalışırken çok aşırı yorumlar ve bazı yanlış teşbihler yapar. Mecûsiler gibi Mu'tezilîlerin de şerrin yaratılmasını Allah'a nisbet etmediklerini, Mecûsilerin âleme iki yaratıcı kabul ederken Mu'tezile mensuplarının her insanı fiilin yaratıcısı kabul etmekle milyonlarca yaratıcı ihdas ettiklerini, dolayısıyla bu ismi daha çok hak ettiklerini ifade eder. Aynı tavır Mâtürîdî ve Nesefî'de de mevcuttur (*Kitâbü't-Tevhîd*, s. 135-137; *Tebîrâtü'l-edille*, s. 759-762).

ulaşması için iki aşamalı bir istidlal yoluna gitmektedir. “*Tarikatü'l-binâ*” adını verdiği birinci aşamada meseleyi önce ilke bazında ele alıp konunun ne olduğunu, neleri ihtiva ettiğini ortaya koyar, “*tarikatü'l-ibtidâ*” dediği ikinci aşamada ise tafsilata girip, konunun bütün boyutlarını verir ve onları baştaki ilke etrafında temellendirir. *Tarikatü'l-binâ* ve *tarikatü'l-ibtidâ* yöntemleri Üsmendî'ye hem meseleleri bir bütün olarak ortaya koymaya, başka bir deyişle neyin üzerine bina edildiklerini göstermeye, hem de onları şerh edip ayrıntılarına girmeye, yani kurgu ve açılımını yapmaya imkân tanımaktadır. Bu şekilde konuları vazedip sonra derinleştirme usulü ve açılımlarını yapma tarzı, Üsmendî'nin metodolojisine orijinalite kazandırmaktadır.⁴³

Ayrıca kelâm meselelerini ele alış biçimi incelendiğinde, muhakeme gücü ve cevap verme kabiliyetinin yanında Üsmendî'nin kendine has tercih ve eğilimleri de kolayca fark edilebilir. Usulüddin konularını yeni öğrenmeye başlayanlara yol gösterici ve daha geniş bilgileri elde etmeye giriş olması amacıyla *Lübâbü'l-keâm*'ı te'lif ettiğini bildiren Üsmendî, önce usulüddini öğrenmenin gayesi üzerinde durur. Ona göre bu ilmin gayesi mükellef insanın ebedî sadete ulaşip daimî azaptan kurtulması için doğru itikadî açıklamak ve Allah'ın varlığıyla sıfatları hakkında bilgi sahibi olmaktır ve bu açıdan ona ihtiyaç bulunmaktadır. Saadete ulaşmanın ve azaptan kurtulmanın nihai mercii olan Allah, böyle bir neticeye ulaşmayı doğrudan vacipleri yerine getirmeye ve kötülüklerden korunmaya bağlamıştır. Bu tür dinî sorumlulukları yerine getirmek ise bu konularda bilgi sahibi olmakla, diğer bir ifadeyle mükellefiyeti ve onun şartlarını bilip kavramakla mümkündür. O yüzden bazı konuları bilme, yani bilgi (*ilim*) sahibi olma farz kılınmıştır.⁴⁴

Bilgi nedir ve nasıl elde edilir? Bu soruyla başlangıçtan itibaren kelâmcılar ilgilenmişlerdir. Günümüze ulaşan kelâm eserleri incelendiğinde bilgi bahsine Mâtürîdî'nin yer verdiğini,⁴⁵ Eş'arî'nin de bu konuya genişçe temas ettiğini⁴⁶ ve daha sonraki kelâm eserlerinde konunun müstakil bir bölüm haline geldiğini görüyoruz.⁴⁷ Eserleri günümüze ulaşmamış görünen erken dönem Sünnî

⁴³ Mîsal olarak bk. *Lübâb*, vr. 123b-124a.

⁴⁴ Bk. *Lübâb*, vr. 92b.

⁴⁵ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi (Ankara: İSAM Yayınları, 1423/2003), s. 11-21. Bundan sonraki dipnotlarda *Kitâbü'l-Tevhîd*'in bu neşri esas alınacaktır.

⁴⁶ Ebû Bekir Muhammed b. Hasan b. Fûrek el-İsfahânî, *Mücerredü Makâlâti's-Seyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, nşr. Daniel Gimaret (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986), s. 10-32.

⁴⁷ Kâdî Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-Bâkîllânî, *Temhîdü'l-evâil fi telhisi'd-delâil*, nşr. İmâdüddin Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-kütübi'l-sekâfiyye, 1407/1987), s. 25-36; Neseî, *Tebîratü'l-edille*, s. 4-21.

kelâmcılardan İbn Küllâb ve Kalânîsi'nin de konuyu ele almış olmaları muhtemeldir. Ebû'l-Hüzeyl, Nazzâm, Cübbâi gibi kelâmcılar vasıtasıyla Mu'tezile de bilgi konusuna yer vermiştir. Nitekim bu ekolün görüşlerini bir araya getiren Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*'de nazar ve ilim bahsine müstakil bir cilt ayırmıştır.⁴⁸ Müteahhirîn döneminde bilgi konusu kelâmda daha fazla önem kazanmaya başlamış⁴⁹ ve artık sadece şehâdet ve gayb âlemlerindeki "mevcûd"u değil "mâlum" olan her şeyi konusu haline getirip ilgi alanına alan bir ilim haline gelmiştir.⁵⁰

Kelâmcılar görünen (*şâhid*) ve görünmeyen (*gâib*) şeklinde ayırdıkları varlık âlemi hakkında konuşabilmek ve görünenden hareketle görünmeyeni temellendirmek amacıyla bilgi problemi ile meşgul olma ihtiyacını hissetmişlerdir. Kelâmcıların bilgi nazariyesi oluşturdukları varlık teorisiyle yakından ilişkilidir. Varlıkla ilgili olarak cevher ve araz temelinde ilk önce görünen âlemin sübûtunu, sonra onun değişkenliğinden hareketle sonluluğunu, ardından değişken ve sonlu varlığın bir var ediciye (*muhdîs*) olan ihtiyacını belirleyip ortaya koymaya yönelik felsefi bir çaba içine girmişlerdir. Bu sebeple onların düşüncesinde varlıkların (*a'yân*) zihin dışında haricî gerçeklikleri (*hakikat*) vardır. Diğer ifadeyle varlık alanında eşyanın hakikati sabittir.⁵¹ Çünkü aksi takdirde "eşyanın hakikati yoktur" sözü bile bir bilgi olarak anlamsız ve hükümsüz duruma düşecektir.⁵²

Öte yandan bilgi teorisi bağlamında, aralarında ilişkisel bir bağ bulunsa da, bilinen nesne (*ma'lûm/obje*) ile bilen kişi (*âlim/süje*) arasında bir ayniyet söz konusu değildir. Aksine bilginin objesi zihinden bağımsız ve süjenin dışında olup aralarında bilme fiilinin nisbeti açısından bağlantısal bir ilişki söz konusudur.⁵³ O yüzden bazı muhtemel yanılısamlara rağmen "duyu-haber-akıl" üçlüsü vasıtasıyla hakikate uygun doğru bir bilgiye ulaşmak kelâmcılara göre mümkündür. Onlar bu yönleriyle şüphecilerden, agnostiklerden ve sofistlerden

⁴⁸ Kâdî Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, nşr. İbrâhim Medkûr (Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyye'l-âmme, ts.), XII.

⁴⁹ Bk. Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed el-Îcî, *el-Mevâkîf fi ilmî'l-kelâm* (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, ts.), s. 9-40; Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, nşr. Abdurrahman Umeire (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1409/1989), I, 187-285.

⁵⁰ Muhammed Ali b. Ali et-Tehânevî, *Keşşâfû istilâhâtî'l-fünûn* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1404/1984), I, 23; krş. İzmirlî İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm* (İstanbul: Evkâf-i İslâmiyye Matbaası, 1339/1341), I, 6.

⁵¹ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 5-6; Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, s. 12-14.

⁵² Sa'deddin Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid* (İstanbul: Matbaa-i Osmaniyye, 1313), s. 23-24.

⁵³ Krş. Hanîfî Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Teorisi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2003), s. 51-55.

ayrıldıklarını söylerler. Bununla beraber mensubu buldukları ekollerin ve takip ettikleri yöntemlerin farklılığı dolayısıyla ortak bir bilgi tanımı üzerinde anlaşamadıkları görülmektedir.

Bilginin tanımı ile işe başlayan kelâm âlimleri çok sayıda birbirinden farklı tanım önerisinde bulunmuş, ancak bunlar arasında özellikle üçü yaygınlaşmıştır. Öncelikle belirtmek gerekir ki bilgiyi varlık terimi gibi bedihî ve apaçık, dolayısıyla tanımlanamaz veya tanımlanması zor bir terim olarak gören kelâmcular bulunmakla birlikte,⁵⁴ onların çoğunluğu insanda varlık ve bilgi tasavvurunun birbirinden ayrı olması sebebiyle bilginin tanımını mümkün görmüştür.⁵⁵ Bilgiye karşılık olarak idrak, vicdan, tasavvur gibi birçok terim kaynaklarda geçse de, Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet tarafından en çok kabul gören tanımlar ilmin 1) *itikâd*, 2) *mârifet* ve 3) *âlim eden mâna/sıfat* olarak tanımlanmasıdır. Bu tanımlarla ilgili dikkati çeken husus, kuşatıcı olmalarını sağlamak amacıyla oldukça genel terimlerle yapılmış olmalarıdır.

Bilgi tanımları arasında birincisi, özellikle Mu'tezile mezhebinde, birçok alternatif arasında en fazla kabul gören ve ilmi "itikad" olarak açıklayan tanımdır. Kâdî Abdülcebâr'ın üstatları Ebû Ali ve Ebû Hâşim el-Cübbâf'lere ve onlardan naklen Ebü'l-Hüzeyl'e nisbet ettiği "bir şeye olduğu üzere itikad etmek" şeklindeki bu tanım, birçok Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet kelâmcısı tarafından tartışılmış ve eleştirilere tabi tutulmuştur.⁵⁶ Bilginin itikad şeklinde tanımlanmasının arkasındaki sebeplerden biri Mu'tezile'nin Allah'a zatından ayrı bir ilim sıfatının isnat edilemeyeceğini ortaya koymak istemesidir. Çünkü bilgi inanç veya kesin kabul olarak tanımlandığında onu ilim sahibine nisbet edilecek bir mâna veya sıfat olarak görmek gerekmez. Bu arada imanın, ister haber isterse nazar ve istidlal yoluyla edilsin, bilgiyi de içine alan kognitif bir

⁵⁴ Bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*, nşr. Muhammed Hasan Heytû (Dımaşk: Dârü'l-fıkr, 1400/1980), s. 40 ve *el-Mustasfâ fi ilmi'l-usûl* (Kahire: el-Matbaatü'l-Emîriyye, 1322), I, 25; Fahreddin er-Râzî, *Muhassalü efkârî'l-mütakaddimin ve'l-müteahhirîn*, nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa'd (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, ts.), s. 100.

⁵⁵ Sa'deddin et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, nşr. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1409/1989), I, 189-192; Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, nşr. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1417/1997), I, 47-59.

⁵⁶ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, XII, 13-14 ve 25. Ebü'l-Muîn en-Neseî ise bu ilim tarifini Mu'tezile'den Mâverâünnehir bölgesinde daha çok tanınan ve Kâ'bî olarak bilinen Ebü'l-Kasım el-Belhî'ye nisbet eder (*Tebşiratü'l-edille*, s. 4). Bâkullânî de Mu'tezile'nin ilim tarifine ilgili müstakil bir başlık açarak (el-Kelâm ale'l-Kaderiyye fi haddi'l-ilm) ilmin itikad şeklinde tarifini farklı versiyonlarıyla birlikte tartışır. Bk. Bâkullânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib, *et-Takrib ve'l-irşâdü's-sağır*, nşr. Abdülhamîd b. Ali Ebû Züneyd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1413/1993), I, 178-182.

muhtevaya sahip görülmesi, hatta bazılarınca bilgiyle özdeşleştirilmesi⁵⁷ Mu'tezilî kelâmcıların bu tanıma yönelmesinde rol oynamış olabilir. Ayrıca şunu da ilave etmek gerekir ki, tartışmaları hâlâ devam etse de, çağdaş epistemolojide de bilginin "teyit edilmiş/doğrulanmış inanç" (*justified belief*) şeklindeki tanımı en çok kabul gören tanımların başında yer alır.⁵⁸ Ancak bu yaklaşım tabiatıyla Allah'a müstakil sıfatların nisbet edilmesini benimseyen Ehl-i Sünnet kelâmcılarınca kabul görmemiştir.⁵⁹ Tanıma yapılan itirazların başında itikadın bilgidен daha kapalı bir kavram olduğu ve onu açıklayamadığı, dolayısıyla tanımın tam olarak anlaşılabilmesi için onun da ayrı tanıma muhtaç olduğu görüşüdür. Ayrıca bu bilgi tanımının Allah'ın ilmi için uygun olmayacağı, o yüzden mutlak ilme karşılık gelemeyeceği tespiti de itirazlar arasında sayılmıştır. Allah'ın itikad sahibi olması düşünülmemeyeceğine göre, bilgiyi itikadla özdeşleştirmek doğru olmayacaktır. Çünkü bu takdirde bilgi sadece hâdis olanı kapsar, halbuki tanımın bütün ilim çeşitlerini kapsamaması, yani "efradını câmi ağıyarını mâni" olması lazımdır. Bu itiraza karşı çıkanlar ilâhî ve beşerî bilgilerin aynı tarif altında toplanmasını mümkün görmezler.

İkinci tanım ise Bâkullânî'ye ait olup bilginin "mârifet" şeklinde tarif edilmesidir.⁶⁰ Ona göre bu tanım bilgiyi kendi anlamıyla açıklar, ona ne fazladan bir şey ekler ne de ona ait bir hususu dışarıda bırakır. Ancak Bâkullânî "ma'lûm" ve "ma'dûm" arasındaki ilişkiden hareketle, varlığa denk gelen "şey" teriminin aksine "ma'lûm" teriminin var olmayana da kapsamaması sebebiyle tanımında "ma'rifetü's-şey" yerine "ma'rifetü'l-ma'lûm" ifadesini tercih eder. Cüveynî tarafından da Eş'arî'nin aşağıda verilecek tanımlamasına ve benzerlerine tercih edilen bu tarif⁶¹ diğer Sünnî ve Mâtürîdî kelâmcılar tarafından kabul

⁵⁷ Toshihiko Izutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, trc. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pinar Yayınları, 1984), s. 129-135. İnanç-bilgi ve iman-bilgi ilişkisi konusunda ayrıca bk. Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açından İman* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1992), s. 59-67, 84-95.

⁵⁸ Edmund L. Getier, "Is Justified True Belief Knowledge?", *Analysis*, 25 (1963), s. 121-123; Roderick M. Chisholm, *Theory of Knowledge* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1966), s. 21-23; Robert Audi, *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge* (London and New York: Routledge, 1998), s. 214-247; Alvin I. Goldman, "What is Justified Belief?", *The Theory of Knowledge: Classical and Contemporary Readings*, ed. Louis P. Pojman (Belmont, CA: Wadsworth, 2003), s. 260-273.

⁵⁹ Abdülkâhîr el-Bağdâdî bu tarifile ilgili Mu'tezile'nin kendi arasındaki görüş farklılığını ve tarifin Kâ'bî, Cübbâî ve Ebû Hâşim'e ait üç ayrı versiyonunu naklederek eleştirir (*Usûlü'd-dîn*, İstanbul: Matbaatü'd-devle, 1346/1924, s. 5-6).

⁶⁰ Bâkullânî, *et-Temhîd*, s. 25 ve *et-Takrîb*, I, 176-177. Nesefî de *Tebîrâtü'l-edille*'de (s. 6) bu tarifi Bâkullânî'ye atfen verir.

⁶¹ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâtü'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*, nşr. Esad Temim (Beirut: Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, 1405/1985), s. 33. Ancak Cüveynî diğer bir eserinde bu tarifi de mükemmel bulmaz ve eleştirir. Bk. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, nşr. Abdülâzîm Mahmûd ed-Dîb (Mansûra: Dârü'l-Vefâ, 1420/1999), I, 99-100.

görmemiştir.⁶² Yapılan itirazlarda da mârifetin anlam olarak sonradan oluşan bilgiye karşılık gelip kadîm ilmi kapsamayacağı, kapsadığı takdirde Allah'ın ezeli ilmi sebebiyle bilgiye konu olan eşyanın ezeliğinin de gündeme geleceği, ayrıca Allah'a ârif denmediği şeklinde gerekçeler ileri sürülmüştür.

Üçüncüsü ise Eş'arî'nin tercih ettiği ve bilginin “kendisiyle âlim olunulan şey” şeklinde yapılan diğer tanımdır. Eş'arî'nin Allah'ın ilim sıfatı münasebetiyle ele aldığı⁶³ bu tanıma İbn Fûrek de az bir farklılıkla “kendisiyle âlimin mâlumu bildiği mâna” şeklinde düzenleyerek Eş'arî'ye nisbet eder.⁶⁴ Sonraki kelâmcıların bir kısmı bu tanıma olumlu baksalar da Eş'arîlerin çoğu ona çeşitli itirazlarda bulunmuş, tanımlanan şeyin bizzat kendi unsurlarını taşıdığı ve yeteri kadar açıklayıcı olmadığı gerekçesiyle onu uygun görmemişlerdir. Onlara göre bu tanımda ilmi âlimle tarif etmek gibi bir kısır döngü söz konusudur, çünkü bu tanım söz konusu olduğunda âlimi de ancak ilimle tarif etme durumu ortaya çıkacaktır. Bu da aynen Zeyd'i Amr'ın oğlu, Amr'ı da Zeyd'in babası olarak tanıtmaya benzer.⁶⁵ Bu tartışmalar kelâmcıların hepsinin katıldığı veya hiçbirinin itiraz etmediği ortak bir bilgi tanımının bulunmadığını göstermektedir.⁶⁶

Kelâmda bilginin tanımlarıyla ilgili bu kısa çerçevenin ışığında Üsmendî'nin tanımlar hakkındaki yaklaşımına ve kendi tanım tercihine geçebiliriz. Üsmendî isim vermeden kelâmcıların yukarıda sıralanan farklı bilgi tanımlarını naklederek onlar hakkında görüşlerini belirtir.⁶⁷ Mu'tezile'ye ait olan, bilginin “i'tikâdü's-şey” olarak tanımlanmasını doğru bulmayan Üsmendî, her şeyden önce bu tanımda mâlumun bir “şey” olarak kabul edildiğini belirterek bunun Ehl-i Sünnet sistemindeki sakıncalarına işaret eder. Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasındaki bir ihtilafa dayanan söz konusu problemin dayanağı şudur: Mu'tezile'ye göre ma'dûm da mevcûd gibi bir “şey”dir. Ehl-i Sünnet'e göre sadece varlık sıfatı olana “şey” denir, dolayısıyla ma'dûm bir “şey” değildir. Ma'lûm ise hem mevcûda hem ma'dûma taalluk edebileceği için (yani ma'dûm mevcûd olmamakla birlikte ilmin konusu olabileceği için) ona da “şey” den-

⁶² Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 24; Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, s. 7; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 53.

⁶³ Ebü'l-Hasan İsmâil b. Ali el-Eş'arî, *Kitâbü'l-Lüma'*, nşr. Richard J. McCarthy (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1953), s. 10-14.

⁶⁴ İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, nşr. Daniel Gimaret (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987), s. 10-11.

⁶⁵ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 97-98; Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 36 ve *el-Mustasfâ*, I, 24-25; Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, s. 8-9; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 53-54.

⁶⁶ Bilgi tanımlarının toplu ve belirgin listesi için ayrıca bk. Seyfeddîn el-Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, nşr. Ahmed Muhammed el-Mehdî (Kahire: Dârü'l-kütüb ve'l-vesâikü'l-kavmiyye, 1423/2002), I, 73-79; krş. Emrullah Yüksel, *Âmidî'de Bilgi Teorisi* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1991), s. 45-59.

⁶⁷ *Lübâb*, vr. 93a-93b.

mesi doğru değildir. Ancak bu tanımda ma'lûma "şey" denilerek dolaylı olarak ve Ehl-i Sünnet'in tezine muhalif bir şekilde ma'dûma "şey'iyet" zafede edilmektedir. Ayrıca aralarında fark bulunduğu halde, bu tanımla âlim ve mu'takid aynılaştırmış olacaktır. Halbuki Allah kendisini âlim olarak tavsif ederken mu'takid olarak vasıflandırmamıştır. Öte yandan bilginin "itikad" olarak tanımlanması, Üsmendî'ye göre, itikadın kendisini de yeniden tanımlama ihtiyacını doğuracağı için uygun değildir.

Bilginin "mârifet" olarak tanımlanmasını da kabul etmeyen Üsmendî yukarıdaki "itikad" tanımıyla ilgili itiraz noktalarına ek olarak mârifetin lügatte "sonradan elde edilen bilgi" anlamına geldiğini, daha geniş bir anlam taşıyan mutlak bilginin mârifetle tanımlanması durumunda sınırlandırılmış olacağını belirtir. Konuyla ilgili tartışmanın kaynakları incelendiğinde ilim ve mârifetin lügat anlamları arasındaki ince farklılığın bu tanımın tercih edilmemesinde etkili olduğu görülmektedir. Zira Üsmendî ilim ve mârifet terimlerinin aynı şeyler olmadığı kanaatindedir ve bu sebeple ilmin marifetle birebir tanımlanmasına karşı çıkmaktadır.

Buna karşılık Üsmendî, Ehl-i Sünnet görüşü olarak sunduğu ve yukarıda belirtildiği üzere Eş'arî'ye ait bulunan, bilginin "sahibini âlim eden mâna" veya "kendisine âlim ismi verilen kimse için türetilen mâna" yahut "kendisiyle kişinin âlim olduğu vasıf" şeklinde farklı versiyonlarla ifade edilen tanımını tercih eder. Bu tanıma yapılan ve yukarıda işaret edilen tenkidleri sıralayarak cevaplar veren Üsmendî'ye göre, burada ilmin âlimle tanımlandığı yönündeki itirazlar yersizdir, çünkü bu tanım bilginin hem zatı hem de özellikleri göz önüne alınarak yapılmıştır. Bunun en isabetli tanım olduğuna delil olarak hareketin de "kendisiyle müteharrik olunan şey" şeklinde tanımlandığını örnek veren Üsmendî, bu tercihin bilgi tanımında da geçerli olduğunu ileri sürer. Halbuki bilgiden farklı olarak bir süreci ifade eden hareketin bu şekilde tanımlanması da kendinde bir kısır döngü (totoloji) içermektedir. Üsmendî ayrıca bir hususu bilenle onu bilmeyen ve ondan şüphe eden arasında zorunlu bir farkın bulunduğunu, o yüzden söz konusu farkın bir dayanağının bulunması ve bunun da zattan ayrı olması gerektiğini belirtir. Dolayısıyla ona göre bilgi bilmeyi sağlayan ve kişiyi bilgi sahibi (âlim) kılan mânadır. Burada Üsmendî açısından dikkati çeken husus onun Eş'arî'ye ait ve nisbeten müphem bir bilgi tanımını diğerlerine tercih etmesidir. Fıkıh usûlü ile ilgili eserinde de bu tanımla kullanması söz konusu tercihinin pekiştirmektedir.⁶⁸ Üsmendî'nin

⁶⁸ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 8.

bu tercihinde Ebü'l-Muîn en-Neseî'nin etkisinde kaldığı açıktır. Çünkü Neseî, bütünüyle sahiplenirse de, bu tanımı tanımlama şartlarına uygun kabul ederek ona yapılan itirazları cevaplandırma yoluna gitmiş, yapılan eleştirilerin haklı olmadığını belirtmeye çalışmıştır.⁶⁹

Neseî, Üsmendî'nin temas etmediği⁷⁰ Mâtürîdî'ye ait bir başka tanıma da yer verir. Mâtürîdî'ye yakın ifadelerle aktardığı anlaşılan bu tanıma göre bilgi, ona sahip olanda "mezkûr"u, yani düşünülen ve/veya ifade edilen konuları açığa çıkaran sıfattır.⁷¹ Neseî bu tanımın üzerinde düşünüldüğü takdirde doğru ve itirazlara mahal bırakmayacak şekilde makbul olduğunu belirtir; ancak hakkında daha fazla ayrıntı veya tartışmaya girmez.⁷² Bununla birlikte bu tanımla ilgili olarak bilginin sıfat olarak tasavvur edilmesinin bir yönüyle sübjektivizme götürme ihtimalini de gözden uzak tutmamak gerekir. Neseî'nin Mâtürîdî'den kısaca naklettiği bu tarife Üsmendî'nin hiç değinmemesinin sebebi, söz konusu tanımlamayı tam olarak bilmemesi olabileceği gibi daha büyük ihtimalle onun tarafından tercih edilmemesidir. Çünkü Üsmendî daha birçok tanımın mevcut olduğunu, ancak hepsini zikretmeye gerek duymadığını belirtir. Mâtürîdî'nin tanımı yerine Eş'arî'ye aidiyeti bilinen bir tanımın Üsmendî tarafından kabul edilmesi, iki ekol mensupları arasında tartışmanın bulunmadığını göstermesi açısından önemlidir. Aynı şekilde Eş'arî'nin tanımının da onun takipçisi olan Bâkullânî, Cüveynî ve Gazzâlî tarafından kabul görmediğine yukarıda temas edilmişti. Daha da dikkat çekici olan Mâtürîdî'nin tanımının bu sefer Teftâzânî ve Seyyid Şerîf el-Cürçânî gibi müteahhirin döneminin Eş'arî kelâmcıları tarafından, ismi verilirse bile, tanınıp tercih edilmesidir.⁷³ Öte yandan Üsmendî'nin, Neseî'nin aktarımına rağmen Mâtürîdî'nin

⁶⁹ Neseî'ye göre söz konusu itirazlar tanımlanan şey hakkındaki bilgisizlikten doğmakta, dolayısıyla aslı bir mesele teşkil etmeyip bu konuda bilgi hâsıl olduğunda bu itirazların gereksizliği hemen anlaşılacaktır. Bilginin ayrıca bilen kişinin seviyesine göre muflak/mühkem ve hakiki ilim şeklinde ayrıldığını, dolayısıyla avamdan biri ile kelâmcı bir filozofun ilmi arasında fark bulunduğunu kaydeden Neseî, tanımlamadaki zorluğun biraz da bu durumdan kaynaklandığını savunur. Bu yüzden bilgiyi "kendisiyle cehil, zan, şek ve sehiv gibi özelliklerin ortadan kalktığı sıfat" şeklinde ters yönden tanımlayanların bulunduğunu belirtir. Bk. *Tebîrâtü'l-edille*, s. 9-11. Neseî'nin ilim tarifleri ile ilgili nakil ve görüşleri için ayrıca bk. Adnan Bülent Baloğlu, "Doğru Bilgi Tanımına Ulaşma Çabası: Ebu'l-Muîn en-Neseî Örneği", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVIII (2003), s. 8-20.

⁷⁰ Üsmendî'nin Mâtürîdî'yi "İmâmü'l-Hüdâ" ve "eş-Şeyhü'l-İmâm" sıfatlarıyla beş defa zikrettiği diğer yerler için bk. *Lûbâbü'l-keîlâm*, vr. 98a, 135a, 141ab, 143a; *Bezlü'n-nazar*, s. 663.

⁷¹ Bu tarifin eksik bir versiyonu Mâtürîdî'nin tefsirinde de yer almaktadır. Bk. *Te'vilâtü'l-Kur'an*, TSMK, Medine, nr. 179, vr. 709a.

⁷² Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, s. 11. Mâtürîdî'nin ilim tarifinin izah ve tahlili için bk. Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, s. 35-42; Halife Keskin, *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1997), s. 41-48.

⁷³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 25; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 59.

tanımından hiç bahsetmemesi Mâtürîdîliğin Haneffî kelâm ekolü içinde bütün Mâverâünnehir âlimlerini kuşatıcı bir mezhep haline henüz dönüşmediğine de bir işaret sayılabilir. Nûreddin es-Sâbûnî'nin Mâtürîdî'ye ait bu ilim tarifinin kendi ashabının müteahhirîn dönemi âlimlerince tercih edildiğini söylemesi de buna ışık tutmaktadır.⁷⁴ Osmanlı kelâmçılarından Beyâzîzâde Ahmed Efendi'nin eserinde de isim verilerek bu tanımdan sitayişle bahsedilmektedir.⁷⁵

Öte yandan bilgi, kelâmçıların geleneğinde ezeli (kadîm) ve yaratılmış (muhtes) şeklinde ikiye ayrılır ve bu kelâmî epistemoloji için olduğu kadar bilgi mertebeleri açısından da önemli bir ayırımdır. Ezeli olan sadece Allah'ın ilmine münhasırdır ve diğer bilgilere benzemez. Yaratılmış bilgiye gelince Üsmendî onu "bedihî bilgi", "bedihî olmayan zarûrî bilgi" ve "istidlâlî bilgi" şeklinde üç kısım olarak tasnif eder. Bu tasnif içerisinde bedihî olanı "insanın kendi varlığı hakkındaki bilgisi", "küllün cüzden büyük olduğu bilgisi" gibi ilk anda ve bir çırpıda oluşan, ayrıca herhangi bir öncül gerektirmeyen ve istense de şüphe edilemeyen bilgi olarak açıklar. Bunlar duyularla ilgili olmayıp insanda apriori olarak bulunan bilgilerdir. İkincisi, yani zarûrî ancak bedihî olmayan ise duyularla elde edilip istense de şüphe edilemeyen, fakat bir anda hâsıl olmayan ve bazı şeylerin önceden bilinmesini gerektiren bilgidir. Çünkü duyu bilgileri de insanda zaruri olarak oluşur. Diğer bir ifadeyle gördüğümüz ve/veya duyduğumuz şeylerin bilgisini elde etmede serbest değiliz. Üçüncüsü, yani istidlâlî bilgi ise bir anda oluşmayıp ön mâlûmat gerektiren ve şüphe duyulabilen bilgiye tekabül eder. Duyu verileri ve bedihîler üzerine bina edilen bu tür bilginin elde edilmesi için üzerinde düşünülmesi ve zihnin çalıştırılması, yani bazı mukaddimelerden birtakım sonuçların çıkarılması gerekir. Bu sebeple kesbî bilgidir. Cisimlerin hâdis oluşunun ve Allah'ın varlığının ispatı böyledir.⁷⁶

Epistemoloji gibi oldukça girift bir konuda öz ve açık ifadeler kullanan Üsmendî, bilginin çeşitleri ve aralarındaki farklar hakkında oldukça geniş biçimde durur. Bir mukayese yapılacak olursa, bilginin çeşitleri konusunda Üsmendî'nin diğer bir Mâverâünnehir kelâmcısı Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin tasnifini

⁷⁴ Nûreddin es-Sâbûnî, *el-Kıfâye fi'l-hidâye*, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2271, vr. 4a.

⁷⁵ Kemâleddin Ahmed el-Beyâzî, *İşâretü'l-merâm an ibârâti'l-îmâm*, nşr. M. Zâhid Kevserî (Kahire: Şeriketü Mektebeti Mustafa Bâbî el-Halebî, 1368/1949), s. 39. Mâtürîdî'nin bu tanımı yakın dönem yeni ilm-i kelâm mensuplarının eserlerinde de "ahsen-i teârif" veya "râcih olan tarif" diye yer bulmuştur. Bk. Surrî-i Giridî, *Nakdû'l-kelâm* (İstanbul: Mekteb-i Sanayi Matbaası, 1310), s. 9-10; İzmîrli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm* (İstanbul: Evkâf-i İslâmiye Matbaası, 1341), I, 218.

⁷⁶ *Lübâb*, vr. 94a-b.

bir adım ileri götürdüğü görülmektedir. Pezdevî kadîm ve hâdis ayırımı yapmadan bilgiyi zarûrî, müktesep (ihtiyarî) ve mutlak (ne zarûrî ne müktesep olan) diye üçe ayırır. Bunlardan ilk ikisini beşerî bilgi, sonuncusunu ise ilâhî bilgiye tahsis eden Pezdevî, böylece Allah'ın ilminin farklılığını vurgulamak ister.⁷⁷ Üsmendî ise bedîhî ve zarûrî bilgiyi birbirinden ayırarak apaçık evrensel prensipler ve duyularla elde edilen bilgiler arasındaki farkı ortaya koyarak önemli bir katkıda bulunur. Neseî bile bedîhî bilgilerin duyu verileri gibi zarûrî bilgi kapsamında bulunduğuna işaret ederken buna yalnızca akli bilgiyi ispat sırasında herhangi bir tasnif yapmadan değinmiştir.⁷⁸ Bu sebeple Üsmendî'nin bu üçlü ayırmada Cüveynî gibi kelâmcılardan etkilenmiş olması muhtemeldir.⁷⁹ Müteahhirin kelâmcılar zarûrî hâdis bilgide bilâhare daha da ince ayırmalara gitmişler, evveliyât, hissiyyât, vicdaniyyât, fitriyyât, mücerrebât ve hadsiyyât şeklinde yeni tasnifler meydana getirmişlerdir.⁸⁰

Üsmendî'nin kadîm ve hâdis bilgi tasnifine dayalı epistemolojisinde olduğu gibi ontolojisinde de kadîm ve hâdis varlık ayırımı söz konusudur. Âlemin hudûsu, yani sonradan meydana geldiği ortaya konunca, onu ihdas edenin varlığının kendiliğinden ispatlanacağını belirten Üsmendî, varlığı ve yokluğu eşit olan âlemin kendi var oluşunu belirleyemeyeceğini, bunu ancak kudret sahibi bir müreccihin tercihinin tayin edebileceğini ifade eder. Bu yüzden âlemin varlığını irade eden gücün âlemin aynısı ya da bir parçası olması mümkün değildir. Ayrıca Allah'ı sınırlı ve muallel bir konuma getireceği için O'nun yaratmasını bağlayıcı bir illete dayandırmak da câiz değildir. Dolayısıyla yaratma hadisesi bilfiil ve ihtiyarîdir.⁸¹ Öte yandan Üsmendî'nin "Allah'ın dışındaki her şey" (mâsivallah)⁸² olarak tanımladığı âlemde husule gelen fiillere, ister bir alet yardımıyla isterse doğrudan yapılsın, hep iptidaen başlanır ve böylece sürekli yeni fiiller gerçekleşir.⁸³

Kelâmcıların ve dolayısıyla Üsmendî'nin varlık anlayışında şehâdet âleminde hareketle gayb âlemini temellendirme hedefine yönelik bir sistemin

⁷⁷ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 10-11.

⁷⁸ Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, s. 17.

⁷⁹ Krş. Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 35.

⁸⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 210.

⁸¹ *Lübâb*, vr. 103b-104a.

⁸² Aynı tanımlama için bk. Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 39.

⁸³ *Lübâb*, vr. 99a-103b. Mâtürîdîlerin âlemin hudûsu ile ilgili başkasına muhtaç oluş, zıtları barındırma, değişim ihtiva etme, cüzlerinin hudûsunun müşahede edilmesi, cisimlerin hareket veya sükûnun dışına çıkmaması ve her an yok olma ihtimali gibi duyulara ve akla dayalı istidlâlleri için ayrıca bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 25-28; Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, s. 44-60.

hâkim olması, bilgi sisteminde duyuların, yine duyu ve gözlemlerle yakından bağlantılı bedîhî ilkelerin ve genelde tecrübeye dayalı bir akıl yürütmenin yer almasını oldukça anlamlı kılmaktadır. Bu açıdan dış dünyadan bağımsız zihnî bir epistemoloji yerine, daha tecrübî bir bilgi nazariyesi kurmaya yatkın durabilmişlerdir. Aşağıda üzerinde durulacağı gibi Üsmendî'nin de içinde bulunduğu kelâmî gelenekte aklın büyük ölçüde dış dünyadan alınan duyu idrakleri arasında çeşitli mukayeseler yapmasıyla hükümler verilmekte, böylece birçok veri bir araya getirilerek birtakım sonuçlara varılmaktadır. Görünür âlemden kopuk, soyut bir akıl yürütme tarzı Üsmendî gibi kelâmcılarda yoktur. Bu da müşahade edilen âlemin değişen ama sübjektif olmayan gerçekliği üzerine kurulu ve dolayısıyla bir var ediciye bağımlı varlık anlayışından kaynaklanmaktadır.

Bu tahlili yaptıktan sonra Üsmendî'nin bilgiyi elde etme vasıtaları (esbâbü'l-ilm) hakkında verdiği izahlara geçebiliriz. Havas, haber ve nazar şeklindeki klasik üçlü tasnifle konuya giren Üsmendî, ilk önce duyu verilerinin ve dolayısıyla bilginin hakikatini inkâr eden ve insandan insana değişen mutlak sübjektivizmi savunan sofistlerin (Süfestâiyye) tezinin yanlışlığı üzerinde durur. Fakat aslında herhangi bir cevap vermeyi bile zâit ve tartışılmasını gereksiz görecektir derecede onların yaklaşımını zayıf ve mesnetsiz bulur. Bilginin imkân ve gerçekliğini tanımayan Süfestâiyye ve benzerleri hakkında Mâtürîdî ve Nesefî de aynı yaklaşımı sergileyerek bilgiye ulaşmada duyuların kaynaklığını kabul etmeyenlerle hiçbir bilimsel tartışmaya girilemeyeceği noktasında birleşirler.⁸⁴

Kelâmî epistemolojide haberin de bilgi vasıtası olarak kabul edilmesi hem bilginin toplumsal ve tarihsel planda paylaşımına imkân veren hem de vahyin kaynaklığını tanıyan önemli ve ayırt edici bir husustur. Haber-i sâdığın vahiy boyutuyla duyular alanına girmeyen bilgilere ulaşmanın yanında, ümmetin nesilden nesile geçen aktarımıyla duyular ve akılla gelen bilgileri bir ilim sistematiği içinde konumlandırma şansına sahip olunmaktadır. Üsmendî'nin *Lübâbü'l-keâm*'da kısa olarak temas ettiği haberle ilgili görüşlerinin ayrıntılarını büyük ölçüde Hanefî/Mu'tezilî âlim Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin metot ve görüşlerine dayanan *Bezlü'n-nazar*'da görebiliyoruz. Haberinin kelâm ve iradeyle yakın ilişkisine işaret ettikten sonra Üsmendî "Kendisine doğru ve yalan dahil olabilen şey" ifadesiyle yapılan yaygın tanımını yetersiz bulur ve onun yerine haberi "Olumlu veya olumsuz olarak bir şeyin bir

⁸⁴ *Lübâb*, vr. 94b; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 11-12; Nesefî, *Tebseratü'l-edille*, s. 12-15.

şeye nisbet edilmesini ifade eden söz” şeklinde tanımlar.⁸⁵ Doğruluğunda şüphe bulunmayan haber bilgi kaynağı olduğuna göre Allah'ın haberi, O'nun Resûl'ünün haberi ve ümmetin haberi bilgiye ulaşmayı gerektirir; çünkü hikmet Allah'ın, mucize gösteren peygamberinin ve ona hakkıyla şahadet edenlerin haberinin doğru olmasını sağlar. Ayrıca ona göre sadece duylulara dayalı bilgilerle sınırlı kalmak pratik olarak imkânsızdır. Günlük hayattaki birçok bilgimizi haberle elde ediyoruz.⁸⁶ “Mütevâtir” ve “haber-i Resûl” şeklinde ikiye ayırdığı haberle ilgili olarak peygamber olduğu ispatlanan kişiden “vürûdu kesin olan” haberin de mütevâtir gibi bağlayıcı bilgi ifade edeceğini belirtir. Bunun dışında haberin delil olma özelliğine yönelik bazı mezhep ve grupların yaptığı muhalefeti tenkit eder.⁸⁷

Bilgi vasıtaları tasnifinde üçüncü sırada akıl yürütme (nazar) gelir ki Üsmendî bunu kesin bilginin bulunamaması durumunda yapılan “teemmül ve tefekkür” şeklinde açıklar. Duyuların ulaşmadığı ve hakkında zarûrî bilginin bulunmadığı konularda akıl yürütmenin devreye girdiğini ifade eden Üsmendî, pratik hayattaki yaygın kullanımı dikkate alındığında onsuz bir işin yapılamayacağını belirtir. Zira insanlar bir problemle karşılaştıkları zaman işi cehalete, kendi haline veya zevke bırakmayı konuyu bilme ve çıkabilecek problemlere çözüm getirme yönünde gayret gösterirler. Dolayısıyla hep bu doğrultuda gerçekleşen tarihsel ve sosyolojik tecrübe, akıl yürütmenin gerekliliğinin ispatında önemli bir delil teşkil eder. Burada şu tespiti yapmakta fayda vardır: Duyu verileri ve haberle elde edilen zarûrî bilgilere kıyasla akıl yürütme ve istidlâllerin sonuçları, dayandıkları öncüllere (mukaddime) göre farklılık arz eder. Bu sebeple istidlâlî (discursive) bilgilerde öncüllerin doğruluğu önem kazanmaktadır. Ayrıca bu özelliği sayesinde akli istidlâller değişen hayat şartlarıyla uyum sağlayabilmekte ve yeni öncüller sayesinde kendini güçlendirme imkânına sahip olmaktadır. Akıl aynı zamanda diğer bilgi kaynaklarıyla elde edilen sonuçların neye tekabül ettiği, onların nerede ve ne şekilde kullanılması gerektiği ve herhangi bir yoruma ihtiyaç duyup duymadıkları konusunda da bir rol üstlenir.

⁸⁵ *Bezlü'n-nazar*, s. 367-370; krş. Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ali el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh* (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1403/1983), II, 73-75.

⁸⁶ *Bezlü'n-nazar*, s. 378; krş. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 13-15; Neseî, *Tebssiratü'l-edille*, s. 15-16.

⁸⁷ *Lübâb*, vr. 94b-95a; ayrıca bk. *Bezlü'n-nazar*, s. 372-393. Üsmendî'nin kelâmî düşüncede bilgi vasıtası olması açısından haberle ilgili yaptığı izah ve tasnifler yaklaşık olarak Mâverâünnehir kelâm geleneğinde de göze çarpmaktadır. Krş. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 13-15; Neseî, *Tebssiratü'l-edille*, s. 15-16; Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 6-10.

Yapılan akıl yürütmeler sonunda farklı görüşlerin, birbirine zıt neticelerin çıkmasından dolayı, akıl yürütme faaliyetini bütünüyle geçersiz sayıp bağlayıcılığını reddedenlere karşı Üsmendî şu cevabı verir: Sahih akıl yürütmenin yanında fâsid olanların da bulunması, bu yöntemi kullanmaya engel teşkil etmez. Ancak akıl yürütmenin doğru kabul edilebilmesi için öncelikle kişinin aklı yeterliliği, araştırılan konunun önceden bilinen bir husus olmaması, delile dayanması, sonuca gitmesine bir engel bulunmaması gibi şartları haiz olması gerekir. Nitekim meselâ biri kendince bir akıl yürütmeyle Allah'ın varlığını inkâra ulaşabilir veya bir düalist (senevî) de iki tanrının varlığını kabul edebilir. Ancak onların akıl yürütmeleri doğru telakki edilmez. Bu tür fâsid akıl yürütmelerin mevcudiyeti bu metodun kullanımına ve geçerliliğine bir hâle getirmez. Öte yandan akıl yürütmeyi inkâr edenlerin bunu yine bir akıl yürütme yoluyla ortaya koymaya çalıştıklarını ileri süren Üsmendî soru-cevap metodu ve güçlü bir ilzam tekniğiyle nazar ve istidlâl karşıtlarına cevap verir.⁸⁸

Üsmendî kelâmî nazar ve istidlâlde olduğu gibi fikhî ihtihadda da akli vurgulamakta, böylece şer'î bilginin elde edilmesinde de akla öncelikli yer vermektedir. Müctehidin hüküm çıkarma metodunda başvuracağı kaynakların biri Üsmendî'ye göre akıl, diğeri kavil ve fiillerdir. Çünkü şer'î hüküm vârid oluncaya kadar aklın hükmü üzerinde kalmakla mükellefiz. Mu'tezilî görüşle benzerlik gösteren bu yaklaşıma göre hazar ve ibâha gibi deliller akılla sabit olmuşlardır ve nakle dayalı başka herhangi bir hüküm bulunmadığı takdirde bu delillere göre hareket ederiz. Ayrıca Allah ve Resûl'den gelen sözlerin (Kitap ve Sünnet) dışında, fikhın tatbikatına kaynaklık eden kıyaslar da akli muhâkemelere dayanmaktadır.⁸⁹ Fıkıhta akli/kıyâsî ihtihadın imkân ve cevazı konusunda hem akli hem de şer'î deliller bulunduğu gibi, bu yönde icmâ derecesinde sahâbenin ve sonraki müctehidlerin söz ve uygulamaları da vardır.⁹⁰

Akl yürütmenin bilgi elde etme vasıtası olduğunu ortaya koyduktan sonra Allah'ın varlığını ispat konusunda akıl yürütmenin delil olma özelliğinin bulunup bulunmadığı üzerinde duran Üsmendî, bununla ilgili olarak Allah'ı bilmenin aklen ve dinen gerekliliği prensibinden hareket eder. Buna göre insanın kendisini yaratan bir yaratıcının varlığını düşünmesi, ona şükür görevini yerine getirmesi gerektiği yönündeki akıl yürütmesi vâciptir ve bu konuda taklit câiz değildir. Ayrıca şeriatın doğruluğu da ancak ve ancak akılla ispatlanabilen

⁸⁸ *Lübâb*, vr. 95a-96b.

⁸⁹ Üsmendî, *Bezlû'n-nazar*, s. 10.

⁹⁰ Üsmendî, *Bezlû'n-nazar*, s. 590-603.

Allah'ın varlığı ve O'nun kötülük yapmadığı bilgisine dayanır. Herhangi bir cihet ve mekânda bulunmayan ve zihinde tasavvur edilemeyen bir ilâhın varlığının ispatlanamayacağı şeklindeki muhtemel itiraza Üsmendî, Allah'ın duyularla hissedilen (mahsûs) bir varlık değil, akılla bilinen (ma'kûl) bir varlık olduğu tezinden hareketle O'nun varlığının delillerle ispatlanabileceğini, yani ispatının imkân dahilinde bulunduğunu ileri sürer. Bu ispatta kabul ve red açısından akfî bir zorunluluk yoktur. Nitekim insanda bulunan akıl, ilim ve kudret gibi özelliklerin mevcudiyeti de duyularla hissedilmedikleri halde istidlâle bilinip kabul edilirler.⁹¹

Naslarda Allah'a nisbet edilen arş üzerine istivâ,⁹² semada bulunma⁹³ ve inme⁹⁴ gibi haberî sıfat veya fiiller ile iki mevcut arasında mekân ve yön ilişkisinin mutlaka bulunacağı şeklindeki akfî delilleri karşılaştıran Üsmendî'ye göre söz konusu naslarda literal (lafzî) anlamlar murat edilmemektedir. O yüzden zâhirî ve lafzî anlamı teşbih ifade eden bu tür nasların te'vil edilmesi gerekir. Meselâ istivâ "hükmetme ve iktidâr", gökte bulunmak "O'nun yarattığı eserlerin orada bulunması", nüzûl ise "Cebrâil'in gönderilmesi" şeklinde anlaşılmalıdır. Diğer taraftan mekân münasebeti hâdis varlıklar arasında gerçekleşse bile varlık kategorisi tamamen farklı olan Allah için muhaldir.⁹⁵ Bilindiği gibi te'vil konusu, özellikle haberî sıfatların ve bazı nasların yorumlanması meselesi kelâmcılarla Ashâbü'l-hadîs arasında ihtilâf sebebi olmuş, Ashâbü'r-re'y çizgisine bağlı kelâm âlimleri nasların literal anlamından çok maksadının esas alınması üzerinde durmuşlardır.

Özellikle Ashâbü'l-hadîs tarafından dile getirilen nazar ve istidlâle yapılan vurgunun Müslümanların çoğunluğunun sahip olduğu taklidî imanı tehlikeye düşüreceği yönündeki itiraza karşı Üsmendî şu izahı yapar: Müslümanların avamı mutlak mukallit değil, icmâlî de olsa genellikle kendine göre delillere dayalı bir imana sahiptir. Her ne kadar karşı delillere cevap verecek ve delillerin inceliklerini bilecek güçte değilse de, bedevîlere varıncaya kadar hemen hemen herkes basit şekilde bile olsa eserden müessire bir yaratıcı fikrine ulaşabilmektedir. Ayrıca imanda taklidin câiz görülmemesi prensibi hak ve doğruyu taklit edenin uhrevî kurtuluşa ermesine engel değildir. Ehl-i Sünnet

⁹¹ *Lübâb*, vr. 96b-97a; *Bezlü'n-nazar*, s. 677.

⁹² *Tâhâ* 20/5, el-A'râf 7/54.

⁹³ el-Mülk 67/16.

⁹⁴ *Yûsuf* 12/2.

⁹⁵ *Lübâb*, vr. 106b-107a. Krş. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 100-119; Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, s. 166-187. Bazı sıfatların teşbihi çağrıştırmasının dilin ulûhiyyeti ifade etme yetersizliği, kelime ve lafızların eksikliği ile de yakından ilgilidir. Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 43-47.

imamlarının da benimsediği gibi imanın gerçekleşmesi için tasdik yeterlidir. Mukallit nazar ve istidlâl ile ilgili yükümlülüğünü ihmal ettiğinden dolayı yalnızca günahkâr sayılır, ancak bâtılı taklit etmesi halinde azaba müstahak olurdu.⁹⁶ İbn Hazm ve Gazzâlî tarafından da kelâmcılara yapılan tenkitlerden biri olan⁹⁷ mukallidin imanının sıhhati meselesinin Üsmendî tarafından ince bir ayırımla çözüldüğü görülmektedir.

Allah'ın varlığı kabul edildikten sonra O'nun tarafından insanlara doğruyu göstermek ve örneklik yapmak üzere peygamberlerin gönderilmesi Üsmendî'ye göre hikmet açısından vâcib ve gereklidir. Çünkü akıl; nimete şükretmenin iyi, nankörlükte bulunmanın kötü olduğunu prensip olarak bilmekle birlikte bunun tafsilâtını, nasıl, ne kadar ve ne zaman yerine getirileceği gibi hususları belirlemez.⁹⁸ Akıl fiillerdeki iyi ve kötüye vâkıf olması konusunda Mâtürîdî'den nakledilen⁹⁹ ve Ebû Hanîfe'ye kadar dayandırılan müsbet yaklaşıma sahip çıkan Üsmendî, bunun Allah'ın vâcib kılma otoritesine halel getireceği görüşünü kabul etmez. Zira Allah'ın vâciplerini aktaran peygamberin doğruluğunu mücizelerinden istidlâl ederek akli yaklaşımla tasdik etmekteyiz. Ayrıca iyi ve kötü fiiller arasındaki fark, doğrudan söz konusu fiillerin hallerini teşbit ile ilgilidir. Dolayısıyla Üsmendî Eş'arîlerin hüsün ve kubhun tesbitini sem'î delillere hasrederek¹⁰⁰ aklın rolünü devre dışı bırakan yaklaşımının çok da anlamlı olmadığını vurgulamaktadır. Ayrıca Eş'arîlerin bu yaklaşım tarzını, hiçbir günahları olmaksızın dahi Allah'ın insanları cezalandırabileceği noktasına kadar götürmelerini de eleştirir.¹⁰¹

Bu çerçevede Üsmendî'nin ilimler hakkındaki bir yaklaşımına da yer vermek istiyoruz. Üsmendî'ye göre çeşitli bilgileri toplayıp belli bir ortak nokta ve yöntem etrafında sistemleştiren bütün ilimlerin (ulûm) iyi olduğunu ve öğrenme itibarıyla kendilerinde eksiklik veya kötülüğün bulunmadığını ifade

⁹⁶ *Lübâb*, vr. 96b-97b.

⁹⁷ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Hazm el-Endelüsî, *el-Fasl fi'l-milal ve'l-ehvâ ve'n-nihal* (Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1406/1986), IV, 35-44; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-keâm* (Beyrut 1411/1991), s. 115-116; krş. İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, s. 148-162.

⁹⁸ *Lübâb*, vr. 118b-119a. Allah'ın vazettiği hükümlerle ancak dünya ve âhiret mutluluğunun sağlanabileceği, insanların yalnızca kendi kapasite ve bilgileriyle her şeyi idrak edemeyecekleri, özellikle Allah'a kulluğu nasıl yerine getirileceği konusunda peygambere ihtiyaç bulunduğu şeklindeki benzer deliller için bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 271-280; Neseî, *Tebseratü'l-edille*, s. 454-467.

⁹⁹ Akıl ve nazarın iyi ve kötü, faydalı ve zararlı şeyleri ayırt etmeyi sağladığı konusunda Mâtürîdî'nin ifadeleri için bk. *Kitâbü't-Tevhid*, s. 3-5, 207-210.

¹⁰⁰ Krş. İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, s. 285.

¹⁰¹ *Lübâb*, vr. 98a-99a.

eder. Çünkü ilimler mâluma aslına uygun olarak, yani var olduğu haliyle ulaşmayı sağlar ve bu netice istisnasız her ilimde hâsil olur. Zira varoluşu itibariyle ilim mâlumun kendisidir ve onun sayesinde sahibi şek, cehil ve zan gibi kusurlardan kurtulur. Varlığıyla eksiklikleri ortadan kaldıran her şey, zatlara itibariyle ancak ve ancak iyi vasfıyla nitelenebilir, aksi düşünülemez. Sihir ve benzeri ilimler ise bizzat, yani bilinmeleri açısından değil, kötüye kullanımları sebebiyle yasaklanmıştır.¹⁰² Bu görüşüyle bilme noktasında ilimlerden hiçbirine herhangi bir aşağılama getirmeyen ya da bir kısmını dışlama yoluna gitmeyen Üsmendî diğer kelâmcılara göre ilimler hakkında daha açık bir tavır sergilemiş olmaktadır.

İlimlerde mutlak kötü vasfını kabul etmemesine karşılık, Üsmendî fazilet açısından ve sağladıkları bilginin değeri ölçüsünde ilimler arasında bir derecelendirme yapmakta beis görmemiştir. Zira ona göre nasıl ki ürettiği ürünün niteliğine göre sanatın ve sanatçının derecesi artıyorsa, bilgi konusu üstün ve değerli olan ilmin de derecesi fazladır. Söz konusu muhteva üstünlüğü arttıkça ilmin derecesi de artar. Dolayısıyla meselâ insanların dünya ve âhret mutluluğu için prensipler ve hükümler koyan fıkıh usulü ve ahkâmı, ona göre astroloji, tıp, felsefe gibi ilimlerden daha üstündür. Ancak onun nazârında hiçbir ilim, konusu ve içeriği Allah'ın zâtı ve sıfatları olan kelâm ve tevhid ilminden daha üstün olamaz. Çünkü Allah en üstün, en büyük ve en yüce varlıktır.¹⁰³

Sonuç

Üsmendî'nin bilgi anlayışı, konuyla ilgili görüş ve katkıları Mâverâünnehir kelâmının devam eden bir gelenek olduğunu ispatlar mahiyettedir. *Lübâbü'l-kelem*'in sonunda daha hacimli bir kelâm eseri telif etme sözü veren¹⁰⁴ Üsmendî'nin buna fırsat bulup bulamadığı konusunda herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Sözü ettiği eserde kendi görüş ve tercihlerini daha ayrıntılı bir şekilde ele almış olacağı için, mevcudiyeti tesbit edilebildiği takdirde, onun Mâverâünnehir geleneği içindeki yerini, katkılarını ve diğerlerinden farkını daha açık bir biçimde görme şansına sahip olurduk. Ancak *Lübâb* adlı eseri bile onun sağlam bir kelâm ve sistemli bir ilim anlayışına sahip bulunduğu

¹⁰² *Lübâb*, vr. 93b.

¹⁰³ *Lübâb*, vr. 94a.

¹⁰⁴ *Lübâb*, vr. 153a.

başlı başına delil teşkil etmektedir. Özellikle tartışma metodunu iyi kullanması, muhalif görüşleri açık bir şekilde ortaya koyup reddetmesi, bu amaçla yaptığı istidlâllerde güçlü argümanlar getirebilmesi ilmî birikimi hakkında bir fikir vermektedir.

Bu makalede Mâverâünnehir bölgesindeki Hanefî/Mâtürîdî kelâm geleneğinin içinden gelip büyük ölçüde o kaynaktan etkilenmesine rağmen Üsmendî'nin katı bir mezhep bağlılığı göstermediği ve ele aldığımız bilgi teorisi ile ilgili konularda bağımsız tercihler yapabildiği ortaya çıkmıştır. Meselâ bilginin tanımı konusunda Eş'arî'nin tanımını desteklemesi, yine bilginin tasnifinde Cüveynî'den etkilenmesi bu yönüne işaret etmektedir. Eserlerinde Mâtürîdî'yi zikrettiği yerlerde onu "İmâmü'l-Hüdâ" ve "eş-Şeyhü'l-İmâm" unvanlarıyla anmakla beraber, meselâ Ebü'l-Muîn en-Neseffî kadar onu sahiplendiği söylenemez. Bununla birlikte muhteva açısından Mâverâünnehir ulemâsı arasında, farklı metot yaklaşımlarına rağmen, Neseffî ve Pezdevî'nin Üsmendî üzerinde bâriz şekilde tesirlerinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Ancak onun özellikle Neseffî'nin gayretleriyle öne çıkmaya başlayan Mâtürîdîlik ekolünün bütünüyle takipçisi olmaktan ziyade Mâverâünnehir geleneği içinde sentezci bir çizgiye eğilim gösterdiğini ifade etmek daha doğru olur.

Öte yandan kelâmcı ve usulcülerin tecrübî bilgi anlayışı doğrultusunda duyular yoluyla meydana gelen idrakleri ve bunların zarûfî oluşunu savunması, kelâmî akıl yürütme metodu olan nazar ve istidlâlin ilmen geçerliliğini ve dinen gerekliliğini ispat etmesi, Müslümanların büyük çoğunluğunun sahip olduğu nazar ve istidlâle dayanmayan taklidî iman konusuna çözüm arayışında bulunması ve hiçbir ilimde mutlak kötü vasfını kabul etmeyip muhtemel kötülüğün bilgi sahibi olmada değil onu kullanmada olduğu yönündeki görüşleri Üsmendî'nin bilgi nazariyesinde öne çıkan başlıca unsurlardır.

Ayrıca Üsmendî ve Mâverâünnehir örneğinde incelenen kelâmdaki bilgi konularının, özellikle makalede ayrıntılı olarak ele alınan bilgi tanımları, bilgi türleri ve bilgi kaynaklarıyla ilgili felsefî düzeyde yapılan yoğun tartışmaların ve ortaya çıkan görüş farklılıklarının günümüze kadar uzanan ve modern epistemolojiyi de kapsayan boyutunun bulunduğunu da gözden uzak tutmamak gerekir. Mâverâünnehir kelâmı epistemoloji ve ontolojide muhakkik kelâmcıların felsefe, mantık ve diğer ilimleri de kapsayan yeniden inşasından sonra, daha da derinleşerek Osmanlı düşüncesine intikal etmiştir. Dolayısıyla modern düşüncedeki gelişmeler de dikkate alınarak felsefe ve tasavvuf düşüncesi gibi farklı yönelişlerle mukayese etmek suretiyle günümüz kelâmî epistemolojinin oluşturulmasına ihtiyaç vardır.

Meta-Narratives: Political Legitimacy, Fate and Piety in the Narratives of the Abbasid Civil War

Hayrettin Yücesoy*

This paper is an attempt to highlight some of the broader moral and religious concerns of Abbasid historiography as pertains to the Abbasid Civil War and the ensuing reign of al-Ma'mûn. By focusing on the narratives of Ibn A'tham al-Kûfi and al-Dinawari it is argued that Abbasid historiography framed its narratives within, but not necessarily for the sole purpose of imparting, the moral and ideological priorities of historians and therefore it cast its narrative at once both as an account of events and as a social-moral commentary. The result of this was that accounts of past events, as well as a body of cultural maxims precipitated by current social values, were produced.

Key words: Abbasid historiography, Ibn A'tham, al-Dinawari, Islamic Historiography, Abbasid Civil War, al-Amin, al-Ma'mûn.

Oftentimes, the readers of medieval Islamic historiography find themselves engulfed by a moral discourse, breathing ethical and religious meaning through the incorporation of the themes of fate, piety, and legitimacy into otherwise mundane affairs. If we take the craft of history at its face value, it seems only natural that historiography reflects the worldview of historians. In that sense, early Islamic historiography is no exception. It too involves a deliberate or unconscious secondary intention beyond narrating events. It is this that must be taken into consideration for making a proper evaluation of its larger narrative. The narrative may introduce moral and religious themes for didactic purposes that are intended for readers from the same and following generations. It may also hope to produce a cultural-moral matrix as a guide for society and political practice. Furthermore, on occasions the secondary intentions appear in fact to be the primary aim of the historian, the reason why he is narrating the accounts of the past in the first place. At other times, the narratives appear to be simply pioneering attempts at exploring the

* Ph.D, Saint Louis University, Department of History.

boundaries of historical writing. Having said this, one must also clarify that individual accounts need not be of immediate political or sectarian utility to find a way into the narrative, although some certainly did help the promotion of a particular view or individual.

Fortunately, recent scholarly treatments of early Islamic historiography have picked up themes beyond those provoked by questions concerning *isnad* and religious or sectarian partisanship, even though the questions of *isnad* and partisanship do not seem to die away quickly.¹ In an attempt to better understand early Islamic historiography, recent studies have been shifting away from limiting themselves to deconstructing narratives into bits and pieces to actually reconstructing them to make sense of not only the narratives, but also the events permeating them. By examining some of the broader moral and religious questions with which medieval historians seem to have grappled and, at the same time, desired to impart to their readers, this paper aims to contribute to scholarship in this direction. In an attempt to look at early Islamic narratives from the standpoint of their didactic and moral intentions, the present study, which should be viewed as a working paper, shall look into the narratives of Ibn A'tham al-Kūfī and al-Dinawarī on the Abbasid Civil War and the reign of al-Ma'mūn.²

Ibn A'tham al-Kūfī is one of the earliest historians to deal with the period in question. His *Kitāb al-Futūh*, most probably written around the first decade of the 3rd/9th century,³ has generally been underrated in modern scholarly works.⁴ If we exclude works such as Khalifa b. Khayyāt (d. 240/854 or 241/855), which offer a brief account of selected events, Ibn A'tham's

¹ Albrecht Noth, in collaboration with Lawrence I. Conrad, *The Early Arabic Historical Tradition: A Source-Critical Study*, translated from the German by Michael Bonner (Princeton, N.J.: Darwin Press, 1994); Tarif Khalidi, *Arabic Historical Thought in the Classical Period* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994); Fred M. Donner, *Narratives of Islamic Origins: The Beginning of Islamic Historical Writing*, (Princeton: Darwin Press, 1998); Tayeb El-Hibri, *Reinterpreting Islamic Historiography: Hārūn al-Rashid and the Narrative of the 'Abbāsīd Caliphate* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999); Michael David Cooperson, *Classical Arabic Biography: The Heirs of the Prophets in the Age of al-Ma'mūn* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000) and Chase F. Robinson, *Islamic Historiography* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

² See the study of Bernd Radke, "Towards a Topology of Abbāsīd Universal Chronicles," *Occasional Papers of the School of Abbasid Studies* 3 (1990 [published in 1991]), 1ff. For an analysis of biographical sources on al-Ma'mūn and Ali al-Rīdā, see also Cooperson, *Classical Arabic Biography*, 24-107. The recently published study of Robinson, *Islamic Historiography*, too, calls for more serious attention to the social and ideological background of early Islamic historiography.

³ M. A. Shaban, "Ibn A'tham al-Kūfī," *EI*, 2nd ed. See also Robinson, *Islamic Historiography*, 34.

⁴ For the scholarship on Ibn A'tham and his history, see Shaban, "Ibn A'tham al-Kūfī"; M. Fayda, "Ibn A'sem el-Kūfī," *DIA*.

narrative remains the only substantial account of the period and presents not only a more contemporaneous construction of the Civil War, but also a work with which one may compare later narratives. al-Dinawari (d. 281-2/895-896 or slightly later),⁵ a well-educated and talented scholar with in-depth knowledge of literature and sciences, is similarly one of the earliest historians in the Islamic historiographical tradition to organize his narratives as universal history.⁶ Both historians therefore merit our attention for their innovative spirits and pioneering efforts in dealing with historiographical narratives.

Political Legitimacy

Clearly, the legitimacy of the Muslim community, the Caliphate, and the reigning caliphs was a major concern to historians who also promoted political ideals that spelled out what a perfect caliphate was.⁷ The narratives of Ibn A'tham and al-Dinawari show that the concern of historians stretches far beyond the simple justification of a particular caliph. It includes themes cultivated from existing political wisdom and, more importantly, from common ideals of legitimate rule in the early Islamic milieu.

For Ibn A'tham, piety, fairness, and justice signify a legitimate rule. In the narratives of the Abbasid Civil War he emphasizes time and again that any claim to legitimate and popular rule should embrace piety and avoid moral negligence and religious flaws. When Ibn A'tham depicts al-Amin as unfit for the caliphate, he guides the reader to identify the primary reason for it as being the caliph's moral laxity and religious negligence. The same logic continues in the accounts describing the deposition of al-Amin. Instead of building the narrative on actual political and administrative miscalculations and impotency as he sees them, Ibn A'tham directs his attention to moral and religious shortcomings, such as the impiety and moral laxity that rendered al-Amin's rule inefficient and undesirable to explain why al-Amin was not worthy of the caliphate. The following is what Ibn A'tham has to say in this regard: "When the caliphate was given to Muhammad al-Amin, he gave himself to amusement, entertainment, and recreation. He then bought a variety of jewelry and occupied himself with women. When he did it excessively and people

⁵ B. Lewin, "Abū Ḥānifa al-Dinawari," *EI*, 2nd ed.

⁶ Of his two other contemporaries, Ibn Qutayba (*al-Ma'arif*) does not deal with the Abbasid Civil War in any substantial way, and al-Ya'qubi (*Tarikh*) merits another dedicated study.

⁷ For the complex web of issues associated with political legitimacy and historiography, see Donner, *Narratives of Islamic Origins*, 98ff.

became tired of it, they found harshness in their hearts [toward al-Amin].”⁸ Simply, with a similar logic, he honors al-Rashid and al-Ma’mûn for their upright morality and religiosity.

al-Dinawari⁹ too links legitimacy to upright behavior, qualifications for rule, and the display of justice in practice. Upright behavior comes through piety and religious devotion, while the qualifications for rule need military and administrative prowess as well as moderate political conduct within the broad framework of justice.¹⁰ The popular perception of nobility expressed in forbearance, *hilm*, and many virtues, *muruwwa*, permeates al-Dinawari’s narrative, although they are not cited as such, reflecting the values of his milieu and projecting a role model for the reader.

Ibn A’tham also seems concerned with the integrity and equilibrium of the community. He stresses unity and discourages civil discord. Ibn A’tham charges the caliph as the leader of the faithful who has the responsibility to satisfy such obligations. On his deathbed, al-Rashid apprehensively advises his retinue to adhere to agreement and unity, to offer good counsel to rulers, and not to let dissension invade their community: “I advise you to unite your voices and offer good counsel to your leaders, *a’imma*. I forbid you disunion, breach [of agreement], deception, hatred and envy... It is your obligation to protect the community from worldly desires, *ahwa’*, from error and reprehensible innovation.”¹¹

The fulfillment of agreements, as also hinted at in al-Rashid’s deathbed speech, is elevated to a major theme in the conflict between al-Amin and al-Ma’mûn, not only because the author perceives it as being morally commendable, but also because it echoes a fundamental principle from early Islamic political practice and thought, namely the appointment and pledge of allegiance, *al-’aqd* and *bay’a*. When al-Ma’mûn sought the counsel of his retinue after he heard that al-Amin had designated his son as successor and intended to remove al-Ma’mûn from his position, he was advised to be patient and abide by the agreement: “All told al-Ma’mûn that the way is to be patient and not to violate the agreement. If your brother transgresses your

⁸ Ibn A’tham al-Kûfi, *al-Futûh* (Hyderabad: Osmania Oriental Publications Bureau, 1975), 8:288. Hereafter cited as *AF*.

⁹ Abd al-Mun’im Amir, introduction to *al-Akhhâr al-Tiwâl*, by al-Dinawari (Beirut: Dar al-Fikr al-Hadith, 1988). Hereafter cited as *DA*.

¹⁰ *DA*, 387-389.

¹¹ *AF*, 8:283.

[rights], God will be your supporter against him. Let your response to him be pleasant and display modesty and obedience to him."¹²

If the advisors of al-Ma'mūn are praised for insisting that al-Ma'mūn abide by the agreement, al-Amin himself is condemned for not doing so. al-Dinawari portrays al-Amin's alteration of the succession order in a morally questionable light. In the following account, al-Amin confides to his advisor his intention of deposing al-Ma'mūn: "Then Muhammad al-Amin invited Isma'il b. Sabih, the Chief Officer of Intelligence, *Katib al-Sirr*, and said, 'What do you see O Ibn Sabih?' He said, 'I see a blessed reign, a sound caliphate and a forward-looking affair. God has concluded that [affair, caliphate] for the Commander of the Faithful in the best and most abundant way.' Muhammad said to him, 'I did not bring you [here] to preach to me, I wanted your opinion.' Isma'il said, 'I would like the Commander of the Faithful to explain the issue to me so that I can advise him of my view and recommendation.' He [al-Amin] said, 'I am thinking of removing my brother Abd Allah from Khurasan and putting the son of the Commander of the Faithful, Musa in charge of it.' Isma'il said, 'I ask you to seek refuge in God O Commander of the Faithful from violating what al-Rashid established, prepared, and erected the pillars of.' Muhammad said, 'al-Rashid was deceived by embellishment in the affair of Abd Allah. Woe to you Ibn Sabih, Abd al-Malik b. Marwan had a better opinion than yours when he said 'two lions do not meet in an attack unless one kills the other."¹³

Corollary to the idea of unity and preventing civil discord, both Ibn A'tham and al-Dinawari emphasize the notion of obedience to the caliph and rallying around him in times of crises. However, legitimate resistance, even though it may involve violence, is actually recognized. Both historians make clear that obedience and loyalty do not preclude legitimate resistance. By affirmatively depicting al-Ma'mūn as demanding his rights vis-à-vis al-Amin, Ibn A'tham effectively distinguishes between unquestioning loyalty and legitimate resistance based on rightful demand and honorable conduct. Such consciousness spills over to other events as well. In the account treating the rebellion of Nasr b. Shabath between 205-210/821-825, for instance, Ibn A'tham, narrates how both sides perceive their positions vis-à-vis each other in respect to the notions of obedience and legitimate resistance. Ibn A'tham relates that when

¹² AF, 8:296.

¹³ DA, 393-394.

al-Ma'mûn sent Tahir against Nasr b. Shabath, who led the uprising against al-Ma'mûn, that Thair wrote a letter to Nasr demanding his surrender without armed engagement. Tahir's letter portrays Nasr b. Shabath as nothing more than a rebel against God's will and decree: "God has taken for a friend whoever befriended him [al-Ma'mûn] and for an enemy whoever showed hostility towards him [al-Ma'mûn]."¹⁴ In his reply, Nasr b. Shabath justifies himself, saying that he is acting against the oppression of rulers and administrators—a situation when resistance is considered by movements of opposition not only as being legitimate, but also as obligatory: "If our rulers and governors oppress [us] / We oppose them with sharpened and keen swords."¹⁵ We do not know whether Ibn A'tham had any particular interest in defending, or even allowing a voice to, Nasr b. Shabath. The account nevertheless clearly draws limits to political obedience and loyalty, in this case justice and fairness, in the absence of which resistance becomes justifiable and legitimate.

Overall, the narratives of both Ibn A'tham and al-Dinawarî reflect an engagement with the popular perception of justice without specific conditions set for its scope and implementation. The narratives serve as vehicles not only to narrate the past events, but also to impart political mores and values. Both historians promote and encourage virtues that are fitting to ninth century Abbasid values, such as abiding by agreements, loyalty, faithfulness, political and administrative competence, and full commitment to the affairs of the caliphate while at the same time they discourage incompetence and those things that they consider to be morally reprehensible. While al-Amin and al-Ma'mûn come across as contrasting characters in many accounts, it should be noted that there is no need to assume that the narratives were fictional vehicles to tell an epic story of good and evil. Rather, it seems that the events are evaluated and reconstructed within the political values and wisdom of the Islamic third century. Apart from the fact that many histories were written under the patronage of and for the rulers and administrators themselves, historians tended to concern themselves with broader questions of identity as authors operating within and for a community. In other words, Muslim historians ventured into exploring ways to depict early Islamic society and its political leadership in new lights vis-à-vis other cultural traditions.

¹⁴ *AF*, 8:313.

¹⁵ *AF*, 8:314.

Fate

By the time Ibn A'tham and al-Dinawari had written their chronicles, there was already a substantial body of literature discussing human freewill and predestination. What the ongoing controversy between the Mu'tazilites and their adversaries in the third Islamic century proves is that the question of freewill was a major concern of scholars over a broad spectrum.¹⁶ Popular belief in fate was also no marginal sentiment in the Abbasid society.¹⁷ Both authors, therefore, were addressing an audience which was already familiar with issues of fate and freewill. It is not surprising, therefore, to see their narratives were also guided by ideas of predestination.

In two significant instances, the death of Hārūn al-Rashid and the siege of al-Amin, Ibn A'tham emphasizes how fate unfolded in the lives of these two caliphs. In the course of his narrative, Ibn A'tham depicts al-Rashid as foreseeing his imminent death in Tūs, and submitting to his fate: "When al-Rashid arrived at Tūs he called for al-'Abbās b. Mūsā and said to him: O, 'Abbās! According to our sacred knowledge, I am to die in Tūs. He [al-'Abbās] said: Nay, may God heal the Commander of the Faithful. He [al-Rashid] said: It is what I say." Ibn A'tham proceeds to cite a few lines of poetry which al-Rashid had recited to al-'Abbās: "He [God] brought me to Tūs, his verdict is certain; there is nothing [to wish] except his satisfaction, and patience and submission."¹⁸

The dramatic end of al-Amin is also portrayed as the manifestation of a foreordained fate.¹⁹ The account depicts al-Amin besieged in his palace in Baghdād by al-Ma'mūn's general Tāhir. al-Amin goes out one night, seeking relief from his distress. His conversation with Ibrahim b. al-Mahdi leads to a night of entertainment with a singer-slave girl, named Da'f, whom al-Amin calls to entertain him. Upon hearing her name, Ibrahim b. al-Mahdi finds it to be ominous. When she finally arrives before al-Amin, she sings some poetry of al-Nābigha al-Ja'di for the caliph: "Kulayb, by my life, was a better

¹⁶ See Joseph van Ess, *Theologie und Gesellschaft* (Berlin: Walter de Gruyter, 1992), 2:50ff., 643ff.; William Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburgh: The University Press, 1973), 209ff., and *Free Will and Predestination in Early Islam* (London: Luzac and Company Ltd., 1948), 93ff.

¹⁷ al-San'āni devotes a section on predestination, 11:111ff. 'Abdallāh b. Wahb b. Muslim's *Kitāb al-Qadar wa mā Warada fi Dhālika min Āthar*, ed. 'Abd al-'Aziz 'Abd al-Rahmān Muḥammad al-'Ashim (s.l.: Dār al-Sultān, 1986) is dedicated to traditions concerning predestination. See also van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 1:118ff., 132ff., 2:202ff.; Watt, *Formative Period of Islamic Thought*, 82ff., 209ff.

¹⁸ *AF*, 8:282.

¹⁹ *AF*, 8:303-304, 305.

defender and less guilty than you, yet he became stained with [his own] blood.” Distressed, al-Amin orders her to sing something else. She can remember nothing except the following verses:

Their departure has made my eye tearful and sleepless
Verily, parting from loved ones provokes many tears.
The vicissitudes of their fortune continued to oppress them
Until they destroyed each other
Verily the vicissitudes of fortune are oppressive.

Once again, al-Amin is annoyed. He demands that she sings another song. The third song is no better:

By the Lord of repose and movement
Fate possesses many snares
Night and day succeed each other, and the stars revolve in the firmament
Only to transfer prosperity from one king,
Occupied with the love of this world, to another.

Irritated, al-Amin orders the slave girl to leave. As she gets up to leave, she trips over a crystal cup and breaks it. At this moment, al-Amin remarks to Ibrâhîm b. al-Mahdî: “O Ibrâhîm, don’t you see what this slave girl has talked about and what has happened with the cup. By God, I think my affair [time] has come. I [Ibrâhîm] said: ‘May God prolong the life of the Commander of the Faithful, and strengthen his dominion.’ Before the conversation finishes we heard a voice from the Tigris [saying]: ‘so has been decreed that matter you [two] do inquire’ [Q.12: 41]. He [al-Amin] said to me: ‘O Ibrâhîm did not you hear what I heard?’ I said: ‘No, O Commander of the Faithful, I have not heard anything.’ He resumed the conversation, and the voice returned... It was only one or two nights later that he [al-Amin] was killed and there happened to his [al-Amin’s] affair what has happened.”²⁰

al-Dinawarî is similarly convinced of the role of fate in the affairs of the two brothers. The story of al-Kisâ’î, the mentor of the two young princes, and Khâlisa, a slave girl belonging to al-Amin’s mother, shows al-Dinawarî’s belief in the power of fate. al-Dinawarî relates a dream revealed to al-Kisâ’î by this slave-girl. The story goes that al-Kisâ’î was a strict and highly demanding mentor. He was more rigid with al-Amin than with al-Ma’mûn. Having heard the situation, Umm Ja’far, the mother of al-Amin, sent Khâlisa

²⁰ AF, 8:302-304. For how al-Amin accepts his destiny saying in one of his poems: “Where is the escape from fate?”, see also AF, 8:305. These verses are also to be found in al-Tabarî, *The History of al-Tabarî: The Reunification of the ‘Abbâsîd Caliphate*, trans. C. E. Bosworth (Albany: SUNY Press, 1987), 31:179-181.

to al-Kisā'i, asking him to be more merciful toward her son. To assure al-Kisā'i that al-Amin's fate was predetermined and that forcing him would not change this, Khālisa relates to him the dream that Umm Ja'far had had when al-Amin was born. In her dream, Umm Ja'far is said to have seen al-Amin surrounded by four women, who spoke of his destiny, character, and disposition, including his 'short life,' his 'treacherous' disposition, his 'oppressive rule,' his 'unfaithfulness,' his 'numerous vices,' his 'wastefulness' his 'irascibility,' his 'disloyalty to his kin' and his 'swift demise.' After relating this dream, "Khālisa cries and exclaims: O al-Kisā'i, [do you still think] warning will help?"²¹

The accounts of Ibn A'tham and al-Dinawari place al-Amin's future in the hands of a fate that cannot be diverted or avoided. Given the character of al-Amin as described in the narratives, and more significantly, given his innate ill-fated nature he is unable, even if he wished to do so, to actually modify his conduct. al-Amin simply becomes a prisoner of his fate. Making al-Amin the victim of his fate strengthens the moral lessons of the narrative in more than one way. First of all, it justifies the counter claims of al-Ma'mūn and legitimizes his eventual caliphate. It also exonerates, to a measure, al-Amin personally, attributing his misconduct to something beyond his capacity and control. And thirdly, this event strengthens the message that fate and fortune do not distinguish between rank, social status, or wealth.

Prophecies, predictions, and omens, which are certainly some of the concerns of medieval historians, may also be examined under the general rubric of fate. The references to prophecies and predictions sometimes are made in explicit terms. In other instances, the references are implicit and often associated with extraordinary affairs that evoke a messianic or apocalyptic context.

Ibn A'tham's depiction of al-Ma'mūn's entry into Baghdād is one of the powerful examples that encourage the reader to imagine the scene within a messianic context. Ibn A'tham's and al-Dinawari's depiction of al-Ma'mūn's victorious return to Baghdād in the context of a solar eclipse and the association of his arrival with the cessation of civil wars is brief, yet suggestive. Both note that that when al-Ma'mūn entered Baghdād, the Civil War, *fitan*, ended upon his arrival.²² Another suggestive account that evokes the image

²¹ DA, 387-388.

²² AF 8:325; DA, 278-279.

of a magnanimous ruler is that of al-Rashid, in the verses of Ibn 'Atâhiya celebrating his birth: "Let Ray and its land be restored/and [let] goodness from his hand abound in it."²³ Here, al-Rashid is portrayed as a source of rain and abundance, which will bring life -that is prosperity and justice- to the waiting inhabitants.

The work of al-Dinawari too is permeated by prophecies, predictions, and extraordinary happenings. One account thus describes a scene where al-Ma'mun asks the advice of Ibn Sahl regarding al-Amin's affairs in 195/811, just before the armies of Tahir and 'Ali b. 'Isa meet. The account goes on to say that al-Fadl b. Sahl asked al-Ma'mun for a day to think about the matter, which he was granted. The next day al-Fadl came and told al-Ma'mun that he had considered the stars and found that al-Ma'mun would win.²⁴

After a noteworthy remark on the foundations of knowledge, i.e. that the sources of information are generally either prophetic transmissions or astrological knowledge,²⁵ al-Dinawari proceeds to describe how al-Amin was destined to be ill-fated and how al-Rashid actually predicted the future of his sons. Following a sentimental moment during which al-Rashid introduces his two sons to al-Asma'i, who is amazed by their knowledge and manner, he anticipates their future by asking al-Asma'i and those in his presence: "What do you do when their animosity emerges and their hate manifests itself, and they harm one another until blood is spilled and many of the living people wish they were dead? I [al-Asma'i] said, 'O Commander of the Faithful, is this a thing that astrologers have determined at their birth, or is it a thing that scholars have transmitted in regard to them?' He said, 'Nay, it is a thing passed on to the 'ulamā' by the saints (*al-awliya'*) from the prophets.'²⁶ In order to clarify that what has just been narrated is not an isolated incident, al-Dinawari relates yet another account, corroborating al-Rashid's foreknowledge: "They said: al-Ma'mun used to say with regard to his caliphate, that 'al-Rashid learned all that happened between us [i.e. between al-Amin and al-Ma'mun] from Musā b. Ja'far b. Muhammad. That is why he said what he said."²⁷

²³ AF, 8:285.

²⁴ DA, 390.

²⁵ Astrology as a source of prediction is also emphasized in DA, 395.

²⁶ DA, 389.

²⁷ DA, 389.

In the end, the reader arrives at a mixed conclusion; this is what the authors intend to be the lesson of the narrative. On the one hand, despite the predicament outlined in the narratives of al-Amin and al-Ma'mun, an individual will be judged based on their deeds while on the other hand, the struggle between fate and human freewill, i.e., the capacity or incapacity of a human being to alter their disposition involve forces beyond the control of the individual. However, the ultimate message of the narratives does not seem to encourage pessimism. On the contrary, the message permeating the narratives affirms that even though one cannot alter one's fate one should still strive to act according to the religious and moral principles, upon which they will be judged.

Piety

Already in the previous paragraphs we have noted how questions of legitimacy and fate are promoted, yet at the same time various notions of piety are relied upon.²⁸ Ibn A'tham, for instance, projects piety not only as the basis of moral integrity, but also that of a just and successful rule. Therefore, one may look at the Civil War narratives as a field where both authors cultivate an image of a model ruler. al-Rashid and al-Ma'mun are depicted to represent many facets of mainstream piety, *taqwa*, while al-Amin remains a victim of his own recklessness and impiety; this is clearly demonstrated in the last speech of al-Rashid.²⁹ In another account, Ibn A'tham has al-Rashid just prior to his death insist on abandoning people of irreligious whim, deception, and reprehensible innovations.³⁰ When the author wishes to praise al-Rashid, he finds no better way than reflecting on his pious conduct: "[He used to] pray a hundred units of prayer [*rak'a*] everyday until he departed from this world, except when an illness prevented him [from doing so]. He would give a thousand dirhams everyday out of his personal wealth; and when he set out on pilgrimage a hundred *faqih*s would accompany him. When he missed the pilgrimage in a given year, he would fund three hundred men to do the pilgrimage for him."³¹ Similar praise embellishes al-Ma'mun's conduct within the notion of mainstream piety, which is distinguished

²⁸ For a more comprehensive treatment of piety in early Islamic historiography, see Donner, *Narratives of Islamic Origins*, 64ff.

²⁹ AF, 8:326.

³⁰ AF, 8:282-230.

³¹ AF, 8:282.

by modesty, the rejection of extravagance, forgiveness, sensitivity, magnanimity, and forbearance.³²

At the other end of the spectrum, al-Amin's conduct and eventual disgrace loom large as a reminder of how impiety ruins one's life, regardless of social status. In fact, it has political consequences, as it disturbs the social equilibrium, which must be taken into account. Ibn A'tham thus remarks that when al-Amin engaged in entertainment and amusement and neglected the affairs of the caliphate the people were so annoyed by his conduct that they finally turned against him.³³

We have already mentioned the latter portion of the account of al-Amin in the Qarar palace. Here, we would like to examine the initial section of it to illustrate how piety is in fact a major concern of historians when they evaluate their subjects: "It has been mentioned on the authority of Ibrahim b. al-Mahdi that he was residing with Muhammad the Deposed in the City of Mansur when Tahir besieged the city. One night he [al-Amin] went outside of his palace wanting to relieve his distress, and went to the Qarar palace. He [al-Amin] said to me [Ibrahim b. al-Mahdi], 'O Ibrahim don't you see the pleasantness of this night and the beauty of the Moon in the sky and its reflection in the water? Would you like to drink?' I said to him, 'do whatever you wish, may God make me your ransom.' He asked for a bottle of wine, *nabidh*, and drunk it. Then he asked for another drink. Because of my knowledge of his immorality, I began to sing for him without him even asking me to do so. I sung for him what he liked. He said to me, 'what do you say to someone accompanying you with an instrument' I said, 'this is exactly what I need.' Then he called for a senior concubine..."³⁴ The scene continues with anecdotes showing how ominous the night was for the future of al-Amin. The account demonstrates the link between al-Amin's impious and careless conduct, even when he is besieged in his palace, and his final demise. The narrative implies that the impiety of al-Amin harms him in a number of ways. It upsets not only his supporters, who eventually abandon him, but also wounds the moral integrity of the caliphate, which makes him even more vulnerable to the blame of the future generation. The alternative role model, who wins this contest, both morally and politically, al-Ma'mun,

³² AF, 8:322, 325, 326, 334, 336, 341.

³³ AF, 8:288.

³⁴ AF, 8:302.

symbolizes the final victory of the righteous, the eventual and certain arrival of divine decree and the vindication of the Abbasid caliphate.

al-Dīnawarī also shows a clear preference for piety. His narratives of the Civil War praises modesty, fairness, and justice as various manifestations of piety and reject overconfidence, pride, and arrogance as reprehensible misconduct and reasons for failure.³⁵ al-Rashid's intention to appoint al-Amin as his successor is a good example of how al-Dīnawarī regards piety as a necessary requirement for political success and personal integrity. The anecdote depicts Hārūn al-Rashid at a moment of reflection about his sons' conduct. In a conversation with al-Fadl b. al-Rabi', al-Rashid speaks his mind: "I know that if I appoint Muḥammad, who is prone to amusement and delight, he will upset the people and lose control, and will be a temptation for rebels and sinners from the outermost regions. And if I appoint 'Abdallāh he will put them [the people] on the straight path and he will restore the rule. He certainly has the determination of al-Mansūr and the courage of al-Mahdi."³⁶

It is important to note that while mainstream piety seems clearly a desirable quality of a ruler in the narratives, ascetics' piety, *zuhd*, is praiseworthy when it is taken up by individuals with no political responsibility. A good example of ascetic piety is narrated in Ibn A'tham's *al-Futūh*. The story goes that one of al-Ma'mūn's brothers, suspicious of Ibn Tāhir's political agenda, warns al-Ma'mūn regarding 'Abdallāh b. Tāhir's 'Alid inclinations. al-Ma'mūn takes this warning seriously enough to send an envoy in disguise, who poses as one of the ascetics, *al-fuqarā wa al-zuhhād wa al-nussāk*, to try to disclose the real political loyalty of 'Abdallāh b. Tāhir. The envoy sets out, makes his way to Ibn Tāhir's residence, gets an opportunity to propagate his cause as a supporter of 'Alid and then asks Ibn Tāhir's support for one of the 'Alids. However, Ibn Tāhir refuses this solicitation, insists on his loyalty to the caliph, and threatens the unruly *zāhid* with punishment if he ever sees him again. Having accomplished his mission, the envoy comes back with this news, which pleases al-Ma'mūn. True or not, this story mirrors the perception and function of ascetic piety in 'Abbāsīd society. The narrative depicts asceticism as a recognized, well-established, and socially respectable *modus vivendi*, and a distinct way of political propaganda. Given that al-Ma'mūn prefers an ascetic for this mission, and that Ibn Tāhir treats him well, to the

³⁵ DA, 394-395, 396.

³⁶ DA, 389.

extent that he holds a private conversation with him, one is not surprised to see the narrative both reflecting the social credibility and at the same time perhaps advocating ascetism as a desirable mode of piety for individuals.³⁷

This reaching out from mainstream and orthodox piety to popular devotion can also be seen in the account dealing with the caliphal insignia, the Staff, the Mantle of the Prophet, and the Seal of the Caliphate, the *qadib*, *burda* and *khātim*.³⁸ By shedding the insignia of the caliphate as a source of holiness, Ibn A'tham seems to elevate the ruling family to a level of holiness and sacredness, thereby blurring the boundaries between orthodox and popular piety. This view is certainly corroborated by another account in which the author emphasizes the sanctity of the Abbasid family once again. According to the account, when al-Amin sent İsa b. Māhān to Khurāsān against al-Ma'mūn, the latter set out with a large army with nothing but a silver string with which al-Ma'mūn was to be tied if captured.³⁹

So far we have seen how the narratives strive to make a point of the events, to place them in a social and cultural value system and to produce and reproduce a moral, political, and religious ideology that would sustain the equilibrium of the Abbasid society. The narrative of the events is heavily mixed with particular moral and religious values. This situation brings some questions to the fore: Is the study of the chain of transmission enough to appropriately evaluate the narratives? What are some other concerns of the historians that may have had an influence on their narratives? Is there any way to isolate the flesh from the bone, the fact from the moral lessons? Is there actually any bone? It is obvious that when a particular theme or a moral lesson becomes either the primary or equally significant part of the author's intention in the narrative that it is possible for the facts to be bent, or even created to serve the desired impact. And this may be true for some of the accounts we have already examined.

There are, however, some limitations to the wholesale discarding of historiography. The narratives do not present a monolithic line of logic, nor are they consistent in favoring a particular individual or group. Rather, they are multiple and conflicting accounts of events indicating diverse positions. Ibn A'tham, for instance, makes it clear that both brothers conspired to eliminate

³⁷ AF, 8:319-320.

³⁸ AF, 8:283.

³⁹ AF, 8:298.

each other. The narrative of his *tarikḥ* blames al-Amin because he was the first to violate the agreement, drop the name of al-Ma'mun from the Friday prayer sermon and appoint his son as successor.⁴⁰ Similarly, his criticism of al-Ma'mun surfaces when he depicts al-Ma'mun's reaction to his brother's murder. This particular episode depicts al-Ma'mun as being almost without emotion when the envoy brings the news of al-Amin's defeat and murder. The contrast is especially stark between al-Ma'mun's cold, unfeeling state and al-Fadl b. Sahl's emotional, regretful reaction.⁴¹ How do we then justify discarding them all without sorting out the layers and the voices in them? Also, historiographical accounts are sometimes corroborated by evidence of architecture, numismatics, few documents, and external narratives. How can we ignore these when we evaluate the veracity of historiography?

With the same token, in a field such as history, which deals with human action and intention, the author most of the time does not need to create or twist facts, since he still has freedom, indeed the responsibility and right, to place them in an interpretive frame that suits his perception of reality and his *weltanschauung*. It is quite possible that Ibn A'tham and al-Dinawari, or their sources, downplayed the virtues of al-Amin while highlighting those of al-Ma'mun to create their intended narrative, or they focused their attention on certain themes at the expense of others. While this, obviously, is not peculiar either to Islamic or medieval historiography, it does not readily translate into the idea that historians created fresh or distorted facts to build their moralistic messages. In fact, there would be little incentive for them to do so, since they are capable of disseminating such messages by molding their accounts into an interpretive framework of their own. Exploring further the intention of early Islamic historians in writing history will yield much insight into our understanding of not only the narratives, but also the historians themselves.

⁴⁰ *AF*, 8:295.

⁴¹ *AF*, 8:308.

Şeyhülislâm Esad Efendi'nin Âyetü'l-Kürsî Tefsiri

Mustafa Özel*

Exegesis of the Kursî Verse (Throne) by Sheikh al-Islâm, Esad Efendi

In this study, I have introduced a sample from Ottoman Turkish exegesis history. It consists of two sections. In the first section, I have given some introductory information about the life of the author, Sheikh al-Islâm, Esad Efendi, his works –published or unpublished–, and the main features of this exegesis of Âyat al-Kursî given in a pamphlet. Lastly, I have evaluated the sources of the exegesis and explained the method I followed in my study here. With the exception of one, I have searched through all copies of the work. This study is based on seven manuscripts and an uncritical print edition of the pamphlet. The Beyazıt State Library copy is used as the master copy in this study. In the second section, the text of exegesis of Âyat al-Kursî is elaborated.

Key words: Ottoman, Exegesis, Kursî verse of the Qur'an, Sheikh al-Islâm Esad Efendi.

Tarih boyunca Kur'ân-ı Kerîm bir bütün olarak hem sûre hem de âyet bazında tefsir edilmiştir.¹ Âyet tefsirleri içerisinde en çok ele alınan âyet-i kerime, halk arasında Âyetü'l-Kürsî adıyla bilinen Bakara sûresinin 255. âyeti olmuştur. Türkiye kütüphanelerinde yazma olarak bu âyetin tefsiriyle ilgili Türkçe,² Farsça³ ve Arapça⁴ çeşitli çalışmalar bulunmaktadır.⁵

* Yrd. Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi. Metnin okunmasındaki değerli katkılanandan dolayı Prof. Dr. Halil İbrahim Şener ve Dr. Bekir Özcan'a teşekkürü bir borç bilirim.

¹ Günümüzde yaygınlık kazanan konulu tefsirin bir uzantısı olarak âyet eksikli akademik çalışmalar da yapılmaktadır. Örnek olarak bk. Burhan Baltacı, "Müdayene Âyeti Tefsiri" (Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1998; Tuncay Erbaş, "Nahl Sûresinin 95. Âyeti Tefsiri" (Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2004.

² Esad Efendi'nin tefsiri dışında, şu eserler de kayıtlarda Tefsir-i Âyeti'l-Kürsî başlığı altında yer almaktadır: Mustafâ b. İlyâs, İstanbul Üniversitesi Merkez Ktp., Türkçe Bölümü, nr. 3896, vr. 99-101; Ayıntâbî Muhammed b. Hamza, Millet Ktp., Ali Emîrî Bölümü, nr. 7, vr. 29-31; Hüseyin b. Fîrî Adanâvî, Beyazıt Devlet Ktp., Bâyezîd Bölümü, nr. 327, vr. 16.

³ Fahreddîn el-Huseynî Muhammed b. Huseyin'e ait bir eser, Süleymaniye Ktp., Murad Molla Bölümü, nr. 71'de olup, 139 varaktır.

Türkiye kütüphanelerinde en çok nüshası bulunan Arapça Âyetü'l-Kürsî tefsiri, Mansûr et-Tablâvî'nin *es-Sırru'l-Kudsî fi Tefsiri Âyeti'l-Kürsî* adlı eseridir. Bu eser üzerinde, Adem Ergül tarafından "Mansûr Sıbt-u Nasîruddin et-Tablâvî'nin Hayatı ve Âyete'l-Kürsî Tefsirinin Tahkiki" adlı bir yüksek lisans tezi⁶ hazırlanmıştır.

Bu çalışmayı yapmaktaki amacımız, Osmanlı tefsir tarihinde sayısı çok da fazla olmayan Türkçe tefsir eserlerinden biri durumundaki Şeyhülislâm Mehmed Esad Efendi'nin söz konusu âyet hakkında yazdığı risâleyi gün ışığına çıkartmaktır. Tefsire geçmeden önce, sırasıyla, müellifin hayatı, eserleri, Âyetü'l-Kürsî Tefsiri, bunun nüshaları ve bunların özellikleri, risâlenin genel özellikleri ve çalışmada izlediğimiz yöntem hakkında kısaca bilgi vermek istiyoruz.

⁴ Eserlerin yazarları ve buldukları kütüphaneler şöyledir: Ebu'l-Fütûh eş-Şa'rânî, Muhammed Halîl, Nuru Osmanîye Ktp., nr. 233, vr. 49; Bedreddîn Simavnevî, Köprülü Ktp., Ahmed Paşa Bölümü, nr. 329, vr. 1-180b; İsmâil Hakkı b. Yûsuf Trablusşâmî, İstanbul Üniversitesi Merkez Ktp., Arapça Bölümü, nr. 4702, vr. 5; Sadreddîn Muhammed b. Ebû's-Safâ el-Huseynî, Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa Bölümü, nr. 182, vr. 79-83; el-Emrî Muhyiddîn b. Garsüddîn, Süleymaniye Ktp., Laleli Bölümü, nr. 1864, vr. 82-122; Mollazâde eş-Şirvânî Muhammed Emin, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi Bölümü, nr. 3712, vr. 11-19; Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa Bölümü, nr. 314, vr. 12-22; el-Mar'âşî Abdülazîz b. Muhammed, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi Bölümü, nr. 40, vr. 45-46; Muhammed b. Sâlih er-Rifâî Hasenî, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi Bölümü, nr. 3074, vr. 49; Manisa İl Halk Ktp., nr. 139/1, vr. 40; Şeyhzâde Muhyiddîn Muhammed b. Mustafâ el-Kocevî, Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa Bölümü, nr. 121, vr. 333; Muhammed Muhyiddîn Vefâî Muğlalı, Bâyezîd Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 82, vr. 105. Son iki ismin aynı zata ait olması muhtemeldir. İbn Ebî Yezîd Fethullâh, Bâyezîd Devlet Ktp., Bâyezîd Bölümü nr. 628, vr. 72; Süleymaniye Ktp., Fatih Bölümü, nr. 167, vr. 97 (Müellif hatı). Bu eserin dili konusunda kayıtlarda hem Türkçe hem de Arapça olduğu yolunda bilgiler bulunmaktadır. İbn Kemal'in de *Tesmiyetü Âyeti'l-Kürsî* adında bir tefsir olduğu bildirilmektedir. Bk. Ramazan Ege, "İbn Kemal'in Esrârü'n-Nahvî ve Dönemindeki Arap Dili Filolojik Çalışmalarına Kısa Bir Bakış" (Doktora Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2002, s. 55.

⁵ Bikâî'nin eserini yayına hazırlayan Abdülhalim Enis, yazdığı girişte, yüzyıllara göre, Âyetü'l-Kürsî tefsiri yazan müelliflerin listesini vermektedir. Bk. Ebu'l-Hasen Burhaneddîn İbrâhîm b. Ömer el-Bikâî, *el-Fethu'l-Kudsî fi Âyeti'l-Kürsî*, nşr. Abdulhakîm el-Enis (Dubâi: Dârü'l-Buhûs li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve İhyâi't-Tûras, 2001), s. 61-69. Müstakil olarak tefsir edilen kimi âyetlerin listesi için bk. Erbaş, "Nahl Süresinin 95. Âyeti Tefsiri" s. 6 vd. Yazmaların yanında, matbu çalışmalar da vardır. Bu bağlamda Nazillili Muhammed Hakkî'nun *Hazinetü'l-Esrâr* (Kahire: Demir Kitabevi, 1306); Ebu'l-Hasen Burhâneddîn İbrâhîm b. Ömer el-Bikâî'nin *el-Fethu'l-Kudsî fi Âyeti'l-Kürsî*, nşr. Abdulhakîm el-Enis (Dubai: Dârü'l-Buhûs li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve İhyâi't-Tûras, 2001), s. 180; Celâleddin es-Suyûtî'nin *Âyetü'l-Kürsî: Me'ânihâ ve Fedâilühâ*, nşr. Yûsuf el-Bedrî (Tunus 1985); Muhammed Takî Felsefî'nin *Âyetü'l-Kürsî: Nidâü't-Tevhîdî's-Semâvî* (Tahran, ts.), s. 322; Haluk Nurbakî'nin *Âyet-el Kürsî Yorumu* (İstanbul: Damla Yayınevi, 1998), s. 64 örnek olarak zikredilebilir. Nazillili Muhammed Hakkî'nun eseri, Celal Yıldırım tarafından *Hazinetü'l-Esrâr Tercümesi* adıyla (İstanbul: Demir Kitabevi, 1990) Türkçe'ye çevrilmiştir.

⁶ Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İstanbul, 1991.

Hayatı ve Eserleri

Zilkade 1096/Ekim 1685'te, İstanbul'da doğan Esad Efendi, Şeyhülislâm Ebû İshak İsmail Efendi'nin oğlu ve Şeyhülislâm İshak Efendi'nin kardeşidir. Çeşitli öğretim hizmetlerinden sonra, Selanik ve Mekke'de kadılık yaptı. 1738'de Avusturyalıların yenilgiye uğratılmasında önemli rolü oldu. İki kez Rumeli Kazaskerliğinde bulundu. Bunların ilki, Belgrad Antlaşması'nın akdi sırasında gerçekleşti (13 Mart 1744) ve on yedi ay kadar sürdü. 29 Ekim 1746'da bu göreve tekrar getirildi. Bu görevden de süresi dolmadan alındı. Az bir süre sonra, 20 Temmuz 1748'de şeyhülislâm oldu, ancak bu görevde on bir ay kaldıktan sonra azledildi. Azliyle ilgili çeşitli söylentiler olan Esad Efendi, önce Sinop, sonra da Gelibolu'da zorunlu ikamete tabi tutuldu. 1752'de İstanbul'a dönmesine izin verilmesinin ardından hastalanarak, 10 Şevval 1166/10 Ağustos 1753'te vefat etti. Mezarı, babasının İstanbul Çarşamba civarında yaptırdığı camiin haziresindedir.⁷

1. *Lehçetü'l-Lugat*. Eser, Türkçe'den Arapça ve Farsça'ya bir sözlük olup, Sultan I. Mahmud'a sunulmuştur. İlk kez 1210/1795'te⁸ basılmıştır. Latin harfleriyle de, 1999'da Ankara'da, H. Ahmet Kırkkılıç tarafından yayınlanmıştır.

2. *Atrabü'l-Âsâr*. XVII. yüzyıl ile XVIII. yüzyılın ilk çeyreğinde yetişen yüze yakın müşikîşinâsın biyografisinden ibarettir. Damat İbrahim Paşa'ya sunulmuştur. Kimi bölümleri bazı araştırmacılar tarafından neşredilmiştir.

3. *Divân*. Muhammet Nur Doğan tarafından doçentlik tezi olarak hazırlanmıştır.⁹

4. *İtbâku'l-Etbâk*. Zemahşerî'nin *Etvaku'z-Zeheb*'ini tanzîr eden Abdülmümin İsfahânî'nin *İtbâku'z-Zeheb*'ine nazîre olarak Arapça yazılmış yüz bölümden ibaret bir eser olup, halen yazma olarak çeşitli kütüphanelerde bulunmaktadır.

Kaynaklarda yazarın günümüze ulaşmayan bazı eserlerinden de bahsedilmektedir.

⁷ Hayatı hakkında geniş bilgi için bk. Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1308), s. 332-333; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333), I, 238; Fındıklılı İsmet Efendi, *Şekâik-i Nu'mâniyye ve Zeyilleri*, nşr. Abdülkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), s. 227-231; Muhammet Nur Doğan, "Esad Efendi Ebûishakzâde", *DİA*, XI, 338-340; Ahmet Kırkkılıç, "Şeyhülislâm Esad Efendi'nin Hayatı ve Eserleri", *Lehçetü'l-Lugat* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 1999), s. x-xiv.

⁸ Sözlüğün basımı hakkında Doğan bu tarihi verirken, Kırkkılıç "Eserin basımı ise, H. 1216=M. 1810 tarihinde gerçekleşir" ve "Eser Matbaa-i Âmire'de H. 1126=M. 1801'de basılmıştır" ifadeleriyle iki farklı tarih belirtmektedir. Bk. Doğan, "Esad Efendi Ebûishakzâde" XI, 339; Kırkkılıç, "Şeyhülislâm Esad Efendi'nin Hayatı ve Eserleri", s. xv.

⁹ İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1990.

Tefsirle İlgili Çalışmaları

Kaynaklar Esad Efendi'nin eserlerinden bahsederken, kimisi tefsir çalışmalarından hiç söz etmemekte,¹⁰ kimisi genel olarak "Kur'an-ı Kerim tefsiri sahasında yazdığı çeşitli risâleleri" olduğunu belirlemekte,¹¹ kimisi ise bunları liste halinde sunmaktadır.¹² Esad Efendi'nin kütüphane kayıtlarında bulunan bu alanla ilgili eserleri şunlardır:

1. *Tefsîru Âyeti'l-Kürsî*. Yayına hazırladığımız bu eser,¹³ söz konusu âyetle ilgili kütüphanelerde en çok nüshası bulunan risâledir.
2. *Hulâsatü't-Tebyîn fî Tefsîri Sûrati Yâsin*.¹⁴
3. *Rabbenâ Âyetlerinin Tefsîri*.¹⁵
4. *Tefsîru Âyeti'n-Nasr*.¹⁶

¹⁰ İbrahim Alâettin, *Meşhur Adamlar*, nşr. Sedat Simavi (İstanbul 1933-1936), II, 421-422.

¹¹ Muhammet Nur Doğan, "Esad Efendi", *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi* (İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 1999), I, 419.

¹² Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 238; Cavid Baysun, "Esad Efendi", *IA*, IV, 359; Hasan Aksoy, "Esad Mehmed Efendi", *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1979), III, 86-87; Doğan, "Esad Efendi Ebûishakzâde", *DİA*, XI, 339; Kırkılıç, "Şeyhulislâm Esad Efendi'nin Hayatı ve Eserleri", s. xiii-xiv.

¹³ Mezkûr risâleyi yayına hazırlarken yazar ve eserleriyle ilgili yaptığımız araştırmada, Cavid Baysun, Muhammet Nur Doğan ve Ahmet Kırkılıç gibi müelliflerin ifadelerinden bu tefsirin yayımlanmış olduğunu öğrendik. Bk. Baysun, "Esad Efendi", IV, 362; Doğan, "Esad Efendi Ebûishakzâde", *DİA*, XI, 339; Kırkılıç, "Şeyhulislâm Esad Efendi'nin Hayatı ve Eserleri", s. xiv. Yaptığımız araştırmalarda bu tefsirin matbu nüshasına rastlayamamakla beraber, yazar belli olmayan bir Âyetü'l-Kürsî tefsirini incelediğimizde bunun Esad Efendi'nin risâlesi olduğunu gördük. Sâhib ve nâşiri Kırımı Hâcî Hâfız Mehmed olan bu eseri de (*Âyetü'l-Kürsî Tefsiri Tercümesi*, İstanbul: Dersaadet, ts.) yazma nüshalarla karşılaştırdık ve bunun kimi eksiklerle malul olduğunu tesbit ettik. Bunları da dipnotlarda gösterdik. Eserin hangi nüsha esas alınarak yayımlandığı konusunda kesin bir kanaate varamadık. Ancak dipnotlardaki nüsha farklılıklarına bakıldığında, matbu nüsha ile Bâyezîd nüshasının çoğu zaman örtüştüğü görülmektedir.

¹⁴ Süleymaniye Ktp., Laleli Bölümü, nr. 176, vr. 100; Süleymaniye Ktp., M. Arif- M. Murad Bölümü, nr. 163, vr. 185; Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi Bölümü, nr. 258, vr. 111; Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi Bölümü, nr. 270, vr. 90; Süleymaniye Ktp., Hamidiye Bölümü, nr. 1461, vr. 47-151; Süleymaniye Ktp., Halet Efendi Bölümü, nr. 771, vr. 77-181; Süleymaniye Ktp., Halet Efendi Bölümü, nr. 44, vr. 144; Süleymaniye Ktp., Halet Efendi Bölümü, nr. 23, vr. 9-109; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi Bölümü, nr. 51, vr. 2-125; Tire Necip Paşa Ktp., Diğer Vakıflar Bölümü, nr. 35, vr. 16; İstanbul Büyük Şehir Bel. Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Bölümü, nr. 759, vr. 105; Milli Kütüphane Yazmalar Katalogu, nr. 236, vr. 11b-136b.

¹⁵ Süleymaniye Ktp., Lala İsmail Bölümü, nr. 8, vr. 1-77; Süleymaniye Ktp., Halet Efendi Bölümü, nr. 771, vr. 1-68.

¹⁶ Süleymaniye Ktp., Esad Efendi Bölümü, nr. 92, vr. 1-44; Süleymaniye Ktp., Hamidiye Bölümü, nr. 1461, vr. 6-21; Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., nr. 163, vr. 13b-36b.

5. *Tefsîru Âyeti 've'l-kamera kaddernâhü'*.¹⁷

6. *Tefsîru Sûrati'n-Nebe'*.¹⁸

Âyetü'l-Kürsî Tefsiri

Adı geçen âyetin tefsirini yayına hazırlarken, kütüphanelerdeki mevcut yazma nüshalardan yedisini (Atıf Efendi Ktp., Atıf Efendi Bölümü, nr. 2791; Süleymaniye. Ktp., Pertevniyal Bölümü, nr. 96; Süleymaniye. Ktp., Nuri Arlasez Bölümü, nr. 94; Süleymaniye. Ktp., Şazeli Tekkesi Bölümü, nr. 5; Süleymaniye. Ktp., Halet Efendi Bölümü, nr. 23; Süleymaniye. Ktp., Hamidiye Bölümü nr. 56; Bâyezîd Devlet Ktp., Bâyezîd Bölümü; nr. 8050) kullandık. Çalışmayı bitirdikten sonra muttali olduğumuz matbu nüshayı da değerlendirmeye aldık. Bunların içinden, müstensihî ve istinsah tarihi en eski olan Bâyezîd Devlet Kütüphanesi, Bâyezîd Bölümü nüshasını esas aldık. Ayrıca Çorum İl Halk Kütüphanesi haricinde, diğer kütüphanelerdeki nüshaları da inceledik.

Nüshaların Özellikleri

1. Atıf Efendi Ktp., Atıf Efendi Bölümündeki 2791 numaralı eser, 107b-118-b yaprakları arasında olup her sayfada on dokuz satır, her satırda ortalama yedi kelime bulunmaktadır.

2. Süleymaniye. Ktp., Pertevniyal Bölümündeki 96 numaralı eser, 25b-38a yaprakları arasında yer almaktadır. Her sayfada on yedi satır, her satırda da yaklaşık yedi kelime vardır. Ferağ kaydından bu eserin, 27 Receb 1175 (h.) yılında, Hasan b. Huseyn b. Ali tarafından istinsah edildiği anlaşılmaktadır.

3. Süleymaniye. Ktp., Nuri Arlasez Bölümündeki 94 numaralı risâle 23b-36a yaprakları arasındadır. Her sayfada on yedi satır, her satırda beş civarında kelime mevcuttur. Bu çalışmada kullandığımız bütün nüshalarda müellifin ferağ kaydı olmasına karşın Nuri Arlasez nüshasında, yazarın ferağ kaydı müstensih tarafından yazılmamıştır.

¹⁷ Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa Bölümü, nr. 633, vr. 181-186; Süleymaniye Ktp., Hafid Efendi Bölümü, nr. 459, vr. 174-179.

¹⁸ Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin* (Dimaşk: Mektebetü'l-Müsenna, 1960), IX, 52; Muhammet Abay, "Osmanlı Dönemi Müfessirleri" (Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 1992, s. 165.

4. Süleymaniye. Ktp., Şazeli Tekkesi Bölümündeki 5 numaralı eser 1b-8b yaprakları arasında bulunmaktadır. Her sayfada yirmi beş satır, her satırda da yaklaşık sekiz kelime vardır.

5. Süleymaniye. Ktp., Halet Efendi Bölümündeki 23 numaralı tefsir, 1b-8a yaprakları arasında yer almaktadır. Risâlenin her sayfasında yirmi beş satır, her satırda ise, ortalama, dokuz kelime vardır.

6. Süleymaniye. Ktp., Hamidiye Bölümündeki 56 numaralı risâle 1b-10b yaprakları arasındadır. Her sayfada on dokuz satır, her satırda da yaklaşık dokuz kelime bulunmaktadır. Bu nüshada, giriş kısmında, eserin I. Mahmud'a ithaf edildiği bilgisi yer almaktadır.

7. Bâyezîd Devlet Ktp., Bâyezîd Bölümündeki 8050 numaralı tefsir 23b-31a yaprakları arasında yer almaktadır. Genelde her sayfada on dokuz satır, her satırda ise ortalama dokuz kelime vardır. Nüsha 1172 (h.) Muharrem'inin sonlarında, Ruscuklu Seyyid Feyzullâh b. Seyyid Muhammed tarafından istinsah edilmiştir.

8. Matbu nüsha: Müellif ismi yazılmadan, *Âyetü'l-Kürsî Tefsiri Tercümesi* adıyla yayınlanan eser, tarihsiz olarak İstanbul'da, Cemal Efendi matbaasında basılmıştır. Kapağında "Sâhib ve nâşiri Kurîmî Hâcî Hâfız Mehmed", "Taklîd edenler, 'inde'n-nizâm mes'ûl olacağı gibi, işbu mühr ile memhûr olmıyan nüshalara sahte nazarıyla bakılacaktır" ve "Me'ârif nezâret-i celîlesinin ruhsatıyla tab' olunmıştır" notları yer almaktadır. On beş sayfa (2-16) olan tefsir, paragraflara ayrılmadan neşredilmiştir.

Nüsha İşaretleri

Çalışmayı hazırlarken kullandığımız nüshaları şu şekilde gösterdik:

- A. Atıf Efendi Ktp.
- B. Bâyezîd Ktp., Bâyezîd Bölümü.
- Hl. Süleymaniye. Ktp., Halet Efendi Bölümü.
- Hm. Süleymaniye. Ktp., Hamidiye Bölümü.
- M. Matbu nüsha.
- N. Süleymaniye. Ktp., Nuri Arlasez Bölümü.
- P. Süleymaniye. Ktp., Pertevniyal Bölümü.
- Ş. Süleymaniye. Ktp., Şazeli Tekkesi Bölümü.

Tefsirin Özellikleri

1. Tefsirin Arapça-Farsça karışımı, ağır sayılabilecek bir dil ve üslupla yazılmış bir girişe sahip olup, yazar bu bölümde risâleyi bazı dostlarının isteği üzerine kaleme aldığını ifade etmektedir.

2. Esad Efendi âyetin tam metnini verdikten sonra söz konusu âyetin faziletiyle ilgili altı hadis zikretmektedir. Bunlardan ilk dördünün hem metnini hem Türkçe'sini, son ikisinin ise, sadece tercümesini vermektedir. Hadislerin sıhhat derecesi üzerinde durmamaktadır.

3. Yazar daha sonra tefsirini *el-i'râb*, *el-beyân* ve *et-tefsîr* başlıkları altında sürdürmektedir. Esad Efendi, *el-i'râb* başlığı altında âyetin cümle çözümlemesini yaparken, klasik anlamdaki yöntemi izlediği görülmektedir. En uzun bölüm olan *el-beyân*'da işârî tefsîr izlerini görmek mümkündür. *et-tefsîr* başlığı altında ise, genel anlamdaki tefsirin karşımıza çıktığı görülmektedir. *el-i'râb* ve *et-tefsîr* bölümleri, hemen hemen, aynı hacimdedir.

4. Esad Efendi, Türkçe olan eserini Arapça bir ferağ kaydı ile bitirmektedir. Ancak, kendisinin de belirttiği gibi, zor anlaşılır bir üslup ve dil kullandığı için, tefsirin yazıldığı yer ve tarihi belirlemek oldukça güçtür. Atıf Efendi nüshasında, muhtemelen müstensih tarafından, istinsah tarihinin dolaylı olarak söylenmeye çalışıldığı satırların arasına 1164 (h.) tarihi yazılmıştır. Bu da risâlenin müellifin vefatından iki yıl önce kaleme alındığını göstermektedir. Yalnızca Hamidiye nüshasında, [2/a], bulunan bir ifadede, eserin I. Mahmud'a ithafen yazıldığı belirtilmektedir.

Kaynakları

Muhammed Es'ad Efendi, söz konusu âyetin faziletiyle ilgili hadislere yer verirken, bunların ilkinin başında, "İmâm-ı Müslim, Sahîh'inde ... rivâyet eyler ki" ifadesinin dışında, hiçbir yerde, kaynak adı zikretmemektedir. Ayrıca ferağ kaydında eseri, "üstad derecesine ulaşanların sözlerine dayanarak" yazdığını belirtmektedir.

Çalışmayı Hazırlamadaki Yöntem

1. Risâleyi yayına hazırlarken, üzerinde müstensih adı bulunup istinsâh tarihi en eski olan Bâyezîd Ktp., Bâyezîd Bölümü 8050 demirbaş no.da kayıtlı olan nüshayı esas aldık. 2. Âyetlerin ait oldukları sûreleri belirleyerek,

hadislerin tahririni yaptık. 3. Varak numaralarını ve sayfaları köşeli parantez içinde belirttik. 4. Gerekli gördüğümüz yerlerde metni paragraflara böldük. 5. Metin içindeki Arapça ibareleri Arapça, Türkçe kısmını ise Osmanlıca yayım esaslarına göre transkripsiyonlu olarak yazdık.

[23/b]¹⁹ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

Hamd-i bî-kıyâs ü bî-hadd ve²⁰ şükr ü sipâs-ı lâ yü'add mine'l-ezeli ile'l-ebed. Ol Aferidekâr-i şeş-cihet ü zemîn ü âsmân²¹ ve rûh-bahşende-i ins ü cân. Ve mebd-i²² perende ve cerendegân olan İzid-i Mennân Hazret'üne cedir u şâyândur. Öyle İlâh-ı²³ Hayy ü Kayyûm ki, sine vü nevm ile gunûde olmakdan münezzeh ve müberrâ, ve semâvât ü arazîn ve mâ-fihâ halkan [ve]²⁴ mülken irâde-i 'aliyye ve kudret-i celiyyesiyle vücûd-pezîr ve hüveydâdur. Ve şalât ü selâm-ı nâ-ma'dûd ve dürûd-i sitâyiş-i gayr-ı ma'hdûd, ol kürsînişin-i risâlet-i kübrâ, ve şeref-yâfte-i izz-i şefâ'at-ı 'uzmâ, ihâtakârî-i²⁵ 'ilm-i gayb ile müsteşnâ olan Habîb-i Cenâb-ı Kibriyâ, Hâtemü'r-rusûli ve'l-enbiyâ, Muhammedeni'l-Muştafâ, 'aleyhi efdalü's-şalâti²⁶ve ezke't-tehâyâ Hazretüne şâyeste ve revâ, ve âl ü aşhâb-ı²⁷ etbâ'ına harî²⁸ vü sezâdur.

Ba'de hâzâ

Bu 'abd-i hakîr-i keşîru'l-ısyân Muhammed Es'ad-i nâ-tüvân, istid'â-yı ba'zî²⁹ ihvân-ı hullân ile (a'zam-ı âyât-ı Furkân-ı 'azîmü's-şân olan)³⁰ Âyet-i Kürsî'nün³¹ tefsîrini ve fezâil-i celîle ve (esrâr-ı hafîyye-i)³² cezîlesini lisân-ı Türkî ile³³ ta'bîr ve tahrîr, ve hâsebü't-tâka, takrîre şürû' ve ibtidâ eyledüm.

¹⁹ A - بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

²⁰ M - ve.

²¹ H: züman.

²² M: mübdî'.

²³ B - ilâh.

²⁴ N + ve.

²⁵ N: ihâtakâ-i.

²⁶ M: şalavât.

²⁷ M: ve.

²⁸ M: ahrâ.

²⁹ B ve M - ba'zî.

³⁰ Hm - a'zam-ı âyât-ı Furkân-ı 'azîmü's-şân olan.

³¹ Hm: Âyetü'l-Kürsî'nün.

³² Hm + esrâr-ı hafîyye.

³³ Hm + "ta'bîre ibtidâr ve ber-mûcib-i ehâdis-i şerîfe a'zam-ı âyât-ı Kur'an-ı 'Azîmü'sşân olmağla, a'zam-ı selâtin-i cihân olan pâdişâh-ı 'âlem-penâh ve şehinşâh-ı 'azamet-sipâh serîr-ârâ-yı saltanat-ı 'oşmâniyye ve şeref-bahşâ-yi tahtgâh-ı devlet-i 'aliyye fermân-fer-

Ve yine cenâb-ı şehinşâh-ı milket-i nübüvvet 'aleyhi ezke's-şalâti⁴⁵ ve't-tahiyye, ta'zîm-i 'azîm ile, ⁴⁶ قرأ آية الكرسي في القرآن، الله لا اله الا هو الحي القيوم⁴⁶ ya'nî Furkân-ı Hazret-i Rabb-i Raḥmân'da⁴⁷ a'zam âyet, müşârun-ileyhâdur." buyurdılar.

Ve yine, mehbiṭ⁴⁸-i envâr-i eḥâdiş olan zebân-ı mu'ciz-beyânlarıyla: من قرأ آية الكرسي في⁴⁹ دبر⁵⁰ كل صلاة حرقت سبع سماوات فلم تلثم حروقها حتى ينظر الله الى deyü قائلها، فيغفر له. و يعث الله ملكا، فيكتب حسناته، و يمحو سيئاته إلى الغد من تلك الساعة⁵¹ buyurdılar. Ya'nî şol merd ḥired-mend-i iḥlâs-peyvend ki, a'kâb-ı ḥamse-i şalavât-i⁵² mefrûzada, âyet-i merkûmeyi tilâvet ve kıraat eyleye, âşâr-ı mağfirret [24/b] dişâr⁵³-ı ṭabakât-ı eflâkı süfte vü çâk idüp tâ ki şahş-ı muḳri-i mezbûre Cenâb-ı Zü'l-menni ve'l-iḥsân olan Rabb-i⁵⁴ Kerîm-i Mennân, 'ayn-ı raḥmet ü gufrân ile⁵⁵ nazar-ı 'inâyet-i eşer⁵⁶ buyurmaya, inşikâk-ı sipihr-i heft ṭibâḳu't-tiyâm⁵⁷ ve irtikâk⁵⁸ bulmayup Cenâb-ı gaybdan 'azîmü's-şân fazl-i bî-girânından kârî-i mezkûrun⁵⁹ ol günden ertesi ol sâ'ate degin müsvedde-i ef'âlınden sevâd-ı seyyiâtı haḳḳ ü sak, a'mâline rıbqa-i 'ıḳâbdan raḳabe-i fi'âli fek olup cüsmân-ı hâli palâs-pâre-i ḥaṭâyâdan te'arrî ve taḥliye ve iksâ-i

⁴⁵ M: şalavât.

⁴⁶ İbn Hacer el-Askalânî, *el-Metâlibü'l-Âliye* (Beyrut, ts.), III, 313, hn.: 3564; Ali el-Müttekî, *Kenzü'l-Ummâl*, Beyrut ts., I, 563 (nr. 2539); I, 567 (nr. 2560); İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984), I, 454; Ebu'l-Hasen Burhâneddin İbrâhîm b. Ömer el-Bikâî, *Masâ'idü'n-Nazar li'l-İşrâfi'âla Makâsidi's-Süver* (Riyad: Mektebetü'l-Maarif, 1987), II, 54.

⁴⁷ B: Raḥmân'dan.

⁴⁸ B: محیط.

⁴⁹ B - في.

⁵⁰ Hl haşîye: "ed-dübûru dammeteynle. ed-dübûru dâl'in ḍamme ve bâ'nın sükûniyle, "art, half" manasına ve bir nesnenün âḫirine daḫî diler".

⁵¹ İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali, *el-Mevzûât* (Medine 1966), I, 243. Âlûsî (ö. 1270/1853) âyetü'l-kürsînin tefsîrini yaptıktan sonra, söz konusu âyetin fazîletiyle ilgili birkaç hadis zikretmekte ve şöyle demektedir: "Bunun fazîleti hakkında bir çok meşhur haber vardır. Ancak bunların bazısının aslı yoktur (örnek olarak bu hadisi vermektedir.), bazısı da son derece münkerdir." el-Âlûsî, Mahmûd el-Bağdâdî, *Rûhu'l-Me'ânî* (Beyrut 1993), III, 18.

⁵² N - şalavât.

⁵³ Hl haşîye: "dişâr gömlek üzerine giyilen libâs ma'nâsınadır".

⁵⁴ M - Rabb.

⁵⁵ B: gufrânıyla.

⁵⁶ B - eşer.

⁵⁷ B: ṭabakâtü'l-kıyâm; Hm: ṭabakâtü't-tiyâm.

⁵⁸ B: irtifâk.

⁵⁹ B: mezkûn.

hilel-i hasenât ile⁶⁰ tezyîn ve tahtîye kılındığını ketb ü tizbâr için bir melek-i kudsî meslek-i ta'yîn buyurmaların bu hadîs-i şerîf ile⁶¹ tebyîn⁶² buyururlar.

Ve aşhâb-ı kirâm-ı Cenâb-ı Seyyidü'l-enâmıdan Ebû Hureyre radıyallâhü 'anh rivâyet eyler ki, ol mihr-tâb [endâz-envârlı]⁶³ ma'a'llâh ve Bedr-i münîr-i evc-i hidâyet-penâh 'aleyhi a'zamu şalevâtî'llâh Hazretleri 'ayn-ı 'ulûm ve hikem olan dehân-ı mu'ciz-beyânlarından es'ile-i âb-ı nâb-ı ehadîsî tesnîmü-⁶⁴s-seyelân ile irvâ-i zımâ'⁶⁵ sâmi'in kulup: من خرج من منزله، فقرأ آية الكرسي، بعث الله سبعين ألفاً من الملائكة يستغفرون⁶⁶ و يدعون له. فإذا رجع إلى منزله، فقرأ آية الكرسي، نزع الله الفقر من بين عينيه⁶⁷ Ya'nî bir kimesne⁶⁸ ki, cây-gâhından⁶⁹ hürûc kıla da âyetü'l-kürsîyi tilâvet eyleye, Cenâb-ı İzîd-i Müte'âl ecnâd⁷⁰-ı melâ'ikeden yetmiş bin ferîşe ba's ü irsâl idüp ol şahş-ı kârf' için [25/a] istigfâr ve du'â iderler. Ol kimesne yine menziline 'avd ü rücû' deminde âyet-i merkûmeyi kıraât eylese, Cenâb-ı Hudâ-yı Rezzâk, iki gözi arasından fakr u fâkayı ref' ve nez' ider, deyu buyururlar.⁷¹

Ve dahî esedu'llâhî'l-gâlib, 'Alî bin Ebî Tâlib kerrama'llâhü vecheh ve radıya'llâhü 'anh rivâyet eyler ki: "İstimâ' eyledüm ol fâtiha-i nüsha-i nübüvet ve hâtîme-i şafha-i bi'set 'aleyhi ebhe's-şalâti⁷² ve't-tahıyye menâr-ı envâr-ı füyûzât-ı ilâhiyye olan minberlerinde buyurdılar ki: "Bir kimesne⁷³ âyetü'l-kürsîyi her bir şalevât-ı mektûbe 'akîbinde⁷⁴ kıraât ve tilâvet kılsa, ol şahşî dühûl-i cennetden men' eylemez, illâ ancak mevt men' eyler. Ve ana müşâberet ve müdâvemet eylemez, illâ⁷⁵ ancak şıddîk ve 'âbid eyler. Ve bir kimesne⁷⁶ firâşine dühûl itdükde anı kıraât eylese, Hâk Celle ve 'Alâ

⁶⁰ M - ile.

⁶¹ B: hadîs-i şerîfleriyle.

⁶² B: ta'yîn.

⁶³ N ve Hl: endâzlı; P, B: endârlı.

⁶⁴ B: nesîmü's-seyelân.

⁶⁵ B: irâde-i 'uzamâ.

⁶⁶ A. ve B; 4.

⁶⁷ es-Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed, *el-Keşfü ve'l-Beyân*, Bâyezîd Devlet Ktp., Veliyyüddîn Efendi Bölümü, nr. 130, vr. 191a.

⁶⁸ B: kimse.

⁶⁹ A.: cây-igâhiden.

⁷⁰ B: cenâd.

⁷¹ B: buyurdılar; M: buyurur.

⁷² B ve M: şalevât

⁷³ M: kimse.

⁷⁴ A. ve Ş: akâbinde.

⁷⁵ B ve M - illâ.

⁷⁶ M: kimse.

anuñ nefsinı ve (hem-civârını⁷⁷ ve)⁷⁸ hem-civârlarınunñ hem-sâyelerini emîn eyler.”⁷⁹ deyu buyurdılar.

(Ve)⁸⁰ Bir rûz-ı firûzda aşhâb-ı kirâm ‘aleyhim riğvânullâhi'l-meliki'l-'allâm müzâkere iderler idi ki, Qur'ân-ı Kerîm'de efdal-i âyet kangısı ola? Ol gürûh-i enbûhe-i cenâb-ı şîr-i Hudâ, ya'nî 'Alî-i Murtezâ⁸¹ didiler ki, “Niçün âyetü'l-kürsiden gâflet eylediñüz? Zîrâ bana Cenâb-ı dânen-de-i habâyâ-yı hikem ü 'ulûm ve şinâsende-i butûn-ı kitâb-ı Hayy ü Kayyûm olan Rasûl-i Hazret-i Rabb-i 'Allâm 'aleyhi's-şalâtü ve's-selâm buyurdılar ki: “Yâ 'Ali! Seyyidü'l-beşer Âdem 'aleyhisselâmdur ve seyyidü'l-'arab Muḥammed 'aleyhi's-şalâtü⁸² ve's-selâmdur, ve seyyidü'l-kefâm Qur'ân-ı 'Azîmü's-şândur, ve seyyidü'l-Qur'ân sûretü'l-Bakâra'dür, ve seyyidü'l-Bakâra âyetü'l-kürsîdür.”⁸³ [25/b] deyu nisâr-ı leâlî-i kelâm-ı hikmet-encâm kıldılar.

⁷⁷ Hm: hem-civârlarını.

⁷⁸ B - hem-civârını ve.

⁷⁹ en-Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb, *Amelü'l-Yevm ve'l-Leyle* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987), s. 187 (nr. 100); el-Beyhakî, *Şu'abü'l-İmân*, II, 459 (nr. 2396). Metindeki hadis, Şu'abü'l-İmân'da iki ayrı hadis olarak yer almaktadır: 1- من قرأ آية الكرسي دبر كل صلاة، لم يمنعه من دخول الجنة إلا الموت. ومن قرأها حين يأخذ مضجعه، أمنت على داره و دار جاره و دوابه و دورته حوله Beyhakî, bu hadis için “İsnadı zayıf” notunu düşmüştür. *Şu'abü'l-İmân*, II, 458 (nr. 2395). 2- من قرأ في دبر كل صلاة مكتوبة آية الكرسي، حفظ إلى الصلاة الأخرى. ولا يحافظ عليها إلا نبي أو صديق أو شهيد Beyhakî, bu hadisin isnadının da zayıf olduğunu belirtmektedir. *Şu'abü'l-İmân*, II, 459 (nr. 2396); et-Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi (yy. 1985), VIII, 114 (nr. 7532); et-Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-Eusat*, nşr. Mahmûd et-Tahhân (Riyad: Mektebetü'l-Maarif, 1985), IX, 31 (nr. 8064); el-Heysemî, Nürüddîn Ali b. Ebî Bekr, *Mecme'u'z-Zevâid ve Menbe'u'l-Fevâid* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1967), X, 102; Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Arrâk el-Kinânî, *Tenzihü's-Şer'ati'l-Merfû'a* (Beyrut 1981), I, 288; el-Kurtubî, Muhammed b. Abdullâh, *el-Câmi'u li-Ahkâmi'l-Kur'ân* (Beyrut, ts.), III, 269. Farklı lafızlarla aynı manadaki bir hadis de İbn Kesîr'in tefsirinde (I, 455) yer almaktadır. Müellif, hadisi naklettikten sonra, “münker cidden” şeklinde bir değerlendirme yapmaktadır. Bu hadisin metni şöyledir:

من قرأ آية الكرسي في دبر كل صلاة مكتوبة، لم يمنعه من دخول الجنة إلا الموت. ولا يواظب عليها إلا صديق أو عابد. ومن قرأها إذا أخذ مضجعه، أمنت على نفسه و جاره و جاره و جاره و الأبيات حوله.

⁸⁰ B ve M + ve.

⁸¹ M: el-Murtezâ.

⁸² Hm: şalevât.

⁸³ ed-Deylemî, *el-Firdevs*, nşr. Saîd b. Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986), II, 324 (nr. 3471); el-Münâvî, *Feyzû'l-Kadîr Şerhu'l-Câmi'u's-Sağîr* (Beyrut, ts.), IV, 123 (nr. 4754); es-Salebî, *el-Keşfü ve'l-Beyân*, vr. 191a; ez-Zemahşerî, Muhammed b. Umer b. Muhammed, *el-Keşşâf* (Beyrut: Dârü'l-Marife, 1995), I, 298-299. *Keşşâf*'ın hadislerini tahrîc eden İbn Hacer (ö. 852/1448) bu hadisin kaynağını bulamadığını, ancak *Firdevs*'in müellifi Deylemî'nin bunun zikrettiğini, oğlunun ise, tahrîc etmediğini kaydetmektedir. Bk. ed-Deylemî, *el-Firdevs*, II, 324.

el-i'râb

هُوَ kavli-i şerîfnde Allâh mübtedâdur, لا لا اله الا هو nefy-i cins için olan⁸⁴ 'dur. اله 'nun ismidür, muqadder موجود haberidür. Harf-i istisnâ olan لا haşr içündür. Zamîr-i munfaşıl, Allâh'a râci'dür, bedeldür mübtedânuñ haberinden,⁸⁵ yâhûd Allâh mübtedâ olup haberi, muqadder واحد 'dür. Ânifen i'râb olunan mâ-ba'dî vahdâniyyet ve ulûhiyyeti Allâh'a haşr u kaşrı müfid ve mü'ekked, haber ba'de'l-haberdür. ⁸⁶ وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ mişillidür.

هُوَ ya haber ba'de'l-haberdür, yâhûd şıfatıdur, yâhûd mübtedâ-i mahzûfuñ haberidür, yâhûd 'den bedeldür.

لَا تَأْخُذُهُ fi'l-i muzâri'-i müen-nesdür. Zamîr, mef'ûl⁸⁷ olup حي 'e râci'dür. سِنَّةٌ, fâ'ilidür.⁸⁸ Cümlesi, حي 'ün şıfatıdur. وَمَا تَوْفِيقَهُ, mâ-kaşline ma'tûfdur.

لَهُ de lâm, harf-i cerrdür. هَا zamîr-i bâriz-i muttaşidur. Câr ve mecrûr muqaddem haberdür. مَا فِي السَّمَوَاتِ da ما mevşûledür.⁸⁹ فِي harf-i cerrdür. السماوات ile mecrûr⁹⁰ zarf-ı müsteķar olup, cümlesi ما 'nun şılasıdur. Anuñ cümlesi,⁹¹ muahhar mübtedâdur. Anuñ daħî⁹² cümlesi, şıfat ba'de's-şıfatdur. مَا فِي الْأَرْضِ, mâ-kaşline ma'tûfdur.

مَنْ ذَا الَّذِي مَنْ ذَا الَّذِي Şerîfnde مَنْ ذَا الَّذِي, istifhâm-ı inkârîdür, ma'nâyı nefidedür.⁹³ يَشْفَعُ fi'l-i muzâri'-i menfidür, fâ'ili muqadder احد 'dür. Takdîri, عندٍ zarf-ı mekândur, zamîre muzâfdur, zamîr Allâh'a

Bu hadisin *Keşşâf*'taki metni şöyledir:

تذكار الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين أفضل ما في القرآن. فقال لهم علي رضي الله عنه: أين أنتم عن آية الكرسي؟ ثم قال: قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم: يا علي، سيد البشر آدم، وسيد العرب محمد، (ولا فخر، وسيد الفرس سلمان، وسيد الروم صهيب، وسيد الحيشة بلال، وسيد الجبال الطور، وسيد الأيام الجمعة) وسيد الكلام القرآن، وسيد القرآن البقرة، وسيد البقرة الكرسي.

Hadis metninde parantez içinde verdiğimiz kısım, metindeki hadiste yer almamaktadır.

⁸⁴ M - olan.

⁸⁵ M: mübtedânuñ haberinden bedeldür.

⁸⁶ el-Bakara 2/163.

⁸⁷ N: mef'ûl.

⁸⁸ B: fâ'ildür.

⁸⁹ B: mevşûldur.

⁹⁰ M: mecrûrdur.

⁹¹ B: cümle.

⁹² M - daħî.

⁹³ A: nefyde.

râci'dür, يشفع 'nuñ mef'ûl-i fihisidür.⁹⁴ إلا, haşrı müfîd, harf-i istişnâdur. [26/a] بَادَنه de⁹⁵ ب harf-i cerrdür. إذن، ب ile mecrûrdur⁹⁶ ve Allâh'a râci'dür, zamîre⁹⁷ muzâfdur⁹⁸, يشفع 'nuñ⁹⁹ mef'ûl-i bih gayr-i¹⁰⁰ şarîhidür.

يَعْلَمُ fi'l-i muzâri'dür, fâ'ili tahtında müstetir هو مَعْلَمٌ وَمَا خَلَفَهُمْ müstetir ما de¹⁰¹ 102 ما mevşûledür, بين zarf-ı mütemekkindür, أَيْدِي 'ye muzâfdur. Zamîr-i cem', maḥlûkâtдан ülü'l-'ilme râci'dür. Cümle-i zarfiyye,¹⁰³ mevşûlün¹⁰⁴ şılasıdır. Anuñ cümlesi يَعْلَمُ nuñ mef'ûl-i bih şarîhi-dür.¹⁰⁵ Anuñ daḥî cümlesi,¹⁰⁶ şıfat ba'de-ş-şıfatdur.

وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ kavlı-i şerifinde و nâfiyedür, لَا nâfiyedür. 107 يُحِيطُونَ fi'l-i muzâri', cem'-i¹⁰⁸ gâ'ibdür, ve fi'l ve¹⁰⁹ fâ'ildür. بِشَيْءٍ de ب harf-i cerrdür. 110 شَيْءٍ ile mecrûrdur.¹¹² Cümlesi,¹¹³ يُحِيطُونَ 'nuñ mef'ûl-i bih gayr-i şarîhidür. مِنْ de مِنْ harf-i cerrdür. مِنْ ile mecrûr¹¹⁴ zarf-ı müste-karr olup Allâh'a râci', zamîre muzâfdur. Cümle-i zarfiyye, شَيْءٍ 'uñ şıfatdur. وَلَا يُحِيطُونَ cümlesi, mâ-kaḥline ma'tûfdur. إِلَّا haşır içündür. بِمَا شَاءَ de ب harf-i cerrdür,¹¹⁵ ما mevşûledür, شاء fi'l-i mâzîdür, fâ'ili tahtında müstetir هو 'dür, mef'ûli, mahzûfdur. Cümlesi, ما 'nuñ şılasıdır. Anuñ cümlesi¹¹⁶ ب ile mecrûr, بِشَيْءٍ 'den¹¹⁷ bedeldür, yâḥûd şıfat ba'de-ş-şıfatdur.

94 B ve M: fihidür.

95 B ve M: بَادَنه.

96 B: mecrûr.

97 N ve B: zamîr.

98 B: muzâf.

99 M - يشفع 'nuñ.

100 M - gayr-i.

101 H - de.

102 M - ما.

103 A.: Cümlesi.

104 M: mevşûfüñ.

105 A.: mef'ûl-i bih gayr-i şarîhidür.

106 M - cümlesi.

107 M: يُحِيطُونَ.

108 B - cem'-i.

109 M - ve.

110 A : شَيْءٍ.

111 M - ب.

112 Hm: mecrûr.

113 N: Cümle.

114 B: câr ve mecrûr.

115 N: cerrdür.

116 Hm - cümlesi.

117 M: بِشَيْءٍ.

وَسِعَ كَافِلِي-İ şerîfnde fî'î-î mâzîdür, وَسِعَ كَرْسِيَهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يُدُّهُ حَفْظُهُمَا fâ'îlidür,¹¹⁸ ve Allâh'a râci',¹¹⁹ zâmîre muzâfdür. السَّمَوَاتِ mef'ûlidür,¹²⁰ وَ لَا يُدُّهُ de vâb, 'âtifedür. وَ nâfiyedür,¹²² 123 يود fî'î-î muzârî'dür, zâmîr, mef'ûlidür.¹²⁴ حَفْظُهُمَا da, حَفْظُ fâ'îlidür.¹²⁵ Zâmîr-i teşniye, semâvât ve arzâ râci'dür. Cümlesi, mâ-ķablnde olan cümleye ma'tûfdür.

هُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ كَافِلِي-İ şerîfnde وَ 'âtifedür, هُوَ mübtedâdur, الْعَلِيُّ ħaberdür, الْعَظِيمُ ħaber ba'de ħaberdür,¹²⁶ yâĥûd الْعَلِيُّ 'nüñ şîfatıdır.

el-Beyân

Ma'lûm ola ki, [26/b] Qur'ân-ı 'Azîmü's-şân eslâs-î şelâse üzre nâzîldür. Şülüşi, Zât-ı Bâri cellet 'azametühû'nüñ ve şîfât ü tevĥîd ü taķdîsünüñ ma'rifetine dâlldür. Bir¹²⁷ şülüşi daĥî umûr-ı şer'iyyenüñ¹²⁸ ma'rifetine dâlldür. Ve şülüş-î şâlîşi daĥî¹²⁹ umûr-ı uĥreviyyenüñ ma'rifetine dâlldür. Ĥafî degîldür ki, Ĥaķ Te'âlâ'nüñ zât u şîfâtını işbâta delâlet ve vücûd ve vahdâniyet ve taķdîsini müstelzimdür. Pes imdi bu şülüş, emr u nehy, va'd ü va'ide delâlet eyleyen şülüşânına müsâvî, belki efdâl oldu. Binâberîn, âyetü'l-kürsî, 'ilm-î tevĥîdî ve şîfât-ı ulûhiyyeti mutezammin olmaĝla, a'zam-ı âyet-î Qur'âniyye oldu. Ve bu daĥî ma'lûm ola ki, 'ilm ü zîkr, ma'lûm ve mezkûra tâbî'dür. Her ne mertebe ma'lûm ve mezkûr eşref olursa,¹³⁰ 'ilm ü zîkr daĥî eşref olur.

İmdi, mecmû'-ı ma'lûmât ve mezkûrâtuñ eşref ve a'zamı, Cenâb-ı Bâri' celle şânühûdür. Belki, Ĥazret-î Ĥaķ Te'âlâ ĝayrıdan eşrefdür, dimekten daĥî müte'âldür.¹³¹ Zîrâ ķavl-î mezbûr, mücâneset ve müşâkelet îĥâm itmek¹³²

¹¹⁸ B: fâ'îlidür.

¹¹⁹ M: râci'dür.

¹²⁰ B: mef'ûlidür.

¹²¹ A, N ve Hm: ibtidâiyye.

¹²² A ve Hm: nâfiye.

¹²³ N ve B: يود.

¹²⁴ B: mef'ûl.

¹²⁵ B: fâ'îlidür.

¹²⁶ N: ħaberdür; B: ba'de'l-ħaberdür.

¹²⁷ B - bir.

¹²⁸ N: ker'iyyenüñ.

¹²⁹ M - daĥî.

¹³⁰ A ve Hm: olur.

¹³¹ B: müte'âldür.

¹³² B: ider

iktizâ ider. Cenâb-ı Bâri-i te'âlâ şânühû ise,¹³⁵ bidd ü nidd ü zıdd ü nazîr ü sebîhden münezzeh ve müberrâdur.

İmdi, her kelâm ki, Hağ Te'âlâ'nuñ nu'ût-i¹³⁴ celâlini ve şifât-ı kibriyâsını müşt Emil ola, ol kelâm şeref ve 'azametde akşâ-yı gâyâta ve eblağ nihâyâta bâlîgdür. Fe-lâ cerem, âyetü'l-kürsî a'zam-ı âyât-ı Furkân-ı Kerîm olduğı muqaddemen zıkr olınan ehadîs-i şerîfle¹³⁵ ve sâir berâhîn-i 'adîde¹³⁶ ile şâbitdür. Ma'lûm ola ki, âyât-ı Qur'âniyye'den her biri nice nice esrâr-ı hikmet-şî'ârî hâvî¹³⁷ ve hezâr hezâr¹³⁸ âşâr-ı¹³⁹ hağâik-i dişârî muhtevîdür ki, derk ü iz'ânında 'uqûl-i kâşıra-i beşer dem-beste vü lâl ü havl¹⁴⁰-i tefehhümünde¹⁴¹ ticvâl-i hayâl sebki intikâl kelîl ü bî-mecâldür.¹⁴²

Ez cümle, a'zam-ı âyât-ı Furkâniyye [27/a] olan âyetü'l-kürsîde, الْحَيُّ الْقَيُّومُ kavli-i şerîfnde, ism-i Hayy'ün 'adedi, on sekiz olup, her bir 'adedi, biñ 'âlem ihyâ ve icâdına işâret olmağın on sekiz biñ 'âlem halk olındı. Ve ism ü müsemmâsıyla ki,¹⁴³ 'hâ' ve 'yâ'dur. Bu vech üzere 'adedi yigirmi olmağla ism-i Vedûd'i mutezammin olduğından on sekiz biñ 'âlemde âşâr-ı muhabbetullâh âşikâr ve ber-çarâr olduğınu muşhir ve mübeyyindür.

Ve ism-i Hayy'ün mutezammin¹⁴⁴ olan ism-i Vedûd'de, meveddet münderic olup ve meveddetün 'adedi dört yüz elli ve hurûfî dağî yalnız dört olmağla, 'aded-i mezkûreye zamm olındıkda mecmû'ı dört yüz elli dört olup, محمد رسول الله cümlesinün 'adediyle¹⁴⁵ müsâvî olmağla, ism-i şerîf-i Hayy'ün bâtını zımnında Habîbullâh olan Seyyidü'l-kevneyn'ün risâletine işâret olduğı¹⁴⁶ şinâsendegân-ı esrâr-ı hurûfa nâ-setîr ve âşikârdur.

135 N: ileyhi.

134 M: ve.

135 N: şerîfeyle; B: şerîfiyle; Hm: şerîfe ile; M: şerîf.

136 M: sedîde.

137 N: câvî.

138 N: hezâr.

139 M: nûkât; P, N, Ş, B ve Hl: - âşâr.

140 H.: havm.

141 M: tefhîminde.

142 N: mecâldür.

143 M - ki.

144 M: mütezammin.

145 B: adedi ile.

146 B: olındığı; Hm: olduğı.

el-Ḳayyûm ism-i şerifinüñ daḥî ma'nâ-yı i'câz-peymâsında¹⁴⁷ esrâr-ı mu'cize-i ḥafiyye vardur. Beyânı budur ki, ism-i şerif-i Ḳayyûm'un müşeddedi maḥsûb olmağ üzre 'adedi yüz altmış altı olup kelime-i **لا إله إلا الله** uñ daḥî 'adedi, 'aded-i'¹⁴⁸ Ḳayyûm ile müsâvî yüz altmış altı olmağın bu iki ism-i şerif ki, Ḥayy ü Ḳayyûm'dur, **لا إله إلا الله، محمد رسول الله** zikr-i şerifini (mutezammin ve)¹⁴⁹ müstemil oldıkları şinâverân-ı biḥâr-ı esrâra ḥafî degıldür.

Ve ism-i Ḥayy'ün aslı, **حي** idi, ba'de'l-idgâm **حي** oldu. Yâḥûd **حيو** idi, v̇ tarafda vâkî' olup mâ-kabli meksür olmağın¹⁵⁰ **ي** 'ya ḳalb olunup idgâm olunmağla **حي** oldu. Te'vîli, **حي قبل كل حي في أزل الأزل**¹⁵¹ dimekdür.

Ve ism-i Ḳayyûm, **كâ**'imden şîğa-i mubâlegâdur. Ve te'vîlinde vücûh vardur.

Vech-i evvel, **إنه قائم بتدبير أمر العباد في إنشائهم و إرزاقهم** ma'nâsnadur. [27/b] Ya'nî Ḥaḳ celle ve 'alâ 'ibâdî yaradup rızklandırmağ tedbîr-i emriyle¹⁵² **كâim** dimek ola. Bu vech, Mücâhid'den mervîdür. Zeccâc daḥî bu vechi ihtiyâr eylemişdür.

Vech-i şânî, **فلان يقوم بهذا الكتاب العالم بالأمور** ma'nâsına ola. Bu vech 'arabuñ, **كاتب** ḳavllerinden me'hûzdur ki, 'âlimün bih¹⁵³ dimekdür.

Vech-i şâlis, **القائم على كل نفس بما كسبت** ma'nâsına ola. Bu vech daḥî Kelbî'den mervîdür. İmdi, bu vücûh üzre ism-i Ḳayyûm, esmâullâh'dan Ḥâlîk ve Mübdi' ve Rezzâḳ ve Ḥasîb ve 'Âlim esmâ-i şerifelerini¹⁵⁴ mutezammin olmuş olur.

Bir nükte-i celîle daḥî budur ki âyetü'l-kürsî, şîfât-ı ulûhiyyeti mutezammin ve müstemildür.

Evvelâ, **لا إله إلا هو** ḳavl-i şerifi, şerîk ü sebîhi nefy ider.

Şâniyen, **الحي** ḳavl-i şerifi, sâir şîfâtuñ kıyâmına şart olan ḥayâtı isbât ider.

Şâlisen, **القيوم** ḳavl-i şerifi, bî-bidâyet ü bî-nihâyet olan zâtı ile **كâ'im** olup maḥall ü mekândan münezzeḥ ve müstâgnî oldığın¹⁵⁵ isbât ider.

¹⁴⁷ M: i'câz-nemâsında.

¹⁴⁸ B - 'aded-i.

¹⁴⁹ B - mutezammin ve.

¹⁵⁰ M: olmağla.

¹⁵¹ A: أزال.

¹⁵² A, Ş, B ve Hm: tedbîr emriyle; Hl, Ş ve M: tedbîr emri ile.

¹⁵³ Hl, M, N, P, Ş: 'âlim-i ber.

¹⁵⁴ B: şeriflerini.

¹⁵⁵ M: oldığın.

Râbi'an, لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ kavli-i şerîfi, kendüden şân-ı maḥlûkât olan¹⁵⁶ âfâtı nefy ider.

Hâmisen, لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ kavli-i şerîfi, âsmân ü zemîn ve mâ-fihî-mâ ḥalk u emriyle vücûd-pezir olmağın kemâl-i ulûhiyyet ve rubûbiyyetini isbât ider.

Sâdisen, مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ kavli-i şerîfi, siyâdet ve şamadâniyyetini isbât ve işâret ider.

Ve 'bu işârâtun muktezâsı, kefereden yedi sınıfı reddür¹⁵⁷ ki, biri dehriyye, ve biri seneviye, ve biri 'abede-i nîrân, ve biri 'abede-i evşân, ve biri yehûd,¹⁵⁸ ve biri naşârâ, ve biri şâbiyyedür.

Evvelâ, lafza-i celil ile dehriyyeyi red ider.

Sâniyen, [28/a] لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ kavli-i şerîfiyle¹⁵⁹ seneviyyeyi red ider.

Sâlisen, ¹⁶⁰الْحَيُّ kavli-i şerîfiyle¹⁶¹ 'abede-i nîrân, ki âteş-perestlerdür, anları red ider.

Râbi'an, الْقَيُّومُ kavli-i şerîfiyle, maḥall ü mekân ve 'adem ü ta'ṭili tecvîz iden müşrikîn-i küfr-âyîni red ider.

Hâmisen, لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ kavli-i şerîfi ile¹⁶² naşârâ ve yehûddan, 'Mesîhu'bnü'llâh, Uzeyrû'bnü'llâh', ya'nî Hazreti İsa ve 'Uzeyr Allâh'ın oğludur, uyurlar ve ekl ü şûrb iderler, deyu kâ'il olan müşrikîn-i düzah-ı mekîni red ider.

Sâdisen, لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ kavli-i şerîfiyle şâbiyye ve 'abede-i nücûmü¹⁶⁵ red ider.

Sâbi'an, مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ kavli-i şerîfiyle naşârâdan putlara secde idüp, bunlar bizi Allâh'a takrîbe şefi'lerimizdür, deyu kâil olan küffâr-ı hazelân-ı âşârı red ider.

¹⁵⁶ A - olan.

¹⁵⁷ Hl: red ider.

¹⁵⁸ M: yahûdî.

¹⁵⁹ B: şerîfi ile.

¹⁶⁰ M: الحي القيوم.

¹⁶¹ B: şerîfi ile.

¹⁶² N - لا.

¹⁶³ B ve H.: şerîfiyle

¹⁶⁴ M - لَهُ.

¹⁶⁵ N: nücûbı.

Ve eşnâf-ı mesfûrenün tafsîl-i edyân-ı bâtilâları, Milel ü Niḥâl'de ve sâir mufaşşalâtta mestûrdur.¹⁶⁶

نَوْمٌ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ kavlı-i şerîfinde 'sine', ol¹⁶⁷ nevmdür ki, ana nü'âs daḥî dirler. Ta'rîfî, النوم واليقظة العين بين النوم واليقظة¹⁶⁹ من قِبَلِ الرَّأْسِ لِيَنَةِ تَغْشَى¹⁶⁸ 168 B - يحيى. 169 B: يغشى. 170 B: uyuk. 171 N: uyhudur. 172 B: نهجم. 173 Hl - ki . 174 A: Nevmün. 175 B - bir. 176 M: القول. 177 A - dür. 178 A ve Hm: ve. 179 B: Kur'an'dandır. 180 el-En'âm 6/18. 181 B: olmagıla. 182 M: şerîfi. 183 B: olmuşdur. 184 B - arz. 185 B ve M: müfred. 186 B: - و. 187 el-En'âm 6/1.

dur. Dimekdür ki,¹⁷³ uyku şol gaşye-i şakîledür ki, kalb üzerine hücum ider. Ya'nî ol ağırlıkdur ki, kişünün kalbini bürüyüp örter. Ol kimesneyi uyanıklıkda olan nesneleri bilmekten kat' eyler. Bunun¹⁷⁴ bir¹⁷⁵ ta'rîfi daḥî بَسَسَبَ تَرْقِي¹⁷⁶ النوم حالة طبيعية يتعطل منها القوى¹⁷⁶ بسسب ترقى 176 M: القول. 177 Ya'nî uyku bir ṭabî'î hâletdür ki, [28/b] buḥârlaruñ dimâğa çıkması sebebiyle kuvâ-yı insânı ta'tîl eyler, dimekdür. İmdi bu hâlet, âfât-ı beşeriyeden olup insâna mücib-i kahr ve ta'tîl-i umûra bâdî olmağ-la Cenâb-ı Bâri' 'azze şânühû cemî'-i âfât-ı¹⁷⁸ mu'aṭṭılâtdan münezzehdür. Zîrâ Ḥazret-i Allâh Qahhârdur, kendi qahrından müberrâdur. Bu daḥî esrâr-ı Kur'âniyyedendür¹⁷⁹ ki, نَوْمٌ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ kavlı-i şerîfiyle¹⁸⁰ هُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ¹⁸⁰ 180 el-En'âm 6/18. 181 B: olmagıla. 182 M: şerîfi. 183 B: olmuşdur. 184 B - arz. 185 B ve M: müfred. 186 B: - و. 187 el-En'âm 6/1.

نَوْمٌ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ kavlı-i şerîfinde 'semâvât' cem' şîğası vârid olup, 'arz'¹⁸⁴ müfred vâkı' olduğu cem' seḫkat itmekle, ma'tûfuñ-'aleyh müfreden¹⁸⁵ zikr olundu. Nitekim جَعَلَ الظُّلْمَاتِ وَالنُّورِ¹⁸⁶ 186 B: - و. 187 el-En'âm 6/1.

166 N, Ş, Hl ve B: mesfûrdur.

167 A: evvel.

168 B - يحيى.

169 B: يغشى.

170 B: uyuk.

171 N: uyhudur.

172 B: نهجم.

173 Hl - ki .

174 A: Nevmün.

175 B - bir.

176 M: القول.

177 A - dür.

178 A ve Hm: ve.

179 B: Kur'an'dandır.

180 el-En'âm 6/18.

181 B: olmagıla.

182 M: şerîfi.

183 B: olmuşdur.

184 B - arz.

185 B ve M: müfred.

186 B: - و.

187 el-En'âm 6/1.

oldı. Bu kavil-i şerifün dahî 'aded-i hürûfî yigirmi üç olup,¹⁸⁸ وَلَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَى لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْآخِرَةِ¹⁸⁹ âyet-i kerimesinün 'aded-i hürûfîyle müsâvî olmağıla, وَمَا فِي الْأَرْضِ kavil-i şerifi, bâtinen bu âyeti mutezammın oldu.

مَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ kavil-i şerifinün zımında dahî tevâfuğ-ı 'aded-i hürûfî¹⁹⁰ haşsiyyetiyle¹⁹¹ وَقَالَ الرَّحْمَانُ¹⁹² 'aded-i şerifiyle murâd ne oldığında¹⁹³ üç kavil vardır:

Kavil-i evvel, emr-i dünyâdan önlerinde olan şeyleri ve emr-i âhiretten verâlarında olan umûri biliyor demek ola. Bu kavil, Mücâhid ve 'Atâ ve Südî'den mervîdür.

Kavil-i şânî, önlerinde olan âhiret, verâlarında olan dünyâdur. Zîrâ dünyâ verâlarında kalur, demek ola. Bu kavil, Dağhâk'dan ve Kelbî'den mervîdür.

[29/a] 194Kavil-i sâlis, مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ ، مَا قَبْلَ خَلْقِهِمْ¹⁹⁵, 196وما ديمق (ola),¹⁹⁶ مَا بَعْدَ خَلْقِهِمْ¹⁹⁸ 197خلفهم demek ola. Bu kavil, Mukâtil'den ve Vâkıdî'den men-kûldür. Ve¹⁹⁹ bu kavil-i şerif dahî kâ'ide-i 'adediyye-i mezkûra-i tevâfuğî üzre, 200وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ²⁰⁰ âyet-i kerimesini mutezammındur.

وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ kavil-i şerifinde, "ilm" ile murâd, ma'lûmdur. Çok kerre olur ki, mef'ûl, maşdar ile²⁰¹ tesmiye olunur. Ve bu kavil-i şerifün dahî zımında tesâvî-i 'aded-i hürûfî kâ'idesi üzre لا يَعْلَمُهَا إِلَّا وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا²⁰² âyet-i kerimesi mündericdür.

188 B: olur.

189 el-Kasas 28/70.

190 B ve M: hürûfî.

191 B: حشيلة.

192 en-Nebe' 78/38.

193 B: oldu.

194 N ve P: ve.

195 N, P, B ve M: خلفهم.

196 A ve H -: B: ola da.

197 B: خلفهم.

198 N, P, B ve M: خلفهم.

199 M: - ve.

200 el-Bakara 2/231.

201 B: maşdarıyla.

202 el-En'âm 6/58.

كَوْنِ كُرْسِيِّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ kavlı-i şerifinün ma'nâsında dağî akvâl vardır:

Kavl-i evvel, kürsî ile murâd, 'ilmu'llâhdur. Anuñçün üzerinde 'ulûm yazılmış olan şağâife kürrâse dirler. Ve 'ulemâya, evtâd-ı arz²⁰³ didikleri gibi, kürrâsî dağî dirler.

Kavl-i şâni, milket ü saltanat ma'nâsıdır. Zîrâ, 'Arab, mülk-i kadîme, kürsî dirler.

Kavl-i şâlis, kürsî bi-'aynihî bir 'azîmü'l-cüşşe incidür ki, semâvât-ı seb' anuñ yanında²⁰⁴ bir kalkana ilkâ olunmuş yedi dirhem gibidür. Ve kürsî dağî 'arş-i 'azîm yanında bir ova yere birağılan halka gibidür. Binâberin İmâm-ı şufûf²⁰⁵-i enbiyâ ve nusül-i hâdî-i reh-zedân²⁰⁶ hayr-i sübül-i râzdân-ı hakâik-i eşyâ Hâbib-i Hudâ rasûl-i kibriyâ 'aleyhi şalevâtu'llâhi te'âlâ Hazretleri sa'âdet ile hadîs-i şeriflerinde. ما الكرسي في جنب العرش إلا كحلقة²⁰⁷ ملقاة في أرض فلاة. كفضل العرش على الكرسي كفضل الفلاة على الحلقة²⁰⁸ deyü buyurdılar. Ya'nî kürsî 'arş yanında degildür illâ bir vâsi' ve hâlî ova yere birağılan halka gibidür. Ve kürsî üzre 'arşuñ ziyâdeligi, ol vâsi' ovanuñ halkaya ziyâdeligi qadardur,²⁰⁹ dimek olur.

Kavl-i râbi', kürsî, bi-'aynihî²¹⁰ 'arş olmaktadır.

[29/b] Ve bu كَوْنِ كُرْسِيِّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ kavlı-i şerifi dağî kâ'ide-i 'adediyye-i mezkûre üzre تَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ²¹¹ âyet-i kerîmesini mutezammındur.

أَدُهُ يُؤُود ، يُتَقَلُّ kavlı-i şerifinde تَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ma'nâsınadır. تَقِيلُ أَدُهُ تَأْوُدُهُ²¹² dirler. İş tâkatını düketdi, dimekdür. Ve الأَمْرُ، أَوْدًا وَ أَوْودًا عليه ma'nâsınadır. وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ Cenâb-ı Haq celle şânühü emsâl ü nazâirden münezzehtir ve rif'at-i mağâm cihetiyle olmyan 'uluvv-i ebedî²¹³ ile 'Aliyy, ve kibr ü hacm ile olmyan 'azamet ve ceberût-i sermediyye ile 'Azîm ma'nâsınadır.²¹⁴

203 N: عرض.

204 B - yanında.

205 M: şafvet.

206 M: rehrevân.

207 B: حلقة.

208 el-Bikâî, *Masâidü'n-Nazar*, II, 42-43; *el-Fethu'l-Kudsî*, s. 93.

209 M: kadar.

210 B - bi-'aynihî.

211 el-Mü'minûn 23/14.

212 B: تَأْوُد.

213 M: eyedi.

214 H: ma'nâsına.

Bu kavî-i şerîf dahî, kâ'ide-i²¹⁵ 'adediyye-i²¹⁶ mezbûra üzere ²¹⁷ وَبَارَكَ الَّذِي لَهُ ²¹⁸ 218 ²¹⁹ 219 ²²⁰ 220 ²²¹ 221 ²²² 222 ²²³ 223 ²²⁴ 224 ²²⁵ 225 ²²⁶ 226 ²²⁷ 227 ²²⁸ 228

Ma'lûm ola ki, fenn-i hikmetde mezkûr olan ittihâduñ aksâmı vardır. Cinsde olan ittihâda mücânese dirler. Nev'de olana mümâşeale dirler. Hâşşada olana müşâkele dirler. Keyfde olana müşâbehe dirler. Kemde olana müsâvât dirler ki, 'adedde tesâvîdür.

İmdi, âyetü'l-kürsiden istinbât olunan²¹⁹ âyât-ı kerîme 'ittihâd fi'l-kem-miyye' kabîlinden olmağla muqaddemen zîkr olunan hadîs-i şerîf ki, أعظم آية، هو الله الذي لا إله إلا هو عالم الغيب، وهو العزيز الحكيم²²⁰ (den)²²¹ 222 (e)²²³ varınca bunun kelimât-ı şerîfesi de²²⁴ kırk dokuz olmağla, âyetü'l-kürsînün [30/a] zâbıtâ-i merķûme üzere bu üç âyet-i kerîmeyi dahî tazammunı, a'zamiyyetine delîl-i kâtı'dur.

et-Tefsîr²²⁵

ya'nî mevcûd-ı ilâh yokdur illâ ancak Cenâb-ı²²⁶ Allâh 'azîmü's-şân vardır, bilür,²²⁷ kâdirdür, halkı yaradup rızqlandırmak işiyle kâ'imdür.

anı mızganmaklık ve uyumaklık ahz itmez.

göklerde ve yerlerde olan şeyler anuñ maħlûkdur.

anuñ katında dilek diler bir kimesne²²⁸ yokdur, illâ ancak anuñ izn ü emriyle vardır.

215 A: 'adediyye.

216 B ve M - 'adediyye-i.

217 B: وَبَارَكَ اللهُ.

218 ez-Zuhurf 43/85.

219 N: olan.

220 A ve Hm: Hâşr'uñ.

221 el-Hâşr 59/22. B ve H - (den).

222 el-Hâşr 59/24. B ve Hm -.

223 P N ve B - (e).

224 B: şerîfesinde.

225 B - et-Tefsîr.

226 B ve M - Cenâb-ı.

227 B - bilür.

228 M: kimse.

يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ öyle Allâhü 'azîmü's-şân ki, göklerde ve yerlerde olan yaratılmışların²²⁹ önlerinde olan dünyâlık işlerini, ve ardlarında olan âhiretlik işlerini bilir.

وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ ve öyle Rabb-i 'Alîmdür ki, göklerde ve yerlerde olan cümle ma'hlûkât, anuñ ma'lûmından bir şeyi ihâta idemezler²³⁰, illâ dilediği kadar ihâta iderler.

وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ anuñ 'ilm ü kudreti, kürsisi, gökleri ve yerleri içine sığdırmıştır.

وَلَا يُؤُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ öyle Allâhü zü'l-celâl ki, göklerin ve yerlerin²³¹ ve anlarda olan ma'hlûkâtuñ hıfz u hırâseti, ana şiklet ü ta'b virmez. Ve ol Allâhü 'azîmü's-şân kendi yüceliği ile²³² 'Aliyy, ve 'azamet-i²³³ heybet ü kudretiyle 'Azîm'dür.

Ve bu tefsîrün hulâşa-i me'âl-i mu'ciz-i ma'kâli, *Allâhü*²³⁴ *a'lemü bi-murâdihî*, budur ki, fî cihetin²³⁵ mine'l-cihât müsteħakk-ı 'ibâdet²³⁶ ü tâ'at mevcûd ilâh yokdur, illâ ancak Vâcibü'l-vücûd olup ma'bûd-ı bi'l-hakğ olan Perverdigâr-ı bî-nidd ü mişâl²³⁷ Hazret-i İzid-i bî-zevâl Cenâb-ı Allâhü müte'âl²³⁸ mevcûddur. 'İlmen ve kudreten,²³⁹ hayât-ı ezeliyye ve ebediyye ile Hayy, cemî'-i vücûh-ı nağşdan tenezzüh ve teberri ile [30/b] cümle²⁴⁰ kemâlâtuñ isticmâ'ını müstelzim olan Zât-ı Vâcibü'l-vücûd ile kâim, ve evvelen ve âhîren,²⁴¹ zâhiren²⁴² ve bâtinen²⁴³ kâffe-i mâ-'adâyı mu'kavvim olan Hazret-i Rabb-i Kayyümdur. Öyle Feyyâz-ı bî-'illet ki, şân-ı âferidekân olan²⁴⁴ âfet-i hâb²⁴⁵ nerm ü saht anı ahz ve igfâlden berîdür. Öyle Hâlık-ı kevn ü mekân ki,

229 B: yaratılmışlar.

230 A ve P: idemez.

231 N: yerün.

232 B: yüceliğiyle.

233 Hm B ve M: ve.

234 B ve M: te'âlâ.

235 Hm: bi-cihetin.

236 Hl: 'ibâdât.

237 M: ve.

238 B: te'âlâ.

239 B: 'ilm ve kudret.

240 B - cümle.

241 B ve M: ve.

242 P - zâhiren.

243 N: şâne.

244 N - olan.

245 N: cevâb; P: havâb.

güncâyış-pezîr-i heft-âsmân ü zemîn olan kâtibe-i maḥlûkât ihyâ-kerde-i irâde-i kudret-i ebediyyesidür. Pîş-i hazretünde ruḥşat-yâb-ı makâle-i şefâ'at bir kimesne yokdur, illâ ancak peygamberândan me'zûn şavb-ı Cenâb-ı aḥadiyyeti olundur. Öyle 'Âlimü'l-ğaybi ve's-şehâde ki, anlaruñ hâl-i pîşîn-i âşikâr u nihân-ı umûr-ı dünyeviyyeden olan eşyalaruñ ve dem-pesîn-i ḥafî ve celî olan kâr-ı uḥreviyyelerin²⁴⁶ 'Âlim ü Dâna'dur. Ve ol Aferîdeğân-ı ma'lûm Ḥazret-i Rabb-i Raḥmân'dan bir şeyi ihâta ve iz'ân kılmazlar, illâ meşiyet-i 'aliyye ve irâde-i seniyyesi te'alluk itdüğü miqdâr-ı dânende vü şinâsendedürler.²⁴⁷ Kürsî-i 'ulûm-i dürriyetü'l-lem'ânînuñ heft-âsmân u zemîn zîb-i âgûş-i vüs'atidür. Ve anlaruñ hıfz u hırâseti ana²⁴⁸ bâdî-i şiklet ü kelâl-efzâ-yı tâkât olmaz. Ve ol Ḥudâ-yı Müte'âl celle şânühü 'ani'l-endâdi ve'l-emşâl, 'uluvv-i ulûhiyyet ve vaḥdâniyyetiyle²⁴⁹ 'Aliyy, ve şükûh-i 'azamet ü ceberûtiyle 'Azîm'dür.

جلّ جلاله، وعمّ نواله، ولا إله غيره. وصلى الله على من هو حبيبه و رسوله و على آل والأصحاب والتابعين، رضوان الله تعالى عليهم أجمعين²⁵⁰ تم²⁵¹.

Târîḥ-i mu'ammâ-güne berây-i itmâm.²⁵²

لقد كمل ما نمقته²⁵³ في هذه الكراسة بالاعتماد على أقوال من هو الراقي إلى رتبة الأستاذ في بلدة هي صنيعه المصدر لفعل الجهاد، من باب الأول في صرف أمثلة الاجتهاد. فلما تمّ المراد [31a] كبلت أدهم القلم في مصامّ النفاذ²⁵⁴. وأرخته بما لا يؤرخ أحد، وإن أراد. توضيحه، أن تاريخ الختام هي الغاية الحاوية²⁵⁵ أجزاء معدودات اللواتي في كل جزء منها أثلاث، وأخماس و²⁵⁶ أسداس. وكل جزء من أجزاء الأجزاء، اشتملت أربعة وعشرين جزءا. فصار قيد الأجزاء المتولدة بعضها من بعض، مشيرة إلى²⁵⁷ ابتداء جمادى الأولى. فعلم منها أن الغاية التي ذكرناها أنفا كما احتوت الآحاد والعشرات والمئات المجتمعة من أجزاء أجزاءها، كذلك اشتملت²⁵⁸ من أجزاء أجزاءها ثمانية آلاف و ست

²⁴⁶ M: uḥreviyyelerine.

²⁴⁷ M: şinâsendedür.

²⁴⁸ B: ki; M: eger.

²⁴⁹ B, N ve M: vaḥdâniyyetle.

²⁵⁰ (Ululuğu çok yüce oldu, ihsanı her şeyi kuşattı, O'dan başka hiçbir tann yoktur. Allah, sevgilisi ve elçisi olana, ailesine, dostlarına ve izleyenlerine salat etsin. Allah'ın hoşnutluğu onların tümüne olsun.)

²⁵¹ N + (Bitti.).

²⁵² Hm+Târîḥ-i mu'ammâ-güne berây-i itmâm.

²⁵³ B: نتمته.

²⁵⁴ B: المنقاد.

²⁵⁵ B: الحادية.

²⁵⁶ B, Hl, P ve Ş: - و.

²⁵⁷ P - إلى.

²⁵⁸ B: شملت.

مائة وأربعين جزءاً. فصار الاختتام في قبيل آخر جزء العاشر من أجزاء الأجزاء بعد مضي الأسداس الأربعة من جزء من الأجزاء²⁵⁹ التي حوت²⁶⁰ كلها تلك الغايات²⁶¹. وهي غاية سنين الهجرة المعدودة بالمئات²⁶² العشرة المتقدمة على المائة التي عقبها دون قبل وراء العدد. وبهذا النمط²⁶³، يُعلم المدُّ. وخذ هذا التوضيح صريحاً وكن به فريحاً²⁶⁴.
تمت بعون الله²⁶⁵.

259 B - (بعد مضي الأسداس الأربعة من جزء من الأجزاء).

260 B: هوت

261 Hm: الغاية.

262 B: مائة.

263 B: هذا اللفظ.

264 N [(إلى) (وخذ هذا التوضيح صريحاً وكن به فريحاً) - من (لقد كمل ما نمفته)].

“Bu kitapçıkta, birinci derecede, çeşitli faaliyetlerin yapıldığı yer ve cihad işinin merkezi olan bölgede, üstad derecesine ulaşmış olanların sözlerine dayanarak yazdıkları bitti. Maksat hasıl olunca, kalem atını, bitiş noktasına yönelttim. Ona, istese de hiçbir kimsenin düşüremeyeceği şekilde, bir tarih düşürdüm. Bunun açıklaması şudur: Bitiş tarihi, her biri üçte bir, beşte bir ve altıda birli bölümlerden oluşan belirli bölümleri kapsamaktadır. Bu bölümlerin bölümlerinden her biri, yirmi dört bölümü içemektedir. Böylece bu birbirinden kaynaklanan bölümlerin kaydı, Cümâde'l-ülâ'nın başına işaret eder oldu. Bundan, az önce zikrettiğimiz gayenin, bölümlerinin bölümlerinden meydana gelen birleri, onlar ve yüzleri kapsadığı gibi, bölümlerinin bölümlerinin bölümlerinden sekiz bin altı yüz kırk bölümü kapsadığı da bilinir. Böylece bitiş tarihi, bütün bu gayeleri kapsayan (bölümlerden bir bölümün dört tane altıda birinin bitmesinden sonra) bölümlerinin bölümlerinin bölümlerinden onuncu bölümün sonunun hemen öncesinde gerçekleşmiş olmaktadır. Bu, on tane yüzylı takip eden yüz hicri yılının sonudur. Bu şekilde zaman bilinir. Bu izahı, açık kabul et ve bununla sevin. Allah'ın yardımıyla tamamlandı.”

265 Hl + تمت بعون الله +

تمت كتابة هذه النسخة الشريفة عن يد أضعف عباد الله السيد فيض الله بن السيد محمد بن السيد إبراهيم الروسحقي عفا الله تعالى عنهم ورضي، في أواخر محرم الحرام لسنة ثنتين وسبعين ومائة وألف من هجرة من له كمال العز والمجد والشرف، عليه أفضل الصلاة والسلام ألف ألف ألف (Bu değerli nüshanın yazımı, Allah'ın kullannın en zayıfı olan Ruscuklu Seyyid Feyzullah b. Seyyid Muhammed b. Seyyid İbrâhîm'in -Allah onları affetsin ve onlardan razı olsun- eliyle, izzet, şeref ve soyluluğun en üst derecesinin kendisinin olan Zat'ın, O'na binlerce salat ve selam olsun, hicretinden sonraki 1172 yılının Muharrem ayının sonlarında tamamlandı.)

وقم الفراغ من تحرير هذه الكراسة الشريفة في اليوم السابع والعشرين من رجب الفرد لسنة خمس وسبعين ومائة وألف، بيد أفقر العباد حسن بن حسين بن علي، غفر الله تعالى لهم ولجميع المسلمين والمسلمات برحمتك يا أرحم الراحمين. وصلى الله تعالى على رسوله وآله وصحبه أجمعين (Bu değerli kitapçığın yazımının bitimi, kullann en fakiri olan Hasan b. Hüseyin b. Ali'nin eliyle, 1175 yılının Receb'inin yirmi yedinci gününü gerçekleştirdi. Allah Teala, onları ve, kadın-erkek, bütün Müslümanları bağışlasın. Rahmetinle, ey merhamet edenlerin en merhametlisi! Allah Teala elçisine, ailesine ve dostlarına, hepsine salat etsin).

Suriye ve Filistin'de Avrupa Nüfuz Mücadelesinde Yeni Bir Unsur: İngiliz Misyonerleri (19. Yüzyıl)

Ş. Tufan Buzpınar*

A New Element in European Rivalry in Syria and Palestine: British Missionaries (19th Century)

The French occupation of Egypt in 1798 proved to be a turning point in the history of a region that soon became one of the key areas where European rivalry increasingly intensified. To counter the French and Russian influence in Syria and Palestine, the British tried to establish working relationships with different segments of the native society. As part of these efforts, they developed relations with the Jews and Druzes of the region and supported Protestant missionaries who had been working hard since the 1820s to establish a Protestant community in Syria and Palestine. Protestant missionaries in turn acted in line with British foreign policy objectives. This article is an attempt to shed some light on the activities of the British missionaries from their beginning in the 1820s to the end of the 19th century. Due attention is also paid to reactions coming both from Muslim and non-Muslim local communities. The attitude of the Ottoman authorities in the region is also dealt with in the final part of the article.

Key words: Syria, Palestine, British Missionaries, Anglo-French Rivalry.

Fransa'nın 1798'de Mısır'ı işgali, Osmanlı-Fransız, Osmanlı-İngiliz, Osmanlı-Rus ilişkileri ve Arap vilayetlerinde, Osmanlı hâkimiyeti de dahil olmak üzere, birçok açıdan ele alınması gereken bir hadisedir. Hangi açıdan ele alınırsa alınsın, ortaya çıkacak sonuç ve değerlendirmelerin bölge tarihinin anlaşılmasına önemli katkılar sağlayacağı aşikârdır. Bu çerçevede ele alınması gereken konulardan biri de Mısır işgali sonrasında İngiltere'nin bölgeye karşı olan tavırlarında yaşanan değişimler ve bölgeyle ilişkilerinde ortaya çıkan çok yönlü yeni açılımlardır. Örneğin, Mısır işgali öncesinde bölgenin Avrupa ile ticaretinde önceliği Fransa'ya kaptırmış olan İngiltere, işgal sırasında, Osmanlı

* Doç. Dr., Fatih Üniversitesi, Tarih Bölümü. Makalenin araştırma safhasında TDV İslâm Araştırmaları Merkezi'nden gördüğüm desteğe karşılık şükranlarımı belirtmek isterim. Ayrıca katkılardan dolayı makalenin hakemlerine de teşekkür ederim.

Devleti ile kurduğu ittifaktan da yararlanarak, kısa sürede bölgenin Avrupa ile ticaretinde hâkimiyeti ele geçirmeyi başarmıştır.¹

Bölge tarihinin seyrini etkileyen bu açılımlardan ikincisi, İngiltere'nin Filistin'deki Yahudilerle çok yönlü geliştirdiği ilişkilere dir. Bu ilişkilerin Filistin meselesinin doğuşuna etkisi ve İsrail Devleti'nin temellerini atma sürecine katkısı da çok önemli görünmektedir.² İngiltere'nin bölgedeki mühim açılımlarının bir diğeri de dinî alanda yaşanmış ve İngiliz misyonerleri XIX. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren Doğu Akdeniz'de önemli yatırımlar yapmaya başlamışlardır. Bilindiği üzere, XIX. yüzyıl öncesinde İngiltere'nin bölgede sahip çıktığı herhangi bir dinî cemaat yoktu. Protestan misyonerleri bu anlamda bir ihtiyacın giderilmesinde önemli rol oynayacaklardı. Genel olarak misyonerler, bölge tarihinin oluşum seyrini eğitim, kültür, ideolojik yapılanma gibi farklı açılardan etkilemiş görünmektedir.³ Bu çalışmada, böylesine çok yönlü gelişen misyoner faaliyetlerinin sadece İngiliz hariciyesi ile yakın iş birliği içerisinde gerçekleşen Protestan misyoner faaliyetleri kısmıyla ilgili olup bunların İngiltere'nin bölgedeki nüfuz mücadelesi açısından ne ifade ettiği hususu üzerinde durulacaktır.

Fransa'nın Temmuz 1798'de Mısır'ı işgali, ardından Akdeniz'in doğu kıyısını ele geçirme çabası İngiltere'nin bölgeyle ilişkileri bakımından bir dönüm noktası oldu. İngiltere Hindistan'daki konumu ve Doğuyla olan ticarî ilişkileri açısından Fransa'nın Mısır'a yerleşmesinin oluşturacağı tehlikenin ciddiyetini kavramakta gecikmedi ve bölgeden çıkarılmasında belirleyici rol oynamak üzere harekete geçti. İlk olarak Ebûkîr Limanı açıklarında bulunan Fransız gemilerini batıran İngiltere, Ocak 1799'da imzalanan Osmanlı-İngiliz siyasi ve askerî ittifak antlaşması ile de Fransa'yı bölgeden çıkarmak konusunda Osmanlı Devleti'yle birlikte hareket etti. Bu gelişme ile İngiltere, bölgede rakiplerine karşı daha zayıf konumda olduğunun da farkına vardı. Çünkü bu döneme gelinceye kadar bölgeye ciddi yatırımlarda bulunmuş değildi. Vakıa,

¹ Roger Owen, *The Middle East in the World Economy 1800-1914* (London: Methuen Co. Ltd., 1981), s. 83 vd; Daniel Panzac, *Commerce et Navigation dans L'empire Ottoman au XVI-İle Siècle* (İstanbul: İsis Yayıncılık, 1996), s. 33 vd.

² Bu hususla ilgili olarak bk. Isaiah Friedman, "Lord Palmerston and the Protection of Jews in Palestine 1839-1851," *Jewish Social Studies*, 30/1 (1968), s. 23-41; Alexander Schölch, "Britain in Palestine, 1838-1882: The Roots of Balfour Policy," *Journal of Palestine Studies*, 22/1 (1992), s. 39-56; Ş. Tufan Buzpınar, "Filistin Meselesinin Ortaya Çıkışında İngiltere'nin Rolü," *Türkiye Günüğü*, 68/1 (2002), s. 17-23.

³ Misyonerlerin bölgedeki ideolojik gelişmelere etkisi için bk. Fruma Zachs, "Toward a Proto-Nationalist Concept of Syria? Revisiting the American Presbyterian Missionaries in the Nineteenth-century Levant," *Die Welt des Islams*, 41/2 (2001), s. 145-173.

1580'lerde kurulan *The Levant Company* İngiltere'nin bölgedeki ticarî ve diplomatik faaliyetlerini uzun süre yürütmüş ve Yafa'da bir temsilcilik açmıştı; ancak XVIII. yüzyılda ticarî önceliği Fransızlara kaptırmaktan kurtulamamıştı.⁴ Ayrıca mahdut sayıda İngiliz seyyah zaman zaman Filistin'e uğramakta ve dinî nedenlerden Kudüs'ü ziyaret etmekteydiler. Fakat XIX. yüzyıl öncesinde gerçekleşen bütün bu faaliyetler ve bağlantılar bölgede bir İngiliz nüfuzundan bahsettirecek seviyeye ulaşmadı. Halbuki aynı dönemde Fransa ve Rusya, İngiltere'ye kıyasla nüfuz tabanı açısından çok daha güçlü konumda idiler.⁵ Fransa'nın uzun zamandır Katoliklerle, Rusya'nın ise son zamanlarda Ortodokslarla geliştirdiği dinî-siyasi diyaloga karşın İngiltere'nin yakın iş birliği kurabileceği bir cemaat mevcut değildi. Bu çerçevede bakıldığında XIX. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren Doğu Akdeniz'de diplomatik temsilciliğin *The Levant Company*'den alınarak Britanya Dışişleri Bakanlığı'na devredilmesinin⁶ yanı sıra Protestan misyonerlerinin bölgede faaliyete geçmeleri İngiltere'nin nüfuz mücadelesinde önemli bir atılım olarak görülmektedir.

İngiltere'nin Doğu Akdeniz'de nüfuz tabanı oluşturma ihtiyacını ciddi anlamda hissettiği bu dönem, İngiltere'de Protestan misyonerlik faaliyetlerinin altyapısının geliştiği bir dönem olarak da dikkat çekmektedir. XVIII. yüzyılın son ve XIX. yüzyılın ilk çeyreğinde İngiltere'de kurulan misyoner teşkilatları bunun açık göstergeleridir: The Bapstist Missionary Society (1792); the London Missionary Society (1795); the Church Missionary Society (1799); the British and Foreign Society (1804); the London Jews Society olarak da bilinen the London Society for Promoting Christianity Amongst the Jews (1809).

Bu teşkilatlardan ikisi Doğu Akdeniz'deki faaliyetleri bakımından konumuzla yakından ilgilendirmektedir. Birincisi, The London Jews Society (L.J.S.), diğeri de The Church Missionary Society (C.M.S.).⁷ Nitekim XIX. yüzyıl boyunca

⁴ Şirketin bölgedeki faaliyetleri için bk. Uygur Kocabaşoğlu, *Majestelerinin Konsolosları: İngiliz Belgeleriyle Osmanlı İmparatorluğu'ndaki İngiliz Konsoloslukları (1580-1900)*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004), s. 25-39.

⁵ Fransa'nın bölgedeki nüfuz mücadelesinin kısa bir değerlendirmesi için bk. J. P. Spagnolo, "French Influence in Syria Prior to World War I: The Functional Weakness of Imperialism," *The Middle East Journal*, 23/1 (1969), s. 45-62. Aynı dönemde Rusya'nın bölgedeki konumu için bk. Derek Hopwood, *The Russian Presence in Syria and Palestine, 1843-1914* (Oxford: Oxford University Press, 1969).

⁶ Britanya'nın diplomatik hizmetleri 1580'lerden 1825'e kadar The Levant Company tarafından üstlenilmiş ve bu tarihten itibaren doğrudan hükümetin emrinde çalışan konsoloslara yürütülmüştür. Kocabaşoğlu, *Majestelerinin Konsolosları*, s. 25-39.

⁷ The Church Missionary Society'nin İstanbul merkezli faaliyetleri için bk. Azmi Özcan-Ş. Tufan Buzpınar, "Church Missionary Society İstanbul'da: Tanzimat, İslahat ve Misyonerlik, 1858-1880", *İstanbul Araştırmaları*, 1 (Bahar 1997), s. 63-79.

sürdürülecek misyonerlik faaliyetleri, L.J.S.'nin 1820'de İsveç asıllı Melchior Tschoudry adlı papazı, ön incelemelerde bulunmak üzere Filistin'e göndermesiyle başladı. Onun çalışmalarını yetersiz bulan cemiyet, ikinci papaz olarak Joseph Wolff'u Cebelîtarık'tan başlayarak Malta, İskenderiye, Kahire, Yafa, Kudüs, Beyrut, Şam, Halep, Musul, Bağdat ve Basra'da incelemelerde bulunmakla görevlendirdi. Wolff, bölgede yaptığı incelemeler sırasında öncelikli amacının Yahudileri Hıristiyanlaştırmanın yanı sıra, her mezhepten Hıristiyan'ın İngiliz Hıristiyanlarıyla diyalog kurmalarını sağlamak olduğunu belirtmekteydi.⁸

Wolff, merkeze gönderdiği raporlarda Orta Doğu Yahudilerinin bir arayış içerisinde olduğu fikrini kuvvetlice işlediği için L.J.S. Suriye ve Filistin'de bir teşkilat kurmayı ciddi olarak düşünmeye başladı ve bu çerçevede incelemeler yapmak üzere 1823'te Lewis Way ve William Lewis adlı iki din adamını daha bölgeye gönderdi. Lübnan'da çalışmalarına başlayan bu şahısların girişimleri sınırlı kaldı. Çünkü L. Way rahatsızlandı, W. Lewis de aynı yıl Lübnan'ın Ayn Tura semtinde daha önce Cizvitlerin kullandığı bir okul binası kiraladı ve Church Missionary Society, Malta⁹ temsilcisinin de katıldığı bir toplantı tertip ederek bölgede gerçekleştirilecek Protestan misyoner faaliyetlerini planlamaya çalıştı. Toplantıda önemli kararlar alınmamakla birlikte, kendi mezheplerinin kullandığı İncillerin Arapça versiyonları ile bazı dinî kitapçıkların dağıtılmasına karar verildi. Bu karar bile Marunilerin sert tepkilerine yol açmaya yetti. O güne kadar 1671 Roma baskısı Arapça İncillerin dışında başka baskıların kullanılmasına müsaade etmeyen Maruni Patrikliği mensuplarının Protestanlarca dağıtılan İncillere sahip olmasını ve onların düzenleyeceği ayinlere katılmalarını yasakladı. Tepkilerin artması bölgede olay çıkması ihtimalini kuvvetlendirince Lübnan Emiri Beşîr buranın kapatılmasına ve Protestanların bölgeden uzaklaştırılmasına karar verdi.¹⁰

Bu girişimin başarısızlığında, 1821'de başlayan ve devam etmekte olan Yunan isyanının oluşturduğu gergin havanın yanı sıra, bölgenin Katolik

⁸ A. L. Tibawi, *British Interests in Palestine 1800-1901: A Study of Religious and Educational Enterprise* (Oxford: Oxford University Press, 1961), s. 7-8.

⁹ Church Missionary Society, bir süredir Britanya'nın sömürge yönetiminde bulunan Malta'yı Akdeniz bölgesi misyoner faaliyetlerinin merkezi olarak belirledi ve burada bir de matbaa kurarak İncil ve diğer dinî kitapları neşretmeye başladı. Bk. Julius Richter, *A History of Protestant Missions in the Near East* (New York: Fleming H. Revell Company, 1910), s. 94-96.

¹⁰ Protestan misyonerlere karşı Maruni tepkileriyle ilgili bir değerlendirme için bk. Ceasar E. Farah, "Protestantism and British Diplomacy in Syria," *International Journal of Middle East Studies*, 7 (1976), s. 321-322.

Hıristiyanlarının sert tepkisinin de önemli rolü oldu. Aynı şekilde Osmanlı Katolik Hıristiyanlarının istekleri doğrultusunda Bâbüali 1824'te, Avrupa'da neşredilmiş İncillerin kendi Hıristiyan tebaası arasında "endişe, tartışma ve huzursuzluk" doğurduğu gerekçesiyle ülke sınırlarından girişini yasakladı. İlginçtir aynı yıl Papa da Vatikan'a bağlı Katoliklerin Protestanların neşredip dağıttıkları İncil'i okumalarını yasakladı.¹¹

İngiliz misyonerleri karşılaştıkları bu tür olumsuzluklara rağmen bölgede gerçekleştirmeyi düşündükleri faaliyetlerden vazgeçemediler. 1820'li yılların ortalarında yeni gönderilen misyonerlerle faaliyetler artırılmaya çalışıldı. Yeni simaların en önemli ismi Lewis'in halefi John Nicolayson idi. Nicolayson çalışmalarını Beyrut, Şam, Safed, İskenderiye ve Kahire'de yoğunlaştırdı ve 1820'li yıllar bu tür ön çalışmalarla geçti. 1831'de Suriye ve Filistin'in Mısır Valisi Mehmet Ali Paşa'nın yönetimine girmesiyle misyonerler için yeni bir dönem başladı. Dönemin hemen başında Mehmet Ali Paşa'nın Suriye ve Filistin'in yönetim sorumluluğunu verdiği oğlu İbrahim Paşa'nın Hıristiyanlar, Yahudiler, yabancı mukimler ve ziyaretçilere uygulanan kısıtlamaları kaldırması İngiliz misyonerlerinin umutlarını kuvvetlendirdi ve 1833'ten itibaren Kudüs'te bir İngiliz kilisesi kurulması talepleri dile getirilmeye başlandı. Bunu bölgedeki misyoner faaliyetlerine diplomatik destek sağlamak amacıyla bir İngiliz konsolosluğu açılması talebi izledi. Mehmet Ali Paşa döneminde misyonerlere tanınan özgürlük L.J.S. raporlarında şöyle ifade edilmiştir: "Misyonerler Mısır yönetimi altında tam bir özgürlük içerisinde faaliyetlerini yürütmektedirler, hatta bu özgürlük Malta ve Hindistan'daki İngiltere yönetimininkinden daha fazladır".¹² Bu husus John Nicolayson tarafından ise şöyle dile getirilmiştir: "İbrahim Paşa'nın liderliğindeki Mısır kuvvetleri Filistin'e ilk girdiklerinde Kudüs'e ancak yerleşebildim ve dolayısıyla Kudüs'te kalıcı Protestan misyonu ilk olarak 1833'te kurulabildi".¹³

Mehmet Ali Paşa'nın yaklaşık on yıllık (1831-1840) yönetim döneminde bölgeyi Batının siyasi, dinî ve kültürel nüfuzuna açmasının temel nedeni,

¹¹ A. L. Tibawi, "The American Missionaries in Beirut and Butrus al-Bustani", *St. Antony's Papers*, Number 16: Middle Eastern Affairs, Number 3, ed. Albert Hourani (London 1963), s. 144-146. Misyonerlerin ilk dönemde karşılaştıkları olumsuzlukların genel bir değerlendirmesi için bk. Ceasar E. Farah, "Protestantism and Politics: The 19th Century Dimension in Syria," *Palestine in the Late Ottoman Period*, ed. David Kushner (Leiden: Brill, 1986), s. 320-322.

¹² *Jewish Intelligencer* (1839), s. 144'ten nakleden Tibawi, *British Interests in Palestine*, s. 16.

¹³ *Zions-Bote*, I, 7-9'dan nakleden Alex Carmel, "A Note on the Christian Contribution to Palestine's Development in the 19th Century," *Palestine in the Late Ottoman Period*, ed. David Kushner (Leiden: Brill, 1986), s. 303.

Osmanlı Devleti'ne karşı uygulamakta olduğu bağımsızlık amaçlı yayılmacı politikalarında Avrupa'nın desteğini sağlamaktı.¹⁴ Sonuçta Paşa amacına ulaşamamıştı; ama bu politikalar, başta İngiltere olmak üzere, Avrupa devletlerinin bölgedeki nüfuz artırıcı faaliyetlerinin hızlanmasına imkân vermişti. İngiltere bir taraftan Fransa'nın bölgedeki nüfuzunun en önemli unsuru olan Katoliklere ve Rusya'nın himayesini üstlenmeye çalıştığı Ortodokslara karşı Protestan bir cemaat oluşturmak için gayret sarf ederken, diğer taraftan bölgedeki Yahudileri himayesine almaya çalışarak nüfuz mücadelesinde kendisine kuvvetli bir zemin oluşturmak çabasıındaydı. Yahudilerle kurulan diyalogun bir amacı da onları Protestanlaştırarak İngiltere'nin doğrudan himayesinde olan cemaate katılmalarını temin etmektir.¹⁵

Mehmet Ali Paşa'nın sağladığı özgürlük ortamına rağmen misyonerler diplomatik destek olmadan başarılarının sınırlı kalacağını gördüler. Bu nedenle İngiltere hükümetinden Kudüs'te bir diplomatik temsilcilik açarak bölgedeki nüfuzunu artırmada önemli katkı sağlayacak olan misyoner faaliyetlerini desteklemesini talep ettiler. Misyoner talepleri diğer faktörlerle birleşince İngiltere 1838 yılında Kudüs'te Avrupa'nın ilk diplomatik temsilciliğini açtı. Bazı araştırmacılara göre, Kudüs'te konsolosluk projesi üzerinde ısrar ederek diğer Avrupa devletlerinkinden önce İngiltere konsoloslğunun açılmasında esas katkı İngiliz misyonerlerine aittir.¹⁶

Bu yıllarda İngiliz misyonerleri ile İngiliz hükümetinin öncelikli ilgi alanları çakışmaktaydı; çünkü her ikisi de Yahudileri hedef toplum olarak seçmişlerdi. Daha önce de belirtildiği üzere, bölgede misyonerlik faaliyetlerine başlayan İngiliz cemiyetlerinin başında Yahudiler Arasında Hıristiyanlığı Yayma Cemiyeti gelmekteydi ve İngiltere'nin Kudüs'te diplomatik temsilcilik açmasını ilk isteyenler de onlardı. Bu çerçevede İngiltere'nin Kudüs konsoloslğuna ilk atanan ve 1845 yılına kadar bu görevde kalacak olan William Young, görev yerine hareket etmeden önce Filistin'deki Yahudilerle dostane ilişkiler kurarak İngiltere'nin yanında yer almalarını sağlamaya çalışacağını Dışişleri Bakanı Lord Palmerston'a bildirmişti.¹⁷ Palmerston da Ocak 1839'da Young'dan genel olarak Yahudileri himaye etmesini isteyecekti.¹⁸

¹⁴ Muhammet Hanefi Kutluoğlu, *The Egyptian Question, 1831-1841* (İstanbul: Eren Yaynevi, 1998), s. 109-129.

¹⁵ Bruce Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World: The Roots of Sectarianism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), s. 148.

¹⁶ Tibawi, *British Interests in Palestine*, s. 34.

¹⁷ 1838'den I. Dünya Savaşı'na kadarki dönemde Kudüs'teki İngiliz Konsoloslğuna'nun Yahudilerle ilgili yazışmalarının önemli bir kısmı için bk. Albert M. Hyamson, *The British Consulate*

Yıllar geçtikçe İngiliz misyonerlerin çalışma zemini daha da güçlenecekti. Bu çerçevede bakıldığında 1841'de Kudüs Protestan Piskoposluğu'nun¹⁹ kurulabilmesi önemli bir başarıydı. Müteakiben 1848'de Protestan mezarlığının alınabilmesi ve 1849'da da katedrallerini inşa edebilmiş olmaları İngiliz misyonerlerinin başarı hanelerine yazılacak gelişmelerdi.²⁰ İlk piskopos olarak da Yahudilikten Protestanlığa geçen Michael Solomon Alexander tayin edilmişti. O aynı zamanda Yahudiler Arasında Hıristiyanlığı Yayma Cemiyeti'nin Kudüs temsilcisiydi ve öncelikli görevi Yahudileri Hıristiyanlaştırmaktı. Ancak 1840'lı yıllarda Filistin'de oturan Yahudilerden Protestanlaştırabildikleri kişi sayısı oldukça az idi. Yahudiler dinlerini değiştirme eğiliminde değillerdi. Protestanlar Avrupa ortamında başaramadıklarını Kutsal Topraklarda başarmayı ummuşlardı ama o da olmuyordu.

Alexander'ın ölümü üzerine 1849'da onun yerine gelen Samuel Gobat öncelikle görev anlayışını değiştirdi ve Yahudiler arasında Hıristiyanlığı yayma propagandasının tonu oldukça düşürülerek yeni hedef kitle olarak Ortodoks Hıristiyanlar belirlendi.²¹ Bu değişikliğin mantığı açıktı: Yahudilerin siyasi

in Jerusalem in Relation to the Jews of Palestine (reprint, New York: AMS Press, 1975). Aynı dönemde İngiliz Konsolosluğu'nun Yahudilerle ilgili faaliyetlerinin bir değerlendirmesi için bk. Mordechai Eliav, *Britain and the Holy Land (1838-1914): Selected Documents from the British Consulate in Jerusalem* (Jerusalem: The Magnes Press, 1997).

¹⁸ Isaiah Friedman, "Lord Palmerston and the Protection of Jews in Palestine 1839-1851," *Jewish Social Studies*, 30/1 (1968), 23-41.

¹⁹ 1841'de kurulan Kudüs Anglikan Piskoposluğu, İngiltere ile Prusya arasında yapılan bir antlaşma gereği bölgedeki Alman Protestanların da kilisesi olarak görev yapacaktı. Piskoposlar sırasıyla İngiltere ve Prusya tarafından belirlenecekti. İlk piskopos İngiltere tarafından belirlenecek ve sonra Prusya'nın adayı Canterbury Başpiskoposunun onayı ile Kudüs Piskoposu olabilecekti. İngiltere tarafından belirlenen M. S. Alexander'ın 1849'da ölümünün üzerine Prusya adayı S. Gobat piskoposluğa tayin edildi ve 1879'da vefatına kadar görevini sürdürdü. Aradan geçen uzun zaman zarfında Almanların genel olarak Avrupa'daki nüfuz artışı bu bölgeye de yansımış, dahası Filistin'de bulunan Almanların sayısı İngilizlerden çok daha fazla olmuştu. Bu gelişmelere binaen Almanya 1841 antlaşmasının sona erdirilmesini talep etti, ancak Anglikan kilisesi bu talebi reddetti. Bunun üzerine Almanya 1886'da 1841 antlaşmasının kendileri açısından sona erdiğini belirtti ve İngiltere bu karar Ocak 1887'de kabul etmek zorunda kaldı. Konu hakkındaki İngiliz arşiv belgelerinin birkaçı için bk. Public Record Office (PRO), Foreign Office (FO), FO 881/5460 Correspondence Respecting the Protestant Bishopric at Jerusalem; FO 195/1067, Moore to Elliot, no. 1, Jerusalem, 9 January 1875, no. 4, 20 February 1875; FO, 195/1263, Moore to Salisbury, Jerusalem, 14 May 1879. Piskoposluğun kuruluşu ile ilgili Britanya ve Prusya arasında gerçekleşen müzakereler ve Osmanlı Devleti nezdindeki girişimler için bk. Tıbawi, *British Interests in Palestine*, s. 44-51.

²⁰ Protestanların konumlarını güçlendirme yolunda İngiltere'nin Osmanlı hükümeti nezdinde sonraki yıllarda gerçekleştirdiği bazı girişimler için bk. Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Hariciye Nezareti Siyasi Kısım Evrakı (HR. SYS.) 1774/22, 28 Ağustos [1]869; 1774/24, 19 Kânunuevvel [1]874 ve 1774/29, t.y.

²¹ Alexander Schölch, "Britain in Palestine, 1838-1882: The Roots of Balfour Policy", *Journal of Palestine Studies*, 22/1 (1992), 39-56. Bu politika değişikliği Yahudiler arasında misyoner

hamiliğini üstlenmeye çalışan İngiltere, misyoner faaliyetleri nedeniyle kuşkulu konuma düşüyordu. İngiltere Yahudilerle ilgisinin sadece onların Hıristiyanlaştırılması gayesine bağlanmasını istemiyordu. Siyasi otoritelerin öncelikli amacı da zaten bu değildi. Söz konusu karar değişikliğiyle hem Yahudilerin şüpheleri izale edilecek hem de yeni hedef kitlenin sayısı azaltılarak esas rakiplerden Rusya'nın bölgedeki nüfuz tabanı zayıflatılmaya çalışılacaktı. Ortodokslar üzerinde yoğunlaşmanın bir başka sebebi de fazla alternatiflerinin bulunmamasıydı. Çünkü Müslümanlar arasında misyoner faaliyeti zaten yasaktı. Yahudiler konusunda da başarısız olunmuştu. Latin Kilisesi mensupları ise Yahudileri aratmayacak katılığa idiler. Bu nedenle İngilizler çoğunluğu fakir, eğitim seviyesi düşük, köy ve kasabalarda dağınık bir vaziyette olan Ortodoks Hıristiyanlar üzerinde yoğunlaşmaya çalıştılar.

Ortodoks Hıristiyanlar arasında çalışmak da sanıldığı kadar kolay olmadı. 1850'li yıllarda Suriye ve Filistin Ortodoks din adamları öncülüğünde İngiliz misyonerlerine karşı ciddi muhalif tavır sergilendi. Bu çerçevede Salt, Nâsiriye ve Nablus'ta çatışmalara varan tartışmalar yaşandı. Ancak çeşitli kesimler tarafından sergilenen muhalif tavırlar İngiliz misyonerlerinin bölgede faaliyet gösterme kararlılığını değiştirmede. İngiliz misyoner teşkilatları bölgedeki faaliyetlerini Kudüs, Yafa, Beytüllahm ve Nablus gibi önemli merkezlerde açtıkları okullar aracılığı ile geliştirmeye çalıştılar. 1856 Islahat Fermanı misyonerleri daha da cesaretlendirmiş, hatta küstah ve kibirli tavırların sergilenmesine dahi yol açmıştı. Örneğin, Fermanın içeriğini daha bölgede ilan edilmeden önce öğrenen Kudüs Protestan piskoposu Gobat Müslümanların çoğunlukta olduğu Nablus'a gidip mabet olarak kullandıkları bir binaya çan taktırıp çalmaya başlamış, birkaç gün sonra İngiliz ve Fransız bayrakları çekilmiş ve ardından da bir İngiliz papazı silahlı bir vaziyette at üzerinde dolaşınca kasaba ayaklanmış, çıkan olaylar güçlkle yatıştırılabilmişti.²²

1856 Islahat Fermanı, Osmanlı topraklarında faaliyete başlamış ve başlamayı planlayan misyonerler tarafından bir dönüm noktası olarak görüldü ve bu tarihten itibaren misyoner faaliyetlerindeki artışın yanı sıra, kendi aralarındaki rekabet de kuvvetlendi. Özellikle Katoliklere Fransız, Ortodokslara da Rus desteğinin artmasıyla Protestan nüfusu artırma çabasında olan İngiliz

faaliyetlerini sona erdirmeye anlamına gelmiyordu. Yoğunluğu düşük de olsa, Yahudilerin Hıristiyanlaştırılması çalışmaları XIX. yüzyıl boyunca sürdürüldü. Buna karşılık Yahudilerin tepkileri de aynı şekilde devam etti. Bir iki örnek olması bakımından bk. FO 195/1263 More to Layard, no. 8, Jerusalem 11 June 1879; FO 195/1984 Dickson to Currie, no. 36, Jerusalem 25 June 1897, FO 195/1984 Dickson to Currie, no. 53, Jerusalem 21 October 1897.

²² Tibawi, *British Interests in Palestine*, s. 115-116.

misyonerlerinin işi giderek zorlaşmaya başladı. Sınırları belirgin olmamakla birlikte, Suriye ve Filistin bölgesinin kuzey kısmının Amerikan Protestan misyonerleri tarafından nüfuz alanı olarak belirlenmesiyle İngilizlerin hareket alanı genel olarak Suriye'nin güneyinde yoğunlaşmış görünmektedir.²³ İlginç bir şekilde, İngiliz misyonerlerin yoğunlaştığı bölge I. Dünya Savaşı sonrasında İngiltere'nin manda yönetimini üstlendiği bölge olarak da dikkat çekmektedir.

Bu çerçevede gerçekleştirilen İngiliz misyoner faaliyetlerinin öncü kuruluşlarının Church Missionary Society ve London Jews Society olduğu belirtilmişti. Bunların dışında yirmi civarında Britanya misyoner teşkilatı bölgede faaliyet göstermekteydi. 1897 yılı itibarıyla Beyrut Vilayeti ve Lübnan Mutasarrıflığı'nda faaliyette bulunan Britanya kökenli misyoner kuruluşları şunlardı: British Syrian Schools, Friends Syrian Mission Society, Lebanon School Mission, St. George's Training Home, Church of Scotland Mission, Proctor Mission, British Female Education Society, Worseley Mission, London Society for Female Education in the East, Edinburgh Galilee Mission, London Jews Society, Church Missionary Society, Jerusalem and the East Mission Fund, Evangelical Mission to Jerusalem ve Wordsworth Smith Mission. İngilizler bu kuruluşlara bağlı 67 misyoner 88 okul, sekiz kilise ve 11 sağlık birimi çalıştırmakta idiler. Okullarındaki yıllık öğrenci sayısı 2209'u erkek ve 3211'i kız olmak üzere 5420'dir. Sağlık kuruluşlarında tedavi edilen hasta sayısı yıllık 42.428'dir.²⁴

Suriye Vilayeti'nde faaliyet gösteren Britanya misyoner kuruluşları ise Edinburg Medical Missionary Society, London Jews Society, Irish Presbyterian Mission Schools ve British Syrian Schools'dur. Bu kuruluşlar 16 misyonerin yönetiminde 19 okul, bir kilise ve dört sağlık birimi çalıştırmaktaydılar. Okullardaki öğrenci sayısı 565'i erkek, 1520'si kız olmak üzere 2085 idi. Sağlık birimlerinde tedavi edilen hasta sayısı yıllık 16.877 olarak belirtilmektedir.²⁵ 1899 yılında düzenlenmiş başka bir raporda Suriye Vilayeti'nde faaliyet

²³ Protestan misyonerlerin bağlı buldukları ülkeler farklı olmakla birlikte Osmanlı topraklarındaki Protestanların hukuki statüleri ile ilgili olarak İngiliz girişimleri öne çıkmaktadır. Bu çerçevede, Protestanlarla alakalı bir nizamname hakkında İngiliz hariciyesi girişimleri için bk. BOA, HR. SYS. 1774/34, 28 Mayıs [18]80.

²⁴ PRO, FO, 881/6919, Drummond Hay to Salisbury, confidential no. 16, Beirut 10 May 1897. Britanya misyonerlerinin Osmanlı topraklarında kurdukları okul, kilise ve sağlık birimlerinin Osmanlı belgelerine dayalı olarak oluşturulmuş bir listesi için bk. Şamil Mutlu, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Yabancı Okullar" (doktora tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1999, s. 217-222, 224-225. Osmanlı topraklarındaki İngiliz okullarıyla ilgili kısa bazı bilgiler için bk. İlknur Polat Haydaroğlu, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Yabancı Okullar* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990), s. 123-127.

²⁵ PRO, FO, 881/6919, Drummond Hay to Salisbury, confidential no. 16, Beirut 10 May 1897.

gösteren misyoner kuruluşlarının sayısı değişmemekle birlikte okul sayısının 24'e çıktığı görülmektedir.²⁶

Kudüs Mutasarrıflığı sınırları içerisinde çalışmakta olan Britanya misyoner kuruluşları ise şunlardır: Church Missionary Society, London Jews Society, Jerusalem and the East Mission Fund, British Ophthalmic Hospital, English Ladies' Mission, Mildmay Mission, Tabettia Mission Schools ve Newton Hospital. Mutasarrıflıkta bulunan 61 misyonerle yönetilen bu kuruluşların 35 okulu, yedi kilisesi ve yedi sağlık birimi bulunmaktaydı. Okullardaki öğrenci sayısı ise 480'i erkek, 948'i kız olmak üzere 1428 idi. Sağlık birimlerinde tedavi edilen hasta sayısı yıllık olarak 14.000'i bulmuştu.²⁷

Bütünü itibariyle bakıldığında İngiliz misyonerlerince Suriye ve Filistin'de 1897'ye kadar kurulan toplam kilise sayısı 16, hastahane (dispanserler dahil) sayısı 26, okul sayısı 142 ve bunlarda öğrenim gören öğrenci sayısı 8933 (3254'ü erkek, 5679'u kız) idi.²⁸ Protestanların bölgedeki etkinliğini daha iyi değerlendirebilmek için bunlara ilave olarak Amerikan misyonerlerinin kurduğu 43 okul ve altı kiliseyi de hesaba katmak gerekir.²⁹ Eğitim alanında bu denli yüksek rakamlara ulaşan Protestan misyonerlerin yeni Protestanlar kazanma yolundaki başarıları ise tartışılabilir. II. Abdülhamid döneminin sonuna doğru yapılan nüfus sayımında ortaya çıkan rakamlara göre Kudüs Mutasarrıflığı'nda 520, Suriye Vilayeti'nde 956 ve Beyrut Vilayeti'nde 2128 Protestan mevcut idi.³⁰

Bölgede faaliyet gösteren İngiliz misyoner teşkilatlarının tartışmasız en önemlisi Church Missionary Society idi. XIX. yüzyılın sonuna gelindiğinde mahallî merkezi Kudüs'te bulunan bu kuruluşun on şubesi (Bir Zeyt, Yafa, Remle, Gazze, Nablus, Nâsıra, Kefr Yâssîf, Şefâ Amr, Salt ve Kerek), 54 okulu, sekiz kilisesi, üç hastahanesi ile birkaç dispanseri mevcuttu. İngiliz misyoner

²⁶ FO 195/2056, Drummond Hay to O'conor, no. 78, Beirut 16 October 1899.

²⁷ Aynı belge. İngiliz misyonerlerin bölgede açtıkları okullarla ilgili erken tarihli diğer bazı raporlar için bk. FO, 195/1581 Eyres to White, no. 7, Beirut 7 February 1887; FO 195/1581 Eyres to White, no. 8, Beirut 21 February 1887; FO 195/1581 Moore to White, no. 8, Jerusalem 5 March 1887; FO 195/1581 Moore to White, no. 17, Jerusalem 20 July 1887. Aynı dönemde Suriye'de mevcut devlet okullarının çeşitleri, sayıları ve öğrencileri ile ilgili istatistikî bilgiler için bk. FO 195/1514 Dickson to White, no. 37, Damascus 13 November 1885.

²⁸ Bu rakamlar Foreign Office belgelerinde yer alan bilgilerle oluşturulmuştur. İngiltere'nin İstanbul Büyükelçiliği'nin Ocak 1903'te tasdik ettirmek üzere Bâbiâli'ye sunduğu rakam çok daha düşük olup, bütünü dinî ve hayrî kuruluşlar dahil, 83'tür. Söz konusu İngiliz kuruluşlarının iki listesi için bk. BOA, İrade, Hariciye 1320 L/7.

²⁹ Aynı bölgedeki Fransız destekli Katolik misyonerlerin 5700 erkek ve 3914 kız öğrencisi bulunan 102 okulu, 3 hastahanesi ve 4 dispanseri bulunmaktaydı. FO 881/6919 Drummond Hay to Salisbury no. 16, Beirut 10 May 1897.

³⁰ Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World*, 151.

okullarına kayıtlı 8933 öğrencinin 1830'u Church Missionary Society okullarında bulunmaktadır (yaklaşık % 20).³¹ Bu cemiyetin okul, kilise ve sağlık kuruluşlarının birçok ihtiyacı ithalatla karşılandığından Temmuz 1900'de gümrük muafiyeti tanınması talebiyle, Lübnan hariç tutularak, hazırlanan listede okul sayısı 33, kilise sayısı dört, hastahane ve dispanser sayısı da dört olarak verilmiştir.³² Daha geç tarihli ikinci belgede her üç kuruluşun da sayı bakımından düşük olmasının iki nedeni düşünülebilir. Birincisi, Lübnan Mu-tasarrıflığı'nın hariç tutulması, diğeri ise bu listenin hazırlanış gayesi gümrük muafiyeti sağlamak olduğundan adına ithalat yapılacak nispeten büyük çaplı birimlerin not edilmiş olabileceğidir. Bu süre zarfında bazı birimlerin kapatılması ihtimalini ise akla getirecek herhangi bir ipucu görülmemektedir.

İngiliz diplomatların raporlarından, misyonerlerin bölgedeki değişik Hıristiyan gruplar arasında faaliyet gösterdikleri ve XIX. yüzyılın sonu itibariyle Dürziler hariç³³ diğer Müslümanlar arasında eğitim ve din alanında henüz ciddi bir etki sağlayamadıkları anlaşılmaktadır.³⁴ Bu durumun esas nedenlerinden birinin bölge Müslümanlarının misyoner faaliyetlerine karşı katı ve kapalı tavırlarının yanı sıra, Osmanlı yönetiminin de dönemin uluslararası şartlarının ve kapitülasyonlardan doğan sınırlamaların elverdiği ölçüde misyoner faaliyetlerini sınırlandırma gayretlerinin etkisi olabilir. Özellikle II. Abdülhamid (1876-1909) döneminde misyoner faaliyetlerinin belirli kurallar çerçevesinde yürütülmesi konusunda çeşitli girişimlerde bulunduğu gözlemlenmektedir. Örneğin, Ocak 1887'de Suriye Valisi Nâşid Paşa, vilayet sınırları içerisinde bulunan ve izinsiz olarak faaliyet gösteren misyoner okullarının kapatılması konusunda kendisine emir verildiğini konsoloslara bildirmişti.³⁵ İngiliz misyonerleri açısından bakıldığında bu ciddi bir sıkıntı doğuracaktı; çünkü bölgedeki en büyük kuruluş olan Church Missionary Society okullarının sadece birkaç tanesi Osmanlı hükümetinin izniyle kurulmuştu.³⁶

³¹ FO 881/6919 Drummond Hay to Salisbury no. 16, Beirut 10 May 1897.

³² FO 195/2084 Dickson to O'Conor, no. 25, Jerusalem 3 July 1900.

³³ Amerikan ve İngiliz Protestan misyonerlerinin Dürzi bölgelerindeki faaliyetleri için bk. Caesar E. Farah, "Protestantism and British Diplomacy in Syria," *International Journal of Middle East Studies*, 7 (1976), s. 321-344.

³⁴ FO 195/1514 Dickson to White, no. 37, Damascus 13 November 1885; 195/1612 Moore to White, no. 13, Jerusalem 17 April 1888.

³⁵ FO 195/1581 Eyres to White, no. 2, Beirut 26 January 1887. Validen gelen bu bilgi üzerine bölgedeki Britanya misyoner okullarıyla ilgili bilgilerin güncelleştirilmesi çalışmasının başlatıldığı görülmektedir. FO 195/1581 Eyres to White, no. 7, Beirut 7 February 1887; Eyres to White, no. 8, Beirut 21 February 1887.

³⁶ Bu değerlendirme Kudüs ve Beyrut konsolosluk raporlarına göre yapılmaktadır. Elbette bu bilgilere ihtiyatla yaklaşmak gerekir. İzinler konusunda konsolosluk raporları için bk. FO 195/2056 Drummond Hay to O'Conor, no. 78, Beirut 16 October 1899; FO 195/2084 Dickson to O'Conor, no. 25, Jerusalem 3 July 1900.

Suriye'de bazı okulların kapatılmasını konu alan raporunda İngiltere'nin Beyrut Başkonsolosu Eldridge bu uygulamanın sadece Protestanlarla sınırlı olmadığını, hükümetten izin almadan açılan bütün misyoner okullarını kapsadığını belirttikten sonra şu ilginç değerlendirmeyi yapar: [Bu uygulama] Fransa tarafından desteklenen Cizvitlerin Osmanlı yöneticilerine ima yolu ile dahi bildirmeden kanunlara ve yönetmeliklere karşı gelerek Suriye'nin uygun gördükleri yerlerine okul açma alışkanlıklarının sonucudur. Bu tür kötüye kullanma uygulamalarına son vermek için sadaret izinsiz açılan okulları kapatma yönünde emirler vermiştir. Rusların Bulgaristan'da açtığı misyoner okullarının ve Rusya'da eğitilmiş Bulgar öğretmenlerin 1876 olaylarında önemli katkıları olduğu hatırlanınca, Türk hükümetinin rahatsız olması hatta korkuya düşmesinin gayet tabii olduğu anlaşılır.³⁷

Aynı dönemde sadarettten alınan yeni bir kararda misyonerlerin bölgedeki doktor, hemşire ve diğer sağlık görevlilerinin diplomalı olmaları gerektiği, üç ay içerisinde diplomalarını ibraz etmeyenlerin görevlerine devam edemeyecekleri bildirilmişti. Kararı tebliğ etmesinin ardından Kudüs Mutasarrıfı Rauf Paşa,³⁸ İngiliz Konsolosu Moore'dan kendi sorumluluk alanında görev yapan sağlık görevlilerinin emrin gereğini yerine getirmelerini temin etmesini istedi.³⁹

Bu dönemde misyonerlerin sıkı takibe alındığını gösteren başka gelişmeler de vardır. Bunlardan biri Yafa'da meydana gelmiştir. İngiliz misyonerler kitap dükkânlarının önünden geçenleri içeriye davet ederek kendilerine Hıristiyanlık propagandası yapılması kasabada tansiyonun yükselmesine neden olur. Bunun üzerine Rauf Paşa, İngiliz konsolosuna bir yazı göndererek "herkesin kendi inançlarını dilediği gibi yaşayabileceğini ve kendi dindaşları (mezhepdaşları denmek isteniyor) ile ibadet edebileceğini; ancak misyonerlerin farklı dinî cemaatler arasında ajitasyona neden olamayacaklarını, bu sebeple bu tür uygulamaları sona erdirecek tedbirleri" almasını talep etmiştir.⁴⁰

Kısa süre sonra meydana gelen başka bir olay ise Osmanlı yöneticilerinin misyoner faaliyetlerine bakışını daha da açıklayıcı ipuçları taşımaktadır. Şubat

³⁷ FO 195/1581 Eldridge to White, no. 29 Aleih (Beyrut), 22 July 1887.

³⁸ İlkeli tavırları ve dürüst yönetimi ile dikkat çeken Rauf Paşa, 1877-1889 yılları arasında yaklaşık on iki yıl görevde kalarak Kudüs'te en uzun süre hizmet eden Osmanlı mutasarrıfı olmuştur. Rauf Paşa'nın mutasarrıflığı ile ilgili olarak bk. David Kushner, "The Ottoman Governors of Jerusalem 1864-1914," *Middle Eastern Studies*, 23/3 (1987), s. 274-290.

³⁹ FO 195/1581 Moore to White no. 22, Jerusalem 29 October 1887; FO 195/1612 Moore to White no. 26, Jerusalem 14 November 1888.

⁴⁰ FO 195/1612 Moore to White no. 3, Jerusalem 10 January 1888. Bu belgenin eklerinde Rauf Paşa'nın konsolosa gönderdiği yazının çevirisi ile Church Missionary Society'nin Rauf Paşa'yı şikâyet yazısı da yer almaktadır.

1888'de Kudüs'e bağlı Müslüman köylerinin birinde İncil ve *On the Advantages of Christian Religion* (Hıristiyan Dininin Üstünlükleri Hakkında) adlı kitabı satmaya çalışan misyoner tutuklanır. İngiltere'nin Kudüs Konsolosu Moore, misyonerin serbest bırakılması için Mutasarıf Rauf Paşa'ya müracaat eder ancak ret cevabı alır. Rauf Paşa gerekçelerini özetle şöyle açıklamaktadır: "Osmanlı topraklarında İncil'in satış ve dağıtımını yasaklayan bir kanun yok; ama Müslüman köylerinde Hıristiyan kutsal kitaplarının satılması köylerdeki huzur ve sükûneti bozucu etki yapacağı gibi hem misyonerin hayatını tehlikeye atacak hem de Sultan'ın Müslüman ve Hıristiyan tebaası arasında gerginliğe yol açacaktır. Mutasarıf olarak benim görevim huzur ve güveni sağlamak olduğundan buna zarar verici davranışta bulunana müsaade edemem. Kaldı ki tutuklanan şahıs sadece İncil satmaya çalışmakla kalmamış, Müslümanların içeriğine karşı çıkacakları bir kitapla Müslüman köylülere Hıristiyanlığı öğretmeye de çalışmıştır." Konsolosun kanaatine göre, Rauf Paşa'nın davranışının ardında yatan gerçek sebep, Müslüman tebaanın geliştirilmesi ve güçlendirilmesi şeklindeki devlet politikası ile Müslümanların dinlerine müdahaleye karşı onları müsamahasızlaştıran dindarlıklarıdır.⁴¹ Konsolosun ısrarlı tavrı sonucu tutuklu misyoner, Kudüs sancak sınırlarını terk etmek kaydıyla, serbest bırakılır; ancak Rauf Paşa misyoner yayımlarının serbestçe satışı konusunda olumsuz tavrını sürdürür.⁴² Rauf Paşa'nın tavrının bölgedeki kaymakamlar tarafından da desteklenmesi, İngiliz misyonerleri zor durumda bırakmış görünmektedir. İngiliz hariciyesinin bölgedeki görevlilerin tavrını yumuşatmak için Bâbîâli nezdinde girişimlerde bulunulup bulunulmaması konusunda fikrinin sorulması üzerine Moore, Rauf Paşa ve ekibinin bu konuda kararlı olduklarını, Bâbîâli izin verse bile mahallî yetkililerin Müslümanları yönlendirerek misyonerleri rahat bırakmayacaklarını ve bu nedenle "mevcut şartlarda misyonerlerin Müslümanlar arasında agresif davranmaları veya doğrudan propaganda yapmalarının hata" olacağını belirtmiştir.⁴³

Sonuç olarak denilebilir ki, İngiltere bölge ile ilgili genel politikasının bir parçası olarak Suriye ve Filistin'le ilgilenmeye başladığında bunu, mümkün olan bütün faaliyetlerle geliştirmeye ve güçlendirmeye çalıştı. Bunlardan biri de din alanıydı. İngiliz misyoner teşkilatları XIX. yüzyıl boyunca bölgede giderek

⁴¹ FO 195/1612 Moore to White no. 6, Jerusalem 4 February 1888.

⁴² FO 195/1612 Moore to White no. 7, Jerusalem 18 February 1888; no. 17, Jerusalem 29 June 1888.

⁴³ FO 195/1612 Moore to White, no. 12, Jerusalem 6 April 1888 ve no. 13, Jerusalem 17 April 1888.

daha fazla yatırım yaptı ve özellikle eğitim alanında çok ciddi ilerlemeler kaydederek rekabet halinde olduğu Fransa ve Rusya gibi ülkelerin desteklediği misyonierlerden çok daha fazla sayıda okul açmayı başardı. Bu okullardaki öğrenim düzeyi, öğrencilerin ailevi mensubiyetleri ve meslekî dağılımları gibi hususlarda değerlendirme yapabilecek bilgiye sahip değiliz. Ancak siyasi açıdan bakıldığında, İngiliz misyonier teşkilatlarının, birinci öncelikleri olup olmadığı tartışılabilir olmakla birlikte, esas itibariyle İngiltere dış politikasının ve İngiliz yayılmacılığının enstrümanı gibi bir fonksiyon icra ettikleri görülüyor. Bölgede Protestanlığı yaymanın yanı sıra, en az onun kadar hatta zaman zaman daha da fazla, İngiliz nüfuzunu ve emperyal dünya görüşünü yaymaya çalıştıkları söylenebilir. Bu anlamda İngiliz misyonierleri Protestanlıkla birlikte İngilizliği öne çıkaran bir dönem gerçekleştirmişlerdir.⁴⁴ Bölgenin geleceği açısından daha da önemlisi, oturmuş dengelerin değişmesinde, cemaatler arası gerginliğin artmasında⁴⁵ ve Osmanlı Devleti'nin bölgedeki otoritesinin zayıflatılmasında diğer faktörlerle birlikte misyonier teşkilatlarının da etkili olmalarıdır. Başka bir ifadeyle, Avrupa devletlerinin misyonierler aracılığı ile yaptıkları nüfuz mücadelesi, bölgede dinî kimliğin siyasallaşmasında önemli katkılarda bulunmuş görünmektedir. Son olarak, XIX. yüzyıl Araplarının Protestanları "taifetü'l-İngiliz", Katolikleri de "taifetü'l-Efrec" olarak adlandırmaları söz konusu rekabetin ne kadar farkında olduklarını göstermesi bakımından anlamlıdır.⁴⁶

⁴⁴ Benzer bir tavır, diğer dinî kuruluşlar için de söz konusuydu. Osmanlı topraklarındaki Yahudilerin eğitimleriyle ilgilenen Fransız Yahudilerinin kurduğu Alliance Israelite Universelle'in de Fransız çıkarlarına hizmet etmek için çalıştığı görülmektedir. Selçuk Akşin Somel, "Cemaat Mektepleri ve Yabancı Misyonier Okulları," *Osmanlı Uygarlığı*, I, haz. Halil İnalçık-Gürsel Renda (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2003), s. 399-400.

⁴⁵ Cemaatler arası gerginliğin artmasında misyonier faaliyetlerinin payı konusunda Lübnan merkezli monografik bir çalışma için bk. Ussama Makdisi, *The Culture of Sectarianism: Community, History and Violence in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon* (Berkeley: California University Press, 2000).

⁴⁶ Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World*, s. 152.

KİTÂBİYAT

Intellectual Traditions in Islam, ed. Farhad Daftary.
London/New York: I. B. Tauris, 2000. xvii + 252 sayfa.

1977'de Londra'da kurulan The Institute of Ismaili Studies (İsmailî Araştırmalar Enstitüsü) tarafından 14-20 Ağustos 1994 tarihlerinde Cambridge Üniversitesi'nde düzenlenen "İslâm'da Fikrî Gelenekler" adlı seminerler dizisinin kitaplaşmış şekli bu eserle okuyuculara takdim edilmiştir. Ancak burada yer alan yazılardan iki tanesinin seminerlerde sunulan tebliğler yerine yeniden kaleme alındığı belirtilmektedir; bunlar da M. Arkoun ve A. Sachedina'nın çalışmalarıdır.

"Birinci Bölüm" olarak takdim edilen "Giriş" yazısını (s. 1-16), İsmailî Araştırmalar Enstitüsü Başkanı Aziz Esmail yazmıştır. Burada Esmail, öncelikle "fikrî hayat" ve "gelenek" kavramları ile ilgili olan ve özellikle günümüzde gündeme gelen birtakım sorunlar üzerinde durarak önemli bir sorular zincirini sunmaktadır: Fikir adamının toplumdaki yeri nedir? Fikir adamı bir ideolog mudur, yoksa fikir adamı bir eleştirimen midir? Fikir hayatının kişinin şahsiyeti ile ilişkisi nedir? Fikir hayatını oluşturan aydınların sorumluluğu nedir? Günümüz çoğulcu dünyasında bir kimse hangi geleneğe bağlı kalmalıdır? Birçok gelenek artık birbiri içerisine girmiştir. Böyle bir durumda geçmişten gelen hangi geleneğe bağlı kalabiliriz? Bu eserin amacı bu sorulara cevap vermek olmasa da, bir arayış içerisinde olmaktır.

Adı geçen seminerlere genel giriş niteliğinde bir konuşmadan aktarılan bu bölümde Aziz Esmail günümüzde geleneklerin karşılaştıkları hızlı değişim ile ilgili sorunları dile getirmiştir. Günümüz toplumlarında birçok ideolojiler çıkmıştır. Bunlardan Müslüman toplumlarda görülen en önemli ideoloji de milliyetçiliktir.

Ancak bu toplumlarda milliyetçilik, adalet ve toplumsal düzeni sağlayamamıştır. Bazan sosyalizm ile de karıştırılmış olarak sunulan milliyetçiliğin başarılı olduğundan söz edilemez. İslâm düşüncesi veya İslâm kültürü, geçmişte her zaman bileşik bir olgu olarak bütünleşmiştir. Yani tek bir kültürden değil, birçok kültürün karışması ile oluşmuştur. Bu durumda karşımıza önemli bir takım sorular çıkmaktadır: İslâm derken ne anlıyoruz? Geçmiş ile geleceğin İslâm bağlamında ilgisi nedir? Burada sunulan seminerlerin amacı, bu sorulara cevap aramak olmalıdır, diyen Esmail, bu soruların seminerlerde daha belirgin olarak dile getirilmesini istemektedir.

Esmail'e göre, tarihî gelişmeler çerçevesinde denebilir ki sadece Müslüman toplumlar değil, belki tüm Akdeniz çevresindeki kültürlerin üç ortak önemli gelenek mirası bulunmaktadır: Birincisi, "nass" geleneği ki bu, tevhid inancının vahiyle gelmiş bir kitapta yazıya dökülmüş olmasıdır. Böylece Arkoun'un kullandığı deyimle "kitap toplumları" olmalarıdır. Elbetteki Arkoun burada Kur'an'ın "ehl-i kitap" sözünü kastetmektedir. İkincisi, eski Yunan-Roma medeniyet geleneğidir. Üçüncüsü, Avrupa'da gelişen aydınlanma hareketidir. Aydınlanmanın, çağdaşçılığın (modernite) büyük bir itici gücü olduğu kabul edilirse, pek açık olmasa da, bundan büyük ihtimalle Esmail, "Batı çağdaşlığını" kastetmektedir. Bu üç ortak geleneğin İslâm, Hıristiyanlık ve Musevîlik üzerine etkileri özellikle belirtilmektedir. Ancak Esmail'e göre, günümüzde bu üç ortak gelenek büyük bir baskı altına alınmıştır. Bu baskılardan en önemlisi, küreselleşme süreci içerisinde çoğulcu kültürel ortamların oluşmasıdır. Bazı dinî yorumlar bu şekilde günlük "moda" kavramları aşın olarak kullanılmaktadır. Modası biten kavramlar ile birlikte, şüphesiz ki, o dinî yorum da biteceği için böyle bir dinin geleceği zayıf olur. İslâm da aynı tehlike ile karşı karşıya olmasına rağmen bugüne kadar herhalde en başarılı bir şekilde buna direnmeyi bilmiştir. Ancak en nihaî aşamada ortaya çıkacak olanın ne olduğunu anlamak için tarihin vereceği karar beklenmelidir.

"İslâm'ın İlk Dört Asrında Fikir Hayatı" başlığı ile ikinci bölümde (s. 17-30) Hugh Kennedy'nin tebliğine yer verilmektedir. Genel tarih açısından özgün bir yaklaşım sergilememekle birlikte, Kennedy'nin bazı ilginç tesbitleri de göze çarpmaktadır. Buna göre, İslâm fikir geleneğinin oluşumunda ilk dört yüz yılı önemli ölçüde etkileyen iki baskın siyasi mesele vardır: Birincisi hilâfet, yani toplumun siyasi başını belirleme sorunu, Müslüman aydınların en baş meselesi halinde süregelmiştir. İkincisi İslâm'ın yayılma siyaseti. Buradaki mesele, İslâm'ın sadece idareci seçkin bir zümreye has inanç sistemi olarak kalıp kalmaması; veya evrenselliğini ilan ederek bir dünya dini olup

olmaması sorunu idi. Bilindiği gibi hilâfetle ilgili iki önemli görüş çıkmıştı: Birincisi, hilâfetin Ehl-i Beyt'e has oluşudur. Buna göre, hilâfet Allah tarafından belirlenmiş bir kurum olarak karşımıza çıkmaktadır. İkinci görüş ise, hilâfetin Ehl-i Beyt'e has olmadığını, aksine toplum fertleri tarafından seçildiğini savunmaktadır. Ancak herkes elbetteki halife olamaz; halifenin önemli bir aileden gelmesi ve özellikle Kureyş'ten olması bu görüşte ağırlık kazanmıştır. Bu tartışmalar çerçevesinde kimin halife olabileceği, nasıl seçileceği ve hangi güçlerle donatılmış olması gerektiği gibi önemli siyaset felsefesi sorunları gündemi işgal etmiştir.

Kennedy, İslâm'ın ilk dört yüz yılındaki fikir hareketlerinin başında hadis toplama ve sistemleştirme faaliyetlerinin geldiğini belirtmektedir. Hadislerin yazıya dökülmesi biraz geç dönemlerde olduğu, metinlerdeki boşlukların doldurulması ve anlam sorunu olan yerleri anlaşılabilir yapabilmek için açıklamalar eklenmesi, hadislerin mevzu olarak nitelendirilmesine yol açmıştır. Dolayısıyla bilerek ve kasıtlı hadis uydurma çok az olmuştur. Bugün sıhhatinden şüphe edilen birçok hadis, bu tür faaliyetlerin sonucudur. Kennedy'nin bu nesnel ve samimi yaklaşımını diğer Şarkiyatçılarda da görmeyi arzulamamak elde değildir.

Kennedy'ye göre bu fikir hareketleri bir bütünlük içerisinde gelişmekte idi. Böylece hadis ve siyasi düşünceye ilaveten tefsir, dil bilimi, tarih ve şiir gibi birçok bilim, yavaş yavaş İslâm'ın bizzat içinden ilk dört yüz yılda yeşermeye başlamıştır. Kennedy'nin bu gelişim süreci içerisinde yabancı etkilerden fazla söz etmek gerektiğini vurgulaması şaşırtıcı bir tavırdır, çünkü Şarkiyatçıların çoğunluğu İslâm'daki neredeyse bütün bilimsel ve fikrî hareketlerin İslâm'ın dışından ithal edildiğini iddia edegelmişlerdir. Kennedy'nin vardığı bu sonuç, elbetteki diğer medeniyetlerden ve özellikle de eski Yunan'dan yapılan tercüme ve fikir faaliyetlerini red etme anlamına gelmemektedir.

Kennedy'ye göre bu fikir hareketlerinin en önemli özelliği bu asırlarda henüz kurumsallaşmamasıdır (s. 28). Fikir adamları bu faaliyetleri âdeta şahsî çabaları ile yürütmekteydiler. Belli bir okul veya medrese bağları yoktu. Çoğu zaman kendi kazançları ile geçimlerini temin ediyor, ilim ve fikirle uğraşmalarını da bununla desteklemeye çalışıyorlardı. Bugünkü gibi bilimsel faaliyetleri onlara bir geçim kapısı olmuyordu. Kitap istinsah ederek geçimini sağlayan ve böylece fikir hayatından hiç kopmayan kimseler de vardı. Sonuç olarak Kennedy, şunları söylemektedir: "Bu ilk dört yüz yıldaki bilim ve fikir faaliyetlerinde yabancı düşünce ve bilim geleneğini fazla vurgulayamayız. Bu tür etkilerden, bu asırlar için söz etmek henüz erkendir" (s. 30).

Üçüncü bölümde İslâm felsefesinin önde gelen araştırmacılarından Oliver Leaman'ın "Bilimsel ve Felsefî Araştırmalar: İslâm Tarihindeki Başarılar ve Tepkiler" adlı makalesi yer almaktadır (s. 31-42). Leaman, İslâm medeniyetindeki bilimsel ve felsefî başarıları özetlemekle konuya girmekte, sonra da bu başarıları özellikle günümüz İslâm dünyasının da durumunu dikkate alarak değerlendirmektedir. Tarihî açıdan yapılan bu özetlemede İslâm felsefesi tarihi kitaplarında söylenenlere bir ilave yapılmamaktadır. Ancak buradaki yaklaşımın özellikle bakış açısı biraz irdelenebilir. Yazara göre İslâm devleti, Hulefâ-yi Râşidîn döneminde hızla yayılarak o zamanlar çok ileri gitmiş olan kültürlerle yüzyüze gelmiştir. Bunlar içinde en önemlisi Yunan bilim ve felsefesi idi. Bu fikir geleneğini Müslümanlar reddetmeyip özümsemeye çalışmışlardır. Bu gayretlerinde Leaman'a göre önemli bir iç dürtü vardı: "Kendi toplumlarını da bu fikir geleneğine sahip olan toplumların yüksek kültür düzeyine hızla getirmek" (s. 33). Bu gözlem bizce yanlıştır ve çok belirgin bir yanığı üzerine kurulmuştur. Zira Müslümanların fethettikleri topraklarda artık felsefe ve bilim geleneği durağan bir vaziyette idi; dolayısıyla aynen bugün Müslümanların içinde olduğu durum gibi, artık bu toplumlar öyle zannedildiği gibi yüksek kültüre sahip toplumlar değillerdi. Geçmişte toplumların sahip oldukları yüksek kültür düzeyi, onların bugün de aynı düzeyde oldukları anlamına gelmez. O zamanlar fethedilen Suriye, Irak ve İran gibi topraklardaki Yunan medeniyetinden kalma eskimiş ve kitaplara hapsedilmiş olan bilim ve felsefeyi yüksek fikir ve kültür seviyesine hızla ulaşan Müslümanlar canlandırmıştır. Bu yüzden Müslümanların o toplumların kültür seviyesine ulaşma diye bir dertleri yoktu; tam aksine o toplumları kendi kültür seviyelerine nasıl getirebilecekleri gibi bir dertleri vardı. O toplumlardan sadece bir yönden Müslümanlar istifade etmişlerdir. Bu da eski Yunanca bildikleri ve felsefe üzerine yazılan şerhleri anlayabildikleri için basit düzeyde ön bilgileri bunlardan alıp yapabildikleri tercümelemleri onlara yaptırmak idi. Hatta bunların tercümelemleri bile bazan anlaşılıyordu, bu yüzden Müslüman bilim adamları bunların yanında felsefe çalışarak bu tercümelemleri düzeltmişler ve anlaşılabilir bir duruma getirmişlerdir. Tarihî açıdan Leaman'ın görüşünün yanlışlığını ortaya koyan iki gerçeklik vardır: Birincisi, güçlü kültüre sahip toplumlar kendilerinden fikir ve kültür açısından geri kalmış toplumları fethedemezler. Bunun bir istisnası varsa da bu aslında yine bizim savımızı ispatlamaktadır. İstisna ise şudur: Askerî güce önem vermeyen güçlü kültür sahibi bir toplum, askerî güce önem verip bir anda atılım yapan zayıf kültürlü bir toplum tarafından ancak geçici bir süre istilâ edilebilir; fakat bu uzun sürmez. Moğolların İslâm toplumlarını

istilâ etmeleri gibi. İkincisi, zayıf kùltür ve fikir geleneğine sahip bir toplumun istilâsına uğrayan güçlü kùltür sahibi bir toplum, zamanla istilâcıların kùltürü tarafından yutulamaz. İslâmî fetihlerde her zaman fethin ruhu ve zihniyeti ilim, irfan ve kùltür olduğundan, karşısında o devrin hiçbir güç ve fikir geleneği dayanmamıştır ve zamanla kendini fethedenlerin kùltürüne inkılap etmiştir. Bugün Müslümanlar için de aynı şey söz konusudur. Bu gerçek dikkate alınmazsa İslâm fikir ve düşünce tarihinde Şarkiyatçıların devamlı düştükleri hataya düşülebilir. Halbuki bir önceki bölümde Kennedy bunu ilginç bir şekilde ifade etmişti.

Leaman'ın hemen müteakip paragrafları bu hatayı yansıtmaktadır: İslâm'a dışardan getirilen bilim ve fikir geleneğine büyük bir tepki doğduğu dile getirilmektedir. Bunun sebebi olarak da İslâm içerisinde oluşan fikir geleneğinin özellikle de dinî ilimlerin Müslümanlar için yeterli olduğu düşüncesi gösterilmektedir. Bu görüş, şayet dinî konular için söyleniyorsa doğrudur; Müslümanların Allah'ın zâtı ve varlığı hakkındaki bilgileri, yani marifetullah'ı Aristocu felsefe ve metafizik yerine Allah'ın kitabı Kur'an'dan öğrenmeleri kadar doğal bir şey olamazdı. Elbetteki bu konularda dinî ilimler Müslümanlar için yeterli idi. Bu sebepledir ki Aristo metafiziği reddedilmişti. Ancak maddenin yapısı, atomun mahiyeti, gök cisimlerinin hareketleri ve insan anatomisi gibi konular söz konusu olduğunda, ilgi alanları farklı olduğu için, dinî ilimler bu hususlarda yeterli olmaz, yani bu konular her gelenek ve kùltürden alınıp öğrenilebilirdi. Bu açıdan din ilimlerinin dışına çıkılması gerektiğini savunmayan bir Müslüman bilim adamının o asırlarda bile bulunmayacağını hiç tereddüt etmeden söyleyebiliriz. Diğer taraftan, dinî ve itikadî konularda İslâm din ilimlerinin yetersiz olduğunu savunan tek bir Müslüman dahi olamaz. Onun için bu tür genel ifadelerden sakınılmalıdır.

Makalenin değerlendirme kısmında Oliver Leaman çok önemli meseleleri dile getirmiştir. Bu dile getirilenlerden bizce günümüz Müslüman âlimleri ders çıkarmalıdır. Özellikle bilginin İslâmîleştirilmesi konusunda önemli savlar ileri sürülmektedir ve bunların çoğuna katılmamak elde değildir. Önce İslâmîlikten neyin kastedildiği sorgulanmaktadır. Şayet çağdaş bilime maneviyat kazandırılması söylenmek isteniyorsa bunu bir Budist de yapabilir; bu durumda onun yaptığını İslâmî olandan nasıl ayırt edeceğiz? Bu yaklaşımı İslâmî olarak benimseyenlerin önemli bir sorunu bence budur. Ancak burada yazar, geçmişteki medeniyetin, İslâm medeniyeti olmayacağı sonucunu çıkarmaktadır ki bizce burada din olarak İslâm ile medeniyet olarak İslâm ayırımının göz ardı edilmesi hatası yatmaktadır. Makale sonuç olarak önemli bir fikri

sunmakla tamamlanmaktadır: Çağdaşlık İslâm ile ne kadar uyumlu özümse- nirse, eski İslâm medeniyetinin canlanması da o kadar mümkün olur. Özel-likle İslâm, Hz. Musa ve Hz. İsa'yı (as) peygamber olarak kabul ettiğinden Müslümanlar kapalı bir toplum olmaktan çıkmışlardır. Bu yüzden geçmişte yabancı bilim ve kültürler olumlu bir şekilde İslâm medeniyetinde bütünleş- tirilmişti. Aynı durum bugün için de geçerlidir.

İslâm felsefesinde önemli bir yere sahip olan Muhsin Mehdi, dördüncü bölümde yayınlanan "İslâm'da Akli Gelenek" adlı makalesi ile bu seminerle- re katılmıştır (s. 43-65). Mehdi makalesine yöntem sorunu ile ilgili önemli bir konuyu gündeme taşıyarak başlamıştır. İslâm'da hangi akımları akli gelene- ğin içine alabiliriz? Ona göre, İslâm âlimi, hangi konu olursa olsun, ele aldığı bir sorunu akli açıdan inceleme ihtiyacı duyduğundan, İslâm'da hemen her alan bu gelenek içerisinde mütalâa edilebilir. Ancak dar anlamda "İslâm akıl geleneği" denildiğinde müspet (positive) bilimlerin ve felsefenin alanı murat edilmektedir. Mehdi'ye göre bu yaklaşım ilginç olmadığı gibi, bizi İslâm me- deniyetinin de sınırları dışına taşır. Zira matematik gibi bir bilimde ele alınan konuların İslâm ile özel bir ilgisi var mıdır? Halbuki toplumun ne olduğu, in- sanın mahiyeti ve siyasi düzenin işlevi gibi konularda biz asıl İslâm'ın içine girmektediriz. O halde İslâm akıl geleneği bu alanlarda aranmalıdır. Bu açıdan Muhsin Mehdi, İslâm akıl geleneğinin siyaset ve toplum felsefesinde yattığını savunur. Bunu savunurken Mehdi'nin özgün görüşler sergilediğini belirtme- miz yerinde olacaktır.

Dile getirilen önemli bir yöntem sorunu da "aklılık" (rationality) kavramı- nın Batı geleneğine ait yabancı bir zihnî tutum olduğunun vurgulanmasıdır. Bu gelenek içerisindeki "rasyonalite" anlayışının tarihî gelişimi de ele alın- mıştır. İslâm düşünce tarihinde önemli felsefe akımları, bu akıl geleneği ile benzerlik arz etmektedir. Ancak İslâm'da yaşantıyı vurgulayan yaklaşımların gelişmesi aşırı akılcılığın kök tutmasını önlemiştir. Eski Yunan'dan gelen yeni Eflatunculuk gibi bazı felsefe akımları da bu yaklaşımı sergilemiştir. Onun için diyebiliriz ki, İslâm'da akıl ile vahiy geleneği arasında bir denge kurulmuş ve Mehdi'ye göre doğru olan akılcı yaklaşım da aslında budur. Böylece yazar iki akılcılık varlığından söz etmektedir: Birincisi, Batı'da özellikle 17. yüzyıldan sonra gelişen akımdır ki İslâm'da buna benzer tavırlar sergileyen Ebu Bekir Zekeriyya er-Râzî gibi düşünürler vardır. Bu "rasyonalite" anlayışı, aklın öte- sinde bir varlık alanı tanımamaktadır. Akılcılık adına açık ve net bir şekilde kalbî yaşantı ile varlığı tesbit edilen bir âlemi inkâr eden bu yaklaşımın kendi- si akılcılığı savunsa da, akıl dışıdır. Mehdi'ye göre ikincisi ve asıl akılcı yaklaşım

olan zihinsel tutum, aklın ulaşamayacağı varlık alanlarını kabul eden tavidir. İşte İslâm'daki akıl geleneği gerçek anlamda kendini böyle sergilemektedir.

Muhsin Mehdi, makalenin ikinci kısmında bu olumlu aklî yaklaşımın İslâm medeniyetinde İbn Arabî'den sonra çöküntüye uğradığını ileri sürmektedir. Ancak yazar, 17. yüzyıldan sonra Mir Damad ve Molla Sadra'nın bu geleneği İsnâ Aşeri Şii düşüncesi ile canlandırdığını dile getirmektedir. "Yeni hikmet" (*el-hikmet'ül-cedide*) olarak adlandırdığı bu yeni akılcı felsefenin ona göre dengeli bir akıl geleneği kurduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu felsefe de önemli bir eksiklik sergileyerek siyaset felsefesine girmemiştir. Onun için bu akım da 19. yüzyıldan sonra daha önceki gelenek ile aynı âkibeti paylaşmıştır. Nitekim İkbâl haklı olarak bu açıdan yeni hikmeti eleştirmiştir. İkbâl'in takipçisi olan Fazlur Rahman da akıl geleneğini canlandırmanın yolunu hukuktaki yenileşmeye bağlamış; ancak bu hususta etkin bir yöntem geliştirememiştir. Bu durumda şimdi Müslümanları bekleyen soru şudur: Yirminci yüzyılın sonuna geldiğimiz şu günlerde yapmamız gereken nedir? Muhsin Mehdi bu ilginç soruyu cevaplanmak üzere bizlere bırakmıştır.

Beşinci bölümde Norman Calder "İslâm Ortodoksluğunun Sınırları" adlı makalesi ile akıl geleneğinin Sünnîlikte ulaştığı boyutları irdelemektedir (s. 66-86). Önce ortodoksluğun tanımını "doğru öğreti" olarak veren Calder, bunun bir Hıristiyan ilâhiyatına ait kavram olarak İslâm'a uygulanabilirliğini ele almaktadır. Frederick McDanny'ye göre, bu kavram İslâm'a uygulanamaz; bunun yerine "ortopraksi", yani "doğru amel" kavramının uygulanması gerekir (bk. *An Introduction to Islam*, New York 1985). Calder bunun doğru olmadığını ehl-i sünnetin "iman" anlayışına dayanarak savunmaktadır. Calder'a göre, ehl-i sünnet, "İslâm"ı tanımlarken sadece iman edilmesi gerektiğini, amelin şart olmadığını ileri süren görüşü ile davranışlara önem vermemiştir. Bu yüzden "öğretiye iman etme" daha önemli bir duruma gelmiştir. Günah işleyen bir Müslüman ise Cehennem'de azabını çektikten sonra nihâi tahlilde Cennet'e gidecektir. Yalnız Calder, ehl-i sünnetin "iman" ve "İslâm" ayırımını dikkate almamıştır. Yani inanan bir kimsenin mü'min olabildiği halde Müslüman olabilmesi için iyi amel işlemesi gerektiğini vurgulamamıştır. Bu durumda "ortodoks" kavramı İslâm'a uygulanınca iki grubun bu tanım içerisine girdiğini savunmuştur; Sünnîler ve Şia. O zaman ortodoksluğun sınırlarını nasıl çizebiliriz?

Calder, bunu belirleyebilmek için dinin temel amacının "marifetullah" olduğunu dikkate alıp marifetullahı elde etmenin epistemolojik olarak beş şekilde mümkün olduğunu savunmaktadır. Bunu da İslâm tarihi boyunca yazılan

itikada dair eserlerden çıkarmaktadır. Calder, dinler tarihine de zaman zaman atıflarda bulunarak bunun bütün dinler için geçerli olduğunu ileri sürmüştür. O halde epsitemolojik açıdan din beş şekilde mümkündür: 1. Nass ile, 2. Nass üzerinde birleşen ümmet ile, 3. Akıl ile, 4. Karizmatik bir önder ile, 5. İrfan veya tasavvufî kalp yaklaşımı ile. Normalde dinler bunların tümünün bir karışımıdır. Ancak bazı gruplarda bu yolların bir kısmı daha fazla vurgulanmıştır. Mesela Şia, karizmatik önderi en ön plana alırken, ehl-i sünnet “nass” ve “ümmet” kavramları üzerine yoğunlaşmıştır. Calder’in makalesinin geri kalan kısmı bunun tarihsel örneklerle ispatına yoğunlaşmaktadır.

Bu açıdan bakıldığında Calder’a göre sünî edebiyatının dinî metinlerinin tam bir listesini çıkarabiliriz: Kur’an, hadis, kısas-ı enbiyâ, siyer kitapları, tefsir, fıkıh, kelâm ve şerhler. İslâm’da ortodoksluğun sınırlarını belirleyen bu kaynaklardır. Bir açıdan denebilir ki, İslâm, bu kaynaklar demektir. Bu kaynakların sınırları zorlanamaz, hatta tefsirde bile bir müfessir çıkıp önceki tefsirleri yok sayarak “İşte benim fikrim budur” diyemez; derse dalalete düştüğü kabul edilir. Calder bunu diyen bir müfessir görmediğini belirterek bunun tek istisnasının Bahâî dininin kurucusu Bâb (Seyyid Ali Muhammed Şirâzî, ö. 1850) olduğunu söyler. Ancak onun da Ümmet’i dikkate almayı kendi yaşıntısı ve inancı ile hareket ettiği için İslâm’ın dışına çıktığı kabul edilmektedir. Yani yukarıda sayılan ortodoksluğun sınırlarını belirleyen ana kaynakların dışına çıktığı için ortodoks akımının dışında kalmıştır. Bu ölçüt esas alındığında İsmailî ve benzeri guruplar da ortodoksluğun sınırları dışında düşünülebilir. Calder bunların geniş tahlillerini sunmaktadır.

Altıncı bölüm, Farhad Daftary’nin “İsmailîlerde Fikir Hayatı: Umumî Bir Bakış” adlı makalesidir (s. 87-111). Bu makalenin, aynı yazarın daha geniş bir şekilde İsmailîlerin tarihini ve görüşlerini incelediği *The Isma’ilis: Their History and Doctrines* (Cambridge 1990) adlı eserinin kısa bir özeti olduğu anlaşılmaktadır. Sünnîler genelde diğer tüm İslâm fırkalarını yine Sünnî tarihçilerden öğrenmektedir. Bu tür tarihlerin ne kadar nesnel veya öznel olduğunu, yani Sünnîlerin kendi bakış açılarıyla mı yazıldığını, yoksa gerçekte bu fırkaların görüşlerini olduğu gibi mi aktardıklarını anlama açısından Daftary’nin çalışmasını ilginç buldum. Zira malumdur ki, Şiîliğin her fırkasında takiyye anlayışı veya tarih içerisinde taciz, hatta öldürülme tehlikesi sözkonusu olduğu için kendi gerçek fikirlerini ve yazdıkları eserleri diğer Müslümanlardan sır gibi saklamışlardır. Ancak günümüzde artık bu anlayışın bulunmadığı bir ortamda İsmailî ve diğer Şiî fırkalar da kendi görüşlerini ve tarihlerini bizzat kendileri alenen neşretmeye başlamışlardır. Böylece biz Sünnîler onların görüşlerini

bizzat kendilerinden daha kolay öğrenme fırsatı buluyoruz. Tabi eski İsmailî kaynaklar, devamlı ulaşılabilir bir yerde olsa da, aynı kolaylıkla bunları hepimizin elde edebilmesi mümkün değildi. Bu açıdan bu makaleyi ilginç buluyorum ve biraz ayrıntılı olarak Daftary'nin görüşlerini aktarmak istiyorum.

Daftary'ye göre bütün Şîfî fırkaların oluşumu İslâm'ın ilk asrında başlamış ve Abbâsîler döneminde artık gerek kelâm-akîde ve gerekse fıkıh açısından belirgin bir özellik kazanmıştır. Özellikle İmamiyye veya İsnâ Aşerîyye ve İsmailîlik, Cafer Sâdık'a kadar birlikte gelişmiştir. İmam Cafer Sâdık'tan sonra onun büyük oğlu İsmail'i imam kabul edenler diğer İsnâ Aşerîlerden koparak bugünkü bağımsız İsmailîleri oluşturmuştur. Diğer Şîfîlerde olduğu gibi İsmailîlerde de İmamet meselesi temel öğretilerdir. Buna göre, Hz. Peygamber, kendisine gelen bir vahiyde Hz. Ali'yi kendinden sonra imam, yani halife olarak belirlemiştir. Böylece onun imameti, nassla belirlenmiştir. Peygamberimiz tenzil, yani gelen vahiy insanlara aktarmakla; Hz. Ali ise te'vîl, yani gelen vahiy Peygamber'den aldıktan sonra onun bâtın anlamını yorumlamakla görevli idi. O halde gelen vahyin bir "zâhir" bir de "bâtın" anlamı vardır. Zâhirî olan şeriat, bâtınî olan ise hakikattir. Vahyin zâhiri avama, bâtını ise havasa hitap etmektedir. Bâtını herkes bilemez; sadece Allah'ın ilim ihsan ettiği imamlar bilebilir. İmamlar da Dâîler yetiştirir ve onlara bunu öğretirler. Dâîler de bunları diğer insanlara mümkün olduğu kadar onların anlayabilecekleri zâhir düzeyinde anlatır. Bu seviyede olan İsmailî adaylarına "belâğ" denir. Bir belâğ yemin ederek İsmailîliğe kabul edilir. Bunlardan kabiliyetli olanlar ve bâtını anlamaya müsait olanlara yavaş yavaş bâtın da öğretilir. Bu açıdan takiyye İsmailî eğitimde önemli bir öğrenim yöntemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bâtını herkes öğrenmeye müsait olmadığından herkese söylenmez. Ancak zâhir, şeriatı temsil ettiğinden herkese öğretilmelidir. Fakat şeriatla hakikat, yani zâhirle bâtın, birbirine bağlıdır ve birbirinden koparılamaz. Her ikisi de gereklidir.

Böylece imamet, Hz. Ali'den diğer Ehl-i Beyt mensuplarına nassla geçmiştir. Her bir imam kendinden sonra gelecek imamı nassla tayin eder. Bu açıdan imama uymamak, Allah'a itaatsizlikle aynı şeydir. Çünkü imam günah işlemez, mâsumdur, onun için kendisine gelen ilham ile kendi soyundan gelen masum ve imamete lâayık birini imam olarak belirler ve bu belirleyiş de nass hükmündedir.

İsmailîlere göre, insanlık tarihi yedi peygamber döneminden oluşmaktadır. Bunların her birine bir devir denir. Devirleri kendilerine kitap gönderilen peygamberler başlatır ki bunlara "nâtık" denir. İlk altı nâtık Hz. Adem, Hz. Nuh,

Hız. İbrahim, Hız. Musa, Hız. İsa ve Hız. Muhammed'dir. Her nâuktan sonra onun getirdiği vahyi tebliğ eden bir "vâsi" gelir; buna "sâmit" de denir. İslâm devrinin vâsisi, Hız. Ali'dir. Vâsinin görevi, havasa dinî hakikatlerin içinde gizli olan bâtinî sırları öğretmektir. Bu şekilde her bir vâsii, yedi imam takip etmektedir. İmamların görevi ise onlara nâtiklar ve vâsiler tarafından tevdi edilen dinî hakikatlerin zâhir ve bâtin yönlerini muhafazaya çalışmaktır. Yedinci imam, zincirleme sırayı bozup bir sonraki devir için nâtik konumuna gelebilir. Böylece bir önceki nâtin şeriatını nesh ederek yeni bir şeriat tesis edebilir. Altıncı devir olan İslâm zamanında yedinci imam, Muhammed b. İsmail b. Ca'fer es-Sâdık'tır. Ancak bu imam, Mehdi olarak geri dönmek üzere "gâib" olmuştur, yani kaybolmuştur; daha açık bir deyişle gizlenmiştir. Geri döndüğünde Hız. Peygamber'den sonra başka bir nâtik gelmeyeceğinden Muhammed b. İsmail, yani Mehdi, yeni bir şeriat getirmeyecektir; çünkü onun görevi kıyameti başlatmaktır. Bu yüzden Mehdi, kendinden önce gelen bütün vahiylerin bâtinî esrarını insanlığa ifşa edecektir. Böylece zâhir ile bâtin arasındaki ayırım da ortadan kalkacaktır. Ancak kıyametten hemen önce Mehdi dünyayı adalet ve iyilikle dolduracaktır.

İsmailî anlayışa göre Allah, tam anlamıyla her türlü beşerî tanımlamadan münezzehtir. Buna göre ne teşbih, yani Allah'ı beşerî sıfatlarla tavsif etme ne de ta'til, yani Allah'ın sıfatlarını tamamen reddetme, doğrudur. Bu anlamda Allah, beşer lisanıyla anlatılamaz, tavsif edilemez. Allah, âlemi sudûr yoluyla yaratmıştır; O'ndan ilk sudûr eden akl-ı küllî'dir ki, Kur'an'ın tabiriyle bu, "kalem"dir. İkinci sudûr eden nefis-i küllîdir ki buna Kur'an, "levh" demektedir. Bunlardan da maddi âlem sudûr ederek en alt mertebedeki madde ve dört unsura kadar yaratılış çizgisi devam etmektedir. İnsan bu maddi âlemde kâinatın bir misâl-i musağğandır, yani insan tek başına tüm âlemin küçültülmüş bir nümunesidir. İnsan maddi varlığı ile bir hapis hayatına konulmuş gibidir. Buradan kurtulabilmesi için manevi bir arınma ile çaba harcaması gerekir. Bu çabadaki amacı, yaratıldığı âleme yönelme olmalıdır. Ancak bunu başarabilmek belli bir eğitimden geçmekle olur ve eğitimde öğretmen, eğitmen ve dâilere büyük görevler düşmektedir. Böyle hiyerarşik bir öğretmenler eğitiminden geçmeden, insan felaha ulaşamaz. Bu hiyerarşik düzen nâtik (peygamber), vâsi, imam ve dâi'den oluşmaktadır.

Onuncu yüzyılda İsmailîler Mısır'da kurdukları bağımsız bir devlet olan Fâtımîler döneminde altın devrini yaşadı. Bu devletin başı, her defasında birbirini takip eden Ehl-i Beyt'ten bir imam idi. Daftary'ye göre İsmailîler burada ilk defa dinlerini takkiye içerisinde değil, açıktan yaşayabilmişlerdir. Ayrıca

burada İsmailîler büyük bir medeniyet kurarak fikrî açıdan olduğu kadar bilimsel, teknolojik ve kültürel olarak da çok ileri gitmişlerdir. Felsefede özellikle yeni Eflatunculuğun etkisiyle büyük düşünürler yetiştirmişlerdir. Daftary'nin bu belirlemeleri sadece iddia olarak kalmakta, bunlara örnek isimler verilmediği gibi, bu yüksek felsefe ve bilimde nelerin yapıldığı da pek anlatılmamaktadır. Sadece Ebû Yakûb es-Sicistânî (ö. 963) örnek olarak verilmiştir; Sicistânî ise her ne kadar İsmailî bir dâî idiye de onun Fâtumîler tarafından yetiştirildiği söylenemez. Yine Nasir Hüsrev (ö. 1072) diğer bir örnektir ki bu düşünür de Fâtumî topraklarından çıkmamıştır. Bunların dışında birtakım İsmailî fakahası yetişmiştir.

On birinci asırdan sonra kimin imam olacağı konusunda düşülen ihtilaftan dolayı İsmailîlik büyük bir bölünme yaşayarak Müstâlî ve Nizârî kollarına ayrılmıştır. Bunlardan Müstâlî kolu Yemen taraflarına yerleşmiş ve günümüze kadar devam etmiştir. Nizârî kolu ise daha çok İran'da faaliyet göstermiş ve tarihte meşhur Haşşaşın olaylarını doğurmuştur. Daha sonra Alamut Kalesi'ni ele geçiren bu kolun önemli imamlarından Hasan Sabbah (ö. 1124) büyük bir düşünür ve mütekellim olarak faaliyet sürdürmüştür. Hasan Sabbah birçok önemli eser vermiş olmasına rağmen, Moğol istilasından dolayı kaybolduklarından, bunların hiçbiri günümüze kadar ulaşmamıştır. Ancak çeşitli eserlerde onun görüşleri, alıntı özetlerle biraz öğrenilmektedir. Büyük bir filozof ve düşünür olan Hasan Sabbah, Alamut Kalesi'ni bir ilim, kültür ve öğrenim merkezine çevirmişti; büyük kütüphaneler ve medreseler inşa ettirmişti. Nâsiruddin Tûsî de Alamut Kalesi'nde eğitim gören filozoflardandır. Nihayet 1256'da Moğol istilâsıyla Alamut yerle bir edilmiştir. Makalede Mısır'daki Fâtumîlerin sonundan bahsedilmemektedir. Ancak buna biz şunu ekleyebiliriz: Fatumîlerden sonra İsmailîlik tekrar gizli bir örgüt gibi takiyye ile günümüze kadar azımlık bir kitle tarafından özellikle Hindistan'da yaşayarak gelmiştir.

Yedinci bölümde Alice C. Hunsberger, *Nasir Khusraw: The Ruby of Badakhshan* (London 2000) adlı eserini özetlemiştir (s. 112-129). Nâsir Hüsrev, ömrünün neredeyse tamamını Horasan'da geçiren bir İsmailîdir. Fikirleri açısından önemli bir düşünür olmaktan ziyade, Farsça yazdığı şiirleri ile ve düz yazılarıyla Fars edebiyatının önde gelen üstatlarından. Asıl adı, Ebu'l-Mu'în Nâsir b. Hüsrev el-Kubadiyani el-Mervezî olup yaklaşık 1004-1077 yılları arasında yaşamıştır. Selçuklu sarayında önemli bir mevkiye sahipken yaklaşık kırk yaşlarında gördüğü bir rüya üzerine birden şaşalı saray hayatını bırakıp sûfiyane bir yaşantıya dönmüş ve yedi yıl kadar ülkesini terk ederek Bağdat, Basra, Kudüs ve Mekke-Medine gibi önemli İslâm merkezlerinde seyahat

ederek Kahire'ye gelmiştir. Burada bir müddet Fâtımî medreselerinde eğitim gördüğü de söylenmektedir. Bundan sonra ülkesine dönerek dâliğe başlamış, bu yüzden olsa, tanınınca açıkta hayatını sürdüremeyeceğini anladığından Pamir Dağları'nda mahallî bir emirin himayesinde ömrünü geçirmiştir. Seyahatlarını *Sefernâme* adlı eserinde tatlı bir dille anlatmaktadır. Basılmış bazı eserleri şunlardır: *Vech-i Din*, *Câmi'ul-Hikmeteyn*, *Zâd'ul-Musâfirîn*, *Revşaneinâme* ve *Şeş Fasl*. Nasır Hüsrev'in düşünceleri yukarıda zikredilen İsmailî fikirlerden pek farklı olmadığından, burada tekrar olmaması için yeniden anlatmaya gerek görülmemektedir.

Geçtiğimiz günlerde vefat eden Annemarie Schimmel, bizi sekizinci bölümde çok farklı bir konuya götürmektedir: "Tasavvufta Akıl ve Hâl (mystical experience)" (s. 130-145). Burada inceleme konusu, akıl-sevgi ilişkisidir. Sevgi veya aşk, temelde tasavvufî yaşantıda ortaya çıkan bir hâldir. "Ehl-i hâl" derken kastedilen yaşantısal durumu ifade eden bu sevgi, sırlar bilgisinin kaynağı olarak görülmekte ve akıl ile bu bilgiye erişilemediği dile getirilmektedir. Buradaki akıl-sevgi ilişkisini Schimmel'e göre, fıkıh eksenli (nomos-oriented) ve sevgi eksenli (eros-oriented) din ayırımı temsil etmektedir. Akıl, haddi zatında kötü bir şey değildir ve tasavvufta dışlanmamaktadır. Aksine akıl, şüphesiz ki gereklidir; çünkü şeriat cadde-i kübrasında insanın en önemli rehberi akıldır. Ancak aklın bir sınırı vardır ve bu sınır maddi âlemlerle sona erer. Aşkın sınırı ise buradan da öteye geçerek tâ İlâhî huzura kadar dayanır. Onun için bir açıdan akılı temsil eden Cebrâil, Mi'rac'da sidretü'l-münteha'ya kadar Hz. Peygamber'imizi götürebilmiş; fakat buradan öteye geçememiştir. Aşkla Mâşûk'unun peşinde giden Hz. Peygamber'in kalbi ise onu huzur-u İlâhîye kadar taşımıştır. Onun için kalp ve manevi lezzetler, aklı idraklerden daha derin ve hakikat ufukları daha geniştir.

Aslında akıl, aşktan sarhoş olup kavuğunu dağıtan kadiya benzer. Akıl sarhoş olabilir; ancak kalp sarhoş olmaz. Zira akıl ile aşk arasındaki fark, fikir ile zikir arasındaki fark gibidir. Elbette ikisi de önemlidir. Ancak zikir kalbi ayna gibi parlattır ve birçok gaybî hakikatler oraya yansımaya başlar. Nitekim bunu teyid eden bir ayette "elâ bizikrillâhi tetmainnû'l-kulûb" denmektedir. Schimmel'e göre, Muhammed İkbal bu ayırımı ilim-aşk ayırımı ile dile getirmek istemiştir. İlim, sevgiden yoksun olursa şeytanî bir güce dönüşür ve çok yararlı iken insanlığa zarar getiren bir faaliyet halini alır.

Schimmel özetle makalesini şu atıfla bitirmektedir: Sûfiyâne yaşantı ile elde edilen sevgisel durum, kelimelerle ifade edilemez. Zira kelimeler, yani dil, aklın aletidir ve aklın gidebildiği yerlere kadar gider, ötesine geçemez. Halbuki

kalp daha ileri gideceğinden oradakileri dil nasıl ifade edebilir? Mevlânâ'ya göre, aşkın yaşantılarını anlatmaya çalışan kalemin kendisi parçalanır ve bunları dile getiremez.

Dokuzuncu bölümde John Cooper "Safevî İran'ındaki Dinî Düşünce Çevresi Üzerine Genel Mülahazalar" konulu makalesi ile yer almaktadır (s. 146-159). Diyebilirim ki kitap içerisindeki en zayıf makale olan bu çalışmada, adından da anlaşılacağı üzere, Safevî dönemi İran'ındaki temel fikir akımları kısa bir özetle verilmektedir. Makalenin bizim açımızdan ilginç yönü konuya âşina olmayanların bu dönem hakkında ansiklopedik bilgi elde edebilmeleridir. Cooper, makalesine Safevî devletinin nasıl kurulduğunu anlatan açıklaması ile başlamaktadır. Bunu daha ayrıntılı bir şekilde *İslâm Ansiklopedisi*'nin "Safevîler" maddesinden öğrenebiliriz. Önce "Safevî" adının bir tarikat kurucusu olan Şeyh Safiyuddin Erdebilî'nin (ö. 1334) kurduğu "Safeviye" tarikâtından geldiği söylenmektedir. Safevîler döneminde yazılan Safiyuddin'in tarihçe-i hayatı, onun Musa el-Kâzım'ın soyundan gelen bir Seyyit olduğu yönünde olsa da, Cooper'a göre aslı Hicaz bölgesinden değil, Kürtlerin yaşadığı topraklardan gelmektedir. Yedinci kuşaktan dedesi Azerbaycan'a taşınmış ve buraya yerleşmiştir. Peki Safiyuddin Şîî miydi? Cooper'a göre ve gerçekte de Şâfiî mezhebine mensup bir Sünnî idi; ancak Şîîliğe meyil gösteren öğretileri mevcuttu. Bir açıdan bugün Şia-yı velâyet dedikleri türden bir tarikat olma ihtimali vardır. *İslâm Ansiklopedisi*'ndeki adına ait maddesinde de olduğu gibi kendi müşidi olan ve Necmüddin Kübrâ'nın müritlerinden Şeyh Zâhid Geylânî'nin kızı ile evlenip onun ölümünden sonra tarikâtın başına geçmiş ve doğup büyüdüğü yer olan Erdebil'e gelerek Safevî tarikâtını kurmuştur. Bu tarikâtın siyasi yönü olduğu ayrıca vurgulanmaktadır. Safiyuddin'in torunlarından biri de Safevî devletinin kurucusu Şah İsmail'in babası Sultan Haydar idi. Anlaşıldığına göre, Safevî tarikâtı kendi dönemi İslâm devletlerinden ayrı bir özellikte olmak istiyor idiyse, bunu Sünnî bir tarikâtla başaramazdı. Nitekim tarikât gittikçe Şîîliğe meyletti. 1501'de Nahcivan'da Şah İsmail'in Akkoyunlu Elvan Bey'i mağlup etmesiyle tüm bölgede varlığını hissettirmeye başladı. 1502 yılında da Şah İsmail Tebriz'de Safevî devletini ilan etti. Böylece tarihte ilk kez Şîîlik bir devletin resmi mezhebi durumuna ve koruması altına geçmiş oldu.

Safevîler Türk oldukları için devletin resmi dilini Türkçe olarak korudular; ancak edebiyat ve kültür dili olarak Farsçayı benimsediler. Zaten bilimsel dil ve genel eğitim dili bu sıralarda tüm İslâm dünyasında Arapça idi. Safevîlerin başlangıç döneminde İran'daki ulemânın çoğu Sünnî idi. Ancak yeni devlet

büyük bir kampanya başlatarak tüm ulemâyı kısa zamanda Şîliğe çevirmeyi başardı. Şîliğe direnen diğer âlimler zaten başka Sünnî bölgelere göç etmişlerdi. Diğer Sünnî çoğunluğun olduğu yerlerdeki Şîî ulemâ da buraya akın etmeye başladı. Bunları özetleyen makale geri kalan kısmında bu devirlerde yetişen fikir adamlarını kısaca eserleri ve başarılarıyla sıralamaktadır. Bunlardan Usûlî ve Ahbârî diyebileceğimiz fıkıh ve hadis âlimlerinden Mukaddes Erdebilî (ö. 1585), Bahâuddin Âmülî ve Sûfilerden Abdurrezzak Kâşânî, Devvânî, Mahmûd Şebesterî, Molla Sadrâ, Nûrullah Şuşterî ve bunların öğrencileri önemli fikir ve düşünce adamları arasında sayılmaktadır.

Onuncu bölümde Abdulaziz Sachedina'nın "Kadın, Yarım Erkek mi? Fıkıh Usûlünde Erkek Epistemolojisinin Buhranı" adlı makalesi, tam bir hayal kırıklığına sebep olmaktadır (s. 160-178). Zira makalede iki fikir, baştan sona kadar tekrar edilmektedir: 1. Kadınlara ait özel halleri erkekler yaşamadıkları için onların bu özel durumları ile ilgili verecekleri hükümlere güvenilmez. Bu çok büyük bir epistemolojik buluş gibi dile getirilmekte ve neden kadınlara bu konuda ictihad fırsatı verilmediğinden yakınılmaktadır. 2. Kadınlara, fıkıh ve diğer dinî ilimlerde ihtisaslaşmaya fırsat verilmediğinden onlar fıkıhta ictihad yapamamaktadır ve böylece İslâm hukuku tamamen erkek tahakkümünde olan bir uğraşa dönmüştür. Bu amaçlar doğrultusunda makale fıkıh usulünün klasik yöntemini özetledikten sonra yazar, Şîî medreselerinde eğitim görürken kadınların temizlik konusu işlendiğinde, müderrisin nasıl konuyu geçiştirdiğini ve ayrıntıları herkesin kendi kişisel mütalâasına bıraktığını anlatmaktadır. Halbuki Hz. Peygamber'imize hanımlar gelip hayızdan temizlenme konusunda soru sorduklarında, Hz. Peygamber'imizin zevceleri kendisi gibi hanımlara bilgi vermekte idi. Açık olmasa da Sachedina, günümüzde hanımların bu gibi konularda bile pek fikir belirtmediklerinden şikâyet etmektedir. Ancak şunu belirtmek gerekir ki bu konuda cevap verilmesi gereken, acaba hanımlara fırsat verilmediği için mi bu konulara yönelmiyorlar sorusudur. Acaba din konularında uzman olan hanımlardan çeşitli konularda eser verenler Sachedina gibi İslâm fıkıh usulünün erkek hâkimiyetinde olduğunu düşünüyorlar mı? Bana göre bu konuları erkekler değil, hanımlar gündeme getirmeli ve onlar bizzat görüş bildirmelidir. Mesela gerçekten geleneksel fıkıh yöntemi, Sachedina'nın ileri sürdüğü gibi "Bir erkek eşittir iki kadın" şeklinde mi yorumlanmıştır? Abdulaziz Sachedina açıkça bu konulara hanımların eğilmesi gerektiğini dile getirmiştir.

Sachedina'nın bu makalesi kadınlara bir fırsat verilmesi gerektiği yönündedir; hatta "Kendileri ile ilgili konularda artık erkeklerden daha fazla söz sahibi

olmalıdırlar". Bunu belirttikten sonra Sachedina "borç alınırken yazılmasını ve iki erkek veya iki kadın, bir erkek şahit önünde yapılmasını" emreden âyeti (2/Bakara, 282) irdellemektedir. Ancak bu konuda kadın şahitliğinin erkeğin yanına mutlak anlamda eşit olduğunu ileri süren görüşler olduğu gibi, bu durumun sadece borçlar hukukunda geçerli olduğunu savunan görüşler de vardır. Öte yandan Sachedina'nın yaptığı gibi, fıkıh epistemolojisinin "Bir erkek eşittir iki kadın" sonucunu nasıl doğurduğu pek anlaşılabilir değildir. Hatta bunun böyle olmaması gerektiğine dair Sachedina, Buhârî'den sadece bir kadına dayalı olarak gelen bir hadisin nasıl sahih sayıldığını delil göstererek İslâm'da bu sonuç çıkarılamaz diye savunmaktadır. O zaman neden fıkıh usûlü bu görüşle suçlanıyor? Olsa olsa Sachedina artık mahkemelerde İslâm hukuku davalarında bir kadın tek başına her konuda şahit olabilmeli görüşünü getirmeye çalışıyor diyebiliriz. Bu sorunun da epistemoloji ile uzaktan yakından bir ilgisi yoktur. Bu durumda kadın sorununa epistemolojik bir yaklaşım adını kullanmak isabetli değildir.

Son bölümü oluşturan on birinci makale, Muhammed Arkoun'un "Geleneği ile Küreselleşme Arasında Günümüz İslâm'ı" adını taşımaktadır (s. 179-221). Küreselleşme konusunda yazılmış tahlillerin hemen hemen hepsini çok güçlü bir dille ve etkileyici bir üslûpla Arkoun makalesinde düzenli bir şekilde özetlemektedir. Makalede bu tahliller İslâm bağlamında ele alındığından denebilir ki bu kitabın en önemli makalesi budur; çünkü gündeme getirilen projeler, teklif edilen tahlil ve yaklaşımlar İslâm dünyası için hayati önemi haizdir. Bütün bu proje ve tahliller için Arkoun'un kullandığı yöntem ve bakış açısı ne yazık ki kendisi tarafından geliştirilmiş bir metodoloji değildir; aksine o, diyalektik, fenomenolojik yöntem yanında çözümleyen yapısalcı (deconstructionist) postmodern bakış açısını kullanmayı tercih etmiştir. Bu yaklaşımın verimsizliğini, Arkoun'un makalesinde serdettiği görüşlerini irdelemeye çalışırken görebiliriz.

Makalenin amacı, başında belirtilmektedir; ancak ben bunu şöyle ifade etmeye çalışayım: Kendi geleneğini aşamayan günümüz İslâm'ı, çağımızın önemli bir olgusu olan küreselleşmenin getirdiği sorunlara cevap veremeyecek bir konumdur. Amaç bu sonucun ispatlanması olduğuna göre, önce küreselleşmenin ne olduğunun tanımlanması gerekir. Arkoun'a göre küreselleşme, insanlığın bilinen bütün kültürel, dinî, felsefî, siyasi ve hukukî geleneklerini ve hatta aydınlanma zihniyetinden neş'et eden çağdaşlığı dahi bozan bir süreçtir. İşlevini yerine getirirken, küreselleşme tüm gücünü iktisadî, parasal ve teknolojik özelliklerinden almaktadır. Bu güçler de Sovyet Rusya'sının çökmesi ile birlikte

tamamen ABD'nin eline geçmiştir. Bunlara ek olarak Avrupa, Rusya ve eski Sovyet Rusya'sından kopan ülkeler, ABD'ye rekabet edecek oluşumlarını desteklemek yerine onunla ittifak kurma yollarını aramaya başlamışlardır. Böylece yeryüzünde yeni bir yapılanmanın getirdiği, pek de olumlu olmayan, bir ortam oluşmuştur. Benjamin R. Barber bu oluşumu gayet haklı olarak "McDünya" (McWorld) diye tanımlamaktadır (bk. *Jihad vs McWorld: How Globalism and Tribalism are Reshaping the World*, New York, 1996). Bu ortama en sert tepki İslâm dünyasından gelmiştir; fakat maalesef bu tepki de "cihat" şeklinde olumsuz ve teröre yol açan çaresizliğin bir ifadesi şeklinde olmuştur. Anlaşılan o ki İslâm dünyası bu oluşuma fikren cevap verebilecek güçte değildir. O zaman sorulması gereken soru şudur: Neden?

Arkoun'un bu soruya verdiği cevabı incelemeden önce, küreselleşme ile ilgili yaklaşımına bir eleştiri getirebiliriz. Her okuyucunun rahatlıkla sezebileceği gibi, Arkoun küreselleşme tahlilinde insan unsuruna yer vermemektedir. Aynen bu konudaki eserinden çok etkilendiği Benjamin Barber gibi. Aslında günümüzün birçok toplum bilimcileri, maalesef bu tür toplumsal olguları insan yerine koyup aynen insan gibi canlı mekanizmalar olarak takdim etmeye çalışmaktadır. Bu yaklaşım tamamen yanlıştır, demek istemiyoruz; ancak burada yanlış olan insan unsurunun giderek yok edilmesiyle sanki küreselleşmenin sorumlusu insan değil de dünyamızda oluşan bir akım imiş gibi belirmesi ve bu akıma direnmenin artık mümkün olmadığı şeklinde tezahür eden zihniyettir. Şayet toplumsal akımlar bu şekilde sunulursa, bunlara direnmenin imkânsız olarak algılanması kaçınılmazdır. Oysa küreselleşme, insanın doymak bilmeyen emelleri ile sınır tanımayan hırs, ihtiras, güç ve sınırsız mal edinme arzularının doğurduğu olumsuzluklar, adaletsizlikler, düzensizlikler neticesinde sevimsiz bir çehreye bürünmüştür. O halde hedef, küreselleşme değil, insanın ahlâken olgunluğa erdirilmesidir. Ahlâkın önündeki engellerin kaldırılması, Arkoun'un da maneviyat olarak dile getirmeye çalıştığı din ve insanî değerlerin yeşertilmesi, küreselleşmeyi en verimli tabanına oturtacaktır. Bu eleştiri dışında Arkoun'un bu konudaki fikirleri günümüz olaylarının mükemmel bir tahlilidir, diyebiliriz. Ancak asıl dikkatimizi çeken konular, Arkoun'un yukarıdaki soruya cevap ararken dile getirdiği görüşlerdir. Şimdi bunları eleştirel olarak inceleyelim.

Önce Arkoun'un dile getirmek istediği bir olgudan söz etmek istiyorum. Daha doğrusu bunu açıkça söylediğinden emin değilim; ama ben bunu çıkarmayı çok isterdim: Şayet cihat şeklinde dile getirilen bir terör ve şiddet varsa küreselleşmenin gücünü kullanan ülkelerin oluşturduğu siyasi ve yapısal bir şiddet de mevcuttur. Buna gelir dağılımının getirdiği anarşi içerisindeki ikti-

sadı şiddeti de eklemek mümkündür. Yani tek taraflı terör olamaz; terör teröre yol açtığı için, bir tarafta şiddete yönelik terör varsa, diğer tarafta da siyasi ve toplumsal istilah ile ifade edilebilecek türden çeşitli terörler bulunmaktadır. Her iki tarafın da yaklaşımı insanlık için zararlı ve tehlikelidir. Bu tartışma bağlamında Arkoun Batı tarihindeki gelişim sürecini yüzyıllardır etkisi altına alan “modernite”den söz etmektedir. Aydınlanmanın akılcı tutumundan fıskıran modernite, ona göre, henüz sürecini tamamlamamış bir seyir izlemektedir. Şayet bu seyrini tamamlamak istiyorsa, modernitenin, küreselleşmeyi daha olumlu bir yöne çevirmesi gerekir. Bu seyir içerisinde geleneksel dinlere karşı çıkan, seküler dinler oluşmuştur. Bu kargaşa içerisinde peygamberlerin, velilerin, filozofların, şairlerin ve teologların seküler sesleri bile dışlanmakta; geçmiş, tarihe itilmekte ve böylece duyulmamaktadır. Toplumlar, sanayi ve bankacılık gibi sektörlerde dünya devleri yetiştirdikleri halde, fikrî ve manevi değerleri harekete geçirerek insanlığı yok edecek olan ekolojik dengeyi sağlayabilecek vakti bulamamaktadır. Bu şartlar içerisinde günümüz İslâm’ı Müslümanlara sadece tevhid gibi İslâm’ın temel kavramları dışında bir şey sunamamaktadır. Bu kavramlar ise, yeryüzünde fesad çıkaran “firavunlar” a karşı cihadı emretmektedir. Arkoun sanki “Bunların çaresi eğitimidir” demek istiyor; ancak bunu açıkça dile getiremiyor. Doğrusunu söylemek gerekirse, makalenin sonuna kadar bu soruya cevap arıyoruz; ancak şundan başka bir şey bulamıyoruz: “Bu sorunlarla başa çıkabilmesi için İslâm’ın gelenekçi güçlerin etkisinden kendini kurtarması gerekir”. Peki bu durumda sorulması gereken sorular bitiyor mu? Kesinlikle hayır. Geleneğin güçlerinden nasıl kurtulabiliriz? Kurtulunca gerçekten İslâm bu sorunlarla başa çıkabilecek mi? Çıkacak ise nasıl? Öyle görünüyor ki Arkoun’un bu sorulara vereceği bir cevap, en azından bu makalesinde bulunmamaktadır. Günümüz Müslüman fikir adamlarının önemli bir hastalığı, Batı’daki güçlü felsefe ve sosyolojik fikir akımlarını görünce, neden bunlardan İslâm dünyasında da yok, diye düşünürken çok etkili bir gelenekselcilikle karşılaşma sonucu, bütün suçu geleneğe atmaktır. Bundan daha kötüsü, Batı’daki bu fikir akımlarını kullanarak İslâm’ın ana kaynaklarını anlamaya, yorumlamaya ve çeşitli toplumsal ve fikrî durumlara uygulamaya çalışmalarıdır. Halbuki bu nazariyeler, dinî nassları anlamak için ortaya atılmış değillerdir; bunlar Batı’daki, yani bizim dışımızdaki toplumlarda cereyan eden olgular ve sosyal olayları yorumlayabilmek için geliştirilmiş nazariyelerdir. Halbuki Arkoun bunları net bir şekilde İslâm kaynaklarına uygulamaya çalışmaktadır. Mesela “günümüz İslâm”ı tâbiri bile bunun bir yansımasıdır. Bu tâbirin karşısına “İslâm olgusu” ve “Kur’an olgusu” gibi tâbirleri koymaktadır. Örnek olarak “Kur’an olgusu” tâbirinin tanımını ele alalım: “Bir zaman içerisinde ve belli

bir sosyo-kültürel ortamda, Muhammed b. Abdullah isimli sosyal bir aktörün yirmi yıl içerisindeki somut tarihsel davranışlarının tamamında tezahür eden sözlü söylem Kur'an olgusudur" (s. 213). Burada dikkat edilirse "sözlü söylem", "sosyal aktör", "olgu" "somut tarihsel davranış" gibi tamamen Batıcı post-modern yaklaşımın kavramları kullanılmaktadır (özellikle 'social actor' kavramı). Halbuki Kur'an'ın kendini tanımlamaları mevcuttur: "Huden lin-nâs". Kur'anî tâbirler kullanılmayıp bu tür belli sosyo-kültürel olayları açıklamak ve yorumlamak için geliştirilmiş nazariyelerin kavramlarını kullanmanın, Kur'an'ın etkisini sıfırlayacağı muhakkaktır. Ayrıca bir nass veya "metin" kendini tanımladığı şekilde ele alınmayınca, nesnelliğin ortadan kalkacağı da malûmdur. Nitekim aynı nazariyeler Peygamber'imizin (s.a.v.) davranışlarını açıklamak için de yetersizdir; çünkü bu amaçla verilmemişlerdir. Arkoun'un bu tavrına karşı benim söyleyeceğim şudur: Müslümanlar kendi nazariyelerini, kendi toplum ve davranışlarını yorumlamak; toplumsal olaylarını açıklamak için geliştiremedikleri sürece bu tür sözleri tekrarlayıp durmaya mahkûmdur. Nerede bizim bilgi felsefemiz (epistemolojimiz)? Nerede varlık felsefemiz, nerede toplum felsefemiz, insan felsefemiz, hakikat nazariyemiz, sebeplilik anlayışımız, bilim felsefemiz? vs. vs. Bunları sürekli adını bile zor telaffuz ettiğimiz postmodernist, dekonstrüksiyonist, fenomenolojist ve diyalektikçilerden mi alacağız? Bunlardan hiç istifade etmeyeceğiz demek istemiyorum; ancak bu nazariye ve akımların bağlamını bilelim, nereye uyguladığımızı ve nereye uygulanabileceğini bilelim, demek istiyorum. Zira bir şey kendi ortamından alınınca, diğer bir ortamda yabancılaşır ve oraya uyum sağlamayabilir. Ancak biz onun bağlamını bilirsek ve onunla ne yapacağımızı bilirsek en faydalı bir şekilde ondan istifade etmeyi de biliriz. Aksi halde panzehir, zehirden daha güçlü bir öldürücü olabilir. O halde biz, kendi nazariyelerimizle ancak kendimizi ve toplumumuzu hakkıyla anlayabilir ve yorumlayabiliriz.

Bu makaleyle sona eren kitabın sonunda ayrıca kavramlar sözlüğü bulunmaktadır. İslâm dünyasının âşına olduğu bu deyimler, zannedersen Batı dünyası okurları için verilmiş önemli bir kavram kaynakçasıdır. Bu eserin genel bir değerlendirmesini yapacak olursak, diyebiliriz ki okunmaya değer bir kitaptır. Özellikle Arkoun'un makalesindeki hususlar dikkate alınırca, eserdeki çalışmaların bize bir fikir kazandıracağı kanaatindeyim. Bunun dışında özellikle ilk elden İsmailî kaynaklara dayalı çalışmalarını ihtiva ettiği için bu eser İsmailîlik üzerine bize yeni bir ufuk açacaktır. Bu kitap ve sonundaki geniş bibliyografyada zikredilen benzeri eserlerle İsmailîliğin Sünnî dünyaya ve daha geniş kültür çevrelerine artık açılma isteğini görebiliriz.

Alpaslan Açıkgenç

Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye’de Din Eğitimi, Suat Cebeci.
Ankara: Akçağ Yayınları, 1996. 254 sayfa.

Suat Cebeci’nin 1996’da hazırladığı ve daha çok bir ders kitabı mahiyetindeki *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye’de Din Eğitimi* isimli eseri, adında da işaret edildiği gibi başlıca iki konuyu ele almaktadır: Din eğitimi bilimi hakkında genel bilgilendirme ve Türkiye’de din eğitiminin kısa tarihi. Yazar bu kitabı hazırlamadaki amacının, ülkemizde gerek bilimsel alanda gerekse uygulama alanında neler yapıldığının genel bir portresini çizmek olduğunu ifade etmektedir. Türkiye’deki din eğitimi hakkında derli toplu bilgi ortaya koymaya çalıştığını, bunun için detaylara inmeden, her konuya temas ettiğini belirtmektedir.

Çizmiş olduğu bu konu çerçevesi ile kitap, din eğitimi sahasındaki az rastlanan örneklerden biridir. Yorumlayıcı değil, resmi ortaya koyan tasvirî bir yöntem izlenmiştir. Din eğitimi bilimine yönelik bu tür tanımlayıcı ilk çalışma Beyza Bilgin’in 1988 yılında yayımlanan *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi* isimli eseridir¹. Cebeci, din eğitimi bilimiyle ilgili tahlillerinde daha çok bu esere istinat etmiştir. Yazar, kitabın hazırlanmasında Beyza Bilgin’in teklif ve teşvikleri olduğunu da belirtmektedir (s. 6). Konusu itibariyle bu mahiyetteki diğer çalışmalar, Selahaddin Parlador’un *Din Eğitime Giriş* ve Kerim Yavuz’un *Günümüzde Din Eğitimi* isimli eserleri konuya giriş niteliğinde olup Cebeci’nin çalışması, yaklaşım itibariyle olmasa da, resmettiği alanın genişliği açısından bunlardan ayrılır. Din eğitiminin muhtevasını tartışmasıyla yaklaşım farklılığı sunan son çalışmalardan biri olarak Cemal Tosun’un *Din Eğitimi Bilimine Giriş*’ini de zikretmek gerekir.

Suat Cebeci’nin ele aldığımız eseri üç bölüm halinde hazırlanmıştır. Birinci bölüm “Din Eğitimi ve Din Eğitimi Bilimi”, ikinci bölüm “Türkiye’de Din Eğitimi Alanında Yapılan Bilimsel Çalışmalar”, üçüncü bölüm “Türkiye’de Din Eğitimi Faaliyetleri” başlıklarını taşımaktadır.

Birinci bölümde din eğitimi, özellikle İslâm eğitimi konusunda genel ve terminolojik bilgiler verilmiştir. Eğitim, öğretim, din, ilâhiyat gibi kavramlardan başlanarak din eğitimi biliminin konusu, amacı, görevleri, diğer bilimlerle ilişkisi, psikolojik ve sosyolojik temelleri bu bölümde birer başlıkla ele alınmıştır. Tarih boyunca halka dinî bilgilerin öğretildiğini, dinî bilimlerin geliştirildiğini; fakat yakın zamana kadar din eğitiminin ayrı bir disiplin olarak ortaya çıkmadığını belirten yazar, dinin öğretimini yapmanın ayrı bir şey, bunu kime,

¹ Beyza Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, Ankara Üni. İlahiyat Fak. Yay., Ankara, 1988.

nasıl, ne amaçla, hangi düzeyde öğretileceğini araştırmının, bu hususta teoriler geliştirmenin, onları denemenin, uygulamanın ayrı bir şey olduğunu vurguluyor. Konunun işlenişinde gözlenen bir sorun, din eğitimi kavramının kimi zaman genel anlamda bir disiplin, kimi zaman İslâm eğitimi ifade için kullanılmasıyla ortaya çıkan kanışıklıktır. Örneğin “Din Eğitimi Biliminin Görevleri” anlatılırken, İslâm dininin kâinat ve insan tasavvuru çerçevesinde, konu arzu edilen insan tipinin yetiştirilmesi anlayışıyla takdim edilmektedir (s. 30-32). Bu durum, din eğitimi yapmakla, onu nasıl yapacağımız üzerinde çalışmanın ayrımını henüz zihinlerimizde yapamadığımızı gösteren metodolojik bir soruna işaret ediyor. Aşağıda sözü edilen gecikmişlik de bunda etkili olabilir.

Gerçekten de Türkiye’de din eğitiminin bir bilim dalı olarak ortaya çıkması 1980’li yıllara kadar gecikmiştir. Yazarın işaret ettiği gibi eğitim bilimi kendine özgü konusu, alanı, metotları ve teorileri ile bağımsız bir bilim dalı olarak ortaya çıkınca ve İslâm toplumlarında dinî nitelikli eğitim kurumlarının yanında modern eğitim kurumları yer almaya başlayınca, dinin eğitimi konusunda yeni arayışlar başlamıştır. İlk defa 1913 yılında, yeni açılan bir okul olan *Medreset’ül Eimme ve’l Huteba*’nın (İmam-Hatip Okulu) amaçlarında “Din-i mübin-i İslâm’ın müessis-i medeniyet ve fazilet olduğunu cihan-ı insaniyete neşrecek erbab-ı kemali yetiştirmek” düşüncesi yer almıştır. Bu düşünce dinî bilgilerin yanında, dinî anlatımda kullanılacak metot ve teknikleri öğretme ihtiyacına da işaret etmektedir (s. 26). Yazar böylece alışlagelmiş dinî öğretimden farklı olarak, dinin öğretiminde yeni hedefler, yöntemler ve teknikler gerektiğine dair bir anlayışın belirdiğini; fakat Birinci Dünya Savaşı’nın çıkması, arkasından gelen siyasal ve sosyal değişmelerin bu düşüncenin gelişmesine ve uygulamaya dönüşmesine imkân vermediğini; din eğitiminin teorisini geliştirme, hedeflerini, metotlarını ve ilkelerini belirleme çalışmalarının 1980’lere kadar geciktiğini belirtmektedir.

Bu tespit doğru olmakla birlikte şunu da eklemek gerekir: Din eğitimi bilimi, konusu ve amaçları ile muhtevasını ortaya koyup kendisini kurarken, modern zamanın din algısı içinde sıkışıp kalmıştır. Din, eğitimin bütününe hakim bir unsur iken, eğitim kurumlarındaki derslerden bir ders haline gelmesinden sonra, bu eğitimin nasıl yapılacağı ile gündeme gelen din eğitimi bilimi, hayatın bütününe sinen ve başlı başına bir dünya görüşü olan bir sistemi, hayatın bir yerinde kalan bir unsur olarak algılamak durumunda kalmıştır. “Din eğitimi bilimi nedir?” sorusunda “Din nedir?” “Hayatımızdaki yeri nedir?” sorularındaki tartışmalar aynen mevcuttur.

Türkiye’de din eğitimi alanında yapılan bilimsel çalışmaları tanıtan ikinci bölümde Türkiye’de din eğitimi bilimindeki farklı yönelişlere dair bir tasnif

yapılmaktadır. Yazar Türkiye’de din eğitimi çalışmalarındaki yönelişleri şöyle tespit etmiştir:

1) İnsanı tanımanın, ancak Allah’ın verdiği bilgilerle mümkün olacağını, dolayısıyla din eğitiminde hedefin, metot ve prensiplerin ancak Allah’ın bize sunduğu vahyi iyi anlamak ve doğru yorumlamakla mümkün olacağını savunan “nakil merkezli yaklaşım” ki yazar, Bayraktar Bayraklı’yı bu yaklaşımın temsilcisi olarak görmektedir.

2) Vahyin sünnetle başlayan tatbikatının geleneksel tecrübelerini esas alan, Hz. Peygamber’in eğitim-öğretim alanındaki uygulamaları ve bu uygulamaların günümüze kadar ulaşan tarihi mirası üzerinde yoğunlaşan “gelenekçi yaklaşım” ki yazar “Bir Eğitimi Olarak Hz. Muhammed” vb. çalışmalarla Abdullah Özbek ve İbrahim Canan’ı bu yaklaşıma örnek göstermektedir.

3) İnsanı merkeze koymakla öne çıkan, temelini çağdaş eğitim akımlarından “Çocuktan Hareket Akımı”ndan alan ve din eğitiminde onun ruhi fonksiyonlarını, gelişim özelliklerini, tepkilerini esas alarak ona göre eğitim kademelerini, her kademeye uygun eğitim hedef ve yöntemlerini belirleme üzerinde duran “çocuk merkezli yaklaşım” ki bu yaklaşımın temsilcisi olarak da Beyza Bilgin ve Muallâ Selçuk gösterilmektedir.

Yazar, farklılıkları olsa da, bu yaklaşımların her birinin din eğitiminde kime, neyin, nasıl öğretilceği konusunda birer bilimsel arayış olduğunu, bu bakımdan bunların problemlerin çözümünde fikir üretme ve geleceğe yönelik teori geliştirme bakımından din eğitimi bilimi için bir zenginlik olarak görülmesi gerektiğini belirtmektedir (s. 100). Bununla birlikte yazarın kendisinin de din eğitimi biliminin konusunu, amacını, İslâm eğitimini, din öğretiminin metotlarını daha çok ilk iki yaklaşımdaki kaynaklar çerçevesinde anlattığından kendisi de bunlara yakın çizgide bir görünüm arz etmektedir.

Suat Cebeci’nin tasnifinde üç grup olarak verilen yaklaşımların, gelenekçi ve yenilikçi olmak üzere temelde sadece iki farklı yaklaşım olduğu söylenebilir. Araştırmacının konuyu incelerken hangi araçları nasıl ve nerede kullandığı, konusuna nereden baktığı, onu nasıl gördüğü metodolojisini belirleyen hususlardır. Bu bakımdan bu yaklaşımlar arasında bir duruş farklılığından söz edilebilir. Cebeci’nin çalışmasını yayınladığı 1996 yılından bu yana bu yaklaşımlar arasında birbirine yaklaşıma şeklinde bir değişim de gözlenmektedir.

İlk iki bölümdeki teorik açıklamalardan sonra uygulama alanını konu alan üçüncü bölümde, Türkiye’de din eğitimi faaliyetleri derli toplu bir şekilde ele

alınmıştır. Türkiye’de din eğitiminin yasal dayanakları, örgün din eğitiminin tarihçesi, bugünkü durumu, problemleri, meslekî din eğitimi faaliyetleri, imam hatip liselerinin tarihî seyri, sosyal fonksiyonları, ilâhiyat fakülteleri ve öğretmen yetiştirme programları, yaygın din eğitimi faaliyetleri, camide ve cami dışında yürütülen çalışmalar, yurt dışındaki vatandaşlarımıza yönelik çalışmalar vs. Türkiye’de din eğitimi faaliyetlerinin ana hatları olarak ele alınmıştır. Yazar, bu bölümü destekler mahiyette kitabın sonunda bir de ekler bölümüne yer vermiş ve Tevhid-i Tedrisat Kanunu, A. H. Akseki’nin din tedrisatı ve din müesseseleri hakkındaki raporu, ilahiyat fakültesi öğretim üyelerinin reform teklifleri, 1992 *Tebliğler Dergisi*’nde yayınlanan “Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretiminin Genel İlkeleri”, “I. Din Şurası Kararları” burada yer almıştır.

Din eğitimi çalışmalarında tek yanlı kararlar ve subjektif yargılar yerine, toplum gerçeklerini göz önüne alan bütüncül yaklaşımların gerekli olduğuna, bunun için ülkemizde gerek bilimsel alanda gerekse uygulama alanında neler yapılmakta olduğunun genel bir portresinin bilinmesine ihtiyaç olduğu fikrinden hareketle kaleme alınan eser, alanın bütünü hakkında genel bilgi sahibi olmak isteyenler için faydalı bir çalışmadır. Ayrıca eserin, Türkiye’de nispeten yeni bir saha olan din eğitimi araştırmacıları için de tartışma ortamı hazırladığı düşünülebilir.

Z. Şeyma Arslan

In Search of Jesus: Insider and Outsider Images, Clinton Benneth.
London: Continuum, 2001. 403 pp.

The book under review seems to be a useful anthology for those who are interested in the question of who Jesus was and how he has been understood by both insiders and outsiders (i.e. Christians and non-Christians) over the course of time.

In his introduction, the author tries to explain the rationality behind writing this book. After giving some information about his previous books, “In Search of the Sacred” and “In Search of Muhammad,” he indicates some parallel points between his books on Muhammad and Jesus. In so doing, he states that in “In Search of Muhammad” more attention has been paid to outside voices than insiders because of the uniformity of the insiders’ stories. According

to the author, while the Christian insiders have different stories about Jesus, the Muslim insiders tell more or less the same story about Muhammad. The reason for this, he says, is that while the Christian insiders are more skeptical about the historical reliability of the texts about Jesus, the Muslims are convinced of the value and reliability of the sources about Muhammad. It seems to me that in this way the author is implying that while Muslim insiders have a subjective view concerning Muslim sources about Muhammad, the Christian believers have an objective view concerning the Christian sources about Jesus. But it is well-known that the reason for the differing opinions of the Christian insiders concerning Jesus is that while the Canonic Gospels are considered to be the most reliable sources relating the life of Jesus, as Bultmann and other renown Christian scholars have emphasized, very little can be said about historical Jesus if one depends on them. On the other hand, when we turn to the first Islamic sources, the sirah books, both Muslim insiders and non-Muslim outsiders accept that it is possible to expose the life of the historical Muhammad, even though there are some aspects of his life that differ, such as his private family life and the miracles he performed. Also, the author argues that while the Christian insiders have applied modern scientific methods to the Gospels since the Enlightenment, the Muslim insiders are still hesitant to apply these methods to the Qur'an. It seems to me, that while stating this, the author is forgetting the fact that it is impossible to make a comparison between the Qur'an and the Gospels. For that reason, it would be better to make comparison between the Qur'an and Jesus-Christ with regard to their function for their society.

I would like to continue here to explain some important points in the book. First of all, it should be accepted that in this book Clinton Benneth presents a good and useful anthology, not only for Christians, but also for those who are interested in different images of Jesus, from all the world religions. The author deserves to be congratulated and applauded for achieving this.

In the first section, the author explores the available sources for the life of Jesus; he first starts with views of nonChristian historians, such as Josephus and Tacitus. He then proceeds to investigate the Jewish sources in order to present to the reader the world that Jesus came from. Thirdly, he then introduces the reader to the noncanonic and canonic gospels and other documents, such as the Nag Hammadi Library and the Dead Sea Scrolls. When this section is thoroughly examined, we can see that some nonChristian

sources namely, Mandeian, Manicheist, and Islamic sources, are not explored here.

In the second chapter, after scanning the traditional images of Jesus from the early Christians up to the Enlightenment, the author produces some introductory information about the quest of the historical Jesus as a preparation for the third chapter; here he surveys the views of those who are in favor of displaying who the real Jesus was, what his main message was and what happened to him by making a distinction between the human Jesus of Nazareth and the Christ of the church tradition.

In the third chapter, the author reviews the studies which intended to look behind the church dogma for the 'authentic' Jesus, starting with the views of Reimarus, and continuing up to the studies of the Jesus Seminary, established in 1985; this seminary was established to rescue Jesus and the Gospels than that presented by the evangelic Christians, who believe that the Gospel statements are literally the word of God. By doing this, the author surveys a number of different images of Jesus, referring both to some distinguished scholars of the first half of the twentieth century and some renowned contemporary scholars, such as Borg, Crossan, Sanders, Theissen, and Sobrino. In this section, the author gives some brief information concerning the works and findings of the Jesus Seminary. But when the projects and works of this institution are examined, for example, *The Five Gospels* and *The Acts of Jesus*, it seems that the findings of the Jesus Seminary deserve to be evaluated more deeply if one wishes to determine who Jesus was, what his message was, and what happened to him. Also, it seems to me that the christologies of pluralist Christian theologians, such as John Hick, Paul F. Knitter, and Leonard Swidler should have been examined in this chapter as well.

In the fourth chapter the author observes the views of outsiders, starting with the pagan writers, such as Celsus. He then goes on to highlight some important points made by those whose views resembled the early pagan assessments. The most interesting point in this chapter is the definition of what an outsider is. Into this category the author puts those who distance themselves from mainstream Christianity or those whose views explicitly contradict conventional Christian beliefs. It seems to me that this kind of judgment is unfair; we have no right to judge into which category someone who has different opinions concerning our faith or the main elements of our faith falls.

In the fifth chapter the author examines the Jewish and Muslim images of Jesus. In doing this, he first of all indicates that although the Jews regarded Jesus as a Jew and accepted his concept of God or his teachings about God, they rejected the Messianism of Jesus. Also, according to those Jewish scholars who lived after Jesus, whose views are surveyed in this chapter, St. Paul had moved Jesus' Godcentered teaching to a Christcentered one. Thus, the dispute between the first century Palestinian Jews, particularly the Pharisees, was mostly political rather than theological. In short, according to the accounts in this chapter concerning the Jewish images of Jesus, he was a loyal but reforming Jew. In the second part of this chapter, Clinton Benneth goes on to study the Muslim images of Jesus. In doing so, after giving brief information about the Muslim understanding of prophethood, he argues that Muslims developed "a preexisting light (nur) resting on Muhammad" and thus in popular Muslim piety, Muhammad had been elevated to a semidivine status. In this point the author is right. But he is wrong to give the impression that this sort of understanding is widespread among Muslims. It is well-known that only a small number of Muslims today have this belief about Muhammad. On p.273 the author states that "Muslims do not have any difficulty believing that Jesus survived the crucifixion, or that he showed himself to his disciples before God raised him up to heaven"; this is a reference to the novel of an Egyptian surgeon. This argument does not reflect the truth. Muslims do not believe that Jesus was crucified and survived. According to the mainstream Muslim view he was not crucified, but someone, namely Judas, made a likeness of him and this was crucified instead. Some other Muslims, including myself, believe that God rescued Jesus from the crucifixion. But later on he had passed away. But we do not know where and how he died. The end result is that Jesus is dead and he will never come back. Briefly, the author not only has given insufficient information about the event of crucifixion, but he has also presented his views as being the common Muslim view. The author also fails to discuss the views of some contemporary scholars, such as Ismail Balic, Muhammad M. Ayoub, S.H. Nasr, Ali Merad, and those who think like them. In short, in our examination of Benneth's presentation of the Muslim images of Jesus, we come to realize that it does not properly represent the Muslim images. It seems to me that the author has emphasized some Muslim images that are similar or somehow support the Christian image of Jesus.

In the sixth chapter, Clinton Benneth deals with the Hindu and the Buddhist images of Jesus. When we examine this chapter in depth, we get the impression that he has tried to give information about the Hindu and Buddhist beliefs rather than the Hindu and Buddhist images of Jesus. The most significant points of this chapter are that among the Hindus and the Buddhists, Jesus is understood not in the light of conventional Christian terms and traditional biblical categories, but rather in the light of Hindu and Buddhist beliefs. In this sense, Jesus is considered to be a divine teacher, an avatara, or as a manifestation of the divine Buddha.

After surveying the insider and outsider images of Jesus, in the concluding section the author reaches the same conclusion as those of Albert Schweitzer in his significant quest for a historical Jesus. As is well known, in his magnum opus *The Quest of the Historical Jesus* (1926), after examining the different images of Jesus up to his own time, Schweitzer concluded that there were as many images of Jesus as there were studies into the matter of Jesus, but none of these reflected the same Jesus. Similarly, Benneth, too, at the beginning his conclusion argues that at the conclusion of his research he had realized that "any attempt to domesticate Jesus is doomed to failure." By stating this he gives the same impression that Schweitzer does, namely that every researcher into Jesus tries to understand Jesus in the light of their own circumstances and cultural background. It seems to me that in order to determine who Jesus really was, for both insider and outsider scholars, the issue of Jesus should not only be handled in the light of theological methods, but also in the light of the historical method. For that reason, researchers need to take into account the works and findings of the Jesus Seminary, which has carried out much research into the historical Jesus, not only to criticize them, but also to learn from them. It seems to me that Benneth's work suffers from a serious deficiency, due to the underestimation of the works of the Jesus Seminary.

After investigating all the different issues concerning this book, we can conclude that *In Search of Jesus* provides a helpful one-volume overview of the insider and outsider images of Jesus for those who are interested in how Jesus is understood by those who have a different worldview. It is a sensitive portrayal, which puts the reader in touch with the realities of rich Jesus images, both in the eyes of insiders and in the eyes of outsiders.

Mahmut Aydın

Kur'an'da Tebliğ ve Eğitim Psikolojisi, Mehmet Şanver.
İstanbul: Pınar Yayınları, 2001. 277 sayfa.

Benzerlerine göre daha sistemli görünen bu çalışma, Kur'an'da tebliğ kavramı, tebliğ ilke ve metotları hakkında yeterli bilgiler veren ve "eğitim psikolojisi" verilerini de göz önünde bulunduran doyurucu bir kitap özelliği taşımaktadır. Yazar önerdiği metotlar için Kur'an'dan örnekler vererek ve sade bir dil kullanılarak konunun anlaşılmasını sağlamaktadır.

Giriş bölümü, Kur'an'ın eğitim/tebliğ amacı üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu amaç da "Kur'an'ın ve Peygamberin amacı, insan merkezli bir dünya görüşüne sahip olan bir toplumu Tanrı merkezli bir toplum haline getirmek" olarak belirlenmektedir. Yazar, kitabın amacını ise "çok kısa bir sürede toplumun Kur'an'ın istediği düzeye gelmesinin temelinde yatan gerçekleri anlamak" şeklinde ifade etmektedir (s. 14).

Kur'an incelendiğinde onun eğitim ilkelerinin "bilgi", "duygu" ve "amel" olmak üzere "üç boyutlu" olduğu görülür. Kitabın konusunu teşkil eden tebliğ, görünürde bilgi boyutundaki bir faaliyet sürecini yansıtırsa da, aslında duygu ve eylem boyutuyla da alâkalıdır. Zaten tebliğin nihai amacı da, muhatabın duygularında, tutum ve tavırlarında, yaşayışında etkili olmak ve kendisini hissettirmektir (s. 17).

Birinci bölümde (21-95), Kur'an'daki tebliğ ve benzeri kavramlar incelenmekte, Kur'an perspektifinden insan tanıtılmaktadır. "davet, irşad, telkin, nahiye, va'z" ve "metot" kavramları açıklanmakta, aralarındaki benzerlik ve farklılıklar dile getirilmekte, ayrıca tebliğ-metot ilişkisi üzerinde durulmaktadır. "Ulaştırmak, haber vermek" anlamına gelen tebliğ, Kur'an'da bu anlamla sınırlı kalmamış, insan mizacını değiştirmeyi de hedeflemiştir. Bu bağlamda tebliğ Allah'ın âlemlerin terbiyecisi olmasının bir sonucudur (s. 26). Bir problemi çözmeye izlenmesi gereken yol anlamına gelen metot ise tebliğde, amaca ulaştıran en kısa yol demektir ve en önemli özelliği şartlara göre değişmek mecburiyetinde olmasıdır (s. 33). Kitapta insanlara amaçlanan mesajı en uygun tarzda vermeyi amaçlayan tebliğ metodunun, "öğrenme, öğretim, düşünme, ilkelerine uygunluk; öğrenciyi yormama, zihinsel ve bedensel etkinliği sağlama, mantığa uyma" gibi özelliklere sahip olduğu belirtilmiştir. Yazar'a göre Kur'an, tebliğ ile insanların yanlışlarına dikkat çekmeyi, öğüt almalarını sağlamayı, Allah'tan başka Tanrı olmadığı fikrini yerleştirmeyi ve ahirete inanmayanların "Biz bundan habersizdik" şeklindeki bir itirazın önüne geçmeyi amaçlamaktadır (s. 39).

Tebliğın muhatabı insan olduğu için insanın tanıtılması mesajın sağlıklı bir şekilde insana ulaştırılması açısından son derece önemlidir. Kur'an da insanın tanıtılmasına önem vermiş ve onu hem maddi hem de manevi yönüyle bir bütün halinde incelemiştir. Kitap, Kur'an'da insanın psikolojik özelliklerinin olumlu ve olumsuz olmak üzere ikiye ayrıldığını ifade etmiştir. Sadece zor anında Allah'ı hatırlaması ve O'ndan şikâyet eden bir varlık olması gibi olumsuz özelliklerine rağmen insan, yaratılanlar içerisinde en fazla öneme sahiptir. Onun vahye muhatap kılınması da bu önemin göstergesidir. Kitaba göre Kur'an'da tasvir edilen insan, kendi öz varlığında yaratıcı bir faaliyet halindedir ve yükseklere tırmanırken bin bir şekle bürünen bir ruh, bir canlılık olur (s. 58). İnsanın "kendini bilme" ilkesi onu hayvandan ayıran en önemli göstergedir.

İnsan doğuştan medenî bir varlıktır. Bu özelliği ile toplumda yaşamak, toplumdaki etkilenmek ve toplumu etkilemek durumundadır. Yazara göre Kur'an'da insanın bu özelliğinden bahsedilmekte ve toplum, insanların birbirleriyle olan ilişkisi ile peygamberlere karşı tutumları yönüyle incelenmektedir. Ayetlerde toplumun ileri gelenleri (mele') ve halk olmak üzere iki toplumsal katmana ve bunlar arasındaki ilişkilere değinilmektedir. Yazar bu taksimattan yola çıkarak Kur'an'ın toplumsal hayatın gerçeklerini, sosyolojik özelliklerini tebliğde dikkate aldığını ve insanların halktan ya da ileri gelenlerden olmasını mesajını iletirken göz önünde bulundurduğunu ifade etmektedir.

Yazar, ikinci bölümde (95-145) tebliğde doğrudan ya da dolaylı yollardan etkili olan, tebliğci (kaynak), tebliğ (iletişim), muhatap (hedef), ortam ve uygulanan metotlar olmak üzere beş faktörden bahsetmiştir. Yazara göre tebliğcinin inanılır olması, halka anlattıklarını kendisinin de uygulaması, muhatabı tanımaması, sözlerinin güzel ve hoş, ifadelerinin açık ve çekici olması, muhataplar tarafından sevilmesi, kararlı, sabırlı ve merhamet sahibi olması gibi özellikleri taşımaması gerekir. Yazar, muhatabın görüşüne yakın olması, muhatabın seviyesine uygun sunulması gibi muhtevaya ait özelliklerin tebliğın başarılı olmasında etkili olacağını belirtmektedir. Ayrıca muhatabın inandığı değerlere bağlılığı, kendine güven duyup duymadığı, toplumdaki statüsü, zekâ ve eğitim düzeyi, cinsiyeti, tebliğ ve telkine elverişlilik durumu gibi özellikler tebliğde etkilidir.

Kitabın üçüncü bölümünde (145-233) yazar, tebliğ ilke ve metotlarından bahsetmektedir. Ona göre Kur'an'ın tebliğ metotlarını anlamak için Kur'an'ın insan anlayışını bilmek gerekir. İnsan, çok kompleks bir varlıktır. Tüm özellikleriyle parçalanamaz bir bütünlük özelliği gösterir. Bu yüzden Kur'an'ın tebliğ ve eğitim metotları çok girift ve kompleks bir meseledir. Bir ayette ikna,

tasvir ve kıssa metotları aynı anda kullanılabilir. Yazar metotlardan önce metotların dayandığı “bütünlük, muhataba görelilik, süreklilik, tedricilik, hürriyet, düşünme ve düşündürme” ilkelerini tanıtmaktadır. Yazar, tebliğ ilkelerini açıkladıktan sonra Kur'an'ın tebliğ metotlarına geçer. Kur'an metodik zenginliğe sahip bir kitaptır. Bir sûrede birden fazla metot kullanıldığı gibi, bir ayetin başında ve sonunda ayrı ayrı metotlar kullanılabilir (s. 169).

Yazar'a göre Kur'an'ın tebliğ metotları şunlardır. 1. Öncelik metodu: Kur'an, tebliğde muhatap ve konu bakımından önceliğe dikkat etmiştir. 2. Ortak noktayı tespit: Kur'an, tebliğ yapılan insanlarla ortak noktayı bulmaya çalışır. 3. Kıssa metodu: Kur'an, fikirlerin anlaşılır olması, zihne iyice yerleşmesi ve kalıcı olması için kıssa metoduna başvurur. 4. Tekrar metodu. 5. Benimsetme ve soğutma (tergib ve terhib) metodu: Benimsetme; muhatabı tebliği kabule teşvik etme, soğutma ise mesajı reddetmekten alıkoyma veya mesajın zıddını kabul etmekten ve benimsememekten vazgeçirmeye çalışmadır. 6. Gözlem metodu: Kur'an, düşünmeye ve ibret almaya sevk etmek için gözlem metodunu kullanır. 7. Temsil (örneklendirme) metodu: Kur'an, soyut fikirleri somutlaştırarak hafızada kalıcı bir etki bırakmak için temsil metodunu kullanır. 8. Soru cevap yöntemi: Kur'an'da tebliğ ve eğitim amacıyla kullanıldığı belirtilen ilk ilâhî metottur. 9. Tartışma metodu: Kur'an tartışma metodunu kullanır; fakat tartışmanın bilgi temeli üzerine olmasını ister. 10. Mukayese metodu: Kur'an Allah'ın özelliklerini ve insanların edindikleri tanrıların özelliklerini de verir. İnsanın düşünmesini ve hakikatin farkına varmasını ister.

Yazar belirlediği metotları, Kur'an'dan bol bol örnekler vererek açıklar. Bu haliyle kitabın nitelikli bir çalışma olduğunu söylemek mümkündür.

Ali Ayten

Culture and Memory in Medieval Islam: Essays in Honour of Wilferd Madelung, ed. Farhad Daftary, Josef W. Meri.

London/New York: I. B. Tauris Publishers in association with The Institute of Ismaili Studies, 2003. xvi + 464 sayfa.

Adını *İslâm Ortaçağında Kültür ve Hafıza* olarak tercüme edebileceğim bu çalışma, İslâm ve mezhepler tarihçisi tanınmış Alman oryantalist Prof. Wilferd Madelung için hazırlanan bir armağan kitabıdır. Madelung, Oxford Üniversitesi'nden emekli olduktan sonra Londra'daki İsmailî Araştırmaları Enstitüsü'nde 1999 yılından itibaren “senior” araştırmacı unvanıyla ilmi

çalışmalarını sürdürmektedir. Armağanın editörlüğünü, adı geçen enstitünün müdürü F. Daftary ile yine enstitü üyelerinden J.W. Meri üstlenmişler. Prof. Madelung'un modern İsmailîlik araştırmalarının birkaç öncüsünden biri olduğu hatırlandığında, böyle geniş hacimli bir kitabın oluşmasının ağır maddi ve manevi yükünün enstitü tarafından üstlenilmesi isabetli bir karar olmuştur. Böylelikle bir minnet borcunun küçük bir karşılığı, tüm bilim tutkunları adına bu büyük bilginine, aynı zamanda öğrencileri olan Daftary ve Meri'nin öncülüğünde, yine öğrencileri ve çalışma arkadaşlarının katkılarıyla enstitü tarafından ödenmiş olmaktadır.

Batı akademisi dünyasında 1980'lerden sonra armağan kitapları için beliren eğilim, seçilmiş bir konu etrafında makalelerin derlenmesi yönündedir. Madelung'a armağan da bu eğilime göre şekillenmiş, ortaya çıkan eser böylece gelişigüzel toplanmış bir makaleler seçkisi olmanın ötesine geçerek önemli bir akademik konunun başvuru eseri haline gelivermiştir. Eserin giriş bölümünde Meri, "kültür ve hafıza"nın niçin kitaba konu seçildiğini açıklamaktadır. Giriş bölümünün devamında Daftary, Prof. Madelung'un özgeçmişini vermekte ve kırk seneyi aşkın akademik hayatının ürünleri olan 1959-2002 yılları arasında yayımladığı 375 çalışmanın (15 kadar kitap, 60 makale, 130 ansiklopedi maddesi ve 160'dan fazla kitap tanıtımının) detaylı bir listesini okuyucuya sunmaktadır. 32 sayfa tutan bu listeye göz gezdiren bir akademisyen, Daftary'nin şu tespitine mutlaka katılacaktır: "İslâmiyât çalışmaları dahilindeki bu denli farklı alanlara araştırmalarıyla Madelung kadar çok katkıda bulunmuş çağdaş bir İslâmiyâtçının neredeyse bulunmadığını söylemek kesinlikle bir abartı olmaz" (s. 7).

Kitaptaki on yedi makale üç ayrı bölüm içinde derlenmiştir. Birinci bölüm "Bilginin Nakli", ikinci bölüm "Hatırlatma, Anımsama ve Unutma", üçüncü bölüm ise "Hükümdarları, Saltanatları ve Fetihleri Anma" başlıklarını taşımaktadır. Makaleleriyle armağana katkıda bulunan araştırmacılar, Meri'nin kendi ifadesiyle, "Çeşitli tarihî, hukukî, edebî ve mimarî konular ile bağlantılı hafıza, hatırlatma ve anma temaları üzerindeki incelemelerini sunmaktadır. Makale yazarları diğer konular yanında, hatırlama araçları olarak fihrist ve haritaları, bilginin ve geleneğin ortaçağdan yakın-modern zamanlara kadarki nakil usullerini, ortaçağın hukuk ve devlet idaresi kuramlarına yaklaşım biçimlerini, şahsiyetleri, medeniyetleri ve saltanatları tarih ve edebiyat metinleri içinde ya da paralar ve anıtlar üzerinde hatırlatıp yad etme şekillerini araştırmaktadır" (s. 4).

Birinci bölüm George Makdisi'nin "Üniversiteler: Geçmiş ve Bugün" başlıklı makalesiyle başlamaktadır. Makdisi'nin bu yazıdaki amacı, üniversitenin kurumsal tarihini inceleyen H. Rishdall (1895), C.H. Haskins (1923) ve A.B. Cobban'ın (1975) ihmal ettikleri "Orta Çağ İslâm yüksek öğretim kurumlarının ilk Batı üniversitelerinin kuruluş, yapılanma ve gelişimlerine yapmış oldukları katkıları" ortaya koymaktır. Profesyonel üniversitenin iki esasını, organize olmuş yüksek ilim birlikleri (guilds) ve profesyonel öğretim lisansı (doctorate) olarak belirleyen Makdisi (s. 46), Batı üniversitelerinin bu esasları İslâm ilim geleneğinden aldıklarını ileri sürmektedir. Bu katkıları makalesinde enine boyuna tartışan Makdisi, yine de, "üniversite" kurumunun ortaçağ Batı Hıristiyanlığı'nın bir ürünü olduğunu peşinen kabul eder (s. 43). Bu ön-kabul, birçok İslâm medeniyeti tarihçisince itiraza fazlaca açık bir yargı olarak görülebilir.

Bölümün ikinci makalesi, Sabine Schmidtke'nin "Abdullah b. Sâlih es-Semâhîcî'nin Nâsır el-Cârûdî el-Katîfî'ye Verdiği İcâzet: Bahreyn İsnâaşerî-Şîî İlim Geleneği İçin Bir Kaynak" başlıklı incelemesidir. Belli bir eserin naklinden ziyade, bir ilim geleneğinin tüm kaynaklarının nakline icâzet veren (text-independent ijâza) 18. yüzyıla ait kitap hacmindeki bir vesika üzerinden Schmidtke, Bahreyn Ahbârî ilim geleneğinin çok bilinmeyen isim ve eserlerine ulaşmaktadır. Yazarın vardığı önemli sonuçlardan birisi, bu tür icâzetnamelerin muhtevassından ve özellikle bunların senetlerinden yola çıkarak tarih inşasının bilimsel olmadığını söyleyen R. Gleave'nin tezinin geçersizliğidir (s. 77). İcâzet verilen kitaplar arasında Mu'tezilî-Hanefî âlim Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'inin "Sünnî tefsir" olarak belirtilmesi (s. 73), yazarın hatalı bir nitelemesi olarak görünmektedir.

Martin J. McDermott'un "Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin Allah'ın İrâdesi Hakkındaki Görüşleri" başlıklı kısa makalesi, meşhur Mu'tezilî âlim el-Basrî'nin "irâdetullâh" konusundaki muğlak ve çelişkili görünen görüşlerinin anlaşılmasını hedeflemektedir. McDermott bu hedefini, el-Basrî'nin öğrencilerinden İbnü'l-Melâhimî'nin (ö. 536/1141) ve Sedîdüddîn Mahmûd el-Himmasî er-Râzî'nin (ö. 600/1204'ten sonra) eserlerine başvurarak gerçekleştirmeyi denemektedir. El-Basrî'nin düşüncesine bu yolla "yeniden girme" teşebbüsü, makale konusunu armağan kitabının bu bölümüyle uyumlu kılmaktadır.

"Kum ve Batı Arasında: Küleynî ve Kâtib en-Nu'mânî'ye Göre Gaybet" başlıklı makale, Andrew J. Newman tarafından kaleme alınmıştır. Newman, *The Formative Period of Twelver Shi'ism* (2000) adlı kitabında işlediği, "Kumlu ve Bağdatlı Şia'nın, farklı görüşlerini dillendirmek için hadisleri bir

araç olarak kullandıkları” tezini, bu defa, Şii gaybet doktrini açısından iki hadis kitabındaki rivayetleri incelemeye alarak işlemektedir. Küleynî, Kum kökenli hadisleri; Nu'mânî ise daha çok Bağdat kökenli hadisleri toplamıştır. Newman, bu hadislerin senet tahkikini yapmakta ve râvilerin büyük çoğunluğunun muahhar “ricâl” âlimleri tarafından cerh edildiğini ortaya koymaktadır. Daha sonra metin incelemesine geçerek, gaybetin adedi ve süresi, sefirlerin durumu ve sayısı gibi konulardaki iki eserin rivayetleri arasındaki farklılıkları tespit etmektedir. Araştırmadan çıkan önemli bir sonuç, Kum kaynaklı hadislerde beliren doktrinin Bağdat kökenli hadislerle geliştirildiği, doktrinin son geldiği noktaya uygun düşmeyen Kum kökenli hadislerin ise Bağdatlılarca ihmal edildiği şeklindedir (s. 106). Senet tahkikinde geçen onlarca râvî ismi doğru okunmakla birlikte, Yunus'un niçin Yûnis (s. 97, 99), İbn Hilâl'in de neye göre İbnü'l-Hillâl (s. 95, 98) şeklinde okunduğu anlaşılamamıştır.

Bir sonraki araştırma, Emilie Savage-Smith'in “Hafıza ve Haritalar” başlıklı makalesidir. Yazar, İstahrî, İbn Havkal ve Mukaddesî'nin mensup olduğu Belh coğrafya ekolünün harita tekniğini incelemektedir. Daha çok şematik formatta olan bu haritaların fiziksel ve matematiksel realiteye uymaması, haritacılarındaki bilgi ya da beceri noksanlığını göstermez. Çünkü yazara göre bu haritalar, yolculuğa çıkanlara seyahat rotasını “hatırlatmak” için tasarlanmıştır (s. 110, 117). Bugünün meşhur şematik Londra Metrosu haritası ne kadar kullanışlı ve yararlıysa bu çeşit haritalar da o dönemde o denli faydalıydılar (s. 120-121). Ayrıca Savage-Smith bu haritalarla aynı dönemde Avrupa'da yapılmış haritaların bir mukayesesini yapmaktadır.

Birinci bölümün son makalesi, “Ebû Hayyân et-Tevhîdî: Şîî Yüzyılda Sünnî Bir Ses” başlığını taşımaktadır. Yazar Wadâd al-Qâdî, ünlü edebiyatçı ve filozof Ebû Hayyân'ın pek bilinmeyen bir yönünü, Şîa muhalifliğini kendi eserlerine başvurarak ortaya çıkarmaktadır. Sakîfe toplantısı, Hz. Osman'ın katli, Siffin Savaşı gibi tarihî olaylar; imamların günahsızlığı, sahabeye sövgü, bedâ, takiye gibi siyasi ve teolojik konular hakkındaki görüşleri Ebû Hayyân'ın amansız bir Şîa muhalifi olduğunu göstermektedir. Hatta bu tutum yer yer geleneksel Sünnî muhalefet dozunu da aşacak boyuta ulaşmaktadır. Al-Qâdî, bu durumun, onun mutaassıp bir Sünnî olmasından ve Şîî Büveyhîlerin zamanında ve onların etkin olduğu coğrafyada yaşamasından kaynaklandığını düşünmektedir (s. 130). Ebû Hayyân'ın beş farklı Büveyhî vezirin yanında çalıştığı, Büveyhî sarayına ısrarla yaklaşmak istediği, fakat çoğu defa dışlandıği bilinmektedir. Dengeli bir düşünce ve davranış yapısına da sahip olmayan Ebû Hayyân'ın söz konusu fikirlerinin oluşmasında, acaba Büveyhîlerle

kötü giden ilişkilerinin bir rolü yok mudur? Önemli gördüğümüz bu sorunun cevabını, makalede bulamıyoruz.

“Hatırlatma, Anımsama ve Unutma” konulu ikinci bölümün ilk makalesi, Elton L. Daniel’in “Bel’amî’nin İlk Dönem İslâm Tarihi ile İlgili Nakilleri” başlıklı çalışmasıdır. Taberî’nin *Târîh*’inin Sâ mânî vezir Ebû Ali el-Bel’amî tarafından yapılmış meşhur Farsça tercümesini kitabın Arapça orijinaliyle karşılaştıran Daniel, birçok eksik ve fazlalık tespit etmiştir. Makalede bu farklılıkların Bel’amî’nin bir tasarrufu mu veya kullanmış olduğu Taberî nüshasının bugün bilinen nüshalardan içerik olarak farklılığından mı kaynaklandığı tartışılmaktadır. Yazar, tespitlerinden yola çıkarak Bel’amî’nin tarihçilik zihniyeti üzerinde analizler de yapmaktadır. Bu tercümenin Bel’amî’nin oluşturduğu bir heyet tarafından yapılmış olabileceği ihtimalinden (bkz. T. Yazıcı, “Bel’amî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. V, s. 390) makalede söz edilmemesi ise araştırmadaki önemli bir eksikliklerdir.

“Bunu Tekrar Söyle ve Beni Kölen Yap: İnsanın Allah’a Aşkınun Yedinci Alâmeti Hakkında Deylemî’nin Görüşleri Üzerine” başlıklı makalede Joseph Norment Bell, mutasavvıf Ali b. Muhammed ed-Deylemî’nin (ö.371/982) bazı fikirlerinden hareketle İslâm tasavvufundaki “ilâhî aşk safhaları” hakkında analizler yapmaktadır. Peygamberler gibi gerçek Allah âşıkları sevgilileriyle sürekli “beraber” olduklarından ilâhî zevki artık hissedemez duruma gelirler. Bu zevkin geri gelmesi için bu “birlikteliğin” güçlü bir uyarıcı ile bozularak “iftirâk” haline geçilmesi ve bu ayrılık halinde sevgilinin zikir yoluyla hatırlanması gerekecektir (s. 193). Yazar, bu iddianın tasavvufi gelenekte nasıl dillendirildiğini çeşitli rivayetler ışığında açıklamaktadır.

Julia Bray, “Listeler ve Hafıza: İbn Kuteybe ve Muhammed b. Habîb” başlıklı makalesinde, ilk dönem İslâm tarihinin önemli kaynaklarından *el-Me’ârif* ile *el-Muhabber*’in giriş kısımlarında yer alan “yaratılıştan itibaren dünya tarihi” hakkındaki listelerin mukayeselerini yapmaktadır. Listeleme tekniğiyle okuyucularına aynı tür bilgiyi sunmayı amaçlayan İbn Kuteybe ile İbn Habîb, Bray’a göre, “bilgi ve hafıza ilişkisi” bağlamında farklı hedeflere ulaşmışlardır.

David J. Wasserstein’in çalışması, “İbn Tûmert’in Hayat Hikâyesinde Bir Yunus Peygamber Teması” başlığını taşımaktadır. Mağribli Mehdi İbn Tûmert’in biyografisini veren, başta İbnü’l-Kattân olmak üzere, birçok kaynak, onun çıktığı Doğu seyahatinden ülkesine dönerken bindiği gemiden atılma hikâyesini anlatmaktadır. Wasserstein’in vardığı sonuç, bu hikâyenin Tevrat ve Kur’an’daki Yunus kıssasından mülhem apokrif bir rivayet olduğu, Akdeniz ve Ortadoğu’nun folklorik geleneginden motifler taşıdığı şeklindedir (s. 245-246).

Ayrıca rivayetteki namaza devam ve içki yasağı gibi vurgular, yazara göre, Muvahhid doktrinini yansıtan çarpıcı unsurlardır ki bu da rivayetin, Muvahhidlerce kurucularının onuruna sonraki dönemlerde tedavüle sokulduğu kanısını güçlendirmektedir.

“Şehitler Bahçesi: Kâşifi'nin, Tımurlular'ın Geç Dönemi Herat'ında Şif Şehitlik Hikâyelerini Farsçalaştırması” başlıklı makalede Abbas Amanat, öncelikle Hüseyin Vâiz Kâşifi'nin (ö. 910/1504) *Ravzatü's-şühedâ* kitabının yazıldığı dönemdeki siyasi durumu tespit etmekte ve bunun kitabın yazılmasını nasıl motive ettiğini açıklamaya çalışmaktadır (s. 256, 268). Kitap, Ali Şîr Nevâî'nin ölümüyle birlikte Sünnîlik coşkusunu kaybeden Tımurlular'ın, Sünnî Özbeklerin tehdidiyle karşı karşıya kaldığı bir tarihte yazılmıştır. Aynı tarihlerde Herat'ın batısında Şah İsmail, Şîlik ideolojisi zemininde kitleleri etrafına toplayarak siyasi egemenlik kurma gayreti içindedir. Kitabın içeriğinin ve kaynaklarının da tanıtımını yapan Amanat, bu araştırmasıyla, siyasi ve sosyal atmosferin kitapların yazımını nasıl etkilediği konusu üzerinde başarılı bir denemeye imza atmıştır.

Michael L. Bates, makalesine “Horasanlı Devrimciler ve Mehdi'nin Unvanı” başlığını vermiştir. “Hükümdarları, Saltanatları ve Fetihleri Anma” konulu üçüncü bölümün açılış makalesi olan bu çalışma, nümizmatik bulguların, yazılı kaynaklarla birlikte kullanılmasıyla, tarihin doğru okunmasına çok önemli katkılarda bulunabileceğini ortaya koyan akademik düzeyi fevkalâde yüksek değerli bir araştırmadır. Makalenin vardığı en önemli sonuç, ikinci ve üçüncü Abbâsî halifelerinin Mansûr ve Mehdi unvanlarını resmen kullanmalarının, Nefsüzzekiyye ve kardeşinin isyanlarının bastırılmasından sonra gerçekleştiği şeklindedir. Ayrıca Bates, mesianik beklentileri yüksek Abbâsî yanlısı Horasanlı devrimcilerin bu tarihten daha önce, asıl ismi Muhammed b. Abdullah olan Mehdi'yi “beklenen Mehdi” olarak nitelediklerini nümizmatik veriler ışığında ileri sürmektedir (s. 296-298).

Tarihî buluntu paraların kaynak olarak kullanıldığı diğer bir makale, Luke Treadwell'in “Şâhânşâh ve el-Melikü'l-Müeyyed: Sâ mânî ve Büveyhî İran'ında Hakimiyetin Meşruiyeti” başlıklı çalışmasıdır. Yazar, hicrî 335-358 yılları arasında İran'da basılmış olan Sâ mânî ve Büveyhî sikkeleri üstündeki “Şâhânşâh ve el-Melikü'l-Müeyyed” benzeri unvanlar ve halife isimleri gibi verileri de kullanarak, sadece İran ve Horasan üzerindeki Sâ mânî ve Büveyhî mücadelesine ışık tutmakla kalmamakta, Sâ mânîler ve Büveyhîler'in Bağdat Abbâsî halifeleriyle olan siyasi ilişkileri hakkında da orijinal değerlendirmelerde bulunmaktadır.

Bir sonraki makalede İsmail K. Poonawala, Fâtımî başkadısı Ebû Hanîfe Nu'mân b. Muhammed'in, İmam Muizz'in direktifiyle yazdığı *İftitâhu'd-da've ve ibtidâu'd-devle* isimli meşhur eserinde, İsmailî davetin ilk başlangıcı ve Fâtımî Devleti'nin kuruluşu hakkında verdiği malumatı araştırma konusu yapmaktadır. Poonawala'nın amacı, bu eserin tarihî analizini veya kaynak kritiğini yapmak değildir. Mezhebin ilk kaynaklarındaki bilgilerin yanı sıra kolektif hafızadaki ilk dönemlere ait rivayetlerin Kâdı Nu'mân tarafından nasıl ustalıkla ele alındığı, bu rivayetlerin Kur'an'dan ve siyerden verilen örneklerle veya kurulan analogilerle süslenecek davet hareketinin nasıl idealleştirildiği bu araştırmanın ana hedefini oluşturmaktadır. Yazara göre Nu'mân, İmam Muizz'in istediği görevi lâyıkıyla yapmış, bir dava hareketini sonraki nesillerin ortak hafızasına en güzel ve çarpıcı biçimde nakletmeyi başarmıştır (s. 353).

“Geçmişin Aşırılmış Sembolleri: Abbâsîler ve Fâtımîler Arasındaki Rekabette Hatıra Eşya ve Kutsal Emanet Hırsızlığı” adlı makalede Paul W. Walker, araştırma başlığından da anlaşıldığı gibi, iki hasım devletin önemli ve kutsal saydığı birtakım eşyaların hırsızlık yoluyla nasıl el değiştirdiğinin ve bu olayların arkasındaki nedenlerin bir değerlendirmesini yapmaktadır. Hz. Peygamber'in nâşından İmam Sâdık'ın ev eşyasına, Hz. Ali'nin kılıcından Büveyhîler'in gümüş arslanına kadar birçok eşya ya çalınmış ya da çalınmaya teşebbüs edilmiştir. Yazara göre hilâfet veya riyâset statüsünün sembolleri olarak kabul gören bu eşyaların -hırsızlık yoluyla da olsa- diğer tarafa geçmesi, dinî ve siyasî prestijin el değiştirmesi şeklinde algılanmıştır. Özellikle Fâtımîler, bu tür bir propaganda yöntemini kullanmaya oldukça yatkındılar.

Saîd A. Arjomand'ın “Otorite Kuramları ve Şiîliğin İran'da Bir Mezhepten Milli Bir Dine Dönüşümü” başlıklı makalesinin ana konusu, İsnâaşerî Şiîlik'te Gaybet döneminden Kaçarlar'a uzanan tarihi süreçte dinî ve dünyevî otoritenin âlimlere mi yoksa hükümdarlara mı ait olduğu problemi üzerinde yapılmış tartışmalar ve Şiîlerin muhatabı iktidarlara bağlı olarak oluşan başlıca kuramsal değişikliklerdir. Arjomand, daha çok Safevîler dönemi ulema-devlet ilişkileri üzerinde durmaktadır.

Armağan kitabının Pieter Smoor'a ait son makalesi, “Fâtımî Halifelerinin Vezirleri Olarak Şâver, Dirgâm, Şîrkûh ve Salâhaddin Hakkında Umâre'nin Manzum Düşünceleri” başlığını taşımaktadır. Fâtımî devletinin çöküş dönemini yaşayan saray şairi Umâre el-Yemenî'nin (ö.569/1173), makale başlığında adları geçen vezirlere yazmış olduğu şiirleri analiz eden Smoor, şairin bu çalkantılı dönemdeki inanç ve duruşunu ve Salâhaddin Eyyübî'nin de aralarında

bulunduğu söz konusu vezirlerin ona karşı tutumlarını tespit etmeye çalışmaktadır.

Prof. Madelung onuruna yayımlanan bu kitabın “İslâm Orta Çağında Kültür ve Hafıza” adını taşıdığını görüp önsözünü okuyunca başta kitaba olumlu yaklaşmadığımı itiraf etmeliyim. Uzun akademik hayatında yaptığı araştırmaları İslâm tarihindeki dinî-politik firkalaşma ve mezhepleşmelere hasreden ve bu konuda günümüz akademi dünyasının birkaç ustasından biri olan Madelung’a böyle bir kitabın “armağan” edilmesini garip bulmuştum. Ancak, kitabın içine girip -başlıklara takılmadan- makaleler arasında gezindikçe endişemin yersiz olduğunu fark ettim. Kitabın içerdiği on yedi makaleden; biri tasavvuf, üçü salt İslâm tarihi ile alâkalı dört makaleyi hariç tutarsak, -Makdisi’nin üniversiteler hakkındaki incelemesi de dahil- hepsi, siyasi grup ve mezheplerin rol oynayıp cirit attığı tarih alanlarını konu edinmekte. Anladım ki editörler yanlış yapmamışlar ve Madelung ismi ile beraber anılmaya lâyık kıymetli araştırmaları bir araya toplamayı başarmışlar.

Mehmet Ali Büyükkara

İktisat, Tarih ve Toplum, Sabri Orman.

İstanbul: Küre Yayınları, 2001. xvi + 380 sayfa.

Osmanlı tarihi alanındaki araştırmaların 1980’li yıllardan itibaren hızla artışı, sevindirici bir gelişme olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak sayısal artış, her zaman nitelik artışı anlamına gelmemekte, aksine araştırmaların muhtevası açısından ortalama seviyede bir düşüş gözlenmektedir. Ciddi emek ve düşünce mahsulü eserlerin sayısı, genel temayülün aksine, her geçen gün azalmaktadır. Bu trendin dışında kalabilen ve okuyucularına ufuk, derinlik ve zenginlik kazandıracak alternatif çözümlere dikkat çeken, farklı yaklaşımları bir araya getirerek mecz edebilen eserler nadiren gün yüzüne çıkabilmektedir. İktisattaki “Kötü para, iyi parayı kovar” yaklaşımının ilim dünyasına yansıyan şekliyle muhtevadan yoksun, kalitesiz ve yetersiz çalışmalar ciddi, kaliteli ve seviyeli çalışmaları gölgede bırakmaktadır.

Ancak yine de zaman zaman nitelikli çalışmaların gün yüzüne çıkarak okuyucusuyla buluştuğunu görebiliyoruz. Sabri Orman’ın makalelerinden oluşan ve Küre Yayınları arasında çıkan *İktisat, Tarih ve Toplum* isimli eseri, akademik camiamızda özgün bir çalışma örneği olarak görülmelidir. Eser,

yıllarca üzerinde itina ile çalışılan, muhteva açısından zengin makaleleri ile Osmanlı tarihi, iktisadî yapısı, iktisadî düşünce, iktisat tarihi ve özellikle metodoloji alanlarında önemle üzerinde durulması ve istifade edilmesi gereken bir birikimle karşımıza çıkmaktadır.

Sabri Ülgener tarafından başlatılan, görünenin ardındaki zihniyeti araştırma geleneğinin, biraz gecikmeli de olsa, yeniden canlanmasına ve daha ileriye götürülmesine vesile olacak bu çalışma, günübirlik ilim yapan ya da yaptığını zanneden tecrübesiz genç ilim adamlarına da ilmin zihni melekeleri sonuna kadar kullanmayı gerektiren uzun soluklu ve sabırlı bir gayret gerektirdiğini ve uzun vadeli bir uğraş olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Eser, Sabri Orman'ın neredeyse bir ömür süren akademik serüveninin bir hülasesi mahiyetindedir. İktisat alanındaki müktesebatının yanında, özellikle düşünce tarihi ve metodoloji, tarih, ilâhiyat gibi alanlarda da önemli bir birikimin sahibi olduğu görülen müellif, ele aldığı konulara çok yönlü ve zengin bir muhteva kazandırmakta, özellikle alternatif yaklaşımları bir araya getirerek farklı çözümlere kapı aralamaktadır.

Eser, bir girişle beş kısımda toplanan 12 bölümden oluşmaktadır. Eserin bölümleri farklı konuları içermekle birlikte, müellifin ifadeleriyle "İslâm Dünyası'nda İktisadî Düşüncenin Gelişimi" adı verilen bir araştırma projesi çevresinde oluşmuş çalışmalardır. Giriş kısmında eserin genel bir tanıtımı yapılmakta ve bölümlerin tanıtımı ile birlikte birbiriyle irtibatı konusunda bilgi verilmektedir. Kitaptaki konuların özellikle dört başlıkta toplandığı ifade edilerek bu konular Tarih felsefesi, modernleşme meselesi, kredi ve faiz meselesi ve iktisadi düşünce tarihi olarak sıralanmaktadır.

Birinci kısım "Yeni Bir Tarih Tasavvuru" başlığı altında tarihe yeni bir yaklaşım tarzının denendiği ve kitaptaki diğer çalışmaların teorik zeminini oluşturmaya yönelik konulardan oluşmaktadır. Bu kısımda yer alan üç bölüm, tarih metodolojisi ve tarihten faydalanma konularında müellifin konuya yaklaşımını tanıtmayı amaçlamaktadır.

"Tarih Tasavvurundan Modernleşmeye" başlıklı ikinci kısımda yer alan üç bölüm ise, birinci kısımda ortaya konulan metodolojinin müşahhas konulara uygulanmasına yönelik bir çalışma mahiyetindedir. Burada Türkiye'nin modernleşme tecrübesi ve ekonomik modernizasyonu ayrı birer bölümde değerlendirilmekte; konu, başarılı olan ve olmayan yönleriyle incelenmektedir. Bu kısmın son bölümünde ise ekonomik modernleşmenin bir uygulama alanı olarak özel finans kurumları örneği üzerinde durulmakta ve konuyla ilgili tartışmalar değerlendirilmektedir.

Üçüncü kısım, “İktisat ve Çevre” başlığı altında yer alan bir bölümden oluşmakta ve iktisadî faaliyet, gelişme ve kalkınma ile tabii ve sosyal çevre arasındaki karşılıklı etkileşim konu edilmektedir. Burada vurgulanan husus, çevre konusundaki tartışmaların daha çok fizikî çevre ile ilişkilendirildiği, bunun yanında sosyal çevrenin daha az önemli olmadığı ve fizikî çevre ile aynı derecede önemsenmesi gerektiğidir.

Kitabın dördüncü kısmında kredi ve faiz konuları incelenmektedir. İki bölümden oluşan bu kısmın birinci bölümünde Kur'an ve iktisat konusu ele alınmakta ve faiz meselesi merkeze alınarak Kur'an'ın anlaşılmasına yönelik sistemik bir yaklaşım denenmektedir. Müellifin burada ortaya koyduğu yaklaşım tarzı, benzer çalışmalardan farklı olarak Kur'an'daki faiz yasağının, faizi yasaklamanın ötesinde iktisadî sistemin kredi mekanizması üzerine kurulmasını önlemeye yönelik bir düzenleme olduğu şeklindedir. Bu kısımda yer alan diğer bölümde ise modern iktisat literatüründe para, kredi ve faiz başlığı altında konuyla ilgili ayrıntılı bilgi verilmektedir.

“İslâm Uygarlığında İktisadî Düşünce” konulu beşinci kısım üç ayrı bölümden oluşmaktadır. Bu kısımda yer alan ilk bölüm “İktisadî Düşünce Tarihinin İslâmî Kaynakları” başlığını taşımaktadır. Bu bölümde iktisadî düşünce tarihi literatüründe Schumpeterian Gap (veya “Great Gap”- Büyük Boşluk) şeklinde adlandırılan dönemde İslâm dünyasında iktisadî düşünce alanında oldukça önemli eserlerin vücuda getirildiği ve önemli bir iktisat düşüncesi literatürünün oluştuğu vurgulanmakta; İslâm dünyasındaki çalışmaları yok saymaktan kaynaklanan bu boşluğun, aslında düşünce tarihi açısından oldukça zengin bir dönemi oluşturduğu vurgulanmaktadır. Bu bölümde İslâm dünyasında iktisadî düşünce ile doğrudan veya dolaylı olarak ilgili bulunan literatürün ayrıntılı bir tanıtımı yapılmaktadır.

Müteakip bölümde önceki bölümde işaret edilen husus daha somut bir şekilde ortaya konulmakta, antik Yunan uygarlığındaki “Oikonomia” ile onun İslâm dünyasındaki müteakibi olan “İlm-i Tedbir-i Menzil” arasındaki irtibat ve daha sonra her iki kavramın modern iktisat disiplini ile tarihî bağları tesis edilmeye çalışılmakta, bunu yaparken de İslâm uygarlığının kadîm medeniyetlere bakışı irdelenmektedir.

Beşinci kısmın ve kitabın son bölümü ise aynı zamanda müellifin doktora tezinin konusu olan “Gazâlî'nin İktisadî Düşüncesi”ne ayrılmıştır. Burada da yine İslâm dünyasının önemli bir düşünürü olan Gazâlî örneğinden hareketle, iktisadî düşünce alanında İslâm dünyasının ortaya koyduğu yaklaşımların zenginliği dile getirilmekte ve bu alandaki çalışmaların önemi vurgulanmaktadır.

Genel olarak bakıldığında, eserde tekdüze eğitim ve ilim anlayışımızın aksine, konular ve kavramlar en geniş ve en zengin şekliyle ele alınarak izah edilmekte, her türlü alternatif yaklaşıma da yer verilerek zengin çözümler dünyasına kapı aralayan bir üslupla konular izah edilmektedir. Ancak, ihtirazî kayıtlar zaman zaman bıkkınlığa yol açacak derecede yoğun bir şekilde yer almakta, konunun akışını bozmaktadır. Bu durum yazarın alternatif yaklaşımlara açık oluşu ve konuların farklı bakış açılarıyla değişik şekillerde ele alınmaya uygunluğundan kaynaklanmaktadır.

Kitap muhteva olarak bazı bölümlerde, konu hakkında birikimi olmayanların anlamakta zorlanabileceği derecede felsefî derinliğe sahip olmakla birlikte, müellif buna meydan vermeyecek kıvrak bir üslupla meseleyi ortaya koyabilmekte, somut örneklerle de okuyucunun konuyu anlamasına yardımcı olmaktadır. Ayrıca Sabri Orman'ın metodoloji konusuna verdiği önem ve yaptığı vurgu, sahip olduğu birikimle birlikte düşünüldüğünde daha da önem kazanmaktadır.

Bazı bölümlerde dipnot ve referansların yeteri derecede yer almayışı bir eksiklik gibi görülebilirse de, buna ihtiyaç bırakmayacak derecede ayrıntılı ve eksiksiz bir kompozisyonla konular izah edilmektedir. Ancak, yine de ihtiyaç duyacak okuyucular için gereken yerlerde ilave referans gösterilmesi, konuyla ilgili belli başlı kaynaklara işaret edilmesi ya da okuma listeleri konulması daha güzel olurdu. Özellikle "Modern İktisat Literatüründe Para, Kredi ve Faiz" başlıklı bölümde bu ihtiyaç göze çarpmaktadır.

"İktisadi Düşünce Tarihinin İslâmî Kaynakları" başlıklı bölümde yer alan çalışma, oldukça kapsamlı olması nedeniyle ister istemez umumi mahiyette bir değerlendirme olarak kalmakta ve daha detaylı bir çalışmanın mukaddimesi olarak düşünülebilecek bir mahiyet arz etmektedir. Zaten bu çalışmanın bir proje olarak devam ettiği ve her bir başlığın ayrı bir cilde temel teşkil edeceği ayrıca vurgulanmaktadır (s. 248, 3 numaralı dipnot). Yine de kaynaklarla ilgili bilgiler ve yapılan yorumlar, künyelerin sıralandığı bir bibliyografik liste olmanın ötesinde, çalışmaya ayrı bir derinlik ve zenginlik kazandırmaktadır.

Nitelikli çalışmaların pek kolay çıkmadığı ilim dünyamızda, incelediğimiz eser, şekil ve muhtevası ile seviyeli; emek ve fikir mahsulü olan bir çalışma. Bu çalışmalara ilgi duyan meraklı okuyucuların tecessüslerini doyuracak mahiyettedir. Buna yayınevinin gösterdiği titizliği de ilave etmek gerekir. Son olarak, büyük bir özenle eseri kaleme alan hocamızın üzerinde çalıştığı projeleri tamamlayarak en kısa zamanda ilim aleminin istifadesine sunmasını temenni ediyoruz.

Tahsin Özcan

Muhammad ibn 'Abd al-Karim al-Shahristani, *Struggling with the Philosopher: A Refutation of Avicenna's Metaphysics*, trans. and ed. Wilferd Madelung and Toby Mayer.

London/New York: I. B. Tauris, 2001. x + 107 + 135 pp.

This book is an edition and translation of the important, but little-known book, *Kitab al-Musara'a*, written by the medieval Islamic scholar al-Shahristani (d. 1153). Shahristani is known primarily for his encyclopedia of religions and Islamic schools of thought (*Kitab al-milal wa'l-nihal*). In *al-Musara'a*, he attempts to refute the views of the classical Muslim philosophers, particularly the metaphysical arguments of Avicenna (Ibn Sina). The tradition of refutations of philosophers by Muslim scholars and responses to them began with al-Ghazzali's (d. 1111) *Tahafut al-Falasifa* and continued with an increasing absorption of philosophical views into theology (kalam) in the fifteenth and sixteenth centuries.

Shahristani's *Musara'a* was published in two earlier editions: one by Suhayr Muhammad Mukhtar (Cairo: n.p., 1976), and a more recent one, of which the editors seem unaware, by Muwaffaq Fawzi al-Jabr (Damascus: Dar al-Numayr, 1997). Both earlier editions were based on an incomplete manuscript in the Gotha Library (MS. orient. A 1163, which is mistakenly referred to as A 1103 in the reviewed book) through its microfilm copy can be found at the Library of Academy of Sciences in Baghdad (no. 471). The present edition is based on an additional manuscript from the Kazan Library (MS., no. 1124) and lengthy quotations by Nasir al-Din al-Tusi in his refutation of Shahristani, *Musara'a al-Musara'a* (Ayasofya Library, MS., no. 2358). The Madelung-Mayer edition, in addition to showing the differences between the manuscripts, also corrects the grammar and spelling mistakes of the text when needed. However, it appears that the editors did not annotate the Arabic text to the extent that they did in the English translation. Qur'anic references and quotations from Avicenna are not footnoted in the Arabic text, nor are philosophical and technical terms added to the Arabic indexes. The Arabic portion of the book does not even include a table of contents.

The introductory essay by W. Madelung provides useful information on Shahristani and his book, but it also includes some controversial points and weak arguments that need to be discussed. Madelung rightly emphasizes that Shahristani's responses to Avicenna in *al-Musara'a* were philosophical rather than theological. While noting Shahristani's Shafi'ite/Ash'arite background, his teaching at Nizamiya Madrasa in Baghdad, and his interest in

philosophy, he also draws attention to the claims about the Shi'i/Ismaili influences he experienced. Although none of al-Shahristani's Sunni contemporaries suggested that he joined the Ismailis, and Shahristani openly criticized Hasan al-Sabbah's Nizari/Ismaili movement in his *al-Milal*, Madelung describes him "as Sunni socially and communally, but as Shi'i and Ismaili in some of his core beliefs and religious thought" (p. 4).

Madelung does not, however, distinguish the supposedly Ismaili elements of Shahristani's "key thesis," such as "the absolute transcendence of God above all being and comprehension" (p. 3), and his questioning of Avicenna's division of existence into the necessary and the contingent (p. 11) from similar views in Ash'arite thought. Examining the roots and developments of Islamic intellectual history, one can realize that Ash'arism in the Post-Ghazalian period was more involved in philosophical problems in general and in Avicenna's thought in particular. The relation of kalam with Avicennan philosophy was twofold: Although the theologians criticized Avicenna for some of his views, they were also influenced by his epistemological and ontological contribution to Islamic thought. Therefore, Shahristani's interest in Avicennan metaphysical views, and his being criticized by traditional Sunnis of pursuing philosophy (p. 6) indicate that he shared the position of later Ash'arites (*muta'akhhirun*), such as Fakhr al-Din al-Razi and Sayf al-Din al-Amidi, who combined kalam with philosophy. As for Shahristani's failure to condemn the Shi'ite and Batinite schools in his book *al-Milal wa'l-nihal*, it may reflect the scholarly objectivity of a historian of religion, rather than implying a secret affiliation with these schools.

Apart from these shortcomings in the Arabic text and the introduction, this edition and translation is a valuable contribution to the studies of pre-modern Islamic philosophical thought.

M. Sait Özervarlı

Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci, İsmail Çalışkan.
Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003. 358 sayfa.

Bu çalışma, özellikle İslâm tarihinin erken döneminde ortaya çıkan siyasi ve ideolojik ayrılıkların Kur'an'ın yorumundaki etkilerini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Çalışma ayrıca bu etkilerin tefsir geleneğinde yazarn "Siyasal Tefsir", "İdeolojik Tefsir" olarak adlandırdığı tarzların oluşumuna neden olduğunu varsaymaktadır. Bu türden yorumlar, şimdiye kadar "mezhebî tefsir" başlığı

altında ele alınmaktaydı. Önce kelâmî ayrılıklara yol açan tarihî olaylar özetlenmekte ve daha sonra sahabe döneminden başlanarak siyasal ve ideolojik tefsirin oluşum süreci ele alınmaktadır. Bu sırada, söz konusu süreçte ortaya çıkan fırkaların belirleyici özellikleri ve bu fırkaların görüşlerini tefsirlerinde yansıtan müfessirler hakkında biyografik bilgiler verilmektedir. Yazar, Haricilik'i Huvvârî, Şi'a'yı Kummî ve Tabersî, Mu'tezile'yi Kâdî Abdülcebbar ve Zemaşerî, Ehl-i Sünnet'i ise Muhâsibi, İbn Kuteybe ve İmam Mâtürîdî'nin tefsir eserleriyle örnekleyerek ele almaktadır. Çalışma ele aldığı gelişmelere yol açan tarihî olaylar, kelâmî mezhepler, bu mezhepleri temsil eden müfessir şahsiyetler, bu şahsiyetlerin çalışmaları hakkında güvenilir ve birincil kaynaklara dayanan bilgiler içermektedir. Çalışmada ayrıca iyi bir işçilik göze çarpmaktadır. Konu ile ilişkili ayetler ve farklı müfessirlerin ürünleri, dikkatle incelenmiş, aktarılmış ve değerlendirilmiştir. Bu bakımdan çalışmanın Türkçemizde tefsir tarihine katkıda bulunacak nitelikte bir çalışma olduğu belirtilmelidir. Ancak konunun ayrıntılı bir şekilde ele alınma çabasının zaman zaman yazarı tekararlara zorladığı da gözlemlenmektedir.

Çalışmanın bütün olumlu yanlarına karşın aşamadığı bazı köklü sorunlar bulunmaktadır. Daha çok yazarın öne çıkardığı iddialarında görülen bu zorluklar, İslâm düşünce tarihinde Kur'an'a getirilen bütün yorumların tabii olarak tefsir içerisinde yer aldığı ve alması gerektiği şeklinde yaygın, ancak yeterince tartışılmamış çağdaş görüşe dayanmaktadır. Buna göre tefsirin zımnen Kur'an'ı yorumlamayı bir şekilde bütünüyle tüketmesi gerektiğini kabul etmektedir. Bu yaklaşım klasik dönemde Kur'an'ın farklı disiplinler tarafından farklı yaklaşım, yöntem, yorum, düzey ve aşamalarında ele alındığı gerçeğini gözden kaçırmakta, bu da Tefsir ve diğer İslâm disiplinlerine ait alanlar ve ürünler hakkında ciddi karışıklıklara ve yanlış anlamalara neden olmaktadır. Bu noktada tefsir, fıkıh ve kelâm gibi diğer İslâm disiplinlerinin Kur'an ile nasıl ilgilendiklerinin netleştirilmesine ihtiyaç bulunmaktadır. Çok gereksinim duyduğu halde çalışma, tefsir yazım geleneği ile kelâm ve fıkıh yapım ve yazım gelenekleri arasındaki farkı ele almadığı gibi, ciddi olarak bunu görmezlikten gelme eğilimi de göstermektedir. Oysa çalışma, konusu gereği böylesi bir tanımın yorumbilim açısından netleştirilmesini ciddi olarak gerekli kılmaktadır. Çalışmada bu konuda sadece cılız atıflara rastlıyoruz. Mesela üçüncü bölümün başında ahkâm tefsirleri bağlamında fıkıhın alanına dair oldukça iktisatlı bir değini denemesi bulabiliyoruz (s. 275).

Çalışmada alanlar arasındaki farklılıkları gözardı etme eğilimi, tanımların yapıldığı satırlarda daha net olarak ortaya çıkmaktadır. Siyasal veya siyasi

tefsir (yazar aynı sayfada bir ayırıma dikkat çekmeksizin iki şekli de kullanmaktadır) yazara göre, “Kur’an’ın siyasal yorumu, yorumun nesnesi olan ilâhî bildirimlere (vahiy) belli amaçlar gözeterek insanî rasyonaliteyi uygulamak suretiyle sonuçlar elde etmektir.” Aslında bu tanım yazara göre tefsirin de tanımıdır; ancak siyasal tefsirde “amaçlar” özeldir (s. 73). Bir sayfa sonra bu özel amaç “Kur’an’ı toplumsal ve kamusal alanın örgütlenmesi ve yönetilmesine yönelik olarak yorumlamak ve kurallar üretmek veya ayetleri bütün üyeleri arasında fikrî homojenliğin olmadığı bir toplumda kendine özgü ve diğerlerinden ayıran bir sosyal ve düşünsel yapılanma istencine yönelik yürütülen entelektüel faaliyet nesnesi yapma eylemi olarak” belirlenmektedir. Yazar kısaca tefsiri normatif bir disiplin olarak görmektedir. Böylece siyasal tefsir de ona göre siyasal konularda topluma kurallar üreten, hatta onun örgütlenmesine ve yönetilmesine yönelik kuralsal yorumlar üreten bir disiplindir. Yazar tefsire böyle bir tanım getiriyorsa kelâm ve fıkıh disiplinine nasıl bir alan bırakmakta ve onu nasıl tanımlamaktadır? Bu sorunun cevabı çalışmada bulunmuyor. Ancak bu kelâm veya tefsirden herhangi birisinin gereksiz olarak oluşturulduğu sonucuna kaçınılmaz olarak götürecektir bir yaklaşımdır. Nitekim şu ifade kelâmî yazanın tanımı ile açıkça siyasal tefsire indirgemektedir: Siyasal tefsir, “bir siyaset teorisi bağlamında veya mezhep, grup ya da parti kaygısıyla yapılan yorumların hepsini bu daire içinde” değerlendirebilir (s. 74).

Yazar siyasal tefsirin başlangıçtan beri iki yönde geliştiğini kabul etmekte ve çalışmasında şöyle bir ayırıma gitmektedir: Siyasal tefsir “bir grubun görüşlerini desteklemek veya karşıtlarının görüşlerini çürütmek amacıyla” yapılırsa bu, “İdeolojik tefsir veya yorum olmaktadır”. Ancak Kur’an’ın “siyasi yapının çatısını oluşturmak ve pratik yönünü belirlemede dayanak oluşturacak şekilde yorumlanması” ise “siyaset teorisi ve felsefesine ilişkin yorumlar”dır. Yazarın tanımlarındaki indirgemecilik gerçekten dikkat çekicidir. Yukarıda belirttiğimiz çağdaş eğilimin bir gereği olarak yazar siyasal çerçevedeki bütün Kur’an yorumlarını tefsir içerisine almakta ve dolayısıyla kelâm ve tefsir arasındaki ayırım tamamıyla yok olmaktadır. Bu tutum, çalışmanın temel iddialarını temellendirmek için yapılan örnek çalışma seçimine de yansımış görünmektedir. Kâdî Abdülcebbar’a ait *Tenzihu’l-Kur’ân ‘ani’l-meta’in* ve *Müteşâbihu’l-Kur’ân* adlı eserlerin (s. 102) öncelikle birer kelâm eseri oluşları gibi. Bunu başka bir yerde yazarın kendisi de ifade etmek durumunda kalmaktadır. Kâdî Abdülcebbar, “*Müteşâbihu’l-Kur’ân* adlı tefsirini (?) sadece cebir düşüncesinin reddine ve insanın fiillerinde irade ve yapma özgürlüğünün ispatına ayırmış izlenimi verir (s. 171).

Yazar klasik tefsir ürünleri hakkında çağdaş dönemde hesabı yeterince verilmemiş bir genel söylem geleneğini sürdürme eğilimi gösterir. Buna göre tefsirler “alabildiğine özneliliğin hakim” (s. 47) olduğu eserlerdir. Ancak yazarın seçtiği tefsir örnekleri onun bu konudaki intibasını ve geliştirdiği tefsir tanımlarını zorlayacak özellikler ortaya koymaktadır. Tefsirlerde müfessirlerin kendilerine genel bir çerçeve sağlayan mezhepleri yönünde yorumlara gittikleri doğrudur. Ancak bunlar tefsirin izlediği yöntem gereği sınırlı bir düzeyde kalmış ve tefsir, sanıldığı aksine ve çalışmada genel olarak iddia edilmeye çalışıldığı gibi kelâm veya fıkıh üretme yeri olmamıştır. Ancak kelâmî eğilimleri olan müfessirler, tefsirlerinde kelâmî görüşlerini dilbilimin ve rivayetlerin izin verdiği ölçüde alıntılanmış ve onları savunmuşlardır. Bunu yine yazarın Zemahşerî'nin mezhep taassubu göstererek yaptığını belirttiği şu yorumdan örnekleyebiliriz (s. 233): 41 Fussilet: 33. ayetin tefsirinde Zemahşerî, İbn Abbas'tan ve Hz. Âişe'den gelen rivayetleri aktardıktan sonra, kendi kelâmî bakış açısıyla bir yorum yapmaktadır. Bu esasen tefsire dayanan bir te'vilden ibarettir. Yazara göre, mezhebî görüşlerini tefsire yansıtan Mu'tezilî müfessir sayısı da kabarık değildir (s. 99). Yazar başka bir yerde, Zemahşerî ile ilgili olarak sonunda şu tespiti yapmak zorunda kalmaktadır: “Yine de mezhebinin hassas olduğu birtakım meseleler dışında, aşırı bir taassupla tefsirini yazmadığı sonucuna varmış bulunuyoruz” (s. 107). Zemahşerî'nin dilbilimin sınırları içinde kaldığı da yazar tarafından şöyle ifade edilir: “Zemahşerî... mezhebi taassubunu dil izahlarıyla isbat etme çabası” içinde olmuştur. Ayrıca o bununla da kalmamış rivayetleri de sıkça kullanmıştır (s. 108 vd.). Bu bağlamda yine yazarın kendi tespitine göre Hâricî örnek Huvvârî'nin, “Kur'an'ı indiği dönemle açıklamaya çalışması önemlidir. Bu yüzden rivayetlerinin büyük kısmı Hz. Peygamber'e aittir. Kaynaklarında tabiidinden sonrakileri kullanmadığı gibi, ayetleri sahabeden sonraki dönem olayları ile ilişkilendirmemektedir” (s. 85). Çalışmada ehl-i sünnet çizgisinden seçilen Muhâsibi (s. 123), İbn Kuteybe (s. 127) ve Mâtürîdî (s. 130 vd.) dikkat çekici bir şekilde tefsir ve te'vil kavramları üzerinde ayrıca durmaktadır. Buna göre onlar, önceki nesillerin Kur'an'a getirdikleri yorumlara tefsir, sonrakilere yaptıklarına da te'vil demektir. Öyle anlaşılmaktadır ki, onlar tefsirin çekirdeğinin Peygamber ve sahabenin Kur'an'a getirdikleri yorumlar tarafından oluşturulduğunu kabul etmektedirler. Ancak onlar tefsirde te'vili de reddetmemişlerdir. Bunu tefsir ürünlerine verdikleri isimlerden anlıyoruz (s. 130 vd.). Ancak onların bu te'villeri tefsir yazım geleneği içinde kalmıştır. Bu yüzden İbn Kuteybe “Kur'an'ın lafiz ve gramatik yapısında umumi bir tutarlılığa ulaşmayı istemek-

tedir" (s. 127). Çünkü tefsir, görevi gereği Kur'an lafızlarını, mevsubiyetleri tartışmalı da olsa, tarihsel bağlama işaret taşıyan rivayetlere bağlı kalarak ve onları dilsel çerçevesinden koparmadan ayetlerin kastını -normatif değil- des-kriptif olarak ortaya koymak durumundadır. Müfessirler kelâmî görüşlerini de sınırlı sayıda ayet bağlamında yansıtma fırsatını bu çerçeve içinde ortaya ko-yabilmişlerdir. Bu, söz konusu iki tefsir ilkesine sadık kalan Şîî tefsir örneği Tabersî tarafından da korunmuştur (s. 92 vd.). Yazanın "İslâm tefsir gelene-ğinde mezhebî tefsirin en özgün biçiminin Şîî İmamiyye tarafından geliştirildiği" (s. 87) şeklindeki görüşü, çalışmada verilen örneklerin de ortaya koyduğu gibi, daha çok tefsirin çerçevesini aşarak bâtinî eğilimler gösteren Kummî için söz konusudur (s. 90 vd.).

Nitekim bu durumu çalışmanın ikinci bölümünde daha bariz bir şekilde görebiliyoruz. Bu bölümü Kur'an'ın ideolojik okuma ve yorum biçimlerine ayıran yazar, Hulefâ-yi Râşidîn'in meşruiyet sorunundan başlayarak Emevî ve Abbâsî iktidarlarının, cebir ideolojisinin, imametın meşruiyetinin, büyük günah, ru'yetullah'ın imkânı, halku'l-Kur'an, Ehl-i Beyt, Mehdi vb. konuların meşruiyetini ortaya koymada Kur'an ayetlerinin nasıl kullanıldığı konusunu ele almaktadır. Yazar, burada çoğunlukla Mu'tezilî ve Şîî müfessirlerin ideolojik yorumlarından örnekler sunmaktadır. Ehl-i sünnetin temsilcisi Mâtürîdî ise daha çok bu ideolojik yorumları tarihe dayanan rivayetlerin ve dilbiliminin sınırlarına çekmeye çaba gösterir (s. 153; 182; 208; 213; 216; 230). Kummî'nin sınırları aşan bâtinî karakterli yorumları karşısında ise, örnek seçilen bütün diğer müfessirler tefsirin prensipleri çerçevesinde düzeltmelerde bulunmak-tadır. Bunu Zemahşerî (bkz. 241), Mâtürîdî ve Huvvârî yaptığı gibi, tefsirin ilkelerine sadık kalan Şîî müfessir Tabersî de çekinmeden yapmaktadır (bkz. s. 174; 220; 222; 238; 240). Yazar bu bağlamda Tabersî'nin ve Kummî'nin ihtilaf ettiği ayetlerin bir listesini de okuyucuya sunmaktadır (s. 227). Mese-la Zemahşerî Şîî görüşlere paralel yorumlara sahip olsa ve Ehl-i Beyt kaynaklı rivayetleri kullansa da onlar "gibi rastgele indirgeme ve genelleme yapmaz. Aşırı bulduğu yerlerde Şîî yorumları reddeder" (s. 181). Zemahşerî Kummî'nin asılsız ve ideolojik bir okuma biçimine açık bir eleştiri getirir (s. 188; bkz. 220). Kummî'ye göre, ayet, şahid, sebil, tarik, sırat, kelime, nur, hakk, mizan, hayr, zikir gibi kelimelerin tamamı bizzat Ali demektir (s. 188 vd.). "İmam Mâtürîdî, Şî'a'nın bu sembolik yaklaşımlarının tehlikesine dikkat çekmiştir" (s. 189). Başka bir yerde büyük günah hakkındaki kelâmî görüş Tabersî tarafından ayetin tarihî bağlamına gidilerek eleştirilir. Bu eleştiriye Zemahşerî katıldığı gi-bi, Hâricî müfessir Huvvârî de bu ayetin tarihi bağlamını teslim eder (s. 196).

“Huvvârî yorum metodolojisinde ayetlerin bağlamı ve sebebi nüzulüne önem verir, bunu dikkate almayanları da eleştirir” (s. 194; 196). Başka bir deyişle bu bölüm yorum örnekleri açısından neredeyse Kummî'nin ilke dışına taşan yorumlarına ve tefsirin yöntem ilkelerine sadık bütün kelâmî mezheplerin müfessirlerinin tashih örnekleriyle doludur.

Yazar bu defa üçüncü bölümde “siyaset teorisine ilişkin yorumların kavramsal dayanakları”nı tefsirlerde bulmaya çaba göstermektedir. Burada yazar, halife, melik, hüküm, ulu'l-emr, şura, biat, itaat, adalet gibi kavramların tefsirlerde görülen yorumlardaki temellerini ortaya koymak ister. Yazar konuya girişte, mezhebî tefsirler için getirdiği tanımlara benzer bir tanımlı, fikhî tefsirler için de getirir. Ona göre “Bu tefsirin de sahası çok geniştir. Fikhi tefsir olarak tarif edilen ve sosyal hayat ve muamelata dair bütün yorumlar bu çerçevede değerlendirilir” (s. 275). Yazarın daha önce mezhebî tefsirler için yaptığı indirgemeci ifadeler burada da tekrar edilmektedir. Bu tanıma göre fıkha hiç gerek kalmamıştır ve tefsir bu konudaki bütün yorum alanını doldurmaktadır. Ancak yazar konuya daha yakından baktığında, önce de yaptığı gibi, tanımlarındaki bu kapsayıcı ifadelerinden ric'at etmek durumunda kalmaktadır. Buna göre yazar, İslâm düşüncesinin siyaset teorisi kavramlarının zaman içindeki farklı yorumlarına ait “ipuçlarının bir kısmı(nın) tefsirlerde yer al”dığını, esasen “... müslüman düşüncesinin siyaset teorileri(nin) kelâmında ... sunul”duğunu kabul etmek durumuna gelmektedir (s. 277). Esasen buradaki “ipucu” kelimesi de yazarın sözünü ettiğimiz çağdaş kabulü gereği, bu tür yorumların birincil kaynağının tefsirler olduğu imasını yansıtmaktadır. Burada bizce klasik dönemde tam tersi bir süreç gerçekleşmiştir. Buna göre bu yorumların asıl kaynağı kelâm ve fıkıh eserleridir. Belki yazarın da kabul etmek durumunda kaldığı fikri anlatacak doğru kelime “uzantı” olmalıdır. Tefsir, kelâm ve fıkıh eserlerinde üretilen ve esasen “tefsir”i değil ama “te'vil”i merkeze alan yorumların uzantılarını taşımaktadır. Bir anlamda tefsirler kelâm ve fıkıh üretimlerinin alıntulandığı bir zemin olmuştur. Ancak bu alıntulama tefsirin kendi kısıtlayıcı ilkeleri çerçevesinde gerçekleşmiştir. Bunu da esasen Çalışkan'ın bu çalışması, örnekleriyle ve göz ardı edemediği tesbitleriyle göstermektedir. Bu noktayı, yazar kabul etmek istemese de, esasen onun kaynaklarına sadık kalarak dikkatli bir şekilde aktardığı hemen bütün tefsir örneklerinde görmekteyiz (s. 281 vd; 285 vd.; 302). Nitekim yazar, çalışmasının sonunda bu noktayı kavramış görüntüsü vermektedir. Ona göre müfessirler “Tefsirlerde nassa dayalı tam bir siyasal sistem teorisi yerine münasip gördükleri yerlerde, zaman zaman da mezhebî anlayışı ön planda tutarak, bu teorinin çeşitli yönlerini

açıklamaya çalışmışlardır.” Zaten müfessirler “böyle bir üretimi gaye edinmedikleri gibi” amaçları da bu olmamıştır (s. 321). Ancak yazar tespit ettiği bu gerçeği kabullenmekte zorlanmakta ve çalışmasına başlarken sahip olduğu yargıları sonuna kadar sürdürmeyi yeğlemektedir. Buna göre, “İşte müfessirlerin temel çıkmazı Kur'an'ı siyasetle içli-dışlı yapmaları ve siyasi olayları dini umdelerin içine katmış olmalarıdır” (s. 331). Ne yazık ki, çalışmada yazarın önyargıları ile incelediği örnekler arasındaki böylesi bir gerilim hemen bütün çalışmaya yayılmış durumdadır (s. 286).

Genç meslektaşımız İsmail Çalışkan'ın bu çalışması esasen eleştirilerimize karşın, yukarıda da belirttiğimiz gibi, olumlu ve yararlı özellikler taşımaktadır. Ona yeni çalışmalarında başarılar diliyoruz. Vallahu a'lem.

Mehmet Paçacı

Hadis Tetkikleri Dergisi, Cilt: 1, Sayı: 1, Yıl 2003.

İstanbul'da uluslararası, hakemli ve akademik bir dergi olarak altı ayda bir yayımlanması hedeflenen *Hadis Tetkikleri Dergisi*'nin ilk sayısı 2003 yılında neşredildi. Editörlüğünü Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Ana bilim Dalı Öğretim Üyesi İbrahim Hatiboğlu'nun yaptığı derginin yayın ve danışma kurullarında yurt içinden ve yurt dışından pek çok seçkin ilim adamı yer almaktadır. Türkçe yanında Arapça, İngilizce ve diğer uluslararası dillerde de hazırlanmış çalışmalara yer veren ve yurt dışında muhtelif ülkelerde temsilcileri bulunan dergi, uluslararası olma niyetini gerçeğe dönüştürmekte ciddi adımlar atmış gözükmektedir.

Derginin yayın amaçlarından ilkinin, İslâm dünyasının yaşadığı sıkıntılı dönemin meselelerine, özellikle düşünce krizine ilmî çözümler getirmek olduğu ifade edilmektedir. Bunun için topluma yön veren değerleri akademik anlamda ele almak, onların önemine işaret etmek ve gereken düzeyde incelenmesini sağlamak, derginin asıl görevlerden biri olarak belirtilmekte, dergi, değerlerin toplumdaki belirleyici işlevini ve inşâî yönünü tekrar gündeme getirmeyi hedeflemektedir. Bir ihtisas dergisi olma niteliği dolayısıyla *Hadis Tetkikleri Dergisi*, İslâmî değerlerden “sünnet”i esas almakta ve onun toplum inşa etme ve çözüm üretme yönünü doğru biçimde öne çıkarma amacı taşımaktadır. Bu çalışmaların sonunda, çağdaşlaşma döneminin sünnet ve hadise yüklediği ideolojik temele dayalı eleştirilerin haksızlığının kendiliğinden ortaya çıkacağı

âşikârdır. Derginin amaçlarından bir diğeri de geleneğe dayalı olarak bilgi üretiminde yeni ilmî açılımlar yapmak ve bu suretle akademik çalışmalara katkıda bulunmaktır. Ayrıca fiilî tevatürde var olan kopukluğu giderme hedefini gerçekleştirmede bir vasıta ve adım olarak görülen dergi, bu yönde uluslararası bir çabanın da plâtfomu olmayı amaçlamaktadır. *Hadis Tetkikleri Dergisi*, geleneksel mirası gün yüzüne çıkarmaya bir zemin olma sorumluluğunu üstlenmesi yanında, değerler yozlaşması ile karşı karşıya kalmış insanlığa ilimle çözüm getirmeyi amaçlayan kişilere bir zemin hazırlamayı ve yayın imkânı sunmayı da memnuniyetle yüklenmiş durumdadır. Dolayısıyla hadis ilmi sahasındaki çalışmaları göz önüne sermek ve ilim çevrelerinin değerlendirmelerine sunmak gibi önemli bir görevi yerine getirmeyi üstlenmektedir. Böylece dergi, hadis alanında çalışanların ilmî mesailerini yansıtmak imkânını sağlamanın yanında, bu alanda kendini geliştirmek isteyenler için bir fırsat sunmaktadır. Dergide sünnet ve hadisin, kuşatıcı bir bakış açısıyla akademik bir zeminde ve uluslararası boyutta ele alınmaya çalışıldığı, hadis ilimlerinin geleneğinden yola çıkarak anlama ve yorumlamada en doğru olana ulaşma arzusunda olduğu ifade edilmektedir. *Hadis Tetkikleri Dergisi*, hadis usûlü ve tarihi, klâsik veya çağdaş dönem hadis meseleleri, hadis literatürü, bilimsel faaliyetler, geleneksel yaklaşımlar, hadislerle ilgili çağdaşlaşma döneminde ortaya çıkan yaklaşımlar ve tartışmalar, çağdaş metodolojilerin hadis araştırmalarına katkıları ve Batılıların hadis araştırmaları gibi konuları içeren çalışmaları yayımlamayı hedeflemektedir. Nitekim tamamı hadisle ilgili olmak üzere makale, makale çevirileri, araştırma notları, yazma eserlerin tanıtımı, kitap tahlilleri, kitap ve tez tanıtımları, mülâkâtlar, vefeyât, akademik faaliyetler ve değerlendirilmeleri gibi çalışmalar derginin zengin bir muhteva ile çıkmasını sağlamıştır. İlk sayıda Mustafa Ertürk'ün "Kur'an İslâm'ı" söylemi ile Hz. Peygamber'in konumu arasındaki ilişkiyi ele aldığı çalışması, Ayşe Esra Şahyar'ın zayıf hadislerle fezail konusunda amel edilmesi meselesini irdeleyen makalesi, Hüseyin Kahraman'ın Allah'ın Âdem'i kendi suretinde yarattığını bildiren hadisi tahlili, Nuri Topaloğlu'nun Hz. Peygamber'in zatı ve eşyası ile teberük meselesini incelediği çalışması bu derginin niteliği hakkında okuyucuya net bir fikir vermektedir. Ayrıca Özcan Hıdır'ın şarkiyatçıların hadisi tarihlendirme metotları; İbrahim Hatipoğlu'nun rical ilmi ile ilgili İftikhar Zaman'dan yaptığı tercümesi ve Cağfer Karadağ'ın araştırma notları; Hayati Yılmaz'ın hadisi kudsî, Kur'an ve hadisi nebevi arasındaki farkları anlatan bir yazma risalenin tanıtımı; Mustafa A'zamî ile yapılan mülakat; sempozyum,

konferans özetleri ve kitap tanıtımları dergiye ayrı bir zenginlik kazandırmıştır.

Yurdumuzda çeşitli sebeplerle kaliteli ve ilmî dergi neşretmenin kolay olmadığı bilinmektedir. Gayretlerinden dolayı *Hadis Tetkikleri Dergisi*'nin tüm elemanlarını kutlamak gerekir. Başarılı çizgilerinin devam etmesi temennisiyle dergiye ilgili daha fazla bilgi almak isteyenlerin Web:<http://www.hadisevi.com> e-mail: editör@hadisevi.com adreslerine de müracaat etmelerini tavsiye ediyoruz.

Aynur Uraler

VEFEYÂT

Edward W. Said (1935-2003)

Yirminci yüzyılın en önemli ve orijinal düşünürlerinden biri olan Edward Said, Filistinli zengin bir Hıristiyan ailenin çocuğu olarak 1 Kasım 1935'te Kudüs'te dünyaya geldi. 1911'de, o zamanlar bir Osmanlı eyaleti olan Filistin'de yaşayan babası Wadie, patlak veren Bulgaristan savaşı sebebiyle Osmanlı ordusuna yazılmamak için ABD'ye göç etmişti. 1917'de bir süre Fransa'daki Amerikan ordusuna gönüllü olarak katılan Wadie, Amerikan vatandaşı olduktan sonra Ortadoğu'ya saygın bir Protestan iş adamı olarak geri döndü ve kırtasiye malzemeleri satan bir şirket kurdu. Nasıra'da Babtist bir papazın kızıyla görücü usulüyle gerçekteşiği izdivaçtan Edward Said dünyaya geldi.

1994'ten itibaren yazmaya başlayıp 1999'da yayınladığı *Out of Place* (Yersiz Yurtsuz) adlı biyografisinde Said, çocukluk ve gençlik dönemlerinde insanlara ve eşyaya yönelik karşı konulmaz merak duygusunu detaylı bir şekilde anlatmaktadır. Disiplinli ve sıkı çalışma alışkanlığını babasından edinmişti. Yine biyografisinde her bir günü, okul döneminin başladığı ilk gün gibi algıladığını, meçhul bir yarının varlığını daima hissettiğini, sonrasında gelecek ve uzunca bir zaman devam edecek bomboş, rahat bir yaz tatilinin hayaliyle yaşadığını öğreniyoruz.

1947'de İsrail Devleti'ne yer açmak için Filistin topraklarının Araplar ve Yahudiler arasında bölünmesi sonucunda Said ve ailesi mülteci konumuna düşmüş ve Kahire'ye akrabalarının yanına göç etmişlerdi. Burada bir süre St. George's isimli bir Amerikan okuluna devam eden Said, daha sonra Victoria College'a geçti. Parlak bir öğrenci olmasına rağmen, İngiliz tarzı eğitim anlayışına sahip bu okulda isyankar tabiatından dolayı fazla barınamadı ve

1951'de okuldan atıldı. Babasının ısrarıyla ABD'ye, Massachusetts'deki özel Mount Hermon yatılı okuluna gönderildi. Burada derslerinde oldukça başarılı olan Said, okulun önde gelen öğrencileri arasına girdi. Kahire'deki İngiliz tarzı kompozisyon yazımı karşısında Amerikan yazım tarzını daha zihin açıcı ve hayal gücünü işletici bulan Said özellikle bu konuda kısa zamanda büyük mesafe kat etti. İngilizce ve Arapça dışında farklı lisanslar öğrendiği gibi, piyano çalma konusunda da yeteneğini ortaya koydu. Dünyanın önde gelen müzik okulu Juilliard School of Music'te gördüğü eğitim sonrasında piyano çalmada neredeyse profesyonel hale geldi. 30'lu yaşlarına kadar tamamen eğitimiyle meşgul olan Said, Princeton'da aldığı lisans eğitiminden sonra lisans üstü çalışmalarını Harvard'da tamamladı ve Joseph Conrad üzerine yaptığı tez çalışmasıyla doktora unvanı elde etti. 1963'ten vefatına kadar da Columbia Üniversitesi Mukayeseli Edebiyat Bölümü'nde öğretim üyesi olarak görev yaptı.

1967'deki Arap-İsrail savaşının Arapların ağır yenilgisiyle sonuçlanması, daha sonra Filistin sorununun giderek içinden çıkılmaz bir hal alması ve sonraki yıllarda İsrail'in devlet politikası olarak Filistin halkına yönelik aşağılayıcı tavır ve uygulamalar, onun iç dünyasında ve düşüncesinde ciddi bir travma meydana getirmişti. Onun ağır eleştirilerinin hedefi sadece İsrail yönetimi olmamış, Yasir Arafat ve grubu da zaman zaman bu eleştirilerden nasiplerini almıştı.

Said'in düşünce hayatına bakıldığında, Filistin sorununun gelişimi ile onun entelektüel gelişimi arasında paralellikler göze çarpmaktadır. Doktora sonrası yaptığı çalışmalarda daha çok bilginin siyasi niteliği, bilgi-güç ilişkisi, bilginin içinden çıktığı sosyo-kültürel ortam gibi konular üzerinde yoğunlaştığı dikkati çekmektedir. Bu yönelişi gerek yazılarında, gerekse konuşma ve konferanslarında görmek mümkündür. Fakat o, bu yöneliş ve yoğunlaşma sırasında genellemelere düşmemiş, haklıyla haksızı, suçluyla masumu daima birbirinden ayırt etmeyi bilmiştir. Bazen İsrail'deki insan hakları ihlallerini protesto için Lübnan sınırından İsrail yönetimine taş fırlatmış, bazen de İsrailli ünlü müzisyen Daniel Barenboim ile ortaklaşa gerçekleştirdiği "Doğu-Batı Divanı" projesi kapsamında Ramallah mülteci kamplarındaki gençlere müzik eğitimi ve konserler vermiştir.

Son dönemlerde Oslo barış sürecine ve Yasir Arafat liderliğindeki Filistin yönetimine karşı ağır eleştirileri söz konusu idi. Amerika'nın Ortadoğu politikasını her fırsatta açık bir dille eleştirmesi, İsrail'in Filistinlilere karşı insan hakları konusundaki ihlallerini -ki bunu bir konuşmasında "kurbanın kurbanları"

şeklinde dile getirmişti- devamlı olarak kamuoyunda tenkit etmesi sebebiyle, New York'taki İsrail taraftarı çevrelerin düşmanlığını kazanmıştı; fakat bundan da hiçbir zaman çekinmemişti. Nitekim zaman zaman Columbia Üniversite-si'ndeki Yahudi öğrencilerin *Columbia Spectator* isimli okul gazetesinde Said'i tezyif eden, aşağılayan yazılar yazması kampus içindeki olağan gelişmelerdendi. Bu öğrencilerin benzer tutumu, son derece küçültücü tavır ve sorular biçiminde, Said'in yaptığı konuşmalar sırasında da yaşanmıştı. Fakat o genellikle, bu gençlerin tavırlarını toyluk ve acemiliklerine vererek onların seviyesine inmemiş; verdiği cevap ve sergilediği tavırlarla sadece büyük bir düşünür değil, aynı zamanda olgun bir insan olduğunu da ispatlamıştı.

Bu eleştiri ve saldırılar, üniversite kampusu dışında çeşitli dergi ve gazeteler yoluyla da yapılmaktaydı. Hatta bir defasında İsrail'e ve Amerikan hükümetinin dış politikasına getirdiği eleştirilerden dolayı, Amerikan muhafazakar kanadı temsil eden *Commentary* dergisi, Said hakkında "terör profesörü" nitelendirmesine yer verecek kadar ileri gitmişti. Tüm bunlara rağmen Said, her ne kadar müreffeh bir Amerikan vatandaşı olarak New York'un en iyi semtlerinden birinde oturduysa da, kendisini bir parçası olarak hissettiği bu mazlum insanlar topluluğunu, yani Filistinlileri savunma noktasında sözünü ve eleştirisini hiçbir zaman esirgememiştir. 1977'de önde gelen birkaç Filistinli'nin, Yahudilerin Filistin toprakları üzerindeki tarihî iddialarını kabul etmeye hazırlandıklarını öğrendiğinde onlara şunu söylemiştir: "Onların iddialarını reddetmiyorum, fakat bu iddia daima Filistinlilerin evlerinden, yurtlarından olmaları anlamına geliyor." Buna rağmen İsrail'in varlığını da kabul etmiştir.

Edward Said, mevcut akademik disiplinin ötesine geçmekten, zaman zaman da dışına çıkmaktan çekinmeyen, edebiyat, felsefe, tarih, siyaset ve müziği birbiriyle mahirane bir şekilde harmanlayan, bazen disiplinler arası, bazen de disiplinler üstü çalışan bir düşünürdü. Devamlı farklı disiplinlerden beslenmesi, daima denenmemişi deneme cesareti göstermesi ve sınır tanımaz merakı sayesinde, dünya literatürünün en etkili eserleri arasına giren ve düşünce çevrelerinde perspektif inşa edici bir eser kabul edilen *Orientalism*'i ortaya koymuştur. 1978'de yayımlanan bu eser, kısa zamanda büyük bir yankı uyandırmış, pek çok dile tercüme edilmiştir. Bu eser sayesinde, Batı'da şarkiyatçılık ve sosyal bilimler sahası yeni bir perspektif kazanmıştır. Foucault'nun etkisiyle bilginin sadece nesnel değil, aynı zamanda siyasi nitelik taşıdığını keşfeden Said, bu eseriyle aydınlanma ve sömürgecilik arasında hiç de masumane olmayan bir işbirliğinin var olduğunu ortaya koymuştur; ve bu

tez, hem Batı'da hem de Doğu'da pek çok akademik çevrede büyük ilgi görmüş, tartışılmış ve halen de tartışılmaya devam etmektedir.

Türkçe'ye de tercüme edilen bu çalışma Batı'daki şarkiyatçılık çalışmalarının önde gelen temsilcilerinin ciddi tepkisiyle de karşılaşmıştır. Said'in ders verdiği üniversitenin yanından akan Hudson nehrinin diğer yakasındaki Princeton Üniversitesi'nden Bernard Lewis, sert tepki gösterenlerin başında yer almıştır. *The Atlantic* dergisindeki B. Lewis-E. Said tartışmaları bu manada büyük yankı uyandırmıştır. Ciddi sağlık problemleriyle mücadele ettiği dönemde dahi onunla uğraşmaya devam edenler çıkmış, akademik hayattan dışlanması, hatta Columbia Üniversitesi'nden atılması için çaba sarf edenler olmuştur. Bazı çevrelerde onun çalışmaları Batı karşıtlığı ya da Doğu-İslam savunmacılığı olarak okunmuş ve onun bu şekilde tanınmasına yol açmıştır.

Tüm bu yıpratma politikalarına karşı Said'in çevresi sadece entelektüel ve akademik dünyayla sınırlı olmamıştır. O, Amerika'nın önde gelen entelektüel şahsiyeti olmasının yanında başarılı bir opera eleştirmeni, piyanist, siyasetçi, medya uzmanı, köşe yazarı ve konuşmacı olarak da tebarüz etmiştir.

Edward Said, şüphesiz Hegel gibi bir sistem filozofu değildi; fakat çok yönlü, muğlak ve çetrefil konuları, özellikle de bilginin hangi ortamda siyasi nitelik taşıdığını izhar ve tahlil etmede üstüne yoktu. Hristiyan kökenli olmasına rağmen İslam konusunda oldukça sağlıklı ve saygın bir bakış açısına sahipti. Nitekim Amerikan medyasının İslam'ı terörizmle eş değerde gösteren yayınlarından rahatsız olduğunu yazdığı *Covering Islam* (İslam'ı Haber Yapmak) adlı kitabı, Amerikalı Müslümanların Batı'da İslam meselesi konuşulduğunda, ilk tavsiye ettikleri kitaplar arasında yer almaktadır.

Said, aynı zamanda elit akademisyenler grubunun da bir üyesiydi; fakat akademisyenliği asla bir meslek olarak görmemiş, daima kendi alanının dışındaki alanlara uzanmayı, oralardan yeni bir şeyler öğrenmeyi alışkanlık haline getirmişti. İsrarla bir entelektüelin amatör gibi hareket etmesi gerektiğini savunmuştur. Çünkü bir amatör ne mükafat ne de akademik kariyeri gereği bir işe başlar; aksine tamamen merak saikiyle, tecessüsünü tatmin etmek için bilginin peşinden gider. Ona göre entelektüel de hiçbir zaman bu canlılığı ve içtenliği kaybetmemelidir.

Bazı düşünürler iyi yazmaya önem verirler ve bu tercihleri sebebiyle konuşma ve öğretim yetenekleri, yazmalarına göre daha az etkili olabilir. Tersî durumda da çok etkili konuşup öğretebilmelerine rağmen yazıları daha az işlek olan düşünürler söz konusudur. Said bu iki düşünür tipinden farklı olarak,

akademisyenlikle aktivistliği iç içe görmesi sebebiyle hem iyi yazan hem de oldukça etkili konuşan ve öğrencileriyle iyi diyalog kurabilen bir düşünürdü. Bu yönüyle de öğrencilerinin gözünde bir kahraman, bir model olmuştu.

Daima öğrencilerine, her ne pahasına olursa olsun otoriteye karşı gerçeğin dile getirilmesi gerektiğini telkin ederdi. İlmî çalışma yapmanın aktivist olmanın diğer bir yüzü olduğunu, araştırmaların mutlaka haksızlığa uğrayan halkların dertlerine bir katkıda bulunması gerektiğini vurgulardı. Vaaz ederek değil, söylediklerini yaparak öğrencilerine öğrettirdi.

Modern eğitim felsefesinin en önemli düşünürlerinden John Dewey, 20. yüzyılın başlarında Columbia Üniversitesi'nde "yaparak öğrenme" kavramını üretmişti. Bu kavram, ondan sonra dünyanın pek çok bölgesindeki eğitim anlayışlarında vecize haline gelmiş oldukça önemli bir kavramdır. Fakat yine aynı üniversitede, aynı yüzyılın sonunda, hatta Dewey'nin bulunduğu aynı binada Edward Said, tabiri caizse, "yaparak öğretme"yi bizzat kendi örnekliğiyle ve başarıyla ortaya koymuştur.

Said'in fikirleri tartışma ve eleştiriden hiçbir zaman uzak olmamıştı. Şüphesiz o eleştirilemez ya da tartışılmaz bir düşünür değildi; bir aziz hiç değildi. Fakat "güc"ün karşısında insanın yanında yer alan ve daima insanî bir duruş sergileyen, çoğunlukla da tek bir kültür ve coğrafyanın sınırlarına hapsolmayıp onun ötesine geçebilen ender düşünürlerdendi. "Yersiz yurtsuz"luğu biraz da bundan kaynaklanmaktaydı. Akademisyen olsun veya olmasın herkese ve her coğrafyaya şunu ısrarla söylemeye çalıştı diyebiliriz: Haksızlık ve zulüm onarılması gereken bir durumdur, herhangi bir gerekçeyle bu konuda hiçbir aklileştirme/meşrulaştırma mekanizması kullanılamaz. İnsanlar bir savası veya bir mücadeleyi ağır bir hezimetle kaybedebilirler veya çok kötü yönetilebilir ya da yanlış yere yönlendirilebilirler; fakat böyle bir duruma maruz kalan insanlar asla aşağılanmamalı, tuhaf ve geri kalmış mahluklar güruhu olarak görülmemelidirler.

1963'den itibaren Columbia Üniversitesi'nde öğretim üyesi olan Said, 1990'lı yılların başında lösemi hastalığına yakalanmıştı. Devamlı olarak üniversite hastanesindeki doktorların gözetimindeydi ve kemoterapi görüyordu. Fakat buna rağmen inzivaya çekilmemiş daha çok yazmaya, konuşmaya ve eserler vermeye devam etmişti. Ancak 11 Eylül saldırılarını takip eden dönemde Filistin sorununun daha da kötüye gitmesi ve Irak'ın işgali gibi üzücü gelişmelerden sonra bilinçli bir tercih yaparak, bir zamanlar girmekten hiç çekinmediği siyasi tartışmalardan elini eteğini çekerek enerjisini, bir başka sevdiği alana, müziğe yoğunlaştırmıştı.

2003'ün 25 Eylül'ünde, doğum yeri olan Kudüs'ten çok uzakta, New York'ta 66 yaşında vefat etti. Vefat ettiği gün, 40 yıl boyunca hizmet ettiği Columbia Üniversitesi'nin rektörü Lee C. Bollinger onu şu cümlelerle uğurladı: "Edward Said oldukça üstün entelektüel şahsiyete sahip birisiydi. Kendisini, bilfiil icra ettiği sanata, özellikle roman ve şiire vermişti... Yazdıklarıyla ve öğrettikleriyle biz batılları, dünyada yaşayan öteki insanlar hakkında ürettiğimiz gizli faraziyelerle yüzleşmeye zorlayarak "ben" algımızı değiştirmiştir. Onun ölümü, düşünce dünyası ve bir zihin hayatının onarıcı gücüne inanılanlar için telafi edilemez bir kayıp olmuştur."¹

Biz de kendisini saygıyla anıyoruz.

* * *

Dünyanın çeşitli üniversitelerinden aldığı fahri doktora unvanı ve önemli ödülleri yanı sıra Amerika ve İngiltere'deki pek çok önde gelen akademik kuruluşun da başkanlık ve üyeliğini yapmış olan Prof. Edward Said, 36 dilde okunan pek çok esere imza atmıştır. Bu eserlerden başlıcaları şunlardır:

- *Beginnings* (New York 1975).
- *Orientalism* (New York 1978).²
- *The Question of Palestine* (New York 1979).³
- *Literature and Society* (New York 1980).
- *Covering Islam* (New York 1981).⁴
- *The World, the Text, and the Critic* (New York 1983).
- *After the Last Sky* (New York 1986).
- *Blaming Victims* (New York 1988).
- *Criticism In Society, Culture and Imperialism* (New York 1994).⁵
- *Musical Elaborations* (New York 1991).
- *The Pen and the Sword* (New York 1994).
- *Representations of the Intellectual* (New York 1994).⁶

¹ *Columbia News*, 25 Eylül 2003.

² *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, çev. Berna Ülner (İstanbul: Metis Yayınları, 1995).

³ *Filistin Sorunu*, çev. Alev Alatlı (İstanbul: Pınar Yayınları, 1985).

⁴ *Haberlerin Ağında İslam*, çev. Alev Alatlı (İstanbul: Babil Yayınları, 2000).

⁵ *Kültür ve Emperyalizm: Kapsamlı bir Düşünsel ve Siyasal Sorgulama Çatışması*, çev. Necmiye Alpay (İstanbul: Hil Yayınları, 1995).

⁶ *Entelektüel Sürgün, Marjinal Yabancı*, çev. Tuncay Birkan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995).

- *The Politics of Dispossession* (New York 1994).
- *Out of Place* (New York 1999).⁷
- *Reflections on Exile* (Cambridge, MA 2000).
- *Peace and Its Discontents: Essays on Palestine in the Middle East Peace Process* (New York 2003).

Seyfi Kenan

⁷ *Yersiz Yurtsuz*, çev. Aylin Ülçer (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004).

Franz Rosenthal (1914-2003)

İslâm dini ve tarihi ile Arap edebiyatı sahalalarında yaptığı çalışmalarla dünya çapında haklı bir şöhrete sahip olan Yale Üniversitesi profesörlerinden tanınmış şarkiyatçı Franz Rosenthal 31 Ağustos 1914 yılında Yahudi bir ailenin çocuğu olarak Berlin'de dünyaya geldi. 1932 yılında girdiği Berlin Üniversitesi'nde klasik diller ve medeniyetler okudu. 1935 yılında Palmyra yazıtları üzerine hazırladığı teziyle doktorasını tamamladı (*Die Sprache der palmyrenischen Inschriften und ihre Stellung innerhalb des Aramaischen*, Leipzig 1936). Floransa'da bir yıl öğretmenlik yaptıktan sonra, bir haham okulu olan Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums'da öğretim faaliyetine başladı. 1938 yılında Arami çalışmaları tarihine dair *Die aramaistische Forschung seit Th. Nöldeke's Veröffentlichungen* (Leiden 1939) adlı eserini hazırladı. Bu eseri ilk defa o yıl verilmeye başlanan 'Lidzbarski Medal of the International Congress of Orientalists' ödülüne lâyık görüldüyse de Yahudi olması sebebiyle bu ödülü alamadı.

Yahudi aleyhtarı olayların başlaması üzerine 1938 yılındaki meşhur 'Kristallnacht'tan hemen sonra Almanya'dan kaçan Rosenthal önce İsveç, ardından İngiltere ve nihayetinde Amerika Birleşik Devletleri'ne giderek 1940 yılında Ohio, Cincinnati'deki Yahudi Okulu'nda göreve başladı. 1943'te Serahsî üzerine yayınladığı kitabın (*Ahmad b. at-Tayyib as-Sarahsî*, New Haven-Connecticut 1943) ardından askerlik görevini Washington'daki Stratejik Hizmetler Dairesi'nde yaptı.

II. Dünya Savaşı'nın ardından tekrar akademik hayata dönen Rosenthal, Amerikan üniversitelerinde İslâm araştırmalarının yaygınlaşmasında öncü oldu. 1948 yılında Pennsylvania Üniversitesi'ne intisap etti. 1956 yılında Yale Üniversitesi'nde 'Louis M. Rabinovitz Sâmî diller profesörü' olarak görev yapmaya başlayan Rosenthal, aynı üniversitede 1967'de 'Sterling' adına kurulan kürsüdeki görevine 1985 yılında emekli oluncaya dek devam etti. Rosenthal, Yale Üniversitesi Yakın Doğu Çalışmaları Bölümü'nün dünya çapında saygınlık kazanmasında da önemli rol oynadı.

Neşir, telif ve tercüme olmak üzere 25 civarında kitabın yanısıra, 100'den fazla makalesi bulunan Rosenthal 50'den fazlası *Encyclopaedia of Islam*'da

(New Edition, I-XI, Leiden 1954-2002) olmak üzere birçok ansiklopedi maddesi yazmıştır.¹ Türkçe'ye *Erken İslâm'da Mizah* (trc. Ahmet Arslan, İstanbul 1997) adıyla çevrilen *Humor in Early Islam* (Leiden 1958) gibi Orta Çağ İslâm kültür tarihinin önemli ve incelenmemiş konularını ele alan monografilerinin yanı sıra, ona asıl şöhretini kazandıran ve pek çok dile çevrilen *A History of Muslim Historiography* (Leiden 1952, 1968) adlı eseri İslâm tarihçiliği üzerine yapılan ilk çalışmalardandır ve yazılmasının üzerinden elli yıldan fazla süre geçmesine rağmen hâlen geçerliliğini korumaktadır. İbn Haldun'un tarih felsefesi ve sosyoloji açısından büyük önem taşıyan *Mukaddime*'sini, İslâm dünyasında henüz doğru düzgün bir baskısının dahi bulunmadığı bir dönemde, özellikle Türkiye kütüphanelerindeki elyazmalarından istifade ederek notlarla üç cilt olarak İngilizceye tercüme eden Rosenthal'in bu çevirisi (İbn Khaldûn, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, London 1958) *Mukaddime*'nin en iyi çevirisi olarak hâlâ kabul görmekte ve kullanılmaktadır. Ağırlıklı olarak İslâm medeniyeti üzerine çalışan Rosenthal, Türkçe'ye *İslâm'da Özgürlük Kavramı* (trc. Vecdi Akyüz, İstanbul 2000) adıyla çevrilen *The Muslim Concept of Freedom Prior to the Nineteenth Century* (Leiden, 1960); Grek düşüncesinin İslâm kültürüne etkilerini incelediği *Das Fortleben der Antike im Islam* (Zürich 1965; *The Classical Heritage in Islam*, trc. Emile ve Jenny Marmorstein, London 1975) adlı çalışmalarıyla İslâm medeniyetinin Batı'da tanınmasına katkıda bulunmuştur. Onun İslâm'da bilim ve bilim tarihiyle ilgili *The Technique and Approach of Muslim Scholarship* (Roma 1947; *Menâhicü'l-ülemâi'l-müslimîn fi'l-bahsi'l-ilmî*, trc. Enîs Ferîha, Beyrut 1983) ile *Knowledge Triumphant: the Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Leiden 1970) adlı eserleri bu alanda Batı'daki ilk çalışmalardandır. Yayına hazırladığı kitaplar arasında Sehâvî'nin *el-İ'lân bi't-tevbih li-men zemme't-târîh* (Beyrut, ts.) adlı meşhur eseri de yer almaktadır.

Rosenthal'in en önemli özelliklerinden birisi Orta Çağ İslâm medeniyetinin daha önce üzerinde hiç durulmamış yönleri ile sosyal ve kültür tarihi alanlarında çalışmalar yapmış olmasıdır. Bunlar *Herb: Hashish versus Medieval Muslim Society* (Leiden 1971), *Gambling in Islam* (Leiden 1975) ve "*Sweeter Than Hope*": *Complaint and Hope in Medieval Islam* (Leiden 1983) adlı ilginç eserlerdir. Rosenthal'in Orta Çağ İslâm kültür ve medeniyeti ile ilgili makalelerinin bir kısmı *Four Essays on Art and Literature in Islam* (Leiden, 1971) ile *Variorum Collected Studies* (London) serisinde *Social History: Collection*

¹ Rosenthal'in çalışmalarının geniş bir listesi için bk. "Verzeichnis der Schriften von Franz Rosenthal," *Oriens*, XXXVI (2001), s. xiii-xxxiv.

of Essays (1990), *Science and Medicine in Islam* (1991) ve *Greek Philosophy in the Arab World: Collection of Essays* (1990) adıyla yayımlanmıştır. Rosenthal New York Devlet Üniversitesi (SUNY) Yayınevi'nin "Yakın Doğu Çalışmaları" serisinde İngilizce'ye tercüme ettirdiği *Taberî Tarihi*'nin iki cildinin (I. ve XXXVIII. ciltler) çevirisini yapmıştır. İslâm tarihi yanında Arâmî dilleriyle ilgili çalışmalar da yapan Rosenthal'in *A Grammar of Biblical Aramaic (Porta Linguarum Orientalum)* (Wiesbaden 1961) ile *An Aramaic Handbook: Texts and Glossary* (Wiesbaden 1967) adlı eserleri önemlidir. Rosenthal'in kitapları Türkçe ve Arapça'nın yanısıra Farsça ve Rusça'ya da çevrilmiştir.

8 Nisan 2003 tarihinde 88 yaşında vefat eden Rosenthal, Yale Üniversitesi'nde pek çok öğrenci yetiştirmiş ve doktora tezi yönetmiştir. Ayrıca American Philosophical Society, American Academy of Arts and Sciences, Medieval Academy of America, American Academy of Jewish Research, British Academy, American Oriental Society, Deutsche Morgenlandische Gesellschaft ve Accademia Nazionale dei Lincei (Roma) adlı saygın bilim kurumlarının üyesiydi. Giorgio Levi della Vida ve Harvey Prize (Hayfa Üniversitesi) ödüllerine de sahip bulunan Rosenthal'a Columbia, Tübingen, Tel Aviv ve Kudüs İbrânî üniversiteleri tarafından fahri doktora unvanı verilmişti.

Cengiz Tomar

Yazarlar için not

- *İslâm Araştırmaları Dergisi*, başta klasik İslâmi ilimler olmak üzere, siyaset, tarih, ekonomi, felsefe, sosyoloji, antropoloji, dinler tarihi, edebiyat ve kültür alanlarında yapılmış, İslâm düşünce ve kültürüne orijinal katkı sağlayacak nitelikteki, özgün makale telifi ve kitap tanıtımlarının yanı sıra sempozyum, seminer ve konferans değerlendirmelerini yayımlar.
- Makalelerde daha önce başka bir yerde yayınlanmamış veya başka bir yere söz verilmemiş olma şartı aranır.
- Dergide hangi yazıların yayımlanacağına hakem usulüne göre Dergi Yayın Kurulu karar verir.
- Tercih edilen dil Türkçe olmakla birlikte Arapça, Farsça, İngilizce, Fransızca ve Almanca makalelere de yer verilir.
- Makaleler A4 kağıdının bir yüzü kullanılmak suretiyle çift aralıklı olarak yazılmalıdır. Mümkünse makaleler 10.000, kitap ve diğer tanıtımlar ise 1.500 kelimeyi geçmemelidir. Makale teslim edilmeden önce gerekli dipnotlar, bibliyografya, tablolar vb. tamamlanmış olmalıdır. Ayrıca makalelere 100-200 kelime arasında bir özet yazısı eklenmelidir.
- Türkçe ve İngilizce makalelerde uyulması gereken dipnot sistemi için bk. www.isam.org.tr
- Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez. Yazısı yayımlanan makale sahiplerine telif ücreti ödenir ve derginin yayımından sonra 40 adet ayrı basım gönderilir.
- Başvurular, disketiyle birlikte bir nüsha halinde, İslâm Araştırmaları Dergisi Yayın Kurulu Başkanlığı, TDV İSAM, Altunizade, İcadiye Bağlarbaşı Cad. No: 40, Bağlarbaşı 34662 Üsküdar-İstanbul adresine postalanmak veya ek dosya halinde dergi@isam.org.tr e-posta adresine gönderilmek suretiyle yapılır.
- Bu dergi *Index Islamicus* ve *Turkologischer Anzeiger* tarafından taranmaktadır.

Information for Contributors

- *Turkish Journal of Islamic Studies*, a biannual publication of the Centre for Islamic Studies, welcomes articles of a high standard and original scholarship in Islamic studies as well as in the areas of history, political science, economics, philosophy, sociology, anthropology, comparative religion and literature. It also accepts reviews for books, symposiums and conferences. Normally articles should make a scholarly contribution to the understanding of Islam or of general interest to the Muslim community.
- Articles submitted for publication may not have been previously published nor be pending publication elsewhere.
- All submissions are assessed by referees, but the Editorial Board reserves the right to decide what articles will be published.
- Articles in Turkish, Arabic, Persian, English, French and German are all welcome.
- Articles should be typed double-spaced on A4 white bond paper, with ample margins on all sides. Normally, the entire manuscript of an article -including tables- should not exceed 10,000 words. The maximum size for reviews is 1,500 words. A brief abstract of 200 words or less should also accompany all article submissions.
- Articles written in English should follow the English reference style given at www.isam.org.tr
- Manuscripts submitted for publication may not be returned. Contributors of articles are sent 40 free offprints, along with a copyright payment after the publication of the article.
- All postal submissions, with an electronic copy (preferably in Microsoft Word format) as well as a hard copy of the manuscript, should be made to the Editor, Turkish Journal of Islamic Studies, TDV İSAM, Altunizade, İcadiye Bağlarbaşı Cad. No: 40, Bağlarbaşı 34662 Üsküdar-İstanbul, Turkey. Alternatively, submissions may be sent as an attachment via e-mail to dergi@isam.org.tr
- Articles in this journal are indexed or abstracted in *Index Islamicus* and *Turkologischer Anzeiger*.

TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM)

İSAM, Türk tarihi ve kültürü ile İslâm medeniyetinin yerel ve küresel düzeyde tanıtılmasını hedefleyen ilmi bir araştırma merkezidir. İSAM ulusal ve uluslararası bilimsel araştırma projelerini desteklemek, ansiklopedi, dergi, telif, tercüme ve tahkik eserler yayımlamak ve ilmi toplantılar düzenlemek suretiyle doğru ve nitelikli bilgiler üretilmesine ve bu bilginin daha geniş kitlelere ulaştırılmasına imkân sağlamaktadır.

Bir taraftan Türk ve İslâm dünyasının tarihsel mirasını modern bilimsel yöntemlerle araştırarak günümüz insanının dikkatine sunan diğer taraftan da Müslüman coğrafyadaki dinî, sosyal, kültürel ve entelektüel değişim ve gelişmeleri izleyerek araştırımcı, bilim adamı ve yöneticiler için bilgi birikimi sağlayan ve halen *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'*ni yayınlamakta olan İSAM, sadece Türk kültür hayatına değil Orta Doğu, Orta Asya, Balkanlar ve Kuzey Afrika'yı kapsayan çalışmalarıyla da İslâmî araştırmalara önemli katkıda bulunmaktadır.

TDV Centre for Islamic Studies

İSAM is an academic research centre that deals with both studies of Turkish history and culture and Islamic civilization on a local and global level. İSAM helps support national and international academic research, publishes encyclopedias, magazines, compilations, translations and investigative works, and organises academic meetings to ensure that correct and valuable knowledge is arrived at and can reach a wider audience.

While investigating the history of both the Turkish and Islamic worlds with modern academic research methods and presenting the findings of these, İSAM, the publisher of the *TDV İslâm Ansiklopedisi* (The TDV Encyclopedia of Islam), at the same time helps the development of academic research in Turkey by examining social, cultural and intellectual changes that are taking place throughout the Muslim geography and plays an important role in Islamic as well as Turkish studies through its research into the Middle East, Eastern Asia, the Balkans and North Africa.

