

and was an equal rival with the Māliki school there until the turn of the third/ninth century. However, local support was not enough to secure the position of the Hanafī doctrine; for example, in Syria, despite some local support, the Hanafī school never had a strong presence, due to the fact that Syria was the centre of Abbasid opposition and the Hanafi School was seen as the natural ally of Abbasids. It is also indicated in this study that the Hanafi teaching did not in fact receive strong support in the birthplace of Abū Hanīfa, namely Kufa, until the late second century A.H. It is obvious that alliance with the Abbasid government could only be secured in this period. However, the author does not explore the reasons behind the Abbasids' preference for the Ahl ar-Ra'y judges in the final quarter of the second century A.H. It seems that Abdullah b. al-Muqaffa's advice to the Abbasid caliphs that they secure a central law in order to achieve centralization was to be realized only after Abū Yūsuf and Muhammad's legal writings emerged as complete compendiums, hence as manuals for the *qadis*. Nevertheless, this study totally ignores the doctrinal aspect of the spread of Hanafī School of law and only focuses on the historical-biographical evidence. The question of which aspect of the legal school or the legal doctrine developed by Abū Hanīfa and his followers attracted Abbasid politicians is never raised in this book. Similarly, this study does not focus on the question of the nature of the legal doctrine that was introduced by the Hanbalis and Shafiis who emerged as alternatives after the Hanafi School lost the Abbasid support in the central part of Empire.

Murtaza Bedir
Sakarya University

Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık

Ekrem Demirli

İstanbul: İz Yayıncılık, 2005. 368 sayfa.

Ekrem Demirli'nin on bir kitaptan oluşan Sadreddin Konevî Külliyyâtı'nı Türkçe'ye kazandırdıktan sonra yazdığı bu eser, *Sadreddin Konevî'de Marifet ve Vücûd* adlı doktora tezinin (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2003) kitaplaştırılmış hâlidir.

XIII. yüzyılın muhakkik sūfisi ve İbnü'l-Arabî'nin talebesi Sadreddin Konevî'nin (ö. 672/1273) bilgi ve varlık anlayışı temelinde tasavvuf meta-

fiziğinin incelendiği bu monografik çalışma “Önsöz”, iki “Giriş”, üç bölüm, “Sonuç”, “Bibliyografya” ve “İndeks”ten oluşmaktadır. Çalışmanın temel iddiası, Konevî'nin tasavvufu bir metafizik ilim (ilm-i ilâhî) olarak tesis ettiği-dir. Yazar bu iddiasını temellendirmeden önce, “Pratikten Teoriye Tasavvufun Gelişimi ve Sûfîlerin Tasavvufa Meşruiyet Arayışı” adlı giriş bölümünde tezini temellendirmesine dayanak teşkil edecek tarihsel-felsefî bir yaklaşım sergilemektedir (s. 29-60). Bu yaklaşım İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî düşüncesi merkeze alınarak tasavvuf tarihinin kelâmdaki gibi eski (mütekaddimîn) ve yeni (müteahhirîn) şeklinde dönemlere ayrılmasına dayanır. Pratik tasavvuf dönemi olan eski dönem, ancak İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî'nin ortaya koyduğu metafizik ilkelerle açıklandığında anlamlıdır.

Yazara göre tasavvuf, sadece kendi içinde açıklanamayacak kadar karmaşık bir olgudur. Dolayısıyla tasavvuf; kelâm, fıkıh ve felsefe disiplinlerinin tarihsel gelişimlerine paralel bir bakış açısıyla daha iyi anlaşılır. Kuşeyrî, Serrâc, Hücvirî, Kelâbâzî ve Sühreverdi gibi yazarların eserlerinde söz konusu edilen eski dönem tasavvufu bir ilim olmaktan çok, zühd ve ahlâk ağırlıklı bir tavır, pratik hayat tarzı olarak algılanmıştır. İlk dönem tasavvufu tarihsel süreçte sünî kelâma paralel olarak metafizik seviyede kâdir-i mutlak anlayışına yakınlaşırken, şer'î amellerin ahlâkî neticeleri üzerine yaptığı vurguyla fikh-ı bâtın şeklinde görülmüştür. Fikh-ı bâtın şeklindeki tasavvufu, kelâm ve felsefenin aksine hakikate ulaştıracak yegâne ilim şeklinde algılayan Gazzâlî, eski ile yeni dönem arasındaki geçişi sağlayan berzah şahsiyettir. Ancak yazara göre Gazzâlî, hakikatin elde edilmesinin çeşitli pratiklerle kalbin arındırılması ve nefis tezkiyesiyle gerçekleşeceğini söylerken ilk dönem sûfîlerinin tasavvuf anlayışına mahiyette yeni bir şey eklememiştir.

Tasavvufa yenilik getiren, İbnü'l-Arabî ile Sadreddin Konevî'dir. Konevî ile birlikte yeni dönem tasavvufunda üç unsur ön plana çıkar: Birincisi, eski dönem tasavvufunda da söz konusu olan, hakikate ulaştıran en sağlam yöntemin müşahede ve iyân olduğu; ikincisi, eski dönemin aksine yeni dönemde müşahedenin epistemolojik verilerinin nazarî yöntemle ulaşılan ve tahkik kaideleri denilen ilkelere bağlanması; üçüncüsü, bu ilkelere hareketle tasavvufun bir metafizik ilmi (ilm-i ilâhî) şeklinde temellendirilmesidir. Yazar bu sürecin gelişimini ise eski tasavvufun kelâm ve fıkha, yeni tasavvufun İbn Sînâcî Meşşâî felsefeye eklenmesi ve tüm teorik ilimleri ikmal etmesi çerçevesinde açıklamaktadır. Böylelikle yeni tasavvuf müşahede verilerini nazarî düzlemde ve sistematik bütünlük içerisinde ifade ederken, felsefî nazar ile müşahedeyi mezc ederek gerçek metafizik yapma iddiasına da kavuşmuştur. Bu dönem, tasavvufun kelâm ve felsefeye kıyasla, geç kalan olgunlaşma devresidir. Yazar bu

noktada eski dönem-yeni dönem tasavvuf tarihi sınıflamasını değer yargısıyla zaman zaman iptidâî dönem-olgunlaşma dönemi şeklinde de adlandırmakta; iki dönem arasındaki farklılığı teorik arayışların olup olmamasıyla sınırlamaktadır. Buna göre iptidâî tasavvuf, kelâm ve fıkıh hegemonyasında pratik seviyede kalırken ya da teorik boşluklar barındırırken, olgunlaşmış tasavvuf, felsefi ve teorik bir çerçeveye ilim hüviyeti vasfı kazanmıştır.

Yazar, Konevî düşüncesinin nazarî boyutu üzerinde durarak onun sûfi bilgiyi metafizik ilmi altında sistematize ettiğini bir iddia olarak ortaya koymaktadır. Bu iddianın temellendirilmesi, kitabın “Birinci Bölüm”ünün temel konusudur (s. 63-184). Konevî tasavvufu metafizik bir bilim şeklinde inşa ederken, müdevven ilim tanımından hareket eder. Bir şeyin ilim olması, belirli bir konuya (mevzu), buna bağlı olarak meselelere (mesâil) ve bu meselelerin araştırılması için de ilkelere (mebâdî) dayanması gerekmektedir. Tasavvuf metafiziğinin –ki yazara göre buradaki tasavvuf kelimesi zâid bir nitelemedir. Zira metafiziği nazar ve müşahede yöntemini mezcederek gerçek hüviyetine Konevî kavuşturmuştur- konusu Hakk’ın varlığıdır ya da zât-ı ahadiyyeti ve ezeli sıfatlandır. Bu yargı, “Varlık, varlık olması bakımından Hak’tır” (el-vücûd min haysü hüve hüve Hakk’un) önermesinin bir sonucudur. Bu önerme öte yandan İbn Sînâ düşüncesi söz konusu edildiğinde metafiziğin konusu değil, hedefi olmalıdır. Zira İbn Sînâ’da metafiziğin konusu “el-mevcûd”dur (varlık); nihai hedefi ise Tanrı’dır. Konevî’ye göre metafizik ilminin meseleleri, Hakk’ın ana isimleri olan metafiziğin ilkelerinin neticeleridir.

Konevî bu neticelerden ilkelere ulaşip konu-ilkeler-meseleler arasında irtibat kurarak metafizik ilmini vazetmiştir. Ancak konu-ilke-mesele üçlüsü temelinde Konevî’nin metafizik ilmine bakışı ile filozof ve kelâmcıların bakışı arasındaki farklılıklar kitapta detaylıca işlenmemektedir. Bu itibarla yazar Konevî’de metafiziğin temellendirilmesini bir yöntem eleştirisi ve metafizik bilginin imkânı kapsamında değerlendirmiştir. Konevî’ye göre akıl ve nazar gerekli olmakla birlikte, yeterli değildir. Nazarın yanında sülûk ile elde edilen müşahede olmalıdır. Müşahede bir bilme sürecidir. Bu süreç sonucunda sûfi; Tanrı, eşya ve insan hakkında metafiziksel bilgiye ulaşır. Bu noktada “Birinci Bölüm”ün esas sorusu şu olur: Metafiziksel bilgi mümkün müdür? Konevî bu sorunun cevabını nefis görüşünün bir neticesi olarak ifade eder. Konevî’nin bilginin imkânını bilginin konusu (Tanrı) ile öznesi (sûfi) arasındaki irtibata dayandırması, insan nefsinin ilahî tabiatı meselesini ele almayı gerektirmektedir. İnsanın Tanrı’yı bilmesini mümkün kılan şey, insan ile Tanrı arasındaki benzerliktir. Nitekim insan, Tanrı’nın sureti üzerinde yaratılmıştır ve bu suret ve tabiatı sayesinde müşahede sürecinin sonucunda Tanrı hakkında bilgiye

sahip olabilir. Ancak Konevî'ye göre, müşahede veya herhangi bir yöntem Tanrı bilgisine ulaştırırsa da, Tanrı'nın bilinmesi nihayetinde Tanrı'nın irade ve inayetine bağlıdır. Konevî bu düşüncesiyle Eş'arî tavrını hatırlatır.

Yazara göre Sadreddin Konevî, sûfi bilginin kaynağı ile yapısı ve ifade düzlemi arasında mutlak bir ayrıma giderek birincisinin sübjektif, ikincisinin herkes için genel-geçer, makul ve objektif olduğunu söylemektedir. Konevî ile birlikte yeni dönemde tasavvufi bilgi eski dönemin aksine, bütünüyle sûfinin müşahede tecrübesine bağlı ve o sayede gerçekleşen bir şey olmaktan çıkmıştır. Oysa bu yargı doğru değildir. Eski dönem sûfilerinde de yeni dönem sûfilerinde de müşahade verileri bir kez dile geldikten sonra makûliyyet kazanmaktadır. Ancak bu makuliyetin anlaşılma dereceleri her bir kişi için farklı olup tasavvufi söylem dikkate alındığında sadece nazarı değil, müşahedeyi de gerektirmektedir. Müşahede bilgisinin dile aktarılması ve bu aktarımda izlenecek yöntem her ne kadar fıkıh, kelâm, felsefe vs. disiplinleriyle tarihî tedahül içinde izah edilebilirse de, müşahede her bir sûfi için biriciktir. Bu minvalde Sadreddin Konevî'nin müşahede ve keşfi tahkiki kendisine özeldir. Ancak bu tahkikin diğer teorik disiplinlerin ilkeleriyle irtibat kurulabilecek nazarî boyutu da vardır.

Sadreddin Konevî, müşahede ve tahkikinde ulaştığı neticeleri, bilgi ve varlık görüşünün dayandığı nazarî-objektif kaidelere bağlamıştır. Sûfi bilginin gerçeklik düzeyinin tespit edilebildiği bu nazarî kâidelere kitabın “Üçüncü Bölüm”ünde yer verilmiştir (s. 171-347). Oysa bu bölüm, “Birinci Bölüm”ün sonunda yer alan “Müşahede Yönteminin Neticesi” kısmında söz konusu edilseydi, “Sadreddin Konevî'nin Varlık Görüşü” başlıklı “İkinci Bölüm”e dayanak teşkil edecekti. Nitekim tahkik kaidelerinin uygulaması, “İkinci Bölüm”de yapılacaktır. Ancak yazar kaide kavramının özelliğini koruyabilmek için tahkik ilkelerine son bölümde yer vermiştir. Bu ilkeler Konevî'nin en önemli eseri olan ve Osmanlı'da müstakil bir şerh geleneğine zemin teşkil eden *Miftâhu'l-gayb* kitabında (*Tasavvuf Metafiziği*, İstanbul 2002) belirli bir sırayla zikredilmiştir. Yaklaşık dokuz kaideden oluşan tahkik kriterleri vahdet-i vücûd bakış açısını yansıtır. Konevî “Bir'den ancak bir çıkar” ilkesine dayanarak varlıkta gerçek bir ikilik bulunmasının mümteni olduğunu söyleyerek tüm sûfilerle ortak görüştedir. Hakk'ın zorunlu varlığının dışındaki tüm mümkün varlıklar bir ve mutlak varlık olan Hakk'ın isimlerinin tecellilerinden ibarettir. Tecelli olmaları hasebiyle, varlıkta bir çokluktan bahsetmek mümkün olmakla birlikte, Hakk'ın varlığının mutlaklığı söz konusu olduğunda çokluk mutlak birliğe râci olacaktır. Yazar “Üçüncü Bölüm”de Sadreddin Konevî'nin varlık görüşünü analiz ederken, vücûd-adem, vâcip-mümkün, bir-çok gibi ikili kategorilere

dayanmaktadır (s. 187-257). Yazar bu bölümün değerlendirmesinde şöyle bir sonuca ulaşmaktadır: “Konevî, vahdet-i vücudun istilzâm ettiği en önemli sonucu Hakk'ın eşyâ ile beraberliği diye terimleştirebilir. Bu yönüyle vahdet-i vücûd diye kavramlaştırılan düşüncenin Tanrı'nın mutlaklık ve münezzezhliğini dengeleyen içkinlik ve teşbih yönüyle ilgili olduğu unutulmamalıdır.” (s. 266).

Hasılı müellif Demirli'nin kitabın “Önsöz”, “Giriş” ve “Sonuç” kısmında da vurguladığı üzere, temel iddiası, Konevî'nin tasavvufu bir bilgi ve varlık metafiziği şeklinde inşa ettiğidir. Kitapta bu iddia hem tarihsel hem de felsefi açıdan temellendirilmeye çalışılmıştır. Ancak müellifin Konevî'yi merkeze alarak tasavvuf tarihine zâhirî ve ilerlemeci felsefi bakışı, tasavvufun diğer ilimlerle zorunlu tedahülüne dayalı bir ön kabûlün sonucudur. Gerçekten de tasavvufun diğer ilimlerle tedahülü inkâr edilemeyecek bir vakıdır. Ancak yazarın bu felsefi bakışına tasavvufî dille iki soru ya da eleştiri yöneltilebilir: Birincisi, tasavvufun iptidai-olgunlaşma devresi şeklinde dönemlendirilmesi, özellikle İbnü'l-Arabî'nin devirler nazariyesiyle hangi ölçüde uyumludur? İkincisi, İbnü'l-Arabî metinlerinde eski dönem sûflerinin varlık ve bilgi hiyerarşisinde edindikleri mertebelere dair verilen bilgiler teori-pratik ikilemiyle açıklanabilecek kadar dar çerçeveli midir? Yazar ilk soruya olumlu cevap verir. Buna göre devirlerin ve zamanların değişmesiyle ilahî tecelliler de değişeceğinden, bütünüyle keşif ve müşahede dönemi olan hâtemü'l-evliyâ ve Şeyh-i Ekber İbnü'l-Arabî ile Şeyh-i Kebîr Sadreddin Konevî'nin yaşadığı çağda ilahî bilgi mufassalan ve kemaliyle tecelli etmiştir. Ancak yine İbnü'l-Arabî'ye göre her devir kendi içinde bir kemali ve olgunluğu da içermektedir. Kitapta bu kemalin izahı ve vurgulanması eksik kalmaktadır. Kemaller arasında birbirlerine kıyasla bir derecelenme söz konusu olduğundan İbnü'l-Arabî ile Sadreddin Konevî asrının diğer zamanlara göre mutlak değil -zira mutlak üstünlüğün icmalen bulunduğu çağ Hz. Peygamber'in yaşadığı asr-ı saadettir- göreceli üstünlüğünden söz edilebilir. Bu anlamda İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî metafiziği merkeze alınarak sadece öncesiyle değil, sonrasıyla da tüm tasavvuf tarihine projeksiyon yapılabilir. Dolayısıyla kitapta asr-ı saadetten sonra gelişen tasavvufun iç (bâtınî) tekâmülû tasavvufî devirler nazariyesiyle açıklanmaktan ziyade, nazariye, tasavvufun kelâm ve felsefeyle yatay düzlemde tedahülü sonucunda önceki döneme nazaran yeni dönemdeki üstünlüğü ve olgunluğunu ispat için sadece bir referans malzemesi olarak yer almaktadır.

Kitapta ikinci sorunun herhangi bir cevabı yoktur. Oysa İbnü'l-Arabî'ye göre önceki dönemdeki her bir sûfî, peygamberlerin küllî-icmalî tecellilerin bir yönünü temsil etmeleri gibi, bu tecellilerden pay almaları oranında tafsilî hakikatlerin âlemdeki mazharları konumundadır ve bu mazhara Hak tarafın-

dan bahşedilen velayet bilgisini temsil etmektedirler. İbnü'l-Arabî bu velayet mazharlarının hatemi olarak kendisini niteler. Sadreddin Konevî ise Hâtemü'l-evliyânın mirasçısıdır. Kitabın birinci girişinde İbnü'l-Arabî ile Sadreddin Konevî arasındaki manevi ilişki üzerinde, Konevî'nin *Fusûsu'l-hikem Şerhi el-Fukûk* (*Fusûsu'l-hikem'in Sırları*, İstanbul 2002) ve *en-Nefehât (İlâhî Nefhalar*, İstanbul 2002) adlı eserlerine dayanılarak ileri sürülmüştür. Bu ilişki, yazarın da ifade ettiği üzere, sadece şeyh-talebe ya da üstadının fikirlerini yorumlayıp müdevven bir ilim hâline getiren pir-şârih ilişkisiyle sınırlı kalmayıp tasavvufta hakikat-i Muhammediyye olarak adlandırılan bilgi kaynağında ortaklık ilişkisidir. Ancak bu ortaklıktan Konevî'nin aldığı manevi hisse ile onun İbnü'l-Arabî'nin tüm tasavvufî çağın fikirlerini sistematik bir metafizik ilmi hâline getirmesi arasındaki tasavvufî-felsefî boşluk kitapta kapatılmamıştır. Dolayısıyla kitapta tasavvufî söylemden ziyade, felsefî bir söylem hâkim olup tasavvufun eski-yeni, pratik-teorik, iptidai-olgunlaşmış, sübjektiflik-objektiflik çizgisindeki gelişimi, tasavvufun iç dinamiklerinden ziyade kelâm, fıkıh ve felsefeyle etkileşimi paralelinde açıklanmıştır.

Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık, modern dönem Türkiye'sinde tasavvuf metafiziği alanında önemli bir akademik boşluğu dolduracak mahiyettedir. Kitap, Nihat Keklik'in *Sadreddin Konevî'nin Felsefesinde Allah-Kâinat-İnsan* (İstanbul 1967) adlı doktora tezinden sonra aynı konuda yapılan ikinci çalışmadır. Nihat Keklik, Konevî'yi köklü felsefe eleştirisinden ötürü "XIII. Asrın Gazzâlî"si ve onun tavrının müdavimi şeklinde eksik değerlendirirken, Demirli'nin Konevî'yi Ekberî geleneğin en önemli sûfî-metafizikçisi şeklinde konumlandırması yerindedir. Demirli'nin kitabı öte yandan ilahiyat fakülteleri tasavvuf kürsüsünde yalnızca tarihsel pespektifle yazılan tezlerin dışına çıkıp tasavvuf ve tarihine "felsefî" ve "doktriner" bir boyut getirmesi sebebiyle kendisinden sonraki tasavvuf yazımına önemli bir kapı aralamıştır.

Semih Ceyhan

İSAM

Public Islam and the Common Good

Armando Salvatore and Dale F. Eickelman (editors)

Leiden-Boston: Brill, 2004. xxv+254 pp.

This interesting volume is edited by two experts of Muslim public sphere in the Middle East, and it is the outcome of two summer workshops held in July 2001 and August 2002 (funded by the Alexander von Humboldt Foundation