

Sayı: 33 ◆ Yıl: 2015

ISSN 1301-3289

İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Sayı 33 • Yıl 2015

Sahibi	TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM)
Yayın Kurulu	Prof. Dr. Raşit Küçük, Prof. Dr. Rahim Acar, Prof. Dr. M. Âkif Aydın, Prof. Dr. İsmail E. Erünsal, Prof. Dr. Feridun Emecen, Prof. Dr. Tahsin Görgün, Prof. Dr. Mustafa Sinanoğlu, Prof. Dr. Şükrü Özen, Doç. Dr. Casim Avcı, Doç. Dr. Tuncay Başoğlu, Doç. Dr. Salime Leyla Gürkan, Doç. Dr. M. Suat Mertoğlu, Doç. Dr. Halit Özkan, Doç. Dr. Cengiz Tomar, Doç. Dr. Ömer Türker, Dr. Ali Hakan Çavuşoğlu, Dr. Mustafa Demiray
Yayın Danışma Kurulu	Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi) Prof. Dr. Hayreddin Karaman (TDV İSAM) Prof. Dr. Anke von Kügelgen (Universität Bern) Prof. Dr. Oliver Leaman (University of Kentucky) Prof. Dr. Jorgen S. Nielsen (University of Copenhagen) Prof. Dr. Mustafa Kara (Uludağ Üniversitesi) Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak (Hacettepe Üniversitesi) Prof. Dr. Ali Akyıldız (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi) Prof. Dr. Ali Köse (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Talip Küçükcan (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Recep Şentürk (Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi) Prof. Dr. M. Sait Özervarlı (Yıldız Teknik Üniversitesi)
Editör	Doç. Dr. Salime Leyla Gürkan
Kitâbiyat	Yrd. Doç. Dr. Mustakim Arıcı
Bibliyografya	Abdülkadir Şenel, İsmail Özbilgin
İmlâ	Nurettin Albayrak
Tashiîh	İnayet Bebek, Osman Sevim
Sayfa Tasarım	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.

Bu dergi ULAKBİM Ulusal Veri Tabanları, *Index Islamicus* ve
Turkologischer Anzeiger tarafından taranmaktadır.

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

© İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2014
ISSN 1301-3289

İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

TURKISH JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES

Sayı 33 • Yıl 2015

Makaleler / Articles

- İslâm İlimler Tarihinde Muhâkemât Geleneği:
Tefsir Hâşiyeleri Merkezli Bir Deneme 1
MESUT KAYA
- Klasik Dönem Kelâmında Dakıku'l-Kelâmın Yeri ve Rolü 39
MEHMET BULĞEN
- Goethe's *Werther* at the Crossroads: Love's Agony in
Taşawwuf and *Metaphysica* 73
ÖMER KEMAL BUHARİ

Kitâbiyat / Book Reviews

- Avlonyalı Ferid Paşa: Bir Ömür Devlet
FİKRİYE KARAMAN 107
- Üç Pîrin Mürşidi: Halvetiyye, Ramazâniyye Kolu ve
Köstendilli Ali Alâeddin Efendi
MESUT SANDIKÇI 115
- Defter-i Dervîşân: Yenikapı Mevlevihânesi Günlükleri
BÜŞRA ÇAKMAKTAŞ 120
- Ibrahim Al-Dasuqi (1255-1296): A Saint Invented
AYŞEGÜL METE 124
- Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond
SÜMEYYE PARILDAR 132
- Kitâbü't-Tahrîş: İlk Dönem Siyasî ve İtikadî İhtilâflarında Hadis Kullanımı
OSMAN DEMİR 136
- Die Träume der Schulweisheit: Leben und Werk des 'Ali b. Muḥammad
al-Ġurġanî (gest. 816/1413)
MUHARREM KUZUY 140
- İslâm Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerif Cürçânî Örneği
AHMET SÜRURİ 147
- Buhâra Hukuk Okulu: Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII. Yüzyıl Orta Asya
Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme
EMİNE ARSLAN 157

İslâm İlimler Tarihinde Muhâkemât Geleneği: Tefsir Hâşiyeleri Merkezli Bir Deneme

Mesut Kaya*

The Tradition of *Muhâkamât* (Adjudications) in the History of Islamic Disciplines: An Essay Based on *Tafsîr Hâshiyahs*

Although the origin of writing *tafsîrs* (commentaries) and *hâshiyas* (marginalias) goes back to the early period of Islam, it was not widespread before the 7th century hijra. The fact that this genre gained prevalence can be seen as the result of a number of factors. The first of these was that as the main sources of Islamic knowledge had been written by this period, there was now a need to correctly understand and interpret them. The second factor was the emergence of summary texts from the Madrasah education as well as the tradition of discussing and explaining them. And the third factor was the need to gain continuity of thought through a main text. Another type of writing that can be considered to be part of this genre (*tafsîrs* and *hâshiyas*) is the study of *muhâkamât* (adjudications), which was the result of a search for solutions to eradicate disagreements between authors and commentators or between commentators and *hâshiya* writers. In these works, the authors arbitrate disagreements between scholars and try to determine whether their arguments are accurate or inaccurate. Starting most probably with Avicenna's *al-Insâf*, *muhâkamât* writings soon became a common genre in all other Islamic disciplines. This literature is important for the late Islamic literary tradition, allowing us to observe the dynamism and continuity of Islamic disciplines. This article aims to examine the *muhâkamât* tradition in the context of three important *tafsîrs*, *al-Kashshâf* by Zamakhsharî, *Anwâr al-Tanzîl* by Baydâwî and *al-Bahr al-Muhîl* by Abû Hayyân.

Key words: Commentary (*tafsîr*), marginalia (*hâshiya*), adjudications (*muhâkamât*), *al-Insâf*, *al-Kashshâf*, *Anwâr al-Tanzîl*, *al-Bahr al-Muhîl*.

Aydınlanma felsefesinin etkilerinin İslâm dünyasında belirgin biçimde hissedilmeye ve reformist söylemlerin ilmî çevrelere hâkim olmaya başlamasıyla birlikte, klasik metinler ve bunlar üzerine yapılan şerh ve hâşiyeler hakkında olumsuz görüşler ortaya konmuştur. "Orijinal/yeni" fikir ve eser

* Yrd. Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (mesudkaya@hotmail.com).

arayışı, herhangi bir mezhebe bağlı olmaksızın ve bir aidiyet kaygısı taşımaksızın bireyin tek başına varlığını ortaya koyabilmesi gerektiği düşüncesi, daha çok üstat-metin-mezhep etrafında düşünce üretme biçimi olan şerh ve hâşiyeye yazıcılığını eleştiri oklarının hedefi haline getirmiştir.¹

Modernleşme süreciyle birlikte klasik tarzda eğitim veren medreselerin geri plana itilmesi, önemli ölçüde hicrî V. ve VI. yüzyıllarda kurumsallaşan medrese eğitim sisteminin ortaya çıkardığı metinler olan şerh ve hâşiyeleri de gözden düşürmüştür. Buna ek olarak matbu kitapların yaygınlaşması, şerh ve hâşiyeye türü eserlerin neşredilmemiş olması veya neşirlerin sağlıklı yapılmaması, bu tür eserlerle bağın bütünüyle kopmasına sebep olmuştur. Bu kopuş zamanla, yukarıda söz konusu ettiğimiz ideolojik şartlanmanın da etkisiyle iyice derinleşmiştir. Şerh ve hâşiyeler, ana metni açıklamanın dışında bir amaca sahip olmayan, bilgi ve düşünce üretme noktasında bir değer taşımayan eserler kategorisine indirgenmiş; yüzyıllarca sahil bilginin kuşaktan kuşağa aktarılmasında bir köprü vazifesi gören ve ilmî devamlılığın sağlanmasına önemli katkıları bulunan bir telif geleneği yok sayılmıştır.²

Günümüzde geçmiş asırlardan tevarüs ettiğimiz şerh ve hâşiyeye türü eserlerin, sadece ana metni anlama ve açıklama çabasının ürünü olmadığı, aksine çok farklı çalışma alanlarını içine alan zengin bir muhtevaya sahip olduğu gün yüzüne çıkmaya başlamıştır.³ Anlama ve açıklama, ana metinle

1 Eleştiriler için bk. M. Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba (İstanbul: Kitabevi, 2001), s. 57; Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Alparslan Açıkgeç - Hayri Kırbasoğlu (Ankara: Ankara Okulu, 1998), s. 91-93.

2 Örnek olarak modern dönemde yazılan tefsirlere bakıldığında bu türün kaynak kabul edilip neredeyse hiç kullanılmadığı görülür. Elmalılı Hamdi Yazır, Ömer Nasuhi Bilmen gibi Osmanlı bakiyesi âlimlerle Tâhir b. Âşûr, Fâzıl b. Âşûr gibi Tunuslu âlimlerin eserleri bunun bir istisnası olmalıdır. Tâhir b. Âşûr, tefsirinde Teftâzânî gibi âlimlerin şerhlerine başvururken, Fâzıl b. Âşûr'un tefsir tarihine dair yazdığı veciz eserinde şerhler hakkında değerlendirmelerde bulunduğu görülür. Bk. Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dârü't-Tünisiyye, 1984), I, 7, 155, 185, 243, 553; XXVIII, 5; XXIX, 396; M. Fâzıl b. Âşûr, *et-Tefsîr ve ricâlüh* (Kahire: Mecmau'l-buhûsi'l-İslâmiyye, 1390/1970), s. 59, 97-100.

3 “Şerh veya hâşiyeye yazmanın bir tek yolu, gayesi, bir tek muhtevası ve üslubu yoktur. Bunlar arasında tamamen öğretim için yazılanlar olduğu gibi esas alınan metnin bir ‘problemler listesi’ veya ‘önergeler listesi’ olarak kabul edildiği şerh ve hâşiyeye eserleri de vardır. Bu sonuçlarda önce ana metnin müellifinin ne demek istediği açıklanmaya çalışılmakta, daha sonra ise konuyla ilgili görüşler tartışılmakta ve nihayet şerhi veya hâşiyeyi yazanın düşüncelerine, itirazlarına, hatta karşı çıktığı ve katılmadığı konulara yer verilmektedir. Bu yüzden de bu edebiyatın ihtiva ettiği eserlerin, hangi gayeyle, niçin yazıldığı, nasıl bir muhtevada olduğu gibi hususlar dikkate alınarak önce tasnif edilmesi gerekir.” Bk. Harun Anay, “Bir Osmanlı Düşüncesinden Bahsetmek Mümkün mü?” *Dergâh*, 7/76 (1996): 13, ayrıca bk. s. 12-14, 22. Şerh ve hâşiyeye türü eserlerin ortaya çıkışı ve mahiyetleriyle ilgili olarak ayrıca bk. Bedreddin ez-Zerkeşi, *el-Bürhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, haz. M. Ebû'l-Fazl İbrâhim (Kahire: İhyâü'l-kütübî'l-Arabiyye, 1957), I, 14; İbn

irtibat kurmanın önemli bir basamağı olmakla birlikte yegâne amacı değildir. Musannifin amacı doğru anlaşıldıktan sonra, şârih yahut muhaşşî, belki musannifin ana hatlarıyla ele aldığı konunun ayrıntılarını, delillerini, şahitlerini tartışmakta, sonra diğer âlimlerin görüşlerini, farklı yaklaşımları dile getirmekte ve nihayet kendi görüş ve itirazlarını ortaya koymaktadır. Şerhlerde takip edilen yöntem genelde bu şekildedir. Şerhler üzerine benzer bir yöntemle hâşiyeler ve hâşiyeler üzerine de ta'likler yazılmaktadır. Bu teliflerde ise musannifle beraber, şârih ve muhaşşîlerin görüşleri de tartışma konusu yapılmakta; musannifin görüşlerinin doğru anlaşılıp anlaşılmadığı tespit edilmektedir. Doğrudan ana metin üzerine hâşiyeler, hâşiyeler üzerine hâşiyeler ya da ta'lik üzerine ta'likler de yazılabilmektedir. Böylelikle ana metinden hareketle yapılan tartışmalar, kuşaktan kuşağa sürdürülmüş olmaktadır.

İkinci, üçüncü hatta dördüncü derece hâşiyeler ve ta'likler, çoğu zaman musannif ile şârih, şârih ile muhaşşî arasındaki tartışmalı konuları değerlendirme amacı taşımaktadır. Bir başka ifadeyle, burada musannif ile şârih arasında muhaşşînin hakemliği söz konusudur. Bu tür eserlerin yazılmasındaki temel sebep, muhtemelen vefat etmiş olan musannifi ya da şârihi savunmak, onun haksızlığa uğradığını düşünerek ona destek olmaktır. Bununla birlikte bu eserlerde, genellikle tarafsız bir yaklaşımın ve insaf ölçülerinin elden bırakılmadığı ilmî bir yöntem kendini hissettirmektedir. Bu bakımdan bu tür eserler, “et-temyîz”, “el-intisâr”, “el-insâf” ve “el-muhâkemât” biçiminde adlandırılmıştır. Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) filozofları eleştirdiği *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eseri bağlamında yazılan tehâfütler de, yöntemleri itibariyle taraflar arasında muhakeme esasına dayandıkları için bu kategori içinde değerlendirilebilecek niteliktedir.

Görebildiğimiz kadarıyla bu tür eserlerde zamanla iki müellif ya da eser arasında görüşlerin isabetli ya da isabetsiz, delillerin kuvvetli veya zayıf, meselelerin işlenişindeki sistematîğin başarılı ya da başarısız oluşu gibi hususların değerlendirilmesi, muhakeme ve mukayesesi anlamına gelen “muhâkemât” adı daha çok yaygınlık kazanmıştır. Bu bakımdan bu tür eserleri “muhâkemât literatürü” adı altında toplamak kanaatimizce yanlış olmayacaktır.⁴ Ancak bu

Haldûn, *Mukaddime*, nşr. Halîl Şehhâte (Beyrut: Dârü'l-fıkr, 1408/1988), I, 731, 732; krş. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, nşr. Kilisli Muallim Rifat – M. Şerefeddin Yaltkaya (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1362/1942), I, 38; Hilmi Ziya Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011), s. 291, 292; İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011), s. 57-106.

4 İslâm ilimler tarihinde kayda değer pek çok eserin telif edildiği bu alan, *İslâm Ansiklopedisi* (İA) ve TDV *İslâm Ansiklopedisi*'nde (DİA) herhangi bir maddeye konu olmadığı gibi, “Hâşiyeler” maddelerinde de bir kategori olarak yer almamıştır. Bk. “Hâşiyeler”, IA, V/1, s. 354; Tevfik Rüştü Topuzoğlu, “Hâşiyeler”, DİA, XVI, 419-22.

eserler de, yazım kolaylığı veya bu eserlerin müstakil eserlerden farklılığını vurgulamak amacıyla olmalı, falanca eserin hâşiyesi veya falanca şerhin hâşiyesi biçiminde kayıt altına alınmış; bu kayıtlar söz konusu eserlerin de genel hâşiyeler içinde değerlendirilmesine sebep olmuştur.

Makalenin ilerleyen bölümlerinde ayrıntılarıyla işleneceği üzere, tefsir tarihinde Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*'ının müstesna bir yeri vardır. Bu eser, Mu'tezilî bir karakter taşısa da, Kur'an'ın beyan ve meânî güzelliklerini tespitteki eşsiz üslûbu sebebiyle, Ehl-i sünnet ulemâsı tarafından asırlarca medreselerde okutulmuş, lehinde veya aleyhinde olmak üzere muhtelif çalışmalara konu olmuştur.⁵ Söz gelimi hicrî VIII. yüzyılın bir diğer büyük müfessiri Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 1344/745) *el-Bahrü'l-muhît* adlı tefsirinde, nahiv ve belâgata dair pek çok meselede Zemahşerî'ye muhalefet etmiştir. Semîn el-Halebî (ö. 756/1355), kaleme aldığı *ed-Dürrü'l-masûn* adlı eserinde, iki müfessirin görüşleri arasında mukayese yapmış, çoğu meselede Ebû Hayyân'ın eleştirilerinin isabetsiz olduğu sonucuna varmıştır.⁶ Bu eser üzerine İbn Radiyyüddîn el-Gazzî (ö. 984/1577) bir muhâkemât, buna karşılık Osmanlı âlimlerinden Kınalızâde Ali Efendi de (ö. 979/1572) *el-Muhâkemâtü'l-aliyye* adını verdiği bir başka risâle kaleme almıştır.⁷

İşbu makalede, öncelikle şerh ve hâşiyeye yazıcılığının bir kolu olan muhâkemât geleneğinin doğuşu, bunun etkenleri, ilim ve düşünce tarihimizdeki yerine kısaca temas edilecektir. Daha sonra da Zemahşerî, Beyzâvî (ö. 685/1286) ve Ebû Hayyân tefsirleri bağlamında yazılan muhâkemât türü bazı eserler ele alınacak, yöntemleri ve ilmî değerleri üzerinde durulacaktır. Böylelikle şerh ve hâşiyelerin tek bir kategoriye indirgenemeyeceği, bunların oluşturduğu literatüre çok geniş bir perspektiften bakmak gerektiği, muhâkemât içerikli eserlerin bu literatürün önemli bir dalı olduğu ortaya konulmuş olacaktır.

- 5 Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2008), II, 466-71; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınevi, 1996), I, 351, 352; Cahit Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005), I, 126, 125; Ömer Özyılmaz, *Osmanlı Medreselerinin Eğitim Programları* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002), s. 33; Ziya Demir, *XIII.-XVI. y.y. Arası Osmanlı Müfessirleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), s. 90, 91.
- 6 Süyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr ve şevâridü'l-efkâr*, I, haz. A. Hâc Muhammed Osman (doktora tezi, Câmîatü Ümmî'l-kurâ, 1423), I, 10, 11; *a.e.*, II, haz. M. Kemal Ali (doktora tezi, Câmîatü Ümmî'l-kurâ, 1424); *a.e.*, III, haz. Ahmed b. Abdullah ed-Derûbî (doktora tezi, Câmîatü Ümmî'l-kurâ, 1425); Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1477; krş. Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II, 553, 554.
- 7 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 122, 123; Kınalızâde Ali Efendi, *el-Muhâkemâtü'l-aliyye fî'l-ebhâsîr-radaviyye fî i'râbî ba'zî'l-âyi'l-Kur'âniyye*, nşr. Walid A. Saleh, "The Gloss as Intellectual History: The Hâshiyah on al-Kashshâf" içinde, *Oriens*, 41 (2013): s. 253-57.

1. Muhâkemât Geleneğinin Ortaya Çıkışı ve Gelişimi

İslâm kültüründe şerh ve hâşiye tarzı eserlerin yaygınlaşması çeşitli etkenlerle açıklanabilir. Bu etkenlerin başında hicrî VI-VIII. yüzyıllarda İslâm ilimleri ve düşüncesinin zirveye ulaşması ve bir istikrara kavuşması gelmektedir. Bu döneme kadar İslâm kültürünün ana kaynakları oluşmuş ve bundan sonra da ilk dönemlerdeki gibi çeşitli eserlerin telifi devam etmiş olmakla birlikte, söz konusu ana kaynakların anlaşılıp aktarılması, temel görüşlerin derlenip tetkik ve tahlil edilmesi önemli bir ilmî uğraş olarak ortaya çıkmıştır.⁸

İkinci etken, VII. yüzyıldan itibaren telif edilen ve en çok şerh ve hâşiyelere konu olan eserlerin dil ve üslûp özellikleridir. Bu eserlerde genellikle, “Acem usulü” (et-tarîkatü'l-A'cemiyye) diye adlandırılan bir dil ve üslûp kullanılmış, Mâverâünnehir'de ortaya çıkan bu yöntem, çeşitli yollarla İslâm coğrafyasına yayılmıştır. Bu yöntemle yazılan eserlerde, muhkem tarzda yapılmış özetleme (ihtisar), teknik kelimeler (dikkatü't-ta'bir), ilmî terimler (el-mustalahu'l-ilmî) ve çeşitli anlamları çağrıştıracak bazı işaretlerle yetinmek gibi hususiyetler ön plana çıkmaktadır.⁹ Dolayısıyla ilmî çevrelerde bu üslûpla yazılmış eserleri doğru anlama çabasıyla başlayıp bir dizi ilmî faaliyetle devam eden bir süreç kaçınılmaz hale gelmiştir.

Bu dil ve üslûbun, dolayısıyla şerh ve hâşiyelerin yaygınlaşmasındaki bir diğer etken ise İslâm dünyasında medrese eğitiminin ve medreselerde müfredatın yerleşik hale gelmesidir. Medreselerdeki eğitim tarzı, okunan/okutulan kitapların hâfızada kalıcı olmasına yönelik arzu, muhtasar bir üslûpla yazılmış eserleri zorunlu kılmış ve bu da eserlerin söz konusu tarzda yazılmasını teşvik etmiştir. Bu arada müderrisler, takrirlerinde mükemmel olmak, musannifin işaretlerini ve metinde ne demek istediğini tam anlamıyla açıklayabilmek gibi amaçlarla bu eserlere şerh ve hâşiyeler yazmışlardır. Buna tenkit, mukayese ve reddiye yöntemlerinin de eklenmesiyle bu türden çalışmaların çeşitliliği her geçen asırda artmıştır.¹⁰ Bu artışa paralel olarak felsefî ve dinî ilimlerde muhâkemât tarzı eserler revaç bulmuş ve yaygın bir telif tarzı haline gelmiştir.

8 Bk. Halil İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu: Klâsik Çağ (1300-1600)*, çev. Ruşen Sezer (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012), s. 181.

9 M. Fâzıl b. Âşûr, *et-Tefsîr ve ricâlüh*, s. 93, 96, 100; krş. İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 591. Celâleddin es-Süyûtî, *Hüsni'l-muhâdara fi târihi Mısır ve'l-Kahire*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1967/1387), I, 338; Emîn el-Hûlî, *Arap-İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, çev. Emrullah İşler – Mehmet Hakkı Suçin (Ankara: Kitâbiyât, 2006), s. 146; İbn Haldûn, bu telif tarzının eğitim sistemini sekteye uğrattığı ve ilimlerin tahsilini güçleştirdiği görüşündedir. Bk. *Mukaddime*, I, 733.

10 Krş. M. Fâzıl b. Âşûr, *et-Tefsîr ve ricâlüh*, s. 98, 99.

İslâm'ın erken döneminde bir yandan Kur'an'ı ve hadisleri doğru anlamak ve açıklamak amacıyla tefsirler ve şerhler yazılırken, bir yandan da dil bilimleri, fıkıh, kelâm ve tefsir sahalarındaki asıl metinlere -az da olsa- şerhler yazılmıştır.¹¹ Öte yandan felsefi eserlerin Yunancadan Arapça'ya çevrilmesiyle birlikte, kadim felsefi metinlere şerh geleneği sürdürülerek bu eserler üzerine de şerh ve hâşiyeler kaleme alınmaya başlanmıştır.¹² Muhâkemât tarzı eserlerin de gerek felsefi gerekse dinî metinler üzerine yazılan şerh ve hâşiyelerle birlikte geliştiği görülmektedir.

İlim ve düşünce tarihimizde İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037), günümüze sadece bazı parçaları ulaşan *el-İnsâf* isimli eseri, muhâkemât geleneğinin erken dönem örneklerinden birini oluşturmaktadır. Bu eser, İbn Sînâ'nın Aristo'ya nispet edilen ve ona aidiyeti kesin olan bazı eserlerine yazdığı şerh ve ta'likleri içermektedir. İbn Sînâ, Ebû Ca'fer el-Kiyâ adındaki bir dostuna yazdığı mektupta, Meşşâî şârihlerinin Aristo'yu yeterince anlamadıklarını ve ona yöneltilen birtakım eleştirilerin haksız olduğunu belirterek *el-İnsâf* adıyla bir eser yazdığını, bu eserde âlimleri Meşrikîler ve Mağribîler diye iki gruba ayırdığını, ilkinin ikincisine muhalif bir grup olarak aktardığını ve kendisinin meselelere "insaf" ile yaklaştığını söylemektedir.¹³ Ana bir metin etrafında dile getirilen görüşlerin muhakemesi şeklinde yazılmış olması, bu eseri muhâkemât türünün ilk örnekleri arasında saymak için yeterli bir sebep olsa gerektir.¹⁴

Yine İbnü's-Sîd el-Batalyevsî'nin (ö. 521/1127), âlimlerin ihtilâf sebeplerini derinlemesine işlediği *el-İnsâf fi't-tenbîh ale'l-meânî ve'l-esbâbilleti evcebeti'l-ihtilâf beyne'l-müslimîn fi ârâihim*,¹⁵ Kemâleddin el-Enbârî'nin (ö. 577/1181)

11 Sedat Şensoy, "Şerh", *DİA*, XXXVIII, 556; Eyyüp Said Kaya, "Şerh [Fıkıh]", s. 562; Mustafa Sinanoğlu, "Şerh [Kelâm]", s. 564. Tefsir literatüründe ilk şerhler hicri IV. yüzyıla denk düşmektedir. Mu'tezilî müfessir Rummânî (ö. 384/994) Zeccâc'ın *Meânî'l-Kur'an*'ı üzerine bir şerh yazarak tefsir ilminde şerh türünün ilk örneklerinden birini vermiştir. Ebû Ali el-Fârisî'nin (ö. 377/987) aynı eser üzerine bir çalışması vardır. Bilgin, ilk çalışmanın sonrakine bir cevap veya nazire olarak yazılmış olabileceğini, ayrıca bu sırada ilk kez daha önce yazılan meânî'l-Kur'an'lar üzerine şerh ve tetkiklerin yazıldığını ifade etmektedir. Bk. Mustafa Bilgin, *Tefsirde Mu'tezile Ekolü* (doktora tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1991), s.138, 154, 253.

12 Bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, nşr. G. Flügel (Beyrut: Mektebetü Hayyât, t.y.), s. 307-13.

13 Ömer Mahir Alper, "İbn Sînâ", *DİA*, XX, 339; ayrıca bk. Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, s. 298, 299.

14 Bâkullânî'nin (ö. 403/1013) *el-İnsâf* adında daha önce yazılmış bir eseri vardır. Fakat bu eser, doğrudan müellifin itikadî konulardaki görüşlerini içermekte, bizim burada söz konusu ettiğimiz biçimde iki müellif ya da eser arasında muhakeme bulunma esasına dayanmamaktadır. Bu da eseri muhâkemât geleneğinin ilk örnekleri arasında saymamıza imkân vermemektedir. Eser hakkında daha geniş bilgi için bk. Şerafeddin Gölçük, "Bâkullânî", *DİA*, IV, 534.

15 Cüneyt Gökçe, "el-İnsâf", *DİA*, XXII, 319-20.

Basra ve Kûfe dil âlimlerinin nahve dair ihtilâflarını delilleriyle birlikte tetkik edip aralarında hüküm verdiği *el-İnsâf fi mesâilil-hilâf beyne'n-nahviyyîne'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn* adlı eserleri,¹⁶ muhâkemât türü eserlerin ilk örnekleri arasında kabul edilebilir.

Sonraki yüzyıllarda da benzer eslere rastlamak mümkündür. Meselâ felsefe, tıp ve dinî ilimlere dair eserleri bulunan M. Abdullatîf el-Bağdâdî (ö. 629/1231), *Kitâbü'l-Muhâkeme beyne'l-Hakîm ve'l-Kimyâi* isimli,¹⁷ muhtevası hakkında bilgi sahibi olamadığımız bir eser kaleme almıştır. VIII. yüzyıl hadis âlimlerinden Muhammed b. Ömer b. Muhammed'in (ö. 721/1321) Buhârî ile Müslim arasındaki ihtilâflı meseleleri ele aldığı *el-Muhâkeme beyne'l-İmâmeyn* isimli eseri, bu bağlamda zikredilebilecek bir başka örnektir.¹⁸ Hindistan ulemâsından Cemâleddin b. Nusayr ed-Dihlevî'nin (ö. 984/1577) *Şerhu Miftâhi'l-ulûm li's-Sekkâki* adlı eseri, *Miftâh*'ın iki şerhi arasında yapılmış bir muhâkemedir.¹⁹ Mîr Gıyâseddin Mansûr (ö. 949/1542), babası Mîr Sadreddin eş-Şirâzî ile Devvânî (ö. 908/1502) arasındaki pek çok ihtilâflı meselede çeşitli reddiye ve muhâkemeler yazmıştır. Örnek olarak *Muhâkemât alâ Hâşiyeti Şerhi Metâliil-envâr ve Muhâkemât alâ Şerhi't-Tecrid* isimli eserleri burada zikredilebilir.²⁰ Nasîrüddîn-i Tûsî'nin (ö. 672/1274) *Tecridü'l-akâid* adlı eserine Hâfız-ı Acem'in (ö. 958/1551) yazmış olduğu *Muhâkemâtü'l-ferîd fi Hâşiyeti't-Tecrid* bu türün önemli örneklerinden biridir. Burada Hâfız-ı Acem, Tûsî'nin eserine red ve itirazda bulunmuş olan, şerh ve hâşiyे üstadı konumundaki meşhur birçok müellife karşı, arada en küçük noktayı kaçırmaksızın red ve itirazlarını belirterek kelâm ilminin çeşitli konularını ele almıştır.²¹ Molla Mehmed Hacıhasanzâde'nin (ö. 911/1505-1506), *el-Muhâkeme beyne'd-Devvânî ve Mîr Sadrî*,²² Abdürezzak b. Ali el-Lâhicî'nin (ö. 1051/1641), *el-Kelimâtü't-tayyibe fi'l-muhâkemât beyne's-Sadr ve'd-Dâmâdî*²³ yine felsefî eserler üzerine yazılan muhâkemelerden bazılarıdır.

16 Hulûsi Kılıç, "el-İnsâf", *DİA*, XXII, 320.

17 İbn Ebû Usaybia, *Uyûnü'l-embâ' min tabakâti'l-etibbâ'*, haz. Nizâr Rızâ (Beyrut: Dâru mektebeti'l-hayât, t.y.), s. 696.

18 Safedî, *A'yânu'l-asr ve a'vânü'n-nasr* (Beyrut-Dımaşk: Dârü'l-fikri'l-muâsir, 1418/1998), IV, 678; Zirikî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-melâyîn, 2002), VI, 314.

19 Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtır ve behcetü'l-mesâmi' ve'n-nevâzır* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1420/1999), IV, 326.

20 Harun Anay, "Mîr Gıyâseddin Mansûr", *DİA*, XXX, 126, 127; Bekir Topaloğlu, "Tecridü'l-i'tikâd", *DİA*, XL, 241.

21 Ömer Faruk Akün, "Hâfız-ı Acem", *DİA*, XV, 82, 83.

22 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1610.

23 Zirikî, *el-A'lâm*, III, 352; ayrıca başka bir eser için bk. IV, 80.

Mehmed b. Hazm es-Sıddîkî'nin (II. Selim Dönemi), *el-Muhâkeme beyne's-Sadrişşerîa ve'bn Kemâ'î*,²⁴ Nu'mân el-Âlûsî'nin (ö. 1317/1899), İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ile İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567) arasında hakemlik yaptığı, *Cilâü'l-ayneyn fî muhâkemeti'l-Ahmedeyn*'i,²⁵ Abdurrahman b. Muhammed el-Bûsîrî'nin (ö. 1935), *Mübtikirâtü'l-leâlî ve'd-dürer fî muhâkemeti beyne'l-Aynî ve'bn Hacer*'i²⁶ dinî ilimlere dair yazılmış ve yakın zamana kadar süregelen muhâkemât geleneğinin canlı örneklerindedir.

Görebildiğimiz kadarıyla şerh ve hâşiyeler türü eserlerin yükselişe geçmesiyle birlikte, muhâkemât türü eserler de gözle görülür bir sayıya ulaşmıştır. Dinî ve felsefî ilimlerin bütününde görülebilen bu türün çoğunluğunu ise felsefî kelâm döneminin ihtilâfları üzerine yazılmış eserler oluşturmaktadır; bunları dil, belâgat, mantık, tefsir, fıkıh gibi ilimlere dair yazılmış muhâkemeler takip etmektedir. Tefsir şerh ve hâşiyeleri bağlamında ortaya çıkan muhâkemât türü çalışmaların değerlendirmesine geçmeden önce, felsefî kelâm döneminde üzerine çokça şerh, hâşiyeler ve muhâkemât yazılan iki ana kaynağı ele almanın, muhâkemât geleneğinin gelişim sürecini takip etmek bakımından önemli olduğu kanaatindeyiz.

Bilindiği gibi İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât* adında, kendi felsefî düşüncelerini veciz bir şekilde ortaya koyduğu, mantık, fizik ve metafizik konularını muhtevî bir eser telif etmiştir. Felsefeyi kelâmıla mezceden sonraki dönem âlimlerinden Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ve Nasîrüddîn-i Tûsî söz konusu eser üzerine birer şerh yazmışlardır.²⁷ Râzî, İbn Sînâ'nın felsefesini Eş'arîliğin kelâmî görüşlerinden hareketle tenkit etmiş; Tûsî'nin ifadesine göre, tenkitlerindeki aşırılığı sebebiyle şerhini "cerh" diye nitelendirenler olmuştur.²⁸ Tûsî, Râzî'nin, İbn Sînâ'nın dayandığı ilkeleri açıklarken itidal sınırlarını aştığını ileri sürmüştür; şerh edilen kitaba imkân nispetinde destek çıkmanın, adalet ve insafî gözetmenin şârihliğin öncelikli şartı olduğunu söylemiştir.²⁹

24 Abdüllatif b. Muhammed Riyâzîzâde, *Esmâü'l-kütüb*, haz. Muhammed et-Tuncî (Dimaşk: Dârü'l-fıkr, 1403/1983), I, 158.

25 Basheer M. Nafî, "Yeniden Dirilen Seleflik: Nu'mân el-Âlûsî ve İki Ahmed Muhakemesi", çev. Kadir Gömbeyaz, *Marife*, 9/3 (2009): 293-326.

26 Zirikli, *el-A'lâm*, III, 334.

27 Felsefî kelâm dönemi hakkında bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 591; Ahmet Arslan, *Tehâfüt Hâşiyesi'nin Tahlili* (İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987), s. 13-16.

28 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât maa Şerhi Nasîrüddîn et-Tûsî*, haz. Süleyman Dünya (Kahire: Dârü'l-maârif, t.y.), I, 112.

29 İbn Sînâ, *el-İşârât*, I, 112; krş. Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, ed., *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Şamil Öçal - H. Tuncay Başoğlu (İstanbul: Açılım Kitap, 2011), II, 209, 208; Agil Şirinov, "Tûsî, Nasîrüddîn", *DİA*, XLI, 438.

Râzî ve Tûsî'nin *el-İşârât* şerhinde ihtilâf ettikleri konuları belirlemek üzere daha sonraki âlimler çeşitli muhâkemeler yazmışlardır. Muhammed b. Saîd el-Yemenî'nin (ö. 750/1349) *el-Muhâkeme beyne Nasîriddîn ve'r-Râzî*, Kutbüddin er-Râzî'nin (ö. 766/1363) *Kitâbü'l-Muhâkemât beyne'l-Îmâm ve'n-Nasîr*, Hillî'nin *el-Muhâkemât beyne's-şurrâhi'l-İşârât* ve Muhammed el-İsfahânî'nin (ö. 688/1289) *el-Muhâkeme beyne Nasîriddîn ve'l-Îmâm Fahriddîn er-Râzî* adlı eserleri bunlar arasındadır.³⁰

Nakledildiğine göre Kutbüddin er-Râzî, Fahreddin er-Râzî'nin şerhi üzerine bir hâşiye kaleme almak istemiş; ancak *el-İşârât* üzerine bir şerhi bulunan hocası Kutbüddin eş-Şîrâzî'nin (ö. 710/1311) önerisiyle bu çalışmasını Râzî ile Tûsî'nin görüşlerinin değerlendirildiği bir muhâkemeye dönüştürmüştür.³¹ Bu bilgi bize, şerh ve hâşiye kültürü içinde muhâkemât tarzı eserlerin yükselen bir değer haline geldiğini ve muhâkeme yazmanın şerh ve hâşiyeğe göre daha esaslı bir alan olarak öne çıktığını göstermektedir.

Gazzâlî'nin İslâm filozoflarını tenkit ettiği *Tehâfütü'l-felâsife* isimli eseri, sonraki yüzyıllar için muhâkemât geleneği açısından ciddi önemi haizdir. Gazzâlî bu eserinde nazarî bir bakış açısıyla dinî hakikatlerin ispatlanamayacağını bizzat İslâm filozoflarının kullandığı yöntemlerden hareketle ortaya koymaya çalışmış, onların yirmi meselede tutarsızlığa, bunlardan üçünde ise küfre düştüklerini iddia etmiştir.³² Bu iddialar sonraki filozof ve kelâmcıların bu alanda düşünce üretmelerine sebep olmuştur. Gazzâlî'ye ilk tepki, Endülüslü âlim-filozof İbn Rüşd'den (ö. 595/1198) gelmiştir. *Tehâfütü't-Tehâfüt* ya da *er-Red alâ Tehâfütü'l-hükemâ* adlı eserinde İbn Rüşd, Gazzâlî'nin söz konusu kitabındaki iddialarının onun hakiki fikirlerini yansıtmadığını, zira onun filozofların pek çok görüşünü benimsediğini, buna rağmen onları eleştirdiğini; bu durumun ya özel şartların Gazzâlî'yi bu şekilde yönlendirmesi ya da bilgi eksikliğiyle açıklanabileceğini söylemiştir.³³ İbn Rüşd, bir anlamda, bu eseriyle Gazzâlî ile filozoflar arasında hakemlik yapmıştır.

Ne var ki İbn Rüşd tartışmanın son halkası olmamıştır. İslâm düşünce tarihinde, Kur'an, sünnet ve Selef'e yaptığı vurguyla öne çıkan ve felsefe, mantık, kelâm, tasavvuf gibi alanlara eleştirel bir yaklaşım sergileyen İbn

30 Bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 94, 95; II, 1610; Ali Durusoy, "el-İşârât ve't-tenbihât", *DİA*, XXIII, 422.

31 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 95; Nasr – Leaman, *İslâm Felsefesi Tarihi*, II, 208; Hüseyin Sarıoğlu, "Râzî, Kutbüddin", *DİA*, XXXIV, 487.

32 Nasr-Leaman, *İslâm Felsefesi Tarihi*, I, 311; Arslan, *Tehâfüt Hâşiyesi'nin Tahlili*, s. 13, 19.

33 Hüseyin Sarıoğlu, "Tehâfütü Tehâfütü'l-felâsife", *DİA*, XL, 315, 316; krş. Ahmet Arslan, "Kemal Paşa-Zâde'nin 'Hâşiye 'ala Tahafut al-Falasifa'sı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10 (1972): 26.

Teymiyye, Gazzâlî ve İbn Rüşd arasında hakemlik rolü üstlenmiş, yeri geldikçe her ikisine de eleştiriler yönelmiştir. İbn Teymiyye, konuyla ilgili müstakil bir eser yazmamış olmakla birlikte, *Der'ü teâruzi'l-akl ve'n-nakl* adlı kitabında Gazzâlî-İbn Rüşd tartışmasını bir kitap hacminde ele almıştır.³⁴

Daha sonra Fâtih Sultan Mehmed'in felsefe ve dinî ilimlere olan merakı, meselenin yeniden gündeme gelmesine sebep olmuştur. Fatih, dönemin önde gelen âlimlerinden Muslihuddin Hocazâde (ö. 893/1488) ve Alâeddin et-Tûsî'den (ö. 887/1482) konuyla ilgili birer eser kaleme almalarını istemiş, adı geçen âlimler de bir nevi muhâkemât kategorisinde değerlendirebileceğimiz tehâfütler kaleme almışlardır.³⁵

Hocazâde, *Tehâfütü'l-felâsife* diye şöhret bulan eserinin girişinde “adalet ve insaf” ölçülerini gözetmenin zorunluluğunu vurgulamış; görüşlere yönelik değerlendirmesinde Gazzâlî'nin kalem sürçmelerine temas edeceğini, ancak amacının onu küçültmek ve değerini düşürmek olmadığını ifade etmiştir. Gazzâlî'nin ilmî kişiliği ve eşsiz eserlerinden fazlasıyla istifade ettiğini belirten müellif, tek gayesinin reddedilen ve kabul edilen görüşleri açıklamak ve taraflar arasında muhakeme yapmak olduğunu söylemiştir.³⁶ Ne var ki Hocazâde'nin Gazzâlî'ye yönelik ciddi tenkitlerde bulunduğu görülmektedir. Bu bakımdan eser üzerine hâşiyesi bulunan İbn Kemâl Paşa, Hocazâde'nin amacının filozofları mı yoksa Gazzâlî'yi mi tenkit etmek olduğunu anlamakta güçlük çektiğini söylemektedir. Esasen bu durum, Ahmet Arslan'ın dile getirdiği üzere, Hocazâde'nin, Gazzâlî ve filozoflara “tarafsız” bir tavırla yaklaştığını, Gazzâlî ve diğer kelâmcıların tarafını tutarak filozoflara hücum etmekten çok, Gazzâlî ve filozoflar arasındaki tartışmaların üzerine çıkarak her iki grubu muhakeme etmek suretiyle haklarını vermeye gayret ettiğini göstermektedir.³⁷

İlmî çevrelerde Hocazâde'ye ait *Tehâfüt*'ün, Gazzâlî ile İbn Rüşd'ün tehâfütleri arasında bir muhâkeme olduğu görüşü hâkimdir. Nitekim Ziriklî, muhtemelen bazı kütüphane kayıtlarına dayanarak³⁸ kitabın adını *el-Muhâkeme beyne Tehâfütü'l-felâsife li'l-Gazzâlî ve Tehâfütü'l-hükemâ*

34 Mustafa Çağrı, “İbn Teymiyye'nin Bakışıyla Gazzali-İbn Rüşd Tartışması”, *İslâm Tetkikleri Dergisi*, 9 (1995): 78.

35 Bk. İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu*, s. 185, 189; “Mehmed II”, *DİA*, XXVIII, 406.

36 Hocazâde Muslihuddin Efendi, *Tehâfütü'l-felâsife* (Kahire: Mustafa el-Bâbi el-Halebi, 1321), s. 5.

37 Bk. Arslan, “Kemal Paşa-Zâde”, s. 37; *Tehâfüt Hâşiyesi'nin Tahlili*, s. 18, 19, 375; Saffet Köse, “Hocazâde Muslihuddin Efendi”, *DİA*, XVIII, 208; krş. İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu*, s. 185.

38 Bk. Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2169, 2488.

*li-Ebi'l-Velîd İbn Rüşd*³⁹ şeklinde kaydetmektedir. Üç tehâfütün birlikte basıldığı Mustafa el-Halebî baskısının başında da eserin, mevzubahis iki imam arasındaki ihtilâflar konusunda bir tahkim olduğu belirtilmektedir. Ancak gerek Hocasâde'nin kitabında gerekse İbn Kemal'in (ö. 940/1534) hâşiyesinde İbn Rüşd'den ve eserinden hiç söz edilmemiş olması, söz konusu iddianın geçersiz olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bakımdan eser, Gazzâlî ile İbn Rüşd arasında değil, filozoflarla Gazzâlî arasında bir muhâkemedir. Nitekim Ayasofya nüshasında eserin ismi, *el-Muhâkeme beyne'l-Gazzâlî ve'l-hükemâ* şeklinde kayıtlıdır.⁴⁰

Aslen Mâverâünnehir bölgesinden olup Fâtih Sultan Mehmed döneminde Osmanlı topraklarında bulunan Alâeddin et-Tûsî de Hocasâde ile aynı dönemde *ez-Zuhr / ez-Zehîra fî muhâkemâtî'l-hükemâ ve'l-Gazzâlî*⁴¹ adlı eserini telif etmiştir. Tûsî, *Tehâfüt*'ün başında, kendisine göre doğruluğu kesin olmayan bir şeye yer vermemek, şüpheli ve problemlili meselelere itiraz etmemek, taassuba kapılmamak ve insaftan ayrılmamak gibi prensipler koymuştur. Esas amacı filozoflara ait görüşlerin doğruluğunu tespit olan Tûsî, filozofların bütün görüşlerini reddetmemiş, bunlardan geçersiz olduğuna hükmettiği meseleleri tartışma konusu yapmıştır.⁴²

Tehâfütler silsilesinin sonraki halkalarından biri, İbn Kemal Paşa tarafından Hocasâde'nin *Tehâfüt*'ü üzerine yazılan hâşiyedir. İbn Kemal'in bu eserini, Hocasâde'nin *Tehâfüt*'üne bir hâşiyeye olarak mı yoksa Hocasâde ile Alâeddin et-Tûsî'nin tehâfütleri arasında bir muhâkeme olarak mı yazdığı konusunda farklı görüşler ileri sürülmektedir.⁴³

Hâşiyeye üzerine bir çalışma yapan Ahmet Arslan, eserin bir muhâkeme olmaktan ziyade, bir hâşiyeye olduğu kanaatindedir. Bununla birlikte İbn Kemal, hâşiyeye yazımının amacına uygun olarak gerek Hocasâde'nin gerekse Tûsî'nin özetledikleri ya da nakilde buldukları kaynakları tek tek tespit edip onların kaynakları doğru anlayıp anlamadıklarını, bu kaynaklarda ileri sürülen görüşlere karşıt görüşlerden haberdar olup olmadıklarını ortaya koymaya çalışmış; yeri geldikçe onları tenkit etmiş, görüşleri arasında tercihte bulunmuştur.⁴⁴ Meselâ İbn Kemal, Hocasâde'nin ve Tûsî'nin Allah'ın kudret ve iradesi hakkındaki görüş ve ifade tarzlarını ayrı ayrı naklettikten

39 Ziriklî, *el-A'lâm*, VII, 247.

40 Arslan, "Kemal Paşa-Zâde", s. 21; Köse, "Hocasâde Muslihuddin Efendi", s. 208.

41 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 825; II, 1610.

42 Recep Duran, "Bir Tehâfüt Yazarı: Ali Tûsî", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 4/3 (1990): 201, 202.

43 Arslan, "Kemal Paşa-Zâde", s. 31; *Tehâfüt Hâşiyesi'nin Tahlili*, s. 17.

44 Arslan, "Kemal Paşa-Zâde", s. 35; *Tehâfüt Hâşiyesi'nin Tahlili*, s. 18.

sonra şöyle demektedir: “[Tûsî’ye ait] Bu anlatım [Hocazâde’ninkinden] daha iyidir; çünkü kudret ve iradeyi kabul edenlerin görüşüne göre, kudretin iki makdurun birine taalluk etmesinin tercih ettiricisi iradedir, hatta onlar iradeyi ancak bu fonksiyonundan ötürü kabul ederler.”⁴⁵ Ayrıca Arslan hem Hocazâde’nin hem de İbn Kemal’in bu eserlerinde kendilerinden önce gelen kelâmcı ve filozofların bu meseleler üzerindeki görüşlerini tarafsız bir biçimde muhakeme edip doğruluk, ikna edicilik derecelerini araştırma yöntemini benimsediklerini belirtmektedir.⁴⁶ Bu bakımdan hâşiyenin muhâkemât türü bir çalışma olarak görülmesi hatalı olmayacaktır.

Netice itibariyle muhâkemât kaleme almadaki esas amaç, önceden ortaya konulmuş fikirleri “insaf” ölçüleri içinde elekten geçirmek/eleştirmek; mezhep kaygıları, şahsî husumetler, bilgi ve muhakeme eksikliği gibi zaafların ilme ve hakikate gölge düşürmesinin önüne geçmektir. Bu bakımdan muhâkeme geleneği, ilimde hakkaniyet ve insafî üstün kılma anlayışının ve ilme istikamet verme çabasının bir tezahürü olarak değerlendirilmelidir. Nitekim Gazzâlî; İbn Rüşd, Hocazâde ve İbn Kemal gibi âlimlerin çeşitli tenkitlerine muhatap olmuşsa da “Doğrular gözetilmeye, dürüstlük ve insaf da korunmaya daha layıktır” cümleleriyle ilimde gözetilecek hassas ölçüyü vezic bir biçimde dile getirmiştir.⁴⁷

2. *el-Keşşâf*, *Envârü’l-tenzîl* ve *el-Bahrü’l-muhît* Bağlamında Yazılmış Hâşiyeye ve Muhâkemeler

Üzerine çalışma yapılan ana kaynaklar bakımından, Mu’tezile imamlarından Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî’nin *el-Keşşâfı* ile Şâfiî-Eş’arî Kâdî Beyzâvî’nin *Envârü’l-tenzîl*’i tartışmasız bir yere sahiptir. *Beyzâvî Tefsiri*, *el-Keşşâf*’tan daha çok teveccüh görmüş ve üzerine daha çok çalışma yapılmış olsa da, esasen *el-Keşşâf*’ın bu esere de kaynaklık etmesi,⁴⁸ onun tefsirde ana kaynak olma niteliğini daha da teyit etmiştir.

el-Keşşâf üzerine, yazıldığı dönemden itibaren çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Zemahşerî’nin çağdaşı Fazl b. Hasan et-Tabersî’nin (ö. 548/1154), *el-Keşşâf*

45 Kemal Paşazâde, *Tehâfüt Hâşiyesi*, çev. Ahmet Arslan (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987), s. 49.

46 Arslan, “Kemal Paşa-Zâde”, s. 35; *Tehâfüt Hâşiyesi’nin Tahlili*, s. 18.

47 Gazzâlî, *İlcâmü’l-avâm an ilmi’l-keîâm, Mecmûatü’r-resâil* içinde, haz. İbrâhim Emîn Muhammed (Kahire: el-Mektebetü’l-tevfiğiyye, t.y.), s. 319. Ayrıca bk. İsmail Hakkı İzmirli, “İlim ve Ulema Anlayışım”, *Marife*, 2/1 (2002): 264. “el-İnsâf hayrû’l-evsâf” (insaf en güzel ahlâktır) özdeyişi de aynı anlayışın güzel bir ifadesidir. Bk. Keşmîrî, *Fezû’l-bârî alâ Sahîhi’l-Buhârî*, haz. M. Bedr Âlim el-Mürtehi (Beirut: Dârü’l-kütübî’l-ilmiyye, 1426/ 2005), I, 494; II, 568.

48 Süyûtî, *Nevâhidü’l-ebkâr*, I, 13; Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, II, 1481.

hakkında bildiğimiz ilk çalışma olan *el-Kâfiş-şâf min kitâbi'l-Keşşâf*⁴⁹ ve Muhammed b. Ali el-Ensârî'nin (ö. 662/1263) *Muhtasarü'l-Keşşâf*⁵⁰ bunlardandır. Ancak Beyzâvî'nin ve onun muasırı olan Ahmed İbnü'l-Müneyyir el-İskenderî'nin (ö. 683/1284) eserleri, Zemahşerî'ye olan ilgiyi daha da arttırmış,⁵¹ bu durum VIII. ve IX. yüzyıllarda *el-Keşşâf* üzerine çok kapsamlı şerh ve hâşiyelerin yazılmasını beraberinde getirmiştir. Şerefüddin Hasan b. Muhammed et-Tîbî (ö. 743/1343), Fahreddin el-Çârperdî (ö. 746/1346), Ömer b. Abdurrahman el-Fârisî el-Kazvîni (ö. 745/1345), Yahya b. Kâsım el-Alevî / el-Fâzıl el-Yemenî, Kutbüddin er-Râzî, Ekmeleddin Bâbertî (ö. 786/1384), Sa'deddin et-Teftâzânî (ö. 792/1390) ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413) gibi âlimlerin şerh ve hâşiyeleri söz konusu dönemde kaleme alınmış en kayda değer eserlerdir. Bu şerh ve hâşiyeler üzerine, sonraki asırlarda, hâşiye, ta'lik ve muhâkemât türü çalışmalar yapılmış, *el-Keşşâf* üzerine yazılmış eserlerden oluşan geniş bir külliyat oluşmuştur.⁵²

VIII. yüzyılda yazılmış ve tefsirler arasında kendine önemli bir yer edinmiş diğer bir tefsir de Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin *el-Bahrü'l-muhîr*'idir. Bu tefsir, dil ve belâgat sahasında oldukça yetkin bir tefsir olmasının yanı sıra, Zemahşerî'ye yönelik ciddi tenkitleri içermesiyle de dikkat çekmektedir. Ebû Hayyân müstakil bir tefsir kaleme almış olsa da, temel meseleleri işlerken kabul veya ret noktasında Zemahşerî tefsirini göz önüne almıştır.

Makalenin geri kalan bölümünde gerek İbnü'l-Müneyyir ve Kutbüddin er-Râzî'nin *el-Keşşâf* çalışmalarında gerekse Beyzâvî ve Ebû Hayyân'ın tefsirlerindeki Zemahşerî ile ilgili görüşleri merkeze alan muhâkemât türü eserler ayrı başlıklar halinde incelenecektir.

2.1. İbnü'l-Müneyyir'in Zemahşerî Tenkidi ve Etkileri

İbnü'l-Müneyyir'in *el-İntisâf fîmâ tezammenehü'l-Keşşâf mine'l-îtizâl* adlı eseri, Zemahşerî'nin âlimler nezdinde gördüğü itibarın yanında, *el-Keşşâf* taki

49 M. Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, t.y.), II, 74; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II, 477. Ayrıca bk. Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin*, nşr. Kilisli Muallim Rifat – İbnülemin Mahmud Kemal (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1951), I, 820; E. Kohlberg, "al-Tabrisî (Tabarsî)", *The Encyclopaedia of Islam (EI²)*, X, 40; Mustafa Öz, "Tabersî", *DİA*, XXXIX, 324.

50 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1481.

51 M. Fâzıl b. Âşûr, *et-Tefsîr ve ricâlüh*, s. 97-99.

52 Bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1475-84; *el-Fihrişü's-şâmil: Ulûmü'l-Kur'ân, mahtûtâtü't-tefsîr ve ulûmih* (Amman: el-Mecmau'l-melikî, 1989), I, 182-89; Abdullah Muhammed el-Habeşî, *Câmiu's-şürûh ve'l-havâşî* (Ebûzabî, el-Mecmau's-sekâfî, 2004), III, 1454-68; Şükrü Maden, "Tefsirde Şerh Hâşiye ve Ta'lika Literatürü", *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 3/1 (2014): 187-91.

î'tizâlî fikirleri çürütme eğiliminin önemli bir göstergesidir. Eser, muhteva itibariyle bir reddiyedir.⁵³ Reddiye geleneğinin tabiatı gereği İbnü'l-Müneyyir, *el-Keşşâf*'a gerek dil gerekse muhteva yönünden çok sert eleştiriler yöneltmektedir.⁵⁴ Zaman zaman bu eleştiriler ağır ithamlara dönüşmektedir. Bununla birlikte kimi zaman müellifin tarafsızca verdiği hükümlerine ve büyük bir hürmetle yönelttiği eleştirilerine de rastlanmaktadır. İbnü'l-Müneyyir, bazan bir şârih gibi hareket ederek Zemahşerî'nin ibarelerine takılmaktadır. Birçok yerde ise Zemahşerî'ye bir eleştiri yöneltmeksizin âyetleri tefsir etmeye girişmektedir. Bu bölümlerde daha çok kendi mezhebini ve tefsirdeki maharetini gösterme amacı taşıdığı anlaşılmaktadır. Müellifin, özellikle Kur'an'ın filolojik ve belâgat inceliklerini açıkladığı yerlerde Zemahşerî'ye yönelik övgülerde bulunduğu görülmektedir. Bu bakımdan onun insaf ve adalet ölçüsünü gözetmeye gayret ettiği söylenebilir.⁵⁵

İbnü'l-Müneyyir'in Zemahşerî'nin görüşlerine yaklaşımını aşağıdaki örnek üzerinden değerlendirmek mümkündür: Zemahşerî, "En güzel isimler Allah'ındır; o halde bunlarla Allah'a dua edin. Onun isimleri konusunda haktan sapanları bırakın. Onlar işlediklerinin cezasını görecekler!"⁵⁶ âyetini siyakına uygun bir biçimde tefsir ettikten sonra şunları söylemektedir:

Bununla 'En güzel sıfatlar Allah'ındır' demek istenmiş de olabilir. Bunlar Allah'ın adalet, hayır, ihsan, varlıkların şüphelerini yok etmek gibi sıfatlarıdır. O halde O'nu bunlarla nitelendirin ve O'nun sıfatları konusunda haktan sapanları bırakın. Zira onlar Allah'ı, kabîh olanı dilemek, fahşa ve münkeri yaratmak ve rü'yet gibi teşbihe giren şeylerle nitelendirmektedirler.⁵⁷

Zemahşerî burada isim vermeden hüsün-kubuh, rü'yetullah gibi konularda Ehl-i sünnet'i tenkit, bundan da öte onları ilhâdla itham etmektedir.

İbnü'l-Müneyyir Zemahşerî'nin bu ağır ithamlarına, "Fasit inançlarını dile getirmek için alâkalı alâkasız yerlerde fırsat kollamaktadır" anlamında bir giriş yapmaktadır. Mu'tezile'nin, kendilerinin maslahat zannettiği şeyleri Allah için vacip gördüklerini, günahkâr kullarından onun mağfîret ve affını

53 Süyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr*, I, 10; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1477; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II, 527.

54 Süyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr*, I, 10; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1477.

55 İbnü'l-Müneyyir'in Zemahşerî'ye yönelttiği eleştirilerle ilgili kapsamlı bir çalışma için bk. F. Ahmet Polat, *İslam Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), s. 123-30.

56 el-A'râf 7/180.

57 Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1407), II, 180.

esirgediklerini; bu ve benzeri görüşlerin “Adliyye” diye bilinen mezhebin ilhâdî görüşleri olduğunu dile getirmektedir. Böylelikle İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'ye aynı sertlikte karşılık vermiş olmaktadır.⁵⁸ Bununla birlikte Zemahşerî'nin üçüncü bir anlam olarak yer verdiği “Onların Allah'ın isimlerindeki ilhâdî, putlarını ilâhlar diye adlandırmaları, Allah isminden Lât'ı, Azîz isminden de Uzzâ'yı türetmeleridir” şeklindeki görüşe İbnü'l-Müneyyir, “Bu, âyetin siyakına uygunluğu yönünden güzel bir tefsirdir” değerlendirmesinde bulunmaktadır.⁵⁹

Hicrî VII. yüzyılın ikinci yarısında İbn bintü'l-İrâkî diye meşhur, Alemüddin Abdülkerim b. Ali b. Ömer el-Ensârî (ö. 704/1304), İbnü'l-Müneyyir'in *el-İntisâfı* üzerine bir eser kaleme almıştır. Kaynaklarda belirtildiğine göre İbn bintü'l-İrâkî, Mansûriyye medresesinde tefsir dersleri okutmuş, Takiyyüddin es-Sübki hicrî 702 senesinde kendisinden *el-Keşşâf*'in bir bölümünü okumuştur.⁶⁰ İrâkî'nin pek çok ilimde, özellikle de tefsir ilminde âlim ve fâzıl olduğu, tefsir ve usule dair eserler yazdığı nakledilmiştir.⁶¹

Eser, adı geçen kaynaklarda *el-İnsâf fî mesâilil-hulâf beyne'z-Zemahşerî ve'bni'l-Müneyyir* diye zikredilmektedir. Bazı kayıtlarda *el-İnsâf mine'l-İntisâf beyne'z-Zemahşerî ve'bni'l-Müneyyir*,⁶² bazı kayıtlarda ise [*el-İnsâf*] *Muhtasarül-İntisâf mine'l-Keşşâf*⁶³ ve *el-İnsâf fî ihtisârî'l-Keşf ve'l-Keşşâf*⁶⁴ diye geçmektedir. Eserin içeriğine gelince, İbn Kâdî Şühbe (ö. 851/1448) eserde müellifin *el-Keşşâf*'taki itizâlî fikirlere dikkat çektiğini söylemektedir.⁶⁵ İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), İbn bintü'l-İrâkî'nin bu eseri Zemahşerî'ye destek çıkmak (fî'l-intisâr) için yazdığını, bu sebeple tenkitlere uğradığını

58 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 180 dn. 5; krş. Polat, *Akılca Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, s. 139.

59 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 181 dn. 2.

60 Takiyyüddin es-Sübki, *Sebebül-inkifâf an ikrâil-Keşşâf*, nşr. Walid A. Saleh, “The Gloss as Intellectual History: The Hâshiyahs on al-Kashshâf” içinde, *Oriens*, 41 (2013): 251; Tâceddîn es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, nşr. Mahmûd M. et-Tanâhî – Abdülfettâh M. el-Hulv (Cize: Hecl li't-tibâa ve'n-neşr, 1413), X, 95; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fî'l-a'yânü'l-mietî's-sâmine*, haz. M. Abdülmuîd Han (Haydarâbâd: Meclisü daireti'l-meârifî'l-Osmâniyye, 1392/1972), III, 201.

61 Sübki, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, X, 95; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfiyyin*, haz. Ahmed Ömer Hâşim-M. Zeynühum M. Azeb (y.y.: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 1413/1993), s. 950; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, haz. Hâfız Abdülâlim Han (Beyrut: Âlemül-kütüb, 1407/1987), II, 219.

62 Süleymaniye Ktp., Karaçelebizâde, nr. 4; Kılıç Ali Paşa, nr. 40; Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 24; Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., nr. I/470.

63 Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 644 ,643 ,238; Ayasofya, nr. 78.

64 Manisa Halk Ktp., nr. 106/1-2.

65 İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, II, 219; krş. Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn* (Beyrut: Dârül-kütübî'l-ilmiyye, t.y.), I, 341.

belirtmektedir. Kendisinin kitabını “reddiyenin reddiyesi” olarak nitelediğini nakletmektedir.⁶⁶ Eserin ismini sadece *el-İnsâf* diye veren Celâleddin es-Süyûtî (ö. 911/1505) ise kitapta *el-Keşşâf*la *el-İntisâf* arasında hakemlik yapıldığını kaydetmektedir.⁶⁷

Mukaddimesine bakıldığında kitabın hem ismine hem de muhtevasına yönelik ipuçlarına rastlamak mümkündür. İbn bintü'l-İrâkî şöyle demektedir:

Bu kitapta, Şeyh Nâsırüddin Ahmed el-Mâlikî'nin *el-İntisâf mine'l-Keşşâf*ını ihtisar ettim. Üzerine herhangi bir söz söylenmeksizin sırf müellifin beğenisinin bir ifadesi olarak yer verilen Zemahşerî'nin sözlerinden oluşan uzun nakilleri çıkardım. Bu kitabın nüshalarında, Zemahşerî'nin Ehl-i sünnet'e hakaret içeren hezeyanlarına müellifin misliyle karşılık verdiği yerler vardır; bunlar sadece sahih itikada ve âyetle alâkalı delil veya te'vile yönelik hususlarla sınırlandırılmıştır. Bahse konu kitabın anlamlarından ve mülahazalarından hiçbir şeyi çıkarmadım. Kitabın doğruya karşılık gelen kısımlarını olduğu gibi bıraktım, hatalı olan kısımlarının ise zaaf noktalarını ve tutarsızlıklarını açıkladım.⁶⁸

Müellifin kendi ifadeleri, kitabın hem bir ihtisar hem de bir muhâkeme olduğu görüşünü pekiştirmektedir. Bir başka ifadeyle müellif, İbnü'l-Müneyyir'in reddiyesini sadece özetleme amacı taşımamakta, aynı zamanda onun delillerinin yetersiz olduğu ve Zemahşerî'ye haksızlık ettiği noktalara da işaret etmektedir. Bu bakımdan eserin yukarıda verdiğimiz üç farklı isimlendirmesi de doğrudur. *el-İnsâf fi ihtisârî'l-Keşf ve'l-Keşşâf* biçimindeki isimlendirme ise hatalı olmalıdır. Muhtemelen ismin ikinci kısmı bir başka eserle karıştırılmıştır.⁶⁹ Aynı şekilde müellifin sözleri, Süyûtî'nin verdiği kitabın *el-Keşşâf*la *el-İntisâf* arasında muhâkeme olduğu bilgisini teyit etmektedir. Nitekim eserde *el-İntisâf*'ın “Kâle Mahmûd” [Zemahşerî] ve “Kâle Ahmed” [İbnü'l-Müneyyir] şeklindeki yapısına, İbn bintü'l-İrâkî “Kultü” ilâvesinde

66 İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, III, 201.

67 Süyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr*, I, 10; krş. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1477; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II, 540, 541.

68 İbn bintü'l-İrâkî, *el-İnsâf mine'l-İntisâf beyne'z-Zemahşerî ve'bnî'l-Müneyyir*, Süleymaniye Ktp., Karaçelebizâde, nr. 4, vr. 1^a. Ne var ki Kâtib Çelebi, Yûsuf b. Hişâm'ın *el-İntisâf*'ı ihtisar ettiğini söylemiş, eserin ilk cümleleri olarak da bizim yukarıda tercümesini verdiğimiz ifadeleri aynıyla kaydetmiştir. Yûsuf b. Hişâm her iki eseri de ihtisar etmiş olmalıdır. Zira Süyûtî, bazan *el-İnsâf*'tan yaptığı alıntılarda kelimesi kelimesine bizdeki nüsha ile aynı ifadelere, bazan bizim nüshada yer almayan cümlelere yer vermiştir. Bk. *Keşfü'z-zunûn*, II, 1477; krş. Süyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr*, I, 82, 148.

69 Kâtib Çelebi, Mecdüddin İbnü'l-Esîr'in *el-İnsâf fi'l-cem' beyne'l-Keşf ve'l-Keşşâf* adında bir eseri olduğundan ve onun bu eserde Sa'lebî'nin *el-Keşf [ve'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân]* adlı tefsiri ile *el-Keşşâf*'ı cem ettiğinden söz eder. Bk. *Keşfü'z-zunûn*, I, 182.

bulunarak kendi görüşlerine yer vermiştir. Ne var ki İbn Kâdî Şühbe'nin söylediği, kitapta *el-Keşşâf*'ın itizâlî noktalarına işaret edildiği bilgisi, *el-İnsâf*'ın değil, *el-İntisâf*'ın bir özelliğidir. Olsa olsa *el-İntisâf* dolayısıyla eserin böyle bir hüviyeti olduğu söylenebilir. Örnekler üzerinden mesele daha çok vuzuha kavuşacaktır.

Zemahşerî Fâtiha sûresi tefsirinde “Besmele'deki ‘ba’ harfinin bağlı bulunduğu fiil (mutaallak) nedir?” sorusuna, “Cümlede eksiltili (mahzuf) fiil vardır, cümle açıldığı zaman anlam ‘Allah’ın adıyla okuyor ve tilâvet ediyorum’ (Bismillâhi ekraü ve etlû) şeklinde olur; nitekim yolculuğa çıkan kimse ‘Allah’ın adı ve bereketiyle’ (Bismillâhi ve’l-berekât) der; cümlenin anlamı, ‘Allah’ın adıyla yola çıkıyorum’ demek olur ” diye cevap vermektedir.⁷⁰

İbnü'l-Müneyyir, nahiv âlimlerinin cümleye “(Allah’ın adıyla) okuyorum” yerine “başlıyorum” (ebtediü) fiilini takdir ettiklerini, çeşitli sebeplerden dolayı bunun daha fazla tercih edildiğini söylemektedir. Ona göre besmele ile başlanan her işte “Başlıyorum” takdirinin yapılması daha doğrudur. Halbuki “okuyorum” fiilinin böyle bir kapsamı yoktur. Genel olanın takdir edilmesi daha sağlıklıdır. Nitekim harfle başlayan ve haber, sıfat, sıra ve hal takdir edilmesi gereken cümlelerde genel anlama sahip olan, “vardır” (kevn/kâin), “sabit olmuştur” (istikrar/mustekar) gibi takdirler yapılmaktadır.⁷¹

İbn bintü'l-İrâkî ise “Zemahşerî'nin söyledikleri İbnü'l-Müneyyir'in izahından daha doğrudur” diyerek söze başlamaktadır. Zira Zemahşerî'nin takdiri daha vurgulu, maksadı ifadede daha özel ve kapsam yönüyle daha tamdır. Buna göre besmele, aralarındaki beraberlik (musâhabe) sebebiyle okuma eyleminin bütününe ilgilendirmekte ya da bütün okuma Allah Teâlâ ile birlikte olmaktadır (bu iki açıklama aynı zamanda, Zemahşerî'nin “Kıraat ile besmelenin bağlantısı nedir?” sorusuna verdiği cevaptır).⁷² “Başlıyorum” (ebdeü/ebtediü) fiili takdir edildiğinde ise bu, birlikteliğin (musâhabe) sadece okuma eyleminin başında olmasını gerektirmekte, bütününe kapsamamakta; ya da kişi okuyuşuna Allah ile başlasa bile bu, okumanın tamamını içine almamaktadır. İbn bintü'l-İrâkî, İbnü'l-Müneyyir'in nahivciler tarafından yapılan “kevn” ve “istikrar” takdirlerini delil olarak getirmesini ise “İyi değil” (leyse bi-ceyyid) diye nitelendirmektedir. Ona göre nahivciler bunu bir takdir ve temsil olarak yapmaktadır. Meselâ, “Zeydün ale'l-feras” (Zeyd at üzerindedir), “Zeydün mine'l-ulemâ” (Zeyd âlimlerdendir), “Zeydün fi hâcetik” (Zeyd'in sana ihtiyacı var), “Zeydün fi'l-Basra” (Zeyd Basra'dadır) dediğinde,

70 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 2; İbn bintü'l-İrâkî, *el-İnsâf*, vr. 1^b.

71 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 2 dn: 1; İbn bintü'l-İrâkî, *el-İnsâf*, vr. 1^b.

72 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 3, 4.

birinci cümleye “râkibün” (binmiştir), ikinciye “ma’dûdün” (sayılır), üçüncüye “müttehemün” (söylenir), dördüncüye “mukîmün” (oturur) takdir edilse, “sabit olmuştur” (müstekar) sözünden daha vurgulu olur.⁷³

Zemahşerî besmeledeki Rahmân ve Rahîm isimlerini açıklarken, Rahmân’daki anlam zenginliğinin (mübâlağa) Rahîm’de bulunmadığını söylemektedir. Bunu da iki sebebe bağlamaktadır. İlk sebep, Araplar’ın “dünya ve âhiretin en merhametlisi” (Rahmânü’d-dünyâ ve’l-âhirah) ve “dünyanın en merhametlisi” (Rahîmü’d-dünyâ) demeleri, ikinci sebep ise filin yapısı (bina) arttıkça mânasının da artacağı kuralıdır.⁷⁴

İbnü’l-Müneyyir ise kelimenin yapısındaki (bina) kısalık veya uzunluğun anlamdaki azlık veya çokluğu ispatlamak için yeterli olmayacağı itirazında bulunmaktadır. Zira öyle mübalağa sîgaları vardır ki, mübalağa içermeyen ism-i fâillerden kesinlikle daha kısadır. “Hazir” (açıkgöz) isminin “hâzir” (dikkatli) isminden daha mübalağalı olması gibi.⁷⁵ İbnü’l-Müneyyir, Araplar’ın kullanımlarından da Rahmân’ın Rahîm’e nispetle daha mübalağalı olduğunun çıkmayacağını, meselâ “dârib” kelimesinin “darrâb”dan daha umumi, “darrâb”ın ise hususi olması dolayısıyla “dârib”den daha mübalağalı olduğunu; öyleyse Rahîm’in hususi olmasının, umumiliği dolayısıyla Rahmân’dan daha mübalağasız olmasını gerektirmediğini söylemektedir.⁷⁶

İbn bintü’l-İrâkî, müelliflerin görüşlerini muhâkemesine, İbnü’l-Müneyyir tarafından ileri sürülen sadece hususiliğin mübalağadaki azlığı gerektirmediği görüşünü kabulle başlamaktadır. Ne var ki o, hususiliğin mübalağaya, umumiliğin ise onun eksikliğine işaret ettiği iddiasının sahih olmadığını ifade etmektedir. Çünkü “darrâb”daki mübalağa, onun hususiliğinden değil, tekrardan kaynaklanmaktadır. Dikkat edilirse, “darb” fiili, ism-i fâil olan “dârib”den daha mübalağalı değildir. Halbuki dârib ondan daha umumidir. Bu tıpkı “yağmur” (matar) kelimesinin “sağanak” (vâbil, cûd, tışş) ve “çiseleme” (tall) gibi alt kısımlara ayrılması gibidir. Sağanak ve çiseleme isimleri yağmurdan daha özel oldukları için, ondan daha mübalağalı değildirler.⁷⁷ İbn bintü’l-İrâkî, müellifin dile getirdiği, yapı arttıkça ismin anlamının da artacağı kuralının daha yaygın olduğunu, “hazir” ismindeki mübalağanın harf azlığıyla alâkalı değil, “şerih” (açgözlü), “nehim” (meraklı), “fatın” (zeki) gibi seciyeyle alâkalı şeylerin bu sîga ile ifade edilmesiyle

73 İbn bintü’l-İrâkî, *el-İnsâf*, vr. 1^b; krş. Süyûtî, *Nevâhidü’l-ebkâr*, I, 82.

74 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 7.

75 Bk. Süyûtî, *Nevâhidü’l-ebkâr*, I, 148.

76 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 6, 7 dn. 1.

77 İbn bintü’l-İrâkî, *el-İnsâf*, vr. 1^b.

bağlantılı olduğunu, bu bakımdan gerekçelerin farklılığından söz etmek gerektiğini ileri sürmektedir.⁷⁸

Zemahşerî, “Allah’ın rahmetle nitelendirilmesinin anlamı nedir?” sorusuna, “Kullarına nimet ihsan etmesinden mecazdır; çünkü bir melik halkına şefkatli ve merhametli olursa onlara iyiliği dokunur; sert, katı ve kaba olursa onların iyiliğine engel olur” cevabını vermektedir.⁷⁹ İbnü’l-Müneyyir, burada Zemahşerî’ye herhangi bir tenkit yöneltmeksizin şunları söylemektedir:

Buna göre rahmet fiili sıfatlardandır. Sen bunu hayır irade etmesine yorumlayıp bunun zâtî sıfatlara döndüğünü de söyleyebilirsin. Eş’ariler, rahmet ve benzeri sıfatlarda lügavî hakikati itibarıyla Allah için söylenmesi doğru olmayan konularda her iki görüşü de benimsemişlerdir. Bazıları bunları zâtî sıfatlara bazıları ise fiili sıfatlara yorumlamışlardır.”⁸⁰

İbn bintü’l-İrâkî ise, İbnü’l-Müneyyir’e yönelik şaşkınlığını dile getirmekte ve “Nasıl olur da Ahmed, Zemahşerî’nin rahmeti irade[ye yorup] onun zâtî sıfatlardan olduğunu kastetmiş olamayacağına dikkat etmemiştir? Zira o, zâtî sıfatları kabul etmez, bütünüyle reddeder” demektedir. İbn bintü’l-İrâkî’nin burada Zemahşerî’ye de söyleyecekleri vardır:

Hayret doğrusu Mahmud burada nasıl olur da [irade sıfatını kabul ederek] mezhebine aykırı davranır? “Mağdûbi aleyhim” ifadesinin tefsirinde de, gazabın mânasını Allah Teâlâ’nın intikam almayı dilemesi (irâde) ya da intikam alması olarak açıklamıştır. Her iki yerde de beyan onların [Mu’tezilî’nin] görüşlerine aykırıdır. Onlar iradeyi kabul etseler bile, bunun zâtî sıfatlardan olduğunu kesinlikle kabul etmezler.⁸¹

el-Keşşâf üzerine en kapsamlı şerhi kaleme almış olan Şerefüddin et-Tîbî,⁸² *el-İntisâf* ve *el-İnsâf* tan ilgili bölümleri naklederek Zemahşerî’nin bunu aklına getirmediğini, zira her iki yerde de rahmet ve gazabı temsil ve istiare olarak gördüğünü, dikkat edilirse onun her iki durumda da “Melik halkına acırsa...”, “Melik yönetimi altındakilere öfkelendiği zaman ne yaparsa...”⁸³ gibi benzetme cümleleri kurduğunu söylemektedir.⁸⁴

78 Süyûtî, *Nevâhidü’l-ebkâr*, I, 148.

79 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 8.

80 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 8, dn. 1.

81 İbn bintü’l-İrâkî, *el-İnsâf*, vr. 2^b.

82 Bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 556; Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, II, 1478.

83 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 17.

84 Tîbî, *Fütûhu’l-gayb fi’l-keşf an kınâîr-reyb*, haz. M. Abdürrahim v.dğr. (Dübey: Câizetü Dübey’i-devliyye li’l-Kur’ânî’l-Kerîm, 1434/2013), I, 713.

Görüldüğü gibi, İbn bintü'l-İrâkî, herhangi bir mezhep taassubuna kapılmaksızın ilmî ölçüler çerçevesinde her iki müellifin görüşlerini gerek dil gerekse mezhep ihtilâfları bağlamında tahlil ve tenkit etmekte; görüşlerdeki isabetli ve isabetsiz noktaları gerekçeleriyle birlikte izah etmektedir. Müellif, ilk iki örnekte Zemahşerî'nin görüşlerini daha isabetli bulmuş, İbnü'l-Müneyyir'in tenkitlerinin zaafına işaret etmiştir. Bu da İbn Hacer'in yer verdiği eserin Zemahşerî'ye bir destek mahiyetinde olduğu bilgisini teyit etmektedir. Son örnekte İbn bintü'l-İrâkî her iki tarafa da eleştiriler yöneltmiş, müelliflerin beyanlarını tutarlılık/tutarsızlık yönünden ele almıştır.

İbn bintü'l-İrâkî'nin *el-İnsâfı* hem İslâm ilimler tarihi hem de tefsir tarihindeki muhâkemât türü eserlerin ilk örneklerinden olması bakımından önemlidir. VII. yüzyılın sonu veya VIII. yüzyılın başında yazılmış olan bu eser, muhâkemât yazımının revaç görmesinde etkili olmuş olmalıdır.

2.2. İtiraz ve Muhâkemeler: Aksarâyî'ye Karşı İbn Abdülcebbar'ın Râzî Savunması

el-Keşşâf üzerine şerh kaleme alan VIII. yüzyıl âlimlerinden biri de yukarıda Râzî ile Tûsî'nin *el-İşârât* şerhleri arasındaki muhâkemesinden söz ettiğimiz Kutbüddin er-Râzî et-Tahtânî'dir (ö. 766/1365). Şîrâzî'nin yanı sıra, Adudüddin el-İcî'nin de talebesi olan Râzî, mantık ve felsefe gibi klî ilimlerin yanında, şer'î ilimlerden tefsir, meânî ve beyan ilimleriyle de ilgilenmiştir.⁸⁵

Süyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr*'da *el-Keşşâf* üzerine hâşiye yazan âlimler arasında onun ismine yer vermemişse de Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657), Kutbüddin er-Râzî'nin *el-Keşşâf* üzerine bir şerh, Cemâleddin Aksarâyî'nin (ö. 791/1388-89 [?]) bu şerhe *İ'tirâzât*,⁸⁶ Abdülkerîm b. Abdülcebbar'ın (ö. 825/1422 [?]) ise ikisi arasında hakemlik yaptığı *el-Muhâkemât* adında eserler kaleme aldıkları bilgisini vermiştir. Ayrıca Kâtib Çelebi, Arabzâde'nin *Şekâik Hâşiyesi*'ni kaynak göstererek Bedreddin Simâvî'nin (ö. 823/1420) Abdülkerîm b. Abdülcebbar'ın *el-Muhâkemât*'ına bir cevap yazdığını söylemiştir.⁸⁷

Abdülkerîm b. Abdülcebbar kitabına, Râzî'nin tahkike dayalı şerhinin asrın âlimleri tarafından beğenildiğini, onun büyük bir şöhrete ulaştığını ifade ederek başlamaktadır.⁸⁸ Ancak Cemâleddin Aksarâyî tarafından Râzî'nin şerhine,

85 İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfiye*, III, 136.

86 Ahmed b. Muhammed Edirnevî, Aksarâyî'nin eserinin muhâkeme gibi olduğunu söylemiştir. Bk. *Tabakâtü'l-müfessirin*, haz. Mustafa Özel – Muammer Erbaş (İzmir: Birleşik Matbaacılık, 2005), s. 152; krş. Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, s. 357-60.

87 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1478; krş. Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II, 567-70.

88 İbn Abdülcebbar, *el-Muhâkemât beyne Hâşiyeti Kutbiddin er-Râzî ale'l-Keşşâf ve İ'tirâzâti Aksarâi*, Köprülü Ktp., Mehmed Asım Bey, nr. 24, vr. 1^{a-b}. Nitekim Âlûsî'nin zaman zaman

insanın duyduğunda hayret ve dehşete düştüğü bazı itirazlar yönelttiğini, âlimler arasında bu itirazların çok yayıldığını hatta kimilerinin Râzî'nin şerhine, cedel ve tenkide (cerh) düşkünlüğü sebebiyle dil uzattıklarını, Aksarâyî'nin bu şerhi aşırı taassup ve inadin, tahkik eksikliğinin bir örneği olarak nitelendirdiğini söylemektedir. İbn Abdülcebbar, bütün bu itiraz ve ithamların kendisinde hakka destek çıkma arzusu uyandırdığını, usta kelâmcılara müracaat ederek tahkik, insaf ve hakkaniyet ölçülerine dayalı değerlendirmeler yapmaya çalıştığını, taassup ve gelişigüzellikten (i'tisâf) uzak durduğunu, tek gayesinin doğruyu ortaya koymak olduğunu ifade etmektedir.⁸⁹

İbn Abdülcebbar, kitabı yazarken öncelikle Aksarâyî'nin itirazlarına verdiği cevapları içeren bir risâle yazmış, sonra risâlede eklenmesi gereken bazı önemli hususlar bulunduğunu fark etmiş; bunların yanı sıra, kitaplarda bulunmayan tamamlayıcı bilgiler ilâve etmiştir. Bu çerçevede önceki cevaplarını yeniden gözden geçirerek itirazların doğruluk ya da yanlışlıklarını açıklamış, esere *el-Muhâkemât* adını vermiştir.⁹⁰ İbn Abdülcebbar eserini kaleme alırken önce musannif Zemahşerî'nin, sonra şârih Râzî'nin, daha sonra muteriz Aksarâyî'nin sözlerine, en nihayetinde kendi görüşlerine yer verdiği bir yöntem izlemiştir.

Örnek olarak Zemahşerî, Âl-i İmrân sûresi 191. âyet hakkında şunları söylemektedir:

Onlar şöyle diyerek tefekkür ederler: “Sen yarattığın hiçbir şeyi boş ve hikmetsiz yere yaratmadın. Aksine yüce bir hikmetin gereği olarak yarattın. Bu hikmet de göklerin ve yerin mükellefler için mesken, seni tanımayana, itaatin ve sana isyandan kaçınmanın zorunluluğuna delil olmasıdır.” Bu sebeple Allah Teâlâ bunu, “Bizi cehennem azabından korusun!” sözüne bağlamıştır ki, cehennem azabı isyan eden ve itaat etmeyen kimsenin cezasıdır.⁹¹

Kutbüddin er-Râzî, Zemahşerî'nin tefsirini şöyle şerh etmiştir:

Müfessirin “Bunları boşuna yaratmadın” âyetini tefsirininin ta'lili: “Bunları hikmetsiz yere yaratmadın. Aksine sana itaatin ve isyandan kaçınmanın zorunluluğuna bir delil olsun diye yarattın.” Sanki onlar demek istiyorlar

bu şerhe başvurduğu görülmektedir. Bk. Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-seb'îl-mesânî*, haz. Ali Abdülbârî Atıyye (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415), IV, 205, 263, 279, 289, 299, 407, 414; V, 13, 20, 51.

89 İbn Abdülcebbar, *el-Muhâkemât*, vr. 1^{a-b}.

90 İbn Abdülcebbar, *el-Muhâkemât*, vr. 1^b, 2^a.

91 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 454.

ki, “Sana itaate ve isyandan uzak durmaya bizi muvaffak eyle ki, sana itaat edip cehennem azabından korunalım.”

Râzî, müfessirin “Bizi cehennem azabından koru” cümlesini, “Bütün bunları boşa yaratmadın” cümlesine atfettiğini (tertip); “göklerin ve yerin yaratılmasını mükelleflere mesken olması hikmeti” ile izah etmesinin ise istidrâk⁹² olduğunda şüphe bulunmadığını söylemektedir.⁹³

Aksarâyî, şârihin açıklamalarının sonunda yer alan “istidrâk” üzerinden tartışmayı yürüterek şu itirazda bulunmaktadır:

Bu, bir istidrâkten söz edilemeyeceği için, şüphe götürür bir yorumdur. Zira [Zemahşeri'nin] “gökler ve yeri mükellefler için mesken kılmıştır” demesi aklen nimeti verene şükrün zorunluluğunu ifade eden bir dildir. Zaten bu da onun mezhep görüşüdür. Halbuki beyân [Kur'an ve Sünnet] semaî olarak bunun zorunlu olduğunu söylemiştir. İcmâ da bu yönde oluşmuştur.⁹⁴

Görüşler arasında muhakeme yapan İbn Abdülcebbar, Râzî'yi savunmuş, onun istidrâkle, kendisi olmadan da izahın tam olacağı anlamını kastettiğini ya da söz konusu metinde bu cümlelerin zait hatta gereksiz bir izah olduğunu söylemek istediğini ifade etmiştir. İbn Abdülcebbar'a göre esasen Zemahşeri'nin açıklamasında fasit bir amaç vardır, o da nimet verene şükrün aklen vâcib olduğudur. Halbuki musannife şöyle cevap vermek daha güzel olurdu:

“Sen bunları boşuna yaratmadın” âyetindeki anlamın, “Bizi cehennem azabından koru” âyetiyle tek bir bağı yoktur. Aksine bağ hem göklerin ve yerin boş yere yaratılmadığını hem de tertibi beyan etmek için zikredilmiştir. O halde istidrâke gerek yoktur; iki cümle arasındaki bağ da sadece bir gayeye indirgenemez. Sözünü ettiğimiz gibi burada bir indirgeme yoktur. Bu sebeple şöyle söylemek gerekir: Allah Teâlâ, gökleri ve yeri mükellefler için mesken, itaatin ve isyandan uzaklaşmanın zorunluluğuna ve nimeti verene şükrün de şer'an vâcib olduğuna ibret ve delil kılmıştır.⁹⁵

92 İstidrâk: Önceki sözden kaynaklanabilecek yanlış anlaşılmayı ortadan kaldırmaktır (Ref'ü tevehhümin tevelede min kelâmin sâbık). Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, haz. Âdil Enver Hıdır (Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1428/2007), s. 24. Yani Zemahşeri “Bütün bunları bir hikmet olmaksızın boş yere yaratmadın” cümlesini “Aksine bunları büyük bir hikmetin gereği olarak yarattın; o hikmet de...” şeklinde genişletmiştir. İkinci cümle Râzî tarafından müstedrek olarak nitelendirilmiştir.

93 İbn Abdülcebbar, *el-Muhâkemât*, vr. 190^a; krş. Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, II, 371.

94 İbn Abdülcebbar, *el-Muhâkemât*, vr. 190^a.

95 İbn Abdülcebbar, *el-Muhâkemât*, vr. 190^{a-b}.

Bu örnekte, Zemahşeri'nin mezhep görüşüne göre âyeti te'vil ettiğini ihsas eden ve bunu istidrâk olarak değerlendiren Râzî'ye karşı Aksarâyî, istidrâkten söz edilemeyeceğini söylemiş ve fakat o da Zemahşeri'nin aynı cümleyle mezhep görüşünü dile getirdiğini bir başka açıdan ifade etmiştir. İbn Abdülcebâr ise Râzî'nin istidrâk dediği kelimenin ıstılah anlamında olmadığını, Zemahşeri'nin böyle bir cümle sarf ederek zait bir yorum getirmiş olduğunu kastettiğini söyleyerek Aksarâyî'ye cevap vermiş, Zemahşeri'ye verilebilecek alternatif bir izah da ileri sürmüştür.⁹⁶

el-Keşşâf üzerine şerh ve hâşiye kaleme alan müelliflerin hemen hepsinde görülen Zemahşeri'nin itizâlî görüşlerini tespit çabası, ele aldığımız eserlerde de karşımıza çıkmaktadır. Örnekten de anlaşıldığı üzere, her üç eserde de tartışmanın zaman zaman bu zeminde sürdürüldüğü görülmektedir. Ancak Abdülkerim b. Abdülcebâr, kitabının mukaddimesinde de söylediği üzere, görüşlerini daha çok Râzî'nin savunması niteliğinde ortaya koymaktadır. Şunu da belirtmeliyiz ki, İbn Abdülcebâr'ın Râzî'yi savunan bu tür yorumları, onun eserini bir muhâkeme olmaktan çıkarmamaktadır. Son tahlilde eserdeki amaç, şârih tarafından müfessirin yorumlarının doğru anlaşılıp anlaşılmadığını, muterizin şârihe yönelik itirazlarının haklı olup olmadığını ortaya koymaya çalışmaktır.

2.3. Dil ve Belâgat Uyuşmazlıkları: Zemahşeri Lehine, Ebû Hayyân Aleyhine Muhâkemeler

Makalenin başında kısaca temas ettiğimiz Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin ileri sürdüğü dil ve belâgat tenkitleri, Zemahşeri/*el-Keşşâf* tartışmalarının yürütüldüğü ana damarlardan birinin teşekkülünde etkili olmuştur. Kuşkusuz Zemahşeri tefsirin dil, beyan ve meânî ilimleriyle ilgili bahislerinde ve Kur'ân-ı Kerim'in edebî güzelliklerini izah noktasında kolay kolay aşılamayacak bir zirveye ulaşmıştır. Kur'an tefsirinde sırf geçmişte söylenenleri tekrar etmek yerine yeni şeyler söylenecekse, bunun ancak dil inceliklerini ortaya koymakla mümkün olacağını belirten Ebû Hayyân gibi âlimler,⁹⁷ ister istemez Zemahşeri'nin açtığı yolu dikkate almak zorundaydılar. Kendi iddialarını kimi zaman Zemahşeri'nin görüşlerini tasdik ederek, kimi zaman da eleştirerek ispat etmeliydiler. Ama bir şekilde Zemahşeri tartışmaların merkezinde

⁹⁶ Tibî, burada Mu'tezilî bir yorum amaçlandığından söz etmemişse de, Ebû Hayyân bu yorumun Mu'tezile'nin görüşlerine bir işaret olduğunu açıkça söylemiş ve fakat o da yorumun hangi yönden Mu'tezile'ye işaret ettiğine değinmemiştir. Bk. Tibî, *Fütûhu'l-gayb*, IV, 383; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît fi't-tefsîr*, haz. Sıdkî M. Celil (Beyrut: Dârü'l-fikr, 1420), I, 15; III, 470.

⁹⁷ Bk. Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, I, 17.

bulunmalıydı. Ebû Hayyân'ın, tefsiri boyunca binlerce kez Zemahşerî'ye atıf yapmasını başka türlü izah etmek mümkün değildir. Nitekim Ebû Hayyân tefsir mukaddimesinde, Zemahşerî'yi İbn Atıyye el-Endelüsî (ö. 541/1147) ile birlikte zikrederek onların tefsir ilminin en iyileri, beyan ve fesahatin en tecrübelileri olduklarını söylemektedir.⁹⁸

Süyûtî, Ebû Hayyân'ın *el-Bahrü'l-muhît*'in îrap bahislerinde Zemahşerî ile çok tartıştığını, iki öğrencisi Semîn el-Halebî'nin (ö. 756/1355) *ed-Dürrü'l-masûn*,⁹⁹ Sefâkusî'nin (ö. 742/1342) *el-Mücîd fi i'râbi'l-Kur'âni'l-mecîd*¹⁰⁰ adlı eserlerinde tartışmayı sürdürüp Zemahşerî lehine görüş beyan ettiklerini, diğer bir talebesi Ahmed b. Mektûm'un da (ö. 749/1348) *ed-Dürrü'l-lakît mine'l-Bahrî'l-muhît* adlı eserinde hocasının tartışmalarını özetlediğini söylemektedir.¹⁰¹ Semîn'in söz konusu eseri, Kur'an'ın îrap, sarf, lügat, meânî ve beyan ilimlerini içeren bağımsız bir çalışmadır. İbn Hacer, Semîn'in, hocası hayattayken bu eseri yazdığını, onunla çokça münakaşa ettiğini ve bu münakaşaların çoğunun da ileri seviyede olduğunu ifade etmektedir.¹⁰² Müellifin bu eserinde Ebû Hayyân'a sert eleştiriler yönelttiği, gerek hocası gerekse diğer nahiv âlimlerine karşı cüretkâr ve itici ifadeler kullandığı da söylenmektedir.¹⁰³

Semîn'in Ebû Hayyân'a yönelik katı eleştirileri karşısında, Ebû Hayyân adına diğer ulemâya cevap hakkı doğmuştur. X. yüzyıl âlimlerinden Bedreddin el-Gazzî (ö. 984/1577) bu âlimlerden biridir. Gazzî, *ed-Dürrü's-semîn fi'l-münakaşa beyne Ebî Hayyân ve's-Semîn* adlı eserinde, Semîn'in itirazlarında haksız olduğunu çeşitli örnekler üzerinden göstermeye çalışmıştır.¹⁰⁴

Aynı dönemin Osmanlı âlimlerinden Kınalızâde (İbnü'l-Hinnâi) Ali Efendi (ö. 979/1572)¹⁰⁵ ise bu esere karşı, *el-Muhâkemâtü'l-aliyye* adlı risâlesini kaleme almıştır. Kınalızâde, Semîn'in itirazlarındaki haklılığını, dolayısıyla

98 Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, I, 20.

99 Eser hakkında ayrıntılı değerlendirmeler için bk. Abdülaziz Hatip, "Semîn el-Halebî", *DİA*, XXXVI, 493.

100 Bk. Tayyar Altıkulaç, "Sefâkusî", *DİA*, XXXVI, 287, 288; *el-Fihrisü's-şâmil*, I, 387-89.

101 Süyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr*, I, 10, 11; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1477. Süyûtî'nin adı geçen eserinde Ebû Hayyân'ın Zemahşerî'ye yönelik itirazlarına karşılık Sefâkusî ve Semîn'in verdiği cevaplara fazlasıyla rastlanır. Bk. II, 121, 179, 248, 345, 393, 456; III, 67, 75, 85, 86, 90.

102 İbn Hacer, *ed-Dürrü'l-kâmine*, I, 403.

103 Eserle ilgili değerlendirmeler için bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 122; Hatip, "Semîn el-Halebî", s. 493.

104 Müellifin Kınalızâde ile aralarında geçen münazara ve eserin telif sebebi için bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 122; Fatih Çollak – Cemil Akpınar, "Gazzî, Bedreddin", *DİA*, XIII, 538.

105 Bk. Hasan Aksoy, "Kınalızâde Ali Efendi", *DİA*, XXV, 416, 417; Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, s. 430, 431.

Ebû Hayyân'ın Zemahşerî'ye yönelttiği tenkitlerin yersiz olduğunu ortaya koymayı amaçlamıştır.¹⁰⁶ Kendi ifadesine göre Kınalızâde, eserini, Ebû Hayyân tarafından *el-Keşşâf*'a yöneltilen itirazlara Semîn el-Halebî'nin verdiği cevaplarla alâkalı bir temyiz denemesi (şey'ün min'e'n-nakdı ve'l-ibrâm) olarak yazmıştır. "Asrımızın gözdesi" ve "şehrimizin [Şam] allâmesi" diye söz ettiği Şeyh İbn Radiyyüddîn [el-Gazzî], Semîn el-Halebî'nin *ed-Dürrü'l-masûn* adlı eserinden bazı çıkarımlar yapıp bir muhâkemât yazmış, bu da Kınalızâde'yi bir başka eser yazmaya sevk etmiştir.¹⁰⁷

Semîn ve Sefâkusî'nin eserlerini de değerlendiren Kınalızâde, Süyûtî'nin iddia ettiği, Sefâkusî'nin *İ'râb*'ının Semîn'in *ed-Dürrü'l-masûn*'unun özeti olduğu görüşünü reddederek her ikisinin kaynağının da Ebû Hayyân olduğunu, ayrıca Semîn'in eserinin diğerine tercih edileceğini ifade etmektedir.¹⁰⁸ Semîn'in *el-Keşşâf*'a destek çıktığını, galip bir insana destek olmanın da galibiyeti getireceğini, güçlülere destek olanın isteklerini elde edeceğini; Ebû Hayyân'ın ise Zemahşerî'yi övmekle birlikte tenkit de ettiğini, ancak tenkitlerinde insaf sınırlarını aşmadığını söylemektedir.¹⁰⁹

Kınalızâde, benzer muhâkemelerini sürdürerek İbn Mektûm'dan Zemahşerî-Ebû Hayyân arasındaki bir ihtilâfı nakletmiştir. İbn Mektûm, Zemahşerî'nin kem-i haberiyye'nin sıfat alabileceği yönündeki görüşünü ve ona yönelik bazı itirazları hocası Ebû Hayyân'a sormuş; Ebû Hayyân, nahivcilerin Zemahşerî'yi nahivci olarak görmediklerini, nahiv konularında çıkan görüş ayrılıklarında ona ve haleflerine başvurulamayacağını söylemiştir. Ebû Hayyân'a göre Zemahşerî'nin nahiv eseri olan *el-Mufassal*'ı nahivde hiçbir değer taşımamaktadır; âlimler bu kitaba sadece onu eleştirmek ve küçümsemek için başvurmuşlardır.¹¹⁰

Kınalızâde, Ebû Hayyân'ın Zemahşerî ile görüş ayrılıklarının temel sebebi de tespit etmiştir. Bu sebep, Ebû Hayyân'ın bir nahiv âlimi olması sebebiyle, beyan âlimlerini çokça eleştirmesi, onların görüşlerinin mezhep olarak görülemeyeceği kanaatini taşımasıdır. Zira Ebû Hayyân'a göre beyan âlimleri görüşlerini zihni kurgular ve eksik tümevarımlara (istikra) dayandırmaktadırlar. Kınalızâde'ye göre Ebû Hayyân, Zemahşerî'nin de söz konusu âlimlerden biri olduğunu düşündüğü için, onun hakkında keskin bir üslup kullanmıştır. Bu sebeple Semîn, Sefâkusî ve diğerleri, hocalarının Zemahşerî hakkında ileri sürdüğü görüş ve tenkitlere kolaylıkla cevap verebilmişlerdir. Kınalızâde'nin

106 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 122.

107 Kınalızâde, *el-Muhâkemâtü'l-aliyye*, s. 254.

108 Krş. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 122.

109 Kınalızâde, *el-Muhâkemâtü'l-aliyye*, s. 256.

110 Kınalızâde, *el-Muhâkemâtü'l-aliyye*, s. 256.

Ebû Hayyân hakkındaki son hükmü ise şöyledir: “Ebû Hayyân’ın çelişkisi *el-Keşşâf* sahibinin gayesini tam anlamamaktan; bu da ya onun istilahlarını bilmemekten ya da başka bir anlama yorumlamaktan kaynaklanmaktadır.”¹¹¹

Zemahşerî ile Ebû Hayyân arasındaki anlaşmazlıkların çözümünde sözü edilmesi gereken bir başka eser, Yahya b. Muhammed eş-Şâvî’nin (ö. 1096/1685) *el-Muhâkemât beyne Ebî Hayyân ve’z-Zemahşerî*’sidir. Müellif eserde Ebû Hayyân’ın İbn Atıyye ve Zemahşerî’ye karşı itirazlarını topladığını ve bunların doğru olup olmadıklarını incelemeye çalıştığını söylemektedir. Şekil yönüyle eserde, (ج) harfiyle Zemahşerî’nin, (ع) harfiyle İbn Atıyye’nin, (ح) harfiyle Ebû Hayyân’ın, (ت) harfiyle de müellifin kendi görüşleri verilmiştir.¹¹² Şâvî bu yöntemle söz konusu tefsirlerdeki görüş ayrılıklarını süre süre ele almıştır.¹¹³

Şâvî’nin ele aldığı ilk konu, besmeledeki eksiltili filin önce mi yoksa sonra mı takdir edileceğidir. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi, Zemahşerî “vurgulamanın (ihtisas) Allah’ın ismine olması sebebiyle”, “Bismillâhi ekraü ve etlû” şeklinde, fiili cümlenin sonuna takdir etmiştir. Dolayısıyla buradaki “bismillâh”, âmil (etken) konumundaki fiillerden önce getirilerek vurgu sağlanmış olmaktadır. Şâvî, Zemahşerî’nin görüşünü, “Besmele’nin fiili tehir edilmiştir; çünkü ma’mülün (etkilenen) takdim edilmesi ihtisası gerektirir” biçiminde özetlemiştir. Ebû Hayyân ise “Mesele Zemahşerî’nin iddia ettiği gibi değildir” diyerek Zemahşerî’ye itiraz etmiş, Sîbeveyhi’den “mef’ûlün (nesne) file takdiminin de tehirinin de iyi bir Arapça olduğu, önem vermenin de özen göstermenin de (ihtimam ve inâyet) her iki durumda aynı olduğu” görüşünü nakletmiştir.¹¹⁴ Şâvî ise besmelede önemin (ihtimam) vurguya (ihtisas)¹¹⁵ tercih edileceğini, çünkü ihtisasın fâil (özne) ve mef’ûl gibi nispetin farklı olduğu durumlar için söz konusu olduğunu, mübteda (özne) ve haberin (yüklem) birleştiği durumlarda böyle olmadığını düşünmektedir. Ona göre mef’ûlün takdiminin ihtisas ifade etmesi, nahivcilerin değil, belâgatçilerin görüşüdür.¹¹⁶ Böylelikle o, Sîbeveyhi’nin Ebû Hayyân’ın naklettiği cümlenin peşi sıra söylediği, “Sanki Araplar, hem fâile hem mef’ûle önem verip özen gösterecekler de, söylenmesi kendilerince daha önemli olan şeyi takdim

111 Kınalızâde, *el-Muhâkemâtü’l-aliyye*, s. 256.

112 Yahya eş-Şâvî, *el-Muhâkemât beyne Ebî Hayyân ve’z-Zemahşerî*, el-Mektebetü’l-Ezheriyye, nr. 26641, vr. 2^a.

113 Adı geçen nüsha toplam 316 varaktır. Ayrıca eserin Muhammed Osman tarafından 2 cilt halinde tahkikli neşri yapılmıştır (Beyrut: Dârü’l-kütübî’l-ilmiyye, 1430).

114 Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-muhît*, I, 29.

115 İhtimam ve inâyet, teberrüken; ihtisas ise muhatabın inkârını reddetmek amacıyla mef’ûlü öne almaktır. Tibi, *Fütûhu’l-gayb*, I, 687, 688; Süyûtî, *Nevâhidü’l-ebkâr*, I, 89, 90.

116 Şâvî, *el-Muhâkemât*, vr. 2^{a-b}.

ediyor ve ona özen göstermiş oluyorlar”¹¹⁷ hükmünü esas alarak burada Zemahşerî'nin söylediği gibi ihtisas yoksa da “ihtimam” vardır, şeklinde bir karara varmakta, dolayısıyla bir kavram farklılığından söz etmektedir.¹¹⁸

Şâvî'nin yer verdiği diğer bir görüş ayrılığı ise Zemahşerî'nin es-Sâffât 47/37'de geçen “Lâ fihâ ğavlün” (O “içkilerde” asla karın ağrısı yoktur) ifadesinden farklı olarak el-Bakara 2/2'deki “Lâ raybe fihi” (Hiçbir “şüphe” yoktur onda) ifadesindeki “fihi” zarfının sonra getirilmiş olmasıdır. Zemahşerî bunu, “Kur'an'da değil başka bir kitapta şüphe vardır gibi bir vehmin oluşmasını ortadan kaldırmak içindir (vurgu şüpheyedir); halbuki ilk âyette maksat tam da budur: Dünya şarabının aksine âhiret şarabının sarhoş edici olmadığını beyan etmek (vurgu şarabadır, sarhoş ediciliğe değil)” diye izah etmektedir.¹¹⁹ Ebû Hayyân, bir önceki örneğe göndermede bulunarak Zemahşerî'nin, mef'ûlün takdimiyle ihtisas meydana geleceği iddiasından haberin takdimi iddiasına geçtiğini söylemektedir. “‘Leyse racülün fi'd-dâr’ (Evde ‘hiç kimse’ yok) ile ‘Leyse fi'd-dâri racülün’ (‘Evde’, hiç kimse yok) arasında fark olduğunu bilmiyoruz” diye de itirazını gerekçelendirmektedir.¹²⁰ Şâvî, bu meselede Zemahşerî'nin haklı olduğu kararına varmakta ve “Zemahşerî haberle ilgili söylediklerinde yalnız değildir” demektedir. Yapı bilgisi (bina) okuyan herkesin bunun böyle olduğunu bildiğini, İbn Mâlik'in de meseleyi böyle açıkladığını; dolayısıyla bu gibi durumlarda Zemahşerî'yi eleştirmeye gerek olmadığını ifade etmektedir.¹²¹

Tabiatıyla bu tür eserlerde daha çok nahiv ve belâgatle ilgili ihtilâflar tartışılmakta, kelâmî konulardaki tartışmalara ise çok az değinilmektedir. Söz gelimi, Zemahşerî el-A'râf 7/143'te “rü'yetullah” konusunu işlerken, Allah'ın azameti karşısında dağların bile yerinde sabit kalamadığını, durumun ciddiyetini gören Hz. Mûsâ'nın hemen ona yönelip tövbe ettiğini ve dilinden, “Ben buna inananların ilkiyim” sözlerinin döküldüğünü söylemektedir. Sonra da, “Hayretler olsun, kendilerini Müslüman ve Ehl-i sünnet ve'l-cemâat diye adlandıranlara! Nasıl olur da bu büyüklüğü (rü'yeti) kendilerinin mezhebi

117 Krş. Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, haz. Abdüsselâm M. Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1408/1988), s. 128; Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-icâz*, haz. Mahmûd M. Şâkir (Cidde: Dârü'l-medenî, 1413/1992), s. 107.

118 Esasen burada “ihtimam” mı yoksa “ihtisas” mı olduğu konusunda uzun tartışmalar yapılmıştır. Meseleyi en esaslı bir biçimde Tibî ele almış, “ihtimam”da teberrük, “ihtisas”ta ise inkâra karşı reddin söz konusu olduğunu, burada ihtisasın değil, ihtimamın olması gerektiğini söylemiştir. Tibî, *Fütûhu'l-gayb*, I, 687, 688; diğer şârihlerin görüşleri için bk. Süyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr*, I, 89, 90.

119 Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 34.

120 Bk. Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhîr*, I, 63.

121 Şâvî, *el-Muhâkemât*, vr. 2^b, 3^a.

olarak görürler? Sakın onların 'keyfiyetini bilmediğimiz bir şekilde' sözüyle gerçeğin üzerini örtmeleri seni aldatmasın; bu sadece onların hocalarının uydurduklarıdır" demekte ve Mu'tezilî bir şairin Ehl-i sünnet'e yönelik ağır ithamlar içeren bir beytine yer vermektedir.¹²² Ebû Hayyân, âyetin bu şekilde tefsirinin, Mu'tezile'nin yöntemi olduğunu, Zemaşşerî'nin her zaman olduğu gibi Ehl-i sünnet'e hakaret ettiğini söylemekte ve söz konusu şiire Sünnî bir şairin bir şiiriyle karşılık vermektedir. Ebû Hayyân, Ehl-i sünnet kelâmcılarının, Mu'tezile'nin rü'yet konusundaki iddialarına karşı sem'î ve aklî deliller ileri sürdüklerini, konunun yerinin kelâm kitapları olduğunu söylemekle yetinmektedir.¹²³ Şâvî'nin ise bu meseleyle ilgili herhangi bir yorumda bulunmadığı görülmektedir.¹²⁴

Ebû Hayyân, tefsirinin mukaddimesinde, Zemaşşerî'nin Kur'an'ı tefsir için olmazsa olmaz olarak gördüğü beyan ve meânî ilimleri de dahil olmak üzere,¹²⁵ müfessirin bilmesi gereken yedi ilim sıralamış; ancak bu ilimleri tahsil etmiş bir kimsenin Kur'an'ı tefsire yetkili olabileceğini söylemiştir. Bununla birlikte o, bir kimsenin sözünü ettiği yedi ilmi tahsil etse bile tefsir ilminde zirveye ancak dil ilimlerinde derinleşmekle ulaşılabileceğini, bunun dışındaki ilimlerle yetinen ve dil ilimlerini ihmal eden kimsenin Kur'an'ın kapalı noktalarını anlamaktan, inceliklerini keşfetmekten uzak olacağını söylemiştir.¹²⁶ Böylelikle Ebû Hayyân, tefsirin merkezine lügat, sarf ve nahiv gibi dil ilimlerini yerleştirmiş; Kınalızâde'nin de dikkat çektiği üzere, beyan ve meânî ilimleri merkeze alınarak yazılmış olan *el-Keşşâf* tefsirini bu bakış açısıyla okuyup eleştirmiştir. Bir başka ifadeyle Ebû Hayyân, fıkıh usulünü, dil ilimleriyle harmanlanmış birtakım aklî hüccetler olarak gördüğü gibi,¹²⁷ belâgat ilimlerini de "zihinsel kurgular ve eksik tümevarımlara" dayalı ilimler olarak nitelendirmiş; kendisi tefsir için "beyan, meânî, bedî" ilimlerini gerekli görse de, bunların dil ilimleri kadar önem arz etmediğini düşünerek "Ehlü'l-beyan", "Beyâniyyûn"¹²⁸ vb. isimler verdiği Zemaşşerî gibi dil ve belâgat âlimlerini tenkit etme yoluna gitmiştir. Dolayısıyla onun, Zemaşşerî tefsirini bu perspektiften ele alıp değerlendirmesi, dil-belâgat eksikliğini tartışmalara bir

122 Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, II, 156.

123 Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, I, 63. Onun bu tavrı, her ilmin kendi usul ve fîrû kitaplarında tartışılması, bu tartışmalardan ancak Kur'an ve tefsirle doğrudan bağlantısı olan özlerrinin tefsirlere alınması gerektiği düşüncesiyle de alâkalıdır. Bk. *el-Bahrü'l-muhît*, I, 13.

124 Şâvî, *el-Muhâkemât*, vr. 120^b-121^a.

125 Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, el-Mukaddime, s. 2.

126 Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, I, 13.

127 Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, I, 15.

128 Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, I, 49, 69; I, 82; III, 148.

zemin oluşturmuştur. Bahse konu muhâkemeler bu zemin üzerinde yükselme imkânı bulmuşlar, muhâkeme yazarları çoğu zaman da Ebû Hayyân'ın aleyhine kararlar vermişlerdir.

2.4. Beyzâvî Tefsiri Bağlamında Yazılan Muhâkemeler¹²⁹

Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl* adlı tefsiri, kaleme alındığı hicrî VII. yüzyıldan itibaren, tefsirde aslî bir kaynak olma hüviyeti elde etmiş, asırlarca medreselerde en çok tercih edilen tefsir olmuştur.¹³⁰ Şüphesiz Beyzâvî'yi tefsir tarihinde zirve kabul edilen bir tefsir yazmaya götüren bir arka plan vardır. Bu arka planı sadece, Kur'an'ın beyan, meânî ve bedi'î güzelliklerini benzersiz şekilde açıklayan *el-Keşşâf*'ın onun temel kaynağı olmasıyla açıklamak doğru değildir. Bunun yanı sıra Beyzâvî, aradan geçen yaklaşık bir buçuk asırlık zaman zarfında, Fahreddin er-Râzî'nin *Mefâtîhu'l-gayb*'ında olduğu gibi *el-Keşşâf*'a yöneltilen tenkitlerden de istifade etmiştir. Öte yandan bu dönemde *el-Keşşâf* tefsiri ulemâ nezdinde çok itibar görmüş, eserin ilk ihtisarları da yapılmıştır. Bu ihtisarlarda *el-Keşşâf*'taki fazlaca ayrıntılı kısımların yanı sıra müellifin itizâlî fikirlerini içeren kısımların çıkartıldığı, tefsirin daha kullanışlı hale getirilmek istendiği ifade edilmektedir.¹³¹ Beyzâvî'nin tefsiri böyle bir sürecin eseridir.

Beyzâvî, tefsirini yazarken içinde yaşadığı ilmi muhite hâkim olan "Acem usulü"nü, kaynak olarak da Zemahşerî ve Râzî tefsirlerini esas almıştır. O, lafız ve terkiplerin açıklanması, beyan nüktelerinin çıkarımı, yapıların tahlili bakımından Zemahşerî'ye; Kur'anî hikmeti ortaya çıkarmak, felsefe, usülüddin (kelâm) ve fıkıh usulü açısından bu hikmetin nazariyelerini ortaya koymak bakımından da Râzî'ye dayanmıştır.¹³²

Beyzâvî, belâgat ilminin teknik terimlerinden istifade etme özelliğinden farklı olarak *el-Keşşâf*'taki itizâlî yaklaşımları da ayıklamaya çalışmıştır. Ne var ki o, tefsirine şerh ve hâşiye yazan pek çok âlimin belirttiğine göre, kendi mezhebi Eş'arîlik ya da Ehl-i sünnet'e aykırı olduğu halde, bazı konularda

129 Bu bölümde Beyzâvî'nin kronoloji gözetilmeksizin sona bırakılmasının sebebi, gerek Süyûtî'nin Beyzâvî hâşiyesinin (hicrî X. yüzyıl) gerekse bunun üzerine yazılan muhâkemelerin geç bir dönemde (hicrî XII. ve XIII. yüzyıllar) yazılmış olmasıdır.

130 Bk. Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II, 528-35; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, 267, 268; Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, I, 125, 126; Özyılmaz, *Osmanlı Medreselerinin Eğitim Programları*, s. 23, 33; Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, s. 92.

131 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1481; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, II, 74; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II, 477. Ayrıca bk. Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, I, 820; II, 128; Kohlberg, "al-Tabrisî (Tabarsî)", s. 40; Öz, "Tabersî", s. 324.

132 M. Fâzıl b. Âşûr, *et-Tefsîr ve ricâlüh*, s. 92; krş. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, 267, 268.

Zemahşerî'yi izlemiştir. Dolayısıyla Beyzâvî tefsiri, *el-Keşşâf*'taki itizâlî yaklaşımlardan bütünüyle arındırılmamıştır.¹³³

Süyûtî, önemli ölçüde *el-Keşşâf*'ın şerh ve hâşiyelerinden yararlanarak, “*el-Keşşâf* muhtasarlarının efendisi”¹³⁴ diye nitelediği Beyzâvî tefsiri üzerine *Nevâhidü'l-ebkâr* adlı bir hâşiyeye kaleme almıştır. *el-Keşşâf* üzerine yazılan şerh ve hâşiyeleri kaydedip tek tek özelliklerinden söz eden,¹³⁵ aynı zamanda bu şerh ve hâşiyelerin bir özeti niteliğinde olan çalışma, Beyzâvî'nin Zemahşerî'yi izleyerek tefsirine aldığı bazı itizâlî görüşleri tartışma özelliğine de sahiptir. Süyûtî'nin talebelerinden biri olan Muhammed b. Yûsuf eş-Şâmî de (ö. 942/1536) hocasının söz konusu hâşiyesinde dağınık vaziyette bulunan tartışmaları, *el-İthâf bi'temyizi mâ tebia fihî'l-Beyzâvî sâhibe'l-Keşşâf* adlı risâlede bir araya getirmiştir.¹³⁶

Osmanlı âlimlerinden Hocasâde Muhammed Vecîh el-İzmirî (1196/1782'de sağ), Süyûtî'nin itirazlarına karşı Zemahşerî ve Beyzâvî'nin görüşlerini savunmak amacıyla *İs'âfü'l-İthâf fi muâveneti'l-Kâdi ve'l-Keşşâf* adında bir başka risâle yazmıştır. Hocasâde, mukaddimede belirttiği üzere, *el-İthâf* adlı eseri dikkat ve inasla incelemiş, ittifak ettikleri bazı tartışmalı konularda Kâdî ve *el-Keşşâf*'ın eleştirildiğini görünce, kitabın çelişkili noktalarına cevap verme gereği duymuştur.¹³⁷

Hocasâde'nin çağdaşı ve *Tâcü'l-arûs* yazarı Murtazâ ez-Zebîdî de (ö. 1205/1790), *el-İnsâf fi'l-muhâkemeti beyne'l-İs'âf ve'l-İthâf* adlı risâlesini, isminden de anlaşıldığı üzere, Zemahşerî - Beyzâvî ile Süyûtî arasında muhakemede bulunmak üzere yazmıştır.¹³⁸ Zebîdî, Hocasâde'ye yönelik övgü dolu ifadelerinden sonra, onun iki imamı savunmak amacıyla kaleme aldığı risâlesinin pek çok yerinde isabet ettiğini ve fakat bazı zayıf

133 M. Fâzıl b. Âşûr, *et-Tefsîr ve ricâlüh*, s. 92, 97, 98.

134 Süyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr*, I, 13; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1481.

135 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*'a “Keşşâf” maddesini yazarken, bizzat kaynağını zikrederek önemli ölçüde bu eserden istifade eder. Bk. II, 1476-84.

136 *el-Fihrisü's-şâmil*, VII, 1865-73; Süyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr*, I, 13 dn. 2, 465; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II, 626; Celil Kiraz, “Süyûtî'nin Hâşiyesi, Şâmî, Hocasâde ve Zebîdî'nin Risâleleri Bağlamında Beyzâvî Tefsiri ve İtizâlî Tartışmaları”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19/2 (2010): 156, 157.

137 Hocasâde M. Vecîh el-İzmirî, *İs'âfü'l-İthâf fi muâveneti'l-Kâdi ve'l-Keşşâf*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3531, vr. 90^b.

138 Goldziher, eserin ismini *el-İnsâf fi'l-muhâkeme beyne'l-Beyzâvî ve'l-Keşşâf* diye vermekte, “Anlaşıldığı kadarıyla eser Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasındaki tartışmalı konuları ele almaktadır” demekte, Zebîdî'nin yazdığı *İhyâ* şerhinde bu esere referansta bulunduğunu ifade etmektedir. *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung* (Leiden: Brill, 1920), s. 124 dn. 2.

görüşlerinin de bulunduğunu söyleyerek sebab-i telifini ayrıntılı bir biçimde açıklamıştır.¹³⁹

Meselâ, Zemahşerî el-Bakara 2/19'da geçen "ölüm" kelimesini, "cismanî yapının yok olması" şeklinde açıklamış; "araz denilmiştir" diyerek ikinci bir görüş de nakletmiştir.¹⁴⁰ Beyzâvî de ölümü, "canlılığın ortadan kalkması" (zevâlül-hayât) diye açıklamış, aynı şekilde "Ölümü ve hayatı yaratan O'dur"¹⁴¹ âyetindeki hayatın zıddının "araz" olduğu da söylenmiştir; zira âyetteki "yarattık" ifadesi "takdir ettik" anlamına gelmektedir, demiştir.¹⁴² Süyûtî ise "kıyamet günü ölümün bir koç şeklinde getirilip kurban edileceği"¹⁴³ mealindeki hadislerden hareketle ölümün "cisim" olduğuna kani olmuştur. Süyûtî, değerlendirmelerinin sonunda şunları söylemiştir:

Beyzâvî bu konuda *el-Keşşâf*'ın yoluna uymuş, hatta onun mezhebi üzere yürümüştür. Mâzirî (ö. 536/1142), Müslim şerhinde, ölümün Ehl-i sünnet'e göre bir araz, Mu'tezile'ye göre bütünüyle yokluk (ademün mahd) olduğunu söylemiştir. Görüldüğü gibi Beyzâvî, Mu'tezile'nin görüşüne öncelik verip onu tercih etmekte, Ehl-i sünnet'in görüşünü ise ikinci sırada ve zayıflık ifade eden (kîle) sözlerle vermektedir.¹⁴⁴

Hocazâde ise Beyzâvî'nin, ölümü "canlılığın yok oluşu" (zevâlül-hayât) şeklinde açıklamasının, muhtemelen kendisine ait bir görüş olduğunu, çünkü onun hayatın zıddı olan bir sıfat ya da sırf yokluk anlamında bir ölüm tarifine razı olmayacağını, ona göre ölümün "durumu (şe'n) canlı olmayı gerektiren bir şeyden canın (hayat) yok olması" olduğunu ileri sürmektedir. Çünkü burada yokluk ve meleke birbirine karşılık gelmektedir. O zaman sırf bir yokluktan değil, zafî bir yokluktan söz edilebilir ki, aralarındaki fark açıktır. Hocazâde, Beyzâvî'nin Mu'tezile'nin izinden gittiği görüşünü ise kesin bir dille reddederek şöyle demektedir: "Onun Mu'tezile'yi izlediği kabul edilse bile, bazı meselelerde ve görüşlerde tevafuk olması kemal ehline zarar vermez. Zira Mu'tezile'nin her ne kadar bazı konularda hataları olsa da, isabet ettiği konular da olabilir. İtibar görüşleredir; görüş sahiplerinin durumuna değil." Hocazâde bu değerlendirmelerinin ardından, Süyûtî'nin rivayetlere dayanarak

139 M. Murtazâ ez-Zebîdî, *el-İnsâf fi'l-muhâkeme beyne'l-İsâf ve'l-İthâf*, Mahtûtâtü Mektebeti'l-Ezherîş-şerîf, nr. 335389, vr. 1^a.

140 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 85.

141 el-Mülk 67/2.

142 Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*, haz. Muhammed Abdurrahman el-Mar'âşî (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsî'l-arabî, 1418), I, 52.

143 Taberânî, *el-Mu'cemül-evsat*, haz. Târik b. İrazullah - Abdülmuhsin b. İbrâhim (Kahire: Dârü'l-Harameyn, t.y.), IV, 83; Ebû Ya'la, *Müsned*, haz. Hüseyin Selim Esed (Dımaşk: Dârü'l-Me'mûn li't-türâs, 1404/1984), V, 278; Süyûtî, *Nevâhidül-ebkâr*, I, 449.

144 Süyûtî, *Nevâhidül-ebkâr*, I, 449, 450.

benimsediği ölümün bir cisim olduğu görüşüne değinmekte ve bu tür hadislerin ölümün bir araz olarak tasvirine engel olmadığını belirtmektedir. Zira kıyamet gününde bütün arazlar ve kelâm, hatta insanların kalbindeki bütün niyetler tecessüm edecektir; şu durumda gaip şâhîde kıyas edilmemelidir.¹⁴⁵

Zebîdî'ye göre Süyûtî'nin ifadelerinden ölümle ilgili üç ayrı görüş ortaya çıkmıştır: İlki "hayatın zevalı" anlamında Kādî'nin görüşü, ikincisi "araz" anlamında Ehl-i sünnet'in görüşü, üçüncüsü "cisim" anlamında Ehl-i hadis'in görüşüdür. Zebîdî konuyla ilgili Zemahşerî, İbnü'l-Müneyyir, Eş'arî (ö. 324/936) ve İsferyânî'nin (ö. 418/1027) görüşlerini de değerlendirmiştir. Eş'arî'ye göre ölüm, "hayatın zıddı olan varlıksal bir nitelik" (keyfiyye vücûdiyye); Zemahşerî'ye göre "durumu (şe'n) canlı olmayı gerektiren bir şeyden canın (hayat) yok olması"dır. İsferyânî, Zemahşerî ile aynı görüşü benimsemiş hatta bunun Ehl-i sünnet'in çoğunun görüşü olduğunu söylemiştir. Mâzerî ve İbnü'l-Müneyyir, Mu'tezile'nin görüşünün ise "sırf yokluk" olduğunu ifade etmişlerdir. Şu durumda Zemahşerî, Mu'tezile'nin "sırf yokluk" görüşünden farklı olarak "izafî bir yokluk" görüşünü benimsemiş olmaktadır ki, böylelikle Beyzâvî ile aralarında "yokluk ve meleke türünden" müşterek bir nokta meydana gelmektedir. O halde Beyzâvî, İsferyânî'nin de benimsediği bu görüşe uyduğu için ayıplanmamalı ve bu görüşü sebebiyle hiçbir şekilde yadırganmamalıdır. Görüldüğü gibi Zebîdî, mukaddimesindeki takdîrîkâr sözlerinin de işaret ettiği üzere, Hocazâde'nin buradaki izahlarını ikna edici bulmakta, meseleye farklı bir açıdan baksa da Hocazâde ile ortak bir noktada buluşmaktadır.¹⁴⁶

Zemahşerî, "Yakıtı insanlar ve taşlar olan cehennem azabından korkun!"¹⁴⁷ âyetinin tefsirinde, "Bu taşların kibrit taşları olduğu söylenmiştir" demekte ve bunun delile dayanmaksızın yapılmış bir tahsis (âyeti tek bir anlama indirgemek), Kur'an'ın anlamları arasında var olan, bilinen, sahih anlamdan yüz çevirmek olduğunu söylemektedir.¹⁴⁸ Zemahşerî'nin son cümlesinden maksadı, "Siz ve taptıklarınız cehenneme yakıt olacaksınız"¹⁴⁹ âyetinde, putların veya inançsızların biriktirdiği altın ve gümüşün cehenneme yakıt olacağı, dolayısıyla âyetteki taşların sadece kibrit taşlarıyla sınırlandırılmayacağıdır.¹⁵⁰ Beyzâvî, Zemahşerî'nin ilk cümlesini tekrar ettikten sonra, "Bu sınırlandırmanın âyetteki maksadı ortadan kaldırdığını" söylemektedir. Zemahşerî'nin de

145 Hocazâde, *İsâfü'l-İthâf*, vr. 90^a, 91^b.

146 Zebîdî, *el-İnsâf*, vr. 1^b, 2^a.

147 el-Bakara 2/24.

148 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 103.

149 el-Enbiyâ 21/98.

150 Bk. Tibî, *Fütûhu'l-gayb*, II, 342.

diğer bir âyet dolayısıyla İbn Abbas'a nispet ettiği "bu taşların kibrit taşları olduğu" rivayetini¹⁵¹ Beyzâvî, "Şayet bu hadis sahih ise, o ateşe göre bütün taşlar, diğer ateşlere göre kibrit taşı gibidir diye anlaşılır" şeklinde te'vil etmektedir.¹⁵² Süyûtî, "Beyzâvî bu hususta Zemahşerî'ye tâbi olmuştur. Bu tavır, sahih bir hadisin, merfû ve sabit tefsirlerin re'ye dayanarak inkârı demektir" cümlesiyle konuya girerek "Buradaki taşların, kibrit taşlarıyla tefsirinin rivayetlerle sabit olduğunu" ifade etmektedir. Süyûtî'ye göre bu rivayet pek çok kaynakta İbn Mes'ûd ve İbn Abbas'a nispet edilmiştir. Âhîret işleriyle alâkalı bu tür sahâbe rivayetlerinin merfû hükmünde olduğunda hadis ehli icmâ etmişlerdir. Bu konuda Taberî gibi müfessirlerden de aykırı bir görüş gelmemiştir. Onlar buna gerekçe olarak söz konusu taşların daha çabuk tutuştuğunu, kokusunun daha pis, dumanının daha çok ve ateşinin de daha kızgın olduğunu, bu sebeple âyetin bu anlama tahsis edildiğini ileri sürmüşlerdir.¹⁵³

Hocazâde, Süyûtî'nin bu itirazına, şayet rivayet mütevâtir seviyesinde olsaydı, dediği kabul edilirdi, ne var ki naslar mütevâtir dışındaki rivayetler esas alınarak zâhirleri üzere bırakılmazlar, şeklinde cevap vermektedir. Ayrıca Süyûtî'nin gündeme getirdiği, "âhîret konularıyla alâkalı bu tür sahâbe rivayetlerinin merfû hükmünde olduğunda hadis ehlinin icmâ ettiği" ve "rivayet ve hadislerin çokluğunun tahsis delilini güçlendirdiği" görüşleri hakkında ise şunları söylemektedir: "Bize göre delilin kuvvetlenmesinde esas olan, hadis metni üzerinde râvilerin ittifak etmeleridir. Te'vil imkânı bulunan ahad haberleri nasıl olur da kendilerine delil olarak görürler? Zira kendileri de o gün bütün taşların kibrit taşı gibi olacağı şeklinde bir te'vilde bulunmaktadır. Kaldı ki İbn Mes'ûd da o gün Allah Teâlâ'nın taşları dilediği gibi yapacağını söylemiştir, bu da aleyhlerine bir delil değil midir?" Hocazâde, Süyûtî'nin "Tefsirlerde bunun (taşların kibrit taşları olacağı) dışında bir yorum yoktur" görüşüyle alâkalı olarak da böyle söylemenin "bir araştırma krizi" (ezmetü't-tahkik) olduğunu, bunun ancak onların hem Kur'anı hem de Beyzâvî'nin söz konusu âyeti tefsirini okumamış olmalarıyla izah edilebileceğini söylemektedir. Zira Kur'an'da "Siz ve taptıklarınız cehenneme yakıt olacaksınız" âyeti ve Beyzâvî'nin bunun açıklamasında söylediği, müşriklerin ve putlarının ya da biriktirdikleri altın ve gümüşün de cehenneme yakıt olacağı tefsiri, tahsisi bütünüyle ortadan kaldırmakta, bu durum tabii olarak başka türlü tefsire de imkân tanımaktadır.¹⁵⁴

151 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 568.

152 Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, I, 58, 59.

153 Süyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr*, Dirâse kısmı, I, 42, 43; II, 117, 118.

154 Hocazâde, *İsâfü'l-İthâf*, vr. 91^{a-b}.

Zebîdî'ye göre âyetteki taşların kibrit taşları olduğu, pek çok tarikten sahih olarak gelmiş sünnetle sınırlandırılmıştır. Bundan daha kuvvetli ve daha güzel delil bulmak mümkün değildir. Üstelik bu görüş, Zemahşerî ve Beyzâvî tarafından dile getirildiği gibi “delilsiz bir tahsis” de değildir; aksine müfessirlerin bu konudaki yorumları “aklı bir istinbat”a dayanmaktadır.¹⁵⁵ Delilleri bütün ayrıntılarıyla tartışan Zebîdî, bu konuda Zemahşerî ve Beyzâvî'nin yanı sıra Hocazâde'nin görüşlerindeki zafiyete dikkat çekmekte, Süyûtî'nin görüşlerini daha isabetli, delillerini de daha güçlü bulmaktadır.¹⁵⁶

Yukarıda yer verdiğimiz her iki örnekte de Süyûtî'nin meselelere ehl-i hadîsin rivayetlere ağırlık veren nokta-i nazarından baktığı, bu sebeple Zemahşerî ve Beyzâvî'nin görüşlerine muhalif bir tutum takındığı görülmektedir. Bir başka deyişle, Süyûtî'nin naslara ve çoğu kez onların zâhirî anlamlarına sıkı sıkıya bağlılığı, onu Beyzâvî'nin kimi meselelerde, rivayetlere aykırı olarak Zemahşerî'nin akılcı yaklaşımlarına uyduğu eleştirilerine yöneltmiştir. Hocazâde ise Zemahşerî ve Beyzâvî gibi bir kelâmcı tavrıyla meselelere yaklaşmakta, bu bakımdan Süyûtî'nin iddialarını yerinde görmemektedir. Zebîdî'nin meselelere yaklaşımında -deyim yerinde ise- bir hâkimin tavrına uygun bir tarzda, delil ve görüşlerin elekten geçirildiği, tutarlılık ve tutarsızlıkların tespit edilmeye çalışıldığı bir bakış açısı kendini göstermektedir.

Ayrıca belirtmek gerekir ki gerek Hocazâde'nin gerekse Zebîdî'nin risâleleri, dinî ilimlerle meşgul olan geç dönem âlimlerinin, klasik meseleleri, bunların delillerini tahlil ve mukayeseye dayalı tartışma kabiliyetini hâlâ sürdürdüğünün iki önemli örneğini oluşturmaktadır. Dolayısıyla bu eserler dinamik yapılarıyla, geç dönem âlimlerinin ilmî geleneğe faal bir biçimde eklemlenebildiklerinin önemli göstergeleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu örnekler aynı zamanda, hem reddiye hem de muhâkemât geleneğinin kendine has özelliklerini etkili bir biçimde göstermeleri bakımından da önem arz etmektedir.

155 Zebîdî, *el-İnsâf*, vr. 3^a-4^b.

156 Süyûtî'nin diğer bazı itirazları, Hocazâde ve Zebîdî'nin değerlendirmeleri için bk. Süyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr*, Dirâse kısmı, I, 40-51; Kiraz, “Süyûtî'nin Hâşiyesi”, s. 158-82.

Sonuç

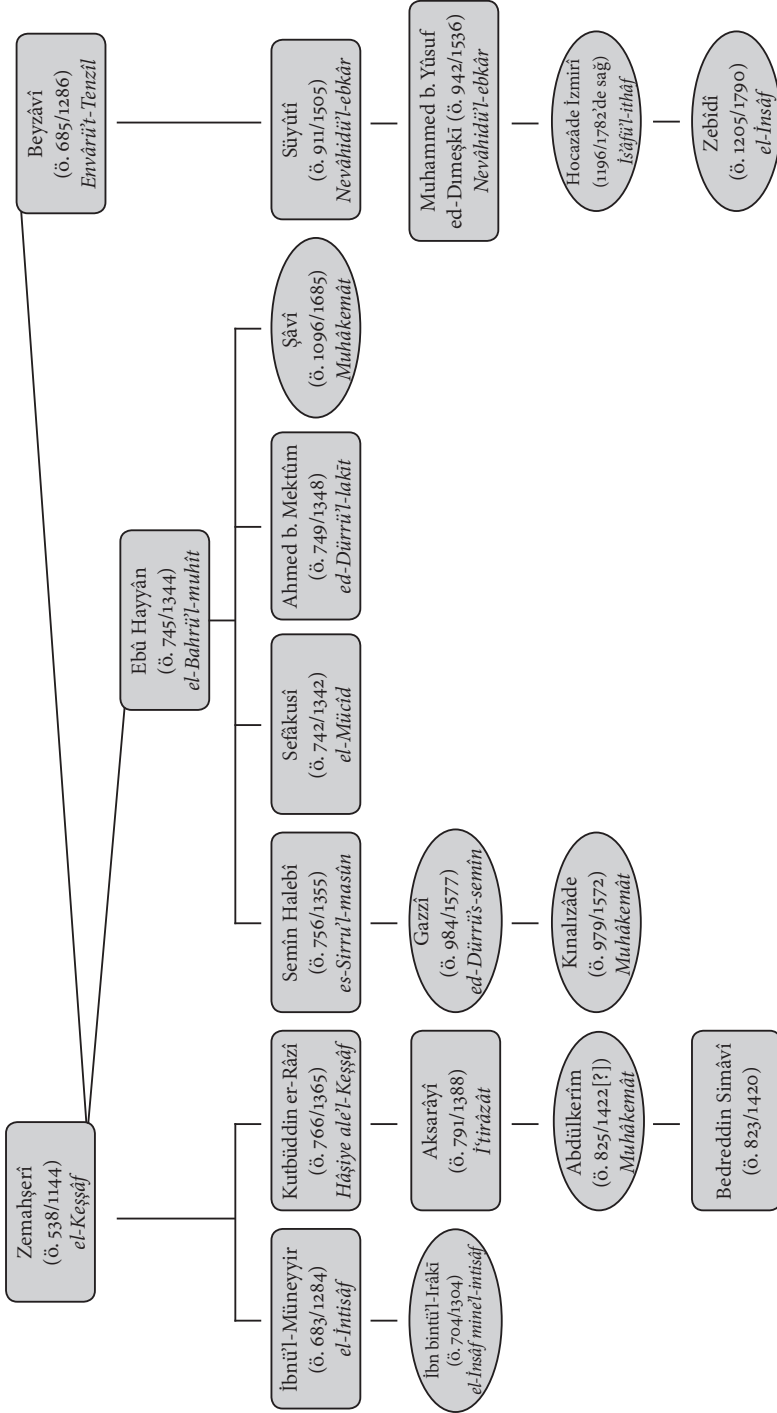
Muhâkemât türü eserler her ne kadar şerh ve hâşiye geleneğinin bir devamı niteliğinde olsalar da, şerh ve hâşiyelere göre çok daha esaslı, delil getirme, delilleri değerlendirme ve görüşler arasında mukayese becerisi gerektiren bir telif türüdür. Ayrıca insaf ölçüsünü ve âdâbü'l-bahs çerçevesini göz önünde bulundurma zorunluluğu gibi özellikler, bu çalışmalara daha çok özen gösterilmesini gerektirmekte, bu bakımdan da söz konusu eserler geleneksel İslâm telif geleneğinde nispeten kendine özgü bir tür olarak karşımıza çıkmaktadır.

İslâmî ilimler içinde hicrî VIII. yüzyıla doğru yaygınlık kazanmaya başlayan bu eserler, İslâmî ilimlerin kendisine her zaman özgün alan açma potansiyelinin de bir göstergesidir. Dolayısıyla bu tür eserler, klasik dönemde ilmî canlılık, süreklilik ve akışkanlığı sağlamada önemli roller üstlenen metinler olarak görülmelidir.

Muhâkemât literatürü, söz konusu fonksiyonuyla, İslâm ilim ve düşünce geleneğinin ürettiği hemen her alanda kendini göstermekte, bâkir bir alan olarak araştırmacıların teveccühünü beklemektedir. Bizim bu çalışmada yapmaya çalıştığımız sadece bu alana dikkat çekmek ve İslâm'ın temel metinleri arasında tartışılmaz bir yeri bulunan ve üzerine en çok çalışma yapılan *el-Keşşâf*, *Envârü't-tenzîl* ve *el-Bahrü'l-muhît* tefsirleri üzerine yazılmış üçüncü / dördüncü kuşak çalışmaların şerh ve hâşiye alanındaki yer ve değerlerini tespitte çalışmaktır. Makalenin amacı bu eserlerin derinlikli tahlili olmadığı için, sadece çeşitli örnekler üzerinden bu tür eserlerin mahiyeti ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Son olarak şunu da belirtmek gerekir ki, dinî ve felsefî ilimlerin her alanında, İslâm ilim ve düşüncesine yön veren her bir eser istikametinde telif edilmiş muhâkemeleri tespit etmek ve üzerlerinde müstakil çalışmalar yapmak elzemdir. Ancak yöntemi, muhtevası ve ilmî değerleri tek tek araştırıldığı zaman, muhâkemelerin İslâm ilim ve düşünce geleneğindeki yeri daha açık bir biçimde ortaya konabilecek ve bu takdirde, şüphesiz, alanla ilgili daha sağlıklı değerlendirmeler yapılabilecektir.

Muhâkemeler Tablosu (Oval şekiller muhâkemeleri göstermektedir):



İslâm İlimler Tarihinde Muhâkemât Geleneği: Tefsir Hâşiyeleri Merkezli Bir Deneme

Şerh ve hâşîye yazıcılığının kökleri, İslâm'ın erken dönemlerine kadar uzansa da, daha çok hicrî VII. yüzyıldan sonra yaygınlık kazanmıştır. Bu türün yaygınlık kazanması, İslâmî ilimlere ait temel metinlerin bu döneme kadar önemli ölçüde yazılmış olması ve bunların doğru bir biçimde anlaşılması ve yorumlanması zorunluluğu; medrese eğitiminin ortaya çıkardığı muhtasar metinler, bunların açıklanması ve tartışılması; temel bir metin üzerinden düşüncenin sürekliliğinin sağlanması gibi sebeplerle açıklanabilir. Şerh ve hâşiyeler içinde değerlendirilebilecek bir tür de, müellif-şârih, şârih-muhaşşî arasındaki ihtilâflara çözüm arayışının bir ürünü olan muhâkemât çalışmalarıdır. Diğer bir ifadeyle bu eserler, âlimler arasında çıkan görüş ayrılıklarında hakemliklerin yapıldığı, görüş ve delillerin doğruluk ve yanlışlıklarının belirlenmeye çalışıldığı eserlerdir. Büyük ihtimalle İbn Sînâ'nın *el-İnsâf* adlı eseriyle başlayan bu tür, daha sonra bütün İslâmî ilimlerde yaygın bir yazım tarzı olarak tebârüz etmiştir. Geç dönem İslâmî telif geleneği içinde kayda değer bir yeri olan muhâkemât yazımı, İslâmî ilimlerdeki canlılık ve süreklilik kavramlarının izlenebileceği önemli metinler olarak da karşımıza çıkmaktadır. Bu makale tefsir ilminde önemli yere sahip olan Zemahşerî, Beyzâvî ve Ebû Hayyân'ın tefsirleri ve onlar üzerine yazılan hâşiyeler bağlamında, muhâkemât geleneğini incelemeyi amaçlamaktadır.

Anahtar kelimeler: Tefsir, hâşîye, muhâkemât, *el-İnsâf*, *el-Keşşâf*, *Envârü't-tenzil*, *el-Bahrü'l-muhît*.

Klasik Dönem Kelâmında Dakîku'l-Kelâmın Yeri ve Rolü

Mehmet Bulğen*

The Place and Role of *Daqîq al-kalâm* in the Classical Period of *Kalâm*

One of the most important aspects of classical *kalâm* is that the topics related to physics and cosmology, namely *daqîq al-kalâm*, have an important place in it. The reason why the *mutakallimûn* deal with these kind of issues is commonly regarded as an effort to defend Islamic belief against other religions and ideas. On the other hand, the relationship between *kalâm* and physical sciences is not a single-sided one in which theology completely governed physical theories. In the long run, physical theories, such as atomism, started to affect the theological ideas of the *mutakallimûn* and in the end *kalâm* gained its distinct character, based on physics and cosmology. In this article, I will try to present the place and role of physical topics, namely *daqîq al-kalâm* in classical *kalâm*. Firstly, I will show how classical *mutakallimûn* divided *kalâm* into two parts, namely *jalîl al-kalâm*, which is related to the theological problems, and *daqîq al-kalâm*, which is related to the cosmological problems. Secondly, I will examine to what extent *mutakallimûn* dealt with physical science and what kind of topics were mostly discussed in the *daqîq al-kalâm*. Finally, how physical theories, in turn, influenced the theological side of *kalâm*, namely *jalîl al-kalâm*, will be discussed.

Key words: *Kalâm*, *daqîq al-kalâm*, *jalîl al-kalâm*, cosmology, atomism.

Klasik dönem kelâmında fizik ve kozmolojiye ilişkin konuların ne tür bir rol üstlendiği, İslâm düşüncesi araştırmacılarının ortak tartışma başlıklarından biridir. Kelâm kitaplarında cevher, araz, boşluk, hareket ve nedensellik gibi fiziğe dair konuların genelde itikadî meselelerle iç içe olması

* Tavsiye ve tenkitleriyle makalenin daha anlaşılır hale gelmesini sağlayan anonim hakemlere, ayrıca hocalarım Prof. Dr. İlyas Çelebi, Prof. Dr. Metin Yurdagüç ve Prof. Dr. Muhammed Bâsil et-Tâi ile meslektaşlarım Doç. Dr. Osman Demir ve Ar. Gör. Dr. Metin Yıldız'a teşekkürü bir borç bilirim.

** Yrd. Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (mehmet.bulgen@marmara.edu.tr).

ve bunların görünürde daha çok dinî konulardaki görüşleri desteklemek için kullanılmalrı, kelâmcıların fiziğe dair konularla birer hakikat arayıcısı olarak değil de, itikadî esasları savunma (apolojetik) amacıyla ilgilendikleri sonucuna götürmektedir. Ancak meseleye yakından bakıldığında, kelâmcıların kullandıkları kavram ve teorilerin gelişmişliği, ayrıca bu türden konuları sadece karşıt düşünce sistemleri üzerinden değil, birbirleriyle de tartışmaları, kelâm-kozmoloji ilişkisi konusunda tasvir edilen tek taraflı ve sınırlı ilişkinin yeterli olmadığını göstermekte, çok daha kapsamlı ve karşılıklı bir ilişkiyi gündeme getirmektedir.

Kelâm kitaplarında fiziğe dair konuların itikadî konularla birlikte ele alınması, kelâm-fizik ilişkisini tasvir etmeye çalışan araştırmacılar arasında da zihin karışıklığına sebep olmaktadır.¹ Bu bağlamda bazı araştırmacılar, kelâmın tabiat bilimleriyle ilişkisini sınırlı ve yüzeysel bir şekilde tasvir ederken, bazıları da kelâmcıların fizik bilimleriyle meşguliyetinin çok daha derin olduğunu iddia etmektedir. Örneğın, ünlü müsteşrik Montgomery Watt (ö. 2006), erken dönem kelâmcılarının kelimeler arasındaki ilişkiyi nesnelere arasındaki nedensellik ilişkisinden daha ilgi çekici bulduklarını, bu bağlamda mantık ve gramer bilimlerine, tabiat bilimlerinden daha fazla ilgi gösterdiklerini belirtmektedir.² Seyyid Hüseyin Nasr ise Mu'tezilî âlimlerin çoğunun sırf teolojik, politik-teolojik ve etik konulara angaje olduğunu; fizik ve tabiat felsefesi gibi konulara ilginin ise Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?]) ve Nazzâm (ö. 231/845) gibi kelâmcılarla sınırlı kaldığını belirtmektedir.³

Öte yandan Georges Anawati (ö. 1994), Gerlof van Vloten (ö. 1903), Anton M. Heinen ve Alnoor Dhanani gibi isimler, kelâm-bilim ilişkisini çok daha derin ve kapsamlı bir şekilde tasvir etmektedir. Örneğın van Vloten, *Ein arabischer Naturphilosoph im 9. Jahrhundert el-Dschâhiz (IX. Yüzyılda Bir Arap Tabiat Filozofu: el-Câhiz)* isimli kitabında "mütেকellim" kelimesinin

1 Örneğın Albert N. Nader, *Le systéme philosophique des Mu'tazila* adlı kitabının kozmolojiye ilişkin bölümünde Mu'tezilî'nin kozmolojik konularda ilgisini metafiziksel ve ahlâkî sonuçlara ulaşmak olarak tasvir ederken, hemen sonrasında teolojinin esas, fiziğın ise onun hizmetinde bir vasıta olduğu tek taraflı bir ilişkiye kendisi itiraz etmekte, kelâmcıların fizik ve teolojinin eşit ve dengeli bir şekilde bir araya getirdiğini söylemektedir. Bk. A. N. Nader, *Le systéme philosophique des Mu'tazila* (Beyroul: Éditions les lettres orientales, 1956), s. 217, 218. Bu konuda ayrıca bk. Anton M. Heinen, "Kelâmcılar ve Matematikçiler", çev. Mehmet Bulğen, *Marmara Üniversitesi İlähiyat Fakültesi Dergisi*, 43 (2012): 307.

2 W. Montgomery Watt, *Free will and Predestination in Early Islam* (London: Luzac & Comany Ltd., 1948), s. 88.

3 Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Philosophy from its Origin to the Present* (New York: State University of New York Press, 2006), s. 123.

“tabiat bilimcisi” anlamına geldiğini belirtmekte;⁴ benzer şekilde Anawati de erken dönemde kelâmcılara bazan “fizikçi” (el-mütekellimûn fi't-tabiyyât) denildiğine işaret etmektedir.⁵

İslâm düşüncesinde kozmoloji sahasındaki araştırmalarıyla tanınan Heinen ise “Kelâmcılar ve Matematikçiler” isimli makalesinde, kelâmı İslâm'ın skolastik teolojisi olarak gösteren ve onun daha ziyade savunmacı (apolojetik) yönünü öne çıkaran yaklaşımların tarihsel kelâmıla uyuşmadığını iddia etmekte; buna paralel olarak İslâm bilim tarihi çalışması yapacak olanları kelâm kitaplarını mutlaka dikkate almaya çağırılmaktadır. Zira ona göre İslâm bilim tarihi araştırmacıları, fizikle ilgili problemlere klasik anlamda bir teoloğun tabii fenomenlere duyabileceğinden çok daha ötesinde ilgi göstermişlerdir. Hatta ona göre, Nazzâm (ö. 230/845) ve Câhiz (ö. 255/869) örneklerinde olduğu gibi, bazı kelâmcılar yaptıkları “deney-gözlemlerle” ve geliştirdikleri teorilerle yaşadıkları dönemde tabiat bilimlerinin gelişimine önemli katkıda bulunmuşlardır. Yine ona göre, İslâm düşüncesinde Bîrûnî (ö. 453/1061 [?]) gibi önemli ilim adamlarının Aristo-Batlamyus astronomisine eleştirel gözle bakmalarının arka planında da kelâmcıların etkisi bulunmaktadır. Heinen, bu şekildeki yorumlarını abartılı bulanların, kelâmcıların görüş ve teorilerinin temsilî bir koleksiyonu olan Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* isimli eserine bir göz atmalarının yeterli olacağını ileri sürmektedir.⁶

Erken dönem kelâm tarihi araştırmacılarından Josef van Ess ise kelâmcıların tabiat felsefesi ve kozmolojiye ilgi duymalarının en temel sebebinin, İslâm'ı yeni fethedilen bölgelerdeki diğer din ve düşünce sistemlerine karşı savunma ihtiyacı olduğunu söylemekle birlikte, kelâmcıların bu meşguliyetlerini, daha sonrasında âlemin temel unsurları ve işleyişine yönelik bir

4 Gerlof van Vloten kelâmcıları şu şekilde tasvir etmektedir: “Kelâmcıların çalışmaları temelde dogmatik alanla ilgili olmakla birlikte, çalışma tarzları onları büyük fen sorunlarına da temas etmek durumunda bırakmıştır. Fen bilimleriyle ilgili hiçbir madde (sorun/problem) yoktur ki onlar tarafından açıklığa kavuşturulmaya çalışılmamış olsun. Yunanlılar'ın atomları, elementlerin doğal sıfatları ve ruh hakkındaki öğretileri, mütekellimlerce de tartışılmıştır. Nitekim psikolojik sorunlar da ilgi odağı olmuştur. Kişinin kendini tanımasıyla, alışkanlıklarının doğasıyla ilgili yazılar yazılmış; ateş ve havanın etkisi, elementlerin birbirleriyle ilişkileri konularında özgün kuramlar geliştirilmiştir. Yer yer 'mütekellim' kelimesinin 'tabiat bilimcisi' anlamına geldiği ve 'kelâm'ın 'felsefe' demek olduğu görülmektedir.” Gerlof van Vloten, *Ein arabischer Naturphilosoph im 9. Jahrhundert el-Dschâhiz* (Stuttgart: W. Heppeler, 1918), s. 13 vd. Almanca'dan Türkçeye çeviri konusundaki katkısı için Nuri Ömür'e teşekkür ederim.

5 Bk. Georges C. Anawati, “Kalam”, *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones (Detroit: Macmillan, 2005), VIII, 5059.

6 Heinen, “Kelâmcılar ve Matematikçiler”, s. 305 vd.

hakikat arayışına dönüştürdüklerini belirtmektedir. Bu bağlamda, özellikle Mu'tezile kelâmcısı Nazzâm'ın "deve kuşlarının sindirim sistemi üzerinde yaptığı deneylerden", ayrıca Bağdat ve Basra Mu'tezile okullarının boşluk (halâ) konusunu ağırlıklı olarak tecrübî delillerden yola çıkarak tartışmalarını örnek gösterip Rönesans'tan önce deneysel bakış açısının İslâm kelâmcıları arasında yaygın olduğunu belirtmektedir.⁷

Kelâm fizik teorisi konusunda önemli araştırmaları bulunan Alnoor Dhanani ise Abdülhamid I. Sabra (ö. 2013) danışmanlığında hazırladığı "Kalâm and Hellenistic Cosmology: Minimal Parts in Basrian Mu'tazili Atomism"⁸ isimli doktora tezinde öncelikle kelâmcıların fizik teorilerinin dinî esasların temellendirilmesi ve savunulması konusunda oynadığı rolü ortaya koymaktadır.⁹ Ayrıca, Josef van Ess'in de yaptığı gibi, kelâmcıların İslâm'ı savunma adına diğer din ve düşünce sistemleriyle yaptıkları tartışmalarda kozmolojinin merkezî konumda olduğuna dikkat çekmektedir.¹⁰ Ancak Dhanani'ye göre kelâmcıların tabii fenomenlere ilgisini sadece teolojik ve apolojetik mülâhazalara indirgeyen bu tarz bir yaklaşım, onların bu sahadaki faaliyetlerini tam olarak yansıtmada yeterli değildir. Zira ona göre kelâmcılar, tabiat bilimleriyle sadece teolojik sonuçlar elde etmek için ilgilenmemişler, fizik problemlerine birer hakikat arayıcısı olarak da yaklaşmışlardır. Dhanani bu tezini özellikle İbnü'n-Nedîm'in (ö. 385/995 [?]) *el-Fihrist*'inde kelâmcılara atfettiği fizik kitapları üzerinden temellendirmeye çalışmıştır. Ona göre kelâmcıların amacı sadece dini savunmak olsaydı fiziğe dair konularda aynı mezhebin mensupları olarak birbirlerine karşı teoriler geliştirmez, hiçbir teolojik yönü olmayan fizik problemlerini çözümlenmeye kalkışmaz, hepsinden önemlisi de bu derece kompleks ve kapsamlı bir kozmoloji inşa edemezlerdi.¹¹ Sonuç itibarıyla Dhanani, özellikle Meşşâî filozoflarının, kelâmı sırf bir "savunma ilmi" olarak niteleyerek onların tabiat konusundaki faaliyetlerini küçümseyen yaklaşımlarının geçerli olmadığını iddia etmektedir.¹²

7 Josef van Ess, "Ebû İshâk en-Nazzâm Örneği Üzerinden Kelâm-Bilim İlişkisi", çev. Mehmet Bulğen, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 46 (2014): 267-86.

8 Alnoor Dhanani bu çalışmasını *The Physical Theory of Kalâm: Atoms, Space and Void in Basrian Mu'tazili Cosmology* adıyla yayımlamıştır (Leiden: E. J. Brill, 1994).

9 Alnoor Dhanani, "Kalâm and Hellenistic Cosmology: Minimal Parts in Basrian Mu'tazili Atomism" (doktora tezi, Harvard University, 1991), s. 31. vd.

10 Dhanani, "Kalâm and Hellenistic Cosmology", s. 46.

11 Dhanani, "Kalâm and Hellenistic Cosmology", s. 36, 43 vd.

12 Ayrıca bk. Alnoor Dhanani, "V./XI. Yüzyıl Kelâm Fiziğinin Problemleri", çev. Mehmet Bulğen, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 13/2 (2015): 862-85. Dhanani bu makalesinde İslâm bilim tarihçilerini klasik kelâm kitaplarını da dikkate almaya çağırılmaktadır. Bu konuda benzer bir yaklaşım için bk. A. I. Sabra, "Science and Philosophy in Medieval Islamic Theology," *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, 9 (1994):

Kelmcıların kozmolojik meselelere ilgisi konusunda orta yol teklif eden araştırmacıların da bulunduğunu belirtmek gerekir. Örneğin kelm-kozmo­loji ilişkisi konusundaki çalışmalarıyla tanınan Muhammed Bsil et-Ti (Altaie), kelmcıların fizik teorilerini günümüz bilimi açısından değerlendirdiği “The Scientific Value of Daqıq al-Kalam” isimli makalesinde klasik dönemde kelm ilminin, Allah'ın varlığı, sıfatları, vahiy, nübüvvet ve hret gibi konuların işlendiği “celilü'l-kelm” ile tabiatı, onun yapısını ve işleyişini inceleyen “dakıku'l-kelm” olmak üzere iki ana bölüme ayrıldığını ileri sürmektedir. Celilü'l-kelm bölümü kelmın “teoloji” kısmıyken, dakıku'l-kelm bölümünde tabiat felsefesi yapılıyordu. Ancak Ti'ye göre kelmcılar, tabii fenomenleri inceleme hususunda filozoflar gibi değillerdi. Onlar sırf tabiat­tan ya da akıldan yola çıkararak Tanrı hakkında konuşmuyor, Kur'an'ı da dikkate alıyor, bu bağlamda tabiatı vahiyle uyumlu bir şekilde anlamaya çalışıyorlardı. Bununla birlikte Ti'ye göre zamanla kelmın tabiatı inceleyen bölümü ihmal edilmeye, buna karşılık kelmın daha ziyade teoloji kısmı ön plana çıkarılma­ya başlandı. Dakıku'l-kelmın ihmal edilerek celilü'l-kelma ağırlık verilmesi, uzun vadede kelmın gerçek değerinin ve bu ilmin bir bütün olarak derin teorik köklerinin kaybolmasına sebep oldu.¹³

1. Klasik Dönem Kelmında Celilü'l-Kelm ve Dakıku'l-Kelm Ayrımı

Kelm araştırmacılarının yukarıda aktardığımız türden değerlendirmeleri, kelm-kozmo­loji ilişkisi konusunda genel bir bakış açısı sağlasa da, söz konusu meselenin en sağlıklı çözümü, bizzat eldeki klasik kaynaklar üzerinden bir değerlendirme yapmakla mümkün olacaktır. Ancak başlangıçta da belirttiğimiz gibi II.-III./VIII.-IX. yüzyıllara tekabül eden kelm ilminin erken dönemine ait herhangi bir eser bugün mevcut olmayıp bu döneme ait bilgilere daha çok geçmiş ulemnın görüşlerinin aktarıldığı maklat türünden eserlerde ulaşılmaktadır.¹⁴ Kelmcıların kozmo­loji konularındaki görüşleri hakkında bilgi alabileceğimiz günümüze ulaşmış en eski eser, nl Mu'tezile kelmcısı Chiz'in *Kitb'l-Hayevn*'ıdır. Chiz, zooloji sahasında¹⁵ yazdığı bu eserinin

1-42. Bu makalede de Ortaçağ kelmının felsefe ve bilimle ilişkisi kapsamlı bir şekilde ele alınmaktadır.

13 Muhammed Bsil et-Ti, “Kelm Kozmolojisinin (Dakıku'l-Kelm) Bilimsel Değeri”, ev. Mehmet Bulġen, *Marmara Üniversitesi İlhiyat Fakültesi Dergisi*, 39 (2010):150.

14 Eb'l-Hasan el-Eşrnn (. 324/935) *Maklt'l-İslmiyyin*'i; Abdlkhir el-Bağddnn (. 429/1037) *el-Fark beyne'l-fırak*'ı; şehristnnn (. 548/1153) *el-Milel ve'n-nihal*'i ile İbn Hazm'in ( 456/1064) *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehv ve'n-nihal* gibi eserlerini bu sınıfta zikretmek mümkündür.

15 Chiz'in bu eseri, zoolojinin çeşitli bölümlerine, hayvan türlerinin evrimine, bunlar

beşinci cildinde hocası Nazzâm'ın kozmolojik görüşlerine yer vermekle birlikte, onun burada aktardığı görüşler kümûn-zuhûr nazariyesiyle sınırlı olup genel bir kozmolojik sisteme işaret edecek ayrıntılar içermemektedir. Aynı eserin ikinci cildinde Câhiz "Kelâmcıların Vasıfları" başlığı altında şunları söylemektedir:

Mütেকellim, din (kelâmü'd-dîn) konusundaki uzmanlığını felsefe (kelâmü'l-felsefe) alanındaki uzmanlığı seviyesine getirmedikçe kelâmın bütün sahalalarını kapsayamaz ve bu disiplinde uzmanlaşmak ya da reis mertebesine gelebilmek için gerekli niteliklere de sahip olamaz. Bizim nezdimizde âlim, her ikisini de kendisinde birleştirebilen kişidir...¹⁶

Kelâmın oldukça erken sayılabilecek bir döneminde Câhiz'in kelâmın konularını dinî ve felsefi konular olarak ikiye ayırması, bu bağlamda kelâmcı olmanın şartını her ikisinde de uzman olmaya bağlaması dikkate değerdir. Yazının devamında Câhiz'in "kelâmü'l-felsefe"den kastının "tabiat felsefesi" olduğu anlaşılmaktadır. Câhiz'e göre sadece tabiat konusunda uzman olmak, tevhid akîdesini gerçekleştirmek için yeterli olmadığı gibi, sadece din konusunda uzman olmak da bu konuda yeterli değildir. Zira tevhidi, tabiatları inkâr ederek ya da Tanrı'yı aşırı öne çıkarıp O'nun dışındaki şeyleri (âlem) önemsizleştirerek gerçekleştirebileceğini zannedenler, aslında farkında olmadan tevhid konusundaki fikirlerini zayıflatmaktadır. Çünkü Tanrı'ya ve O'nun birliğine alâmet teşkil eden en güçlü ipuçları âlemde bulunmaktadır. Dolayısıyla delilleri ortadan kaldırmak, onların işaret ettiği şeyi de (medlûl) ortadan kaldıracaktır.¹⁷

Kelâm ilminde kozmolojinin yeri ve rolü konusuyla ilgili olarak değerlendireceğimiz eserlerden biri de Bağdat Mu'tezile ekolü şeyhlerinden Ebû'l-Hüseyn el-Hayyât'ın (ö. 300/913 [?]) *Kitâbü'l-İntisâr*'ıdır. Bu eser, Mu'tezile'den ayrılan, bu sebeple eski arkadaşlarınca "el-mülhid" diye anılan İbnü'r-Râvendî'nin (ö. 301/913-14 [?]), genel olarak İslâm'ı, özel olarak da Mu'tezile'yi hedef alarak yazdığı *Fazîhatü'l-Mu'tezile* adlı kitabına bir reddiye mahiyetindedir.¹⁸ Hayyât, eserinde yeri geldikçe kozmolojik tartışmalara

üzerinde iklim ve çevrenin tesirini açıklamaya dair ansiklopedik bir eserdir. O dönemde bir kelâmcının ilgi alanının dinî konularla sınırlı olmadığını, bilimsel konuları da içine aldığını göstermesi açısından bu kitap başlı başına önem taşımaktadır. Câhiz hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Cahiz", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, VII, 24.

16 Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, haz. Abdüsselâm M. Hârûn (Beyrut: Dâru İhyâ'it-türâsî'l-Arabî, 1388/1969), II, 134.

17 Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, II, 135.

18 Ebû'l-Hüseyn el-Hayyât hakkında bilgi için bk. Şerafettin Gölcük, "Hayyât", *DİA*, XVII, 103.

temas etmekle birlikte, bunlar daha ziyade savunma amaçlı olup parçacı bir görünüme sahiptir. Bununla birlikte Hayyât'ın, İbnü'r-Râvendî'nin Mu'tezile mezhebini tahkir amacıyla yaptığı eleştirilere verdiği cevaplar, bize kelâm ilminde dakîk ve latîf konuların kozmolojiyle ilişkisi konusunda önemli bilgiler sağlamaktadır. Bu eleştirilerinden birinde İbnü'r-Râvendî, Mu'tezile'yi tabiatla ilgili konularda tutarlı olmamakla, sürekli birbirlerini nakzeden görüşler savunmak ve birbirleriyle tartışıp durmakla suçlamaktadır. Hayyât ise onun bu eleştirisine, Mu'tezile'nin aralarında anlaşmazlığa düştükleri konuların "tâli" meseleler olduğunu, dinin asılları konusunda ise onların büyük bir ittifak sağladıklarını söyleyerek cevap vermektedir.¹⁹ Hayyât'a göre Mu'tezile âlimlerinin kendi aralarında anlaşmazlığa düşüp tartıştıkları bu tâli meseleler, eşyanın fenâ ve bekâsı, hareket eden ve duran bir cismi açıklamak için geliştirilen mâna teorisi, nesnelere kategorilendirilmesi (mücânese), iç içe girip girmedikleri (müdâhale), insanın tabiatı ve bilgisinin oluşumu gibi kelâmın zor/karmaşık ve derin meseleleridir (min gâmidî'l-ke'lâmî ve latîfîhi). Mu'tezile'den olmayanlar, Mu'tezile'den intihâl dışında, bu türden derin konuları anlama ve tartışma seviyesinde değillerdir. Dolayısıyla bu zor meselelerde, diğer mezhepler görüş belirtmezler ki Mu'tezile onlarla da tartışsın. Mu'tezile ulemâsı, bu türden konularda kendi kendilerinin rakibi'dir ve bu sebeple birbirleriyle tartışmak durumunda kalmaktadır.²⁰ Kitabın ilerleyen bölümlerinde Hayyât, görüşlerine daha da açıklık getirmektedir. Örneğin İbnü'r-Râvendî'nin, Nazzâm'ın seslerin iç içe girmesi (müdâhele) konusundaki görüşüne yönelik eleştirisini cevaplarken şunları söylemektedir:

Seslerin tabiatı ve işitmenin ne şekilde gerçekleştiği konusu kelâmın ince/derin ve anlaşılması güç (min latîfî'l-ke'lâmî ve gâmizihî) meselelerindendir. Bu konuda Mu'tezile'den başkasından aktarılmış tek bir görüş yoktur. Sadece Mu'tezile bu konuda konuşabilir; çünkü onlar, kelâmın büyük ve açık konularında yetkinliğe ulaştıktan sonra (ba'de ihkâmi celîlî'l-ke'lâmî ve zâhirihî) ince/derin ve kapalı/anlaşılması güç konularında da (bi-dakîkî'l-ke'lâmî ve gâmizihî) nazar ve mârifet sahibi olmuş kelâm erbâbıdır.²¹

Burada dikkatimizi çeken husus, Hayyât'ın Mu'tezile'nin ittifak içinde olduğunu belirttiği ve dinin asıllarından saydığı konuları "celîlü'l-ke'lâm" diye isimlendirirken; aralarında anlaşmazlığa düştüğü seslerin tabiatı ve

19 Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr*, haz. Albert Nasrî Nâder (Beyrut: el-Matbaatü'l-Kâtulikiyye, 1957), s. 13.

20 Hayyât, *el-İntisâr*, s. 14.

21 Hayyât, *el-İntisâr*, s. 43.

işitmenin nasıl gerçekleştiği gibi fiziğe dair konuları ince, derin, anlaşılması güç ve karmaşık anlamında “dakıku’l-keîâm”, “latifü’l-keîâm”, “gâmizü’l-keîâm” gibi yakın anlamlı terkiplerle isimlendirerek bunların tâli meseleler olduğunu belirtmesidir. Bu durum, keîâmda celilü’l-keîâm ve dakıku’l-keîâm ayrımının, III./IX. yüzyıla kadar gerilere uzandığını göstermesi açısından önemlidir. Ayrıca onun İslâm felsefesinin daha gündemde olmadığı bir dönemde, “İslâm düşüncesinde fiziğe dair konularla sadece keîâmcılar meşgul olabilir” diyerek övünmesi de keîâmcıların fiziğe dair konularla ne derece yoğun ilişki içinde olduklarını göstermesi açısından dikkate değerdir. Öte yandan Hayyât’ın, keîâmın dakik ve latif meselelerini “tâli konular” olarak isimlendirmesi, onların önemsiz olduğu anlamına gelmemektedir. Zira ona göre keîâmcılar parça-bütün, süreklilik-süreksizlik gibi meseleleri, “tevhid”i temellendirme ve inkârcıları (mülhid) reddetme hususunda yardım almak üzere kullanmaktadır.²²

Keîâm ilminde dakıku’l-keîâm–celilü’l-keîâm ayrımı ile ilgili olarak bilgi alabileceğimiz üçüncü kaynak Eş’arî’nin *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*’idir. İmam Eş’arî’nin bu kitabı, eserleri günümüze kadar ulaşmayan birçok erken dönem keîâmcısının görüşlerinin öğrenilmesinde eşsiz bir öneme sahiptir. Ayrıca Eş’arî’nin burada keîâmcıların itikadî ve âlemlle ilgili konulardaki görüşlerini aktarırken yapmış olduğu tasnif oldukça dikkat çekicidir. Eş’arî, kitabının müslümanların farklı mezheplere mensup olmalarına yol açan görüşlerini aktardığı bölümünü “bu büyük (celil) meselelerdeki tartışmanın sonu (hâzâ âhiru’l-keîâm fi’l-celil)” şeklinde bitirmekte; farklı mezheplere ayrılmaya yol açmayan tâli konulardaki görüşlerini aktardığı bölüme başlarken ise “Bu, ince/derin (dakik) meselelerdeki tartışmaların başlangıcıdır (hâzâ zikru ihtilâfîn-nâs fi’l-dakik)” demektedir. Her iki bölümde aktardığı görüşlerin içeriğine baktığımızda, “Celilü’l-keîâm” bölümünde Allah’ın zâtı, sıfatları, nübüvvet ve vahiy gibi “teolojik” görüşleri aktardığını, “Dakıku’l-keîâm” bölümünde ise atom, cisim, hareket ve nedensellik gibi kozmolojik görüşlere yer verdiğini görürüz.²³

İmam Eş’arî’nin, kitabını kısımlara ayırırken yapmış olduğu bu tasnif, Hayyât’ın yukarıda zikrettiğimiz yaklaşımla bariz bir uyum arz etmektedir. Buna göre keîâmın, dinin esasları kabul edilen celil konuları vardır; bir de dinin esaslarından sayılmayan ve dakik/latif olarak isimlendirilen tâli konular bulunmaktadır. Celil konular, daha ziyade vahye dayanan itikadî konularken; dakik konular akla dayanan epistemolojik ve kozmolojik konulardır. Bu

22 Hayyât, *el-İntisâr*, s. 15.

23 Ebü’l-Hasan el-Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve ihtilâfî’l-musallîn*, haz. Hellmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963), s. 181-82.

itibarla celil konularında farklı görüşe sahip olmak, mezhep ayrılıklarına sebep olurken; dakık konularında farklı düşünmek mezhep ayrılıklarına sebep olmamaktadır.²⁴

Kelm ilminde kozmolojinin yeriyle ilgili olarak deġerlendireceġimiz bir diġer eser, İbn Frek'in (. 406/1015) *Mücerredü Maklti-eyh Ebi'l-Hasan el-Ear* isimli kitabıdır. İbn Frek'in bu eseri İmam Ear'nin görüşlerinin de-taylandırılması konusunda önem taşımaktadır. Zira Ear *Maklt*'ında aġ-daı ve kendinden önceki birçok kelmcının görüşlerini aktarmakla birlikte, tarafsızlık ilkesi gereġi kendi gryle ilgili bir ipucu vermemektedir. Ayrıca, kelmcıların savunduġu kozmolojik görüşlerin teolojik arka planı hakkında herhangi bir yorum da yapmamaktadır. İbn Frek'in söz konusu eserinin 37. bölümü "Ear'nin Latf ve Dakık Konulardaki Görüşlerinin İzahına Dair Diġer Bahis" balıġını taşımakta ve bu bölüm, bütünüyle Ear'nin cevher ve araz konularındaki görüşlerine tahsis edilmektedir. Onun aktardığı görüş-lerden, İmam Ear'nin atomculuġu benimsediġi, boluġun varlıġını kabul ettiġi, ayrıca zorunlu nedenselliġe (determinizm) karşı çıktığını görmekteyiz. Ayrıca İbn Frek burada, Ear'nin savunduġu kozmolojik görüşlerin teolojik arka planını da vermektedir. Ona göre İmam Ear "cevher-i ferd"i tevhid ilkesi ile ilikilendirmekte, bu ilkeyi reddedenleri mlhidlerle aynı konumda görmekteydi.²⁵

Kozmolojik konuları dakık ve latf diye isimlendirme hususunda İbn Frek'e benzer bir yaklaşım Ŗi muellif Ŗeyh Müfid'de de (. 413/1022) yer almaktadır. O, *Evil'l-maklt* isimli eserinin cevher, araz, cisim, hareket, lem, mekn, felekler ve hareketleri, hal-mel gibi konuları ilediġi bl-mn, tıpkı İbn Frek'te olduġu gibi, "Bb'l-kavl fi'l-latf mine'l-kelm" diye isimlendirmektedir.²⁶ Cevher-i ferd'in (atom) varlıġını kabul etmekle birlikte, boluġun yokluġu vb. gibi konularda Baġdat Mu'tezilesi'nden etkilendiġi açık-a görülen Ŗeyh Müfid de kozmolojik meseleleri "tevhid" ile ilikilendirmekte, rneġin atomun varlıġını reddedenleri İmam Ear'nin yaptığı gibi mülhid saymaktadır.²⁷

24 İmam Ear'nin, cisimler, atomlar, insanın tabiatı, uzay, arazlar ve hareket gibi konuları tartıtıġı *Kitb'n-Nevdir fi dekiki'l-kelm* isimli günümüze ulaşmayan bir eser yazdığı belirtilmektedir. Bu konuda bk. Dhanani, "Kalm and Hellenistic Cosmology", s. 28, 29.

25 İbn Frek, *Mücerredü Maklti-eyh Ebi'l-Hasan el-Ear*, haz. Daniel Gimaret (Beyrut: Dr'l-Merik, 1987), s. 202.

26 Ŗeyh Müfid, *Evil'l-maklt*, haz. Mehd Muhakkık (Tahran: Dniġh-ı Tahran, 1372 h./1993), s. 40 vd.

27 Ŗunu söylemektedir: "Cisimler (ecsm) daha kġe bölünemeyen atomlardan oluşur. Bazı mülhid Mtezililer dışında Allah'ın birliġine inanan herkes bunu kabul eder." Bk. Ŗeyh Müfid, *Evil'l-maklt*, s. 40. Ŗeyh Müfid'in kozmoloji anlayışı ile ilgili olarak

Kelâm ilminde dakik konuların yeri ve rolü ile ilgili olarak şimdiye kadar rastladığımız en açık ifadeler ise Basra Mu'tezilileri'nin meşhur kelâmcısı Kâdî Abdülcebbar'ın (ö. 415/1025) *el-Muhît bi't-teklîf* isimli eserinde bulunmaktadır. O, burada Allah'ın varlığı ve birliği (tevhid) konusunda mükellefin bilmesi gereken beş esas (usûl) olduğunu belirtmekte ve meseleyi şu şekilde izah etmektedir:

Bu asıllar ancak, tâli konularla tamamlanır. Dostlarımızın dakik meselelerde kelâm etmesinin sebebi budur. Çünkü aslın açıklaması, ancak delili düzeltmek, suali cevaplandırmak ve şüpheyi ortadan kaldırmak için yapılır. Bu da Allah'ın varlığına delâlet eden hâdislerin ispatı, cisimler ve cisim dışındakilerin hudûsu hakkında konuşmayı içerir. Dakik meselelerden sayılamayacak kadar pek çok konu da buna dahil olur. Örneğin birisi cisimlerin kademine sayıların sonsuzluğu ile istidlâl etse, bunu iptal etmek ancak atom (cüz) ile olur. Yaratıcının varlığını ispat etmek istediğinde de durum aynıdır. Bu konuda Allah'ın, maddenin özünü yaratmaya güç yetiremeyeceğini iddia eden Zekeriyâ er-Râzî'nin karşısına çıkıp onunla mükâleme edebilmen gerekir. Aynı şekilde [onun ezeli saydığı] zaman ve mekân konusunu da onunla tartışabilmen gerekir...²⁸

Görüldüğü gibi burada Kâdî Abdülcebbar âlemin yaratılışı, cisim, atom, uzay ve zaman gibi kozmolojik konuları dakik konular olarak isimlendirmekte; bunların tevhidin esaslarının temellendirilip savunulmasında kullanılan tâli konular olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla onun bu meseleye yaklaşımı, kendinden önce gelen Câhiz, Hayyât ve İmam Eş'arî gibi âlimlerle örtüşmektedir. Öte yandan Kâdî Abdülcebbar "dakiku'l-keâm" tâbirini diğer kelâmcıları zikrederken de kullanmaktadır. Örneğin *Fazlül-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile* isimli kitabında Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'tan söz ederken, onun Hisâm b. Hakem ve başka kişilerle karşılaştığını ve onlarla dakiku'l-keâm konularında tartıştığını belirtmektedir.²⁹ Yine Ebü'l-Hüzeyl'in kuzeni ve öğrencisi Nazzâm hakkında da şöyle demektedir:

İbrâhim en-Nazzâm onun [Ebü'l-Hüzeyl] öğrencilerinden biridir. Hacca gidişi sırasında Mekke yolunda ilerlerken Hisâm b. el-Hakem ve diğer bazı kimselerle karşılaştı. Onlarla kelâmın "dakik" konularını tartıştı. Aynı

ayrıca bk. Martin J. McDermott, *The Theology of al-Shaikh al-Mufîd* (Beyrouth: Dar al-Machreq, 1978), s. 189 vd.

28 Kâdî Abdülcebbar, *el-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*, haz. J. J. Houben (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986), s. 26-27.

29 Kâdî Abdülcebbar, *Fazlül-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, haz. Fuâd Seyyid (Tunus: Dârü't-Tünisiyye, 1393/1974), s. 254.

zamanda [kadîm] filozofların kitaplarını da okudu. Daha sonra, kelâmın kendisinden önce hiçbir kimsenin çözemediği zor ve karmaşık konularını (min latîfî'l-kelâm) anlayıp çözdüğüne inanarak Basra'ya döndü.³⁰

Mu'tezilî biyografi yazarı Hâkim el-Cüşemî de (ö. 494/1101), Kādî Abdülcebbar'ın mezhep içindeki saygınlığını ve etkisini değerlendirirken, kelâmın celil ve dakîk konuları arasında ayırım yapmaktadır:

Erdem ya da bilgelikte kendisinin ihrâz ettiği yüksek mevkiye ilişkin olarak Kādî Abdülcebbar'ın mertebesini zedeleyecek herhangi bir rivayete rastlamadım. Çünkü o, kelâmı açıp gözler önüne seren ve bu bağlamda önemli eserler telif eden bir kişidir. Onun sayesinde kelâm doğuya ve batıya, uzak-yakın dünyanın dört bir yanına yayıldı. O, bu kitaplarında kelâmın büyük (celil) meseleleri yanında, bu ilmin dakîk konularını da daha önce hiç kimsenin başaramadığı bir şekilde ele aldı.³¹

Buradaki “dakîk konular” sözüyle tam olarak neyin kastedildiğine ise Kādî Abdülcebbar'ın öğrencisi Ebû Reşîd en-Nisâbüri'ye (ö. 415/1024) nispet edilen bir rivayet açıklık kazandırmaktadır. Onun Abdülcebbar'ın ders halkasında bulunduğu bir dönemde, hocasının kelâm fetvalarını bir kitapta (*Divânu'l-usûl*) tasnif ettiği ve bu kitapta ilk olarak cevher ve araz konularına, daha sonra da tevhid ve adalet konularına yer verdiği belirtilmekte; ancak Kādî Abdülcebbar'ın bu tasnifi uygun görmeyerek celil konuların dakîk konulardan daha önce ele alınmasını istediği söylenmektedir. Bu durumda Kādî'ye göre cevher ve araz gibi konuların dakîk konulara; tevhid, adalet gibi konuların ise celil konulara tekabül ettiği söylenebilir.³²

Kelâm ilminde ele alınan kozmolojik konuların “latîf” ya da “dakîk” olarak isimlendirilmesine bir başka örnek, Kādî Abdülcebbar'ın bir diğer öğrencisi olan İbn Metteveyh'in (ö. V. [XI.] yüzyılın ortaları) *et-Tezkire fi ahkâmî'l-cevâhir ve'l-arâz* isimli kitabının *Tezkire fi latîfî'l-kelâm* olarak mâruf olmasıdır.³³ Buradan hareketle cevher-araz gibi kozmolojiye dair konuların latîfî'l-kelâm anlamına geldiği söylenilebilir.

Kelâmda celil ve dakîk ayırımına Zeydiyye İmamı İbnü'l-Murtazâ'da da (ö. 840/1437) rastlanmaktadır. İbnü'l-Murtazâ, kelâmcıların yazdığı kitaplar

30 Kādî Abdülcebbar, *Fazlül-İ'tizâl*, s. 26.

31 Hâkim el-Cüşemî, *Şerhu'l-Uyûn*, *Fazlül-İ'tizâl* ve *Tabakâtü'l-Mu'tezile* içinde, s. 365.

32 Bu konuda bk. Ebû Reşîd en-Nisâbüri, *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn* (haz. Ma'n Ziyâde-Rıdvân es-Seyyid), Beyrut: Ma'hedü'l-inmâi'l-Arabî, 1979, neşredenlerin girişi, s. 6.

33 Bu konuda bk. Dhanani, “Kalâm and Hellenistic Cosmology”, s. 26.

hakkında bilgi verirken dakîku'l kelâm ve celîlü'l kelâm ayrımı yapma yoluna gitmektedir; *el-Münye*'sinde Ca'fer b. Harb'i (ö. 236/850) tanıtırken, onun zamanın çok bilgili ve zâhid kişilerinden biri olduğunu, kelâmın "celîl" ve "dakîk" kısımlarına dair birçok kitap yazdığını belirtmektedir.³⁴ Ayrıca Ebü'l-Hüzeyl hakkında da "Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın kendi muhaliflerine dakîku'l- kelâm ve celîlü'l-kelâm ile ilgili olarak altmış civarında eser yoluyla reddiyede bulunduğu, Yahyâ b. Bişr'den rivayet edilmiştir" demektedir.³⁵

Öte yandan klasik dönem kelâmındaki dakîk ve celîl ayrımı, bu ilmin dışındaki kişiler tarafından da söz konusu edilmiştir. Örneğin Arap nesir sanatının önemli temsilcilerinden olan Ebû Hayyân et-Tevhîdî de (ö. 414/1023) *Risâle fî semerâti'l-ulûm*'unda, kelâmı tanıtırken bu ilmin "akla dayanan" (yeteferadü'l-aklü bihi) dakîk ve "vahye dayanan" (yüfze'u ilâ kitâbi'llâhi fihi) celîl olmak üzere iki kısımdan müteşekkil olduğunu söylemektedir.³⁶

Son olarak dakîku'l-kelâm ve celîlü'l-kelâm ayrımının kelâmcıları tenkit amacıyla kullanıldığını da belirtmeliyiz. Zeydî-Selefi âlimlerden Ebû Abdullah İbnü'l-Vezîr (ö. 840/1436), Hâkim el-Cüşemî ve İbn Metteveyh gibi kelâmcıların atomcu kozmolojiden yola çıkarak ruhu nefes ve havadan ibaret olarak görmelerini eleştirmekte, problemin kaynağını kelâmcıların dakîku'l-kelâm alanıyla meşgul olmalarına bağlamaktadır.³⁷ O, İbn Metteveyh'in *et-Tezkire* isimli eserini de zikrederek "kelâm âlimlerinin dakîku'l-kelâma dalmaktan vazgeçmeleri" şeklinde bir başlık açmakta, burada kelâmcıların dakîku'l-kelâm kısmından uzak durmadıkça kurtuluşa ulaşamayacaklarını iddia etmektedir:

Hâkim el-Mu'tezilî mârifetullah hakkındaki seçkin risâlesinde şöyle diyor: "Kelâm âlimlerinden Ca'fer b. Harb ve Ca'fer b. Mübeşşir dakîku'l-kelâma dalmaktan vazgeçmişlerdir. Gazzâlî de *İhyâü ulûmi'd-dîn* adlı

34 İbnü'l-Murtazâ, *Bâbu Zikri'l-Mu'tezile min Kitâbi'l-Münye ve'l-emel*, haz. Thomas Walker Arnold (Leipzig: Harrassowitz, 1902), s. 41.

35 İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, haz. Susanna Diwald Wilzer (Beirut: Dârü'l-mektebetü'l-hayât, t.y.), s. 44.

36 Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *Kitâbü'l-Edeb ve'l-inşâ fîs-sadâka ve's-sadik* (Kahire el-Matbaatü'l-âmiretiş-şarkıyye, 1323/1905), s. 192.

37 Ebû Abdullah İbnü'l-Vezîr, *İsâru'l-hak ale'l-halk*, haz. Ebû Abdurrahman Nebîl Salâh Abdülmecîd Selîm (Semenu: Mektebetü İbn Abbas, 2010), I, 59; İbn Metteveyh'in ruh konusundaki görüşleriyle ilgili olarak bk. İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, haz. Daniel Gimaret (Kahire: el-Ma'hetü'l-Fransi, 2009), II, 380, 386-87. İbn Metteveyh'in kozmolojik görüşleri için bk. Metin Yıldız, "İbn Metteveyh'in Kozmoloji Anlayışı" (doktora tezi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015). İmam Eş'arî de ruh konusunda İbn Metteveyh'e benzer düşünmektedir. Bk. İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlât*, s. 267.

eserinde bu konuda benzer bir duruş sergilemiş, bu konuları ayrıntılı bir şekilde ele alma gereği duymamıştır.”³⁸

İbnü'l-Vezîr, “Kelâm İlminden Kurtulmanın Yolu” adlı bir diğer başlıkta ise *et-Tezkire* ve Fahreddin er-Râzî'nin *el-Muhassal* adlı eserini işaret ederek dakıku'l-kelâm ile uğraşmanın gereksiz olduğunu iddia etmektedir.³⁹ İbnü'l-Vezîr'e göre ulvî konuların düşük seviyeli metotlarla ispatlanması sağlıklı bir yol değildir. Zira bu metotla derin konulara dalmak ne vesveselere fayda sağlayabilir ne de onları ortadan kaldırır. O, bu konuda devamla şöyle demektedir: “Rabbânî ve nebevî tedavinin fayda vermediği kimseye Cübbâi ve Metteveyhî tedavinin bir faydası dokunmaz.”⁴⁰

Hülâsa edecek olursak, bütün bu eserlerden konumuz itibariyle çıkaracağımız sonuç, erken dönemlerden itibaren kelâm ilminin konuları itibariyle celilü'l-kelâm ve dakıku'l-kelâm/latifü'l-kelâm olmak üzere ikiye ayrıldığıdır.⁴¹ Buna göre kelâmın Allah'ın zâtı ve sıfatları, peygamberlik, âhiret ve vahiy gibi dinin asıllarına münhasır meseleleri celilü'l-kelâm olarak adlandırılırken; epistemoloji, ontoloji, fizik ve kozmolojiye dair konuların ele alındığı bölümlere ise dakıku'l-kelâm ya da latifü'l-kelâm gibi isimler verilmektedir. Birinci kısım (celil) daha çok vahye dayanırken, ikinci bölüm (dakik) akla dayanmakta ve bu bölüm doğrudan inanç esaslarından olmadığı ve tâli konular sayıldığı için mezhep ayrılıklarına sebep olmamaktadır. Yukarıda Câhiz, Hayyât, Eş'arî, İbn Fûrek, Şeyh Müfid ve Kâdî Abdülcebbar gibi kelâmcılardan da iktibas ettiğimiz üzere, kelâmın bu ikinci bölümünün amacı, başta “tevhid akidesi” olmak üzere, celil konuların temellendirilmesi ve savunulmasında birer araç (vesâil) vazifesi görmektir.

2. Kelâmcıların Meşgul Olduğu Başlıca Dakıku'l-Kelâm Konuları

Klasik dönem kelâmında dakıku'l-kelâm ve celilü'l-kelâm ayrımını ortaya koyduktan sonra, kelâmcıların “dakıku'l-kelâm” başlığı altında ne türden konulara ilgi gösterdikleri sorusu ortaya çıkmaktadır. Bu bölümde, özellikle İmam Eş'arî'nin *Makâlât*'inin dakıku'l-kelâm bölümünden yola çıkarak,

38 İbnü'l-Vezîr, *İsârü'l-hak*, I, 60.

39 İbnü'l-Vezîr, *İsârü'l-hak*, I, 60.

40 Ebû Abdullah İbnü'l-Vezîr, *Tercihu esâlibi'l-Kur'ân alâ esâlibi'l-Yûnân* (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1404/1984), s. 91. Detaylı bilgi için bk. Yıldız, “İbn Metteveyh'in Kozmoloji Anlayışı”, s. 35.

41 Câhiz'de bu ayırım, “kelâmü'd-dîn - kelâmü'l-felsefe” şeklindedir. Bk. *Kitâbü'l-Hayevân*, II, 134.

eserleri günümüze ulaşmamış III./IX. ve IV./X. yüzyıl kelâmcılarının daha çok hangi konulara ilgi duydukları ve genel olarak hangi görüşleri savduklarını tespit edilmeye çalışılacaktır. Ancak bunu yaparken yaklaşık aynı dönemi yansıtan çok önemli bir kaynaktan daha istifade etme yoluna gidilecektir. Bu amaçla İbnü'n-Nedîm'in *el-Fihrist*'inde kelâmcılara nispet edilen fizik ve kozmolojiye dair kitapların bir listesi çıkarılacaktır. Esasen bu yöntem, kelâmcıların yazdığı iddia edilen dakîku'l-kelâma ilişkin kitaplar hakkında da bilgi sahibi olmamızı sağlayacaktır.

İbnü'n-Nedîm'in *el-Fihrist*'inde kelâmcılara nispet edilen kitapları üç başlık altında toplamak mümkündür:

a. Kelâmcıların belirli fizik konularına münhasıran yazdıkları kitaplar: İbnü'n-Nedîm'in, özellikle Hişâm b. Hakem (ö. 179/795) ve Dırâr b. Amr'dan (ö. 200/815 [?]) itibaren, kelâmcılara yoğun bir şekilde fizik kitabı nispet ettiği görülmektedir. Örneğin, Dırâr b. Amr'ın cisimleri oluşturan cüzlerin farklı özellikte olmaları üzerine yazdığı *Kitâbü İhtilâfîl-eczâ* ile yine onun cisimlerin hâdis olduğuna dair yazdığı *Kitâbü'd-Delâle alâ hadesi'l-eşyâ*;⁴² Basra Mu'tezile okulunun kurucusu Ebü'l-Hüzeyl'in cevherler ve arazlar hakkında yazdığı *Kitâbü'l-Cevâhir ve'l-a'râz*, hareket konusunda yazdığı *Kitâbü'l-Mesâil fi'l-harekât ve gayrihâ* ve *Kitâbü'l-Harekât*, arazların varlığını tasdik konusunda yazdığı *Kitâbü Tesbîti'l-a'râz*, sesin tabiatı üzerine yazdığı *Kitâb fi's-savt mâ hüve*, insanın tabiatı üzerine yazdığı *Kitâbü'l-İnsân mâ hüve*,⁴³ Nazzâm'ın atom üzerine yazdığı *Kitâbü'l-Cüz'*, dolaylı fil (tevlid) teorisi konusunda yazdığı *Kitâbü't-Tevellüd*, sıçrama ile hareket konusunda yazdığı *Kitâbü't-Taфра*, cisimlerin iç içe girmesi konusuyla ilgili olarak yazdığı *Kitâbü'l-Müdâhale*, hareket üzerine yazdığı *Kitâbü'l-Harekât*, cevherler ve arazlar üzerine yazdığı *Kitâbü'l-Cevâhir ve'l-a'râz*, insanın tabiatı üzerine yazdığı *Kitâbü'l-İnsân*;⁴⁴ Muammer b. Abbâd'ın (ö. 215/830) bölünemeyen en küçük parça üzerine yazdığı *Kitâbü'l-Cüz'illezi lâ yeteezze'*, atomlar ve arazlar hakkında yazdığı *el-Kavl bi'l-a'râz ve'l-cevâhir*, dengeler ve aynalar üzerine yazdığı *Kitâbü İleli'l-karastûn ve'l-mire*;⁴⁵ Ebû Bekir el-Esam'ın (ö. 200/816) hareket hakkında yazdığı *Kitâbü'l-Harekât*;⁴⁶ yine Muammer b. Abbâd'a atfedilen ve onun, arazların varlığını doğrulama üzerine yazdığı *Kitâbü Tesbîti'd-delâleti'l-a'râz*

42 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, haz. Rıza Teceddüd (Tahran: y.y., 1971), s. 215.

43 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 204.

44 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 206.

45 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 207; ayrıca krş. için bk. Mustafa Öz, "Muammer b. Abbâd", *DİA*, XXX, 324.

46 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 214; krş. için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Esam, Ebû Bekir", *DİA*, XI, 353-55.

ile bölünmez atomların varlığını ispat konusunda yazdığı *Kitâbü İsbâti'l-cüz'illezî lâ yetecezze*.⁴⁷

b. Kelâmcıların kozmolojinin çeşitli konularında birbirlerine karşı yazdıkları reddiyeler: Bişr b. Mu'temir'in Nazzâm'ın dolaylı yaratma görüşüne karşı yazdığı *Kitâbü't-Tevellüd ale'n-Nazzâm*; Ebü'l-Hüzeyl'in Nazzâm'ın dolaylı yaratma görüşüne karşı yazdığı *Kitâbü't-Tevlid ale'n-Nazzâm*, onun bölünmenin sonsuz olduğu görüşüne karşı yazdığı *Kitâbü'l-Had alâ İbrâhîm*, sıçrama ile hareket görüşüne karşı yazdığı *Kitâbü't-Taфра alâ Nazzâm*, insanla ilgili görüşlerine karşı yazdığı *Kitâb ale'n-Nazzâm fi'l-insân*,⁴⁸ Nazzâm'ın Muammer b. Abbâd'ın mâna teorisine karşı yazdığı *Kitâbü'l-Ma'nâ alâ Muammer*,⁴⁹ Hişâm b. Amr el-Fuvatî'nin (ö. 218/833) Ebû Bekir el-Esamm'ın arazları kabul etmemesine karşı yazdığı *Kitâbü'r-Red ale'l-Esam fi nefyi'l- harekât*.⁵⁰

c. Kelâmcıların farklı din ve düşünce sistemlerine karşı yazdıkları kozmoloji eksenli kitaplar: Dırâr b. Amr'ın atomlar ve arazlar hakkında Aristoteles'e karşı yazdığı *Kitâbü'r-Red alâ Aristotâlis fi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, tabiat filozoflarına karşı yazdığı *Kitâbü'r-Red alâ ashâbi't-tabâi'*, Hişâm b. Hakem'in tabiat filozoflarına karşı yazdığı *Kitâbü'r-Red alâ ashâbi't-tabâi'*, Aristoteles'e karşı yazdığı *Kitâb alâ Aristotâlis fi't-tevhîd*, sapkınlara (zenâdika) karşı yazdığı *Kitâbü'r-Red ale'z-zenâdika*, düalistlere karşı yazdığı *Kitâbü'r-Red alâ ashâbi'l-isneyn*,⁵¹ Ebü'l-Hüzeyl'in şüphecilere karşı yazdığı *Kitâb ale's-süfistâiyye*, Mecûsiler'e karşı yazdığı *Kitâb ale'l-mecûs*,⁵² Nazzâm'ın ilk maddeye inananlara karşı yazdığı *Kitâb alâ ashâbi'l-heyûlâ*, âlemin ezeli olduğunu savunanlara karşı yazdığı *Kitâbü'r-Red ale'd-dehriyye* ve yine düalistlere karşı yazdığı *Kitâbü'r-Red alâ ashâbi'l-isneyn*,⁵³ Ca'fer b. Harb'in (ö. 236/850) tabiat filozoflarına karşı yazdığı *Kitâbü'r-Red alâ ashâbi't-tabâi'*,⁵⁴ Ebû Bekir el-Esamm'ın âlemin ezeli olduğunu savunanlara karşı yazdığı *Kitâbü'r-Red ale'd-dehriyye*,⁵⁵ Ebû Hâşim'in Aristoteles'e karşı oluş ve bozuluş üzerine yazdığı *Kitâbü'n-Nakd alâ Aristotâlis fi'l-kevn ve'l-fesâd*, yine onun elementler üzerine tabiat filozoflarına karşı yazdığı *Kitâbü't-Tabâi' ve'n-nakd alâ'l-kâilîn bihâ*.⁵⁶

47 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 215.

48 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 204.

49 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 206.

50 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 214.

51 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 224.

52 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 204.

53 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 206.

54 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 213.

55 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 214.

56 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 236 vd.

Görüldüğü gibi İbnü'n-Nedîm'in aktardığı kitaplar, kelâmcıların fizik konularına ilgisinin sadece Nazzâm ve Câhiz gibi birkaç isimle sınırlandırılmayacağını, bunun o dönemde her kesimden kelâmcının aktif bir şekilde katkıda bulunduğu bir araştırma alanı olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Diğer taraftan, İmam Eş'arî'nin *Makâlât*'ının dakîku'l-keâm bölümüne bakıldığında da benzer bir durumla karşılaşmaktadır. O, burada İbnü'n-Nedîm'in kendisine fizik konusunda kitap atfettiği kelâmcılara yoğun bir şekilde kozmolojik görüş atfetmektedir. Örneğin, cisimlerin neden yapılmış olduğu konusunda kelâmcıların on iki fırkaya ayrıldığını belirtmekte; bu bağlamda Hişâm b. Hakem, Dırâr b. Amr, Hafs el-Ferd (ö. 195/810), Ebû Bekir el-Esam, Bişr b. Mu'temir (ö. 210/825), Ca'fer b. Harb, Muammer b. Abbâd, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Hüseyin en-Neccâr (ö. 220-230/835-845), İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm ve daha birçok kelâmcıya görüş atfetmektedir.⁵⁷ İmam Eş'arî'nin son derece tarafsız bir şekilde vermiş olduğu bu mâlûmatın zenginliği, kelâmda II. (VIII.) yüzyılın sonlarından IV. (X.) yüzyıla uzanan dönemde âlem konusunda adeta Sokrat öncesi dönemi aratmayacak derecede bir ilgi ve araştırma serüveninin varlığını göstermektedir.

Bu tespitin ardından kelâmcıların "dakîku'l-keâm" başlığı altında daha çok üç problematik alan üzerinde durdukları görülmektedir.⁵⁸

a. Âlemin temel bileşenleri: Bu bölümde kelâmcılar, âlemin nihaî unsurları nelerdir; bu bileşenler cevherlerden mi, arazlardan mı, yoksa sonsuza kadar bölünebilen cisimlerden mi oluşmaktadır soruları üzerinde durmuşlardır. Ayrıca nesnelere iç içe girip girmedikleri (müdahale), aynı cins (mütecânis/mütemâsil) olup olmadıkları, eşyadaki farklılaşmaya temelde neyin sebep olduğu, hareket-sükûn, birleşme-ayrılma (ekvân), sıcaklık-soğukluk, kuru-luk-yaşlık, renk gibi fiziksel oluş ve nitelikler (araz), sesin ve ışığın tabiatı, işitme ve görmenin nasıl gerçekleştiği gibi konular tartışılmıştır.⁵⁹

b. Âlemin işleyişi: Bu bağlamda nedensellik problemi, dolaylı yaratma (tevlîd), tabiatdaki nesnelere tabiatlara sahip olup olmadığı, eşyadaki sürekliliğin nasıl sağlandığı, hareket ve değişimin tabiatı, oluş-bozulmuş gibi meseleler tartışılmıştır. Kelâmcılar genel olarak zorunlu tabii nedenselliği reddetmekle birlikte, âlemdeki sistematik işleyişi açıklamak için kümûn-zuhûr, mâna, iktiran, itimad, âdet, tevlîd gibi teori ve modeller geliştirmişlerdir.

57 Eş'arî, *Makâlât*, s. 74 vd.

58 Bu konuda ayrıntılı bir değerlendirme için bk. Dhanani, "Kalâm and Hellenistic Cosmology", s. 40 vd.

59 Hayyât, *el-İntisâr*, s. 15; Eş'arî, *Makâlât*, s. 74.

c. İnsanın tabiatı problemi: Kelâmcıların önemle üzerinde durdukları bir başka konu ise insanın yapısı, onun psikolojik ve fizyolojik özellikleri, bilgi ve alışkanlıklarının nasıl oluştuğu gibi konulardır. Kelâmcıların insanla ilgili görüşleri önceki iki ilkeyle uyum arz etmektedir. Âlemin temel bileşenleri ve işleyişi konusunda bir kelâmcı hangi görüşleri savunuyorsa, onun insan hakkındaki görüşleri de bununla uyumludur. Örneğin, âlemin arazlardan meydana geldiğini savunan Dırâr b. Amr, aynı şekilde insanın da renk, tat, koku, kuvvet vb. arazlardan oluştuğunu; onda bunlardan başka bir cevherin olmadığını savunmaktadır.⁶⁰ Âlemin cevher ve arazlardan meydana geldiğini iddia eden İmam Eş'arî ise ruhun soluk ve nefes türünden bir cism-i latîf hava olduğunu iddia etmekte; hayat, irade ve bilgi gibi unsurları ise araz saymaktadır.⁶¹

Öte yandan İbnü'n-Nedîm'in *el-Fihrist*'i ile İmam Eş'arî'nin *Makâlât*'ı, kelâm ilminde kozmolojik tartışmaların başlangıcı konusunda bazı ipuçları vermektedir. Zira her iki eserde, kelâmın ilk kurucuları olarak tanınan Vâsil b. Atâ (ö. 131/748) ve Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) gibi mütekekkimlere herhangi bir kozmolojik görüş ya da kitap atfedilmemektedir.⁶² Ancak Hişâm b. Hakem ve Dırâr b. Amr gibilerine gelindiğinde, bunlara yoğun bir şekilde pek çok kozmolojik görüş⁶³ ve eser⁶⁴ atfedildiği görülmektedir. Burada dikkati çeken husus, Hişâm ve Dırâr'ın, tercüme faaliyetlerinin sistematığe dönüşmesinden daha önce yaşamış olmalarıdır. Öte yandan bu şahısların Aristoteles'e reddiye yazmaları⁶⁵, onların Yunan filozoflarının görüşlerinden bihaber olmadıklarını da göstermektedir. Bu durum, kelâmcıların antik Yunan filozoflarının kozmoloji konularındaki görüşlerini, metinsel

60 Eş'arî, *Makâlât*, s. 260.

61 Örneğin İbn Fûrek, eserinin "Ruh, Hayat ve Bunlarla İlişkili Konular Hakkında Eş'arî'nin Görüşünün Açıklanması" başlığı altında şunları söylemektedir: "Eş'arî şöyle diyordu: Bizim hayatımız arazdır ve muhdestir... Ruha gelince o Eş'arî'ye göre rüzgârdır (rîh). Latîf bir cisimdir ve insanın uzuvlarının oyuklarında gidip gelir. İnsan ise ancak hayat ile canlı olur, ruh ile değil. Eş'arî şöyle diyordu: Bedenin ruh ile varlığını devam ettirmesi âdet şeklinde gerçekleşir. Bu, bedenin gıda, yiyecek ve içeceklerle varlığını sürdürmesi gibidir. Buna göre insanın gıdasız yaşaması imkânsız olduğu gibi, ruh olmadan da yaşayamaz. Çünkü canlı, canlı olmak bakımından ruh ve gıdaya ihtiyaç duyar... Eş'arî ruhun hükümünü, rüzgârın (rîh) hükmü gibi düşünüyordu, hatta ruh, bizatihi rîh demekti." Bk. İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlât*, s. 267.

62 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 202.

63 Eş'arî, *Makâlât*, s. 260.

64 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 204, 224.

65 Örneğin, Hişâm b. Hakem'in Aristoteles'e karşı yazdığı *Kitâb alâ Aristotâlis fi't-tevhîd*; Dırâr b. Amr'ın atomlar ve arazlar hakkında Aristoteles'e karşı yazdığı *Kitâbü'r-Red alâ Aristotâlis fi'l-cevâhir ve'l-a'râz*. Bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 204, 224.

bir etkileşimle olmasa da, şifahî temaslar yoluyla öğrendikleri sonucuna götürmektedir.⁶⁶

Sonuç olarak hem Eş'arî'nin *Makâlât*'ı hem de İbnü'n-Nedîm'in *el-Fihrist*'ini birlikte değerlendirdiğimizde, şu tespitte bulunmamız mümkündür: Kelâmcılar II. (VIII.) yüzyılın sonlarından başlayıp III. (IX.) yüzyılın sonlarına kadar uzanan dönemde, kozmolojik konulara çok yoğun bir şekilde ilgi göstermişlerdir. Bu ilginin temelinde İslâm dinini, başta düalistler (ashâbü'l-isneyn) olmak üzere, tabiat filozofları (ashâbü't-tabâi'), peripatetikler (ashâbü'l-heyûlâ), materyalistler (dehriyyûn), septikler (sofistâiyye) ve sapkınların (zenâdika) din ve düşünce sistemlerine karşı savunma ihtiyacı bulunmakla birlikte, onların kozmolojik meselelere ilgisini sadece savunma ya da karşıt görüşleri reddetme olarak nitelemek doğru değildir. Zira her iki eserden de açıkça anlaşılacağı üzere, kelâmcılar sadece diğer düşünce sistemlerine karşı kitap yazmak ya da onları eleştirmekle kalmamışlar; âlemin yapısı, işleyişi ve insanın tabiatı gibi konularda da birbirlerine alternatif teoriler geliştirdikleri gibi, hiçbir teolojik bağlamı olmayan sadece belli fizik meselelerini aydınlatmaya münhasır kitaplar⁶⁷ yazmışlardır. Bu durum kelâmcıların fiziğe dair problemlere sadece dinî kaygılarla değil, birer hakikat arayışçıları olarak da yaklaştıklarını göstermektedir.

Son olarak şunu da belirtmeliyiz ki, kelâmcıların bilgi teorisi ve tabiat felsefesine dair konulara olan merakı, sadece klasik dönemle sınırlı kalmayıp İmam Gazzâlî (ö. 505/1111) sonrası dönemde (müteahhirîn) artarak devam etmiştir.⁶⁸ Örneğin Adudüddin el-Îcî'nin (ö. 756/1355) *el-Mevâkıf* adlı eserinin sadece beşinci ve altıncı bölümleri itikadî meselelerle ilgili olup diğer bölümler epistemoloji, ontoloji ve kozmoloji ile ilgilidir.⁶⁹ Bu durumu Allâme

66 Bu konuda önemli bir değerlendirme için bk. Dhanani, "Kalam and Hellenistic Cosmology", s. 112-13.

67 Ebü'l-Hüzeyl'in sesin doğası üzerine yazdığı *Kitâb fi's-savt mâ hüve*; Muammer b. Abbâd'ın (ö. 215/830) dengeler ve aynalar üzerine yazdığı *Kitâbü İlelî'l-karastûn ve'l-mire* buna örnek olarak gösterilebilir. Bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 204, 207.

68 Bu konuda detaylı bir araştırma için bk. Sabra, "Science and Philosophy in Medieval Islamic Theology", s. 1-42.

69 Kelâm ilminde epistemoloji, ontoloji ve kozmolojiye dair konular çeşitli dönemlerde farklı şekillerde isimlendirilmiştir. Gazzâlî öncesi klasik dönemde dakîku'l-kelâm terimi daha yaygın iken, müteahhirîn dönemde, örneğin Adudüddin el-Îcî bu türden konuları "el-Umûrül-âmmeh" başlığı altında ele almaktadır. Bk. Adudüddin el-Îcî, *el-Mevâkıf fi ilmi'l-kelâm* (Beyrut: Âlemül-kütüb, t.y.), s. 41. Son dönem Osmanlı kelâmcılarından İsmail Hakkı İzmirli (1868-1946) ise *Yeni İlm-i Kelâm* isimli eserinde bu türden konuları mebdâî ve vesâil olarak isimlendirmekte ve bunların mesâil ve makâsîd olarak isimlendirildiği itikadî esasların temellendirip savunulmasında birer vasıta olduğunu söylemektedir. İzmirli'ye göre dinin asıllarını ve nihaî hedeflerini oluşturan mesâil/makâsîd hep aynı kalırken; onları açıklayıp daha iyi anlamaya yarayan vesâil/mebdâî,

Sa'deddin et-Teftâzânî (ö. 792/1390) "Sem'iyat bahisleri de olmasa kelâm kitaplarını felsefe kitaplarından ayırt edebilmek neredeyse imkânsızdır" sözüyle dile getirmektedir.⁷⁰

3. Klasik Kelâm Eserlerinde Dakıku'l-Kelâmın Rolü

Kelâmcıların fizik ve kozmolojiye dair konularla ne ölçüde meşgul olduklarını ve "dakıku'l kelâm" başlığı altında ne türden konularla iştigal ettiklerini ortaya koyduktan sonra, onların fizik ve kozmolojiye dair konuları teolojik bağlamda (celül'l-kelâm) nasıl kullandıkları sorusu ortaya çıkmaktadır. Kuşkusuz klasik dönem kelâmının ruhunu en iyi yansıtan eserler "tevhîd ve usûlü'd-dîn" kitaplarıdır. Kelâm ilminin yaygın olarak kullanılan diğer isimlerinin "ilmü't-tevhîd" ve "ilmü usûli'd-dîn" olduğunu dikkate alırsak,⁷¹ bu eserleri doğrudan "kelâm kitapları" olarak isimlendirmek yanlış olmayacaktır. Dolayısıyla bu kitaplar üzerinde yapacağımız inceleme, kelâm ilminde "celül'l-kelâm" konuları işlenirken dakıku'l-kelâma nasıl bir yer verildiğini aydınlatmaya katkı sağlayacaktır.

İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Kitâbü't-Tevhîd*'i bu hususta ele alacağımız ilk eser olup kitabı bilgi bahsi, ilâhiyat bahisleri, nübüvvet bahsi, kazâ ve kader bahsi, büyük günah işleyenlerin durumu, iman ve İslâm bahisleri gibi bölümlere ayırmak mümkündür. Mâtürîdî esere giriş mâhiyetinde bilgi bahsini işledikten sonra, Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları ve fiilleri gibi konuları işlediği "İlâhiyyat" bahislerine cevher (a'yân), araz ve cisim gibi kozmolojik konuları ele alarak başlamaktadır.⁷² Bu hususları açıklayıp "hâdis bir âlem tasavvuru" ortaya koyduktan sonra, bu tasavvur üzerinden âlemin kendisi dışındaki bir yaratıcıya (muhtdis) ihtiyacı olduğu, bu muhtdisin bir olduğu (aksi takdirde âlemin düzeninin bozulacağı), onun hâdislere nispet edilen bütün vasıflardan da nefyedilmesinin gerektiği, ayrıca âlemin yaratıcısının hangi kemal sıfatlarıyla muttasıf olduğu gibi bahislerle bir Tanrı tasavvuru oluşturmaktadır. Bu izahlar düz bir anlatımdan ziyade, ret veya kendi görüşlerini açıklamak maksadıyla karşıt görüşteki din ve düşünce akımlarıyla diyalektik bir üslûp içinde yapılmaktadır. Dolayısıyla Mâtürîdî'nin

çağa ve içinde bulunulan şartlara göre sürekli yenilenip değişir. İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm* (İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 41-1339), I, 8-7. Bu konuda ayrıca bk. İlyas Çelebi, "Ortaya Çıkışından Günümüze Kelâm İlminde 'Konu' Problemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28 (2005): 9.

70 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid'in-Neseфіyye*, haz. Ahmed Hicâzi es-Sekkâ (Kahire: Mektebetü külliyyâti'l-Ezheriyye, 1407/1987), s. 12.

71 Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi: Giriş*, İstanbul: Damla Yayınları, 2000, s. 44-45.

72 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, haz. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi (Ankara: İSAM, 2005), s. 25 vd.

bu eserinden Eb'ül-Kâsım el-Belhî el-Kâ'bi (ö. 319/931) gibi Mu'tezililer'in kozmolojik görüşleri hakkında bilgi elde etmek mümkün olduğu gibi, Aristoteles gibi Yunan filozoflarının, Sofistâiyye, Seneviyye, Dehriyye, Deysâniyye, Merkûniyye ve Sümeniyye gibi İslâm dışı fırkaların kozmolojik görüşlerine ulaşmak da mümkündür. Ancak bize göre bu eseri önemli kılan, ele aldığımız klasik kaynaklar içinde ilkler arasında olmasına rağmen, içerik ve üslup yönünden kendisinden sonra yazılmış kaynaklardan daha zengin olmasıdır. Bu durumu Mâtürîdî'nin ilmî seviyesi ve ferâsetiyle açıklamak mümkünse de, bir önceki konuda belirttiğimiz, kelâmın zengin, derinlikli, dinamik ve çok yönlü fikirlerin çarpıştığı bir çağa (III./IX. yüzyıl) yakın olmasının da etkisi büyüktür. Ayrıca *Kitâbü't-Tevhîd*, o dönemde fizik konularıyla teolojik konuların ne derece iç içe girdiğini ve bir kelâmcının yaşadığı dönemin kozmolojik konularını dinin temellendirilmesi ve savunulmasında ne derece etkin bir şekilde kullandığını göstermesi açısından da önem arz etmektedir.

Klasik kelâm eserlerinde kozmolojinin yeri konusunda bilgisine başvuracağımız bir diğer eser, ünlü Eş'arî kelâmcısı Kâdî Ebû Bekir el-Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) *Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil* isimli kitabıdır. Bâkılânî'nin bu kitabını bilgi bahsi, mâlûmat, mevcûdat, muhdesât, ulûhiyyet, nübüvvet, sem'iyât ve imamet şeklinde bölümlere ayırmak mümkündür. "Eş'arîliğin kozmolojisini sistematize eden kelâmcı" olarak da bilinen⁷³ Bâkılânî'nin bu kitabının "muhdesât" bahsi, sırf kozmolojiye tahsis edilmiş olup burada ortaya konulan âlem tasavvurundan yola çıkılarak yokken sonradan var olan şeylerin (muhdesât) kendi kendini yaratamayacağı, bu sebeple âlemin kendisi dışında onu yoktan varlığa çıkaracak bir Sâni'e ihtiyacı olduğu, bu Sâni'in hiçbir şekilde muhdesâta da benzemeyeceği gibi söylemlerle kadîm bir Tanrı tasavvuru oluşturulmaktadır. Ayrıca gök cisimlerinin ezeli bir deverenla döndüğü ve bunların dünyadaki olayları kontrol ettiğini savunan Müneccimîn, âlemin nur ve zulmetten oluştuğunu savunan Ehl-i tesniye, Allah'ın bir cevher olduğunu ve üç uknumdan oluştuğunu savunan Nasârâ ve daha başka Deysâniyye, Seneviyye, Mecûsiyye ve Berâhime gibi İslâm dışı düşünce sistemleri ile tartışmalara yer verilmektedir. Kitapta önemli bir yekûn tutan bu tartışmalar, Sümeniyye ve Berâhime gibi fırkalarla nübüvvet konusu üzerine yoğunlaşırken; Sâbiiler, Düalistler, Mecûsiyye ve Deysâniye gibi gruplara yönelik olduğunda kozmoloji ağırlıklıdır. Bâkılânî, İslâm filozoflarının o dönemde yaygın bir şekilde kabul ettikleri ay üstü ve ay altı âlem ayırımını, bu bağlamda ay üstü âlemin farklı hammadeden oluştuğu

73 Bk. Alnoor Dhanani, "İslam Düşüncesinde Atomculuk", çev. Mehmet Bulgen, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 9/1 (2011): 393; Osman Bakar, "The Atomistic Conception of Nature in Ash'arite Theology", *Tawhid and Science* (Kuala Lumpur: Penang, 1991), s. 77.

görüşünü reddetmekte; bir bütün olarak lemde aynı fizik kanunlarının geçerli olduġunu iddia etmektedir. Bkıln, kozmolojiyi sadece ulhiyyet bahislerini temellendirirken ya da diġer düşünce sistemlerine karşı İslm'ı savunurken kullanmamakta, mcizenin imknı, istitat, kulların fiilleri, irade hürriyeti ve tevellüd gibi konuları işlerken de yeri geldikçe kozmoloji konularına temas etmektedir. Son olarak *Temhd*'de "semı'yyt" bahislerine çok az yer verildiġini, buna karşılık immet bahislerine geniş yer ayrıldıġını belirtmek gerekir ki bunu, müellifin siyas konulara yönelik ilgisiyle açıklamak mümkündür.⁷⁴

Kelm ilminde kozmolojinin yeri konusunda deġerlendireceġimiz bir diġer eser, meşhur Eşr kelmcısı Abdlkhir el-Baġdd'nin (. 429/1037-38) *Usld-din*'idir. Aynı zamanda bir matematik bilgini olan Baġdd'nin⁷⁵ bu eseri, grebildiġimiz kadarıyla, kozmoloji konusuna en sistematik yaklaşan klasik eserlerdendir. Baġdd, kitabının başında bilgi teorisini ortaya koyduktan sonra, kitabın ikinci bölümünü 15 başlık halinde kozmolojiye ayırmakta; daha sonra tıpkı Mtrd ve Bkıln'nin yaptıġı gibi, oluřturduġu hdis lem tasavvurundan yola çıkarak Allah'ın varlıġı, birliġi ve sıfatları gibi ulhiyyet bahislerini temellendirmeye çalışmaktadır. Kitabın diġer klasik kaynaklardan ayrılan yönü ise kelmcıların sadece cevher, araz ve nedensellik gibi fizik teorisine dair görüşlerini aktarmakla kalmayıp mineroloji, biyoloji ve zoolojiye dair görüşlerin yanı sıra, gök bilimleri konusundaki görüşlere de açıklık getirmesi; böylece en temelinden en geneline bir lem tasavvuru ortaya koymasıdır. Bunun yanı sıra Baġdd, feleklerin ezeli bir deveranla döndüklerini iddia eden Mneccimn ile yoġun tartışmalara girmekte, astronomi konusunda kendi yazmış olduġu *Kitb Hey'eti'l-lem* isimli bir çalışmayı da referans göstermektedir.⁷⁶ Baġdd, dünyanın sabit olduġu görüşünü kabul etmekle birlikte, Bkıln'de olduġu gibi gök cisimlerinin farklı hammaddeden oluřtuġu görüşünü kabul etmemektedir. Hatta Baġdd'ye göre lemlerin sayısı, tefsircilerin de iddia ettiġi gibi, on sekiz bin olsa bile, bunların tamamı yaşanan dünyadaki gibi (lem-i mahsus) cevher ve arazlardan oluşmak zorundadır. Son olarak bu eserde dikkati çeken hususlardan biri de tekfirdir. Baġdd cevher-i ferd teorisini kabul etmeyenleri İslm dininin kurallarına karşı gelmekle suçlayarak tekfir ettiġi gibi, bu tekfir yelpazesini

74 Bkıln, *Temhd'l-evil ve telhsd-delil*, haz. İmdddin Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-ktbi's-sekfiyye, 1407/1986).

75 rneġin Fahreddin er-Rz onun hakkında, *et-Tekmile fi'l-hisb* adlı kitabından başka eseri olmasaydı ona yeterdi" demektedir. Bk. *Mnzart Fahriddin er-Rz fi bildi Mverinnehr*, haz. Fethullah Huleyf (Beyrut: Dr'l-meşrik, 1967), s. 39.

76 Abdlkhir el-Baġdd, *Usld-din* (Beyrut: Dr'l-ktbi'l-İlmiyye, 1401/1981), s. 65.

bütün arazların aynı cins olduğunu söyleyenlere kadar genişletmektedir.⁷⁷ Kelâmcıların bu şekilde fizik teorilerini âdeta itikatlaştırmaları, bunları kabul etmeyenleri tekfir etmeleri, teoloji ile fiziğin o dönemde ne derece iç içe girdiğini göstermesi açısından önem taşımaktadır. Kanaatimizce bunun başlıca sebeplerinden biri, kelâmcıların imanın en temelde delil üzere olması gerektiğini iddia etmeleri ve bu bağlamda delilin butlanının medlûlün de butlanını gerektireceğine (in'ikâs-ı edille) inanmalarıdır. Bu durum Tanrı'nın varlığını ispatlamada kullandıkları temel olan hudûs deliline ve bununla ilişkili cevher, araz, boşluk, hareket, değişim ve nedensellik gibi fizik kavramlarına büyük önem vermelerine sebep olmuştur.⁷⁸

Kâdî Abdülcebbar'ın *el-Muhtasar fî usûlî'd-dîn*'i de bu konuda ele alınacak bir diğer eserdir. Abdülcebbar'ın bu kitabını tercih etmemizin sebebi, makalenin "Klasik Kelâm'da Dakik ve Celil Ayrımı" başlığını taşıyan ilk bölümünde onun görüşlerine yer vermiş olmamızdır. Hatırlarsak bu âlim, tevhidi beş asla ayırmış ve bu asılların ancak "dakik" meselelerle temellendirilip ispat edilebileceğini iddia etmişti.⁷⁹ Abdülcebbar burada tevhid konusunu, belirttiği gibi, beş esasa ayırmakta ve bunlardan her birini ayrı şekilde ele almaktadır. Bu asıllardan ilki âlemin hudûsunun ispatı hakkında olup Abdülcebbar burada cisimlerin arazlardan hâli olamayacağı varsayımı üzerinden âlemin sonradan var (hâdis) olduğunu gerekçelendirmeye çalışmaktadır. Ayrıca âlemin hudûsu bölümünde Mu'tezile'nin bazı kozmolojik görüşleri hakkında bilgi edinmek de mümkündür. Örneğin, Kâdî Abdülcebbar, Eş'arîler'in aksine, cisimlerin renk, tat ve koku gibi arazlardan hâli olabileceğini, cevherlerin hariçte var olmaları için sadece oluş arazlarının yeterli olduğunu iddia etmektedir.⁸⁰ Daha sonra

77 Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlî'd-dîn*, s. 46, 231. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*'ında da benzer bir yaklaşım sergiler. Ehl-i sünnet'in arazların ayrı cins olduğu konusunda ittifak ettiğini, bu sebeple arazları sırf harekete indirgeyip hepsinin aynı cins olduğunu savunan Nazzâm'ı tekfir ettiğini belirtir. Bk. *el-Fark beyne'l-firak*, haz. M. Muhyiddin Abdülhamîd (Kahire: Mektebetü dâri't-türâs, t.y.), s. 198. Eş'arî kelâmcılarının tabiat teorisi konusunda kendilerinden farklı düşünen kişileri tekfire varan bu tutumu, daha sonra İbn Hazm, İbn Rüşd ve İbn Teymiyye gibi kişilerce kelâmcıların aleyhinde kullanılacaktır.

78 Örneğin, Matürîdiyye kelâmcısı Ebû'l-Muîn en-Nesefî bu konuda şöyle demektedir: "Kelâmcıların çoğunluğu imanın sübûtu veya fayda vermesi için, itikadın üzerine bina edileceği bir delil bulunması gerektiği görüşündedirler... Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin meşhur olan görüşüne göre usûl meselelerinden her birine akli bir delille inanmadıkça mümin olunmaz... Âlemin hudûsu, yaratıcının varlığı ve birliği ile peygamberliğin sübûtu konusunda bilgisi olmayan bir kimsenin mümin olması imkânsızdır." Bk. *Tebsiratü'l-edille*, haz. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993), I, 42,43.

79 Kâdî Abdülcebbar, *el-Mecmû'*, s. 26-27.

80 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhtasar fî usûlî'd-dîn*, haz. M. İmâre, *Resâilü'l-adl ve't-tevhid* içinde (Kahire: Dârü'l-hilâl, 1971), s. 176.

Abdülcebbar, tevhid konusunda ikinci esas olan “lemi Var Edenin İspatı” bölümüne geçmektedir. Bu bölüm tamamen bir önceki bölüme yani lemin hdis olduğu öncülüne dayanmakta olup eğer lem sonradan oluştuysa mantık olarak kendisi dışındaki bir yaratıcıya ihtiyaç duyacağı sonucu üzerinden Allah’ın varlığı ispat edilmeye çalışılmaktadır. Tevhidin nc aslının ele alındığı bölümde ise genel olarak “Allah hakkında kullanılması uygun olan sıfatlar nelerdir?” sorusu cevaplandırılmaya çalışılmaktadır. Abdülcebbar’a göre Allah lim ve kdir, çünkü lim ve kdir olmayan bir varlıktan bu surette bir filin (lem) ıkması mümkün değildir. Dolayısıyla taşıdığı özellikleri itibariyle kinat, Tanrı’nın lim ve kdir olmasını gerekli kılmaktadır. Abdülcebbar, Allah’ın hay, sem’i, basir ve mdrık oluşunu ise bilme ve g yetirme için şart olması üzerinden temellendirmeye çalışmaktadır. Dolayısıyla ona göre Allah’ın lim ve kdir olması asıl olup O’nun ztında bu iki vasfın varlığını ispat eden, Allah’ın lem şeklinde bir fil ortaya koymasındır. Tevhidin dördüncü aslı “Allah hakkında kullanılması mümkün olmayan sıfatlar” konusundadır. Burada Abdülcebbar, Allah’ı akılların tasavvur edebileceği, zihinlerin canlandırabileceği her şeyden tenzih etmeye çalışmaktadır. Bu doğrultuda Kur’an’da geçen istiv, vech ve yed gibi ifadeleri de antropomorfizmi (teşbih/tecsim) ağrıştırmayacak şekilde tevil etmektedir. Bölümün bir diğer tartışma konusu ise r’yetullahtır. Abdülcebbar’a göre Allah’ı çıplak gözle görmek muhl, ilim ve mrifetle görmek mümkündür.⁸¹ Tevhidin beşinci ve son esası ise Allah’ın birliğinin ispatı hakkındadır. Abdülcebbar bu bölümü dalistlerin (Seneviyye) “iki kadim” görüşünü “burhn-ı temnu” delili üzerinden çürütmeye çalışmaktadır. Abdülcebbar’a göre şayet iki ilh olsaydı, biri feleklerin durmasını, diğeri hareketini irade eder; böylece lemin düzeni bozulurdu.⁸² Abdülcebbar’ın kitabı üzerine incelememizi sona erdirmeden önce dikkat çeken bir hususu paylaşmakta fayda vardır. Kitabın ağırlıklı bölümünü teşkil eden tevhid konusunda dördüncü asla gelinceye kadar neredeyse hiçbir yet ya da hadis yer almamaktadır. Burada zikredilen yetlerde geçen istiva, yed, vech gibi ifadeleri de Abdülcebbar daha önce kurduğu sistem doğrultusunda antropomorfizmi ağrıştırmayacak bir şekilde tevil etme yoluna gitmektedir. Dolayısıyla bir klasik dönem kelmcısı Allah’ın varlığı, birliği, O’na lzım gelen/gelmeyen sıfatları ve bütün bu vasıflarında tek olması gerektiği şeklinde ifade edilebilecek “tevhid akidesi”ni, hiçbir yet ya da hadise başvurmaksızın ortaya koyduğu bilgi teorisi (epistemoloji) ve lem modelinden (kozoloji) hareketle temellendirip savunabilmektedir.

81 Kdi Abdülcebbar, *el-Muhtasar*, s. 190.

82 Kdi Abdülcebbar, *el-Muhtasar*, s. 199.

Klasik kelâm kitaplarında kozmolojinin yeri ve rolüyle ilgili ele alacağımız bir diğer eser de İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*'idir. Şimdiye kadar incelediğimiz eserler arasında en ayrıntılı kozmolojik bahisler bu kitapta yer almakta; müellif eserin başında bilgi ve nazar bahislerini işledikten sonra atom, cisim, uzay, boşluk ve nedensellik gibi konuları oldukça teferruatlı bir şekilde işlemektedir. Cüveynî, ulûhiyyet bahislerine girmeden önce, kozmolojik konuları bu derece ayrıntılı bir şekilde ele almasının gerekçesini âlem (havadis) hakkında bilgi sahibi olmaksızın Tanrı hakkında konuşulamayacağı gerçeğiyle açıklamaktadır.⁸³ Ona göre Allah'ın varlığı hakkındaki bilgi zorunlu (ızdırârî) bilgi olmayıp O'nun varlığına ancak havadis üzerinden nazar ve istidlâl yoluyla ulaşılabilir.⁸⁴ Bu ise her şeyden önce, istidlâl kuralları gereği, topyekün âlemin ihata edilmesine bağlıdır. Bu bağlamda Cüveynî, cevher-i ferd (atomculuk) ilkesine özel bir önem vermektedir. Zira ona göre bu ilke kabul edilmezse, âlem (havadis) ihata edilemez hale gelecek; havadis ihata edilemeyince de âlemin üzerinden Tanrı'nın varlığına işaret eden deliller düşecektir. Bu durumda da ihata edilemeyen bir şey üzerinden Tanrı'nın varlığına istidlâl mümkün olamayacaktır. Öte yandan âlemin ihata edilememesi, yaratma probleminde de sebep olacaktır. Sonsuz parçaları olan bir bütünü yaratılabilmesi imkânsız olacağından ve Allah'ın yaratması da muhâle taalluk etmeyeceğinden, âlem Allah'ın mahlûku olmaktan çıkacaktır. Cüveynî bütün bunları gerekçe göstererek "havadisın sonluluğu" ile özdeş saydığı atomculuğun, dinin en önemli ilkelerinden biri olduğunu söylemektedir.⁸⁵ En temelde bir fizik teorisi olan atomculuk, bu şekilde Cüveynî'nin elinde dinin olmazsa olmaz bir prensibine dönüşmektedir.

Ünlü Mâtürîdî kelâmcısı Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin (ö. 508/1115) *Tebziratü'l-edille fi usûli'd-dîn* adlı eseri, bu konuda zikredeceğimiz son eserdir. Nesefî, kitabının giriş kısmında bilgi konusunu ele aldıktan sonra, "âlemin hudûsu" bahsinde âlem, cisim, cevher, araz gibi kavramların açıklamasını yapmaktadır. Nesefî, burada İmam Mâtürîdî'nin kozmolojiye dair bazı görüşlerini aktardığı gibi, yeri geldikçe Eş'ariyye ve Mu'tezile'nin görüşleri hakkında da bilgiler

83 İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, haz. Abdullah Mahmûd M. Ömer (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1999), s. 34.

84 Cüveynî'ye benzer bir yaklaşıma Kâdî Abdülcebbar ve Bağdâdî'de de rastladığımızı belirtmek isteriz. Zira onlar da Allah'ın varlığına dair bilginin zorunlu bilgi olmadığını, âlim ve kâdir bir Tanrı'nın varlığına ancak havadis üzerinden bir istidlâl ile ulaşılabilceğini iddia etmektedir. Bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, haz. Abdülkerim Osman – Ahmed Ebû Hâşim (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1408/1988), s. 39; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 13.

85 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 39. Bu konuda ayrıntılı bir değerlendirme için bk. Mehmet Bulgen, "Kelâm İlminin Kozmolojik Boyutları ve Günümüz Kozmolojisi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39 (2010): 63 vd.

vermektedir. Neseî, bu şekilde temel kozmolojik kavramları açıkladıktan sonra arazların hudûsu, arazlardan hâli olamayan cevherlerin de hudûsu gibi bahislerle hâdis bir âlem tasavvuru inşa etmektedir. Sonrasında inşa ettiği bu tasavvur üzerinden âlemin bir muhdise ihtiyaç duyduğu, bu muhdisin bir olmasının gerektiği, O'nun ilim, irade ve kudret gibi sıfatlara da sahip olmasının lâzım geldiği; ayrıca O'nun araz, cevher ve cisim olmadığı; renginin, tadının, kokusunun ve suretinin bulunmadığı, herhangi bir mekân tutmadığı gibi bahislerle bir Tanrı tasavvuru oluşturmaktadır.

Bütün bu eserleri inceledikten sonra, klasik dönem kelâm kitaplarında izlenen metodolojiyle ilgili genel bir çerçeve çizmemiz gerekirse, bu eserlerde kelâm meselelerinin altı temel bölüm altında sistematik bir şekilde ele alındığı görülmektedir. Bunlardan mâlûmat, mevcûdat ve muhdessâtan oluşan ilk üç konu, doğrudan dakıku'l-keâm ile ilişkili olup burada kelâmcılar daha sonra işleyecekleri celîlül-keâm konularına epistemolojik, ontolojik ve kozmolojik bir zemin oluşturmaktadır.

3.1. Bilgi ve Nazar Bahisleri (Epistemoloji)

Giriş niteliğinde olan bu bölümlerde, bilginin anlamı, hakikati, kısımları, bilgi edinme yolları, nazar ve istidlâl yöntemleri gibi konulara yer verilmektedir. Kelâmcılar bilgi teorilerini ortaya koyarken, “Eşyanın hakikati sâbittir” ilkesiyle fiziksel âlemin objektif gerçekliğini kabul ettiklerini belirtmektedirler. Bu ilkeyle dış dünyanın varlığından şüphe duyan ve hatta bunu reddeden septiklerden (Süfestâiyye) ayrılmaktadırlar. Ayrıca kelâmcılar, “İlim mâlûma tabidir”⁸⁶ ilkesiyle, zihnimizdeki bilgilerin dış dünyayla örtüştüğü ölçüde doğru olduğunu kabul ederek var olan her şeyi zihne bağlayıp ondan türeten, düşünce dışında nesnel bir gerçekliği kabul etmeyen idealist yaklaşımlardan ayrılmaktadır.⁸⁷

Genel itibariyle kelâm bilgi teorisi, realist bir karaktere sahip olmakla birlikte, insan bilgisinin Tanrı'nın (kadîm) bilgisi gibi olmadığı,⁸⁸ akılların zekâ

86 Bu ifade Bâkılânî'de: “mâlûm nasılsa onu olduğu gibi bilmek” şeklinde geçerken (bk. *Temhîd*, s. 6); Kâ'bî (ö. 319/931) gibi Mu'tezililer ise bilgiyi: “bir şeye olduğu gibi itikad etmek” şeklinde tanımlar (bk. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 14 vd.; Ebül-Muîn en-Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, I, 9-10).

87 Kelâmcıların büyük çoğunluğu bilgiyi “olduğu hal üzere mâlûmu idrak etmek” şeklinde tanımlamışlardır. Ehl-i sünnet'ten bilgiyi “mâlûmu olduğu gibi kabul etmek” şeklinde tarif edenler de vardır. Bk. Ebül-Yüsr Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, haz. Hans Peter Linss (Kahire: Dâru ihyâi'l-kütübî'l-Arabiyye, 1383/1963), s. 10.

88 Allah'ın ilmi his, nazar ve istidlâlle ortaya çıkmayan ve aynı zamanda zarûri ve mükteşep olmayan kadîm bir ilimdir ve ayrıntılı bir şekilde tüm mâlûmatı kapsar. Allah bütün olmuş, olmakta olan ve olmayanları, şayet olmuş olsalardı nasıl olacaklarını muhdes

ve seviye itibariyle birbirinden farklı olduğu, duyuların da sınırlı, hatalara açık olduğu gibi hususları kabul ederek insanın bilgisinin mutlak olmadığını dile getirmektedir. Buna göre insanın bilgisi “hâdis (yaratılmış) bilgi” olup zarûrî ve iktisâbî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Zarûrî (ızdırârî) bilgi duyular, elemeler, lezzetler, açlık, tokluk ve susuzluk gibi kişide kendi irade ve gayreti olmaksızın Allah tarafından doğrudan meydana getirilen bilgidir. Aynı şekilde parçanın bütünden küçük olması, üçüncü halin imkânsızlığı gibi görmeksizin ve düşünmeksizin aklın ilk nazarda bildiği şey de zarûrî/bedihî bilgidir.⁸⁹

Hâdis bilgilerden ikincisi ise iktisabî bilgi olup, kişi zarûrî bilgilerden hareketle nazar ve istidlâl gibi akli tefekkür vasıtalarını kullanarak bu bilgiyi kazanmaktadır.⁹⁰ Âlemin muhdesliği, yaratıcısının varlığı ve kıdemi, O'nun ezeli sıfatlara sahip olduğu, zâtında ve sıfatlarında tek olduğu, adâleti, hikmeti, ayrıca mûcizelerden istidlâlde bulunarak peygamberliğin ispatı gibi hususlar aklın hâkimiyet alanındaki kesbî bilgi türüne örnek olarak verilebilir.⁹¹ Diğer taraftan aklın vâkıf olamayacağı, sadece peygamberlerin haber vermesiyle öğrenilen ibadetlerin niteliği, câiz olmasının şartları, edâ vakitleri, had ve kefâretlerin takdiri gibi vahiy kaynaklı konular söz konusudur.⁹²

Burada dikkat çeken husus, kelâmda iktisabî bilgi türüne ve onu elde etme yolu olan nazar ve istidlâlde çok geniş bir selâhiyet alanı tanınmasıdır. Gerçekte de bir kelâmcı –Kâdî Abdülcebâr'ın *el-Muhtasar*'ında da gördüğümüz gibi– Allah'ın varlığı, birliği, O'nda bulunması ve bulunmaması gereken sıfatlar ve nübüvvet konusunu tek bir âyet zikretmeden ortaya koyabilmektedir. Öte yandan bu durum, kelâmcıların tabii teoloji (natural theology) yaptıkları ya da felsefî anlamda rasyonalist oldukları anlamına gelmemektedir. Zira bilginin oluşmasında tecrübe/duyu ve tevâtürün önemli yeri bulunduğu gibi, geçerliliğini kanıtladıktan sonra vahye sistemlerinin sağlamasını yaptırmakta, görünür detayları buna göre tezyin etmektedirler.⁹³ Diğer taraftan kelâmcılar Arap diline de (nahiv) önem vermekte, dilciler kozmolojik kavramların anlamlarını belirlemede otorite kabul edilmektedir. Meselâ klasik dönem

olmayan ezeli bir ilimle bilir. Bk. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 18.

89 Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 10-11.

90 Bu bilgi de insanda Allah tarafından yaratılan bir araz olmakla birlikte, müktesebe eşlik eden kuvvetle birlikte meydana geldiği için zarûrî bilgidен farklılaşmaktadır. Kelâm bilgi teorisiyle ilgili olarak bk. Matürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 11 vd ; Bâkullânî, *Temhid*, s. 24; Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 21 vd.; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 12, 18 vd.; Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, I, 8, 15 vd.;

91 Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 28, 40.

92 Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, I, 47.

93 Belki de nazar ve istidlâlde dayanan sistemlerinin görünürde son derece dinî görünmelerinin sebebi budur.

kelâmında cevher, araz, hareket ve sükûn gibi kozmolojik kavramların anlamı dilden hareketle belirlenmektedir.⁹⁴ Bütün bu süreçler sonucunda ortaya çıkan ilmi faaliyet, kelâmın realizm, idealizm ve tabiat teolojisi gibi Batı'da ortaya çıkan kavramsal çerçevelere dahil edilmesini zorlaştırmakta; ona nev-i şahsına münhasır bir özgünlük kazandırmaktadır.

3.2. Mevcûdat Bahisleri (Ontoloji)

Bâkılânî'nin *Temhîd*'inde olduğu gibi, bu hususun bazı klasik eserlerde "mevcûdat" başlığıyla ayrı bir bahis halinde ele alındığı da vakidir. Bu bölümde öncelikle bilinenlerin (mâlûmat) var olan (mevcûd) ve var olmayan (ma'dûm) olmak üzere ikiye ayrıldığı hatırlatılmaktadır. Daha sonra var olanlar (mevcûdat), varlığının başlangıcı olan (hâdis) ve olmayan (kadîm) şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Dolayısıyla kelâmın varlık anlayışı, varlığın ikiliğine (düalizm) dayanmakta olup sırf maddî âlemi nihaî gerçeklik şeklinde görerek onun dışında herhangi bir Tanrı'yı kabul etmeyen materyalizmden ya da Tanrı ile âlemi sadece zihinde birbirinden ayırıp bunların gerçekte bir olduğunu iddia eden tekçi (monist) varlık anlayışlarından ayrılmaktadır.

3.3. Muhdesât Bahisleri (Kozmoloji)

Klasik dönem kelâmcıları âlemi "cevherleri ve arazlarıyla birlikte mahlûkatın tamamı"⁹⁵ şeklinde tanımlamışlardır. Bu tanımda cevherler âlemdeki birleşik cisimlerin en temel unsurlarını temsil ederken, arazlar cevherlerin taşıdığı sıfat ve niteliklere tekâbül etmektedir. Bu hususu biraz açmak gerekirse, klasik dönem kelâmcılarına göre âlemdeki bütün cisimler iki parçaya bölünebilmekte, onların her biri de yine iki parçaya bölünebilmekte ve bu bölünmeler "el-cüz' ellezî lâ yetecezze" (atom) diye isimlendirilen ve artık bölünemeyen bir parçada duruncaya kadar devam etmektedir. Eğer bu son parça da bölünecek olursa, ortaya çıkacak yeni parçaların bölünmesi için hiçbir gerekçe kalmayacak, bu durumda teselsül ortaya çıkacaktır. Kelâmcılara göre bu şekilde âlemin temel unsurlarını oluşturan atomların boşlukta/yoklukta kendi başlarına, yani bir yere dayanmaksızın yer tutmaları (mütehayyiz) dışında, hiçbir zâtî vasıfları yoktur. Dolayısıyla insan, hayvan, bitki, melekler ve ruh da dahil olmak üzere âlemdeki bütün varlıklar en temel unsur olarak aynı cins ve özelliğe sahiptirler (temâsül-i ecsâm).⁹⁶ Bu

94 Bu konuda bk. Mehmet Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), s. 219 vd.

95 İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlât*, s. 37.

96 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 43; Ebû Reşid en-Nisâbüri, *el-Mesâil*, s. 29; Dhanani, *The Physical Theory of Kalâm*, s. 113-17.

noktada kelâmcılar, âlemde bulunan nesnelerdeki çeşitlilik ve farklılıkları açıklamak için “araz” diye adlandırdıkları ve cismin hareket-sükûn, renk ve koku gibi fiziksel niteliklerini tanımlamada kullandıkları bir diğer kavramı öne sürmüşlerdir. Buna göre araz, cevherin kabul edebileceği herhangi bir özellik olup farklı cinsteki arazlar, cevherlerin taşıdığı farklı niteliklere tekabül etmektedir.⁹⁷ Arazların kendi başlarına var olamamaları, var olmak için bir taşıyıcıya ihtiyaç duymalarına sebep olmaktadır. Örneğin, “hareket” arazını bir “atom/nesne/cisim/madde” ile ilişkilendirmeksizin tahayyül etmek mümkün değildir. Bir başka deyişle, hareket ancak hareket edenle, kıyam ancak kaimle birlikte olmaktadır.⁹⁸ Diğer taraftan cevherler de kendilerine ilişen arazlar olmaksızın var olamamaktadır. Örneğin, bir cevher hareket veya sükûn, birleşme veya ayrılma halinde olmaktadır. Cevherler bu şekilde birbirine zıt oluş arazlarından (ekvân) birini taşımaksızın var olamamaktadır.

Arazların en dikkat çekici özelliği ise varlıklarının devamlı olmaması, sürekli yenilenme halinde olmalarıdır. Buna göre arazların varlığı sadece bir an için söz konusu olup takip eden anda bunların yerini yaratılmış başka arazlar almaktadır. Eğer cevherler sürekli yaratılma halinde olan hâdis arazlardan ayrı olamıyorlarsa, bunun anlamı topyekün cevherler ve arazlardan oluşan âlemin de hâdis olduğudur. Eğer topyekün âlem yokken sonradan var oluyor (hâdis) ise, kendisi dışında bir muhdise ihtiyaç duyacaktır. Zira yokluğa düşen bir şey, tekrar kendi kendini var edemez. Âlemin dışındaki bu muhdise, Tanrı’dır (hudûs delili).

Burada dikkat çeken husus, kelâm hudûs delilinin, âlemin sadece geçmişte yaratılmış olduğu düşüncesinden (halku’l-evvel) ziyade, şu anda da yaratılmakta (halk-ı müstemir) olduğu görüşüne dayalı olmasıdır. Buna göre Allah, âlemin yok olmasını istese, onu yeniden yaratmayı kesmesi yeterlidir.⁹⁹

3.4. Ulûhiyyet Bahisleri

Bağdâdî, Kâdî Abdülcebbar ve Cüveynî örnekleri üzerinden de görüleceği üzere,¹⁰⁰ kelâm bilgi teorisinde insanın Allah’ın varlığına dair bilgisi açık

⁹⁷ Arazlara örnek olarak sıcaklık-soğukluk, yaşlılık-kuruluk, renkler, ağırlık-hafiflik, kevn/oluş arazları (birleşme-ayrılma, hareket-sükûn), sertlik-yumuşaklık, kokular, sesler; ayrıca hayat, bilgi, irade, şefkat vb. gibi insanî nitelikler sayılabilir. Kelâmcılar Nazzâm’ın sadece hareket ve sükûn arazını kabul etmesini, bunun dışındaki her şeyin cisim olduğu görüşünü kabul etmemişlerdir. Bk. Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, s. 12.

⁹⁸ Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, s. 12.

⁹⁹ Bu konuda bk. Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, s. 311.

¹⁰⁰ Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 35; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, s. 39; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü’l-dîn*, s. 13.

ve tokluk gibi zarûri ya da parçanın bütünden küçük olması gibi bedihî/zorunlu bilgi olmayıp insan bu bilgiyi aklî tefekkür yollarını kullanarak nazar ve istidlâl vasıtasıyla kesbetmek zorundadır. Ancak bir kelâmcı, metodolojisi gereği, sadece vahiyden yola çıkarak Allah'ın var olduğu iddiasını gerekçelendiremez. Zira bu, Kur'an'ı yine Kur'an ile temellendirmek olur ki bu durum kısır döngüye düşmek demektir.¹⁰¹

Kelâm bilgi teorisine göre Allah'ın varlığına, birliğine ve sıfatlarına işaret eden deliller, O'nun dışındaki varlıklarda yani âlemde (muhtesât) bulunmaktadır. İnsan ancak muhtesât üzerinden bir nazar ve istidlâl yoluyla Allah'ın var olduğu bilgisini kazanabilmektedir. Kelâmcıların büyük çoğunluğu bu şekilde nazar ve istidlâl ile ortaya konulan bir delil (hudûs delili) olmaksızın Tanrı'nın varlığına iman etmenin insana fayda sağlamayacağını iddia etmişlerdir.

İncelediğimiz klasik kaynakların hemen hepsinde öncelikle hâdis bir âlem tasavvuru oluşturulmakta, daha sonra da oluşturulan bu tasavvur üzerinden Allah'ın varlığı, O'nda olması gereken sıfatlar, olmaması gereken sıfatlar ve bütün bu sıfatların da tek olması şeklinde özetlenebilecek bir Tanrı tasavvuru ortaya konulmaktadır. Aynı şekilde o günkü İslâm toplumundaki taraftarları olan Seneviyye, Deysâniyye, Berâhime, Mecûsiyye ve Dehriyye gibi akımlarla yine atomcu âlem tasavvuru kullanılarak tartışılmaktadır.

3.5. Nübüvvet Bahisleri

Bu bölümde nübüvvetin imkânı, Hz. Muhammed'in peygamberliğinin ispatı, Kur'an'ın icâzı gibi konular işlenmektedir. Ancak kelâmcılara göre hudûs delili ortaya konulup Tanrı'nın varlığı ispat edilmedikçe, peygamberlik hakkında konuşmak mümkün değildir. Mâtürîdî kelâmcısı Nesefî, bu durumu İmam Eş'arî'ye ve Mu'tezile'ye nispet ederek şu şekilde açıklamaktadır:

[Âlemin yaratılışına ve Allah'ın varlığına yönelik] Delilin aklî olması lâzımdır. Çünkü Peygamber'in sözünü, âlemin hudûsü ve yaratıcının varlığına delil getirmenin bir anlamı yoktur. Zira peygamberliği sabit olmadıkça Peygamber'in sözü delil olmaz; onu Peygamber olarak gönderen bilinmedikçe, kendisinin Peygamber olduğunu söylemenin bir anlamı olmaz; âlemin hudûsüne dair bilgi gerçekleşmedikçe de onu Peygamber olarak gönderenin bilgisine ulaşamaz. Durum böyle olunca, âlemin hudûsü ve yaratıcının varlığına dair bilginin Peygamber'in sözüyle gerçekleşmesi düşünülemez. Zira onun sözünün doğruluğuna dair

101 Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, I, 44-45.

bilgi, âlemin hudûsü ve yaratıcının varlığına bağlıdır. Diğer taraftan, akıl sahibi biri âlemin yaratıcısının hakîm olduğunu bilmedikçe peygamberlik iddiasında bulunan sahtekârın (mütenebbî) elinde mûcize meydana getirmeyeceğini (bilmez)... Durum bu şekilde olunca; âlemin hudûsü, yaratıcının varlığı ve O'nun hikmet ve kudretinin kemâline dair bilginin, Peygamber'in sözüyle gerçekleşmesi düşünülemez. Çünkü onun sözünün hüccet olduğuna dair bilgi, bunların bilinmesine bağlıdır.¹⁰²

Görüldüğü gibi Nesefî, hudûs delili ortaya konulup Tanrı'nın varlığı ispat edilmedikçe, peygamberlik hakkında konuşmanın mümkün olamayacağı noktasında açıktır. Kanaatimizce kelâmda genel olarak dakîku'l-kelâmın, özel olarak da hudûs delilinin bu derece öncelikli konuma yükselmesinin arkasında da bu kabul bulunmaktadır. Bu bağlamda onlar, imanın mutlak suretle bir delil üzerine bina edilmesi gerektiğini iddia etmişler ve in'ikâs-ı edille prensibine büyük önem atfetmişlerdir.¹⁰³

Diğer taraftan, kelâmcıların peygamberlik iddia eden bir kişinin hissî mûcize göstermesini kesin şart koşmaları, konuyu yine dakîku'l-kelâmla ilişkili hale getirmekte, bir başka deyişle "Tabiatın işleyişinde istisnâ mümkün müdür?" sorusu gündeme gelmektedir. Kelâmcılar, peygamberlerin nübüvvet iddialarına paralel mûcize gösterdiklerinin haber vasıtasıyla ulaştığını belirttikten sonra, bunun kozmolojik olarak da mümkün olduğunu çeşitli fizik teorileri¹⁰⁴ vasıtasıyla temellendirmeye çalışmışlardır. Bu doğrultuda onlar, tabiatın işleyişinde bir istisna olamayacağını öngören tabii nedenselliği reddetmekte, bunun yerine ilâhî nedenselliği (âdetullâh) benimsemektedirler. Buna göre tabiatta gözlemlediğimiz kanuna bağlı hadiseler, tabiatın bizzat kendisinden kaynaklanan bir zorunlulukla değil, Allah'ın ilim, irade

102 Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, I, 44-45.

103 Örneğin, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-İrşâd*'ının "Önsöz"ünde akıl bâliğ olan bir çocuğun ilk yapması gereken şeyin âlemin yaratılmış olduğunu ortaya koyan hudûs delilini öğrenmesidir der. Bk. *Kitâbü'l-İrşâd*, haz. M. Yûsuf Mûsâ – Ali Abdülmün'im Abdülhamîd (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1369/1950), s. 17.

104 Örneğin, mûcizenin imkânını reddedenlere karşı kelâmcılar cisimlerin en temelde aynı cins (tecânüs-i ecsâm) ve birbirlerine benzer olması (temâsül-i ecsâm) fikirlerinden hareket ederek bir cisim için muhtemel olanın diğer cisim için de muhtemel olduğu argümanını kullanırlar. Buna göre yeryüzündeki cisimler dağılma ve parçalanmaya elverişli olduğundan, Ay'ın ikiye yarılması örneğinde, Ay'ın ve Güneş'in de dağılma ve parçalanmaya elverişli olduğu, dolayısıyla mucizelerin ve peygamberlerin kıyamete ilişkin söylediklerinin câiz olduğunu dile getirir. Kelâmcıların fizik teorilerini fâil-i muhtâr bir Allah'ın varlığı, mucizenin ispatı, âlemin sonluluğu (kıyamet) gibi dinî usullerin ispatı konusunda kullanmalarıyla ilgili olarak bk. Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sinâ Yorumu ve Eleştirisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), s. 202-5.

ve kudretiyle yaratılışı sistematik bir şekilde tekrarlamasından kaynaklanmaktadır. Allah isterse bunları askıya alabilir, âlemin işleyişini değiştirebilir.

3.6. Sem'ıyyât Bahisleri

Bu bölümde âhret ahvâli, büyük günah işleyeninin durumu, şefaet ve tövbe gibi konular yer almaktadır. Bu türden konuların sem'ıyyât, yani "işitmeye, haber verilmeye dayalı bilgi" şeklinde isimlendirilmesinin sebebi, kelâmcıların ölüm ve ötesi gibi gaybi konuları akla dayanan bilgiye değil de, Peygamber'in haber vermesine dayanan bilgiye bağlamalarıdır. Buna göre akıl, âhret âlemini mümkün görmekle birlikte, bu âlemin ayrıntılarını ortaya koyamaz. Bu sebeple Bâkılânî'nin *Temhîd*'ini incelerken de tespit ettiğimiz gibi, klasik dönem kelâm kitaplarında sem'ıyyât bahisleri genel olarak fazla yer tutmamaktadır. Ancak kelâmcıların mevcut âlemin temel ilkelerini Allah'ın dışındaki gaybî varlıklara da genelleyip kıyas ettiklerini hatırd tutmamız gerekir.¹⁰⁵ Buna göre yaşadığımız âlem (âlem-i mahsus) nasıl cevher ve arazlardan müteşekkilse, âhret âlemi de benzer şekilde atomlardan ve arazlardan teşekkül olacaktır.¹⁰⁶ Örneğin, Mu'tezile mezhebi amellerin araz olduğunu, bu sebeple tartılamayacaklarını iddia ederek âhirette gerçekleşecek mîzânı tevil etme yoluna gitmiştir.¹⁰⁷ Bu durum dakıku'l-keâmın –semiyyât meseleleri de dahil olmak üzere– celîlü'l-keâmı anlayıp açıklamada ne derece etkili olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Özetleyecek olursak, klasik dönem kelâmı, epistemoloji (bilgi teorisi), ontoloji (varlık anlayışı), kozmoloji (âlem tasavvuru), uluhiyyet (tanrı tasavvuru) ve nübüvvet (peygamber tasavvuru) gibi unsurların birbirine sımsıkı bağlı olduğu sistematik bir ilim görünümü arz etmektedir. En temelde kadîm-hâdis varlık anlayışına dayanan bu sistemde, bilgi kadîmin bilgisi ve hâdisin bilgisi olmak üzere ikiye ayrılmakta; bu tarz düalist bir ontoloji ve epistemoloji anlayışına gerekçe olarak da topyekün âlemin yok iken sonradan var olması gösterilmektedir. Dolayısıyla bu şekildeki bir sistemin içinde kozmoloji (muhtesât bahisleri) öyle önemli bir konum işgal etmektedir ki, muhtes âlem tasavvurunu (hudûs delili) çıkardığınız zaman -ki Kadîm'in (Allah) varlığına da bu delil vasıtasıyla ulaşmaktadır- bütün sistem çökmektedir.

105 Örneğin, kelâmda ruh, melekler gibi algılanamayan varlıkların cism-i latif kabul edilmesiyle ilgili olarak bk. İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlât*, s. 267.

106 Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 34.

107 Bu konuda bk. Süleyman Toprak, "Mîzan", *DİA*, XXX, 211.

Sonuç

Bu makalede, günümüze ulaşan klasik kelâm kitaplarından yola çıkarak en erken dönemlerden itibaren kelâm ilminin konularının dakıku'l-kelâm ve celilü'l-kelâm olmak üzere iki temel bölüme ayrıldığını; dakıku'l-kelâmın bilgi, varlık ve âlemlle ilgili konulara (kozmooloji), celilü'l-kelâmın ise Allah'ın zâtî sıfatları, vahiy, peygamberlik, nübüvvet ve âhiret konularına (teoloji) tekabül ettiğini ortaya koymaya çalıştık.

Kelâmcıların tabiat felsefesi ve kozmoolojiye dair konularla meşgul olmalarının sebebi, ilk bakışta dinin asılları sayılan celil konuları savunup karşıt görüşleri reddetmek şeklinde gözükmekle birlikte, kanaatimizce kelâmcıların dakik konularla meşguliyeti, iki sebepten dolayı apolojeliğin ötesinde bir açıklama gerektirmektedir. Bunlardan birincisi kelâmcıların dakıku'l-kelâm konularına klasik anlamda bir din âliminin duyabileceğinden çok daha fazla ilgi göstermiş olmalarıdır. Ele aldığımız klasik kaynaklar, kelâmcıların fiziğe dair konuları sadece karşıt düşünce akımlarıyla değil, birbirleriyle de tartıştıklarını, fiziğin belli başlı problemlerini de çözmeye yönelik teoriler geliştirdiklerini¹⁰⁸ ayrıca fiziğin hiçbir teolojik bağlamı olmayan konularını da aydınlatmaya yönelik kitaplar telif ettiklerini¹⁰⁹ açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu durum, kelâmcıların dakik konuları dini savunmanın ötesinde, bunları birer hakikat arayışına dönüştürdüklerini göstermektedir. Esasen bu tespit, kelâm-hudûs delilinin basit bir teolojik varsayım olmasının ötesinde, dikkate alınması gereken bir arka planının olduğunu ve en temelde kelâmcıların tabiatı araştırma faaliyetinden beslendiğini göstermesi açısından büyük önem arz etmektedir.

Kelâmcıların dakıku'l-kelâmla meşguliyetlerinin itikadî esasları savunmanın ötesinde bir açıklama gerektirmesinin ikinci sebebi ise, nübüvvet konusunu işlerken de belirttiğimiz gibi, kelâm metodolojisinde âlemin, Tanrı hakkında konuşmada etkisiz bir unsur olmayıp O'nun varlığı, birliği ve sıfatları hakkında konuşmada öncelikli hareket noktası olmasıdır. Kanaatimizce bu durum, uzun vadede kelâmcıların itikadî görüşlerinin dakıku'l-kelâma göre yorumlanıp şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Hatta kelâmcıların fizik teorileri ile dinî inanç ve görüşleri zaman içinde birbirine o derece geçmiştir ki, atomculuk başta olmak üzere, fizik teorilerinin aksine görüş belirtenler tekfir edilmeye başlanmıştır.

108 Bu konuda detaylı bilgi için bk. Dhanani, "Kalâm and Hellenistic Cosmology", s. 36 vd.; van Ess, "Ebû İshâk en-Nazzâm Örneği Üzerinden Kelâm-Bilim İlişkisi", s. 267 vd.; Heinen, "Kelâmcılar ve Matematikçiler", s. 305 vd.

109 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 206.

Kuşkusuz kelâmcılar başlangıçta kadîm medeniyetlerden miras alınan fizik teorilerini devşirirken, bunları kendi dinî inançları doğrultusunda dönüştürmüşlerdir. Ancak bu etkileşim tek taraflı olmamış, uzun vadede fizik teorileri kelâmcıların teolojik görüş ve inançlarının ayrıntılarda belli bir şekilde bürünmesine yol açmıştır. Bu bağlamda örneğin cevher-araz teorisi dikkate alınmaksızın kelâmcıların Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları, kulların fiilleri, nübüvvet ve âhret gibi konulardaki görüşlerini tam olarak anlayıp açıklamanın mümkün olmaması bir yana; tabii nedenselliğin reddi, sürekli yeniden yaratma teorisi gibi klasik kelâmı önemli yer tutan kuramlar, bize göre atomculuğun kelâmcıları o tarafa yönlendirmesiyle ortaya çıkan kuramlar olmaktadır.

Burada son bir hususa daha dikkat çekmekte fayda vardır. Ülkemizde kelâm ilminin ortaya çıkışı ve gelişimini konu eden eserlerde, başlangıçta bu ilme “tevhîd” ve “usûlü'd-dîn” ilmi dendiği, genel olarak bu başlıklar altında Allah'ın zâtı ve sıfatları gibi akâide dair konuların sefeye yakın bir metotla işlendiği, bu ilmin İmam Eş'arî'den itibaren nübüvvet ve âhret gibi konuları da içine alarak sahasının genişlemeye başladığı, İmam Gazzâlî ile birlikte “mevcûd”un konusu içine girdiği ve böylece kelâmın sahasının daha da genişlediği ve nihayet müteahhir dönemde felsefe ile mezcolduğu şeklinde klasikleşmiş bir anlatım söz konusudur. Kelâmın daha ziyade teolojik boyutlarına (celilü'l-kelâm) dikkat çeken bu klasik anlatımda Câhiz'in “Kelâmcı din ile bilimi kendisinde meczeden kişidir” tespitinden,¹¹⁰ Hayyât'ın “İslâm dünyasında fizik teorilerine dair konuları sadece kelâmcılar tartışabilir” diyerek övünmesinden,¹¹¹ Eş'arî'nin, dakîku'l-kelâm başlığıyla kelâmcılara nispet ederek aktardığı Sokrat öncesi dönemi aratmayacak zenginlikteki görüş ve teorilerden, İbnü'n-Nedîm'in kelâmcılara atfettiği kozmolojik içerikli sayısız kitaplardan neredeyse hiç bahsedilmemekte, bunların yerine erken dönem kelâmı oldukça renksiz bir anlatımla ortaya konmaktadır. Bize göre bu şekildeki bir anlatım, kelâmın belki de hiçbir döneminde yaşanmayan o yaratıcı ve dinamik asırlarının gözlerden gizlenmesine, böylece bu ilmin gerçek değerinin bilinmemesine sebep olmaktadır.

110 Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, II, 134.

111 Hayyât, *el-İntisâr*, s. 14.

Klasik Dönem Kelâmında Dakıku'l-Kelâmın Yeri ve Rolü

Klasik dönem (mütekaddimûn) kelâmının en dikkat çekici özelliklerinden biri “dakıku'l-kelâm” diye isimlendirilen fizik ve kozmolojiye dair konuların önemli bir yer tutmasıdır. Kelâmcıların bu türden konulara ilgi duymaya başlama sebebi, İslâm dininin itikadî esaslarını diğer din ve düşünce sistemlerine karşı savunma ihtiyacı şeklinde açıklansa da, aslında bu ilişki tek taraflı olmamış, tarih içerisinde kelâm ilmi, belli ölçüde fizik teorilerinin etkisi altında kalarak cevher-araz düalitesine dayalı atomculuk ekseninde bir kelâm sistemi geliştirmiştir. Bu makale, klasik dönemde “dakıku'l-kelâm” diye isimlendirilen fizik ve kozmolojiye dair konuların kelâmda ne tür bir rol üstlendiğini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda birinci bölümde klasik dönemde kelâm ilminin dinin asılları sayılan “celilü'l-kelâm” ile bu asılların temellendirilip savunulmasında kullanılan “dakıku'l-kelâm” olmak üzere iki temel kısma ayrıldığı ortaya konulacaktır. İkinci bölümde kelâmcıların fizik ve kozmolojiye dair konularla hangi ölçekte meşgul oldukları ve dakıku'l-kelâm başlığı altında daha çok ne tür meseleleri ele aldıkları konusu ele alınacaktır. Üçüncü ve son bölümde ise tarihsel süreçte celilü'l-kelâmın, dakıku'l-kelâmın etkisi altına nasıl girdiği ve bu doğrultuda kelâmın sistematik bir şekilde kozmoloji eksenli olarak nasıl yapılandığı ortaya konulacaktır.

Anahtar kelimeler: Kelâm, dakıku'l-kelâm, celilü'l-kelâm, kozmoloji, atomculuk.

Goethe's *Werther* at the Crossroads: Love's Agony in *Taşawwuf* and *Metaphysica*

Ömer Kemal Buhari*

Johann Wolfgang von Goethe's *Die Leiden des jungen Werther*¹ (The Sufferings/Sorrows of Young Werther) has aroused the close interest of global literary critics and lay readership since 1774, the year of its publication. Being a prominent text of world literature, this thought-provoking epistolary novel lends itself to intellectual theorizations on the metaphysics of love. The present paper provides a cross-civilizational and interdisciplinary textual analysis of how the novel frames the concept of love, or more precisely how it is undergirded by the conceptual structure of love as illuminated by two paramount intellectual legacies, Islamic mysticism (*taşawwuf* or Sufism) and continental metaphysics.² Therewith, a gen-

* A less developed version of this paper has been written in German language within the advanced seminar (*Hauptseminar*) "Laughing and Crying (*Lachen und Weinen*)" during my graduate studies at the Faculty of Philosophy of Ruprecht-Karls Heidelberg University and submitted to Professor Peter König. I would like to present my special thanks to my venerable mentor Professor İbrahim Kafi Dönmez, who generously offered his help during the publication of the paper; to Professor Mahmud Erol Kılıç who encouraged me to publish it; and to my friend Ali Altaf Mian who revised the paper in its different stages and shared his constructive criticism with me.

** PhD Candidate, International Islamic University Malaysia (IIUM - ISTAC) (omerkemail@gmail.com).

1 The revised 1787 version of *Werther* (abbreviated as *W* throughout the text) has been used for the present paper. See Johann Wolfgang von Goethe, *Die Leiden des jungen Werther* (Leipzig: Weygand, 1787).

2 It is possible to argue that there are multiple approaches to love within the colorful spectrum of Sufi thought, yet there is a clearly a unanimous (*quasi-orthodox*) understanding and praxis of love as "submission to Allāh" in Sufism, as we will try to establish in the following sections. See also Louis Massignon, *La passion d'al-Hosayn-Ibn-Mansour Al-Hallaj: Martyr Mystique de l'Islam* (Paris: Geuthner, 1922), II vols; Helmut Ritter, "Philologika VII", *Der Islam*, 21/1 (1933): 84-109; Annemarie Schimmel, "Zur Geschichte der mystischen Liebe im Islam", *Die Welt des Orients*, 6 (1952): 495-99; Annemarie Schimmel, *The Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), 130-48; Seyyed Hossein Nasr, *The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism* (New York: HarperCollins, 2007), 59-79. The same objection can also be made for the concept of love within the heterogeneous heritage of metaphysical thought. This

eral methodological clarification on the perspective of the paper and a concise examination of Goethe's relationship with Islam are also provided in the introductory section.

Key words: Goethe, Werther, Islam, Sufism, Continental metaphysics, love.

To compile a text within the constraints of contemporary academic norms about a topic that is in part super-rational, even bordering on the metaphysics of love, is not only difficult, but also can prove to be provocative due to an underlying problem of methodological *méfiance*; thus, there is a need for this problem to be deconstructed beforehand. The prevailing secularity in post-Enlightenment philosophical traditions has been a key component for establishing contemporary epistemological frameworks. This secularity has generated a particular understanding of rationality that does away with the intrinsic metaphysical element by encapsulating the latter into compartments of subjectivity and normativity, hence an inability to falsify and an inadequacy of methodology. According to this exclusionist policy, which is criticized as one of the most conspicuous obstacles to the act of thinking, and which is epitomized by Heidegger in the concept of self-withdrawal (*Sich-entziehen*)³, the phenomenon of love, for instance, must be explained exclusively by mundane and reified variables. The present paper, while not brushing aside the mind-set of the contemporary spirit (*Zeitgeist*), takes the liberty of arguing that the aforementioned variables lead to oversimplified formulas which fall short of satisfactorily explicating the sufferings and suicide of Werther, and proposes the employment of metaphysical elements from the Sufi heritage of thought and continental philosophical tradition. In other words, the Schiller-Weberian disenchanting (*entzaubert*) type of secular thinking about love, as for instance represented in particular writings of Schopenhauer,⁴ Freud and

paper attempts to demonstrate that among selected authors of metaphysics, there exists an interpretation of love equivalent to that of Sufism.

3 Martin Heidegger, *Was heißt Denken?* (Tübingen: Max Niemeyer, 1954), 5-6.

4 "For all love, however ethereally it may bear itself, is rooted in the sexual impulse alone, nay, it absolutely is only a more definitely determined, specialized, and indeed in the strictest sense individualized sexual impulse." Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Idea*, trans. and ed. Richard B. Haldane and John Kemp (London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co. Ltd., 1909), III, 339 — "Denn alle Verliebtheit, wie ätherisch sie sich auch geberden mag, wurzelt allein im Geschlechtstribe, ja, ist durchaus nur ein näher bestimmter, specialisirter, wohl gar im strengsten Sinn individualisierter Geschlechtstrieb." Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, ed. Julius Frauenstädt (Leipzig: F.A. Brockhaus, 1888), III, 610. Obviously, Schopenhauer's secular usage of the term "metaphysics", as outlined in *Metaphysik der Geschlechtsliebe*, in essence differs from the Sufi approach.

a number of their contemporaries, is challenged by the ascending ethos of Sufism and metaphysics. The paper is written from the perspective that the obviously transcendental texture of the work corrodes the limits of standard positivistic thinking.⁵ To genuinely understand the sufferings of Werther, one needs a fresh approach, a deep-rooted⁶ and not oversimplified perspective that is accompanied by a profound sensation of *Einfühlung*.

The core of the paper, dedicated to explaining the suffering of Werther, is based upon three sequential stages of love in Sufism: “separation”, “submission” and “annihilation”. The first section focuses on the reciprocity of love and separation. It is argued that love is the agonizing aftermath of the traumatic “ur-separation” of humans from their Divine Origin. Deliberating on the delicate nexus between the Creator and the created, the intermediary section deconstructs Werther’s profane love as submission to God. The final section points to the annihilating objective and the resulting afflicting nature of love, which acquits Werther’s suicide. And the following introductory section contains relevant data on Goethe and his era, *Werther*’s background and implications, and finally Goethe’s relationship with Islam.

Background, Reverberations and Initial Thoughts

Goethe’s *Werther* (1774; revised 1787) has been written as an epistolary novel (*Briefroman*) consisting of two parts; the story centers on the protagonist’s (Werther) tragic love relationship to an affianced young woman (Lotte). The story commences with a separation, as Werther relocates from his hometown to another city, proceeds with his letters that contain the sentimental accounts of his ambivalent and submissive passion to Lotte, and ends with another separation of transcendental nature, i.e., Werther’s tragic suicide. Classified by its subject, *Werther* is a standard love story in which diverse phenomena, dimensions and stages related to love are reintroduced.

5 Goethe’s references to the contrast between “a scientific gardener” and “a feeling heart” in the beginning letter of *Werther* (*W*, 8, am 4. Mai) demonstrates a more balanced and rationalist attitude towards love and the absolute nature of love (*W*, 22, am 26. Mai). In addition, his approach to reason and drunkenness (*W*, 86-87, am 12. August) corroborates this position. See also Mahmud Erol Kılıç, *Tasavvufu Giriş* (Istanbul: Sufi, 2012), 16-19, 87-89.

6 As Schöffler, a trailblazing *Werther*-commentator, asserts, “There must be profound reasons if a created [work] flashes across its time, if a work created in 1774 still lives in all senses today.” — “Es müssen tiefe Gründe da sein, wenn ein Geschaffenes seine Zeit durchzuckte, wenn ein 1774 Geschaffenes noch heute in aller Sinnen lebt.” Herbert Schöffler, *Deutscher Geist im 18. Jahrhundert* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967), 158.

Classified by the epoch, the novel is one of the archetypical works of the late 18th century German literary movement, *Sturm und Drang*; in this movement the proto-romantic spirit is almost unanimously⁷ construed as being a sentimental reaction by the German literati to the rigorous rationalist tone of the *Aufklärung*, which was dominant at that time. Young Goethe's novel granted him a considerable reputation throughout Europe within a relatively short span of time. The resonances of his work were so compelling that Thomas Mann, an eminent figure of the 20th century German literature and a distinguished authority on Goethe's work, regarded it as the most significant accomplishment of Goethe's entire life:

The little book "Werther" or in its full title "The Sufferings of Young Werther: A Novel in Letters" was the greatest, most substantial and sensational success Goethe ever experienced as a writer. The lawyer from Frankfurt was twenty-four years old when he wrote this concise work, which is outwardly less extensive, as well as restricted by youth in terms of its world and life view, but incredibly loaded with explosive emotion.⁸

In view of the emotional pervasiveness and acute insight into the human soul in Goethe's powerful narration, it is not unexpected that we discover this tragedy as inspired by real events in the young author's life. As reported by a number of his critics and biographers, and even Goethe himself in *Dichtung und Wahrheit*, Goethe's personal experiences,⁹ such as Kestner's

7 It is worth noting that there are dissenting voices with this mainstream interpretation. See Bruce Duncan, "Sturm und Drang Passions and Eighteenth-Century Psychology", *Literature of Sturm und Drang*, ed. David Hill (New York: Camden House, 2003), 48.

8 My own translation of "Das Büchlein 'Werther' oder, mit seinem ganzen Titel 'Die Leiden des jungen Werther, ein Roman in Briefen' war der grösste, ausgedehnteste, sensationellste Erfolg, den Goethe, der Schriftsteller, je erlebt hat. Der Frankfurter Jurist war ganze vierundzwanzig Jahre alt, als er dies äusserlich wenig umfangreiche, auch als Welt- und Lebensbild jugendlich eingeschränkte, aber mit explosivem Gefühl unglaublich geladene Werkchen schrieb." Thomas Mann, "Goethe's Werther", *Corona*, ed. Arno Schirokauer (Durham: Duke University Press, 1941), 186.

9 Goethe admits the relationship between Werther's and his own sufferings in the following remarks: "Rather it was owing to individual and immediate circumstances that touched me to the quick, and gave me a great deal of trouble; which indeed brought me into the frame of mind that produced 'Werther'. I had lived, loved and suffered much! That was it." Johann Peter Eckermann, *Conversations of Goethe with Eckermann and Soret*, trans. and ed. John Oxenford (London: G. Bell, 1883), 53 — "Es waren vielmehr individuelle, naheliegende Verhältnisse, die mir auf die Nägel brannten und mir zu schaffen machten, und die mich in jenen Gemütszustand brachten, aus dem der 'Werther' hervorging. Ich hatte geliebt, geliebt und sehr viel gelitten! Das war es." Johann Peter Eckermann, *Goethe's Gespräche mit J.P. Eckermann*, ed. Franz Deibel (Leipzig: Insel, 1908), I, 101.

letter acquainting him with details of Jerusalem's suicide¹⁰, as well as his own sufferings that stemmed from his unrequited love to Charlotte Buff,¹¹ constituted the wellspring for *Werther*.¹² Thus, the source of the graphic narration becomes clear. Likewise, Goethe's frank confessions exposing his anxiety¹³ about his own work at the same time reveal his relationship with *Werther*:

That [...] is a creation which I, like the pelican, fed with the blood of my own heart. [...] Besides, as I have often said, I have only read the book once since its appearance, and have taken good care not to read it again. It is a mass of congreve-rockets. I am uncomfortable when I look at it; and I dread lest I should once more experience the peculiar mental state from which it was produced.¹⁴

-
- 10 Thorsten Valk, *Melancholie im Werk Goethes* (Tübingen: Max-Niemeyer, 2002), 62-63.
- 11 Cf. August Kestner, *Goethe und Werther: Briefe Goethes* (Stuttgart und Tübingen: Cotta, 1854).
- 12 Cf. Carl Maria Weber, "Zur Vorgeschichte von Goethes 'Werther'", *Jahrbuch der Goethe-Gesellschaft*, 14 (1928): 82-92.
- 13 Goethe shared the following remarks about his psychological state concerning *Werther*: "That all the symptoms of this strange disease, as natural as it is unnatural, at one time raged furiously through my innermost being, no one who reads *Werther* will probably doubt. I know full well what resolutions and efforts it cost me in those days, to escape from the waves of death; just as with difficulty I saved myself, to recover painfully, from many a later shipwreck." Carl Friedrich Zelter, *Goethe's Letters to Zelter, With Extracts from those of Zelter to Goethe*, trans. and ed. Arthur Duke Coleridge (London: George Bell and Sons, 1887), 92 — "Dass alle Symptome dieser wunderlichen, so natürlichen als unnatürlichen Krankheit auch einmal mein Innerstes durchrast haben, daran lässt Werther wohl niemanden zweifeln. Ich weiß noch recht gut, was es mich damals für Anstrengungen kostete, den Wellen des Todes zu entkommen, so wie ich mich aus manchem spätern Schiffbruch auch mühsam rettete und mühselig erholte." Carl Friedrich Zelter, *Briefwechsel zwischen Goethe und Zelter in den Jahren 1796 bis 1832, Zweiter Theil, die Jahre 1812 bis 1818*, ed. Friedrich Wilhelm Riemer (Berlin: Duncker und Humblot, 1833), 44. A recent thought-provoking inquiry into Goethe's psycho-pathology has been carried out by Rainer M. Holm-Hadulla, Martin Roussel and Frank-Hagen Hofmann, "Depression and Creativity: The Case of the German Poet, Scientist and Statesman J.W. v. Goethe", *Journal of Affective Disorders*, 127 (2010): 43-49; Rainer M. Holm-Hadulla, "Goethe's Anxieties, Depressive Episodes and (Self-) Therapeutic Strategies: A Contribution to Method Integration in Psychotherapy", *Psychopathology*, 46 (2012): 266-74.
- 14 Eckermann, *Conversations of Goethe with Eckermann and Soret*, 52 — "Das ist auch so ein Geschöpf, [...] das ich gleich dem Pelikan mit dem Blute meines eigenen Herzens gefüttert habe. [...] Ich habe es seit seinem Erscheinen nur einmal wieder gelesen und mich gehütet, es abermals zu tun. Es sind lauter Brandraketen! - Es wird mir unheimlich dabei und ich fürchte, den pathologischen Zustand wieder durchzuempfinden, aus dem es hervorging". Eckermann, *Goethe's Gespräche mit J.P. Eckermann*, I, 99-100.

In addition to the literary works mentioned in *Werther*,¹⁵ it is clear that forerunners to this novel were Richardson's *Pamela, or, Virtue Rewarded* (1740) and *Clarissa, or, the History of a Young Lady* (1748), Rousseau's *Julie, ou, la Nouvelle Héloïse* (1761), Gellert's *Leben der Schwedischen Gräfin von G* (1748) and La Roche's *Geschichte des Fräuleins von Sternheim* (1771). The one brought most often to the fore in *Werther*-research is Rousseau's work.¹⁶ Moreover, *Werther* had a strong influence on its successors in literature. To name a few examples, Karamsin's *Bednaia Liza* (1792) is a Russian version inspired by *Werther*, while Mann's *Lotte in Weimar* (1939) is a response to the work and Plenzdorf's *Die neuen Leiden des jungen Werther* (1972) is an East German montage of Goethe's novel.

The consequences of *Werther*'s publication were overwhelming. As stated in an anonymous review dated 1775, "Werther has presumably aroused the curiosity of Germany's entire readership".¹⁷ Swiftly traversing the German borders, the tragedy achieved far more than this accurate but shortsighted prediction. It triggered heated debates in the Anglophone world after 1779, the year it was first translated into English,¹⁸ as well as in other nations (translated into French in 1775, and into Italian in 1781),¹⁹ conceivably serving its author's aspiration of originating a *Weltliteratur*. *Werther*'s readers, enthralled by Goethe's powerful expression, launched a suicide trend, which was referred to in sociological and psychological circles as the "Werther-effect" and/or "Werther-fever".²⁰ Numerous "copycat suicides" terminated their lives

15 These include *Klopstock, Emilia Galotti, Homer and Ossian*. For the extent of their interaction with *Werther*, see Mary A. Deguire, "Intertextuality in Goethe's 'Werther'" (Ph.D. diss. University of Illinois, 2011).

16 Cf. Ellie Kennedy, "Rousseau and Werther, in Search of a Sympathetic Soul", *Lumen*, 19 (2000): 109-19; Astrida Orle Tantilillo, "A New Reading of Werther as Goethe's Critique of Rousseau", *Orbis Litterarum*, 56/6 (2003): 443-65.

17 Valk, *Melancholie im Werk Goethes*, 57.

18 Orie W. Long, "English Translations of Goethe's Werther", *The Journal of English and Germanic Philology*, 14/2 (1915): 169-203.

19 Cf. Johann Wilhelm Appell, *Werther und seine Zeit. Zur Goethe-Literatur*, 3rd ed. (Oldenburg: Schulztesche Hof-Buchhandlung und Hof-Buchdruckerei, 1882), 8-50.

20 The pioneering study in social sciences about this phenomenon was written by David P. Phillips, "The Influence of Suggestion on Suicide: Substantive and Theoretical Implications of the Werther Effect", *American Sociological Review*, 39/3 (1974): 340-54. For a more recent and comparative analysis of the concept, see Walther Ziegler and Ulrich Hegerl, "Der Werther-Effekt: Bedeutung, Mechanismen, Konsequenzen", *Nervenarzt*, 73 (2002): 41-49. For a study concentrating on the nexus between media and violence with the example of Werther, see Martin Andree, *Wenn Texte töten: Über Werther, Medienwirkung und Mediengewalt* (München: Wilhelm Fink, 2006); Finally, for a counter-voice which argues that there was no such suicidal epidemic at all, see Jan Thorson and Per-Arne

in a similar way to *Werther*, which alerted their societies and led to the banning of the novel in Leipzig, Copenhagen and Milan. As a consequence, the book not only received approbatory and sympathetic reviews, but also created vociferous and contemptuous reactions. The central points of criticism, mostly issued by conservative circles, declared that it was the “justification/glorification of suicide” as well as a “violation of Christianity and morality.”²¹

Apart from religious presuppositions, as might be expected, an extensive range of interpretations devoted to Goethe's *Werther* and the reasons for his sufferings has emerged.²² The majority comes from psychological and psychiatric etiologists who underline *Werther's* *amour propre*, his labile character and poor skills of adaptability.²³ They usually predicate their opinions on the diagnosis of *Werther* as a case history (*historia morbi*), which, according to Lavater, was made by Goethe himself.²⁴ However, Goethe himself also indicated the timelessness of *Werther*,²⁵ ruling out temporally limited interpretations.²⁶ Yet, other noteworthy critics have focused on *Werther's* political aspects, based on their theories of social history, mostly within a Marxist and Left Hegelian paradigm.²⁷ Although there might be a share of truth in the psychoanalytical

Öberg, “Was There a Suicide Epidemic after Goethe's *Werther*?”, *Archives of Suicide Research*, 7/1 (2003): 69-72.

- 21 Cf. Georg Jäger, “Die Leiden des alten und neuen *Werther*”, *Literatur: Kommentare* (München, Wien: Carl Hanser, 1984), XXI, 129-46; and Bruce Duncan, *Goethe's Werther and the Critics* (New York: Camden House, 2005), 10-23. One can observe a similarity between these and the recurrent criticism of Sufi expressions by jurisprudential circles in Islam, inasmuch as they both objectify the ubiquitous tension between esotericists and literalists, in other words between *ahl al-bāṭin* (people of the inward) and *ahl al-zāhir* (people of the outward), as we will discuss in the following sections.
- 22 For a detailed list of alleged reasons and their authors, see Günther Sasse, “Woran leidet *Werther*? Zum Zwiespalt zwischen idealistischer Schwärmerei und sinnlichem Begehren”, *Goethe-Jahrbuch*, 116 (1999): 246; and for a more extensive analysis, see Duncan, *Goethe's Werther and the Critics*.
- 23 Jäger, “Die Leiden des alten und neuen *Werther*”, XXI, 12-107; Duncan, *Goethe's Werther and the Critics*, 61-65.
- 24 Johann Kaspar Lavater, *Vermischte Schriften* (Winterthur: Heinrich Steiner und Comp., 1781), II, 128.
- 25 Robert Ellis Dye, “Man and God in Goethe's ‘*Werther*’”, *Symposium* 29 (1975): 318.
- 26 A general aside about Goethe's remarks on *Werther*: Although these seem to ease the problems of understanding his work correctly, it becomes obvious, again from these remarks, that Goethe himself has not overcome the implications of the phenomenal love incarnated in *Werther*. He rather adopted an avoidant attitude towards his *Franckenstein -angst*; indeed this seems to be the most adequate word to describe his later dissociation. Therefore, the horizon is not limited to the author's remarks, but rather an attempt to theorize further about the *Wertherian* love is made in order to decode it more accurately.
- 27 An example of these would be the reading of the novel as a critique of nobility based

and political approaches, one can discern in these frames of reference the vestiges of a criticized shallow way of thinking which oversimplifies even the purely transcendental passages in which Werther experiences a spiritual state in the Divine Presence.²⁸ Hence, it would be distortive reductionism to read *Werther* merely from a psychiatric or political aspect.

The popularity of Goethe's oeuvre led to a large number of interpretations of *Werther* being made; as a result, it is now practically impossible to make an overall view. An inquiry on the keyword "Werther" returns more than five thousand results in *Weimarer Goethe-Bibliographie Online*, the most comprehensive Goethe bibliography.²⁹ Having said that, and while it is true that commentaries which concentrate on the religio-mystical elements in Goethe's works are in abundance, the reading of *Werther's* sufferings in light of Sufi love,³⁰ as done here, is a novel attempt. The religio-mystical elements of *Werther*, based on the Old and New Testaments, as well as pantheism, freemasonry and mythology, have been implemented by scholars. However, generally speaking, while Goethe's *Faust* and *West-östlicher Divan* have been studied in terms of their contextual relationship with Sufism/Islam, *Werther*

upon the passages in which Werther juxtaposes the noblemen with the ordinary people around him. See also Georg Lukács, *Goethe und seine Zeit* (Bern: Francke, 1947); Klaus Scherpe, *Werther und Wertherwirkung: Zum Syndrom der bürgerlichen Gesellschaftsordnung im 18. Jh.* (Bad Homburg: Gehlen, 1970). For an overview, see Martin Swales, *The Sorrows of Young Werther* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 49-58.

- 28 For instance, Adams claims: "Werther cries out for interpretation as a narcissist, as in the letter of 10 May 1771 when he identifies himself with 'the All-loving One who, floating in eternal bliss, carries and sustains us.'" Jeffrey Adams, "Narcissism and Object Relations in Goethe's Creative Imagination", *Mimetic Desire: Essays on Narcissism in German Literature from Romanticism to Post Modernism*, ed. Jeffrey Adams and Eric Williams (Columbia: Camden House, 1995), 65-85.
- 29 *Weimarer Goethe-Bibliographie online (WGB)* contains works on Goethe's biography, works and effects: Weimarer Goethe-Bibliographie online. Available from: <http://opac.ub.uni-weimar.de/LNG=DU/DB=4.1/>. Accessed 10 October 2014. For other Goethe bibliographies, see Hans Pyritz, *Goethe-Bibliographie* (Heidelberg: Winter, 1965); Helmut G. Hermann, *Goethe-Bibliographie: Literatur zum dichterischen Werk* (Stuttgart: Reclam, 1991); Siegfried Seifert, *Goethe Bibliographie 1950-1990* (München: K.G.Saur, 2000), 3 vols.
- 30 We are aware of the fact that in nature there is no such thing as "Sufi love", i.e., this paper does not defend a sterilized and exclusive type of love, which is only known to and experienced by Sufis. Instead, an attempt has been made to find common grounds in various schools of thought. Therefore, what we mean by the term "Sufi love" is the approach of Sufi poets and authors to love, one that still maintains its universal character. On the other hand, since Sufis have given a core importance to love, both in theoretical and practical terms, they have supposedly produced more crystallized ideas about it throughout the history of ideas, as for instance epitomized in Rûmî's *Mathnawi*.

has been a much neglected work, regardless of the large number of transcendental references that appear to coincide with Sufi literature about love.

Trunz, the editor of Goethe's *Hamburger Ausgabe*, postulates that *Werther* has been "outlandish (*fremdartig*) from its choice of words to the ideas represented in it."³¹ Indeed, for Christian-Occidental cultural circles there is an exotic and alien element in *Werther*, and it is this that deflects their vision about the novel. Therefore, it is not surprising to see early commentators of *Werther* making an emphasis on the deistic, pantheistic³² or even rationalist and impersonalized, thus that is, secular and non-Christian notions, of God; these notions allegedly were inherited from the earlier works of Kant, Descartes, Leibniz, Wolff, Bruno, Spinoza and Schleiermacher.³³ Thus, in the novel there is a secular and dissident substance, based first and foremost on *Werther's* profane love³⁴ to Lotte³⁵, but also on "the [general] accusatory tendency" in the book which is contextualized upon Leibniz' theodicy.³⁶ In fact, as Schaefer indicates the esoteric nature of the novel with an emphasis on the Immanence of God, it is, he states, "not the Idea of God, but the Presence of God inside human beings [that] is the highest value in Goethe's novel."³⁷ In *Werther* one finds an austere life, a piety justified by sacrilegious love, irrespective of whom he loved outwardly; rather this is a love liberated from its initial object, combined with his rebellious expressions against orthodoxy,³⁸ a recurrent topic of tension between Sufis and outwardly circles in Islam. Goethe was not unfamiliar to this schism as he regarded Hāfēz as a spiritual relative who, despite his complete submission, occasionally was

31 Dye, "Man and God in Goethe's 'Werther'", 314.

32 "*radikaler Gefühlspantheismus*" (radical emotional pantheism), Karl Grün, *Ueber Goethe vom menschlichen Standpunkte* (Darmstadt: Carl Wilhelm Leske, 1846), 93. For an early philosophical elaboration of the relationship between Goethe's worldview and nature, see Rudolf Steiner, *Goethes Weltanschauung* (Weimar: Emil Felber, 1897).

33 Schöffler, *Deutscher Geist im 18. Jahrhundert*, 170, 178, 181.

34 —which, in fact, is not that profane, as we will see in the second section on "love as submission".

35 Hermann Zabel, "Goethe's "'Werther': eine weltliche Passionsgeschichte?," *Zeitschrift für Religions- Und Geistesgeschichte*, 24/1 (1972): 60-61.

36 Dye, "Man and God in Goethe's 'Werther'", 316.

37 "Nicht die Gottesidee, aber die Gegenwart Gottes im Inneren des Menschen ist der höchste Wert in Goethes Roman" (as cited in Zabel, "Goethe's 'Werther' – eine weltliche Passionsgeschichte?" 58).

38 The best example for these can be found in the final sentence of the book, which can also be construed as Goethe's prediction of the clerical reaction to *Werther*: "No priest attended." Johann Wolfgang von Goethe, *The Sorrows of Young Werther*, trans. and ed. R. Dillon Boylan (Boston: Niccolls & Company, 1902), 135 — "*Kein Geistlicher hat ihn begleitet.*" (W, 252).

cynical about the clerics.³⁹ From this angle, Goethe and Werther carry the hallmarks of Sufi iconoclasts, who, by attacking fixed, but often unquestioned and imitated, hence unjustified and to-be-internalized beliefs, rituals, figures, institutions and practices (briefly the “Establishment” in Schimmel’s words), aim to revive the authentic faith (*īmān al-taḥqīqī*). The famous *Gretchenfrage* in *Faust* reveals Goethe’s similar predilection towards religion.⁴⁰

While not necessarily gravitating towards an Islamic-exclusive judgment about *Werther*, there are some historical facts to bear in mind: (1) Goethe’s well-documented personal affinity for Islam:⁴¹ Luserke states that Goethe started to study the Holy Qur’an towards the end of 1771, roughly three years before the publication of *Werther*.⁴² Goethe read Megerlin’s translation of the Holy Qur’an;⁴³ this is a work which gives a rather malevolent anti-Islamic portrayal. This is clear from the introduction about Prophet Muhammad, who is described as *Mahymet: der Falsche Prophet*. Goethe calls this work a “miserable production”,⁴⁴ and inferring from the bitter tone in his criticism,

39 Elisabeth Mommsen, *Goethe und der Islam* (Frankfurt am Main: Insel, 2001), 129.

40 “Nenns Glück! Herz! Liebe! Gott! / Ich habe keinen Namen / Dafür! Gefühl ist alles / Name ist Schall und Rauch / Umnebelnd Himmelsglut.” Johann Wolfgang von Goethe, *Goethes Werke: Faust* (Weimar: Hermann Böhlau, 1887), XIV, 174.

41 Cf. Katharina Mommsen, “Goethe’s Relationship to Islam”, *The Muslim*, 4/3 (1967): 12-18; Said H. Abdel-Rahim, *Goethe und der Islam* (Augsburg: Blasaditch, 1969); Bayram Yılmaz, *Goethe ve İslâmiyet* (Konya: Esra, 1991); Katharina Mommsen, *Goethe und die arabische Welt* (Frankfurt am Main: Insel, 1988), 264-477; Carl W. Ernst, *The Shambhala Guide to Sufism* (Boston&London: Shambhala, 1997), 147; Katharina Mommsen, “Goethes Morgenlandfahrten”, *Goethe-Jahrbuch*, 116 (1999): 281-90; Fred Dallmayr, “Doğu-Batı Divanı: Goethe ve Hâfız Diyalogu”, *Divan*, 9/2 (2000): 113-31. Mommsen, *Goethe und der Islam*, 20-25; Bayram Yılmaz, *Goethe ve Tasavvuf: Dava Safahatim* (Istanbul: NKM, 2006), 4-77; Nasr, *The Garden of Truth*, 156. For a critical analysis of early works, see Ian Almond, *The History of Islam in German Thought: From Leibniz to Nietzsche* (New York and London: Routledge, 2010), 71-89; Katharina Mommsen, *Orient und Okzident sind nicht mehr zu trennen: Goethe und die Weltkulturen* (Göttingen: Wallstein, 2012), 87-104; Finally, Özkan posits that Goethe had turned towards the Islamic world with all his inquisitiveness, yet his sources, confined by translations of Orientalists, could not provide him sufficient materials. See Senail Özkan, *Mevlâna ve Goethe* (Istanbul: Ötüken, 2006), 28.

42 Matthias Luserke, *Der junge Goethe: “Ich weis warum ich Narr soviel schreibe”* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1999), 96.

43 Megerlin’s translation is known to be the first German translation of the Holy Qur’an made directly from the original Arabic. David Friedrich Megerlin, *Die türkische Bibel oder des Koran allererste teutsche Übersetzung aus der Arabischen Urschrift* (Frankfurt am Main: Garbe, 1772).

44 Johann Wolfgang von Goethe, “Megerlins Koran“, *Frankfurter gelehrte Anzeigen vom Jahr 1772. Zweite Hälfte* (Heilbronn: Gebr. Henninger, 1772), 673. In this succinct review, Goethe not only criticizes “the misery” of Megerlin’s translation, but also expresses his wish to see the Qur’an translated into his native language by a compatriot who would

this demonstrates the competence and depths of his knowledge of Islam. It is further stated that Goethe also read Marraccio's Latin-Arabic edition and two more translations of the Qur'an (1698),⁴⁵ as well as Gagnier's *La vie de Mahomet* (1732) and Turpin's *Histoire de la vie de Mahomet* (1773) to increase his knowledge about Islam. (2) Goethe's admiration of Prophet Muhammad as "the best among the created":⁴⁶ Luserke also states that Goethe, under the influence of Herder, desired to correct the negative image of Prophet Muhammad, which had been created by Voltaire's play *Mahomet* (1741). The Prophet was primarily a "genius" for the leading figure of *Sturm und Drang*.⁴⁷ Two years prior to the publication of *Werther*, Goethe wrote a eulogy (*Mahomets-Gesang*) in memoriam; certain verses of it reveal an astonishing similitude to the former.⁴⁸ Goethe's broader project, *Mahomet-Drama*, was never completed, and remained only as a few pages. Yet, it is useful for those researching *Werther* to realise that there is a relationship between the beginning of the drama and the odes in *Klopstock*. (3) Goethe's employment of Sufi symbolism in his later work: In his *West-östlicher Divan*, the poet authoritatively employs symbols and leitmotifs peculiar to the Sufi thesaurus,⁴⁹ thus establishing his deep rapport with Sufism. Furthermore, the usage of the lyrical I from the mouth of Muslim characters in some of verses have led the critics to comment on Goethe's personal identification with Islam.⁵⁰ However, such approaches

read it with a poetic and prophetic sentiment —his wish was fulfilled approximately half a century later with Rückert's (1834) translations of Qur'anic *sūras*, who unfortunately was unable to translate the whole Qur'an.

45 Taha Badri, "Zum Bild des Propheten Mohammed in Goethes Gedicht 'Mahomets Gesang': Goethes Einstellung zum Propheten Mohammed u. zum Islam aus der Sicht e. arab. Germanisten", *Kairoer germanistische Studien: Jahrbuch für Sprach-, Literatur- und Übersetzungswissenschaft; Jahrbuch für Germanistik*, 14 (2004): 65-90. Ludovico Marraccio, *Alcorani textus universus arabicus, cum versione latina, appositis unicuique capiti notis atque refutatione* (Patavii, 1698). In addition to these two, Goethe is also reported to have read Sales' English translation and Ruyer's French translation of the Qur'an.

46 "Oberhaupt der Geschöpfe"

47 Cf. D. Gustav Pfannmüller, *Handbuch der Islam-Literatur* (Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter & Co., 1923), 174.

48 "[...] Bruder! / Bruder, nimm die Brüder mit / Mit zu deinem alten Vater / Zu dem ew'gen Ocean / Der mit ausgespannten Armen / Unser wartet / Die sich ach! vergebens öffnen / Seine Sehnenenden zu fassen [...]" Johann Wolfgang von Goethe, *Goethes Schriften*, ed. Georg Joachim Göschen (Leipzig: G.J. Göschen, 1789), VIII, 183-86. It is hard to distinguish these ebullient verses of "*Mahomets-Gesang*" from Werther's invocations.

49 One of the most obvious examples of this employment can be observed in the Goethean usage of well-known Sufi symbols "light" and "butterfly" in his poem "selige Sehnsucht". See Mommsen, *Goethe und der Islam*, 207-23; and Annemarie Schimmel, *Sufismus: Eine Einführung in die islamische Mystik* (München: Beck, 2003), 33.

50 Cf. Johann Wolfgang von Goethe, *West-östlicher Divan: Goethes sämtliche Werke*, ed. Franz Schultz (Berlin: Th. Knaur, 1908), 43, 54, 73.

are not in keeping with Goethe's personal belief, as the Muslim characters in his book are brought into speech in themselves. However, the dividing line between Goethe and his lyrical I are not to make into an absolute, as some could and have deduced from his inexplicit expressions in some of his private letters that Goethe was a Muslim.⁵¹ Again, Mommsen clarifies that Goethe began to write *West-östlicher Divan* shortly after his performance of Islamic prayer with Bashkir troops in a local Protestant high school.⁵² (4) A *fatwa* issued stating that Goethe was a Muslim: this was issued by Sheikh 'Abdalqādir Al-Murābit (also known as Ian Dallas, the well-known Sufi author of *Book of Strangers*) in Germany.⁵³ Although numerous Muslims throughout the world were pleased by this, as a globally celebrated mind and a man of letters, the *crème de la crème*, had overnight become their coreligionist, Mommsen deems this *fatwa* as being unjustified; she argues against it by putting forward Goethe's criticism of Islam and the role of women and prohibition of wine in the religion.⁵⁴ Almond also emphasizes Goethe's self-attribution as a Pseudo-Mohammedan (*Aftermahometaner*).⁵⁵

While it remains a challenge to arrive at a clear conclusion on this matter, there are no serious obstacles to evaluating Goethe's positive attitude towards Islam within the broader cadre of the so-called free-thinkers (*Freigeister*) of the time, such as Reimarus, Lessing, Herder and Carlyle. This brings us to a particular teleological hypothesis of a rather theo-political nature about Goethe's attitude towards Islam. It is a well-documented historical fact that Goethe was a Freemason.⁵⁶ The Masonic elements and ideas in his novels and poems are also familiar to literary researchers.⁵⁷ On the other hand, as elaborated by unbiased scholars, the Masonic ambition of uniting the

51 Carl Friedrich Zelter, *Briefwechsel zwischen Goethe und Zelter in den Jahren 1796 bis 1832*, 151; Johann Wolfgang von Goethe, *Propyläen Ausgabe von Goethes sämtlichen Werken*, ed. C. Noch (Berlin: Im Propyläen Verlag, 1909), XXXII, 259; Thomas Carlyle, *Correspondence between Goethe and Carlyle*, ed. Charles Eliot Norton (London: Macmillan and Co., 1887), 18.

52 Mommsen, "Goethes Morgenlandfahrten", 284-85.

53 Sheikh 'Abdalqādir Al-Murābit, "Was Goethe a Muslim?" *Islamische Zeitung*, 19 December 1995.

54 "Goethes tiefe Neigung zum Islam": "...als dass ich mich auch hier im Islam zu halten suche", *Islamische Zeitung*, 17 March 2000. Available from: <http://www.islamische-zeitung.de/index.cgi?id=8463>. Accessed 24 October 2014.

55 Almond, *The History of Islam in German Thought*, 73.

56 Helmut Reinalter, *Die Freimaurer* (München: Beck, 2000), 102-3.

57 Robert A. Gilbert, "Freemasonry and Literature", *Handbook of Freemasonry*, ed. Henrik Bogdan and Jan A.M. Snoek (Leiden, Boston: Brill, 2014), 529.

humanity as world citizens (*Weltbürger*) is not a conspiracy theory.⁵⁸ During a 2007 lecture at the University of TU Clausthal, Mommsen affirmed that, unlike Kipling and Huntington in more recent times, Goethe thought in global dimensions; his sense of responsibility led him to take the main role of a negotiator between the Orient and the Occident.⁵⁹ Thus, Goethe's openness to Islam and his efforts to build a bridge between the East and the West can also be contextualized within a broader political framework.⁶⁰ One can assume that Goethe and other Masonic figures of *Aufklärung* discovered some potential in Islam that was juxtaposed to the existing hostile, exclusionist and otherizing Christian anti-Islamic bias prevalent in their era. The Islamic creed of monotheism in its pure, uncorrupted and universally embracing form, along with its unifying rhetoric could have presented a resemblance to the idea of religious unity in their minds (e.g., the Islamic concept of *ahl al-kitāb*/people of the book and Lessing's ring parable⁶¹). Goethe's interest in the cultures of India, China, Japan and Korea⁶², and his well-known ambition to create a supranational *Weltliteratur*⁶³ give credence to this hypothesis. Yet

58 "Schließlich setzen sich die Logen nicht nur über die ständische und konfessionelle, sondern auch über die einzelstaatliche Zugehörigkeit hinweg. "Der Bruder war innerhalb der Logen kein Untertan der Staatsgewalt mehr, sondern Mensch unter Menschen." Folglich sahen sich die Freimaurer nicht nur als Untertan oder Staatsbürger, sondern als Weltbürger." Stefan-Ludwig Hoffmann, *Die Politik der Geselligkeit* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000), 42-43. "This defense intended for a Continental and largely Catholic audience, like so many other pieces of masonic literature, calls forth a single creed, one that could be embraced by a variety of Christians, as well as by Mohammedans and Jews. As another tract put it, only within freemasonry can that creed be practiced; this society alone "redounds to the honour of the great parent of nature, and architect of the universe . . . worthy . . . of man whose greatest happiness is society, whose supreme dignity is humanity [...]" "This universalism makes sense not only as propaganda but also as a true reflection of early masonic history." Margaret C. Jacob, *Living the Enlightenment: Freemasonry and Politics in Eighteenth-Century Europe* (New York, Oxford: Oxford University Press, 1991), 66. "His listener reminds him, however, that human beings are hopelessly divided, into many states and religions. Predictably the masonic voice has the cure: Freemasonry will unite humankind, its universalism offers the first step toward unity [...]" "The recognition that 'all the nations will never be a single family' did not stop the masonic desire to create just that: Only the spirit of masonry operates [to produce] this astonishing revolution." Jacob, *Living the Enlightenment*, 150.

59 Katharina Mommsen, "Gottes ist der Orient, Gottes ist der Okzident, Goethes Blick auf die Islamische Welt" [Video file, 9 February 2007]. Available from: <http://video.tu-clausthal.de/film/36.html>. Accessed 24 October 2014.

60 Giles Morgan, *Freemasonry* (Sparkford: J.H. Haynes & Co., 2008), 22.

61 Zahim Mohammed Muslim, "Lessing und der Islam: Eine Studie zu Lessings Auseinandersetzung mit dem Islam" (Ph.D. diss., Humboldt-Universität zu Berlin, 2010), 190-98.

62 Mommsen, "Goethes Morgenlandfahrten", 283-84.

63 Cf. Johann Wolfgang von Goethe, *Schriften zur Kunst, Schriften zur Literatur, Maximen*

it would be an injustice to the poet's genius to demarcate his personal affinity for Islam with political borders; rather, his approach to Islam seems to have had a deeply sentimental character.

Regardless of what Goethe's reasons may have been for developing a sympathetic relationship with Islam, the historical facts above reveal a resemblance of a deeper metaphysical substance between Goethean and Sufi loves; this, when considered with Goethe's personal understanding of religion and that of *homo islamicus* below, have been revealed by Mommsen's well-established studies. Indeed, Goethe's being comfortable with Islam and his employment of Sufi themes in his works are mirrored in the fact that Sufi readers are at home with Goethe's work. Thus, it would not be completely implausible to regard Wertherian "amor" as a recondite manifestation of Sufi love. Since there is a remarkable symmetry and harmony between the multiple manifestations of love in *Werther*, Goethe's additional works and Sufi thought and praxis, the Sufi interpretation of *Werther* should not be omitted. Not because Goethe would have tailored *Werther* with this specific intention, as can be observed in *West-östlicher Divan*, but rather by virtue of the poet's harmonious spiritual chemistry with the Sufi form of existence, which, in spiritual terms, precedes his political and social predispositions. By this not only the deeper influence of Islamic sources on Goethe's spirit are being referred to,⁶⁴ but also the harmony between non-Islamic and Sufi reasonings on love, which is unambiguous within the universality of love. Hence, it appears to be more plausible to conclude that *Werther* should be read within a sacred conception of love, the framework of which can be restructured based on the Sufi notion of love; however, this is also at home with metaphysics, as will be illustrated using the ideas of Plato, Spinoza and Hegel.

und Reflexionen. Goethes Werke, ed. Erich Trunz (München: Beck, 1982), XII, 361-64.

64 For a concise bibliography of Goethe's oriental sources, see M. Ikram Chaghatai, *Iqbal and Goethe* (Lahore: Iqbal Academy Pakistan, 2000), 551-54.

The Genesis of Love: *Separation*

Book of books most wonderful
Is surely the book of Love;
Heedfully I have read it through;
Of joys some scanty leaves,
Whole sheets writ o'er with pain;
Separation forms a section,
Reunion a little chapter,
And that a fragment. Troubles run to volumes,
Drawn out with due elucidations,
Endless and measureless.

(Goethe, "Reading-Book")⁶⁵

*Wunderlichstes Buch der Bücher
Ist das Buch der Liebe;
Aufmerksam hab ich's gelesen:
Wenig Blätter Freuden,
Ganze Hefte Leiden;
Einen Abschnitt macht die Trennung.
Wiederseh'n! ein klein Kapitel,
Fragmentarisch. Bände Kummers
Mit Erklärungen verlängert,
Endlos, ohne Maß.*

(Goethe, "Lesebuch")⁶⁶

Goethe, in his rather pessimistic poem "Lesebuch" above, decries in a realistic tone that volumes of love's miraculous book consist of endless worries. A few pages deliver joy to the heart, distinguishes the poet, but entire chapters have been written in agony, as we see in *Werther*. The emerging pessimistic enigma needs an adequate solution: how can this immeasurable pain stem from a blissful affection like love? An attempt to solve this problem can be accomplished by departing from an ontological point of view as outlined by Goethe in his "Wiederfinden":

65 Johann Wolfgang von Goethe, *West-Eastern Divan*, trans. and ed. Edward Dowden (London and Toronto: J.M.Dent & Sons, 1914), 35.

66 Goethe, *West-östlicher Divan*, 19.

When buried deep the whole world lay
In God's eternal breast, elate
He summoned forth the primal day,
Urged by the rapture to create.
He spake the fiat
"Let there be!"
And with a dolorous "Alas!"
Forth into actuality
Outbrake the mighty, labouring mass! [...]
And things had power to love anew
Which each from each had fallen away.

(Goethe, "Reunion")⁶⁷

*Als die Welt im tiefsten Grunde
Lag an Gottes ewger Brust
Ordnet' er die erste Stunde
Mit erhabner Schöpfungslust.
Und er sprach das Wort:
"Es werde!"
Da erklang ein schmerzlich Ach!
Als das All mit Machtgebärde
In die Wirklichkeiten brach! [...]
Und nun konnte wieder lieben,
Was erst auseinanderfiel.*

(Goethe, "Wiederfinden")⁶⁸

In his comparative analysis of Rümî and Goethe, Özkan introduces an enlightening exegesis of "Wiederfinden's" transcendental verses.⁶⁹ According to the Goethean account of genesis, all existence has been blessed with a tranquil unity with God before creation. In their pre-temporal non-being, God's eternal breast provided a Divine Nest for human beings, unencumbered by the sorrows or anxieties of independent existence. Yet, following their creation with the Divine Imperative "Es werde!"⁷⁰ they were detached

67 Goethe, *West-Eastern Divan*, 134.

68 Goethe, *West-östlicher Divan*, 67.

69 Özkan, *Mevlâna ve Goethe*, 96-97.

70 The imperative of "yehi!/fiat!" in the Biblical, and "kun!" in the Qur'anic terminologies.

from their erstwhile absoluteness, their earthly being became extracted from the homeland, which at the same time instigated their suffering. This ur-separation is what simultaneously excruciates human beings and what creates love between the once together, but now separated subjects. Consequently, humans are exiles who existentially yearn for a homecoming while love is their painful hope from the prison of life; in Werther's words a "Kerker" (*W*, 19, am 22. May).⁷¹

As soon as one reaches the consciousness of the self's evanescence and strangeness on Earth, consequently conceding to be a *gharīb*,⁷² or simply a wanderer, as Goethe and Werther do,⁷³ one starts to sense a separation anxiety and a homesickness.⁷⁴ Goethe alludes to the suffering caused by this separation as a "*schmerzlich Ach*", which immediately succeeds the verse of creation. His exclamation presumably refers to the unbearable heaviness of being, caused by the perpetual human quest of the lost state of unity, which can also be noticed in the aforementioned angry utterance of Werther. It is in fact this transcendental urge, experienced by Werther in its spatio-temporal manifestation of longing for Lotte that causes an unbearable pain;⁷⁵ this is, as claimed by *Werther's* author, at home with the sensitive receptiveness of poets.⁷⁶ To justify Goethe, Rūmī, whose poetry focuses on longing and love as its central concepts, postulates that the longing of the soul is nothing but the lover's desire of unity with the Beloved. Probably the most crystallized

71 Cf. "Abu Huraira reported Allah's Messenger (may peace be upon him) as saying: The world is a prison-house for a believer and Paradise for a non-believer." *Ṣaḥīḥ Muslim*, Book 42, Number 7058.

72 The Sufi term for "stranger".

73 "Wanderer" is Goethe's epithet. "Once more I am a wanderer, a pilgrim, through the world. But what else are you!" Goethe, *The Sorrows of Young Werther*, 79, July 16 — "Ja, wohl bin ich nur ein Wanderer, ein Waller auf der Erde! Seid ihr denn mehr?" (*W*, 146, am 16. Julius). The later affixation of this passage, which is missing in the first 1774 edition of *Werther*, presumptively discloses Goethe's particular emphasis onto it.

74 "Heimweh", according to Novalis, is nothing but the sheer definition of philosophy. Novalis, *Schriften*, ed. Jacob Minor (Jena: Diederichs, 1923), 179. This thought reveals a parallelism between the "love of wisdom" and love *per se*, both deprived of and searching for their homes.

75 "I suffer much, for I have lost the only charm of life: that active, sacred power which created worlds around me—it is no more." Goethe, *The Sorrows of Young Werther*, 90, November 3 — "Ich leide viel, denn ich habe verloren, was meines Lebens einzige Wonne war, die heilige belebende Kraft, mit der ich Welten um mich schuf; sie ist dahin!" (*W*, 169, am 3. November)

76 "[N]one are distressed like thee! Then I read a passage in an ancient poet, and I seem to understand my own heart." Goethe, *The Sorrows of Young Werther*, 94, November 26 — "[S]o ist noch keiner gequält worden; dann lese ich einen Dichter der Vorzeit, und es ist mir, als säh' ich in mein eignes Herz." (*W*, 176, am 26. November)

version of this idea in poetry can be found in the exordial eighteen verses of Rūmī's *Mathnawi*, one of the most radical insights into the essence of love.

Now listen to this reed-flute's deep lament
About the heartache being apart has meant:
'Since from the reed-bed they uprooted me
My song's expressed each human's agony
[...] When kept from their true origin, all yearn
For union on the day they can return.
[...] This reed relates a tortuous path ahead,
Recalls the love with which Majnun's heart bled⁷⁷

بشو از نی، چون حکایت میکند
از جدائی با شکایت میکند
کز نستان تا مرا بربیده اند
از تغییرم مرد و زن نالیده اند
[...]. هر کسی کو دور ماند از اصل خویش
باز جوید روزگار وصل خویش
[...]. فی حدیث راه پر خون می کند
قصای عشق مجنون می کند⁷⁸

The Quintessence of Love: *Submission*

Although nearly everyone is acquainted to some extent with the phenomenon denoted by the word "love", as asserted by Ernst, "love" is hard to classify.⁷⁹ Throughout the history of thought, philosophers, poets, psychologists,

77 Jalāl ad-Dīn Muhammad Rūmī, *The Masnavi: Book One*, trans. and ed. J. Mojaddedi (Oxford: Oxford University Press, 2004), 4-5 (couplets 1-2, 4, 13).

78 Jalāl ad-Dīn Muhammad Rūmī, *Mathnawi Ma'nawi* (Tehran: Sepās, 2011), 39.

79 Carl W. Ernst, "The Stages of Love in Early Persian Sufism, from Rābi'a to Rūzbihān", *The Heritage of Sufism*, ed. Leonard Lewisohn (Oxford: One World, 1999), I, 435.

psychiatrists, men of letters, and other parties of the inquiry have contributed to the massive literature on love; however none of them managed to arrive at a definition which entirely encompasses the concept while leaving nothing outside. Rūmī confesses his own helplessness in this field in the following verses:

To capture love whatever words I say
Make me ashamed when love arrives my way,
While explanation sometimes makes things clear
True love through silence only one can hear:
The pen would smoothly write the things it knew
But when it came to love it split in two,
A donkey stuck in mud is logic's fate
Love's nature only love can demonstrate.⁸⁰

هر چه گویم عشق را شرح و بیان
چون به عشق آیم خجل کردم از آن
گر چه تفسیر زبان رو نمیکرد است
لیک عشق بی زبان رو شتر است
چون قلم اندر نوشتن می شنافت
چون به عشق آمد، قلم بر خود شکافت
عقل در شرحش چون خرد کل بنخت
شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت⁸¹

80 Rūmī, *The Masnavi: Book One*, 11 (couplets 112-115).

81 Rūmī, *Mathnawi Ma'nawī*, 42.

In order to partially unveil the hidden entity of love, one should re-read *Werther* with this specific question in mind. To start with, it is worth noting that Werther does not display a down-to-earth and stable inter-human attraction to Lotte in his letters, but rather an unconditional and absolute “submission” (W, 249). It becomes obvious that Werther’s love is not a profane one, in spite of earlier readings of the novel. Concordantly, in numerous passages of his work Goethe employs a thoroughly religious vocabulary that inspired many of his critics to interpret *Werther* from such a perspective.⁸²

So why does Werther not explicitly verbalize his submission to God in his letters, instead of constantly glorifying Lotte, an ordinary human being? The question is in fact a tautology, since even if Werther does not seem to be aware of this fact, his love is shaped in such a way that it is directly aimed at the Complete, Perfect, Infinite and Absolute Attributes of God.⁸³ One can infer this from Werther’s various descriptions of Lotte throughout the text (W, 29-30, 43, 61, 62-63, 69, 103). Listening to Werther, it becomes obvious that Lotte is not merely a human being for him. She means for Werther *Eden* and *Inferno* together. In addition, Schöffler indicates Goethe’s usage of the biblical symbol *Kelch* (chalice) in a profane manner⁸⁴; he indicates that the Divine Subject in the corresponding verse (John 18:11) has been replaced by Lotte in Werther’s text. Apart from the reference to the real Charlotte Buff, the name “Lotte” could have been adopted by Goethe as a cryptic linguistic innuendo to the German words *Liebe* (love) and *Gott* (God).⁸⁵ Working from this idea, it is possible to say that the key to understanding *Werther* is hidden in the name “Lotte”.

Nonetheless, transient (*fānī*) people, considered apart from the Divine Essence that is inherent in them, are imperfect; this is supremely true because they are transient. Therefore, in the end, the descriptions of Lotte (*or Layla*, *Beatrice* or *Laura*) transcend the ordinariness of transient beings.⁸⁶ This point,

82 See Jean-Jacques Anstett, “Werthers religiöse Krise”, *Goethes “Werther”: Kritik und Forschung*, ed. H. P. Herrmann (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1949), 163-73; Johanna Graefe, “Die Religion in den ‘Leiden des jungen Werther’: Eine Untersuchung auf Grund des Wortbestandes”, *Jahrbuch der Goethe-Gesellschaft*, 20 (1958): 72-98; Zabel, “Goethe’s ‘Werther’ – eine weltliche Passionsgeschichte?“, 57-69; Dye, “Man and God in Goethe’s ‘Werther’”, 314-29; Duncan, *Goethe’s Werther and the Critics*, 29-39.

83 For an explanation of these Divine Attributes, see” Seyyed Hossein Nasr, “God”, *Islamic Spirituality: Foundations* (New York and London: Routledge, 2008), 564.

84 Schöffler, *Deutscher Geist im 18. Jahrhundert*, 165-66, 176.

85 See the last two verses of Goethe’s poem quoted in the conclusion. Johann Wolfgang von Goethe, *Werke Kommentare und Register. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden*. 17th ed. (München: Beck, 2005), II, 122.

86 Mahmud Erol Kılıç, *Sûfi ve Şiir: Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası* (Istanbul: İnsan, 2009), 56-57.

confusing at first, is clarified by the gifted Turkish poet Sezai Karakoç in his “Sürgün Ülkeden Başkentler Başkentine” (From the Exile Country to the Capital of Capitals):

[...] You are whom I recall in my poems
Whenever I say Suna or Leyla, it is You
To secrete You, I utilized images
of Salome and Bilkis
All was in vain since You are so obvious and clear [...]

(My own translation)

[...] *Bütün şiirlerde söylediğim sensin*
Suna dedimse sen Leyla dedimse sensin
Seni saklamak için görüntülerinden faydalandım Salome'nin Belkıs'ın
Boşunaydı saklamaya çalışmam öylesine aşikarsın bellisin [...]

(Karakoç, “Sürgün Ülkeden Başkentler Başkentine IV”)⁸⁷

If we might permit a brief digression at this point and draw a Sufi parallel to *Werther*, we can affirm that love is less a profane phenomenon than a Divine one, inasmuch as it transcends the orbits of the mundane and exalts the human soul into an extraordinary and metaphysical apex.⁸⁸ According to Sufis, love that is carried to its ultimate consequences is nothing but existential submission⁸⁹, the manifestations of which can also be traced in *Werther*.⁹⁰ Love is the essence of worship, since the latter connotes that one

87 Sezai Karakoç, *Şiirler – V: Zamana Adanmış Sözler* (Istanbul: Diriliş: 2001).

88 Nasr, *The Garden of Truth*, 25.

89 Kenan Gürsoy, *Etik ve Tasavvuf: Felsefi Diyaloglar* (Istanbul: Sufi, 2008), 73-74.

90 “A warmhearted youth becomes strongly attached to a maiden: he spends every hour of the day in her company, wears out his health, and lavishes his fortune, to afford continual proof that he is wholly devoted to her.” Goethe, *The Sorrows of Young Werther*, 12, May 26 — “Ein junges Herz hängt ganz an einem Mädchen, bringt alle Stunden seines Tages bei ihr zu, verschwendet alle seine Kräfte, all sein Vermögen, um ihr jeden Augenblick auszudrücken, dass er sich ganz ihr hingibt.” (*W*, 21-22, am 26. Mai.)

recognizes their own passivity and nothingness in the presence of a higher entity, discerns in one's heart an unlearned, *a priori* (*fiṭrî*) urge to submission and converting this spiritual ripening into praxis and creed.⁹¹ Therefore, mystics regarded love as the most immediate and *bona fide* path to submission.⁹² In virtually all religious traditions, one stumbles on a certain mystical dimension in which there is a connection between the lover (*âshiq*) and Beloved (*ma'shûq*), i.e., between the created and the Creator.⁹³ This analytical knowledge about love is also symbolized by Abraham's search for God in the Qur'an. In the related verse (Qur'an 6/76), which also caught Goethe's attention,⁹⁴ Abraham uses the expression *lā uhibbu* (I do not love) and not *lā a'bidu* (I do not worship) in order to express his disappointment caused by the confutation of his previous conviction of the sun's divinity, which becomes obvious when it sets. Although the context in the passage refers to Abraham's search for the true Divine Essence to worship, the sentimental term "love" is used instead of a religiously more technical term, proving that love and worship may signify the same interrelation in the language of the Qur'an.⁹⁵

Seen from an initial level of existence, there are two fundamental categories of love in Sufism; these are the metaphoric love (*ishq al-majāzî*) and true love (*ishq al-ḥaqīqî*). The former has been associated with non-Divine subjects, whereas the latter distinguishes love between God and human beings. Be that as it may, when one looks from a higher existential level, this differentiating model begins to disintegrate. According to the Judeo-Christian (cf. Genesis 1:26, 5:1 and 9:6; 1 Corinthians 11:7 and Jacob 3:9) and perennialist accounts⁹⁶ of human genesis, and Goethe's own credo,⁹⁷ humans were created as *imago dei*, in one sense metaphors of God. The Islamic account (Qur'an 15/28-29 and 38/71-72) slightly differs, inasmuch as it more strictly disqualifies the negligence of God's transcendence as a cardinal sin of polytheism.⁹⁸ The

91 Cf. Süleyman Uludağ, "İbadet", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XIX, 247-48.

92 Emin Işık, *Aşkı Meşk Etmek* (Istanbul: Sufi, 2010), 140.

93 Cf. Louis Dupré, "Mysticism [First Edition]: Mysticism of Love", *Encyclopedia of Religion*, 2nd ed., IX, 6348-352.

94 Goethe intended to start his *Mahomet-Drama* with these Qur'anic verses, which he himself had translated from Latin into German; with them he focused on the idea of Divine Eternity. See Badri, "Zum Bild des Propheten Mohammed," 65-90.

95 See also Qur'an 2/165.

96 Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (Albany: SUNY Press, 1989), 144-68.

97 "[...] Almighty, who formed us in his own image [...]" Goethe, *The Sorrows of Young Werther*, 5, May 10 — "[...] des Allmächtigen, der uns nach seinem Bilde Schuf [...]" (*W*, 9, am 10. Mai.)

98 Nasr, *The Garden of Truth*, 12-13.

Creator cannot be equalized to the created, yet the Qur'an also states that Allah has breathed from His Spirit (*Rūḥ*) into the human being He created (Qur'an 32/9).⁹⁹ Therefore, there resides a Divine Breath in each human being, as formulated in Yünus Emre's laconic dictum¹⁰⁰ and/or in Hölderlin's revelatory couplet in "Die Liebenden".¹⁰¹ Relying on these metaphysical connections, one can affirm that the inter-human love is a metaphoric love, which indicates Divine Love.¹⁰²

Furthermore, as one dives into deeper waters of ontology and recalls the Absolute and All-embracing Attributes of God, there are some problems in setting a clear border between God and human beings. The simple but obvious fact that in everyday life, for the most part, people lack the insight about what they ultimately love in each other corroborates this predicament. Sufis have come up with a key that precedes and reminds one of the Hegelian abstractions of *Geist* and love.¹⁰³ God is loved in the inter-human love by man in man.¹⁰⁴ Accordingly, Sufis discern that people love the Divine Essence in each other; this is epitomized in the love between Rümî and Shams al-Dîn Tabrîzî. When Rümî calls Shams *khodāye man*, the literal reading of which infuriated orthodox circles in Islam,¹⁰⁵ he is clearly referring to this given.¹⁰⁶ Manşûr al-Ḥallāj's well-known outcry is not that different,¹⁰⁷ as

99 Therefore, one observes a linguistic affinity between the Qur'anic concepts of "soul" (*nafs*) and "breath" (*nafas*). The same affinity is also to be found in the Latin word *spiritus* and the Greek *ψυχή* (*psukhē*).

100 "Bir ben vardır bende benden içeru." Mustafa Tatcı, *Yunus Emre Divanı* (Istanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 2005), 279.

101 "Ach wir kennen uns wenig / Denn es waltet ein Gott in uns." Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke. KSA. Gedichte bis 1800*, ed. Friedrich Beissner (Stuttgart: Cotta, 1944), 251.

102 Süleyman Derin, "Mevlâna Celâleddin Rumi'nin Sevgi Anlayışı", *Doğu Batı*, 7/26 (2004): 288.

103 "In der Liebe nämlich sind nach selten des Inhalts die Momente vorhanden, welche wir als Grundbegriff des absoluten Geistes angaben: die versöhnte Rückkehr aus seinem Anderen zu sich selbst. Dies Andere kann als Andere, in welchem der Geist bei sich selber bleibt, nur selbst wieder Geistiges, eine geistige Persönlichkeit sein." Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, ed. Heinrich Gustav Hotho (Berlin: Duncker und Humblot, 1843), II, 149.

104 Ritter, "Philologika VII," 89-90.

105 Cf. Ignác Goldziher, "Die Gottesliebe in der islamischen Theologie", *Der Islam*, 9 (1919): 144-58; and for a general explanation of the underlying Sufi concept "shaḥḥ", see Carl W. Ernst, *Words of Ecstasy in Sufism* (New York: SUNY Press, 1985), 25-26 and Schimmel, *Sufismus*, 29-30.

106 Şefik Can, *Mevlânâ ile Bir Ömür* (Istanbul: Sufi, 2008), 111-13; Emin Işık, *Belh'in Güvercinleri: Mevlâna Celâleddin Rûmî* (Istanbul: Ötüken, 2008), 70.

107 Cf. Massignon, *La passion d'al-Hosayn-Ibn-Mansour Al-Hallaj*, II, 525-30.

Sufis identify the lover, the Beloved and love itself with God.¹⁰⁸ According to this reading, profane love is a temporary delusion, bereft of any ontic basis. Rûmî reminds us that love is explicitly Divine Love; it is submission, and the ontological actions of humans, including submission, are categorically not directed to peripheral glimmers of Divine Light:

Escape from here! Love of forms in this place
Is not for forms themselves like a girl's face;
In truth, love's not inspired by forms you see,
Though it seems like it superficially—
Why else would you abandon forms you love
The moment that their souls ascend above?
Their forms persist, so why must your love end?
Find out who your beloved is, my friend!
[...] A ray of sunlight shines across a wall,
It's just a temporary loan, that's all—
Why give your heart to a mere wall of clay?
Seek the light's source which shines each single day!¹⁰⁹

این رهاکن، عشق های صورتی
نیست بر صورت نه بر روی ستی
آنچه معشوق است، صورت نیست آن
خواه عشق این جهان، خواه آن جهان
آنچه بر صورت تو عاشق گشته ای

108 Schimmel clarifies this metaphysical ambiguity in her assiduous essay on the history of mystical love in Islam. Schimmel, "Zur Geschichte der mystischen Liebe im Islam," 496-99. Goethe's position, which is formulated as "Gefühl ist alles!" in *Faust*, approaches this Sufi attachment. Moreover, a 19th century Ottoman-Turkish poet of the Mawlawî path, Yenişehirli Avni, summarizes this vein in Sufi thought in two couplets: "Kendi hüsnün hüblar şeklinde peydâ eyledin / Çeşm-i âşıkdan dönüp sonra temâşâ eyledin" and "Çünkü sen âyine-i keвне tecellâ eyledin / Öz cemâlin çeşm-i âşıktan temâşâ eyledi". Halil Erdoğan Cengiz, *Divan Şiiri Antolojisi* (Istanbul: Bilgi, 1983).

109 Jalâl ad-Dîn Muhammad Rûmî, *The Masnavi: Book Two*, trans. and ed. J. Mojaddedi (Oxford: Oxford University Press, 2007), 43 (couplets 702-705, 708-709).

چون برون شد جان، چرلیش هشته ای؟
صورتش بر جاست، این سیری ز چیست؟
عاشقا! و احو که معشوق تو کیست؟
[...] پرتو خورشید بر دیوار یافت
تدش عاریتی دیوار یافت
بر کلونخی دل چه بندی ای سلیم؟
و اطلب اصلی که تابد او متیم¹¹⁰

Wandering back in the history of ideas, we find three essential personalities known to have influenced Goethe's *Weltanschauung*.¹¹¹ Firstly, analogous thoughts subsist in Hegel's definition of love as "the human identification of man with God" and "a pure forgetfulness and a complete self-surrender".¹¹² Another prominent metaphysician, Spinoza, after a deductive reasoning of twelve steps in his *Tractatus de Deo et homine*, ends up at the conclusive formula that "love must rest solely in God".¹¹³ Further, Plato's *Symposion* (201d-212c) substantiates the statements of Rūmī and Hegel. In it, the wise figure Diotima of Mantinea, employs elements of Greek mythology and sheds light on the successive levels of love, which end with the love of the essence of beauty. To summarize these levels: one is first attracted to someone through the exterior beauty, as we have also witnessed in Werther's love to Lotte; having seen numerous exterior beauties (of various people), love climbs to the domain of ideas and eventually ascends to the essence of perfect beauty, or the Divine Beauty (*jamāl*), in Sufi terminology.¹¹⁴

110 Rūmī, *Mathnawi Ma'nawī*, 181.

111 Cf. Steiner, *Goethes Weltanschauung*.

112 Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, II, 152-53.

113 Baruch Spinoza, *Opera: Tractatum hucusque ineditum de Deo et homine* (Amsterdam, 1862), 122.

114 Diotima's gradual instructions have an astonishing resemblance to the stages of love illuminated in the Sufi literature.

Nevertheless, profane love cannot be stigmatized as a “fallacy”. Even if the lovers are not completely aware of the fact that they are being pulled to unification with the Absolute by their entire existence, love will help them to spiritually mature, outgrow “the human misery”¹¹⁵ and break out from the “prison of ego”¹¹⁶ with its transforming desire.¹¹⁷ If nothing else, it will bring a new spiritual consciousness about the banality and futility of the material world,¹¹⁸ as it did for Werther (*W*, 70, am 18. Julius). Hence, secular forms of love may ultimately lead to Divine Love, the motif of which can also be found in the legendary love of *Laylā and Majnūn*. Furthermore, the inter-human love in Sufi thought cannot be separated from God, who created it with His Infinite Grace (Qur’an 30/21).¹¹⁹

In light of what has been said above, we can infer that the addressee of *l’amour à la Werther* is in fact God. However, Werther himself seems to ignore this fact. This is a further central source of his sufferings; if one does not recognize the profane love as an interim stage towards the true love, but rather sees it as the ultimate goal *per se*, one inescapably becomes imprisoned in a Socratic aporia. Accordingly, profane love cannot vouchsafe *eudaimonía* (human flourishing), owing to the fact that one grows dejected if one cannot entertain the Beloved’s love, and thus fails to appease the impulse to unite with the Beloved. On the other hand, an ephemeral and imperfect fellow creature cannot placate the hunger of absolute love. This *cul-de-sac* invariably leads to disappointment and suffering¹²⁰, even in cases when the lover reaches the Beloved. Sufis construe this as a self-explanatory consequence of the Divine Attribute *al-Ġayūr*.

115 Nurettin Topçu, *İslâm ve İnsan, Mevlâna ve Tasavvuf*, ed. Ezel Erverdi and İsmail Kara (Istanbul: Dergâh, 2005), 32-35.

116 This, according to Shari’ati, is the fourth and most insidious prison of human beings. One can escape from it only with the assistance of *ithâr* (altruism) substantiated by love. See Ali Shari’ati, *İnsân wa İslâm* (Tehran: Intishâr, 1963).

117 İsmail Yakıt, *Mevlânâda Aşk Felsefesi* (Istanbul: Ötüken, 2010), 107-14.

118 Emphasizing the adjacency of love (*mahabbah*) and gnosis (*ma’rifah*), it is anonymously narrated within the Sufi tradition that a *murshid* examined willing *murâds* with a single question: “Have you ever been in love my son?” The ones who answered “no” were declined until they personally experienced love and returned. One of them is reported to have responded: “I have never been in love with someone, but I am a simple farmer and deeply love my cattle.” This jejune but genuine answer granted him the admission into the fraternity.

119 Şefik Can, *Mevlânâ ve Eflâtun* (Istanbul: Kurtuba, 2009), 206-7.

120 Annemarie Schimmel, *The Triumphal Sun: A Study of the Works of Jalâloddin Rumi* (Albany: SUNY Press, 1993), 333.

The Ultimatum of Love: *Annihilation*

“*Ich will sterben! — Es ist nicht Verzweiflung, es ist Gewißheit, daß ich ausgetragen habe, und daß ich mich opfere für dich.*”¹²¹

(*W*, 211, am 20. December)

In its terminal phase love, with its uncompromising anima, commands the lovers to wholly submit themselves to the Beloved; this results in the formers' symbolic death/annihilation since submission involves renunciation of the self in order to embrace the Self.¹²² Lovers find life in death as the outcome of their blessed yearning (*selige Sehnsucht*), a painful process of *Entwerden*.¹²³ This selflessness mostly emerges through the discovery of the Beloved's beauty and charm, which is followed by the state of intoxication and spiritual bliss, both of which are intensively relished by Werther. Since happiness is an instinctive and unselfconscious¹²⁴ goal for the human soul, humans can even sacrifice their worldly existence under the euphoric psyche of love. Can we throw light on the Wertherian suicidal trend with the help of this self-contradictory nature of love? The answer is in the affirmative; Werther and his followers did terminate their lives in the paradoxical dualism of the bliss and agony of the annihilation in love. This enigma can further be

121 “To die! It is not despair: it is conviction that I have filled up the measure of my sufferings, that I have reached my appointed term, and must sacrifice myself for thee.” Goethe, *The Sorrows of Young Werther*, 112-13, December 20.

122 Nasr, *The Garden of Truth*, 128.

123 Schimmel, *Sufismus*, 34.

124 The bliss emanating from submission never incorporates a modern rational choice of an egocentric nature: “My dear friend, my energies are all prostrated: she can do with me what she pleases.” Goethe, *The Sorrows of Young Werther*, 91, November 8 — “Bester ich bin dahin! sie kann mit mir machen, was sie will“ (*W*, 171, am 8. November). Love is rather a superrational phenomenon in which one loses himself and the world around himself. Fuzûlî's following couplet is a paragon for this spiritual state aroused by love's drunkenness: “*Öyle sermestem ki idrâk etmezem dünyâ nedir / Ben kimem sâki olan kimdir mey-i sahbâ nedir.*” Fuzûlî, *Leylâ vü Mecnûn*, ed. Hüseyin Ayan (Istanbul: Dergâh, 2005), 379/2605. Werther describes the same state in the following confession that mirrors his inner world: “She consented, and I went, and, since that time, sun, moon, and stars may pursue their course: I know not whether it is day or night; the whole world is nothing to me.” Goethe, *The Sorrows of Young Werther*, 26, June 19 — “[S]eit der Zeit können Sonne, Mond und Sterne geruhig ihre Wirtschaft treiben, ich weiß weder daß Tag noch daß Nacht ist, und die ganze Welt verliert sich um mich her“ (*W*, 47, am 19. Juni). Particularly Rûmî's effusive poems in the *Dîwân-i Kabîr* give place to this indescribable exuberance and joy, making Karakoç regard it as Rûmî's “subjectivity”, while the *Mathnawî* his “objectivity”. See Sezai Karakoç, *Mevlâna* (Istanbul: Diriliş, 2006), 71.

deciphered with Ibn 'Arabî's analogous thought on the afterlife in which he traces the word 'azâb (torment) to its root 'uzb (sweetness).¹²⁵

Lovers become enamored in the beloved and the pores of their *Dasein* are filled by the light of the latter.¹²⁶ Within this relationship, the beloved grows with the love of the lovers in an existential modus; this is described in Sufi literature through the analogy of the ivy plant, the etymological root of the Arabic word for love ('*ishq*). This is an essential reason why Lotte does not reject Werther's love at first, although she is aware of and welcomes the fact that she is "das Eigenthum eines anderen [the property of someone else]" (W, 207, am 20. December). Thus, she accepts and feeds his love in a subtle way, until the affair becomes unsustainable.¹²⁷

That love simultaneously may bring forth the happiest and the saddest is a cosmic *ironia fati*, one which is also faced by Werther.¹²⁸ As forewarned by Goethe in his "Lesebuch", the pages of agony in the book of love are far more numerous and spacious than those of happiness. Sufis explained this mystery in love's nature by contending that God tests His servants when they are close. Schimmel declares that those who are the closest to God in their love, such as prophets and friends of God (*awliyâ'*), are also the most afflicted ones.¹²⁹ In addition, comparing ideas of Sufis and Meister Eckhart, Schimmel maintains that affliction (*balâ'*) is the most effective means of maturing the human soul.¹³⁰ Therefore, Werther's dilemmatic and desperate utterance above rejoins its metaphysical basis.

125 Ibn 'Arabî, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, ed. A. 'Afifi (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabî, 1946), 94.

126 "I cannot pray except to her. My imagination sees nothing but her: all surrounding objects are of no account, except as they relate to her." Goethe, *The Sorrows of Young Werther*, 56, August 30 — "Ich habe kein Gebet mehr als an sie; meiner Einbildungskraft erscheint keine andere Gestalt als die ihrige, und alles in der Welt um mich her sehe ich nur im Verhältnisse mit ihr" (W, 103, am 30. Aug.).

127 In fact, in a solitary moment, "[a]mid all these considerations she felt deeply but indistinctly that her own real but unexpressed wish was to retain him for herself [...]." Goethe, *The Sorrows of Young Werther*, 115, December 20 — "Ueber allen tiefen Betrachtungen fühlte sie erst tief, ohne sich es deutlich zu machen, daß ihr herzliches heimliches Verlangen sey, ihn für sich zu behalten [...]" (W, 215, am 20. Dezember).

128 "Must it ever be thus, — that the source of our happiness must also be the fountain of our misery?" Goethe, *The Sorrows of Young Werther*, 52, August 18 — "Mußte denn das so sein, daß das, was des Menschen Glückseligkeit macht, wieder die Quelle seines Elendes würde?" (W, 93, am 18. Aug.).

129 Fuzûlî stresses this catastrophic nature of love with the following verses in his *Leylâ vü Mecnûn*: "Cân verme gamî 'aşka ki 'aşk âfet-i cândır / 'Aşk âfet-i cân olduğı meşhûr-ı cihândır." Fuzûlî, *Leylâ vü Mecnûn*, 150/935.

130 Schimmel, *Mystical dimensions of Islam*, 136-37; Annemarie Schimmel, *Rumi: Ich bin Wind und du bist Feuer* (Köln: Diederichs, 1986), 140-41.

We have tried to demonstrate above that the entire process of love is concerned with the unification of the lover and the Beloved. Most love stories end with death; this process of unification must end with the symbolic death of the lover's self¹³¹, or in some cases, like Werther's, even in physical death.¹³² There can be no unification in which both subjects are disposed to be alive; the absolutist essence of love leaves no room for two separate egos. According to Nasr, the unification of humans with God is only possible if they erase their ego with the help of God.¹³³ To support this standpoint, Nasr quotes two couplets from Ḥallāj and Hāfēz:

Between I and Thou,
my I-ness is the source of torment
Through Thy I-ness
Lift my I-ness from between us.

فارغ بطلبک انی من الیمن
بینی و بینک انی نیاز معنی

There is no veil between the lover and the Beloved
Thou art thine own veil o Hafiz remove thyself!

میان عاشق و معشوق هیچ حائل نیست
تو خود حجاب خودی حافظ از میان بر خیز

131 Emine Yeniterzi, *Mevlânâ Celâleddin Rûmî* (Ankara: TDV, 2001), 87-92.

132 "She does not feel, she does not know that she is preparing a poison which will destroy us both ; and I drink deeply of the draught which is to prove my destruction." Goethe, *The Sorrows of Young Werther*, 56, November 21 — "Sie sieht nicht, sie fühlt nicht, dass sie ein Gift bereitet, das mich und sie zugrunde richten wird; und ich mit voller Wollust schlürfe den Becher aus, den sie mir zu meinem Verderben reicht." (W, 173, am 21. Nov.)

133 Nasr, *Knowledge and the Sacred*, 279.

The lovers gradually diminish in the Beloved through the process of annihilation. Thus, their desires, hopes, whims, eccentricities, egoisms, interests, habitudes and addictions as well as valued things and people, shortly everything related to their person, will be adjusted according to the acceptance of their Beloved; this is without any expectation of reward.¹³⁴ They deliberately abandon their existence in order to “be one” with their Beloved, as explained in the analogy of a raindrop that forsakes its idiosyncrasies and throws itself into the infinity of the ocean.¹³⁵ Paradoxically lovers find existence in grasping their nothingness.¹³⁶ Although humans cannot be free of their desires or the ambitions of their *nafs* until their last breath, it is possible to reach certain spiritual stations (*maqāmāt*) with perseverance;¹³⁷ this has been adjured by the Prophetic Wisdom: “Die before you die!”

When all is said and done, love of an evanescent being leads to disappointment and desperation, whereas love for God leads to selflessness in God, as indicated in the Sufi literature by the station of *fanāfillāh*. It is, however, not the final station for the Divine Love, supposing that it is followed by *baqābillāh*, i.e., subsistence in God,¹³⁸ which constitutes the ultimate intention of the human *raison d'être*. This brings us back to *Wiederfinden* of Goethe, who poetized it in the human spiritual state before the immortal approached the forbidden tree. Hence, *al-insān al-kāmil* (the universal man) in Sufism is the one who, by the Grace of God, completes the circular pursuit of existence with the homecoming to the day of *alastu*;¹³⁹ this is when souls cry out “*balā!*”. That is, this is briefly the pre-creation,¹⁴⁰ or as denoted by al-Attas, the foremost ideal of *dīn*.¹⁴¹ Being heralded by the Divine Contentment (*riḥā*) (Qur’an 89/27-30), the universal man embodies the apotheosis of the fleshly. Seen from this Sufi viewpoint, Werther neglected the fact that only the Divine Love endows the actual *Zuhause* to the human soul; failing to do this, he encapsulated his *Gemüt* into the unreliable and ungrateful cage of the passing (cf. Qur’an 9/109).

134 Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam* (Bloomington: World Wisdom, 2002), 76.

135 Tuğrul İnançer and Kenan Gürsoy, *Gönül Gözü* (Istanbul: Sufi, 2008), 29.

136 Mahmud Erol Kılıç, *Evvele Yolculuk* (Istanbul: Sufi, 2008), 13-14.

137 Nasr, *The Garden of Truth*, 89.

138 Nasr, *The Garden of Truth*, 135.

139 Ernst, *The Shambhala Guide to Sufism*, 44; Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), 192-93.

140 Schimmel, *Sufismus*, 31.

141 Syed Muhammad Naquib al-Attas, *İslām and Secularism* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1993), 58, 61-62, 68.

Conclusion

An image may I not devise,
If such my pleasure be?
God gives an image of our life
In every midge we see.
An image may I not devise,
If such my pleasure be?
For imaged in my true love's eyes
God gives Himself to me.

(Goethe, "Universal Life")¹⁴²

*Sollt' ich nicht ein Gleichnis brauchen
Wie es mir beliebt?
Da uns Gott des Lebens Gleichnis
In der Mücke gibt.
Sollt' ich nicht ein Gleichnis brauchen
Wie es mir beliebt?
Da mir Gott in Liebchens Augen
Sich im Gleichnis gibt.*

(Goethe, "Alleben")¹⁴³

Although it is not possible to eliminate the prevailing psycho-pathologic and socio-economic variations of explanations, their simplistic character seems to be unpersuasive, hence insufficient to explain the true reasons of Werther's sufferings. In addition, such explanations remain unable to give a sound explanation for the pervasive Wertherian suicidal trend. What is represented in *Werther* is a more profound phenomenon that is concerned with the metaphysics of love, as this paper has attempted to elucidate. Predictably, it is the abysmal nature of these deep-rooted rudiments which intimidated contemporaneous figures of *Aufklärung*, such as Lessing, Mendelssohn, Lichtenberg and Nicolai.¹⁴⁴

142 Goethe, *West-Eastern Divan*, 18.

143 Goethe, *West-östlicher Divan*, 11.

144 Goethe's rage at their simplistic and occasionally derisive approach is expressed in his venomous poetic answer ("Nicolai auf Werthers Grabe") to Nicolai. See Appell, *Werther und seine Zeit*, 181-85.

In conclusion, according to the paradigmata of *taşawwuf* and *metaphysica*, Werther suffers merely because he is in love and yearns for unification with his Beloved. He copes with the ontological agony of separation from God. In order to solve the complexities of this puzzle, one also needs to cast a glance into the very nature of love. Love is the lovers' submission to their Beloved. As a result, submission requires annihilation so that the lover and the Beloved can be one. Hence, agony is intrinsic to love. Having said this, love has a contradictory nature and may simultaneously prepare eternal bliss and unbearable sufferings. Werther savours the ecstasy and euphoria of love until his hopes of unification with his beloved become extinct. Subsequently, he crashes into sheer desperation and his *Dasein*, which is embraced by his beloved; this is represented in Sufi literature with the analogy of a miserable plant entwined and squeezed by an ivy, thus ruthlessly losing its meaning and ground. Still, again seen from a Sufi perspective, Werther commits the sin (cf. Qur'an 2/165) to devote his love to a transient existence, thus to give a meaning to his own existence through Lotte. By wholeheartedly devoting his unreserved and unconditional love to Lotte, under the influence of love's ecstasy, Werther takes a risk, the consequences of which he does not foresee.

While it is true that Werther's sufferings cannot be explained only by the steepness of the Sufi path, he faces a more overwhelming challenge. The chapter of the Sufi annihilation might have a happy ending (*baqābillāh*); Werther's annihilation, however, does not. Although wanting to welcome death from Lotte's hands (*W*, 244), Werther is rejected by his beloved¹⁴⁵ and flung irreversibly into the bottomless obscurity of meaninglessness¹⁴⁶ by her

¹⁴⁵ Even seen from the Freudian secularized perspective, i.e., as detached from the metaphysical nature of love, which is essentially criticized within this essay, the loss of the beloved or its love makes one most unprotected to agony. See Sigmund Freud, *Das Unbehagen in der Kultur* (Wien: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1930), 11.

¹⁴⁶ Werther earlier was aware of the terrifying abyss between being and nothingness: "Why should I be ashamed of shrinking at that fearful moment, when my whole being will tremble between existence and annihilation" Goethe, *The Sorrows of Young Werther*, 92, November 15 — "Und warum sollte ich mich schämen, in dem schrecklichen Augenblick, da mein ganzes Wesen zwischen Seyn und Nichtseyn zittert" (*W*, 172, am 15. November). In addition, Goethe suggests the innermost spirit of Werther in an earlier dialogue between Werther and Albert: "She floats in a dim, delusive anticipation of her happiness; and her feelings become excited to their utmost tension. She stretches out her arms finally to embrace the object of all her wishes — and her lover forsakes her. Stunned and bewildered, she stands upon a precipice. All is darkness around her. No prospect, no hope, no consolation—forsaken by him in whom her existence was and! She sees nothing of the wide world before her, thinks nothing of the many individuals who might supply the void in her heart; she feels herself deserted, forsaken by the world; and, blinded and impelled by the agony which wrings her soul, she plunges into the

hands, despite having completely submitted his existence to her.¹⁴⁷ Werther's tragedy once again manifests that lovers are ready to sacrifice their existence for their Beloved, yet they cannot survive desertion, which denotes for them a *terra incognita* even beyond nothingness.¹⁴⁸

Finally, it is possible to add that Werther would change his yellow vest for the woolen coat of the dervishes; that is to say, he would search further if he reached Lotte, as suggested, for instance, in Nicolaï's parodic *Die Freuden des jungen Werther*. The resulting aporetic disappointment would motivate him to do so; he might have realized en route that his true Beloved and ultimate intention cannot be a human being, but in the end only God. The recurrent theme of "Einschränkung" in *Werther* can also be read from this point of view. However, even if those who devote their love to God also suffer due to the afflicting nature of love, Divine Love is not destructive in the end, but constructive and constitutive; lovers perceive God as Almighty and Compassionate. Apparently, Johann Wolfgang von Goethe, the author of "selige Sehnsucht" and the following verses in the renewed introduction of the 1825 edition of *Werther*, chose this path in his life.

*Zum Bleiben ich, zum Scheiden du erkohren,
Gingst du voran und hast nicht viel verlohren.*

deep, to end her sufferings in the broad embrace of death." Goethe, *The Sorrows of Young Werther*, 50, August 12 — "[s]ie schwebt in einem dumpfen Bewußtseyn, in einem Vorgefühl aller Freuden, sie ist bis auf den höchsten Grad gespannt, wo sie endlich ihre Arme ausstreckt, all ihre Wünsche zu umfassen – und ihr Geliebter verläßt Sie. – Erstarrt; ohne Sinne steht sie vor einem Abgrunde, und alles ist Finsterniß um sie her, keine Aussicht, kein Trost, keine Ahndung, denn der hat sie verlassen, in dem sie allein ihr Daseyn fühlte. Sie sieht nicht die weite Welt, die vor ihr liegt, nicht die Vielen, die ihr den Verlust ersezzen könnten, sie fühlt sich allein, verlassen von aller Welt, – und blind, in die Enge gepreßt von der entsezlichen Noth ihres Herzens stürzt sie sich hinunter, um in einem rings umfangenden Tode all ihre Quaalen zu erstikken." (*W*, 92, am 12. August).

147 Schöffler, *Deutscher Geist im 18. Jahrhundert*, 175.

148 In his eulogy to the Prophet of Islam "Naat", the Turkish poet İsmet Özel utters the following verses in which he refers to that place "beyond nothingness": "[...] Gitti giden, yerine gelmedi başka biri / Orada / Duyumsatmadı kendini hiçlik bile [...]" İsmet Özel, *Bir Yusuf Masalı* (İstanbul: Şule, 2000).

Yolların Birleştiği Yerde Werther: Tasavvuf'ta ve Metafizik'te Aşk İstırabı

Johann Wolfgang von Goethe'nin *Die Leiden des jungen Werther* (Genç Werther'in Acıları) isimli eseri yayımlandığı yıl olan 1774'ten bu yana dünya genelinde edebiyat eleştirmenlerinin ve akademi dışındaki hevesli okuyucuların ilgisini cezbetmiştir. Dünya edebiyatının önde gelen metinlerinden biri olan bu mektup-roman, aşk metafiziği üzerine yapılacak entelektüel teorileştirmeler için oldukça elverişli bir zemin oluşturmaktadır. Bu makale, romanın aşk kavramını nasıl biçimlendirdiğine dair veya daha açık bir ifadeyle insanlığın iki büyük entelektüel mirası olan İslâm tasavvufu ve Kıta Avrupa metafiziğinin aydınlattığı, aşkın kavramsal yapısının, eseri nasıl desteklediğine dair özgün bir medeniyetler ve disiplinlerarası metin çözümlemesi sunmayı amaçlamaktadır. Bunun yanında, giriş kısmında makalenin bakış açısı hakkında genel bir metodolojik açıklama ve Goethe'nin İslâm'la ilişkisi üzerine muhtasar bir değerlendirme de yer almaktadır.

Anahtar kelimeler: Goethe, Werther, İslâm, tasavvuf, Kıta Avrupa metafiziği, aşk.

Kitâbiyat Book Reviews

Avlonyalı Ferid Paşa: Bir Ömür Devlet

Abdulhamit Kırmızı

İstanbul: Klasik, 2014, 542 sayfa.

Bundan tam bir asır önce soğuk bir aralık günü İttihat ve Terakki yönetimindeki İstanbul'a İtalya'nın San Remo şehrinden bir vefat haberi gelir. Bir asilzadenin 1851 sonbaharında Osmanlı Arnavutluğu'nda büyük bir konakta başlayan hikâyesi, yorgun imparatorluğun kaderiyle keşişmiş ve nihayet sürgün ve ümitsiz sona ermiştir. Bosna-Hersek'ten Halep'e, İstanbul'dan Konya'ya uzanan geniş bir coğrafyada kırk yılı aşkın Osmanlı bürokrasisinin adliye, hariciye ve mülkiye mesleklerinde hizmet veren Avlonyalı Ferid Paşa, sadrazamlığa kadar yükselmiştir. 1908 sonrası gelişmeler, pek çoklarının olduğu gibi, onun da hayatına derin bir gölge düşürmüş ve biyografisinin yazarı Abdulhamit Kırmızı'nın dediği gibi Mehmed Ferid Paşa, "Unutulmuş bir eski devir enkazı olarak yaban ellerde can vermiştir."

II. Abdülhamid döneminde aralıksız en uzun süre sadrazamlık yapan ve imparatorluğa sadakati ile müstesna bir yere sahip olan Ferid Paşa, ömrünün son yıllarında ne bağımsız Arnavutluk'a katılmış ne de İstanbul'daki İttihatçılar'la barışık olmuştur. Bundan dolayı olsa gerek millî tarihler adını unutmayı uygun bulmuştur. İmparatorlukların çoğul dünyasına âşına olmayan tekdüze tarih anlatıları, birbirinden farklı kimlik, coğrafya ve kültürlerin keşiştiği renkli imparatorluk biyografilerine iltifat etmemiştir. Bu bağlamda, Kırmızı'nın *Avlonyalı Ferid Paşa: Bir Ömür Devlet* başlıklı kitabı bugünkü millî sınırları aşan bir imparatorluk eliti portresi çizerek millî tarihlerinkinden farklı bir anlama ve anlatma biçimi ile çıkıyor karşımıza.

“*Avlonyalı Ferid Paşa: Bir Ömür Devlet*, tarih yazımında nerede duruyor?” sorusu bizi biyografinin serüvenine yöneltiyor. Köklü değişimlerin ve kolektif öznelerin etrafında örgülenen büyük tarih anlatılarının önemini yitirdiği son yıllarda biyografi, tarihin gözde alanlarından biri olma yolunda. *The Turn to Biographical Methods in Social Science* (ed. Prue Chamberlayne – Joanna Bornat – Tom Wengraf, London: Routledge, 2000) kitabında anlatıldığı üzere, 1980’li yıllarda bellek üzerinde yapılan tartışmalar, öznellik vurgusunu güçlendirmekle kalmadı; pozitivist ve tarihselci anlayışı da sarstı. “Eylemin bilincinde olma” ve “kültür”ün yeniden keşfi bağlamında ortaya çıkan gelişmeler de biyografinin dönüşüne katkıda bulundu. Türkiye henüz oto-biyografi alanına yoğunlaşan kurum ve yayınlardan yoksun olsa da, son yıllarda dünyada biyografi enstitülerinin sayısı önemli ölçüde arttı. Bu “biyografik dönüşüm”; tarihsel antropoloji, sosyal tarih, prosopografi, kültürel tarih, düşünce tarihi, diplomatik tarih, cinsiyet tarihi ve gündelik hayat tarihi gibi alanları kapsayan oldukça geniş bir spektrumda kendini gösteriyor.¹ Bellek, anlatisallık, benlik şuuru, öznenin tutarlılığı, cinsiyet, mahremiyet, zaman ve kronoloji gibi kavramlar etrafında dönen tartışmalara paralel bir seyir izliyor biyografi. ‘Görme’nin ve ‘gösterme’nin yeni anlamlara büründüğü postmodern dünyada biyografiyi zorlu ve bir o kadar da heyecanlı günler bekliyor.

“Tarihi insanlı yazma” fikrinin dünya ölçeğinde geldiği bu aşamada yazar Kırmızı’nın son dönem Osmanlı tarihini Ferid Paşa’nın biyografisi üzerinden yazma girişimi birçok açıdan özgün. Osmanlı tarih yazıcılığına yakın zamana kadar hâkim olan geleneksel/modern, ilerici/gerici gibi karşıtlıkları görmüyoruz kitapta. Ferid Paşa ve onun çağdaşları ideolojik bir sınıflandırmaya tâbi tutulmuyor. Bu bağlamda müellif, öznenin birbiriyle tutarlı olmayan tercihler yapabildiğini varsayarak kutuplaşmalar ekseninde yazılan tarihin dışına çıkabileceğimizi ve böylelikle geçmişi anlıyor gibi olabileceğimizi ifade ediyor.

Klasik biyografi mantığından farklı olarak kitap, Ferid Paşa’nın 1851’de Avlonya’da doğumu ile başlamıyor. Müellif, biyografinin tamamında değilse de en azından başlangıcında kronolojik akışın tersine kürek çekiyor. “Oto/Biyografik Vebal: Tutarlılık ve Kronoloji Sorunları” başlıklı makalesinde Kırmızı, kronolojinin dayattığı akışı aşmak için zaman zaman onun inktâyâ uğratılabileceğini söylüyor. Hatta epik bir yaklaşımla zamanın durdurulabileceğini ya da anlatıda eşzamanlı gidiş-gelişler yapılabileceğini.² Bu teorik önerilerine rağmen müellifin, Ferid Paşa’nın biyografisinde zamanın lineer

1 S. Lässig, “Modern Tarihte Biyografi-Biyografide Modern Tarih Yazımı”, çev. C. Özkılıç, *Otur Baştan Yaz Beni*, haz. Abdulhamit Kırmızı (İstanbul: Küre Yayınları, 2013), s. 29-58.

2 Abdulhamit Kırmızı, “Oto/Biyografik Vebal: Tutarlılık ve Kronoloji Sorunları”, *Otur Baştan Yaz Beni*, haz. Abdulhamit Kırmızı (İstanbul: Küre Yayınları, 2013), s. 11-27.

akışına müdahalesini nâdiren görüyoruz. Bu çelişki muhtemelen tarihsel anlatının imkânlarının sınırlılığından kaynaklanıyor.

Ferid Paşa'nın biyografisine yapılabilecek bir diğer eleştiri, paşanın siyasî hayatına yoğunlaşmış olması. Ulaşılabilen belgelerin büyük çoğunluğunun devlet arşivlerinden derlenmesi ve anlatılanın bir siyasî figürün hikâyesi olması, devleti ister istemez anlatının merkezine çekiyor. Tarihsel verinin belirleyiciliğine rağmen, bir birey olarak Ferid Paşa hemen her zaman olayların yansıdığı yegâne prizma.

Kırmızı, yine klasik biyografi mantığının dışına çıkarak tarihsel biyografinin malzemesine ulaşmanın rastlantısal ve keyfi olmasından dolayı bu biyografinin Ferid Paşa'nın mümkün hayat hikâyelerinden sadece biri olduğunu hatırlatıyor. Bu hatırlatma, tarihin öznel tabiatına, tarihsel sürecin yapısal kısıtlamalarına ve tarihsel bilginin sınırları, çatışma ve kopukluklarına karşı okuru hassaslaştırıyor. Bu çalışmayı özgün kılan belki de böyle bir farkındalıkla yazılmış olması.

Ferid Paşa'nın son dönem Osmanlı tarihinin sinopsisi sayılabilecek biyografisi, hayatların çok milletli imparatorluklarla nasıl bir etkileşim içinde olduğunu gösteriyor. Bu açıdan kitabın başlığındaki "bir ömür devlet" notu oldukça mânidar. Bireyi yalnızca milletin bir parçası olarak tanımlayan, nüanslara duyarsız millî tarih anlatılarının aksine, bu kitapta insan bir özne olarak tarih sahnesine dahil ediliyor. Bu dahil edilmiş, "yapı" tümüyle gözden çıkarılarak değil, yapı içindeki birey kadraja alınarak yapılıyor. Ferid Paşa'nın "ömrünün bir devlet" olması, Gradmann'ın "bireyselleşmiş sosyal yapı"³ tabirini hatırlatıyor.

Avlonyalı ve Tepedelenli hânedanlarından bir asilzade olan Ferid Paşa, Osmanlı Devleti'nin bir yandan savaşlar, kopuşlar ve iç çatışmalar yaşadığı; diğer yandan hemen her alanda köklü reformlar yaptığı bir dönemde imparatorluğun kaderine dokunmuştur. II. Abdülhamid devri, İttihat ve Terakki, Osmanlı-Almanya ilişkileri, Makedonya meselesi, diplomasi tarihi ve vilâyet idaresi gibi birçok meselenin yan karakteri olarak gündeme gelen Ferid Paşa, bu kitapta başrole çekiliyor. Bürokrasi tarihi, siyasî tarih ve biyografi yazımının oldukça başarılı bir şekilde buluşturulduğu bu çalışmada, XIX. yüzyılın ortalarından XX. yüzyılın ilk çeyreğine kadar uzanan dönem, Ferid Paşa'nın aynasından gösteriliyor.

Ömrü, Rumeli'nin çalkantılı bir dönemine tesadüf eden Ferid Paşa, Osmanlıcılık ve Arnavutçuluk arasında gelgitler yaşar. Babası Mustafa Nuri Paşa,

3 Lässig, "Modern Tarihte Biyografi", s. 51.

kardeşi Süreyya Bey ve kuzeni İsmail Kemal gibi Arnavutçuluk fikrine kariyerinin ilk evrelerinde ve 1908 devrimi sonrasında zaman zaman yakınlık duyar. Bürokraside yol aldıkça merkeze yakınlaşır ve Osmanlı kimliği, Arnavut kimliğine galebe çalar. 1908 sonrasında İstanbul'da ve Rumeli'de güç dengeleri hızla değişir. Jön Türkler'den ümidini kesen Ferid Paşa, Arnavutluk'un bağımsızlığına katkıda bulunur; fakat Osmanlı'ya olan sadâkatinden Arnavutluk'un ilk kabinesini kurma fikrine sıcak bakmaz. Bu kırılğan süreçte değişen sadece Ferid Paşa değildir. Mutlakiyetten meşrutiyete geçişle birlikte, birçok devlet adamı yeni düzen içerisinde varlık gösterebilmek için siyasî kimliğini yeniden formüle eder.

Müellif, çalışmasında biyografi literatürünün yakın zamana kadar sıkı sıkıya bağlı olduğu "tutarlılık" ilkesine muhalefet ederek Ferid Paşa'nın istikrarlı kariyerinin yanı sıra, savrulmalarını da göstermekten çekinmiyor. Bugünden bakıldığında çelişkili görünen bu duruşların, ancak dönemin şahsiyetlerinin paralel gerçeklikler arasında hareket ettiğini göz önünde bulundurarak anlayabileceğimizi söylüyor. Böylece "yeknesak, tekil, değişmez, dolayısıyla ömürlük bir benlik ve kimlik tasavvur eden modern hümanist bireylik anlayışının"⁴ ötesine geçiyor. "Hepsi ayrı özgeçmişlerle farklı benlere sahip olduğumuz" varsayımıyla "çoğul özne" fikrini benimsiyor. Margaret Gilbert, sosyal grupları çoğul özne olarak kavramsallaştırır. Norveçli tarihçi Tor Egil Førland bu kavramsallaştırmadan yola çıkarak dinî ve ilmî dünyalarını birbirine sızdırmayan dindar tarihçi paradoksunu çözmeye çalışır. Nihayet Khun'a dayanarak iki dünyanın birbirine tercüme edilemeyeceği; fakat iki dilliliğin mümkün olduğu yargısına ulaşır.⁵ Abdulhamit Kırmızı, bu yaklaşımın "mutlakiyetten meşrutiyete geçiş döneminde yaşayan, yani hem mutlakiyet hem de meşrutiyet dünyasının dillerini konuşan devlet adamlarını"⁶ anlamamıza yardımcı olacağını düşünür.

Avlonyalı Ferid Paşa'nın biyografisinin parçaları beş yılı aşkın bir çalışma neticesinde oldukça geniş bir ikincil literatüre ilâveten Berlin, Durham, İstanbul, Viyana ve Londra arşivleri taranarak elde edilmiş. Kitapta arşiv belgeleri ve bürokratik dokümanların yanı sıra mektup, fotoğraf, gazete ve plaklar da kullanılıyor. Müellif, kitap boyunca atıfta bulunduğu hemen her arşiv belgesinin Latinize edilmiş halini ilgili sayfaya iliştiyerek okura birincil kaynakla buluşma imkânı veriyor.

4 Kırmızı, "Oto/Biyografik Vebal", s. 15.

5 T. E. Førland, "Historiography without God: A Reply to Gregory", *History and Theory*, 47 (2008): 531.

6 Kırmızı, "Oto/Biyografik Vebal", s. 21.

Kitap, Ferid Paşa'nın Nişantaşı'ndaki konağının salonunun tasviri ile başlar. Yıl 1910, mevsimlerden bahar. Salonun Avrupâî tarzdaki döşemesi, çalışma masasındaki Voltaire büstü, Fransızca tarih kitapları ve Ferid paşa'nın misafiri Viyanalı muhabir Sigmund Münz ile yaptığı mülâkat, Paşa'nın fikir dünyasından kesitler sunar. İlerleyen sayfalarda aynı salonun iki farklı zamanda iki farklı gözden yapılmış tasvirleri yer alır. Bu illüstrasyonlar Ferid Paşa'nın nezdinde son dönem Osmanlı siyasî elitinin çoğul dünyaları ve hayat pratikleri hakkında fikir verir. Bunlar belgesellikten ödün vermeden edebiyatın imkânlarından istifade edildiğinin de göstergelerindedir. Dahası 500 sayfayı aşan bu kitabı okumak için alınan derin bir nefestir.

Kitabın ilerleyen bölümleri Ferid Paşa'nın şeceresi, eğitimi, bürokrasideki ilk görevleri, İstanbul yılları, Konya valiliği, sadrazamlığı (1903-1908), 1908 devrimi, Dâhiliye Nâzirliği ve nihayet bir muhalif olarak İtalya'da ölümünü konu alan bölümlerden oluşuyor. Bu kronolojik anlatıya ilâveten kitapta yazarın uzmanlığını ortaya koyduğu II. Abdülhamid döneminin vilâyet sistemi, Ferid Paşa'nın ilişkiler ağı ve Ermeni meselesine bakışını konu alan tematik bölümler de mevcut.

Ferid Paşa, Osmanlı Rumelisi'nde kartların büyük devletlerin gözetiminde yeniden karıldığı bir zamanda Avlonya'da dünyaya gelir ve hayatı bu dönüşüme paralel olarak şekillenir. Paşa'nın Resmo ve Kandiy'e'de bir bürokrat olan babası Mustafa Paşa'nın yanındaki küçük memuriyetlerinden sonra görev aldığı ilk yer Girit ve sonrasında Bosna-Hersek ile Bulgaristan'dır. Dolayısıyla paşa, genç yaşında Avrupâdaki Osmanlı topraklarının kopuşunu ve bölgede yaşanan sosyal kırılmayı tecrübe eder. İlerleyen yıllarda Diyarbekir, Konya, Halep ve Kürdistan gibi imparatorluğun apayrı gerçekliklerine âşına olur. 1880'li yılların başı itibariyle on yılı aşkın değişik pozisyonlarda bulunduğu İstanbul'da ise hem merkez bürokrasisinin işleyişini yakından tanır hem de son derece girift siyasî ve şahsî ilişkiler ağında kendine bir hareket alanı oluşturur. İdarî ve siyasî dönüşümlerle birlikte seyreden hayatı, Ferid Paşa'ya çoğul bir üst kimlik kazandırır ve onu bir Osmanlı devlet adamı yapar.

Ferid Paşa bambaşka coğrafya ve kültürlerin harmanlandığı dünyası ile 1898'in serin bir Mart günü Konya'ya, Anadolu'nun en büyük vilâyetine vali olarak gelir. 1902 Kasımına kadar süren görevi boyunca II. Abdülhamid'in imparatorluğun devamı için elzem gördüğü reform projelerini hayata geçirmek için çok çalışır. Başta eğitim ve ziraat olmak üzere hemen her alanda düzenlemeler yapar ve pâyitahtın misyonunu taşraya taşır, taşradan da pâyitahtı haberdar eder. Aralarında Ferid Paşa'nın da bulunduğu son dönem Osmanlı valileri taşranın dünyasını pâyitahtın diline tercüme eder ve böylece devletin geniş imparatorluk coğrafyasını kontrol edebilmesine aracılık ederlerdi.

Devlet, valiler aracılığı ile elde ettiği bilgiyi düzen ve kontrolü sağlamak üzere kullanırdı.⁷ Bu bilgi ve tecrübe aktarımı sadece taşradan merkeze doğru değildir şüphesiz. Ferid Paşa da başta Konya olmak üzere bulunduğu bölgelerde edindiği tecrübeden İstanbul'a döndüğünde fazlasıyla istifade eder.

Paşa, Konya'da geçirdiği dört buçuk yıl boyunca kurak Konya platosuna civardan su kanalizasyonu edilmesi, okul sayısının ve eğitim kalitesinin artırılması, asayişin ve ulaşımın sağlanması, medreselerin ıslahı gibi pek çok alanda düzenlemeler yapar. "Memleketin imar ve intizami" için şehrin modern bir görünüme kavuşması gerektiğini düşünür ve bunun için de evlerin kerpiç yerine, taş ve tuğladan yapılmasını ister. Bu düzenlemeye uymayan kerpiç damlardan birinin ibret-i âlem için yıkılmasına karar verir. Bu anekdot Ferid Paşa'nın radikal bir modernleştirme taraftarı olduğunun işaretlerindedir. Bütün bunlara ilâveten bölgedeki gençlerin İstanbul'a akınını durdurabilmek için Konya'da üniversite açmayı düşünecek kadar iddialı ve yenilikçidir. Neticede enerjisi, kararlılığı ve tabii ki sadâkatiyle II. Abdülhamid'in gözde valilerinden olur.

Taşradaki başarısı paşayı İstanbul'a döndürecektir. Konya'nın sükûnetinden sonra, İstanbul'da paşayı zor günler bekler. Önce Bâbiâli'deki Rumeli Islahat Komisyonu'na reis olur. Padişah ile dönemin sadrazamı Said Paşa'nın arası Makedonya meselesinin nasıl çözüleceği konusundaki fikir ayrılığı yüzünden açılır. Sâbık Konya Valisi Ferid Paşa da Sultan Abdülhamid gibi Arnavutlar'ı gönül alarak yatıştırarak gerektiğini düşünenlerdendir. Bu ortak payda paşaya imparatorluğun ikinci adamı olma yolunu açacaktır.

Ferid Paşa, Arnavut kimliği yüzünden yıllarca ithamlara mâruz kalır; fakat bu kimlik Rumeli'nin Osmanlı'nın elinde bir ateşe dönüştüğü o günlerde paşanın lehine işler. Arnavut bir sadrazam Osmanlı Devleti'nin Rumeli'de reform yapma konusundaki samimiyetinin göstergesi olarak algılanacaktır. Avlonyalı Ferid Paşa 1903 yılının soğuk bir Ocak gününde sadrazamlığı devralır. Paşanın sadâretini Bâbiâli'de hoş bulmayanlar olduysa da, yeni sadrazam Avrupalı elçiler tarafından memnuniyetle karşılanır. Sırlar, Bulgarlar, Arnavutlar ve Yunanlar arasında bir nüfuz mücadelesine dönüşen Makedonya meselesi, sadrazamlığının ilk günleri itibariyle Ferid Paşa'ya zor günler yaşatır.

1903 yazı pek çok felâketi beraberinde getirir. 2 Ağustos'ta Bulgaristan'ın desteklediği çeteler Makedonya'da ayaklanma çıkarır. Sadrazam, Osmanlı'nın Bulgaristan'la görüşmeler yapmak yerine savaşması gerektiğini düşünür. Padişahın uzlaşmacı tavrı sayesinde erken bir Balkan Savaşı'na dönüşmeden isyan

7 Abdulhamit Kırmızı, "Experiencing the Ottoman Empire As a Life Course: Ferid Pasha, Governor and Grandvizier (1851-1914)", *Geschichte und Gesellschaft*, 40 (2014), s. 42-66.

bastırılır. Padişah ve sadrazam arasındaki fikir ayrılıkları, bu olayda olduğu gibi, zaman zaman kendini gösterecektir. Meselâ Ferid Paşa'nın Arnavutlar'a bakışı, padişahın yumuşak tavrı ile her zaman uyuşmaz. Paşa gerekli gördüğünde padişaha rağmen Arnavut isyancılara karşı şiddet kullanır. Paşanın bu tutumu kimliklerin bulunulan bağlama göre nasıl öncelendiğinin örneklerinden sayılabilir.

Ferid Paşa'nın 1908 Temmuzunda sadâretten ayrılacağı güne kadar Makedonya meselesi tekrar tekrar gündeme gelir. Ekim 1903'te Avusturya-Macaristan ve Rusya, Makedonya'nın idarî sınırlarının milliyet yoğunluğuna göre yenilenmesini, bölgede Avrupalı bir generalin denetiminde jandarma islahatı yapılmasını ve müfettiş-i umûmînin yanına iki yabancı zâbitin verilmesini talep eder. Osmanlı Devleti bu reform programının uygulanmasını geciktirmek için elinden geleni yapar. Bu süreçte Ferid Paşa yabancı elçilerle âdeta bir diplomasi savaşı verir.

1905'e gelindiğinde, Avusturya-Macaristan ve Rusya, Makedonya'nın mâlî işlerinde de söz sahibi olmak ister. Paşanın sadrazamlığının son iki yılı ise düvel-i muazzamanın Rumeli'de adli islahat taleplerini geciktirme gayreti ile geçer. Ardı arkası kesilmeyen reform talepleri Rumeli'yi imparatorluktan günbegün koparır. Sadrazama düşense diplomatik araçlarla bu kopuşu yavaşlatmanın yollarını bulmaktır. Bu ağır yük altında Ferid Paşa sağlık sorunları yaşar, zaman zaman istifaya yeltenir. Hatta geçirdiği zor günlerden birinde "Rıhtımdaki sırık hamallarına gıpta ediyorum" (s. 262) diye serzenişte bulunduğu nakledilir.

Ferid Paşa'nın diplomatik savaş verdiği diğer bir alan da demiryolu ihaleleridir. Hicaz ve Anadolu demiryolu projelerine ilâveten Bağdat demiryolu paşayı ve padişahı Alman ve İngiliz rekabeti arasında bırakır. Hem bu hem de birçok başka konuda sadrazam ile padişah devletin menfaatleri gereği büyük güçlere karşı danışıklı dövüş içinde olurlar ve böylece işleri kendi lehlerine çevirebilirler.

Ferid Paşa'nın gündemindeki diğer bir mesele Yunanistan'ın Arnavutlar'ı eğitim kurumlarıyla Rumlaştırma faaliyetleridir. Yunanistan bu faaliyetlerinde yalnız değildir. Avusturya'nın bölgedeki nüfuzuna mukabil İtalyanlar da Arnavutluk'ta okullar açar. Kendisi de bir Yunan okulunda okumuş olan Ferid Paşa, Arnavutluk'un bu tür dış etkilerden korunması için elinden geleni yapar.

1908 Temmuz, Osmanlı İmparatorluğu ve Ferid Paşa'nın kader bağına bir düğüm daha atar. Takvimler 3 Temmuz'u gösterdiğinde Kolağası Resneli Niyazi Bey 160 kişilik bir kuvvetle dağa çıkar. İstanbul'dan Kânûn-ı Esâsî'nin iadesini talep eder. İsyanın bastırılma gayretleri bir dizi suikastla neticelenir.

Arnavutlar da isyana dahil olunca Ferid Paşa farklı sadâkatlerin arasında kalakalır. Bu arada kalmışlık paşayı Sultan Abdülhamid'in gözünde aniden düşürür. 22 Temmuz 1908'de paşa istifasını verir.

Devrimcilerin uzlaşmacı ve eski düzenin tâvizci tavrı, eski ve yeninin devrimden sonraki ilk zamanlarda ortak bir noktada buluşmasını sağlar. Yeni düzene entegre olma telâşına düşen eski devrin ricali, meşrutiyet yanlısı olur. İttihat ve Terakkî'nin gölgesindeki İstanbul'un hızla değişen dengeleri Ferid Paşa'yı önce kısa bir süreliğine Dâhiliye Nâzırı sonra Meclis-i Âyan üyesi ve nihayet İzmir valisi yapar. İttihatçılar ilerleyen yıllarda güçlerini pekiştirir. Ferid Paşa ise Osmanlı devlet idaresinin hassasiyetlerinden bihaber maceraperestler olarak gördüğü İttihatçılar'a zaten az olan güvenini yitirir.

1912 yılı; Trablusgarp Harbi, Arnavutluk, Havran ve Yemen'de isyanlar ve sopalı seçimlerin de içinde bulunduğu çetrefilli bir yıldır. Arnavutluk'un isyan ateşiyle yanması, İttihatçılar'a Dâhiliye Nâzırlığı makamı için Ferid Paşa'yı düşündürür. Paşa "Rumeli'nin kucağında can vermesini görmek istemem" diyerek teklifi reddeder. Sâbık sadrazam aynı yıl başka bir teklife daha hayır der. Arnavutluk'un bağımsızlığı sürecine katkıda bulunmasına rağmen, Arnavutluk'un ilk kabinesini kurmak için davet edildiğinde "Ben bir Osmanlı devlet adamıyım; hayatımı, kaderimi bu devlete bağlamış bulunuyorum. Arnavutluk'ta çalışmam" diyerek teklifi geri çevirir.

İmparatorluğun canının daha da fazla yandığı Balkan savaşları günlerinde Ferid Paşa, Mısır hidivinin misafiridir. Sonrasında tedavi için gittiği Avrupa'dan can güvenliği sebebiyle İstanbul'a bir daha dönemez ve bundan tam bir asır önce soğuk bir aralık günü İtalya'nın San Remo şehrinde sürgün ve ümitsiz vefat eder.

Fikriye Karaman

(Doktora Öğrencisi, İstanbul Şehir Üniversitesi, Tarih Bölümü)

Üç Pîrin Mürşidi: Halvetiyye, Ramazâniyye Kolu ve Köstendilli Ali Alâeddin Efendi

Semih Ceyhan

İstanbul: İSAM Yayınları, 2015, 351 sayfa.

Türkiye’de tasavvuf tarihi üzerine çalışmalar gün geçtikçe artmaktadır. Yapılan çalışmaların çoğu tüm tasavvuf tarihini ve tarikatları ele almayı hedeflemektedir. Ancak bu çalışmalarda tarikatlar detaylı olarak ele alınmakta ve bu konudaki bilgiler yüzeysel kalmaktadır. Diğer taraftan farklı tarikatlara mensup birçok mutasavvıfın görüşlerini inceleyen lisansüstü tezler, her ne kadar söz konusu mutasavvıfların hayatı ve tasavvufla ilgili görüşleri hakkında yeterli bilgiler sunsa da, bu tezlerin mutasavvıfların bağlı olduğu tarikatların başlangıçtan günümüze kadar olan seyrini bütüncül bir şekilde ortaya koyduğu söylenemez. Bazı araştırmacıların Osmanlı dönemi tasavvuf tarihini, yüz yıllık dilimler halinde inceleyen eserleri mevcut olsa da, bu tip çalışmaların arttırılması ve her bir tarikatın kurulma aşamasından günümüze kadar olan seyrini içine alacak şekilde inceleyecek araştırmaların yapılmasına ihtiyaç duyulmaktadır.

Osmanlı Devleti’nin mirasçısı olarak bizim vazifelerimizden biri, Osmanlı’da üretilen ilmî ve kültürel birikimi tüm yönleriyle gün yüzüne çıkarmak, farklı çalışma yöntem ve araçlarıyla tahlil etmektir. Bu bağlamda tasavvuf tarihi ve kültürü sahasındaki araştırmacıların Osmanlı toplumunda etkin olan tarikatların durumlarını, toplumla ve siyasetle olan ilişkilerini hem tarihsel hem de siyasî ve sosyolojik olarak incelemesi, mezkûr mirasa yönelik önemli katkılardan biri olacaktır. Böyle bir incelemeye Semih Ceyhan’ın editörlüğünde İSAM Yayınları’ndan çıkan ve tarikatları detaylı bir şekilde ele alan *Türkiye’de Tarikatlar: Tarih ve Kültür* adlı eser örnek olarak gösterilebilir. Burada tanıtmaya çalışacağımız eser yine Semih Ceyhan’ın Halvetiyye tarikatı ve onun bir kolu üzerindeki müstakil bir çalışmasıdır. Bu çalışma Halvetiyye tarikatının başlangıçtan günümüze kadar genel bir seyrini, çeşitli coğrafyalardaki yayılışını, alt kollarını, şubelerini, özellikle de Ramazâniyye kolunun intişârını ve bu kolun Rumeli ve İstanbul’da önemli bir mümessili olan Köstendilli Ali Alâeddin Efendi’nin hayatını ve yetiştirdiği halifeleri ele almaktadır.

Eser bir “Giriş”, üç bölüm ve “Sonuç”tan oluşmaktadır. “Giriş” bölümünde okuyuculara önce “tarikat” ve “tekke” kavramlarının ne olduğuna ilişkin bir ön bilgi verilmektedir. Tarikat kavramının literatür anlamı: “gidilecek yol,

izlenilecek usul, sülûk” olarak verildikten sonra, tasavvufî terim olarak tarifi ise: “insanın kendisini, evreni, Hz. Peygamber’i ve nihayetinde Allah’ı bilmesinin yolu” şeklinde yapılmaktadır. İnsanın kendisini, evreni, Hz. Peygamber’i ve yaratıcısını bilmesinin de ancak nefsin kemâle doğru ilerleyişiyle mümkün olacağı, nefsin tanınması ve kemâle doğru yükselişinin sağlanması için ise üç ayrı usulün olduğu ifade edilmektedir. Birinci usul namaz, oruç gibi sâlih ameller işlenerek nefsin olgunlaştırılması; ikinci usul mücâhede ve riyâzet ile nefsin terbiye edilip güzel huyların kazanılması; üçüncü usul ise aşk, cezbe ve muhabbet ile Hakk’a doğru seyahat edilmesidir. Aynı zamanda burada tarikat kavramı bir de kurumsal olarak tarif edilmiştir. Kurumsal olarak tarikatın Hz. Muhammed’e ve Allah’a mânevî açıdan erişmede rehberlik eden bir mürşide bağlı kimseler için konulmuş, mânevî, ahlâkî ve sosyal kuralların bütünü ve bu kurallara göre teşkilâtlanmış bir müessesese olduğu dile getirilmiştir. Bu müesseselerin dayandığı, yani kurucusu olduğu şahıslar ise “pîr” olarak adlandırılmıştır. Fakat pîrler tarikat kurmak gibi bir amaçla ortaya çıkmamışlardır. Genellikle “tarikatın pîri” diye isimlendirilmeleri daha sonra o tarikatta bulunan kişiler tarafından olmaktadır.

“Giriş”te tarih içerisinde farklı farklı tarikatlar meydana gelmiş olmasına rağmen, bütün tarikatların gayesinin bir ve bunun da Hakk’a vasıl olmak olduğuna dikkat çekilmiştir. Yine bu kısımda tarikatların kişilerin mânevî eğitimini üstlenmeleri yanında, toplumsal olarak birçok işlevlerinin bulunduğundan bahsedilmektedir. Burada modern insanın tarikatlara yönelik olumsuz bakışını gidermek maksadıyla tarikatların işlevlerinin neler olduğu dile getirilmiştir. Çünkü Türkiye Cumhuriyeti’nde aydınlar, tarikatları geri kalmışlığın nedenleri arasında saymaktadır. Onlar, tarikatların toplumsal anlamda hiçbir işlevlerinin olmadığını, insanları miskin ve âtil hale getirdiğini düşünmektedir. Değerlendirmesini sunduğumuz bu tarz çalışmalar, tarikatlar üzerine yapılan eleştirilerin büyük ölçüde ön yargıya dayandığını ve haksız olduğunu ortaya koymaktadır.

“Giriş” bölümünde üzerine durulan diğer bir kavram da “tekke”dir. Önce tekke kavramının ne olduğu literal anlamıyla ifade edildikten sonra, tasavvufî bir kavram olarak ne anlama geldiği izah edilmektedir. Tekkelerin tarikatlar ve toplumlar açısından ne gibi işlevlere sahip olduğu, önce nerede ve ne zaman ortaya çıktığı anlatıldıktan sonra, tekkelerin İslâm toplumunda medresenin yanında toplumun dinî, ahlâkî, mânevî, sanatsal yönünün geliştirilmesinde önemli etki sağlamış olduğu belirtilmektedir. Bununla beraber, tekkelerin gerek fethedilen yerlerde kurulmasıyla, gerek o tekkelerin başında bulunan şeyhler ve müridlerinin cihada katılmasıyla İslâm’ın yayılmasında önemli roller ifa ettiğinden bahsedilmektedir. Yazara göre kervan yolları üzerinde

kurulan tekkeler, kervansaray ve hanlar gibi faaliyetlerde bulunmuş; hatta bazı tekkeler sosyal dayanışma ve yardımlaşmayı güçlendirmiş, buldukları yeri imar ederek oranın merkezî bir konuma gelmesini sağlamıştır. Yine yazar bu çalışmada bize tekkenin ve diğer kurumların ilk nüvelerini de Hz. Peygamber'in mescidi çatısı altında farklı isimler almadan bir bütün olarak icra edildiğini hatırlatmaktadır. Tekkeler, her ne kadar geç dönemde ortaya çıksa da, yazar burada tekkelerin oluşum mantığı açısından ilk nüvelerinin Hz. Peygamber döneminde var olduğunu düşünmektedir.

Çalışmanın “Birinci Bölüm”ünde Halvetiyye tarikatının ortaya çıkışı, Anadolu’da ve diğer İslâm coğrafyalarında nasıl yayıldığı, o coğrafyalarda kurulan kollarının ve bunların alt şubelerinin neler olduğu genel olarak ele alınmaktadır. Bu bölümde aynı zamanda Halvetiyye tarikatının usulü üzerinde de durulmaktadır. Yazar bu bölümde Halvetiyye tarikatının kurucusu Ömer el-Halvetî (ö. 750/1349 veya 800/1397) olduğunu, şayet silsile daha geriye götürülmek istenirse bunun İbrâhim Zâhid el-Geylânî’ye ve oradan da Şeyh Necîb es-Sühreverdî’ye (ö. 598/1201) ulaşacağı ifade edilmektedir. Yine yazar tarafından bu tarikat yayılma imkânını ikinci piri olan Yahyâ eş-Şîrvânî (ö. 870/1466) ve yetiştirdiği onlarca halife sayesinde elde ettiği vurgulanmaktadır. Anadolu topraklarında Halvetîliğin yayılması da yine Şîrvânî’nin halifeleri olan Muhammed Bahaeddin Erzincânî, Dede Ömer Rûşenî ve Habîb Karamânî vasıtasıyla gerçekleştiği ve Anadolu’ya Halvetîliği getiren ilk kişinin de Yahya eş-Şîrvânî’nin müşîdi Sadreddin Hıyâvî’nin halifesi Amasyalı Pîr İlyas (ö. 837/1433) olduğu dile getirilmektedir. Eserde ifade edildiği gibi, Halvetiyye tarikatının Anadolu’daki irşat faaliyetleri Pîr İlyas’ın Amasya’da kurulan Gümüşoğlu Tekkesi’yle başlamakta, daha sonra da Pîr İlyas Kolu halifeleri tarafından Amasya ve Tokat’ta devam ettirilmektedir.

Çalışmada Muhammed Erzincânî’nin irşat faaliyetlerini Erzincan’da yaptığı, yetiştirdiği halifelerle Halvetîliği Anadolu’ya yaydığı ifade edildikten sonra tarikatın İstanbul’da yayılmasını sağlayan halifesi Cemâl el-Halvetî (ö. 899/1494) ve ona dayandırılan Cemâliyye Kolu, yine halifesi İbrâhim Tâceddin el-Kayserî (ö. 883/1464) silsilesinden gelen Yiğitbaşı Ahmed Marmarâvî (ö. 910/1504) ve ona dayanan Ahmediyye ana kolları ele alınmaktadır. Yine burada Cemâliyye Kolu’nun Sünbül Sinan’a (ö. 936/1529) dayanan Sünbülüyye, Şâbân-ı Velî’ye (ö. 976/1568) dayanan Şâbâniyye gibi alt kollar ve onların şubeleri, Ahmediyye Kolu’nun da Ümmî Sinan’a (ö. 976/1568) dayanan Sinâniyye, Hasan Hüsameddin Uşşâkî’ye (ö. 1001/1593) dayanan Uşşâkî, Niyazî-i Mısri’ye (ö. 1105/1694) dayanan Mısriyye ve “İkinci Bölüm”de ayrıntılı işlenecek olan Ramazân Mahfî’ye (ö. 1025/1616) dayanan Ramazâniyye alt kolları ve şubeleri üzerinde durulmaktadır.

Yazar yine bu bölümde Yahyâ Şîrvânî'nin diğer bir halifesi olan Dede Ömer Rûşenî'yi ele almakta ve Şîrvânî'den sonra şeyhliğe Ömer Rûşenî'nin geçtiğini söylemektedir. Dede Ömer Rûşenî'nin irşat faaliyetlerini daha çok Azerbaycan'da sürdürmüş olduğu, daha sonra ise Tebriz, Erzurum ve Diyarbakır gibi yerlerde faaliyette bulunduğu da ifade edilmiştir. Yine bu çalışmada Dede Ömer Rûşenî'nin pîri olduğu Rûşeniyye Kolu, aynı zamanda ana kollarından biri ve Anadolu'ya daha çok onun halifeleri tarafından yayıldığı; İbrâhim Gülşenî ile de Mısır'da taraftar bulduğu dile getirilmektedir. Ayrıca yazar burada Anadolu'da Halvetîliğin yayılmasında etkili olan Şîrvânî'nin halifelerinden Habib Karamânî'den (ö. 902/1497) de bahsetmekte ve bu silsileden gelen Şemseddin es-Sivâsî (ö. 1006/1597) gibi mutasavvıfları ele almaktadır.

Yukarıda ifade ettiğimiz üzere, Halvetiyye tarikatı dört ana kola ayrılmış ve bu dört ana kol da alt kollar ve şubelerden oluşmuştur. Halvetiyye tarikatından çıkmış olan bu kollar ve şubeler, Osmanlı Devleti'nin hemen her bölgesinde, fakat özellikle İstanbul'da yaygınlık kazanmıştır. Bu sayede de Halvetiyye tarikatı, Osmanlı Devleti'nde en etkin tarikatlardan biri olma özelliğine sahip olmuştur. Çalışmanın bu bölümünde ayrıca Halvetiyye tarikatında ilmî ve mânevî yönü yanında güçlü şeyhlerin padişahlar, vezirler, medrese ulemâsı ve diğer birçok bürokratik kademede bulunan kimselerle olan ilişkilerine ve onlar üzerindeki etkilerine kısaca değinilmiştir.

“İkinci Bölüm”de ise Halvetiyye tarikatının Yiğitbaşı Ahmed Marmaravî'ye dayanan Ahmediyye ana kolunun alt kolu olan ve Ramazân Mahfî'nin pîri olduğu Ramazâniyye Kolu ele alınmıştır. İlk bölümde Halvetiyye tarikatının, Ramazâniyye Kolu hariç, diğer bütün kollar ve şubeleri ele alınmış, Ramazâniyye Kolu ise “İkinci Bölüm”de işlenmiştir. Ramazân Mahfî Efendi'nin milâdî 1542 yılında Afyon'da doğduğu, tahsilini yine Afyon'da yaptığı ve daha sonra Yiğitbaşı Ahmed Marmaravî'nin silsilesinden Şeyh Kâsım Lârendî'ye (ö. 960/1552) intisap ettiği, sülûkünü ise Muhyiddin Karahisârî'den (ö. 990/1582) tamamladığı ifade edildikten sonra, mürşidi olan Lârendî ve Karahisârî hakkında bilgi verilmiştir. Eserde, Ramazân Mahfî'nin ilk mürşidi olan Kâsım Lârendî'nin kaynaklarda karıştırıldığı, bazen Kâsım İnegöli veya Kâsım Çelebi olarak zikredildiği vurgulanmaktadır. Bu iki şahsın, yani Kasım İnegöli ile Kasım Çelebi'nin farklı kişiler olduğu ve Ramazân Mahfî'nin mürşidinin ise Kasım Çelebi olduğu ifade edilmektedir. Daha sonrasında da, Ramazâniyye kolunun İstanbul, Bursa, Edirne, Bulgaristan, Kosova, Arnavutluk, Makedonya ve Kırım'da nasıl yayıldığı ve buralarda hangi tekkelerin açıldığı; tekkelerde sırasıyla kimlerin şeyhlik yaptığı ve tekkelerin günümüze kadarki işlevleri üzerinde durulmaktadır.

Bu bölümde, aynı zamanda Halvetiyye tarikatının Ramazâniyye Kolu'nun tarikat usulüne değinilmektedir. Halvetiyye tarikatının bütün kollarında usul olarak esmâ-i seb'a ve Yahyâ Şîrvânî'nin "vird-i settâr"ının okunduğu vurgulanmaktadır. Ramazâniyye Kolu'na bağlı bir müridin günlük yapması gereken zikrin neler olduğu ise Harîrîzâde'nin (ö. 1299/1882) *Mir'âtü's-sâlikîn* adlı eserinden naklettiği şekilde aktarılmaktadır.

"Üçüncü Bölüm"de XVIII. asrın ilk yarısının önde gelen mutasavvıflarından Halvetî-Ramazânî şeyhlerinden ve üç pîrin mürşidi olan Köstendilli Ali Alâeddin Efendi'nin (ö. 1143/1730) hayatı ve yetiştirdiği halifeleri ele alınmaktadır. Bu çalışmada, Alâeddin Efendi'nin üç pîr yetiştirmesi dolayısıyla bu döneme etkisi ve Halvetîlik tarihindeki önemi vurgulanmıştır. Yazarın ifade ettiği gibi, Alâeddin Efendi, Ramazân Mahfî'nin silsilesinden gelen Fâzıl Ali Lofçavî'ye (ö. 1095/1683) bağlanır ve irşat faaliyetlerini önce Bulgaristan'da sürdürür; ardından da İstanbul Üsküdar'da Selâmi Ali Efendi Dergâhı'na gelir ve irşat faaliyetlerini burada devam ettirir. Ahmed Raûfî (ö. 1170/1757), Mustafa Sinobî (ö. 1143/1730) ve Nûreddin Cerrâhî (ö. 1133/1721) gibi önemli halifeler yetiştirir. Burada, Alâeddin Efendi'nin diğer halifeleri ele alınmış olsa da, özellikle bu üç halife üzerinde durulmakta; onların hayatları, eserleri, irşat faaliyetleri yürüttükleri tekkeleri ve kendilerinden sonra sırasıyla o tekkelerde kimlerin silsileyi devam ettirdiği detaylı bir şekilde incelenmektedir.

Aynı zamanda Alâeddin Efendi'nin yetiştirdiği bu üç pîrden Nûreddin Cerrâhî'ye dayanan Cerrâhî Kolu'nun, günümüzde de faaliyetlerini sürdürmesi bakımından önemi vurgulanmaya çalışılmaktadır. Ayrıca Cerrâhîlik tarikatında, Cerrâhîliği birçok yere yayan, eli kalem tutan ve aynı zamanda mûsikişinas mutasavvıfların yetiştirdiği dikkatlere sunulmaktadır. Diğer yandan da tarikatı günümüze kadar taşıyan Muzaffer Ozak Efendi (ö. 1985) ve Sâdık Safer Dal Efendi (ö. 1999) gibi şahsiyetler üzerinde de durulmaktadır.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: Mezkûr eser, Halvetî tarikatının Ramazâniyye Kolu'ndan gelen, üç pîrin mürşidi olan Köstendilli Ali Alâeddin'in hayatı, irşat vazifesinde bulunduğu tekkeler ve yetiştirdiği halifeleri ele almayı hedeflemektedir. Ali Alâeddin'in hayatı ele alınmadan önce, okuyucunun ön bilgelere sahip olması için birinci bölümde Halvetiyye tarikatının, geçmişten günümüze seyri gözler önüne serilmekte ve ikinci bölümde de Ali Alâeddin'in bağlı olduğu Ramazâniyye Kolu üzerinde durulmaktadır. Böylece eser Halvetiyye tarikatı üzerine yapılan çalışmalarda başvuru niteliğine sahip bir kaynak özelliği taşımaktadır. Buna mukabil şunu da ifade edelim ki eser, tasavvuf okumalarında, genel okuyucuların ilgilerinin ötesinde bir bilgi yoğunluğuna ve akademik hüviyete sahiptir. Bu açıdan biz

bu eserin tasavvuf tarihi ve kültürü içerisinde, daha çok kaynak niteliğinde olduğunu düşünmekteyiz.

Halvetiyye tarikatı, en fazla kola sahip olan tarikatlardan biri kabul edilmektedir. Bu durum, tarikatın kollarınının geçmişten günümüze kadar olan seyrini takip etmeyi zorlaştırmaktadır. Yazar bu zorluğu aşmak için Halvetiyye tarikatını; ana kol, alt kol, şube ve alt şube diye bir hiyerarşi içinde sunmakta ve böylelikle tarikatın kollarıyla ilgili anlatımı daha sistematik bir hale getirmektedir.

Bu çalışmada Halvetiyye tekkelerinin İslâm kültür dünyasına katkılarına, yayıldıkları bölgelerdeki hizmetlerine, toplumun mânevî yapısındaki etkilerine ve siyasî ilişkilerine de değinilmiştir. İşte bu sebeplerden ötürü çalışma, Osmanlı toplum yapısına da ışık tutmaktadır. Aynı zamanda kitabın sonuna “Ekler”in ilâve edilmesiyle eser daha da zenginleştirilmiş ve okuyucu için bazı bilgilere ulaşmak kolaylaştırılmıştır. Meselâ buradaki bilgiler arasında “etvâr-ı seb’â” cetveli, bazı tekkelerin fotoğrafları ve buldukları şehrin isimleri, Arnavutluk’taki Halvetî-Ramazânî tekkelerinin listesi, bazı fermanlar ve Köstendilli Ali Alâeddin’in tarikat silsilesi gibi ilâveler yer almaktadır.

Mesut Sandıkçı

(Arş. Gör., Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi)

Defter-i Dervîşân: Yenikapı Mevlevîhânesi Günlükleri

Hazırlayan: Sezai Küçük, Bayram Ali Kaya

İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2011, 480 sayfa.

Mevlevî tarikatının en önemli merkezlerinden biri olan Yenikapı Mevlevîhânesi, İstanbul’da kurulmuş olan Mevlevî dergâhları arasında kuruluş tarihi itibarıyla Galata Mevlevîhânesi’nden sonra ikinci sırada yer almaktadır. Zamanla gelişip büyüyen ve Mevlevîliğin İstanbul’daki en büyük merkezi haline gelen dergâh, Mevlevîler’ce âsitâne olarak kabul edilmiş ve başta padişahlar olmak üzere, devlet ricâlinin ilgi ve alâkalarını üzerinden hiç eksik etmedikleri bir yer haline gelmiştir. Mûsiki, kültür ve edebiyat alanında temayüz etmiş birçok önemli ismin yetişmesine de katkıda bulunmuş olan Yenikapı Mevlevîhânesi’nde, Mevlevîlik tarihinde çok mühim yeri olan pek çok sima postnişinlik vazifesinde bulunmuştur.

XVIII. yüzyılın son çeyreğinden, tekkelerin kapandığı tarihe kadar bu dergâhta görev yapan son yedi postnişin farklı bir uygulamaya imza atarak *Defternâmehâ-yı Dervîşân* ismini verdikleri iki ayrı deftere günlük tarzında notlar tutmuşlardır. *Defter-i Dervîşân* ismiyle bilinen bu defterler dönemin tarihî, tasavvufî, siyâsî ve sosyal olaylarının kayıtlarını ve özellikle de Mevlevî tarikatı, şeyhleri, dervişleri ve dergâhlarıyla ilgili hadiselerin gün, hatta bazan saat kayıtlarını ihtiva etmektedir.

Defter-i Dervîşân'ın ilk defteri Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhlerinden Ali Nutkî Dede (ö. 1189/1775) tarafından 21 Zilhicce 1213 (26 Mayıs 1799) tarihinde yazılmaya başlanmıştır. Bu defterin ilk yirmi iki varlığında Ali Nutkî Dede'nin tutmuş olduğu notlar bulunmaktadır. Ali Nutkî Dede *Defter-i Dervîşân*'a kendisine intisap eden dervişlerin isimleri, meslekleri ve intisap tarihlerini kaydederek başlamıştır. Bu kısımda ayrıca dervişlerin dergâha geliş, çile çıkaranaın matbah-ı şerife giriş, semâ-ı şerifi meşk edenlerin mukâbele-i şerife giriş, matbah-ı şerifte çilesini tamamlayanların hücreye çıkış ve Mevlevî muhiblerinin arakıyye giyiş tarihleri de kaydedilmiştir. Defterde ayrıca bazı şeyhler ve dervişlerin vefat tarihleri, İstanbul'da çıkan yangınların tarihleri ve yerleri, İstanbul'daki yağmur ve kar yağışları, mevlevîhânelerde yaşanan çeşitli gelişmeler, dergâhı ziyarete gelen Mevlevîler, dergâh içinde görevlendirilen dervişler, dergâha gelen atıyyeler ve bazı Mevlevî şeyhlerinin azil ve tayin tarihlerine ilişkin kayıtlar da bulunmaktadır.

Ali Nutkî Dede'nin 1804 yılında vefat etmesiyle *Defter-i Dervîşân*'ın ilk defterine kayıt tutma işi dergâhın on beşinci postnişini olan kardeşi Abdülbâki Nâsır Dede (ö. 1236/1821) tarafından sürdürülmüştür. Abdülbâki Nâsır Dede'nin tuttuğu kayıtlar defterin 23^a-96^b varakları arasında bulunmaktadır. Bu kısımda Yenikapı, Kasımpaşa, Galata, Üsküdar, Afyonkarahisar, Beşiktaş ve Tavşanlı mevlevîhânelerine mensup bazı Mevlevî derviş ve şeyhlerinin vefat tarihleri ve kısa biyografileri, dervişlerin dergâha geliş, çile çıkarana dervişlerin matbah-ı şerife giriş, semâ meşk eden dervişlerin mukâbele-i şerife giriş, çilesini tamamlayan dervişlerin hücreye çıkış, Mevlevî muhiblerinin arakıyye ve sikke giyiş tarihleri kaydedilmiştir. Kayıtlar arasında ayrıca çeşitli tarikat şeyhlerinin kısa biyografileriyle birlikte vefat tarihleri, bazı Mevlevî şeyhlerinin azil ve tayinleri, Sultan II. Mahmud'un çocuklarıyla ilgili bilgiler, doğum ve vefat tarihleri, dergâh içinde görevlendirilen dervişlerle ilgili bazı bilgiler, lugazlar ve çeşitli hastalıklar için reçetelere rastlanmaktadır. Abdülbâki Nâsır Dede'nin tuttuğu kayıtların Ali Nutkî Dede'ninkilere göre daha sistematik ve düzenli olduğu görülmektedir.

Defter-i Dervîşân'ın ikinci defteri ise Abdülbâki Nâsır Dede'nin 23 Rebiülâhir 1231 (23 Mart 1816) tarihli bu defteri dergâha vakfettiğini yazdığı

kayıtla başlamaktadır. Abdülbâki Nâsır Dede kendi meşihati döneminde dervişlerin dergâha geliş, matbah-ı şerife giriş, semâ meşk eden dervişlerin mukabele-i şerife giriş, sikke ve arakıyye giyiş ve bazı Mevlevî şeyhlerinin çocuklarının doğum, vefat ve evlilik tarihleri ile ilgili kayıtları tutmuştur. Bu defterde ayrıca Yenikapı Mevlevîhânesi vakfiyesi ve tevliyeti, dergâhta türbedar, neyzenbaşı, aşırhan, duacı, meydancı, imam, bevab, müezzin, sebilci, semâzenbaşı, kandilci, aşçıbaşılık görevine getirilen dervişlerin isimleri ve göreve getirilme tarihleri, bazı Mevlevî, Rifâî, Sünbülî, Nakşî, Halvetî, Uşşâkî şeyhlerinin meşihat ve vefat tarihleriyle birlikte kısa biyografileri, Yenikapı Mevlevîhânesi'nin tarihçesi ve tamiri, İstanbul'da meydana gelen doğal âfet, yangın vb. olayların tarihleri ve Konya'daki dergâhın tamirine ilişkin çok sayıda kayıt bulunmaktadır. Abdülbâki Nâsır Dede'den sonra dergâha şeyh olan oğlu Recep Hüseyin Hüsnî Dede'nin (ö. 1245/1826) tuttuğu kayıtlarda ise Mevlevî şeyhleri ve dervişlerinden bazılarının vefat, kendi meşihati döneminde dervişlerin dergâha geliş ve matbah-ı şerife giriş, semâ meşk eden dervişlerin mukabele-i şerife giriş ve ayrıca sikke ve arakıyye giyiş tarihleri bulunmaktadır.

Defter-i Dervîşân'ın ikinci defterinde, Yenikapı Mevlevîhânesi'nin Recep Hüsnî Dede'den sonraki postnişini olan Abdürrahim Künhî Dede'ye (ö.1247/1831) ait onun meşihati döneminde arakıyye giyen dervişlerin kaydedildiği sadece bir varaklık kayıt bulunmaktadır. Abdürrahim Künhî Dede'nin vefatından sonra posta geçip Yenikapı Mevlevîhânesi'nin en önemli postnişinlerinden biri olan, ayrıca Tanzimat dönemi ve XIX. yüzyıl siyasî hayatına damgasını da vuran Osman Selahaddin Dede'nin (ö. 1304/1887) kendi meşihati döneminde dervişlerin dergâha geliş ve matbah-ı şerife giriş, semâ meşk eden dervişlerin mukabele-i şerife giriş, sikke ve arakıyye giyiş, çilesini tamamlayan dervişlerin hücreye çıkış tarihlerine ilişkin tuttuğu notlar ise ikinci defterde dağınık haldedir.

Osman Selahaddin Dede'nin vefatı üzerine, o hayatta iken de yerine vekâlet eden oğlu Mehmed Celâleddin Dede'nin (ö. 1326/1908) tuttuğu kayıtlar da ikinci defterin 71^b-72^a ve 79^b-81^a varaklarında yer almaktadır. Bu kısımlarda Mehmed Celâleddin Dede'nin meşihati döneminde dervişlerin dergâhta çileye giriş tarihlerine dair bilgiler bulunmaktadır. Defterin 70^b-71^a, 81^b-82^a ve 88^b varaklarında ise Mehmed Celâleddin Dede'nin vefatından sonra postnişin olarak atanan oğlu Mehmed Abdülbâki Dede'nin (ö. 1935) bazı dervişlerin kısa biyografileri ve vefat tarihleri, ayrıca kendi meşihati döneminde dervişlerin dergâhta çileye giriş tarihlerine ilişkin kayıtları yer almaktadır.

El yazması halinde bulunan bu defterlerin transkripsiyon ve imlâsı, birinci defterin Süleymaniye Kütüphanesi Nafiz Paşa Bölümü 1194 numarada

kayıtlı olan, ikinci defterin ise Yenikapı Mevlevîhânesi'nin son şeyhi Abdülbaki Baykara'nın torunu Nâsır Baki Baykara'nın özel arşivinde bulunan nüshaları esas alınarak Yrd. Doç. Dr. Sezai Küçük ve Doç. Dr. Bayram Ali Kaya tarafından 2011 yılında yapılmıştır. Defterler, Zeytinburnu Belediye Kültür Yayınları arasında *Defter-i Dervîşân: Yenikapı Mevlevîhânesi Günlükleri* adıyla transkripsiyonlu ve tıpkıbasımlı olarak yayımlanmıştır.

Defter-i Dervîşân'ın bu neşri Dr. Abdülbaki Baykara'nın yazmış olduğu takriz yazısı ve eseri yayına hazırlayanların "Önsöz"ü ile başlamaktadır. Yrd. Doç. Dr. Sezai Küçük ve Doç. Dr. Bayram Ali Kaya'nın okuyucular için hazırladığı giriş yazısında ise Yenikapı Mevlevîhânesi, *Defter-i Dervîşân* ve defterlerin bazı teknik özellikleri ile ilgili bilgi verildiği, ayrıca *Defter-i Dervîşân*'a yapılan bazı kayıtların başlıklar altında (doğum, vefat, dergâha gelen dervişler, dergâh dahilindeki görevlendirmeler, dergâhların tamirleri, dergâha gelen atıyyeler, atamalar, aziller, doğal âfet ve yangınlar) listelendiği bir bölüm de bulunmaktadır. Ardından metnin hazırlanmasında, transkripsiyon, imlâ ve "İndeks"inde izlenen yola dair geniş açıklamalar yapılmıştır. Eserin tıpkıbasımlı ve transkripsiyonlu kısmından sonra ise *Defter-i Dervîşân*'da geçen Mevlevîlikle ilgili kelime ve terimlerden oluşan seçme bir "Sözlük" ve bir "İndeks" bulunmaktadır.

Yrd. Doç. Dr. Sezai Küçük ve Doç. Dr. Bayram Ali Kaya'nın son derece titiz çalışmalarının bir ürünü olan bu eserin transkripsiyon ve imlâsında takip ettikleri usule bakılacak olursa, eklerdeki ünlülerde büyük oranda normalleştirme yoluna gidildiği,¹ ünsüzlerde metne sadık kalındığı,² bazı kelime kökleri ile edat ve eklerdeki ünlüler için klişeleşmiş şekiller kullanıldığı görülürken;³ bazılarında ise günümüzdeki kullanım şeklinin tercih edildiği,⁴ Arapça, Farsça ve Türkçe kökenli kelimelerin imlâsında metindeki şekillerinin korunduğu,⁵ semt, ilçe, şehir, ülke vb. yer adlarının yazımında metne bağlı kalındığı⁶ ve gün ile ay adlarının yazımında da metindeki şekilleri korunduğu⁷ görülmektedir. Ayrıca nüshada olmayıp metin tamiri yoluyla metne eklenen kelime, başlık vb. unsurlar köşeli parantez içinde verilmiş, silinme, karalanma ve nüshadan kaynaklanan çeşitli problemler nedeniyle okunamayan yerlere parantez içinde üç nokta konularak dikkat

1 Anın, devletli, gelip, gidip

2 Almışdı, buyurmuşdur, çıkdı, yapıdı

3 Berü, için, kendü

4 Demek, değil, verip, yukarı

5 Bağçevân, bâzîrgân, mahabbet, müşkil, terceme

6 Eyyûb, Kütâhiyye, Mağnisâ, Yenikapu

7 Pazarertesi, çehârşenbe, yevmül-cum'a, ibtidâ-i reb'ül-evvel

çekilmiştir. Doğru okunuşundan emin olunamayan kelimelerin yanlarına ise parantez içerisinde soru işareti ilâve edilmiştir. Özellikle birinci defterin kendi içerisindeki karışıklığı ve belli bir düzene sahip olmamasından dolayı, transkripsiyon sırasında yeni paragraf oluşturma ve noktalama işaretleri vb. uygulamalara başvurmak suretiyle kayıtlar bir düzene kavuşturulmuştur. Her iki defterde de üstü çizilerek iptal edilen kayıtlar ise metnin dışında bırakılarak transkripsiyonları yapılmamış, toplam miktarı bir hayli yekün tutan boş varaklara ise “[boş]” yazılarak dikkat çekilmiştir. Tüm bu teknik detaylar, okuyucunun eserden daha sağlıklı bir şekilde faydalanmasını sağlaması yönüyle dikkate değerdir.

Sonuç itibarıyla eseri yayına hazırlayanlar tarafından defterlere ait orijinal nüshaların esas alınmış olması, giriş kısmında eserle ilgili ayrıntılı bilgi içeren bir bölüm yazılması, defterdeki kayıtların bu “Giriş” bölümünde bir tasnife tâbi tutulması, okuyucuların metinden istifadesini arttırmak için son derece geniş bir “İndeks” ve “Sözlük” hazırlanması, eserin transkripsiyon ve imlâsında tutarlı bir usul takip edilmesi ve baskının bir sayfasında metnin transkripsiyonlu şekline, karşı sayfada ise aslına yer verilmesi, Mevlevîlik tarihi sahasında eşsiz bir başvuru kaynağı olan *Defter-i Dervîşân*'ın bu neşrinin en önemli ve takdire şayan taraflarıdır. Yrd. Doç. Dr. Sezai Küçük ve Doç. Dr. Bayram Ali Kaya'nın iş birliği ve gayretli çalışmalarının bir ürünü olan *Defter-i Dervîşân* neşrinin, bu sahada çalışan araştırmacı ve akademisyenlere ciddi bir katkıda bulunacağı kanaatindeyiz.

Büşra Çakmaktaş

(Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Ibrahim Al-Dasuqi (1255-1296): A Saint Invented

Helena Hallenberg

Helsinki: The Finnish Academy of Science and Letters, 2005, 293 sayfa.

Araştırmalarını kültür oluşumu üzerinde yoğunlaştırmış bir yazar olan Helena Hallenberg, Kuzey Afrika İslâmı'nda velî kültü üzerine yüksek lisans tezi hazırlamıştır. Değerlendirmesini yapacağımız *Ibrahim al-Dasuqi: A Saint Invented* eseri 1997'de Helsinki Üniversitesi'nde sunduğu doktora tezinin Finnish Academy of Science and Letters tarafından 2005 yılında yayımlanmış

halidir. Yazar kitabın başlığındaki “invented” (icat edilen) kelimesiyle uydurulanı, gerçeğe dayanmayanı kastettiğini, icat edilenin kişiden ziyade imge olduğunu ifade etmekte (s. 11) ve kendisinin velilere inanmadığı için veya en azından İbrâhim ed-Desûkî'ye inananlar gibi bir kabulü olmadığı için akademik bir perspektif taşıdığını söylemektedir (11-12).

Eser bir “Giriş” (s. 17-24) ve “İcat Süreci” (s. 25-79), “İcadın Neticesi – Kutsal Biyografi” (s. 81-147), “İcadın Neticesi – Kutsal Hiyerarşi İçinde İbrâhim ed-Desûkî” (s. 149-204), “Temaları Tahlil ve İcat Sebepleri” (s. 205-240) başlıklarını taşıyan toplam dört bölümden müteşekkildir. Çalışmada öncelikle İbrâhim ed-Desûkî'nin asırlar içerisinde veli olma süreci, ikinci olarak -İbrâhim ed-Desûkî denilen ermiş imgesinin biyografisi dahil- yeniden inşa edilişi inceleniyor ve son olarak da Desûkî'nin zâhid, ulusal kahraman, kozmik kahraman vb. farklı roller ve onun imgesine asırlar içerisinde eklenen farklı temalar analiz ediliyor. Yazar, çalışmasının esasen hakiki bir şahsiyetin tanıtımı değil, ancak bir şahsın uydurulmasına dair kısa bir gezinti olduğunu ifade eder.

Yazar giriş bölümünde yer verdiği “Introducing the Hero” alt başlığıyla bir roman kahramanını ele almışçasına Desûkî'yi tanıtmaya başlar. “İcat Süreci” başlıklı birinci bölümde (s. 25-79) kendisiyle aynı sırada yaşadığı halde Desûkî'nin biyografisine yer vermeyen tabakat müellifleri ele alınmaktadır ki bu kısma “Sessiz Yazarlar” (Silent Writers) alt başlığı verilmiştir. Yazar, Desûkî'yi zikretmesi muhtemel ilk müellif olarak gördüğü İbn Hallikân'ın (ö. 681/1282) *Vefeyâtü'l-a'yân* adlı eserinde ne Desûkî'den ne de tarikatından bahsetmediğini ifade eder. Ancak yazarın neden *Vefeyât*'ta Desûkî'yi yer verilmesi gerektiğini düşündüğünü anlamakta güçlük çekiyoruz. Çünkü İbn Hallikân'ın *Vefeyât*'ını 1273 yılında bitirdiği, 1281 yılına kadar da bazı ilâvelerde bulunduğu bilinmektedir. Halbuki Desûkî'nin vefat yılı 1299 olarak kabul edilmektedir. Bu durumda İbn Hallikân'ın Desûkî'ye değinmesi imkân dahilinde değildir. “Sessiz yazar” olarak nitelenen diğer tabakat müellifleri ise eserlerinde genel olarak sûfilere yer vermeyen ya da eserleri dönem itibarıyla on üçüncü asrın ikinci yarısını ihtiva etmeyen yazarlardır.

“İlk Mucitler” (The First Inventors) kısmında bir asra yakın bir süre sonra Desûkî ile ilgili ilk bilginin İbnü'l-Mülakkın'ın (ö. 804/1401) *Tabakâtü'l-evliyâ'* adlı eserinde ortaya çıktığı belirtiliyor. Yazar, Şeyh Abdullah b. Nu'mân'ın İskenderiye'den Desûkî'ye gelip Şeyh İbrâhim'in türbesini ziyaret ettiği haberini veren İbnü'l-Mülakkın'ın Desûkî'yi etraflıca anlatmaması durumunu, ününün o zamanlar o kadar da yaygın olmadığına göstergesi olarak yorumlar (s. 30). Ancak burada sûfilerin hayatlarına dair çok az bilgi verilmesinin İbnü'l-Mülakkın'ın *Tabakât*'ının genel bir özelliği olduğunun belirtilmesi gerekir. Bu

nedenle hayatına dair fazla bilgi verilmemesi, aslında eserin genel bir özelliğidir. Bununla birlikte eserin daha ziyade sûfi sözlerine yer verme hususiyetini İbrâhim ed-Desûkî için göremediğimizi de ifade etmek mecburiyetindedir.

XVI. asra kadar neredeyse birkaç cümle ile tanıtılan Desûkî'nin, bu sırada bütün yönleriyle tanıtılan sûfi haline geldiğini belirten yazar, bu imgenin oluşumunda büyük payın Karakî ve Şa'rânî'ye ait olduğunu (s. 41) ve günümüzde rastladığımız birçok bilginin Karakî ve Şa'rânî'den alıntılandığını ifade ediyor. Karakî, Sultan Kayıtbay tarafından desteklenen İbrâhim ed-Desûkî'nin hankah halini almış türbesinde hoca (?) olarak görev yapan ve yine Sultan Kayıtbay'ın emriyle Desûkî hakkında birkaç eser kaleme almış bir şahıstır. Desûkî'yi bütünüyle tanıtmaya çalıştığı *Lisânü't-ta'rif bi-hâlil-veliyi's-şerîf Seyyidi İbrâhîm ed-Desûkî* adını taşıyan eserini yazdığı yıl en erken ihtimalle milâdî 1494 veya 1506'dır (s. 41).

“Kahramanlar Karıştı” başlığı altında XVI. asırda kaleme alınmış kaynaklarda İbrâhim ed-Desûkî adında farklı üç kişiden bahsedildiği öne sürülüyor. XIII. asırda yaşamış ve kitabın konusunu teşkil eden İbrâhim ed-Desûkî ile Şam'da yaşamış İbrâhim b. Muhammed ed-Desûkî'nin (1429-1513) eserleri birbirine karıştırılarak aktarıldığı örnekleriyle birlikte veriliyor. Yazar, XIV. asırda yaşadığı iddia edilen İbrâhim ed-Desûkî'yi (1333-1374) ise sadece Batılı bir kaynakta geçmesi nedeniyle ciddiye almadığını, ancak diğer iki Desûkî'nin iki ayrı kişilik olduğunu kabul ediyor.

“Eski İmgeye Yeni İlâveler: 17-18. Asırlar” alt başlığında (s. 58-71) XVII. asırda Desûkî'nin bizzat kendisi tarafından yazıldığı iddia edilen eserlerin ortaya çıktığı işlenmektedir. Yazar, Desûkî'ye atfedilen *Cevhere* adlı eserin, Karakî'nin *Lisânü't-ta'rif*indeki bilgiler etrafında oluşturulduğunu düşünmektedir. *Evrâd*'ın XVI. asırda yaşamış İbrâhim ed-Desûkî'ye ait olduğunu, *Hizb* için ise orijinal metin verilmeden birçok şerhinin yapıldığına değinir (s. 64-66). Yine Desûkî'ye atfedilen *Cevâhir* adlı eserin *Cevhere* ile aynı olduğu belirtilmesine rağmen, Şa'rânî'nin (ö. 973/1565) *Cevâhir*'den özetleyerek sayfalarca bilgi aktardığı ifadesinin (هذا ما لخصته من كتاب الجواهر له رضي الله عنه وهو مجلد) ¹ yazarın gözünden kaçtığı anlaşılıyor. Bu ifade ise yazarın, XVII. asırda söz konusu eserin *Lisânü't-ta'rif* başta olmak üzere, sair eserlere dayanılarak üretildiği şeklindeki iddiasını geçersiz kılmaktadır.

“Kahraman İnşa Edildi: 19. Asra Gelirken” başlığı altında Desûkî'nin XIX. asra kadar eserlerine şerhler yapılmasından dolayı bir statü kazandığı, ulusal sınırları aşan bir üne sahip olduğu, dört kutuptan kabul edildiği ve mevlid

1 Şa'rânî, *Levâkihu'l-envâr fî tabakâtil-ahyâr*, haz. Abdurrahman Hasan Mahmûd (Kahire: Mektebetü'l-âdâb, 2001), II, 394.

törenlerinin her yıl kayda alındığı belirtiliyor (s. 72). XIX. asırda mevlid törenlerinin düzenlediğine dair kayıtların bulunduğu bilgisine de yer veriliyor. Yazarın yedi asırlık költ oluşum sürecini yüzyıllara bölmesinde hayale uygun bir tavır takındığı fark edilmektedir. Araştırdığı kaynaklarda, rastlayıp rastlamadığını tam olarak bilemesek de, en azından bundan iki asır önce, yani XVII. asırda mevlid ihtifallerinin düzenlendiğine dair bilgiyi Evliya Çelebi'den (ö. 1095/1684 [?]) öğreniyoruz. Evliya Çelebi, İbrâhim ed-Desûkî'nin mevlid alayına bizzat katılıp mevlidde yaşananları, âdâb ve erkânı tasvir ve türbesinde tecrübe ettiği harikulade olayları *Seyahatnâme*'sinde zikretmektedir.²

Helena Hallenberg, yedi yüz yılda gerçekleşen Desûkî költüne dair kaynaklardaki bilgilerin artarak devam ettiğine ve 1990'lı yıllara gelindiğinde *el-Mevsûatü'l-Mısriyye*'de (*Mısır Ansiklopedisi*) yerini aldığına işaret etmekte ve ansiklopedi tarafından kabul edilmesi durumunu da şaşkıncı bulmaktadır. Bu durum yazarın İslâmî kaynak geleneği ile ansiklopediyi birbirinden çok ayrı gördüğünü ve ilkini sıhhati noktasında muteber telakki etmediğini göstermektedir.

“İcadın Neticesi – Kutsal Biyografi” (The Result of the Invention – The Sacred Biography) adlı ikinci bölümde Mısır köylerinin genel olarak bir veliden sonra yeni bir isim kazanmaları veya velilerin oraya kendi isimlerini vermeleri durumuna Desuk karyesinde rastlanılmamasının, İbrâhim ed-Desûkî'nin veliliğinin uydurma olduğunun diğer bir işareti olarak gösteriliyor. Öte yandan dindar ve irfanî bir aileye sahip olunması, veli biyografileri için vazgeçilmez bir unsurdur. Bu minvalde annesinin isminin Fâtıma olmasının şaşkıncı olmadığı, dolayısıyla her şeyin bir elle çizildiği iması verilmektedir. Erken kaynaklarda sadece Mûsâ ve Eyyûb adlı kardeşlerinin zikredildiği, *Evrâd* gibi XX. yüzyıl sonrası eserlerde ise diğer kardeşlerinin isimlerinin geçtiğini görüyoruz. Bu isimlerin boş yere verilmediği, elbette her birisinin bir mânası ve imgesinin bulunduğu ve böylece bir amaca hizmet ettiği ileri sürülüyor. Her ne kadar yazar velilerin ailelerinin mütedeyyin ve ârifane olduklarını iddia ederken verdiği örneklerde isabet etse de, bu hususu bir unsur haline getirerek genelleştirmek vakıya mutabık değildir. Zira böyle ailelerden gelmeyen ve hatta kendi geçmişlerinde de birtakım menfi unsurlar olan, ancak sonrasında yaşadığı tecrübe ile dönüşüm yaşayan velilerin varlığı da bilinmektedir.

İbrâhim ed-Desûkî'nin en erken şeceresine ise XV. asırda rastlanıldığı, on iki imamın şeceresinde bulunduğu, tanınmayan iki ismin de Hz. Hüseyin'e

2 Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi: Mısır, Sudan, Habeşistan, Somali, Cibuti, Kenya, Tanzanya*, haz. Seyit Ali Kahraman (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011), II, 512, 702-706.

ulaşabilmek için muhtemelen eklenmiş olduğu kanaati paylaşıyor (s. 93-94). Buna ilâveten “seyyid” olma insiyakının Desûkî’ye has görülmeyip tüm velilerin Peygamber’in mânevî mirasına yakın olma ve meşruiyet kazanmaları için Hüseyinî olduğu ifade ediliyor ve Rifâî, Bedevî, Geylânî ve Şâzelî gibi veliler buna örnek olarak gösteriliyor. Dahası yazara göre Desûkî’nin Hüseyinî olması yetmiyormuş gibi, annesi vasıtasıyla Hasenî olduğu iddiası da ele alınıyor.

Biyografisi, öğretisi ve benzeri unsurlar ile Desûkî’yi bütün yönleriyle yansıtan bir çalışmanın yapılmamış olmasının, Desûkî imgesine yeni ilâvelerde bulunmayı mümkün kıldığını ifade eden Hallenberg, zaten durağan bir imgenin müride çok da bir şey katmadığını, zira durağanlıkta kerametın ön şartı olan değişime yer olmadığı fikrini beyan ediyor (s. 147). Öte yandan yazarın meşgul olduğu araştırma alanınının gerek İbrâhim ed-Desûkî’nin sözlerine ve gerekse hakkında söylenilen sözlere dair yorumlarını bir hayli tuhaf ve dikkat çekici kıldığını ifade edebiliriz. Meselâ “Hz. Âdem’den evvel ben tevhidden haberdardım” cümlesini kendisini peygamberden üstün görmek ve onun ötesine geçmek şeklinde algılıyor ki bu sözün tasavvuf terminolojisinde “ahd-i elest” ile alâkalı olduğu âşikârdır. Menkıbelerde kerametlerinin yanı sıra, zamansız mekânlarda dolaştığı, yaratılıştan önce var olduğu -ki “Ben ‘ulyâda Ahmed’in nuru ile beraberdim” cümlesi buna örnektir (s. 171). Ayrıca cennet ve cehennem gördüğü, cehennem kapısını kapamaya muktedir, küllî esrardan haberdar olduğu, bir kutup olarak nûr-ı Muhammedî’den yaratıldığı, dünya sahnesine çıkmadan önce Tanrı’nın doğasını öğrendiği, şeriat ve hakikati bildiği için Ebû’l-Ayneyn diye isimlendirildiği gibi hususiyetleri anlatılıyor (s. 203). Bu tür bilgiler yazara göre onun kozmik kahraman olduğunu ispattan başka bir şey değildir. Desûkî’nin “Allah’ın ihsanıyla esrâra vâkıf oldum, güce sahip oldum, kerâmet verildi” kabilinden sözleri ise abartılı bir şekilde tanrı-vari bir figür (god-like figure) olarak tanımlanmıştır.

“Tema ve İcadın Sebeplerini Tahlil” (Analyzing The Themes and Reasons of Invention) adlı beşinci bölümde yazarın şahsî kanaat ve bakış açısını daha sarıh surette okumak mümkündür. Desûkî’yi tâbir-i câizse bölüp parçalayan yazar, Ahmed el-Bedevî’nin rakibi, İslâm âlimi, sûfî mistik, kozmik kahraman, keramet gösteren, ulusal kahraman başlıklarıyla farklı karakterlerde ayrı ayrı inceliyor. Yazar bunlara ilâveten İbrâhim ed-Desûkî kültürünün İslâm öncesi kültürlerin kılık değiştirmiş hali olabileceği görüşünü serdediyor. Zira Desuk yerleşkesinde iki tapınağın mevcudiyetinden ve doğu kenarındaki tapınakla ilgili olarak bir gözü güneş, diğeri ise ay olan atmacaya sahip bir baş tanrıdan söz edilmekte olduğunu, bu baş tanrıya aynı zamanda “iki göze hâkim” gibi isimler verildiğini, kezâ İbrâhim ed-Desûkî’nin de kendisine Ebû’l-ayneyn

isminin verilmesi ve yine yaratılmışlardan önce yaratılmış olması gibi sebeplerle bu tanrı kültleriyle ciddi benzerliklere sahip olduğunu söylüyor.

İbrâhim ed-Desûkî'nin timsah tarafından yutulan çocuğu kurtarması –veya ona hayat vermesi– ve sonrasında sürüngenini bir tek kelimeyle öldürmesiyle ilgili menkıbeyi, tarihte gerçek kahramanın insanlığı kurtarmaya ve böylece kaosu gidermeye muktedir kişi olduğu ve dolayısıyla Desûkî'ye de böyle bir rol verildiği şeklinde yorumlayan yazar, timsah hikâyesinin Nil nehrinin yıllık kabarmasıyla ilgili tarihî uygulamayla bağlantısı olabileceği görüşündedir (s. 209). Aynı minvalde Desûkî'yi antik imgeleri temsil ettiği şeklinde algılayan yazar söz konusu algısını, evrenin karanlık güçlerinin tehdit unsuru olan ejderhayı veya timsahı öldürmek suretiyle kontrol eden, hayat veren ve güçleri “direk” dikilerek temsil edilen bahar tanrı(ça)larının, her ne kadar doğrudan uzantısı olduğunu söyleyemesek de, kutub-evtâd olması, kaosu izâle etmesi ve mevlidinin baharda kutlanması gibi nedenlerle delillendirmeye çalışıyor.

İbrâhim ed-Desûkî diye bir şahsın yaşamış olabileceği, ancak onun mevcut olmama ihtimalinin de reddedilemeyeceğini iddia eden yazar, zürriyetinin olmaması durumunu garip buluyor ve bunun da veli figürü olarak uydurulmuş olduğuna dair fikri desteklediğini savunuyor (s. 217). Kültün imal edilmesindeki ilk saikin ekonomik faktörlerde bulunduğunu vurgulayan yazar, bölgede bir velinin bulunup onun uğruna festivaller düzenlenerek üretilen şekerin ticaretinin yapılması gerektiği için kültün uydurulduğuna, nitekim mevlidler için şekerin vazgeçilmezliğine değiniyor. Müellif ayrıca iki şehir, yani Desuk ve Tanta arasındaki rekabeti kazanmanın da ancak velilerle gerçekleşebileceğini söyler (s. 218). Bu noktada kültü resmî olarak himaye eden Sultan Kayıtbay eserde birçok defa zikredilmiş, ancak söz konusu sultanın sadece Desûkî'ye değil, aynı zamanda Tanta'da bulunan Ahmed el-Bedevî'ye de ihtiram gösterdiği, türbe ve makamını tamir ettirip genişlettiği gerçeği ise ihmal edilmiştir.³

Eserde yer verilen bazı bilgiler ve örnekler yazarın, tabakat müelliflerinin uydurmacı, basmakalıp ifadeler kullanan ve birbirlerini taklit eden kişiler olarak algıladığını ve dolayısıyla tüm biyografilerin üretildiğini düşündüğü intibayı uyandırıyor. Meselâ menkıbelerde hacca gitme, sonrasında Hicaz'da veya yol güzergâhında kalıp ilim tedris etme, zâhirî ilimleri tedris edip bâtınî ilimlere yönelme, ilham için halvete çekilme, sonrasında kendisinden ilim talep edilme, ulemâ tarafından denemeye tâbi tutulma ve onlara hadlerini

3 Mustafa Kara, “Ahmed el-Bedevî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, II, 47-48. Ayrıca Sultan Kayıtbay'ın sadece Mısır'da değil Kutsal Topraklar'da da birçok hizmetinin olduğunu biliyoruz.

bildirme gibi birçok ortak noktanın mevcudiyetini ve bunun birçoğunun Desûkî için de geçerliliğini gösteren yazar, Desûkî'nin hacca gittiğine dair bir rivayetin olmamasını da son derece garip karşılıyor. Bununla birlikte bu tür hususların her birisinin bir amaca hizmet ettiğini de vurguluyor (s. 222, 227). Ayrıca yazarın, tabakat müelliflerini birçok defa roman yazarı gibi bir şekilde algıladığına da şahit oluyoruz. Meselâ, kaynaklarda Desûkî'nin ana rahmine düştükten sonra babasına fazla bir "rol" verilmediğini -ki bunun kutsal metinlerde genel bir eğilim olduğunu ifade ediyor- (s. 98), İslâmî kahramanların dinî yapıya uygun olması mecburiyetinden, babanın temiz bir nesle sahip olması gerektiği, böylece "seyyid" olarak vasıflandırılacağı ve dolayısıyla velinin kökeninin abartılacağını (s. 98-99) ifade etmesi söz konusu algıya yönelik örneklerden birkaçıdır. Yazar, genel kanaatine uygun düşmeyen noktaları ise oldukça şaşırtıcı ve tuhaf karşılıyor. Meselâ, birçok aziz ve peygamber de dahil, velilerin kırklı yaşlarında görevlerine, kariyerlerine başlarken İbrâhim ed-Desûkî'nin bu yaşlarda vefat etmesini bir hayli garip buluyor (s. 126).

"Zulme karşı olma, menkıbelerde yaygın kullanılan bir temadır... Millî kahramanın doğumu, millî kimlik tehdit edildiği bir zamanda en elverişli yerini alır. Tehdit önce Haçlılar, sonra yabancı bir hânedan olan Memlûklüler ve daha sonra da Osmanlılar tarafından gerçekleşti" (s. 231) şeklinde bilgi veren yazarın, bütün bunları söylerken Karakî'ye İbrâhim ed-Desûkî'nin biyografisini yazma emrini veren ve adına cami ve hankah inşa ettiren ve hatta yazarın bizzat kendi ifadesiyle kült oluşumunu himaye eden Sultan Kayıtbay'ın bir Memlûk sultanı olduğu gerçeğinden sarf-ı nazar etmesi oldukça dikkat çekicidir. Öte yandan Desûkî'nin Mısırlı bir imge olduğu birçok defa vurgulanan eserde, millî devlet fikrinin Osmanlı'nın Mısır'ı fet-hinden sonra doğduğu ve dolayısıyla XVI. asırdan sonra "millî kahraman"ın bu fikrin bir boyutu olarak telakki edilebileceği ifade ediliyor. Fethin sahibi Yavuz Sultan Selim ve sonrasında Kanûnî'nin genelde sûfilere yönelik ılımlı bir politika izlediği muteber kaynaklarda zikredilmesine rağmen, yazar bu durumdan bihaber olarak Osmanlı Devleti'nin söz konusu topraklarda zulüm ve ayrımcılık yaptığı fikrinden hareketle konuya yaklaşmakta ve konuyu bir anlamda bağlamından kopartarak farklı bir mecraya taşımaktadır.

Helena Hallenberg asır asır Desûkî imgesine eklenen özellikleri incelerken "XVI. asırda Desûkî kültü hangi amaca hizmet için yeniden üretildi?" şeklindeki soruya ise şöyle cevap aramaktadır: "Tanta'nın karşısında ve onun yerine Desuk'un elverişli bir kutsal ziyaretgâh olması için Sultan Kayıtbay'ın Desûkî kültürünü himaye etmesi sebeplerden biri olabilir, ancak iki şehir arasındaki rekabetin gerçek sebepleri ekonomik faktörlerde (şeker kamışı ticareti, mevlidlerdeki ekonomik faaliyetler) veya çeşitli tarikatlar arasındaki güç

mücadelesinde de bulunabilir... Ya da belki de yabancı hâkimiyeti yıllarında Mısırlı ben-imgesini kuvvetlendirmek için millî kahraman ihtiyacını karşılamak üzere Desûkî tekrar icat edilmiştir.” İmgeye XVII. asırda yaratıcı rolü verildiği, XVIII. asrın onu ilmî çalışmaların müellifi olarak takdim ettiği, XIX. asırda ise dört kutub düşüncesinin sıkıca kökleştğine işaret ediliyor (s. 236).

İbrâhim ed-Desûkî diye bir zatın mevcut olup olmadığı sorusuna “Tek kelimeyle bilmiyoruz” şeklinde cevap veren Hallenberg, böyle bir insanın tarihte yaşadığını; ancak birçok elbiseye büründürülmek suretiyle gerçek figürün oldukça belirsiz hale getirildiğini tahmin ettiğini söylemektedir (s. 233).

“700 yıllık bir veli-yapımı sürecinde İbrâhim ed-Desûkî’ye eklenen tüm parçaları içeren müstakil bir çalışma yapılmadı. Bu nedenle resim oldukça esnek ve yeni ilâve ve yorumlara hâlâ açıktır” diyen yazar, kendisinin de bu icat sürecine katkıda bulunduğunu ifade ederek “Sonuç” bölümünü nihayete erdiriyor (s. 240). Akabinde İbrâhim ed-Desûkî’nin doğum yılı hakkındaki bilgileri topladığı (s. 241-242), ona nispet edilen eserleri belirttiği (s. 243-257) ve İbrâhim ed-Desûkî’nin icadı sürecindeki temaları tarihlere göre işlediği (258-265) üç zeyl bölümü yer almaktadır. Eserin sonunda bulunan “İndeks” okuyucular açısından eseri kullanışlı hale getirmektedir.

Yazar, düşüncelerini ortaya koymada birçok kült ve mitoloji kitabından istifade etmenin yanı sıra, ilgili yazma eserlere de müracaat etmiştir. “Bibliyografya”sını geniş bir yelpazede oluşturduğuna şahit olduğumuz yazarın benzer bir çalışma olan Catherine Mayeur-Jaouen’un *Al-Sayyid Ahmad al-Badawi un grand saint de l’islam égyptien* (1994) adlı eserinden sıkça iktibaslarla bulunması dikkat çekmektedir. Ayrıca eserde İbrâhim ed-Desûkî Külliyesi olarak tanımlayabileceğimiz hankah, türbe ve caminin giderlerini karşılamak üzere Sultan Kayıtbay tarafından vakıf inşa edildiğine dair tarihî bir belgeye yer verilmesi de önemli bir bulgudur. Ana fikri İbrâhim ed-Desûkî örneği üzerinden tüm velilerin veya azizlerin birtakım sebeplerle insanlar tarafından uydurulması olan bu eser, tasavvufî öğelerin ve bilgilerin nasıl enteresan ve uç bir şekilde yorumlanabileceğini göstermesi açısından çarpıcı bir örnek durumundadır.

Ayşegül Mete

(Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond

Jari Kaukua

Cambridge: Cambridge University Press, 2015, 268 pages.

Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond is not an easy read even for researchers interested in the topic and Kaukua does not help the reader with his writing style. Nevertheless, this should not stop the reader from patiently following Kaukua's reconstruction of the concept of self-awareness in Avicenna and post-Avicennan philosophies. Patience and careful reading will pay off, and one cannot help but admire a non-Western construct of self-awareness and the beauty of the neatly interwoven text.

Kaukua's research combines the research on Avicenna (980-1037) from his doctoral study and ideas developed by post-Avicennan philosophers in his Post-doctoral studies. According to him, self-awareness (*shuūr bi al-dhāt*) as a clearly definable concept of first personality can be found in Avicenna and what is more, we can find complex arguments to establish this. Kaukua takes a step further and claims that, by the 12th century, self-awareness was part of the traditional philosophical language. From the 12th century onwards, scholars make the flying man part of their discussion of the soul. This is indicator enough for Kaukua that they implicitly admit an Avicennan notion of self-awareness. According to Kaukua, even scholars such as Suhrawardī (1154-1191) and Mullā Ṣadrā (ca. 1571-1636), who dramatically revise the concept, continue to understand it in the basic Avicennan frame. Thus, more than the presence of the discussion and its place in the philosophical tradition, there is consensus on the concept. The claim is then that we have a concept of self-awareness in Avicenna's corpus as well as arguments to prove it. In addition, in the post-Avicenna era, we find the scholars "unanimously subscribe to Avicenna's description of self-awareness and his way of singling out this particular aspect of human experience" (p. 4). Kaukua makes the criticisms of the "sceptical strand" such as those of Fakhr al-Dīn Rāzī (d. 1210) and Suhrawardī part of his proof that self-awareness was central in medieval post-Avicenna psychological discussions. Disagreements on the concept only emerge, once the discussion continues to the metaphysics of explaining this phenomenon. The critical analyses of Baghdādī (1074-1152) and Fakhr al-Dīn Rāzī empty the concept from the idea of substance, whilst Suhrawardī and Mullā Ṣadrā refine and radically develop an evolved understanding of self-awareness. These two scholars present a broader application

of self-awareness. In Mullâ Şadrâ's case, new borders to the self are also assigned, with a questioning of the static self.

It is true that studies on the self in the pre-modern period generally neglect the development of the story in Islamic lands. Thus, this work is an important contribution to the studies on the self, and helps explore a much-neglected aspect. An important part of the book includes theories from post-Avicenna scholars which provide detailed evaluations of later period philosophy with a specific focus. In this way, the book, with its method and lengthy analyses, makes an important contribution to Islamic studies. If not a comprehensive showcase for psychological discussions in the Islamic philosophy after Avicenna, the book will make important contribution to Suhrawardî and Mullâ Şadrâ studies.

The author is aware of the risk of anachronism in applying the notion of self-awareness to the pre-modern period; this consists of a short section. In Kaukua's own words, he expects to demonstrate that philosophers in a period and cultural context that is distant from our own were also interested in the self. A discussion of the concept is not limited to modern society or to the historical predecessor thinkers. On the other hand, Kaukua seems to differentiate Avicenna's self-awareness from its modern counterpart by refraining from taking on any particular contemporary concept of self or self-awareness. This, he appears to think, suffices as a methodological opening for self-awareness in Avicenna and post-Avicennan Islamic philosophy. Thus, what we have is a non-Western pre-modern concept of self-awareness reconstructed around Avicenna's psychological writings in general, and his flying man argument in particular.

The first chapter presents the originality of Avicenna's stance and displays a number of candidates from the pre-Avicennan period who can play a central role for the reconstruction of the concept of self-awareness in the pre-modern period. The claim is that Avicenna presented a unique concept that had not been seen in the pre-Avicennan period. The remainder of the chapters evaluate the developed discussions in the tradition that follows Avicenna. The scrutinized analysis of the flying man is presented as a pointer in the Psychology of *Shifâ*, is the starting point of an investigation into the soul in *al-Ishârât wa al-tanbîhât*, and is an intensive area of focus in *Ta'liqât*. The argument eventually turns on proving substance dualism. Accordingly, the first pointer is not strong enough to act as a proof, as it experientially indicates a common psychological phenomenon. With the analysis of passages on the flying man argument, Kaukua claims self-awareness is at the centre, offering a possible solution to the inevitable problem of dualism; in addition,

this argument explains how a human can be both an immaterial substance and an individual instantiation of the human species.

The flying man argument is only one of the four arguments Kaukua derives from the Avicennan corpus of self-awareness. The other three arguments which are, “argument from constancy of self-awareness”, “argument against reflection-based models of self-awareness” and “argument from unity of experience” are also reflected in the works of Mullā Şadrā and Suhrawardī; these create the structure of the chapters which discuss Avicenna, as well as Suhrawardī and Mullā Şadrā.

Self-awareness is, as Kaukua repeatedly expresses, a concept Avicenna assumes that everyone is familiar with from their everyday experiences. The reconstruction in the fourth chapter concludes that a narrow sense of first personality is inherent in all human beings. Self-awareness is what remains when the human being is abstracted from sense perception, intellection or any objective experience: “flying man has no objective content of experiences, no acts of perception or intellection. Anything left of my experience is *dhat/* is me.” The commonality of this experience leads to a striking consequence: self-awareness is the first perfection of human species.

Kaukua prepares the reader for this conclusion in the first chapter when he eliminates candidates who came before Avicenna for a conceptualization of self-awareness. Our perception that we perceive, discussed in *De Anima* III.2, is included in Avicenna’s psychology as a theory of inner senses. The notion however, is not related to the general phenomenon of consciousness. Moreover, Avicenna’s flying man is freed from any sense perception and thus excludes the perception of perception as well. Another candidate is the unity principle in intellection. This is not a valid candidate for self-awareness as it is related to purely immaterial intellection. The last example is that the actual intellect is able to consider itself at will. These examples reinforce Kaukua’s stance that Avicenna’s self-awareness is more direct and primitive than self-reflection.

In this instance, one can talk about two types of self-awareness, one primitive and the other reflective. In addition, Avicenna admits to a reflective self-awareness as well (*Shuūr al-shuūr*). However, this type of awareness requires the human capacity to reflect in the first person and in a more primary foundational mode, according to the requirements. In the reflection-based model of self-awareness, a subject can recognize themselves only if they are already familiar with themselves. In the primitive sense of self-awareness, Avicenna believes each human is intuitively and continuously aware of a stable ‘I’ which

remains a substantial core throughout their lives. Kaukua defines this as the mode in which we exist as immaterial substances. Two consequences emerge from this phenomenon: First, self-awareness is static. Although it is the first perfection, self-awareness does not change over time. There is not more I-ness or less according to this presentation. Secondly, the self, indicated by this phenomenon, is also static. It is the Aristotelian substance, which does not undergo change.

Abu Barakāt al-Baghdādī starts with usage of *nafs* in common language and approves the givenness of the self is common to all humans. Nevertheless, his criticism starts with the next step: that this givenness does not tell us anything more about the self. No proper category or correct metaphysical classification can be derived from this self-awareness. Abu Barakāt separates the claim of substantiality from the phenomenon of self-awareness. Thus, the move from incorporeal self-awareness to the substantiality of soul, which was not questioned or explained in Avicenna, is rejected. In the section titled “Self-awareness without substance”, Kaukua lists criticisms by Abu Barakāt, Fakhr al-Dīn Rāzī and Suhrawardī, which are built on this move from incorporeal self-awareness to substantiality. In Rāzī’s explanation, this separation results in claiming that substantiality is accidental to self-awareness. Suhrawardī has a more substantial problem with the notion of substance in his metaphysics and his epistemology. Thus, in his case, even accidental relations are denied and only a negative property is attributed to substantiality: it is a mere consideration.

Suhrawardī’s self-awareness is direct, not substantial or undefinable. Kaukua links his concept of knowledge by presence to Avicenna’s self-awareness. Thanks to Avicenna’s discussion, direct knowledge by presence becomes possible. The ontology of lights is also related to the concept of self-awareness. Suhrawardī’s pure lights are featured with self-awareness, a feature they share with human beings. In the same way that lights come in varying degrees, self-awareness is in degrees as well. Thus, each being has the same self-awareness; however, some have less and some others have more. Sections on Suhrawardī contextualize self-awareness and knowledge by presence, explaining the knowledge of God. According to Kaukua, human experience and its basis in self-awareness is used to explain God’s knowledge of Himself and His creation.

Kaukua’s further analysis of Suhrawardī and Mullā Ṣadrā explains not only that self-awareness had become part of the philosophical tradition by the end of the 12th century, but also that there were complex philosophical discussions which were thriving and developing in the post-Ghazali era.

Accordingly, the claim that Islamic philosophy was complete after Ghazali is simply not true. The shifts in frameworks, the changes in application of the concept and developments in the conceptualization process of self-awareness prove that discussions in these centuries had liveliness and critical structure.

The fundamentally expanded usage in Mullâ Şadrâ's case should be identified as a stronger shift than presented by Kaukua. Kaukua in contrast, emphasizes that Mullâ Şadrâ and Suhrawardî stay within the limits of Avicenna's original understanding of self-awareness.

Suhrawardî's central concept "light (*nūr*)" and Mullâ Şadrâ's "existence (*wujūd*)" appear influential in these theoretical shifts. One interesting topic in Suhrawardî's evaluation arrives at a result of identification of ruling lights with self-awareness. On one hand, Suhrawardî follows Avicenna in not admitting substantial change in the soul. However, his hierarchical ontology of lights requires that self-awareness comes in degrees.

Mullâ Şadrâ's analysis demonstrates the importance of the concept in his philosophy. Nevertheless, this is an expected result; the surprise is that Mullâ Şadrâ's case is a more scattered scene of discussion related to self-awareness than expected. Mullâ Şadrâ's self-awareness is present even at a sub-conscious level and is applied even to animals. His understanding of active knowledge, that knowledge is perfection and that knowledge and object are asymmetrical, Kaukua claims, are constructive elements of his concept of self-awareness.

Sümeyye Parıldar

(Ph.D., Istanbul University, Faculty of Theology)

Kitâbü't-Tahrîş: İlk Dönem Siyasî ve İtikadî İhtilâflarında Hadis Kullanımı

Dirâr b. Amr, haz. Hüseyin Hansu, çev. Mehmet Keskin

İstanbul: Litera Yayınları, 2014, 328 sayfa.

Kelâm tarihinin özellikle erken dönemine dair çalışmaları bekleyen en önemli sorun, ilk asırlara ait birinci el kaynakların yetersizliği yanında, sonraki dönem kaynaklarından istifade ile elde edilen görüşlerin yanıltıcı olma ihtimalidir. Bu durum, ilk müellifler ve görüşleri hakkında doğru bir

mâlûmat edinmemizi engellediği gibi, sonraki devirlerde sürdürülen ve giderilmesi oldukça güç olan yorumlara da kapı aralamaktadır. Yakın zamanda İslâm düşüncesinin oluşum dönemine ait ilk el kaynakların neşredilmesi, bu alana dair bilgilerimizi tâdil eden oldukça sevindirici ve heyecan verici bir gelişmedir. Zira temel metinler ve görüşler ortaya konmadan belli bir alanı, özellikle de kelâm ilminin teşekkül dönemini tanımak ve buradan hareketle bilimsel faaliyetler yürütmek mümkün değildir. Bu eserler, düşüncenin içinde filizlendiği tarihî, sosyal, kültürel ve siyasî şartları göstermesi bakımından da oldukça ilgi çekicidir.

Erken dönem müelliflerinden Dırâr b. Amr el-Gatafânî'nin (ö. 200/815) *Kitâbü't-Tahrîş* adlı eserinin tahkiki ve Türkçe çevirisi, bu yöndeki önemli gelişmelerden biri olarak kabul edilmelidir. Zira eser, bilindiği kadarıyla, İslâm düşüncesi ve hadis rivayet literatürüne dair elimizde bulunan ilk kaynaklardan biridir. Müellifinin fikirleri ve tartışmalı kişiliği, mezhepler tarihi yazarlarınca müstakil olarak ele alınmasına yol açmıştır. O, her ne kadar Mûtezile'nin kurucusu olarak gösterilen Vâsıl b. Atâ'nın talebesi olsa da, resmî çizgisinden uzaklaştığı iddiasıyla mezhep mensuplarınca dışarıda tutulmuştur. Buna rağmen Dırâr'ın özellikle insan fiilleri sorununda "kesb" kavramını ilk dile getirenlerden olması ve arazlardan müteşekkil bir âlem tasarlaması, İslâm düşünce geleneğinin kurucuları arasında görülmesini gerektirir.

Kaynaklarda, Dırâr'a nispet edilen farklı türde eserler olsa da, burada tanıtımını yaptığımız eser dışında günümüze ulaşan herhangi bir eseri bulunmamaktadır. *Kitâbü't-Tahrîş* ise yakın bir zamanda Yemen'de yazma halinde bulunan bir nüshadan istifadeyle neşredilmiştir. Eser muhakkik tarafından kaleme alınan ve müstakil bir makale hacmine ulaşan "Giriş" kısmıyla başlamaktadır. Burada müellifin kimliği, hadisçiliği, eserin otantikliği ve ihtiva ettiği konular incelenerek okuyucunun metne zihnen hazırlık yaparak başlaması sağlanmaktadır. Esas metin ise insanların niçin ihtilâf ettiği ve ümmetin yolunu nasıl şaşırıldığı sorusuyla başlamakta ve henüz "Giriş"te telif maksadını ortaya koymaktadır. Müellife göre bunun sebebi, Kur'an'da ve hadislerde sıkça ikaz edilmelerine rağmen, müslümanların geçmiş kavimlerin hatalarını tekrar etme yanlışlığına düşmeleridir. Nitekim yahudiler ve hıristiyanlar da peygamberlerinden sonra Sâmirî ve Pavlus tarafından saptırılmışlardır. Hz. Peygamber bu tarihî ve sosyolojik hadisenin tekerrür etmemesi için, ümmetini sıkça uyarsa da, vefatından hemen sonra müslümanlar birbirlerine düştüler (s. 2-3). Dırâr'ın amacı, bu hadisenin siyasî ve kültürel sebeplerini irdelemekten çok, fitne döneminde her fırkanın kendi iddiasını desteklemek için rivayetlere gelişigüzel müracaat etmesinin yanlışlığını göstermektir. Bu durumu bir hadisten mülhem Arap kültüründe yaygın olarak görülen "horoz

dövüştürme” (tahrîş) olayına benzeten Dırâr, böylece eserin ismine de açıklık getirir. Zira lugatta “insanların arasını açma, birbirine düşürme, fitne sokma” gibi anlamlara gelen “tahrîş”, fitnenin toplumsal zararlarını ifade için seçilen bilinçli bir kelimedir.

Dırâr’a göre bu ihtilâflarda esas suçlular, rivayetleri kişisel arzuları doğrultusunda aktarıp insanları yanıltan fakihler ve onları bilinçsizce takip eden kimselerdir (s. 12). Bu sebeple her bir bölüm, fakihe yöneltilen soru ile başlamakta ve onun rivayetleri, şahsî görüşleri doğrultusunda yorumlayarak insanları nasıl saptırdığı gösterilmektedir. Dırâr, fakihler ile onun görüşlerine tâbi olanların birbirlerini yanlış yönlendirirken nasıl bir toplumsal travmaya sebebiyet verdiklerini ise şu yargılarla ifade eder: “Bu rivayetleri yanlış yorumlayarak insanların kanını ve malını helâl kıldılar.” “Bu rivayetlerle birbirlerini kırdılar (tahrîş).” “Bu rivayetlerle birbirlerine düşmanlık yaptılar.” “Câhil kimseler bu hadislerle susturuldu.” “Emevî sultanları ve onlara uyanlar kible ehlini bu hadislerle uyutup köleleştirdiler” (meselâ bk. s. 19, 47, 62). Dırâr, eserin merkezinde bulunan fakihin adını vermese de, meselelerin ona yöneltilen sorular etrafında ele alınması, ilgili zatın hicrî II. asır Kûfe toplumunda cereyan eden tartışmalardaki dinî ve siyasî otoritesine delâlet eder. Muhakkikin verdiği bilgiye göre kavramların henüz ayrışmadığı bu dönemde, fakih ve muhaddis kelimeleri birbirinin yerine kullanılabilir (s. XIX). Van Ess’in ifade ettiği gibi, muhtemelen Dırâr bu dönemde kadıdır ve şehrin ideolojik görüntüsüyle bir aydın duyarlılığı içinde ciddiyetle ilgilenmiştir. Bu sebeple *Kitâbü’t-Tahrîş* dışarıdan bir rivayet eleştirisi gibi görünse de asıl amacı hadis istismarcılarının toplumu yönlendirmedeki etkilerini ortaya çıkarmaktır. Zira bu dönemde fırkalar, kendi görüşlerini teyit, muhaliflerini ise susturmak için hadisleri art niyetli ve özensiz biçimde kullanmakta, böylece Hz. Peygamber’in otoritesini istismar etmekteydiler.

Müellif, İslâm ümmetini ayrılığa düşüren önemli sebeplerden birinin de kişileri övme ve yerme hususunda aşırıya kaçılması olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla Hz. Ebû Bekir, Hz. Osman, Hz. Ali, Hz. Ömer, Hz. Talha, Hz. Zübeyr ve Muâviye gibi kişiler hakkında lehte ve aleyhteki görüşleri incelemesi, toplumda bu yönde mevcut olan kutuplaşmayı gidermeyi amaçlamaktadır. O, bu bağlamda, Emevîler, Râfızîler, Hâricîler ve Hilsiyeye gibi müstakil fırkaların yerilmesi üzerinde de durmaktadır. Asıl mesele ise fikhî ve kelâmî tartışmaların sonucunda oluşan fırkalaşmanın, tarafların birbirine “kâfir” ve “müşrik” sıfatlarını yakıştırmasıyla oldukça sorunlu bir hale dönüşmesidir. Nitekim fakihe yöneltilen şu soru, meselenin geldiği boyutu göstermesi bakımından önemlidir: “Sonra fakihe bir grup gelerek: ‘Bu rivayetlerden dolayı

kavmimizden bir kısmı diğer bir kısmının kâfir ve müşrik olduğuna şahitlik ediyor. Kanını, malını, ırzını ve esir alıp köle edilmesini helâl görüyor' dediler" (s. 52).

Eser, yukarıda zikredilen ana fikir etrafında imanın tanımı ve sıfatı, imanda istisna, amel, nifak ve fıskın mânaları, mürtekîb-i kebîre, kulların fiilleri, kader, nübüvvet ve nüzûl-i Îsâ, kabir azabı, ruhların cesetten ayrılması, haşır, Allah'ın sıfatları, teşbih ve tecsim, ecel ve sadakanın ömrü uzatması, peygamberlerin üstünlüğü gibi itikadî/kelâmî tartışma konuları hakkında da bilgiler vermektedir. Ancak burada asıl amaç, bilgi vermek ya da mevcut ihtilâflara işaret etmek değil, rivayetlerin şahsî amaçlar doğrultusunda kulanımına dikkat çekmektir. Kitapta değinilen hususların, aradan geçen onca zamana rağmen, bugün de güncelliğini koruması ve halen tartışılması ilgi çekicidir. Bunun gibi eser, Mürcie ve Havâric'in alt grupları olduğu anlaşılan Hilsiyeye, Sumtiyye, Mütezemmite, Müsevvide, Şükkâk, Mubrimîn, Mukallidîn, Musavvirûn gibi pek fazla bilinmeyen inanç gruplarını da tanıtmaktadır. Bunun yanında *Kitâbü't-Tahrîş*, borçlu olarak ölenin durumu ve namazı, yemin, talâk, davet/tebliğ, evlilik hayatı, livâta, hayız, şarkı söylemenin hükmü, imâmetin Kureyşîliği gibi fikhî hususlara da yer vermektedir (bk. s. 71-72). Eserin son bölümünde hakikate ulaşma yöntemi (idrâkü'l-hakk) ile icmâ üzerinde durulması (s. 143), eserde zikredilen ihtilâfların bilgi ve metodoloji problemi olarak görüldüğüne de işaret edilmektedir.

Bu noktada eserin tahkiki ve çevirisi hakkında birkaç kelâm etmek yerinde olacaktır. Her şeyden önce klasik eserlerin neşrinde tercümenin orijinal metinle birlikte karşılıklı olarak yer alması son derece olumludur ve araştırmacılara esas kaynağı görme ve değerlendirme imkânı vermektedir. Bunun gibi "Giriş"te metnin tahkik süreci ve çevirisi hakkında verilen detaylı bilgiler oldukça faydalıdır. Ayrıca dipnotlarda metinde geçen âyetlerin verilmesi ve içerikte yer alan terimlerin açıklanması da genel okuyucu kitlesi bakımından önem arz etmektedir. Ancak aynı işlemin metinde geçen hadisler üzerinde de yürütülerek rivayetlerin sıhhatinin tespit edilmesi, müellifin maksadını daha iyi anlamamıza yardımcı olabilirdi. Bu hususun kitap üzerinde yapılacak çalışmalarla kısa sürede giderileceğini ümit ediyoruz.

Çeviriye gelince: Her şeyden önce bir dili, bir başka dile tercüme etmenin incelik gerektiren meşakkatli bir iş olduğunu ve sadece kavram değil, mefhum düzeyinde bir çeviriyi gerektirdiğini kabul etmek gerekir. Bu bakımdan kelimelere Türkçe karşılıklar önermenin yanında, anlam merkezli bir yöntemi benimsemek ve teknik tabirleri parantez içinde vermek uygun olacaktır. Bu bağlamda örneğin âmil, sultan, reâyâ, kubbe, infirâd, belâ, fitne, riyâset ve kazâ,

avak, ehl-i salâh kelimelerini aynen korumak yerine, mefhumlarına ve eser içindeki konularına uygun düşecek karşılıklar önerilebilirdi.

Klasik eserlerin tahkik ve tercümesi her yönüyle takdire şayan, ciddi bir faaliyet olup bilimsel mirasımıza önemli bir katkı olarak düşünölmelidir. Eserin fikir örgüsünün farklı disiplinlerce çok yönlü olarak incelenmesi, bu faydayı daha ileri boyutlara taşıyacaktı. Bu sebeple *Kitâbü't-Tahrîş* -başta hadis, kelâm, fıkıh ve mezhepler tarihi olmak üzere- teşekköl devri İslâm düşüncesi hakkındaki bilgilerimizi gözden geçirmemizi, bu dönemin sosyo-kültürel yapısını tanımamızı sağlayacak ve ilk asırda insan ve toplum merkezli yürütölecek faaliyetlere kaynaklık edecektir. Son olarak muhakkik tarafından yine erken döneme ait bir kaynak olan ve Kâ'bi nisbesiyle tanınan Ebü'l-Kâsım el-Belhî'ye (ö. 319/931) ait *Uyûnü'l-mesâil ve'l-cevâbât* adlı eserin yayımlandığı bilgisini burada paylaşmaktan memnuniyet duyacağımızı belirtmek isteriz.

Osman Demir

(Doç. Dr., Çanakkale 18 Mart Üniversitesi İlähiyat Faköltesi)

Die Träume der Schulweisheit: Leben und Werk des 'Alı b. Muḥammad al-Ğurġanī (gest. 816/1413)

Josef van Ess

Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2013, VIII+146 sayfa.

18 Nisan 1934 tarihinde Aachen'da dünyaya gelen Josef van Ess, 1953-1958 yılları arasında Bonn ve Frankfurt üniversitelerinde lisans eğitimini tamamlamıştır. 1959 yılında *Die Gedankenwelt des Ĥarıt al-Muḥasibi* (Ĥaris el-Muḥasibi'nin Düşünce Dünyası) adlı teziyle Bonn Üniversitesi'nde doktorasını tamamlayan van Ess, doçentlik tezi (Habilitation) olarak da *Die Erkenntnislehre des Ağud ad-Din al-Igi* (Adudüddin el-İc'ın Bilgi Teorisi) adlı eseri kaleme almıştır (1964). 1964-1968 yılları arasında Frankfurt Üniversitesi'nde öğretim görevlisi olarak çalışan van Ess, bu sürede Kaliforniya Üniversitesi'nde ve Lübnan'daki Amerikan Üniversitesi'nde misafir profesör olarak dersler vermiştir. 1968 yılında Rudi Paret'in halefi olarak Tübingen Üniversitesi'nde çalışmaya başlayan van Ess; California, Chicago, Princeton, Harvard ve Oxford gibi dünyanın en prestijli üniversitelerinden profesörlük

teklifi almasına rağmen, Tübingen Üniversitesi'nden ayrılmayarak buradaki görevini emekli olduğu 1999 yılına kadar sürdürmüştür.

Van Ess, Almanya'nın yaşayan en önemli İslâmbilimcilerinden (Islamwissenschaftler) biridir. Zira o kendisini bir oryantalist olarak değil, bir İslâmbilimci olarak görmektedir. Onun en hacimli ve en önemli eseri 1991-1997 yılları arasında kaleme aldığı altı ciltlik *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert der Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam* (Hicrî II. ve III. yüzyılda Teoloji ve Toplum: Erken İslâm'da Dinî Düşüncenin Tarihi) adlı erken dönem İslâm kelâmını ve bu döneme ait tartışmaları incelediği eseridir. Son dönemde kaleme aldığı diğer bir hacimli eseri ise *Der Eine und das Ander: Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten* (Biri ve Öteki: İslâmî Heresiografik Metinlerle İlgili Gözlemler) adlı çalışmasıdır. İslâm mezhepler tarihine ait iki cilt halindeki bu eserde VIII. yüzyıldan XIX. yüzyıla kadar olan dönem incelenmektedir.

Josef van Ess, bu değerlendirmeye konu olan *Die Träume der Schulweisheit Leben und Werk des 'Alî b. Muḥammad al-Ġurġanî (gest. 816/1413)* (Skolastik Hikmetin Hayalleri: Ali b. Muhammed el-Cürcânî'nin (ö. 816/1413) Hayatı ve Eserleri) adlı eserde İslâm kelâmının şüphesiz en önemli düşünürlerinden biri olan Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin hayatını, eserlerini; en önemlisi de onun İslâm düşünce dünyasındaki yerini ve etkisini ele almaktadır. Burada eserin meydana geliş sürecine dikkat çekmek gerekir. Çünkü van Ess'in Cürcânî hakkındaki çalışmalarının esere dönüşmesi, onun diğer çalışmalarından farklı olmuştur. Van Ess, *Encyclopaedia Iranica* için "Jorjâni, Zayn Al-Din Abu'l-Ḥasan 'Alî"¹ maddesini yazmak amacıyla başladığı araştırmasını, çalışmanın boyutu bir ansiklopedi maddesi sınırını aştığı için kitaba dönüştüğünü ifade etmektedir. Bu doğrultuda ansiklopedi maddesi formatının yetersizliğinden şikâyet eden van Ess, kaleme aldığı bu maddenin redaksiyon aşamasında yapılan değişiklikleri ve sonradan kendisinin fark ettiği bazı hataları, böyle bir eserin oluşma gerekçeleri arasında sıralamaktadır.

Tanıtımını yapmış olduğumuz bu eser dört ana bölümden oluşmaktadır. Eserin "Birinci Bölüm"ünde Cürcânî'nin hayatı, "İkinci Bölüm"de eserleri, "Üçüncü Bölüm"de ailesi, sonraki kuşaklar ve öğrencileri ele alınıp incelenmektedir. "Dördüncü Bölüm"de ise kitabın bir özeti sunulmaktadır.

Van Ess'e göre sonradan "es-Seyyid eş-Şerîf" olarak isimlendirilen ve 816/1413 yılında vefat eden Cürcânî, genel anlamda "yenilikçi" (neurer) bir âlim prototipi değildir. Fakat o, Doğu-İslâm ülkelerinin düşünce hayatına yüz

1 Josef van Ess, "Jorjâni, Zayn Al-Din Abu'l-Ḥasan 'Alî", *Encyclopaedia Iranica* (EIr.), XV, 21-29.

yılları aşan bir şekilde damgasını vurmuş, hatta örneğin Ezher gibi bazı yerlerde daha düne kadar etkisi devam eden bir şahsiyettir. Van Ess, Cürçânî'nin geçen tüm zamana ve meydana gelen reformlara rağmen varlığını sürdüren klasik bir hocayı ve eğitimciyi temsil ettiği görüşündedir. Çünkü Cürçânî, temel oluşturan ve yol gösteren bir eğitim programını hayata geçirmiştir. Özellikle onun yazmış olduğu şerh (kommentar) ve hâşiyeler (glossen), üzerine şerh ve hâşiye yazılan eserlerde mevcut olan ve medrese öğrencilerinin anlamakta zorlandıkları kapalı bağlamları açıklamak veya metni yorumlayarak açmak için oldukça kullanışlıdır. Yine van Ess'in ifadesiyle Cürçânî, "Meseleleri öğrencilerin rahatça yutabilecekleri lokmalara dönüştürmektedir" (s. 127). Ayrıca bu eserler geçmiş ile bugün arasında bir bağ da kurmaktadır. Bu genel değerlendirmenin ardından van Ess, eserinin "Önsöz"ünde şu soruyu sormaktadır: Bu durumu kavramış tek kişi Cürçânî olmamasına rağmen, nasıl oluyor da onun eserleri bu kadar uzun süre akademik sistemin bir parçası haline gelmiştir? Van Ess, çalışmasında işte bu soruya cevap aramaktadır (s. VII).

Ansiklopedi maddeleri sayılmazsa bugüne kadar Cürçânî üzerine hemen hemen hiç bir müstakil kitap çalışması yapılmadığını ifade eden van Ess, onun hayatı ile ilgili sunulan bilgilerin de güvenilir olmadığını, hatta bazı bilgilerin açık bir kurgudan ibaret olduğunu söyler. Bu nedenle van Ess, eserinin "Birinci Bölüm"ünde Cürçânî'nin hayatını ilgili kaynakların verdiği bilgilerden hareketle tahlil ve değerlendirmeye tâbi tutmaktadır. Örneğin Cürçânî'nin doğum tarihi *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nin de içinde bulunduğu bazı kaynaklarda gün, ay ve yıl olarak kesin bir şekilde verilmektedir.² Josef van Ess bu bilginin nasıl bu kadar kesin olarak bilinebildiğini, Cürçânî hakkında bilgi veren kaynakları ve bunların verdiği mâlûmatı sorgulamaktadır. Sonuçta onun doğum tarihini ay ve gün olarak veren ilk kaynağın Hindistanlı alim Abdülhay el-Leknevî'nin (ö. 1304/1886) Hanefî fakihlerine dair biyografik eseri *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*'de geçtiğini³ dile getiren van Ess, mezkûr müellifin eserinin çok geç bir döneme ait olduğunu belirtmektedir (s. 4). Ancak van Ess bu durumu Orta Asya'daki Hanefî çevrelerle irtibatlandırmaktadır. Van Ess, Cürçânî'nin uzun süre ikamet ettiği Orta Asya bölgesindeki Hanefî çevrede eğitim sistemine entegre olmuş âlimlerin doğum ve ölüm tarihlerinin gün olarak ifade edilmesi gibi bir geleneğin olduğunu belirtmektedir. Son tahlilde van Ess bu bilginin

2 İlgili ibare şöyledir: "24 Şâban 740 (24 Şubat 1340) tarihinde Cürçân yakınlarındaki Takûde doğdu." Bk. Sadreddin Gümüş, "Cürçânî, Seyyid Şerif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, VIII, 134.

3 Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye* (Bombay: [y.y.], 1895).

Cürcânî'nin Şirazlı iki öğrencisi Afifüddin Muhammed b. Abdurrahîm el-Girihî (ö. 839/1435-36) ve Ebü'l-Fütûh et-Tâvûsî'nin (Nûreddin Ahmed b. Abdullah; ö. 861/1457 civarı) çalışma kitaplarına (meşyaha) düştükleri notlara dayandığını ifade etmektedir (s. 1, 4 vd., 46, 118).

Cürcânî'nin şerh ve hâşiye kültürü içinde yaşadığını ifade eden van Ess, bu kültürün uzun yıllar süregelen akademik bir sistemin sonucu olduğunu ve Cürcânî'nin de bu gelişmeye uygun hareket ettiğini, aksi takdirde kendisine bir konum bulmasının mümkün olmadığını belirtir (s. 50). Zira Cürcânî'nin yaşadığı dönemde her alanda artan ilmî mirasın yeni bir yaklaşımla ele alınıp bir düzenin oluşturulmasına ve eğitim sisteminde kullanılabilir hale getirilmesine ihtiyaç duyulmakta idi. Van Ess'e göre Cürcânî yazdığı şerh ve hâşiyelerle bunu başarmıştır. Bu nedenle kullandığı malzeme ve vardığı sonuçlar zaman zaman, oldukça muhafazakâr olmasına rağmen, Cürcânî "modern" kabul edilmiştir; fakat van Ess'e göre o ne "orijinal" ne de "derinliklidir", ki bu görüş yazımızın sonunda kısaca tartışılacaktır. Van Ess'e göre Cürcânî'yi asıl önemli kılan, meseleleri bir noktaya getirmeyi başarmış olmasıdır.

Cürcânî'nin hâşiyelerinin zaman zaman donuk ve monotonluğundan bahseden van Ess, bu durumun özellikle İslâm hukuku ve hadis gibi medreselerde okutulması zorunlu olan, ancak onun çok da üretken olmadığı temel disiplinlerle ilgili yazdığı eserlerinde ortaya çıktığını ifade etmektedir. Diğer taraftan Cürcânî mantık ve metafizik gibi alanlarda ise spesifik meseleleri incelemiş ve bunlar için müstakil eserler kaleme almıştır (s. 91).

Van Ess eserin "İkinci Bölüm"ünde ise, Ebü'l-Hayr Şemseddin es-Sehâvî (ö. 902/1497), Carl Brockelmann, Sadreddin Gümüş ve özellikle de çok faydalı olduğunu söylediği Mehdî Şekibâniyâ ve Rızâ Pürcevâdî'nin makalelerine dayanarak Cürcânî'nin eserlerinin ayrıntılı bir listesini vermektedir. Van Ess, Gümüş'ün İstanbul kütüphanelerinde bulunan Cürcânî'ye ait elyazması eserlerin listesini sunduğunu (s. 51),⁴ Mehdî Şekibâniyâ ve Rızâ Pürcevâdî'nin ise İran kütüphanelerinde bulunan çok sayıda elyazması eserle ilgili faydalı bilgiler verdiklerini; fakat Şekibâniyâ ve Pürcevâdî'nin tanıtım bilgilerinin çok da profesyonel olmadığını özellikle vurgulamaktadır (s. 51).⁵

Cürcânî'nin eserlerinin büyük bir çoğunluğu halen elyazması şeklinde olduğundan, van Ess bu eserlerin karşılaştırmalı olarak incelenmesi gerektiğini belirtmektedir. Ancak *Die Träume*'de, Türkiye ve İran kütüphanelerindeki elyazma eserlerle ilgili ikinci el bilgiye dayanan van Ess, karşılaştırma

4 Gümüş, "Cürcânî, Seyyid Şerif", s. 136.

5 Mehdî Şekibâniyâ – Rızâ Pürcevâdî, "Kitâbşinâsî-yi Mir Seyyid Şerif Cürcânî (Gürgânî)", *Meârif*, 19 (1381/2003), s. 134-92.

yapma imkânı bulamamış, dolayısıyla da Cürçânî'nin eserleri hakkında kesin kanaat bildirememiştir. Bununla birlikte van Ess, eserlerin isimlerinden ve kaynaklarda verilen sınırlı bilgilerden yola çıkarak bazı sorular sormakta ve meseleyi açık bırakarak araştırmacılara yol göstermektedir. Örneğin van Ess, *Risâle fi'l-ef'âlî'l-ihdiyâriyye*, *Risâle fi'l-kader* ve *Kazâ ve kader* yani *Cebr ve ihtiyâr* adlı risâlelerin karşılaştırılması gerektiğini ifade etmektedir (s. 62 vd.). Ayrıca o, Cürçânî'ye nispet edilen ve tek nüshası bulunan *Delâilü'l-icâz* adlı eserin Abdülkâhîr el-Cürçânî'nin (ö. 471/1078-79) aynı adı taşıyan eseriyile karıştırılmış olabileceğini ifade etmektedir (s. 62).

Van Ess, "İkinci Bölüm"ün sonunda yaptığı genel değerlendirmede Cürçânî'nin tıp, astroloji, simya ve tarih yazıcılığı dışındaki tüm disiplinlerle ilgilenip eserler yazdığını belirtmektedir. Ancak van Ess'e göre onun gönlünde yatan husus, sadece Sünnîler ve Şîîler değil, aynı zamanda sûfiler tarafından da kabul edilebilecek kapsayıcı dinî bir paradigma oluşturmaktır. Bu da Cürçânî'yi bir denge arayışına sevk etmiştir (s. 89). Diğer taraftan van Ess, Cürçânî'nin yaşadığı dönemde İran'da, daha sonra Safevîler tarafından yok edilecek olan ekümenik bir düşüncenin (eine ökumenischer Geist), yani Şîî ve Sünnîler başta olmak üzere, farklı mezhep ve ekollerin birbirini dışlamadıkları bir anlayışın bulunduğu özellikle dikkat çekmektedir. Doğal olarak Cürçânî de bu atmosferin etkisinde kalmıştır. Nitekim Cürçânî derslerde Adudüddin el-İcî (ö. 756/1355) ve Kâdî Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) eserlerinin yanı sıra, Şîî teoloji geleneğine mensup Nasîrüddîn-i Tûsî'nin (ö. 672/1274) *Tecridü'l-akâid* adlı eserini de ele almıştır (s. 89). Van Ess'in Cürçânî hakkında bir diğer dikkat çekici tespiti ise Gazzâlî (ö. 505/1111) veya Fahreddin er-Râzî'den (ö. 606/1209) farklı olarak onun "âlim" (gelehrter)den çok "öğretmen (lehrer)" oluşudur. Ona göre bu durumun, Cürçânî'nin uzun süre görev yapmak zorunda kalması, babası veya yakın bir akrabasının müderris olmaması gibi biyografik sebepleri bulunmaktadır (s. 91).

"Üçüncü Bölüm"de ise van Ess, Cürçânî'nin ailesini, sonraki kuşakları ve öğrencilerini ele almakta ve bunlarla ilgi kaynaklarda bulunan bilgileri eleştirel bir gözle ayrıntılı bir şekilde değerlendirmektedir. Van Ess, kaynaklarda öğullarıyla ilgili isim ve biyografik karışıklıklardan ve çelişkili ifadelerden söz ettikten sonra, Cürçânî'nin biri Şîraz'da, diğeri de Semerkant'ta olmak üzere iki ailesinin ve Şemseddin Muhammed (ö. ?) ile Nûreddin (ö. 838/1434) isminde iki oğlunun olduğu kanaatini ifade etmektedir. Ayrıca van Ess, bir kızının da İbn Arabşah (ö. 854/1450) ile evlenmiş olma ihtimalinden ve bu yolla kurulan hısımlıktan bahsetmektedir.

Van Ess, Cürçânî'nin sonraki kuşaktan muhtemelen torunu olan Mirza Habîbullah Şerîfî'ye dikkat çekmektedir. Şah İsmâil 907 (1501) yılında Safevî

Devletini kurduğunda Şirazın başkadısı olan Şerifi, cuma hutbesinin sonunda açıktan on iki imama olan inancını ifade etmiş ve bundan dolayı Uzun Hasan tarafından cezalandırılmıştır. Ancak 909 (1503) yılında Şiraz Şah İsmâil tarafından ele geçirilince kendisine mülk hediye edilerek Şah Çırağ bölgesinin yöneticiliği verilmiştir. Bu durum ise ailenin yüz yılları aşan bölgedeki varlığını garantilemiştir. Çünkü Sa'deddin et-Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) bir torunu yeni ideolojiye boyun eğmek istemediği için Herat'ta idam edilmiştir. Diğer taraftan Cürcânî'nin soyundan olan ve Mirza Mahdum diye tanınan Muînüddin Eşref (ö. 995/1587) ise Sünnî olduğunu gizlemiyordu. Bundan dolayı da Şah Tahmasb tarafından hapse atılmıştı. II. İsmâil'in iktidara gelmesi ile özgür kalmış; fakat II. İsmâil'in öldürülmesi üzerine Osmanlı topraklarına kaçmış ve Râfîzîler'e karşı *Nevâkız li-bünyânî'r-Revâfîz*⁶ adlı meşhur eserini kaleme almıştır.

“Dördüncü Bölüm”de eserin özetini sunan van Ess, biyografi geleneğinin çok güvenilir olmadığını; dolayısıyla Cürcânî'nin meslekî eğitimi ve kariyeri hakkında ayrıntılı bir bilgiye sahip olmadığımızı ve ayrıca Cürcânî'nin vefatından yaklaşık yüz yıl sonra Safevîler marifetiyle bölgede meydana gelen politik değişimin de bazı hususların bilinmesini istemediğini vurgulamaktadır.

Kitapta verilen bilgiye göre Cürcânî'nin ailesi aslen Şirazlı olmamasına rağmen, oradaki varlığını günümüze kadar sürdürmüştür; fakat Cürcânî de dahil olmak üzere, aile geçmişini ve ecdadını tanımamaktadır. Van Ess, bölgede Safevîler ile birlikte meydana gelen değişime rağmen, ailenin varlığını sürdürmesini aile üyelerinden bazılarının Şiiliğe meyletmesi ile izah eder. Ancak ona göre, Cürcânî, Zeydî bir aileden gelmekte ve dolayısı ile Şii aşırılıklara ilgi duymamaktadır. Ayrıca onun dinî meselelerde denge arayışı içinde oluşu tarihî olaylarla ilişkilendirilmektedir. Çünkü Moğolların Bağdat'ı yağmalaması, halifelüğün ve siyâsî merkezin karizmatik gücünü yok etmiş ve İslâm bundan büyük zarar görmüştür. Bu nedenle bir anda kendilerinden olmayan bir yönetime mâruz kalan müslümanlar, birlikte hareket etmeyi gerekli görmüşlerdir. Bu da van Ess'e göre, özellikle Şii, Sünnî ve tasavvufî unsurları kapsayıcı ekümenik bir yaklaşımın öne çıkmasına yola açmıştır.

Van Ess'e göre akademisyenler, yöneticilerin değişmesiyle birlikte görüş ve kabullerin de değiştiği hususunda fikir birliği içindedirler. Bunun en dikkat çekici örneği Nasîrüddîn-i Tûsî'dir. Bunun gibi van Ess'e göre uzun süre işsiz kalması, Cürcânî'nin kendi düşüncelerini geri plana itip realitenin gerektirdiği gibi davranmasını sağlamıştır.

6 Eserle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Elke Eberhard, *Osmanische Polemik gegen die Safawiden im Jahr 16. Jahrhundert nach arabischen Handschriften* (Freiburg: Klaus Schwarz Verlag, 1970).

Van Ess “Önsöz”de sorduğu; “Nasıl oluyor da onun eserleri bu kadar uzun süre akademik sistemin bir parçası haline geliyor?” sorusuna son bölümünde özet olarak cevap vermektedir. Ona göre Cürçânî ölümünden sonra kazanmış olduğu şöhretini Osmanlılar’a borçludur. Bunun nedenlerinin ayrıntılı ve derinlemesine olarak araştırılması gerektiğini ifade eden van Ess, bunun en önemli sebebinin dünya siyasetinde önemli bir güç olmanın eşliğinde bulunan Osmanlılar’ın, fonksiyonel bir medrese sistemine ihtiyaç duymasından kaynaklandığını zikretmektedir. Tam bu noktada Osmanlılar’ın imdadına Cürçânî yetişmiştir. Cürçânî gibi Teftazânî de bu ihtiyaca cevap verecek nitelikte eserler kaleme almıştır. Ayrıca her ikisinin Sünnî düşünce ile uyum içerisinde olması Osmanlılar arasında şöhret bulmalarının önemli nedenlerinden biridir. Yine bu durum, Cürçânî’nin eserlerinin niçin Hindistan’da bu kadar popüler olduğunu ve tekrar tekrar basıldığını izah eden bir husustur. Çünkü Hindistan’da hüküm süren Moğol yöneticileri de aynı şekilde Sünnî idiler.

Van Ess’e göre Cürçânî’yi asıl önemli kılan ve ona şöhret kazandıran husus, onun “bilgi aktarım (wissensvermittlung)” yöntemidir. Çünkü onun döneminde doğa bilimlerinde olduğu gibi, dinî ve felsefî alandaki bilgi büyük bir artış göstermiştir. Bu dönemde çoğalan bu bilginin paketlenerek öğrencilerin kolayca anlayıp kavrayabilecekleri şekilde sunulması gerekmektedir. Bu nedenle Cürçânî bugünkü ifade ile “eğitimci (didaktikar)”, yani belli bir metot çerçevesinde eğitim faaliyetini gerçekleştiren ve bunun için gereken eserleri kaleme alan kişi olarak isimlendirilebilir. Çünkü o, Adudüddin el-Îcî veya Fahreddin er-Râzî’nin yaptığı gibi büyük bir tarz içinde kendi sentezini oluşturmaya önem vermemiş; sadece geçmişin ilmi mirasını anlaşılır ve belli bir form içerisinde tekrar inşa etmiştir. Bu nedenle van Ess’e göre, “O orijinal değildi, ancak ufku geleceğe uzanmaktaydı”. Van Ess, kendisi ile ilgili yeterli araştırmanın bulunmadığını ifade ettiği Cürçânî’yi mevcut bilgiyi şerh ve hâşiyeleri ile eğitim sisteminde kullanılabilir metinler haline getiren bir eğitimci olarak tarif etmektedir. Bu nedenle onu orijinal olarak görmemektedir. Dahası Cürçânî’nin kendi sentezini oluşturma anlamında da orijinallik arayışında olmadığını ifade etmektedir. Aslında van Ess daha önceki bir başka çalışmasında buradakinden farklı olarak ve kendisiyle çelişen bir şekilde benzer bir iddiayı Îcî için de dile getirmekte ve “onun bir özgünlük iddiası olmayan eserlerinin medrese eğitimi için düşünülmüş sistematik el kitapları olduğunu” söylemekteydi.⁷ Bu itibarla van Ess’in, Cürçânî’nin orijinal olmadığı yönündeki iddiası bize göre tartışmaya açıktır. Esasen burada Cürçânî ya da Îcî’nin özgün âlimler olup olmadığı tartışmasını önceleyen, özgünlüğün ne

7 Joseph van Ess, “Azod-al-Din İjî”, *Elr.*, III, 270; “İjî, Adud al-din al”, *The Encyclopedia of Religion*, ed. M. Eliade (New York: McMillian Publishing Company), VII, 89.

olduğu ve orijinallikten kimin ne anladığı soruları, üzerinde durulması gereken hususlardır. Fakat bu, değerlendirmemizin sınırlarını aşan bir mâhiyet arzettiği için bu tartışmaya girmeden kısaca şunu söylemek yerinde olur: Cürçânî'nin ana metni açıklayan, ikmal eden, gerektiğinde onu eleştiren; ama bir taraftan ihya eden ve tedavüle çok daha güçlü bir şekilde girmesini sağlayan usulü fevkalâde bir özgünlük olarak da okunabilir. Zira Cürçânî, şerh ve hâşiye yolu ile medrese eğitim sisteminin ihtiyacına uygun metinler üretmiş ve kendisinden önceki bilgi geleneklerini yazdığı metinlerle asırlar sonrasına taşıyabilmiş, ayrıca kendi metinlerinde sonrakilerin daha ayrıntılı olarak tartışabileceği birçok meselenin kıvılcımını da yakmıştır. Onun birçok disiplinde yazdığı metinler üzerine kaleme alınan hâşiye ve tâlikler, ortaya koyduğu düşüncenin ne kadar üretken olabildiğinin bir kanıtıdır. Kanımızca *Şerhu'l-Mevâkıf* üzerine oluşan literatür bunun en somut tezahürlerindedir.

Muharrem Kuzey

(Öğretim görevlisi Dr., Tübingen Üniversitesi İslam İlahiyatı Merkezi /
Zentrum für Islamische Theologie)

İslâm Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerif Cürçânî Örneği

M. Cüneyt Kaya (ed.)

İstanbul: Klasik, 2015, 238 s.

XIX. yüzyıla kadar Osmanlı dönemindeki hâkim düşüncenin başat unsuru olan ve “es-sened” (otorite), “üstâzû'l-beşer” (insanlığın hocası), “el-aklû'l-hâdî aşer” (on birinci akıl) gibi sıfatlarla/lakaplarla nitelenen, Râzî sonrası dönemin hâkim karakterine ait bir “tahkîk” düşünürü olan Seyyid Şerif el-Cürçânî'yi (ö. 816/1413) 7-8 Aralık 2013 tarihinde vefatının 600. yıldönümünde anmak üzere Bilim ve Sanat Vakfı Medeniyet Araştırmaları Merkezi tarafından düzenlenen “Klasik Sonrası Dönem İslâm Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerif Cürçânî” başlıklı çalıştayda sunulan tebliğlerden oluşan ve editörlüğünü M. Cüneyt Kaya'nın yaptığı ve *İslâm Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerif Cürçânî Örneği* başlıklı çalışmada altı makale bulunmaktadır.

Çalışmadaki birinci yazı Ömer Türker'in, “Kelâm ve Felsefe Geleneklerinin Kesişim Noktasında Seyyid Şerif Cürçânî” başlıklı makalesidir (s. 11-59).

Teorik arka planın anlatıldığı “Giriş”te öncelikle müteahhirin döneminde özellikle kelâm ilmi açısından ortaya çıkan durumun iki önemli sebebi üzerinde durulmaktadır.

Birincisi, Cüveynî (ö. 478/1085) ile başlayıp Fahreddin er-Râzî’de (ö. 606/1210) zirveye taşınan yöntem eleştirilerinin kelâmın deliller hiyerarşisini dönüştürmesi hususudur. Cüveynî ile başlayıp peşinden Gazzâlî, Râzî, Aduddüddin el-Îcî (ö. 756/1355) tarafından sürdürülen yöntem eleştirileri, Eş’arî kelâmının illiyet teorisinin tamamen terki ve kıyas teorisinin ise gözden geçirilmesiyle sonuçlanmıştır. Türker’e göre Cürcânî, kendi dönemine kadar gelen bu eleştiri zincirinin son halkasıdır. İkinci sebep ise mantığın, kelâmın bir parçası haline gelmesi ve mantıkî kıyas formlarının kelâmcılarca benimsenmesidir. Türker’e göre bu durum, Eş’arî kelâmcılarını Meşşâî metafizikle karşı karşıya getirerek zamanla kelâmcıların birincil rakiplerinin değişmesine yol açmıştır. Zira Cüveynî dönemine kadar Eş’arî kelâmcılarının öncelikli hasımları, yerel dinler ve diğer mezhepler iken, Gazzâlî ile birlikte bunların yerini Meşşâî felsefe almıştır. Böylece İbn Sînâ metafiziğinde varlık, mahiyet, imkân ve zorunluluk kavramlarının ilişkili olduğu bütün meseleler kelâma taşınmış ve önceki kelâmcıların görüşleri bu kavramlarla yeniden ifade edilmiştir.

Ömer Türker, kelâm ile felsefe arasındaki bu yeni dönemde kurulan ilişkinin doğa teorisi bakımından birkaç önemli sonucundan bahseder. Birinci sonuç, önceki kelâmcıların fizikî dünyaya ilişkin görüşlerinin filozofların kategorileri esas alınarak yeniden düzenlenmiş olmasıdır. İkincisi, kelâmcıların fizikî durumlara ilişkin tanım ve önermelerinin, İbn Sînâ eliyle olgunlaşan klasik mantığın kavramlar ve önermeler arasındaki ilişkiler doğrultusunda gözden geçirilmesidir. Bu durumun en önemli sonucu, müteahhirin kelâmcılarının felsefedeki nefis teorisini benimsemeleridir. Cürcânî de felsefî nefis teorisini benimseyerek önceden latîf bir cisim olarak kabul edilen ruhun gayri maddî bir cevher olduğunu savunacaktır. Üçüncü sonuç ise, tümel disiplinlerin (kelâm, felsefe, tasavvuf) tamamı arasında gaye ve konu birliği bulunduğu ve onların yöntem veya ilke bakımından ayrıştığıнын belirginleşmesine yol açmıştır. Bu disiplinler, mutlak varlığı konu edinmeleri ve en yüce mutluluğa ulaşmayı amaçlamaları bakımından ortak iken, en temelde bilgiye ulaşmada esas aldıkları yöntemde, aynı yöntemi kullananlar ise ilkelerde birbirinden ayrılmaktadır. Bir kelâmcı olarak Cürcânî’ye göre kelâmî Meşşâî felsefeden ayıran şey, ilkelerini dinî naslardan alıyor olmasıdır.

Türker, Cürcânî’nin kelâmî düşüncüyü yeniden yorumlama çabasını onun *Şerhu’l-Mevâkıf, Hâşiye alâ Levâmii’l-esrâr fî şerhi Metâlii’l-envâr, Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti’l-ayn, Hâşiye alâ Tahrîri kavâidi’l-mantıkıyye* adlı eserlerinden

istifade ederek nefis teorisi, bilgi teorisi, varlık düşüncesi ve teorik fizik başlıkları altında detaylı bir şekilde izah etmeye çalışmıştır.

Kitaptaki ikinci yazı, Mustakim Arıcı'nın, "Bir 'Otorite' Olarak Seyyid Şerif Cürçânî ve Osmanlı İlim Hayatındaki Yeri" başlıklı iki bölümden oluşan çalışmasıdır (s. 61-95). Kalem aldığı metinlerle Râzî sonrasında XIX. yüzyıla kadar Osmanlı, İran ve Hint coğrafyasında ilmî paradigmanın belirleyicisi olan âlimlerden biri olan Seyyid Şerif el-Cürçânî hem yaşadığı dönemde hem de sonrasında geniş bir coğrafyada büyük bir teveccühe mazhar olup bir "otorite" olarak görülmüş, kendisinden sonra gelenler onun söz ve görüşlerini hüccet kabul etmişler ve ulemâ nezdindeki büyük itibarı sebebiyle kendisi es-Seyyidü's-sened unvanıyla anılır olmuştur. Arıcı, makalenin "Seyyid Şerif'in Osmanlı İlim Çevrelerindeki Etkisi" başlıklı birinci bölümünde Cürçânî'nin Osmanlı ilim dünyası üzerindeki etkilerini *Şerhu'l-Mevâkıf* çerçevesinde ele almakta ve bu bağlamda Cürçânî'nin etkisini dört alt başlık altında incelemektedir. Yazar, "Seyyid Şerif'in Talebeleri ve İcazetnamelerdeki Yeri" başlıklı alt bölümde Taşkoprizâde'nin *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*'si ve zeyillerinden istifade ile Kadızâde er-Rûmî (ö. 824/1421), Molla Alâeddin Koçhisarî (ö. 841/1437), Fethullah eş-Şirvânî (ö. 857/1453), Seyyid Ali el-Acemî (ö. 860/1455), Fahreddin el-Acemî (ö. 865/1460), Molla Alâeddin er-Rûmî (ö. ?) gibi âlimlere Cürçânî'nin hocalık yaptığını tespit etmiştir. Ayrıca Arıcı, icâzetnâmelerden de yola çıkarak Osmanlı icâzetnâmelerinde "âlimlerin başı ve müdekkiklerin sonuncusu (reisü'l-âlimîn ve hâtemü'l-müdekkikîn)" ve "muhakkiklerin sonuncusu ve müdekkiklerin efendisi (hâtemü'l-muhakkikîn ve seyyidü'l-müdekkikîn)" olarak nitelenen Seyyid Şerif'in Osmanlı öncesi ilim gelenekleri ile Osmanlı ulemâsını birbirine bağladığına dikkat çekmektedir. "Seyyid Şerif'in Osmanlı Medrese Müfredatı Dâhilinde Okutulan Metinleri" başlıklı alt bölümde, döneminin literatürü olan şerh ve hâşiyeye şeklinde metinler kaleme alan Cürçânî'nin Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulan eserleri tespit edilmiştir. Bunlar arasında mümtaz bir mevkiye sahip olan ve ezberlenen bir metin haline bile gelen *Şerhu'l-Mevâkıf* başta olmak üzere *Tecrîd* hâşiyesi, *Metâliu'l-enzâr* hâşiyesi, *er-Risâletü'ş-Şemsiyye* hâşiyesi, *Hikmetü'l-ayn* hâşiyesi, *Şerhu'l-Miftâh* ve *Hâşiyeye alâ Levâmî'l-esrâr* zikredilmiştir. Arıcı, *Şerhu'l-Mevâkıf*'in Osmanlı ulemâsının kelâmî felsefe-bilim sahasındaki zihniyetini belirleyen en önemli birkaç metinden biri olduğuna temas eder. "Osmanlı İlim ve Kültür Çevrelerinde Seyyid Şerif Cürçânî İmajı" başlıklı alt bölümde, tabakat türü eserler ve Cürçânî'nin bazı eserlerine yazılan hâşiyeler dikkate alınarak ulemânın bu eserlerde Cürçânî'yi nasıl andığına, hangi sıfatları kullandığına ve kendisine nasıl atıflar yaptığına kısaca işaret edilmiştir. Ayrıca Arıcı, Teftâzânî-Cürçânî münazaralarında Osmanlı

ulemâsının yaklaşımına da temas etmiştir. “Cürcânî'nin Tümel Disiplinlere Dair Yaklaşımının İzdüşümleri” başlıklı alt bölümde, Cürcânî'nin görüşlerinin etkisine bir örnek olmak üzere onun İslâm düşüncesinin tümellik iddiasındaki disiplinleri olan kelâm, felsefe ve tasavvufa yönelik yaklaşımı ele alınarak ana hatları Fahreddin er-Râzî'de olan ve Cürcânî ile daha dakik hale gelen mârifeti tahsil yolu üzerinde durulmuştur.

Mustakim Arıcı, makalenin “Seyyid Şerif'in Nazarî Düşünce Alanındaki Bazı Eserlerinin Osmanlı Coğrafyasındaki Etkisi” başlığını taşıyan ikinci bölümünü üç alt başlıkta incelemektedir. “Osmanlı Sarayında Muteber Bir Kelâm Klasîği: *Şerhu'l-Mevâkıf*” başlıklı alt bölümde özellikle Fâtih Sultan Mehmed ve II. Bayezid'in *Şerhu'l-Mevâkıf* üzerindeki hassasiyet ve özel ilgilerine dikkat çekilmiştir. “*Şerhu'l-Mevâkıf* Etrafında Oluşan Literatür” başlıklı alt bölümde ise Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* üzerine yazılan seksen dokuz adet hâşiye, ta'lik ve benzeri çalışmalara ait bir liste sunulurken, “*Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-ayn* Üzerine Yazılan Hâşiye ve Talikler” başlıklı alt bölümde ise Necmeddin el-Kâtibî'nin (ö. 675/1277) *Hikmetül-ayn* adlı eserine İbn Mübârekşah (ö. 784/1382) tarafından yapılan *Şerhu Hikmeti'l-ayn* adlı esere Cürcânî'nin (ö. 816/1413) yazdığı *Hâşiye alâ Şerhi Mîrek* adlı hâşiyesi üzerine yazılan on üç adet çalışmanın listesi verilmiştir. Böylece Arıcı son iki alt bölümde önümüze Cürcânî'nin iki eserine, yani *Şerhu'l-Mevâkıf* ve *Hâşiye alâ Şerhi Mîrek* üzerine yapılan çalışmaların haritasını sermiştir.

Çalışmadaki üçüncü yazı Eşref Altaş'ın, “Varlık, Varlığın Birliği ve Var Olanların Mertebeleri: Cürcânî'nin Yaklaşımı” başlıklı makalesidir (s. 97-129). Altaş, bu çalışmada öncelikle felsefi, kelâmî ve irfanî gelenekler açısından varlık kavramı, varlığın müşterekliği ve ziyadeliği konusuna odaklanmış; ikinci olarak Cürcânî'nin eserlerinde yer aldığı şekliyle varlığın birliği (vahdet-i vücûd) görüşünü anlatmış, varlığın ve var olanların hiyerarşisine dair teklifleri ve bu çerçevede felsefi, kelâmî ve irfanî varlık görüşlerinde ortaya çıkan zıtlıkların Cürcânî tarafından önerilen çözümlerini tartışmıştır. Altaş, bu konunun değerlendirmesini makaleye kaynak olarak kullandığı, Cürcânî'nin *Risâle fi beyâni merâtibi'l-mevcûdât*, *Risâle fi vahdeti'l-vücûd* ve *Hâşiye alâ Şerhi't-Tecrid* adlı eserleri çerçevesinde ele almış ve *Şerhu'l-Mevâkıf*'taki şekliyle tartışmıştır. Konunun, *Risâle fi vahdeti'l-vücûd* çerçevesinde varlığın hiyerarşisi (merâtibü'l-vücûd), *Risâle fi beyâni merâtibi'l-mevcûdât* çerçevesinde ise var olanların hiyerarşisi (merâtibü'l-mevcûdât) olmak üzere iki yönlü olduğuna dikkat çeken Altaş, bu iki düşüncenin dayandığı varlık anlayışı farklı olduğundan, öncelikle var olanların (mevcûdât) hiyerarşisi üzerinde durmuştur. Varlık-mahiyet ilişkileri bakımından ortaya çıkan farklı varlık anlayışları, Cürcânî tarafından bir hiyerarşi fikri çerçevesinde birleştirilmiş

olup konu üç mertebede değerlendirilmiş ve Eşref Altaş da bu çalışmasında her bir mertebeyi bir başlık altında ele almıştır. “Mümkünlerin Varlıkları Mahiyetlerine Eklenmiştir” başlıklı birinci mertebede, mümkün mevcutlar bulunmaktadır. Çünkü mümkün, varlığını onun mahiyetine “giydiren”, varlık veren bir sebebe muhtaçtır. Mevcudatın bu mertebesinde mevcudun sırf kendisine nazar ettiğimiz zaman onun varlığının, mahiyetinden ayrılmasının mümkün olduğunu görürüz. Cürcânî bu mertebede hem varlığın mahiyetten ayrılmasının “tasavvur edilmesinin” hem de bu “tasavvurun hakikatte gerçekleşmesinin” mümkün olduğunu belirtir. Kısaca bu seviyede: a. Mümkünün mahiyeti, b. Mümkünün varlığı ve c. Mümkün mahiyete varlık veren sebep olmak üzere üç şey söz konusudur. Cürcânî bu mertebenin yeryüzünün ışığını başkasından alması örneğiyle temsil edilebileceğini belirtir. Buna göre “yeryüzü”, “yeryüzüne vuran ışık” ve “ışığı veren Güneş” olmak üzere üç farklı mevcut vardır. Burada “yeryüzü”, ışığı kendinden olmayan karanlık cisim olarak varlığı kendinden olmayan mümkün varlıkları; “ışık”, varlığı; “Güneş” de varlık veren sebebi temsil etmektedir. Cürcânî’nin *Merâtib* risâlesinde mevcudatın ilk mertebesi, esasen müteahhir dönem mütekellimlerinin, filozofların ve kısmen muhakkik sûfilerin “mümkün varlıklar”la ilgili görüşlerini ifade etmekte, ancak Eşarî ve Basrî gibi mütekaddim dönem kelâmcılarının “hiçbir mevcudatta” varlık-mahiyet ayrımını kabul etmeyen görüşünü dışarda bırakmaktadır. “Zorunlu Varlık’ın Varlığı Mahiyetine Eklenmiştir” başlığını taşıyan mevcudatın ikinci mertebesini Cürcânî, “cumhur mütekellimler”in “zorunlu varlık” anlayışlarına tahsis etmektedir. Bu mertebede “zorunlu varlık”ın varlığı ve mahiyeti ayrıdır. Fakat “Sırf kendine nazarla zâtının ve varlığının ayrılması imkânsızdır”, sadece bu “Ayrılığın zihnen düşünülmesi (tasavvur) mümkündür”. Başka bir ifadeyle, Allah’ın zâtında varlık ve mahiyetin ayrılması (infikâk) imkânsızdır, fakat bunu düşünmek mümkündür. Cürcânî bu varlık seviyesini ışığın, Güneş’in cisminin bizzat kendisinin bir gereği olduğunu belirterek örneklemektedir. Bu mertebede Güneş’in cismi ile ışık başka başka şeylerdir. Ancak ışık Güneş’in cisminin bir gereği olup ışığın Güneş’in cisminden ayrı düşünülmesi mümkün ise de bunun hakikatte gerçekleşmesi mümkün değildir. “Zorunlu Varlık’ın Varlığından Ayrı Bir Mahiyeti Yoktur” başlıklı mertebede Cürcânî, varlığın hakikatinin zâtından başka bir varlıkla değil, zâtının aynı olan varlıkla mevcut olmasını zikretmektedir. Bu mertebede zâtiyle mevcut olan tek bir şey vardır. Bu mertebede zât ve varlık aynı şey olduğu için ne hâricen ve ne zihnen zât ve varlık arasında bir bölünme tasavvur etmek mümkün değildir. Zira varlığın hakikati, yokluktan en uzak noktada olup zâtiyle mevcuttur ve ma’dûm olması muhaldir. “Üçüncü Mertebenin Vahdet-i Vücûd Bakımından Yorumu: Zorunlu Varlık, Mutlak Varlıktır” başlıklı bölümde imkân deliline dayalı ispât-ı vâcibin, İbn Sînâ sonrası felsefi,

kelâmî ve tasavvufî metinlerde yaygın olmasının herkesçe bilinen bir şey olduğuna dikkat çeken Altaş, Cürçânî'nin bundan daha fazla olarak "zorunlu varlık"ın mutlak varlık olduğunu belirttiğine ve bunun ispatını yapmak istediğine işaret etmektedir. İşte bu noktada konu artık var olanların hiyerarşisi (merâtibü'l-mevcûdât) değil, varlığın hiyerarşisi (merâtibü'l-vücûd) olmaktadır. Bu da farklı bir varlık anlayışını anlatmayı gerektirmektedir ki bu nedenle Altaş, Cürçânî'nin "varlığın birliği"nin (vahdet-i vücûd) ispatı için zikrettiği deliller üzerinde durmakta ve Cürçânî'nin varlık hakkındaki dört ihtimalli değerlendirmesine temas etmektedir. Bunlardan dördüncü ihtimale göre varlık, tek bir hakikattir.

Eşref Altaş buradan hareketle meselenin ikinci yönüne, yani varlığın hiyerarşisi (merâtibü'l-vücûd) üzerinde durduğu bölümde (Vahdet-i Vücûda Göre Kesretin Ortaya Çıkışı ve "Merâtibü'l-vücûd") şu soruya cevap arar: Varlık tek bir hakikatse mevcudattaki kesret nasıl ortaya çıkmaktadır? Başka bir ifadeyle, vahdetten kesret nasıl ortaya çıkmaktadır? Cürçânî varlığın farklı görünüşleri olmasına rağmen, yine de bir kalmasını sayıların ilkesi olarak "bir" sayısının bütün sayılarda olması ve yine de bölünme ve çokluk taşıması örneğiyle ifade eder. Bu, diğer bütün sayıların hakikatlerinin aynı fakat mertebelerinin farklı olduğunun da bir ifadesidir. Altaş, Cürçânî'nin *Risâle fi merâtibi'l-vücûd* ve *Risâle fi vahdeti'l-vücûd* adlı iki eserinden yola çıkarak varlığın hiyerarşisini (merâtibü'l-vücûd) karşılaştırmalı olarak verir.

Sonuç olarak Altaş, Cürçânî'nin *Merâtibü'l-mevcûdât* risâlesinde, İslâm düşüncesinde kendi zamanına kadar oluşmuş varlık tasavvurlarının hiçbirini reddetmediğini, bunların kendi merâtibü'l-mevcûdât teorisinin bir parçası olduğunu ifade etmektedir. Altaş'a göre Cürçânî, İslâm metafizik tarihinin İbnü'l-Arabî ile ulaştığı seviyeyi tüketici bir nokta olarak anlamamakta, daha önce gelişmiş varlık teorilerinin de yeni bir meta-teoride yer bulabileceğini düşünmektedir. İlk defa Cürçânî tarafından teklif edilen bu merâtib fikri, "bütünüyle", İslâm düşüncesinde ne önceki kelâmcıların ne sonraki kelâmcıların ne sûfilerin ve ne de filozofların savunduğu bir merâtiptir. Cürçânî'nin bu merâtip fikri, daha sonra Celâleddin ed-Devvânî (ö. 908/1502), Akkirmânî (ö. 1174/1760) ve İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946) gibi müellifler tarafından da ele alınmıştır.

Çalışmadaki dördüncü yazı Hatice Toksöz'ün, "Cürçânî'nin Kudret Kavramıyla İlgili Değerlendirmeleri: *Şerhu'l-Mevâkıf* Örneği" başlıklı makalesidir (s. 131-161). *Şerhu'l-Mevâkıf* çerçevesinde Cürçânî'nin kudret kavramı ile ilgili değerlendirmelerini ortaya koymayı hedefleyen bu çalışma, aynı zamanda İbn Sînâ (ö.428/1037) ve kelâm geleneği arasındaki ilişki bağlamında da konuyu ele alıp mezkûr kavramla ilgili görüşlerin nasıl bir değişiklik ve

süreklilik gösterdiğini ve nihayetinde Cürcânî'nin katkısının ne olduğunu belirlemeyi amaç edinmektedir. Çalışmada bu amaç doğrultusunda kudret kavramı bazı sorular merkezinde incelenmeye çalışılmıştır. Bu çalışma en temelde şu iki sorunun cevabını vermeyi gaye edinmektedir: i. Tanrı'ya kudret atfedilebilir mi? ii. Şayet atfedilebilirse kadîm ve hâdis kudret arasında mahiyet farkı var mıdır?

Toksöz, öncelikle kudret kelimesinin Cürcânî, Eş'arî, Fahreddin er-Râzî ve Nasîrüddîn-i Tûsî (ö. 672/1274) tarafından yapılan tanımları ve açıklamaları vermiştir. "İlahî Kudret Karşısında Nefsanî Bir Nitelik Olan Kudret" başlığı altında "Kadîm kudret ile hâdis kudret arasında nasıl bir ilişki vardır?", "Tanrı'nın kudreti ile hâdis kudret arasında taallukları açısından nasıl bir fark vardır?", "Hâdis kudretin ispatı yapılabilir mi?" soruları ele alınarak Cürcânî'nin kadîm kudret ile hâdis kudret arasındaki ilişkiyi ve farkı, temelde kudret-fiil ilişkisinden hareketle tartıştığı görülmektedir. "Hâdis kudret, fiilden önce mi yoksa fiil ile birlikte mi vardır?" sorusuna ise Cürcânî kendinden önceki tartışmalara detaylı bir şekilde yer vermekte ve kendi görüşünü Eş'arî düşünce yönünde ortaya koymaktadır. "Bir kudretin iki zıt fiile taalluk edip etmeyeceği" sorusu karşısında Toksöz, Cürcânî'nin hâdis kudret konusunda Eş'arî'nin ve Cüveynî'nin (ö. 478/1085) görüşlerini benimsediğini ve Allah'ın bütün mevcûdat üzerine kâdir ve insanın da kesb eden bir kudreti olduğu düşüncesinde bulunduğunu belirtir.

"Allah'ın Bir Sıfatı Olarak Kudret" başlıklı bölümde filozoflar ile kelâmcılar arasında en çok tartışılan konulardan biri olan sıfat meselesi etrafında kudret sıfatı tartışılmıştır. Eş'arî kelâmcıları sıfatları Tanrı'nın zâtına zâid olarak, filozoflar ise zâtının aynı kabul ederek Tanrı'nın zâtıyla âlim ve zâtıyla kâdir olduğunu ifade etmişlerdir. Sıfatlar konusunda Cürcânî'nin de Eş'arî düşüncüyü benimsediğine dikkat çeken Toksöz, Cürcânî'nin kudret sıfatını hayat, bilgi ve irade ile birlikte Allah'ın zâtına zâid ve O'nun zâtıyla kâim vücûdî sıfat olarak kabul ettiğini belirtmiş ve Cürcânî'nin Allah'ın kudret sıfatıyla ilgili değerlendirmelerini ve tenkitlerini en temelde iki kısma ayırabileceğimizi söylemiştir. Bunlardan biri kelâm âlimlerinin kudret sıfatının ispatına yönelik ileri sürdükleri "şahidin gaibe istidlâli" şeklindeki kıyas yöntemine yönelik yorumları, diğeri de muhtâr ile mûcib arasındaki farka dikkat çekerek filozoflara yönelik olan eleştirileridir. Toksöz de bu çerçevede Allah'ın sıfatı olarak kudreti iki kısımda ele almıştır. "Allah'ın Kudret Sıfatının İspatı" başlıklı bölümde Toksöz'e göre Cürcânî, Allah'ın kudret sıfatının ispatına yönelik olarak kelâm âlimlerinin ileri sürdükleri "şahidin gaibe istidlâli" yöntemini hakikati vermediği düşüncesiyle eleştirmektedir. O, Allah'ın sıfatlarıyla ilgili olarak Eş'arî düşüncüyü benimsemekte ve O'nun kudret sıfatının zâtıyla kâim,

zâtına zâid, tek ve sonsuz bir sıfat olduğunu belirtmektedir. Buradan hareketle de filozofların Allah'ı "vâcibül-vücûd" şeklindeki ifadelerini eleştirmektedir. Ancak bununla birlikte Allah'ın kudretinin varlıkları kuşatıcılığı düşüncesinde de filozoflarla hemfikir olduğu ortaya çıkmaktadır. "Allah Muhtâr mı, Yoksa Mûcib midir?" başlıklı ikinci kısımda filozoflarla kelâmcılar arasındaki en önemli tartışmalardan biri, "Allah mûcib bi'z-zât mıdır fâil-i muhtâr mıdır?", "Mûcib ile muhtâr arasında nasıl bir fark vardır?", "Allah'ın kudretinin varlıklara yansması nasıl gerçekleşmektedir?" soruları etrafında tartışılmış ve Cürçânî'nin değerlendirmelerine yer verilmiştir. Toksöz'e göre Cürçânî, muhtâr ve mûcib arasındaki farka dikkat çekmekte ve konuyla ilgili Eş'arî düşüncüyü benimseyerek özellikle İbn Sînâ'ya zaman zaman da Gazzâlî ve Râzî gibi düşünürlerle birtakım tenkitler yönelmektedir. Dolayısıyla Allah'ın mûcib olduğunun kabul edilmesi durumunda, zâtının tesirinin kudret ve iradeyle olmasının imkânsız olduğunu söyleyen Cürçânî'nin, Gazzâlî gibi metafizik determinizmi kabul etmediği sonucu ortaya çıkmaktadır. Sonuç olarak Cürçânî, kudret kavramına ilişkin kendinden önceki literatürü çok iyi analiz ederek birbirinden farklı görüşleri değerlendirmiş, birtakım mukayeseler yapmış ve bu çerçevede de kavramın farklı boyutlarını belirlemeye çalışmıştır.

Kitaptaki beşinci yazı İhsan Fazlıoğlu'nun, "Seyyid Şerif'in *Nefsü'l-emr* Nazariyesi ve Matematik Bilimlere Uygulanması: *Şerhu'l-Mevâkıf* Örneği" başlıklı çalışmasıdır (s. 163-196). Bu çalışmada İcî'nin *el-Mevâkıf* adlı eserinde klasik bilişsel (kognitif) psikolojiye dayalı olarak matematik nesnelere ontolojisi, matematik nesnelere ilişkin bilginin doğası, matematik nesnelere inşa edilen matematik modellerin doğayı tasvir edip edemeyeceği ve bu tasvirin epistemolojik değeri konularında ileri sürdüğü düşünceler ile Cürçânî'nin *el-Mevâkıf* a yazdığı *Şerh*'te İcî'nin her bir düşüncesine, yine kendi kaleme aldığı *Risâle fî tahkiki nefsi'l-emr ve'l-fark beynehû ve beyne'l-hâric ve'z-zihn* adlı eserinde "nefsü'l-emr" kavramı etrafında çizdiği nazari çerçeveye bağlı kalarak getirdiği yorum ve eleştiriler üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda Fazlıoğlu, sorunun tarihî arka planı ile daha sonraki izdüşümünü de ana konuyla ilişkisi nispetinde ele almış; nefsi'l-emr kavramının ortaya çıkış koşulları ile kavramın gelişim sürecini ana çizgileriyle tasvir etmiştir. Nefsi'l-emr teriminin kökeni, nasıl ortaya çıktığı, farklı kullanımları, niçin dönüştüğü ve felsefe-bilim tartışmalarının merkezine nasıl yerleştiği gibi soruları doyurucu bir biçimde yanıtlamak için araştırmalarının sürmekte olduğunu belirten Fazlıoğlu, şimdiye kadar yürüttüğü çalışmalara göre, sorunun köklerini Allâme el-Hillî'nin (ö. 726/1325) hocası olan ve *Risâle fî isbâti'l-akli'l-kül* adlı çalışmasında nefsi'l-emr terimini "akl-ı faal"ın yerine ikame etmeye çalışan Nasîrüddîn-i Tûsî'ye kadar götürmektedir.

Çalışma boyunca büyük oranda bazı Arapça metinlerin yazma nüshalarına dayalı olarak içeriklerinin tahlili yapılmış, Arapça tenkitli metinler ile Türkçe çevirileri de çalışmanın sonunda ek olarak verilmiştir. Nefsü'l-emr kavramının nasıl bir tarihî bağlam içerisinde ortaya çıktığı ve hangi sorunları çözmek için üretildiğini tespit etmek amacıyla i. Allâme el-Hillî'nin, *Keşfü'l-murâd fî şerhi Tecridi'l-îtikâd*, ii. Adudüddin el-Îcî'nin *el-Mevâkıf fî ilmi'l-keîâm*, iii. Cürçânî'nin, *Risâle fî tahkiki nefsi'l-emr ve'l-fark beynehû ve beyne'l-hâric ve'z-zihn* ve *Şerhu'l-Mevâkıf*, iv. Muslihuddin el-Lârî'nin (ö. 979/1572) *Risâle fî mes'eleli tenâbi'l-eb'âd*, v. Mehmed Emin Şirvânî'nin (ö. 1036/1627) *el-Fevâidü'l-hâkâniyye li-Ahmedi'l-Hâniyye*, vi. Abdurrahim el-Mar'aşî'nin (ö. 1062/1651) *Şerhu Hulâsati'l-hisâb*, vii. Tehânevî'nin (ö. 1158/1745'ten sonra) *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*'un ilgili bölümleri çalışmanın sonunda ek olarak verilmiştir.

Çalışmadaki son yazı Ömer Mahir Alper'in, "Mahiyetin Mec'ûliyeti Bağlamında Kemalpaşazade'nin Cürçânî Eleştirisi" başlıklı makalesidir (s. 197-226). Mütetekellimîn, felâsife ve sûfiler, mahiyetin mec'ûliyeti, bir diğer ifade ile mahiyetin câ'lin ca'liyle mec'ûl olup olmadığı meselesinde, mahiyetlerin fâilin eseri olup olmadığı hususunda ayrılığa düşmüşler ve İslâm düşünce tarihi içerisinde düşünürler bu sorun karşısında homojen bir tutum sergilemeyip her bir farklı kesim farklı cevaplar vermişlerdir. Alper, Kemalpaşazade'nin (ö. 950/1534) mahiyetin mec'ûliyeti tartışmasına hususi bir önem atfettiğini ve bu tartışmanın "hikmetin ana meseleleri"yle doğrudan irtibatlı olduğunu kaydettiğini söyler ve onun *Risâle fî beyâni ma'ne'l-ca'l ve tahkiki enne nefse'l-mâhiyyeti mec'ûletün* (Ca'lin Anlamının Açıklanması ve Mahiyetin Kendisinin Mec'ûl Olup Olmadığının İncelenmesine Dair) başlıklı müstakil çalışmasında "Mümkün mahiyetin dışında kalanın mec'ûliyetinden bahsedilemeyeceği hususunda bir ihtilâf yoktur" şeklinde bir tespitte bulunduğunu belirtir. Alper, Kemalpaşazade'nin mahiyetin mec'ûliyeti meselesine yaklaşımının ve bu tartışmaya katkısının ortaya konulmasının kapsamlı ve müstakil bir çalışmayı, hatta çalışmalarını gerekli kılmakta olduğunu belirtir ve bu makaledeki amacının Kemalpaşazade'nin mezkûr risâlesindeki görüşlerini bir bütün olarak incelemek olmayıp aksine mahiyetin mec'ûliyeti tartışması bağlamında onun, Cürçânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta ortaya koyduğu bazı görüş ve açıklamalarına yönelttiği eleştirilere dikkat çekmek ister.

Çalışmada öncelikle "Mahiyetin Mec'ûliyeti Meselesinin Cürçânî Öncesi Literatürdeki Yeri: Umumî Bir Bakış" başlıklı bölümde mahiyetin mec'ûliyeti meselesi, Cürçânî öncesi Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), Esirüddin el-Ebherî (ö. 663/1265), Sadreddin el-Konevî (ö. 673/1274), Necmeddin el-Kâtibî (ö. 675/1277), Beyzâvî (ö. 685/1286), Şemseddin Semerkandî (ö. 702/1303),

Kutbüddin eş-Şirâzî (ö. 710/1311), Allâme el-Hillî (ö. 726/1325), Sadrüşşeria (ö. 747/1346), Şemseddin Muhammed el-Buhârî (ö. 784/1382'den sonra), Mahmûd el-İsfahânî (ö. 749/1349), Teftâzânî (ö. 792/1390) üzerinden ve Cürçânî sonrası da Saçaklızâde (ö. 1145/1732) üzerinden literatürdeki yeri üzerinde durulmuş ve genel bir bakış sunulmuştur. Daha sonra “İcî ve Cürçânî’de Mahiyetin Mec’ûliyeti Meselesi: *el-Mevâkıf* ve *Şerhu’l-Mevâkıf*” başlıklı bölümde *el-Mevâkıf* ve *Şerhu’l-Mevâkıf* kitapları üzerinden İcî ve Cürçânî’nin meseleye yaklaşımı serdedilmiştir.

Son olarak da “Kemalpaşazâde’nin Cürçânî Eleştirisi: *Risâle fî beyâni ma’ne’l-ca’l ve tahkiki enne nefse’l-mâhiyyeti mec’ûletün*” başlıklı bölümde Kemalpaşazâde’nin Cürçânî’ye yönelik tenkitleri, “Mec’ûliyet Meselesine Dair İhtilâf Noktalarının Gözden Kaçırılmasıyla İlgili Eleştiriler”, “İcî’nin Metni- nin Yorumlanmasıyla İlgili Eleştiriler” ve “Mec’ûliyet Meselesine Dair Tespit, Düşünce ve Açıklamalara Yönelik Eleştiriler” olmak üzere üç kategoride incelenmiştir. Alper, birinci kategoride Kemalpaşazâde’nin, Cürçânî’nin mec’ûliyet meselesiyle ilgili bazı incelikleri farkedemediğini, konuyla ilgili olarak düşünürler arasındaki farklılık noktalarını gözden kaçırdığını ve dolayısıyla onun bu meseleyi tartışırken hakkını veremediğini düşündüğünü belirtir. İkinci kategoride Kemalpaşazâde’ye göre Cürçânî, İcî’nin ilgili metnini yorumlar- ken bazı hususlarda yanılığa düşmüş ve yazarın metninde kastettiği anlamı doğru bir biçimde yansıtamamış ya da temellendirememiştir. Üçüncü ve son kategoride ise Kemalpaşazâde, Cürçânî’nin *Şerh*’indeki bazı tespit ve görüşler yanında, bunların izahı ve temellendirilmesi noktasında da ona birtakım eleş- tirilerde bulunur ve Alper bazı eleştiri örneklerine yer verir. Alper’e göre Fah- reddin Râzî’yle birlikte farklı ve ileri bir boyuta taşınan, Cürçânî’nin özellikle *Şerhu’l-Mevâkıf*’ta yaptığı açıklamalarla zenginleşen mahiyetin mec’ûliyeti meselesi, şerh ve hâşiye türündeki yazım biçimleri üzerinden felsefî anlamda hararetili ve verimli bir tartışma alanına dönüştüğü görülmektedir.

Osmanlı’nın klasik döneminde üretilen düşüncenin keşfedilmesi ve an- laşılmasına önemli katkı sağlayacak olan ve altı makaleden oluşan bu çalış- ma, Osmanlı’nın sonuna kadar düşünce dünyasına damgasını vurmuş olan Cürçânî ile ilgili değerli bir çalışma olarak karşımızda durmaktadır.

Ahmet Süruri

(Yrd. Doç. Dr., Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)

Buhâra Hukuk Okulu: Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefi Hukuku Üzerine Bir İnceleme

Murteza Bedir

İstanbul: İSAM Yayınları, 2014, 255 sayfa.

Murteza Bedir tarafından kaleme alınan eser, Harvard Üniversitesi ILSP programı ve TÜBİTAK projesi kapsamında şekillenmiştir. Çalışma “Giriş” bölümü ve iki kısım ile “Sonuç” bölümünden oluşmaktadır. “Giriş” kısmı çerçeve ve yöntem açıklamasını içermektedir. “Tarihsel ve Teorik Arka Plan” başlığını taşıyan birinci kısım, “Hanefi Hukuk Okulunun Teşekkülü ve Buhâra Hukuk Okulu”, “Buhâra Hukuk Okulunda Hukuk Algısı ve Vâkıât” ile “Fıkıh ve Rey Kavramlarına Yeni Bir Bakış” başlıklı üç bölümden müteşekkildir. Kitabın alt başlığını oluşturan “Vakıf Hukuku” ikinci kısımda; “Vakıf Hukukunun Doğuşu ve İlk Kaynakları”, “Klasik Hanefi Vakıf Doktrininin Doğuşu” ve “Buhâra Hukuk Okulunun Vakıf Öğretisinin Gelişimine Katkısı ve Klasik Vakıf Öğretisi” başlıkları altında ele alınmaktadır. 244 sayfalık eserin gözden geçirilmiş ikinci baskısı İSAM Yayınları’ndan Kasım 2014 tarihinde çıkmış; sonunda yaklaşık dokuz sayfalık bir de “Dizin” bulunmaktadır.

Bu kitapta yaygın kabul görmüş birden fazla görüşün yanlışlığı ispatlanmaya çalışılmaktadır. Bunlardan ilki Osmanlı öncesi Türk hukuk tarihinin yazılı kaynaklarının yanlış yerlere bakılması sebebiyle bulunmadığı kabulüdür. Yazar kitabın “Önsöz”ünün ilk paragrafına bu iddianın asılsız olduğunu ve aksine bu konuda kaynak bolluğu bulunduğunu belirterek başlamaktadır. Yazar belli bir dönem ve coğrafyada hukukun Hanefi mezhebinin ana akımlarından biri olan, kendisinin “Buhâra Hukuk Okulu” adını verdiği hareket tarafından şekillendirilmesinin izlerini sürmektedir. Bu ifadedeki belli bir dönem, Türkler’in siyasi nüfuzlarını arttırarak -Buhara ve Semerkant başta olmak üzere- Orta Asya ve batısını hâkimiyetleri altına almaya başladıkları dönemden Moğol istilâsıyla kurulan yeni siyasi yapının ilk yüzyılına kadar olan (takriben IV./X. yüzyılın başlarından VII./XIII. yüzyılın ikinci yarısına kadar olan) süreyi, belli bir coğrafya ise Buhara merkezli Orta Asya’yı işaret etmektedir. Bu coğrafyada söz konusu dönemde yaşayan bilhassa Buharalı hukukçuların yaklaşımları ve eserleri Hanefi mezhebinin klasik dönemine geçilmesinde ve mezhep birikiminin Osmanlı’ya aktarılmasında önemli rol oynamıştır. Müellif bu çalışmada Hanefi hukuk doktrininin gelişimini vakıf hukuku çerçevesinde ele almakta, hukukçuların değişimi yönetme çabalarını bu başlık üzerinden göstermeyi hedeflemektedir. Vakıf konusunun, keyfi bir

seçim olmakla beraber, dinî yönü baskın olan; ancak toplumsal gerçeklikle irtibatı en yüksek müesseselerden olması hasebiyle amacına oldukça uygun bir konu olduğuna atıfta bulunmaktadır (s. 19).

Değişim, örf, maslahat, kavâid-i külliye gibi kavramlar, içtihat kapısının kapalı olup olmadığı türü meseleler, modern dönemde İslâm hukuku üzerinde görüş belirten müslüman ya da gayri müslim araştırmacılar tarafından sıklıkla ele alınan konulardandır. Klasik usûl-i fıkhîta kendilerine sağlam bir yer bulamamış olmalarına rağmen, bu yöndeki fikir faaliyetleri daha çok usul üzerinden yapılmaya çalışılmış, fûrû-i fıkıh ise mezkûr zâviyeden ihmal edilmiştir. Yazar açıkça eserinin fûrû-i fıkhîta itibarını iade etmeyi amaçladığını ifade etmektedir. Bu bağlamda mezhebin fûrû-i fıkıh eserleri, kurucu mezhep imamlarının görüşlerini içeren zâhiru'r-rivâye, nâdiru'r-rivâye, muhtasarlar ile vâkıât-nevâzil-fetâvâ türü eserler üzerinden değerlendirilmekte; bu nevi eserlerin özellikleri ve mezhep içindeki yerlerine dair bilgilere eser içinde sıklıkla yer verilmektedir.

Buhara Hukuk Okulu'nu ele alan eser tabii olarak bu coğrafyanın hususiyetlerine dair bilgiler ihtiva etmektedir. "Mâverâünnehir Tarihine Kısa Bakış" başlığı altında Türk-Soğd-Sâmânîler-Gazneliler-Karahanlılar-Karahıtaylar ile Moğollar'ın siyasî ve kültürel nüfuz üzerindeki etkilerine dair kısa bilgiler verilmekte; daha sonra ise Hanefîliğin Mâverâünnehir'e gelişi ve yerleşmesine geçiş yapılmaktadır. Müellif, İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) öğrencisi olan Ebû Hafs el-Kebîr'in (ö. 217/832) Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) öğretilerini Buhara'ya getiren kişi olduğunu, oğlu Ebû Hafs es-Sağîr'in (ö. 264/877-8) de şehri Sâmânî hükümdarına teslim eden eşrafın lideri olarak Sâmânîler'in yıkılışına kadar sürecek olan bir iş birliğinin tesisini sağladığını belirtir. Sâmânîler'in yıkılıp yerine Karahanlılar'ın geçmesine ve Semerkant'ı merkez edinmelerine rağmen, bu şehrin hiçbir zaman hukuk eğitimi açısından Buhara'nın konumunu elde edemediğini ifade eden Bedir, bunun sebebinin Buhara Hanefî topluluğunun V./XI. yüzyılın sonlarında ortaya çıkan ve "Sadr" adı verilen bir kurum vasıtasıyla Burhânî ailesinin yaklaşık bir buçuk asır şehre hukuk ve siyaset açısından bir istikrar ortamı sunmuş olmasına bağlar. Başlarındaki maddî ve siyasî imkânları olan Sadrlar vasıtasıyla Buhara meşâyihinin (fakihlerinin) hukuk ilmine ve öğrencilerine büyük katkılar yaptıklarını ifade eder. Müellif, Nesevî'den naklen Sadr-ı Cihân'ın himayesi altında 6000 fakihin olduğunu belirterek bu iddiasını güçlendirir. Eserde Buhara, Semerkant ve Hârizm'in siyasî kronolojisi tablo halinde milâdî XIII. yüzyıla kadar verilmiş ve Buhara'daki Sadr sistemi ve Abdülaziz b. Ömer Mâze (ö. 518/1124) ile başlayan Burhânî ailesinden olan Sadrlar hakkındaki O. Pritsak tarafından oluşturulan on kişilik kronoloji ve verilen

bilgiler müellif tarafından tek tek gözden geçirilerek değerlendirilir. Bedir, Buhara'da Burhânî ailesinden sonra Mahbûbî ailesinin öncülük yaptığını; ancak bunların bazısının lakaplarındaki Sadrü's-şerîa ifadesinin kurumsal bir yönü olup olmadığının şüpheli olduğunu belirterek bu aileden beş önemli hukukçu ve eserlerine de kısaca yer verir (s. 39-42).

“Hanefî Hukuk Okulunun Teşekkülü ve Buhâra Hukuk Okulu” başlığı altında çağdaş çalışmalara göre İslâm hukuk okullarının kurumsal teşekkülünün tamamlanmasının iki göstergesi olduğunu belirten müellif, bunlardan birincisinin bir okulun mensuplarının bir şehirde uzmanlığına saygı duydukları büyük bir hukukçunun etrafında halka oluşturmaları ve bu halkanın zamanla medrese adı verilen hukuk okullarına dönüşerek formelleşmesi, ikincisinin de bir hukuk okulunun öğretilerinin “muhtasar” adı verilen bir hukukî yazın türü vasıtasıyla tanımlanması, sınırlarının netleştirilmesi ve âdeta bir kanun görevi görmeye başlaması olduğunu ifade eder. “Hukuk Okulu: Muhtasarlar Çerçevesinde Doktrinin Teşekkülü” başlığı altında ise Hanefî mezhebi içinde görüşleri dikkate alınan âlimlerin hazırladığı üç muhtasar çalışmaya değinerek özetle şunları söyler:

Bir metnin ihtisarından söz ediyorsak asıl metne de işaret edilmesi gerekir. Mezhebin kurucu görüşlerini (Ebû Hanîfe-İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf'un görüşlerini) içeren temel metin/ler İmam Muhammed'in *el-Asl* adlı eseridir. İmam Muhammed bu eserini Irak-Ebû Hanîfe hukuk geleneğinin geniş bir şerhi olarak ele almış, daha sonra ise bunun bir nevi özeti mahiyetinde *el-Câmiu's-sagîr*'i telif etmiştir. Abbâsî Devleti'nin ilk kâdılkudâtı olarak görev yaparken Abbâsî şehirlerine gönderdiği kadınlara yanlarına *el-Câmiu's-sagîr*'i almalarını tavsiye ettiği bilgisi doğru ise Ebû Yûsuf'un Hanefî hukuk okuluna giden yolda somut adım atan ilk kişi olduğu anlaşılmaktadır. Bu eseri bir ya da birkaç kişinin görüşlerinin özetlendiği teşekkül dönemi eserlerden olup mezhebin kurumsallaştığı dönemin muhtasarlarından farklıdır (s. 46-48).

Mezhep muhtasarlarının ortaya çıkması ise III./IX. yüzyılın sonları, IV./X. yüzyılın başlarında gerçekleşmiştir. Bu muhtasarların müellifleri Ebû Ca'fer et-Tahâvî (ö. 321/933), Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî (ö. 334/945) ve Ebû'l-Hasan el-Kerhî'dir (ö. 340/951). Eserde Tahâvî'nin muhtasarına şerhler yazılmış olmasına rağmen, metin ve muhtasarın el yazmalarının az bir kısmının günümüze ulaşmış olması, Kerhî'nin *el-Muhtasar*'ına ise klasik öncesi ve sonrası dönemde az sayıda şerh yapılmış olması bu eserin hukuk doktrininin Orta Asya dönemindeki gelişimine ciddi bir katkısının olmadığı şeklinde değerlendirilmektedir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus müelliflerin değil, muhtasarlarının katkısından söz ediliyor olmasıdır. Yoksa

her iki müellif de meşâyih'ten sayılmış ve görüşlerine gelenekte sıkça yer verilmiştir. Bu üç muhtasardan Mervezî'nin *el-Muhtasarü'l-Kâfi* adlı eseri ise Hanefî hukukunun Orta Asya döneminde hukukî geleneğin şekillenmesinde ve terminolojinin oluşmasında en çok katkısı bulunan eser olarak zikredilir. Müellif bu muhtasarın gelenek tarafından Şeybânî'nin zâhirü'r-rivâye tesmiye edilen eserlerinden özetlenerek telif edildiğinin aktarıldığını, ancak Mervezî'nin, Şeybânî'nin mebsût kitaplarında ve câmîlerinde içkin olan mânalardan özetlediğini söylediğini belirttikten sonra mebsût, zâhirü'r-rivâye ve nâdirü'r-rivâye kavramlarının içeriğine dair tartışmalara girer.

Kitabın ikinci ana mevzuu olan vakıf hukukundaki değişim ve gelişim sürecinin açıklanmasında başvurulacak vâkıât türü eserler hakkında bilgi verebilmek için zâhirü'r-rivâye-nâdirü'r-rivâye-vâkıât ayırımını açıklamak icap etmiştir. Şeybânî'nin eserlerine yapılan vurgunun Orta Asya ve Horasan'a özgü olduğunu, Bağdat ve Mısır Hanefiliğinde Şeybânî'nin yanında Ebû Yûsuf'un da eserlerine yer verildiğini ifade eden müellif, zâhirü'r-rivâye-nâdirü'r-rivâye-vâkıât ayırımının bu çizgide yerinin olmadığını belirtir. Bağdat-Mısır hattının V./XI. yüzyıldan itibaren ağırlığını kaybetmesiyle birlikte Mâverâunnehir hukukçularının Hanefî hukukunun klasik dönemine geçişinde etkili rol oynadıklarına işaret eder.

“Buhâra Hukuk Okulu'nda Hukuk Tasavvuru ve Eğitimi” başlığı altında VI./XII. yüzyıl âlimlerinden Ebû Bekir Muhammed b. İbrâhim b. Enûş el-Hasîrî'nin (ö. 500/1107) *el-Hâvî fi'l-fetâvâ* adlı eserinden üç sayfalık bir alıntı yapılmaktadır. Bu alıntıda Hâsirî bir müftünün yetişmesi için hangi aşamalarda hangi eserleri okuması gerektiğinden bahseder. Buna göre başlangıç düzeyinde *el-Mebsût* ve şerhleri vb. eserler, orta düzeyde câmîler, muhtasarlar vb. eserler, ileri düzeyde ise nevâdir, ziyâdât, usûlü'l-fıkâh vb. eserler okunur. Bu eğitimi tamamlayan kişinin yetkin bir müftünün yanında bulunarak onun iftâ yöntemi hakkında gözlemlerde bulunması gerektiğini söyler. Ona göre bu aşamada ilim talebesinin halef ve selefin vâkıât, nevâzil ve fetâvâ eserlerini ve onların çalışma tarzlarını araştırması gerekir. Müellif, Hasîrî'nin bahsettiği aşamalardaki eser kategorilerine hangilerinin girdiği üzerinde açıklamalarda bulunur ve onun fûrû-i fıkâh tahsil edildikten sonra son aşama olan nazârî fıkâh, yani usûl-i fıkâh geçilmesi gerektiği; böylece kurucu hukukçuların hukuku, ilâhî/vahiy kaynağıyla nasıl irtibatlandırdıkları sorusuna cevap arayan fıkâh usulü tahsiline geçmiş olacakları tezine dikkat çeker. Müellifin fıkâh usulü için yaptığı tanım ise dikkat çekicidir:

Fıkâh usulü herhangi bir hukuk okulunun öğretilerini, hukukun dört kaynağına (edille-i şer'iyye-i erbaa) yani Kitap, sünnet, icmâ ve kıyasa bağlama sürecinin betimlendiği bir edebî türdür.

Bu tanımın açıklaması ise şu şekildedir: Kitap-sünnet-icmâ derken müslümanlar Kur'an'ın, Hz. Muhammed'in ve ilk müslüman neslin hayatında tezahür eden hukukî normları kastediyorlardı. Kıyas ise ilk üç kaynaktaki normlara dayanılarak çıkarılan ilkelerin Hz. Muhammed'den sonra ortaya çıkan olaylarda uygulanması mânasına bir yorum yöntemiymişti. Ebû Hanîfe, okuluna katılan seçkin âlimlerin yardımıyla sünnetin evrensel normatif unsurlarını ortaya çıkardı ve bunları daha ileri derecede okumalara tâbi kıldı. Zâhirü'r-rivâye olan kitapların en geniş ve en esaslısı makamındaki *el-Mebsût* bu okulun bir eseri olup Şeybânî tarafından Ebû Hanîfe'nin ölümünden sonra derlendi. Böylece İslâm medeniyetinde gerçek anlamıyla ilk sistematik hukuk metinleri ortaya çıkmış oldu. Fıkıh usulü denilen eserler işte Hanefî hukuk okulunun istinat noktası olan bu hukuk külliyatının sünnetten tutarlı ve meşru bir akıl yürütme yoluyla çıkarıldığını göstermek amacıyla kaleme alınmıştır. Müellif, fıkıh usulünün klasik anlamdaki bu işlevine eserin muhtelif yerlerinde dikkat çekmiştir. Zira o son dönemdeki yaygın anlayışın aksine hukukun asıl gerçekleştiği sahanın fûrû-i fıkıh olduğunu gösterme iddiasındadır (s. 73-75).

İslâm hukukunda usulî anlamda en çok tartışılan konulardan biri olan ictihad ve ictihad kapısının açık ya da kapalı olmasıyla ilgili olarak müellifin tezi özetle şu şekildedir: Fûrû-i fıkıhın bir çeşidi olan nevâzil (yeni olan olaylar), vâkıât (insan hayatında sık tekrarlanan olaylar) ve fetâvâ ise (müftüye sorulan sorular) ve cevapları olmakla beraber; bunlar IV./X. yüzyılın ortalarından VII./XIII. yüzyılın ortalarına kadar yaklaşık üç asırda Buhara hukuk okulu mensuplarınca kaleme alınmış kırkın üzerinde örneği olan belirli bir türe işaret eder. Zâhirü'r-rivâye ve nâdirü'r-rivâyede yer alan görüşlerin ortak noktası Hanefî hukuk doktrininin kurucusu Ebû Hanîfe ve onun yakın halkasıyla ilişkili kurucu hukukçuların görüşleri olmasıdır. Vâkıât ya da fetâvâ ise kurucu hukukçuların değil, daha sonra onların yolunu izleyerek yetkinlik kazanmış meşâyihin, yani Ebû Hanîfe'yi gören ilk halka dışında kalan büyük Hanefî hukukçularının görüşleridir. Bu durumda vâkıât, hukuku kuran değil, devam ettiren eserlerdir. Sonrakilerin ictihad kapısının kapalı olduğu ile ilgili kanaati mutlak anlamda ictihadın önünü kesen bir düşünce olmayıp zâhir ve nâdir kapsamında kurucu görüş formüle etmenin artık mümkün olmadığı anlamına gelir. Yani ictihad, vâkıât alanında yapılır; zâhirü'r-rivâye ve nâdirü'r-rivâye ile prensip olarak irtibatlı değildir (s. 76-80).

İctihadla ilgili olarak modern çağda ön plana çıkartılan kurucu hukukçular dönemi hakkında da müellif farklı değerlendirmelerde bulunur. Ona göre mutlak ictihad dönemi denilen şey, aslında tarihsel gelişme ve evrim açısından olgunluk ve tekâmül değil, aksine bir ilk(el) durumdur. İslâm

toplumlarında hukuk ancak “mutlak ictihad” adı verilen bu kargaşa döneminin ortadan kalkmasından sonra tekâmül gösterecek ve olgunlaşacaktır. Bu sebeple mezhep öncesi dönemi ideolojik ve duygusal açıdan tebcil ve tâzim etmek doğru olsa da hukuk tarihi ve hukukun teşekkülü açısından bu dönem oluşum döneminin hamlığını, olmamışlığını yansıtır. Bu açıdan İslâm’da gerçek anlamda bir hukuk sisteminden ancak mezhep sonrası dönemde bahsedilebilir.

Eserde hukuk pratiğinde ortaya çıkan değişimlerin teorik düzeye çıkarılması ve ana yapıya eklenmesi konusunda metin şerhlerinin etkisi de “Şerhler ve Şârihler” başlığı altında ele alınmaktadır. Müellif bu konuda “V./XI. yüzyıla gelindiğinde Orta Asya ve Buharalı hukukçular bir yandan fetva eserleri yazarak hukuku geliştirirken, diğer yandan da zâhirü’r-rivâye türü eserler üzerine şerhler kaleme alarak kurucu görüşleri de statik algılamadıklarını göstermişlerdir. Şerh çalışmalarının en önemli işlevi, Hanefî hukuk geleneğindeki temel kurucu metinlerin çizdiği çerçevenin geliştirilerek zenginleştirilmesidir. Şârihler kendi dönemlerine kadar hukuktaki boşlukları dolduran ve hukuka yeni yorumlar getiren fetâvâ-vâkıât-nevâzil kapsamında belirginleşen görüş ve düşünceleri bir üst yorum düzeyine çıkararak hukuk doktriniyle bütünleştirmektedirler.” demektedir (s. 93-94).

Kitabın temel kaynakları olan vâkıât literatüründeki gelişim süreci hakkında ayrı bir bölümde örnekler üzerinden bilgi verilmektedir. Ayrıntılı bir şekilde anlatılan bu süreçte vâkıât eserlerinde yer alan fetvaların Ebül-Leys’ten (ö. 333/944) Sadrüşşehîd’e (ö. 536/1141) kadar olan, bir asrı aşkın bir zaman diliminde, başlangıçtaki belirli bir kişinin bir fetvası olmaktan çıkarak kendi başına var olan “yetkin görüşler” konumuna yükseldikleri ve böylece bir nevi kurucu hukukçuların görüşlerinin yanına eklenme hakkı elde ettikleri ifade edilmektedir. Yani zâhirü’r-rivâye ve nâdirü’r-rivâye yanında “vâkıât” adıyla bir hukukî önerme tipinin meşruiyet kazanmasıyla sonraki hukukçular hukuku uyarlama ve bazan da değiştirme yetkisi kazanmışlardır. Müellif eserin bu kısmında X.-XIII. yüzyıllar arasında yazılmış olan başlıca fıkıh ve vâkıât eserlerinin listesini vermektedir. Listede Bağdat ve Mısır’dan sadece iki eser yer alırken, Mâverâünnehir’den (ağırlıklı olarak Buhara Hukuk Okulu’ndan) otuz üç eserin ismi zikredilmektedir.

Vâkıât edebiyatının en parlak çağının VI./XII. yüzyıl olduğunu, bu dönemde vâkıât alanında ortaya konulan eserlerin Hanefî hukuk tarihinin klasik sonrası döneminde çok etkili olduklarını belirten Bedir, bu eserlerin hem Osmanlı fetvaları hem de Hint alt kıtasının en meşhur ve en geniş fetva

kitabı olan *el-Fetâvâ'l-Hindiyye* üzerinde çok kesin bir etki bıraktığını söylemektedir. Kemalpaşazâde'nin (ö. 940/1534), Yavuz Sultan Selim döneminde kız çocuklarının vakf-ı evlâda dahil olup olmadığıyla ilgili yaşanan bir tartışma üzerine, padişahın isteğiyle konuyu genel olarak fıkıh ve özelde vâkıât eserlerindeki görüşlere atıfla açıklamak için kaleme aldığı risâlesinin sonuna *Tabakâtü'l-fukahâ'* adıyla bir ek yaptığını belirten müellif, İbn Kemal'in bu çalışmasındaki amacının vâkıât edebî türünde karmaşıklaşan atıf sistemi ve muteber görüşler hiyerarşisini bir çerçeveye oturtmaya çalışmak olduğunu, yoksa bütün müslüman hukukçulara ilişkin bir sınıflandırma yapma niyetinin bulunmadığını ifade eder.

“Usûl-Fürû İlişkisi ve Modern İctihat Tartışmaları” başlığı altında XIX. yüzyıl boyunca ortaya çıkan radikal değişimler ve meydan okumalara karşı koyamayan hukuk doktrinlerini dikkate alan ulemânın ve müslüman aydınların, çözümü fıkıh usulünde aradıkları, ona geçmişte verilmeyen bir vazifeyi yüklemeye çalıştıklarından bahsedilmektedir. Bu yaklaşıma göre fıkıh usulü ictihad etmenin yolunu gösterdiğine göre mezheplerden bağımsız bir ictihad faaliyetinin yolu açılmış olacaktır. Fıkıh usulüne bu şekilde bakış, İslâm hukukunun tamamıyla yürürlükten kalkması ya da hâkim hukuk sistemi olmasıyla ivme kazanmış ve ortaya çıkan fıkıh usulü anlayışının temel özelliği belli bir hukuk okuluyla bağlantılı olmayışı olmuştur. Yeni fikhın modeli “el-fikhu'l-mukâren”, yani mezheplerarası ya da mezheplerüstü fıkihtir. XX. yüzyıl boyunca Kur'an ve sünnet fıkhı, daha sonra da Kur'an fıkhı gündeme gelmiştir. *Mecelle* ve *Aile Hukuku Kararnâmesi*'nden sonra kanun çıkarma yetkisinin bütünüyle devlete geçmesiyle birlikte artık fıkıh, hukuku yöneten bir ilim olmaktan çıkmış; bu da klasik fikhın konumunda radikal bir dönüşüme sebep olmuştur. Tabir câizse modern anlamıyla hukuk söz konusu olduğunda, fıkıh büyük ölçüde sanal dünyanın sanal kanunlarını çalışan bir ilim haline gelmiştir. Tekrar edilecek olursa, müellife göre fıkıh usulü, Hz. Peygamber'den kurucu hukukçulara ve onların görüşlerini içeren kurucu metinlere kadar olan sürecin usul ve esaslarını geriye dönük bir biçimde anlamaya çalışmaktadır; yoksa hukuk inşa edildikten ve kurucu metinlerde somutlaştıktan sonraki aşama ile ilgili bir şey söylememektedir. Bu aşama illâ usul olarak adlandırılacaksa, fetvâ usulü denilebilecek ayrı bir yöneme ve sürece sahiptir. Bu yöntem her bir hukuk okulunun kendi sistematigi içinde gelişmiş ve fürû-i fıkıh öğrenme süreçleriyle öğrenilmiş ve öğretilmiştir. Buhara Hanefi hukuk okulu sistematiginde fetâva usulü vâkıât eserleri üzerinden işleyen bir yapıya sahiptir.

Kitabın beşinci ve altıncı bölümleri Hanefi hukuk okulunda vakıf doktrininin oluşumu ve meşâyihin bu doktrine katkılarını açıklamaya hasredilmiştir.

Kurucu hukukçuların vakıf konusundaki görüşleri aktarıldıktan sonra vakfa karşı olan Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin yumuşatılarak Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in görüşlerinin hangi evrelerden geçerek mezhepte müftâ bih görüşler haline geldikleri fûrû-i fıkıh, ama bilhassa vâkıât literatürü çerçevesinde ele alınmış; hisseli malın vakfi, vakıfta ebediyet şartı, menkul malların vakfi, para vakıfları, vakıf malın uzun süre kiralanması, vakıf gelirlerinin harcanması gibi meselelerde geliştirilen yorumlara yer verilmiştir.

Son olarak çok sayıda önemli görüş içeren bu eserde kullanılan dil ve sistematik ile ilgili iki hususa işaret etmek istiyoruz. Dil açısından müellifin klasik fıkıh literatüründeki bazı isimlendirmeler yerine, daha güncel kullanımları tercih ettiği görülmektedir. Meselâ, "fıkıh" yerine "hukuk" ya da "İslâm hukuku", "mezhep" yerine "hukuk okulu", "fakih" yerine de "hukukçu" demeyi tercih etmektedir. Böylece her medeniyette karşılığı olan hukuk nosyonu ve ilminin İslâm'da fıkıhla karşılandığını; fıkıh, fıkıh tarihi ve bu alandaki eserler ile ele alınan konuların, İslâmî ilimlerle ilgilenenler için olduğu kadar genel hukuk, Türk hukuk tarihi ve sosyal bilimler alanlarında fikir üreten kişileri de ilgilendirdiğini göstermek amaçlanmış olmalıdır. Bu açıdan kullanılan dilden murat edilen faydanın, fıkıh ve ilgili kavramların ifade ettiklerinden bir kısmının dışarıda kalması tehlikesine baskın geldiğini söyleyebiliriz. Eserin sistematığı ile ilgili olarak fikrî takip açısından bir miktar zorlayıcı bir yöntemin tercih edildiği; ancak bölümlendirme ve bölümler arasındaki geçişlerin gözden geçirilmesiyle bu durumun aşılabileceği söylenebilir.

Osmanlı fetva faaliyetinin temel kaynakları arasında yer alan pek çok eserin, müellifin isimlendirmesiyle, Buhara Hukuk Okulu'na ait olduğunu biliyorduk. Ancak bu okulun özellikleri, mezhep oluşumundaki yeri, önemli fakih/hukukçular ve onların eserlerinin karakteristiği hakkında bu derece kuşatıcı bilgi veren ve değerlendirmelerde bulunan bir çalışma daha önce yapılmamıştı. Hem bu konular hem de usûl-fürû ilişkisi, ictihad tartışmaları gibi fıkıhın teorisine dair hususlarda heyecan uyandıran yaklaşımlara ve vakıf hukuku üzerinden bir konunun ve o konuya dair muteber kabul edilen görüşlerin mezhep doktrini içinde şekillenişine şahit olmak isteyenler için bu çalışma oldukça önemli bir kaynak hüviyetindedir.

Emine Arslan

(Yrd. Doç. Dr., Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Yazarlar için not

- *İslâm Araştırmaları Dergisi*, yılda iki kez yayımlanan hakemli akademik bir dergidir. Dergide başta klasik İslâmî ilimler olmak üzere, siyaset, tarih, ekonomi, felsefe, sosyoloji, antropoloji, dinler tarihi, edebiyat ve kültür alanlarında yapılmış, İslâm düşüncesi ve kültürüne orijinal katkı sağlayacak nitelikteki özgün makale telifi, derleme makale ve kitap tanıtımlarının yanı sıra sempozyum, seminer ve konferans değerlendirmeleri yayımlanır.
- Makalelerde daha önce başka bir yerde yayımlanmamış veya başka bir yerde 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 mümkünse 10.000, kitap ve diğer tanıtımlar 1.500 kelimeyi geçmemelidir. Ayrıca makalelere 100–200 kelime arasında Türkçe öz ile makale başlığı ve yazarla ilgili bilgileri içeren bir kapak sayfası eklenmelidir.
- Makaleler Microsoft Word programında (Word 97 veya daha ileri bir versiyonu), en az 2.5 cm kenar boşlukları bırakılarak, metin kısmının tamamı Times News Roman yazı tipinde, 12 punto ve 1.5 satır aralıklı, dipnotlar 10 punto ve tek aralıklı olarak yazılmalıdır.
- Makale teslim edilmeden önce gerekli dipnotlar, bibliyografya, tablolar vb. tamamlanmış olmalıdır. Türkçe makalelerde uyulması gereken referans kuralları için bk. www.isam.org.tr (Yayınlar / Süreli Yayınlar / İslâm Araştırmaları Dergisi).
- Başvurular, ekli Word dosyası halinde dergi@isam.org.tr e-posta adresine gönderilmek veya CD'siyle birlikte bir nüsha halinde, "İslâm Araştırmaları Dergisi Yayın Kurulu Başkanlığı, TDV İSAM, İcadiye Bağlarbaşı Cad. 40, Bağlarbaşı 34662 Üsküdar-İstanbul" adresine postalanmak suretiyle yapılır.
- Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez. Yazısı yayımlanan makale sahiplerine derginin yayımından sonra dergi ve ayrı basım gönderilir.
- Bu dergi ULAKBİM Ulusal Veri Tabanları, *Index Islamicus* ve *Turkologischer Anzeiger* tarafından taranmaktadır.

Information for Contributors

- *İslâm Araştırmaları Dergisi - Turkish Journal of Islamic Studies* is a biannual journal of the Centre for Islamic Studies (ISAM), which publishes 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 welcomes review articles and 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 articles published in the journal are double-blind peer reviewed, but the Editorial Board reserves the right to decide what articles will be published.
- Articles written in Turkish as well as in Arabic, Persian, English, French and German are welcome.
- 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 English abstract of 200 words or less and a cover letter with the title of the article and the contact information of the author should also accompany all article submissions.
- Articles should be typed in Times News Roman 12-point font with 1.5 spacing and ample margins on all sides, and footnotes in 10-point font with single spacing.
- Articles written in English/French/German should follow the Footnotes Referencing Style given at english.isam.org.tr (Publications/Turkish Journal of Islamic Studies).
- Submissions may be sent as a .doc attachment to dergi@isam.org.tr or may be posted, with an electronic copy (in Microsoft Word format) as well as a hard copy of the manuscript, to the Editor, Turkish Journal of Islamic Studies, TDV İSAM, İcadiye Bağlarbaşı Cad. 40, Bağlarbaşı 34662 Üsküdar-İstanbul, Turkey.
- Manuscripts submitted for publication may not be returned. Contributors are sent a copy of the current issue and free offprints after the publication of the article.
- Articles in this journal are indexed or abstracted in ULAKBİM National Databases, *Index Islamicus* and *Turkologischer Anzeiger*.

