

dan soyu Hz. Ömer'e dayandığından ailesi Ömeriyyûn (Ömerîler) ve Fârûkiyyûn (Fârûkîler) lakaplarıyla tanınmış, kendisi de Ömerî, Fârûkî nisbelerini kullanmıştır. Bu aile Irak bölgesinde eskiden beri yetiştirdiği pek çok edip ve şairle üne kavuşmuştur.

Tahsil hayatı hakkında bilgi bulunmayan Fârûkî küçük yaştan itibaren zekâsı ve kabiliyetiyle dikkati çekmiş, ilk gençlik yıllarından sonra edebiyata merak salarak deneme mahiyetinde şiirler yazmıştır (C. Zeydân, *Meşâhîrû's-ş-şark*, II, 334). Eserlerinin çoğunun manzum olduğu dikkate alınırsa şiir ve edebiyata olan düşkünlüğü daha iyi anlaşılır. Henüz yirmi yaşına girmeden Osmanlı Devleti'nin hizmetinde önemli görevler üstlenerek idarî ve siyasî konularda Musul'un temsilcisi olan Fârûkî bu şehre vali tayini konusunda Bağdat'a elçi olarak gönderilmiş, dönemin Bağdat valisi Kölemen Dâvud Paşa'ya, Yahyâ Paşa'nın Musul'a vali tayini hususundaki arzusunun iki vezir beyitle dile getirerek isteğini elde etmiş ve kendisi de bir süre Musul valiliği yapmıştır. Daha sonra Dâvud Paşa ile Osmanlı Devleti'nin arası açılınca Fârûkî, Dâvud Paşa ve Memlûkler'in Irak'taki hâkimiyetlerine son vermek için amcazâdesi Kasım Paşa ile Bağdat'a gitmiş, Kasım Paşa'nın başarısızlığa uğraması üzerine Halep Valisi Ali Rızâ Paşa kuvvetleri muvaffak olmuş, Fârûkî de bu tarihten itibaren hayatının sonuna kadar onun yanında vilâyet kethüdâsı (vali yardımcısı) olarak çalışmıştır.

Devlet hizmeti yanında edebiyatla olan ilgisini de sürdüren, şiir ve edebiyatta geniş bilgi sahibi olduğu belirtilen Fârûkî'nin sohbet meclisleri devrin sanatçı ve aydınlarıyla dolup taşardı (*Hediyetü'l-ârifîn*, I, 479; C. Zeydân, *Meşâhîrû's-ş-şark*, II, 335). Fârûkî, 1278 yılı Cemâziyelevvelinin son ya da Cemâziyelâhîrinin ilk günü (3 veya 4 Aralık 1861) Bağdat'ta vefat etti ve Abdülkâdir-i Geylânî'nin kabri yanına defnedildi. Seyyid Abdülgaffâr el-Ahres onun için birçok kaside ve ölümü üzerine de bir mersiye yazmış, ölümünü Irak'ın başına gelen bir felâket şeklinde tasvir etmiştir (L. Şeyho, II, 9-10).

Çabuk kavrama ve üstün bir sezgi gücüne sahip olan Fârûkî irticâlen şiir söyleme kabiliyetinden dolayı "Fevrî" mahlasıyla da anılmıştır. Edebiyatı daha çok siyaset için bir araç şeklinde kullanan şair yazdığı din dışı şiirlerinde zamanın devlet adamlarına övgüler, sanat değeri yüksek gazeller, canlı tabiat tasvirleri,

eğlence hayatı gibi klasik konuların yanında devrin siyasî olaylarına telmihlerde de bulunmaktadır. Tasavvufî karakterdeki dinî şiirlerinde Hz. Peygamber'e, Hz. Ali'ye ve Ehl-i beyt'e, İmâm-ı Âzam, Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Abdülkâdir-i Geylânî gibi din ve tasavvuf büyüklerine karşı duyduğu sevgiyi dile getirmiştir. Bu konudaki kasidelerinin çoğu âlimler tarafından şerhedilmiştir.

Eserleri. 1. *et-Tiryâku'l-Fârûkî fî (min) münşe'âtî'l-Fârûkî*. Geleneksel şiir temalarının yanında zamanın siyasî olaylarına telmihlerde bulunan eser, Osman el-Mevsilî tarafından sonuna müellifin hal tercümesi de eklenerek neşredilmiştir (Kahire 1287, 1306, 1316). Kitapta başkalarına ait parçalar da bulunmaktadır. 2. *Dîvânü ehilleti'l-efkâr fî meğâni (me'ânî) 'l-ibtikâr* (Kahire 1316). *Dîvânü 'Abdîlbâkî el-Fârûkî* olarak da bilinen bu kitabın bir önceki eserin aynı olabileceğini söyleyenler de vardır (Serkîs, II, 1384; Brockelmann, II, 782). 3. *el-Bâkı-yâtü's-sâlihât*. Ehl-i beyt hakkındaki kasidelerden oluşan ve Berlin Millî Kütüphanesi'nde (nr. 8051) yazma nüshası bulunan eser 1270'te (1854) yayımlanmıştır. 4. *Nûzhetü'd-dehr fî terâcîmi fuzûlâ'î'l-aşr*. Kendi dönemindeki ileri gelen kimselerin hayat hikâyelerini ihtiva eder (Serkîs, II, 1384). 5. *Nûzhetü'd-dünyâ fî aḥbâri (meḥâmidî) 'l-vezîr Yahyâ vâlî'l-Mevsîl*. Musul Valisi Yahyâ Paşa'nın ilk valilik yıllarında (1822-1826) yaptığı hizmetleri anlatmaktadır (Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, I, 115; Abbâs el-Azzâvî, VII, 28). 6. *Taḥmîsü ('l-kaşîdeti') hemziyyeti'l-Bûsîrî* (Kahire 1303, 1309).

Bunların dışında Fârûkî'nin çoğu şerhedilmiş bazı kasideleri de vardır. 1. *el-Kaşîdetü'l-'ayniyye*. Hz. Ali hakkında olup Şehâbeddin el-Âlûsî tarafından *el-Ḥarîdetü'l-ğaybiyye fî tefsîri'l-Kaşîdeti'l-'ayniyye* adıyla şerhedilmiştir (Kahire 1270). 2. *Kaşîdetü'l-Bâzî'l-eşheb. el-Kaşîdetü'l-Kâdiriyye ve el-Kaşîdetü'l-lâmiyye* adlarıyla da anılan ve Abdülkâdir-i Geylânî'nin faziletlerine dair olan bu eseri de Şehâbeddin el-Âlûsî *eṭ-Ṭırâzü'l-müzeḥheb fî Kaşîdeti'l-Bâzî'l-eşheb* adıyla 1255'te (1839) şerhetmiştir (Kahire 1313/1895-96). Bu kısa fakat kapsamlı şerhte 1200 edebî meseleye temas edilmiştir. 3. *el-Kaşîdetü'l-lâmiyye. el-Kaşîdetü'lletî fî ḥaḥḥi set-rî'l-Kâzimeyn* adıyla da anılan ve Mûsâ b. Ca'fer'in övgüsüne dair olan bu esere Seyyid Kâzım b. Kâsım er-Reştî (ö. 1259/1843) tarafından *Şerḥu'l-Kaşîde-*

tî'l-lâmiyye adıyla bir şerh yazılmıştır (Tahran 1269, 1270, 1272). 4. *el-Kaşîdetü'l-A'zamiyye*. İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe hakkındaki kasideye Muhammed Saîd b. Muhammed Emîn el-Bağdâdî'nin *en-Nûketü'z-zarîfe 'alâ Kaşîdeti medḥi'l-İmâm Ebî Hanîfe li-'Abdîlbâkî el-'Ömerî* adıyla yazdığı şerhin bir nüshası Bağdat'ta Mektebetü'l-evkâf'ta bulunmaktadır (nr. 9674). 5. *el-Kaşîdetü'l-lâmiyye*. Hz. Peygamber için yazılan bir diğer kasidedir. Osman er-Rifâî el-Mevsilî tarafından tahmîs edilerek *et-Taḥmîsü'l-'abkarî 'alâ Lâmiyyeti'l-'Ömerî* adıyla yayımlanmıştır (İstanbul 1890). 6. Fârûkî'nin Bağdat Kadısı Eşref Efendi için yazmış olduğu kaside üzerine Dâvud b. Süleyman el-Bağdâdî bir taştîr yapmıştır. *Taştîru Kaşîdeti 'Abdîlbâkî el-'Ömerî* adındaki eserin bir nüshası Bağdat'ta Mektebetü'l-evkâf'ta kayıtlıdır (nr. 3797/10). Ayrıca bir kasidesi Berlin Millî Kütüphanesi'nde (nr. 8062), zamanın İran hükümdarına gönderilen bir mektubu da Mektebetü'l-evkâf'ta (nr. 5619) bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

L. Şeyho. *el-Âdâbü'l-'Arabîyye fî'l-karnî't-tâsî' aşer*, Beyrut 1910, II, 9-10; *Hediyetü'l-ârifîn*, I, 479; Serkîs. *Mu'cem*, I, 932-933; II, 1383-1384; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, *el-Miskü'l-ezfer*, Bağdad 1348/1930, I, 111-116; Brockelmann. *GAL Suppl.*, II, 782; İzzâhu'l-meknân, I, 285; II, 639; Muhammed el-Besîr, *Nehḍatü'l-'Irâkî'l-edebîyye*, Bağdad 1365/1946, s. 89-113; C. Zeydân, *Âdâb* (Dayf), IV, 213; a.mlf., *Meşâhîrû's-ş-şark*, Beyrut, ts., II, 334-336; Muhammed Es'ad Tales, *el-Keşşâf 'an maḥḥatü'ti ḥazâ'ini kütübî'l-evkâf*, Bağdad 1372/1953, s. 155, 169, 319, 340; Abbâs el-Azzâvî, *Târîḥu'l-'Irâk beyne'l-iḥtilâleyin*, Bağdad 1375/1955, VII, 28, 38, 56, 62, 84, 89, 127, 130, 139-140; Kehâle, *Mu'cemü'l-mu'ellîfîn*, V, 71-72; Ziriklî, *el-A'lam* (Fethullah), III, 271-272; Ch. Pellat, "al-Fârûkî", *El²* (Fr.), II, 832; idâre, "el-Fârûkî", *UDMI*, XV, 46.



HALİT ZEVALSİZ

FÂRŪKÎ, İsmâil Râcî

(إسماعيل راجي الفاروقي)

(1921-1986)

Son dönem müslüman bilim ve fikir adamı.

21 Ocak 1921'de Filistin'in Yafa şehrinde doğdu. İlk ve orta öğrenimini Saint Joseph Koleji'nde yaptı. Felsefe öğrencisi olarak girdiği Beyrut Amerikan Üniversitesi'nden 1941'de mezun oldu. 1945-1948 yılları arasında Celîle'nin son Filistinli valisi olarak görev yaptı. Görevi süresince Filistinliler'in haklarının ısrarlı

bir savunucusu oldu. 1948'de İsrail Devleti'nin kurulup Filistin'in işgal edilmesi üzerine Amerika Birleşik Devletleri'ne göç etti. 1949'da Indiana ve 1951'de Harvard üniversitelerinde felsefe alanında yüksek lisans yaptı. "Değerin Metafiziği ve Epistemolojisi" konulu doktora tezini 1952'de Indiana Üniversitesi'nde tamamladı. Daha sonra Ezher Üniversitesi'nde üç yıl süreyle şer'î ilimler alanında öğrenim gördü. 1959'da Fulbright doktora sonrası bursuyla Mc Gill Üniversitesi'ne giderek Yahudilik ve Hristiyanlık hakkında araştırmalar yaparken bir yandan da dersler verdi. 1961 yılına kadar burada çalıştı. Amerika'daki müslüman öğrencilerin kültürel dayanışmasını sağlamak amacıyla 1963'te teşkil edilen Muslim Student Association mensuplarıyla yakınlık kurarak ilmi ve fikrî konularda onlara rehberlik yaptı. Ardından Pakistan'a gitti ve orada kaldığı iki yıl boyunca Karaçi'deki Central Institute of Islamic Research çalışmalarına katkıda bulundu. Tekrar Amerika Birleşik Devletleri'ne dönüp Chicago Üniversitesi'nde misafir hoca olarak ilâhiyat dersleri verdi. 1964-1968 yılları arasında Syracuse Üniversitesi'nde doçent olarak çalıştı ve burada İslâm araştırmaları programını başlattı. Daha sonra evleneceği Lois Lamyâ ile burada tanıştı. 1968'de din ilimleri profesörü olarak Philadelphia Temple Üniversitesi'ne geçen Fârûkî burada da İslâm araştırmaları bölümünü kurdu.

1972'de kurucu başkanı olduğu Association of Muslim Social Scientists, Fârûkî'nin Amerika'daki teşkilâtçı faaliyetlerinin ikinci önemli basamağını oluşturdu. Bu dernek Amerika Birleşik Devletleri üniversitelerinde çalışan müslüman hoca ve öğrenciler için önemli bir kültür merkezi haline geldi. 1970'li yılların sonuna doğru Muslim Student Association ve Association of Muslim Social Scientists'in öteki öncü şahsiyetleriyle bir iş-

lâm koleji veya üniversitesi kurulması için çalışmalara girişti. Bu teşebbüsleri sonunda Chicago'da American Islamic College kuruldu. Başkanı olduğu bu müessesedeki görevini ölümüne yakın zamanlara kadar yürüttü. Bu teşebbüslerin milletlerarası çaptaki diğer önemli sonucu International Institute of Islâmic Thought'un 1981'deki kuruluşu oldu. Kuzey Amerika'da büyük bir İslâm araştırmaları merkezi haline gelen bu enstitünün özellikle "bilginin İslâmleştirilmesi" yolundaki araştırma programlarının belirlenmesinde Fârûkî'nin öncü bir rolü oldu.

Entellektüel faaliyetlerindeki teşkilâtçı ve aktif özelliğiyle Fârûkî Pakistan, Hindistan, Güney Afrika, Malezya, Libya, Suudi Arabistan ve Mısır'daki İslâmî araştırma kurumlarına da proje, uygulama ve danışmanlık düzeylerinde önemli katkılarda bulundu. Bu arada iştirak ettiği ilmi toplantılar, verdiği konferanslar, katkıda bulunduğu dergiler de önemli bir yekûn tutmaktadır.

Fârûkî ve eşi Lois Lamyâ, 27 Mayıs 1986'da Pennsylvania Wyncote'taki evlerinde sahur vaktinde bıçaklı bir saldırı uğrayarak öldürüldüler. Olay Amerika basınında ısrarla göz ardı edilmesine rağmen İslâm dünyasında geniş yankılar uyandırdı.

Fârûkî'nin fikrî hayatının ilk dönemleri felsefenin metafizik, bilgi teorisi ve ahlâk disiplinlerini birlikte ele alan çalışmalarla başlamıştır. Batı felsefesi konusundaki ilmi birikimine hristiyan teolojisi hakkındaki incelemeleri de tamamlayıcı bir boyut eklemiştir. Bu arada İslâmî kültürle temasını yenilemek için girdiği Ezher'de önceki birikimini geleneksel İslâm ilimleriyle yenilemiş, burada üç yıl boyunca devam ettirdiği yoğun program kendi ifadesine göre âdeta yeni bir doktora çalışması olmuş (Manzoor, III/7, s. 34), bu birikim, fikrî hayatı boyunca başka dinlere mensup ilâhiyatçıların girdiği diyaloglarda kendisi için büyük bir imkân teşkil etmiştir.

Mısır, Fârûkî'nin burada kaldığı dönemde Arap milliyetçiliğinin merkezi halindeydi ve bu akım ile evrensel İslâm düşüncesi taraftarları arasında ciddi bir kutuplaşma mevcuttu. Bu gerilimli ortam, Fârûkî'nin hayatı boyunca üzerinde çalıştığı kavim gerçeği ve kavmiyetçilik konularına yönelmesinin temel sebebi sayılabilir. Onun Arap asıllı müslüman bir düşünür oluşu, bu çerçevede

Arapçılık (Arabism) ve Araplık (Urubah) arasında bir ayırımı gitmesi sonucunu doğurmuş ve bu ayırımı İslâm'ın temel prensipleri ışığında yorumlamaya çalışmıştır. Basılmış ilk eseri olan *On Arabism, 'Urubah and Religion* ile başlayan bu çaba son dönemlerine kadar sürmüştür. Nitekim 1979 yılında New York'ta toplanan "Dialogue of the Abrahamic Faiths" (İbrâhimî inançların üçlü diyalogu) konulu konferansta sunduğu tebliğde de bu konuyu işlemiş; kavim gerçeğini İslâm'ın da kabul ettiğini, hatta çeşitli kavimlerin İslâm'a girmekle etnik karakterlerini de olgunlaştırdıklarını belirtmiş; ancak bu gerçekleri ırkçı tezlerle dönüştürmenin yanlış olduğunu, esasen İslâm'ın da buna "asabiyyetü'l-Câhiliyye" nitelemesiyle daha başında karşı çıktığını ileri sürmüştür (*Dialogue*, s. 48-57).

Akademik çevrelerde Fârûkî bir mukayeseli dinler tarihi uzmanı olarak tanınır. Onun bu alanla temelde, İslâm'ın öteki dinlere üstünlüğünü ortaya koymak ve öteki din mensuplarının İslâm'a yönettikleri eleştirileri göğüslemek amacıyla uğraştığı, dolayısıyla bu konuda yazdığı eserlerin klasik kelâm ilminin "ilmü'l-milel ve'n-nihal" disiplini çerçevesine oturtulabileceği anlaşılmaktadır (*Dialogue*, "Önsöz"; ayrıca bk. Manzoor, III/7, s. 35). Nitekim Fârûkî'nin Batı felsefesi ve teolojisi alanındaki birikiminin mükemmel bir ifadesi olan *Christian Ethics* adlı eseri, "modern, akılcı bir müslümanın... Hristiyanlığa, özellikle de Batı Hristiyanlığına karşı bir reddiyesi" şeklinde değerlendirilmiştir (a.g.e., "Önsöz", s. VII). Bu kitabın esas tezi, St. Paul'den itibaren Hz. İsa'nın tebliğ ettiği dinin gerek mesajı gerekse ahlâk sistemi bakımından dejenerasyon ediliği görüşüdür. Bu dejenerasyonu teolojik ön kabullerin ötesinde akılcı yöntemlerle teşhis ve tenkit etmek mümkündür. Dolayısıyla bu eser Hristiyanlığa karşı tarafgir bir polemik değil akılcı ve ilmi bir tenkitten ibarettir. Eserin bu yönü, İslâm ve Hristiyanlık arasında ilmi ve fikrî bir diyalog için gerekli zemini hazırlamaktadır. Esasen Fârûkî böyle bir diyalog için dinler üstü (metareligious) yaklaşımın gerekli olduğuna inanmakta ve bu yaklaşımı mümkün kılan akılcı prensiplerin İslâm'ın ruhunda mevcut olduğunu belirtmektedir (a.g.e., s. 1-33).

Fârûkî'nin, 1980'li yıllarda çağdaş İslâm düşüncesi çevrelerinin gündemini işgal eden "bilginin İslâmleştirilmesi"



İsmâil Râcî
el-Fârûkî

tezi, böyle bir başlığın gerektirdiği epistemolojik derinliğe ne kadar sahip olduğu kesin olmamakla birlikte genelde tartışılmaya değer bir metodoloji olarak görülmüştür. *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan* adlı eserinde ileri sürdüğü bu tezin hareket noktası İslâm dünyasında yaşanan epistemolojik bunalımdır. Fârûkî'ye göre bu bunalım ancak mevcut eğitim sisteminin ıslah edilip çifte standartlardan kurtarılmasıyla aşılabılır. Bir tarafta geleneksel İslâmî bilgilerin, öte yanda modern din dışı ilimlerin nisbet-siz ve dengesiz biçimde yer aldığı eğitim sistemi bu iki başlı yapısından kurtarılmalı ve bu iki bilgi sistemi uzlaştırılıp bütünlleştirilmelidir. Fârûkî'nin tesbitine göre daha önceki ıslahatçılar Batı bilim ve teknolojisinin olduğu gibi alınması gerektiği fikrindeydiler. Fakat onlar Batı bilgi sisteminin İslâm'ınkiyle çatıştığını farkedememişlerdi. Bu çatışmayı farkedenden ve bizzat yaşayan, müslüman üniversitelerinde okuyan yeni kuşaktır. Bilgi ile hakikat bir ve aynı olduğuna göre müslümanlar modern birikim içinde bilginin ve tabiatıyla hakikatin ifadesi olan unsurları kendilerine mal etmelidirler. Bilgi ve hakikat arasındaki bu birlik, esasen akıl ve vahiy arasında nihâî bir ilişki olamayacağı kabulüne dayanır.

Fârûkî'nin bilginin İslâmîleştirilmesi için öngördüğü çalışma planının beş temel şartı vardır: a) Modern disiplinleri iyice öğrenmek; b) İslâmî kültür mirasına iyice nüfuz etmek; c) Modern bilginin her alanıyla İslâm arasında özel bir uygunluk ve uzlaşma sağlamak; d) İslâmî kültür mirasıyla modern bilgi arasında verimli bir terkip için metotlar geliştirmek; e) İslâm düşüncesini, ilâhî modeli icra edecek ve ona işlerlik kazandıracak bir yörengeye oturtmak (*Islamization of Knowledge*, s. 39). Bu çalışmalarla İslâm kültür mirası yeniden keşfedilecek ve yorumlanacak, bu miras modern bilgi birikimiyle tenkitçi bir tarzda uzlaştırılacak, edinilen çağdaş İslâmî bilgi İslâm topluluğunun ve genel olarak insanlığın problemlerine çözümler getirecek, bu şekilde İslâmîleştirme programı gayesine ulaşmış olacaktır.

1980'li yıllarda metafizik ve tarihî özellikleriyle "Islamic science" (İslâm bilimi) kavramını ortaya atan Seyyid Hüseyin Nasr ile tasavvuf doktrinlerini esas alarak bilginin Batılı muhtevastan arındırılması (de-Westernization of Knowled-

ge) gerektiğini vurgulayan Nakîb el-At-tâs'ın çalışmalarıyla birlikte göz önüne alındığında Fârûkî'nin tezi, ortaklaşa ele alınan meselelere pratik çerçevede bir çözüm teklifi olarak değerlendirilebilir. Fârûkî'nin bilginin İslâmîleştirilmesi konusundaki yaklaşımı öteki iki düşünürden farklı olarak problemin şematik çözümünü ön plana çıkarmakta ve tasavvufî doktrini projesinin dışında bırakmaktadır (Kutluer, s. 25-34).

Fârûkî'nin teklifinde İslâmîleştirilmesi öngörülen bilgi dallarının yalnızca sosyal bilimler sahasına inhisar etmesi, fen bilimlerinin kesin (exact) ve objektif kabul edilmesi, modern bilim felsefesindeki yeni eğilimler bakımından bu teze eleştirilerin yöneltmesine sebep olmuştur. Eleştiriler özellikle, onun modern bilimin felsefi ve kültürel temellerini yeterince kavrayamadığı noktasında yoğunlaşmaktadır. Fazlurrahman ise bilginin özü itibarıyla iyi olduğu, kötülüklerin onun kötü kullanımından doğabileceği şeklindeki temel İslâmî anlayışa dayanarak "bilgi" denilen şeyde İslâmîleştirme programlarına konu olabilecek bir muhtevanın bulunmadığını savunmuştur.

Fârûkî'ye göre tevhid inancı, hem bilgiyle hakikati uzlaştıran hem de düşünce ve hayatın bütün merhalelerinde yönlendirici bir ilke olarak İslâm düşüncesinin esasıdır. Metafizik, bilim, tarih, ahlâk, sosyal, siyasî ve ekonomik nizam ve nihayet estetik bu ilkedan hareketle yorumlanması gereken alanlardır. Daha genel bir ifadeyle tevhid bir dünya görüşüdür (*Tawhid*, s. 11). Tevhidin bu şekilde değerlendirilmesi, onun aynı zamanda İslâm medeniyetinin belirleyici unsuru olduğu anlamına gelir. Bu medeniyete mensup olan hiçbir müslüman bundan asla kuşku duymamıştır. Şu halde yakın geçmişteki bazı misyonerler, şariyatçılar ve diğer bazı medeniyet yorumcularının bu konudaki kuşku uyandırmayı hedefleyen beyanlarının hiçbir ilmi değeri yoktur (*The Cultural Atlas of Islam*, s. 73).

İslâm medeniyetinin tevhide dayalı karakteri onu aynı zamanda evrensel kılmıştır. Bu anlamda Fârûkî, kültürel relativizm kavramının merkezileştirilmesine karşı çıkarak tarihteki bütün kültürlerin değerlendirilmesine elverişli olan, dolayısıyla kültür ötesi karakter arzeden bir metodolojinin var olduğunu savunmaktadır. Fârûkî'ye göre esasen her kültür doğruluk, iyilik ve güzellik

hakkında kültür ötesi iddialara sahiptir. Ancak önemli olan, bu iddiaların ne ölçüde evrensel olduğu ve ne ölçüde vâkıya tekabül ettiği (Islam and Culture, s. 2-4).

Eserleri. 1. *On Arabism, 'Urubah and Religion: A Study of the Fundamental Ideas of Arabism and Islam at Its Highest Movement of Consciousness* (Amsterdam 1962). 2. *Uşûlü's-Şahyûniyye fi'd-dîni'l-Yahûdî* (Kahire 1964). 3. *Christian Ethics: A Historical and Systematic Analysis of Its Dominant Ideas* (Montreal 1967). 4. *Islam and Culture* (Kuala Lumpur 1980). 5. *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan* (Herndon 1982, 1986, 1987). Eser Fehmi Kuru tarafından *Bilginin İslâmîleştirilmesi* adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (İstanbul 1985). 6. *Divine Transcendence and Its Expression* (Kuala Lumpur 1983). Bu küçük risâlede Fârûkî çeşitli dinlerde Tanrı'nın aşkınlığı kavramını incelemekte ve konunun İslâm düşüncesine ilâhî sıfatlar şeklindeki yansımalarını değerlendirmektedir. 7. *Tawhid: Its Implications for Thought and Life* (Kuala Lumpur 1982). Dilaver Yardım tarafından *Tevhid* adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir (İstanbul 1987). 8. *Dialogue of the Abrahamic Faiths* (Herndon 1982). New York'ta Amerikan Din Akademisi'nin düzenlediği aynı adı taşıyan konferansa müslüman, yahudi ve hristiyan bilginlerce sunulan tebliğlerin Fârûkî tarafından hazırlanmış bir edisyonudur. 9. *Essays in Islamic and Comparative Studies* (Herndon 1982). Fârûkî'nin editörlük çalışmalarından olup İslâm kültürü hakkındaki çeşitli yazarlara ait makalelerden oluşmaktadır. 10. *Islam* (Niles, Illinois 1984). "Major World Religions" dizisinde yayımlanan bu eserin Osman Tunç tarafından yapılan Türkçe çevirisi yine *İslam* adıyla yayımlanmıştır (İstanbul 1987). 11. *Hijrah and its Iqamah* (İslamabad 1985). Müellif Hz. Muhammed'in hicretine çağdaş bir yorum getirdiği bu eserinde, dünyevî ve malî meşakkatler yüzünden müslüman olmayan ülkelere göç eden milyonlarca müslümanın hicret bilinciyle bir "Medine" arayışına girmesi gerektiğini telkin etmektedir. 12. *Toward Islamic English* (Herndon 1986). 13. *Islam and the Problem of Israel*. Eseri Atilla Özdür *İslam ve Siyonizm* adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (İstanbul 1987). 14. *The Cultural Atlas of Islam* (New York 1986). Eşi Lois Lamyâ ile

birlikte hazırladığı bu hacimli eser resimli bir İslâm kültür ve medeniyeti tarihidir. Kitap Zerrin Kibaroglu ve Mustafa O. Kibaroglu tarafından *İslam Kültür Atlası* adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (İstanbul 1991).

Fârûkî'nin *The Great Asian Religions* (1969) ve *Historical Atlas of the Religions of the World* (Macmillan, New York 1974) gibi dinler tarihine ait öteki eserleri yanında, Muhammed Hüseyin Heykel'den *The Life of Muhammad* (London 1983) adıyla İngilizce'ye yaptığı çeviri de zikredilebilir. Ayrıca Fârûkî müstakil eserler verdiği konularda çok sayıda makale de yazmıştır.

Fârûkî'nin bir mühtedi olan eşi Lois Lamyâ da özellikle İslâm sanatı ve estetiği alanında önemli araştırmalar yapmış, entelektüel çabalarında eşikle beraber olmuş ve onu desteklemiştir. Lois Lamyâ'nın İslâm sanatı hakkındaki ilk sistematik eseri, Syracuse Üniversitesinde hazırladığı *The Nature of the Musical Art of Islamic Culture: A Theoretical and Empirical Study of Arabian Music* (1974) başlıklı basılmamış doktora tezidir. Daha sonra kaleme aldığı müstakil eserler ve çok sayıdaki makalenin de İslâm sanatı konusunda yoğunlaştığı görülmektedir. Eşinin, tevhid inancını topyekün İslâm medeniyetinin ana ilkesi gören düşüncesi doğrultusunda İslâm sanatının da bu ilkeye dayandığı görüşünü savunmuştur. Lamyâ el-Fârûkî'nin İslâm sanatı ve estetiği konusundaki fikirleri şöyle özetlenebilir: Bu ilke yaratıcının insan ve tabiatı kuşatıp aşan mutlak kudretini gösterir. Söz konusu aşkınlık sebebiyle İslâm sanatında Allah hiçbir tabii nesne veya canlıya ait figürle sembolize edilemez. Yaratılmış nesnelerin doğrudan doğruya taklidi müslüman sanatçıya pek ilginç gelmemiştir. İslâm sanatında yaratılmış nesneler tabii bağlarından koparılıp soyutlanmış ve yeniden stilize edilmiştir. Sanatçının amacı tabiatı aşmak ve aşkın varlığı hissettirmek, hissettirmektedir. Bu estetik anlayışın temeli, tevhid inancından hareketle arabesk motifler kullanarak sonsuzluğu yakalama fikrine dayanır. Aynı şekilde Kur'an-ı Kerim'in tertil ve tecvid esaslarına uygun olarak okunması da okuyuşun sesle dekorasyonundan ibarettir. Görsel sanatlardaki arabesk burada melodik bir özellik kazanmıştır ve arabeskin uyandırdığı sonsuzluk etkisini bu okuma teknikleri uyandırır. İslâm sanatının görsel olsun işitsel olsun her alan-

daki ifadeleri köklerini tevhid, aşkınlık ve sonsuzluğun idraki gayretinde bulur. Dolayısıyla müslümanların yalnızca figüratif tasvirlerle ilgili yasaktan ötürü soyut bir sanat geliştirdikleri tezi çok tartışmalıdır. Lamyâ el-Fârûkî'ye göre tasvir yasağı anlamına gelebilecek âyet ve hadisler, sanata kısıtlama getirme amacından çok putperest çağrışımlarla ilgilidir. İslâm'da sanat eserlerinin özelliği aynı zamanda yararlı ve pratik nesneler olmalarıdır. Bu eserler medenî hayatın iş gören birer parçasıdır. Ne yalnızca teşhir salonlarını işgal etsin, ne de modern toplumda düzenlenenlere benzeyen konserlerde okunsun diye üretilmişlerdir. Bir hüsn-i hat örneği Kâbe örtüsünde de bir Kur'an sayfasında da bir medrese kubbesinde de bir sultan zevcesinin türbesinde veya bir mahalle çeşmesinde de uygulanmış, dinî-dinî olmayan ayrımı söz konusu olmaksızın hayatın her seviyesinde İslâm'ın mesajını yansıtmıştır. İlke fikrinden dolayı İslâm'da süreklilik esastır ve değişme için değişme yoktur. İslâm'ın ilkelerini yorumlamayan veya ona ters düşen moda akımlar anlamasızdır. Ancak bu sanat tezahürlerinin hep aynı kalacağı anlamına gelmez; İslâm sanatında gelişme olmuştur ve olmalıdır (*Islam and Contemporary Society* [1982], s. 191-212; ayrıca bk. Gulzar Haidar, III/7, s. 59-61).

Lamyâ el-Fârûkî'nin İslâm'da kadının yeri konusunda da dikkat çekici fikirleri vardır. Ona göre Kur'an insan olma, mükellef kılınma ve hukukî şahsiyet taşıma bakımından erkek ve kadını tam anlamıyla eşit saymaktadır. Ayrıntılarda eşitsizlik gibi görülebilecek hususlar, esasen erkek ve kadının fonksiyonel farklılıklarıyla ilgili olduğu gibi başka düzenlemelerle dengelenmiştir. Kur'an'da çizilen toplum modeli her iki cinsi de göz önüne alan bir yapıdadır. Modern feminizmin veya bu yöndeki modern yaklaşımların kadın-erkek eşitliği anlayışı toplumun tek cinsten oluştuğu kabulüne dayanır. Halbuki sosyal ve hukukî yapının her iki cinsin de fonksiyonları yok sayan böyle bir kabule dayanması tabii olmayan uygulamaları da beraberinde getirecektir. Ancak iki cinsin esas alan toplum birinin diğerine despotik hâkimiyet kurduğu bir model öngörmez. Kur'an'a göre karşı cinsler şer'î kurallar çerçevesinde birbirinin "libası", "sükûnet kaynağı" ve "velisi"dir. Erkeklerin kadınlar üzerine "kavvâmûn" olduğu belirlen ayette (en-Nisâ 4/34) geçen

"kavvâmûn" terimi hâkimiyet anlamında değil "gözetme ve kollama" anlamındadır. Bu âyet ailenin erkeğine despotik bir yetki tanımayıp aile reisinin yüklenmesi gereken sorumluluğu vurgulamaktadır (*Mecelletü'l-Müslimi'l-mu'âşır*, II-1/41, s. 83-96).

Lamyâ el-Fârûkî'nin yukarıda adı geçen doktora tezi ve çok sayıda makalesi dışında iki önemli müstakil eseri daha vardır: *An Annotated Glossary of Arabic Musical Terms* (Westport 1981), *Aesthetic Experience and the Islamic Arts* (Islamabad 1405/1985).

BİBLİYOGRAFYA :

- Ismail Raci Faruqi, *Islam and Culture*, Kuala Lumpur 1980, s. 2-4; a.mlf., *Christian Ethics: A Historical and Systematic Analysis of Its Dominant Ideas*, Montreal 1967, Hendrik Kraemer tarafından yazılan önsöz, s. VII-VIII, ayrıca bk. s. 1-45; a.mlf., *Tawhid: Its Implications for Thought and Life*, Kuala Lumpur 1982, s. 11; a.mlf., *Triologue of the Abrahamic Faiths*, Herndon 1982, s. 48-57; a.mlf., *Divine Transcendence and Its Expression*, Kuala Lumpur 1983; a.mlf., *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan*, Herndon 1987, s. 8, 14-19, 27, 39; a.mlf. — Lois Lamyâ al-Fârûkî, *The Cultural Atlas of Islam*, New York 1986, s. 73; Lois Lamyâ el-Fârûkî, "Islam and Aesthetic Expression", *Islam and Contemporary Society* (ed. Salem Azzam), London 1982, s. 191-212; a.mlf., "en-Nisâ' fi'l-müctema'i'l-Kur'ânî" (trc. M. Rifkî İsâ), *Mecelletü'l-Müslimi'l-mu'âşır*, II-1/41, Beyrut 1985, s. 83-96; İlhan Kutluver, *İki Denizin Birleştiği Yer*, İstanbul 1987, s. 9-34; Mustafa Armağan, *İslâm Bilimi Tartışmaları*, İstanbul 1990, s. 108-127; S. Parvez Manzoor, "Al-Faruqi-Man of Thought, Man of Deeds", *Afkar Inquiry*, III/7, London 1986, s. 34-39; Gulzar Haidar, "From Tawheed to Arabesque", a.e., III/7 (1986), s. 59-61; Süleyman S. Nyang, "In Memoriam", *The American Journal of Islamic Social Sciences*, III/1, USA 1986, s. 6-9; "Notes of the Quarter; In Memoriam: Ismâ'il Râjî A. al-Fârûqî and Lamyâ" (Lois Ibsen al-Fârûqî), *MW*, LXXVI/3-4 (1986), s. 251-252; Syed Ali Ashraf, "Ismâ'il Râjî al-Fârûqî", *Muslim Education Quarterly*, III/4, Cambridge 1986, s. 1-5; Akbar S. Ahmed, "In Memory of Professor Ismâ'il Fârûqî", a.e., IV/1 (1986), s. 57-58; Yusuf Abbas Hashmi, "The Death of a Muslim Scholar", *JPHS*, XXXV (1987), s. 67-69; Fazlur Rahman, "Islamization of Knowledge", *The American Journal of Islamic Social Sciences*, V/1, USA 1988, s. 3-11.



İLHAN KUTLUER

FÂRÛKÎ, Lois Lamyâ Ibsen

(لويز ليمياء ايسن الفاروقي)

İsmâ'il Râcî el-Fârûkî'nin
(ö. 1986),

İslâm sanatı ve estetiği
hakkındaki çalışmalarıyla
tanınan mühtedi eşi
(bk. FÂRÛKÎ, İsmâ'il Râcî).