

ceğini söylerler (bk. VELÂYET). Hanefîler, ayrıca küçükken baba ve dedesi tarafından evlendirilenlere bulûğa erdiğinde belli durumlarda, bunlar dışında birisi tarafından evlendirilenlere de mutlak olarak bu evliliği feshetme hakkı tanıyarak mücbir veli grubunu geniş tutmanın muhtemel olumsuz sonuçlarını da önlemek istemişlerdir (Hanefîler'in bulûğ muhayyerliği açısından icbar velâyetini üç kademedele almaları hakkında bk. M. Ebû Zehre, *el-Ahvâlü's-şahşîyye*, s. 118-121). Bu meseledeki görüş ayrılığı, kadınlar üzerindeki icbar velâyetinin sebebinin yaş küçüklüğü mü, evlenmemiş olma mı yoksa her ikisi de mi olduğu konusunda fakihlerin farklı kanaatler taşımasından kaynaklanmaktadır. Bu konudaki icbar velâyetinin kapsamını en geniş tutanlar Mâlikîler'dir (bu mezhepteki icbar teorisinin kaynakları hakkında bk. M. K. Masud, XXIV/2 [1405/1985], s. 215-253). Dul kadının velisi tarafından zorla evlendirilemeyeceğinde neredeyse ittifak bulunmakla birlikte akıl hastalarının (mecnûn ve ma'tûh) hangi şartlarda evlendirilebileceği ve onlar üzerinde veli ve hâkimin hangi ölçü ve sıra dahilinde icbar velâyetinin olacağı doktrinde tartışmalıdır. Öte yandan İbn Şüb-rûme, Osman el-Bettî, Ebû Bekir el-Esam gibi bir grup müctehid, küçükler üzerinde icbar velâyetinin bulunmadığı görüşünde olup küçüklerin evlenmelerini ve evlendirilmelerini, evliliğin bulûğ sonrası ilgilendiren bir hak ve durum olduğundan hareketle muteber görmez. İbn Hazm da küçük erkek çocukları üzerinde icbar velâyetinin bulunmadığı görüşündedir (*el-Muḥallâ*, XI, 42-43). Fakihlerin çoğunluğunun, aralarındaki görüş farklılıklarına rağmen ehliyetsiz veya eksik ehliyetli kimselerin zorla evlendirilebilmesini ilke olarak benimsemesi ve kadının evlenme ehliyetini kısıtlı tutması, böyle bir yetkiyi ima eden âyetlerden (en-Nûr 24/32; et-Talâk 65/4) veya Hz. Peygamber'in bilgisi dahilinde cereyan eden bazı evlendirme olaylarından ziyade (Şevkânî, VI, 136-138) toplumlarının bu yöndeki güçlü geleneğiyle, küçüklerin ve kadınların müstakbel haklarının korunabilmesi için onlar adına böyle bir yetki kullanımının o dönemde gerekli görülmesiyle ilgilidir. Konunun sosyal şartlarla bu şekilde yakın ilgisi olduğu için de çağımız İslâm ülkelerinde yapılan kanunlaştırmalarda evlilik için asgari yaş sınırlaması getirilmiş ve veliye icbar yetkisinin tanınmaması cihetine gidilmiştir.

Hukuk, toplumda yürürlükte olan ve kamu otoritesi tarafından yaptırıma bağlanan kuralları bütünü olduğundan, İslâm toplumunda kazâî nitelikteki dinî hükümlerin ve hukuk kurallarının ifası sürecinde taraflar arası bir anlaşmazlık, kamu düzenini ya da üçüncü şahısların haklarını ihlâl eden bir durum ortaya çıkarsa kamu yetkililerinin devreye girmesi kaçınılmaz görülür. Miras hükümlerinin uygulanmasında hâkimin devreye girmesi, belli durumlarda annenin çocuğunu emzirmeye veya yakınların aile içindeki küçük çocukların bakım ve eğitimi görevini üstlenmeye zorlanabilmesi, ödeme imkânı bulunan borçlunun ödemeye, belli durumlarda esnaf ve sanatkârın mesleğini icra etmesi-ne, nafaka yükümlüsünün sorumlusu olduğu şahısların geçimini sağlamasına ve elinin altındaki hayvanın yeterince bakımını yapmayan kimselerin satıma zorlanması, ayrıca ihtikârı önlemek için alınacak zecrî tedbirler, kamu yararı için istimlak ve narh uygulaması, ortaklığın giderilmesinde ve şüf'a hakkının sağlanmasında yargı yolu, arazi sahibinin elindeki fazla suyu satıma zorlanabilmesi gibi durumlar böyledir. Devlet başkanının veya diğer kamu yetkililerinin dinin câiz ve mubah alanına giren konularda getirebileceği kısıtlamalar, kamu yararının sağlanmasına veya dinin bir ilkesinin korunmasına yönelik olarak alacağı tedbirler de yine cebrî uygulamanın bir diğer türünü oluşturur. Bu bağlamda Hulefâ-yi Râşidîn dönemindeki birçok uygulama, esnaf için dükkânlarında zayı olan müşteri malını tazmin etme yükümlülüğünün getirilmesi, müslüman erkeklerin gayri müslim kadınlarla evlenmesinin bir dönemde yasaklanması, gayri müslimlerin faize yol açabilecek belli meslekleri icradan men edilmesi gibi örnekler hatırlanabilir (bu konuda çeşitli uygulama örnekleri hakkında bk. Muhammed Mustafa Şelebî, *Ta'tilü'l-aḥkâm*, s. 35-71). Son grupta yer alan bu ve benzeri örnekler, doktrinde zaman zaman hakkın özüne dokunan bir müdahale olarak görülüp hukukî sonuç doğurup doğurmayacağı tartışılmışsa da ağırlıklı görüş, bunların hukukun koruduğu özel veya genel bir yararın sağlanmasına yönelik bir hak kullanımı veya kamu görevi olduğu yönündedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Buhârî, "Şavm", 47; İbn Mâce, "İkâmet", 77; Ebû Dâvûd, "Şalât", 26; Tirmizî, "İmân", 9; Nesâî, "Şalât", 8; Abdürrezâk es-San'ânî, *el-Muşannef* (nşr. Habîbürrahman el-A'zamî), Beyrut

1403/1983, VIII, 217; İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, Kahire 1390/1970, XI, 36-43; Şirâzî, *el-Muhezzeb*, II, 37-38; Kâsânî, *Bedâ'î*, II, 241-252; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 3-7; İbn Kudâme, *el-Muḡnî*, Kahire 1389/1969, VII, 40-42; Nevevî, *Rauzatü't-tâlibîn* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmecvûd – Alî Muhammed Muavvaz), Beyrut 1412/1992, V, 401; Şâtibî, *el-l'tişâm* (nşr. M. Reşîd Rızâ), Kahire 1332, II, 119; Zerkeşî, *el-Baḥrû'l-muḥîṭ* (nşr. Abdülkâdir Abdullah Halef el-Ânî), Küveyt 1413/1992, I, 361; İbn Receb, *Câmi'u'l-ülûm*, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), s. 356; Remlî, *Nihâyetü'l-muḥtâc*, Beyrut 1404/1984, VI, 228-236; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, I, 336-349; IV, 222-224; VI, 136-140; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muḥtâr* (Kahire), III, 58-59, 65-71; M. Ebû Zehre, *el-Ahvâlü's-şahşîyye*, Kahire 1377/1957, s. 107-127; a.mlf., *el-Vilâye 'ale'n-nefs*, Kahire 1985, s. 139-157; M. Yûsuf Mûsâ, *Aḥkâmü'l-ahvâlî's-şahşîyye*, Kahire 1378/1958, s. 147-159; Cevâd Ali, *el-Mufaşşal*, V, 527-528; Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, İstanbul 1974, I, 243-249; Muhammed Mustafa Şelebî, *Aḥkâmü'l-üsre fi'l-İslâm*, Beyrut 1397/1977, s. 126-131, 266-281; a.mlf., *Ta'tilü'l-aḥkâm*, Beyrut 1401/1981, s. 35-71; Vehbe ez-Zühaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletüh*, Dimaşk 1405/1985, VII, 179-219; Bilmen, *Kamus*, II, 47-55; M. Akif Aydın, *İslâm-Osmanlı Aile Hukuku*, İstanbul 1985, s. 22-25, 186, 216-217; Neziḥ Hammâd, *Naẓariyyetü'l-vilâye fi's-şer'iati'l-İslâmiyye*, Dimaşk-Beyrut 1414/1994, s. 70-88; M. K. Masud, "The Sources of the Mâlikî Doctrine of İjbâr", *IS*, XXIV/2 (1405/1985), s. 215-253; Abdullah b. Abdülazîz el-Cebrîn, "Vilâyetü tezvici's-şagîre", *Mecelletü'l-buḥûsü'l-İslâmiyye*, sy. 33, Riyad 1412, s. 249-284; a.mlf., "Vilâyetü tezvici'l-kebîre", *Mecelletü Câmî'ati Ümmi'l-kurâ*, sy. 6, Mekke 1414, s. 11-60; "İc-bâr", *Mu.Fî*, II, 339; "İc-bâr", *Mu.F*, I, 311-316; "İkrâh", a.e., VI, 104.



ALİ BARDAKOĞLU

İCHÂD

(bk. ÇOCUK DÜŞÜRME).

İCÎ, Adudüddin (عبدالدين الإيجي)

Ebû'l-Fazl Adudüddin Abdurrahmân
b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-İcî
(ö. 756/1355)

Kelâm, usul
ve dil âlimi, muhakkik.

680'de (1281) Şiraz yakınlarındaki İc'de doğdu. Hz. Ebû Bekir'in neslinden geldiği söylenen varlıklı bir aileye mensup olup babası doğduğu şehrin kadısı idi. İc'de yetiştiikten sonra önce Şiraz'a, ardından İlhanlılar'ın yeni kurduğu başşehir Sultâniye'ye giden Adudüddin, İlhanlı Veziri Reşidüddin Fazlullah'ın himayesine girdi. Bu sırada aynı şehri ziyaret eden İbnü'l-Fuâtî, İcî'nin 706 (1306) yılında Sultâniye-

ye gelerek ilim, hikmet ve edebî ilimler-
de Reşidüddin'e tâbi olduğunu ve onun
yanında bulunduğu sırada felsefeye yö-
nelerek akîde alanında bazı yanlış görüş-
ler benimseyip kötü alışkanlıklar kazan-
dığını, bu yüzden babasıyla arasının açıl-
dığını söyler. Ancak İlhanlı sarayında mev-
ki edinmek için Sultânîye'ye gelen İbnü'l-
Fuvatî'nin, bu iddiaları kendisini engelle-
yen İcî'yi itham etmek amacıyla ileri sür-
müş olması muhtemeldir (van Ess, *WO*,
IX [1977-78], s. 272).

Olcaıtu Han döneminde (1304-1316)
Sultânîye'de kadılık görevini yürüten İcî,
hanın yanında seferlere katılan seyyar
medresede müderrislik yaptı. Onun ölü-
mü üzerine yerine geçen oğlu Ebû Said
Bahadır Han devrinde Sultânîye'de kâdıl-
memâlik oldu. Reşidüddin'in ölümünden
sonra vezir olan oğlu Gıyâseddin Muham-
med'in arzusu ile 727 (1327) yılında Şi-
raz'a dönerek burada kadılığa başladı. *el-
Fevâ'idü'l-Ğıyâsiyye* ve *Şerhu'l-Muhtâ-
taşar* adlı eserlerini Gıyâseddin'e ithaf
eden İcî'nin Şiraz'daki bu görevini ne za-
mana kadar sürdürdüğü bilinmemekte-
dir. Kaynaklarda, bir süre sonra Şiraz'dan
ayrıldığı ve hayatının bir kısmını muhtemelen
Şebenkara'da geçirdiği belirtilir.
736'da (1335-36) Ebû Said'in ölmesi ve
Gıyâseddin'in idam edilmesinin ardından
İlhanlı hâkimiyetinin sona ermesi üzeri-
ne tekrar Şiraz'a dönen İcî, buranın yeni
hâkimi İncü hânedanına mensup Emîr
Ebû İshak yönetiminde kâdilkudât oldu
ve Hâfız-ı Şîrâzî ile de görüştü. Hâfız onu,
Fars bölgesinin imarını sağlayan beş
önemli şahsiyetten biri ve "bilgi ülkesinin
padişahlar padişahı" olarak niteler (*Hafız
Divanı*, s. 537).

İcî, fiilen katıldığı arabuluculuk girişim-
lerine rağmen Muzafferîler hânedanının
kurucusu Mübârizüddin Muhammed b.
Muzaffer'in kuşatmasından kurtulama-
yan Şiraz'dan gizlice ayrılarak memleke-
tine gitti (754/1353). Burada Şah Şücâ'nın
koruduğu İcî, bir yıl sonra Kirman valisi
tarafından bilinmeyen bir sebeple tutuk-
lanarak Direymiân'da hapsedildi ve ora-
da vefat etti.

Adudüddin el-İcî'nin hocaları içinde Kâ-
dî Beyzâvî'nin talebelerinden Çârperdî ile
Nasirüddin-i Tûsî'nin talebesi Kutbüd-
dîn-i Şîrâzî de bulunmaktadır. İcî ile Çâr-
perdî arasında bazı görüş ayrılıkları or-
taya çıkmış ve yaptıkları tartışmalar ilim
çevrelerinde meşhur olmuştur. İcî'nin ye-
tiştirdiği öğrencilerden onun *el-Mevâ-
kîf* ve *Fevâ'id*'i üzerine şerh yazmış olan

Şemseddin el-Kirmânî, *Şerhu Muhtâşar*
için bir hâşiye kaleme alan ve İcî'nin en
önemli talebesi olarak zikredilen Sa'ded-
din et-Teftâzânî, *el-Mevâkîf* ve *Cevâhi-
rü'l-kelâm*'a şerh, *Şerhu Muhtâşar*'a
hâşiye yazan Seyyid Şerîf el-Cürçânî ve
İbn Kâdî-i Kırım diye tanınan Ebû Muham-
med Abdullah b. Sa'd el-Affî el-Kazvîni-
nin adları zikredilebilir.

Metodu. İcî, üç ayrı alanın usulünü ken-
di düşüncesine konu olarak seçmiştir:
Usûlü'd-dîn, usûl-i fıkıh ve usûlü'l-luga.
Bunların birincisinde akîdeyi, ikincisinde
fıkıhın ilkelerini, üçüncüsünde dil bilimi-
nin esaslarını araştırmıştır (*Şerhu Muhtâ-
şar*, s. 6-7). İcî'nin metodunu ifade eden
kavram tahkiktir. Tahkik, kendisinden ön-
ce tesbit edilmiş bulunan doğruların ras-
yonel bir şekilde yeniden kazanılmasının
yoludur. İcî'ye göre kendi döneminde ya-
şayan âlimler, doğru diye ileri sürülen ka-
naatleri ciddi bir şekilde tahkik etmedik-
leri için başta kelâmcılar olmak üzere ilim-
lerde "kîl ü kâl" ile uğraşmış, herhangi
bir rivayet, niçin söylendiği araştırılma-
dan ve neye tekabül ettiği belirlenmeden
nakledilmiştir (Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkîf*,
I, 22). İcî'nin eserlerinde tahkik bir tür ye-
niden inşâ, yani savunulan bir görüşü ye-
niden ele almak, bunun sonucunda o gö-
rüş hakkında bir kanaate ulaşmak, onu
benimseyip sürdürmek veya reddedip
gündemden çıkarmaktan ibarettir. An-
cak tahkik bazı kriterler dikkate alınarak
yürütülmelidir. Bu kriterler görüşün doğ-
ru olduğunu tesbit etmek, ne getirip ne
götürdüğünü dikkate almak, ayrıca büt-
tün bir düşünce sistemi içinde onun ye-
rini belirlemek, böylece düşüncede bir in-
sicama ulaşmaktan ibarettir. İcî kelâmı
doğruluk kriteri olarak şeriata uygunlu-
ğu, işe yararlık kriteri olarak müslüman-
ların o gün karşı karşıya bulunduğu akî-
devî meselelerin hallini ve insicam kriteri
olarak da mantıkî tutarlılığı kabul etmek-
tedir (*el-Mevâkîf*, s. 4-5). Zamanındaki
ulemânın tavrını yetersiz bularak tenkit
etmesi de bu noktalarda gördüğü eksik-
liklerden kaynaklanmaktadır.

İcî'nin ilim anlayışında temel ilke ilmin
mâluma tâbi olmasıdır. Ancak ilim, âlim-
den bağımsız bir şey olmayıp ikisi arasın-
da "fâide" denilen bir âlaka bulunmaktadır.
Bu âlaka, ilmi kendinde değerli bir
şey olarak görmeyi engelleyip onunla elde
edilmesi umulan bir neticeyi ifade eder.
İlim bu anlamda bir fayda sağladığı ölçü-
de abes olmaktan çıkar. Bir ilmin konusu
mâlum alanının bir cihetten görülmesiyle
ortaya çıkar ve ilimden beklenen fayda ile

konusu birlikte ele alınınca o ilmin mese-
leleri belirgin hale gelir (*Şerhu Muhtâşar*,
s. 4). Çeşitli meseleleri bir ilme ait kılan
husus, onlar arasında hakiki veya itibarî
olarak bulunan bir "vahdet" cihetidir.
Eğer bu cihet olmasaydı her mesele ken-
di başına bir konu teşkil eder ve ilim de-
nilen düzen kurulamazdı. Bunun sonu-
cunda insanlar birbiriyle ilgisi olmayan
bilgi yığınlarına sahip olacağından ne me-
selelerin çözümünü yönünde metodik bir
gayret, ne de geçmişte yaşanan tecrü-
belerden düzenli bir istifade söz konusu
olabilirdi (a.g.e., s. 4).

Her ne kadar kendisinden önce oluşan
gelenek çerçevesinde düşünen bir âlim
ise de İcî çözülmemiş meselelere de öne-
riler getirmeye çalışmıştır. Bunlardan bi-
ri, düşünce geleneğinin en önemli ilkele-
ri arasında yer alan dil biliminin yeniden
anlaşılarak kurulmasını hedefleyen "vaz"
alanıdır. İcî bu problemi dili mantığa irca
ederek çözmeyi denemektedir. İcî'nin
mantığa verdiği ayırıcı konum bununla
kalmamakta, onu fıkıh usulünün "mebâ-
dî"sinde sayarak rasyonalist bir çizgi
takip ettiği intibahı uyandırmaktadır.
Ancak onun rasyonalizmi, varlık ve teklif
alanlarıyla irtibatlı olarak verilere bağlı ve
bağımlı bir akıcılık şeklindedir.

İcî varlığı ve değerler alanını temellen-
dirirken şeriattaki verileri esas kabul ede-
rek akli, dolayısıyla mantığı sadece for-
mel anlamda bir ilke saymış ve değerler
alanında ona yetki tanımamıştır. Bu tav-
rında muhtemelen İbnü'l-Hâcib'i örnek
almış, onun tarafından başlatılan, bütün
alanları mantığa irca edip kavrama süre-
cini tamamlamaya çalışmıştır.

Kelâmî Görüşleri. İcî'ye göre kelâm il-
mi Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği dinin
inanç esaslarını ispat eden, yani rasyonel
şekilde anlaşılır ve kabul edilebilir kılan,
ortaya çıkan veya çıkması muhtemel bu-
lunan karşı fikirleri de bertaraf eden bir
ilimdir. Bu ilmin konusu, inançların ispa-
tına taalluk etmesi açısından bilinen her
şeydir. Konu tesbit edilirken kullanılan
"ma'lûm" kavramı var olandan (mevcûd)
daha geniş olup ma'dûmu da içerir. Bu-
nun neticesinde bir esasa inanma kadar
inanmama da kelâm ilminin konusuna
girmek, böylece şümulü bir varlık an-
layışı bu ilmin tayin edici unsurlarından
biri olmaktadır. En mühim ilim olarak
gördüğü kelâm ilminin yaşadığı dönem-
de gereken ilgiye mazhar olmadığını söy-
leyen İcî'ye göre nizâm-ı âlemin devamı
için insanlar çeşitli mesleklerle uğraştığı

gibi ilimlerde de herkesin ilgisi farklılaşmaktadır. İlimlerin en önemlisi yaratıcının varlığı ve sıfatları, peygamberliğin ispatı gibi meseleleri konu edinen kelâmdır. Özellikle toplumun normatif esasını teşkil eden mükellefiyet ve şeriatın dayanağı olarak nübüvvet kelâmının başta gelen konusunu oluşturur (*el-Mevâkıf*, s. 8; *Şerhu Muhtaşar*, s. 6). İcî'nin yerleştiği konuma göre kelâm İslâm toplumuna, kendisini bir sistem içinde görme ve ona ihtiyaç duyduğu dış verileri kullanma imkânını sağlayan bir ilimdir. İslâm toplumunun yerine getirdiği amelî görevlerin ön şartları olan inanç sonucunda fıkıh usulü, hadis ve diğer ilimler mümkün olmakta ve bu ilimler, İslâm toplumunun devamının doğru esaslar üzerine oturmasını sağlamaktadır.

İcî'nin düşüncesinde akîde sabit ilkeler üzerine kuruludur. Buna bağlı olarak ontoloji en genel anlamda bir varlık öğretisi oluşturur ve kelâm ilminin önemli konularından birini meydana getirir. İnsanın karşılaştığı haliyle bir oluş ve yok oluştan ibaret olan varlığın bir düzen içinde cereyan ettiği şüphesizdir. Bu düzenin kalıcı ve değişken unsurlarını tesbit etmek için arazlar ve cevherlerin yanında kategorilerin de (makûlât) varlık probleminin konuları arasında ilâhiyyât bahislerinden önce ele alınması gerekir. İcî'nin arazla ilgili meseleleri cevherden önce ele alması (*el-Mevâkıf*, s. 96-181, 182-265), insanın hissi olarak algılanan değişkeni aklî olarak kavranabilen kalıcıdan daha önce algılayabildiği ve kalıcının ancak değişkenin incelenmesiyle belirlenebileceği gerçeğine bağlı olarak anlaşılabilir. Varlık konusuna dikkatle bakıldığında meselenin sadece var olmak açısından mevcûdattan ibaret bulunmadığı, insanı mevcûdat içinde bir yere yerleştirme gayretinin öne geçtiği görülür. Bundan dolayı hem kategoriler hem cevher, araz, irade, kudret, fiil, akıl gibi meseleler sırf kendinde (bizâtihî) şeyler ve entelektüel bir ilginin neticesi olarak söz konusu edilmemektedir. Bu durum aynı şekilde ilâhiyyât bahislerinde de göze çarpmakta, bu bahisler ele alınırken insan en önemli konu haline gelmekte, onun bir taraftan mevcûdat açısından bulunduğu yerin tesbiti, diğer taraftan Allah'a göre durumunun belirlenmesine çalışılmaktadır.

Adudüddin el-İcî bilgiyi, "aksine ihtimal bırakmayacak şekilde konusuna belirleyicilik sağlayan özellik" diye tanımlar. Ona göre bilgi probleminde hareket noktası-

nı, bilen bir varlık olarak insan ve onun mevcûdat içindeki yeri teşkil eder. Bu husus insanın doğuştan, doğrudan bir müdahalesi veya kesbi olmaksızın zaruri bilgilere sahip bulunması anlamına da gelmektedir. İcî'nin özellikle dikkat çektiği husus, her yönden yaratanla yaratılmış arasındaki farklılık ve başkalıktır (*a.g.e.*, s. 2). Onun muhtelif eserlerinde bilgi, varlık ve değer ilişkisi oldukça önemli bir yer tutmaktadır. İcî, toplumsal düzene esas teşkil etmesi ve herkes tarafından kavranılabilir genel ilkelere sahip olması noktasından hareketle dini bilgi konusu haline getirmekte ve kognitif değeri üzerinde tahkike dayalı bir araştırmayı zorunlu kılmaktadır. Nazar, kendinde bir akîde unsuru olmamakla birlikte akîdenin ispatı noktasından bir ön şart haline gelmektedir. Onun öğretisinde, felsefede olduğu gibi insanın bilgiye nasıl ulaştığı değil amacı gerçekleştirmek için istidlâl sürecinde bilginin nasıl doğru kullanılabileceği üzerinde durulmaktadır.

İcî'nin eserlerinde ilâhiyyât ve sem'iyât bahisleri ancak varlık ve bilgi problemleriyle ilgili bir görüş oluşturulduktan sonra söz konusu edilmektedir. İlâhiyyâta dair konular rasyonel olarak temellendirilirken sem'iyât bahisleri insanın idraki ölçüsünde Allah-âlem ve Allah-insan ilişkisi şeklinde ele alınmaktadır. İcî'nin meşhur eserinin ilk dört mevkîfında ortaya koyduğu kavramsal çerçeve, insanların her dönemde ve her zaman karşısına çıkan problemlere çözüm önerileri getirebilmesini sağlamaktadır. Onun düşüncesinde iman, "Hz. Peygamber'in vahiy ürünü olarak getirdiği her şeyi tasdik etme" anlamına gelip bu da özellikle iyi amellerle alâkası sebebiyle dünyadaki hayat düzeni ve ahlâklılık açısından tayin edici bir role sahiptir (*Cevâhirü'l-kelâm*, II/2, s. 224-225).

Yaşadığı dönemdeki Moğol istilâsı sebebiyle istikrarı yeniden kazanma gereğini farkedene ve buna bağlı olarak ilmi bir istikrar kaynağı gören İcî, hem geleneği ihya etmesi hem de daha sonraki nesillere aynı imkânı sağlaması açısından İslâm düşünce tarihinde özel bir yere sahiptir. Onun yaşadığı devir, yeni şeylerin aranıp geliştirilmesinden çok eskinin yeniden tasnif ve terkip edilerek korunduğu bir dönem olmuştur. İcî'nin ve döneminde yaşayan diğer âlimlerin en önemli meselesi, doğruluğu tartışılmayan hususların tahkik edilerek yeniden kavranmasını sağlamak, bunu yaşayan topluma ve gelecek nesillere ulaştırmaktan ibarettir.

İcî'nin diğer eserleri yanında özellikle *el-Mevâkıf*'ta takip ettiği metot bu problemin çözümüne yöneliktir (krş. Sarton, III/1, s. 629). Amaçların gerçekleşmesi söz konusu olduğunda kendisini bağımlı hissetmediği önceki düşüncelerden istifade eden İcî, ayrıca kendi teklif ve tercihlerini anlamlı kılan çerçeveyi çizmiştir. Onun eserleri sadece sistematik olmaları açısından değil bunun yanında düşünce tarihini de içermeleri bakımından sonraki nesillere bir model sunmaktadır.

İcî, hem kelâm hem fıkıh usulü alanında aklî unsurları sem'iyâtla meczettiği için kendi düşüncesinde felsefeye müstakil bir yer bırakmamıştır. Burada özellikle işaret edilmesi gereken husus, onun her ne kadar felsefî unsurları kullansa da kendisini bunlara bağımlı hissetmeyen, ancak düşüncesini açıklarken başkalarının görüşlerine başvurmayı gerekli gören bir üslûbu tercih etmesidir. Bu husus onu felsefî birikimine rağmen felsefeye bağımlı olmaktan kurtarmış ve kelâmî çerçeveyi aşmasını engellemiştir. Nitekim kelâmcılarla filozoflar arasında cereyan eden tartışma ve ihtilâf noktalarında İcî genellikle kelâmcıların tarafında yer almış, ancak kelâmcılar içinde herhangi bir kimsenin görüşüne bağımlı kalmayıp kendi tavrını geliştirmiştir.

İslâm düşüncesi ve özellikle Osmanlı ilim anlayışı üzerinde kalıcı bir tesir bırakan İcî'nin eserleri, asırlarca ders kitabı olarak okutulduğu gibi kendisi de Cürcânî ve Teftâzânî ile birlikte Osmanlı ulemâsının ideal âlim modelini oluşturmuştur. Bütün eserleri şerh ve hâşiyelere esas teşkil eden İcî'nin *el-Mevâkıf*'ta ortaya koyduğu sistematik sadece kelâmada değil diğer ilimlerde de örnek alınmıştır (van Ess, *Die Erkenntnislehre*, s. 38-39). İcî, özellikle dilin mahiyetiyle ilgili olarak vaz' konusunu müstakil bir risâlede ele alıp bu disiplinin kurucusu olmuş, Molla Fenârî ve Mehmed Efendi tarafından geliştirilen "cihet-i vahdet" kavramını yerleştirmiştir. Zaman içinde telif edilen çok sayıda vaz'iyye ve cihet-i vahdet risâleleri, İcî'nin attığı adımların sonraki ulemâ tarafından sürdürüldüğünü göstermektedir.

Eserleri. 1. *el-Mevâkıf fi 'ilmi'l-ke-lâm.** Daha önceki kelâm düşüncesinin öz-lü ve sistematik bir ifadesi niteliğindedir. Muhtelif kütüphanelerde çok sayıda yazma nüshası bulunan kitabın (Süleymaniye Ktp., Çorlulu Ali Paşa, nr. 443/14; Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 815; Fâtih, nr. 3157,



Adudüddin el-İcî'nin *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm* adlı eserinin ilk iki sayfası (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 815)

3158, 3159, 3160) müstakil veya şerh ve hâşiyeleriyle birlikte çeşitli baskıları mevcuttur (Kahire 1325; İstanbul 1339). Eseri müellifin talebelerinden başlayarak Muhammed Abduh'a kadar çok sayıda âlim şerhetmiştir. 2. *Cevâhirü'l-kelâm**. *el-Mevâkıf*'tan önce yazıldığı dikkate alındığında bu eserin muhtasarı olmasından ziyade (*Keşfü'z-zunûn*, II, 1892) ilk şekli olarak telakkî edilmesi daha isabetli görünür. Muhtelif nüshaları mevcut olup Ebü'l-Alâ el-Affî tarafından yayımlanmıştır (bk. bibl.). 3. *el-Akâ'idü'l-'Aqudiyye**. İcî'nin vefatından on iki gün önce telifini tamamladığı eseri olup medreselerde ezberlenmek amacıyla kaleme alınmış, icmâ edilen akaid konularını içeren özlü bir risâledir. Eseri çok sayıda âlim şerhetmiştir (*Keşfü'z-zunûn*, II, 1144-1145). 4. *Risâle (el-Makâletü'l-mukarrara) fî tahkiki'l-kelâmi'n-nefsî* (*Risâle fî kelâmilâh*). Kemalpaşazâde'nin şerhettiği eserin bazı nüshaları İstanbul kütüphanelerinde bulunmaktadır (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2581/6; Beşir Ağa, nr. 662/3). 5. *Şerhu Muhtasari'l-Munteha*. İbnü'l-Hâcib'in *Munteha's-sûl ve'l-eme'l*'inin kendisi tarafından yapılan *el-Muhtasar*'ı üzerine yazılmış bir şerhtir. 734 (1334) yılında tamamlanan eser ulemânın ilgisi-

ni çekmiş ve hakkında çok sayıda hâşîye kaleme alınmıştır (Taşköprizâde, s. 236; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1853-1857). Müstakil ve hâşiyeli olarak çeşitli baskıları mevcuttur (İstanbul 1307, 1317; Bulak 1316-1319; Beyrut 1983). 6. *Âdâbü'l-bahş, el-Âdâbü'l-'Aqudiyye, er-Risâletü'l-'Aqudiyye*. İstidlâl yolu ve metotlarını konu alan ve nazar ilminin kurallarını içeren "on satır"dan ibaret risâlede müellif ortaya koyduğu istidlâl metodunu muhtelif eserlerinde uygulamıştır (meselâ bk. *Şerhu Muhtasar*, s. 8, 9). Medreselerde asırlarca okutulup ezberletilmiş olan eser (İstanbul 1267, 1274; Kahire 1306, 1310) üzerine çok sayıda şerh ve hâşîye yazılmıştır (Taşköprizâde, s. 972; *Keşfü'z-zunûn*, I, 41). 7. *Hâşiyetü'l-Keşşâf*. Tabakat kitaplarında zikredilmeyen bu eser Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ına yapılan hâşîye olup bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Beşir Ağa, nr. 1113; bu nüshadan alınmış iki örnek için bk. Yılmaz, s. 45-47). 8. *Tahkiku't-tefsir fî teksiri't-tenvir*. Müstakil bir tefsir olan eserin özelliği müellifin âyetleri bir anlam bütünlüğü içinde ele almasıdır. Eser, dil bilimi ve dil felsefesine dayanmakla birlikte kelâm ve fıkıh usulüyle ilgili meselelere ve felsefî konulara da temas etmektedir. Ahkâm

âyetlerinin açıklanmasında genellikle Şâfiî mezhebine bağlı kalınmakla birlikte diğer mezheplerin görüşleri de zikredilmektedir. Eserde *el-Keşşâf, Mefâtihu'l-ğayb, Lübâbü't-tefsir* ve daha sık olarak Kâdî Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzil*'inden isim zikredilerek iktibaslarla bulunulması, bazı araştırmacıları bunun Beyzâvî'nin tefsirine yazılmış bir şerh olabileceği kanaatine sevk etmiştir (İA, V/2, s. 922; Elr., III, 270). Eserin İstanbul kütüphanelerinde yedisi tam, ikisi eksik olmak üzere dokuz nüshası mevcuttur (Yılmaz, s. 50-61). Ahzâb sûresinin tefsiri Nedim Yılmaz tarafından tahkik edilerek doktora tezine eklenmiştir (a.g.e., ek., s. 2-44). 9. *Ahlâk-ı 'Aqudiyye**. Taşköprizâde, siyaset ilmi konusunda kaleme alınan en önemli eser olarak zikrettiği bu risâleye gençliğinde bir şerh yazdığını kaydeder (*Miftâhu's-sâ'ade*, s. 489; yazma nüshaları için bk. Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 625/19; Kütahya Vahid Paşa İl Halk Ktp., nr. 668). 10. *el-Fevâ'idü'l-Gıyâsiyye*. Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'ulûm* adlı eserinin meânî, beyân ve bed'î'e dair kısımlarının muhtasarı olup Olcaytu Han'ın veziri Gıyâseddin Muhammed'e ithaf edilmiştir (*Keşfü'z-zunûn*, II, 1299). Taşköprizâde Ahmed Efendi (İstanbul 1314) ve Molla Mahmûd el-Fârûkî (Kanpûr 1331/1913) tarafından yapılan şerhleri basılmıştır (diğer şerhleri ve yazmaları için bk. Taşköprizâde, s. 273-274; Brockelmann, GAL, II, 271; *Suppl.*, II, 292-293). Eser, Âşık Hüseyin tarafından uzun bir girişle birlikte neşredilmiştir (Kahire 1991). 11. *el-Medhal fî 'ilmi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bed'î*. Hatîb el-Kazvî'nin *Telhîşü'l-Miftâh*'ının özeti niteliğinde kaleme alınan eserin sonuna müşâbehât alâkalarına dair bir bölüm eklenmiştir. Çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları olup (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Kasîdecizâde Süleyman Sırrı, nr. 704/7, 4437), Ali el-Mısrî el-Merhûmî (Süleymaniye Ktp., nr. 1317) ve Kemalpaşazâde tarafından şerhedilmiştir. 12. *er-Risâletü'l-vaz'îyye* (*Risâle fî'l-vaz'*). Bir buçuk varaklık bir risâledir. Dille varlık arasındaki ilişkinin mantık esasına göre kurulmasını amaçlayan risâlenin birinci kısmında mantıkî bir taksim yapılmakta, ikinci kısımda yer alan tasnifin mevcûdatla ilgisinin kurulması gerektiğine işaret edilmekte, üçüncü kısımda ise bu alâka bir esasa bağlanmaktadır. Risâlede, modern dönemde mantıkçı pozitivistlerin ve özellikle Rudolf Carnap'ın yapmaya çalıştığı gibi dilin mantık esaslı bir temellendirilmesi denemektedir (*Logische Syntax*

der Sprache, Wien 1934). Başta Ali Kuşçu, Muhammed b. Ahmed ed-Desûkî ve Hifnî olmak üzere risâleye çeşitli âlimler tarafından şerh ve hâşiyeler yazılmış (*Keşfü'z-zunûn*, I, 898) ve birçok defa basılmıştır (İstanbul 1267, 1275, 1292, 1295, 1297, 1305, 1308, 1311; Kahire 1310).

İcî'ye ayrıca *Behcetü't-tevhîd*, *Şerhu'l-Makâletil-l-müfrede fi şifati'l-kelâm*, *el-Kevâşif fi şerhi'l-Mevâkıf* adlı eserler izâfe edilirse de (*Keşfü'z-zunûn*, I, 258; *Hediyetü'l-ârifin*, I, 527) bunların İcî'ye nisbetleri konusunda kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Yine ona izâfe edilen *İşrâku't-tevârih*'in (Brockelmann, *GAL*, II, 271; *İA*, V/2, s. 922-923), Kara Yâ-kub lakabı ile bilinen Ya'kûb b. İdrîs el-Karamânî'ye ait olduğu anlaşılmaktadır (Brockelmann, *GAL*, II, 289; *Suppl.*, II, 313; Yılmaz, s. 49). Bu eser, Âli Mustafa tarafından *Zübdetü't-tevârih fi tercemeti İşrâku't-tevârih* adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (Millet Ktp., Reşid Efendi, nr. 663; Süleymaniye Ktp., İzmir, nr. 375). İcî'nin hocası Çârperdi'ye yazdığı bir mektubu da günümüze ulaşmıştır ("Risâle min 'Adudüddin el-İcî ilâ Fahriddin el-Çârperdi",

Amasya Beyazıt İl Halk Ktp., nr. 1849, vr. 49^b-50^b).

Adudüddin el-İcî'nin düşüncesini tesbit etmeye kısmen katkıda bulunan iki çalışmadan ilki, *el-Mevâkıf*'in birinci mevkîfinin Almanca'ya tercüme ve şerhinden ibaret olan Joseph van Ess'in doçentlik tezidir (*Die Erkenntnislehre des Adudaddin al-İcî*, Wiesbaden 1966). Ancak bu eserde müellifin bütün gayreti, İcî'yi Yunan felsefesiyle irtibatlandırıp düşüncesini bu felsefeye irtica ederek açıklamaktan ibaret olmuştur. İcî'nin toplumsal sorumluluğun farkına varan bir âlim olduğu gerçeğinin de göz ardı edildiği bu yaklaşım onun gereği gibi anlaşılmasını engellemiş, ayrıca bilgi teorisindeki özgünlüğünü ve düşünce metodundaki muhakkıklığını gereği gibi yansıtmamıştır. Joseph van Ess, İcî hakkında bazı makaleler de yazmıştır (bk. bibl.). İkinci çalışma Nedim Yılmaz'ın onun tefsirdeki yerini konu eden doktora tezidir (bk. bibl.). Bunlara Ahmed et-Tayyib'in, *el-Mevâkıf*'ta illiyet meselesini ele aldığı *Mebâhişü'l-İlle ve'l-ma'lûl min Kitâbi'l-Mevâkıf li'l-İcî* adlı eseri de eklenebilir (Kahire 1987).

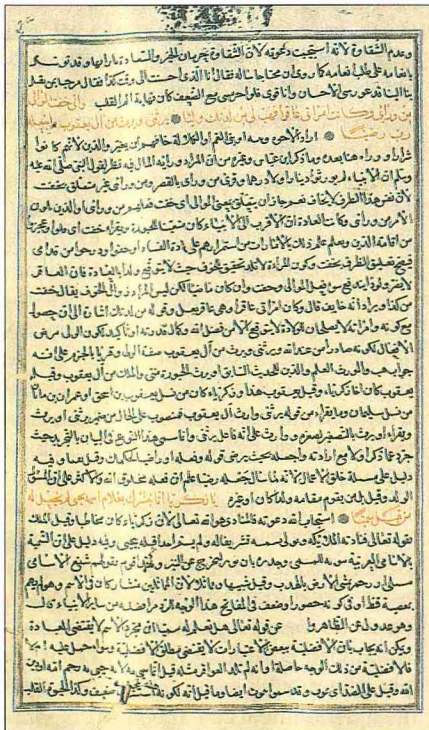
BİBLİYOGRAFYA:

Adudüddin el-İcî, *el-Mevâkıf*, Kahire, ts. (Mektebetü'l-Mütenebbî), s. 2-8, 96-181, 182-265; a.mlf., *Cevâhirü'l-kelâm* (nşr. Ebü'l-Alâ el-Affîf, *Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb* içinde), II/2, Kahire 1934, s. 224-225; a.mlf., *el-Akâ'idü'l-Âdudiyye* (*Mecmû'a fi'l-Akâ'id* içinde), İstanbul 1331, s. 8-11; a.mlf., *Risâletü'l-vaz'ıyye*, İstanbul 1292, s. 108-109; a.mlf., *el-Fevâ'idü'l-Çiyâsiyye fi 'ulûmî'l-belâğa* (nşr. Âşık Hüseyin), Kahire 1991, neşreden giriş, s. 4-108; a.mlf., *Şerhu Muhtaşari'l-Münthehâ*, İstanbul 1307, s. 2, 4-5, 6-7, 8, 9; İbnü'l-Fuâtî, *Telhîşu Mecma'i'l-âdâb* (nşr. Mustafa Cevâd), Dimaşk 1962, IV/1, s. 444-445; Sübkî, *Tabakât* (Tanâhi), X, 48-52; Hâfiz-ı Şîrâzî, *Hafız Divanı* (trc. Abdülbâki Gölpinarlı), İstanbul 1989, s. 537; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Kahire 1907, I, 22, 78-79; a.mlf., *Hâşiyetü'l-Şerhi Muhtaşari'l-Münthehâ*, Bulak 1316, I, 6-9; İbn Hacer, *ed-Dürrerü'l-kâmine*, II, 322-323; Molla Lutfî, *Risâle fi'l-ülûm* (nşr. Refik el-Acem), Beyrut 1994, s. 25; Taşköprüzâde, *Miftâhu's-sa'âde* (nşr. Refik el-Acem - Ali Dahrûc), Beyrut 1998, s. 236, 273-274, 489, 972, 980; *Keşfü'z-zunûn*, I, 41, 103, 258, 616, 898; II, 1144-1145, 1299, 1853-1857, 1891-1894; İbrâhim b. Hallî el-Ekînî, *Metnün fi'l-Vaz'* (*Mecmû'atü'l-Vaz'ıyye* içinde), İstanbul 1311, s. 73-78; Brockelmann, *GAL*, II, 267-271, 289; *Suppl.*, II, 287-293, 313; *Hediyetü'l-ârifin*, I, 527; Sartori, *Introduction*, III/1, s. 628-629; J. van Ess, *Die Erkenntnislehre des Adudaddin al-İcî*, Wiesbaden 1966, s. 38-39; a.mlf., "Anekdoten um 'Adudaddin al-İgî", *Die Islamische Welt Zwischen Mittelalter und Neuzeit* (ed. U. Haarmann - P. Bachmann), Beirut 1979, s. 126-131; a.mlf., "Neue Materialien zur Biographie des Adudaddin al-İgî", *WO*, IX (1977-78), s. 270-283; a.mlf., "al-İdî", *Elr*, III, 1022; a.mlf., "Azod-al-Din iji", *Elr*, III, 269-271; G. C. Anawati, "La doctrine des accidents chez les penseurs musulmans d'après le commentaire du K. al-Mawaqif de Ijî par Jurjani", *Etudes philosophiques* (ed. O. Amine), Gebo 1974, s. 91-120; M. H. Hussain - A. H. Kamali, *The Nature of the Islamic State*, Karachi 1977, s. 201-209; Louis Gardet - M. M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, Paris 1981, s. 165-169, 370-372; B. Spuler, *Die Mongolen in Iran*, Berlin 1985, s. 117-121; W. Montgomery Watt - Michael Marmura, *Der Islam II*, Stuttgart 1985, s. 467-468; Nedim Yılmaz, *Adudü'd-Din el-İcî ve Tefsirdeki Metodu* (doktora tezi, 1989), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Ahmed Ateş, "İcî", *İA*, V/2, s. 921-925; "İncü", a.e., V/2, s. 995-996.



TAHSİN GÖRGÜN

Adudüddin el-İcî'nin *Tahkîku't-tefsir fi teksîrî't-tenvîr* adlı eserinin ilk iki sayfası (Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 134)



İCÎ, Muînüddin

(معين الدين الإيجي)

Ebü'l-Meâlî Muînüddin Muhammed
b. Abdîrrahmân b. Muhammed
el-İcî es-Safevî
(ö. 905/1500)

Müfessir, Şâfiî fakihî.

18 Cemâziyelevvel 832'de (23 Şubat 1429) Şîraz'ın İc beldesinde doğduğu kaydedilmekteyse de (Sehâvî, VIII, 37) tefsirini 870'te (1465-66) kırk yaşında iken ta-