

Sayı: 27 ◆ Yıl: 2012

ISSN 1301-3289

İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Sayı 27 • Yıl 2012

Sahibi	TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM)
Yayın Kurulu	Prof. Dr. M. Âkif Aydın, Prof. Dr. İsmail E. Erünsal, Prof. Dr. Hayreddin Karaman, Prof. Dr. Feridun Emecen, Prof. Dr. Adnan Aslan, Prof. Dr. Tahsin Görgün, Prof. Dr. Ali Köse, Prof. Dr. Talip Küçükcan, Prof. Dr. M. Sait Özervarlı, Prof. Dr. Mustafa Sinanoğlu, Prof. Dr. Recep Şentürk, Doç. Dr. Casim Avcı, Doç. Dr. Salime Leyla Gürkan, Doç. Dr. Seyfi Kenan, Doç. Dr. M. Suat Mertoğlu, Doç. Dr. Şükrü Özen, Doç. Dr. Ömer Türker, Dr. Ali Hakan Çavuşoğlu, Dr. Eyyüp Said Kaya
Yayın Danışma Kurulu	Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez (İst. 29 Mayıs Üniversitesi) 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 (Marmara Üniversitesi)
Editör	Doç. Dr. Ömer Türker
Sayı Editörü	Dr. Cahid Şenel
Son Okuma	Dr. Ali Hakan Çavuşoğlu
Bibliyografya	Abdülkadir Şenel, İsmail Özbilgin
İmlâ	Nurettin Albayrak
Tashih	Mehmet Günyüzlü, Nedret Topçu, İnanet Bebek (Türkçe) Doç. Dr. Muhammed Aruçi, Doç. Dr. Ertuğrul Boynukalın (Arapça)
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), 2012
ISSN 1301-3289

İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

TURKISH JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES

Sayı 27 • Yıl 2012

İçindekiler / Contents

- Hız. Ebû Bekir ile Hız. Fâtıma Arasında Yaşanan
Fedek Meselesine Sünnî ve Şii Yaklaşımların Analizi 1
İSMAİL ALTUN
- Şukûk alâ 'Uyûn: 'Uyûnü'l-mesâil'in Fârâbî'ye Âidiyeti Üzerine 29
M. CÜNEYT KAYA
- Hikmetü'l-Ayn* Geleneğine Göre Varlık: İbn Mübârekşah Yorumu 69
NECMİ DERİN
- Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde'nin "Leys ve Eys'in
Anlamının İncelenmesine Dair Risâle"si 87
ENGİN ERDEM - NECMETTİN PEHLİVAN
- Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kürsü Şeyhliği 117
İRFAN BAŞKURT

Araştırma Notu / Research Note

- مقولة «يرحل الكبار ولا يرحلون» في ميزان نظرية الرموز الثقافية
محمود الذوادي 147

Kitâbiyat / Book Reviews

- John L. Esposito - Ibrahim Kalin (eds.), *Islamophobia: The Challenge of Pluralism in the 21st Century*
MURAT YAŞAR 163
- Hikmet Yaman, *Prophetic Niche in the Virtuous City: The Concept of Hikmah in Early Islamic Thought*
HATİCE TOKSÖZ 167
- Ali Coşkun, *Sosyal Değişme, Kadın ve Din*
NEBİLE ÖZMEN 173

Vefeyât / Obituary

- John Hick
ADNAN ASLAN 179

Hz. Ebû Bekir ile Hz. Fâtıma Arasında Yaşanan Fedek Meselesine Sünnî ve Şiî Yaklaşımların Analizi

İsmail Altun*

An Analysis of Sunnî and Shiî Approaches to the Issue of Fadak between Abû Bakr and Fâtimah

After the death of Prophet Muhammad, some disagreements between Abû Bakr and Fâtimah to the use of the Fadak Land appeared. The Sunnî and the Shiî worlds hold different approaches about these disagreements. Indeed, the fact that Sunnî and Shiî narratives take various sources as references has had a great role in the emergence of different approaches. This study aims to make a comparative analysis of the Sunnî and Shiî narratives towards the attitudes of Abû Bakr and Fâtimah to the issue of Fadak. This analysis will help us to discuss some findings and evaluations.

Key words: Prophet Muhammad, Fadak, inheritance, Abû Bakr, Fâtimah, Sunnî, Shiî.

Hz. Peygamber'in vefatından kısa bir süre sonra meydana gelen fikrî ve siyasi ihtilâflara yön veren hadiselerden biri de Fedek meselesidir. Vaktiyle Hz. Peygamber'in tasarrufunda olan Fedek arazisi ile ilgili olarak Hz. Ebû Bekir ile Hz. Fâtıma arasında yaşanan hadiseler, Sünnî ve Şiî müslümanlarca farklı değerlendirilmiş ve sürekli tartişma konusu yapılmıştır. Bu tartişmalar günümüz müslümanlarını dahi meşgul etmekte, bugün bile fikrî ve siyasi ayrılıklara neden olabilmektedir. Bunun için Fedek meselesi ile ilgili olarak Hz. Ebû Bekir ile Hz. Fâtıma arasında yaşanan hadiselerin iç yüzünü aydınlatmak, İslâm toplumunda yaşanan dinî, siyasi, iktisadî, sosyal ve kültürel sorunların sebep ve sonuçlarının daha sağlıklı tahlil edilmesine yardımcı olacaktır. Bu vesileyle konuyla ilgili Sünnî ve Şiî kaynaklarda yer alan dağınık ve değişik rivayetlerin bir araya getirilerek ortak ve farklı yönlerinin

* Yrd. Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

tespit edilmesinin ve bilimsel bir değerlendirmeye tabi tutulmasının, Hz. Ebû Bekir ile Hz. Fâtıma'nın birbirlerine yönelik tutum ve davranışları hakkında söz söyleyecek olan araştırmacılara kolaylık sağlayacağı kanaatindeyiz. Makalemizde Sünnî rivayetlerin yanı sıra Şiîler'in tamamının değil, özellikle İmâmîyye fırkasının görüşlerini yansıtan rivayetler ele alınacaktır.

Amacımız, hakkında müstakil bir araştırmaya rastlayamadığımız bu konuyla ilgili doğru ve objektif bilgiler vermeye gayret etmek ve yaşanan tarihî bir hadisenin doğru anlaşılmasına katkı sağlamaktır.

Fedek

Bugünkü adı Hâit olan Fedek, Medine'ye yaya olarak yaklaşık iki ya da üç günlük mesafede olup Medine ile Hayber arasında yer alan bir köydür.¹

Hız. Peygamber, hicretin yedinci yılında gerçekleşen Hayber'in fethinden sonra ensârdan Muhayyese b. Mes'ûd'u Fedek halkını İslâm'a davet için gönderdi. Fedek Yahudileri, İslâm'ı kabul etmeyip topraklarının yarısı karşılığında Hız. Peygamber'e barış teklifinde bulundular. Hız. Peygamber, bu teklifi kabul etti ve müslümanların eline geçen Fedek arazisinin yarısı Hız. Peygamber'e tahsis edildi.² Savaş yapılmaksızın ele geçirildiği için bu arazi fey³ kapsamında değerlendirildi ve mücahitler arasında taksim edilmeyip

1 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Tahran: Mektebetü'l-esedî, 1968), III, 855.

2 Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, nşr. M. Jones (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1984), II, 706-7; Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Kitâbü'l-Emvâl*, nşr. Muhammed Halîl Harrâs (Kahire: Dâru'l-Fıkr, 1975), s. 16; Belâzürî, *Fütühü'l-büldân*, nşr. Abdullah Enîs et-Tabbâ' – Ömer Enîs et-Tabbâ' (Beyrut: Müessesetü'l-Maârif, 1987), s. 41; Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl (Beyrut ts.), III, 15; Yâkût, III, 855-56; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1965), II, 224; İbn Ebü'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belağa* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), IV, 78; Hüseyin Algül, "Fedek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XII, 294.

3 Fey', birbirine yakın ifadelerle çeşitli şekillerde tarif edilmektedir. Ebü Yûsuf'a göre fey' haraçtır. Yani ehl-i zimmetten (müslümanların himayesinde olan veya müslümanların kendileriyle anlaşma yaptığı gayri müslim yahudi, hıristiyan vb. topluluklardan) alınan toprak vergisidir. Ebü Yûsuf Ya'küb b. İbrâhim, *Kitâbü'l-Harâc* (Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1382/1963), s. 23. Ebü Ubeyd'e göre fey', yapılan sulh anlaşmasına göre ehl-i zimmetten toplanan mallardır. Ona göre zimmîlerin, canlarının ve mallarının korunması karşılığında İslâm devletine ödedikleri cizye, savaşla elde edildikten sonra zimmîlerin elinde bırakılan topraklardan alınan haraç, sulh yoluyla elde edilen topraklardan alınan haraç, zimmîlerin ticaret mallarından "âşir" in (Müslüman ve gayri müslim tüccardan zekât ve vergi almakla görevli memurun)

Hız. Peygamber'in tasarrufuna bırakıldı.⁴

Hız. Peygamber, bu araziden elde edilen gelikle, bir yandan kendi ailesinin ve Hâşimoğulları'nın geçimini sağlayıp bekârlarını evlendirirken,⁵ diğler yandan da müslüman fakirlerin, miskinlerin ve yolcuların ihtiyaçlarını gideriyordu.⁶ Hız. Peygamber'in vefatından sonra Hız. Ebû Bekir'in hilâfeti döneminde Fedek arazisi hakkında Hız. Fâtıma'nın bir kısım talepleri oldu ve bu sebeple Hız. Ebû Bekir'le Hız. Fâtıma arasında bazı hadiseler yaşandı. Şimdi öncelikle bu hadiselerle ilgili rivayetleri ele almak istiyoruz.

Sünnî Rivayetler

Konuyla ilgili başlıca Sünnî rivayetler şunlardır:

1. Hız. Peygamber'in vefatından sonra hanımları, Hayber ve Fedek'teki Resûlullah'a ait mirastan kendi hisselerini istemek üzere Hız. Osman'ı Hız.

aldığı vergi ve harp ehlinin ticaret için İslâm beldelerine getirdikleri mallardan alınan vergi fey' kapsamındadır (Ebû Ubeyd, s. 24). Ebû Ubeyd'in bu tarifine göre fey', gayri müslimlerden alınan cizye, haraç ve zimmî olsun harbî olsun onların ticaret mallarından alınan vergilerden ibarettir. Fey', "düşmandan savaşılmadan elde edilen mal" şeklinde de tarif edilmektedir. Bk. Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye* (Beyrut 1985), s. 161; İbn Teymiyye, *Minhâcüs-sünneti'n-nebeviyye fi nakzi kelâmiş-Şî'a ve'l-Kaderiyye*, nşr. Muhammed Reşad Sâlim (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1989), IV, 208, 210 (Şii İbn Mutahhar el-Hillî'nin görüşleri ile birlikte); Murtaza Askeri, *Ehl-i Beyt ve Ehl-i Sünnet Ekolleri*, çev. Cafer Bendiderya – İsmail Bendiderya (İstanbul: Kevser Yayınları, 2006), II, 213; Ca'fer Sübhânî, *Hız. Ali'ye Neler Yap-tılar!*, çev. Zeynep Çatar (İstanbul: Evrensel Yayıncılık, 1995), V, 187.

- 4 Haşr, 59/6; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, nşr. Muhammed Ali el-Kutub-Muhammed ed-Dâli Balta (Beyrut, 1992), III, 368; Ebû Ubeyd, s. 16; Taberî, III, 15; Yâkût, III, 855; İbn Ebü'l-Hadîd, IV, 78; Muhammed Bâkır es-Sadr, *Fedek fi't-târih* (Beyrut: Darü't-Taâruf, 1990), s. 26. Ebû Ubeyd, Allah'ın, Hız. Peygamber'e tahsis ettiği malların üç kısım olduğunu kaydeder. Bunlar, müşriklerden savaşılmaksızın alınan mallar (fey'), savaşlarda elde edilen ganimetlerden taksim edilmeden önce Hız. Peygamber'in kendisi için seçip aldığı şeyler (safıyy) ve Enfâl sûresinin 41. âyetinde belirtildiği gibi taksim edildikten sonra ganimetlerin beşte birinden Hız. Peygamber'e düşen beşte birlik paydır (humusu'l-humus). Bk. Ebû Ubeyd, 14.
- 5 Belâzürî, s. 44. İbn Teymiyye, IV, 230; Ali b. Halebî, *İnsânü'l-uyûn fi sîreti'l-emîni'l-me'mûn: es-Sîretü'l-Halebîyye* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1980), II, 760.
- 6 İbn Sa'd, *Kitâbü Tabakâti'l-kebir (et-Tabakâti'l-kübrâ)*, (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), I, 503; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (Lübnan: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.), I, 13. Zaten fey' gelirlerinin Allah'a, Allah Rasûlü'ne, onun akrabalarına, yetimlere, yoksullara ve yolculara ait olduğu âyetle hükme bağlanmıştır. Bk. Haşr, 59/7.

Ebû Bekir'e göndermek istediler. Ancak Hz. Âişe buna itiraz ederek: "Allah'tan korkmuyor musunuz? Sizler, Resûlullah'ın 'Biz miras bırakmayız. Bizim bıraktıklarımız sadakadır.'⁷ Bu mallar, Muhammed'in ailesinin zarurî ihtiyaçları ve misafirleri için sarf edilir. Ben öldükten sonra bu mallar, benden sonra iş başına geçen kimseye (veliyyü'l-emr'e) bırakılır (onun tasarrufundadır)' dediğini bilmiyor musunuz?"⁸ dedi ve onları bu isteklerinden vazgeçirdi.⁹

2. Fâtıma, Ebû Bekir'e gelerek Resûlullah'ın hayattayken Fedek arazisini kendisine hibe ettiğini söyledi ve buna şahitler getirdi. Ancak Ebû Bekir, şahitlerin yetersizliği gerekçesi ile Fâtıma'nın isteğini geri çevirdi.¹⁰

3. Ömer b. Abdülaziz anlatıyor: "Fâtıma, Resûlullah'tan Fedek'i kendisine hibe etmesini istedi, ancak Resûlullah bunu kabul etmedi."¹¹

4. Hz. Âişe anlatıyor: "Resûlullah'ın kızı Fâtıma, Allah'ın Medine ve Fedek'te Hz. Peygamber'e fey' olarak verdiği mallardan olan mirasını ve Hayber'in humusundan kalan malları istemek üzere Ebû Bekir'e haber gönderdi. Bunun üzerine Ebû Bekir dedi ki: "Resûlullah: 'Biz miras bırakmayız. Bizim bıraktıklarımız sadakadır. Ancak Âl-i Muhammed, bu maldan yiyebilir.' buyurmuştur. Vallahi ben Resûlullah'ın sadakasını, Resûlullah'ın zamandaki hâlimden değiştiremem. Ben de tıpkı Resûlullah'ın kullandığı gibi onları kullanacağım." Böylece Ebû Bekir, bu mallardan Fâtıma'ya hiç bir şey vermedi.¹² Fâtıma da bu sebeple Ebû Bekir'e gazaplandı, ondan uzaklaştı ve

7 Buhârî, "Meğâzi", 14; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâiretü'l-Maârif, ts.), VI, 299. Benzer ifadelerle ayrıca bk. Müslim, "Cihâd", 51 (1758); Ebû Dâvûd, "Harâc", 19 (2976, 2977). Abdürrezzâk es-San'ânî, Hz. Peygamber'in hanımlarının Hz. Ebû Bekir'e Hz. Osman'ı değil, haber ya da birisini gönderdiklerini kaydeder (Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, nşr. Habîbürrahman el-A'zamî [Beyrut 1972], V, 471-472). Resûlullah'ın, 'biz' kelimesiyle sadece kendini kastettiği ifade edilmektedir (Abdürrezzâk, V, 472; Buhârî, "Meğâzi", 14; Beyhakî, VI, 299). Peygamberlerin tamamının kastedildiğine dair rivayetler de vardır. Bk. İbn Mâce, "Mukaddime", 17 (223); Tirmizî, "İlim", 19 (2682); Halebî, II, 760.

8 Belâzürî, s. 42. Beyhakî, VI, 302. Bu rivayetin bir benzerini Şîu muhaddis Küleynî, Ebû Abdullah Ca'fer'den nakleder (Küleynî, *el-Kâfi*, nşr. Muhammed Ahvendî [Tahran: Dârü'l-kütübü'l-İslâmiyye, 1968], I, 539). Buna göre fey' arazileri ve gelirleri Resûlullah'tan sonra iş başına gelen imamın tasarrufundadır.

9 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1977), V, 285.

10 Belâzürî, s. 43; Yâkût, III, 855; İhsan İlahî Zahîr, *eş-Şî'a ve Ehlül-beyt* (Lahor 1999), s. 90.

11 İbn Sa'd, V, 388; Belâzürî, s. 44-45; Yâkût, III, 855; İbn Teymiyye, IV, 230.

12 Ahmed b. Hanbel, I, 9; Buhârî, "Meğâzi", 38; Müslim, "Cihâd", 52 (1759); Ebû Dâvûd, "Harâc", 19 (2968, 2969); Beyhakî, VI, 300; İhsan İlahî Zahîr, s. 83.

ölünceye kadar da onunla konuşmadı. Fâtıma Resûlullah'tan sonra altı ay yaşadı. O öldüğünde eşi Ali, Ebû Bekir'e bildirmeden geceleyin onun cenaze namazını kıldı ve onu defnetti."¹³

5. Hz. Âişe anlatıyor: "Fâtıma ve Abbas, Ebû Bekir'e gelerek Resûlullah'tan kendilerine kalan mirası istediler.¹⁴ Ebû Bekir onlara şöyle dedi: "Resûlullah'ın 'Bize kimse vâris olamaz. Bıraktıklarımız sadakadır. Ancak Âl-i Muhammed bu maldan (ihtiyacı kadarını) yer' dediğini işittim.¹⁵ Allah'a yemin olsun Resûlullah'ın yaptığını gördüğüm bir işi terk etmem, mutlaka onu yaparım.¹⁶ Onun emrinden bir şey terk edecek olsam sapıtmaktan korkarım!"¹⁷ Bunun üzerine Fâtıma öfkelenerek Ebû Bekir'den uzaklaştı ve vefat edene kadar onunla konuşmadı.¹⁸ Fâtıma öldüğünde eşi Ali, Ebû Bekir'e bildirmeden geceleyin onun cenaze namazını kıldı ve onu defnetti."¹⁹

6. İbn Sa'd'ın naklettiği bir rivayete göre Fâtıma ile Abbas, miras talep etmek üzere Ebû Bekir'e geldiler. Onlarla birlikte Ali de bulunuyordu. Ebû Bekir, Resûlullah'ın "Biz miras bırakmayız, bizim bıraktıklarımız sadakadır" hadisine dayanarak onların miras taleplerini reddetti ve ardından şöyle dedi: "Peygamber kimin geçimini üzerine almış ve yüklenmişse onların tamamının harcamaları ve geçimleri bana aittir". Bunun üzerine Ali şunları söyledi: "Süleyman, Davud'a vâris olmuştur.²⁰ Zekeriyya da 'O, bana vâris olsun; Ya'kûb hanedanına da vâris olsun'²¹ demiştir". Ebû Bekir, Ali'ye şöyle cevap verdi: "Vallahi bu iş böyledir, bunun böyle olduğunu benim bildiğim kadar sen de biliyorsun". Ali ise "Ancak burada Allah'ın kitabı konuşuyor" diyerek konuşmasını bitirdi. Hepsi birlikte bir şey söylemeden oradan ayrıldılar."²²

13 Buhârî, "Meğâzî", 38; Müslim, "Cihâd", 52 (1759).

14 Bu miras, Medine'deki bir bahçe ile Fedek ve Hayber'deki hurmalıklardan ibaretti. Bk. İbn Sa'd, II, 315; M. Yaşar Kandemir, "Fâtıma", *DİA*, XII, 219.

15 Abdürrezzâk, V, 472; Ahmed b. Hanbel, I, 4, 10; Buhârî, "Meğâzî", 14, "Ferâiz", 3; Beyhakî, VI, 300; İbnü'd-Deyba' eş-Şeybânî, *Teyşirü'l-vüsûl ilâ Câmi'l-usûl min Hadîsî'r-Resûl* (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1968), II, 55.

16 Abdürrezzâk, V, 472; Ahmed b. Hanbel, I, 4, 10; Buhârî, "Ferâiz", 3; Beyhakî, VI, 300; İbn Kesîr, V, 285; İbnü'd-Deyba', II, 55; Halebî, s. 486.

17 Buhârî, "Humus", 1; Müslim, "Cihâd", 54; Beyhakî, VI, 301; İbn Kesîr, VI, 333; İbnü'd-Deyba', II, 55; Benzer ifadelerle ayrıca bk. İbn Sa'd, II, 315.

18 İbn Sa'd, II, 314-15; Buhârî, "Humus", 1; "Meğâzî", 38, "Ferâiz", 3; Müslim, "Cihâd", 52 (1759); Beyhakî, VI, 300; İbn Kesîr, V, 285; İbnü'd-Deyba', II, 55.

19 Buhârî, "Meğâzî", 38; Müslim, "Cihâd", 52 (1759); Beyhakî, VI, 300; İbn Kesîr, V, 286; İbnü'd-Deyba', II, 55.

20 Neml, 27/16.

21 Meryem, 19/6.

22 İbn Sa'd, II, 315.

7. Ebû Bekir'e biat edildikten bir gün sonra Fâtıma, Ali ile birlikte Ebû Bekir'e gelerek babası Resûlullah'ın Fedek, Hayber ve Medine'deki sadakasından kendi payına düşen mirasını istedi. Ebû Bekir, Fâtıma'ya şöyle dedi: "Baban benden hayırlı idi. Sen de benim kızlarımdan hayırlısın. Fakat Resûlullah: 'Biz miras bırakmayız. Bizim bıraktıklarımız sadakadır' buyurdu."²³

8. Fâtıma, Ebû Bekir'e: "Sen öldüğünde sana kim vâris olur?" diye sordu. Ebû Bekir: "Çocuğum ve ailem" diye cevap verdi. Bunun üzerine Fâtıma: "O hâlde sana ne oluyor da, Resûlullah'a bizden başkasını vâris yapıyorsun?" dedi. Buna karşılık Ebû Bekir: "Ey Resûlullah'ın kızı! Allah'a yemin ederim ki ben, babanın toprağına, altınına, gümüşüne, kölesine, malına mirasçı olmadım" dedi. Fâtıma ise: "Ya Allah Teâlâ'nın bizim için ayırdığı payımız, senin elindeki malımız?" deyince Ebû Bekir şöyle cevap verdi: "Ben, Resûlullah'ın 'Bunlar Allah'ın, hayattayken bana yedirdiği bir lokmadır; ben öldükten sonra bunlar, müslümanların ortak malıdır' dediğini işittim."²⁴

9. Ebû Bekir söz konusu hadisi zikredince Fâtıma bu isteğinden vazgeçti, ölünceye kadar bir daha bu konuda konuşmadı²⁵ ve buna rıza gösterdi.²⁶

10. Fâtıma Fedek'i talep ettiğinde, Ebû Bekir ona "Sen benim nazarımda sözüne tam güvenilir (sâdika-i emîne) bir kişisin. Eğer Peygamber'in bu konuda sana bir taahhüdü varsa veya bir vaatte bulunmuşsa ya da bunu size verilmesi gerekli bir hak olarak tayin etmişse hemen teslim edeyim" demiş, Fâtıma ise, Hz. Peygamber'in bu hususta kendisine herhangi bir şey vaat etmediğini söylemiştir.²⁷

23 İbn Sa'd, II, 315-16.

24 İbn Sa'd, II, 314-15. Benzer ifadelerle ayrıca bk. Belâzürî, s. 43-44; Yâkût, III, 855. Muhammed b. es-Sâib el-Kelbî, bu rivayeti Ümmü Hânî'nin âzatlısı Ebû Sâlih'ten rivayet ediyor. Kelbî, büyük neseb, tarih ve tefsir âlimi olmasına rağmen aşırı bir Şii'dir. Hadis kritikçileri onu tenkit etmişlerdir. Hatta Süfyân-ı Sevri, Kelbî'nin rivayetlerinden sakınılması gerektiğini söylemiştir. Kendisine "Ama sen ondan rivayet ediyorsun!" dediklerinde de "Ben onun doğrusunu yalanından ayırabilirim" şeklinde karşılık vermiştir. Bk. Zehebi, *Mizânü'l-İtidâl fi nakdir-ricâl*, nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî (Mısır: Dâru İhyâ'î'l-kütübî'l-Arabîyye, 1963), III, 556-59.

25 Abdürrezzâk, V, 472; Tirmizî, "Siyer", 44 (1609).

26 Abdülazîz b. Ahmed b. Abdürrahîm ed-Dihlevî, *Muhtasar et-Tuhfetü'l-İsnâaşeriyye*, çev. Muhammed b. Muhyiddin b. Ömer el-Eslemî, nşr. Muhibbüddîn el-Hatîb (baskı yeri yok, ts.), s. 272; İhsan İlähî Zahîr, s. 83.

27 İbn Teymiyye, IV, 234-35. Şii İbn Ebü'l-Hadîd'in kaydettiğine göre, Hz. Fâtıma böyle bir vadin olmadığını söylemiş, ancak Nisâ sûresinin 11. âyetini Ebû Bekir'e hatırlatmıştır. Bunun üzerine Ebû Bekir de söz konusu hadisi zikretmiştir. Bk. İbn Ebü'l-Hadîd, IV, 85.

11. Ebû Bekir, Resûlullah'tan sonra bu malların kendi tasarrufunda olduğuna inandığı için²⁸ Fâtıma'nın bu talebini geri çevirmiştir.

12. Fâtıma, Resûlullah'ın uygulamasını devam ettirmesi için, nâzır olarak kocasının görevlendirilmesini istemiştir. Ancak Ebû Bekir: "Ben, Resûlullah'ın geçimini sağladığı kimselerin geçimini sağlarım..." diyerek onun bu isteğini de kabul etmemiştir.²⁹

13. Şayet Fedek arazisi Resûlullah'ın yakınlarına taksim edilecek olsaydı bu mirastan hisse alacaklardan biri de Hz. Hüseyin'in ilim ehli torunu Zeyd b. Ali olacaktı. Ancak Zeyd "Allah'a yemin olsun ki, bu iş bana havale edilseydi (eğer ben Ebû Bekir'in yerinde olsaydım) kesinlikle Ebû Bekir'in Fedek hakkında verdiği hükmün aynısını verirdim"³⁰ diyerek, Hz. Ebû Bekir'in isabetli karar verdiğini vurgulamıştır. Yine Ebû Bekir ve Ömer'in haklarına tecavüz edip etmediği Zeyd b. Ali'nin kardeşi Ebû Ca'fer Muhammed Bâkir'a sorulduğunda o da şu değerlendirmeyi yapmıştır: "Hayır! Âlemlere uyarıcı olsun diye Kur'an'ı kuluna indirene yemin olsun ki, onlar bizim hakkımıza zerre kadar zulmetmemişlerdir..."³¹

Şîî Rivayetler

Konuyla ilgili Şîî kaynaklarda yer alan başlıca görüş ve rivayetler ise şunlardır:

1. Şîî âlimlerden İbn Ebü'l-Hadîd'in Ebû Bekir el-Cevherî'den naklettiğine göre Fâtıma Fedek'in kendisine hibe edildiğini söyleyip Ali'yi ve Ümmü Eymen'i şahit gösterdi. Onlar da buna şahitlik ettiler. Ömer ve Abdurrahman b. Avf ise Resûlullah'ın Fedek gelirlerini (müslümanlar arasında) taksim ettiğine dair şahadette bulundular. Ebû Bekir, şahitlerin tamamını tasdik etti ve (bu şahitlerin ifadelerini telif ederek) Resûlullah'ın, ailesinin rızkını aldıktan sonra Fedek gelirlerinin geri kalanını Allah yolunda taksim ettiğini söyledi. Daha sonra Fâtıma'ya Fedek'i ne yapacağını sordu. Fâtıma: "Onu babamın yaptığı gibi yapacağım" dedi. Ebû Bekir de aynı şeyi kendisinin yapacağına dair Fâtıma'ya söz verdi. Fâtıma ise: "Allahım sen şahit ol" dedi³² ve bunu kabul etti.

2. Şîî âlimler, "Biz mirasçı olmayız. Bizim bıraktığımız sadakadır" hadisini kabul etmemekte, bu hadisin sadece Ebû Bekir tarafından rivayet edildiği-

28 Belâzürî, s. 42; Beyhakî, VI, 302.

29 İbn Kesîr, V, 289; VI, 333; Ayrıca bk. Beyhakî, VI, 302.

30 Beyhakî, VI, 302; İbn Kesîr, V, 290; İhsan İlähî Zahîr, s. 89.

31 İhsan İlähî Zahîr, s. 89.

32 İbn Ebü'l-Hadîd, IV, 80.

ni, hatta uydurulduğunu söylemekte ve bu hususta kendilerine göre deliller ileri sürmektedirler. Nitekim İbn Ebü'l-Hadîd: "Meşhur görüşe (rivayetlerin ekseriyetine) göre 'Peygamberler miras bırakmaz' hadisini Ebû Bekir'den başka kimse rivayet etmemiştir" ifadelerine yer verir ve hatta usûl-ü fıkıh âlimlerinin, râvisi bir tek sahâbî olduğu hâlde, bu rivayeti kabul ettiklerini kaydeder.³³ Keza Askerî, bu hadisin sadece Ebû Bekir tarafından nakledildiğini iddia eder.³⁴ Ca'fer es-Sübhanî de hadisin Ebû Bekir tarafından uydurulduğu iddiasındadır.³⁵ Bazı Şiîler de hadisin son kısmındaki "sadaka" sözcüğünü hal ya da temyiz kabul ederek "Biz, sadaka olarak bıraktıklarımızı miras vermeyiz" şeklinde anlamak istemişlerdir. Yani Hz. Peygamber'in hayattayken sadaka olarak tayin ettiği şeyler, miras olarak alınamaz şeklinde anlaşılması gerektiğini söylemişlerdir.³⁶

3. Şiîler şöyle diyor: "Ebû Bekir'in rivayet ettiği 'Biz peygamberler topluluğu, miras bırakmayız, ne bırakırsak sadakadır' mealindeki hadis sahih olsaydı, Abbas (Resûlullah'ın bıraktığı) kısarak, kılıç ve sarığa sahip çıkmak istediğinde (Ebû Bekir'in) onları Ali'ye bırakması câiz olmazdı."³⁷

4. Yine Şiîler bu hadisin, "Allah çocuklarınız hakkında erkeğe, iki kızın hissesi kadar tavsiye eder"³⁸ âyetine muhalif olduğunu iddia ederler ve "Allah, Peygamberini bu emrin kapsamı dışında tutmamıştır" derler.³⁹

5. Şiîler'e göre, Resûlullah Hayber'in fethinde ganimet malından hissesine düşen Fedek hurmalığını Allah'ın emri mucibince⁴⁰ en yakını olan kızı Fâtıma'ya bağışlamıştır.⁴¹

6. Şiîler'e göre, miras âyetlerinde Hz. Peygamber'in ve diğer peygamberlerin miras bırakmadıklarına dair bir kayıt bulunmamaktadır. Tam aksine

33 İbn Ebü'l-Hadîd, IV, 82, 85.

34 Askerî, II, 163-78.

35 Ca'fer Sübhânî, V, 177, 216. Bu hadis hakkında Şiîler'in görüşleri için ayrıca bk. İbn Teymiyye, IV, 193-95.

36 İbn Ebü'l-Hadîd, IV, 89; Ca'fer Sübhânî, V, 219.

37 İbn Teymiyye, IV, 258; Ca'fer Sübhânî, V, 218. Hz. Ebû Bekir'in ayrıca Resûlullah'ın savaş aletlerini ve ayakkabılarını da Hz. Ali'ye teslim ettiğine dair bk. İbn Ebü'l-Hadîd, IV, 78-80; Askerî, II, 185-86.

38 Nisâ, 4/11.

39 İbn Ebü'l-Hadîd, IV, 88; İbn Teymiyye, IV, 194.

40 İsrâ, 17/26 ve Rum, 30/38.

41 İbn Ebü'l-Hadîd, IV, 99; Abdülbâki Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiîlik* (İstanbul: Der Yayınları, 1987), s. 67; Askerî, II, 170, 225-26; Ca'fer Sübhânî, V, 170, 189, 192. Ca'fer Sübhânî, bu konuda Şiî âlimlerin görüş birliği içerisinde olduklarını ifade eder. Bk. Ca'fer Sübhânî, V, 171, 188.

Kur'an'da Zekeriyya Peygamber, kendisine ve Ya'kûb soyuna vâris olacak bir evlât istemekte;⁴² Süleyman Peygamber'in, Davut Peygamber'e vâris olduğu bildirilmektedir.⁴³ Peygamberlik de miras yoluyla elde edilebilecek maddi bir şey olmayıp ilâhî bir lütuf olduğuna göre demek ki, peygamberlerin miras bırakabilecekleri şeyler, maddî şeyler olmalıdır. Zira peygamberler, nübüvvet ve ilmi babalarından değil Allah'tan alırlar.⁴⁴ Dolayısıyla kimse bu âyette kastedilenin mal değil de nübüvvet ya da ilim olduğunu iddia edemez.

7. Şiîler Hz. Peygamber'in, mirasını sadece kızı Fâtıma'ya bıraktığını iddia etmişler, Hz. Peygamber'e Fâtıma'dan başka kimsenin mirasçı olamadığına inanmışlardır.⁴⁵ Buna göre hanımları ve asabesi (baba tarafından akrabaları) Hz. Peygamber'e vâris olamamaktadır. Nitekim Şeyh Sadûk, Şiîler'in İmâmiyye ekolünce beşinci imam olarak kabul edilen Ebû Ca'fer el-Bâkır'dan senediyle şunu rivayet etmiştir: "Vallahi hayır! Abbas da Ali de Resûlullah'a vâris olmamıştır. Ona sadece Fâtıma vâris olmuştur." Yine Şeyh Sadûk, Bâkır'a dayanan isnadıyla şunu nakletmiştir: "Ali, Resûlullah'ın ilmîne, Fâtıma da terikesine vâris olmuştur."⁴⁶

8. Bazı Şiîler'e göre, Fedek'in Hz. Peygamber'in ailesinin elinden alınmasının tek sebebi, Emirülmüminîn Ali'nin, buranın gelirini hilâfet makamı ile mücadele etmek için kullanmasını engellemektir. Yani Hz. Ali'nin iktisadî gücünden korkulmasıydı.⁴⁷ Bazılarına göre ise Ebû Bekir'in maksadı ilâhî hükmü yerine getirmek değil, Fedek sayesinde bütçeye gelir sağlamak ve hükümetinin temellerini sağlamlaştırmaktı.⁴⁸ Ayrıca Ebû Bekir, kendisine muhalif olanları parayla satın almak niyetiyle Fedek arazisine el koymuştu.⁴⁹

9. Şiîler'e göre de, Ebû Bekir ile Fâtıma arasında bir kırgınlık meydana gelmiş ve bu kırgınlık Fâtıma'nın vefatına kadar devam etmiştir.⁵⁰ Onlar, bu hususla ilgili olarak Sünnî kaynaklarda yer alan ve Hz. Âişe'den nakledilen riva-

42 Meryem, 19/5-6.

43 Neml, 27/16.

44 Ca'fer Sübhânî, V, 208, 212. Şiîler'e göre bu âyette kastedilen ilim ya da nübüvvet değil, mal mirasıdır. Çünkü Zekeriyya, amcaoğullarının mal mirasını uygunsuz yerlerde harcayacağından endişe etmekteydi. Bk. İbn Ebû'l-Hadîd, IV, 90.

45 İbn Bâbeveyh el-Kummî, *Men Lâ Yahdurühü'l-Fakîh* (Tahran: Dârü'l-kütübî'l-İslâmiyye, 1970), IV, 190,191; İbn Teymiyye, IV, 205; Ca'fer Sübhânî, V, 216.

46 Kummî, IV, 190, 191.

47 İbn Ebû'l-Hadîd, IV, 88; Ca'fer Sübhânî, V, 173, 178.

48 İhsan İlâhî Zahîr, s. 84; Ca'fer Sübhânî, V, 177-78.

49 Ca'fer Sübhânî, V, 177-78.

50 İbn Teymiyye, IV, 226-27; Askeri, II, 228-89; Ca'fer Sübhânî, V, 220.

yetin şu kısmını aynen benimsemişlerdir: “Fâtıma gazaplandı, Ebû Bekir’den uzaklaştı ve vefat edinceye kadar onunla konuşmadı. Fâtıma Resûlullah’tan sonra altı ay yaşadı. Ölümünden sonra da Ali, Ebû Bekir’e haber vermeden geceleyin cenaze namazını kılıp onu toprağa verdi”⁵¹

10. Bazı Şiîler, babasından kalan mirası alamayan Hz. Fâtıma’nın ashabı toplayarak onların huzurunda uzun bir konuşma yaptığını, kendisine yardımcı olmadıkları için ashaba sitemde bulunduğunu; hatta onları ihanet, korkaklık, alçaklık ve zalimlikle itham ettiğini iddia etmektedirler. Onlar, bu hususta Ebû Bekir el-Cevherî’den nakledilen bir rivayeti benimsemiş ve eserlerine kaydetmişlerdir. Buna göre Fâtıma, miras olarak Fedek’i kendisine vermeyen Ebû Bekir’e karşı sahâbeden yardım istemeye karar vermiş ve bunun için mescide gelmiştir. Perde arkasından -Ebû Bekir de dahil- sahâbeye seslenerek önce Tevbe sûresinin 128. âyeti ile Mâide sûresinin 50. âyetini okumuştur. Sonra Resûlullah’ın mezarına doğru dönerek ümmetinin kendisine (Fâtıma’ya) hile yaptığını ve Ehl-i beyt’e ihanet ettiğini şikâyet etmiştir. Arkasından Ensâr’a dönerek onların kendisine yardım etmekte gevşeklik gösterdiklerini, Allah’ın dinini değiştirip aceleyle bidat çıkardıklarını söylemiş ve onlara Âl-i İmrân sûresinin 144. âyeti ile Tevbe sûresinin 12. âyetini okumuştur.⁵² Daha sonra Fâtıma, sahâbeyi korkaklık, alçaklık ve zalimlikle itham etmiştir.

Fâtıma söylemek istediklerini Ebû Bekir’e söyledikten sonra Ebû Bekir, Allah’a hamd ve sena edip Resûlullah’a salât ve selâm’dan sonra şöyle demiştir: “Ey kadınların en üstünü ve babaların en üstününün kızı! Vallahi ben Resûlullah’ın görüşünün aksine davranmış ve onun emri dışında bir iş yapmış değilim. Öncü, kafiledakilere yalan söylemez. Sen söyleyeceklerini söyledin, maksadını ulaştırdın, öfkeni dile getirdin ve sonra yüz çevirdin. O hâlde Allah bizi ve seni bağışlasın. ... Ben, Resûlullah’ın savaş aletlerini, bineğini ve ayak-kabılarını Ali’ye teslim ettim! Fakat bunun dışındaki şeyler söz konusu olduğunda, ben Resûlullah’tan şunu işittim: ‘Biz peygamberler topluluğu miras olarak kendimizden geriye altın, gümüş, yer, mal-mülk ve ev bırakmayız; lakin biz, imanı, hikmeti, ilmi ve sünneti miras bırakırız.’ Ben de Resûlullah’ın bana emrettiği işi yaptım; ona gönül verdim. Bu konuda muvaffakiyetim ancak Allah’tandır. Ben sadece O’na tevekkül ettim ve sadece O’na döneceğim.”⁵³

⁵¹ Buhârî, “Meğâzî”, 38; Müslim, “Cihâd”, 52 (1759); İbn Kesîr, V, 286. İbnü’l-Deybâ, II, 55.

⁵² Yani buna göre Hz. Fâtıma, sahâbeyi mürted olmakla, Hz. Ebû Bekir ve yakın arkadaşlarını da “küfrün önderleri” olmakla suçlamış oluyor. Nitekim Muhammed Bâkır, Fâtıma’nın nazarında meselenin İslâm ve küfür, iman ve nifak, nass ve şûrâ meselesi olduğunu ileri sürmüştür (Bâkır, s. 49).

⁵³ İbn Ebü’l-Hadîd, IV, 78-80; Askeri, II, 185-86.

Hız. Ebû Bekir ile Hız. Fâtıma arasındaki münasebetlerle ilgili Sünnîler'in ve Şîîler'in görüş ve rivayetlerini bu şekilde sıraladıktan sonra şimdi bazı tespitlerde bulunmak istiyoruz.

Sünnî ve Şîî Rivayetler Hakkında Bazı Tespitler

Sünnî olsun Şîî olsun, nakledilen rivayetler dikkatle incelendiğinde rivayetler arasında bir kısım çelişki ve uyuşmazlıkların olduğu görülecektir. Rivayetlerde yer alan bazı bilgiler birbiriyle çakışmakta, bazıları ise çelişmektedir. Ortak ve farklı yönler, Sünnî rivayetlerin kendi içerisinde görüldüğü gibi Şîî rivayetler içerisinde de görülmektedir. Aynı durum Sünnî ve Şîî rivayetler arasında da söz konusudur.

A. Sünnî Rivayetlerdeki Çelişki ve Uyuşmazlıklar

Hız. Peygamber'in "Biz miras bırakmayız. Bizim bıraktıklarımız sadakadır" hadisinde "biz" ifadesiyle kimi kastettiği hususunda Sünnî kaynaklarda farklı ifadeler yer verilmektedir. Bazı rivayetlerde Hız. Peygamber'in miras bırakmama hususunda sadece kendisini kastettiği ifade edilirken,⁵⁴ diğer bazılarında bütün peygamberleri kastettiği kaydedilmektedir.⁵⁵

Öte yandan Fedek arazisinin Hız. Peygamber tarafından Hız. Fâtıma'ya hibe edilip edilmediğine dair çelişkili rivayetler bulunmaktadır. Bazı rivayetlere göre Fâtıma, bu arazilerin Hız. Peygamber tarafından kendisine hibe edildiği iddiasında bulunmuş,⁵⁶ bazılarına göre söz konusu arazilerin kendisine hibe olarak değil,⁵⁷ miras olarak verilmesi gerektiğini savunmuştur.⁵⁸ Sünnî kaynakların bir kısmı ise Fâtıma'nın Resûlullah'tan Fedek'i kendisine hibe etmesini istediğini, ancak Resûlullah'ın bunu kabul etmediğini rivayet etmişlerdir.⁵⁹

Hız. Fâtıma'nın Hız. Ebû Bekir'e kiminle ve ne maksatla gittiği hususundaki rivayetlerin de birbirleriyle uyuşmadığı görülmektedir. Sünnî kaynakların bir kısmına göre, Fâtıma Ebû Bekir'e bizzat gelerek Fedek'in kendisine hibe

54 Buhârî, "Meğâzî", 14; Beyhakî, VI, 299.

55 İbn Mâce, "Mukaddime", 17 (223); Tirmizî, "İlim", 19 (2682); Halebî, II, 760.

56 Belâzürî, s. 43; Yâkût, III, 855; İhsan İlahî Zahîr, s. 90.

57 İbn Teymiyye, IV, 234; Dihlevî, s. 271.

58 Ahmed b. Hanbel, I, 9; Buhârî, "Meğâzî", 38; Müslim, "Cihâd", 52 (1759); Ebû Dâvûd, "Harâc", 19 (2968, 2969); Beyhakî, VI, 300; İbn Teymiyye, IV, 234; Dihlevî, s. 271; İhsan İlahî Zahîr, s. 83.

59 İbn Sa'd, V, 388; Belâzürî, s. 44-45; İbn Teymiyye, IV, 230 .

edildiğini söyleyip Ali'yi ve Ümmü Eymen'i şahit getirmiştir.⁶⁰ Bir kısmına göre Fâtıma, Allah'ın Medine ve Fedek'te Hz. Peygamber'e fey' olarak verdiği mallardan olan mirasını ve Hayber'in humusundan kalan malları istemek üzere Ebû Bekir'e bizzat gitmemiş, haber göndermiştir.⁶¹ Bir kısmına göre ise Fâtıma ve Abbas, Ebû Bekir'e bizzat gelerek, Resûlullah'tan kendilerine kalan mirası istemişlerdir.⁶² Yine bazı rivayetlerde Fâtıma ile Abbas'ın miras talep etmek üzere Ebû Bekir'e geldikleri, onlarla birlikte Ali'nin de bulunduğu ifade edilirken,⁶³ diğer bazılarında Fâtıma'nın sadece Ali ile birlikte Ebû Bekir'e gittiği belirtilmiştir.⁶⁴

Esasen şahitlik konusuyla ilgili rivayetler de çelişkilidir. Zira bazı rivayetlerde Ebû Bekir, Fâtıma'nın şahitlerini (Ali ve Ümmü Eymen) yetersiz buluyor,⁶⁵ bazılarında göre ise şahitleri yeterli bularak Fedek'i Fâtıma'ya geri veriyor; fakat Ömer'in itirazı üzerine kararından vazgeçiyor.⁶⁶

Bazı Sünnî rivayetlere göre Fâtıma, Fedek meselesi sebebiyle Ebû Bekir'e gazaplanmış ondan uzak durmuş ve ölünceye kadar da onunla konuşmamıştır.⁶⁷ Fâtıma öldüğünde de eşi Ali, Ebû Bekir'e bildirmeden geceleyin onun cenaze namazını kılmış ve onu defnetmiştir.⁶⁸ Abdürrezzâk'ın Hz. Aişe'den naklettiği bir rivayette ise, Fâtıma'nın Ebû Bekir'le ölünceye kadar hiç konuşmadığı değil, yalnızca bu konuda (Fedek konusunda) konuşmadığı kaydedilir.⁶⁹ Bazı rivayetlere göre de Ebû Bekir, Fâtıma'yı hastalığında ziyaret etmiş, onun gönlünü alıp kendisiyle helâleşmiştir.⁷⁰ Bazı rivayetlere göre ise Fâtıma, Resûlullah'ın uygulamasını aynen sürdürüleceğine dair kendisine

60 Belâzürî, s. 43; İhsan İlähî Zahîr, s. 90.

61 Ahmed b. Hanbel, I, 9; Buhârî, "Meğâzî", 38; Müslim, "Cihâd", 52 (1759); Ebû Dâvûd, "Harâc", 19 (2968, 2969); Beyhakî, VI, 300; İhsan İlähî Zahîr, s. 83.

62 Ahmed b. Hanbel, I, 4, 10; Buhârî, "Meğâzî", 14, "Ferâiz", 3; Beyhakî, VI, 300; İbnü'd-Deyba', II, 55.

63 İbn Sa'd, II, 315.

64 İbn Sa'd, II, 315-16. Aynı durumu Şiiler'de de görmek mümkündür. Bk. İbn Ebü'l-Hadîd, IV, 81, 82.

65 Belâzürî, s. 43; İhsan İlähî Zahîr, s. 90.

66 Halebî, III, 488.

67 İbn Sa'd, II, 314-15; Buhârî, "Humus", 1; "Meğâzî", 38, "Ferâiz", 3; Müslim, "Cihâd", 52 (1759); Beyhakî, VI, 300; İbn Kesîr, V, 285.

68 Buhârî, "Meğâzî", 38; Müslim, "Cihâd", 52 (1759); Beyhakî, VI, 300; İbn Kesîr, V, 286; Halebî, III, 487

69 Abdürrezzâk, V, 472. Yine Tirmizî'nin beyanına göre Ali b. İsâ, Hz. Fâtıma'nın Ebû Bekir ve Ömer'i tasdik ettiği için ölünceye kadar bu konuyu bir daha gündeme getirmediğini söyler (Tirmizî, "Siyer", 44 [1609]).

70 İbn Sa'd, VIII, 27; Beyhakî, VI, 301; İbn Kesîr, V, 289.

söz veren Ebû Bekir'den razı olmuş,⁷¹ bu konudaki isteğinden vazgeçmiş ve ölünceye kadar bu konuyu bir daha gündeme getirmemiştir. Hatta Fâtıma, talebini geri çeviren Ebû Bekir'e: "Sen, Resûlullah'tan duyduklarını daha iyi bilirsin"⁷² şeklinde karşılık vermiştir.

Bazı Sünnî rivayetlere göre Fâtıma'nın cenaze namazını bizzat Ebû Bekir kıldırmasıdır.⁷³ Buhârî ve Müslim'in rivayetine göre ise Fâtıma'nın cenaze namazını Ali kıldırmasıdır.⁷⁴ Abbas'ın kıldırıldığına dair rivayetler de vardır.⁷⁵

B. Şîî Rivayetlerdeki Çelişki ve Uyuşmazlıklar

Hiz. Ebû Bekir'in Fedek'i Hiz. Fâtıma'ya vermemesindeki niyeti ve maksadı hususunda Şîî kaynaklarda birbirinden farklı ifadeler yer almaktadır. Bazı Şîîler'e göre Hiz. Ebû Bekir, Hiz. Ali'nin iktisadî yönden güçlenmesini ve hilâfet makamı ile mücadele etmesini engellemek maksadıyla,⁷⁶ bazılarına göre hilâfet makamına muhalif olanları parayla satın almak niyetiyle,⁷⁷ bazılarına göre ise bütçeye gelir sağlamak ve dolayısıyla hükümetinin temellerini sağlamlaştırmak amacıyla⁷⁸ Fedek gelirlerine el koymuştur. Fakat diğer taraftan Ehl-i beyt'in bol miktarda serveti bulunduğu ifade edilmiştir. Nitekim onuncu imam Ebû'l-Hasen'den, Hiz. Fâtıma'nın yedi ayrı akara sahip olduğu rivayet edilmektedir.⁷⁹

Hiz. Ali'nin Resûlullah'a vâris olup olamayacağı hususundaki ifadeler de çelişkilidir. Şîîler Hiz. Peygamber'e ait kısırak, kılıç ve sarığın Ebû Bekir tarafından Ali'ye bırakılmasını, Hiz. Peygamber'in miras bırakmasının câiz olduğuna delil getirmek istemişlerdir.⁸⁰ Diğer taraftan Abbas ve Ali'nin

71 Dihlevî, s. 272. Hiz. Fâtıma'nın Hiz. Ebû Bekir'den razı olduğunu bazı Şîî rivayetlerde de görmek mümkündür (bk. İhsan İlahî Zahîr, s. 83).

72 Beyhakî, VI, 303. Beyhakî'de yer alan başka bir rivayet şöyledir: "Hz. Fâtıma Hiz. Ebû Bekir'e 'Sen ve Rasûlullah (a.s.) daha iyi bilirsiniz' dedi ve bu talebinden vazgeçti (döndü)". Benzer ifadeler için ayrıca bk. İbn Kesîr, V, 289.

73 İbn Sa'd, VIII, 28-29; İbn Kesîr, VI, 333.

74 İbn Sa'd, VIII, 28-29; Buhârî, "Meğâzi", 38; Müslim, "Cihâd", 52 (1759); İbn Kesîr, V, 286.

75 İbn Sa'd, VIII, 28-29.

76 İbn Ebû'l-Hadîd, IV, 88; Ca'fer Sübhânî, V, 173, 178.

77 Ca'fer Sübhânî, V, 177-78.

78 İhsan İlahî Zahîr, s. 84; Ca'fer Sübhânî, V, 177-78; Bâkır, s. 30.

79 İhsan İlahî Zahîr, s. 87. Sünnîler'den İbn Teymiyye de, Hiz. Ebû Bekir ve Hiz. Ömer'in, Resûlullah'ın geriye bıraktığı malının birkaç mislini Hiz. Ali ve çocuklarına verdiklerini kaydeder. Bk. İbn Teymiyye, IV, 216-18.

80 İbn Teymiyye, IV, 258; Ca'fer Sübhânî, V, 217-18.

Resûlullah'a vâris olmadığını, ona sadece Fâtıma'nın vâris olduğunu ileri sürmüşlerdir.”⁸¹ İbn Ebü'l-Hadîd ise Ali'nin, Fâtıma'nın vefatından sonra Fedek ve Resûlullah'ın diğer sadakaları için miras talebinde bulunmadığını, velâyet talebinde bulunduğunu ifade etmiştir.”⁸²

Hız. Fâtıma'nın mirasçılığı hususunda da Şii rivayetler arasında birbirine muhalif ilginç ifadeler vardır. Bazı Şii'ler'e göre, Hız. Peygamber mirasını sadece kızı Fâtıma'ya bırakmış, yani Hız. Peygamber'e Fâtıma'dan başka kimse mirasçı olamamıştır. Yine onlara göre, “Ali Resûlullah'ın ilmüne, Fâtıma da terikesine vâris olmuştur.”⁸³ Diğer taraftan kadınların arazi ve akar cinsinden şeylere mirasçı olamayacaklarını ileri sürmüşlerdir. Nitekim Şii muhaddislerden Küleynî, bu konu hakkında müstakil bir bab ayırmış ve çeşitli rivayetler nakletmiştir. Onlardan biri de Ebû Ca'fer'den naklettiği şu rivayettir: “Kadınlar arazi ve akar cinsinden şeylere mirasçı olamazlar.”⁸⁴ Kaldı ki Şii âlimlerin bu konuda müttefik oldukları nakledilir.”⁸⁵

Öte yandan Şii'ler, peygamberlerin miras bırakmadıklarına dair hadisin, “Allah, çocuklarınız hakkında erkeğe, iki kızın hissesi kadar tavsiye eder”⁸⁶ ayetine muhalif olduğunu iddia etmişlerdir.⁸⁷ Ayrıca Kur'an'ın, Zekeriyâ Peygamber'in kendisine ve Ya'kûb soyuna vâris olacak bir evlât istediğini ve Süleyman Peygamber'in de Dâvûd Peygamber'e vâris olduğunu bildirdiğini söyleyerek peygamberlerin miras bıraktıklarını temellendirmek istemiş ve Fedek'in Hız. Fâtıma'ya verilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Fakat diğer taraftan kadınların arazi ve akar cinsinden şeylere mirasçı olamayacağını ileri sürmüşlerdir.

Bazı Şii'ler, Resûlullah'ın ilmüne vâris olunamayacağını iddia etmişlerse de,⁸⁸ önemli Şii kaynaklarında Resûlullah'ın ilmüne vâris olunabileceğine dair kayıtlar yer almıştır.⁸⁹ Nitekim Kummî, Bâkır'a dayanan isnatla şu rivayeti nakletmiştir: “Ali, Resûlullah'ın ilmüne, Fâtıma da terikesine vâris olmuştur.”⁹⁰

81 Kummî, IV, 190,191.

82 İbn Ebü'l-Hadîd, IV, 97.

83 Kummî, IV, 190,191.

84 Küleynî, VII, 127. Ayrıca bk. İhsan İlâhî Zahîr, s. 87.

85 İhsan İlâhî Zahîr, s. 87.

86 Nisâ, 4/11.

87 İbn Ebü'l-Hadîd, IV, 88; İbn Teymiyye, IV, 194.

88 Ca'fer Sübhânî, V, 207-12.

89 Saffâr, *Besâirü'd-derecâtî'l-kübrâ fî fezâili Âli Muhammed (sav)*, nşr. Muhammed Seyyid Hüseyin el-Muallim (baskı yeri yok: Mektebetü'l-Haydariyye, 1384 hş.), I, 26; Küleynî, I, 32, 34; Askeri, II, 188; Ca'fer Sübhânî, V, 214.

90 Kummî, IV, 190,191.

Yine Şîî âlimleri İmam Sâdık'tan şu hadisi nakletmişlerdir: "... Peygamberler dirhem ve dinar değil, hadisleri miras bırakmışlardır."⁹¹

Şahitlik konusunda Sünnî rivayetler gibi Şîî rivayetler de çelişkilidir. Zira bazı rivayetlerde Ebû Bekir Fâtıma'nın şahitlerini (Ali ve Ümmü Eymen'i) yetersiz buluyor,⁹² bazılarına göre ise şahitleri yeterli bularak Fedek'i Fâtıma'ya geri veriyor; fakat Ömer'in itirazı üzerine kararından vazgeçiyor.⁹³

Bazı Şîî âlimlere göre Fâtıma, Fedek meselesi sebebiyle Ebû Bekir'e gazaplanmış, ondan uzak durmuş ve ölünceye kadar da onunla konuşmamıştır.⁹⁴ Şîî rivayetlerin bir kısmına göre ise, Fâtıma Ebû Bekir'in tavrına rıza göstermiştir.⁹⁵

Şiîler'den İbn Ebü'l-Hadîd ve Askerî, peygamberlerin miras bırakamayacağı konusundaki hadisi sadece Ebû Bekir'in naklettiğini benimsemiş; ancak kendileriyle çelişmişlerdir. Zira İbn Ebü'l-Hadîd, aynı hadisi Hz. Âişe ve Ebû Hureyre gibi daha başka sahâbîlerden de naklederler.⁹⁶ Askerî de aynı iddiada bulunmasına rağmen, Ömer'in benzer bir hadisi Ebû Bekir'le beraber naklettiğini kaydetmektedir.⁹⁷

Fedek kendisine miras olarak verilmediği gerekçesiyle Hz. Fâtıma'nın, ümmetin hile yaptığını ve Ehl-i beyt'e ihanet ettiğini Resûlullah'a şikâyet etmesi; onların, Allah'ın dinini değiştirip aceleyle bidat çıkardıklarını söylemesi ve onları korkaklık, alçaklık ve zalimlikle itham etmesi gibi hususları Sünnîler kabul etmemektedir. Bu tür ifadeler Şiîler'in görüşleriyle de çelişmektedir. Zira onlar, bir taraftan kadınların arazi ve akar cinsinden şeylere mirasçı olamayacağını söylemiş, diğer taraftan da Hz. Fâtıma'nın, -hakkı olmadığı bir mevzuda- sahâbeyi itham ettiğini ileri sürmüşlerdir.

Hz. Ali'nin, Fedek hususunda Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in yolunu takip etmesinin gerekçesiyle ilgili rivayetler de birbiriyle uyuşmamaktadır. "Ebû Bekir ve Ömer'e muhalefet etti" şeklinde aleyhinde çıkabilecek söylentileri engellemek için Hz. Ali'nin Fedek hususunda aynı yolu takip ettiğine

91 Saffâr, I, 43-44; Küleynî, I, 32, 34; Ca'fer Sübhânî, V, 214.

92 İbn Ebü'l-Hadîd, IV, 82; Askerî, II, 226; Ca'fer Sübhânî, V, 192.

93 İbn Ebü'l-Hadîd, IV, 87. Şiîler bu hususta Halebî'nin naklettiği bir rivayeti de benimsemişlerdir. Bk. Halebî, III, 488.

94 İbn Ebü'l-Hadîd, IV, 92-94; Ca'fer Sübhânî, V, 220.

95 İbn Ebü'l-Hadîd, IV, 81, 87; İhsan İlahî Zahîr, s. 83. Şerîf Murteza'ya göre, Hz. Fâtıma talebinden değil münazaadan vazgeçmiştir (bk. İbn Ebü'l-Hadîd, IV, 92).

96 İbn Ebü'l-Hadîd, IV, 82, 83.

97 Askerî, II, 177. Askerî, bu hadisi Tirmizî'den nakleder (bk. Tirmizî, "Siyer", 44 [1609]). Bu hadis için ayrıca bk. Ahmed b. Hanbel, I, 13.

dair Muhammed Bâkır'dan nakledilen zayıf bir rivayet vardır.⁹⁸ Buna mukabil Şii'lerin naklettikleri bir başka rivayete göre, hilâfeti döneminde Hz. Ali Fedek'in iadesini isteyenlere şunu söylemiştir: "Şüphesiz ki ben, Ebû Bekir'in yasakladığı ve Ömer'in devam ettirdiği bir şeyi iade etme hususunda Allah'tan hayâ ederim".⁹⁹

C. Sünnî ve Şii Rivayetlerin Müttefik Olduğu Hususlar

Fey' arazi ve gelirlerinin, Hz. Peygamber'in vefatından sonra iş başına geçen kimsenin tasarrufunda olduğu hususunda Şii ve Sünnî rivayetler ittifak hâlinindedir.¹⁰⁰

Şii'ler, Fedek bağlarının Hz. Peygamber tarafından İsrâ sûresinin 26. âyetinin gereği olarak Fâtıma'ya hibe olarak verildiğini kaydetmişlerdir.¹⁰¹ Bazı Sünnî kaynaklarda da bu bilgiye rastlanmaktadır.¹⁰²

Şii'lerin bir kısmı, Fâtıma'nın Ebû Bekir'e gelerek Fedek arazisini Resûlullah'ın kendisine hibe ettiğini söylediği ve buna şahitler getirdiği; ancak Ebû Bekir'in, şahitlerin yetersizliği gerekçesi ile Fâtıma'nın isteğini geri çevirdiği kanaatinde idirler.¹⁰³ Bazı Sünnî rivayetlerde de bu bilgi yer almaktadır.¹⁰⁴

Sünnî ve Şii rivayetler, Fâtıma'nın Fedek'i Ebû Bekir'den miras olarak istediği; ancak Ebû Bekir'in Fedek'i ona miras olarak vermediği hususunda müttefiklerdir.¹⁰⁵

Şii'lere göre Hz. Peygamber, mirasını sadece kızı Fâtıma'ya bırakmıştır.¹⁰⁶ Dolayısıyla Hz. Ali, Hz. Peygamber'in malına vâris olamamıştır. İbn Ebû'l-

98 İmam Şâfî bu rivayeti zayıf bulur (bk. Beyhakî, VI, 343). Bu rivayet için ayrıca bk. İbn Ebû'l-Hadîd, IV, 86.

99 İbn Ebû'l-Hadîd, IV, 94; İhsan İlahî Zahîr, s. 89.

100 Belâzürî, s. 42; Küleynî, I, 539; Beyhakî, VI, 302.

101 İbn Ebû'l-Hadîd, IV, 82, 99; Gölpınarlı, s. 67; Askeri, II, 170, 225-26; Ca'fer Sübhânî, V, 170, 188-89, 192.

102 Belâzürî, s. 43, 45; Celâlüddin es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr* (Beyrut, ts.), IV, 177; İhsan İlahî Zahîr, s. 90. Heysemî, bu rivayeti Taberânî'den nakleder ve rivayetin râvilerinden Atıyye el-Avfî'nin zayıf ve metruk olduğunu kaydeder. Bk. Heysemî, *Mecmau'z-zevâid* (Lübnan: Dârü'l-kütübü'l-Arabiyye, 1967), VII, 49.

103 İbn Ebû'l-Hadîd, IV, 82; Askeri, II, 226; Ca'fer Sübhânî, V, 192.

104 Belâzürî, s. 43; Yâkût, III, 855; İhsan İlahî Zahîr, s. 90.

105 Askeri, Fâtıma'nın önce hibeyi gündeme getirdiğini, bunun reddedilmesinden sonra miras meselesini söz konusu ettiğini ifade eder. Bk. Askeri, II, 176.

106 Kummî, IV, 190, 191.

Hadîd de Hz. Ali'nin, Fâtıma'nın vefatından sonra Fedek ve Resûlullah'ın diğ er sadakaları için miras talebinde bulunmadığını, velâyet talebinde bulunduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁷ Sünnî rivayetlerde de Hz. Ali'nin miras talebinde bulunduğu ifade edilmemiş, bazı rivayetlerde sadece Hz. Ali'nin de Fâtıma ile birlikte Ebû Bekir'e gittiği ifade edilmiştir.¹⁰⁸

Hz. Ebû Bekir'in başta Hz. Fâtıma olmak üzere Resûlullah'ın diğ er yakınlarını mağdur etmediği ve onların ihtiyaçlarını karşıladığı hususunda da Sünnîler'in ve Şîîler'in müttelik oldukları söylenebilir. Öyle anlaşılıyor ki Hz. Ebû Bekir, Resûlullah'ın ailesinin rızkını ayırdıktan sonra Fedek gelirlerinin geri kalanını Allah yolunda taksim edeceğine dair Hz. Fâtıma'ya verdiği sözde¹⁰⁹ durmuştur.

Bazı Sünnî rivayetlere göre Fâtıma, Fedek meselesi sebebiyle Ebû Bekir'e gazaplanmış, ondan uzak durmuş ve ölünceye kadar da onunla konuşmamıştır. Fâtıma öldüğünde de eşi Ali, Ebû Bekir'e bildirmeden geceleyin onun namazını kılmış ve onu defnetmiştir.¹¹⁰ Şîîler'in geneli de bu hususta Sünnîler'le hemfikirdirler.¹¹¹

Bazı Sünnî rivayetlere göre Ebû Bekir, vefatından önce Fâtıma ile konuşmuş ve onun rızasını almıştır.¹¹² Bazı Şîî rivayetlerde de Fâtıma'nın Ebû Bekir'in tavrına rıza gösterdiği vurgulanır.¹¹³

D. Sünnî ve Şîî Rivayetlerin İhtilâf Ettiği Hususlar

Bazı Sünnî kaynaklar, Fâtıma'nın Resûlullah'tan Fedek'i kendisine hibe etmesini istediğini; ancak Resûlullah'ın bunu kabul etmediğini kaydederken,¹¹⁴ Şîîler bu kanaatte değildirler. Onlara göre Fedek Fâtıma'ya hibe edilmiştir.

İbn Sa'd'da yer alan bir rivayete göre Fâtıma, Ebû Bekir'e biat edildikten bir gün sonra¹¹⁵ miras talebinde bulunmuştur. Şîîler'den İbn Ebü'l-Hadîd'e göre ise Fâtıma, Ebû Bekir'in yanına Resûlullah'ın vefatından on gün sonra gitmiştir.¹¹⁶

107 İbn Ebü'l-Hadîd, IV, 97.

108 İbn Sa'd, II, 315-16.

109 İbn Ebü'l-Hadîd, IV, 80.

110 Buhârî, "Meğâzî", 38; Müslim, "Cihâd", 52 (1759); Beyhakî, VI, 300; İbn Kesîr, V, 286; İbnü'd-Deyba', II, 55.

111 İbn Ebü'l-Hadîd, IV, 81; Askerî, II, 173, 175; Ca'fer Sübhânî, V, 220.

112 İbn Sa'd, VIII, 27; Beyhakî, VI, 301; İbn Kesîr, V, 289; Dihlevî, s. 272.

113 İbn Ebü'l-Hadîd, IV, 81, 87; İhsan İlahî Zahîr, s. 83.

114 İbn Sa'd, V, 388; Belâzürî, 44-45; İbn Teymiyye, IV, 230.

115 İbn Sa'd, II, 315-16.

116 İbn Ebü'l-Hadîd, IV, 97.

Bazı Sünnî rivayetlere göre Ebû Bekir, Fâtıma'yı hastalığında ziyaret etmiş, onun gönlünü alıp kendisiyle helâlleşmiştir.¹¹⁷ Bazı rivayetlere göre ise Fâtıma, Resûlullah'ın uygulamasını aynen sürdüreceğine dair kendisine söz veren Ebû Bekir'den razı olmuştur.¹¹⁸ Şiîler'in çoğunluğuna göre ise Fâtıma, Fedek meselesi sebebiyle ölünceye kadar onunla konuşmamıştır. Hatta bazı Şiîler kendi görüşlerine mesnet teşkil ettiği için Fâtıma'nın, kendisini ziyarete gelen Ebû Bekir ve Ömer'den yüz çevirdiğine ve onların selamına dahi cevap vermediğine dair İbn Kuteybe'ye aidiyeti şüpheli olan *el-İmâme ve's-Siyâse* isimli eserde nakledilen bir rivayeti de benimsemişlerdir.¹¹⁹

Bazı Şiîler'e göre halife Ebû Bekir'in Fedek gelirlerine el koymasının sebebi, Hz. Ali'nin iktisadî yönden güçlenmesini ve hilâfet makamı ile mücadele etmesini engellemek, hilâfet makamına muhalif olanları parayla satın almak, bütçeye gelir sağlamak ve dolayısıyla hükümetinin temellerini sağlamlaştırmasıdır. Sünnîler'e göre ise Hz. Ebû Bekir, sadece Hz. Peygamber'in tâlimatına uymuştur ve Resûlullah'ın yaptığı gibi buranın geliri ile Resûlullah'ın ailesinin zaruri ihtiyaçlarını karşıladıktan sonra geri kalanını müslümanlar arasında taksim etmiştir.¹²⁰

Şiîler'in büyük çoğunluğuna göre "Biz mirasçı olmayız. Bizim bıraktığımız sadakadır" hadisi sadece Ebû Bekir tarafından nakledilmiş veya

117 İbn Sa'd, VIII, 27; Beyhakî, VI, 301; İbn Kesir, V, 289.

118 Dihlevî, s. 272.

119 Bu rivayetin devamında, Ebû Bekir ve Ömer Fedek konusunu açarak kendisini teselli etmek istediklerinde Hz. Fâtıma'nın onlara hitaben şunları söylediği ifade edilir: "Allah aşkına söyleyin, acaba Resûlullah'ın şöyle buyurduğunu duymamış mısınız? 'Fâtıma'nın rızası benim rızam, Fâtıma'nın öfkesi benim öfkemdir; öyleyse kim kızım Fâtıma'yı severse beni sevmiştir, kim Fâtıma'yı öfkelenirse beni öfkelenirmiştir.' Onlar 'Evet bu hadisi Resûlullah'tan duymuşuz' dediler. Bunun üzerine Fâtıma şöyle dedi: 'Ben Allah'ı ve meleklerini şahit tutuyorum ki, sizin ikiniz beni öfkelenirdiniz, beni hoşnut etmediniz; Peygamber'le mülakat ettiğimde mutlaka ikinizi ona şikâyet edeceğim.' Bunun üzerine Ebû Bekir şöyle dedi: 'Ben, Resûlullah'ın ve senin öfkenden Allah'a sığınırım, ey Fâtıma!' Sonra Ebû Bekir ağlamaya başladı ve sözlerini şöyle sürdürdü: 'Allah'a yemin ederim ki, kıldığım her namazda sana dua edeceğim.' Ebû Bekir ağlayarak evden çıktı. İnsanlar Ebû Bekir'in başına toplandılar. Onlara şöyle dedi: 'Herkes eşine sarılarak, ailesinin yanında mutlu bir şekilde gecelerken, beni içinde bulunduğum durumla baş başa bıraktınız. Benim sizin biatinize ihtiyacım yoktur. Bana yaptığınız biati benden geri alın.'" Bk. İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *el-İmâme ve's-siyâse*, nşr. Tâhâ Muhammed ez-Zeynî (Kahire: Müessesetü'l-Halebî, ts.), I, 20; Ca'fer Sübhânî, V, 220.

120 Bazı Şiî kaynaklarda da bu bilgi kaydedilmektedir. Bk. İbn Ebü'l-Hadîd, IV, 80.

uydurulmuştur.¹²¹ Sünnîler'e göre ise hadisin sıhhatinde şüphe yoktur.¹²² Çünkü söz konusu hadis, çeşitli varyantlarıyla pek çok muteber kaynakta yer almaktadır.¹²³

Şiîler, Hz. Peygamber'e ait kısırak, kılıç ve sarığın Ebû Bekir tarafından Ali'ye bırakıldığını iddia ederler.¹²⁴ Sünnîler'den İbn Teymiyye'ye göre ise Ebû Bekir'in bunları Ali'ye miras olarak verdiği sabit değildir.¹²⁵

Şiîler'e göre peygamberlerin miras bıraktıklarına dair âyetler vardır. Sünnîler'e göre ise Şiîler âyetleri yanlış yorumlamışlardır. Sünnîler, âyetlerde kastedilen mirasın mal değil, ilim ve nübüvvet olduğunu söylemişlerdir.¹²⁶

Şiîler'e göre Hz. Peygamber, miras bırakır ve mirasını sadece kızı Fâtıma'ya bırakmıştır.¹²⁷ Sünnîler'e göre ise Hz. Peygamber maddî anlamda miras bırakmamıştır.

Sünnîler'e göre Hz. Ebû Bekir'den sonraki halifelerin de Fedek hususunda aynı uygulamayı sürdürmüş olmaları onun isabetli karar verdiğini göstermektedir. Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali de halife olduklarında Fedek'in gelirlerini Resûlullah'ın sarf ettiği yerlere harcamışlardır.¹²⁸ Hz. Ali de halife olduğunda bu toprakların statüsünü aynen korumuş ve önceki halifelerin tatbikatını aynen devam ettirmiştir.¹²⁹ Fakat bazı Şiî rivayetlere göre, Hz. Ali'nin aynı uygulamayı devam ettirmesinin sebebi "Ebû Bekir ve Ömer'e muhalefet etti" diye aleyhinde çıkabilecek söylentileri engellemek istemesidir. Ancak bu rivayet zayıf görülmektedir.¹³⁰

121 İbn Ebû'l-Hadîd, IV, 88; İbn Teymiyye, IV, 258; Ca'fer Sübhânî, V, 177, 216.

122 Örnek olarak bk. İbn Teymiyye, IV, 194, 196; Ali Muhammed Muhammed Sallâbî, *IV. Halife Hz. Ali (ra) Hayatı, Şahsiyeti ve Dönemi*, çev. Şerafettin Şenaslan (İstanbul: Ravza Yayınları, 2008), s. 169-74.

123 Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ*, "Kelâm", 27; Abdürrezzâk, V, 471-72; İbn Sa'd, II, 314, 316; Ahmed b. Hanbel, I, 4, 10, 13; Buhârî, "Ferâiz", 3, "İ'tisâm", 5, "Meğâzî", 14, "Fezâilü'l-ashâb", 12; Müslim, "Cihâd", 51 (1758), 52, 54, (1759), 55 (1760), 56 (1761); Ebû Dâvûd, "Harâc", 19 (2968-2969, 2976-2977); İbn Mâce, "Mukaddime", 17 (223); Tirmizî, "İlim", 19 (2682); Belâzürî, s. 42; Beyhakî, VI, 297-303; İbn Teymiyye, IV, 195; İbn Kesir, V, 249, 285-289; İbnü'd-Deyba', II, 55; Halebî, II, 760; İhsan İlâhî Zahîr, s. 83.

124 İbn Teymiyye, IV, 258; Ca'fer Sübhânî, V, 217-18. Benzer ifadelerle ayrıca bk. İbn Ebû'l-Hadîd, IV, 79.

125 İbn Teymiyye, IV, 258-59.

126 İbn Teymiyye, IV, 194, 224; İbn Kesir, V, 290; Dihlevî, s. 271.

127 Kummî, IV, 190, 191.

128 Belâzürî, s. 45; Yâkût, III, 857; İhsan İlâhî Zahîr, s. 83.

129 Nevevî, *Şerhu Sahîh-i Müslim* (baskı yeri yok, 1981-83), XII, 73; İbn Teymiyye, IV, 220.

130 Beyhakî, VI, 343. Bu rivayet için ayrıca bk. İbn Ebû'l-Hadîd, IV, 86.

Rivayetlerin Değerlendirilmesi

Yahudiler'den barış yoluyla alınan Fedek arazisi Hz. Peygamber'e tahsis edilerek onun tasarrufuna bırakılmıştır. Hz. Peygamber, bu araziden elde edilen gelirle bir yandan kendi ailesinin geçimini sağlamış, diğer yandan da müslüman fakirlerin, yetimlerin, miskinlerin ve yolcuların ihtiyaçlarını gidermiştir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Fâtıma, Hz. Ebû Bekir'den Fedek arazisinin miras olarak kendisine verilmesini talep etmiş; ancak onun bu talebi kabul görmemiştir. Bu hâdise, Sünnî ve Şii müslümanlarca farklı değerlendirilmiş ve sürekli tartışma konusu yapılmıştır.

Öncelikle ifade etmek gerekir ki, Fedek gibi fey' niteliği taşıyan arazi ve gelirlerinin Hz. Peygamber'in vefatından sonra iş başına geçen kimsenin tasarrufunda olduğu hususunda Sünnî ve Şii rivayetler arasında görüş birliği vardır.¹³¹ Bu durumda Hz. Ebû Bekir, Fedek'le ilgili tasarrufu sebebiyle tenkit edilmemelidir. Çünkü o yetkisini kullanarak Fedek gelirleri hususunda Hz. Peygamber'in tatbikatını esas almış ve Resûlullah'ın ailesinin zaruri ihtiyaçlarını karşıladıktan sonra, geri kalanını müslümanlar arasında taksim etmiştir.

Hz. Ebû Bekir, Hz. Peygamber'in mirasını Hz. Fâtıma'ya vermeyeceğini söylerken, kendi kızı Hz. Aişe'yi de aynı gerekçe ile mirastan mahrum bırakmıştır. Dolayısıyla ortada Hz. Fâtıma'ya karşı takınılan menfi bir tutumdan söz etmek mümkün değildir.

Fedek bağlarının Hz. Peygamber tarafından Hz. Fâtıma'ya hibe olarak verildiğine ve Hz. Fâtıma'nın Hz. Ebû Bekir'e gelerek Fedek arazisini Resûlullah'ın kendisine hibe ettiğini söylediğine dair rivayetlerin doğruluğu kesin değildir. Zira sağlam ve sahih hadisler, Hz. Fâtıma'nın Fedek'i hibe olarak değil,¹³² miras olarak talep ettiğini nakletmektedirler.¹³³ Kaldı ki hibe ile ilgili rivayetler birbirleriyle çelişmektedir. Dolayısıyla Fedek arazisinin Hz. Fâtıma'ya hibe edildiğine dair rivayetleri ihtiyatla karşılamak gerekir. Kesin olan şudur ki, Hz. Fâtıma Hz. Ebû Bekir'den Fedek arazisinin kendisine miras olarak verilmesini talep etmiş; ancak Hz. Ebû Bekir onun bu talebini geri çevirmiştir.

Hz. Fâtıma'nın Fedek meselesi sebebiyle Hz. Ebû Bekir'e darıldığı ve hayatının sonuna kadar onunla konuşmadığı tarzındaki rivayetler de doğruluğu

131 Belâzürî, s. 42; Küleynî, I, 539; Beyhakî, VI, 302.

132 İbn Teymiyye, IV, 234; Dihlevî, s. 271.

133 Ahmed b. Hanbel, I, 9; Buhârî, "Meğâzî", 38; Müslim, "Cihâd", 52 (1759); Ebû Dâvûd, "Harâc", 19 (2968, 2969); Beyhakî, VI, 300; İbn Teymiyye, IV, 234; Dihlevî, s. 271; İhsan İlahî Zahîr, s. 83.

kesin olmayan bilgilerdir. Zira bu husustaki rivayetler de çelişkilidir. Nitekim Buhârî'nin Hz. Âişe'den naklettiği rivayete göre Fâtıma, Ebû Bekir'le ölünceye kadar hiç konuşmamış, Abdürrezzâk'ın, yine Hz. Aişe'den naklettiği rivayete göre ise Fâtıma, Ebû Bekir'le vefatına kadar sadece Fedek konusunda konuşmamıştır.¹³⁴ Yine Fedek konusunda bir kısım Sünnî ve Şîî kaynaklarda Fâtıma'nın, talebini geri çeviren Ebû Bekir'e "Sen, Resûlullah'tan duyduklarını daha iyi bilirsin" diyerek bu talebinden vazgeçtiği ve Ebû Bekir'in kararına rıza gösterdiği nakledilmiştir.¹³⁵

Hz. Ebû Bekir'den sonraki halifelerin Fedek hakkında aynı uygulamayı sürdürdükleri hususunda Sünnîler ve Şîîler arasında görüş ayrılığı yoktur. Hz. Ali de halife olduğunda bu toprakların statüsünü aynen korumuş ve önceki halifelerin tatbikatını aynen devam ettirmiştir.¹³⁶ Bu da Hz. Ebû Bekir'in isabetli karar verdiğinin göstergelerinden sayılmalıdır. Şayet önceki halifelerin tatbikatına bakarak zulüm ve haksızlıktan bahsedilecek olursa, zulmedenler arasına Hz. Ali'yi de dahil etmek gerekecektir ki, Şîî olsun Sünnî olsun hiçbir müslümanın böyle bir düşüncüyü kabul edebileceğini sanmıyoruz. Kaldı ki Hz. Ebû Bekir'in bu uygulaması, Hz. Fâtıma'nın neslinden gelenler tarafından da tasvip görmüştür. Nitekim Hz. Hüseyin'in torunu Zeyd b. Ali, "Allah'a yemin olsun ki bu iş bana havale edilseydi (eğer ben Ebû Bekir'in yerinde olsaydım) kesinlikle Ebû Bekir'in Fedek hakkında verdiği hükmün aynısını verirdim"¹³⁷ diyerek, Hz. Ebû Bekir'in isabetli karar verdiğini vurgulamıştır. Yine Zeyd b. Ali'nin kardeşi Ebû Ca'fer Muhammed Bâkır, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer için şu ifadeleri dile getirmiştir: "... Âlemlere uyarıcı olsun diye Kur'ân'ı kuluna indirene yemin olsun ki, onlar bizim hakkımıza zerre kadar zulmetmemişlerdir..."¹³⁸

Hz. Fâtıma'ya miras verilmesi için Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekir'e âyetlerden deliller getirdiğine dair İbn Sa'd'ın naklettiği rivayetin¹³⁹ ihtiyatla karşılanması gerektiği kanaatindeyiz. Zira Hz. Ali'nin, hilâfeti döneminde söz konusu arazilerin mevcut statüsünü koruduğu ve Hz. Fâtıma'ya mirastan hiçbir

¹³⁴ Abdürrezzâk, V, 472; Buhârî, Meğâzî, 38.

¹³⁵ Beyhakî, VI, 303; İbn Ebü'l-Hadîd, IV, 81; Dihlevî, s. 272; İhsan İlähî Zahîr, s. 83; Beyhakî'de ve İbn Ebü'l-Hadîd'de yer alan başka bir rivayette Hz. Fâtıma Hz. Ebû Bekir'e: "Sen ve Rasulullah (a.s.) daha iyi bilirsiniz dedi ve bu talebinden vazgeçti (döndü)" şeklinde kayıtlıdır. Beyhakî, VI, 303; İbn Ebü'l-Hadîd, IV, 87.

¹³⁶ İbn Ebü'l-Hadîd, IV, 80; Nevevî, XII, 73; İbn Teymiyye, IV, 220.

¹³⁷ Beyhakî, VI, 302; İbn Ebü'l-Hadîd, IV, 82; İbn Kesîr, V, 290; İhsan İlähî Zahîr, s. 89.

¹³⁸ İbn Ebü'l-Hadîd, IV, 82; İhsan İlähî Zahîr, s. 89.

¹³⁹ İbn Sa'd, II, 315.

şey vermediği, doğruluğu kesin bilgiler arasında yer almaktadır. Dolayısıyla Hz. Fâtıma'nın mirası hususunda Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekir'e âyetlerden deliller getirmesi, sonra da bu delilleri bir tarafa bırakarak Hz. Ebû Bekir'in uygulamasını esas alması mâkul ve mantıklı değildir.

“Biz mirasçı olmayız, bizim bıraktığımız sadakadır” hadisi sadece Hz. Ebû Bekir tarafından değil Ömer,¹⁴⁰ Osman, Ali, Zübeyr b. Avvam, Sa'd b. Ebû Vakkâs, Abbas b. Abdülmuttalib, Ebû Hureyre,¹⁴¹ Abdurrahman b. Avf,¹⁴² Resûlullah'ın eşleri, Talha b. Ubeydillah,¹⁴³ Ebû'd-Derdâ¹⁴⁴ ve Huzeife b. Yemân¹⁴⁵ gibi daha başka sahâbiler tarafından da rivayet edilmiştir. Dolayısıyla Şiiler'in söz konusu hadisin sadece Ebû Bekir tarafından nakledildiğine ya da uydurulduğuna dair iddiaları doğru değildir. Bazı Şiiler'in hadisin son kısmındaki “sadaka” sözcüğünü hal ya da temyiz kabul ederek hadisi değişik şekilde yorumlamaları ve bu hadisin “Hz. Peygamber'in hayattayken sadaka olarak tayin ettiği şeyler miras olarak alınmaz” şeklinde anlaşılması gerektiğini söylemeleri de isabetli değildir. Zira bu husus, sadece Hz. Peygamber için değil her bir müslüman için söz konusudur. Müslümanlardan her birinin hayatta iken vakıf ya da sadaka olarak bıraktığı şeyler mirasa konu olamaz. Zaten bu anlayış bir kısım Şiiler'ce de hatalı görülmüştür.¹⁴⁶

Hz. Peygamber'e ait kısırak, kılıç ve sarığın Hz. Ebû Bekir tarafından Hz. Ali'ye miras olarak verildiği, doğruluğu kesin olmayan bir bilgidir. Aslında bu gibi şeylerin Hz. Ali'ye verildiğine dair rivayet problemlidir. Zira Hz. Ali Hz. Peygamber'in vârisi değildir.¹⁴⁷ Ayrıca Hz. Ali Hz. Ebû Bekir'den kendisi için herhangi bir miras talebinde de bulunmamıştır. Bu hususta

140 İbn Sa'd, II, 314. Ahmed b. Hanbel, I, 13; İbn Teymiyye, IV, 195.

141 İbn Sa'd, II, 314; İbn Teymiyye, IV, 195; Dihlevî, s. 270.

142 İbn Teymiyye, IV, 195; Dihlevî, s. 270.

143 İbn Teymiyye, IV, 195.

144 Dihlevî, s. 270.

145 Beyhakî, VI, 302; Dihlevî, s. 270. Hadisi Resûlullah'tan işittiklerini söyleyen Ömer, Osman, Talha, Zübeyr ve Abdurrahman'ın, Fâtıma'nın miras talebinin Ebû Bekir tarafından reddedildiği günlerde bu hadisi nakletmediklerini, dolayısıyla Ebû Bekir'in bu rivayette tek kaldığını iddia edenler olmuştur (bk. İbn Ebü'l-Hadîd, IV, 85). Fakat hadisin Hz. Ömer, Hz. Osman, Abdurrahman b. Avf, Zübeyr b. Avvam, Sa'd b. Ebû Vakkâs, Talha b. Ubeydullah, Hz. Âişe, Ebû Hüreyre, Hz. Ali ve Hz. Abbas tarafından rivayet ya da tasdik edildiğine dair ayrıca bk. Buhârî, “Ferâiz”, 3, “Meğâzi”, 14; Müslim, “Cihâd”, 49 (1757), 51 (1758), 52, 54, (1759), 55 (1760), 56 (1761); Ebû Dâvûd, “Harâc”, 19 (2963); Tirmizî, “Siyer”, 44 (1609-1610); İbn Kesîr, V, 287-89.

146 Ca'fer Sübhânî, V, 219. Bu konu için ayrıca bk. İbn Ebü'l-Hadîd, IV, 89.

147 İbn Ebü'l-Hadîd, IV, 79, 89.

da Sünnî ve Şîîler arasında görüş birliği olduğu, nakledilen rivayetlerden anlaşılmaktadır.

Şîîler'in, "Allah, çocuklarınız hakkında erkeğe, iki kızın hissesi kadar tavsiye eder"¹⁴⁸ ayetine dayanarak Hz. Peygamber'in bu emrin kapsamı dışında tutulamayacağına dair görüşlerini de ihtiyatla karşılamak gerekir. Zira Hz. Peygamber'in bazı özel hükümlere muhatap olduğu bilinen bir gerçektir. Nitekim zekât ve sadaka almak ümmetine helâl, ona haram kılınmıştır.¹⁴⁹ Yine söz konusu âyetin siyakı durumunda olan Nisâ sûresinin 3. ve 4. âyetleri umuma hitap ediyor gibi görünse de, bu âyetlerin sadece Hz. Peygamber'i değil bütün ümmeti bağlayıcı olduğu bilinmektedir. Bu ayetlerde dörde kadar evliliğe izin verilirken ve evlenecek olan erkeklerin kadınlara mehir vermeleri emredilirken, Hz. Peygamber'in dörtten fazla kadınla ve mehir vermeksizin evlenmesine müsaade edilmiştir. Bu husus nass ve icma ile sabittir.¹⁵⁰ Burada da benzer bir durum söz konusudur. Mirasla ilgili âyetin umumi hükmü sahih hadisle tahsis edilmiştir. Dolayısıyla âyetin umum ifade etmesi kat'i değil zannîdir. Bu arada Şîîler'in, bu âyete rağmen Resûlullah'ın terikesini sadece Hz. Fâtıma'ya tahsis etmelerini de anlamak kolay değildir. Zira Hz. Peygamber'in bıraktığı mal ve servetin mirasa konu olması durumunda bile bu âyetin¹⁵¹ hükmüne göre bu mirasın yarısı Hz. Fâtıma'ya, kalan yarısı ise diğer yakınlarına ait olacaktır.

Bazı âyetlere¹⁵² dayanarak peygamberlerin miras bırakabileceklerine ve miras olarak bıraktıkları şeylerin de maddî şeyler olması gerektiğine dair yaklaşımlar da gerek Sünnî gerek bir kısım Şîî rivayetlere aykırı gözükmektedir. Nitekim "...Muhakkak ki âlimler, peygamberlerin vârisleridir. Peygamberler kesinlikle miras olarak dinar ve dirhem bırakmamışlardır. Onlar, ilmi miras bırakmışlardır..." hadisi, hem Sünnî hem de Şîî kaynaklarda yer almaktadır.¹⁵³

Fedek arazisi kendisine miras olarak verilmediği için Hz. Fâtıma'nın uzun bir hutbe okuduğuna, kendisine yardımcı olmadıkları gerekçesiyle ashaba sitemde bulunduğu ve müslümanları ihanet, korkaklık, alçaklık ve zalimlik-

148 Nisâ, 4/11.

149 Buhârî, "Zekât", 60, "Cihâd", 188; Müslim, "Zekât", 161 (no. 1069); İbn Teymiyye, IV, 195.

150 Ahzâb, 33/50. Bu konuda daha fazla bilgi edinmek için bk. İbn Teymiyye, IV, 200 vd.

151 Nisâ, 4/11.

152 Meryem, 19/5-6; Neml, 27/16.

153 Ebû Dâvûd, "İlim", 1 (3641); İbn Mâce, "Mukaddime", 17 (223); Tirmizî, "İlim", 19 (2682); Saffâr, I, 26; Küleynî, I, 34; Ayrıca bk. İbn Teymiyye, IV, 223; İhsan İlâhî Zahîr, s. 85.

le itham ettiğine dair Şii İbn Ebü'l-Hadîd'in Ebû Bekir el-Cevherî'den naklettiği rivayetin¹⁵⁴ doğru olmadığı açıktır. Hatta bu rivayetin, Şii muhaddislerin naklettiği rivayetlerle dahi çeliştiği ortadadır. Nitekim Şii muhaddislerden Küleynî, kadınların arazi ve akar cinsinden şeylere mirasçı olamayacaklarına dair kitabında müstakil bir bab ayırmış ve çeşitli rivayetler nakletmiştir. Bu durumda Hz. Fâtıma'nın, hakkı olmadığı bir mevzuda sahâbeye bu tür ithamlarda bulunması düşünülemez. Kaldı ki Şii rivayetlerin bir kısmına göre Fâtıma, Ebû Bekir'in tavrına rıza göstermiştir.¹⁵⁵

Sonuç

Fedek meselesi hakkında Hz. Ebû Bekir ile Hz. Fâtıma arasında yaşanan hadiselerle ilgili Sünnî ve Şii rivayetler, kendi içlerinde birbirine mutabık ve muhalif unsurlar bulundurmaktadır. Aynı durum Sünnî ve Şii rivayetler arasında da söz konusudur.

Hz. Peygamber'in miras bırakmama hususunda sadece kendisini mi yoksa bütün peygamberleri mi kastettiği, Fedek arazisinin Hz. Peygamber tarafından Hz. Fâtıma'ya hibe edilip edilmediği, Hz. Fâtıma'nın Hz. Ebû Bekir'e kiminle ve ne maksatla gittiği, Hz. Ebû Bekir'in, Hz. Fâtıma'nın şahitlerini yetersiz bulup bulmadığı, Hz. Fâtıma'nın Fedek meselesi sebebiyle Hz. Ebû Bekir'e darılıp darılmadığı ve Hz. Fâtıma'nın cenaze namazını Hz. Ebû Bekir'in kıldırıp kıldırmadığı gibi hususlar Sünnî rivayetlerde farklılık arz etmektedir.

Diğer taraftan peygamberlerin dirhem ve dinar mı, yoksa ilim ve hadisleri mi miras bıraktıkları; Fedek gelirlerine Hz. Ebû Bekir tarafından el konulma sebebinin ne olduğu; Hz. Ali'nin Resûlullah'a vâris olup olmadığı; Hz. Fâtıma'nın bir kadın olarak arazi ve akar cinsinden şeylere mirasçı olup olmayacağı; Resûlullah'ın ilmine vâris olunup olunamayacağı; Hz. Fâtıma'nın Hz. Ebû Bekir'den razı olup olmadığı; Hz. Ali'nin, Fedek hususunda Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in yolunu gönüllü olarak takip edip etmediği gibi hususlar da Şii rivayetler arasındaki farklılıklardır.

Ayrıca fey' niteliği taşıyan arazi ve gelirlerinin, Hz. Peygamber'in vefatından sonra iş başına geçen kimsenin tasarrufunda olduğu ve Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekir'den kendisi için herhangi bir miras talebinde bulunmadığı hususunda Şii ve Sünnîler arasında görüş ayrılığı yoktur. Yine Hz. Ali'nin, halife olduğunda Fedek hususunda önceki halifelerin tatbikatını aynen devam ettirdiği ve Hz. Fâtıma'nın Fedek'i Hz. Ebû Bekir'den miras olarak istediği fakat

154 İbn Ebü'l-Hadîd, IV, 78-80; Askeri, II, 185-86.

155 İbn Ebü'l-Hadîd, IV, 81, 87; İhsan İlähî Zahîr, s. 83.

Hız. Ebû Bekir'in Hz. Peygamber'den naklettiği bir hadise dayanarak Fedek'i Hz. Fâtıma'ya miras olarak vermediği, ancak Resûlullah'ın yakınlarını mağdur etmeyip Fedek gelirlerinden onların ihtiyaçlarını karşıladığı hususunda Şii ve Sünnî rivayetler ittifak hâindedir. Bu arazilerin Hz. Peygamber tarafından Hz. Fâtıma'ya hibe edildiği, Hz. Fâtıma'nın Fedek meselesi sebebiyle Hz. Ebû Bekir'e gazaplandığı ve ölünceye kadar da onunla konuşmadığı veya tam aksine Hz. Ebû Bekir'in vefatından önce Hz. Fâtıma ile konuşup onun rızasını aldığı ve Hz. Fâtıma'nın da ondan razı olduğu hususunda da Şii ve Sünnî rivayetler arasında kısmen ittifak söz konusudur. Buna karşılık, Hz. Ali'nin halifeliği esnasında Fedek hususunda önceki halifelerin tatbikatını aynen devam ettirmesinin gerekçesinin ne olduğu, Fedek arazisinin Hz. Peygamber tarafından Hz. Fâtıma'ya hibe edilip edilmediği ve Hz. Fâtıma'nın Fedek meselesi sebebiyle Hz. Ebû Bekir'e darılıp darılmadığı hususunda Sünnî ve Şii âlimler arasında kısmen ihtilaflar bulunmaktadır. Ayrıca Hz. Ebû Bekir'in Fedek gelirlerine el koymasının sebebinin ne olduğu, naklettiği hadisin sahih mi uydurma mı olduğu, Hz. Peygamber'e ait bazı özel eşyaların Hz. Ebû Bekir tarafından Hz. Ali'ye miras olarak bırakılıp bırakılmadığı, peygamberlerin maddî miras bırakıp bırakmadıkları ve buna bağlı olarak Hz. Fâtıma'nın Resûlullah'a vâris olup olamayacağı gibi hususlarda da Sünnî ve Şii âlimler arasında köklü görüş ayrılıklarının olduğu müşahede edilmektedir.

Nakledilen rivayetlerden anlaşıldığına göre tartışmasız ve doğruluğu kesin olan hususlar şunlardır:

- Fey' arazi ve gelirleri, Hz. Peygamber'in vefatından sonra iş başına geçen kimsenin tasarrufundadır.
- Hz. Fâtıma, Fedek arazisini Hz. Ebû Bekir'den miras olarak istemiş ancak Hz. Ebû Bekir bu araziyi ona miras olarak vermemiştir.
- Hz. Ebû Bekir, başta Hz. Fâtıma olmak üzere Resûlullah'ın diğer yakınlarını mağdur etmemiş ve Fedek gelirlerinden onların ihtiyaçlarını karşılamıştır. Resûlullah'ın ailesinin rızkını ayırdıktan sonra bu gelirlerin geri kalanını Allah yolunda harcamıştır.
- Hz. Ali, Hz. Ebû Bekir'den kendisi için herhangi bir miras talebinde bulunmamıştır.
- "Biz mirasçı olmayız, bizim bıraktığımız sadakadır" hadisi sadece Hz. Ebû Bekir tarafından değil daha başka sahâbiler tarafından da nakledilmiştir.
- Fedek hususunda Hz. Ebû Bekir'den sonraki halifeler de aynı uygulamayı sürdürmüşlerdir. Gerekçesi ne olursa olsun Hz. Ali de halife

olduğunda bu toprakların statüsünü aynen korumuş ve önceki halifelerin tatbikatını devam ettirmiştir.

Tartışmalı olup doğruluğu kesin olmayan hususlar da şunlardır:

- Hz. Peygamber'in, Fedek arazisini Hz. Fâtıma'ya hibe ettiğine ve Hz. Fâtıma'nın da bu araziye Hz. Ebû Bekir'den hibe olarak istediğine dair bilgilerin doğruluğu kesin değildir. Zira bu husustaki rivayetler birbirleriyle çelişmektedir. Sağlam ve sahih hadisler, Hz. Fâtıma'nın Fedek'i hibe olarak değil, miras olarak talep ettiğini nakletmektedirler.
- Hz. Fâtıma'nın, Fedek meselesi sebebiyle Hz. Ebû Bekir'e darıldığı, hayatının sonuna kadar onunla konuşmadığı, Fâtıma öldüğünde de eşi Hz. Ali'nin, Hz. Ebû Bekir'e bildirmeden onun cenaze namazını kıldığı ve geceleyin onu defnettiği tarzındaki bilgiler kesinlik arz etmemektedir. Zira bu hususta da çelişkili rivayetler bulunmaktadır.
- Hz. Peygamber'e ait kısırak, kılıç ve sarığın Hz. Ebû Bekir tarafından Hz. Ali'ye miras olarak verildiği, doğruluğu kesin olmayan bir bilgidir.

Doğru olmayıp sadece birer iddiadan ibaret olan hususlar ise şunlardır:

- Konuyla ilgili hadisin sadece Hz. Ebû Bekir tarafından nakledildiğine dair iddiaların doğru olmadığı rivayetlerden anlaşılmaktadır.
- Hz. Peygamber'in, mirasını sadece kızı Fâtıma'ya bıraktığı, Hz. Peygamber'e Fâtıma'dan başka kimsenin mirasçı olamadığı, dolayısıyla hanımlarının ve asabesinin Hz. Peygamber'e vâris olamadıkları konusunda Şiîler'in ileri sürdükleri iddialar inandırıcı gözükmemektedir. Zira Hz. Peygamber'e vâris olunabileceği kabul edildiği takdirde onun hanımlarının ve amcası Abbas'ın da vâris olması söz konusu olacaktır. Çünkü Nisâ sûresindeki mirasla alâkalı âyetler bu hususu hükme bağlamaktadır.
- Hz. Ebû Bekir'in Fedek'i Hz. Fâtıma'ya vermemesindeki niyet ve maksadı hususunda Şiîler'ce ileri sürülen iddialar da herhangi bir delile dayanmamakta ve zandan öteye geçmemektedir.
- Fedek kendisine miras olarak verilmediği gerekçesiyle Hz. Fâtıma'nın bir hutbe okuduğuna ve müslümanları ihanet, korkaklık, alçaklık ve zalimlikle itham ettiğine dair nakledilen rivayet doğru değildir.
- Peygamberlerin ilmine vâris olunamayacağına dair iddiaların da doğru olmadığı anlaşılmaktadır. Zira onların ilmine vâris olunabileceğine dair Şiî ve Sünnî kaynaklarda kayıtlar bulunmaktadır.

Özet

Hız. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ebû Bekir ile Hz. Fâtıma arasında Fedek arazisinin kullanımı ile ilgili olarak bazı anlaşmazlıklar ortaya çıkmıştır. Bu anlaşmazlıklar hakkında Sünnî ve Şîî dünyası farklı yaklaşımlara sahiptir. Şüphesiz ki, bu yaklaşımların oluşmasında, farklı kaynakları kendilerine referans alan Sünnî ve Şîî rivayetlerin rolü büyüktür. Bu makalede, Fedek meselesi çerçevesinde Hz. Ebû Bekir ile Hz. Fâtıma'nın birbirlerine yönelik tutum ve davranışları hakkındaki Sünnî ve Şîî rivayetlerin karşılaştırmalı bir analizi yapılacaktır. Bu analizler üzerinden de bir kısım saptama ve değerlendirmelere yer verilecektir.

Anahtar kelimeler: Peygamber, Fedek, miras, Ebû Bekir, Fâtıma, Sünnî, Şîî.

Şukûk alâ ‘Uyûn: ‘Uyûnü’l-mesâil’in Fârâbî’ye Âidiyeti Üzerine*

M. Cüneyt Kaya**

Doubts about the ‘Uyûn: On the Authorship of ‘Uyûn al-Masâil Attributed to al-Fârâbî

Although the question of the authorship of the ‘Uyûn attributed to al-Fârâbî has yet to be studied, in Western academia in particular, Western scholarship on this matter usually assumes that ‘Uyûn al-masâil does not belong to al-Fârâbî. On the other hand, Turkish scholarship regularly and frequently refers to ‘Uyûn as a work by al-Fârâbî, particularly in studies of his metaphysical doctrines. This article aims to explore the question of al-Fârâbî’s authorship of this book through a three-phase analysis. First, I will examine the classical bio-bibliographical works that refer to the ‘Uyûn, and then critically review the modern literature on the ‘Uyûn in Turkish and Western languages. Secondly, I will analyze the ‘Uyûn’s content, focusing on seven contested questions, and compare them with the doctrines of al-Fârâbî’s authentic works, thus demonstrating the inconsistencies between the ‘Uyûn and other works. Finally, I present my own evaluation of the question of the ‘Uyûn’s authorship by also discussing the manuscripts.

Key words: ‘Uyûn al-masâil, al-Fârâbî, Avicenna, Abû al-Barakât al-Baghdadî, the question of authenticity.

Fârâbî (ö. 339/950), Kindî (ö. ykl. 252/866) ile başladığı kabul edilen İslâm felsefesi geleneğini kavram ve problem açısından temellendiren ve bu özelliğiyle, felsefenin kendisinden sonraki tarihinde bütün temel meseleler için kalkış noktası olarak değerlendirilen bir filozoftur. Halefi İbn Sînâ (ö. 428/1037) ile kıyaslandığında hayatı, hangi eserlerini yaklaşık olarak ne zaman, nerede ve kim için kaleme aldığı konusunda yok denecek kadar az bilgiye sahip olduğumuz Fârâbî’nin eserlerinin büyük kısmı, özellikle son otuz

* Makalenin müsveddesini okuyarak kıymetli görüşlerini benimle paylaşan Dimitri Gutas ve Ömer Mahir Alper’e, kaynak temini konusundaki yardımlarından dolayı Hümeyra Karagözoğlu ve Kadir Gömbeyaz’a minnettarım.

** Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

yılda neşredilmiş olsa da, el yazmalarına dayalı olarak hazırlanmış tenkitli bir bibliyografik listeye henüz sahip değiliz.¹ Hilmi Ziya Ülken'in, Fârâbî'nin ölümünün bininci yılı münasebetiyle yayımlanan yazısındaki şu ifadeler, geçerliliğini kısmen de olsa, hâlâ korumaktadır:

Eserleri arasında bazı üslûp ve fikir farkları olduğunu işaret edenler, hatta eskiden beri feylesofa ait olduğuna muhakkak gözüyle bakılanların bile onun olmadığını iddia edenlere rastlanmaktadır. Bu meselede henüz kat'î hiç bir hü[k]üm verecek vaziyette değiliz. Çünkü Fârâbî'nin bütün yazma eserleri mukayeseli bir şekilde neşredilmemiştir. Neşredilenler arasında da bazı tabî'yanlıları ve az da olsa metin farkları vardır.²

Fârâbî'nin eserlerine dair Ülken'in de işaret ettiği bu eksiklik, ona atfedilen bazı eserlerin gerçekten ona ait olup olmadığı sorusunu hâlâ sorabilmemize kapı araladığı gibi, Fârâbî'nin felsefesini doğru bir şekilde ortaya koyabilmeyi de güçleştirmektedir. *Fusûsü'l-hikem*'in Fârâbî'ye aidiyeti konusunda nispeten daha erken tarihlerde başlayan tartışma³ bir kenara bırakılırsa, son yıllarda *Risâle fi mâ yenbağî en yükaddem kable te'allümi'l-felsefe* ve *el-Cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn Eflâtûn el-İlâhî ve Aristûtâlis*'in de Fârâbî'ye ait olmayacağını ileri süren çalışmaların yapılmış olması,⁴ Fârâbî külliyyatının hâlâ titiz çalışmalara muhtaç olduğunu gözler önüne sermektedir.

- 1 Fârâbî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi veren klasik kaynaklara dair eleştirel bir değerlendirme ve mevcut Fârâbî bibliyografyalarının bir listesi için bk. Dimitri Gutas, "Fârâbî", *Encyclopaedia Iranica* (New York 1999), IX, 212-13.
- 2 Hilmi Ziya Ülken, "Fârâbî Meselesi: Fârâbî Tetkiklerine Giderken Bazı Düşünceler", *Fârâbî Tetkikleri I* (İstanbul: Bürhaneddin Erenler Matbaası, 1950), s. 5-6 (orijinal imla korunmuştur).
- 3 *Fusûsü'l-hikem*'in Fârâbî'ye aidiyeti konusunda bk. Khalil Georr, "Fârâbî est-il l'auteur de Fuçûç al hikam?", *Revue des etudes islamiques*, 15 (1947), s. 31-39 [Türkçesi: "Fârâbî Füsüs'ül Hikem'in Yazarı mıdır?", çev. Kifayet Özaydın, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (1970), s. 153-61]; Shlomo Pines, "İbn Sînâ et l'auteur de la Risâlat Al-Fuşûş fi'l-hikma: quelques données du problème", *Revue des etudes islamiques*, 19 (1951), s. 121-26 [Türkçesi: İbni Sînâ ve 'Risâletü'l-Füsüs fi'l-Hikme'nin Yazarı", çev. Kifayet Özaydın, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19 (1978), s. 193-96].
- 4 Muhittin Macit, "Fârâbî'ye Nispet Edilen İki Risâle" başlıklı makalesinde (*Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26 [2004], s. 5-21) söz konusu iki risâlenin Fârâbî'ye aidiyetini tartışırken, Marwan Rashed ise "On the Authorship of the Treatise 'On the Harmonization of the Opinions of the Two Sages' Attributed to al- Fârâbî" adlı çalışmasında (*Arabic Sciences and Philosophy*, 19 [2009], s. 43-82) *el-Cem*'in Fârâbî'ye ait olamayacağını ileri sürmektedir.

Bu makalede Fârâbî'ye aidiyeti konusunda şimdiye kadar müstakil bir çalışma yapılmamış olmasına rağmen Batılı literatürde genellikle Fârâbî'ye ait olmadığı kabul edilen; ancak Türkiye'deki Fârâbî çalışmalarında sıklıkla müracaat edilen eserlerin başında yer alan 'Uyûnû'l-mesâil'in (bundan sonra 'Uyûn şeklinde atıfta bulunulacaktır) Fârâbî tarafından kaleme alınmadığı sorusu cevaplanmaya çalışılacaktır. Bu çabanın hareket noktasını ise Helenistik ve Geç Antik dönemde Aristoteles'in eserlerine şerh yazma geleneğinin bir ürünü olan ve *el-Metâlibüs-semâniye*, *er-Ruûsüs-semâniye* ve *el-Ebvâbüs-semâniye* gibi adlarla anılan, bir kitabı veya ilim dalını okumaya başlamadan önce bilinmesi gereken sekiz husustan biri olan “yazarın adı ve kitabın ona aidiyetinin sıhhati” maddesi oluşturacaktır.⁵ Söz konusu “sekiz husus”u, tıbb giriş mâhiyetinde kaleme aldığı *Miftâhu't-tıbb* adlı eserinde özlü bir şekilde okuyucularına sunan İbn Hindû (ö. 423/1032), “yazarın adı ve kitabın ona aidiyetinin sıhhati” maddesini şu şekilde açıklamaktadır:

Yazarın ismi ise kitabı yazan kişiyi tanıtmayı [amaçlar]. Bundan beklenen fayda şudur: Öğrenci kitabın anlamlarından bir kısmını anlamaktan âciz kalabilir ve taklit yoluyla hemen o anlamı kabule mecbur olabilir. Kitabın yazarı fazilet, sağlıklı düşünme ve doğruyu ifade etme açısından meşhur müelliflerden ise öğrencinin nefsi o anlamı kabul konusunda sükûnete erer ve anlayışı güçlenene kadar taklit [yoluyla benimsemede] rahat davranır. Neticede akıl yürütebilecek (istidlâl) bir konuma gelir ve böylece kanıtlama (burhân) bilgisine ulaşır. Şayet kitap, yazarı dışında birisine nispet edilmişse kişinin sözü, hakkında kitap yazdığı ilim dalındaki konumuna göre dinlendiği için kitabı yazanın kim olduğunun tam olarak bilinmesi gerekmektedir. Bunu bilmek ise şu şekilde mümkündür: a. Söz konusu kitabın, görüşleri ve sözünü ifade ediş tarzı açısından o kişinin [diğer] meşhur eserleriyle uygunluk arz etmesi. b. Kitabın isminin o kişinin diğer kitaplarından birinde geçmesi ve onu kendisine nispet etmesi. c. O ilim dalında güvenilir kimselerin bu kitabın o kişi tarafından telif edildiğine şahitlik etmeleri.⁶

İbn Hindû'nun işaret ettiği yöntemi kullanmak suretiyle aşağıda öncelikle 'Uyûn'un klasik biyo-bibliyografik kaynaklarda ve modern çalışmalarda nasıl değerlendirildiği ortaya konacak, ardından 'Uyûn'un muhtevası, “yedi

5 “Sekiz husus”la ilgili ayrıntılı bilgi için bk. M. Cüneyt Kaya, “Tabipler İçin Felsefe: İbn Hindû'nun Felsefe Tasavvuru ve Sözlüğü”, *Felsefe Arkivi*, 34 (2011), s. 65, dn. 62.

6 İbn Hindû, *Miftâhu't-tıbb* (nşr. Sahbân Halifât, *İbn Hindû: Sîretühû, ârâühû'l-felsefiyye, müellefâtühû* içinde [Amman: Menşûratü'l-Câmiati'l-Ürdüniyye, 1996], II, 662 [vurgular bana ait]).

şüphe” (*şek-şukûk*) çerçevesinde Fârâbî'nin diğer eserleriyle karşılaştırılarak aradaki benzerlik ve farklılıklar tespit edilecek ve son olarak 'Uyûn'un yazma nüshalarına müracaat edilerek "aidiyet" sorusu bir çözüme kavuşturulmaya çalışılacaktır.

'Uyûn'un Fârâbî'ye nispet edildiği ilk klasik kaynak, müellifi meçhul *İtmâmu tetimmeti Svânî'l-hikme*'dir. 13. yüzyılda kaleme alınmış olması kuvvetle muhtemel olan bu kitapta, Fârâbî'nin eserleri arasında, herhangi bir ilâve açıklama yapılmaksızın, 'Uyûnü'l-mesâil de sayılmaktadır.⁷ İtmâm dışında 'Uyûn'a atıfta bulunan iki tabakât kitabı daha bulunmaktadır. Bunlardan ilki İbn Ebû Usaybî'a'nın (ö. 668/1270) 'Uyûnü'l-*enbâ fî tabakâti'l-etibbâ*'dır. Söz konusu eserde İbn Ebû Usaybî'a, 'Uyûn'un adını *Kitâbü 'Uyûni'l-mesâil alâ re'yi Aristûtâlis ve hiye mi'e ve sittûne mes'ele* şeklinde vermektedir.⁸ Buna göre 'Uyûn, Aristoteles felsefesini 160 mesele çerçevesinde özetleyen bir kitap olmak durumundadır ve aynı başlık 'Uyûn'a atıfta bulunan üçüncü ve son tabakât eseri, Safedî'nin (764/1363) *el-Vâfi bi'l-vefeyât*'ında da bu şekilde geçmektedir.⁹

Arapça'dan Latince'ye tercüme döneminde ismi meçhul bir mütercim tarafından bazı kısımları Fârâbî'ye nispetle Latince'ye tercüme edilen¹⁰ 'Uyûn ile ilgili modern akademik çalışmaların Augustus Schmoelders'in 1836'da yayımlanan *Documenta Philosophiae Arabum* ile başladığı söylenebilir. Schmoelders, eserinde Fârâbî'nin *Risâle fî mâ yenbağî en yükaddem kable te'allümi'l-felsefe* ve İbn Sînâ'nın mantık hakkında kaleme aldığı *Kasîde*'siyle birlikte 'Uyûn'u da ilk defa neşretmiş ve açıklamalı bir şekilde Latince'ye tercüme etmiştir.¹¹ 'Uyûn, 22 pasaj şeklinde düzenlendiği Schmoelders'in neşir

7 Zahîrüddin Beyhakî, *Tetimmetü Svânî'l-hikme*, nşr. Muhammed Şeffî (Lahor; y.y., 1351/1932), s. 184. *Svânü'l-hikme* geleneği ve İtmâm hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Joel L. Kraemer, *Philosophy in the Renaissance of Islam: Abu Sulaymân al-Sijistânî and His Circle*, (Leiden: Brill, 1986), s. 119 vd.; Dimitri Gutas, "The *Şiwân al-hikma* Cycle of Texts", *Journal of American Oriental Society*, 102/4 (1982), s. 645-50.

8 İbn Ebû Usaybî'a, 'Uyûnü'l-*enbâ fî tabakâti'l-etibbâ*, nşr. Nizâr Rızâ (Beyrut: Dârü'l-Mektebeti'l-Hayât, 1965), s. 609.

9 Selâhaddin es-Safedî, *Kitâbü'l-Vâfi bi'l-vefeyât*, nşr. Hellmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1962), I, 110.

10 Roma ve Vatikan'da iki nüshası bulunan bu fragmanların Vatikan'daki nüshası (46r-46v) J. Bignami-Odier tarafından neşredilmiştir; bk. "Le manuscrit Vatikan Latin 2186", *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 11 (1937-1938), s. 137, 154-55. Ayrıca bk. Charles Burnett, "Arapça'dan Latince'ye: Arapça Felsefe Geleneğinin Batı Avrupa'da Kabulü", *İslam Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson – Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Küre, 2007), s. 425.

11 Augustus Schmoelders, *Documenta Philosophiae Arabum* (Bonnae: Typis

ve tercümesinin ardından Friedrich Dieterici tarafından 1890'da yayımlanan *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen* (kitabın Arapça başlığı: *es-Semeratü'l-marziyye fî ba'dîr-risâlati'l-Fârâbiyye*) adlı çalışmada Fârâbî'ye ait olduğu düşünülen yedi eserle birlikte neşredilmiş,¹² iki yıl sonra da Dieterici, neşrettiği bu eserlerin Almanca tercümelerini yayımlamıştır.¹³ 1312/1894 yılında Delhi'de,¹⁴ 1907 ve 1910'da Kahire'de neşredilen 'Uyûn'un¹⁵ ilk kısmî Türkçe tercümesi 1935'te Kıvameddin [Burslan] tarafından gerçekleştirilmiştir. İsmail Hakkı İzmirli'nin nezaretinde ve kaleme aldığı mukaddime ve mütalaa eşliğinde yayımlanan *Büyük Türk Feylesofu Uzluk Oğlu Farâbî'nin Eserlerinden Seçme Parçalar* adlı eserde Kıvameddin, 'Uyûn'un 3-5. ve 20-22. pasajlarının tercümelerine yer vermiştir.¹⁶ İzmirli, mukaddimede Fârâbî'nin eserleri hakkında bilgi verirken 'Uyûn'u şöyle tanıtmaktadır:

'Uyûnü'l-mesâil'i mantık, tabiiyât, rûhiyât ve maba'dettabî'anın en mühim meselelerini yirmi iki meselede Aristo reyine göre telhis ediyor. Yakîn, zann-ı galip, şek hususlarını birbirinden ayırıyor, imkân tasavvuru, imkân delili hakkında söylediği sözler bugünkü nazariyeyi bildiriyor. Hayır ve şer nazariyelerini felsefî bir surette izah ediyor. Bu eserden bazı parçalar tercüme edilmiştir.¹⁷

regiis arabicis in officijna Fr. Baadeni, 1836), s. 43-56 (tercüme), s. 24-33 (Arapça neşir).

- 12 Friedrich Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen* (Leiden: Brill, 1890) ('Uyûn: s. 56-65). Dieterici'nin neşri, 'Uyûn'un Cod. Leiden 820 numaralı nüshasındaki farklılıkları göstermek dışında esasen Schmoelders'in neşrine dayanmaktadır.
- 13 Friedrich Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen* (Leiden: Brill, 1892) ('Uyûn: s. 92-107).
- 14 'Uyûnü'l-mesâil li'l-muallim es-sânî Ebi Nasr el-Fârâbî (Delhi: y.y., 1312 [1894]), s. 27.
- 15 *el-Mecmû'* (Kahire: Matbaatü's-saâde, 1325/1907), s. 65-75; *el-Fârâbî: Mebâdî'u'l-felsefeti'l-kadîme* (Kahire: y.y., 1910) (Bu son eseri görme imkânı bulamadım. Eserin künyesi için bk. Nicholas Rescher, *al-Fârâbî: An Annotated Bibliography* [Pittsburgh: University of Pittsburg Press, 1962], s. 17).
- 16 Kıvameddin, *Büyük Türk Feylesofu Uzluk Oğlu Farâbî'nin Eserlerinden Seçme Parçalar* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1935), s. 31-32, 39-41. İzmirli'nin tercümeyle ilgili yazdığı mütalaa bu pasajlar şu şekilde tanımlanmaktadır: "Türlü türlü felsefe mes'elelerini izah eden 'uyunülmesail'den ontoloji ve psikolojiye ait olan mevcutlerin kısımları, cisim ve ruhtaki kuvvetler hakkındaki reyler (...) tercüme olunmuştur"; bk. Kıvameddin, *a.g.e.*, s. 26 (orijinal imla korunmuştur).
- 17 Kıvameddin, *Büyük Türk Feylesofu Uzluk Oğlu Farâbî'nin Eserlerinden Seçme Parçalar*, s. 6-7 (orijinal imla korunmuştur).

Aynı yıl Hilmi Ziya Ülken tarafından yayımlanan *Türk Feylesofları Antolojisi I* isimli kitapta Fârâbî'nin eserlerinden verilen örnekler arasında 'Uyûn da üçüncü sırada yer almaktadır.¹⁸ Ülken, Fârâbî'ye ait parçaların "Profesör İzmirli İsmail Hakkı Bey'in ve Kıvameddin Efendinin tercüm[e]lerinden (kelimeler bir dereceye kadar Türkçeleştirilerek) alın[dığı]" belirtse de,¹⁹ Kıvameddin [Burslan] tarafından hazırlanan kitaptaki 'Uyûn tercümesine kıyasla Ülken'in derlemesi -ciddi tasarruflarla birlikte- daha fazla pasajın tercümesini ihtiva etmektedir (1-9, 13 ve 22. pasajlar).²⁰

A.-M. Goichon'un, 1937'de yayımlanan meşhur eseri *La Distinction de l'Essence et de l'Existence d'Après Ibn Sînâ (Avicenne)*'de dile getirdiği, 'Uyûn'un zorunlu varlıktan ay-üstü ve ay-altı âlemin meydana gelişini açıklayan 8-10. pasajlarında ortaya konan teorinin "İbn Sînâci ruh"a sahip olduğuna dair tespitinin ardından,²¹ 'Uyûn'un Fârâbî'ye aidiyetine dair ilk şüphenin Miguel Cruz Hernandez tarafından dile getirildiği söylenebilir. Biblioteca Angelica de Roma 242'nin 33r varağında *Flos alfarabii secundum sententiam aristotelis* ve Vatikan Latin 2186'nın 46r-46v varağında *Anonymi de formatione scientiarum* adıyla kayıtlı olan Latince fragmanları karşılaştıran Hernandez, bunların 'Uyûn'un 1-5. pasajlarının tamamının, 6. pasajın ise kısmen tercümesi olduğu sonucuna ulaşmakta, ayrıca bu metin ile yine Fârâbî'ye atfedilen *ed-Da'âva'l-kalbiyye* ve *Fusûsü'l-hikem* arasındaki benzerliğe dikkat çekmektedir. Sonuçta Hernandez, Georr'un *Fusûs*'un Fârâbî'ye aidiyeti konusundaki şüphelerine atıfla,²² *Fusûs*'un Fârâbî'ye aidiyetini reddetmemiz durumunda 'Uyûn'un da aynı âkibete düşer olacağını belirtmektedir.²³

18 Hilmi Ziya Ülken, *Türk Feylesofları Antolojisi I* (İstanbul: Yeni Kitabevi, 1935), s. 9-12.

19 Ülken, *a.g.e.* (önsöz).

20 'Uyûn'un söz konusu pasajlarından yapılan tercümelere, Hilmi Ziya Ülken ve Kıvameddin Burslan tarafından yayımlanan *Farabi* adlı müstakil antolojide de yer verilmiştir; bk. *Farabi* (İstanbul: Kanaat Kitabevi, ts. [1940]), s. 207-10.

21 A.-M. Goichon, *La Distinction de l'Essence et de l'Existence d'Après Ibn Sînâ (Avicenne)* (Paris: Desclée de Brouwer, 1937), s. 226-28.

22 Bk. dn. 3.

23 Miguel Cruz Hernandez, "El 'Fontes quaestionum' ('Uyûn al-masâ'il) de Abû Naşr al-Fârâbî", *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 18 (1950-1951), s. 303-5. Hernandez, bu tespitlerine yer verdiği "Giriş" kısmının devamında söz konusu pasajlar çerçevesinde 'Uyûn ve *Da'âva*'nın Arapça'larını, sırasıyla Kahire 1325/1907 ve Haydarâbâd 1349/1930 neşirlerini esas alarak karşılaştırmakta; ardından da Latince iki tercümeyi -sonuna bir kavram sözlüğü ilâve etmek suretiyle- yazma nüshalara dayanarak neşretmektedir (s. 306-23).

'Uyûn'la ilgili Hernandez'in sezgiye dayalı şüpheleri bir kenara bırakılırsa, öğreti temelli bir değerlendirmenin ilk sahibi F. Rahman'dır. *Prophecy in Islam* adlı kitabında bir dipnotta bu değerlendirmelerini serdeden Rahman, 'Uyûn'daki akıl ve peygamberlik çerçevesinde ortaya konan öğretilerden dördünün Fârâbî'nin diğer eserlerindeki öğretilerle bâriz bir çelişki ve tutarsızlık içinde olduğuna dikkatleri çekmektedir. Rahman'a göre öncelikle 'Uyûn'da potansiyel ya da pasif akıl, basit ve gayri maddî bir cevher olarak sunulurken, gerek Ârâ gerekse *Fî'l-akl* gibi eserlerde böyle bir niteleme söz konusu değildir. Diğer yandan 'Uyûn'da aklın seviyeleri arasında "bi'l-meleke akıl"dan bahsedilirken Fârâbî'nin bahsi geçen iki eserinde böyle bir adlandırmanın izlerini bulmak hayli güçtür. Yine 'Uyûn'da "vehim gücü"ne yer verilmesine rağmen, Ârâ ve *es-Siyâse*'de bu güçten söz edilmemekte, hatta İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfûr*'te bu kavramı felsefî terminolojiye dahil edenin İbn Sînâ olduğunu belirtmektedir. Netice itibarıyla 'Uyûn'un kime ait olduğu konusunda kesin bir cevap sunmasa da Rahman, "zorluğun, burada ifade edilen öğretilerin Fârâbî'nin bulunması beklenen diğer eserlerinde bulunmaması ve başka eserlerinde benimsediği görüşlerle tutarsız olması" olduğunu açıkça ifade etmektedir.²⁴

1959'da 'Uyûn'a ait Latince fragmanları yeniden yayımlayan ve 'Uyûn'un tümünü İspanyolca'ya tercüme eden; ancak aidiyet meselesine değinmeyen Manuel Alonso Alonso, S. I.'nın makalesinin²⁵ ardından George F. Hourani, İbn Sînâ'ya göre zorunlu ve mümkün varlık kavramına dair kaleme aldığı ve İbn Sînâ'nın ilgili metinlerini kısa giriş paragraflarının eşliğinde tercüme ettiği makalesinde,²⁶ ilk metin olarak 'Uyûn'un 3 ve 4. pasajları ile 5. pasajın başlangıç kısmına yer vermektedir. Hernandez'in söz konusu pasajlara dair neşrini esas alan tercümenin öncesinde Hourani, Rahman'a atıfla 'Uyûn'un "geleneksel olarak Fârâbî'ye atfedilse de üslup ve içerik açısından artık genel olarak ona değil, muhtemelen İbn Sînâ'ya ait olduğunun düşünüldüğü" tespitini yapmaktadır. Hourani'ye göre 'Uyûn, İbn Sînâ'ya ait olmasa da zorunlu varlık-mümkün varlık arasında yapılan bir ayrıma dayanarak Tanrı'nın varlığını ispatı hedefleyen delil için "iyi bir giriş" mahiyetindedir.²⁷

Mahmut Kaya, "Felsefenin Temel Meseleleri" adıyla 1984'te ilk defa tamamını Türkçe'ye tercüme ettiği 'Uyûn'un Fârâbî'ye nispeti konusunda herhangi bir yorumda bulunmazken, kavram ve önermeler konusu hariç, diğer

24 F. Rahman, *Prophecy in Islam* (London: Allen and Unwin, 1958), s. 21-22.

25 Manuel Alonso Alonso S. I., "Los ""Uyûn al-masâ'il" de al-Fârâbî (tesis fundamentales)", *Al-Andalus*, 24 (1959), s. 251-73.

26 George F. Hourani, "Ibn Sînâ on Necessary and Possible Existence", *Philosophical Forum*, 4/1 (1972), s. 74-86.

27 Hourani, "Ibn Sînâ on Necessary and Possible Existence", s. 75-76.

bütün konularda *ed-Da'âva'l-kalbiyye* ile *'Uyûn* arasında “büyük bir benzerlik” olduğuna işaret etmektedir.²⁸ Herbert A. Davidson ise Orta Çağ İslâm ve Yahudi felsefelerinde ezellik, yaratma ve Tanrı'nın varlığına dair delilleri ele aldığı eserinde, *'Uyûn*'u, “genellikle yanlışlıkla Fârâbî'ye atfedilen” bir eser olarak niteleyip ayrıntılı bir delil sunmaksızın onun “özellikle İbn Sînâ'nın felsefi eserlerinden yapılmış bir dizi alıntı ve yeniden ifadelendirmeden ibaret” olduğu sonucuna varmaktadır. Davidson'a göre *'Uyûn* aslında İbn Sînâ felsefesinin ruhunda yazılmış olan çok sayıda kısa sistematik olmayan eserden biridir ve bu yönüyle İbn Sînâ'nın etkisi altında kalmış daha az önemi hâiz bir düşünür tarafından kaleme alınmış olması muhtemeldir.²⁹ Davidson, beş yıl sonra yayımladığı ve Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün akıl teorilerini incelediği eserde ise *'Uyûn*'u “Fârâbî'ye nisbet edilen, yazarı meçhul küçük eserlerden birisi” olarak değerlendirip İbn Sînâ'dan büyük ölçüde malzeme içerdiğini belirtmektedir. *'Uyûn*'un, İlk'ten göksel akılların nasıl varlığa geldiğini anlatan 7-9. pasajlarını özetleyen Davidson, İlk ve akıllar arasındaki birbirlerini düşünme ilişkisinin, Fârâbî'nin diğer eserlerine kıyasla *'Uyûn*'da farklı bir şekilde sunulduğunu vurgulamaktadır. Buna göre Fârâbî'nin eserlerinde bu ilişki ikili bir şekilde sunulmaktadır: Aklın, a. İlk'in bilme nesnesi olması ve b. Kendi bilişinin nesnesi olması. İbn Sînâ'nın eserlerinde ise bu ilişki üç boyutta ele alınmaktadır: Aklın, a. İlk'in bilme nesnesi olması. b. İlk dolayısıyla zorunlu olarak var olması sebebiyle kendi bilişinin nesnesi olması

28 Mahmut Kaya, “Fârâbî: Felsefenin Temel Meseleleri”, *Felsefe Arkivi*, 25 (1984), s. 203-12. Kaya, konu bütünlüğünü esas alarak tercümesinde pasaj sayısını 22 yerine 14 olarak yeniden düzenlemiştir. Bu tercüme, ilk baskısı 2003 yılında yapılan *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* adlı eser içinde tekrar yayımlanmıştır; bk. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik, 2003), s. 117-26. *'Uyûn*'un Türkçe'ye ikinci tam tercümesi 2003 yılında Mehmet Dağ tarafından gerçekleştirilmiştir; bk. Mehmet Dağ, “Fârâbî'nin İki Yapıtı”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14-15 (Samsun 2003), s. 17-87 (*'Uyûn* tercümesi: s. 74-86). Tercüme için esas aldığı Kahire 1328/1910 neşrindeki başlık doğrultusunda *'Uyûn*'u, “Mantık ve Eski Felsefenin İlkeleri Konusunda Sorunların Kaynakları (*'Uyûn el-Mesâ'il fi'l-Mantık ve Mebâdî' el-Felsefet el-Kadîme*)” adıyla Türkçe'ye tercüme eden Dağ'a göre *'Uyûn*'un Fârâbî'ye aidiyeti konusunda “önemli bir tartışma” yoktur. Aynı makalede tercümesine yer verdiği *Fusûs*'un Fârâbî'ye nispeti konusundaki tartışmalardan haberdar olduğu anlaşılan Dağ, *Fusûs*'ta olduğu gibi *'Uyûn*'da da “istenç özgürlüğü”nü açıkça savunulmadığını, ancak bu “küçük ayrıntı[nın] yapıtın Fârâbî'ye ait olduğu hususunda duraksama yaratacak nitelikte [olmadığını]” belirtmektedir; bk. Dağ, a.g.m., s. 19.

29 Herbert A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy* (New York & Oxford: Oxford University Press, 1987), s. 148, 215, 237, 353.

ve c. Özü itibariyle mümkün varlık olması dolayısıyla kendi bilişinin nesnesi olması. Davidson, 'Uyûn'da bu iki yaklaşımın birleştirilerek üçüncü bir ilişki tarzının ortaya konduğunu ileri sürmektedir: Aklın, a. [Sebebi dolayısıyla] zorunlu varlık olması ve İlk'in bilgi nesnesi olması. b. [Özü itibariyle] mümkün varlık olması ve kendi bilişinin nesnesi olması. O, 'Uyûn'daki bu yeni formülasyonu Fârâbî'nin yaklaşımıyla Gazzâlî'nin *Makâsîdû'l-felâsife*'de İbn Sînâ'nın yaklaşımını ortaya koyuş şeklinin bir bileşimi olarak değerlendirilmekte ve tutarsız bulunmaktadır.³⁰

Bu süreç içinde 'Uyûn'un Fârâbî'ye ait olamayacağı ya da İbn Sînâ'nın doğrudan ya da dolaylı bir talebesi tarafından kaleme alınmış olabileceği yaygın bir kanaat olarak Fârâbî çalışmalarında dillendirilse de,³¹ Joep Lameer, Fârâbî ve Aristoteles'in kıyas anlayışlarını ele aldığı çalışmasında bu hükmü temelsiz bularak eleştirmektedir. Lameer'a göre 'Uyûn'la ilgili tartışmaların kaynağı olan Hernandez'in iddiası herhangi bir somut dayanaktan yoksundur. Her şeyden önce 'Uyûn ve Fusûs'un aynı kişi tarafından kaleme alındığını varsaymak gerekmemektedir ve daha da önemlisi, bu iki eser arasında bir paralellik bulunmamaktadır. Dolayısıyla *Fusûs*'un yazarının İbn Sînâ olduğuna dair Pines'in haklı iddiasını kabul etmek, zorunlu olarak 'Uyûn'un da onun tarafından kaleme alındığını söylemeyi gerektirmemektedir. Lameer, iki açıdan 'Uyûn'un Fârâbî'ye ait olduğunu ileri sürmektedir: a. 'Uyûn, Fârâbî'nin diğer eserlerindekiyle neredeyse aynı üsluba sahiptir. b. 'Uyûn ile *Ârâ*'nın pek çok pasajı arasında, özellikle de metafizik kısımları itibariyle yapılacak bir karşılaştırma, aralarındaki bariz benzerliği ortaya koyacaktır.³²

30 Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect* (New York & Oxford: Oxford University Press, 1992), s. 128-29.

31 Çalışmalarında 'Uyûn'un Fârâbî'ye ait olamayacağına sadece değinen isimlerden birkaçına işaret etmek yerinde olacaktır: T. A. Druart, "Review of Gomez Nogales' *La política como unica ciencia religiosa en al-Fârâbî*", *Bibliotheca Orientalis*, 39 (1980), s. 715; A. Hyman & J. J. Walsh, *Philosophy in the Middle Ages: The Christian, Islamic and Jewish Traditions* (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1983), s. 214; Abdülemîr el-A'sem, *el-Mustalahu'l-felsefi 'inde'l-Arab* (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-âmmeh li'l-kitâb, 1989) (1 bs.: Bağdat 1985), s. 134; Jean R. Michot, *La destinée de l'homme selon Avicenne: Le retour a Dieu (ma'âd) et l'imagination* (Louvain: Aedibus Peeters, 1986), s. xxvi; Ch. E. Butterworth, "The Study of Arabic Philosophy Today", *Arabic Philosophy and the West*, ed. T. A. Druart (Washington DC: Center for Contemporary Arab, 1988), s. 66; D. Black, *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy* (Leiden: Brill, 1990), s. 71, dn. 53; Giuseppe Serra, "Due studi arabolatini", *Medioevo: rivista di storia della filosofia*, 19 (1993), s. 51.

32 Joep Lameer, *Al-Fârâbî & Aristotelian Syllogistics: Greek Theory & Islamic Practice* (Leiden: Brill, 1994), s. 24-25. 'Uyûn'un her hâlükârda Fârâbî'ye nispet

Lameer'dan farklı olarak Yaşar Aydın, Fârâbî'nin Tanrı-insan ilişkisine dair görüşlerini incelediği eserin girişinde *Fusûsü'l-hikem*, *Şerhu risâleti Zinûn el-kebîr* ve *İsbâtü'l-müfârakât* ile birlikte 'Uyûn'un da Fârâbî söz konusu olduğunda "problem çıkarıcı" başlıca eserler arasında yer aldığına dikkat çekmekte; ancak "özellikle Fârâbî'nin aykırı görüşlerini hafifletme bağlamında oldukça imkânlar sağlama[sı]" sebebiyle bu eserlerin pek çok İslâm felsefecisi tarafından "hiç duraksamadan" kullanıldığını belirtmektedir. Aydın yine de "Fârâbî'ye ait olduğu şüpheli olan ve onun felsefî sistemiyle uyuşmayan görüşlerin yer aldığı yazıların, söz konusu şüphe ortadan kalkmadığı sürece, Fârâbî araştırmalarında ihtiyatla kullanılmasının uygun olacağı" kanaatinde ve bu yaklaşımını çalışmasına da yansıtmıştır.³³

Lameer'in, 'Uyûn'un Fârâbî'ye nispetini şüpheli gören araştırmacıların somut delil ortaya koyamamalarına yönelik eleştirisi, Damien Janos'un 2012'de yayımladığı *Method Structure and Development in al-Fârâbî's Cosmology* adlı eserinde kısmen de olsa yankısını bulmuştur, denebilir.³⁴ Fârâbî'nin felsefesindeki kozmolojik unsurları inceleyen Janos, bu çerçevede 'Uyûn'u üç başlık altında incelemektedir: a. Göksel maddenin tabiatı. b. Akletme ve tahayyül. c. Göksel hareket. Bu üç konuda 'Uyûn'da ortaya konan teorilere dair Janos'un değerlendirmelerine aşağıda 'Uyûn'un muhteva tahlili yapılırken ayrıntılı olarak değinileceğinden, burada onun sadece genel tespitlerine yer vermek daha uygun olacaktır. Her şeyden önce 'Uyûn ile *et-Ta'likât* ve *ed-Da'âva'l-kalbiyye* arasında kozmolojik öğretiler açısından ciddi benzerlikler bulunduğuna dikkat çeken Janos'a göre bu üç eserin ortaya koyduğu kozmolojik tablo ile "sudürücü eserler" olarak nitelediği *Ârâ* ve *es-Siyâse*'deki kozmolojik tablo arasında ciddi tutarsızlıklar bulunmaktadır. 'Uyûn'da ortaya konan kozmoloji öğretisinin Yunan ve Arap Meşşâî geleneklerinden seçilmiş farklı teorilerin bir araya getirilmesinden oluşmuş eklektik bir sistem olduğunu ileri süren Janos, bu anlamda 'Uyûn'un Fârâbî'den çok, İbn Sînâ felsefesine yakın durduğu düşüncesindedir.³⁵

edilmesi gerektiğini düşünen Vallat'ı da bu kapsamda değerlendirmek mümkündür; bk. Philippe Vallat, *Fârâbî et l'école d'Alexandrie: des prémisses de la connaissance à la philosophie politique* (Paris: Vrin, 2004), s. 383.

33 Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000), s. 22-23. Aydın'ın 'Uyûn'a atıfları için bk. *a.g.e.*, s. 26, dn. 19, s. 53, dn. 80; s. 76, dn. 156 ve s. 82, dn. 173.

34 Damien Janos, *Method Structure and Development in al-Fârâbî's Cosmology* (Leiden: Brill, 2012). Kitap, Janos'un 2009 yılında McGill Üniversitesi'nde tamamladığı *Substance and Motion in al-Fârâbî's Cosmology* adlı doktora tezine dayanmaktadır.

35 Janos, *Method Structure and Development*, s. 383.

Fârâbî literatüründe 'Uyûn'la ilgili ortaya konan yukarıdaki değerlendirmelerin ardından, çalışmanın bundan sonraki kısmında, 'Uyûn'un Fârâbî'ye aidiyeti konusunda herhangi bir soru işareti bulunmayan eserlerdeki öğretilerle kıyaslandığında "şüpheli" bir görüntü arz eden öğretileri ayrıntılı bir tahlile tâbi tutulacak ve 'Uyûn'daki görüşlerin muhtemel kaynaklarına işaret edilecektir.³⁶

Birinci Şüphe

Birinci şüphenin konusunu, 'Uyûn'un mantığın tanımını ve bu tanımın temellendirilmesini ele alan ilk iki pasajı oluşturmaktadır.³⁷ Söz konusu pasajlar, "tasavvur" (kavram) ve "tasdik" (önerme) kavramları çerçevesinde mantığın tanımı, kapsamı ve faydasının ortaya konduğu bir muhtevaya sahiptir. Buna göre bilgi (el-'ilm), "mutlak tasavvur" ve "tasdikle birlikte tasavvur" şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Kavramlar (tasavvur) içinde kendisinden önceki bir başka kavram olmaksızın tasavvur edilemeyen kavramlar bulunmakla birlikte bu, sonsuza kadar bu şekilde gidecek bir süreç olmayıp, tüm kavramların kendisinde durduğu (yakıfu) veya bir başka ifadeyle, tüm

36 'Uyûn'la ilgili değerlendirme yapan bazı ilim adamlarının da işaret ettiği üzere, 'Uyûn ile yine Fârâbî'ye nispet edilen *ed-Da'âvâ'l-kalbiyye* arasında büyük bir benzerlik bulunmaktadır. Biyo-bibliyografik kaynaklar içinde ilk olarak İbn Ebû Usaybî'a, Fârâbî'ye *Kitâb fîd-da'âva'l-mensûbe ilâ Aristû fî'l-felsefe mücerredeten an beyânâtihâ ve hucecihâ* adıyla bir eser nispet etmekte ('Uyûnû'l-enbâ, s. 609) ve bu nispet Safedî tarafından da tekrarlanmaktadır (*el-Vâfi*, I, 110; Safedî, baştaki "*kitâb fî*" ibaresini hazfetmektedir). 1349/1930-31'de Haydarâbâd'da *Tecridü risâleti'd-da'âva'l-kalbiyye* adıyla ve Fârâbî'ye nispetle basılan eserin, 'Uyûn ile arasındaki benzerliğe rağmen onun birebir aynısı olduğunu söylemek mümkün değildir. *ed-Da'âva'l-kalbiyye*, sadece 'Uyûn'un bazı pasajlarını ya da kavramlarını hazfetmekle kalmamakta (meselâ 'Uyûn'un ilk iki pasajı, iki cümlesi dışında *ed-Da'âva'l-kalbiyye*'de yer almıyor-ken, 'Uyûn'daki heyûlânî akıl-meleke halindeki akıl ve müstefâd akıl sıralamasındaki "meleke halindeki akıl" kavramı da *ed-Da'âva'l-kalbiyye*'de bulunmamaktadır), ifade tarzı/cümle kuruluşu açısından da ciddi değişiklikler içermekte, hatta son kısmı açısından 'Uyûn'da bulunmayan unsurlar da ihtiva etmektedir (mesela *ed-Da'âva'l-kalbiyye*'nin sonundaki mucize, dua, ibadet, rüya, gaybdan haber verme ve dinî emir ve yasaklara dair ifadeler 'Uyûn'da yoktur). Diğer yandan İbn Ebû Usaybî'nin verdiği kitap ismiyle (*Kitâb fîd-da'âva'l-mensûbe...*) matbu nüshanın başlığı (... *ed-da'âva'l-kalbiyye*) arasındaki fark da dikkat çekicidir. Başlığı, İbn Sînâ'nın tıpla ilgili *el-Edviyetü'l-kalbiyye* adlı eserini çağrıştıran matbu nüsha ile İbn Ebû Usaybî'nin atıfta bulunduğu eser arasındaki ilişki de ayrıca sorgulanmalıdır.

37 Çalışma boyunca 'Uyûn'un muhtevasına dair yapılan aktarımlarda Dieterici neşri esas alınmıştır.

kavramların kendilerinden neşet ettiği temel bazı kavramların bulunması gerekmektedir ki, “zorunluluk (vücûb)”, “varlık (vücûd)” ve “imkân” kavramları bu kapsama girmektedir. Çünkü bu kavramlar “Zihinde yer etmiş (merkûze fi’z-zihn) apaçık (zâhira), doğru (sahîha) anlamlardır”. Bu özellikleri, söz konusu kavramların açıklanmasını bir anlamda imkânsız hale getirmektedir. Onlara dair yapılacak her türlü açıklama, daha iyi bilinen bir şeyle onları açıklamaktan ziyade, zihne yönelik bir uyarıdan ibarettir (tenbîh li’z-zihn).

Kavramlar için söz konusu olan bu durum, önermeler için de geçerlidir. Kimi önermeleri anlamak için kendilerini önceleyen başka önermelere müracaat etmek gerekir ki, bu silsile de kendisinden önceki bir başka önermeye dayanmayan, önsel (evveliyye) ve akılda apaçık (zâhira) bir(kaç) önermede son bulmak durumundadır: “İki zıt önermeden birisi her zaman için doğru, diğeri de her zaman için yanlıştır”, “Bütün, parçadan büyüktür” vb. *‘Uyûn’*’a göre mantığın tanımı, alanı ve faydası da bu çerçeve içinde anlam kazanmaktadır: Kendisi sayesinde bu yolları/yöntemleri bildiğimiz ve bu yolların/yöntemlerin bizi varlıklara (eşyâ) dair tasavvur ve tasdike ulaştırdığı bilgi “mantık”tır. Dolayısıyla mantığın amacı, “tasavvur” ve “tasdik” denen bu iki yolu/yöntemi bilmek, bu sayede “tam tasavvur”u “eksik tasavvur”dan; “kesin (yakînî) tasdik”i “kesine benzeyen tasdik”ten, “zann-ı gâlip”ten ve “şüphe (şekk)”ten ayırt etmek ve neticede “tam tasavvur” ve şüphe içermeyen “kesin tasdik”e ulaşmaktır.

‘Uyûn’’un ilk iki pasajını, Fârâbî’ye aidiyet noktasında şüpheli hale getiren iki unsur bulunmaktadır: a. “Tasavvur” ve “tasdik” kavramları çerçevesinde mantığın tanımlanması ve b. Varlık, zorunluluk ve imkân kavramlarına yüklenen anlam ve rol. Birinci noktayla ilgili olarak her şeyden önce şunu ifade etmek gerekir ki, Fârâbî’nin muhtelif eserlerindeki mantığı tanımlama yöntemi incelendiğinde, bu tanımların hareket noktasını “tasavvur” ve “tasdik” kavramlarının oluşturmadığı görülecektir. Fârâbî’nin mantığa dair tanımları bir arada düşünüldüğünde onun, mantığın “kural (kanun) koyan” ve insanı hataya düşmekten “koruyan” niteliği üzerinde ısrarla durduğu fark edilmektedir. Meselâ o, *İhsâu’l-‘ulûm’*’da mantığı, “Mantık disiplini (fesnâ’atü’l-mantık), akledilirler türünden olup hata yapılması mümkün olan her konuda, bir bütün olarak doğru yola ve gerçeğe doğru akli doğrultup insanı yönelten “kanun”ları verir”³⁸ şeklinde tanımlarken, *et-Tavtie’*’de şu tanımı yapmaktadır: “Mantık, akledici gücü (el-kuvvetü’n-nâtika), hata yapılması mümkün olan her konuda doğruya yönelten ve akılla yapılan her

38 Fârâbî, *İhsâu’l-‘ulûm*, nşr. Osman Emîn (Kahire: Dâru’l-fikri’l-Arabî, 1949), s. 53.

türlü çıkarımda onu hatadan koruyan şeyleri tanıtan hususları kapsayan bir disiplindir.”³⁹

Fârâbî'nin “tasavvur” ve “tasdik” kavramlarına özel olarak atıfta bulunduğu *el-Burhân* adlı eserinde ise bu kavramlar mantığı tanımlamak üzere değil, daha ziyade ne tür “tasdik”lerin kesinlik (yakîn) ifade ettiğini tespit amacıyla kullanılmaktadır:

Bilgiler (el-ma'ârif) iki türdür: Tasavvur ve tasdik. Bunların her biri de ya tam (etemm) ya da eksiktir (enkas). (...) Dolayısıyla tam tasdik, kesinlik ifade ederken, tam tasavvur ise bir şeyin özünün (zât) o şeye özgü olacak şekilde özlü olarak tasavvurudur. Biz bunlardan, tam tasdike özgü olan şeyi özetlemekle işe başlayacağız. (...)”⁴⁰

“Tasavvur” ve “tasdik” kavramlarının mantığı tanımlama noktasında Fârâbî açısından merkezî bir konuma sahip olmamasına rağmen, halefi İbn Sînâ, *en-Necât* ve *Dânişnâme-i Alâî* gibi eserlerinde mantığı doğrudan doğruya bu kavramları kullanarak tanımlamaktadır. *en-Necât*'ın mantık kısmı şu satırlarla başlamaktadır:

Her tikel ve tümel bilgi (ma'rife ve 'ilm) ya tasavvur ya da tasdiktir. Tasavvur, ilk bilgi olup tanım ve tanım türünden bir şeyle elde edilir; insanın mahiyetini tasavvur etmemiz gibi. Tasdik ise ancak kıyas veya kıyas türünden bir şeyle elde edilir; her şeyin bir ilkesinin olduğunu tasdik etmemiz gibi. Tanım ve kıyas, [öncesinde] meçhul olan bilinenlerin elde edilmesini sağlayan birer alettir ve böylece düşünme yoluyla meçhul bilinir hale gelmektedir. Bunların [yani tasavvur ve tasdik] her birinin gerçek (hakikî) olanı, gerçek olmayan; fakat kendince bir faydası olanı ve gerçeğe benzese de gerçek dışı olanı (bâtıl) bulunmaktadır. (...) Dolayısıyla mantık, gerçek anlamda “tanım” olarak isimlendirilen doğru tanımın

39 Fârâbî, *et-Tavtie fi'l-mantık*, nşr. Muhammed Takî Dânişpejûh, *el-Mantikiyyât li'l-Fârâbî* içinde (Kum: Menşûratü Mektebeti Âyetullâhi'l-uzmâ el-Mar'âşi en-Necefi, 1408 h.), I, 11.

40 Fârâbî, *el-Burhân*, nşr. Muhammed Takî Dânişpejûh, *el-Mantikiyyât li'l-Fârâbî* içinde (Kum: Menşûratü Mektebeti Âyetullâhi'l-uzmâ el-Mar'âşi en-Necefi, 1408 h.), I, 266. Fârâbî'nin mantığı tanımlama söz konusu olduğunda her fırsatta irdelediği, dil-mantık ve nahiv-mantık ilişkisine 'Uyûn'un bu pasajlarında işaret dahi edilmemiş olması, aidiyet şüphesini destekleyici bir unsur olarak değerlendirilebilir. Fârâbî'nin dil-mantık ve nahiv-mantık ilişkisine dair görüşlerinin bir arada tercümesi için bk. Ali Durusoy, *Örnek Çeviri Metinlerle Mantığa Giriş* (İstanbul: MÜ İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2008), s. 118-36.

ve gerçekte “burhan” olarak isimlendirilen doğru kıyasın hangi şekil ve unsurlardan meydana geldiğini (...) bildiren teorik bir disiplindir.⁴¹

İbn Sînâ'nın mantığı “tasavvur” ve “tasdik” kavramları çerçevesinde tanımlama girişimi, ‘*Uyûn*’daki yaklaşımla paralellik arz etse de bu paralelliği ileri bir aşamaya taşımak için ikinci unsurunu yani varlık, zorunluluk ve imkân kavramlarına ‘*Uyûn*’ tarafından yüklenen anlamı incelemek gerekmektedir. ‘*Uyûn*’ün mantığı temellendirmesinin merkezinde gerek tasavvurların gerekse tasdiklerin kendi içlerinde bir teselsül veya devir oluşturmalarının mümkün olmadığı ve tüm tasavvurların dayanağını oluşturan temel bazı tasavvurlar gibi, tüm tasdiklerin kendisinden kaynaklandığı temel bazı tasdiklerin de bulunması gerektiği şeklinde bir akıl yürütme yer almaktadır. Fârâbî'nin mantık eserlerinde doğrudan bu akıl yürütmeyi çağrıştıran ifadelere rastlamak mümkün değilse de mensubu olduğu felsefî gelenek dolayısıyla özellikle yargılarımızın (tasdik) temelinde yer alan “önsel önermeler/ ilkeler”in (el-mukaddemâtü'l-üvel veya el-mebâdiü'l-üvel) varlığını kabul ettiğini söyleyebiliriz.⁴² Ne var ki o, mutlak kipiyle (cihet) birlikte zorunlu ve mümkün kiplerini “birincil kipler” (el-cihâtü'l-üvel) olarak nitelese de⁴³ varlık, zorunluluk ve imkân kavramlarına, ‘*Uyûn*’da olduğu gibi, tüm tasavvurlarımızın kaynağı olarak atıfta bulunmamaktadır.

Bu noktada dikkatimizi tekrar İbn Sînâ'ya yöneltmek faydalı olacaktır; zira o, doğrudan doğruya mantığı tanımlama bağlamında ifade etmese de mevcut, şey ve zorunlu (zarûrî, vâcib) kavramlarının insan aklında (nefs) önsel olarak şekillenen (tertesimu fi'n-nefs irtisâmen evveliyyen) üç kavram olduğunu belirtmektedir. Aklın ilk hamlede kavrayıp anladığı bu kavramlar aynı zamanda en genel kavram özelliğini de taşıdıklarından hem kavramsal

41 İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabî'iyye ve'l-ilâhiyye*, nşr. Mâcîd Fahrî (Beyrut: Dâru'l-âfâki'l-cedîde, 1985), s. 43-44. İbn Sînâ'nın tasavvur ve tasdik kavramlarından hareketle yaptığı bir başka mantık tanımı için bk. İbn Sînâ, *Risâle-i Mantık-ı Dânişnâme-i Alâ'i*, nşr. Muhammed Muîn – Seyyid Muhammed Mişkât (Hemedan: Dânişgâh-ı Bû Ali Sînâ, 1383), s. 5-10. Tasavvur ve tasdik kavramlarının mantığa İbn Sînâ tarafından kazandırılması ve bu konuda başta Fârâbî olmak üzere kendisinden önceki gelenekten farklılaşması hakkında bk. Ali Durusoy, “İbn Sînâ'nın Klasik Mantığa Katkıları”, *İslam Felsefesinin Sorunları*, ed. Mehmet Vural (Ankara: Elis Yayınları, 2003), s. 185, dn. 7.

42 Meselâ bk. Fârâbî, *el-Fusûlü'l-hamse*, nşr. Muhammed Takî Dânişpejûh, *el-Mantikiyyât li'l-Fârâbî* içinde (Kum: Menşûratü Mektebeti Âyetullâhi'l-uzmâ el-Mar'âşi en-Necefi, 1408 h.), I, 19-20; a.mlf., *el-Burhân*, s. 269-70.

43 Mübahat Türker-Küyel, *Fârâbî'nin “Peri Hermeneias” Muhtasarı* (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 1990), s. 61.

bilginin (tasavvur) hem de önerme bilgisinin (tasdik) temelini oluşturmaktadırlar. Ayrıca bunlar, herhangi bir devir ve teselsüle düşmeden öğrenimin imkânını ispata yarayan birer ilke durumundadırlar.⁴⁴ Mümkün ve imkânsız kavramlarını da zorunlu çerçevesinde değerlendiren İbn Sînâ, 'Uyûn'un da vurguladığı üzere, bu kavramların gerçek anlamda bir tanımının yapılamayacağını, onlara dair yapılacak açıklamaların tarif değil, ancak bir isim ya da işaret (alâme) yoluyla yapılmış bir hatırlatma (tenbîh) ve akla getirme (ihtâr bi'l-bâl) olarak değerlendirilebileceğini vurgulamaktadır.⁴⁵

'Uyûn'daki ifadelerle İbn Sînâ'nın görüşleri arasındaki bu benzerlik, aidiyet sorusuna bu aşamada -erken de olsa- bir cevap vermeyi mümkün kılrsa da Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *Makâsîdü'l-felâsife*'deki ifadeleri bu cevabı bir süre daha ertelemeyi gerektirmektedir. Gazzâlî, söz konusu eserin mantık kısmının başında bilgileri ('ulûm) tasavvur ve tasdik şeklinde ikiye ayırdıktan ve bu iki kavram hakkında tanımlayıcı mâlûmat sunduktan sonra şöyle demektedir:

Hem tasavvur hem de tasdik. a. Herhangi bir talep ve düşünme olmaksızın idrak edilen ve b. Ancak bir talep yoluyla elde edilen şekilde ikiye ayrılır. Herhangi bir talep olmaksızın tasavvur edilenler, var (mevcûd), şey ve benzeri [kavramlardır]. Ancak bir talep yoluyla elde edilenler ise ruhun, meleğin, cinin hakikatini bilmek ve gizli şeyleri ve onların özlerini tasavvur etmek gibidir.⁴⁶

Gazzâlî'nin *Makâsîd*'i ile İbn Sînâ'nın Farsça kaleme aldığı *Dânişnâme* arasında ciddi benzerliklerin olduğuna dair iddiayı⁴⁷ dikkate alarak *Dânişnâme*'nin ilgili kısmını incelediğimizde, *Makâsîd*'in *Dânişnâme*'nin bire bir tercümesi olmayıp mâna olarak onu takip ettiği, hatta akıl yürütme ve örneklemelerde Gazzâlî'nin önemli tasarruflarda bulunduğu söylenebilir. Bunun en önemli delillerinden birini, iktibas edilen kısımda "herhangi bir talep olmaksızın tasavvur edilenler"e dair verilen örnek oluşturmaktadır. Gazzâlî'nin "var, şey ve benzeri [kavramlar]" şeklinde ifade ettiği bu örnek,

44 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, nşr. el-Eb Kanavâtî – Saîd Zâyed (Tahran: İntişârât-ı Nâsır-ı Hüsrev, 1363 h.), s. 29 vd.

45 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 29, 35. Önsel kavramların tanımlanması meselesine dair ayrıntılı bilgi için bk. M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi* (İstanbul: Klasik, 2011), s. 160-64.

46 Gazzâlî, *Makâsîdü'l-felâsife*, nşr. Muhyiddin Sabrî el-Kürdî (Kahire: y.y., 1936), s. 4-5; krş. İbn Sînâ, *Risâle-i Mantık-ı Dânişnâme-i Alâî*, s. 5-10.

47 Jules Janssens, "Le Dânesh-Nâmeh d'Ibn Sînâ: un texte à revoir?", *Bulletin de philosophie médiévale*, 28 (1986), s. 163-77.

İbn Sînâ'nın *Dânişnâme*'sinde yer almamaktadır. Öyle anlaşılıyor ki, Gazzâlî, -şayet İbn Sînâ'dan kendisine gelen süreçte bu ilâveyi yapan başka bir isim yoksa- İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*'ta "var, şey ve zorunlu" kavramlarına dair açıklamalarını okumuş ve onu mantiğa taşımıştır.

İkinci Şüphe

Mantiğa dair girişin ardından *'Uyûn*, var olanlara dair bir tasnif sunmakta ve bundan hareketle de "zorunlu varlık"ı "ispat" edip var olanlar içindeki yerini tespiti çalışmaktadır (3.-5. pasajlar). Bu pasajları "şüpheli" hale getiren temel husus, var olanlara dair ortaya konan tasnifin "zorunlu varlık" ve "mümkün varlık" ayırımına dayanıyor olmasıdır. Söz konusu şüpheyi temellendirmeden önce *'Uyûn*'daki akıl yürütmeyi ortaya koymak yerinde olacaktır: *'Uyûn*'a göre var olanlar (mevcûdât) ikiye ayrılmaktadır: a. Özü (zât) dikkate alındığında varlığı zorunlu olmayan "mümkün varlık" (mümkünül-vücûd) ve b. Özü dikkate alındığında varlığı zorunlu olan "zorunlu varlık" (vâcibül-vücûd). Mümkün varlığın var olmadığını farz ettiğimizde herhangi bir imkânsızlık söz konusu olmamakta, dolayısıyla varlığı bir sebep (illet) olmaksızın düşünülemez. Sebebi aracılığıyla var olup zorunlu olduğunda (izâ vecebe) "başkası sebebiyle zorunlu varlık (vâcibül-vücûd bi-gayrihî)" haline gelmektedir ki, bunun neticesi ise (fe-yelzemu) onun her zaman için "özü itibariyle mümkün, başkası sebebiyle zorunlu varlık" olmasıdır. Bu imkân ya her zaman veya zaman zaman var olan bir şey olmak durumundadır. *'Uyûn* bu son ayırımın gereğini açık bir şekilde ifade etmese de mümkün varlıklar (el-eşyâül-mümkine) arasındaki sebep-sebepli ilişkisinin gerek çizgisel gerekse dairevî olarak (alâ sebîlî'd-devr) sonsuza kadar süremeyeceğini; bu sürecin zorunlu bir varlıkta, yani İlk Varlık'ta (el-mevcûdul-evvel) son bulması gerektiğini belirterek en azından imkânın bir başlangıcının bulunduğuna işaret etmektedir.

Bu aşamadan itibaren *'Uyûn*, ulaştığı İlk Varlık'ın ya da Zorunlu Varlık'ın niteliklerini tespit etmeye yönelmektedir. Zorunlu varlık, var olmadığı farz edildiğinde, imkânsızlığın söz konusu olduğu varlıktır. Dolayısıyla O'nun varlığı bir başkasından kaynaklanmamaktadır; O, varlığın ilk sebebidir; varlığının ilk olması, tüm eksikliklerden münezzeh olması gerekir. Bu anlamda O'nun varlığı tam ve mükemmeldir, hatta en mükemmel varlık O'na aittir ve madde, suret, fâil ve gaye gibi sebeplerle hiçbir ilişkisi yoktur. Varlığı dışında bir mahiyeti olmadığı gibi cinsi, faslı, tanımı ve kanıtı da (burhân) yoktur. Zira O, bütün varlıkların kanıtıdır. Varlığı; özü itibariyle ebedî, ezeli olup yokluktan berî ve hiçbir şekilde bilkuvvelik içermeyen bir özelliğe sahiptir. Var olmaması söz konusu olmadığı gibi, varlığını sürdürmesi için bir başka

şeye ya da bir halden başka bir hale dönüşmesine de gerek yoktur. Sahip olduğu “hakikat”ın sadece O’na ait olması, diğer varlıklar gibi bölünmemesi ve özünün kendisi dışındaki şeylerden meydana gelmemiş olması anlamında “bir”dir ve bu anlamda O’nun hakkında nicelik, zaman, mekân ve zıtlıktan bahsetmek mümkün değildir. O, sırf iyi, sırf akıl, sırf akledilen ve sırf akledendir. Hikmet sahibi, diri, bilen, kudret ve irade sahibidir. Son derece güzel, yetkin ve latif olup özü itibariyle en büyük sevinç O’nundur. Çünkü O, ilk âşık ve ilk mâşuktur. Her şeyin varlığı, O’nun etkisinin (eser) şeylere ulaşmasıyla gerçekleşmektedir. Bütün var olanlar, O’nun varlığının etkisiyle düzen içinde (ale’t-tertib) varlığa gelmiştir (hasale).

'Uyûn'un Fârâbî'ye aidiyeti noktasında bu pasajların öncelikle sorgulanması gereken yönü -yukarıda da belirtildiği üzere- zorunlu (vâcib)-mümkün (mümkün) ayırımına dayanan mevcûdât tasnifidir.⁴⁸ Fârâbî'nin olgunluk eserleri olarak değerlendirebileceğimiz ve onun varlık tasavvurunu tespit noktasında en çok başvurulan eserleri durumundaki *Ârâ* ve *es-Siyâse* incelendiğinde zorunlu-mümkün kavramlarını esas alan varlığa dair bir tasnifin bulunmadığı hemen fark edilecektir. Her iki eserin de İlk Sebeb'in (es-sebebü'l-evvel) niteliklerinin ele alındığı başlangıç bölümlerinde “Zorunlu varlık (vâcibü'l-vücûd)” kavramının kullanılmamış olması, bu iddiayı destekleyen en önemli unsur olarak zikredilmelidir. İlk Sebeb'in “zorunluluğu” yerine söz konusu eserlerde O’nun “bilfiilliği”ni ön plana çıkaran Fârâbî'nin bu yaklaşımı, *Şerhu'l-İbâre*'deki görüşleriyle de paralellik arz etmektedir. O şöyle demektedir:

Zira her var olan öncelikle karşıt durumdaki pek çok şeye bölünür. Bunlardan birisi, kuvve ve fiil [ayırımıdır]. Bilfiil olan zorunlu (zarûrî), bilkuvve olan mümkündür. [Bir başka ifadeyle], mümkün olan bilkuvve olanın, zorunlu da bilfiilin kapsamındadır. Zira mümkün isim olarak ya bilkuvveyle eşanlamlıdır ya da kuvve [kavramı] mümkündürden daha kapsamlıdır. Zorunlu ve bilfiil arasındaki ilişki de benzer şekildedir. Ya zorunlu ve bilfiil eşanlamlı iki isimdir ya da bilfiil [kavramı] zorunludan daha kapsamlıdır. İşte bu sebeple mümkün ve zorunlu birincil kiplerdir.⁴⁹

48 Zorunlu-mümkün ayırımından hareketle ulaşılan Zorunlu Varlık ya da İlk Sebep/Varlık'a ait nitelikler listesi genel hatlarıyla Fârâbî'nin *Ârâ* ve *es-Siyâse*'deki tespitleriyle uyumlu olduğundan onlar üzerinde özel olarak durmayacağız. Ancak bu nitelikler içinde “O’nun kanıtının [olmadığı], bilakis O’nun bütün varlıkların kanıtı” olduğu ifadesinin bir benzerine Fârâbî'de değil, İbn Sînâ'da rastlayabilmekteyiz: “İlk'in cinsi yoktur; bundan dolayı faslı da yoktur. Cinsi ve faslı olmadığından tanımı ve kanıtı (burhân) yoktur; zira O'nun sebebi bulunmamaktadır”; bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 348.

49 Fârâbî, *Şerhu'l-Fârâbî li-kitâbi Aristûtâlis fi'l-İbâre*, nşr. Wilhelm Kutsch, S. J. – Stanley Marrow, S. J. (Beyrut: Dâru'l-meşrîk, 1971), s. 164.

Yine *Şerhu'l-İbâre*'de geleceğe dair mümkün önermelerin bilgi konusu olması bağlamında “zarûrî fi nefsihî ve mümkünü'l-vücûd fi nefsihî” şeklinde bir ayırım yapsa da⁵⁰ Fârâbî'nin varlığa dair genel bir ayırım olarak bu kavramsallaştırmayı kullandığını gösteren bir işaret bulunmamaktadır. İlk Sebeb'in “zorunlu” olarak nitelenmemesinin doğal bir sonucu olarak özellikle *Ârâ*'da âlem de “mümkün” olarak tavsif edilmeyen, *es-Siyâse*'de sadece ay-altı âlemdeki varlıklar “mümkün varlıklar” (el-mevcûdâtü'l-mümkin) olarak isimlendirilmektedir.⁵¹ Fârâbî'nin eserlerinde varlığa dair zorunlu-mümkün ayırımından hareket eden bir tasnifin bulunmaması, aynı zamanda *Uyûn*'da ifade edildiği şekliyle bu kavramları merkeze alan bir Zorunlu Varlık kanıtlanmasının da mevcut olmadığı anlamına gelmektedir.

Bu “yokluk” durumu karşısında *Uyûn*'da çizilen resmin kaynağı araştırıldığında karşımıza, bir önceki şüphede olduğu gibi, yine İbn Sînâ çıkmaktadır. İbn Sînâ, ilk kapsamlı eseri olan *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*'den şaheseri olarak nitelenen *el-İşârât ve't-tenbîhât*'a kadar metafiziğe dair bütün eserlerinde zorunlu varlık-mümkün varlık ayırımına merkezî bir yer vermiş ve kariyeri boyunca bu ayırımı daha dakik hale getirmek için çabalamıştır. Zorunlu-mümkün ayırımına dair *Uyûn*'daki formülasyonun bire bir aynısını İbn Sînâ'nın eserlerinde bulmak güç olsa da mâna olarak çok sayıda benzer formülasyona rastlamak mümkündür. Meselâ o, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*'ta şöyle demektedir:

(...) Bize göre varlığa dâhil olan şeyler, aklen iki kısma bölünebilirler. [İlki], özü dikkate alındığında varlığı zorunlu olmayandır. Onun varlığı imkânsız da değildir, aksi halde var olamazdı. Bu şey, imkân sahasındadır. [İkincisi], özü dikkate alındığında varlığı zorunlu olandır. Bize göre varlığı özü gereği zorunlu olanın sebebi yoktur. Varlığı özü gereği mümkün olanın ise sebebi vardır.⁵²

el-Mebde' ve'l-me'âd'da ise söz konusu ayırımı şu şekilde temellendirmektedir:

Varlığı zorunlu olan (el-vâcibü'l-vücûd), var olmadığı farz edildiğinde imkânsızlık söz konusu olan varlıktır. Varlığı mümkün olan (el-mümkünü'l-vücûd), var olmadığı veya var olduğu farz edildiğinde bir

50 Fârâbî, *Şerh*, s. 84.

51 Fârâbî, *Kitâbü's-siyâseti'l-medeniyye el-mülakkab bi-mebâdii'l-mevcûdât*, nşr. Fevzi Mitrî Neccâr (Beirut: Dâru'l-meşrik, 1964), s. 54 vd. Ayrıntı bilgi için bk. Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 93-100.

52 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 37.

imkânsızlık söz konusu olmayan varlıktır. (...) Varlığı zorunlu olan ya özü itibariyle (bi-zâtihî) böyledir ya da özü itibariyle böyle değildir (lâ-bi-zâtihî). Varlığı özü itibariyle zorunlu olan, ne olursa olsun başka herhangi bir şey sebebiyle değil, özü sebebiyle (li-zâtihî) var olan ve yok (adem) farz edildiğinde imkânsızlık söz konusu olan varlıktır. Özü itibariyle varlığı zorunlu olmayan ise kendisi dışında başka bir şey[in var olması] ile varlığı zorunlu olandır. Meselâ dördün varlığı özü itibariyle değil, [sadece] iki tane ikinin varlığı farz edildiğinde zorunludur. Yanmanın da varlığı özü itibariyle değil, tabii etkin güç ile tabii edilgin gücün teması, yani yakma ile yakılma[nın bilkuvveliği] var sayıldığında zorunludur.”⁵³

İbn Sînâ, bu ayrımı 'Uyûn'da olduğu gibi, Zorunlu Varlık'ın ispatı için de kullanmakta, *el-Mebde' ve'l-me'âd*'da mümkün varlıkların sebeplerinin çizgisel ve dairevi olarak sonsuzluğunun imkânsızlığından hareketle delili kurgularken, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*'ta sebep-sonuç arasındaki ilişkiyi merkeze almakta, *el-İşârât*'ta ise gerek delilin önsel niteliği gerekse sebep-sonuç ilişkisi ve sebepler serisinin sonluluğu hususunda daha bütüncül bir resim sunmaktadır.⁵⁴

Üçüncü Şüphe

Tüm var olanların varlığını Zorunlu Varlık'ın etkisine bağlayarak sona eren 5. pasajın ardından gelen dört pasaj (6.-9. pasajlar), bu etkinin nasıl gerçekleştiğini ortaya koymayı amaçlamaktadır ve özü itibariyle zorunlu mümkün ayrımına dair bir önceki pasajdaki akıl yürütmenin bir devamı niteliğindedir. Her şeyden önce 'Uyûn, varlıkların O'ndan varlığa gelmesinin bizim bir şeyi meydana getirirkenki kastımız türünden bir kasıtle veya varlıkların O'nun herhangi bir bilgi ve rıza olmaksızın tabii bir yolla (alâ sebîl't-tab') sudûr etmesi şeklinde gerçekleşmediğini vurgulamaktadır. Buna göre varlıkların Zorunlu Varlık'tan ortaya çıkışı (zahera) O'nun kendi özünü ve kendisinin varlıktaki iyilik düzenini (nizâmu'l-hayr) olması gerektiği şekilde bilmesine (âlîmen bi-zâtihî) bağlanmaktadır. Dolayısıyla O'nun bilgisi, bildiği şeylerin var olmasının sebebi durumundadır. Ancak 'Uyûn, bu bilginin zamansal olmayıp her şeye ebedî varlık vermek ve mutlak yokluğu bertaraf etmek anlamında bir sebep olduğunu vurgulamaktadır. Aynı zamanda bu bilgi, varlıklara yokluklarının peşi sıra soyut bir varlık (vücûd mücerred) vermek

53 İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, nşr. Abdullah Nûrânî (Tahran: İntişârât-ı Müessesese-i Mütalaât-ı İslâmî-Dânişgâh-ı McGill / Şûbe-i Tahran, 1984), s. 2; krş. *en-Necât*, s. 261.

54 İbn Sînâ'nın söz konusu üç eserindeki zorunlu varlık ispatına dair görüşlerinin ayrıntılı tahlili için bk. Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 238-54.

anlamında değildir. O, “ibdâ” ile var edilen ilk varlığın (el-mübda‘ül-evvel) sebebidir. Bu noktada ‘Uyûn, “ibdâ”ın tarifini de vermektedir: “İbdâ”, varlığı özünden kaynaklanmayan bir şeyin varlığını, “mübdi”in kendisi dışında hiçbir sebeple ilişkisi olmayacak şekilde sürdürmesini sağlamaktır. Buna göre varlıklarla O’nun arasındaki ilişki, ya onların “mübdi”i olması veya “mübdi”i olduğu varlıklar aracılığıyla diğer varlıkların sebebi olması şeklindedir ve bu ilişkilerin hepsi bu açıdan tektir.

Fiillerinin “niçin”inden (limmiyye) bahsedemeyeceğimiz Zorunlu Varlık’ın ibdâ‘ yoluyla varlığa getirdiği ilk şey (el-mübda‘u’l-evvel) sayıca da tek olan “ilk akıl”dır. İlk akıldaki çokluk arazi olup ‘Uyûn, bu çokluğu, onun özütibariyle mümkün ve “İlk” dolayısıyla da Zorunlu Varlık olmasına bağlamaktadır. Çünkü ilk akıl hem kendi özünü hem de İlk’i bilmektedir. Dolayısıyla ilk akıldaki çokluk İlk’ten değil, kendi varlığının mümkün oluşundan kaynaklanan bir çokluktur. İlk akıl sonrasında varlığa gelenler için de benzer bir mekanizma işlemektedir: İlk aklın kendisinin zorunlu varlık oluşunu ve İlk’i bilmesi bir başka aklın, kendisinin mümkün varlık oluşunu ve kendi özünü bilmesi ise maddesi ve sureti, yani nefsiyle birlikte en yüksek feleğin (el-felekü’l-a’lâ) varlığa gelmesini (hasale) sağlamaktadır. Her aşamada bir akıl ve bir feleğin varlığa gelmesi (hasale-yahsulı) şeklinde ilerleyen bu süreçte çokluğun arazi olduğuna dikkat çeken ‘Uyûn, faal akla ulaşıncaya kadar kaç etkin aklın ve feleğin bulunduğunu ancak genel olarak (alâ tariki’l-cümle) bilebileceğimizi, bu konuda sayı vermenin mümkün olmadığını belirtmektedir. Maddeden soyut bir etkin akılda bu sürecin sona erdiğine ve feleklerin sayısının da bu noktada tamamlandığına işaret eden ‘Uyûn, her bir aklın kendine has bir tür oluşturduğunu ve en son gelen aklın ise yeryüzündeki nefslerin varlığının doğrudan, dört unsurun (el-erkânü’l-erba‘a) varlığının ise felekler aracılığıyla sebebi olduğunu söylemektedir.

Öncelikle, zorunlu varlıktan çokluğun nasıl meydana geldiğine dair ‘Uyûn’da ortaya konan öğretinin iki ana noktada Fârâbî’nin felsefesiyle uyumsuzluğundan bahsedilebilir: a. Fârâbî’nin eserlerinde bulunmayan unsurlar içermesi ve b. Fârâbî’nin bazı öğretileriyle çelişen görüşler ihtiva etmesi. İlk maddeyle ilgili olarak şu üç husus zikredilebilir: a.1. Varlıkların O’ndan, insanî kasta benzer bir kasıtlı veya bilgisi ve rızası olmaksızın tabii bir yolla (alâ sebili’t-tab‘) sudûr etmediğine dair vurgu. a.2. Zorunlu varlıktan varlıkların ortaya çıkışının, O’nun kendi özünü ve varlıktaki iyilik düzenini (nizâmü’l-hayr) olması gerektiği şekilde bilmesine bağlanması. a.3. Zorunlu varlığın varlık verişinin ibdâ‘ ile tanımlanması ve ilk varlığa gelenin el-mübda‘u’l-evvel şeklinde isimlendirilmesi.

Fârâbî, *Ârâ'*da tüm varlıkların İlk'ten nasıl sudûr ettiğini şöyle açıklamaktadır:

İlk, kendisinden var olunandır. İlk'in, kendisine ait olan varlığı var olduğunda, O'ndan, varlıkları insanın irade ve seçimine bağlı olmayan diğer varlıkların, nasıl var olması gerekiyorsa o şekilde, zorunlu olarak var olması gerekir. Bu varlıklardan bazıları duyu ile gözlemlenirken bazıları da kanıtlanma (burhân) ile bilinmektedir. O'ndan var olanın varlığı, O'nun varlığının başka bir şeyin varlığına taşması (feyz) ve başkasının varlığının da bizzat O'nun varlığından taşması şeklindedir. Bu açıdan O'ndan varlığa gelenin varlığı hiçbir şekilde O'nun sebebi olamayacağı gibi İlk'in varlığının gayesi de olamaz.⁵⁵

Yukarıda işaret edilen üç unsura Fârâbî'nin iktibas edilen ifadelerinde rastlamak mümkün değilse de ilk iki unsura dair İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*'taki şu sözleri oldukça dikkat çekicidir:

(...) Öyleyse bütün varlıkların varlığı O'ndan (özü itibariyle Zorunlu Varlık'tan) kaynaklanmaktadır. (...) Bu sebeple her şeyin (küll) O'ndan oluşunun (kevn), her şeyin oluşu (tekvîn) ve varlığa gelişine dair bizim kastımıza benzer bir kasıt yoluyla gerçekleşmesi mümkün değildir. Aksi halde kendisi dışında başka bir şey için kasıt ortaya koymuş olurdu. (...) Her şeyin O'ndan; bilgisi, rızası olmaksızın tabii bir yolla (alâ sebîlî't-tab') [var] oluşu söz konusu değildir. (...) O, kendisinden var olan şeyden razıdır. İlk, kendisinden her şeyin taşmasından razıdır. Fakat İlk Gerçek'in (el-hakku'l-evvel) ilk ve özü itibariyle olan fiili, kendisi varlıktaki "iyilik düzeni"nin (li-nizâmî'l-hayr) ilkesi olan özünü akletmesidir. O, varlıktaki iyilik düzenini, onun nasıl olması gerektiğini akleder.⁵⁶

Üçüncü unsura, yani Zorunlu Varlık'ın varlık verişinin ibdâ' ile tanımlanması ve ilk var olanın el-mübda'u'l-evvel şeklinde nitelenmesine gelince, İbn Sînâ doğrudan doğruya "el-mübda'u'l-evvel" kavramını kullanmasa da Zorunlu Varlık'tan varlığa gelen ilk varlıkları "el-mübda'ât" şeklinde ifade et-

55 Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, nşr. Elbir Nasrî Nâdir, 2. bsk. (Beirut: Dârü'l-meşrîk, 1986), s. 55; krş. *es-Siyâse*, s. 47-48.

56 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 402-3. Özel olarak "iyilik düzeni" kavramının İbn Sînâ tarafından hangi bağlamda ve nasıl kullanıldığına dair ayrıntılı bilgi için bk. M. Cüneyt Kaya, "İbn Sînâ Felsefesinde Âlemin Mükemmelliği Düşüncesi" (yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002), s. 70 vd.

mekte⁵⁷ ve ibdâ' kavramını diğer varlık verme tarzlarından ayırt etmeye özel bir önem vermektedir:

Öyleyse her şey (el-küll) İlk Sebep'e nisbetle ibdâ' yoluyla var edilmiştir (mübda'). O'nun kendisinden var olanları varlığa getirişi (icâd), şeylerin cevherlerinde yokluğu tümüyle ortadan kaldırmaktadır. Bilakis O'nun varlık veriş, öncesizlik (sermed) özelliği taşıyan şeylerde yokluğu mutlak anlamda engellemektedir. İşte bu, mutlak anlamda ibdâ'dır. Mutlak anlamda varlığa getirme (te'yis) herhangi bir tür varlığa getirme değildir. Her şey o Bir'den sonradan varlığa gelmiştir (hâdis), O Bir, onun sonradan varlığa getiricisidir; çünkü sonradan varlığa gelen, yokken varlığa gelendir. Söz konusu sonralık zamansal ise onu bir "önce" öncelemiştir ve onun sonradan varlığa gelmesiyle birlikte de yok olmuştur. Dolayısıyla bu "önce", önce olan ve şu anda olmayan şeklinde nitelenebilir. Buna göre kendisini önceleyen ve o sonradan var olunca yok olan başka bir şey olmaksızın sonradan var olmaya yatkın hiçbir şey olamaz. Bundan dolayı mutlak yokluktan sonra varlığa getirmek -ki bu ibdâ'dır- yanlış ve anlamsız hale gelmektedir. Bilakis buradaki "sonra", öze ait bir sonralıktır. Çünkü bir şeyin bizzat kendisinden dolayı sahip olduğu şey, başkasından aldığı şeyi öncelemektedir. Şayet o, varlık ve zorunluluğu başka bir şeyden alıyorsa o zaman onun kendisinden dolayı yokluk ve imkâna sahip olması gerekir. Özünde bir öncelik ve sonralık taşımak suretiyle onun yokluğu varlığı, varlığı da yokluğunu öncelemiştir. Bu sebeple İlk, Bir dışındaki her şeyin varlığı, kendi hak edişi neticesinde yokluktan sonradır.⁵⁸

Fârâbî'nin eserlerinde bulunmayan üç unsura dair bu açıklamaların ardından Fârâbî'nin öğretileriyle çelişen hususlara geçebiliriz. Bu çerçevede iki meselenin üzerinde duracağız: b.1. Zorunlu Varlık'tan diğer varlıkların varlığa geliş mekanizması ve b.2. Semâvî akıl ve feleklerin sayısı. Hatırlanacağı üzere 'Uyûn, Zorunlu Varlık'ın kendi özünü ve varlıktaki iyilik düzenini olması gerektiği şekilde bilmesi neticesinde "ibdâ'" yoluyla "ilk akl"ın varlığa geldiğini ve onda "arazî" olarak bir çokluğun bulunduğunu belirtmekte ve bunu, onun özü itibarıyla mümkün ve "İlk" dolayısıyla da Zorunlu Varlık olmasına bağlamaktaydı. 'Uyûn'a göre ilk aklın a. Kendisinin zorunlu varlık

57 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 403. *el-İşârât*'taki şu ifadesi dikkat çekicidir: "İlk, aklî bir cevheri ibdâ' yoluyla var eder ki, o, gerçek anlamda ibdâ' yoluyla var edilendir (mübda') ve onun aracılığıyla da aklî bir cevher ve bir gök cismi varlığa getirir"; bk. *el-İşârât ve't-tenbihât*, nşr. Süleyman Dünyâ (Kahire: Dâru'l-ma'ârif, 1985), III, 229.

58 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 442-43. İbn Sînâ'nın ibdâ' kavramıyla ilgili diğer değerlendirmeleri için meselâ bk. *a.g.e.*, s. 266-68.

oluşunu ve İlk'i bilmesi bir başka aklın, b. Kendisinin mümkün varlık oluşunu ve kendi özünü bilmesi ise maddesi ve suretiyle birlikte en yüksek feleğin varlığa gelmesine yol açmaktadır.

Fârâbî açısından 'Uyûn'da ortaya konan bu varlığa geliş mekanizmasına yöneltilebilecek ilk itiraz, ikinci şüphe bağlamında ortaya konduğu üzere, Fârâbî'nin varlıkları zorunlu-mümkün kavramlarını esas alarak tasnif etmediği şeklinde olacaktır. *Ârâ* ve *es-Siyâse*'deki sudûr sürecine dair kısımlar dikkatle okunduğunda, ilk aklın ne özü itibariyle mümkün oluşundan ne de İlk dolayısıyla zorunlu oluşundan bahsedildiği görülecektir. Fârâbî'ye göre İlk'ten sudûr eden ve ne cismânî bir özellik taşıyan ne de bir maddede bulunan ikinci varlık/akıl iki fiilinden söz edilebilir: a. Kendi özünü akletmesi ve b. İlk'i akletmesi. İlk'i akletmesi neticesinde kendisinden zorunlu olarak üçüncü bir varlık/akıl, sadece kendine özgü olan özünü akletmesi sonucunda ise ilk gökküresi zorunlu olarak sudûr etmektedir.⁵⁹ Semâvî akıllarda ikili bir akletme süreci varken, Fârâbî semâvî cisimlerin hem kendi özlerini hem kendilerini varlığa getiren semâvî akılı hem de İlk'i aklettiğini belirtmekte, ancak bu mekanizmayı da zorunluluk-*imkân* kavramlarına müracaat etmeksizin açıklamaktadır.⁶⁰

Zorunlu-mümkün ayırımını metafiziğinin merkezine yerleştiren İbn Sînâ ise erken dönem eserlerinden itibaren bu kavramları sudûr sürecine dâhil etmiş ve onlara etkin birer rol vermiştir:

Bildiğin üzere birden, bir olması açısından ancak bir varlığa gelir. Dolayısıyla en uygunu, *ibdâ'* yoluyla ilk varlığa gelenler [aracılığıyla var olanın], nasıl olursa olsun onlarda zorunlu olarak bulunması gereken bir ikilik veya bir çokluk dolayısıyla [var olmalarıdır]. Ayrık akıllardaki çokluk ise ancak söyleyeceğim şekilde mümkündür: Sebepli özü itibariyle mümkün varlık, İlk dolayısıyla da zorunlu varlıktır. Akıl olarak varlığının zorunluluğu, kendi özünü düşünmesi ve zorunlu olarak İlk'i düşünmesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla onda çokluk yoluyla şu anlamların bulunması gerekmektedir: (a) Kendi özünü, kendi sınırları içinde mümkün varlık olarak akletmesi. (b) Özü itibariyle akledilir olan İlk dolayısıyla varlığının zorunluluğunu akletmesi ve (c) İlk'i akletmesi. Ondaki çokluk İlk'ten kaynaklanmamaktadır; zira onun varlığının *imkânı* onun özüne ait bir şeydir, İlk sebebiyle var olan bir şey değil. (...) Öyleyse İlk'i akletmesi dolayısıyla ilk akıldan, kendi altında bir aklın varlığı; kendi özünü düşünmesi dolayısıyla en uzak feleğin suretinin ve yetkinliğinin varlığı, yani nefsi;

59 Fârâbî, *Ârâ*, s. 61-62.

60 Fârâbî, *Ârâ*, s. 69; krş. *es-Siyâse*, s. 34, 40-41, 52.

kendi özünü akletmesi kapsamında yer alan, bilfiil hale gelmiş mümkün varlığının tabiatı yoluyla da en uzak feleğin maddî yönü (cirmiyet) zorunlu olarak [çıkır]. (...) Bizim nefslerimizi idare eden faal akla ulaşana kadar her akıl ve her felekte durum bu şekildedir.⁶¹

Davidson'ın da işaret ettiği üzere,⁶² 'Uyûn'da ortaya konan sudûr sürecinin Fârâbî'de herhangi bir karşılığı olmadığı gibi, İbn Sînâ'nın yukarıda iktibas ettiğimiz metnindeki anlatıyla da tam olarak örtüştüğünü söylemek hayli zordur. İbn Sînâ'nın sudûr sürecinde ilk akıldaki çokluğu açıklama konusunda *el-Mebde'* ve *l-me'âd* ile olgunluk dönemi eserleri (*eş-Şifâ*, *en-Necât*, *el-İşârât*) arasında bazı farklılıklar olsa da,⁶³ İbn Sînâ'nın ilk akıldaki çokluğu genellikle "üçlü" bir mekanizmayla açıklamaya çalıştığı görülmektedir. Ancak bunun istisnalarından da bahsetmek mümkündür. Meselâ *el-Hidâye*'de İbn Sînâ, bu mekanizmayı ikili bir anlatıyla sunmakta ve ilk aklın, İlk dolayısıyla zorunlu varlığını akletmesi sebebiyle kendisinden bir başka aklın, kendi mümkün varlığını akletmesinden de maddesi ve nefsiyle birlikte bir gökküresinin varlığa geldiğini belirtmektedir⁶⁴ ki, bu yaklaşımın bir benzeri *Dânişnâme-i Alâ'i*'de de görülebilir.⁶⁵ Dolayısıyla 'Uyûn'daki formülasyonun kaynağını *Makâsîd*'daki şu ifadeler olarak gösteren Davidson'ın tespitini gözden geçirmek yerinde olacaktır:

Varlıkların ayrıntılı hiyerarşisi şu şekildedir: İlk'ten, daha önce geçtiği üzere, kendisinde ikilik bulunan soyut bir akıl sudûr eder ki, söz konusu ikiliğin bir kısmı İlk'ten, diğeri de [o aklın] kendi özünden kaynaklanmaktadır. Neticede o [akıldan] bir melek ve bir felek varlığa gelir ki, melek ve soyut akli kastediyorum. (...) [İlk akıldan], zorunlu olması dolayısıyla ikinci bir akıl, sahip olduğu imkân vasfı dolayısıyla da en uzak felek varlığa gelir.⁶⁶

Üçüncü şüpheyi, 'Uyûn'un semâvî akıl ve feleklerin sayısı hakkındaki tespitini ele alarak sonlandıracağız. 'Uyûn'a göre faal akla ulaşınca kadar kaç etkin aklın ve feleğin bulunduğu ancak genel olarak (alâ tarîki'l-cümle) bile-

61 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 405-7.

62 Bk. dpn. 29.

63 Bu farklılığın ayrıntısı için bk. Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 226-27.

64 İbn Sînâ, *el-Hidâye*, nşr. Muhammed Abduh (Kahire: Mektebetü'l-Kâhireti'l-Hadîse, 1974), s. 274-75, 279.

65 İbn Sînâ, *İlâhiyyât-ı Dânişnâme-i Alâ'i*, nşr. Muhammed Muîn (Tahran: Dânişgâh-ı Bû Ali Sînâ, 1353), s. 156-57.

66 Gazzâlî, *Makâsîd*, s. 130.

bileceğimiz bir konu olup akıllara ve feleklere dair bir sayı vermek mümkün değildir. Ne var ki Fârâbî, *Ârâ*'da ayrıık akılların ve gök cisimlerinin sayısını açık bir şekilde belirtmektedir. Ona göre İlk dışında on ayrıık akıl ve genel olarak dokuz gök cismi (el-ecrâmü's-semâviyye) bulunmakta ve bunların toplamı on dokuz etmektedir.⁶⁷ Fârâbî'nin bu kesin ifadesine karşılık İbn Sînâ, İlk'ten akılların ve feleklerin varlığa geliş sürecini açıklarken sayı vermekten özel olarak kaçınmaktadır. O, akıllar ve felekler şeklinde ilerleyen sürecin "bizim nefslerimizi yöneten" faal akla ulaşınca kadar devam ettiğini vurgulayarak feleklerin de sayılamayacak kadar çok (kesîratün fevka'l-aded) olduğunu açıkça vurgulamaktadır.⁶⁸

Dördüncü Şüphe

Bu başlık altında, 'Uyûn'un, gökcisimlerinin işlevini ortaya koyan 10. pasajını inceleyerek Fârâbî'nin öğretisiyle karşılaştıracğıız. 'Uyûn'a göre her bir akıl, kendisinden ortaya çıkacak olan (zahera) iyilik düzenini (nizâmu'l-hayr) bilmekte ve böylece kendisinden çıkması gereken o iyiliğin varlığının sebebi haline gelmektedir. Akılların bu işlevinin yanında gök cisimleri (ecrâmü's-semâvât) ise tümel ve tikel bilgilere (ma'lûmât) sahiptir ve hayal (tahayyül) yoluyla bir durumdan başka bir duruma da geçebilmektedirler. Gök cisimlerinin bu hayalleri yoluyla "cismânî hayal" meydana gelmekte (hasale), o da harekete sebep olmaktadır. Bu durumda gök cisimlerinin süreklilik arzeden hayallerinin tikel olanlarından cismânî hareketler meydana gelirken, bu değişimler dört unsurda ve dolayısıyla tüm oluş ve bozuluş âleminde görülen değişimlerin sebebi olmaktadır.

"İyilik düzeni" gibi daha önce Fârâbî'nin öğretisinde herhangi bir yerinin olmadığını tespit ettiğimiz kavramları bir kenara bırakırsak, 'Uyûn'un gök cisimlerinin işlevine dair ortaya koyduğu resmin Fârâbî ile çatışan en önemli yanını, gök cisimlerinin bilgi sahibi olma şekilleri ve hayalin bu noktadaki rolü oluşturmaktadır. Janos'un da dikkat çektiği üzere, bu bağlamda söz konusu pasajın akla getirdiği pek çok soru bulunmaktadır: Meselâ gök cisimlerinin akletmesinde bir intikalden bahsetmek sorunludur; çünkü bu bir kuvve halini imâ etmektedir, ancak 'Uyûn bundan hiçbir şekilde bahsetmemektedir. Diğer yandan tikellerin bilgisi çıkarımsal düşünme şeklini

67 Fârâbî, *Ârâ*, s. 66-67, 69.

68 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 407, 401. Gazzâlî de dokuz gök cisminin bulunduğunu belirterek gök cisimlerinin sayısının dokuzdan daha çok olabileceğini, bu durumda akılların sayısının da buna paralel olarak artacağını söylemekte; ancak şimdilik rasat yoluyla bu dokuz gök cisminin varlığının bilindiğinin altını çizmektedir; bk. *Makâsıd*, s. 130.

ortaya koyarken küllîlerin bilgisi çıkarımsal değildir. ‘Uyûn’da bu noktada herhangi bir açıklama yapmamaktadır. Dahası, ‘Uyûn’da felek nefslerinin aklettiği küllî nesnelere dair de kesin bir bilgi yoktur. Bunlar ayrıklıklar veya bizzat Tanrı olabilirse de bilimlerin küllî ilkeleri veya at, insan gibi Eflâtuncu idealler de olabilir.⁶⁹

Fârâbî açısından gök cisimlerinin nefslerinin insan nefsleri gibi duyumsama ve hayal gücüne sahip olmaları mümkün değildir. Bilakis onların tek fiili akletmekten ibarettir:

Gök cisimlerinin nefslerinde duyumsama (hassâse) ve hayal (mütehayyile) [özelligi] bulunmamaktadır. Gök cisimlerinin sadece akleden nefsleri vardır ve bu açıdan bir nebze de olsa insan aklına (en-nefsü'n-nâtuka) benzemektedirler. Gök cisimlerinin nefslerinin aklettiği şey, cevherleri itibarıyla akledilir olanlardır ki, bunlar da maddeden ayrıklıklar cevherlerdir. O nefslerden her biri İlkî, kendi özünü ve ona cevherini veren ikincil [aklı] akleder.⁷⁰

Fârâbî'nin gök cisimlerinin nefslerinin hayal gücüyle ilişkisine dair olumsuz tavrına rağmen, İbn Sînâ, meselâ *el-Hidâye*'de ayrıklıkların her şeyi, sebepleri olmaları açısından küllî olarak aklettiğini, gök cisimlerinin nefslerinin ise bunları hem küllî hem de cüz'î olarak idrak ettiğini belirterek ayrıklıkların idrakinin sırf akli; gök cisimlerin idrakinin ise hem akli/nefsânî hem de akli olmaksızın sadece nefsânî olduğunu belirtmektedir.⁷¹ Gök cisimlerinin nefslerinin idrakinin nefsânî olması ise yine aynı eserde “tahayyül” gücüyle ilişkilendirilmektedir. Buna göre bir şeyin akli bir tasavvurdan sudûru, sebebinden zorunlu olarak sudûr eden ve ondan hiçbir şekilde ayrılmayan sebeplilerin durumuna benzemektedir. Diğer yandan hareket edenin hareket ettirenden ayrıldığı hareket türünde ise hareket ettirici cüz'î ve “mütehayyel” bir tasavvurla hareket ettirmekte, hareket ettirişinin gereğini “tahayyül” etmekte, onun yenilenmesiyle de yenilenmektedir.⁷² *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*'taki şu tespitler ise gök cisimlerinin nefslerinin nasıl bir idrake sahip olduklarını daha açık bir şekilde ortaya koymaktadır:

(...) Öyleyse felek, nefis yoluyla hareket etmektedir ve nefis onun hareketinin yakın ilkesidir. İşte bu nefis, tasavvuru ve iradesi yenilenen bir şeydir ve vehim [fiiliyle] iç içedir. Yani o, tikeller (cüz'iyât) gibi değişen şeyleri

69 Janos, *Method Structure and Development*, s. 389-92.

70 Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 34; krş. *Ârâ*, s. 69-71.

71 İbn Sînâ, *el-Hidâye*, s. 284-85.

72 İbn Sînâ, *el-Hidâye*, s. 276.

idrak etmekte ve belirli tikel şeyleri irade etmektedir. O, feleğin cisminin yetkinliği ve suretidir. (...) Hareket ettirici nefse gelince, o, senin için belirgin hale geldiği üzere, cismânî, dönüşen ve değişen bir şeydir ve maddeden tamamen soyutlanmış değildir. Bilakis onun felekle olan ilişkisi, bizdeki hayvânî nefsin bizimle olan ilişkisi gibidir. Ne var ki, o, bir şekilde maddeyle karışmış bir halde de olsa akletmektedir. Genel olarak vehim [gücü] yoluyla elde ettiği idrakler veya vehim [gücü] tarafından elde edilen idraklere benzer idrakler doğrudur. Onun hayalleri (tahayyülât) veya hayale benzer idrakleri gerçektir; bizdeki ameli akıl gibi.⁷³

Janos'un yukarıda işaret ettiğimiz soruları İbn Sînâ bağlamında da hâlâ cevaplarını beklese de İbn Sînâ'nın ifadelerinden, gök cisimlerinin nefslerinin, 'Uyûn'da da belirtildiği üzere, hem tümel hem de tikel bilgilere sahip olduğu, bu bilgilerin aynı zamanda "tahayyül" yoluyla bir tür yenilenme ve değişime tâbi olduğu anlaşılmaktadır. İbn Sînâ'nın eserlerinde "cismânî hayal" kavramına rastlamasak ve "gök cisimlerinin süreklilik arz eden hayallerinin tikel olanlarından cismânî hareketler[in] meydana gel[diğine]" dair doğrudan bir tespitle karşılaşmasak da 'Uyûn'un söz konusu pasajındaki öğretilerin İbn Sînâ felsefesiyle olan yakın ilişkisi son derece belirgindir.

Beşinci Şüphe

'Uyûn'un, ağırlıklı olarak gök cisimlerinin tabiatı ile dört unsur arasındaki farkı göstermeyi hedefleyen 11. pasajı, Fârâbî'nin öğretisiyle karşılaştırılmayı hak eden bir içeriğe sahiptir. 'Uyûn, her ne kadar gök cisimleri madde ve suretten meydana gelmeleri açısından dört unsurla ortak bir özelliğe sahip olsalar da feleklerin ve gök cisimlerinin maddesinin dört unsurun ve diğer oluştâ tâbi varlıkların maddesinden farklı olduğunu vurgulamaktadır. 17. pasajda ise feleğin ne sıcak ne soğuk; ne ağır ne de hafif olan beşinci bir tabiata sahip olduğu belirtilmektedir. Aynı durum, her ikisinin de cisim olmasına rağmen, suretlerindeki farklılık için de söz konusudur; zira gök cisimlerinde üç boyut farazîdir. Gök cisimlerinin madde ve surete sahip olmaları ise 'Uyûn açısından bir zorunluluktur. Çünkü maddenin (heyûlâ) suretsiz, tabii suretin de maddesiz var olması mümkün değildir. Madde de suret de bilfi-

73 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 386-87; krş. *el-Mebde' ve'l-me'âd*, s. 87. Diğer yandan İbn Sînâ, ilham ve vahiy olgusunu temellendirirken de insanın geleceğe dair tikel olaylar hakkında uyanıkken ve rüyada edindiği bilgilerin kaynağını gök cisimlerinin nefsleri olarak göstermekte ve insan nefsleri ile gök cisimlerinin nefsleri arasındaki köken benzerliğine (mücânese) dikkat çekerek bu ilişkinin insanın sahip olduğu iç duyulardan vehim ve hayal gücü aracılığıyla gerçekleştiğini belirtmektedir; bk. *el-Mebde' ve'l-me'âd*, s. 117.

il var olabilmek için birbirlerine muhtaçtır; ancak bu, onların birbirlerinin varlık sebebi olduğu anlamına gelmemektedir, zira onları var eden başka bir sebep bulunmaktadır.

Gök cisimlerinin maddesi meselesini özel olarak inceleyen Janos, *‘Uyûn’*da serdedilen görüşlerin *Ârâ* ve *es-Siyâse*’deki teoriyle çeliştiğine işaret etmektedir. *‘Uyûn’*da göklerin beşinci tabiatı olarak bahsedilen gök cisimlerinin maddesine atıfla feleklerin hylomorfik tabiatları vurgulanmakta; ancak “mevzû” kavramından hiçbir şekilde bahsedilmemektedir. Janos’a göre Fârâbî’nin gök cisimlerinin maddesine dair öğretisi homojen değildir ve kimi zaman birbiriyle çelişen farklı görünümler arz etmektedir. Aristotelesçi veya müfredat eserlerinde Fârâbî, *De caelo* geleneğindeki “esir”e yakın bir madde teorisi ortaya koymaktadır. Buna göre gök cisimleri ay-altındaki maddelerden farklı bir maddeden meydana gelmektedir ve onların yegâne özelliği gayr-i cismânî oluşlarıdır. *Ârâ* ve *es-Siyâse* gibi sudûrcu eserlerinde ise Fârâbî asla açık bir şekilde “madde”den bahsetmemekte; fakat gayr-i maddî “mevzû” kavramını gündeme getirmekte, ayrıca bu eserlerde gök cisimleri ve madde arasındaki ortaklığı asgariye indirmeye yönelik gözle görülür bir eğilim sergilemektedir.⁷⁴

Gök cisimlerinin maddesinin dört unsurdan farklı “beşinci bir tabiat”tan meydana geldiğini belirten İbn Sînâ ise⁷⁵ üçüncü şüphe çerçevesinde ayrıntılı olarak ele alındığı üzere, sudûr sürecini açıklarken ilk aklın kendi mümkün tabiatını akletmesinden en uzak feleğin maddesinin, İlk dolayısıyla zorunlu oluşunu akletmesinden ise en uzak feleğin suretinin veya nefsinin varlığa geldiğini vurgulamaktadır. Dolayısıyla o, Fârâbî’nin *Ârâ* ve *es-Siyâse*’deki gök cisimlerinin maddeyle ilişkisini çağrıştıracak ifadelerden kaçınma tavrı yerine, *‘Uyûn’*da olduğu gibi, onların da madde-suret ikiliğine tâbi olduklarının altını çizmektedir.⁷⁶

Altıncı Şüphe

12. pasajdaki “mekânî hareket” ve 14. pasajdaki “tabîî meyl / zorlamalı (kasrî) meyl” kavramlarının İbn Sînâci karakterini bir kenara bıraktığımızda,⁷⁷

74 Janos, *Method Structure and Development*, s. 385. Ayrıca bk. Fârâbî, *Ârâ*, s. 69-71; *es-Siyâse*, s. 41, 53.

75 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî’iyyât: es-Semâ ve’l-âlem*, nşr. Mahmud Kâsım (Kahire: y.y., 1975), s. 6-15.

76 Meselâ bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 406-7.

77 “Mekânî hareket” kavramı için meselâ bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî’iyyât: es-Semâ’u’t-tabî’î*, nşr. Ca’fer Âl-i Yâsîn (Beirut: Dâru’l-menâhil, 1996), s. 220. “Meyl” kavramı için bk. İbn Sînâ, *el-Hidâye*, s. 172 vd. İbn Sînâ’nın “meyl”

'Uyûn'un Fârâbî felsefesiyle uyuşmayan yönleri içinde dikkat çekilmesi gereken bir başka husus da gök cisimlerinin hareketinin hangi kategoriye dâhil olduğu ve neden kaynaklandığına dair tespitleridir. 'Uyûn'un 12. pasajı, gök-sel hareketin konumsal (vaz'ıyye) ve dairevî (devriyye) olduğunu belirten bir cümleyle başlamaktadır. Gök cisimlerinin hareketinin "konum (vaz')" kategorisinde bulunduğu iddiası, İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'nın "Fizik" kısmında üzerinde ısrarla durduğu bir husustur. Ona göre en üst felek (el-felekü'l-a'lâ) gibi mekânı olmayan cisimler veya diğer felekler gibi mekânı olup da mekânından hiç çıkmayan cisimler, hareket ettiklerinde bu hareketleri mekânî değildir. Bilakis bu cisimlerin parçaları, kuşattıkları ya da kuşatıldıkları kendileri dışındaki şeylere nispetle değişmektedir (teteğayyeru). İbn Sînâ bu nispetin "konum", ondaki değişimin de "konum değişimi" olduğunu belirtmektedir.⁷⁸ 'Uyûn'daki ifadenin İbn Sînâcı köklerine dair bu açıklamayı dikkate değer kılan bir başka unsur, Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) bu mesele çerçevesinde 'Uyûn'a yaptığı atıftır. Telif hayatının ilk yıllarında kaleme aldığı tahmin edilen ve yoğun bir İbn Sînâcı etki sergileyen ansiklopedik eseri *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'de Râzî, hareketin "nerede (eyne)" ve "konum (vaz')" kategorileriyle ilişkisini ele alırken İbn Sînâ'nın yukarıdaki görüşlerini aktardıktan sonra bölümü şu şekilde sonlandırmaktadır:

Üstat [İbn Sînâ'nın] sözü, konum hareketinin kendisi tarafından bulunmuş (istahracehû) ve kendisinden öncekilerin (el-mütেকaddimûn) bilmediği bir husus olduğu izlenimi vermektedir (yûhimu). Hâlbuki ben, üstat Ebû Nasr el-Fârâbî'nin bu yöndeki bir açıklamasını 'Uyûnû'l-mesâil adlı muhtasar kitabında gördüm. O [söz konusu kitapta] şöyle demektedir: "Feleklerin hareketi konumsal ve dairevîdir."⁷⁹

teorisinin tabiat felsefesinin tarihi içindeki yeri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Marwan Rashed, "Tabiat Felsefesi", *İslam Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Küre, 2007), s. 317-38.

78 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyât 1: es-Semâ'ût-tabî'i*, nşr. Saîd Zâyed (baskı yeri yok, ts.), s. 103-6.

79 Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fi ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabî'iyât*, nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî (Beyrut: Dâru'l-kitâbî'l-Arabî, 1410/1990), I, 701. Râzî, muhtemelen İbn Sînâ'nın şu cümlesini iddialı bulmuş olmalıdır: "Bana göre söylediklerimizi düşünen ve sonra da insaf-la hareket eden kimse, konumda bir hareketin bulunduğunu kesin olarak bilecektir (ve 'indî enne külle men yete' Emmel mâ kulnâhu sümme yunsif se-ya'tekidu yakînen enne'l-vaz' fîhi hareke)"; bk. İbn Sînâ, *es-Semâ'ût-tabî'i*, s. 105. Râzî'nin *el-Mebâhis*'inin fizik kısmını İbn Sînâ'nın *es-Semâ'ût-tabî'i*'si ile karşılaştıran Janssens, Râzî'nin 'Uyûn'a yaptığı atfa da dikkat çekmekte ve 'Uyûn'un Fârâbî'ye nispeti konusunda Batılı literatürdeki tartışmalara genel olarak işaret etmektedir; bk. Jules Louis Janssens, "The Reception of Ibn

Bu çalışmanın son kısmında ayrıntılı olarak ele alınacağı üzere, Râzî'nin *el-Mebâhis*'i kaleme alışından en az elli yıl önce 'Uyûn'un Fârâbî'ye nispet edilen nüshaları tedavüldeydi. Bu açıdan Râzî'nin 'Uyûn'u Fârâbî'ye nispet etmesinin, aidiyet sorununun çözümünde bize kayda değer bir yardımı dokunmasa da konumsal hareketle ilgili İbn Sînâ'nın görüşlerinin felsefe tarihindeki yerine dair tespiti dikkat çekicidir. Râzî, gök cisimlerinin hareketinin konum kategorisi dâhilinde olduğuna yönelik İbn Sînâ'nın iddiasına kaynak olarak yine İbn Sînâcı karakteri ağır basan 'Uyûnü'l-mesâil'den başka bir eser gösterememekte ve bu da 'Uyûn'un İbn Sînâ felsefesiyle ilişkisini teyit etmektedir.

Gök cisimlerinin hareketinin neden kaynaklandığı hususuna gelince, bu meseleyi ele alan 'Uyûn'un 17. pasajı, öncelikle feleğin ne sıcak ne soğuk; ne ağır ne de hafif olan beşinci bir tabiata sahip olduğunu, hiçbir şeyin onu delip yırtamayacağı gibi, kendisinde doğrusal hareketin ilkesinin, hareketinin zıddının, kendisinden başka bir şeyin var olacağı bir varlığının da bulunmadığını vurgulamaktadır. Kendisine özgü bir durumu olan feleğin hareketi tabii değil nefsanîdir. Bu anlamda onun hareketi şehvet ve öfke güçlerinden değil, maddeden ayrık akli varlıklara (el-akliyyâtü'l-müfâraka li'l-mâdde) benzeme (teşebbüh) arzusundan kaynaklanmaktadır. Her gök cisminin (el-eccrâmu'l-felekiyye), kendisine benzemeyi arzu ettiği ona özgü bir ayrık aklı vardır. Gök cisimlerinin hepsinin aynı cinsten tek bir şeye arzu duymaları mümkün olmadığından, her birinin ayrı ve kendisine özgü bir "ma'şûk"u bulunmaktadır. Ancak yine de hepsi tek bir ma'şûka, yani İlk Ma'şûk'a olan arzuda ortaktır.

Ârâ ve *es-Siyâse*'de Fârâbî İlk'i, İlk Sevgili (el-ma'şûk, el-mahbûb) olarak nitelese de,⁸⁰ bu "sevgi ve aşk"ı gök cisimlerinin hareketinin sebebi olarak tespit etmediği ve 'Uyûn'da olduğu gibi "şehvet" ile "şevk" arasında bir ayrım yapmadığı görülmektedir. Fârâbî'ye göre gök cisimlerinin nefslerinde güzellik ve sevincin meydana gelebilmesi için kendi özlerini, ikincilleri (yani ayrık akılları) ve İlk'i akletmeleri gerekmektedir. Ancak hem varlıklarını sürdürmeleri hem de kendilerinden başka varlıkların meydana gelebilmesi konusunda gök cisimlerinin nefslerinin bağımsız olmadığına dikkat çeken Fârâbî, bu üçlü akletme mekanizmasının gök cisimlerinin hareketine yol açışına dair ise bir şey söylememektedir.⁸¹

Sinâ's Physics in Later Islamic Thought", *Ilahiyat Studies*, I/1 (2010), s. 25-29, dn. 32 (Bu makaleden beni haberdar eden Veysel Kaya'ya minnettarım).

80 Meselâ bk. Fârâbî, *Ârâ*, s. 54.

81 Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 41. Fârâbî'nin göksel harekete dair görüşlerinin tahlili için bk. Janos, *Method Structure and Development*, s. 393-5.

Gök cisimlerinin hareketinin yakın ilkesinin tabiat ya da akıl değil, nefis olduğunu vurgulayan İbn Sînâ ise bu bağlamda “şehvet”, “şevk” ve “teşebbüh” kavramlarına sıklıkla müracaat etmektedir. Ona göre şehvet duyuusal lezzetleri, gazap ise üstün gelmeyi arzulayan güçler olduğundan, değişmeyen ve etki altında kalmayan cismin cevheri için uygun hareket ettirici unsurlar değildir. Bilakis, gök cisimlerinin hareketinin ilkesi, gerçek iyiyi elde etmeye çabalama anlamında “seçime dayalı” (ihtiyâr) olmalı, yani aklî bir yönü bulunmalıdır. Bu sebeple İbn Sînâ, feleğin hareketinin irade ve “şevk” ile gerçekleştiğine işaret etmektedir. Bu irade ve şevkin nesnesi ise “gerçek iyi” olarak İlk'e benzeme (teşebbüh) çabasıdır: “İlk'e, bilfiil olması dolayısıyla benzeme arzusundan feleğin hareketi, bir şeyin, kendisini zorunlu kılan bir tasavvurdan sudûr etmesi gibi sudûr eder.”⁸²

Yedinci Şüphe

Bu başlık altında 'Uyûn'da nefsin güçleri ve aklın mertebelerine dair sunulan öğretiyi ele alacağız. Nefsin güçlerinin açıklandığı 20. pasajda 'Uyûn, öncelikle insan nefsinin maddî organlarla fiillerini gerçekleştiren güçlerinin bulunduğunu; ancak bunlara ilâveten herhangi bir maddî organ olmaksızın fiilde bulunan bir gücünün daha olduğunu, ona da “akıl” dendiğini belirtmektedir. Akılla ilgili açıklamaların öncesinde 'Uyûn, maddî organlarla fiillerini gerçekleştiren güçleri sıralamakta ve bu çerçevede ilk olarak beslenme (ğâziye), büyüme (mürebbiye) ve üreme (müvellide) güçlerine yer vermektedir. Bu güçlerin her birine hizmet eden başka güçlerin olduğunu belirten 'Uyûn, bunlar dışında nefsin idrak güçleri arasında ise dış duyular (el-kuva'z-zâhira) ile hayal (el-mütehayyile), vehim, hatırlama (ez-zâkire) ve düşünmeyi (el-müfekkire) kapsayan iç duyumun (el-ihsâsu'l-bâtına) yer aldığını ifade etmektedir. 'Uyûn'a göre hareket ettirici güçler kapsamında ise arzu (şehvâniyye) ve öfke (gazabiyye) güçleri yer almaktadır. 21. pasajda akılı pratik (amelî) ve teorik (ilmî) şeklinde ikiye ayıran 'Uyûn, “kendisi sayesinde nefsin cevherinin tamamlandığı ve bilfiil aklî bir cevher haline geldiği” akıl şeklinde tanımladığı teorik akıl gücünün üç mertebesinden bahsetmektedir: a. Heyûlânî akıl, b. Meleke halindeki akıl ve c. Müstefâd akıl. Akledilirleri idrak eden bu güçler aslında basit bir cevher olup cisim değildir ve bu basit cevherin kuvveden fiile çıkıp tam bir akıl haline gelmesi ise ancak ayrıklı bir akıl yoluyla mümkündür ki o da faal akıldır.

82 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 381-93. Alıntı için bk. *a.g.e.*, s. 390.

'Uyûn'a Göre İnsan Nefsinin Güçleri

Maddî organlarla fiilde bulunan güçler	Maddî organlar olmaksızın fiilde bulunan güç=Akl
1. Beslenme (gâziye)	1. Pratik akıl (amelî)
2. Büyüme (mürebbiye)	2. Teorik akıl (ilmî)
3. Üreme (müvellide)	2.1. Heyûlânî akıl
4. İdrak güçleri	2.2. Meleke halindeki akıl
4.1. Dış duyular	2.3. Müstefâd akıl
4.2. İç duyular	
4.2.1. Hayal (mütehâyile)	
4.2.2. Vehim (vehm)	
4.2.3. Hatırlama (zâkire)	
4.2.4. Düşünme (mütefekkira)	
5. Hareket ettirici güçler	
5.1. Arzu (şehvâniyye)	
5.2. Öfke (gazabiyye)	

Daha önce F. Rahman'dan naklen bu iki pasajın, Fârâbî'nin nefis öğretisinde bulunmayan iki unsuru, yani "vehim gücü" ve "bilmeleke akl"ı içerdiği için "şüpheli" kategorisinde değerlendirilmesi gerektiğine değinmiştik. Burada Rahman'ın işaret ettiği noktaları biraz daha ayrıntılandırmaya çalışacağız. Aslında, Rahman'ın vehim gücüyle ilgili söyledikleri, bu gücün sahip olduğu özel konum sebebiyle haklı olsa da 20. pasaja dair şüpheyi bu kavramla sınırlı tutmamak gerekmektedir. Zira nefsin güçlerine dair söz konusu pasajda ortaya konan resmin Fârâbî'nin öğretisiyle uzlaştırılabilir bir yönü yoktur. Fârâbî, *Ârâ'*da insan nefsinin kısımlarını ve güçlerini oldukça sistematik bir şekilde sıralamaktadır. Buna göre insanda ilk ortaya çıkan güç "beslenme" (el-kuvvetü'l-gâziye) gücüdür. Ardından beş duyuyu ifade eden "duyum gücü" (el-kuvvetü'l-hâsse), daha sonra da duyulurları birbiriyle ilişkilendirmek ve birbirinden ayırt etmekle görevli olan "hayal gücü" (el-kuvvetü'l-mütehâyile) varlığa gelmektedir. Bu üç gücün sonunda ise hepsinin üstünde ve hepsine hâkim konumdaki "insan aklı" (el-kuvvetü'l-nâtika) ortaya çıkmakta ve onunla bağlantılı olarak da "arzu gücü" (el-kuvvetü'n-nüzû'iyye) devreye girmektedir.⁸³ Bu listedeki güçlerle 'Uyûn'da sıralananlar

83 İnsan nefsinin güçlerine dair Fârâbî'nin yaklaşımı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Aydınlı, *Tanrı-İnsan*, s. 80-88.

karşılaştırıldığında çok sayıda farklılığın olduğu hemen göze çarpmaktadır. Diğer yandan 'Uyûn'daki listeyi İbn Sînâ'nın nefsin güçlerine dair herhangi bir eserindeki tasnifle karşılaştırdığımızda bazı küçük değişikliklerle birlikte daha uzlaştırılabilir bir tabloyla karşılaşacağımız kesindir.

İbn Sînâ'ya Göre Nefsin Kısımları ve Güçleri⁸⁴

Bitkisel nef	Hayvanî nef	İnsanî nef (<i>en-nefsü'n-nâtika</i>)
1. Üreme gücü (el-müvellide)	1. Hareket ettirici güç (muharrike)	1. Bilici güç (el-kuvvetü'l-âlime)
2. Beslenme gücü (gâziye)	1.1. Sâik olarak hareket ettirici (bâ'ise) güç; İstek ve şevk gücü	1.1. Maddî akıl (heyûlâniyye)
3. Büyüme gücü (münemmiye)	1.1.1. Arzu gücü (şevvâniyye)	1.2. Meleke halindeki akıl (akl bi'l meleke)-
	1.1.2. Öfke gücü (gazabiyye)	1.3. Bilfiil akıl (akl bi'l-fi'l)
	1.2. Fâil olarak hareket ettirici güç	1.4. Kazanılmış akıl (akl müstefâd)
	2. İdrak gücü (müdrike)	1.5. Kutsal akıl (akl kudsi)]
	2.1. Dış duyular (el-havâssu'z-zâhira)	2. Eyleyici güç (el-kuvvetü'l-âmile)
	2.2. İç duyular (el-havâssu'l-bâtına)	
	2.2.1. Ortak duyu (el-hissü'l-müşterek)	
	2.2.2. Hayal ve Suret-oluşturucu güç (el-hayâl, el-musavvira)	
	2.2.3. Hayal-oluşturucu güç (el-mütehayyile)	
	2.2.4. Vehim gücü (el-vehmiyye)	
	2.2.5. Hatırlama gücü (ez-zâkira)	

Yukarıdaki tabloyu 'Uyûn'un tasnifiyle mukayese ettiğimizde, ilk göze çarpan farklılık, iç duyulardan ortak duyu ve hayal/suret-oluşturucu güce 'Uyûn'da yer verilmemesidir. Diğer yandan "düşünme" gücü de 'Uyûn'da iç duyular kapsamında değerlendiriliyor gibidir ki, İbn Sînâ'nın da bazı eserlerinde bu yaklaşımı benimsediği bilinmektedir.⁸⁵ Fakat 'Uyûn'daki listede "vehim gücü"ne yer verilmiş olması, Rahman'ın da vurguladığı üzere, bu eserin İbn Sînâ karakteri hakkında en önemli delillerden biri olarak kabul edilebilir. İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştiriler ve felsefenin Endülüs'teki gelişim tarihi dikkate alındığında Fârâbî'ye daha yakın olduğunu söyleyebileceğimiz İbn Rüşd'ün vehim gücüyle ilgili şu tespiti bu noktada bizim için yol göstericidir:

84 İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 196-202.

85 Meselâ bk. F. Rahman, *Avicenna's De Anima* (New York & Toronto: Oxford University Press, 1959), s. 165-66.

Bütün bu [anlatılanlar] söz konusu güçler hakkında filozofların öğretisini aktarmaktan ve tasvir etmekten ibarettir. Ancak o [Gazzâlî] bu konuda İbn Sînâ'yı takip etmiştir ki, o da hayvanda hayal gücü (el-mütehayyile) dışında vehim gücü (el-vehmiyye) olarak isimlendirdiği ve insandaki düşünme gücün[e benzer] konuma sahip bir güç varsayarak filozofların [öğretisine] aykırı düşmüştür.⁸⁶

İbn Rüşd'ün bu tespiti, vehim gücünün iç duyular bağlamında müstakil bir güç olarak ilk defa İbn Sînâ tarafından kullanıldığına dair modern çalışmalar tarafından da desteklenmektedir.⁸⁷ Diğer yandan *en-Necât* çerçevesinde sunduğumuz nefsin kısımları ve güçlerine dair yukarıdaki tablo, 'Uyûn'un diğer bir şüpheli unsurunun, yani "meleke halindeki akıl" kavramının kaynağı konusunda da bize bir ipucu vermektedir. *Ârâ, es-Siyâse* ve özel olarak akıl konusunu ele alan *Fî me'âni'l-akl* risâlesi çerçevesinde Fârâbî'nin aklın mertebelerine dair görüşleri incelendiğinde bunun İbn Sînâ'da olduğu gibi dört değil, üç aşamadan ibaret olduğu görülmektedir: a. Bilkuvve/heyûlânî akıl, b. Bilfiil akıl ve c. Kazanılmış akıl.⁸⁸ Bu durumda "meleke halindeki akıl" kategorisi, 'Uyûn'un İbn Sînâci rengini teyit eden bir unsur olarak değerlendirilmelidir.

22. pasaj çerçevesinde İbn Sînâ'nın pek çok eserinde karşımıza çıkacak –bazılarına dair Fârâbî'nin eserlerinde izler bulunsa da- şu hususlar, 'Uyûn'un İbn Sînâ felsefesiyle olan yakın ilişkisini gösteren ilâve unsurlar olarak görülebilir: a. Ruhun, beden organlarından "kalp"te yer aldığı ifade edilmesi.⁸⁹ b. Bedenin varlığından önce nefsin varlığını kabul eden Eflâtun'un ve nefsin bir bedenden diğerine intikal edebileceğini ileri süren tenâsüh taraftarları-

86 İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, nşr. Maurice Bouyges (Beyrut: Imprimerie Catholique, 1930), s. 546-47. İbn Rüşd'ün vehim gücüyle ilgili değerlendirmeleri için ayrıca bk. Atilla Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), s. 176-77, 184.

87 İslâm felsefesi geleneğinde iç duyuların nasıl ele alındığı ve İbn Sînâ'nın bu gelenek içindeki etkin konumuna dair genel bir tasvir için bk. Deborah L. Black, "Psikoloji: Nefs ve Akıl", *İslâm Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Küre, 2007), s. 339-57.

88 Fârâbî, *Ârâ*, s. 101-3; *es-Siyâse*, s. 37, 55, 79; "Aklın Anlamları", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik, 2004), s. 127-37. Fârâbî'nin bilgi teorisi ve aklın aşamalarına dair görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mahmut Kaya, "Fârâbî", *DİA*, XII (İstanbul 1995), 152; Aydın, *Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 88-99.

89 Rahman, *Avicenna's De Anima*, s. 262-64; İbn Sînâ, *Urcûze f't-tıbb*, nşr. Muhammed Zühreir el-Bâbâ, *Min Müellefâti İbn Sînâ et-tıbbiyye* içinde (Halep: Câmî'atü Haleb, 1984), s. 98.

nın eleştirilmesi.⁹⁰ c. Herhangi bir ayırım yapılmaksızın tüm nefslerin beden ölümünden sonra farklı düzeylerde de olsa mutluluk ve/ya bedbahtlıkla karşılaşacağına ileri sürülmesi.⁹¹ d. Allah'ın inayetinin her şeyi kuşattığının vurgulanması ve başarının Allah'ın kudreti dâhilinde olduğunun, her şeyin O'nun kazâ ve kaderiyle gerçekleştiğinin, kötülüklerin ise çok sayıdaki iyiliğin varlığı için arazi olarak var olmasının zorunlu olduğunun belirtilmesi.⁹²

Şimdiye kadar serdettiğimiz şüpheler, pek çok önemli noktada 'Uyûn'un, Fârâbî'nin öğretisiyle uzlaştırılmasının imkânsız olduğunu, diğer yandan bu uzlaştırılmaz hususların İbn Sînâ'nın felsefesiyle büyük oranda uyum içinde bulunduğunu gösterdi. Bu noktada şu soru akla gelmektedir: Acaba 'Uyûn İbn Sînâ'ya ait olabilir mi? Bu soruya kolaylıkla "evet" demek mümkün değildir. Zira İbn Sînâ'nın Gohlman tarafından neşredilen otobiyografi/biyografi bileşkesinde⁹³ ve İbn Ebû Usaybî'nin 'Uyûnü'l-enbâ fi tabakâti'l-etibbâ'sı ile İbnü'l-Kıftî'nin *İhbârü'l-ulemâ' bi-ahbâri'l-hukemâ's*ında İbn Sînâ'ya 'Uyûnü'l-mesâil adıyla bir kitap nispet edilmemektedir. Bu olumsuz tabloya rağmen İstanbul Üniversitesi A. Y. 4755 numaralı İbn Sînâ'nın 27 küçük hacimli risâlesini/eserlerinden parçaları bir araya getiren mecmua, bizim için bir umut kaynağı olmaya adaydır. David C. Reisman sayesinde ayrıntılı bir tavsifine ve içindekiler listesine sahip olduğumuz söz konusu mecmuanın başlığı 1b varağında "Resâil min tesânîfiş-Şeyh er-Reis Ebî Alî Rahimehullâh Te'âlâ ve Ba'duhû Menkûlun min Hattihî" şeklinde belirtilmektedir. "Fasl min hattihî" (vr. 266b) ve "Risâle fi esbâbi hudûsi'l-hurûf"un (vr. 277a) ferağ ka-

90 Meselâ bk. İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-me'âd*, çev. Mahmut Kaya, *Felsefe ve Ölüm Ötesi* içinde (İstanbul: Klasik, 2011), s. 18-26.

91 Meselâ bk. İbn Sînâ, *el-Adhaviyye*, s. 39-46. Bu bağlamda Fârâbî'nin *Ârâ'da* cahil şehir halkının nefslerinin, evcil ve yırtıcı hayvanlarla yılanlar gibi helâk olup yokluğa karışacağını belirttiğine işaret edilmelidir; bk. *Ârâ*, s. 142-43. İbn Sînâ, *el-Adhaviyye'de* (s. 44-45), bu görüşü savunan İskender Afrodisî'yi ismini vererek, Fârâbî'yi ise isim vermeden "bazı bilgiler" diyerek eleştirmektedir.

92 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 414-22. Bu husus bağlamında, 'Uyûn'un, İbn Sînâ'nın da bazen kullandığı ve aynı zamanda bir hadis olan "Küllün müyesserün li-mâ hulika lehü" (= Herkese, kendisi için yaratılmış olan şey kolaylaştırılmıştır) sözüne yer verdiğine işaret edilmelidir; *a.g.e.*, s. 422; *a.mlf.*, *en-Necât*, s. 326.

93 William E. Gohlman, *The Life of Ibn Sînâ: A Critical Edition and Annotated Translation* (Albany NY: State University of New York Press, 1974). Gohlman, neşrinde İbn Ebû Usaybî'ya ve İbnü'l-Kıftî'nin eserleriyle birlikte otobiyografi/biyografi bileşkesine ait altı el yazması nüshayı esas almıştır: Ayasofya, nr. 4852, 4829; III. Ahmet, nr. 3447; Nuruosmaniye, nr. 4894; Üniversite, nr. 1458; Ali Emîrî, nr. 4353.

yıtlarında bu risâlelerin 588 Ramazan/1192 Eylül başında istinsah edildiği açıkça belirtilmektedir. Bunun dışında mecmuadaki bazı eserlerde yer alan kayıtlardan bunların İbn Sînâ'nın veya talebesi Behmenyâr'ın kendi nüshalarından ya doğrudan ya da aracı bir nüsha vasıtasıyla istinsah edildiği anlaşılmaktadır. Mecmuanın yukarıda belirtilen başlığı da "bazı eserlerin [İbn Sînâ'nın] kendi nüshasından (min hattihî) aktarıldığını" teyit etmektedir. *el-Mûcez fî'l-mantık*'ın ferağ kaydında (vr. 9b) müstensih şöyle demektedir: "Ben bu *Mûcez*'i, müellifin kendi nüshasından istinsah edilmiş olan Hibetullâh b. Sâ'id b. Tilmîz'in nüshasıyla karşılaştırdım" (Kâbeltü hâze'l-mûceze bi-nüşhatin bi-hatti Hibetullâh b. Sâ'id b. Tilmîz el-menkületi min hattî'l-musannif).⁹⁴ *'Uyûnü'l-hikme*'nin ferağ kaydında (vr. 83b) ise aynı müstensih bu nüshayı, İbn Sînâ'nın bizzat Behmenyâr'a yazdırdığı bir nüshayla mukabele ettiğini belirtmektedir. Bunun yanı sıra *Kitâbü aksâmi'l-hikme* (vr. 91b) ve *er-Risâle fî ta'rîfîr-re'yi'l-muhassa*'ın (vr. 102b) ferağ kayıtlarında bu eserlerin İbn Sînâ'nın kendi nüshasıyla mukabele edildiği (urida bi-) ifade edilmektedir. Ayrıca *Mübâhasât*'a ait üç parçanın bizzat İbn Sînâ'nın kendi yazısından istinsah edildiği kaydedilmektedir (vr. 266b, 206a, 322b).⁹⁵

A. Y. 4755 numaralı mecmuayı *'Uyûn* bağlamında bizim için "umut kaynağı" haline getiren iki husus bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, mecmuada yer alan otobiyografi/biyografi bileşkesidir (vr. 308a-317b). Söz konusu otobiyografi/biyografi bileşkesinin sonunda İbn Sînâ'nın eserlerine dair listede *Cevâb mesâil yesîra*'dan sonra ve *Risâle ilâ 'ulemâ'i Bağdâd yes'elühüm el-insâf beynehû ve beyne raculin Hemedânî yedda'î el-hikme*'den önce *'Uyûnü'l-mesâil* adlı bir esere yer verilmektedir (vr. 317b). Bundan daha önemli olan ikinci unsur ise aynı mecmuanın 285b-291b varakları arasında *Kitâbü 'Uyûnü'l-mesâil lehû* başlığını taşıyan ve "Kâleş-Şeyh er-Re'is Rahimehullâh" ifadesiyle başlayan bir eserin bulunuyor olmasıdır. Bu eser, bazı ifade farkları bir kenara bırakılırsa, bugün Fârâbî'ye nispet edilen *'Uyûnü'l-mesâil*'le birebir örtüş-

94 İsmi geçen şahıs, Emînüddeve Ebü'l-Hasan Hibetullah b. Ebi'l-Alâ Sâid b. İbrâhim b. et-Tilmîz (ö. 560/1165) olmalıdır. Köklü bir hıristiyan hekim ailesine mensup olan İbnü't-Tilmîz, tıp alanındaki şöhreti kadar güzel hatıyla ve Arapça'ya olan derin vukûfiyetiyle de tanınmaktadır. Kaynaklar onun, çağdaşı filozof ve tabip Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin (ö. 547/1152 [?]) nefret ve düşmanlığına mâruz kalışını ayrıntılı olarak aktarmaktadır; meselâ bk. İbn Ebû Usaybî'a, *'Uyûnü'l-enbâ*, s. 349-71.

95 İstanbul Üniversitesi A.Y. 4755 numaralı nüsha hakkında ayrıntılı bilgi için bk. David C. Reisman, "Avicenna at the ARCE", *Princeton Papers: Interdisciplinary Journal of Middle Eastern Studies*, IX (2001), s. 160-62; a.mlf., *The Making of the Avicennan Tradition: The Transmission Content and Structure of Ibn Sînâ's al-Mubâhatât (The Discussions)* (Leiden: Brill, 2002), s. 45-50.

mektedir. Ne yazık ki, mecmuadaki diğer bazı eserlerde olduğu gibi 'Uyûnü'l-mesâil'in İbn Sînâ veya Behmenyâr'ın kendi nüshalarıyla karşılaştırıldığına veya ne zaman istinsah edildiğine dair ferâğ kaydında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Eserin ilk varağında (vr. 285b) "kemâ yutasavveruş-şems ve'l-kamer" ifadesinden sonraya işaret etmek üzere hâmişte "Mecdüddîn er-Rûzrâverî"nin nüshasında "ve'l-akl ve'n-nefs" şeklinde bir ilâvenin bulunduğu belirtilmektedir ki, bu ilâve Dieterici tarafından neşredilen 'Uyûn nüshasında da yer almaktadır. Mecdüddîn er-Rûzrâverî'nin⁹⁶ kim olduğuna dair herhangi bir bilgimiz bulunmadığından, 'Uyûn'un İbn Sînâ veya talebesi Behmenyâr'ın (varsa) nüshalarıyla arasında nasıl bir ilişkinin bulunduğunu tespit edebilmek hayli zordur.

'Uyûn'un Fârâbi'ye nispet edilmediği bir başka nüshası daha bulunmaktadır. İstinsah tarihi bulunmayan Berlin Pm. 466 numaralı mecmuanın 49-52. varaklar arasında yer alan bu 'Uyûn nüshası "Ve Lehû Eydan Rahimehullâh 'Uyûnü'l-mesâil" başlığını taşımaktadır. Başlıktaki "lehû"nun kime işaret ettiği, aynı *Mecmua*'da yer alan bir önceki risâleyle açığa çıkmaktadır. 47-48. varaklarda yer alan ve "Risâle fi sebebi zuhûri'l-kevâkib leylen ve hafâihâ nehâran" başlıklı risâlenin müellifi ise "*li-Ebi'l-Berekât el-Bağdâdî sâhibi Kitâbi'l-mu'teber*" şeklinde belirtilmektedir. Bu durumda söz konusu 'Uyûn nüshası, 547/1152 [?] yılında vefat eden filozof Ebü'l-Berekât Hibetullah b. Ali b. Melkâ el-Bağdâdî'ye ait olmaktadır.⁹⁷ Biyo-bibliyografik kaynaklar Ebü'l-Berekât'ın 'Uyûnü'l-mesâil adlı bir eserinden bahsetmeseler de, Berlin'deki söz konusu mecmuada kaydedilen önceki risâlenin (*Risâle fi sebebi...*) ona ait olduğu bilinmektedir. Ancak Ebü'l-Berekât'ın bu risâlesinin bazı kaynaklarda İbn Sînâ'ya atfediliyor olması⁹⁸ ve söz konusu mecmuada Ebü'l-Berekât'a nispet edilen bu iki risâlenin öncesinde ve sonrasında İbn Sînâ'ya ait metinlerin bulunması, 'Uyûn'un Ebü'l-Berekât'a nispetinin sıhhati konusunda soru işaretlerine yol açtığı gibi A. Y. 4755 ile Pm. 466'daki benzer başlıklar taşıyan iki 'Uyûn nüshası arasında bir ilişki olup olmadığı sorusunu da akla getirmektedir.

96 İbn Hallikân, Rûzrâverî'nin Hemedan civarında bir yerleşim birimi olduğunu belirtmektedir; bk. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân*, nşr. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdir, 1978), V, 137.

97 Wilhelm Ahlwardt, *Die Handschriften-Verzeichnisse der königliche Bibliotheken zu Berlin. Verzeichniss der arabischen Handschriften* (Berlin: A. W. Schade's Buchdruckerel, 1893), IV, 399 (nr. 5061); V, 157 (nr. 5671).

98 W. Madelung, "Abu'l-Barakât al-Bağdâdî", *Encyclopaedia Iranica* (London & Boston & Henley 1985), I, 267; Yahyâ Mehdevî, *Fihrist-i Nüsahâ-yi Musannefât-ı İbn Sînâ* (Tahran: Dânişgâh-ı Tahran, 1333), s. 277 (nr. 171).

'Uyûn'u Fârâbî dışında iki isme nispet eden ve biri oldukça erken bir tarihte istinsah olan bu iki yazma nüshanın mevcudiyetine rağmen, 'Uyûn'u Fârâbî'ye nispet eden daha erken tarihli nüshaların varlığı, yazmalardan hareketle bu konuda bir karar vermeyi zorlaştırmaktadır. Meselâ 514-515/1120-22 tarihli Leiden Or. 184 numaralı mecmua (vr. 96-103) ile yine 515/1121-22 tarihli Leiden Or. 820 numaralı mecmuadaki (vr. 2-10) 'Uyûn nüshaları Fârâbî'ye atfedilmektedir (her iki mecmuanın da ağırlıklı olarak İbn Sînâ ve talebelerine ait metinleri ihtiva ediyor oluşu yine dikkat çekicidir).⁹⁹ Kâbil'de özel bir şahsın mülkiyetindeki 554/1159-60 tarihli mecmuanın ilk metnini oluşturan eksik (vr. 2a-26: Dieterici neşrindeki 6. pasajın ortalarına kadar olan kısmı içermektedir) 'Uyûn da Fârâbî'ye nispet edilmektedir.¹⁰⁰ Son olarak Şiraz'da Medrese-i İlmiyye-i İmâm-ı Asr'ın kütüphanesinde yer alan bir mecmuadaki 8 Zilkade 603 / 6 Haziran 1207 tarihli 'Uyûn nüshasının da (vr. 45a-51a) müellifinin Fârâbî olarak kaydedildiği belirtilmelidir.¹⁰¹ 'Uyûn'un kime ait olduğu konusunda yazma nüshalardan hareketle şimdilik kesin bir sonuca ulaşmak mümkün gözükme de, 'Uyûn'un İbn Sînâ tarafından kaleme alınmadığı varsayıldığında, onun 12. yüzyılın ilk yarısında telif edilerek Fârâbî'ye nispet edilip tedavüle sokulduğu anlaşılmaktadır.

Bu çalışmanın başında İbn Hindû'dan aktardığımız üç kıtası bu aşamada 'Uyûn'a uygulamak, yazma nüshaların bizi getirdiği çözümsüzlük noktasından bir nebze olsun kurtulmamıza imkân sağlayacaktır: a. Fârâbî'nin kendisine aidiyetinde herhangi bir şüphe bulunmayan eserlerindeki öğretileriyle

99 Jan Just Witkam, *Inventory of the Oriental Manuscripts of the Library of the University of Leiden* (Leiden: Brill, 2007), I, 79-80, 347-48 (<http://www.islamicmanuscripts.info/inventories/leiden/oro1000.pdf>). Ayrıca bk. P. Voorhoeve, *Handlist of Arabic Manuscripts in the Library of the University of Leiden and Other Collections in the Netherlands* (The Hague/Boston/London: Leiden University Press, 1980), s. 395.

100 el-A'sem, *el-Mustalahu'l-felsefi*, s. 128-33. Hârezmî, Kindî, Câbir b. Hayyân, Gazzâlî ve İbn Sînâ'ya ait felsefi kavramların tanımlarına ait risâleleri bir araya getiren bu mecmua, Hârezmî ve Gazzâlî'nin risâlelerinin müellif hatlarından istinsah edilmiş nüshalarını içermesi yanında, İbn Sînâ'nın risâlesinin 605/1208-1209'da Herat'ta Fahreddin er-Râzî'ye (ferâğ kaydında "İbnü'l-Hatîb") okunduğu bilgisiyle de ayrı bir önem kazanmaktadır.

101 Mes'ûdî'nin *el-Mebâhis veş-şukûk*'u (*Şukûk ale'l-İşârât* olarak da bilinen eser) ile Kindî'nin *Fi'l-esmâ'il-müfrede* (literatürde *Fî hudûdî'l-eşyâ ve rusûmihâ* adıyla meşhurdur) adlı risâlesinin de yer aldığı mecmuanın faksimile neşri yakın zamanlarda yapılmıştır: Mes'ûdî, *Kitâbu'l-Mebâhis veş-şukûk* (Tahran: Merkez-i Pejûheşi-yi Mirâs-ı Mektûb, 1389 ş./2011). Bu mecmuanın bir başka özelliği, Molla Sadrâ'nın ve oğlu İbrâhim'in temellük kaydını ihtiva etmesidir.

'Uyûn'da ileri sürülen görüşler arasında te'vil edilemez uyuşmazlıklar söz konusudur. b. Fârâbî başka eserlerinde 'Uyûn'a kendi eseri olarak atıfta bulunmamaktadır. c. Klasik kaynaklar 'Uyûn'un Fârâbî'ye nispeti konusunda güçlü bir şahitlik ortaya koyamamaktadır. Yukarıda da belirtildiği üzere, 'Uyûn'un ulaşabildiğimiz nüshaları aidiyet noktasında tatmin edici bir sonuç vermekten uzak olsalar da 'Uyûn'un savunduğu öğretinin İbn Sînâcı karakteri, onu İbn Sînâ'ya ait ya da -daha temkinli bir yaklaşımla- İbn Sînâcı bir eser olarak değerlendirmemizi mümkün kılmaktadır. Her hâlükârda 'Uyûn'un mevcut tüm nüshalarından hareketle yapılacak bir değerlendirmenin, aidiyet sorununun çözmümüzde bize yeni kapılar açacağı beklenebilir ve bu, İslâm felsefesi tarihi yazımının, yazma eserlerin tarihinden bağımsız olmadığını göstermesi açısından da oldukça manidardır.

Özet

Bu makalenin amacı, Fârâbî'ye aidiyeti konusunda şimdiye kadar müstakil bir çalışma yapılmamış olmasına rağmen Batılı literatürde genellikle Fârâbî'ye ait olmadığı kabul edilen, ancak Türkiye'deki Fârâbî çalışmalarında sıklıkla müracaat edilen eserlerin başında yer alan 'Uyûnu'l-mesâil'in Fârâbî tarafından kaleme alınmış alınmadığı sorusunu cevaplamaya çalışmaktır. Bu amaç doğrultusunda öncelikle 'Uyûn'a dair klasik biyo-bibliyografik kaynaklar ile Türkçe ve Batılı dillerde yapılan modern çalışmalar ve değerlendirmeler kronolojik olarak incelenecek, ardından yedi şüpheli mesele çerçevesinde 'Uyûn'daki öğretilerle Fârâbî'nin diğer eserleri arasındaki ilişki tahlil edilecek ve 'Uyûn'un aidiyet sorunu, eserin yazma nüshaları da dikkate alınarak çözüme kavuşturulmaya çalışılacaktır.

Anahtar kelimeler: 'Uyûnu'l-mesâil, Fârâbî, İbn Sînâ, Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, aidiyetin sahihliği sorunu.

***Hikmetü'l-‘Ayn* Geleneğine Göre Varlık: İbn Mübârekşah Yorumu**

Necmi Derin*

The Existence According to the Tradition of *Hikmat al-‘ayn*: The Commentary of Ibn Mubârakshah

This article investigates thoughts of al-Kâtibî, author of *Hikmat al-‘ayn*, and his commentator Ibn Mubârakshah on the matter of existence. Ibn Sinâ and his followers use the term “existence” as a concept that is predicated (*mushakkik*). According to the majority of theologians existence is univocal/synonymous (*mutawâti’* or *mushakkik*) but for Abû al-Hasan al-Ash‘arî and Abû al-Husayn al-Basrî it is equivocal/homonymous (*mushtarak*). There is no classification of existence as necessary and contingent in the homonymous concept. According to the majority of theologians existence is attached to the quiddity of both of necessary and contingent beings. The philosophers argue that since existence is a predicated concept, it has different meanings in terms of priority and strength. The existence-quiddity distinction does not apply to necessary beings (Wâjib al-wujûd). However, existence is separate from quiddity in the contingent beings.

Key words: *Hikmat al-‘ayn*, Kâtibî, Ibn Mubârakshah, existence, quiddity, *mush-tarak*, *mutawâti’*, *mushakkik*.

İslâm düşüncesinde en çok tartışılan konulardan birisi “varlık”tır. Varlığın tanımı, içeriği, Tanrı ve mümkün varlık kullanımındaki müşterek ve farklı yönleri bu tartışmaların en bilinen yönleridir. Düşünce ekollerinin Vâcibü'l-vücûd ile mümkün varlıklar arasındaki ilişkiye farklı yaklaşımları, metafizikte farklı varlık anlayışlarını ortaya çıkarmıştır. Bu çalışmada varlığı, *Hikmetü'l-‘ayn* geleneği bağlamında incelemeyi esas aldık. *Hikmetü'l-‘ayn* geleneği derken, eserin müellifi Necmeddin Ömer b. Ali el-Kâtibî Debirân el-Kazvinî (675/1277) ve onun şârihi Mîrek Şemseddin Muhammed b. Mübârekşah el-Buhârî'yi (784/1382'den sonra) kastediyoruz ve çalışmayı onlarla sınırlı

* Yrd. Doç. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

tutacağız.¹ *Hikmetü'l-‘ayn* ve İbn Mübârekşah şerhinde ele alınan varlıkla ilgili hususlar, konunun tabii işlenlerinden olduğu için çalışmanın da esasını belirlemektedir. Bu müellifleri tercih etmemizin sebebi, onların felsefe ile kelâmın varlıkla ilgili ihtilâflı konularını, iki farklı düşünceyi kapsayacak şekilde anlatmalarındır. Müelliflerimizin varlık hakkında düşüncelerini iyi anlayabilmemiz için yeri geldikçe İbn Sînâ ve takipçilerinin düşünceleriyle kıyaslamamız gerekecektir.

I. *Hikmetü'l-‘ayn*'ın Tertibi

Klasik dönem sonrası İslâm düşüncesinin önemli eserlerinden biri Kâtibî'nin *Hikmetü'l-‘ayn* adlı eseridir. Üzerine yazılan şerh ve hâşiyelerin çokluğu, müelliflerinin de İslâm düşünce tarihinin önemli simaları olması, eserin önemini ve değerini ortaya koymaktadır. Metafizik ve tabîyyât bölümlerine dair geniş ve derin bilgileri muhtasar ve sistematik bir şekilde vermesi ve medreselerde ders kitabı olarak asırlarca okutulması değerini daha da arttırmaktadır.

Hikmetü'l-‘ayn'ın tertibi, İbn Sînâ'nın kitap tertibinden biraz farklıdır.² İbn Sînâ'da metinler mantık, fizik ve metafizik bölümlerinden oluşurken, *Hikmetü'l-‘ayn*'da sadece metafizik ve fizik bölümlerinden oluşur.

Hikmetü'l-‘ayn'ın bu tarzda yazılışını müellifi Kâtibî, eserin "Giriş"inde şu şekilde açıklar:

Arkadaşarımdan bir grup geçmişte mantık ilminde telif ettiğim "Ayn" adlı risâleyi bitirince, bu kitaba diğer iki ilimde -yani metafizik ve fizik- bir risâle ilâve etmemi istediler. Aklım ve fikrim meşgul ve mütereddid idi. Ortaya çıkan zorluklar nedeniyle kitap yazmaya ve söz dizmeye isteğim yoktu. Fakat onların bu halini görünce çok müteessir oldum. Bundan

1 *Hikmetü'l-‘ayn* üzerine, Kutbüddîn Mahmûd b. Mes'ûd eş-Şîrâzî, İbn Mutahhar el-Hillî, Celâleddin Muhammed Es'ad ed-Devvânî, Ali b. Şa'bân Aksarâyî gibi düşünürlerin şerhleri ve bu şerhler üzerine Seyyid Şerîf Cürcânî, Habîbullah Mirzacan Bağandî, Hatîpzâde Rûmî, Haydar Herevî, Muhammed Hâşim Hüseyînî, Mahmûd b. Muhammed Karabağî gibi müelliflerin hâşiyeleri bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Abdullah Muhammed el-Habeşî, *Câmiu's-şürûh ve'l-havâşî* (Ebûzabî: el-Mecmaü's-sekafî, 1425/2004), I, 845-48; Salih Aydın, "Kâtibî Kazvinî'nin *Hikmetü'l-‘ayn* Adlı Eserinin Tahkik ve Tercümesi" (yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001).

2 İbn Sînâ'nın eserlerinin tertibiyle *Hikmetü'l-‘ayn*'ın tertibinin mukayesesi için bk. Mustakim Arıcı, "İbn Sînâcî Felsefe Geleneğinin Oluşumu ve Behmenyâr'ın Felsefe Tasavvuru", *Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 15/25 (2010), s. 153, 173-74.

dolayı isteklerini karşılamak amacıyla söz konusu iki ilmin küllî kaidele-
rini kapsayan bir risâle yazmaya karar verdim.³

Kâtibî'nin bu risâleden önce mantık ilmiyle ilgili olarak yazdığı eser, *Aynü'l-kavâid fi'l-mantık ve'l-hikme* ismini taşımaktadır. Fakat bu eser *Ayn* olarak bilinmektedir⁴. Filozofların felsefeyle ilgili eserlerinde konuların tasnifi mantık, fizik ve metafizik şeklindedir. Meselâ, İbn Sînâ'nın *Şifâ*, *Ta'likât*, *en-Necât* ve *İşârât* gibi eserlerinin tertibinde metafizik konusu, hikmet ilimlerinin en son halkası olarak incelenmiştir. Kâtibî filozofların bu tasnifine uymamış; eserine metafizikle başlamış, sonra tabiat konularına yer vermiştir. Kâtibî'nin eserinde içerik açısından da bir fark olup olmadığının tespiti, eserin tertip ve içeriğinin incelenmesini gerektirmektedir. Eserin ilk bölümü olan metafizik, beş makale çerçevesinde şöyle tasnif edilmiştir:

1. Genel şeyler (el-Umûrül-âmmе), 2. İlet ve Mâ'lûl, 3. Cevher ve Araziların Ahkâmı, 4. İsbât-ı Vâcibü'l-vücûd, 5. Nefs-i Nâtıkânın Hükümleri.

Çalışmamızın esasını oluşturan varlıkla ilgili konular, "Genel Şeyler" başlığı altında şu maddelerde ele alınmıştır:

1. Varlık ve Yokluk, 2. Mâhiyet, 3. Varlık ve Çokluk, 4. Vücûb, İmkân ve İmtinâ, 5. Hudûs ve Kıdem.

Kâtibî, "Genel Şeyler" ile varlık, yokluk, mâhiyet, vücûb, imkân gibi cevher ve arazın hepsine veya bir kısmına yüklem olabilen kavram ve mefhumları ele almıştır.⁵ Buna göre tek tek mevcûdun kısımlarından herhangi birine özgü olan konular bu bölümde işlenmemiştir.

Kâtibî, eserine bu şekilde başlamakla "varlık" olmak bakımından varlığın ne anlama geldiğini, varoluşun nasıl gerçekleştiğini ve temel niteliklerinin neler olduğunu açıklığa kavuşturmaya çalışır.⁶ Eserin tertibinin farklı oluşu,

3 Mîrek Şemseddin Muhammed b. Mübârekşah el-Buhârî, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn* (Kazan: M. A. Çirkof Tabhânesi, 1315), s. 6; Aydın, "Kâtibî", s. 49.

4 Kâtibî, bu esere yine kendisi *Bahriül-fevâid fi şerhi 'Ayni'l-kavâ'id* adıyla bir şerh yazmıştır. Geniş bilgi için bk. Aydın, "Kâtibî", s. 7-12.

5 Aydın, "Kâtibî", s. 50-55.

6 el-Umûrül-âmmе ile ilgili müelliflerin değerlendirmelerinde farklılıklar da görülebilmektedir: bk. Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, nşr. Muhammed Mu'tasım Billah el-Bağdâdî (Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1990), I, 95-232; Sa'deddin Mes'ûd b. Ömer et-Teftazânî, *Şerhu'l-Makâsid* (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 2001), I, 41; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf fi 'ilmi'l-keîâm*, nşr. Mahmûd Ömer ed-Dimyâtî (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1998), II, 59-189; Ömer Türker, "Seyyid Şerif Cürcânî'nin Tevil Anlayışı" (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), s. 20-22.

içeriğinin de farklı olduğu anlamına gelmez. Zira İbn Mübârekşah'a göre eserin metafizik konusuyla başlaması, metafiziğin nefsü'l-emirde daha şerefli ve daha öncelikli olmasından dolayıdır.⁷ Eğer eserin tasnifine bu şekilde yaklaşırsak, Kâtibî ile İbn Sînâ arasında bir farklılığın olmadığını görürüz. Zira İbn Sînâ, *Şifâ-Metafizik* kitabında metafiziğin en şerefli ve en öncelikli bir konu olduğunu söyler; ama öğrenim açısından maddeden tamamen soyut olduğu için en son işlenmesi gerektiğini ifade eder.⁸ Yani değer olarak metafizik, bütün ilimlerin en önceliklisi ve en değerlisi olurken, öğrenimi zor olduğundan diğer ilimlerden sonra gelir. Kâtibî, muhtemelen işin değer ve önem yönünü tercih ettiğinden metafiziği önceleyen bir tasnife gitmiştir.

1. Varlık

Kâtibî, "tasavvuru'l-vücûd ve'l-'adem bedîhîyyun" ifadesiyle varlık konusuna başlamaktadır. Ona göre: "Varlığımın tasavvuru bedîhîdir. Varlık, onun (bu tasavvurun) bir parçasıdır. Bedîhî olarak tasavvur olunanın parçası da bedîhîdir. Kısaca varlık bedîhîdir."⁹

Kâtibî'nin konuya varlığın bedîhî/evveli olmasıyla başlaması, onun bilgi teorisi bakımından tercihini de yansıtmaktadır. Kâtibî, bilginin tamamının kesbî (empirizm) veya tamamının bedîhî (Platon) veya bazı kavram ve yargıların bedîhî, bazılarının kesbî olduğu (Aristoteles) şeklindeki farklı teorilerden sonuncusunun takipçisidir. Bazı bilgilerin bedîhî olduğu sadece metafizik için değil, bütün ilimler için geçerli bir kuraldır. Klasik düşünce, tümelden tikele doğru çıkarımda bulunduğu için bilgi, bilinenden bilinmeyene doğru bir hareketle kazanılır. Buna göre bilinmeyen şeyler, geçerli kurallara uyularak bilinenlerden hareketle elde edilir. O halde felsefe yapabilmek için, bilgi olarak bilinen en kesin ve en doğru kavram ve yargıların var olması gerekir. Bilinen şeyler ya tasavvur ya da tasdik formunda olan bilgilerdir. Kâtibî, "Varlık ve yokluk kavramının tasavvuru bedîhîdir" ifadesiyle, varlık kavramının bedîhîliğini tasavvur bakımından özelleştirmesi önemlidir. Zira, kavram bazında ele alınan bir düşünce, kendi içinde herhangi bir hüküm taşımaz. Hüküm taşımayan tasavvur şeklindeki bu bilgiler doğru ya da yanlış diye nitelenemez.

7 Mübârekşah, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, s. 8.

8 İbn Sînâ, *Şifâ-Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli – Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), s. 19; benzer ifadeler Kutbüddin er-Râzî'nin *Muhâkemât*'ında da bulunur. Bk. *Muhâkemât beyne'l-İmâm ve'n-Nâsır* (İstanbul: Matbaa-i âmire, 1299), s. 4-5.

9 Mübârekşah, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, s. 6; Aydın, "Kâtibî", s. 50.

Kâtibî'nin varlıkla ilgili bu ifadeleri, Fahreddin er-Râzî'nin *Muhassal*'ındaki cümlelerin tekrarı gibidir.¹⁰ Fakat İbn Mübârekşah, Kâtibî'nin bu ifadelerinde yanlış anlaşılmaya müsait bazı yönlerin olduğunu söyleyerek şöyle bir izah getirir:

“Benim varlığım bedihîdir” ifadesiyle kastedilen “özel varlık” (el-vücûdu'l-hâs) ise bu memnûdur. Zira tartışmanın kendisi, özel varlıkla ya da ona gerekli (müstelzim) olanla ilgilidir. Özel varlığın bedihî olması doğru ise, mutlak varlık, özel varlığın bir parçası olmaz. Çünkü bir şeyi teşkikle¹¹ ifade etmek, onun bir parçası olmayı gerektirmez. Aksine onun dışında olmayı gerektirir. “Varlık bedihîdir” ifadesiyle kastedilen, varlığı husûlüyle bilmek bedihîdir ise bu kabul edilir. Fakat şeyin husûlünün bedihî olarak bilinmesi, o şeyin hakikatinin de bedihî olarak bilinmesini gerektirmez.¹²

İbn Mübârekşah, filozofların varlık kavramını genel ve özel varlık olarak taksim etmelerinden hareketle Kâtibî'nin ifadelerini tahkik etme ihtiyacı duymaktadır. Ona göre bedihî olan varlıkla genel varlık kastediliyorsa bu kabul edilebilir. Çünkü genel varlık sadece subûtiyet bildirir. Ama genel varlıkla özel varlığı da içine alan bir anlam kastediliyorsa, bu kabul edilemez. Çünkü özel varlık kısmına, Tanrı dahil, bütün mâkul ve mahsûs varlıklar girmektedir ve bunların hiçbirisi felsefe açısından bedihî değildir. Örneğin İbn Sînâ, “Vâcibü'l-vücûd metafiziğin mevzuu değil meselesidir” der. Ona göre tanrının ispatını yapacak daha üstün bir ilim olmadığı için, metafizik onu ispat etmeye çalışmıştır.¹³ İnsan için, Vâcibü'l-vücûd başta olmak üzere, mâkul ve mahsûs varlıkların özellik, yapı ve niteliklerinin açıklanması, metafizik ve diğer felsefi ilimlerle mümkün olmaktadır. İbn Mübârekşah, özel varlıkların bilgisinin bedihî (a priori) değil, kesbî (a posteriori) olduğunu ifade ederek varlık kavramının doğru anlamının kullanılması gerektiğine dikkat çeker. İbn Mübârekşah'ın genel varlık-özel varlık kullanımını daha iyi anlayabilmek için İbn Sînâ'ya ve onun takipçilerine müracaat etmemiz gerekir. Çünkü varlık kavramının, mutlak ve özel varlık şeklindeki ayrımı, İbn Sînâ ve onun takipçilerinde görülmektedir.

10 Krş. Fahreddin er-Râzî, *Muhassalü efkârî'l-müteakaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ* (Kahire: Mektebetü'l-külliyâtî'l-Ezheriyye, ts.), 54.

11 Tümel anlam, fertlerine dereceli olarak yüklenebiliyorsa bu tür kavramlara teşkik veya müşekkik denir. Bu konu ileride geniş bir şekilde açıklanacaktır.

12 Mübârekşah, *Şerhu Hikmetî'l-'ayn*, s. 8.

13 İbn Sînâ, *Şifâ-Metafizik I*, s. 2.

II. İbn Sînâ ve Takipçilerine Göre Varlık

İbn Sînâ'ya göre varlık, isim olarak açıklamanın dışında, herhangi bir şekilde açıklanamayan bedihî bir kavramdır.¹⁴ Bedihî bir şeyin tarifinin yapılması, ancak o şeye dikkat çekmek şeklinde olabilir.¹⁵ İbn Sînâ düşüncesine göre bir kavramı açıklayabilmek için cins, fasıl veya ilintilerine ihtiyaç vardır.¹⁶ İbn Sînâ'nın bu düşüncesi şu anlayış üzerine inşa edilmiştir: Tanımını yaptığımız kavramları meçhul olmaktan çıkarıp mâlum olmaya imkân veren, bazı kavram ve önermelerin tarife gereksinim duymadan kendiliğinden bilinir olmasıdır. Aksi takdirde her kavramı önceleyen başka kavramların olması gerekir. Bu bir anlamda teselsülü zorunlu kılar. Bilgide var olan bir teselsülü ileri sürebilmek için, varlığın kendisinde de bir teselsülün olduğunu kabul etmek gerekir.¹⁷ İbn Sînâ ne bilgide ne de varlıkta böyle bir teselsülü kabul eder. Ona göre, bilgiyi kesin ve tutarlı olarak inşa etmek, bedihî olan kavram ve önermelerle mümkündür. Bu kavramların en önceliklisi de varlık kavramıdır.¹⁸ İbn Sînâ bunu şu şekilde ifade etmektedir:

Mevcut, şey, zarûrî ve onların mânaları nefiste evvelî olarak beliren (irtisâm) şeylerdir. Bu belirlenme onlardan daha bilinen şeylerle kazanılmaya gerek duymaz.¹⁹

Varlığın varlık olma hali, kendinden daha açık ve daha evveli bulunmayan bir husustur. Bundan dolayı, insan bilgisinin en açık ve evvelî bilgisini varlık kavramı oluşturur. İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu bu düşüncelerin takipçisi olan Nasîrüddîn-i Tûsî, varlık kavramını, "mutlak varlık" ve "özel varlık" olmak üzere iki şekilde kullanır.²⁰ Tûsî'nin varlık kavramına dair yaptığı bu ayrımın kaynağı yine İbn Sînâ'dır. İbn Sînâ, *Şifâ-Metafizik* kitabında "vücûd-i isbâtî" ile "vücûd-i hâs" arasında ayrım yapar.²¹ Vücûd-i hâs olarak

14 İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, nşr. Mâcid Fahrî (Beirut: Dârü'l-âfâki'l-cedîde, 1985), II, 48.

15 Ömer Türker, "Seyyid Şerîf", s. 33-34.

16 Varlık kavramının kendinden daha genel bir kavram olmadığı için cinsi yoktur, onu ortak olduğu varlıklardan ayıracak fasıl da yoktur. Bk. İbn Sînâ, *Şifâ-Burhan*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), s. 221.

17 Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhis*, I, 98; a.mlf., *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Mısır: Müessesetü'n-nümân, 1373 hş.), I, 197-98.

18 İbn Sînâ, *Şifâ-Metafizik I*, s. 27-28.

19 İbn Sînâ, *Şifâ-Metafizik I*, s. 27.

20 Nasîrüddîn-i Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*, nşr. Süleyman Dünyâ (Beirut: Müessesetü'n-nümân, 1993), III, 7.

21 İbn Sînâ, *Şifâ-Metafizik I*, s. 29.

ifade ettiği varlık, hakikati olan, yani mâhiyet sahibi varlıktır. İbn Sînâ'nın vücûd-i isbâtî veya "şey" diye ifade ettiği varlık, Tûsî'nin düşüncesinde mutlak varlık şeklini alır. Tûsî'nin özel varlık dediği de İbn Sînâ'nın vücûd-i hâs ile kastettiği varlıktır.

Varlık kavramının mutlak ve özel varlık şeklindeki taksimi, mutlak varlığın dış dünyada bulunmayan sadece olumlama ve ispat bildiren bir anlama geldiğini gösterir. Çünkü herhangi bir mâhiyetle beraber değerlendirilmediği için, özelleşmemiş olan genel bir kullanım söz konusudur. Kavramın bu tarz kullanımı, filozoflar nezdinde tümel kavramlar gibi düşünüldüğünü gösterir. Zira tümel kavramlar dış varlıkta fertleri ile gerçekleşir.²² Dış dünyada fertleriyle veya mâhiyetleriyle özelleşmiş olanlara özel varlık adı verilir. Kısaca genel varlık kaplamıyla, özel varlık ise içlemlerle ele alınır.

Genel varlık-özel varlık ayrımında belirtilmesi gereken önemli bir husus da şudur: İbn Sînâ ve Meşşâî geleneğe göre mutlak varlık ile kastedilen, Vâcibü'l-vücûd değildir. Mutlak varlığın Allah'ın zâtı olarak ele alınması, tasavvufta İbnü'l-Arabî ve takipçileri (Sadreddin Konevî, Dâvûd-i Kayserî, Abdülganî en-Nablûsî vd.) için geçerlidir.²³ İbn Sînâ ve takipçilerine göre Vâcibü'l-vücûd, metafiziğin bedihî olan bir konusu olmayıp metafiziğin meselelerinden biri ve en önemlisidir. Dolayısıyla metafizik, önce konusu olan genel varlık kavramını ele alır, sonra da varlık kavramının en pekişmiş hali olan vâcib kavramını ve bunun dış varlıktaki kaynağı olan Vâcibü'l-vücûd'u ispata çalışır. Vâcibü'l-vücûd ve özelliklerini açıkladıktan sonra, ondan sâdır olan diğer mümkün varlıkları ele alır. Böylece varlığın "müşekkik" olarak mâhiyetlere ârız olmasıyla varlık hiyerarşisi belirginleşmiş olur.

1. Kâtibî ve İbn Mübâreğşah'a Göre Varlık

Kâtibî, varlığın bedihîliğinden sonra, varlığın ortak oluşunu inceler. Kelâm ile felsefe arasındaki tartışma ve fikir ayrılıklarının asıl kaynağı da varlık kavramındaki ortaklığın mâhiyetidir. Geniş ve kapsamlı bir şekilde ele alınan konunun özünde teşbih-tenzih bağlamında, Allah'ın zât ve sıfatları meselesi bulunmaktadır. Allah için kullanılan vücûd / varlık / mevcûd gibi kavramların "mümkün varlıklar" için aynı veya ayrı anlamda kullanılması gerektiği hususunda, kelâm ile felsefe farklı görüşler ileri sürer. Örneğin

22 Tümelin dış dünyadaki durumu ile ilgili bilgi için bk. Fahreddin er-Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, III, 97-100.

23 Tasavvuf ile ilgili geniş bilgi için bk. Abdülganî b. İsmâil en-Nablûsî, *Gerçek Varlık: Vahdet-i Vücûd'un Müdafası*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), s. 18-38, 145-50; Ekrem Demirli, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan* (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2008), s. 169.

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö.324/935) ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî lafız ortaklığını savunurlar. Bu ikisine göre Allah ile mümkün varlıklar için kullanılan varlık kavramının ortaklığı lafızdadır (lafz-ı müşterek).²⁴ Filozoflar ve kelâmcıların büyük kısmı, lafız ortaklığına karşı çıkarak varlık kavramında mâna ortaklığı bulunduğunu ileri sürerler. Lafız-mâna ortaklığı birinci aşamada tartışma konusu yapılırken, ikinci aşamada mâna ortaklığının “müşekkik” veya “mütevâtî” şeklinde olduğu hususu tartışılır.²⁵ Varlık kavramı hakkındaki lafız ortaklığı-mâna ortaklığı tartışmasında Kâtibî, “Varlık müşterektir. Şayet ortak olmazsa özel varlıklara olan inancın ortadan kalkmasıyla varlık inancının da ortadan kalkması gerekir.”²⁶ diyerek mâna ortaklığını tercih ettiğini gösterir. İbn Mübârekşah bu ifadeleri şöyle şerh eder:

Hukemâ ve mütekeliminden muhakkikinin öngördüğü mâna ortaklığı değil de, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin öngördüğü lafız ortaklığı kabul edilirse, ‘Özel varlıklara olan inancın ortadan kalkmasıyla varlık inancının da ortadan kalkması gerekir’. Özel varlıklara olan inancın ortadan kalkması ister bundan olsun ister başka bir şeyden olsun fark etmez. Çünkü mâna değil de lafız ortaklığında ya bir şeyin varlığı mâhiyetinin aynısı olur ya da ondan daha fazla (zâid) olur. Fakat her mâhiyetin varlık mefhumu, başka varlık mefhumundan farklı olur. Her iki durumda da özel varlıklara olan inancın ortadan kalkmasıyla varlık inancının da ortadan kalkması gerekirdi. Mâhiyet varlığın aynısı olursa, bir şeyin cevher oluşuna olan inanç, araz olma inancıyla ortadan kalkması zorunlu olur. Fakat varlık mâhiyete has ve ona zâid olduğunda onun has olma inancı zâil olduğunda, has olana inanç gerekir. Aksi halde tam anlamıyla özel olmaz. Şu ileri sürülebilir: Varlık, lafz-i iştirâk ile müşterek olduğunda, aynı şekilde ‘vâcip’te aynı, mümkün varlıklarda zâid ya da bunun tersi olabilir.²⁷

Kâtibî ve İbn Mübârekşah’ın düşüncelerini anlayabilmek için filozof ve kelâmcıların varlık kavramına dair kullanımlarını daha da detaylandırmak gerekir. Özellikle konunun daha ayrıntılı işlendiği İbn Sînâ ve İbn Sînâ çizgisindeki filozoflar ve özellikle Fahreddin er-Râzî’nin lafız-mâna ilişkisiyle ilgili verdiği bilgiler, metinlerin anlaşılmasını mümkün kılacaktır.

24 Seyyid Şerif el-Cürçânî, *Haşiyetü Hikmeti'l-‘ayn* (Mübârekşah şerhiyle birlikte), s. 9, 13; Abdülcebbâr er-Rifa’î, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslâmiyye* (Beyrut: Dârü'l-hâdî, 2005), I, 190.

25 Mübârekşah, *Şerhu Hikmeti'l-‘ayn*, s. 8.

26 Aydın, “Kâtibî”, s. 50; Mübârekşah, *Şerhu Hikmeti'l-‘ayn*, s. 9.

27 Mübârekşah, *Şerhu Hikmeti'l-‘ayn*, s. 9.

2. Lafız-Mâna Ortaklığı Bakımından Varlık Kavramı

Varlık kavramının lafız ortaklığıyla mı yoksa mâna ortaklığıyla mı kullanılacağı meselesi, Vâcibü'l-vücûd – mümkünü'l-vücûd ayrımıyla ilgili bir konudur. İbn Sinâ, Vâcibü'l-vücûd'un birliğini varlık-mâhiyet ilişkisi üzerinden temellendirmeye çalışır. Buna göre Tanrı'nın varlığı ile mâhiyeti birdir, bir ayrışma söz konusu değildir. Çünkü Tanrı mürekkep olmayıp basittir. Ama mümkün varlıklar için aynı şeyi söyleyemeyiz. Onların varlığı, mâhiyetlerine zâiddir. Dolayısıyla varlık kavramı, hem Tanrı için hem de mümkün varlıklar için kullanılır. Buna göre varlık, Tanrı'da mâhiyetle aynı olurken, mümkünlerde farklı olur.²⁸

Lafız ortaklığı veya mâna ortaklığı meselesi konuyu dilbilimi alanına taşımaktadır. Dil ve mantık açısından lafız, mânaya delâlet eden bir şeydir. Mânaya delâleti olan lafız, lafız veya mâna ortaklığıyla kullanılabilir. Örneğin, Türkçe'de "yüz" kelimesi birbirinden farklı anlamlar karşılığında kullanılır. İnsanlara verilen isimleri de bu sınıfa dahil edebiliriz. "Ali" ismi birbirinden nicelik, nitelik, izâfet vb. gibi hususlarda farklı anlamlara sahip birçok insan için isim olarak kullanılabilir. Aynı şekilde renk de siyah, beyaz, kırmızı, sarı, vb. durumları ifade etmek için kullanılan müşterek bir lafızdır.²⁹ Müştereklik, birden çok anlamın aynı lafız tarafından gösterilmesidir (lafzî iştirak).³⁰ Şu halde ortaklık anlamın değil, lafzın sıfatı olmaktadır. Çünkü anlamlar, birden çok ve farklı iken, bu anlamlar arasında ortak olan şey lafızdır. Bir lafzı müşterek yapan şey, birden çok anlamı göstermek üzere ve söz konusu anlamlardan her biri için yeniden vazedilmesidir.³¹

Müşterek lafız dışında bir de "mânevî müşterek" denilen mâna ortaklığı vardır. Mânevî müşterek, çok sayıda şeye yüklem olabilen tümel bir anlamın karşılığı olarak vazolunmuş lafızdır. Mânevî müşterekin lafzî müşterekten farkı, lafzın gösterdiği anlam olmasıdır. Lafzî müşterekte bir lafzın çok sayıda farklı anlamı olabilirken, mâna ortaklığında lafzın tek bir anlamı vardır. Ortaklık ise bu tek anlamın çok şeye yüklem olabilmesinden kaynaklanmaktadır. Buna göre, çok şey arasında ortak olan şey lafız değil, anlamdır. Dolayı-

28 İbn Sinâ, *Şifâ-Metafizik II*, s. 90; Hayrani Altıntaş, *İbn Sinâ* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1997), s. 52/57-58.

29 Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 303.

30 Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Ta'rifât* (Lübnan, 2007), s. 195; Seyfeddin el-Âmidî, *el-Mübîn fi şerhi Meânî elfâzi'l-hükemâ ve'l-mütekellimîn*, nşr. Abdülemîr A'sem (Beirut: Dâru'l-menâhil, 1987), s. 51.

31 Abdullah Yıldırım, "Vaz' İlmi ve Unkûdu'z-Zevâhir / Ali Kuşçu (İnceleme-Değerlendirme)" (yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007), s. 182.

sıyla ortaklık, lafzın değil anlamın niteliği olmaktadır. Bu nedenle buna lafzî müşterek değil, mânevî müşterek denmiştir.³²

3. Mütevâtî' ve Müşekkik Olması Bakımından Varlık Kavramı

Varlık kavramını anlayabilmek için, mâna ortaklığının yanında, tümel lafızlar için söz konusu olan mütevâtî'-müşekkik taksimine de değinmek gerekmektedir. Çünkü tümel lafızların fertlere hamledilmesi eşit mi, yoksa farklı mı olduğu meselesi tartışmanın en can alıcı noktasıdır.

Çok şeye yüklem olabilen tümel anlam, yüklem olduğu şeylerin tamamında eşit şekilde bulunursa, buna "mütevâtî" denir.³³ Örneğin insan, tümel bir anlamdır ve dış varlıkta bulunan bütün insan fertlerinde eşit şekilde bulunur. Buna göre hiçbir insan ferdi, diğerine göre daha az ya da daha çok insan değildir. Yani hepsi eşit olarak "düşünen canlı" diye tanımlanır. Fertler, insan olmak anlamında birbirine tam olarak tekâbül ettiklerinden (tevâtü'tevâfuk), bu tür anlamlara "mütevâtî" denmiştir.³⁴ Ancak bazı anlamlar, dış varlıktaki fertler arasında eşit şekilde bulunmaz; bazı fertlerde az, bazılarında daha çok bulunur. Bu tür lafızlara da "müşekkik" denir.³⁵ Örneğin, beyaz kelimesi değişik tonları ifade eden ortak bir lafız olarak hem kar hem de fildişi için kullanılır. Ama karda bulunan beyazlık, diğerine göre daha güçlü ve daha fazladır.³⁶ Filozoflara göre fertlerin birbirlerinden farklı olmasının üç sebebi vardır:

1. Evleviyet: Kelimenin fertlerinin var veya yok olması bakımından değişiklik arz etmesidir. Meselâ varlık kelimesi ele alındığında vâcib varlık, mümkün varlığa göre daha tam, daha sabit ve daha kuvvetlidir.

2. Takdim-tehir: Kelimenin fertlerinin bazıları meydana gelme yönünden diğerlerinden önce veya sonra olabilir. Yine varlık kelimesi ele alındığında vâcib varlık, mümkün varlığa göre öncedir. Çünkü Allah'ın varlığı zâtındandır; mümkünlerin varlığı ise kendi dışındaki bir iradeden kaynaklanmaktadır. İllet ve ma'lûlde bulunan varlık anlamı da böyledir. Çünkü illette bulunan varlık anlamı, ma'lûldeki varlık anlamından, zaman bakımından

32 Yıldırım, "Vaz' İlmi", s. 186.

33 Cürçânî, *Ta'rifât*, s. 183; Âmidî, *el-Mübîn*, s. 50.

34 Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, III, 31; a.mlf., *Esâsü'l-İktibâs* (Tahran: Dânişgâh-ı Tahran, 1988), s. 39; Rızâ el-Muzaffer, *el-Mantık* (Beyrut: Dâru't-tearruf, 1980), s. 61.

35 Fahreddin er-Râzî, *Muhassal*, s. 65; Sadreddin Konevî, *Sadreddin Konevî ve Nasireddin Tûsî Arasında Yazışmalar: el-Mürâselât*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), s. 106.

36 Kutbüddin er-Râzî, *Tahrîrül-kavâidil-mantıkıyye fi şerhiş-Şemsiyye*, (İstanbul, [t.y.]), s. 26; Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, III, 31; Tûsî, *Esâsü'l-İktibâs*, s. 39.

olmasa bile zât bakımından öncedir. Dolayısıyla ma'lûlün varlığı, illetin varlığına bağlı olmaktadır.

3. Kuvvet-zayıflık: Lafzın mânasının meydana gelmesinde, bazılarında kuvvet ve zayıflık yönünden fark olur. Varlık kelimesi ele alındığında vâcib varlık, mümkün varlıktan daha kuvvetlidir. Çünkü Vâcibü'l-vücûd'un varlığının belirti ve eserleri daha kuvvetlidir. Tıpkı kar beyazlığı belirtisinin fildişi beyazlığından daha kuvvetli olması gibi.³⁷

Müşekkik lafzın fertleri, mânada müşterek, fakat bu üç yönden dolayı farklıdır. Eğer varlık kavramının mâna ortaklığı kabul edilmezse, Meşşâî geleneğin metafizik yapma imkânı ortadan kalkar. Çünkü İbn Sînâ, metafiziğin konusunu “varlığı, varlık olmak bakımından incelemek” şeklinde belirlemektedir. Eğer mâna ortaklığı olmazsa varlığın, varlık bakımından incelenmesi de olamaz. Mâna ortaklığında anlam bir, fertleri (mâsadaıkları) farklı olmaktadır. Meselâ beyaz rengi; duman beyazı, kar beyazı, buz beyazı, deniz beyazı, antik beyazı vb. farklı tonları ifade ettiği gibi; insanda, duvarda, yaprakta, defterde ve diğer nesnelere nitelik veya yüklem olabilmektedir. Birden fazla tonu içeren ve çok farklı nesnede nitelenen/yüklenen beyaz tek anlamda kullanılır. Beyazla nitelenen / yüklenen nesnelere birbirinden farklı iken, mâna bakımından ortaktır. Filozoflar açısından varlık kavramı, tek anlamda kullanılmakta, ama mâsadaıklarında (vâcib ve mümkün) farklılaşmaktadır. Varlık kavramı anlam bakımından Vâcibü'l-vücûd ile mümkün varlıklar arasında ortaktır. Ama yüklendiği öznedeki farklılığın yanında, zikredilen üç husus mevcutlar arasındaki farklılığın sebebi olmaktadır. Eğer tümel anlamın müşekkik değil de mütevâtî' olduğu ileri sürülse, buna göre “varlık” bütün mevcûdat için eşit olarak telakki edilecektir. O zaman, İbn Sînâ'nın varlık-mâhiyet ayrımına dayalı olarak yaptığı vâcib ile mümkün taksimi ortadan kalkar. İbn Sînâ sisteminde Vâcibü'l-vücûd için varlık-mâhiyet ayrımı bulunmazken, mümkünlerin varlıkları mâhiyetlerine sonradan ilişmekte, yani varlık ve mâhiyet ayrı ayrı olmaktadır. Varlığın mâhiyete ilişebilmesi ise hem varlık hem de mâhiyet bakımından illeti gerektirir. Dolayısıyla varlığın mâhiyete ârız olması, varlığın kendinden değil, başkasından olması anlamına gelir. Bu ve buna benzer problemlerden kaçınmak için filozoflar, tevâtü'lu anlam ortaklığına karşı çıkarlar.

37 Mâna ve lafız ortaklığı ile ilgili değerlendirmeler için bk. Adudüddîn el-Îcî, *el-Mevâkıf* (Beirut, [t.y.]), s. 51-52; Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, III, 31; a.mlf., *Esâsü'l-İktibâs*, s. 38-39; Hânî Nu'mân Ferhât, *Mesâilü'l-hilâf beyne Fahreddîn er-Râzî ve Nasîrüddîn et-Tûsî* (Beirut: el-Gadir, 1997), s. 130-31; Kutbüddîn er-Râzî, *Şerhu-Şemsîye*, s.26; Cürçânî, *Ta'rifât*, s. 58.

Tevâtu'lu anlam ortaklığı, “İnsan canlıdır” örneğinde olduğu gibi bazı fertlerin daha çok, bazılarının daha az canlı olması söz konusu olmayıp bütün bireylerin canlılıkta eşit olması demektir. Dolayısıyla varlık kavramı, bütün mevcûdat için aynı tarzda anlaşılacaktır. Fakat varlık kavramının bütün mevcûdat için eşit olması, birçok farklı problemi ortaya çıkarır. Bunlar, İbn Sînâ sonrası yazılan metinlerde geniş bir şekilde tartışılan konulardır.³⁸ Filozoflara göre varlık anlamı -her ne kadar bütün mevcutlarda ortak olsa bile- evveliyet, öncelik-sonralık ve kuvvetlilik-zayıflık hususlarında yüklenilen konuya göre dereceli bir değişiklik gösteren bir kavramdır. Dolayısıyla filozofların sudûra dayalı varlık hiyerarşisi, bu tarz bir anlayışla mümkün olabilmektedir.

“Allah vardır”, “Kitap vardır”, “İnsan vardır” dediğimizde, “vardır (mevcut)” yüklemi, hariçte bulunmayı bildiren anlamıyla bütün önermelerde aynı şekilde kullanılır. “Vardır (mevcut)” yüklemi anlam bakımından üç önermede de ortaktır. Ama yüklenilen özneler farklı olduğu için, varlık kavramında dereceli bir farklılık olmaktadır. Fertlerin dış varlıkta mâhiyetleriyle birbirlerinden ayrışmalarının yanında, anlamın dereceli olarak farklılaşması da mümkündür. Varlık-mâhiyet ayrımı, Vâcibü'l-vücûd için söz konusu değilken, mümkünlerde varlık ile mâhiyet ayrıdır.³⁹ Buna göre varlık kavramı, bütün mevcûdat için, hâriçte sübûtiyet bildirme anlamıyla ortak iken, Vâcibü'l-vücûd için evveliyet, öncelik ve kuvvet bakımından mümkünlerden farklıdır. Kısaca filozoflara göre varlık kavramı mâna ortaklığı bakımından müşekkik olarak kullanılan bir kavramdır.

Çoğu kelâmcı, ortaklığın mâna itibariyle olmasında, filozoflardan farklı düşünmezler. Filozoflarla kelâmcıların ihtilâfa düştükleri konu, mâna ortaklığının tevâtu'lu veya teşkikli olmasından kaynaklanır. Kelâmcılar, filozoflardan farklı olarak mâna ortaklığının tevâtu' ile olduğunu ileri sürerler. Buna göre, lafza ortak olan bütün fertler, özellik bakımından da ortak olmaktadır. Vâcib ve mümkün arasında ortak olan varlık, varlık olmak bakımından ya bir mâhiyete ilişmeyi ya ilişmemeyi gerektirir ya da hiçbir şeyi gerektirmez. Eğer varlık mâhiyete ilişmeyi gerektirirse, her mevcutta aynı durumun geçerli olması lâzımdır. Buna göre varlığın mâhiyete ilişmesini, mümkünler

38 Bu konu varlık-mâhiyetle yakın ilişkisi nedeniyle metafizik bölümünün birçok yerinde tartışılmaktadır. Örneğin varlık kavramı incelenirken ele alınan konu, mâhiyete ilişip ilişmemeyi gerektirmesi bölümünde de ele alınır. Ayrıca Vâcibü'l-vücûd için varlık mâhiyetine zâid midir, değil midir meselesinde daha geniş bir şekilde ele alınır. Geniş bilgi için bk. Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 300-10; a.mlf., *Muhassal*, s. 65-75; a.mlf., *Mebâhis*, s. 109-38; Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, III, 31.

39 İbn Sînâ'nın ifadesiyle, “İlk'in inniyetinden gayri mahiyeti yoktur.” Bk. İbn Sînâ, *Şifâ-Metafizik II*, s. 89.

için kabul edip, vâcib için kabul etmemek olmaz. Çünkü hakikat hâsıl olunca onun lâzımı da hâsıl olmaktadır. Buna göre, mâhiyet hâsıl olunca, lâzımı olan varlık da hâsıl olmaktadır. Başka bir ifadeyle, vâcib veya mümkün varlığın, varlık olmak bakımından bir lâzımı vardır. Bu da bir mâhiyete ilişmesidir.⁴⁰

İbn Mübâreğşah, Kâtibî'nin "Benim varlığım bedihidir" ifadesinin özel varlık için değil genel varlık için olduğunu belirtir; "Varlık ortak bir kavramdır" ifadesini de mâna ortaklığına tahsis eder ve bu mâna ortaklığının teşkiki olduğunu kaydeder. Böylece *Hikmetü'l-'ayn*'ı İbn Sînâ çizgisine taşımış olur.⁴¹ Daha açık bir ifadeyle, İbn Mübâreğşah'ın *Hikmetü'l-'ayn*'ı Meşşâî felsefe perspektifiyle şerh ettiği söylenebilir. Onun "Varlık kavramı teşkikle kullanıldığında genel varlık, özel varlığın bir parçası olmaz" şeklindeki ifadesi, bu düşüncemizi pekiştirmektedir. Çünkü teşkikle ifade edilen bir kavram, mâhiyetin kurucu öğesi olan zâtisini değil, haricinde bulunan ârızisini oluşturur. İbn Mübâreğşah'ın bu fikri, İbn Sînâ'nın *Ta'likât* adlı eserinde geçen "Varlık, mâhiyetin mukavvimi değil, lâzımlarındandır" ifadesine dayandırdığı söylenebilir.⁴²

4. Zâtî ve Ârızî Olması Bakımından Varlık

İbn Sînâ ve İbn Mübâreğşah'ın ifade ettikleri "zâtî", "mukavvim", "lâzım", "ârız" gibi konular mantığın tasavvurat kısmında tekil-tümel lafız başlığı altında işlenir. Tümel lafız, altında bulunan tekillere nispetle ya mâhiyetin aynısı ya o mâhiyete dâhil bir parça ya da o mâhiyetten hâriç olur. Mâhiyete dâhil olanlara "zâtî", hariç olanlara ise "ârızî" denir. Tümel bir kavramın zâtî ve ârızî diye nitelendirilmesi, mutlak anlamda değil izâfet yoluyla. Yani bununla, tümelin bir konuya yüklem olmasındaki izâfeti kastedilir. Nâtık, canlı, gülen, kâtip, yürüyen gibi birçok tümel kavram, yüklendikleri konuya göre zâtî veya ârızî diye tanımlanır.⁴³ Zâtî ve ârızî şeklinde ayrıma gi-

40 Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 306.

41 Mübâreğşah, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, s. 16, 19, 20.

42 İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, nşr. Hasan Mecîd el-Ubeydî (Şam: Dâru'l-ferkad, 2011), s. 343.

43 İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 46; Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, s. 47; Kutbüddîn er-Râzî, *Levâmî'u'l-esrâr fi şerh-i Metâli'u'l-envâr* (İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1303), s. 19; Nihat Keklik, *Farabi Mantığı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1970), II, 62-63; Muzaffer, *el-Mantık*, s. 49; Abdülkuddüs Bingöl, *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi* (Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993), s. 28-29. Mantıkta zâtinin zıddına kullanılan ârızî ile cevherin mukabili olarak kullanılan arazi birbirine karıştırmamak gerekir. Cevherin mukabili olan arazi, var olması için mevzûya muhtaç olana (kâim bi-nefsihî olmayan) denmektedir. Zâtinin mukabili olan ârızî ise onun zâtına (mâhiyetin) dıştan yüklem olabilene denmektedir.

dilmesi, Meşşâî düşüncedeki mâhiyet anlayışından kaynaklanır. Buna göre, zâtının tanımında geçen mâhiyetin aynısı olan tümel ile kastedilen, içine aldığı fertlerin yani tekillerinin (cüz'lerinin) aynısı olandır ki buna "tür" denir. Mâhiyetin parçası olan tümel ise ya mâhiyetin cinsi veya faslıdır.

Ârızînin tanımında kullanılan mâhiyetin haricinde olan tümel ise "mâhiyetten ayrılması imkânsız" veya "mümkün" şeklinde ikiye ayrılır. Üç için tek olmak gibi birinci gruptakilere "ârız-ı lâzım" denir. Çünkü tek olmak, üçün mâhiyetinin zâtî bir özelliği değildir. Ama ne zaman üç düşünülürse onun tek olmasından gayrı bir şey düşünülemez. İnsan için bilfiil kâtip olmak gibi mâhiyetinden ayrılabilen veya yok iken sonradan ilişebilenlere de "ârız-ı mufârik" denir. Zira insan, mâhiyeti gereği sürekli yazmak durumunda değildir. Fakat yazma yeteneğinden mahrum da değildir. Bu ve bunun gibi özellikler insan için ayrılabilen ârızlardır.⁴⁴ Bu açıklamalar ışığında İbn Mübârekşah'ın ifadesini şöyle açabiliriz: "Teşkilde kullanılan varlık, şeyin veya mâhiyetin zâtî bir ögesi değildir. Varlık, mâhiyetten ayrıdır ve ona sonradan ilâve olan ârızî bir şeydir."

5. Kâtibî ve İbn Mübârekşah'ın Lafız Ortaklığına İtirazları

Varlık kavramının zâtî-arazî ve lafzî-mânevî ortaklığı meselesi, nihaî olarak varlık-mâhiyet ilişkisini ilgilendirmektedir. Lafız ortaklığını savunan Ebül-Hasan el-Eş'arî ve Ebül-Hüseyn el-Basrî, mâhiyete zâid bir varlık anlayışı yerine, mâhiyetin bir parçası olan bir kullanımı savunurlar. Ancak bu tür bir anlayışta yani varlık mâhiyete dâhil ve onun bir parçası ise, vâcib varlık ile mümkün varlıkların ayrışması nasıl mümkün olacaktır sorusu gündeme gelecektir. Onların bu soruya yanıtları, farklılaşmanın varlıkla değil mâhiyetle olduğu şeklindedir. Fakat bu cevap filozoflar nezdinde pek geçerli değildir. Zira Vâcibül-vücûd'un varlığı basittir, mürekkep değildir. Dolayısıyla varlık-mâhiyet ayrışması diye bir şey söz konusu olamaz. Çünkü bu durum zâtının mâhiyetinden ayrı olmasını gerektirir. Bu da mümkün varlıklar için olan bir durumdur ve Vâcibül-vücûd'a halel getirir.⁴⁵

Varlık kavramının lafız veya mâna ortaklığı başta olmak üzere, mütevâtî ve müşekkik kullanımı, varlığın zâtî veya arazî olması gibi konularda kelâmcılar ile filozoflar arasında görüş ayrılıkları vardır. Burada Kâtibî ve İbn Mübârekşah, filozofların görüşlerini tercih ederler. Kâtibî, varlık kavramının mâna ortaklığını savunmaktadır. Ona göre lafız ortaklığı ileri sürülürse, bu takdirde özel varlıkların ortadan kalkmasıyla genel varlık da ortadan

44 İbn Sînâ, el-İşârât, s. 6-12.

45 Fahreddin er-Râzî, Şerhu'l-İşârât, s. 306.

kalkar. İbn Mübârekşah da Kâtibî'nin bu ifadesini, "Eğer lafız ortaklığı iddia edilirse, bu takdirde varlık mâhiyetin aynısı veya ondan farklı olur. Fakat her mâhiyetle aynı olan varlık kavramı ile varlık kavramının kendisi farklıdır"⁴⁶ şeklinde açarak onunla aynı kanaatte olduğunu gösterir. Hem Kâtibî hem de İbn Mübârekşah, lafız ortaklığında, varlık kavramının özel varlıklara has olduğunu ve özel varlıkların kalkmasıyla genel varlık kavramının da kalkacağını söylerler. Yani "yüz" kelimesini ele alırsak insanda, sayıda ve eylem olarak suda gerçekleşen anlamlar arasında ortaklık sadece lafızda olmaktadır. Bu üç farklı konunun kendi aralarında başka bir ortaklığı bulunmamaktadır. Dolayısıyla insan, sayı ve suda gerçekleşen eylem ortadan kalktığı zaman, yüz kavramı da kullanılmaz. Eğer konuya varlık açısından bakarsak, lafız ortaklığı olması durumunda özel varlıklar ortadan kalktığından, genel varlık kavramı da ortadan kalkar. Böyle bir şeyi tasavvur etmek ise imkânsızdır.

Dikkat edilmesi gereken diğer bir husus da, varlığın mâhiyete ârız olup olmaması meselesidir. Zira filozoflara göre varlık mâhiyete ârız olan bir sıfattır. Çünkü varlık, mâhiyetin yapıcı öğelerinden bir parça değildir. Dolayısıyla varlık ve mâhiyet iki farklı konudur. Yapı ve özellikleri farklı olduğu gibi, illetleri ve ilişenleri de farklıdır. Buradan hareketle varlık kavramında teşkik ve mâna ortaklığı olduğunu ileri sürerler. Ancak lafız ortaklığı olursa, genel varlık özel varlığın zâtî bir özelliği olur. Yani genel varlık, mukayyet olan özel varlığın bir parçası durumundadır. Özel varlık ortadan kalktığına, genel varlık da ortadan kalkar. Örneğin, lafız ortaklığında insanın mâhiyeti "düşünen canlı, varlık"tır. Filozoflara göre ise "düşünen canlı" yani varlık, mâhiyetinin dâhilî bir unsuru değildir. Ama lafız ortaklığında, mâhiyetinde bulunan dâhilî bir özelliktir. O zaman insan dediğimiz tür ortadan kalkarsa, mâhiyetinde bulunan varlık kavramı da ortadan kalkar. İbn Mübârekşah'ın ifadesiyle özel varlığın zevâli, genel varlığın zevâlini gerektirir.

Diğer bir konu da varlık kavramında mâna ortaklığının mütevâtî' şeklinde olmasıdır. Yani lafza ortak olan fertler, özellik bakımından da ortak olup aralarında farklılık bulunmaz. Bu durumda, varlık lafzı bir mâhiyete ilişmeyi gerektiriyorsa, aynı durumun her mevcutta geçerli olması lâzımdır. Buna göre vâcib ve mümkün varlıklarda varlık olmak bakımından bir lâzımı vardır ki o da bir mâhiyete ilişmemedir. Yani varlık, mâhiyetin lâzımı ise, bütün melzûmlarda aynı durumun olması gerekir. Ya da bir mâhiyete ilişmeyi gerektirmiyorsa, hiçbir varlıkta ilişmemeyi gerektirir. O takdirde, mümkünlerin varlığı da mâhiyetlerine ârız değildir. Bütün mümkünlerin varlığı, mâhiyetlerine sonradan iliştiğinden bu şıkkın imkânsızlığı ortadır.⁴⁷

46 Mübârekşah, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, s. 9.

47 Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 306.

6. Varlık-Yokluk Açısından Lafız Ortaklığına Getirilen Eleştiriler

Kâtibî, varlık kavramı hakkında mâna ortaklığı yerine lafız ortaklığının kabul edilmesiyle ortaya çıkan diğer bir problemi şu ifadeleriyle dile getirir:

Şeyin mevcûd ve ma'dûma hasredilmesi de bâtıldır. O durumda zorunlu olarak ma'dûmun karşısına özel bir varlık düşecektir. Ve onun vâcib ve mümkün olarak taksim edilmesi doğru olmayacaktır ki, bütün bunların sonuçları kabul edilemez.⁴⁸

Bu ifadeleri İbn Mübârekşah şu şekilde açar:

Vücûd, mânevî müsterek olmadığı takdirde, "Siyahın varlığı siyahın ay-
nıdır" dersek, "Şey ya siyah ya da ma'dûmdur" veya "Şey özel bir vücûdla
mevcûddur ya da ma'dûmdur" sözümüz gibi olur. "Siyahın varlığı
mâhiyetine zâid ve başkasının vücûduna muhaliftir" dersek, o zaman
onun vâcib ile mümkün taksimi doğru olmaz. Çünkü iki şey arasında
müstereklik yoksa taksim yapmak doğru değildir. Bundan dolayı "İnsan
ya Hintli'dir ya da taşır" sözü doğru değildir.⁴⁹

Kâtibî ve İbn Mübârekşah'ın lafız ortaklığına yönelttikleri itirazlardan biri de varlık kavramının vâcib ve mümkün şeklindeki taksim edilmesidir. Çünkü lafız ortaklığında varlık kavramı, iki farklı varlık anlamı karşılığında kullanıldığından, yokluğun karşılığında tek bir varlık değil, iki varlık sonucu çıkar ki bu tarz bir düşüncenin imkânsızlığı ise açıktır.

Filozoflar, özdeşlik ve üçüncü halin imkânsızlığı ilkelerinden hareketle şeyi "Ya vardır ya da yoktur" şeklinde ele alırlar. Buna göre varlık ile yokluk arasında, mantık tabiriyle, tekâbül vardır.⁵⁰ Çünkü mutlak mânada varlık, sübûtiyeti bildiren bir durumdur; yokluk ise bunun tam tersini yani bulunmamayı bildirir. Filozoflar ve onların görüşlerini paylaşan Kâtibî ve İbn Mübârekşah, varlık kavramının mâna ortaklığını ve bunun varlıklara teşkikle kullanımını kabul ettikleri için, lafız ortaklığıyla varlık kavramının tek bir yokluk karşılığında kullanılmayacağını ileri sürerler. Nasıl ki varlık lafız ortaklığı yoluyla vâcib de farklı, mümkün de farklı bir anlam karşılığında kullanılıyorsa, yokluk da aynı şekilde birden farklı anlamlar karşılığında kullanılmalıdır. Dolayısıyla Kâtibî ve İbn Mübârekşah'a göre böyle bir düşünce, mantık ilkeleri başta olmak üzere, ilmin birçok prensibine aykırılık

48 Aydın, "Kâtibî", s. 50; Mübârekşah, *Şerhu Hikmeti'l-âyn*, s. 9.

49 Mübârekşah, *Şerhu Hikmeti'l-âyn*, s. 9-10.

50 Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, s. 76-79.

içerdiği için kabul edilemez.

Varlığın, vâcib ve mümkün diye taksim edilebilmesi için, “mevrid-i kismet”in olması yani taksim yapılacak şeyler arasında ortaklığın olması gerekir. Meselâ yüz ya sayıdır ya da surettir denemez. Ancak yüz kelimesi ile ya suret ya da sayı kastediliyor denebilir. Yine benzer bir örnek çay kelimesi için verilebilir. Türkçe’de çay hem küçük akarsuya hem bitkiye hem de o bitkiden yapılan içeceğe denir. Üç farklı anlam karşılığında kullanılan çay kelimesini, taksime tabi tutup ya küçük akarsu ya bitki ya da içecektir denilemez. Dolayısıyla çay kelimesinin üçlü bir taksimi yapılamaz. Ancak bu kelimeyle ya akarsu ya bitki ya da içecek kastedilir denir ki, o zaman da anlam taksim edilmiş olmaz; sadece lafzın hangi anlamlara geldiği ifade edilmiş olur. Dolayısıyla lafız ortaklığı görüşü kabul edildiği takdirde varlık, vâcib ve mümkün diye ikiye taksim edilemez. Böylece varlığın vâcib için ayrı bir karşılığı, mümkün için ayrı bir karşılığı olacaktır ki, bu durumda iki farklı varlığın birbiriyle ilişkisinin olamayacağı problemi başta olmak üzere, birçok konu tartışılır hale gelir.⁵¹ Kâtibî ve İbn Mübârekşah’ın, varlık kavramıyla ilgili düşüncelerini geniş bir şekilde açıklamalarının sebebi, metafizikle ilgili görüşlerini temellendirebilmektir. Metafiziğe dair tartışmalarda varlık kavramı belirleyici bir konumda olduğundan, düşünürlerimiz de bu konuyla yakından ilgilenmişler; bu konuda filozofların düşüncelerini benimserken, kelâmcıların fikirlerini çürütmeye çalışmışlardır. Zira muhalif düşüncelerin geçersizliği ortaya konulduktan sonra, kendi fikirlerinin doğruluğunu veya geçerliliğini savunmak daha kolaydır. Kâtibî ve İbn Mübârekşah’ın hem kendi düşüncelerini temellendirdikleri hem de muhalif düşünceleri geçersiz kılacak eleştirileri başarılı bir şekilde ortaya koydukları söylenebilir.

Sonuç

Hikmetü'l-'ayn, üzerine yazılan birçok şerh ve hâşiyeye İslâm düşüncesinde gelenek oluşturmayı başarabilmiş ve bu özelliğiyle de asırlarca medreselerde eğitim kitabı olarak okutulmuş önemli bir eserdir. Eserin müellifi Kâtibî Kazvinî ile önemli şârihlerinden biri olan İbn Mübârekşah el-Buhârînin varlıkla ilgili düşüncelerini maddeler halinde şöyle özetleyebiliriz:

1. Varlık, kavram olarak bedihîdir.
2. Bedihî olarak telakki edilen varlık, genel varlık anlamında ele alınan varlıktır. Özel varlık anlamıyla ele alınan varlık bedihî değil, kesbidir.

⁵¹ Kâtibî ve Mübârekşah’ın düşünceleri, Fahreddin er-Râzî’nin *İşârât* şerhindeki bazı açıklamalarıyla benzerlik göstermektedir. Krş: Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 303-6.

3. Varlık kavramı, felsefeciler ve kelâmcılar arasında lafız ve mâna ortaklığı bulunan müşterek bir kavram olarak kullanılmaktadır. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî lafız ortaklığını savunurken, Kâtibî ve İbn Mübârekşah çoğu kelâmcıların ve filozofların savunduğu gibi mâna ortaklığını savunurlar.

4. Tümel kavramların mâna ortaklığında mütevâtî' (eşit yüklem) ve müşekkik (dereceli yüklem) diye iki farklı ortaklık vardır; bu açıdan varlık kavramı kelâmcılara göre mütevâtî', filozoflara göre müşekkiktir.

5. Kâtibî ve İbn Mübârekşah'a göre müşterek kullanılan varlık, kelâmcıların iddia ettiği gibi lafızdaki veya tevâtü'lu anlam müşterekliği değildir.

6. Lafız ortaklığıyla varlık kavramı ele alınırsa varlık, vâcib ve mümkün diye taksim edilemez.

7. Lafız ortaklığında varlık, mâhiyete ârız olamaz; olursa da onun mâhiyetiyle aynı olur.

8. Mâhiyetle aynı olduğu iddia edilen varlık, mâhiyetin zâtî bir unsuru olur. Bu durumda özel varlıkların var olmadan önce ve var olduktan sonra yok olmalarını açıklamak problemlile hale gelir.

9. Kâtibî ve İbn Mübârekşah, varlık kavramının kullanımının filozoflar gibi müşekkik mâna ortaklığıyla olması gerektiğini ifade ederler.

10. Mâna ortaklığıyla kullanılan varlık, teşkik yoluyla bütün mevcutlar için kullanılır. Vâcibü'l-vücûd'da (zorunlu varlık) varlık-mâhiyet ayrışması olmazken, diğer varlıklarda (mümkünlerde) varlık, mâhiyete ilişmektedir.

11. Kâtibî ve İbn Mübârekşah'ın varlıkla ilgili kanaat ve düşüncelerinde Meşşâî felsefenin etkisinde oldukları açıktır.

Özet

Bu makale, *Hikmetü'l-âyn*'in müellifi Kâtibî ve onun şarihi İbn Mübârekşah'ın varlık hakkındaki düşüncelerini incelemektedir. Varlık, İbn Sînâ ve takipçileri tarafından "müşekkik" bir kavram olarak kullanılır. Kelâmcıların büyük çoğunluğu mana ortaklığını (mütevâtî' veya müşekkik) savunurken Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ise lafız ortaklığını (müşterek) savunurlar. Lafız ortaklığına göre varlık, "vâcib" (zorunlu) ve "mümkün" diye taksim edilemez. Kelâmcıların büyük çoğunluğuna göre varlık, hem mümkün varlıkta hem zorunlu varlıkta mahiyete eklenir. Filozoflara göre ise varlık müşekkik bir kavram olduğundan öncelik ve kuvvet bakımından farklı anlamlara sahiptir. Varlık-mâhiyet ayrımı Vâcibü'l-vücûd için söz konusu olmazken mümkünlerde varlık mahiyetten ayrıdır.

Anahtar kelimeler: *Hikmetü'l-âyn*, Kâtibî, Kazvîni, İbn Mübârekşah, varlık, mahiyet, müşterek, mütevâtî', müşekkik.

Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde'nin “Leys ve Eys’in Anlamının İncelenmesine Dair Risâle”si

Engin Erdem*, Necmettin Pehlivan**

Beyond Being and Non-Being: Kamalpashazâdah's Risâlah on the Analysis of the Meanings of “Lays” and “Ays”

This article examines the views of the Ottoman philosopher, Kamalpashazâdah (d. 940/1534), on the meanings of the terms of *lays* and *ays*. For Kamalpashazâdah, the term of *laysiyyah* throws a new light on the discussions of the metaphysics of creation between the philosophers and the theologians (*mutakallimûn*) in Islamic thought. The theologians, who rest on the temporal creation, try to solve the problem of creation with respect to the dichotomy of being and non-being. For them, God created the universe out of nothing a finite time earlier; and rejecting this view leads to the eternity of world. Kamalpashazâdah, on the other hand, who refers to the views of al-Fârâbî and Ibn Sinâ, asserts that, given the definition of the contingency (*al-mumkin*), there is a third possibility beyond being and non-being, which corresponds to *laysiyyah*. According to Kamalpashazâdah, the meaning of creation is not “creation out of nothing”, as supposed by the theologians, but it is “creation beyond being and non-being”, that is, “to transform *laysiyyah* into *aysiyyah*”. Grasping the intricacies in the meaning of *laysiyyah*, on the contrary to the claims of the supporters of the *kalam cosmological argument*, provides us with an important point of view in accepting that the universe is created, even though it has no temporal beginning. In the appendices to the article a critical edition and translation of Kamalpashazâdah's *Risâlah* into Turkish can be found.

Key words: Kamalpashazâdah, *lays*, *ays*, contingency, eternal creation, temporal creation.

Boşluk boş değildir.

L. Krauss

I. Risâlenin Muhtevası Hakkında

Osmanlı filozofu Kemalpaşazâde,¹ Fârâbî (ö. 338/950) ve İbn Sinâ (ö. 428/1037) gibi ilâhiyatçı-filozofların kullandığı “leys” ve “eys” terimlerinin

* Yrd. Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

** Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1 Kemalpaşazâde felsefe, kelâm, fıkıh, tefsir, hadis, edebiyat, tarih ve âdâb

anlamını analiz etmek için “Leys ve Eys’in Anlamının İncelenmesine Dair” başlıklı, küçük hacimli; ancak oldukça önemli bir muhteva ve derinliğe sahip olan bir risâle kaleme almıştır. Kemalpaşazâde’ye göre, önceki bilginlerin çoğu leys ve eys terimlerinin anlamını doğru kavrayamadığı için hataya düşmüşlerdir.² Bu terimlerin anlamındaki inceliğin kavranamaması, özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ gibi ilâhiyatçı-filozofların yaratma metafiziği hakkındaki görüşleri etrafında pek çok yanlış yorumun ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu risâlenin amacı, söz konusu terimlerin anlamını açıklayıp ortaya çıkan yanlış anlayışları bertaraf etmektir. Kemalpaşazâde’nin anlamını analiz etmeye teşebbüs ettiği bu terimleri İslâm felsefesinde ilk kez Kindî (ö. 251/866) kullanmıştır.³ Kemalpaşazâde risâlesinde Kindî’ye değil, Fârâbî’ye ve İbn Sînâ’ya atıfta bulunmakta, kelâmcıların anlayışında-

gibi farklı alanlarda eserler kaleme almış, uzun yıllar şeyhülislâmlık görevinde bulunmuş çok yönlü bir düşünürdür. Başta mantık ve metafizik olmak üzere, varlık, mâhiyet, zorunluluk, imkân, isbât-ı vâcib, yaratma, akıl, ölüm sonrası hayat, ruh-beden düalizmi, kişisel kimlik, teodise gibi temel felsefî meseleleri açıklamak için çok sayıda risâle hazırlamış, geleneksel şerh-hâşiye yönteminin dışına çıkarak konuları müstakil olarak problematik tarzda ele almıştır. Kemalpaşazâde’nin felsefî meseleleri ele alış tarzındaki incelik, derin kavrayış ve sergilediği özgün yaklaşımlar göz önüne alındığında, onun “filozof” olarak nitelenmeyi hak ettiğini söyleyebiliriz. Kemalpaşazâde’nin filozof tavrı, felsefî olmayan meseleleri açıklayış tarzında da kendini göstermektedir. Onun, Hz. Peygamber’in bir hadisini açıklamak üzere yazdığı *Risâle fi’l-fakr* adlı eserinde “fakirliğin yüz karası olması” ifadesine getirdiği imkân metafiziğine dayalı eşsiz açıklaması bunun örneklerinden sadece biridir. Ayrıca, Batı felsefesindeki Augustine, Anselm ve Aquinas gibi aslen teolog olmalarına rağmen, filozof olarak tanımlanan düşünürlerle karşılaştığımızda Kemalpaşazâde için filozof sıfatını kullanmanın isabetli bir tercih olduğunu söyleyebiliriz. Kemalpaşazâde hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri* (Ankara: Bizim Büro Basımevi, 2009), I, 223; Şamil Öçal, *Kemalpaşazâde’nin Felsefi ve Kelâmî Görüşleri* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 2000), s. 18-65; Kemal Sözen, *İbn Kemal’de Metafizik* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2001), s. 45-97.

- 2 Kemalpaşazâde, *Leys ve Eys’in Anlamının İncelenmesine Dair Risâle*, prg. 2 (*Risâle’ye yapılan atıflarda tahkikli neşir kısmında bizim eklediğimiz paragraf numaraları esas alınmıştır*).
- 3 Kindî, “el-Felsefetü’l-ülâ”, *Resâilü’l-Kindî el-felsefiyye*, nşr. M. Abdülhâdî Ebû Rîde (Kahire: Dârü’l-fikri’l-Arabî, 1950), s. 113, 118; “el-Fâilü’l-hakku’l-evvelü’t-tâmm ve’l-fâilü’n-nâkis ellezi hüve bi’l-mecâz”, *Resâilü’l-Kindî el-felsefiyye*, s. 182-83; Yusuf Şevki Yavuz, “Eys”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XII, 1; Şamil Öçal, *Kemalpaşazâde’nin Felsefi ve Kelâmî Görüşleri* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 2000), s. 143.

ki eksikliklere işaret ederek bu filozofların görüşlerini açıklığa kavuştur-
maya çalışmaktadır.⁴

Kemalpaşazâde'nin atıfta bulunduğu filozofların söz konusu terimleri hangi bağlamlarda kullandıklarını incelemek, risâlenin muhtevasını anla-
mak bakımından önem arz etmektedir. Leys ve eys terimleri İslâm düşün-
cesinde filozoflarla kelâmcılar arasında en hararetli tartışmaların yaşandığı
"imkân (olurluluk) -hudûs (oluş)" ve "hudûs-ı zâtî (ezelî yaratma)- hudûs-ı
zamânî (zamansal yaratma)" meseleleri ile irtibatlıdır. İslâm düşüncesinde
filozoflar ve kelâmcılar âlemin Tanrı'ya muhtaç olduğu konusunda hem-
fikirdirler; ancak muhtaçlığın niteliği hakkında farklı görüşlere sahiptirler.
Filozoflar muhtaçlığı "imkân"; kelâmcılar ise "hudûs" ile açıklamaktadır.⁵
Dolayısıyla imkân ve hudûs, İslâm düşüncesinde filozoflarla kelâmcılar
arasındaki yaratma metafiziğine ilişkin görüş ayrılığının kristalize olduğu
iki terimdir. Hudûsçu yaratma anlayışında başlangıçta sadece Tanrı vardır
ve O'nun dışında hiçbir şey (âlem) yoktur.⁶ "Kelâmcılara göre hudûs, 'za-
man açısından yoklukla öncelenen bir şeyin zaman içinde varlığa gelme-
si' anlamındadır. Sonradan varlığa gelen 'hâdis', bu anlamda bir sonradan
varlığa getiriciye muhtaçtır."⁷ "Zamanî hudûs", bir şeyin zamansal önce-
lik ile yokluk tarafından öncelenmesidir.⁸ Dolayısıyla bu anlayışta Tanrı,
âlemden "zamansal" olarak "önce"dir. Gazzâlî'ye (ö. 504/1111) göre, "ezelî
yaratma" görüşünü benimseyen filozofların anlayışında Tanrı ile birlikte

4 Fârâbî'de ve İbn Sînâ'da leys ve eys terimleri için bk. Fârâbî, *Kitâbü'l-Fusûs* (Haydarâbâd 1345), s. 3-4; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, nşr. G. C. Anawati – S. Zâyed (Kahire: el-Hey'etü'l-âimme li-şuûnî'l-mâtâbiî'l-emîriyye, 1960), s. 266; a.mlf., *en-Necât*, nşr. Mâcid Fahrî (Beyrut: Menşürât dârü'l-âfâki'l-cedîde, 1982), s. 259; a.mlf., *Kitâbü't-Ta'likât*, nşr. Hasan Mecîd Ubeydî (Şam: Dârü'l-ferkad, 2008), s. 170; a.mlf., *Kitâbü'ş-Şifâ: Kategoriler*, çev. Muhittin Macit (İs-
tanbul: Litera Yayıncılık, 2010), s. 236.

5 İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 249-50; Fahreddin er-Râzî, *Kelâmî Giriş (el-Muhassal)*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: Kültür Bakanlığı, 2002), tercüme edenin sunuşu, s. XX-XXXII; Allâme Hillî, *Keşfü'l-murâd fî şerhi Tecridî'l-î'tikâd* (Beyrut, ts.), s. 37, 65; Sadreddin eş-Şirâzî (Molla Sadrâ), *Şerhu İlâhiyyât-ı Şifâ II*, nşr. Necef Kulu Habîbî (Beyrut 2007), s. 1006; Muhammet F. Kılıç, "İbn Sînâ'nın Hudûs Yorumu", *Bevtülhikme*, 1/2 (2011), s. 105; Öçal, *Kemalpaşazâde'nin Felsefi ve Kelâmî Görüşleri*, s. 215-17.

6 al-Ghazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife (The Incoherence of The Philosophers)*, çev. M. E. Marmura (Provo, Utah: Brigham Young U.P., 1997), s. 31.

7 M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi* (İstanbul: Klasik, 2011), s. 233.

8 Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, nşr. A. E. Hadar (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2007), s. 80.

âlem de kadîmdir; yoktan yaratmayı yadsıyan bu görüş “küfr” ile itham edilmeyi hak etmektedir.⁹

Yaratma konusunda filozoflara yöneltilen bu ithamın kayda değer bir karşılığının olup olmadığına anlaşılması, büyük ölçüde leys ve eys terimlerinin anlamının açıklığa kavuşturulmasına bağlıdır. İbn Sînâ'ya göre¹⁰ yaratma meselesinde imkân, hudûsu önceleyen bir tartışmadır; sonradan var olan (hâdis) her şey, önce imkân halinde bulunmakta iken sonradan varlığa çıkmıştır: “Bir şey hâdis olduğu için mümkün olmamış, mümkün olduğu için hâdis olmuştur.”¹¹ Dolayısıyla Tanrı-âlem ilişkisi, kelâmcıların düşündüğü gibi “muhtis-hâdis” ilişkisi değil, “vâcib (zorunlu)-mümkün (olurlu)” veya “illet (neden)-ma'lûl (nedenli)” ilişkisi olarak tasavvur edilmelidir. Filozofların yaratma anlayışını anlamak için görüşlerini şekillendiren iki temel terime, yani “vâcib” ve “mümkün”e hangi anlamları yüklediklerini, ana hatlarıyla da olsa göz önünde bulundurmanız gerekir. Vâcib, varlığı zorunlu olan, zâtı (kendi) varlığını gerektiren, varlığı bakımından kendisi dışında bir şey(l)e ortak ve eşit olmayan “sırf” varlıktır; bu varlık tarzı sadece Tanrı'ya özgüdür.¹² Mümkün ise zâtı bakımından varlığı ve yokluğu gerektirmez; mümkünün varlığı yokluğundan, yokluğu da varlığından daha evlâ değildir. Mümkün, yine zâtı bakımından hem varlığı hem yokluğu için kendi dışındaki sebebe muhtaçtır; onu imkânsız ve zorunludan farklı kılan, onun ihtiyaç duyduğu ayrılmaz niteliği zâtî imkândır; mümkün âdeta varlığın ve yokluğun eşiğindedir ve her ikisine de nispeti eşittir.¹³

Kemalpaşazâde leys ve eys terimlerini yaratma ile ilgili tartışmaların odağında yer alan “mümkün”ün tanımını çerçevesinde ele almaktadır.¹⁴ “Kemalpaşazâde'nin konuya yaklaşırken temel kalkış noktası, mümkünün mâhiyetinin varlığa ve yokluğa ‘mâruz kalma mertebesinde’ bulunduğu tezidir.”¹⁵ Ona göre mümkün, kendi (zâtı) ne varlığı ne yokluğu gerektirmez. Varlık ve yokluk, mümkün hakkında dönüşümlü olarak söylenebilir;

9 al-Ghazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 230.

10 İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 249-50.

11 Öçal, *Kemalpaşazâde'nin Felsefi ve Kelâmî Görüşleri*, s. 64-65.

12 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 35-39; Molla Sadrâ, *Şerhu İlâhiyyât-ı Şifâ II*, s. 142-50; M. Mehdî Âştîyânî, *Ta'lika ber şerh-i Manzûme-i hikmet-i Sebzevârî* (Tahran: Müessesesi-i İntişârât ve Çâp-ı Dânişgâh-ı Tahran, 1372), s. 303.

13 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 35-39; Molla Sadrâ, *Şerhu İlâhiyyât-ı Şifâ II*, s. 142-50; Muhammed Cevâd Mağniyye, *Meâlimü'l-felsefetü'l-İslâmiyye* (Beirut: Mektebetü'l-Hilâl, 1982), s. 39.

14 Kemalpaşazâde, prg. 3.

15 Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan: Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası* (İstanbul: Klasik, 2010), s. 38.

ancak mümkün, kendisi açısından bu ikisinden de uzaktır. Nitekim mümkün için "Ne vardır ne de yoktur" denilebilir. Varlık ve yokluktan biri mümkünün gerekeni (lâzım) olsaydı, mümkün için yapılan "Zâtı ne varlığı ne yokluğu gerektirir" biçimindeki tanım geçerli olmazdı. Kendisi için varlık ve yokluktan biri gerekli olmayan mümkünün mâhiyeti, varlık ve yokluğa açık konumdadır/mertebededir. Zaman açısından düşünüldüğünde iki çelişğin birden ortadan kalkması veya birlikte bulunması imkânsızdır; bir şey hakkında bir zamanda ya varlık ya da yokluk söz konusu olabilir.¹⁶ Yani bir şey t1 zamanda ya vardır ve yok değildir veya t2 zamanda yoktur ve var değildir. "Zira aynı zamanda iki çelişik durumun bir arada bulunması mümkün olmaz. Eğer bir zamanda 'varlık' yok ise onun zıddı olan taraf, yani 'yokluk' var demektir."¹⁷ Buna karşılık, Kemalpaşazâde'ye göre, akılsal (akli mertebe) aç(ı)ndan düşünüldüğünde, iki çelişğin birden ortadan kalkması söz konusu olabilir.¹⁸ Örneğin, mümkünün mâhiyeti hakkında salt akılsal açıdan düşünüldüğünde "Ne vardır, ne yoktur" denebilir; çünkü mümkünde varlık ile mâhiyet ayrı olup mümkünün mâhiyetine varlık "sonradan" eklenmektedir. "Mümkün varlık demek, hakkında varlık mâhiyet ayırımının söz konusu olduğu varlık demektir ki bu da zorunlu varlık dışındaki her şeyi kapsamakta ve imkânın mâhiyetin bir gereği

16 Kemalpaşazâde, prg. 3.

17 Alper, *Varlık ve İnsan*, s. 39.

18 Kemalpaşazâde, prg. 3. Kemalpaşazâde'nin bu ifadesi, esasen mantık ile felsefe (ilâhiyat) arasındaki ilişkiye dayanmaktadır. Bilindiği gibi felsefe, varlığı varlık olması bakımından konu edinirken, mantık varlık hakkında verilmiş hükümleri, yani "ikinci akledilirler"i bilinmeyene ulaştıran ilkeler (mebâdî) olmaları bakımından konu edinir. Bu bakımdan İbn Sînâ *İlâhiyyât*'ta "vâcib", "mümteni" ve "mümkün"ün tanımlarında görünüşte döngü olduğunu düşünen okuyucuyu *Kıyas Kitabı*'na yönlendirmektedir (*eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 35-36). İbn Sînâ, *Kıyas*'ta "mümkün"e ait beş meşhur tarif zikreder. Ona göre, mantığın kıyas kurup sonuç alabileceği "hakiki mümkün (el-mümkünü'l-hâssa)"ün tarifi, "leyse bi-zaruriyyin"dir ve bu tarif, "zâtî zorunlu"luğun veya "imkânsız"lığın "varlık ve yokluk tarafından beraberce olumsuzlanması" anlamına gelir (*eş-Şifâ: el-Kıyâs*, s. 164-70; ayrıca bk. Necmettin Pehlivan, "Şemsü'd-Dîn Muhammed B. Eşref es-Semerkindî'nin Kıstâsu'l-efkâr fî tahkiki'l-esrâr Adlı Eserinin Tahkiki, Tercümesi ve Değerlendirmesi" [doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010], I, 9-11, 80, 86). Dolayısıyla onun yaratma konusunu ele alırken kullandığı "leysiyyet" teriminin ve buna bağlı olarak ortaya koyduğu "ibdâ'î yaratma anlayışı"nın "leyse bi-zaruriyyin" tarifi üzerine kurulu olduğu söylenebilir. Eğer mümkünü hangi anlamın verildiğine dikkat edilmezse, Kemalpaşazâde'nin de ifade ettiği gibi, "leysiyyet" ile "yokluk" ('adem) arasındaki fark gözden kaçır ve bu da yaratma konusunda yanlış anlamalara sebep olur.

oluşu da bu bağlamda anlam kazanmaktadır.”¹⁹ Mümkünün mâhiyetinin kendisine varlığın eklenmediği, varlığa ve yokluğa açık olduğu “mertebede, varlık ve yokluk niteliklerinin kendisinden değil bu niteliklerin ‘zarfı’ndan bahsedilmektedir. Bu niteliklerden biriyle nitelenmişlik durumundan değil. Bir başka ifadeyle, burada ‘var değil’ demek, bir kaydın ondan nefyidir, yoksa ‘varlık’ vasfının nefyi değil. Böyle olunca da birinin yokluğu diğerini gerektirmemektedir.”²⁰

İleride de göreceğimiz gibi, “leysiyyet” terimi mümkünün tanımı ile ilişkili olup varlığın ve yokluğun dışındaki üçüncü bir ihtimalin imkânına işaret etmektedir. Ancak buna geçmeden önce, yine mümkün ile irtibatlı olarak Kemalpaşazâde’nin ele aldığı varlık-mâhiyet ayrımı tartışmasına temas etmek istiyoruz. Varlık-mâhiyet ayrımı meselesi temelde zihinsel varlığın (vücûd-ı zihnî) gerçekliğine ilişkin tartışmaları içermektedir.²¹ İlahiyatçı filozoflar ile kelâmcıların önemli bir kısmı dış dünyadaki varlığın (vücûd-ı hâricî) yanı sıra zihinsel varlığı da kabul etmektedirler. Buna karşılık Eş’arî (ö. 336/947) ve Ebû’l-Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044) gibi bazı kelâmcılar zihinsel varlığı reddederek varlık-mâhiyet ayrımına itiraz ederler.²² Kemalpaşazâde, incelediğimiz risâlesinde varlık-mâhiyet ayrımı konusunda Eş’arî’nin itirazlarına yer verir.²³ Nominalist anlayışla zihinsel varlığı (vücûd-ı zihnî) reddeden Eş’arî’ye göre, sadece tek tek nesnelere mevcuttur; bu nesnelere arasında ortak bir “varlık” mefhumundan söz edilemez; bir anlamda “varlık” tümeli sadece isimlendirmeden ibarettir. Eş’arî’ye göre, eğer varlık mâhiyete eklenseydi, ona yüklem olsaydı, varlığın eklenmediği durumda mâhiyetin “yok” olması gerekirdi. Bu durumda varlığın “yok”a yüklenmesi gerekirdi. Dolayısıyla, varlığın mâhiyete eklenmesi söz konusu değildir.²⁴ Kemalpaşazâde’ye göre,²⁵ Cürçânî’nin (ö. 1413) “Mâhiyet, mâhiyet olması bakımından ne vardır, ne yoktur... Bunların her biri ona eklenmiştir. Eğer onunla birlikte varlık düşünülürse var olur; onunla birlikte yokluk düşünülürse yok olur”²⁶ tarzındaki açıklaması, Eş’arî’nin eleştirisine cevap vermek için yeterli değildir. Sorunun

19 Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 210.

20 Alper, *Varlık ve İnsan*, s. 39.

21 Öçal, *Kemalpaşazâde’nin Felsefi ve Kelâmî Görüşleri*, s. 147.

22 Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, nşr. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Dârü’l-Cil, 1997), I, 239-43; Mahmut Ay, *Sadruşşerî’âda Varlık: Ta’dilü’l-’ulûm Temelinde Kelâm-Felsefe Karşılaşması* (Ankara: İlahiyat Yay., 2006), s. 102, 109.

23 Kemalpaşazâde, prg. 3-4.

24 Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, 239-43.

25 Kemalpaşazâde, prg. 4.

26 Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, 240.

çözümü, İcî'nin (ö. 1355) söylediği gibi, "Mâhiyet, mâhiyet olması bakımından ne vardır ne yoktur, demektir."²⁷

Kemalpaşazâde'ye göre, Cürçânî'nin açıklama tarzındaki hata, mümkünün mâhiyeti konusunda varlık-yokluk ikileminin dışına çıkamamasıdır. Halbuki mümkünün mâhiyeti hakkında üçüncü bir ihtimal daha söz konusudur: Mümkünün o mertebede ne varlık ne de yokluk ile nitelenmesi. Yukarıda da söylediğimiz gibi, zamansal açıdan düşünüldüğünde bir şeyin bir zamanda ya var ya da yok olduğunu kabul etmek gerekir; bir şeyden bir zamanda varlığı olumsuzlayınca yokluğunu, yokluğu olumsuzlayınca da varlığını düşünmek gerekir. Burada yokluğun çelişigi varlık, varlığın çelişigi yokluktur. Bu sebeple Cürçânî, "mümkün"ün mâhiyeti hakkında "Eğer onunla birlikte varlık düşünülürse var olur, onunla birlikte yokluk düşünülürse yok olur" demektedir. Ancak mümkünün mâhiyeti, varlığa ve yokluğa açık bir konumdur / mertebededir. Bu mertebe, varlık ve yokluk ile nitelenmenin zarfıdır; dolayısıyla bu mertebe için "Ne vardır ne yoktur" denebilir. Yani, bu mertebede varlığın olumsuzlanması halinde, Cürçânî'nin düşündüğü gibi, o mertebenin yokluk ile nitelenmesi veya yokluğun olumsuzlanması halinde varlık ile nitelenmesi zorunlu değildir. Zira Kemalpaşazâde'ye göre, mertebenin iki çelişikten uzak olması, yani bu (belirli) mertebede o ikisinden bir şeyin bulunmaması imkânsız değildir. Dolayısıyla, İcî'nin söylediği gibi, "Mâhiyet, mâhiyet olması bakımından ne vardır ne yoktur" demek, daha isabetlidir.²⁸

27 Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 240.

28 Kemalpaşazâde, prg. 4. Mahiyet, mantıkta "O nedir?" sorusunun cevabını ifade eder. Sözelimi "Akıllı canlı", "İnsan nedir?" sorusuna verilen cevaptır. Burada mâhiyet, cins ile tür arasındaki ilişki açısından ele alınmaktadır. Buna göre "akıllı canlı", "insan" türünü tanımlayan cinstir. Mâhiyet ontolojik açıdan düşünüldüğünde ise, "Bir şeyin, kendisi ile o şey olduğu şey" olarak anlaşıl-
makta ve birinciden farklı olarak tikel bir insana da referansta bulunulmaktadır. Dolayısıyla, bir şeyin mâhiyeti söz konusu olduğunda bu şeyi ya kendisinin dış dünyada mevcut olması ya da zihinde mevcut olması bakımından düşünmüş oluruz. Aynı mâhiyet, kendisi olması, kendi dışındakilerle ilişkili olup olmaması veya dış dünyada mevcut olması bakımlarından incelenebilir: 1. Birincisinde mâhiyetin, başka herhangi bir şey ile ilişkili olmama koşulu (bi şart-1 lâ şey) söz konusudur (sırf/mücerret mâhiyet). 2. İkinci durumda, başka herhangi bir şey ile ilişkili olmama koşulu (lâ bi şart-1 şey) söz konusu değildir (mutlak mâhiyet). 3. Üçüncü durumda ise mâhiyetin başka bir şey ile koşullu (bi şart-1 şey) olması söz konusudur (karışık/mahlûta mâhiyet). Mâhiyet, birincisinde "madde"ye, ikincisinde "cins"e, üçüncüsünde ise "tür"e tekabül eder. Bk. İbn Sînâ, *Kitâbuş-Şifâ: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli – Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık), 2004, I, 172-81; Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Kırk Gece), 2011, I, 294-99; Syed

Kemalpaşazâde bu açıklamaların devamında Fârâbî ve İbn Sînâ'nın görüşlerine atıfta bulunarak leysiyyet terimini şu şekilde tanımlamaktadır:

Bil ki hikmet ehli, kitaplarında mâhiyetin, asıl derecesinde ve varlığa ve yokluğa açık olduğu mertebede varlık ve yokluktan uzak olması durumuna, "sırf nefiy" ve "tam olumsuzlama" olması bakımından leysiyyet adını vermişlerdir.²⁹

Leysiyyet, kendisi bakımından varlığı ve yokluğu gerektirici olmayan mümkünün mâhiyetinin, zorunlunun kendisine ilişmesinden "önceki" varlığa ve yokluğa eşit konumudur. Onun bu konumu hakkında hem varlığın hem de yokluğun değillenmesi söz konusudur; o, var değildir, ancak yok da değildir. Bu konum, ikisi de "değil" anlamında leysiyyettir. Burada filozofun mümkünün mâhiyeti hakkında kullandığı "sırf nefiy ve tam olumsuzlama" tâbirleri son derece dikkat çekicidir. Kelâmcıların hudûşçu yaratma anlayışı varlık-yokluk ikileminin dışına çıkamamaktadır. Onlara göre, âlem yaratılmadan önce ya yoktur ya da vardır; ikincisi âlemin kıdemi sonucunu doğuracağından birincisini kabul etmek zorunludur. Âlemin sonradan yaratılması, önce yok iken sonradan varlığa çıkarılması (ihdâs) anlamına gelir. Gazzâlî'nin söylediği gibi, başlangıçta "Tanrı var(dı) ve hiçbir şey (âlem) yoktu"; daha sonra "Tanrı'nın yaratması ile âlem var oldu." Birinci önermede Tanrı'nın mutlak yaratıcılığını vurgulamak için Tanrı dışındaki varlıkların değillenmesi söz konusudur. Kelâmcılar yaratma meselesini varlık-yokluk ikilemi açısından izah etmeye çalıştıkları için onlara göre âlem, önce yok (âdem) iken sonra varlık kazanmıştır. Oysa Kemalpaşazâde'ye göre, âlemin bilfiil var olmasından "önceki" durumunu ifade eden "Leys, âdemden, yani yokluktan farklı ve öte bir şeydir."³⁰

Filozofların görüşünde âlemin kelâmcıların kabul ettiği anlamda sonradan (hâdis) olduğunu kabul etmek, yaratma meselesini çözmek anlamına gelmediği gibi, başka bir sorunu da beraberinde getirmektedir:³¹ "Âlemin varlığa gelmeden önceki durumu nedir? Zorunlu mu, mümkün mü, yoksa imkânsız mı?" Zorunlu ise, tanımı gereği, onun bir başlangıcı olamaz;

M. Naquib al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), s. 221-23. Kemalpaşazâde burada mâhiyet ile birinciye, yani sırf mâhiyete atıfta bulunmaktadır.

29 Kemalpaşazâde, prg. 7.

30 Alper, *Varlık ve İnsan*, s. 40.

31 İbn Sînâ'nın hudûs deliline yönelik eleştirilerinin ayrıntıları için bk. Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 233-38.

benzer biçimde, imkânsız olan bir şeyin varlığa gelmesi de düşünülemez.³² Âlemin yaratılmasından önceki durumunun zorunlu ya da imkânsız olması söz konusu olamayacağına göre, onun mümkün olduğunu kabul etmek gerekir. Dolayısıyla her hâdis ilk önce "imkân" halinde bulunmuş olmalıdır.³³ Filozoflara göre, âlemin yaratılmasından önceki imkân halini "varlık" ile nitelemek onun "zorunlu"; "yokluk" ile nitelemek ise "imkânsız" olduğunu söylemek mânasına gelir. Burada karşılaşılan sorunu aşmak için varlığın ve yokluğun ötesindeki üçüncü bir ihtimali kabul etmek gerekir. İşte leysiyyet, mümkünün bilfiil varlığa gelmeden önceki, varlığın ve yokluğun ötesindeki varlığa ve yokluğa açık olduğu konumdur/mertebedir. Yaratma meselesinde varlık-yokluk ikileminin dışına çıkamayan kelâmcılar, "yoktan yaratma" görüşünü savunarak âlemin yaratılmadan önceki durumu hakkında "Var değil" anlamında "sadece bir değilleme"de bulunmuş olmaktadır. Buna karşılık filozofların anlayışı, âlemin yaratılmasından önceki durumuna ilişkin varlığın ve yokluğun ötesindeki üçüncü bir ihtimal üzerine kuruludur. Bu anlayışta "Var değil" ve "Yok değil" tarzında "iki değilleme" söz konusu olduğu için bu durum leysiyyet terimi ile ifade edilmektedir. İkinci model yaratma anlayışı, iki değillemeyi (leysiyyeti) içerdiğinden Tanrı'nın mutlak yaratıcılığını açıklamada birincisinden daha üstündür. Nitekim İbn Sînâ'ya göre, Kur'an'daki en yüksek yaratma formunu ifade eden "ibdâ'"ın anlamı, kelâmcıların düşündüğü anlamda yoktan yaratmak değil, herhangi bir alet, madde veya zaman gibi araçlar olmaksızın yaratmak, leysiyyeti eysiyyete dönüştürmek, varlığın ve yokluğun eşiğinde bulunan mümkünün mâhiyetini varlığın aydınlığına çıkarmaktır.³⁴ Kelâmcıların hudûşçu yaratma anlayışı-

32 Alper, *Varlık ve İnsan*, s. 41.

33 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-Tenbîhât)*, çev. Ali Durusoy v.dğr. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), s. 137.

34 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 266-67; a.mlf., *el-Mebde ve'l-meâd*, nşr. Abdullah Nûrânî (Tahran: The Institute of Islamic Studies, 1343), s. 77. Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma* başlıklı eserinde filozofların yaratma anlayışlarını metafizik temellerini açıklayarak son derece derinlikli biçimde analiz etmektedir. Ancak Atay, "ibdâ'" konusunda Fârâbî'nin ve İbn Sînâ'nın görüşlerini açıklarken onların bu terime "yoktan yaratma" anlamını yüklediklerini ileri sürmektedir. Atay, İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'daki "ibdâ'" tanımında kullandığı "leysiyyet" terimini "yokluk" olarak yorumlayarak filozofun ibdâ' ile "mutlak yoktan sonra nesneye gereken eksiksiz, tam bir varlık vermek" mânasını kastettiğini söylemektedir. Kemalpaşazâde'nin açıklamaları göz önüne alındığında Atay'ın da leysiyyet terimindeki inceliği göz ardı ettiği ve meseleyi varlık-yokluk ikilemi açısından izah etmeye çalıştığı söylenebilir. Bk. Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma* (Ankara: AÜ İlâhiyat Fak. Yay., 1974), s. 120-23.

na göre Tanrı'nın âlemi yoktan yarattığı kabul edilse bile, başka bir sorun gündeme gelmektedir. Bu sorunu İbn Sînâ'nın örneğini kullanarak anlatacak olursak, kelâmcıların anlayışındaki Tanrı-âlem ilişkisini usta-bina ilişkisine benzetebiliriz. Usta binayı yaptıktan sonra bu binanın ustasından bağımsız olarak varlığını idame ettiğini düşünmekte bir çelişki olmadığı gibi, Tanrı âlemi yoktan yarattıktan sonra âlemin kendi başına varlığını sürdürdüğünü düşünmemek için bir sebep var mıdır? İbn Sînâ'ya göre, hudûşçu yaratma modelinde bu soruya olumsuz cevap vermemek için hiçbir sebep yoktur; çünkü bu anlayış âlemin varlığa gelmek için Tanrı'ya muhtaç olduğunu açıklasa bile, idamesi için de Tanrı'ya muhtaç olduğu konusunda herhangi bir metafizik gerekçe ortaya koyamamaktadır.³⁵ “Çünkü onlara göre âlem Allah'a, kendisine varlık vermesinde yani yokluktan varlığa çıkarmasında ihtiyaç duyar ve böylece bunu yapmakla fâil olur. Allah fiilini yapmış ve âlem için de yokluktan sonra varlık meydana gelmiş ise nasıl olur da bundan sonra o, fâile ihtiyaç duyacak şekilde yokluktan varlığa çıkar?!”³⁶ Oysa âlemin Tanrı'ya olan muhtaçlığı “hudûs” değil, “imkân” olarak anlaşıldığında, -mümkün zâtı gereği varlığı gerektirmediği için- âlem hem varlığa çıkmak hem de varlığını sürdürmek için ‘Zorunlu Varlık’a muhtaç olacaktır.³⁷ Nitekim “ibdâ’î” yaratmada varlık verme daimi olduğu gibi “yokluk”a (‘adem) engel olma da daimidir.³⁸

Kemalpaşazâde'ye göre, leysiyyet konusunda yukarıdaki açıklamalar “bir sırrı daha açık hale” getirmektedir.³⁹ Bu sır, “hudûs-u zâtî” ve “hudûs-u zamânî” arasındaki fark ile ilgilidir. Yukarıda kelâmcıların hudûs-u zamânîyi savunduklarını söylemiştik. İbn Sînâ, hudûs ve kıdemi ikiye ayırarak; “zâtî kıdem-zamânî kıdem” ve “zâtî hudûs-zamânî hudûs” şeklinde bir ayrım ortaya koymaktadır.⁴⁰ Zâtî kıdem, varlığı bir nedene bağlı olmamaktır. “Buna

35 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 134-35; a.mlf., *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 264; Şaban Haklı, “Müteahhirîn Döneminde Felsefe-Kelâm İlişkisi: Fahreddîn er-Râzî Örneği” (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002), s. 110-11.

36 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 134.

37 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 135-39; Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 221-26. Kemalpaşazâde, *Risâle fi'l fakr* (Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, nr. 3682) başlıklı risâlesinde Hz. Peygamber'in bir hadisinden hareketle mümkünün Tanrı'ya muhtaçlığının metafizik temellerini açıklamaktadır. Bk. Alper, *Varlık ve İnsan*, s. 49-50; Öçal, *Kemalpaşazâde'nin Felsefi ve Kelâmî Görüşleri*, s. 120-22.

38 İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-meâd*, s. 77.

39 Kemalpaşazâde, prg. 8.

40 İbn Sînâ, *Risâle fi'l-Hudûd*, *Islamic Philosophy*, ed. Fuat Sezgin (Frankfurt: J. W. Goethe University, 1999), 42 içinde, s. 112; a.mlf., *Kitabü'n-Necât*, s. 254; a.mlf.,

göre zât bakımından kadîm olan sadece Tanrı'dır."⁴¹ Zamânî kıdem, geçmişte hep var olmak, zamansal başlangıcı olmamaktır. Örneğin: Tanrı, akıllar ve felekler. Buna göre, zamânî kıdemın kapsamı zâtî kıdemden daha geniştir.⁴² Zâtî hâdis, varlığı bir nedene bağlı olan, öncesinde başka varlık bulunan şey; zamânî hâdis ise öncesinde yokluk geçen, zamansal başlangıcı olan şeydir. Filozoflar kıdemi ve hudûsu hem nedenlilik hem zaman bakımından; kelâmcılar ise sadece zaman açısından izah etmektedirler. Filozoflara göre zâtî kadîm, varlığı kendinden olan; zâtî hâdis, varlığı bir nedene bağlı olanıdır. Kelâmcılara göre kadîm, geçmişte hep var olan, zamansal başlangıcı olmayan; hâdis, zamansal başlangıcı olan, üzerinden yokluk geçen, demektir.⁴³ Kemalpaşazâde'ye göre, filozofların savunduğu zâtî hudûs'ta neden, nedenden öncekdir. Kelâmcıların hatası, buradaki önceliği de "yokluk" olarak yorumlamalarıdır: "Onlara göre zâtî hudûs, zamânî hudûsta olduğu gibi, varlığın yokluk ile de öncelenmesidir."⁴⁴

Kemalpaşazâde bu noktada, İcî ve Cürçânî'nin zâtî ve zamânî hudûs tariflerindeki yol ayrımı noktalarına çok kritik bir müdahalede bulunmaktadır. Ona göre İcî, zâtî hudûsu mümkünün var-olmamağının var-olmamağınını "biz-zât öncelemesi" olarak açıklarken isabet etmiştir. Buna karşılık İcî, "Mümkün, zâtî bakımından varlığı gerektirici değildir. Varlık, başkası sebebi ile ona gerekli olur ve zât bakımından olan şey, başkası bakımından olan şeyi önceler." diyerek hata etmiştir. Burada Kemalpaşazâde'nin dikkat çektiği incelik, "mümkünün var-olmamağının (lâ-vucûd) var-olmamağınını biz-zât öncelemesi" ile "mümkünün zâtî bakımından varlığı gerektirici olmaması" arasındaki fark ile alâkalıdır.⁴⁵ İlk bakışta her iki ibarenin de aynı anlama geldiği düşünülebilir. Ancak, İcî'nin birinci ibaresindeki var-olmamağın (lâ-vucûd) leysiyyet anlamında olup yokluk (âdem) anlamında değildir. İkinci ibaresinde ise mümkün ile yokluk özdeşleştirilmektedir ki, Kemalpaşazâde'ye göre⁴⁶ bu yanlıştır. Çünkü mümkün, zâtî bakımından "yok" değildir; varlık ve yokluktan her birini kabule açıktır. Zâtî bakımından her ikisine olan nisbeti eşittir. Kemalpaşazâde Cürçânî'nin iki konuda

İşaretler ve Tembihler, s. 139; Haklı, "Müteahhirîn Döneminde Felsefe-Kelam İlişkisi", s. 96-97; Kılıç, "İbn Sînâ'nın Hudûs Yorumu," s. 108-14.

41 Haklı, "Müteahhirîn Döneminde Felsefe-Kelam İlişkisi", s. 97.

42 Ahmed Nûrî, *İsbât-ı Vâcib* (Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 3129), vr. 18-19; Engin Erdem, "Ahmed Nûrî: İbn Sînâ'nın İsbât-ı Vâcib Yöntemi", *Dinî Araştırmalar*, 14/39 (2011), s. 66-67.

43 Kılıç, "İbn Sînâ'nın Hudûs Yorumu," s. 108-21.

44 Kemalpaşazâde, prg. 8.

45 Kemalpaşazâde, prg. 8.

46 Kemalpaşazâde, prg. 6.

hata ettiğini savunmaktadır: Birincisi, mümkünün varlığa ve yokluğa açık olduğu konumdaki var-olmamaklık (lâ-vücûd) ile yokluğu ('adem) aynı anlamda düşünmesidir. İkincisi, zâtî hudûsu, yokluğun varlığa biz-zât önceliği olarak görmesidir. Kemalpaşazâde'ye göre, Cürcânî'nin birinci yorumu yanlıştır; çünkü var-olmamaklık, yokluk ile değil leysiyyet ile özdeştir. İkinci yorumu da hatalıdır; çünkü zâtî hudûsta varlığı önceleyen yokluk değil, var-olmamaklık, yani leysiyyettir. Kemalpaşazâde'ye göre, kelâmcıların zâtî hudûstaki önceliği "yokluk" ('adem) olarak yanlış tarzda yorumlamalarının sebebi, leys ve ma'dûm arasındaki farkı anlayamamalarıdır.⁴⁷ Kendisi, bunu açıklamak için İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'daki şu ifadelerine atıfta bulunmaktadır:⁴⁸ "Nedenli, kendisi bakımından 'leys'tir, nedeni bakımından 'eys'tir. Bir şey için kendisi bakımından olan, zihinde, başkası bakımından olandan zaman bakımından değil de zât bakımından daha önce gelir; öyleyse her nedenli, zât bakımından sonralık ile 'leys'ten sonra gelen 'eys'tir."⁴⁹ Nedenli, geçmişte bütün zamanlarda bulunmuş olsa bile, onun var-olmamaklığı (leysiyyet) varlığından bizzat önce olduğu için onun bir başlangıcı vardır. Varlığın ve yokluğun ötesindeki üçüncü bir mertebe/konum olarak leysiyyetin anlamı kavrandığında zâtî hudûs'taki önceliğin yokluk ('adem) anlamında olmadığı da anlaşılır. Nitekim Kemalpaşazâde'ye göre, filozofların yaratma anlayışındaki inceliği kavrayan ve leysiyyetin anlamını bilen "Kavrayışı yüksek bir zihin şuna hükmeder: Mümkün, kendinde mevcut olmadığından varlığı başkasından alır, çünkü eğer zatından varlığı olsaydı varlığı başkasından alması mümkün olmazdı, aksi halde varken bir daha var olurdu. Dolayısıyla başkasından alınan varlık, mümkünün kendisinde bulunan var-olmamaklık (lâ-vücûd) ile nedenlenmiştir. Böylece leysin eysten zât bakımından önce geldiği ortaya çıkmıştır."⁵⁰

Kemalpaşazâde'nin buraya kadarki açıklamalarından hareketle onun risâlede birbiriyle bağlantılı iki temel tezi savunduğunu söyleyebiliriz:

1. Mümkünün mâhiyeti söz konusu olduğunda, varlığın ve yokluğun ötesinde üçüncü bir ihtimal daha söz konusudur. Bunun adı leysiyyettir. Leysiyyet ile yokluk birbirinden farklı şeylerdir. Kelâmcıların hatası, yaratma meselesini varlık-yokluk ikilemi açısından izah etmeleri ve leysiyyet ile yokluk arasındaki farkı görememeleridir.

2. Zâtî hudûstaki öncelik, yokluk değil leysiyyettir. Zâtî hudûstaki "zâtî" ifadesi temelde mümkünün zâtına nispetle söylenmektedir. Mümkün, zâtî ne

47 Kemalpaşazâde, prg. 8.

48 Kemalpaşazâde, prg. 8.

49 İbn Sînâ, *eş-Şifa: el-İlâhiyyât*, s. 266.

50 Kemalpaşazâde, prg. 12.

varlığı ne yokluğu gerektirir; onun, zâtı bakımından durumu ne varlıktır ne de yokluktur. Leysiyyet, onun zâtından kaynaklanan bu var-olmamaklık halini ifade eder. Mümkün ancak kendisi dışındaki (gayrı) bir neden ona iliştiikten sonra "başkasıyla" var olabilir; dolayısıyla, onun "zâtı açısından" olan var-olmamaklık hali, "başkası bakımından" olan varlık halinden zâtî olarak önce gelmektedir. Dolayısıyla, onun var-olmamaklığından sonraki varlığı, zat bakımından sonralıktır. Kelâmcılar zamânî hudûsu esas aldıkları için, zâtî hudûstaki öncelik-sonralık ilişkisini de kendi bakış açılarına göre yorumlamışlardır. Onların en temel hatası, zâtî hudûsta da varlığı önceleyen yokluk olduğunu düşünmeleridir. Halbuki zâtî hudûsta mümkünün zatından kaynaklanan var-olmamaklık (leysiyyet) hali, yokluktan farklı ve öte bir şeydir. Zâtî hudûsta varlığı önceleyen yokluk olduğunu söylemek, yokluğun varlığın sebebi olduğunu kabul etmeyi gerektirir ki böyle bir şey söz konusu olamaz.⁵¹

Kemalpaşazâde'nin yukarıda ana hatlarıyla özetlemeye çalıştığımız risâlesinde serdettiği görüşleri, klasik İslâm düşüncesi açısından önemli olduğu kadar, çağdaş din felsefesindeki yaratma ve teodise ile ilgili tartışmalara da önemli bir açılım getirmektedir. William Lane Craig ve Caner Taslaman gibi birçok din felsefecisi modern fizikteki "büyük patlama" gibi teorilerin zamansal yaratma düşüncesini destekleyen sonuçları ortaya koyduğunu, Tanrı inancını mâkul biçimde izah etmenin yegâne yolunun zamansal yaratmaya dayalı "hudûs delili"ne bağlı olduğunu ileri sürmektedir.⁵² Adı geçen felsefeciler açısından ateist düşünörlere karşı Tanrı inancının akliliğini savunmanın en mâkul yolu, evrenin zamansal başlangıcı olduğunu savunan hudûs delilini benimsemektir. Taslaman, *Big Bang ve Tanrı* başlıklı eserinin "Önsöz"ünde "Tanrı'nın var olup olmadığı ve evrenin ezeli olup olmadığı konusunda yapılan tartışmalarda, Big Bang'in hangi tezleri desteklediğini, hangilerini yanlışladığını göstermeye çalıştım. Böylece binlerce yıldır yapılan çok temel tartışmaları Big Bang'e yargılattım"⁵³ ifadelerine yer vermektedir. Bu felsefecilere göre, evrenin zamansal bir başlangıcı olduğunu reddetmek, evrenin yaratılmadığını, modern bilim ile Tanrı inancı arasında karşıtlık olduğunu kabul etmek mânasına gelecektir. Ancak, son derece geniş bir tartışma konusu olan evrenin başlangıcı meselesi hakkında birçok önde gelen modern fizikçinin evrenin zamansal başlangıcı olmadığını savunduğu da bir

51 Kemalpaşazâde, prg. 8.

52 William Lane Craig, *The Kalâm Cosmological Argument* (Eugene: Wipit and Stock Pub., 2000), s. 149-53; a.mlf., *Time and Eternity: Exploring God's Relationship to Time* (Illinois: Crossway Books, 2001), s. 214-36; Caner Taslaman, *Big Bang ve Tanrı* (İstanbul: İstanbul Yay., 2003), s. 131-32, 153-55.

53 Taslaman, *Big Bang ve Tanrı*, s. 8.

vakiadır.⁵⁴ Evrenin zamansal başlangıcı olup olmadığı konusunda çağdaş fizikçiler arasında süregelen tartışmaları incelemek, bu makalenin amaçları arasında yer almamaktadır. Bununla birlikte, evrenin zamansal başlangıcı olmadığını savunanların tezlerinin haklı çıkması durumunda, fizikteki bu gelişmenin önemli metafizik sonuçlar doğuracağını, hudûs deliline endeksli bir Tanrı tasavvurunu geçersiz hale getireceğini görmek sürpriz olmayacaktır. Hawking bu sorunu şöyle ifade etmektedir: “Evrenin bir başlangıcı oldukça, bir yaratıcı olduğunu varsayabiliriz. Ama evren gerçekten tümüyle kendine yeterli, sınırsız ve kenarsız ise ne başı ne de sonu olacaktır; yalnızca olacaktır! O halde bir ‘Yaradan’a ne gerek var?”⁵⁵

Gaven Kerr “A Thomistic Metaphysics of Creation” başlıklı makalesinde, Thomascı yaratma anlayışında evrenin zamansal bir başlangıcı olmaması durumunda da bir yaratıcıya gerek duyulacağını temellendirmeye çalışmaktadır. Thomas Aquinas’ın (ö. 1274) anlayışına göre, âlem ezeli olsa, yani zamansal bir başlangıcı olmasa bile, var-oluşu için yine de bir nedene muhtaç olacaktır; çünkü âlem, ister sonlu ister sonsuz olsun, kendi zâtı ile kâim olmadığı için onun varlığı başkasına bağlıdır; yani bir şeyin zamansal açıdan ezeli olması, onun yaratılmamış olduğu anlamına gelmez.⁵⁶ Kerr’e göre, metafizik arka planı olanlar açısından bir şeyin “başlangıcı” ile bir şeyin “yaratılması” birbirinden farklı meselelerdir. Bir şeyin başlangıcı, o şeyin meydana geldiği zamana işaret eder; buna karşılık bir şeyin yaratılması, o şeyin varlığa çıkma tarzına delâlet eder. Çoğu kez bir şeyin başlangıcı ile yaratılması çakışır; ancak bu, ikisinin zorunlu olarak eşanlamlı olduğu mânasına gelmez. Bir şeyin yaratılması, o şeyin varlığa çıkarılması; bir şeyin başlangıcı ise o şeyin içinde meydana geldiği zamana tekabül eder. İkincisi olmadan birincisi gerçekleşebilir; ancak tersi doğru değildir.⁵⁷ Kemalpaşazâde’nin terimleri ile ifade edecek olursak, “zamânî hudûs” olmadan “zâtî hudûs” gerçekleşebilir; ancak, “zâtî hudûs” olmadan “zamânî hudûs” meydana gelemez. Kerr, yaratma ile zamansal başlangıç arasındaki farkı daha iyi anlayabilmemiz için güneş ile ay arasındaki ilişkiyi tasavvur etmemizi önerir. Buna göre, güneşin ve ayın her ikisinin de ezeli olduğunu düşünelim. Bu durumda güneşin ışığı ayın yüzeyini ezeli olarak aydınlatmış olacaktır. Hem güneş hem ay ezeli olduğu için, ayın aydınlığının bir başlangıcı olmayacaktır; ancak ay, aydınlık için yine de

54 Gaven Kerr, “A Thomistic Metaphysics of Creation”, *Religious Studies* (doi: 10.1017/S0034412511000 291, 2012), s. 2-4.

55 Stephen W. Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi: Büyük Patlamadan Kara Deliklere*, çev. Sabit Say – Murat Uraz (İstanbul: Milliyet Yay., 1991), s. 182.

56 Kerr, “A Thomistic Metaphysics of Creation”, s. 4.

57 Kerr, “A Thomistic Metaphysics of Creation”, s. 4.

güneşe muhtaç/bağlı olacaktır. Dolayısıyla, bir şeye muhtaç olmakla, zamansal açıdan başlangıcı olmamak birbirinden farklı şeylerdir. "Böylece, güneşin ışığı zamansal açıdan olmasa da analitik açıdan ayın ışığından öncedir."⁵⁸

Kerr'in, Thomas'nın yaratma anlayışından hareketle geliştirdiği bu yorumları, Kemalpaşazâde'nin "leysiyyet" terimi bağlamında derinlemesine tahlil ettiği "zâtî hudûs-zamânî hudûs" ayrımı çerçevesinde daha ileri seviyede yapmak da mümkündür. Yukarıda söylediğimiz gibi Fârâbî'ye, İbn Sînâ'ya ve Kemalpaşazâde'ye göre zâtî açıdan kadim olan sadece Tanrı'dır; zaman açısından kadim olan başka varlıklar da mevcuttur; çünkü âlem, "zâtî hudûs" ile varlığa çıkmıştır. Âlem, zaman bakımından kadim olsa bile bu, onun yaratılmamış olduğu anlamına gelmediği gibi, muhtaçlığını da ortadan kaldırmaz. Varlık tarzı itibariyle mümkün olan âlemin, zaman açısından başlangıçsız olması, onun var olmak ve varlığını sürdürmek için kendisi dışındaki zorunlu bir nedene muhtaç olduğu gerçeğini değiştirmez.⁵⁹ Kemalpaşazâde'nin⁶⁰ İbn Sînâ'nın *en-Necat*'ından yaptığı şu alıntı meseleyi daha açık ve anlaşılır şekilde ortaya koymaktadır: "Her nedenli, zâtî bakımından ilk önce 'leys'tir, sonra ikinci olarak nedeni bakımından 'eys'tir. Bu durumda her nedenli sonradan değildir, yani zâtî bakımından var olmadığı durumda iken varlığı sonradan başkasından alır. Öyleyse her nedenli zâtî bakımından sonradan değildir. Örneğin o, bu varlığı bütün zamanlarda 'var edici'den alarak var olsa bile yine de sonradan değildir. Çünkü onun var-olmamağından sonraki varlığı, zâtî bakımından sonralıktır."⁶¹

Kerr'in yorumuna göre Thomas Aquinas yaratma meselesini Tanrı'nın zorunluluğu ve âlemin mümkünlüğü temelinde açıklamakta, Tanrı'da varlık ile mahiyetin özdeş, yaratılmışlarda ise ayrı olduğunu ve yaratmanın "zâtî hudûs" ile gerçekleştiğini savunmaktadır. Thomas'nın yaratma anlayışı ile Fârâbî'nin ve İbn Sînâ'nın görüşleri arasında dikkat çekici benzerlikler bulunmakla birlikte, Thomas ve adı geçen müslüman filozofların anlayışları arasında Kemalpaşazâde'nin açıklamalarının berraklığa kavuşturduğu temel bir farklılık söz konusudur. Kemalpaşazâde'ye göre, zâtî hudûsta nedenin nedeni önceliği "yokluk ('adem)" değil, "leysiyyet"tir. Şayet bunu yokluk olarak değerlendirirsek, yokun varlığın nedeni veya onun nedenin nedeni olması gerekir. Halbuki zâtî yokluğu gerektiren imkânsız olduğundan, nedenlinin mümkün değil de imkânsız olması, Tanrı'nın da imkânsız var kıl-

58 Kerr, "A Thomistic Metaphysics of Creation", s. 4.

59 Ferit Uslu, *Tanrı ve Fizik* (Ankara: Nobel Yay., 2007), s. 134-40.

60 Kemalpaşazâde, prg. 8.

61 İbn Sîna, *en-Necat*, s. 145-46.

ması gerekir ki bu mümkün değildir.⁶² Thomas leysiyyet terimindeki inceliği bilmediği için varlık (vucûd)-yokluk ('adem) ikileminin dışına çıkamamış ve âlemin yaratılmasından önce “yok” olduğunu varsaymakla kelâmcılarla aynı hataya düşmüştür. Bu bakımdan Kemalpaşazâde'nin leysiyyet terimi temeline geliştirdiği yaratma modeli, kelâmcıların anlayışından olduğu kadar Aquinas'ın görüşünden de daha tutarlı bir çerçeve sunmaktadır.

Kemalpaşazâde'nin leysiyyet terimine dair açıklamalarının yaratma metafiziği açısından olduğu kadar din felsefesindeki kötülük meselesinin izahı bakımından da son derece özgün boyutları vardır. Bu konuyu başka bir çalışmaya erteleyerek risâlenin tahkikinde ve tercümesinde takip ettiğimiz yöntem hakkında bilgi vermek istiyoruz.

II. Risâlenin Tahkiki ve Tercümesi Hakkında

Kemalpaşazâde, Osmanlı ilim havzasının çok yönlü ve özgün görüşleri olan filozoflarından biridir. Felsefe, kelâm, fıkıh, tefsir, hadis, dil, şiir, âdâb, mantık ve tarih gibi birçok alanda eserler vermiştir. Özellikle felsefe, kelâm ve mantık gibi alanlarda yazdıklarına bakıldığında, Fârâbî'nin uslûbu ile benzerlikler taşıdığını söylemek mümkündür; çünkü metinler kısa, ancak yoğun örgülü ve tartışmalı noktalara özgüdür. Çalışmanın sonunda Kemalpaşazâde'nin bu nitelikteki bir risâlesinin tahkiki neşri ve tercümesi sunulmuştur.

Kemalpaşazâde çalışmasını, *Leys ve Eys'in Anlamının İncelenmesine Dair Risâle* olarak isimlendirmiştir.⁶³ Bazı nüshalarda *Risâle*'nin başlığında bazen “eys” bazen de “leys” önce gelmektedir. Biz, risâlenin içeriğini göz önüne alarak “leys”in öncelendiği nüshaları esas aldık. *Risâle*, yaratma metafiziği ile ilgilidir; yukarıda işaret ettiğimiz gibi özgün bir içeriğe sahiptir ve bu konuda âdeta bir kırılma noktası olarak değerlendirilebilir. *Risâle*'nin yurt içi ve yurt dışı kütüphanelerde yaklaşık 70 nüshası bulunmaktadır. Tahkik, Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki üç, Millî Kütüphanede bir nüsha esas alınarak inşa edilmiştir.

1. Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Koleksiyonu: Demirbaş numarası 002041 olan mecmuanın 275a-278a varak aralığında yer alan bu nüsha; tahkikte (9) olarak rumuzlandırılmıştır. Mecmuada 87 risâle mevcut olup 76 tanesi Kemalpaşazâde'ye aittir. Yazı türü, mecmuanın tamamında ta'lidir ve tek müstensihin elinden çıkmış gözükmektedir. Bazı önemli yerler ve durak noktaları kırmızı ile işaretlenmiştir. Varaklar 21 satırdan oluşmaktadır.

62 Kemalpaşazâde, prg. 7-8.

63 Kemalpaşazâde, prg. 2.

Kenarında herhangi bir not yoktur; sadece iki ibarede düzeltme ve metindeki isimsiz atıfların açılımları niteliğinde notlar bulunmaktadır. Müellifin şair Mütenebbî'den aldığı mısranın başına kırmızı mürekkeple "şair" notu düşülmüştür. Bu nüshanın müellife aidiyeti konusunda metin içerisinde herhangi bir bilgi mevcut değildir. Mecmuanın açık bir müstensih kaydı olmamakla beraber, 331a varağında İbnü'l-Arabî hakkındaki fetvanın Kemalpaşazâde tarafından yazıldığı notu vardır. Bir varaklık fetvanın yazı türü diğer risâlelerden farklıdır. Yine 331a'nın kenar notunda Muslihuddin'in talebi üzerine eş-Şeyh el-Müftî tarafından kopya edildiği ve sonra da Kemalpaşazâde'ye arz edildiği notu düşülmüştür.

2. Süleymaniye Kütüphanesi, M. Hilmi – F. Fehmi Koleksiyonu: Demirbaş numarası 000233 olan mecmuanın 215b-217b varak aralığında bulunan bu nüsha, tahkikte (ف) olarak rumuzlandırılmıştır. Mecmuada 71 risâle bulunmaktadır. Risâleler tablo halinde isim ve varak numaraları ile gösterilmiştir. Yazı türü mecmuanın tamamında nesihdir ve tek bir elden çıkmış görünmektedir. Oldukça düzgün yazılmıştır. Tam metinli varakta 23 satır vardır. Metindeki gizli atfı açıklayan bir açıklama ve eksik ibarenin tashihini gösteren kenar notundan başka bir bilgi mevcut değildir. *Risâle*'nin sonunda müstensih ve tensih tarihi mevcut değildir. Fakat 71. risâlenin sonunda "Müellifin hattından yazılan bir hattan yazılmıştır" notu bulunmaktadır. Diğer taraftan birinci risâlenin sonunda (9a) 19 Şaban h. 933'te (21 Mayıs 1527) bitirildiği notu bulunmaktadır. Müellifin ölüm yılı 1534 kabul edildiğine göre, bu mecmua müellif hayatta iken tensih edilmiş görünmektedir.

3. Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye Koleksiyonu: 000186 demirbaş nolu mecmuanın 184a-185b varak aralığında yer alan bu nüsha, tahkikte (ح) olarak rumuzlandırılmıştır. Yazı türü mecmuanın tamamında ta'likdir ve tek elden tensih edilmiş gözükmektedir. Mecmuada 61 risâle bulunmaktadır. Risâleler nüshanın başında kırmızı mürekkeple yapılmış tabloda topluca verilmiştir. Çalışma konumuzu oluşturan risâle 52. sıradadır. 184a varağındaki satır sayısı 23, 184b ve 185a'daki satır sayısı 25'tir. *Risâle*'nin başına kırmızı mürekkeple risâlenin adı yazılmıştır. Ayrıca bazı durak noktalarının ve ibarelerin üstü kırmızı mürekkeple çizilmiştir. Kenarında gizli atıfları açan, metindeki tashihleri gösteren notlar bulunmaktadır. *Risâle*'nin sonunda müstensih ve tensih tarihi bulunamamakla beraber, şu not düşülmüştür: "Merhum İbn Hatâî tarafından düzeltilmiş nüshadan nakledildikten sonra müellifin hattıyla bize ulaşan nüshadan mukabele olunmuştur." Mecmuadaki diğer risâlelerde de buna benzer bilgiler ve tensih tarihleri bulunmaktadır. Örneğin *Risâle tete'alleku alâ ta'rîfi'l- kelime*'nin sonunda (215a) risâlenin asıl nüshadan tensih edildiği; *Risâle mürettebe fî beyâni meziyyet'il-lisâni'l-Fârisiyye*'nin

(122b) ve *Risâle fî beyâni'l-mevâddi'l-cinsiyye*'nin sonunda (104a) müellifin nüshasıyla mukabele edildiği notu vardır. Ayrıca örneğin *Risâle fî'l-kaza ve'l-kader*'in (177a), *Risâle tete'alleku bi'd-damâir*'in (143a), *Risâle fî duhûli veledi'l-binti fî'l-vakf li evlâdi'l-evlâd*'in (138b) h. 989 (m. 1581) tarihinde bitiği kaydı vardır. Sadece Kur'an'la ilgili risâlenin (78a) 990'da (1582), Hanefî bilginlerle ilgili risâlenin ise 626'da (1228'lere tekabül ettiği için tensih hatası olsa gerektir) bittiği (133a) kaydı bulunmaktadır. Bu mecmua da müellifin vefatından 47 yıl sonra tensih edilmiş görünmektedir.

4. Millî Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu: A45558/16 demirbaş numarasında kayıtlı mecmuanın 125b-126b varak aralığında bulunan bu nüsha tahkikte (♣) olarak rumuzlandırılmıştır. Mecmuanın yazı türü, ta'liklidir. Tam metinli varakta 29 satır vardır. Müstensihi Hocazâde Ali b. Ahmed'dir. Tensih tarihi h. 1210'dur (m. 1796).

Nüshalar arasında anlamı etkileyecek çok ciddi farklılıklar bulunmamaktadır. Ayrıca ilk üç yazmada müellifle veya müellifin birinci el nüshaları ile olan doğrudan ve dolaylı irtibatlarını gösterir notlar bulunduğu için tahkikte bu dört nüsha ile yetinilmiştir.⁶⁴

Anlamın tamamlanıp konunun değiştiği yerlerde ve “ve- in-kulte- kultu” gibi karşılıklı itiraz-cevap noktalarında paragraf başı yapıldı. Metinde, (.), (,), (:), ('..'), (?), (!) gibi noktalama işaretleri kullanıldı. “İntehâ/intehâ kalamuhu” gibi alıntının bitişini ifade eden ibareler “nokta (.)” ile karşılandı. Kelimenin imlâsından kaynaklanan farklılıklar gösterilmedi. Şart ile cevabı arasına virgül (,) konuldu ve tarafları nokta (.) ile kapatıldı. Teknik terimler tek tırnak işareti ('..'); müellifin yaptığı atıflar çift tırnak işareti (“..”) ile belirtildi. Müellifin açık veya gizli atıfları tespit edilmeye çalışıldı. Atıf kolaylığı ve tercüme ile koşutluğu sağlamak için tahkikli metne ve tercümesine paragraf numaraları verildi. Tahkikli metinde müellifin atıfları gösterildiği için tercümede tekrar verilmedi. Tercümede, metnin siyak-sibakının imkân verdiği tasarruflar yuvarlak parantez (...) ile, anlam düşünülerek yapılan tasarruflar ise köşeli parantez [...] ile gösterildi.⁶⁵

64 Nüsha farklılıklarının gösterilmesi ve gerekli açıklamalar İSAM'ın tahkik usulüne göre düzenlenmiştir. İSAM tahkik usulü hakkında bilgi edinmek için www.isam.org.tr adresindeki “Yayınlar/Sürelî Yayınlar/İslâm Araştırmaları Dergisi” bölümüne bakınız.

65 Bu risâleyi çalışmaya teşvik eden ve yardımlarını esirgemeyen Prof. Dr. Hüseyin Atay'a, çeviri metnini baştan sona okuyarak kontrol eden Yrd. Doç. Dr. Necati Avcı'ya, değerli katkıları için dergi hakemlerine müteşekkirimiz.

[رسالة في تحقيق معنى الليس والأيس]

بسم الله الرحمن الرحيم

[١] الحمد لله المتوحد بالوجوب والمتفرد بالقدم الذي أخرج العالم إلى نور الأيس والوجود من ظلمة الليس والعدم. والصلوة على محمد سيد أولاد آدم وعلى آله وأصحابه ما تعاقب الأنوار والظلم.

[٢] بعد^٢ فهذه رسالة مرتبة^٣ في تحقيق معنى الليس والأيس. ^٤ فإنه [و/٢٧٥و] قد اشتبه على كثير من الفضلاء حتى ضلوا فيه عن سواء الطريق.

[٣] فنقول ومن الله التوفيق^٥ اعلم أن الممكن، وهو ما لا يقتضي ذاته أن يكون موجودا أو^٦ أن يكون معدوما، لَمَّا كان صالحا لأن يتوارد عليه الوجود والعدم على سبيل البدل لا جَرَم كان في حد نفسه^٧ عاريا عنهما لا بمعنى أن واحدا منهما ليس عينه ولا جزؤه، إذ لا^٨ يكفي هذا المعنى في تصحيح تلك الصلاحية. كيف ولو كان واحد من الوجود والعدم لازما لذاته من حيث هي هي، لَمَّا كان قابلا للآخر صالحا لأن يحصل له مع تحقق المعنى المذكور حينئذ،^٩ بل بمعنى أن ماهية الممكن في حد ذاتها وهي مرتبة معروضيتها للوجود والعدم خالية عنهما غير موصوفة بواحد منهما. ولا استحالة في خلو المرتبة العقلية^{١٠} عن النقيضين. بمعنى أنه ليس بواحد^{١١} منهما في تلك المرتبة. انما الاستحالة في خلو وقت خارج^{١٢} عنهما.

[٤] وبهذا ينحل شبهة الأشعري في زيادة الوجود على الماهية [ف/٢١٥ظ]. تقريرها: ^{١٣} أنه ^{١٤} لو كان الوجود زائدا على الماهية عارضا لها، لكان الماهية من حيث

١ و: ولد آدم.

٢ ف، م - بعد.

٣ م - مرتبة.

٤ ح، ف: الأيس والليس.

٥ م - ومن بعد التوفيق.

٦ ف: ولا.

٧ م: نفسها.

٨ و- لا.

٩ م - ح أو حينئذ.

١٠ و، ف: مرتبة عقلية.

١١ م: شيء؛ و: متصفا.

١٢ م: الزمان؛ ف: خارجي.

١٣ عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، المواقف في علم الكلام (القاهرة: مكتبة المتنبى، بدون تاريخ)، ص ٤٨.

١٤ م: أنها.

هي هي^{١٥} غير موجودة أي^{١٦} كانت في مرتبة معروضيتها للوجود خالية عن الوجود فكانت معدومة أي كانت في المرتبة المذكورة موصوفة بالعدم [م/١٢٥ظ] لاستحالة ارتفاع النقيضين. فيلزم حينئذ اتصاف المعدوم بالوجود، وإنه^{١٧} تناقض. لا بما^{١٨} ذكره الفاضل الشريف في شرح المواقف^{١٩} وهي «أن الماهية من حيث هي لا^{٢٠} موجودة ولا معدومة. بمعنى أنها ليست عين الوجود ولا عين العدم. وإنه ليس شيء منهما داخلا فيها، بل كل واحد منهما زائد^{٢١} عليها. فإذا اعتبر معها الوجود^{٢٢} كانت موجودة. فإذا اعتبر معها^{٢٣} العدم^{٢٤} [و/٢٧٥ظ]، كانت معدومة. وإذا لم يعتبر معها شيء منهما^{٢٥} لم يمكن أن يحكم عليها بأنها موجودة أو معدومة^{٢٦} ولا نعني به أن الماهية منفكة^{٢٧} عنهما معا حتى يلزم الوساطة.» لأنه لا يجدي نفعا في دفع تلك الشبهة على الوجه الذي قررناه. نعم قول صاحب المواقف^{٢٨} «والحل^{٢٩} أن الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة» صالح لأن يحمل على ما أسلفناه من التحقيق القاطع لعرق الشبهة المذكورة. «وكم من عائب قولنا صحيحا وآفته من الفهم السقيم.»^{٣٠} لا يقال إذا لم يكن للماهية في مرتبة المعروضية الوجود، لا بد أن يكون لها في تلك المرتبة العدم، وإلا لزم الوساطة وأيضا لا معنى للعدم [ح/١٨٣و] إلا سلب الوجود. فإذا ثبت^{٣١} أن ليس لها وجود^{٣٢} في تلك المرتبة^{٣٣}، تثبت أنها معدومة فيها. لأننا نقول:

١٥ ف، م - هي.

١٦ ف: إلى، صح هـ.

١٧ ح: إنه.

١٨ م - بما.

١٩ السيد الشريف الحرجاني، شرح كتاب المواقف، تحقيق: عبد الرحمن عميرة (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٧)، ٢٤٠/١.

٢٠ ف، م: غير.

٢١ م - زائد.

٢٢ ح: فإذا اعتبر معها <العدم> الوجود.

٢٣ و - معها.

٢٤ و + العدم.

٢٥ م - زائدا عليها. فإذا اعتبر معها الوجود، كانت موجودة. فإذا اعتبر معها العدم، كانت معدومة. وإذا لم يعتبر معها شيء منهما.

٢٦ ح - أو معدومة.

٢٧ م: ينفك.

٢٨ الإيجي، المواقف في علم الكلام، ص ٤٨.

٢٩ و: والحال؛ و: والحمل.

٣٠ عبد الرحمن البرقوقي، شرح ديوان المتنبي (بيروت، ١٩٨٦)، ٢٤٦/١.

٣١ و: شئت.

٣٢ ح، و: الوجود.

٣٣ م - المرتبة العدم والا لزم الوساطة وأيضا لا معنى للعدم الا سلب الوجود. فإذا شئت ان ليس لها وجود في تلك المرتبة.

نقيض وجودها في تلك المرتبة^{٣٤} سلب وجودها فيها على طريق نفي المقيد^{٣٥} لا سلب وجودها المتصف ذلك السلب بكونه^{٣٦} في تلك المرتبة، أعني النفي المقيد. فلا يلزم من انتفاء الأول تحقق الثاني لبقاء احتمال آخر وهو أن لا يكون اتصافها بالوجود ولا اتصافها بالعدم في تلك المرتبة.

[٥] والتحقيق: أن سلب الوجود عن شيء في زمان يستلزم الاتصاف بالعدم في ذلك الزمان وإلا لزم خلوه في ذلك الزمان^{٣٧} عن طرفي^{٣٨} النقيض وهو محال. أما سلب الوجود عنه في مرتبة معينة، فلا يستلزم^{٣٩} اتصافه بالعدم في تلك المرتبة على أن يكون المرتبة ظرف^{٤٠} الاتصاف. فان خلوه المرتبة عن النقيضين. بمعنى أنه ليس شيء منهما في تلك المرتبة غير [و/٢٧٦و] محال، بل واقع على ما نبّهت عليه فيما تقدم. ويشهد لذلك شهادة لا مرد^{٤١} لها أن كل معلول بسيط متأخر عن علته التامة. فلا وجود له في مرتبة علته التامة ولا عدم له^{٤٢} فيها^{٤٣} أيضا وإلا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة ضرورة^{٤٤} أن الوجود والعدم لا يجتمعان في زمان. فإذا قارن أحدهما العلة التامة، يكون الآخر^{٤٥} في زمان آخر [ف/٢١٦و].

[٦] فإذا تحققت أن للممكن ذاتا خالية عن الوجود والعدم في مرتبة هي^{٤٦} أصلتها و^{٤٧} معروضيتها لهما، فقد وقفت على مراد القوم^{٤٨} من قولهم «الإنسانية من حيث هي إنسانية ليست إلا الإنسانية وليست^{٤٩} موجودة ولا معدومة ولا واحدة^{٥٠}

٣٤ ف - تثبت أنها معدومة فيها. لأننا نقول نقيض وجودها في تلك المرتبة.

٣٥ و: القيد.

٣٦ ف، م: يكون.

٣٧ م - الزمان.

٣٨ ح: طرف.

٣٩ ف: تستلزم.

٤٠ ف: طرف.

٤١ م: يرد.

٤٢ و، ف، م - له.

٤٣ ح: ولا عدم له <لثة> فيها؛ و: عنينا.

٤٤ ح: المعلول عن علته التامة <فلا وجود له في مرتبة علته التامة ولا عدم له فيها أيضا ولا يلزم> ضرورة؛ ف: <الـ> ضرورة.

٤٥ م: للآخر.

٤٦ م - هي.

٤٧ م: من.

٤٨ الإيجي، الموافق في علم الكلام، ص ٥٩.

٤٩ م: ولا.

٥٠ م: وحدة.

ولا كثيرة^{٥١} ولا شيئا من المتقابلات»، وعرفت أن قول^{٥٢} الفاضل الشريف^{٥٣} في شرح ما ذكر على معنى أن شيئا منهما ليس نفس تلك الماهية^{٥٤} ولا داخلا فيها لا على معنى أنها ليست متصفة بشيء منها، فإنها يستحيل خلوها عن المتقابلات، إذ لا بد لها من الاتصاف بواحد من المتناقضين، تفسير للكلام بغير معناه وتنزيل له على غير معناه ومبناه الغفول عن عدم الاستحالة في خلو الماهية عن المتناقضين في مرتبة معينة.^{٥٥}

[٧] واعلم أن أرباب الحكمة قد عبّروا في كتبهم عن حالة خلو الماهية عن الوجود والعدم في درجة اصالتها ومرتبة معروضيتها لكونها^{٥٦} نفيا محضا^{٥٧} وسلبا بحتا بـ”الليسية“^{٥٨}. وأشاروا إلى أنها شأن ذاتي لها غير مستفاد من الغير حيث قالوا للممكن عن ذاته أن يكون ”ليس“ وعن علته أن يكون^{٥٩} ”أيس“. قال المعلم الثاني أبو نصر الفارابي [و/٢٧٦ظ] في الفصوص: ^{٦٠} «الماهية المعلولة لها عن ذاتها أن ليست ولها عن^{٦١} غيرها أن يوجد. والأمر الذي عن الذات قبل الأمر الذي ليس عن الذات.» و لعدم^{٦٢} التنبيه على أن مرادهم من الليس أمر وراء العدم لا العدم^{٦٣} نفسه ولا ما يصدق عليه. كيف ونفيه أيضا^{٦٤} معتبر فيه وأن كون^{٦٥} الليس المذكور وما يجري مجراه وهو اللاوجود عن ذات الممكن لا يستلزم^{٦٦} [ح/١٨٤ظ] استحقاقه^{٦٧} لذاته^{٦٨} بأحد الطرفين. اعترض عليهم الإمام^{٦٩} تارة بان الممكن لا يستحق الوجود من ذاته ولا يلزم منه أن

٥١ م: كثيرة.

٥٢ و- قول.

٥٣ و- الشريف.

٥٤ م: الهوية.

٥٥ ح: في مرتبة <و>حجة> معينة.

٥٦ م: فكونها.

٥٧ م: صريحا؛ ف، و: صرفا.

٥٨ و: بليسية؛ م: بالنسبة.

٥٩ ف- أن يكون.

٦٠ الفارابي، كتاب فصوص الحكم (حيدرآباد، ١٣٤٥)، ص ٣-٤.

٦١ ف: من.

٦٢ م: وتقدم.

٦٣ م: لعدم.

٦٤ و، ف- أيضا.

٦٥ م: يكون

٦٦ و: يلزم.

٦٧ م: استحقاقا.

٦٨ م- لذاته.

٦٩ ف، م- الإمام؛ لعله الإمام فخر الدين الرازي. أنظر: الإمام فخر الدين الرازي، شرح الإشارات (استانبول: مطبعة عامره، ١٢٩٠)، ص ٢٩٥.

يستحق اللاوجود، فإن المستحق اللاوجود^{٧٠} هو^{٧١} الممتنع [م/١٢٦و]، وأخرى بأن المعلول ليس له في نفسه أن يكون معدوما كما أنه ليس له في نفسه أن يكون موجودا ضرورة احتياجه في كلا طرفي الوجود والعدم إلى العلة. وأنت^{٧٢} بعد ما وقفت على ما قدمناه لك عرفت ان دائرة الاعتراضين^{٧٣} على الفهم لا على المفهوم.

[٨] ثم إنه قد انكشف لك من البيان السابق^{٧٤} سر^{٧٥} آخر، وهو أن ما ذكر في الحدوث الذاتي من^{٧٦} مسبوقة^{٧٧} الوجود ليست مسبوقة^{٧٨} بـ^{٧٩}العدم. قال الشيخ في الشفاء^{٨٠} «للمعلول^{٨١} في نفسه أن يكون "ليس" و يكون^{٨٢} له عن علته^{٨٣} أن يكون "أيس"»،^{٨٤} والذي يكون للشيء في نفسه^{٨٥} أقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان، من الذي يكون^{٨٦} عن غيره، فيكون كل معلول "أيسا" بعد "ليس" بعدية^{٨٧} [ف/٢١٦ظ] بالذات. «وقال في النجاة^{٨٨-٨٩} «يكون لكل معلول في ذاته أولا^{٩٠} أنه "ليس" ثم عن العلة وثانيا أنه "أيس". فيكون كل معلول محدثا أي مستفيد الوجود من غيره بعدما له في ذاته أن لا يكون موجودا، فيكون كل معلول محدثا في ذاته. وإن كان مثلا في جميع الزمان^{٩١} [و/٢٧١و] موجودا مستفيدا لذلك الوجود عن موجد^{٩٢} فهو^{٩٣} محدث، لأن

٧٠ م: اللاوجود.

٧١ م: وهو.

٧٢ م، ح + بخبير.

٧٣ م - إلى العلة. وأنت بخبير بعد ما وقفت على ما قدمناه لك عرفت أن دائرة الاعتراضين.

٧٤ و - السابق.

٧٥ م: السابق أمر.

٧٦ و: مع.

٧٧ و: مسبوقة.

٧٨ م - مع مسبوقة الوجود ليست مسبوقة من بالعدم.

٧٩ م: من

٨٠ ابن سينا، كتاب الشفاء: الإلهيات، تحقيق: الأب قناتي - سعيد زايد (القاهرة، ١٩٦٠)، ص ٢٦٦.

٨١ م: المعلول.

٨٢ ح، و، ف - و يكون.

٨٣ و: عليته.

٨٤ ح، و، ف، م + أي موجودا.

٨٥ م - نفسه أن يكون "ليس" و يكون له عن علته أن يكون "أيس"، والذي يكون للشيء في نفسه.

٨٦ و، ف + له.

٨٧ م: تقدمه.

٨٨ ابن سينا، كتاب النجاة، نقه وقدم له: ماخذ فخري (بيروت: دار الأفاق الجديدة، ١٩٨٢)، ص ٢٥٩.

٨٩ و: النجات.

٩٠ م، و: م و أولا

٩١ ف: الأزمان

٩٢ و، م: موجود.

٩٣ و: هو.

وجوده^{٩٤} بعد لا وجوده^{٩٥} بعدية بالذات. « واتضح بذلك^{٩٦} منه أن صاحب المواقف^{٩٧} أصاب في قوله «لا وجوده أي لا وجود الممكن يقدم^{٩٨} على وجوده^{٩٩} بالذات وهو الحدوث الذاتي.» وإن لم يصب في تعريفه على ما^{١٠٠} قدمه من أن الممكن لذاته غير مقتض للوجود ولغيره^{١٠١} مقتض له، وما بالذات مقدم^{١٠٢} على ما بالغير، إذ موجب ما قدمه تقدم^{١٠٣} لا اقتضاء الممكن لذاته الوجود على اقتضاءه إياه بالغير^{١٠٤} بالذات. وأين هذا مما ذكره^{١٠٥} في معرض التفریع من تقدم لا وجوده على وجوده بالذات؟! وإنما تفریعه^{١٠٦} على ما قدمناه لك، فتدبر. وإن الفاضل الشريف أخطأ في تفسيره^{١٠٧} اللاوجود بالعدم ثم في قوله وهو أي تقدم الوجود بالذات هو الحدوث الذاتي، ولخفاء الحال عليه^{١٠٨} في هذا المقام قال: «و يظهر من هذا الكلام أن^{١٠٩} الحدوث^{١١٠} الذاتي عندهم هو مسبوقية الوجود بالعدم أيضا كالحديث الزماني^{١١١} إلا أن السبق في الذاتي بالذات وفي الزماني^{١١٢} بالزمان.» وصرح بذلك بعض الفضلاء، لكنه^{١١٣} مشكل جدا. فإن العدم لا تقدم له بالذات على الوجود. وإلا لكان^{١١٤} علة له أو لعلته،^{١١٥} ولا يتصور ذلك في الممكنات المستمرة الوجود في الأزل عندهم مع كونها محدثة^{١١٦} حدوثا ذاتيا. فان منشأ ما ذكره عدم الفرق بين الليس والمعدوم.

٩٤ م: لوجوده.

٩٥ م - بعد لا وجوده.

٩٦ م: بذلك.

٩٧ لإيجي، المواقف في علم الكلام، ص ٧٦.

٩٨ م: مقدم.

٩٩ ف: وجود.

١٠٠ م - ما.

١٠١ ف، م: بغيره.

١٠٢ و: متقدم.

١٠٣ ح: تقدم <أيضا>.

١٠٤ م - إذ موجب ما قدمه تقدم لا إقتضاء الممكن لذاته الوجود على إقتضاءه إياه بالغير.

١٠٥ م: ذكره.

١٠٦ ح، ف، م - تفرعه.

١٠٧ م: تفسير.

١٠٨ ف: عليّة.

١٠٩ و، ف: أي.

١١٠ م: حدوث.

١١١ م: الزمان.

١١٢ م: الزمان.

١١٣ م: ولكنه.

١١٤ ح: كان.

١١٥ ح: أو <أيضا> لعلته.

١١٦ و: محدثا.

[٩] فإن قلت: إن مسبوقية الأيس بالليس يتفرع^{١١٧} على زيادة الوجود على الماهية، فإنه حينئذ لا بد لها من مرتبة^{١١٨} المعروضية للوجود^{١١٩} وهي^{١٢٠} في تلك المرتبة عارية عنه على ما نبهت عليه في أول هذه الرسالة، ولا دخل فيه لكون أحدهما بالذات والآخر بالغير، فما وجه تمسك الشخصين^{١٢١} بهذه المقدمة [ح/١٨٥و] في بيان المسبوقية المذكورة؟

[١٠] قلت: بل له دخل تام في المطلب المذكور. ^{١٢٢} فإنه ما^{١٢٣} لم يثبت أن الليس بالذات والأيس بالغير وأن ما^{١٢٤} بالذات سابق على ما بالغير سبقا بالذات، لا يثبت مسبوقية الأيس بالليس. إذ^{١٢٥} لم يثبت بعد أن ما مع العلة علة حتى يلزم من تحقق^{١٢٦} الليس مع الماهية حال كونها في مرتبة المعروضية سابقة^{١٢٧} بالذات على الأيس.

[١١] فإن قلت: كما لم يثبت بعد أن ما مع العلة علة، لم يثبت أيضا ما بالذات مقدم^{١٢٨} بالذات على ما بالغير.

[١٢] قلت: ^{١٢٩} ليس الكلام في ثبوته، بل في قيام الحاجة إليه في هذا المقام. والوجه [ف/٢١٧و] عندي في بيان تقدم الليس على الأيس بالذات وهو أن يقال: إن صريح العقل حاكم بأن الممكن إنما استفاد الوجود من الغير لأجل أنه ليس بموجود في حد ذاته، إذ لو كان له وجود في ذاته، لم يمكن أن يستفيد الوجود من الغير وإلا يلزم تحصيل الحاصل. فالوجود المستفاد من الغير معلل^{١٣٠} باللاوجود الحاصل في حد ذاته. فثبت أن الليس سابق على الأيس سبقا بالذات.

تمت بعون الله تعالى.

١١٧ ف: متفرع.

١١٨ م: رتبة.

١١٩ و: الموجود.

١٢٠ م - وهي.

١٢١ أي أبو نصر الفراءي وابن سينا.

١٢٢ ف: المذكور <ة>؛ م: المذكورة.

١٢٣ م - ما.

١٢٤ م - ما.

١٢٥ م: إذا.

١٢٦ و: تحقيق.

١٢٧ و: سبقه.

١٢٨ و: متقدم.

١٢٩ م - كما لم يثبت بعد أن ما مع العلة علة، لم يثبت أيضا ما بالذات متقدم بالذات على ما بالغير قلت.

١٣٠ ح + مسبوق.

[Leys ve Eys'in Anlamının İncelenmesine Dair Risâle]

Bismillâhirrahmânirrahîm

1. Hamd, âlemi “leys”in ve yokluğun karanlığından “eys”in ve varlığın aydınlığına çıkararak, zorunlulukta tek, öncesizlikte eşsiz olan Allah’a; salât da gece ve gündüz devam ettiği sürece âdemoğlunun efendisi Muhammed’e, ailesine ve arkadaşlarına olsun.

2. Bu, “leys” ve “eys”in anlamını incelemek için düzenlenmiş bir risâledir. Bu konuda bilginlerin çoğu şüpheye düşmüşler, hatta doğru yoldan sapmışlardır.

3. Allah’tan yardım dileyerek deriz ki: Bil ki, zâtı ne var olmayı ne de yok olmayı gerektiren mümkün, varlığa ve yokluğa dönüşümlü olarak konu olmaya elverişli olduğundan, kendisi bakımından o ikisinden de uzaktır; ancak bu, o ikisinden birinin mümkünün aynısı ve parçası olmadığı mânasına gelmez. Çünkü bu mâna, yukarıdaki geçerliliği [yani mümkün hakkında varlığın ve yokluğun değişimli olarak söylenmesini] doğrulamada yeterli değildir. Nasıl olabilir ki? Varlık ve yokluktan biri, mümkün olması bakımından mümkünün zâtı için gereken (lâzım) olsaydı, o zaman söz konusu mâna gerçekleşmiş olmakla beraber, onun ortaya çıkması için diğerini kabul edici olması elverişli olmazdı; aksine, varlık ve yokluğa açık olduğu mertebede her ikisinden hâlî olan mümkünün mâhiyeti, aslında o ikisinden biriyle nitelenemez. Aklî mertebede iki çelişğin ortadan kalkmasında imkânsızlık yoktur, yani (mümkünün) o (aklî) mertebede onlardan biriyle nitelenememesi anlamındadır. Ancak imkânsızlık, o [varlık ve yokluk] iki(li)sinin dışında olan zamanın ortadan kalkması hakkındadır.

4. Bununla, Eş’arî’nin varlığın mâhiyete eklenmesi hakkındaki şüphesi de çözülmüş olur. Bunun açıklaması şöyledir: Şayet varlık mâhiyete eklenseydi, ona yüklem olsaydı, mâhiyet, mâhiyet olması bakımından var olmazdı; yani kendisine varlığın yükleneceği mertebede varlıktan yoksun olurdu; böyle bir durumda da yok olurdu, yani söz konusu mertebede iki çelişğin beraberce ortadan kalkması imkânsız olduğundan yokluk ile nitelenirdi. O zaman da “yok”un “varlık” ile nitelenmesi gerekir(di); bu ise bir çelişkidir. Ancak bu, Cürçânî’nin *Şerhu’l-Mevâkıf*ta söylediği şu sözlerle çözülemez:

Mâhiyet, mâhiyet olması bakımından ne vardır, ne yoktur; şu anlamda ki o, ne varlığın ne de yokluğun aynıdır. Bu ikisinden bir şey, ona dâhil değildir, bunların her biri ona eklenmiştir. Eğer onunla (mâhiyetle) birlikte varlık düşünülürse var olur; onunla birlikte yokluk düşünülürse yok olur. Bunlardan

bir şey düşünülmediği zaman onun hakkında "Vardır" veya "Yoktur" hükmünü vermek mümkün olmaz. Bununla mahiyetin o ikisinden de ayrı olduğunu kastetmiyoruz ki, aracıyı gerektirsin.

Çünkü onun [yukarıdaki] ifadeleri, bizim ortaya koyduğumuz tarzdaki şüphenin bertaraf edilmesinde hiç bir fayda sağlamamaktadır. Evet *Mevâkıf* sahibinin [Îcî] şu sözü, zikredilen şüpheyi ortadan kaldırmak için bizim ortaya koyduğumuz kesin açıklamaya hamledilmeye elverişlidir: "Çözüm; mâhiyet, mâhiyet olması bakımından ne vardır ne yoktur, demektir".

Güzel sözleri ayıplayan nice kimse vardır ki,

Onun afeti anlayışının kıtlığındandır.

Buna karşın "Yüklem olunma mertebesinde iken mâhiyet ile birlikte varlık bulunmazsa o mertebede mâhiyet ile birlikte yokluğun bulunması gerekir. Aksi durumda bir aracı gerekirdi ve aynı şekilde yokluğun, varlığın olumsuzlanmasından başka bir mânası olmazdı. Bu mertebede mâhiyetin varlığı olmadığı sabit olunca, o mertebede mâhiyetin yok (ma'dûm) olduğu da sabit olur" denemez. Zira deriz ki: Onun o mertebedeki varlığının çelişigi, kayıtlının nefyedilmesi yoluyla onun o mertebedeki varlığının olumsuzlanmasıdır; yoksa onun nitelenmiş varlığının olumsuzlanması değildir. Bu olumsuzlama, o mertebede, yani kayıtlı nefyde olur. Başka bir ihtimal daha söz konusu olduğu için, birincinin ortadan kalkması, ikincinin gerçekleşmesini gerektirmez ki bu ihtimal de mümkünün o mertebede ne varlık ile ne de yokluk ile nitelenmesidir.

5. Açıklama: Bir şeyden varlığın bir zamanda olumsuzlanması (bu şeyin) o zamanda yoklukla nitelenmesini gerektirir. Aksi halde bu şeyin, o zamanda, çelişigin iki tarafından da uzak olması gerekirdi; ancak bu imkânsızdır. Varlığın, bir şeyden belirli bir mertebede olumsuzlanmasına gelince, mertebeye nitelenmenin zarfı olduğundan, bu şeyin o belirli mertebede yoklukla nitelenmesini gerektirmez. Mertebenin iki çelişikten uzak olması, yani bu (belirli) mertebede o ikisinden bir şeyin bulunmaması imkânsız değildir; aksine daha önce işaret ettiğim üzere bu vâkidir. Bu durum hakkında, hiçbir itiraza mahal bırakmaksızın şöyle bir şahitlik getirilebilir: Her basit nedenli, kendisinin tam "neden"inden sonradır. (Basit nedenli'nin) tam nedeninin mertebesinde varlığı olmadığı gibi yokluğu da söz konusu değildir. Aksi halde "nedenli"nin tam nedeninden ayrılması gerekirdi; [zira] varlığın ve yokluğun bir zamanda bir araya gelemeyeceği zorunludur. Bundan dolayı onlardan biri tam neden ile birleştiğinde diğeri de sonraki bir zamanda birleşir.

6. Eğer sen mümkünün asıl mertebesinde ve (varlığa ve yokluğa) açık olduğu konumda, varlık ve yokluktan uzak bir zâtı olduğunu anlarsan, bilgin-

lerin “İnsanlık, insanlık olması bakımından insanlıktan başka bir şey değildir; ne vardır ne yoktur, ne birdir ne çoktur, ne de karşıtlardan bir şeydir” sözüyle neyi kastettiklerini de anlarsın. Ayrıca sen, [Seyyid] Şerîf’in [Cürçânî] zikredilen şeye dair “Varlık ve yokluktan bir şey, mâhiyetin kendisi değildir ve ona (bu ikisi) dâhil de değildir. Ancak bu onun onlardan biriyle nitelenmiş olmaması anlamına gelmez, zira onun karşıtlardan uzak kalması imkânsızdır; çünkü onun çelişiklerden biriyle nitelenmesi gerekir” şeklindeki açıklamasının, sözü mânâsı dışında açıklamak ve mânâsı dışında bir şeye indirgemek olduğunu ve bunun da mâhiyetin belirli bir mertebede iki çelişikten uzak olmasının imkânsız olmadığını bilinmemesine dayandığını da anlarsın.

7. Bil ki hikmet ehli, kitaplarında mâhiyetin asıl derecesinde ve varlık ve yokluğa açık olduğu mertebede varlık ve yokluktan uzak olması durumuna, “sırf nefiy ve tam olumsuzlama” olması bakımından “leysiyyet” adını vermişlerdir. Yine onlar bunun, mâhiyetin, başkasından elde etmediği zâtî bir durum olduğuna işaret ederek şöyle demişlerdir: “Mümkün, zâtî bakımından ‘leys’tir, illeti bakımından ‘eys’tir”. İkinci Muallim Ebû Nasr Fârâbî *Fusûs*’ta şöyle demiştir: “Nedenli mâhiyet, zâtî bakımından ‘leys’tir, başkası bakımından ‘var’dır. Zâtî bakımından olan şey, zâtî bakımından olmayandan önce gelir.” İmâm [Fahreddin er-Râzî] onların leys ile yokluğun ötesinde bir şeyi kastettiklerini, yoksa yokluğun kendisini ve yokluk hakkında doğrulanan bir şeyi kastetmediklerini -zira leyste yokluğun olumsuzlanması da söz konusudur- ve onların mümkünün zatından olan var-olmamaklık (lâ-vücûd) anlamındaki söz konusu leysin, zâtî bakımından iki taraftan biriyle gerçekleşmeyi gerektirmediğini kastettiklerini göz ardı etmiştir. İmam [Fahreddin Râzî] onlara bazen “Mümkün, zâtî bakımından varlığı gerektirici değildir ve bundan da onun var olmamaklığı gerektirici olması gerekmez; zira var olmamaklığı gerektiren imkânsızdır”; bazen de “Nedenlinin varlık ve yokluk tarafında illete ihtiyacı zorunlu olduğu için, kendisi bakımından var olması gerekmediği gibi, yok olması da gerekmez” diyerek itiraz etmiştir. Daha önce yaptığımız açıklamalara vâkıf olduktan sonra iki itirazın alanın konunun kendisi ile değil, anlaşılış biçimi ile alâkalı olduğunu da anlarsın.

8. Yukarıdaki açıklamalar senin için bir sırrı daha açık hale getirdi, o da şudur: Zâtî hudûstaki varlık ile öncelenmişlik, yokluk (‘adem) ile öncelenmişlik değildir. Şeyh [İbn Sînâ] *eş-Şifâ*’da şöyle dedi: “Nedenli, kendisi bakımından leystir, nedeni bakımından eystir. Bir şey için kendisi bakımından olan, zihinde, başkası bakımından olandan zaman bakımından değil de zât bakımından daha önce gelir. Öyleyse her nedenli, zât bakımından sonralık ile leysten sonra gelen eystir.” Şeyh *en-Necât*’ta şöyle dedi: “Her nedenli zâtî bakımından ilk önce leystir, sonra ikinci olarak illeti bakımından eystir. Bu

durumda her nedenli sonradan değildir, yani zâtı bakımından var olmadığı durumda iken, varlığı sonradan başkasından alır. Öyleyse her nedenli zâtı bakımından sonradan değildir. Örneğin o, bu varlığı bütün zamanlarda "var edici"den alarak var olsa bile yine de sonradan değildir. Çünkü onun var olmamaklığından sonraki varlığı, zât bakımından sonralıktır." İbn Sînâ'nın açıklamalarından şu açık hale gelmiştir: *el-Mevâkıf*'in sahibi "Var olmamaklığı, yani mümkünün var olmamaklığı, var olmaklığından bizzat öncedir ki o da 'zâtî hudûs'tur" sözünde isabet etmiştir. Bununla birlikte o, "Mümkün, zâtı bakımından varlığı gerektirici değildir; varlık başkası sebebi ile ona gerekli olur ve zât bakımından olan şey, başkası ile olan şeyi önceler" şeklinde ortaya koyduğu tarifinde ise hata etmiştir. Çünkü onun ortaya koyduğu şey şunu gerekli kılar: Mümkünün zâtı bakımından varlığı gerektirmemesinin, başkası ile varlığı gerektirmesine önceliği zat bakımından bir önceliktir. Onun [İcî'nin], mümkünün var olmamaklığının, varlığından zât bakımından önce geldiğine dair zikrettiği detaylı açıklamalarında bu (incelik) nerede? Bu incelik, bizim sana yaptığımız açıklamadadır. Sen bunları iyice düşün! [Seyyid] Şerîf [Cürçânî] var olmamaklığı (lâ-vücûd), yokluk ('adem) ile açıklayarak ve sonra "Yokluğun varlığa bizzat önceliği, 'zâtî hudûs'dur" diyerek hata etmiştir. Bu makamdaki durum ona gizli kaldığı için şöyle söylemiştir: "Bu sözden şu ortaya çıkmaktadır: Onlara göre, zâtî hudûs, zamânî hudûsta olduğu gibi, varlığın yokluk ile öncelenmesidir; şu var ki, zâtî de (zâtî hudûsta) öncelenme zât ile, zamanî de ise zaman ile." Bazı öndegelen bilginler de (konuyu) böyle açıkladılar, ancak bu mesele gerçekten zordur. Çünkü yokluğun varlığa bizzat önceliği söz konusu değildir. Aksi halde o (yokluk), varlığın nedeni veya nedeninin nedeni olurdu. Böyle bir şey, onlara göre, ezelde varlığı sürekli olan mümkünler hakkında -her ne kadar bunlar zâtî hudûs ile sonradan ortaya çıkmış olsalar bile- düşünülemez. Onun böyle söylemesinin sebebi, "leys" ve "ma'dûm" arasındaki farkı görememesidir.

9. Sen dersin ki: Eysin leys ile öncelenmesi, varlığın mâhiyete eklenmesine götürür. O zaman da mâhiyet için, (varlığı kabüle) açık olduğu mertebede varlık gerekli olur; ancak bu risâlenin başında açıklandığı üzere mâhiyet o mertebede iken, varlıktan müstağnîdir ve burada onlardan (varlık ve yokluktan) birinin bizzât, diğerinin ise başkasıyla olmasında [eysin leys ile öncelenmesinin] herhangi bir etkisi söz konusu değildir. İki şahsın (Fârâbî ve İbn Sînâ), (hudûsu zâtîde) söz konusu edilen "öncelik" in açıklanmasında (zât bakımından olan başkası bakımından olandan bizzât öncedir) öncülünü kullanmalarının sebebi ne olabilir ki?

10. Derim ki: Aksine, adı geçen soruşturmada (zât bakımından-başkası bakımından ayrımı, eysin leys ile öncelenmesi) tam anlamıyla belirleyicidir.

Zât ile olanın başkası ile olandan bizzât önce olduğu sabit olmadıkça ve leysin zât ile eysin de başkası ile olduğu sabit olmadıkça, eysin leys ile öncelenmesi de sabit olmaz. Çünkü illetle beraber olan şeyin illet olduğu henüz sabit olmamıştır ki, bundan, leysin mâhiyetle beraber gerçekleşmesinden leysin varlığa açık olduğu mertebede eysten zât ile önce olması hali gerekli olsun!

11. Sen dersin ki: İletle birlikte bulunan şeyin illet olduğu henüz sabit olmadığı gibi, zât ile olan şeyin başkasıyla olan şeyden zât bakımından önce geldiği de sabit olmamıştır.

12. Derim ki: Söz, onun sübûtu hakkında değildir, aksine burada ona ihtiyaç olup olmadığı hakkındadır. Leysin eysten zât bakımından önce geldiğine dair açıklamadaki kastım şudur: Açık bir zihin şuna hükmeder: Mümkün, kendinde mevcut olmadığından varlığı başkasından alır; çünkü eğer zâtından varlığı olsaydı varlığı başkasından alması mümkün olmazdı, aksi halde varken bir daha var olurdu. Dolayısıyla başkasından alınan varlık, mümkünün kendisinde bulunan var olmamaklık (lâ-vücûd) ile nedenlenmiştir. Böylece leysin, zât bakımından eysten önce geldiği ortaya çıkmıştır.

Allah'ın yardımıyla (risâle) tamamlandı.

Özet

Bu makale Osmanlı filozofu Kemalpaşazâde'nin (ö. 940/1534) "leys" ve "eys" terimleri hakkındaki görüşlerini konu etmektedir. Filozofa göre, "leysiyyet" terimi İslâm düşüncesinde filozoflarla kelamcılar arasındaki yaratma metafiziğine ilişkin tartışmalara ışık tutmaktadır. Kelamcılar zamansal yaratmayı esas almakta ve meseleyi varlık-yokluk ikilemi açısından izah etmeye çalışmaktadırlar. Onlara göre, Tanrı âlemi sınırlı bir zaman önce yoktan yaratmıştır; bunu inkâr etmek âlemin ezeli olduğu sonucunu doğurmaktadır. Buna karşılık Fârâbi ve İbn Sinâ'nın görüşlerine atıfta bulunan Kemalpaşazâde'ye göre, "mümkün"ün tanımı dikkate alındığında, varlığın ve yokluğun ötesinde üçüncü bir ihtimal daha söz konusudur ve bunun adı "leysiyyet"tir. Filozofa göre yaratma kelamcılarının iddia ettiği gibi "yoktan yaratma" değil, "varlığın ve yokluğun ötesinden yaratma", yani "leysiyyeti eysiyyete dönüştürmek" manasına gelir. Leysiyyet teriminin anlamındaki inceliği kavramak, çağdaş din felsefesinde "kelâmî kozmolojik argüman"ı savunanların iddialarının aksine, âlemin zamansal başlangıcı olmasa da yine de yaratılmış olduğunu açıklamak konusunda önemli bir bakış açısı sunmaktadır. Makalenin ekinde Kemalpaşazâde'nin ilgili risalesinin tahkikli neşri ve tercümesi de yer almaktadır.

Anahtar kelimeler: Kemalpaşazâde, leys, eys, mümkün, ezeli yaratma, zamansal yaratma.

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kürsü Şeyhliği*

İrfan Başkurt**

Lectern Sheiks from the Ottomans to the Republican Period

This study deals with the post of lectern sheikhs (*kürsü şeyhliği*), which was first established as the institution of chaplaincy (*vâizlik*) in the early Ottoman period; this post survived until 1965. The main aim of this paper is to provide detailed information about the post of lectern sheiks and its characteristics as to date there has not been sufficient study on this matter. This paper consists of six chapters, and examines the establishment of the post of the lectern sheikh, how this system operated, the functions that were undertaken by the lectern sheikhs, their duties, appointments, promotions and performances, as well as the salaries, authority and respectability. Finally, how the institution was corrupted over time is also examined.

Key words: Lectern sheikhdom, Friday chaplaincy, sermon, khutba, za'yl mashâ-yih, waqf, informal education.

İslâm tarihinde eğitim küttâblar, evler, mescitler, camiler, medreseler ve son merhalede çeşitli üniversite ve yüksek okullarda basitten mükemmele doğru bir seyir izleyerek günümüze kadar gelmiştir. Söz konusu kurumlarda muhtelif branşlar oluşmuş, bu anlamda şeyhülislâmlık, müderrislik, müftülük, kadılık, vâizlik, hatiplik, imam ve müezzinlik gibi meslekler/cihetler ortaya çıkmış, bu alanlara yönelik eğitim ve öğretim yapılmıştır. İslâm tarihinde medreselerin kurulmasıyla örgün eğitime geçilmişse de, camiler hiçbir zaman eğitim ve öğretimle ilgili fonksiyonunu yitirmemiştir. Vaazlar, hutbeler, dersler ve diğer bazı dinî uygulamalar ilmî, ahlâkî ve mânevî seviyeyi

* Cumhuriyet dönemindeki kürsü şeyhliği ile ilgili konu, başka bir çalışmada ele alınacaktır. Makalenin hazırlanması sırasında ilgili belgelerin değerlendirilmesi hususunda yardımlarını esirgemeyen Dr. Mustafa Küçük'e teşekkürlerimi arz ediyorum.

** Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, Hasan Âli Yücel Eğitim Fakültesi.

yükseltme, fizikî ve sosyal çevreyi güzelleştirme anlamında halkın eğitime katkıda bulunmaya devam etmişlerdir. Çalışmaya konu edilen kürsü şeyhliği cihetinin ihdası da, Osmanlı'nın ilk dönemlerinde bu çerçevede ortaya çıkmış ve varlığını 633 sayılı Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun'un çıkarıldığı 1965 yılına kadar fiilen devam ettirmiştir.

Osmanlı Devleti'nde büyük camilerin her birinde vâizler ve cuma günleri hutbe okuyan hatipler bulunurdu. Ayrıca büyük ve cemaati kalabalık olan selâtin camilerinde halka vaaz ve nasihat etmek üzere kendilerine "kürsü şeyhi" veya "cuma vâizi" denilen vâizler tayin edilirdi. Padişahlar tarafından tayin edilen bu vâizlerin ulemâdan olması esastı. Kürsü şeyhlerinin sahip oldukları kadrolara da "kürsü şeyhliği" adı verilmekteydi.¹ Çeşitli kaynaklarda kürsü şeyhleri için "şeyh, şeyh ve vâiz, selâtin şeyhi, kürsü hocası, kürsü vâizi, kürsü ve cuma vâizi, kürsühan, katar şeyhi, meşâyih-i izâm" gibi ifadeler kullanılmaktadır. Meslek için ise "kürsü şeyhliği, kürsü ciheti, kürsü, kürsü vazifesi, va'ziyye-i cuma, cuma va'ziyyesi, selâtin şeyhliği, tarik-i şeyh, kürsi-i vâiz, tarik şeyhliği silki" gibi tabirler kullanılmaktadır. Kürsü şeyhlikleri genellikle "Ayasofya-i Kebîr Camii Şeyhliği" ya da kurucu vakfın adıyla "İsparta Kutlu Bey Camii Musa Paşa Kürsüsü" şeklinde anılmaktadır.

Cuma vâizlerinin "şeyh" olarak anılmalarının, kendilerinin ayrıca bir teke şeyhi olmalarından kaynaklandığı ileri sürülmektedir. Zira bu vâizliklerin önceleri "kürsü şeyhi" denilen tarikat şeyhlerine verildiği ve bu tabirin tarikat şeyhleri için kullanıldığı; ancak zamanla bunların arasından ehliyetli zevatın yetişmemesi üzerine kürsü vâizliklerinin zâhir ulemâsına da verilmeye başlandığı belirtilmektedir.² Bu mânada Midilli adasında tarikat irşadında bulunurken dönemin şeyhüislâmı olan Zekeriyâyâde Yahya Efendi (ö. 1053/1644) tarafından 1623 yılında İstanbul'a getirilen Abdülehad Nûri (ö. 1061/1651),³ Halvetî tarikatının Şemsiyye koluna mensup olup yıllarca Fatih, Beyazıt ve Ayasofya camilerinde cuma vâizi olarak görev yapmıştır.⁴ Diğer yandan, yaptığı etkili vaazları sebebiyle Sultan III. Mehmed tarafından Sivas'tan İstanbul'a getirilerek, başta Şehzade ve Sultan Ahmed camileri olmak üzere, İstanbul'da birçok camide vaaz ve nasihatte bulunan Şeyh

1 M. Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1946), II, 345.

2 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı* (Ankara: TTK, 1984), s. 186, 329; Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I, 310.

3 İbrahim Baz, *Abdülehad Nûri-i Sivasî* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), s. 86-87, 103.

4 Baz, *Abdülehad Nûri-i Sivasî*, s. 90-103.

Abdülmeccid Sivasî (ö. 1639) bir Halvetî şeyhi,⁵ Ayasofya kürsü şeyhlerinden İspirizâde Ahmed Efendi (ö. ?)⁶ ve önce Sultan Selim Han tarafından Kıbrıs'ı fetheden orduya ordu şeyhi olarak tayin edilen Kıbrıs Ayasofya (Selimiye) Camii Kürsü Şeyhi Ali Efendi (ö. ?)⁷ ise Nakşî tarikatı şeyhlerindedir. Kürsü şeyhleri arasında görevleri başında oldukları halde tarikat şeyhliğine dahil olanlar da bulunmaktadır. Mesela kürsü şeyhleri Osman Lütü Efendi⁸ ve Mehmed Emin Efendi'nin⁹ tarikat şeyhliğine dahil olma yönündeki talepleri şeyhülislâmlık ve saltanat tarafından kabul edilmiştir. Araştırmamızda kürsü şeyhlerinin ilk dönemlerde çok belirgin olduğu ifade edilen tasavvufla ilgili yönlerinin ilerleyen dönemlerde ortadan kalktığı veya bu yönlerinin kayıtlara pek yansımadağı anlaşılmaktadır. Hatta bazı kürsü şeyhlerinin tarikat şeyhi ve müritlerinin görüşlerine ve dini yorumlayış biçimlerine karşı mücadele ettiklerine dair örnekler de bulunmaktadır.

Kürsü şeyhliği Osmanlı döneminde selâtin camilerine ait bir vâizler sınıfı olup¹⁰ bu anlamda kürsü şeyhleri, gördükleri vazife itibarıyla vâizler sınıfına dahildirler. Ancak kürsü şeyhleri, 1 Temmuz 1330 (14 Temmuz 1914) tarihinden itibaren Evkaf Bütçesi Umum Zeyl Meşâiyi'ne nakledilmişlerdir.¹¹ Zeyl meşâiyi, vaizler hakkında kullanılan bir tabirdir. Bâb-1 Meşihat'ta tutulmakta olan ilmiye sicilinin sonuna kaydedildikleri için bu adı almışlardır.

- 5 Recep Toparlı, *Abdülmeccid Sivasî Divanı* (Sivas: Dilek Matbaası, 1984), s. 6-7; ayrıca bk. Başbakanlık Osmanlı Arşivi (bundan sonra: BOA), İrade Hususi (bundan sonra: İ. HUS), 2/166 (24.M.1310); Bâb-1 Âli Evrak Odası Evrakı (bundan sonra: BEO), 53/3970 (27.M.1310).
- 6 Reşat Ekrem Koçu, *Patrona Halil* (İstanbul: Yaylacık Matbaası, 1967), s. 72-73; ayrıca bk. M. Münir Aktepe, *Patrona İsyanı (1730)* (İstanbul: İstanbul Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1958), s. 128-29.
- 7 Kıbrıs Şer'îye Sicilleri (Kıbrıs Milli Arşiv ve Araştırma Dairesi), nr. 25; H. 1217-1221, s. 42 nr. 28; H. 1224-1227, s. 4 (Mehmet Demiryürek, "XIX. Yüzyıl Kıbrıs Esnaf Teşkilatı Üzerine Bazı Tespitler", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Araştırmaları Dergisi*, 28/45 [2009], s. 19-20'den naklen).
- 8 BOA, Sadaret Mektubi Kalemî Nezaret ve Devair Evrakı (bundan sonra: A. MKT. NZD.), 296/40 (29.R.1276).
- 9 BOA, Yıldız Perakende Evrakı Başkitabet Dairesi Maruzatı (bundan sonra: Y. PRK. BŞK.), 21/86 (09.Za.1308).
- 10 Selim Karahasanoğlu, "Osmanlı İmparatorluğunda 1730 İsyânına Dair Bulgular", *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi: OTAM*, 24 (2008), s. 112.
- 11 Bâb-1 Fetvâ Memûrîn Kalemî Müdüriyeti Tahakkuk ve Levâzım Kısmı 10 Ağustos 1335 tarih 833 sayılı yazısı, İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi, Kürsü Şeyhi Gümülcineli İbrahim Edhem Efendi'nin tercüme-i hal evrakını havi zarf (nr. 876).

Diğer ilmiye şubelerinden ayrı ve müstakil bir cihet olup¹² bu cihetin en üst derecesi “Ayasofya Camii Kürsü Şeyhliği/Vâizliği” idi.¹³ Kürsü şeyhlerinin bazılarının aynı zamanda saray vâizi oldukları ve sarayda padişaha ve aile yakınlarına vaaz etikleri de kayıtlarda yer almaktadır. 1617 yılında yapımı tamamlanan Sultan Ahmed Camii cuma vâizliğine tayin edilen Abdülmecid Sivâsî¹⁴ ve 1724 yılında Ayasofya Camii kürsü şeyhliğine atanan İspirizâde Ahmed Efendi¹⁵ aynı zamanda saray vâizi idiler.

I. KÜRSÜ ŞEYHLİĞİNİN KURULUŞU, TERTİBİ ve TERFİLER

A. Kuruluş

Kürsü şeyhliği cihetinin ilk defa hangi tarihte ve kim tarafından ihdas edildiğine dair kesin bir bilgi bulunmamakla birlikte, yaygın kanaate göre ilk dönem Osmanlı padişahları ve aile yakınları ile sadrazamlar tarafından büyük ve cemaati bol olan camilerde ihdas edilmeye başlanmış;¹⁶ bu makama ulemâdan tayinler yapılmıştır. İlk defa Eyüp'te Fâtih Sultan Mehmed Camii'nde başlandığı belirtilen uygulamaya daha sonraları Sultan Selim, Sultan II. Bayezid, Süleymaniye, Sultan Ahmed ve Büyük Ayasofya camileri ile ve edilmiştir. Böylece yediye ulaşan kürsü şeyhliklerinin sayısı, 1726 yılında Sultan III. Ahmed Han'ın hayırsever annesi Emetullah Râbia Gülnûş Sultan için Galata ve Üsküdar'da inşa ettirdiği Yeni Vâlide camileri ile büyük annesi Turhan Sultan için Eminönü Bahçe Kapısı'nda ihya ettirdiği Yenicami ve Şehzade Camii'ne tayin edilen cuma vâizleriyle birlikte on bir olmuştur.

Araştırma neticesinde bizim vardığımız kanaate göre, ilk kürsü şeyhliği Fâtih Sultan Mehmed döneminde ihdas edilmiştir. Zira sonraki yıllara ait bir tayin belgesinde yer alan ifadelere göre Fâtih Sultan Mehmed, Eğriboz adasını fethettikten sonra (1471) Eğriboz Kalesi'nde kiliseden çevirdiği Fethiye Camii'nde bir kürsü şeyhliği ihdas ederek halka “vaaz ve nasihat etmek” üzere bir kürsü şeyhi tayin etmiştir.¹⁷ Buna göre, Eyüp'teki Fâtih Camii'nde ilk defa ihdas edildiği belirtilen kürsü şeyhliği de Fâtih Sultan Mehmed dönemine aittir. Yukarıda zikredilen kürsü şeyhlikleri dışında, taşrada kurulan ikinci

12 Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, III, 657.

13 Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, II, 345.

14 Sivâsî, Sultan III. Mehmed Han tarafından İstanbul'a getirilerek sarayda görevlendirilmiştir. Bk. Toparlı, *Abdülmecit Sivasi Divanı*, s. 6.

15 Karahasanoğlu, “Osmanlı İmparatorluğunda 1730 İsyanına Dair Bulgular”, s. 101-3.

16 Mehmed Emin, “Kürsü Şeyhleri: Selâtin Şeyhliği”, *Sebilürreşâd*, 17/427-428 (1338), s. 88-89.

17 BOA, Cevdet Maarif (bundan sonra: C. MF.), 165/8207 (21.Ca.1194).

en eski kürsü şeyhliği Kıbrıs Büyük Ayasofya Camii'nde bulunmaktadır. Sultan II. Selim, Ayasofya Kürsü Şeyhi Ali Efendi'yi Kıbrıs'ı fethetmek üzere 8 Eylül 1571'de gönderdiği orduya önce ordu şeyhi, fethin tamamlanmasıyla Lefkoşa'da bir vakıf gibi tasarlanan ve Şeyh-i Seb'a ismiyle bilinen esnaf teşkilatına "şeyhuş-şüyûh" (şeyhler şeyhi) ve ardından da Ayasofya (Selimiye) Camii'ne kürsü şeyhi olarak tayin etmiştir.¹⁸

1726 yılına kadar on bir cami ile sınırlı kalan kürsü şeyhliği uygulaması, ilerleyen dönemlerde merkezden taşraya doğru genişleyerek vilâyet ve sancak merkezlerinde de kurulmuş; bu kapsamda Bulgaristan, Yunanistan, Irak ve Suriye gibi bölgelerde de kürsü şeyhlikleri ihdas edilmiştir. Kürsü şeyhlikleri ilk dönemlerde sultanlar, sadrazamlar, sultanların eş ve anneleri tarafından ihdas edilirken, sonraki dönemlerde değişik vakıflar tarafından da ihdas edilmeye başlanmış ve giderleri karşılanmıştır.¹⁹ Kürsü şeyhliği ihdas eden vakıfların kurucuları ve yürütücüleri arasında çok sayıda hanımın bulunması dikkat çekmektedir.

Evkaf Nezâreti'nin kuruluşundan önceki dönemde kürsü şeyhliklerinin kuruluş süreciyle ilgili herhangi bir bilgi ve belgeye rastlanmamıştır. Evkafın kurulmasından sonraki süreç ise vâkıfların bir yazıyla hangi camiye kürsü şeyhliği ihdas edeceklerini, kürsü şeyhlerinin yapacakları hizmetleri ve bu hizmetler karşılığında ne kadar ücret ödeyeceklerini belirttikleri bir istidayı şeyhülislâmlık makamına bildirmeleri ile başladı. Süreç, istidanın şeyhülislâmlık tarafından Evkaf Nezâreti'ne iletilmesiyle devam eder, nezâretin sultana arz etmesi ve sultanın fermanıyla da kuruluş gerçekleşirdi. Konuyla ilgili "buyruldu" çıktıktan sonra Kürsü Şeyhliği Evkaf Kayıt Defteri'ne işlenerek resmî kimliğini kazanmış olurdu. Kürsü şeyhleri görevlerini vaaz kürsülerinde veya camilerin uygun yerlerinde ifa ederlerdi. Bazı kayıtlardan, kürsü şeyhinin oturduğu makama seccade sermekle görevli bir seccadecinin ve kürsüye merdiven koyacak bir vazifelinin görevlendirildiği anlaşılmaktadır.²⁰

B. Kuruluş Amaçları

Mehmed Emin'e göre kürsü şeyhlikleri, cemaati bol olan selâtin camilerinde cuma namazlarında okunan hutbelerde geçen âyet, hadis ve diğer konuların dinleyenlere açıklanması için ihdas edilmiştir. Zira Osmanlı'da

18 Demiryürek, "XIX. Yüzyıl Kıbrıs Esnaf Teşkilatı Üzerine Bazı Tespitler", s. 19-20.

19 Eldeki mevcut belgelerin yetersizliği sebebiyle kürsü şeyhliğinin kuruluşu ve gelişmesi ile ilgili şimdilik esaslı bir kronolojik sıralama yapmak mümkün değildir.

20 BOA, C. MF., 48/2375 (15.Z.1240); C. MF., 174/86/63 (3.R.1073).

hutbeler, Hz. Peygamber'in sünnetine bağlılığın bir ifadesi olarak Arapça okunurdu. Fakat halkın çoğu hutbelerin içeriğini anlamaktan uzaktı ve bu sebeple hutbenin feyiz, bereket ve mânevî değerinden mahrum kalmaktaydı. Hal böyle olunca, "Cuma namazından sonra sair dinî hükümleri tebliğ etmek, namaz sırasında okunan hutbenin mâna ve muhtevasını anlatmak, İslâm dinini telkin ederek dünyevî ve uhrevî menfaatlerin teminini sağlamak, halkın tamamını dinin bu ulvî amaç ve feyzine kavuşturmak" maksadıyla geçmiş padişahlar tarafından bazı camilerde kürsü şeyhlikleri ihdas edilmiş ve bu kadrolara kürsü şeyhleri tayin edilmiştir. İslâm kardeşliğinin tesisi, gönüllere nakşedilmesi, devletin beka ve yüceltilmesi bu tür çalışmalarla gerçekleşmiştir.²¹ Konuyla ilgili M. Zeki Pakalın da hemen hemen aynı görüştedir. Ona göre kürsü şeyhlikleri "Arapça okunan hutbeyi namazdan sonra lisan bilmeyen ve hatibin ne dediğini anlamayan cemaate izah etmek" maksadıyla ihdas olunmuştur.²²

Hutbelerin Türkçe okunmasının sağlanması veya Arapça okunan hutbelerin kürsü şeyhleri tarafından halka açıklanmasının gerektiği yönündeki hususların özellikle II. Meşrutiyet döneminden itibaren ciddi bir şekilde tartışıldığı çeşitli kaynaklarda yer almaktadır.²³ Hatta tartışmalar sonucunda varılan karara göre hutbelerin kürsü şeyhleri tarafından tercüme edilerek halka açıklanması uygulamasına gidildiği ve uygulamanın 1920'li yıllara kadar devam ettiği belirtilmektedir.²⁴ Ancak II. Meşrutiyet ve sonrasındaki süreçte hutbelerin Türkçe okunması veya izahının yapılması ile ilgili görüş ve tartışmalar bulunsa da, bu yönde alınan kararların pek uygulama alanı bulamadığı düşünülmektedir.²⁵ Zira çalışmamıza esas aldığımız belgelerin hiçbirinde, kürsü şeyhliklerinin Arapça okunan hutbelerin Türkçe izahının yapılması için ihdas edildiğine dair herhangi bir bilgiye rastlanılmamıştır. Daha önce de belirtildiği gibi, en eski kürsü şeyhliklerinden biri olan Eğriboz adasında bulunan Fethiye Camii kürsü şeyhliği, "halka vaaz ve nasihat etmek üzere" ihdas edilmiştir.²⁶ Konuyla

21 Mehmed Emin, "Kürsü Şeyhleri: Selâtin Şeyhliği", s. 88-89.

22 Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, II, 345.

23 Nesimi Yazıcı, "Karesi Gazetesi Penceresinden Balıkesir'de Dinî Hayat Üzerine Bazı Gözlemler (1916-1917)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 37 (1997), s. 113; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Türkçe Hutbe Münasebetiyle", *Açık Söz* (13 Şaban 1340), s. 2. Konuyla ilgili ayrıca bk. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, II, 2; Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, s. 186 (dipnot).

24 Yazıcı, "Karesi Gazetesi Penceresinden Balıkesir'de Dinî Hayat", s. 112-13.

25 Recai Doğan, "Cumhuriyet Öncesi Dönemde Yaygın Din Eğitimi Açısından Hutbeler", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39 (1999), s. 500.

26 BOA, C. MF., 165/8207 (21.Ca.1194).

İlgili mevcut belgelere göre kürsü şeyhliklerinin kuruluş amaçlarını şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Gaflet uykusundan uyandırmak için halka (bazen “müslüman halka ve ümmet-i Muhammed'e” ifadeleriyle) vaaz ve nasihat etmek.
2. İyilikleri tavsiye edip kötülüklerden sakındırmak (emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker).
3. Ahkâm-ı dîniyyenin iman ehli arasında teyidine hizmet etmek.
4. Cemaat-i müslimini irşat etmek.
5. Talebeye ders vermek, faydalı ilimlerle (tedrîs-i ulûm-ı nâfia) meşgul olmak.
6. İbâdullâha vaaz ve nasihat ile sultana, vâkıfa ve (bazılarında olduğu gibi) diğer devlet erkânına dua etmek (sonraki dönemlerde).

Yukarıda da geçtiği üzere kürsü şeyhliklerinin, halka İslâm dinine ait hükümlerle iyilikleri tavsiye edip onları kötülüklerden sakındırmak, vaaz ve nasihatlerle müslümanları bilinçlendirmek amacıyla kurulduğu anlaşılmaktadır. Ancak -ileriki bölümlerde daha geniş yer verileceği gibi- sonraki dönemlerde kürsü şeyhlerinin hizmetleri arasına medreselerde ders vermek, dersîamlık ve saray vâizliği, görevli olunan camilerin imam ve hatipliğini yürütmek, *Buhârî* ve *Şifâ-i Şerîf* okumak, talebe yetiştirmek ve devletin resmî törenlerine katılmak gibi vazifelerin de girdiği anlaşılmaktadır.

C. Tertip ve Terfiler

Kürsü şeyhliklerinin bulunduğu camiler önceleri vâizlik hizmetinin yerine getirildiği yerler sayılırken, kürsü şeyhlerinin 1 Temmuz 1330 (14 Temmuz 1914) tarihinden itibaren Evkaf Bütçesi Umum Zeyl Meşâyihî'ne dahil edilmeleri üzerine kürsü vaizleri için bir silsile ve merâtib-i ilmiyye, yani birbirini takip eden ilmî kademe ve terfi derecesi haline gelmiştir. Böylece kürsü şeyhlikleri önem, itibar ve saygınlık açısından diğer vâizliklerden ayrılmış olmaktadır. Daha önce de ifade edildiği gibi M. Zeki Pakalın, ilmiye şubelerinden ayrı ve müstakil bir cihet olan kürsü şeyhliğinin 30 derece olduğunu ve en üst kademedede Ayasofya Camii kürsü şeyhliğinin olduğunu belirtmektedir.²⁷ “Cuma vâizleri” silsiline dâhil olan kürsü şeyhliğinin en tepe noktası olması sebebiyle Ayasofya kürsü şeyhliği, itibar ve iltifat sıralamasında ilk sırada yer almaktadır. Zira Osmanlı döneminin ana mâbetlerinden biri olması ve yönetici erkânın cuma namazlarını zaman zaman burada kılması, Ayasofya Camii'ne ayrı bir önem kazandırmıştır. Böylece yönetime yakınlık

27 Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, III, 652.

ve halka tesir etme açısından kürsü şeyhleri için Ayasofya Camii'nin ayrı bir yeri vardı. Dolayısıyla kürsü şeyhleri arasında bu makama tayin olmanın kıymeti veya önemi, "Ayasofya-ı Kebîr Câmî-i Şerîfi cuma va'ziyyesine nail olmak" şeklinde ifade edilirdi.²⁸

Kürsü şeyhliği ile ilgili tertip ve terfi silsilesinin işleyişine dair şu örnekleri vermek mümkündür: Ayasofya Camii münhal olunca, hariçten ilk kademe olan Eyüp Camii'ne ulemâdan biri tayin edilir, ardından sırasıyla Eyüp Fâtih Camii vaizi, Sultan Selim Camii'ne; Sultan Selim Camii vaizi, Fâtih ilçesi Sultan Fâtih Camii'ne; Sultan Fâtih Camii vaizi, Sultan Bayezid Camii'ne; Sultan Bayezid Camii vaizi, Süleymaniye Camii'ne; Süleymaniye Camii vaizi, Sultan Ahmed Camii'ne; Sultan Ahmed Camii vaizi de Ayasofya Camii'ne nakil ve terfi ettirilirdi.²⁹

Uzunçarşılı bu tertibi, kürsü şeyhliği ihdas edilen diğer camileri de ilave ederek en yukarıdan aşağıya doğru şöyle sıralamaktadır: Ayasofya, Sultan Ahmed, Süleymaniye, Beyazıt, Fatih, Nuruosmaniye, Sultan Selim, Eyüp, Laleli Vâlide Sultan, Ayazma, Beylerbeyi Hamid-i Evvel, Hasköy'de Vâlide Sultan, Selimiye, Tophane'de Nusretiye, Eminönü Bahçe Kapısı (Yenicami), Üsküdar Şemsi Paşada Adliye ve diğer büyük camilerin vâzilikleri. Kürsü şeyhliğindeki tertibin bir benzerinin, medreselerin dahil olduğu ilmiye cihetinde de uygulandığı bilinmektedir.³⁰

Çalışmaya esas aldığımız belgelerden elde ettiğimiz sonuçlara göre, kürsü şeyhliği uygulamasında tayin, tertip ve terfi hususunda silsile takip edilen camilerin başlangıçta yedi olan sayısı, zamanla on bire, ardından on yediye ve daha sonra otuz üçe çıktığı ve artık değişmediği anlaşılmaktadır. Kürsü şeyhliklerinin sayıları ile ilgili Pakalın'la bizim tespitlerimiz arasındaki üç sayılı farkın selâtin camilerinin sayılarına dair olan farklı görüşlerden kaynaklandığı düşünülmektedir. Söz konusu bu otuz üç caminin dışında kalan İstanbul ve taşradaki diğer kürsü şeyhliklerindeki tayin, tertip ve terfiler söz konusu listenin dışında tutulmuştur. 1931-1932 ve 1943-1944 yıllarına ait Hayrat Hademesi Murakabe Defterleri'nin incelenmesinden kürsü şeyhliklerinin sayısının otuz üç olduğu ve söz konusu camilerle ilgili tertibe Cumhuriyet döneminde de aynen riayet edildiği anlaşılmaktadır.³¹ 13 Mayıs 1907

28 *Târîh-i Mehmed Râşid* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1865), V, 280.

29 Mehmed Emin, "Kürsü Şeyhleri: Selâtin Şeyhliği", s. 89; Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, II, 345.

30 Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, s. 186.

31 Vakıflar İstanbul Bölge Müdürlüğü Arşivi, *Kürsü Vaizleri Maaş ve Altı Aylık Yoklama İlmühaberleri Defteri (1931-1932)*; *Kürsü Vaizleri Maaş ve Altı Aylık Yoklama İlmühaberleri Defteri: Vaizler, Ferraşlar ve Şeyhler (1943-1944)*.

tarihinde İstanbul'da kürsü vâizleri için tertip ve terfi silsilesini gösteren camiler ve bu camilerde vazife yapan kürsü vâizlerinin isimleri şöyledir:³²

“1. Ayasofya-i Kebir Câmî-i Şerîfi: Manastırlı İsmail Hakkı Efendi	18. Hidâyet Câmî-i Şerîfi: Hemşinli Abdülkâdir Efendi
2. Sultan Ahmed: Erzurumlu Mehmed Fâik Efendi	19. Üsküdar Adliye Câmî-i Şerîfi: İstanbullu Hüseyin Hüsnü Efendi
3. Süleymâniye: Tirnovalı İbrahim Efendi	20. Tevfikiye Câmî-i Şerîfi: Dağistanlı Ahmed Seyfeddin Efendi
4. Sultan Beyazıt Câmî-i Şerîfi: Berkofçalı Mustafa Nûrî Efendi	21. Beşiktaş'ta Harbiye Câmî-i Şerîfi: Akşehirli Mehmed Emin Efendi
5. Fâtiht Sultan Mehmed Câmî-i Şerîfi: Tokatlı Şerif Efendi	22. Rami Kışlası Câmî-i Şerîfi: Kastamonulu Süleyman Efendi
6. Nuruosmaniye Câmî-i Şerîfi: Ahıskalı Yüsf Efendi	23. Asariye Câmî-i Şerîfi: Uluborlulu Mustafa Efendi
7. Sultan Selim Câmî-i Şerîfi: Taşabatlı Ahmed Efendi	24. Mirgün'de (Emirgân) Hamidiyye Câmî-i Şerîfi: Sivashlı Hüseyin Efendi
8. Ebû Eyyûb el-Ensârî Câmî-i Şerîfi: Tirebolulu Ahmed Efendi	25. Beşiktaş'ta Süleymâniye Câmî-i Şerîfi: Kastamonulu Mustafa Efendi
9. Lâleli Câmî-i Şerîfi: Kavalyalı İbrahim Efendi	26. Yeni Bahçe'de Vâlide Sultan Câmî-i Şerîfi: Geredeli Yunus Bahri Efendi
10. İstanbul'da Vâlide Sultan Câmî-i Şerîfi: Delvineli İsa Şevki Efendi	27. Çırağan Sarayı yakınında Mecidiye Câmî-i Şerîfi: Rusçuklu Mehmed Emin Efendi
11. Şehzâde Câmî-i Şerîfi: Tirnovalı İdris Efendi	28. Hırka-i Saâdet Câmî-i Şerîfi: Tirnovalı Ahmed Şâkir Efendi
12. Üsküdar'da Vâlide Sultan Câmî-i Şerîfi: Eğinli Mehmed Rahmi Efendi	29. Ortaköy'de Mecidiye: Arhovalı (Yunanistan) Mehmed Efendi
13. Ayazma Câmî-i Şerîfi: Çankırlı Mehmed Derviş Efendi	30. Rumeli Hisarı Câmî-i Şerîfi: Geredeli Ömer Efendi
14. İstavroz Bahçe/Beylerbeyi Câmî-i Şerîfi: Denizlili Süleyman Şâkir Efendi	31. Üsküdar'da Mihrimah Sultan Câmî-i Şerîfi: Aksekili Hâfız Ali Efendi
15. Hasköy'de Vâlide Sultan Câmî-i Şerîfi: Ahıskalı Hasan Efendi	32. Dolmabahçe'de Vâlide Sultan Câmî-i Şerîfi: Gümülcineli İbrahim Efendi
16. Selimiyye Câmî-i Şerîfi: Cum'alı Mehmed Hulûsi Efendi	33. Aksaray'da Vâlide Sultan Câmî-i Şerîfi: İstanbullu Hâfız Mustafa Efendi.”
17. Tophane'de Nusretiyye Câmî-i Şerîfi: Şeyh Fâzil-zâde Mahmud Mâhir Efendi	

Mevcut belgelerden anlaşıldığına göre tertip ve terfilerde mevcut silsile geleneğine uygun hareket edilmiş³³ ve görevler sık sık yenilenerek kürsü

32 BOA, Yıldız Perakende Evrakı Meşihat Dairesi Maruzatı (Y. PRK. MŞ.), 8/64 (30 Nisan 1325).

33 Kürsü Şeyhi Hüseyin Fevzi Efendi'nin tayin ve terfiinde bazı atlamalar olmuştur. İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi, Kürsü Şeyhi Hüseyin Fevzi Efendi'nin tercüme-i hal evrakını havi zarf (nr. 910).

şeyhleri terfi ettirilmiştir. Meselâ 1305-1328 yılları arasında belirtilen tertip ve terfi sıralamasına göre vazife yapan Abdülkadir Efendi, Aksaray Vâlide Sultan Camii'nde başlayıp Üsküdar Ayazma Camii'nde biten ve yirmi üç yıl devam eden kürsü şeyhliği vazifesini, on dokuz değişik camide yapmış ve Ayasofya Camii kürsü şeyhliğine ulaşmadan görevinden ayrılmıştır.³⁴

D. İstanbul'da Bulunan Diğer Kürsü Şeyhlikleri

Başbakanlık Osmanlı Arşivi ile İstanbul Müftülüğü Şer'î Siciller Arşivi'ndeki *Kürsü Şeyhi Defterleri*'nin incelenmesinden anlaşıldığına göre yukarıda isimleri zikredilen kürsü şeyhliklerinin dışında İstanbul'da kürsü şeyhliği bulunan diğer camiler şunlardır:

1. Üsküdar Atik Vâlide Camii	16. Hâmidîye Camii
2. Kırk Çeşme'de (Unkapanı) Sekban Paşa İbrahim Ağa Camii ³⁵	17. Aksaray Cafer Ağa Camii
3. Bâbü'lî'de Fatma Sultan Camii	18. Beyoğlu Şeyh'ül-Harem Camii
4. Üskübi Yerebatan Camii	19. Eminönü Hoca Paşa Camii
5. Fener Abdî Subaşı Camii	20. Sultan Ahmed Nakilbend Camii
6. Zeyrek Şeb-Safâ Kadın Camii	21. Balat Molla Aşkı Camii
7. Gâzî Atik Ali Paşa Camii	22. Yedikule Camii
8. Cezeri Kasım Paşa Camii	23. Parmakkapı'da (Eminönü) Kalıçeci Hacı Hasan Camii
9. Kasımpaşa'da Sahaf Muslihuddîn Camii	24. Zeyrek Uzun Çarşı'da Yavaşa Camii
10. Kara Mustafa Ağa Camii (1332 yılında Eyüp Camii'nin harap oluşu sebebiyle)	25. Beşiktaş Ertuğrul Camii
11. Bayram Paşa Camii	26. Aksaray'da Abdullah Ağa Camii
12. Sultanahmet civarında Kabasakal Camii	27. Anadoluhisari'nde Fâtih Sultan Mehmed Camii
13. Yıldız Sarayı arkasında Orhâniye Kışlası Camii	28. Mahmud Paşa (Veli) Camii
14. Neslişah Sultan Camii	29. Hırka-i Saâdet Camii
15. Fatih'te Kadı Çeşmesi (Yarhisar) Mescidi	

34 İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi, Kürsü Şeyhi Abdülkadir Efendi'nin tercüme-i hal evrakını havi zarf (nr. 868).

35 Gazanfer Ağa Medresesi / Unkapanı yakınlarında bulunan cami, İstanbul'un fethi sırasında şehit düşen Sekbanbaşı İbrahim Ağa adına Bizans'tan kalma eski bir kiliseden dönüştürülmüştür. 1940 yılında başlanılan yeni şehircilik kapsamında 1943 yılında yıkılmıştır.

E. Taşrada Bulunan Kürsü Şeyhlikleri

1. Eğriboz adasında Fethiye Camii	28. Mora Arkadya Kazası Camii
2. Dobriç-Bulgaristan Hacıoğlu Pazarı Camii	29. Sırbistan Leskofça Camii
3. Bulgaristan Balçık kazası Kavarna kasabası Sadık Ağa Camii	30. Kıbrıs Ayasofya Camii
3. Makedonya Kratova Camii	31. Kıbrıs Turunçlu Camii
4. Bulgaristan Köstendil Hacı Ferhat Camii	32. Sakız Adası Camii
5. Sofya Kuruçeşme Mahallesi Camii	33. Musul Şit Peygamber Camii
6. Bulgaristan Vidin Camii	34. Halep Câmîu'n-nûr (Camii)
7. Pravadi'de ³⁶ Sara Hüseyin Ağa Camii	35. Babadağ Gâzi Ali Paşa Camii
8. Bulgaristan Rusçuk Camii	36. Larende/Karaman Arapzâde Camii
9. Tutrakan kasabasında Hamidiye Camii	37. Şam Beni Emeviyye Camii
10. Niğbolu ³⁷ Camii	38. Boğazlıyan Camii
11. Silistre ³⁸ Camii	39. Mankaliye ³⁹ İsmihan Sultan Camii
12. Selânik Mustafa Paşa Camii	40. Amasya Fethiye Camii
13. Yunanistan İnebahtı Amca Hüseyin Paşa Camii	41. Isparta Kutlu Bey Musa Paşa Camii
14. Kandiye'de (Girit) Vezir Fâzıl Ahmed Paşa Camii	42. Güzel Hisar Kubbeli Mescit Mahallesi Ali Han Efendi Camii
15. Girit Resmo İskelesi yakınında Küçük İbrahim Ağa Camii	43. Bilecik Emirler Mahallesi Camii
16. Mutafçılar/İnebolu Camii	44. Ankara Yegân Bey Camii
17. Kütahya Lala Hüseyin Camii	45. Beypazarı Bezesten Salimzâde Hüseyin Efendi Camii
18. Kütahya Karagöz Paşa Camii	46. Babadağ Gazi Ali Paşa Camii
19. Niksar Halil Efendi Camii	47. Samsun Pazar Camii
20. Seydişehir Emir Camii	48. Ürgüp Camii
21. Kayseri Huand Hatun Camii	49. İnebolu Mutafklar Camii
22. Yalvaç Karaağaç kasabası Ulviye Mahallesi Hüseyin Ağa Camii	50. Karahisar (Develi) Câmî-i Kebir'i

36 Bulgarca Provadiya, Bulgaristan'ın Varna şehrinin batısında ve Varna-Şumnu (Sumen) demiryolu üzerinde yer alır.

37 Bulgaristan'ın kuzeyinde Plevne ilinin bir ilçesi.

38 Bulgaristan'ın kuzeydoğusunda, Dobruca bölgesinde, Tuna nehri kıyısında bulunan bir şehir.

39 Sultan II. Selim'in kızı, Sokullu Mehmed Paşa'nın hanımı İsmihan (Esmâ) Sultan adına Edirne'de yaptırılmıştır.

24. Tarsus Câmîu'n-nûr (Camii)	51. Orhan Gazi (Bursa) Ertuğrul Camii
25. Kayseri Kemerek Köyü Camii	52. Akyazı (Adapazarı) Şehzâde Süleyman Paşa Camii
26. Kirmastı (Bursa) Mustafa Kemalpaşa Camii	53. Ankara Hacı Bayram Camii
27. Güzelhisar Kubbeli Mescit Mahallesi Ali Han Efendi Camii	

II. KÜRSÜ ŞEYHLERİNİN TAYINLERİ ve YETERLİKLER

A. Tayinler

Kürsü şeyhliği vazifesi, imâmet ve hitâbet cihetinde olduğu gibi babadan oğula geçmekte ve tayinler padişah tarafından yapılmaktaydı.⁴⁰ Tayinlerde babalarının yerine geçecek çocukların o ciheti îfaya ehil ve muktedir olmaları gerekirdi. Babalarının yerine geçecek çocuk bulunmadığı veya bulunduğu halde küçük ve yetkin durumda olmadıkları zamanlarda, vazife başka ehil bir kişiye verilirdi.⁴¹ Tayin edilebilmek için, kadı veya mahallin ileri gelenlerinden oluşan bir komisyon önünde yapılacak olan müsabaka imtihanında muvaffak olmak ve o görevi yerine getirebilecek yeterlikte müstahak ve iktidar sahibi olunduğunu ispat etmek gerekirdi.⁴² Bir kadroya birden fazla kişinin müracaat etmesi halinde “ilim ve tahsil açısından denklige” bakılır, eşit durumlarda ise “kıdem”; meselâ “ders verme” (dersiâmlık veya müderrislik) konusunda yıl itibarıyla daha “fazla tecrübe” ile “güzel ahlâk” sahibi olma gibi hususlar esas alınır. İlmî donanım, tahsil ve güzel ahlâk sahibi olma gibi hususlarda halk, nâip, müftü, kadı ve şeyhülislâmın müspet görüşlerine de itibar edilirdi. Münhal göreve müracaat edenlerle alakalı görüş beyan eden şeyhülislâm, bazı yazılarında “ulemâ ve sülehâ ve bî'l-cümlesinin ve cemaat-i müsliminin ricâsıyla” notunu da düşerek tâlibin hem ilmî yönünü ortaya koyar hem de ilgiliye dair halkın istekli olduğunu belirtirdi.⁴³ Uygulamalar arasında babalarının mesleğine itibar etmeyerek bu görevi kabul etmeyenler bulunduğu gibi⁴⁴ geçici olarak yapılan tayinler de bulunmaktadır. Ayrıca vazifesini herhangi bir sebep yokken kendi isteği ile bir başkasına devreden, yaşlılık sebebiyle oğluna verilmesini isteyen kürsü şeyhlerine dâir örnekler de bulunmaktadır.

40 Evkaf öncesi yıllara dair tayinlerin nasıl yapıldığı ile ilgili herhangi bir belgeye ulaşamadım.

41 Bk. BOA, C. MF., 4373/88 (03.R.1195).

42 BOA, Cevdet Evkaf (bundan sonra: C. EV.), 96/1250. Konuyla ilgili ayrıca bk. *Düstur (Tertip I)*, 2 (1289/1872), s. 178-179.

43 BOA, C. MF., 4373 (03.R.1195).

44 BOA, C. MF., 4726, 23/1126 (25.S.1237).

Tayin süreci, herhangi bir camide boşalan vazifeye talip olanların bir istida ile müracaatları neticesinde başlardı. Müracaatlar, bölgedeki kadılık, müftülük ve şeyhülislâmlığa yapıldığı gibi bazen doğrudan saltanata da yapılabilirdi. Ayrıca münhal duruma gelen kürsü şeyhliğine tayin isteği, bazen o bölgenin ileri gelenleri veya ilgili vakıf tarafından da yerine getirilirdi. Tayin edilmek üzere verilen istida kadılık, nâiplik veya müftülük kanalıyla şeyhülislâmlığa arz edildikten sonra, tayin istenilen kürsü şeyhliği ile ilgili dilekçedeki bilgilerin doğru olup olmadığı, belirtilen vakfın bulunup bulunmadığı ve müracaat sahibinin ehil olup olmadığı yönünde defterdar tarafından telhis/araştırma yapılırdı. Bilgilerin doğruluğu sabit olunca, istida şeyhülislâmlığın “Göreve layıktır” görüşü ve “berat-ı şerîfe âli şân-ı sadaka ve ihsan buyrulmak” ricasıyla sadârete arz edilirdi.⁴⁵ Tayin, sadâretin konuyu sultana arzı ve ardından verilen buyruddan sonra gerçekleşir ve atanan kürsü şeyhine “berat/ruûs-ı hümayûn” verilirdi.⁴⁶ Çeşitli fermanlardan anlaşıldığına göre, görev yerlerinin her yıl tashih edilmesi, beratların yenilenmesi ve saltanattan temessük alınması gerekmektedir. Aksi takdirde maaşların ödenmesi mümkün olamamaktadır.⁴⁷ Kürsü şeyhleri bir camiden diğerine nakledilebilirlerdi.⁴⁸ Tayinlerde tayin edilenin ücretinin ilgili vakıf tarafından tahsis edilip edilmediğine de dikkat edilirdi.

Uygulama tarihi tam olarak bilinmemekle birlikte, eldeki belgelerden anlaşıldığına göre tahminen XVIII. yüzyıldan itibaren yapılan atamalarda adaylardan kimlik, soy, tabiiyet ve eğitim-öğretim durumlarını ifade eden bilgilerin yer aldığı bir tercüme-i hal formu alınırdı. Ayrıca formdaki sorulara yanlış bilgi verilmesi durumunda vazifeye son verileceğinin kayıt altına alındığı ayrı bir belge imzalatılırdı. Tayinlerde ilgililerden personel formu dışında nüfus tezkeresi, icâzetnâme ve ruûs-ı hümayun⁴⁹ gibi belgeler de talep edilirdi. Formda icâzetnâmenin hangi ilim sahasından alındığına dair açıklayıcı bilgilerin yer aldığı bir bölüm de bulunurdu. Meselâ, 1305 (1887-88) yılında Aksaray Vâlide Sultan Camii'ne kürsü şeyhi olarak tayin edilen Abdülkadir Efendi'nin icâzetnâmesi, ulûm-i âliyye (gramer, sarf-nahiv, belâgat

45 BOA, C. MF., 2572 (29.Ca.1229).

46 BOA, BEO., 1688/126564 (26.Ra.1319).

47 83 Numaralı *Mühimme Defteri* (1036-1037/1626-1628), haz. Hacı Osman Yıldırım v.dğr. (Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayını, 2001), s. 59-60, hüküm nr. 86/104.

48 BOA, Yıldız Mütenevvi Maruzat Evrakı (bundan sonra: Y. MTV.), 46/107 (15.R.1308); Y. MTV., 58/49 (19.C.1309); Y. MTV., 60/88 (25.Ş.1309).

49 Ruûs-ı Hümayun, Sadâret Reîsü'l-Küttaplık Kalemî tarafından verilen tayin beratıdır.

ve mantık gibi alet ilimleri) ve ulûm-i ‘âliye (tefsir, kıraat, hadis, fıkıh, kelâm ve ahlâka dair dinî ilimler) ile ilgilidir.⁵⁰

Kürsü şeyhleri iş göremez hale gelinceye veya ölünceye kadar vazife yaparlardı. Ancak bu durumun ilerleyen yaşlarda çeşitli açılardan sıkıntılara yol açtığı anlaşılmaktadır. Bu husus bazı kayıtlarda, “Yıllardan beri çeşitli camilerde vazife yaptım. Yaşlılık sebebiyle artık vazife yapamaz hale geldim. Bir miktar maaş bağlanarak vazifeden ayrılmak istiyorum” mealindeki sözlerle dile getirilmektedir.⁵¹

B. Yeterlikler

1. İlmî Yeterlikler

Çalışmamıza esas aldığımız belgelerden, tayinlerde kürsü şeyhi olarak atanacakların ulemâdan olmasına özellikle dikkat edildiği anlaşılmaktadır. Çeşitli yazışmalarda bu kişilerin “ilim ve istidat sahibi, muktedir, ehil, müstahak, vazifeyi hakkıyla yerine getirebilecek nitelikte, ahlâk ve istikamet sahibi, müslümanları gaflet uykusundan uyandıracak evsafıta” olmaları gerektiği vurgulanmaktadır. Bazı kayıtlarda yer alan “esâtize-i kirâmdan tahsîl-i fûnûn edip” ifadeleri, kürsü şeyhlerinin tahsilleri ile ilgili fikir vermektedir.⁵² Konuyla ilgili ulaşılan bütün bilgi ve belgelerden kürsü şeyhlerinin medrese tahsiline sahip oldukları, dönemin çeşitli âlimlerinden⁵³ ilim ve feyiz aldıkları, büyük bir kısmının hâfiz⁵⁴ ve kurrâ⁵⁵ olduğu, bazılarının Arap dili ile ilgili ilimleri tahsil ettikleri, yüksek din ilimleri alanlarında icâzetnâme verecek bir konumda oldukları tespit edilmiştir. Bunun dışında bazı kürsü şeyhlerinin, yaşadıkları yerlerdeki medrese tahsilinden sonra İstanbul’a gelerek Süleymaniye, Fatih ve Beyazıt gibi büyük camilerin dersiamlarından ders aldıkları; bu süre içerisinde kendini ispat edenlerin -bazı kürsü şeyhlerinin ifadesiyle- “kürsü şeyhliği silsile-i âliye”ye kayıt ve kabul edildikleri anlaşılmaktadır. Kürsü şeyhleri

50 İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi, Kürsü Şeyhi Abdülkadir Efendi’nin tercüme-i halini havi zarf (nr. 868).

51 BOA, BEO., 413/30917 (28.Za.1311).

52 Karahasanoğlu, “Osmanlı İmparatorluğunda 1730 İsyanına Dair Bulgular”, s. 101.

53 Ulaşılan belgelerde Yanyalı Mürteza Efendi, Kalkandelenli Recep Efendi, Müftî-i Kebîr Ahmed Şükrü Efendi ve Anadolu sabık kazaskeri Ahmed Nuri Efendi gibi âlimler öne çıkmaktadır.

54 BOA, BEO., 53/3970 (27.M.1310).

55 Kur’an ilimlerinde mâhir, vücûhât-ı seb’a ve ‘aşereye kâdir. Meselâ, Mankaliye Camii’nin kürsü şeyhi el-Hac Muhammed Efendi b. Hüseyin şeyhü’l-kurrâ olup “kıraat ilminde mâhir” bir şahsiyettir. BOA, C. MF., 3589 (15.Za.1175).

arasında gerekli şartları⁵⁶ sağlayarak dersiâm rütbesine yükselen, tefsir, hadis, kelâm ve fıkıh gibi dinî ilimler ile Arapça alanında ders verenler, dersler üzerinde müzakere yapabilecek kudrette olanlar da bulunmaktadır.⁵⁷

Tercüme-i hal evrakına ulaştığımız bazı kürsü şeyhlerinin arasında *Dürr-i Yektâ* ve *Birgivi* gibi Türkiyat kitaplarını tahsil edenler, hat sanatından icâzetnâme olarak “Hattâtîn” silkine dahil olanlar *Mantık*, *Halebî*, *Mültekâ*, *Molla Câmi*, *Alâka* ve *Vad’ıyye*, *Tarikat-i Muhammediyye* ve *Şifâ-i Şerif* gibi eserleri uzun yıllar tahsil edenler mevcuttur.⁵⁸ Terekelerinde bulunan kitaplar da kürsü şeyhlerinin ilmî kişilikleri hakkında bir fikir vermektedir. Meselâ Ayasofya Camii Kürsü Şeyhi İspirizâde Ahmed Efendi’nin terekesinde fıkıh, fıkıh usulü, kelâm, hadis, tefsir, Arap dili ve edebiyatı, İslâm ahlâkı, İslâm tarihi, felsefe ve metafizik gibi alanlara dair eserler bulunmuştur.⁵⁹ Aynı şekilde 1617 yılında Sultan Ahmed Camii’ne tayin edilen Abdülmecid Sivâsî’nin Arapça, fıkıh ve tefsir gibi dinî ilimlerde iyi bir tahsil gördüğü, tasavvufa yönelik ilimlerde derinleştiği belirtilmektedir.⁶⁰ Kısaca ifade etmek gerekirse kürsü şeyhleri, medrese tahsili yanında, uzun yıllar devam eden özel dersler almışlar, gerekli aşamalardan geçerek müderrislik ve dersiâmlık rütbesine ulaşmışlardır. Böylece medrese ve büyük camilerde ders ve hak edenlere icâzetnâme verdikleri anlaşılmaktadır.

2. Temsili Yeterlikler

Kürsü şeyhlerinde alanlarıyla ilgili ilmî yetkinliğin yanında mesleklerini temsil açısından da “istikamet sahibi, doğrulukla muamele eden, faziletiyle meşhur, gidişatının takvâ üzere olması” gibi ahlâkî özellikler de aranırdı. Bu tür özellikler halkın şeyhülislâmlığa yaptıkları müracaatlarda “ilim ve hilim sahibi, diyanet ve takvâ üzere, ulûm-i nâfia ile meşgul olacak” ifadeleriyle dile getirilirdi.

56 Dersiâm silkine dahil olabilmek için, okunması icap eden ilimler bitirilip icâzet (diploma) alınması, bir ilim heyeti huzurunda ruûs imtihanının kazanılarak ders vermeye mezun olunması gerekirdi. Bu şartları sağlayanlar ayrıca dört sene kadar fiilen ders verdikten sonra ancak dersiâm silkine dahil olabilirdi.

57 İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi, Kürsü Şeyhi Abdülkadir Efendi’nin tercüme-i hal evrakını havi zarf (nr. 868).

58 İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi, Cami-i Atikli Kürsü Şeyhi Mehmed Hulusi Efendi’nin tercüme-i hal evrakını havi dosya (nr. 911) ve Mustafa Şükrü Efendi’nin tercüme-i hal evrakını havi zarf (nr. 885).

59 Karahasanoğlu, “Osmanlı İmparatorluğunda 1730 İsyanına Dair Bulgular”, s. 110.

60 Toparlı, *Abdülmecit Sivasi Divanı*, s. 7.

Yukarıda da belirtildiği gibi kürsü şeyhliğine atanabilmenin temel şartı, o cihetin gereğini yerine getirebilecek ehliyet ve iktidara sahip olmaktı ve bu durumu yapılacak müsabaka imtihanında ispat etmek gerekiyordu. Bunların dışında şeyhülislâmların tayin edilmesi uygun bulunan adaylarla ilgili tayin yazılarına onların ilmî, dinî, ahlâkî ve sosyal konuları hakkında düştükleri bazı açıklayıcı notlar da kürsü şeyhlerinin temsil yeterlikleriyle ilgili bir fikir vermektedir. Meselâ “Erbâb-ı istihkaktan, doğruluk, güzel ahlâk ve ilim ile bezenmiş, gidişatı diyanet ve takvâ güzelliği ile donatılmış, vazifeyi almaya müstahak ve hakkıyla yerine getirmeye lâıyk, merhamet timsâli (şâyeste-i merhamet)”,⁶¹ “ehl-i ilim ve salâh, her bir cihet ile vazîfe-i merkûmeye lâıyk ve mahal/ehil”,⁶² “her veçhile lâıyk ve mahal ve müstahak” gibi açıklamalar konuyla ilgili ifadelerdendir. Özellikle 1850 yılından sonraki tayinlerle ilgili yazışmaların birçoğunda, vazife yapan kürsü şeyhlerinin veya tayin edilmesi tavsiye edilen zevâtın “padişaha, sadrazama ve vükelâ-i devlete (devlet erkânına) hasbî dua ettiği” belirtilerek atanacakların devlete bağlılığına da dikkat çekildiği görülmüştür.⁶³

Yukarıda da belirtildiği gibi, münhal duruma düşen kadroların doldurulması için zaman zaman bölge halkından oluşturulan ve içlerinde müftü, nâip, esnaftan ileri gelenler, muhtarlar ve diğer ilim erbabının yer aldığı bir heyetin ismen önerdiği kişiler de bulunmaktaydı. Söz konusu heyetin tayin edilmesini istedikleri şahısla ilgili hazırladıkları mazbatada yer alan “ilim ve fazilet açısından saygın, salih, gidişatı diyanet ve takvâ üzere, âlim, doğruluğu ile meşhur, vazifeyi almaya müstahak/ehil” oldukları yönündeki hüsn-i şهادette bulunmaları dikkat çekmektedir. Bütün bunlar, kürsü şeyhlerinin tayinlerinde ilim ve ahlâk sahibi, ehil, merhameti ve doğruluğu ilke edinmiş, sâlih ve ilmiyle âmil olmalarına dikkat edildiğini göstermektedir.

III. KÜRSÜ ŞEYHLERİNİN VAZİFELERİ

Daha önce de geçtiği üzere, özellikle kuruluş yılları ve sonrasındaki dönemlerde kürsü şeyhlerinin esas görevi, halka vaaz ve nasihat ederek onları dinî konularda bilgilendirmek, bilinçlendirmek, dinî sorumluluklarını hatırlatmak, dinî açıdan yapılması ve yapılmaması gereken işleri öğretilip telkin etmektir. “Kürsü Şeyhliklerinin Kuruluş Amaçları” başlığı altında da özetlenen söz konusu bu vazifeler, vakfın genel hükümleri çerçevesinde yerine getirilirdi. Bölgelerindeki münhal olan camilerine kürsü şeyhi talep eden bir vakfın talep yazısına uygun olarak verilen 1238 (1822-23) tarihli

61 BOA, C. MF., 52/2572 (27.Ra.1229).

62 BOA, C. MF., 57/2834 (29.Ş.1200).

63 BOA, C. MF., 56/2770 (27.L.1218).

bir berattaki “ulemâdan olmak, câmide hazır bulunan halka vaaz ve nasihat etmek ve Müslüman halka umûr-ı diniyyeyi öğretmek” şeklindeki ifadeler, kürsü şeyhlerinin vazifeleri ile ilgili önemli ipuçları vermektedir.⁶⁴ Diğer yandan Meclis-i Meşâyih Defteri'nde bulunan ve bir kürsü şeyhi hakkında hazırlanan iyi hal mazbatasında yer alan ifadeler, kürsü şeyhlerinin hem görev tanımlarını yapmakta hem de vazifenin sınırlarını belirlemektedir. Buna göre kürsü şeyhleri “İbâd-ı Müslimîne vaaz ve nasihat ile mesâil-i diniyyelerini ta'rif ve telkîn” edecek ve “Daima mefâz-i dîniyyeden bahsedecek” ancak “İsrâiliyyât ile vakit geçirmeyeceklerdir.”⁶⁵

Yukarıdaki ifadeler kürsü şeyhlerinin aslî görevlerinin vaaz ve nasihat yaparak müslümanları aydınlatmak olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Vaazlar, cuma namazlarında ve haftanın diğer günlerinde öğle veya ikindi namazlarından sonra yapılırdı. Vâkıflar, kürsü şeyhlerinden vaaz ve irşad dışında medreselerde ders vermelerini,⁶⁶ vazifeli oldukları camilerde dersiâmlık, *Buhârî*, *Müslim* ve *Şifâ-i Şerîf* okuyuculuğu yapmalarını; müftülük, imamlık ve hatiplik, dua-hanlık, cüzhanlık, şeyhülkurrâlık⁶⁷ dersiyile devirhanlık ve Buhârî Reisliği⁶⁸ gibi görevlerden birini ya da birkaçını aynı anda yerine getirmelerini isteyebilirlerdi. Tespit edilebildiği kadarıyla *Buhârî*, *Müslim* ve *Şifâ-i Şerîf* okuma gibi görevler genellikle Fatih, Hz. Halid Paşa Kapısı, Hamidiye, Nuruosmaniye (cuma ve salı hariç her gün), Ayasofya ve Bâbiâli yakınlarında Fatma Sultan camilerinde söz konusuydu.

Kürsü şeyhleri özellikle Türk-İslâm tarihinde önemli yer verilen Mevlid, Mîrac ve diğer kandillerin kutlandığı dinî gün ve gecelerde (tahsine günleri/eyyâm-ı mübâreke) belirlenen camilerde nöbet tutar, mahallî şartları göz

64 BOA, C. MF., 67/3320 (25.Ca.1238). Söz konusu vakıf, Boğazlıyan'da 15 Recep 1170 tarihinde kurulmuş olup tayin edilen kürsü şeyhi el-Hac Ahmed'dir.

65 İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi, *Meclis-i Meşâyih Defteri* (1748). Söz konusu defterde kürsü şeyhi, dersiâm ve diğer cihet sahiplerinin müfredatı kayıtlıdır. Söz konusu mazbata, Üsküdar'da bulunan İstavroz Karyesi (Beylerbeyi Köyü) Muhtarlığı tarafından 12 Mayıs 1330 tarihinde Abdullah Ağa Camii Kürsü Şeyhi Hâce Sadık Efendi hakkında hazırlanmıştır. Hâce Sadık Efendi, 1 Mart 1317 tarihinden itibaren adı geçen camide her hafta vaaz etmektedir.

66 BOA, C. EV., 486/24600 (10.Ra.1190). Meselâ, Arhovalı Şeyh Mehmed Hulûsi Efendi Medresetü'l-Vâizin'de tefsir ve hadis dersleri vermektedir. Bk. İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi, *Meclis-i Meşâyih Defteri* (1749), s. 18.

67 Çeşitli tevcih yazıları ve *Düstur* (Tertip I), 2 (1289/1872), s. 178.

68 İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi, *Meclis-i Meşâyih Defteri* (1748), s. 200. Kayda göre Nuruosmaniye Camii Kürsü Şeyhi Hafız Bekir Efendi, kürsü şeyhliği görevinin yanında *Buhârî-i Şerîf* okuma, *Buhârî* reisliği, şeyhülkurrâlık ve devirhanlık görevlerini de yürütmektedir.

önüne alarak geceye özel vaazlar yaparlardı.⁶⁹ Aynı şekilde ramazan aylarının ruh ve mânasına uygun vaazlar hazırlanır, Hırka-i Şerif gibi ziyaretçisi çok olan camilerde nöbetçi kürsü şeyhleri bırakılırdı. Ramazan aylarında genellikle kürsü şeyhliğinin ilk ihdas edildiği camilerin kürsü şeyhleri, üç ayların başlamasıyla birlikte Kadir gecesine kadar sırasıyla haftada bir gün harem dairesinde sultan ailesine vaaz ve nasihat eder, askerî bölgelerde bulunan camilerde askere dinî bilgiler verirlerdi.⁷⁰ Sarây-ı Cedîd⁷¹ Tersane Divanhânesi (salı ve cuma günleri)⁷² ve Hamidiye Türbesi gibi bazı türbelerde halka vaaz eden, medrese müdürlüğü⁷³ yapan kürsü şeyhleri de bulunmaktadır. Daha önce de belirtildiği gibi, özellikle 1850 yılından sonraki birçok tayin yazısında kürsü şeyhlerinden belirtilen görevlerin dışında vâkıfa, sultana ve diğer devlet erkânına dua etmelerinin istendiği görülmüştür. Bazı kayıtlarda ise ihtiyaç hâsıl olduğunda sultanların hastalıkları için “şifa duası” okudukları da kaydedilmektedir. Meselâ Ayasofya Kürsü Şeyhi İspirîzâde'nin Sultan III. Ahmed'in hastalığı için vaazdan sonra şifa duası yaptığı ve halkı galeyana getirdiği; hatta cuma namazı için 1723 yılında camide bulunan Nevşehirli Damad İbrahim Paşa'nın yapılan dua sırasında cemaatin heyecanından etkilenerek birkaç defa baygınlık geçirdiği belirtilmektedir.⁷⁴

Kürsü şeyhleri sadece vazifeli oldukları camide değil haftanın belirli günlerinde değişik camilerde de vaaz ve irşat yaparlardı.⁷⁵ Meselâ 1328 (1910-11) yılında Büyük Ayasofya Camii'nde birinci sınıf kürsü şeyhi olan Tırnovalı İbrahim Efendi, aynı zamanda Fındıklı Camii'nde cuma günü ikinci namazından sora, Tophane Nusretiy'e'de salı ve Fâtih Camii'nde cumartesi günleri öğle namazından sonra, Haseki Sultan'da cuma ve Kırk Çeşme'de ise çarşamba günleri değişik vakitlerde vaaz ederdi.⁷⁶ Aynı yılda Sultan Ahmed'e, hemen ardından Ayasofya Camii'ne kürsü şeyhi olan Bergamalı Mustafa Nuri Efendi bu vazifesinin yanında Fâtih Camii'nde *Buhârî-i Şerîf* okur,

69 *Meclis-i Meşâyih Defteri* (1749), s. 18.

70 Orhaniye Camii (Beşiktaş Yıldız Sarayı yakınlarında) kürsü şeyhliği bunlardan olup cuma namazlarında askere dini ilimler tedris edilirdi. BOA, Y. MTV., 46/107 (15.R.1308); BOA, Y. MTV., 58/49 (19.C.1309); BOA, Y. MTV., 60/88 (25.Ş.1309).

71 *Meclis-i Meşâyih Defteri* (1749), s. 7.

72 *Meclis-i Meşâyih Defteri* (1749), s. 17.

73 BOA, Sadâret Mektûbî Mühimme Kalemi Evrakı (bundan sonra: A. MKT. MHM.), 341/44 (18.R.1282).

74 BOA, Sadâret Amedî Kalemi Evrakı (bundan sonra: A. AMD.), 2/29 (23.Ş.1135).

75 BOA, C. MF., 181/9026; (29.Z.1216).

76 *Meclis-i Meşâyih Defteri* (1749), s. 1.

Galata Molla Camii'nde cuma vaazı yapar, Galata Cedid Vâlide Camii'nde ise dersiâmlık vazifesini yerine getirir; aynı camide salı günleri vaaz ederdi.⁷⁷ Kürsü Meşâyihi Defterleri'nin incelenmesinden anlaşılıyor ki, vazifeli olduğu caminin dışında vaaz, *Şifâ-i Şerif* ve *Buhâri* okuma gibi vazifeleri yerine getiren kürsü şeyhleri kıdem ve tecrübelerine göre sırasıyla birinci, ikinci, üçüncü ve dördüncü sınıf kürsü şeyhleridir. Beşinci ve altıncı sınıf kürsü şeyhlerinin genellikle kendi camilerinde vazife yaptıkları; tecrübe ve kıdem sahibi olanların da birkaç camide vaaz ve diğer hizmetleri yürüttükleri anlaşılmaktadır. Ayrıca birinci sınıf kürsü şeyhlerinin ikinci sınıf ve diğerlerinden, ikinci sınıf kürsü şeyhinin ise üçüncü sınıf ve diğer sınıflardaki kürsü şeyhlerine göre daha fazla camide görev yaptıkları tespit edilmiştir. Meselâ birinci sınıf kürsü şeyhi olan Sivaslı Necip Efendi'nin cuma, salı ve cumartesi günleri olmak üzere haftada beş camide vaazı bulunmaktadır.⁷⁸

Kürsü şeyhleri selâtin camilerinin dışında, pazar günleri Topkapı Sarayı'nda padişahın annesi, hanımları, çocukları, hizmetçi câriyeler ve hadım ağalarının bulunduğu Harem-i Hümayun⁷⁹ ehavâtına mahsus *Şifâ-i Şerif* okuma,⁸⁰ tersane çalışanlarına vaaz,⁸¹ Harbiye Dairesi'nde *Şifâ-i Şerif* okuma,⁸² Aksaray'da Çakırağa ve Küçük Efendi dergâhlarında vaaz, ramazan ayında Hırka-i Saâdet'te duâgû vazifesi,⁸³ recep ve şaban aylarında bulunan kandil günlerinde ve Kadir gecesinde Harem-i Hümayun'da vaaz⁸⁴ ve Mevlid-i Şerif gecesi nöbeti⁸⁵ gibi vazifeleri de yerine getirirlerdi.

IV. MAAŞLAR

Kürsü şeyhlerinin maaşları vakıfların vâridatından karşılanmaktaydı. Ancak kadroların 1 Temmuz 1330 (14 Temmuz 1914) tarihinden itibaren Evkaf Bütçesi Umum Zeyl Meşâyihi'ne nakledilmesi sebebiyle⁸⁶ maaşlar ar-

77 *Meclis-i Meşâyih Defteri* (1749), s. 2.

78 *Meclis-i Meşâyih Defteri* (1748), s. 1; ayrıca bk. *Meclis-i Meşâyih Defteri* (1749) ve *Meclis-i Meşâyih Defteri* (1750), s. 1.

79 Sarayda asıl adı Dârüssaâde denilen kısım.

80 *Meclis-i Meşâyih Defteri* (1749), s. 5.

81 *Meclis-i Meşâyih Defteri* (1749), s. 17, 21.

82 *Meclis-i Meşâyih Defteri* (1749), s. 22.

83 *Meclis-i Meşâyih Defteri* (1749), s. 26.

84 *Meclis-i Meşâyih Defteri* (1749), s. 27, 28.

85 *Meclis-i Meşâyih Defteri* (1749), s. 33.

86 Bâb-ı Fetvâ Memûrîn Kalemi Müdüriyeti Tahakkuk ve Levâzım Kısmı 10 Ağustos 1335 tarih 833 sayılı yazısı, İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi, Kürsü Şeyhi Gümülcinelî İbrahim Edhem Efendi'nin tercüme-i halini havi zarf (nr. 876).

tık Evkaf ve Maliye nezâretleri tarafından ödenmeye başlanmıştır. Maaşlarda 1255 (1839) senesi Muharrem ayında yapılan düzenlemeye kadar belirli bir standart bulunmaktaydı. Belgelerden günlük 1 akçeden aylık 74 kuruşa kadar değişen miktarlarda ücret ödendiği; ancak ücretlerin genel olarak 3-15 akçe arasında değiştiği anlaşılmaktadır.⁸⁷ Maaşlardaki bu farklılık, vakıfların maddî imkânları, vazifeye takdir edilen ücretler ve kürsü şeyhlerine gördürülen diğer hizmet kalemlerinin sayısının artması veya azalmasından kaynaklanırdı. Ücretler aylık veya günlük olarak ödenmekteydi. Ödemeler yapılan vaazlar, verilen dersler veya diğer vazifeler için ayrı ayrı hesaplanarak defterlere kaydedilirdi. Tayin veya zam taleplerinin karşılanması sırasında, çevrede aynı görevi yapan diğer kürsü şeyhlerinin maaşlarının ölçü alınmasına dikkat edilirdi. Vakıfların imkânlarının azalması veya mütevellisinin kalmaması gibi sebeplerden dolayı bazı kürsü şeyhliklerinin maaşları bölge halkından toplanan vergilerden, ilgili köylerin gelirlerinden, gümrüklerden,⁸⁸ Larend'e olduğu gibi cizyelerden,⁸⁹ ihtisap mukâtaası malından,⁹⁰ tahsis edilen vakıflara ait çeşitli akarlardan, icara verilen değirmen gibi vakfedilen bazı köylerin mahsulünden elde edilen⁹¹ gelirlerden karşılanmıştır. Bazı belgelerde ücretlerin, vakıf gelirlerinin azalması sebebiyle (Leskofça ve Ürgüp kazasının çevresindeki cami ve mescitlerde olduğu gibi) toplanan vergilerin faize verilmesi sonucunda elde edilen faiz gelirlerinden karşılandı; ancak bu şekilde elde edilen paraların kürsü şeyhleri veya imamlardan ziyade cami veya mescitlerde görev yapan saatçi, ferraş ve tuvalet temizlikçileri gibi diğer hizmet erbabına verileceği kayıtlıdır.⁹²

87 BOA, C. EV., 22/1091, 29.Z.1255. Ağustos 1259 tarihinde Leskofça ve Ürgüp kazasında görev yapan ona yakın imam, saatçi ve kürsü şeyhinin isminin yer aldığı evrakta, görevlilerin genellikle 4 ile 16 kuruş arasında maaş aldıkları kaydedilmekle birlikte, bazı imam ve vâizlerin 30-74 kuruş arasında değişen miktarlarda maaş aldıkları tespit edilmiştir. İbrahim Paşa Vakfı, Nevşehir'deki doğduğu köy olan Muşkarâ'daki caminin cuma vaizi, imam, hatip ve şeyhülkurrâsına günde onar akçe ödenmesini vakfetmişti. M. Münir Aktepe, "Nevşehirli Damat İbrahim Paşa'ya Âid İki Vakfiye", *İÜ Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, 15 (1960), s. 153. Söz konusu makalede işaret edilen ve cuma vâzine ödenmesi gereken miktarı belirten vakfiyenin tarihi belirtilmemekle birlikte, ikinci vakfiyenin tarihi Şevval 1141 olarak verilmektedir.

88 BOA, C. MF., 49/2404 (28.Ra.1212). Vidin'deki kürsü şeyhliğinin geliri, Vidin Gümrüğü'nden elde edilen gelirlerden karşılanmaktadır.

89 BOA, C. MF., 56/2770 (3) (27.L.1218).

90 İhtisap mukataası: belediye gelirleri. BOA, C. MF., 2770 (2) (6.Ca.1218).

91 BOA, C. MF., 67/3320 (25.Ca.1240).

92 BOA, C. EV., 22/1091 (29.Z.1255).

Vakıfların kürsü ihdas edilen camilerin yakınlarında olmaları gerekmezdi. İstanbul'daki bir kürsü şeyhliği veya diğer hayrat hizmetinin ücreti Halep veya Şam gibi yerlerdeki vakıf akarlarından karşılanabilmekteydi. Kürsü şeyhleri ve müderrisler arasında vaazlarını ve verdiği dersleri hasbî/karşılıksız olarak yapanlar da bulunmaktaydı. Söz konusu vâiz ve müderrisler, yazışmalarda imza olarak “müderris-i hasbî veya vâiz-i hasbî” ifadelerini kullanırlardı. Ancak bunların da vaaz ve verdikleri derslerden dolayı gelir getirici başka işlerde çalışma imkânı bulamadıklarından geçim sıkıntısı çektikleri, bu sebeple zaman içerisinde devletten maaş istedikleri belgelerde yer almaktadır.⁹³

Yazışmalarda maaşların yetersizliğinden şikâyet eden ve maaşların artırılmasını isteyen çok sayıda yazı bulunmaktadır.⁹⁴ Bu yöndeki şikâyetlerin çokluğu, kürsü şeyhlerinin maaşlarının ihtiyaçları karşılamaktan uzak olduğunu göstermektedir. Maaşların artırılması ile ilgili talepler, genellikle “ulûm-i nâfia ile meşgul ise(m) de (...) bir taraftan bir akçe ile mukayyet, fakîru'l-hâl ve kesretü'l-iyâl” gibi cümlelerle dile getirilmekteydi. Maaşların yetersizliği ile ilgili dilekçeler, şeyhülislâmlık tarafından maliyeye bildirilmekteydi. Maliye ise konunun araştırılmasını ve gerektiği takdirde artış yapılmasına müsaade ederdi. Belgeler arasında emeklilik uygulaması bulunmadığı için kürsü şeyhlerinin vefatından sonra aile efradının fakruzarûret içerisinde kaldıkları ve saltanattan yardım istediklerine dair çok sayıda yazı bulunmaktadır. Bazı yazılarda ise yaşlılık veya uzaklık sebebiyle vazifeye gitmekte zorluk çeken kürsü şeyhlerinin ulaşım için at ve atlarına yem istedikleri görülmüştür. Maaşların azlığı ile ilgili şikâyetlerin giderek artmasından olacak ki, devlet tarafından 1317 (1899-1900) yılında kürsü şeyhlerinin tamamına seyyanen 200'er kuruş zam yapılmıştır.⁹⁵

Daha önce de belirtildiği gibi, kürsü şeyhleri tahsil, tayin, tecrübe ve gördükleri hizmetler açısından belirli bir tertibe ve terfi silsilesine tâbiydiler. Diğer yandan kürsü şeyhliği vazifesi dışında vâkıfların şart koştuğu diğer hizmetlerin yerine getirilmesi gibi durum ve yukarıda belirtilen sebeplerden dolayı maaşlar arasında önemli farklılıklar söz konusu olabilmekteydi. İşte Evkaf ve Maliye nezâretleri maaşlardaki bu farklılığı ortadan kaldırmak için ödemeleri 1255 (1839) senesinin Muharrem ayından itibaren silsileye bağlayarak “sınıf sistemi”ni getirmiştir.⁹⁶ Böylece maaş ve maaş artışları belirli bir standarda bağlanmış ve kürsü şeyhlerine derecelerine göre maaş ödenmiştir.

93 BOA, C. MF., 56/2770 (2) (27.L.1218).

94 BOA, A. MKT.NZD., 138/41 (29.C.1271).

95 BOA, İ. HUS., 80/1317/L-09 (04.L.1317).

96 Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, II, 345.

İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi'nde bulunan 1748 ve 1749 nolu (1328-29/1910-11) Meclis-i Meşâyih Defterleri'nde kürsü şeyhlerinin altı sınıfa ayrıldıkları görülmektedir. Buna göre birinci sınıf kürsü şeyhleri 1000, ikinci sınıf kürsü şeyhleri 800, üçüncü sınıf kürsü şeyhleri 700, dördüncü sınıf kürsü şeyhleri 600, beşinci sınıf kürsü şeyhleri 500 ve altıncı sınıf kürsü şeyhleri ise 400 kuruş maaş almaktadır. Defterlerdeki kayıtlardan Maliye'nin maaşlara olan katkısının Evkaf'tan daha fazla olduğu anlaşılmaktadır. Kürsü şeyhleri arasında maaşlarını ilmiye tahsisatından alanlar da bulunmaktadır. 1305-1328 yılları arasında İstanbul'un çeşitli camilerinde vazife yapan kürsü şeyhi Abdülkadir Efendi'nin maaşını İlmiye Tahsisatı'ndan aldığı ve 10 Ağustos 1912 tarihinde maaşından % 5 kesintiyle birlikte emekliye sevk edildiği belirtilmektedir.⁹⁷

V. KÜRSÜ ŞEYHLERİNİN SOSYAL İTİBARLARI

Kürsü şeyhlerinin diğer hayrat hademesi ve memurlar arasındaki itibarlarına yönelik çeşitli göstergeler bulunmaktadır. Bunların bir kısmına yukarıda temas edilmiştir. Kürsü şeyhleri her şeyden önce ilmî açıdan tebâruz etmiş, gördükleri din hizmetleri ve yaptıkları etkin vaazlarla halk arasında kendilerinden övgüyle söz edilen ilmiye mensupları arasından seçilirlerdi. Sultanın beratıyla atanmaları ve askerî zümre içerisinde yer almaları da kendilerine önemli bir ayrıcalık kazandırmaktaydı. Zira Osmanlı'da devlet görevlisi olmanın tek göstergesi, padişahın verdiği berat ve bu beratta gösterilen görev karşılığı vergilerden muafiyettir.⁹⁸

Kürsü şeyhlerinin kademelerinin ilerlemesi, itibarlarının artırılması, dinî ve sosyal konularının yükseltilmesine yönelik diğer bir uygulama, atama süreçlerinde yerine getirilen işlemlerle ilgilidir. Daha önce de ifade edildiği gibi atamalar müftü, kadı veya nâibin hazırlamış olduğu "îlâm"ın sultana takdim edilmesiyle gerçekleşirdi. Ancak 1139 (1726) yılından itibaren tayinlerde yeni bir uygulamaya gidilmiş, mevcut silsile ve mertebeye dört mertebe daha ilave edilmiştir. Bunlar îlâmın hazırlanması, mücebince amel olunmak üzere padişahın verdiği ferman ve yedi camiye ilave edilen dört camide kürsînişin vâizlik ve söz konusu şeyhlere 1726

97 Memûrin Müdüriyet-i Aliyye'nin 26 Şâban 1330 tarih ve 416 sayılı yazısı, İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi, Kürsü Şeyhi Abdülkadir Efendi'ye ait 868 numaralı zarf, dosya nr. 2052.

98 Özer Ergenç, "Osmanlı Klasik Dönemindeki 'Eşraf ve Ayan' Üzerine Bazı Bilgiler", *Osmanlı Araştırmaları*, 3 (1982), s. 107. Ayrıca bk. Halil İnalçık, "XV. Asır Türkiye İktisadi ve İçtimai Tarihi Kaynakları", *İÜ İktisat Fakültesi Mecmuası*, 15 (1954), s. 1-4.

yılı Ramazan ayının 13. gününden itibaren “ruûs-ı hümâyun” verilmesiyle “meşâyih-i selâtin/selâtin şeyhliği” mertebesine kavuşturulmuş olmalarıdır. Tayinlerdeki bu tertibe 1919 yılında da hiç aksamadan riayet edildiği belirtilmektedir.⁹⁹

Daha önce de ifade edildiği gibi saygınlık açısından Osmanlı'da kürsü şeyhliklerinin en itibarlısı Ayasofya kürsü vaizliği idi. Üst düzeydeki bu vazilik kadrosuna tayin edilen kürsü şeyhlerinin dinî, ilmî ve sosyal açıdan seçkin olmalarına dikkat edilirdi. Esas itibarıyla bu makama ulaşabilmek için yeterlik şartlarını haiz olmanın dışında belirlenen tertibin sırasıyla aşılması gerekirdi. Yaşanan bu süreç, kürsü şeyhlerine büyük bir tecrübe ve önemli bilgi birikimi kazandırmış olurdu.

Başta Ayasofya Camii kürsü şeyhleri olmak üzere Sultan Ahmed, Fâtih ve Beyazıt camilerinin kürsü şeyhleri gibi bir kısım kürsü şeyhleri yönetici erkân ile doğrudan görüşme imkanına sahiptiler. Bu durum, mevzubahis kürsü şeyhlerini halk ve diğer devlet erkânı nezdinde seçkin bir konuma yükseltmekteydi. Belgelerden, başta sultanlar olmak üzere, bazı devlet ricalinin kürsü şeyhlerinden görüş aldıkları, cuma namazlarından sonra kendilerine dua ettirdikleri ve hastalıklarına şifa diledikleri anlaşılmaktadır. Kürsü şeyhlerinin ilmî kişilikleri, yazdıkları eserler, faziletleri, olgun tavırları, kalem ve vaazlarıyla haksızlık ve zulme karşı gösterdikleri haysiyetli duruşları kendilerine sultanlar ve diğer devlet erkânı arasında muteber bir yer kazandırmıştır. Bu özellikleri yanında vüzerâ ve ilmiye ricâli ile birlikte birçok merasim ve toplantıya iştirak etmeleri gibi özel durumları, onların devlet yöneticileri tarafından saraya çağrılarak hal ve hatırlarının sorulması; diğer ulemâ ve meşâyih-i kirâm gibi lütuf, ihsan ve ikramlarda bulunulması¹⁰⁰ dışında kendilerinden çeşitli konularda görüş alınmasının da yolunu açmıştır.¹⁰¹ Bazı kürsü şeyhlerinin üstün gayretleri sebebiyle padişah tarafından altın ve gümüş liyakat nişanları ile ödüllendirildikleri belirtilmektedir.¹⁰² Meselâ 1312 senesinde Aksaray Vâlîde Sultan Camii'ne kürsü şeyhi olarak tayin edilen Uluborlulu Mustafa Şükrü Efendi başarılı çalışmalarından dolayı 4. şube, 3. rütbeden Mecidî nişanı ile taltif edilmiştir.¹⁰³ Aynı şekilde Ayasofya Camii

99 Mehmed Emin, “Kürsü Şeyhleri: Selâtin Şeyhliği”, s. 89.

100 Aktepe, *Patrona İsyamı (1730)*, s. 128-129. Ayrıca bk. BOA, CEV. EV., 10/458 (29.Z.1255).

101 Toparlı, *Abdülmecit Sivasi Divanı*, s. 7.

102 İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi, Kürsü Şeyhi Abdülkadir Efendi'nin tercüme-i halini havi zarf (nr. 868).

103 İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi, Mustafa Şükrü Efendi'nin tercüme-i halini havi zarf (nr. 911).

kürsü şeyhi Mehmed Hilmi Efendi¹⁰⁴ ve Sultan Ahmed Camii Kürsü Şeyhi Mustafa Efendi¹⁰⁵ Mecidi nişanı, Hamidiye Camii¹⁰⁶ Kürsü Şeyhi Şerif Efendi ise üçüncü rütbeden Nişân-ı Osmanî ile taltif edilmişlerdir. Ancak onların bu itibar ve halk üzerindeki saygınlıkları, zaman zaman siyasete bulaşmalarına ve bazı olumsuzlukların yaşanmasına yol açmıştır.¹⁰⁷

Kürsü şeyhlerinin sarayda sultanlara ve ailelerine vaaz ve nasihat yaptıkları, sultanların cenazelerini yıkadıkları, devlet erkânını hacca uğurlama ve Hırka-i Şerif Camii ziyaretleri gibi diğer ilmiye ricaliyle birlikte devlete ait çeşitli merasimlere katılıp dualar ettikleri de belirtilmektedir. Meselâ 1278 (1832-33) yılında, mübarek olarak kabul edilen üç ayların ilki olan recep ayından başlamak üzere, ramazan ayının ilk haftası dahil, her pazartesi günü sırasıyla Ayasofya, Sultan Ahmed, Süleymaniye, Beyazıt, Fatih, Sultan Selim, Nuruosmaniye ve Lâleli camilerinin kürsü şeyhlerinin katılarak kahvecibaşının odasında sultanın annesine ve diğer aile efradına vaaz ve nasihatte bulunmaları için ferman çıkartılmıştır.¹⁰⁸ Aynı vazife ertesi yılda tekrar ettirilmiş, bu defa vazifeye Eyüp Sultan Camii'nden başlanılarak sırasıyla Lâleli Cami Kürsü Şeyhi Şehrî Mehmed Efendi, Eyüp Hz. Hâlid Camii Kürsü Şeyhi Harputlu Mustafa Efendi, İstanbul Yenicami Kürsü Şeyhi Bergamalı Mustafa Hulusi Efendi, Şehzade Camii Kürsü Şeyhi Mehmed Efendizâde Mustafa Efendi, Üsküdar Vâlide Camii Kürsü Şeyhi Emir Efendizâde Ömer Seyyid Efendi, Ayazma Camii Kürsü Şeyhi Tokatlı Musa Efendi, İstavroz (Beylerbeyi) Camii Kürsü Şeyhi Hasan Efendi ve Hasköy Camii Kürsü Şeyhi Şehrî Ali Galip Efendi katılmıştır.¹⁰⁹

Başta Ayasofya olmak üzere diğer camilere ait bazı kürsü şeyhlerinin hanedana ait düğünlerde veya çocuklarının sünnet merasimlerinde üst düzey devlet erkânı ile birlikte hazır bulunmaları, onların devlet ricali arasındaki itibarlarını göstermesi bakımından önemlidir. Meselâ Sultan Ahmed Camii Vaizi İspirizâde Ahmed Efendi, Süleymaniye Camii Kürsü Şeyhi Köse Süleyman Efendi ve Sultan Beyazıt Camii Kürsü Vâizi Şeyh Abdülvehhâb Efendi, Sultan III. Ahmed'in çocuklarının sünnet düğününde “piş gâh-ı hazret-i sadr-ı a'zamîde kurulan sofrâ-i ûlâda” yer almışlardır. Bu sofrada ayrıca sad-

104 BOA, İrade Taltifat (bundan sonra: İ.TAL.), 13/1310/B-072 (28.B.1310).

105 BOA, İ.TAL., 164/1316/N-024 (17.N.1316).

106 BOA, İ.TAL., 157/1316 B-024 (6.Ş.1316); İ.TAL., 108 (6.Ş.1314).

107 Ayasofya Kürsü Şeyhi İspirizâde, Patrona Halil İsyanı sırasında önemli roller üstlenmiştir. Bk. Koçu, *Patrona Halil*, s. 72-73; ayrıca bk. Aktepe, *Patrona İsyanı*, ilgili bölümler.

108 BOA, Cavit Baysun Evrakı (bundan sonra: HSD. CB.), 1-32 (07.B.1278).

109 BOA, HSD. CB., 1-37 (4.B.1279).

razam, Rakka valisi ve nakibül-eşraf da bulunmaktadır. Eğriboz muhafızının bulunduğu ikinci sofrada ise Sultan Mehmed Han, Şehzade, Sultan Selim, Eyüp ve Vâlîde Camii kürsü şeyhleri, üçüncü sofraya ise defterdar efendi ile dokuz, dördüncü sofraya ise diğer on kürsü şeyhi oturmuştur.¹¹⁰ Yine Ayasofya Kürsü Şeyhi Süleyman Efendi, II. Mustafa'nın kızı Safiye Sultan'ın düğününde yer almış, Şeyhülislâm Abdullah Efendi'nin kıydığı nikâhın ardından dualar yapmıştır. Nikâh töreninden sonra şeyhülislâma çukayla kaplı samur, Süleyman Efendi'ye ise kakum bir kürk hediye edilmiştir.¹¹¹

Bazı özel taleplerinin karşılanması da kürsü şeyhlerinin saltanat makamındaki saygınlıklarını göstermektedir. Meselâ Fatih Camii kürsü şeyhi fakir olan damadına iş bulunması için arzuhalde bulunmuş, sultan da gereğinin yapılmasını emretmiştir.¹¹² Aynı şekilde Ayasofya Camii Kürsü Şeyhi Mevlânâ Şeyh Ömer de "ilim, hilim, züht ve takva üzere" yerine getirdiğini belirttiği vaaz ve nasihat görevini, kendisinden sonra aynı vasıflarda olan evladından başkasına verilmemesi hususunda devrin padişahından ferman almıştır. Fermana göre hacca gittiğinde veya öldüğünde cihet evladından başkasına verilmeyecektir. Söz konusu fermanın, 1025'te (1616-17) yenilenmesi hususunda İstanbul kadısına ferman çıkartılmıştır.¹¹³

Kürsü şeyhlerinin vakıf şartlarına uymayan, vakıf malını şahsî işleri için kullanarak vakfı zarara uğratan veya yaşlanarak iş göremeyen mütevellilerin yerine tayin edildikleri de vâkidir. Bu gibi görevlere getirilirken kendileriyle ilgili düşülen "müstakim, dindar, umûr-ı vakfî rü'yet ve idareye bî-garaz olduğunu cemaat-i Müslimîn ve vâkıfın utekâsından yetkililer ve daha başkalarının tavsiye ve tercihleri üzerine" gibi notlar, halkın ve idarecilerin kürsü şeyhleri ile ilgili güven dolu yaklaşımlarını ortaya koymaktadır. Bu çerçevede Şehzade Camii Kürsü Şeyhi Osman Efendi, 1756 yılında vakıf mallarını vakfiye şartlarına uygun olarak kullanılmadığı yönündeki şikâyetler üzerine Kıbrıslı Şeyh Hacı Abdullah Vakfî'na müteveli kaymakam tayin edilmiştir.¹¹⁴ Aynı şekilde Büyük Ayasofya Camii Kürsü Şeyhi Seyyid Mehmed Efendi

110 Karahasanoğlu, "Osmanlı İmparatorluğunda 1730 İsyanına Dair Bulgular", s. 104-5.

111 Çağatay Uluçay, "Fatma ve Safiye Sultanların Düğünlerine Ait Bir Araştırma", *İstanbul Enstitüsü Mecmuası*, 4 (1958), s. 149-51.

112 BOA, İrade Dahiliye (bundan sonra: İ. DH.), 1224/95825 (18.N.1308).

113 82 Numaralı Mühimme Defteri (1026-1027/1617-1618), haz. Hacı Osman Yıldırım v.dğr. (Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayını, 2000), s. 200-201 (hüküm nr. 3001/70).

114 *İstanbul Ahkâm Defterleri: İstanbul Vakıf Tarihi (1742-1764)*, haz. Ahmet Kal'a v.dğr. (İstanbul: İBB Kültür İşleri Daire Başkanlığı Araştırma Merkezi Yayınları, 1998), I, 217-18.

1762 yılında Hatice Hanım Vakfı'na,¹¹⁵ Küçük Ayasofya Cami Kürsü Şeyhi Mehmed Efendi de 1761 yılında aynı caminin vakfına müteveli olarak tayin edilmiştir.¹¹⁶

VI. GÖREV İHMALLERİ ve VAAZLARIN İÇERİKLERİ

Belgelerin incelenmesi sırasında, kürsü şeyhlerinden bazılarının zaman zaman görevlerinde ihmal ve suistimallerde buldukları, görevlerinin dışına çıktıkları görülmüştür. Bu kapsamda yerine vekil bırakarak veya mazeretsiz olarak uzun süre görev mahallini terk eden kürsü şeyhleri bulunmaktadır. Hatta bazı şikâyet dilekçelerinden bir kısım kürsü şeyhinin görevlerini ihmal etmeyi kendilerine ahlâk edindikleri anlaşılmaktadır. Bu husus şikâyet dilekçelerine “vazifesi cemaat-i müslimîni nevm-i gafletten uyandırmak olduğu halde uzun zamandan beri vazifesini terk eden ismi malum, cismi nâmalum” şeklindeki ifadelerle yansımaktadır.

Kürsü şeyhleri ve diğer bazı vâizler hakkında halkın muzdarip olduğu diğer bir husus, vaaz ve nasihatlerin içerikleri ile ilgilidir. Bazı kürsü şeyhleri ve vâizler, dinî temelleri olmayan konularda konuşmakta, İsrâiliyat'a dair mevzulara girmektedirler. Diğer bazıları ise vaazlarında vaaz ve nasihat yerine birtakım mânasız, içi boş ve halkı güldürmek için sözler sarf etmekte, çeşitli taklitler yapmaktadırlar. Ayrıca şahsiyete müteallik, doğrudan veya rumuz kullanmak suretiyle ya da îham (vehim üretmek) yoluyla saldırıda bulunmaktadırlar. Hatta bir kısmı kötü niyetli kişilerin tâlimatları, istekleri ve fikirleri doğrultusunda konuşmakta, böylece konu ve vazife dışına çıkmaktadırlar. Durum yaygın hale gelmiş olmalı ki 1892 yılında bir ferman yayımlanarak Meşihat ve Ders Vekâleti'nden söz konusu hususlarla ilgili garazkârane tavır ve davranışların önüne geçilmesi istenmiştir. Buna göre camiler müfettiş ve büyük kavuklu efendiler yoluyla sıkı bir şekilde takip edilecek, söz konusu yollara başvuranlar veya bu yola meyilli olanlar tespit edilip önce ikaz edilerek kendilerine aslî görevleri hatırlatılacaktır. Tutumunu değiştirmeyen ve ikazlara aldırış etmeyenlerin görevlerine ise son verilecektir. Söz konusu fermanla dikkat çeken diğer bir husus, yukarıda belirtilen olumsuzluklara genellikle fakir vâizlerin cer elde etmek maksadıyla başvurduklarının ileri sürülmesi ve görevden el çektirilmesi durumunda maddî zorluk yaşayacaklarından dolayı, kendilerine “Hazîne-i Celîle'ce fukarâ tertibinden” bir miktar akçe verilmesinin uygun olacağı yönündeki karardır.¹¹⁷

115 *İstanbul Vakıf Tarihi*, I, 296, 315.

116 *İstanbul Vakıf Tarihi*, I, 290-91.

117 BOA, Yıldız Perakende Evrakı Başkitabet Dairesi Maruzatı (bundan sonra: Y. PRK. BŞK.), 25/85 (2.N.1309).

Kürsü şeyhleri ile ilgili şikâyet konularından bir diğeri, dillerine sahip olamamaları, avâmî ve müstehcen teşbihler yaparak halk arasında fesada yol açabilecek vaazlar yaptıklarına yöneliktir. Meselâ Taşcızâde Abdullah Efendi adında bir kürsü vâizi, “lisânını hıfza kâdir olamadığından” maaşının İstanbul Gümrüğü'nden karşılanmak üzere günlük 60 akçe verilerek evinde oturmaya mecbur edilmiştir.¹¹⁸ Bu şekilde vaaz ettikleri için Sultan IV. Mehmed devrinde Kıbrıs'a ve diğer bazı adalara sürülen kürsü şeyhleri bulunmaktadır.¹¹⁹ Benzeri başka bir uygulama ise Edirne müderrisi, kürsü şeyhi ve nâibi hakkında gerçekleşmiştir. Buna göre müderris yalan ve yanlış ifadelerle ortalığı sarsacak kışkırtmalarda bulunmak, temeli olmayan ve eksik bilgilerle Allah'ın rızasının dışına çıkma cesareti göstermekten Sivas'a, kürsü şeyhi ise “görevi emr-i bi'l-maruf, nehyi ani'l-münker” olduğu halde “mûcib-i fesat ve çirkin sözler sarf etmek” suçundan Mihalıççık'a sürülmüştür.¹²⁰

Haklarında şikâyete konu olan diğer bir husus, bazı kürsü şeyhlerinin tarikat şeyhlerini ve müritlerini bazen küfürle itham edecek kadar ileri giderek sapıklıkla suçlamalarıdır. Meselâ 1784 yılında Kastamonu Nasrullah Camii Kürsü Şeyhi Kalecikli İbrahim Efendi, caminin hemen yakınında bulunan Halvetî Tarikatı Tekkesi'nin şeyhi ve müritleri hakkında çok ağır ithamlarda bulunmaktadır. Söz konusu tarikat mensupları tarafından saltanata verilen konuyla ilgili şikâyet dilekçesinde geçtiği üzere, kürsü şeyhi vaazlarında çeşitli meclis ve mahfillerde yaptığı sohbetlerde tarikatın şeyhi ve dervişleri hakkında ağza alınmayacak sözler sarf etmekte, kendilerini ibadete, zikir ve itaate adayan bu güzide insanları, küfür ve sapıklıkla suçlamaktadır. Bu sebeple kürsü şeyhinin huzura çağırılarak tembih ve tedip edilmesi, tedip ve tembihi mümkün olmadığı takdirde cezalandırılması istenmektedir.¹²¹

DEĞERLENDİRME ve SONUÇ

Önceleri tarikat şeyhleri ile ilgili bir cihet ve unvan iken ilerleyen dönemlerde bunların arasından ilmî yeterliğe sahip kişilerin yetişmemesi sebebiyle zâhir ulemâsına da verilmeye başlanan ve selâtin camilerine ait bir vâzlik kurumu haline gelen kürsü şeyhliği, ilk defa Fâtiş Sultan Mehmed döneminde ihdas edilmeye başlanmıştır. Ortaya çıkış sürecinde sultanlar veya sultan yakınları tarafından sınırlı camide ihdas edilen kürsü şeyhliklerinin sayısı 1726 yılından itibaren artmaya başlamış, zaman içerisinde İstanbul'un sınırlarını aşarak taşraya doğru genişlemiştir. Müslüman halka vaaz ve nasihat

118 BOA, İbnülemin Maliye (bundan sonra: İE. ML.), 103/9793 (06. N. 1131).

119 Koçu, *Patrona Halil*, s. 73.

120 BOA, C.MF., 120/5982 (10.M.1242).

121 BOA, Cevdet Adliye (bundan sonra: C. ADL.), 106-6356 (29.B.1200).

etmek, onlara dinî vazife ve sorumluluklarını hatırlatmak gayesiyle kurulan kürsü şeyhliğinin hizmet ve görev alanı zamanla müderrislikten hatipliğe, dersiâmlıktan *Buhârî* ve *Şifâ-i Şerîf* okumaya kadar varan dinî, ilmî ve hayrî her türlü hizmeti bünyesinde barındıran bir çeşitliliğe kavuşmuştur. Özellikle Ayasofya Camii kürsü şeyhi başta olmak üzere Sultan Ahmed, Beyazıt, Süleymaniye, Fatih, Lâleli Vâlide Sultan, Şehzâde ve Eyüp'teki Fâtih camilerinin kürsü şeyhlerinin saltanat ve halk nezdindeki itibarları çok yüksekti. Önde gelen bu ve bazı diğer kürsü şeyhleri devletin çeşitli merasimlerine katılarak protokoldeki yerlerini alır, sultan ailelerinin düğün ve sünnet gibi merasimlerine iştirak eder, ayrıca Harem-i Hümayun halkına vaaz etme ve *Şifâ-i Şerîf* okuma gibi hizmetleri de yerine getirirlerdi. Sahip oldukları dinî, ilmî ve sosyal itibar sebebiyle zaman zaman saraya çağırılarak hal ve hatırları sorulur, çeşitli konularda görüşleri alınır.

Kürsü şeyhliklerinin bulunduğu camiler, kürsü şeyhlerinin 1330/1914 yılından itibaren Evkaf Bütçesi Umum Zeyl Meşâyihî'ne dâhil edilmeleri ile kürsü vâizleri için bir silsile ve merâtib-i ilmiye, yani birbirini takip eden ilmî kademe ve terfi derecesi haline gelmiştir. Bu şekilde ilmiye şubelerinden ayrı ve müstakil bir cihet haline getirilen kürsü şeyhlikleri, tertip ve terfi açısından selâtin camilerine ait 33 dereceli bir hüviyet kazanarak önem ve sosyal itibar bakımından diğer vâizliklerden ayrılmışlardır. "Cuma vâizleri/kürsü şeyhleri" silsiline dâhil olan kürsü şeyhliği cihetinin en alt derecesi Eyüp'teki Fâtih Camii, en tepe noktası ise Ayasofya Camii Kürsü Şeyhliği'dir. Ancak kesin bir bilgiye ulaşamamakla birlikte, özellikle XVIII. yüzyıldan itibaren bu tertibe Aksaray Vâlide Camii'nden başlanıldığına dair uygulamaların olduğu görülmüştür. Tertip ve terfi konusundaki silsile takibi sadece 33 selâtin câmiindeki kürsü şeyhliklerinde uygulanmakta iken merkez ve taşradaki diğer kürsü şeyhlikleri bu tertibin dışında tutulmaktaydı.

Kürsü şeyhleri, önceleri tarikat erbabı arasından tesirli vaaz ve sohbetleri, haksızlık ve zulme karşı gösterdikleri haysiyetli duruşlarıyla tebarüz etmiş şeyhlerden, sonraları yine aynı nitelikleri taşıyan ehil, muktedir, dinî, ilmî, ahlâkî ve sosyal açıdan itibarı yüksek, vazifeyi temsil niteliklerini haiz, vazifesine sadık, hilm, diyanet ve takvâ sahibi olma gibi özellikleriyle ilmiye sınıfı arasında tebarüz etmiş şahsiyetler arasından seçilerek sultanlar tarafından tayin edilirdi. Maaşlarda yerine getirilen hizmetlerin azlığı veya çokluğundan kaynaklanan farklılıklar bulunurken, kürsü şeyhlerinin Zeyl Meşâyihî'ne nakledilmeleriyle birlikte bu farklılık ortadan kalkmış; maaşlar kıdem, tecrübe ve tahsil durumuna göre oluşturulan sınıf sistemine göre belirli bir standart dahilinde eşit bir şekilde ödenmeye başlanmıştır.

Kürsü şeyhliklerinin Arapça okunan hutbelerin ve hutbelerde geçen âyet ve hadislerin halka izah edilmesi amacıyla kurulduğu yönündeki görüşlerin pek doğru olmadığı; doğru olduğu var sayılsa bile bu uygulamanın özellikle II. Meşrutiyet'ten sonraki dönemlerde ortaya çıktığını söylemek daha isabetli olacaktır. Zira çalışmaya esas alınan hiçbir belgede kürsü şeyhliklerinin Arapça okunan hutbelerin Türkçe izahının yapılması maksadıyla kurulduğuna dair bir kayda rastlanılmamıştır. Ancak belirtilen dönemden itibaren hutbelerin Türkçeleştirilmesi gerektiği yönündeki taleplerin artması üzerine kürsü şeyhlerine böyle bir vazifenin verilmiş olması muhtemeldir.

Sonuç itibarıyla kürsü şeyhlikleri merkezde İstanbul, taşrada ise Anadolu, Irak, Suriye, Bulgaristan, Yunanistan, Sırbistan, Eğriboz, Girit, Mora ve Sakız Adası gibi yerlerde yaşayan müslümanların dinî, ilmî, ahlâkî ve sosyal açıdan aydınlatılmaları, kültürel seviyelerinin yükseltilmesi, hayra ve güzelliklere yönlendirilmeleri maksadıyla kurulmuş; kürsü şeyhleri devletin çeşitli merasimlerinde görevler üstlenmiş, ilerleyen dönemlerde aynı amaçlar doğrultusunda fetihlerle elde edilen yerlerin İslâmlaşmasında önemli roller üstlenmişlerdir. Ancak bu önemli hizmetleri yerine getiren, halk ve devlet nezdinde dinî ve sosyal açıdan önemli bir statüye sahip olan kürsü şeyhliği ve kürsü şeyhleri hakkında daha teferruatlı çalışmaların yapılmasına ihtiyaç bulunmaktadır. Eldeki belgeler konunun detayları hakkında yeterince bilgi içermemektedir.

Özet

Bu çalışmada Osmanlının ilk dönemlerinde bir vaizlik müessesesi olarak kurulan ve 1965 yılına kadar mevcudiyetini sürdüren kürsü şeyhliği ciheti ele alınmakta ve hakkında yeterli çalışma bulunmayan konu ile ilgili çeşitli hususların vuzuha kavuşturulması hedeflenmektedir. Çalışma, kürsü şeyhliğinin kuruluşu, tertibi, kürsü şeyhlerinin üstlendikleri vazifeler, tayin, terfi ve yeterlikleri, maaşları, sosyal statüleri, görev ihmalleri ve suistimaller gibi konuların ele alındığı altı ana başlık altında incelenmektedir.

Anahtar kelimeler: Kürsü şeyhliği, Cuma vaizliği, Zeyl meşâyihî, hutbe, vakıf, yaygın eğitim.

Araştırma Notu Research Note

مقولة «يرحل الكبار ولا يرحلون» في ميزان نظرية الرموز الثقافية

محمود الذوادي*

الحاجة لفهم وتفسير ترشح الفكر للخلود

جاءت افتتاحية مجلة المستقبل العربي لشهر حزيران / يونيو 2010م لتحول نبتي السابقة لكتابة بحث حول تأهل الفكر للخلود إلى قرارهائي لخط سطور هذا النص الذي يحاول فهم وتفسير ظاهرة ترشح الفكر البشري للخلود. فكتاب الإفتتاحية [محمد عابد الجابري: يرحل الكبار ولا يرحلون] قدم لنا تأملات فلسفية حول حتمية الموت وقدرة الكتابة الفكرية المبدعة للإنسان على التحيل على فئاته؛ فهي **تمانع العدم وتمنعه**، وبالتالي تجعل معنى الموت نسبيًا للإنسان صاحب الريادة الفكرية. فالجابري في رأي كاتب الإفتتاحية هو من فضيل هؤلاء المفكرين الذين يعتبر موتهم أمرًا نسبيًا. فمشروعه الفكري سيجعله حاضرًا لعقود وربما لقرون [بقي من الراحل ما ليس يرحل، ما سيمدد إقامته في التاريخ لمئات السنين. سيقراه القادمون إلى العالم بعد قرن أو قرنين أو يزيد مثلما قرأنا الشافعي والجاحظ وابن رشد وابن عربي وابن خلدون ومحمد عبده وطه حسين، ص 8]. فهذه التأملات الفلسفية حول قدرة المفكرين العظام على عدم الرحيل والبقاء حاضرين، رغم وفاتهم، تأملات ذات مصداقية عالية؛ ولكنها لا تمدنا بفهم وتفسير موضوعيين حول سبب تأهل الفكر البشري للبقاء طويلاً أو خالداً بعد اندثار جسده صاحبه. فالموضوع، في رأيي، يحتاج إلى أكثر من مجرد تأملات فلسفية؛ هذا ما أود طرحه في هذه المقالة ليس بواسطة الرؤية الفلسفية بل من خلال منظور العلوم الإجتماعية. أستعمل إطاراً فكرياً جديداً لمحاولة التغلب على الغموض الذي طالما

* الأستاذ الدكتور، جامعة تونس

يقف حاجزاً أمام فهم وتفسير شفافين لأسباب أن كبار المفكرين لا يرحلون. أتبنى هنا مفهومي / نظريتي للرموز الثقافية في سعيي لكسب رهان الفهم والتفسير لظاهرة تأهل الفكر البشري للبقاء الطويل أو الخلود. فبلوغ هذا الهدف يدفع بالطبع إلى الاجتهاد والبحث من أجل القرب على الأقل من الإمام بأهم العوامل التي تؤهل الفكر للبقاء طويلاً أو خالداً بعد رحيل صاحبه.

منهجية العقل والنقل

أستعمل كلا من العقل والنقل لتشخيص و تحليل ومناقشة موضوع هذه الدراسة، وهي منهجية العقل العربي المسلم العالم في التراث الفكري والعلمي التقليدي للحضارة العربية الإسلامية. يتفق هذا كثيراً مع منهجية محمد عابد الجابري في مشروعه الفكري المرشح للبقاء طويلاً لعقود أولقرون. فعلى سبيل المثال، إن النجاح الباهر الذي حققه العقل الخلدوني - الجامع بين العقل والنقل- في ميلاد ووضع الحجر الأساس لعلم العمران / علم الاجتماع الجديد نموذج على مشروعية مصداقية هذه المنهجية في التراث الفكري للثقافة العربية الإسلامية. وهي منهجية تطرح أسئلة إيستيمولوجية وفكرية فيها الكثير من التحدي لمسلمات وقناعات العقل العلمي الغربي المعاصر. فهذا الأخير يعتقد ويدعي أن كسب رهان العلم الحقيقي والمعرفة الأصيلة والصحيحة لا يمكن تحقيقهما إذا لم يقع الفصل الكامل بين الدين والعلم. لكن الشهرة العالمية لحصافة بصيرة فكر ابن خلدون العمري ذي الأرضية الإسلامية، كما نجده في مقدمته يفند مسلمات واعتقاد العقل الغربي الحديث بالنسبة للعلاقة بين الدين والعلم. فهما ليسا بالضرورة دائماً في حالة تناقض وعداء كما هو الأمر في الثقافة الغربية المعاصرة؛ وإنما هما قد ينعمان بالتعاون والانسجام كما عرفت ذلك الثقافة العربية الإسلامية عند أبرز علمائها ومفكرها وفي طليعتهم ابن خلدون. ومن ثم، ينبغي فهم إدعاءات العقل الغربي المعاصر انطلاقاً من التجربة الغربية الصراعية الخاصة بين الكنيسة، من ناحية، والعلماء والمثقفين، من ناحية أخرى. إذن، فليس من الموضوعية تعميم هذه التجربة الغربية على تجارب ديانات وثقافات مجتمعات وحضارات أخرى مع علمائها ومثقفها. يسمح الإعراض عن التعميم بفتح الباب عريضاً للعلماء والمفكرين من كل الثقافات للبحث عن أكثر من طريق ودرب من أجل إنشاء وإرساء علوم ومعارف صلبة العود والصدقية في ما يسميه العالم البريطاني سنو C.P.Snow بالثقافتين the Two Cultures: العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية والإنسانية. إن منهجية الجمع بين العقل والنقل كوسيلة لإنشاء واكتساب المعرفة هي إحدى تلك السبل التي تبنتها الثقافة العربية الإسلامية ونجحت باستعمالها في الدفع بتقدم العلوم والمعارف الإنسانية. وبناء على ذلك، فقد وجدت أنها منهجية تحليلية ملائمة، كما سنرى، لتشخيص وفهم وتفسير إمكانية ترشح الفكر البشري للبقاء والدوام بعد رحيل المفكرين جسدياً من هذا العالم.

الفكر جزء من منظومة الرموز الثقافية

و قبل القيام بهذا التشخيص أحتاج إلى طرح معلمين **لمنهجيتي** المركبة للقرب أو بلوغ كسب رهان ذلك التشخيص:

أ — أوجز ما توصلت إليه من معطيات وملاحظات حول منظومة الثقافة أو ما أسميه **الرموز الثقافية** التي لم تعد مجرد مفهوم كما كانت عندي في عهد ميلادها الأول؛ بل أصبحت الآن منظوراً فكرياً مؤهلاً لكي يمثل **نظرية ثقافية عربية** تساعد على الفهم والتفسير للعديد من الظواهر عند أفراد الجنس البشري ومجتمعاتهم، كما يقول تعريف النظرية نفسه [Encyclopedia of Sociology 1974:274].

ب — تطرح منظومتي للرموز الثقافية سؤالاً مركزياً: هل الإنسان كائن ثقافي بالطبع؟ وتعني كلمة "ثقافي" عندي في هذه الدراسة وجود العناصر التالية التي يتميز بها أفراد الجنس البشري: اللغة المنطوقة والمكتوبة والفكر والدين والمعرفة / العلم والأساطير والقوانين والقيم والأعراف الثقافية (الذوايدي 2006). **فالفكر** هو إذن جزء من منظومة الرموز الثقافية. ففهم **طبيعة هذه الأخيرة** يساعدنا على معرفة طبيعة الفكر الإنساني، ومن ثم سبب تأهله للبقاء طويلاً أو حتى للخلود، كما هو الأمر في إمكانية ترشح المشروع الفكري الجابري لعدم الرحيل لعقود، وربما لقرون قادمة رغم رحيل صاحبه في عام 2010م. واعتماداً على هذا، فإن المعلمين أ — و ب — هما مرتبط الفرس لهذا البحث؛ أي أن محاولتي للظفر بمعرفة ذات مصداقية حول أسباب بقاء الفكر بعد أصحابه تعتمد في الصميم على **فهمي ووصفي الخاص لمنظومة الرموز الثقافية**. وبعبارة أخرى، فمنظومة الرموز الثقافية هي بيت القصيدة في هذه الدراسة للإمسك بمفاتيح حل ألغاز بقاء / خلود الفكر البشري كظاهرة إنسانية لا تكاد تثيرها وتتطرق لها، مثلاً، العلوم الاجتماعية المعاصرة.

أطروحة الإنسان كائن ثقافي بالطبع

وإذا كانت الرموز الثقافية تمثل جوهر الإنسان، فهل يمكن تأسيس **إطار فكري / نظرية** حول فرضية هذه الطبيعة الثقافية للإنسان؟ إن الإجابة الشافية على ذلك قد تحتاج إلى آلاف الكلمات في مقال أو دراسة أو كتاب أو حتى إلى عديد من المجلدات. ويمكن للمرء أن يتبين، مثلاً، منظور الفلسفة أو العلوم الاجتماعية أو هما معاً لكي يكتب أطروحة متماسكة في هذا الموضوع. فنحن نعرف كم سال حبر أقلام الفلاسفة والمفكرين الاجتماعيين على الخصوص من كل الحضارات وفي كل العصور حول مقولة مشاهمة تتمثل في: **أن الإنسان مدني / اجتماعي بالطبع**. ومن جهتي، أعتقد أنه ليس من الضروري الإطناب في النقاش والجدال في جوهر الحجج المؤكدة على **الطبيعة الثقافية للكائن البشري**.

فالمسألة يمكن حسمها في مقال قصير لا يتجاوز بعض الآف من الكلمات، وكما يقال في الثقافة العربية: خير الكلام ما قل ودل أو البلاغة الإيجاز. وهذا ما أرغب في القيام به باقتصاد شديد في الحروف والكلمات، من ناحية، وبساطة في التعبير؛ وربما في الإقناع في قضية تبدو معقدة، من ناحية أخرى. ولبلوغ ذلك أعتمد على منهجية الجمع بين العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية، إذ يصعب التعمق في فهم طبيعة الإنسان في غياب أي من هذين الصنفين من العلوم. فلا يجوز علمياً تحليل جوهر الإنسان وعمق كينونته بدون الحدوث عن العوامل البيولوجية والفيزيولوجية / الجسمية عند الإنسان. كما لا تقبل محاولة فهمه بالكامل إذا همس أو ترك جانباً أهم ما يميز الجنس البشري بطريقة فاصلة وحاسمة عن بقية الأجناس الحية الأخرى، وهي المنظومة الثقافية أو ما أسميه الرموز الثقافية. وحسب علمي، ففرضية الطبيعة الثقافية للإنسان فرضية جديدة لاتكاد تطرحها وتنادي بها أي من المدارس الفكرية في العلوم الاجتماعية المعاصرة، مثل الماركسية والنيوية والوظيفية والتحليل النفسي والسلوكية .Behaviorism

إثبات مركزية الرموز الثقافية في طبيعة الإنسان

إن فرضية الطبيعة الثقافية لكيونة الإنسان المشار إليها تحتاج إلى إختبار يظهر بطلانها أو يؤكد مصداقيتها. وهذا ما أود القيام به الآن في تحليلي العقلي ومنهجيته. تستند مقولتي بهذا الصدد للبرهنة على مركزية الرموز الثقافية في صلب طبيعة البشر على ملاحظات رئيسية محددة حول خمسة معالم ينفرد بها الجنس البشري عن غيره من الأجناس الحية الأخرى:

١- يتصف النمو الجسمي لأفراد الجنس البشري ببطاء شديد مقارنة بسرعة النمو الجسدي الذي نجده عند بقية الكائنات الأخرى. فبينما، مثلاً، يمشي الطفل على قدميه قبل أو بعد بلوغه بقليل عيد ميلاده الأول تمشي صغار الحيوانات في الساعات أو الأيام الأولى بعد ميلادها (الذوادي) ٢٠١٠.

٢- وبناء على ذلك النمو البطيء تأتي مشروعية ضرورة تمتع أفراد الجنس البشري بمعدل سن أطول من عمر معظم أفراد الحيوانات [ناهيك عن كل الثدييات]، حتى يمكن لعملية النمو المتعددة والمعقدة المستويات عند الإنسان أن تكتمل وتبلغ أقصى نضجها. والحق كل الحق لمن يقول بأن بعض السلحفات تعمر أطول من الإنسان. ولكن هذا القول يعزز الجانب العلمي في نظرية الرموز الثقافية، إذ يؤكد فيلسوف العلوم الشهير كارل بوبر Karl Popper أن النظرية تصبح علمية متى أمكن نفي مقولتها، أي تفنيدها falsification في بعض الحالات (بوبر 2006:109-116). فنظرية النسبية لأينشتاين تختلف عن نظرية التحليل النفسي عند فرويد؛ فالأولى هي نظرية معرضة للتقيد، بينما نظرية التحليل النفسي تجد دائماً تفسيراً لمشاكل المرضى النفسانيين، أي أن نظرية فرويد غير قابلة للتقيد. ومن ثم، يخلص بوبر إلى

القول بأن النظرية تكون علمية فقط إذا هي كانت قابلة للتفنيد. ويستتج من ذلك أن هدف العلم لدى بوير لا يتمثل، إذن، في الوصول إلى ماهو يقيني وحققي بطريقة نهائية؛ بل العكس هو الصحيح في هذا المنظور الجد يد للعلم.

٣- أما على مستوى السلوك، ينفرد الجنس البشري بلعب دور السيادة أو الخلافة في هذا العالم بدون منافسة حقيقية له من طرف باقي الأجناس الأخرى. وهذه ميزة إنسانية في الصميم تحتاج إلى الفهم والتفسير خاصة من منظور العلوم الاجتماعية والإنسانية. وهذا ما أحاول المساهمة فيه من خلال رؤية نظرية الرموز الثقافية.

٤- وكما ذكرت من قبل، يتميز الجنس البشري بطريقة فاصلة وحاسمة عن الأجناس الأخرى بمنظومة ما أطلقت عليه مصطلح الرموز الثقافية: اللغة والفكر والدين والمعرفة / العلم والأساطير والقيم والأعراف الثقافية.

٥- يختص أفراد الجنس البشري بهوية مزدوجة تتكوّن من الجانب الجسدي، من جهة، والجانب الرموزي الثقافي (٤)، من جهة ثانية؛ تشبه هذه الثنائية مصطلح الجسد والروح الذي يستعمله الفلاسفة وعلماء الدين. ونظرًا لغموض كلمة الروح عندهم جميعًا، فأنا أفضل استعمال مصطلح «الرموز الثقافية» بدل الروح لوضوح معناها أكثر وفقًا لتعريف المحدد لها في هذا البحث. وبذلك يجوز في رؤية الإطار الفكري لنظرية الرموز الثقافية صياغة هوية الإنسان المزدوجة في المعادلة التالية: **إنسان = جسم + رموز ثقافية**.

وحتى أثبت أو أنفي صحة فرضية مركزية الرموز الثقافية في الإنسان: أي أنه كائن ثقافي بالطبع، فإن التساؤل المشروع الآن هو: هل من علاقة بين تلك المعالم الخمسة التي يتميز بها الإنسان ؟ :

أ- هناك علاقة مباشرة بين المعلمين ١ و ٢، إذ أن النمو الجسدي البطيء عند أفراد الجنس البشري يؤدي بالضرورة، كما ذكرت، إلى حاجتهم إلى معدل سن أطول يمكنهم من تحقيق مراحل النمو والنضج المختلفة والمتعددة المستويات. فالعلاقة بين الاثنين هي، إذن، من نوع **العلاقة السببية**.

ب- أما الهوية المزدوجة التي يتصف بها الإنسان فإنها أيضًا ذات **علاقة مباشرة** بين العنصر الجسدي (المعلم ١) للإنسان، من ناحية، والعنصر الرموزي الثقافي (المعلم ٤)، من ناحية أخرى؛ أي أن سبب ازدواجية هوية الإنسان يرجع إلى المعلمين ١ و ٤.

ت - عند البحث عن علاقة سيادة الجنس البشري في العالم بالمعالم الأربعة الأخرى، فإن المعلمين ١ و ٢ لا يؤهلاه، على مستوى القوة المادية، لكسب رهان السيادة على بقية الأجناس الحية الأخرى، إذ الإنسان أضعف جسديًا من العديد من الكائنات الأخرى. ومن ثم يمكن الاستنتاج بأن سيادة الجنس البشري ذات علاقة قوية

ومباشرة بالمعلمين ٤ و 5 : الرموز الثقافية والهوية المزدوجة. والعنصر المشترك بين هذين المعلمين هو منظومة الرموز الثقافية. وهكذا يتجلى الدور المركزي والحاسم لمنظومة الرموز الثقافية في صلب هوية الإنسان في تمكينه وحده من السيادة أو الخلافة في هذا العالم. إذن، فالرموز الثقافية هي السبب الأول والأخير الذي مكن ويمكن الجنس البشري وحده من السيادة في هذا العالم.

ث - لقد وجدت أن الدور المركزي للرموز الثقافية لا يقتصر على منح السيادة للإنسان في هذا العالم، بل هو يؤثر أيضاً على فيزيولوجيا وبيولوجيا الإنسان. كتبت المجلة الأمريكية العلمية الشهيرة Scientific American حول أسباب بطء النمو الجسمي عند الإنسان فلم يأتي رد من هيئة تحرير هذه المجلة إلا بعد حوالي عام. كان ذلك في شهر أكتوبر ٢٠٠٥. واقتصر الرد فقط على نصيحتي بالإطلاع على المواقع الإلكترونية لعلم الأثنروبولوجيا. ومن ثم، رأيت مشروعية طرح الفرضية التالية: إن الرموز الثقافية / الثقافة تسمح بتفسير المعلمين ١ و ٢. فالنمو الجسمي البطيء عند الإنسان يمكن إرجاعه إلى كون أن عملية النمو عنده تشمل **جبهتين**: الجبهة الجسمية والجبهة الرمزية الثقافية. وهذا خلافاً للنمو الجسدي السريع عند الكائنات الأخرى بسبب فقدانها لمنظومة الرموز الثقافية بمعناها البشري الواسع؛ أي أن الأمر في عملية النمو الشامل لدى الإنسان يتطلب بذل جهدين مما يؤدي نتيجة لذلك إلى **تعطيل سرعة عملية النمو عند الإنسان على الجبهتين**. وينتج عن ذلك البطء في النمو الجسمي والرموز الثقافي على حد سواء [الذواوي ٢٠١٠: ١٧٢ — ٧٤ و ب — ٩٤ — ٩٧]. تختلف نظريتي لمركزية الرموز الثقافية في هوية الإنسان عما نجده في العلوم الاجتماعية الغربية (Bock 2009: 74).

ج - يلخص الرسم التالي **مركزية الرموز الثقافية** في هوية الإنسان، فيعطي بذلك مشروعية قوية لمقولاتي النظرية والمتمثلة في أن الإنسان كائن ثقافي بالطبع. ومفهوم النظرية، كما رأينا من قبل، هو ذلك الإطار الفكري الذي يسمح بتفسير عدة ظاهرات. وهذا ما يتجلى في الرسم في تأثير الرموز الثقافية الحاسم في: ١ — انفراد الجنس البشري بالسيادة في هذا العالم، ٢ — بطء نمو جسم الإنسان، ٣ — تمتع الإنسان بعمر أطول بين كل الثدييات و ٤ — اتصاف الإنسان بهوية مزدوجة. وبناء على هذا الأساس، فمنظومة الرموز الثقافية مؤهلة وصالحة لتكون **نظرية ثقافية** تساعد على فهم وتفسير شؤون الناس ومجتمعاتهم وحضاراتهم. وتلك هي الوظيفة الرئيسية للنظرية في العلوم الطبيعية والاجتماعية على حد سواء.

- ١- جسم الإنسان بطيء النمو - ١-
٢- طول عمر الإنسان
٣- سيادة الإنسان في العالم
٤- الإنسان مزدوج الطبيعة - ٥-

مركزية الرموز الثقافية في هوية الإنسان في القرآن

أعتقد أن التحليل العقلي لمركزية الرموز الثقافية في الإنسان يجد سنداً قوياً في فكر التراث النقلي الإسلامي، وبالتحديد في القرآن الكريم. وهذا ما أحاول الكشف عنه الآن. وكما أكدت في مطلع هذه الدراسة، فمنهجيتي في هذا الطرح الفكري هي منهجية العقل المسلم العالم الذي يجمع بين العقل والنقل. فالسؤال المشروع بهذا الصدد هو: هل توجد آيات في القرآن تؤكد على مركزية الرموز الثقافية في هوية الإنسان؟ أقتصر في البحث عن ذلك على ما جاء في قوله تعالى: ﴿فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين﴾ التي ذكرت في سورتي الحجر (29/15) ص (38.72/)؛ فالخطاب في هذه الآية موجه من الله إلى الملائكة لكي تسجد لآدم تكريماً له عن غيره من المخلوقات الأخرى. ومن ثم، تأتي مشروعية معرفة معنى كلمة روحي الواردة في هذه الآية. فذهب معظم المفسرين إلى القول بأن كلمة «روحي» تعني بث الحياة في آدم؛ وهو معنى لا ينسجم مع السياق الذي وردت فيه هذه الآية، إذ لو كان معنى كلمة روحي مجرد بث الحياة في آدم لما كان الإنسان متميزاً عن المخلوقات الأخرى حتى يدعو الله الملائكة للسجود لآدم وحده. ومن هنا، فمعنى كلمة روحي في آية ﴿ونفخت فيه من روحي﴾ لا بد أن يعني شيئاً يميز به الإنسان عن سواه يؤهله وحده لكي تسجد له الملائكة، من جهة، وتعطى أيضاً له وحده الخلافة / السيادة في العالم، من جهة ثانية ﴿وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة﴾ البقرة ٣٠.

إن التساؤل عن معنى كلمة «روحي» الواردة في السورتين تساؤل مشروع جداً لأن الصيغة التركيبية لكلمات الآية تفيد بأن طلب سجود الملائكة لآدم تلي نفخ روح الله فيه، أي أن هناك علاقة قوية، إن لم تكن سببية بين عملية نفخ الروح الإلهية في آدم ودعوة الله الملائكة إلى السجود له. وكما هو معروف، فإن كلمة الروح في القرآن أتت بمعان مختلفة، وفي طليعتها بث الحياة في الكائنات. إن إطلاعي على عدد من كتب المفسرين لكلمة «روحي» في هذا الآية يشير أن معظمهم رأى أن لفظ «روحي» هنا يعني القدرة على بث الحياة في الكائنات. فتفسير الجلالين [ا لجلالين 1993] يقول... « وإضافة الروح إليه تشريف لآدم . والروح جسم لطيف يحيا به الإنسان بنفوذ فيه ... » . أما المفسر السوري المشهور اليوم عفيف عبد الفتاح طبارة، فيقدم لنا هذا الشرح التفسيري لمعنى كلمة «روحي» في الآية : « ونفخت فيه من قدرتي أو بعبارة أخرى فإذا أفضت عليه ما يحيا به من الروح التي هي من أمري .. فخرؤا له ساجدين» [طبارة ج ٢٣] . وأختم بتفسير الشيخ محمد متولي الشعراوي، أشهر المفسرين المصريين في العصر الحديث، فيصوغ معنى روح الله ونفخها في آدم كالتالي: «والنفخ من روح الله لا يعني أن النفخ قد تم بدفع الحياة عن طريق الهواء في فم آدم؛ ولكن الأمر تمثيل لانتشار الروح في جميع أجزاء الجسد. وقد اختلف العلماء في تعريف الروح، وأرى أنه من الأسلم عدم الخوض في ذلك الأمر لأن الحق سبحانه

هو القائل ﴿يسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً﴾ [الشعراوي المجلد ١٢] .

فواضح من مضمون هذه التفسير أن معنى لفظ «روحي» اقتصر على مجرد معنى قدرة الله على بث الحياة في آدم التي لا يعرف البشر أسرارها؛ ومن ثم، دعا الشيخ الشعراوي إلى تحاشي الخوض فيها . إن الإقتصار على هذا التفسير لمعنى كلمة «روحي» لا يسمح منطقيًا لآدم الإنسان بتبوء منصب خلافة الله في الأرض وسجود الملائكة له تكريمًا لخصوصية وتميز خلقه، إذ لم يبتث الله الحياة في الإنسان فقط بل بثها أيضًا في كل الكائنات الحية . وبالتالي، فمجرد بث الحياة في الإنسان لا تؤهله وحده إلى خلافة الله هنا على الأرض . فلا بد، إذن، من البحث عن معنى آخر للفظ «روحي» يفسر بقوة مكانة تميز الإنسان وتفوقه على بقية المخلوقات في إدارة شؤون الأرض كخليفة لله . فالحاجة ماسة هنا إلى تأويل كلمة روعي حتى يستقيم معناها مع السياق القرآني الذي وردت فيه الآية .

مساهمة العلوم الاجتماعية في فهم كلمة روعي

وهنا يأتي، في رأبي، دور العلوم الاجتماعية في مساعدة مفسري القرآن وهديهم إلى المعنى المناسب الذي ينبغي أن يعطى إلى كلمة «روحي» في آية ﴿فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين﴾ . فالكثير من المفسرين المحدثين يستعينون باكتشافات العلوم الحديثة في التفسير للعديد من الآيات القرآنية التي لها علاقة بخلق الإنسان وفهم عمل مخ وجسم الإنسان أو لها علاقة بالظواهر الطبيعية في الكون، مثل الشمس والقمر والنجوم والجبال والبحار والبراكين والزلازل، مما عزز فكرة إعجاز القرآن . فازدادت المؤلفات وكثر انعقاد الندوات والمؤتمرات في هذا الميدان في العالم الإسلامي المعاصر . وإني أتفق مع المفكر الإسلامي وعالم الجيولوجيا الكبير الدكتور زغلول النجار الذي يؤكد على أن الفهم الصحيح لكثير من الآيات القرآنية لا يمكن أن يتم بدون الاعتماد على الاكتشافات العلمية ذات المصدقية العالية حول الإنسان والظواهر الطبيعية للعالم/ للكون . والمفسرون المحدثون مطالبون هم أيضًا، وبنفس الدرجة، بالاستفادة من الرصيد المعرفي العلمي للعلوم الاجتماعية المعاصرة في ما له علاقة بفهم سلوك الأفراد والجماعات وحركية المجتمعات والحضارات والمعاليم الثقافية البشرية . فهذه العلوم تساعد بالتأكيد على القرب من فهم معنى كلمة «روحي» في الآية المشار إليها هنا . فعلوم الأنثروبولوجيا والاجتماع والنفس تجمع كلها أن الإنسان يتميز ويتفوق على غيره من الكائنات الأخرى بما تسميه تلك العلوم بالثقافة Culture أو ما أطلقت عليه مصطلح الرموز الثقافية : اللغة ، الفكر ، المعرفة / العلم ، الدين ، القيم والأعراف الثقافية ... أي أن الجنس البشري ينفرد بتلك المنظومة من الرموز الثقافية، وهي التي أهلته وحده في الماضي وتؤهله اليوم وفي المستقبل إلى لعب دور خليفة الله في

الأرض. وبعبارة أخرى، فمعنى «نفخت فيه من روعي» تصبح، وفقاً لتأويلي هنا، تدل على أن النفخة الإلهية في آدم هي في المقام الأول **نفخة ثقافية** بالمعنى المعاصر الذي تعطيه العلوم الاجتماعية لمصطلح الثقافة؛ إذ بهذه الأخيرة يفسر علماء العلوم الاجتماعية تميز الإنسان وسيادته في هذا العالم على بقية المخلوقات كما يوضح الرسم السابق. واعتماداً على ذلك فمعنى كلمة روعي في «ونفخت فيه من روعي» لا بد أن يفيد أولاً وبالذات نفخة الرموز الثقافية في آدم وحده التي أعطته، دون سواه، مقاليد الخلافة في الأرض وما تبعها من سجد الملائكة له. بهذه القراءة الثقافية لمعنى كلمة «روعي» في الآية يتضح مدى تحسن مصداقية تفسير معاني آيات القرآن عندما يستعين المفسرون بالرصيد العلمي الحديث لكل من العلوم الطبيعية وعلوم الإنسان والمجتمع على حد السواء. وبتعبير الجابري، يمثل تأويلي للكلمة روعي بمعنى الرموز الثقافية محاولة لتحديث التراث وجعله معاصراً لتيارات المدارس الفكرية والعلمية الحديثة ذات المصداقية العالية.

دور الرموز الثقافية في دوام فكر الراحلين الكبار

يمثل التأكيد بمنهجيتي العقل والنقل أعلاه على مركزية الرموز الثقافية في هوية الإنسان وتميز هذا الأخير بما عن بقية الكائنات الأخرى **خطوة أساسية** لفهم وتفسير ظاهرة الفكر البشري وإمكانية ترشحه للبقاء الطويل أو حتى للخلود. ومن ثم، هناك مشروعية كبيرة لطرح هذا السؤال: هل من علاقة بين الرموز الثقافية وترشح فكر العظماء من المفكرين إلى البقاء طويلاً أو إلى الخلود؟ فالسؤال مشروع **إيستيمولوجيا** على مستويين: ١- نظراً لأن الفكر والرموز الثقافية هما **ميزتان** ينفرد بهما الجنس البشري مما يوحي باحتمال وجود علاقة بينهما. ٢- تتضح طبيعة العلاقة بين الإثنين من إشاراتي السابقة إلى أن الفكر الإنساني هو جزء من منظومة الرموز الثقافية، الأمر الذي يعزز من قوة فرضيتي التي تعتبر الرموز الثقافية مصدراً / سبباً لنشأة الفكر البشري أولاً واستمراره وخلوده ثانياً. وبعبارة أخرى، فالعلاقة بين الرموز الثقافية والفكر البشري هي من نوع **العلاقة السببية**؛ وإيضاح العلاقة بين الرموز الثقافية والفكر، نحتاج إلى **منهجية** مركبة لإبراز أهم معالم طبيعة تلك العلاقة كما سيتجلى.

الرموز الثقافية كبيئة لنشأة الفكر

إن تأكيدنا على مركزية الرموز الثقافية في هوية الإنسان يساعد كثيراً على فهم وتفسير ظاهرة الفكر البشري وإمكانية استمراره وحتى خلوده، الأمر الذي يعزز ترشح الرموز الثقافية لكي تكون **نظرية ثقافية** متماسكة. فالعناصر المكونة لمنظومة الرموز الثقافية

(اللغة والفكر والدين والمعرفة / العلم والقيم والأعراف الثقافية ...) **تؤهل الإنسان لإنشاء الفكر بالطرق التالية:**

١- تأتي اللغة في الطبيعة في هذا الأمر. لقد أكدت البحوث المعاصرة على العلاقة القوية السببية بين اللغة والفكر، والتي تتلخص في القول: ينعدم التفكير والفكر بدون اللغة؛ هذا على المستوى النظري. أما على المستوى العملي، فالإنسان يعبر عن فكره بواسطة استعماله للغة في شكلها الشفوي والمكتوب. ومما لا شك فيه أن إنشاء الفكر والتعبير عنه في لغة مكتوبة يرشحه أكثر من نظيره الشفوي إلى الإستمرار والدوام، وحتى إلى الخلود عبر العصور.

٢- يمثل ميدان المعرفة والعلم، كعنصرين في تعريفي لمنظومة الرموز الثقافية، عاملاً هاماً لنشأة الفكر الإنساني ونضجه. وهذا ما يشهد عليه العصر الحديث على الخصوص.

٣- أثبت الدين عبر كل الحضارات البشرية أنه عنصر فعّال في إنشاء الفكر الإنساني. ففكر الحضارة العربية الإسلامية متأثر بقوة بثقافة الدين الإسلامي.

٤- أما عالم القيم والأعراف الثقافية، فقد أنتج فكراً واسعاً في علمي الأنتروبولوجيا والاجتماع على الخصوص.

٥- والفكر بكل أنواعه، كعنصر من منظومة الرموز الثقافية، يقود إلى ظاهرة الفكر حول الفكر. فعلى سبيل المثال، كم من كتب فكرية ألفت حول الفكر العمراني في مقدمة ابن خلدون منذ عصر هذا الأخير؟

وهكذا يتضح أن العناصر الرئيسية لمنظومة الرموز الثقافية تلعب دوراً بارزاً في إنشاء الفكر الإنساني بأصنافه المتعددة. فهي، إذن، بيئة صالحة ليست فقط لميلاد الفكر، وإنما أيضاً لنموه ونضجه واستمراره حياً لزمان قصير أو طويل قد يصل إلى كسب رهان الخلود عبر الزمان والمكان.

تجاوز طبيعة الفكر لمنطق الماديات

إن التحليل السابق لطبيعة منظومة الرموز الثقافية و كبنية صالحة لإنشاء الفكر الإنساني يحتاج الآن إلى خطوة منهجية بحثية إضافية من أجل القرب من فهم وتفسير ظاهرة ترشح الفكر الإنساني للبقاء طويلاً أو حتى للخلود. وحتى نفتح السبيل منهجياً للقرب من الفهم والتفسير لموضوع هذه الدراسة أود **إيستيمولوجيا** التعرف على جوانب أخرى لاتكاد تشير إليها العلوم الاجتماعية الغربية المعاصرة في دراستها لمنظومة الثقافة / الرموز الثقافية.

فبعد التعمق في جوهر طبيعة الرموز الثقافية تبين لي أنها تتسم بلمسات متعالية transcendental تجعلها تختلف عن صفات مكونات الجسم البشري وعالم المادة. ولشرح ذلك أقتصر على ذكر سمة رئيسية لمنظومة الرموز الثقافية تساعد على فهم وتفسير ترشح الفكر البشري للبقاء الطويل أو للخلود؛ تتمثل هذه السمة في ما أسميه **خلو الرموز الثقافية من الوزن والحجم** بالمعنى المادي للأشياء. فمن خلال رؤية ايستيمولوجية / معرفية، تتصف الرموز الثقافية بتلك السمة. فكل العناصر المادية لها وزن وحجم مهما كان صغر حجمها وتفاهة وزنها. وهذا ما لا نجد في عناصر منظومة الرموز الثقافية البشرية، كاللغة والفكر والدين والمعرفة / العلم والأساطير والقيم والمعايير الثقافية في المجتمعات والحضارات الإنسانية. ومن ثم، يمكن القول بأن **الرموز الثقافية هي ذلك الجلب الروحي من الإنسان**، كما تحدث عنه الفلاسفة والرسالات الدينية عبر العصور باعتبار أن طبيعة الروحانيات ليست من جنس طبيعة الماديات. فهذه الأخيرة لها، مثلاً، وزن وحجم، بينما الأولى / الرموز الثقافية ليس لها وزن وحجم بالمعنى المادي. أعتبر أن هذه **السمة غير المادية** لطبيعة الرموز الثقافية أمر مشروع جداً، لأنه يصف واقع الرموز الثقافية الذي أهملته العلوم الاجتماعية الغربية الحديثة، والذي بدونه لا يمكن فهم وتفسير العديد من الظواهر ذات العلاقة بالرموز الثقافية، مثل ظاهرة البقاء الطويل أو الخلود للفكر البشري، موضوع هذه المقالة. فعلى المستوى الإيستيمولوجي، ليس من العجيب أن لا يتناول علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع الغربيون وغيرهم هذه الجوانب في تحليلهم للثقافة كنسق ذي أولوية في تحليل ودراسة المجتمعات البشرية. ويعود ذلك في المقام الأول إلى أن العلوم الحديثة بكل أصنافها تقريباً أعطت، من ناحية، أهمية كبرى إلى العوامل والمؤثرات المادية المحسوسة والكمية، وهمشت، من ناحية أخرى، نظيراتها غير المادية والتي لا يمكن التعامل معها بمنهجية، ومنطق العلم الوضعي الغربي Positivism الذي يهيمن في العصر الحديث على أنساق المعارف والعلوم في القارات الخمس بسبب الهيمنة الغربية في دنيا العلوم الصحيحة والاجتماعية على حد سواء [Alatas 2006].

ومن منطلق تشخيصي لازدواجية هوية الإنسان، كجسد ورموز ثقافية [جانب مادي / ذي وزن وحجم وجانب غير مادي / لا وزن ولا حجم له]، تأتي مشروعية ضرورة إفساح المجال في البحث العلمي لتجاوز المنطق المادي لفهم وتفسير الظواهر. يصلح هذا المنظور للمساعدة على فهم وتفسير موضوع هذه الدراسة: طول بقاء أو خلود الفكر البشري. فالمفكرون بشر ذوو هوية مزدوجة كما رأينا؛ فالجسد هو الجانب المادي من الإنسان، والرموز الثقافية هي الجانب غير المادي (لا وزن ولا حجم لها) من الإنسان. وباعتبار الفكر جزءاً صميمياً في منظومة الرموز الثقافية، كما أكدت على ذلك من قبل، فإنه مترشح لكي لا يخضع للمنطق المادي الذي يتأثر به حتمياً جسم الإنسان والمتمثل في الفناء والتلاشي بعد الموت المحتوم. وبعبارة أخرى، **فالفكر** كعنصر رئيسي في الرموز الثقافية **مؤهل** بكل مشروعية لكي يتجاوز عوائق المنطق المادي ويبقى طويلاً أو يكسب حتى رهان الخلود بعد فناء أجساد المفكرين الذين لا بد أن يرحلوا جسدياً.

علاقة اللغة بإنشاء الفكر وتخليده

وبالإضافة إلى طبيعة الفكر غير المادية المؤهلة له للبقاء طويلاً أو حتى الخلود بعد رحيل أصحابه كما رأينا ذلك للتو، فإنه يمكن اكتشاف ترشح الفكر الإنساني للاستمرار وحتى للخلود بواسطة عامل ثانٍ يتمثل في اللغة المنطوقة والمكتوبة، كما وقعت الإشارة من قبل باختصار. لكن الأمر يحتاج إلى تفاصيل أكثر حتى تتضح هذه العلاقة المتينة بين اللغة والفكر.

هناك اتفاق بين علماء الاجتماع والانثروبولوجيا الذين اهتموا أكثر من غيرهم بدراسة عالم الثقافة / الرموز الثقافية أن اللغة في شكلها المنطوق والمكتوب هي أهم تلك الرموز الثقافية جميعاً، لأنه بدون حضورها لا يمكن أن توجد بقية الرموز الثقافية. ومن ثم، جاءت مقولتي لتعتبر أن اللغة هي أم الرموز الثقافية جميعاً؛ أي أنها العمود الفقري بالنسبة إلى إنشاء ظاهرة عالم منظومة الرموز الثقافية بكل عناصرها ومن بينها الفكر. ويجوز تسمية هذا بالجانب العام أو غير المباشر للعلاقة بين اللغة والفكر. وأما الجانب الخاص أو المباشر، فيتمثل في أن اللغة هي الوسيلة الأساسية التي يعبر بها الإنسان عن فكره أو يكتبه بها. إذن، فالعلاقة بين الفكر واللغة هي حقيقة واضحة المعالم. واللغة لها قدرة كبيرة على تخليد خاصة ما يكتب بها. وبالتالي، يفسر هذا سبب مشروعية ترشح الفكر الإنساني لطول البقاء وحتى للخلود نظراً للعلاقة الوثيقة بين اللغة والفكر التي تؤكد عليها البحوث المعاصرة والحديثة في العلوم الإنسانية والاجتماعية. فاللغات المكتوبة بالتحديد تمكن المجموعات البشرية من تسجيل ذكارتها الجماعية، والمحافظة عليها إلى أجل غير مسمى يشبه طول بقاء وخلود الكائنات الميتافيزيقية/المتعالية. وينطبق هذا الأمر على تأهله الفكر البشري للاستمرار الطويل أو حتى للخلود عبر العصور والحضارات البشرية المختلفة. فمما لا شك فيه أن الشخصيات التي كتب لفكرها البقاء الطويل أو الخلود على مر العصور أخذت القلم وعبرت عن فكرها في لغة أولغات متعددة. ومن ثم، فاستعمال اللغة هو شرط ضروري لإنشاء الفكر وكسبه رهان الاستمرار وإمكانية الخلود عبر الزمان والمكان. فالعلاقة، إذن، بين اللغة والفكر علاقة عضوية وحميمية إلى أقصى درجة. فقد خط محمد عابد الجابري مشروع فكره العربي الإسلامي بلغة الضاد خلافاً لكثير من المفكرين والكتّاب المغاربة الذين كتبوا باللغة الفرنسية حول الفكر العربي الإسلامي. وباستعماله للغة العربية، فإنه لا يشكو من اغتراب لغوي، الأمر الذي جعل فكره أكثر قرباً لأغلبية المتعلمين والمثقفين بالوطن العربي. وبعبارة أخرى، ففكر الجابري، سواء في رباعيته الشهيرة لنقد العقل العربي أو في غيرها من مؤلفاته الكثيرة، مرشح في الحاضر، وربما لعقود وقرون في المستقبل لكي يكون أكثر حضوراً وعضوية وحميمية في الحياة الثقافية لمعظم المجتمعات العربية التي تبقى فيها اللغة العربية الفصحى لغة الفكر والثقافة العاملة في دنيا المعارف والعلوم.

طبيعة الفكر ترشحه للبقاء

يتصف العمل الفكري بالاستقلالية عن صاحبه. بمجرد ميلاده بينما لا يتمتع العمل الجسدي بذلك. فمهارة محمد علي كلاي في الملاكمة، مثلاً، لا يمكن أن تكون مستقلة عنه. فتجسدها وبقاؤها يتوقفان بالكامل عليه كبطل للملاكمة في فترة محدودة من حياته. يجوز تفسير هذا الفرق بطبيعة قطبي ازدواجية الإنسان المتمثلة في الجسد والرموز الثقافية. فاختلافهما على مستوى حضور أو غياب الاستقلالية المشار إليها يأتي من إنتمائهما إلى قطبين مختلفين من هوية الإنسان. فالعمل الفكري ينتسب إلى قطب الرموز الثقافية / القطب غير المادي والعمل الجسدي ينتمي إلى قطب الجسد / القطب المادي. تسمح هذه الرؤية المبنية على عالم الرموز الثقافية بتفسير تمتع الفكر البشري ليس بكثير من الاستقلالية فقط عن صاحبه، وإنما أيضاً بقدرته على البقاء حياً حتى إن لم يدونه صاحبه في كتابته في النص. إن المفكر اللغوي للعالم فردينان دي سوير Ferdinand De Saussure مثال على ذلك؛ فهو لم يقدّم بكتابة فكره المشهور في مؤلفه المعروف [درس في علم اللسانيات العام Cours de générale linguistique]، بل تكفل طلبته بعد وفاته في 1913م بجمع فكر محاضراته اللسانية، وأصدروها في كتاب أصبح مرجعاً رئيسياً في اللغة واللسانيات. وهكذا يتجلى أن العوامل الثلاثة المذكورة: مساعدة اللغة على تخليد الفكر، وانتماء الفكر إلى عالم الروحانيات، وتأهل طبيعة الفكر للاستقلال عن صاحبه، والبقاء بعده تعمل كلها لصالح بقاء الفكر طويلاً أو خالداً بعد رحيل صاحبه.

البعد الميتافيزيقي للفكر

إن وجوب حضور اللغة كوسيلة لإنشاء الفكر عند الإنسان ليست الوظيفة الوحيدة التي تقدمها اللغة لفكر المفكرين في كل الثقافات البشرية؛ بل للغة المكتوبة على الخصوص دور حاسم في تمكين الفكر من تجاوز فترة حياة مؤلفه بعقود، أو قرون، أو إلى أجل غير مسمى بعد وفاته. يضيف هذا الدور على الفكر البشري بعداً ميتافيزيقياً، لأنه يمكن الفكر من عدم الرحيل مع رحيل صاحبه جسدياً. إن ملامح اللغات الميتافيزيقية في الأنساق اللغوية لا تحتاج إلى عناية كبير لإثباتها. فالمعطيات الميدانية تؤكد قدرة اللغة على تخليد الأفراد والجماعات رموزياً ثقافياً عبر الزمان والمكان. فعلى المستوى الجماعي تمكن اللغة المكتوبة على الخصوص المجموعات البشرية من تسجيل ذاكرتها الجماعية والمحافظة عليها وتخليدها، وذلك رغم اندثار وجودها العضوي والبيولوجي، ورغم امكانية تغييرها للمكان وعيش أجيالها اللاحقة في عصور غير عصورها. فمحافظة لغة الضاد محافظة كاملة على النص القرآني خير مثال على مقدرة اللغة التخليدية بالنسبة لحماية الذاكرة الجماعية والتراث الثقافي لبني البشر من واقع الفناء المتأثر بالتأكيد بعوامل الزمن والبيئة والوجود الجسمي المادي للمجموعات والمجتمعات والحضارات البشرية ذاتها.

وكذلك الأمر بالنسبة للأفراد. فالكتاب العباقره في كل الحضارات الإنسانية وعبر العصور المتلاحقة ما كانوا ليستطيعوا تخليد أفكارهم ونظرياتهم بالكامل لولا توفر اللغة المكتوبة المتطورة على الخصوص في ثقافتهم. فأفلاطون، وأرسطو، واخناتون، والمعري، وابن خلدون، وابن رشد، وروسو، وماركس، ما كان لأفكارهم أن تصمد أمام عواتي الزمن لقرون طويلة وربما إلى أجل غير مسمى لو أنها لم تحفظ في لغات مكتوبة. وباختصار، فالأنساق اللغوية تسمح لرصيد ذكريات الشعوب وأفكار الشخصيات اللامعة بالتمتع بالقليل أو بالكثير من سمات الخلود والأزلية. ومما لاشك فيه أن كتابة الجابري لمشروعه الفكري العظيم بلغة الضاد تؤهل هذا الفكر لكي يكسب رهان البقاء طويلاً لعقود أو أطول من ذلك لقرون بعد وفاة صاحبه في 3 مايو 2010م.

مشروعية خلود الفكر البشري

وعلى ضوء تحليلنا العقلي والنقلي السابق لطبيعة الرموز الثقافية، فقد تجلّى أن هذه الأخيرة تمثل مركزية هوية الإنسان. كما اتضح لنا برؤية ومنهجية العقل البرهاني، باصطلاح الجابري، أن الرموز الثقافية ليست بالعناصر المادية لأنها فاقدة للوزن والحجم. ومن ثم، فهي تتسم بصفات متعالية ميتافيزيقية تؤهلها للبقاء طويلاً أو حتى للخلود. ومن منظور النقل البياني، بتعبير الجابري، الوارد في القرآن الكريم، فإن أصل الرموز الثقافية ﴿فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين﴾ لدى الجنس البشري أصل إلهي / ميتافيزيقي في الصميم يمثل الخلود في أوسع وأشمل معانيه. وهكذا، فالعقل والنقل يتفقان تماماً على وصف طبيعة الإنسان بأنها مزدوجة: جسد ورموز ثقافية / روح. فالجسد معرض لخمسة الفناء، بينما منظومة الرموز الثقافية مرشحة بقوة للبقاء الطويل أو للخلود بسبب طبيعتها غير المادية / المتعالية والميتافيزيقية. ومن هنا، تأتي مشروعية استعمال الناس من الخاصة والعامة كلمة الخلود لكي يصفوا بما فكر أو حكمة هذا الفيلسوف أو ذلك المفكر الكبير ورجل الدين والعالم الشهير الذين ظلت أفكارهم ونظرياتهم وحكمهم وقوانين اكتشافاتهم ترددها وتستعملها الأجيال المتعاقبة عبر العصور. وكما أكدت في مطلع هذا البحث، فمسألة خلود الفكر الإنساني تثير بالطبع سؤالاً معرفياً لا ينبغي الهروب عنه ولا محاولة الإجابة عليه بكثير من الغموض الذي يضر في نهاية المطاف بعملية الفهم والتفسير، ومن ثم بكسب رهان التقدم في مياين المعرفة والعلم. أعتقد أن الإطار النظري لمفهوم الرموز الثقافية قد ساعد كثيراً على وضع حد للغموض في الفهم والتفسير، ومنه القدرة الكافية على التعرف عن أسباب طول بقاء أو خلود الأفكار والحكم والنظريات والمفاهيم والقوانين العلمية عبر الزمان والمكان. فكما رأينا من وجهة النظر الإيستيمولوجية القرآنية، أن أصل الرموز الثقافية هو النفخة الروحية / الثقافية الإلهية في آدم: ﴿فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين﴾؛ أي أن جذور الرموز الثقافية البشرية هي جذور ميتافيزيقية إلهية تتصف بالأزلية

مقولة «يرحل الكبار ولا يرحلون» في ميزان نظرية الرموز الثقافية

والسرمدية التي هي من صفات الله في القرآن الكريم. ومنه، فلاغرابة إذن من منظور هذه الرؤية أن يكون الفكر البشري بكل أنواعه مؤهلاً لمدى حياة طويلة أو للخلود النسبي على الأقل عبر العصور وعبر الثقافات والحضارات البشرية المتنوعة.

المراجع

- بوبر، كارل، **منطق البحث العلمي**، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٦م.
- تفسير الجلالين**، الطبعة السابعة، بيروت ١٩٩٧م.
- الذوادي، محمود، **الثقافة بين تأصيل الرؤية الإسلامية واغتراب منظور العلوم الاجتماعية**، بيروت: دارالكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٦م.
- الذوادي، محمود، "لماذا يعجز الأطفال عن المشي المبكر مثل صغار الحيوانات؟"، **التقدم العلمي**، العدد ٦٩، يونيو ٢٠١٠م، ص ٩٤-٩٧.
- الذوادي، محمود، "هل الثقافة وراء تأخر المشي المبكر عند الأطفال؟"، **العربي**، العدد ٦١٨، مايو ٢٠١٠م، ص ١٧٢-١٧٤.
- الشعراوي، متولي، **تفسير الشيخ متولي الشعراوي**، القاهرة: أخبار اليوم إدارة الكتب والمكتبات، ١٩٩١.
- طبارة، عفيف عبد الفتاح، **جزء يس ٢٣**، بيروت، بدون تاريخ.
- Alatas, S. F., *Alternative Discourses in Asian Social Science: Responses to Eurocentrism*, New Delhi: Sage Publications, 2006.

Kitâbiyat Book Reviews

Islamophobia: The Challenge of Pluralism in the 21st Century.

Ed. John L. Esposito - Ibrahim Kalin.

Oxford: Oxford University Press, 2011, 236 sayfa.

Is Islamophobia a tangible reality in the West? The short answer is yes. A Muslim student of mine once conceded that whenever he went to a mosque to pray, he tried to get in and out stealthily so that he would not be seen by his colleagues and non-Muslim friends. It was Islamophobia that instigated this highly educated, Western-born person to harbor an ignominy of his religious identity. Notwithstanding its nebulousness, Islamophobia has become a widely used term in scholarly and everyday parlance to identify the negative attitudes and discrimination towards the Muslims. The term is rather new but the notion it conveys is not. The West has reckoned Islam as “the other” and this otherness has fueled anti-Islamic discourses throughout history for centuries. The 9/11 attacks and United States-led war on terror have further obstructed a fair understanding of Islam in the West, and instead, exacerbated the fear of it.

This is exactly why this collection of essays entitled *Islamophobia: The Challenge of Pluralism in the 21st Century* and edited by John L. Esposito and Ibrahim Kalin, both renowned scholars of Islamic studies, is a timely and significant contribution. The broad scholarly range of the contributors including sociologists, historians, and political scientists renders this volume a multidisciplinary work. Understanding that Islamophobia has historical, social, cultural, political, and economic constituents, a multidisciplinary approach to this issue is extremely beneficial for the reader.

The foremost merit of this volume is that numerous lucidly-written essays scrutinize the term Islamophobia and analyze its causes, scope, and effects. The volume aims to unfold the Western narratives about Islam and the Muslims by focusing on the past, present, and future of Islamophobia. The articles included in this volume convey that Islamophobia has proliferated in response to the aforementioned events and become a behemoth problem with social, cultural, and political dimensions, stonewalling the integration of Muslims living in the West into their host societies and stimulating the already strong anti-Western sentiments in the Muslim world.

The volume under review consists of three parts and eleven articles. The first part (“The Context of Islamophobia”: pp. 3-46) offers a framework for the contextualization of the term Islamophobia. The second part (“Case Studies”: pp. 47-108) examines it through case studies focusing on the Netherlands, Austria, Germany, Britain, and the United States. The last part (“Manifestations”: pp. 109-210) explicates how Islamophobia manifests itself in politics, society, culture, and literature. The contributions to this volume are admirably cohesive, but expectedly some more innovative and outstanding than others. Nevertheless, each article approaches the issue at hand from a different angle with diverse methodologies, meaningfully contributing to the integrity of this volume. As such, it would be invidious not to comment on each of these articles.

In his well-argued essay, “Islamophobia and Limits of Multiculturalism (pp. 3-20)” Ibrahim Kalin states that the roots of Islamophobia lie in the secular ideals of the European Enlightenment, which inexorably exclude Islam on the grounds of being a non-Western religion. He correctly observes that the lack of basic knowledge on Islam renders the Western public unable to contextualize the portrayal of the Muslims by media. Kalin also argues that the current fear of Islam determines the limits of multiculturalism in the West as well as marginalizes the Muslim communities while precluding them from engaging in self-criticism. Without tackling these issues, the author concludes, a healthy dialogue cannot be commenced.

Jocelyne Cesari’s “Islamophobia in the West: A Comparison between Europe and the United States (pp. 21-46)” is an innovative article pointing out that Islamophobia overlaps with certain other common forms of discriminations in the West such as xenophobia or anti-immigrant policies. The author successfully demonstrates how Islamophobia and these other forms of discrimination are intertwined, especially in Europe. Claiming that the Muslims in the United States are more integrated into the American society compared to the Muslims in Europe where they are marginalized, Cesari suggests that a “societal culture,” similar to the American model, should be instituted to further enable the integration of the Muslims into European societies.

Analyzing Islamophobia in the Netherlands, Austria, and Germany, Sam Cherribi holds the populist media largely responsible for the discriminatory attitudes towards the Muslims in Europe. His article entitled “An Obsession Renewed: Islamophobia in the Netherlands, Austria, and Germany (pp. 47-62)” stresses that the three recent developments (German unification in 1990, Austrian accession to the European Union in 1992, and the murder of Theo Van Gogh in 2002) have contributed to the propagation of Islamophobia. Moreover, pointing out that Islamic threat replaced the Soviet threat in the eyes of the Europeans, Cherribi says that the Bosnian war constitutes a good example. The Bosnian war was, indeed, an interreligious conflict, however, its background and causes go way deeper than those recent developments that the author lists. As it may be remembered, it was the West that eventually intervened and put an end to the ethnic cleansing of the Muslim Bosnians.

Tahir Abbas contributed to this volume with his “Islamophobia in the United Kingdom: Historical and Contemporary Political and Media Discourses in the Framing of a 21st-century Anti-Muslim Racism (pp. 63-76)” in which he examines the phenomena of Islamophobia in Britain. The author’s conceptual framework to explain the use and application of the term Islamophobia is particularly successful. In “Islamophobia and Anti-Americanism: Measurements, Dynamics, and Consequences (pp. 77-92)” Mohamed Nimer demonstrates that Islamophobia and anti-Americanism are organically linked; namely, the proliferation of Islamophobia effectuates the rise of anti-Americanism in the Muslim world. The article is enhanced by the charts and statistics that are easy to read and support the author’s arguments. Despite a slightly challenging organization and lack of adequate analysis of the interconnectedness of Islamophobia and anti-Americanism, the article remains thought-provoking. Nimer concludes his piece by suggesting some measures that can be taken to address the anger directed at the Muslims in the United States and the anger directed at the United States in the Muslim world.

Another thought-provoking article, “Muslims, Islam(s), Race, and American Islamophobia (pp. 93-108)” by Sherman Jackson elucidates the reasons for current Muslim exclusion from the construct of “Americanness.” He asserts that perhaps due to the nature of Islam promoting the *ummah* (the community of believers) and dismissing racial exclusionism, the Muslims cannot relate themselves to a racial category. This, the author concludes, makes the Muslim immigrants in the United States “un-American.” Jackson proposes that the Muslims in the United States should embrace the racial reality in order to fulfill this requirement of the American society. The author’s call, however, begs the question of how the Muslims in the United States can raci-

ally categorize themselves. Jackson seems to ignore the racial diversity within the Muslim world. Can an Indonesian Muslim and a Syrian Muslim consider themselves to be of the same race?

Sunaina Maira's "Islamophobia and the War on Terror: Youth, Citizenship, and Dissent (pp. 109-126)" is an engaging article employing an ethnographic approach. Briefly mentioning Islamophobia's genealogy with reference to the discourses of Orientalism, the author observes how young Muslims living in the United States assess the American attitude and policy towards the Muslims and Muslim countries after 9/11 and how this attitude affected their Muslim identity. For this, she interviews South Asian Muslim high school students in a small town in New England. The author defines the Muslim youth's association with the United States as "dissenting citizenship," while stressing that the Muslims were the contemporary subordinated community in the United States.

Juan Cole, in "Islamophobia and American Foreign Policy Rhetoric: The Bush Years and After (pp. 127-142)" analyzes the usage of Islamophobic rhetoric by President George W. Bush, Donald Rumsfeld, and Dick Cheney. The author is very critical of the Bush administration's foreign policy discourses pertaining to the Muslims and Islam. He argues that this Islamophobic rhetoric has damaged the American image in the eyes of the Muslims to a great extent. Nevertheless, Cole concludes that the failure of the Republican candidates, who adopted the same rhetoric during the presidential elections, and President Barack Obama's abandonment of the aforesaid foreign policy rhetoric are signs for a possible rapprochement between the United States and the Muslim world.

In "Islamophobic Discourse Masquerading as Art and Literature: Combating Myth through Progressive Education (pp. 143-172)" Anas Al-Sheikh Ali looks at how widely circulated classics; for example, "The White Men's Burden," *The Lustful Turk*, *Don Quixote* have negatively contributed to the image of the Muslims in the West. Analyzing the construction of Islamophobic myths based on these classics and contemporary literature, he concludes that it is not viable to deconstruct these myths once they are firmly established. Kate Zebiri's "Orientalist Themes in Contemporary British Islamophobia (pp. 173-190)" observes Islamophobia rooted in the intrinsic oriental themes found in British culture. Interviewing British converts to Islam and drawing from their experience, she assesses the British attitudes towards the Muslims with a focus on the issues of gender, violence, and foreignness. In "From Muhammad to Obama: Caricatures, Cartoons, and Stereotypes of Muslims (pp. 191-210)" Peter Gottschalk and Gabriel Greenberg examine Islamophobia as

reflected in the caricatures and cartoons published by the Americans. Focusing on the delicacy of the satire and the pervasiveness of the negative images that are associated with Islam, they analyze numerous cartoons depicting Muslims or the Middle East while discussing the reactions of Muslims to some of the infamous ones. They conclude that the majority of the American cartoons bolstered Islamophobia in the United States.

The articles in this volume present excellent examples of overt or subtle Islamophobic discourses that are perceptible in politics, society, and culture of the West and expressed by individuals, institutions, political leaders, and sometimes governments. While attempting to shed light on the complex constituents of Islamophobia, this volume offers solutions to deal with this irrational fear deeply rooted in the West and its culture. In sum, this collection of essays is a welcome contribution to our understanding of Islamophobia, putting forward insightful analyses of this fear and the Muslim responses to it.

Murat Yaşar*

Prophetic Niche in the Virtuous City: The Concept of Hikmah in Early Islamic Thought

Hikmet Yaman

Leiden-Boston: Brill, 2011, 316 sayfa.

İslâm düşüncesi ve İslâm düşüncesine özgü kavramlar hakkında son dönemde gerek Türkiye’de gerekse Batı’da çeşitli ve mukayeseli çalışmalar yapılmaktadır. Bu önemli çalışmalardan biri de Hikmet Yaman’ın *Prophetic Niche in the Virtuous City: The Concept of Hikmah in Early Islamic Thought* adlı doktora çalışmasıdır. Yaman, eserinde İslâm düşüncesinin “klasik dönem” diye de adlandırılan erken döneminde hikmet kavramını, eklektik bir zeminde analitik bir şekilde tahlil etmiştir. Yazara göre hikmet, İslâm düşünce tarihi boyunca İslâm düşünürlerinin metinlerinde yaygın bir şekilde kullandıkları ortak bir kavramdır. Ayrıca bu kavram, insanın ulaşabileceği bütün bilgileri içerdiğinden dolayı İslâm bilim disiplinleri arasında karşılıklı etkileşimi sağlama niteliğine sahiptir. Yazar “Giriş” kısmında, erken dönem İslâm düşünürlerinin metinlerindeki teknik kavramların analizinin hem

* University of Toronto, Department of Near and Middle Eastern Civilizations.

zor hem de uzmanlık gerektiren bir durum olduğuna dikkat çekmekte, bu kavramların sözlük anlamları yanında farklı disiplinlerde kullanıldıkları mânaların çok iyi bilinmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Hikmet kavramı da farklı disiplinlerde çok çeşitli anlamlara sahip olma niteliği gösteren bu tür kavramlar için iyi bir örnektir.

Yaman bu çalışmada Arapça sözlük, Kur'an tefsiri, tasavvuf ve İslâm felsefesi alanlarındaki literatürü temel alarak farklı disiplinlerin erken dönem bilimsel çalışmaları bağlamında hikmet kavramını araştırmaktadır. Gazzâlî (ö. 1111) dönemine kadar yazılmış birincil metinlerin esas alındığı çalışma, temelde hikmet kavramını ele almakla birlikte, hikmet kelimesiyle ilişkili olarak "ilm", "mârife", "akıl", "kalb" ve "fıkıh (anlamak)" gibi Kur'an'da bulunan epistemolojik kavramlara da işaret etmektedir. Yazar, hikmet kavramının modern dönemde bu düzeyde herhangi bir çalışmaya konu edilmediğini iddia etmektedir. Yazarın bu iddiası göz önüne alınarak çalışmanın bütününe bakıldığında, hikmet kavramının İslâm düşüncesinde bir dönüm noktası olma niteliğine sahip Gazzâlî öncesi döneme ait Arapça sözlüklerde, tefsir, tasavvuf ve felsefe literatüründe incelendiği ve söz konusu iddianın temellendirildiği göze çarpmaktadır.

Çalışma bir "Giriş" (s. 1-8), dört ana bölüm ve ana bölümlerin alt başlıklarıyla birlikte on iki bölümden oluşmaktadır. Öncelikle her bir bölümün içeriğinden söz edip daha sonra sonuç kısmında kitabın literatürdeki yeri üzerinde duracağız. Birinci Bölüm'de (s. 9-46) İslâm öncesi ve İslâm'ın ilk döneminde kelimenin birincil anlamlarını kanıtlayan sözlüklere dayanarak hikmetin tanımı ortaya konmaya çalışılır. Üç kısma ayrılan bu bölümde, ilk olarak Arapça sözlüklerde hikmet kelimesinin tanımının kapsamlı bir özeti sunulmakta, h-k-m kökünün anlamları ve değişimi analiz edilerek hikmet ile Batı dillerinde "bilgelik" mânasında kullanılan "wisdom" kelimesi arasındaki ilişki ele alınmakta; ikinci kısımda terminolojik sözlüklerde hikmet kelimesinin türevleri tartışılmakta ve son olarak da Batı bilim adamlarının değerlendirmelerine yer verilmektedir. Yazar, Birinci Bölüm'de hikmetle ilgili literatürü kullanırken, seçici ve belirli bir sıra düzenine göre davrandığını ifade etmektedir. Bundan dolayı önce hikmet kavramının teknik mânasını verir, ikinci kısımda da Kur'an sözlüğü ve terminolojisine dâir özel sözlükleri kullanır. Birinci Bölüm'ün son kısmında da daha çok ikincil literatüre dayalı olarak hikmet kavramının Batı dillerindeki karşılığı üzerinde durulur.

Çalışmanın "Erken Dönem Tefsir Literatüründe Hikmet" başlığını taşıyan İkinci Bölüm'ünde (s. 47-99), hikmet kavramının Kur'an'daki mânaları üzerinde durulmaktadır. Bu bölümün başında yazar, hikmet kavramının Kur'an'da, on tanesi kitap kelimesiyle birlikte olmak üzere, yirmi defa geç-

tiğini, bunların da ya ilâhî inayetle ya da peygamberlikle ilişkili olduğunu kaydeder. Bu çerçevede ikinci bölümü üç kısma ayırmakta ve birinci kısımda genel olarak Kur'an'daki hikmet kavramının tanımlarına yer verirken, "Hikmet ve Peygamberler" başlıklı ikinci kısımda hikmetin fıkıh (anlama), akıl, bilgi ve kitap gibi mânalarından hareketle Kur'an'da ismi geçen ve kendisine birtakım hikmetler verilen Hz. İbrâhim ve onun nesli, Hz. Dâvûd, Hz. İsmâ, Lokman Hakîm ve Hz. Muhammed'den birtakım örnekler vererek hikmet kavramını analiz etmektedir. Bu bölümün üçüncü kısmında da, hikmet kelimesinin türevlerinden "hakîm" ve "hükm" kavramları ile ilgili analizlere yer verilmektedir.

"Erken Dönem Sufi Literatüründe Hikmet" başlığını taşıyan Üçüncü Bölüm (s. 101-197) dört kısımdan oluşur. Yazar bu bölümün başında hem genel hem de özel olarak hikmet kavramıyla ilişkili olarak tasavvuf tarihinin arka planı hakkında bilgi vermekte ve öncelikle tasavvufa ilişkin kavramların bölüm boyunca ve genel olarak çalışma içinde bir bütünlük ve süreklilik taşıması için söz konusu kavramlar hakkında erken dönem sûfi literatüründe tarihsel, sistematik ve oldukça titiz bir çalışma yaptığını belirtmektedir. Bununla birlikte yazar, zikredilen kavramların sûfi literatürü bağlamında net bir şekilde ortaya konulmasının birtakım problemlerden dolayı neredeyse imkânsız olduğunun bilinciyle hareket etmekte ve söz konusu problemlerin başında erken dönem sûfi literatürüne ait çalışmaların orijinallerinin büyük çoğunluğunun günümüzde mevcut olmayışına işaret etmektedir. Müellife göre sûfi literatüründe kullanılan lafız ve kavramlar hakkındaki bilgimiz, çoğunlukla farklı dillerde yapılan çalışmalarda tefsir atıflarına dayanmaktadır. Ayrıca yazar, düşünce tarihine ilişkin bir kavramın işaret ettiği anlamın semantik değişikliklerinin belirlenmesinin güç olduğuna dikkat çekmekte ve benzer durumun tasavvuf metinlerinde kullanılan diğer kavramlar için de söz konusu olduğunu söylemektedir. Hikmet kavramının sûfi düşünce için genel bir kavram olmasından dolayı, özellikle tasavvuf metinlerinde ilişkili olduğu diğer kavramlarla ilişkisinin en ince ayrıntısına kadar incelenmesi gerektiğini söyleyen yazar, bu bölümün son kısmında ayrı bir başlık altında böyle bir mukayeseli inceleme yapmaya çalışır.

Yazar, tasavvufi kavramların müphemliğinin ortadan kaldırılabilmesi için belirlenmesi gereken birtakım problemlere de değinir. Bunları şöyle özetleyebiliriz: a) Erken dönem eserlerin yazarının bir kelimeyi teknik anlamda ya da her bir örnekte genel anlamda kullanıp kullanmadığının belirlenmesi için birçok pasajda kelimenin kullanımları arasındaki farkın nasıl ortaya çıkarılabileceği meselesi. b) Diğer bir önemli nokta, yazılan veya konuşulan her tasavvufi ifadenin mânasının sûfinin niyetiyle ve eylemiyle eşleştirilmesi

problemidir. Zira sūfinin yaşadığı durum ona özgüdür ve onun akli düşün-cesinin yanı sıra, duygusal fikri için de bir vasıta olarak ortaya çıkar. Bir sūfi perspektifinden söz konusu kavramları onun kabulünün ve değerlendirmesinin ne olduğunu bilmek mâkul olarak imkânsızdır. Dolayısıyla Yaman'ın belirttiği gibi, bu ekole mensup düşünürlerin yaşadığı özel hallerin sözcüklerle ifade edilmesinin zorluğundan dolayı, tasavvufi kavramların ifade ettiği mânaların belirginleşmesi güçleşmektedir. c) Erken dönem sūfi terminolojisinin incelenmesindeki diğer bir zorluk da Serrâc (ö. 988), Kelâbâzî (ö. 990), Mekkî (ö. 996), Ebû Nuaym (ö. 1039), Hücvîrî (ö. 1072) ve Attâr (ö. 1229) gibi yazarların çalışmalarında bulunan birçok doktrin ve kavramın açıklanması ve tanımlanmasıyla ilgilidir. Çünkü zikredilen yazarlar kendi döneminin dilini ve terminolojisini kullanmışlardır. Bu yüzden de onların kategorileri, erken dönem sūfi düşünürlerin kullandıkları teknik terim ve ifadelerden çok çağdaşlarının linguistik kurallarının terimleri hakkında bilgi vermektedir.

Müellif, metodoloji ve tasavvuf metinleriyle ilgili zikrettiği problemlerden dolayı erken dönem sūfilerin tasvirleri ve doktrinleri hakkında kategorik açıklamalar yapmaya yeterince eğilemediğini, fakat bununla birlikte “Kalb İlmi” (‘ilm’ül-kulûb) ve “mâ’rife” gibi orjinal kavramları Hasan el-Basrî (ö. 728) ve Zünnûn el-Mısrî’ye (ö. 861) kadar geri giderek kronolojik olarak ve dikkatli bir şekilde irdelediğini belirtmektedir. Ayrıca bir bütün olarak bu bölümde, Yaman'ın hikmet kavramını erken dönem sūfi literatüründe ilim, mâ’rife, akıl, kalb ve fıkıh kavramlarıyla ilişkili olarak epistemolojik yapıları bağlamında incelediği görülmektedir. Ancak Yaman'ın da vurguladığı gibi, ne yazık ki erken döneme ait pek çok metnin orijinali kaybolmuş, mevcut olanların da çok azı neşredilmiştir. Neşredilmiş olanların bazılarının nispetleri de şüphelidir. Bundan dolayı bu çalışmanın ana kaynakları büyük ölçüde VIII. (XIV.) yüzyılda yaşamış yazarlara ait tefsir risâlelerinden oluşmaktadır.

Kur'an'ın tasavvufi yorumunda erken dönemi temsil eden ve belli başlı açıklamaları için özel olarak ve sıklıkla kendilerine atıf yapılan iki isim ön plana çıkmaktadır: Hasan el-Basrî ve Câfer es-Sâdık (ö. 765). Tasavvufi literatürün gelişmesinde önemli bir konumda bulunmalarından dolayı her ikisinin de bireysel olarak kapsamlı bir şekilde incelenmesi zorunludur. Bu düşünceden hareketle kitabın Üçüncü Bölüm'ünün ilk kısmı yukarıda zikredilen sūfilere ayrılmıştır. Bu bölümün ikinci kısmında erken dönem tasavvufi tefsir çalışmalarında hikmet kavramı tartışılmış, üçüncü kısmında ise Hâris el-Muhâsibî (ö. 857), Cüneyd el-Bağdâdî (ö. 910), Tirmizî ve Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 996) gibi erken dönem tasavvuf düşünürlerinin kitaplarında ve risâlelerinde diğer tasavvufi kavramlarla birlikte hikmet kavramı ele alınarak birtakım kavramsal mukayeseler yapılmıştır. Bu bölümün son kısmında ise

yukarıda da ifade edildiği gibi, hikmet kavramının literatüründe kavramsal anlamları üzerinde durularak hikmetin değerine işaret edilmiştir.

Eserin Dördüncü Bölüm'ünde (s. 199-267) erken dönem felsefe literatüründe hikmet kavramı ele alınmaktadır. Bu bölümde, genel olarak ilk müslüman filozofların eserlerindeki hikmet kavramı ve ilişkili olduğu diğer kavramlar üzerinde durulmuş ve hikmetin felsefe ve bilimle olan ilişkisi analiz edilmiştir. Öncelikle ilk felsefi nitelikli eserlerden hareketle, Yunan felsefe geleneğindeki "hikmet" kavramı irdelenerek kavramın uzantıları tespit edilmeye çalışılmıştır. Bölümün başında müellif, hikmet kavramının Yunan felsefe geleneğindeki önemine işaret ederek söz konusu kavramın Yunan felsefe geleneğine ait eserlerin Arapça'ya tercümesi yoluyla İslâm bilim dünyasına girdiğini ve dolayısıyla müslüman filozofların da Yunan felsefe geleneğinden intikal eden "hikmet" ile "Kur'anî hikmet" öğretisini harmanlayarak yeniden yorumladıklarını söylemektedir. Bu bağlamda müslüman filozofların hikmet öğretisinin, biri içinde buldukları teoloji anlayışının gereği olarak gelişen peygamberlikle ve kutsalla ilişkili, diğeri de felsefi veya aklî olmak üzere iki temel kaynağının olduğu göz ardı edilmemelidir. Dolayısıyla kitabın yazarına göre İslâm filozoflarının hikmet kavramına ilişkin görüşleri, öncelikle İslâm öncesi felsefe dünyasındaki hikmet tasavvurunun analizinden sonra incelenmelidir. Bu bölümün ilk kısmında, İslâm öncesi felsefe dünyasında, özellikle Yunan felsefesinde hikmet kavramının ifade ettiği anlamlar üzerinde durulmaktadır. İslâm felsefesi metinlerinde hikmet kavramı etrafında iki Kur'anî tasvir de ortaya çıkmaktadır. Bunlardan ilki, Yunan felsefesi geleneğinin başlangıç dönemiyle, yani Pre-Sokratik dönemle, diğeri de Hermes ile birlikte açığa çıkmaktadır. Müellif bu çerçevede İslâm öncesi felsefe dünyasında hikmet kavramını, hikmetin beş dayanağı şeklinde nitelendirdiği Empedokles, Pythagoras, Sokrates, Platon ve Aristoteles'in düşünce sistemlerindeki mânâlarından ve "Filozofların Babası" (Father of The Hukamā) diye bilinen Hermes'ten hareketle incelemektedir. Yunan felsefe geleneğinde hikmet anlamındaki "sophia" kelimesi ilk dönem tercüme edilen eserlerde Arapça'ya "felsefe" olarak intikal etmiştir. Yazar, Âmirî'nin (ö. 992) ve Ebû Zeyd el-Belhî'nin (ö. 934) eserlerinde olduğu gibi erken dönem İslâm felsefesi metinlerinde Yunan felsefe geleneğindeki hikmetle ilgili birtakım örneklerin yer aldığı ve dolayısıyla söz konusu bu metinlerde hikmetin bilim ve felsefe ile ilişkisinin ortaya çıktığını belirtmektedir. Örneğin, Galen tabiptir; fakat o daha çok "hakîm" diye anılmaktadır. Bu ise, o dönemde "sophia" kelimesinin bilgelik anlamında, yani hikmet mânâsında kullanılmasıyla ilgili bir durumdur. Dolayısıyla bu şekildeki bir adlandırma, yukarıda zikredilen düşünürlerin "filozof" kimliği yanı sıra, "bilim adamı" kimliğini de

vurgulamaktadır. Bu bölümde ayrıca yazar, hikmet kavramının Yunan felsefe geleneğinde diğer bilimlerle olduğu gibi din ve ahlâk disiplinleriyle de çok yakın bir ilişkisinin söz konusu olduğunu tartışmaktadır. Bu ilişki hem Pythagoras'ın ruh görüşünde hem Sokrates'in hikmet öğretisinde hem de Platon ve Aristoteles'in ahlâk anlayışında ortaya çıkmaktadır.

Yaman, ilk dönem İslâm felsefesine ilişkin kaynaklarda hikmetin temel kaynağı olarak “Hermes” figürünün geçtiğini ifade eder. Hermes, Kur'an'da İdrîs peygamber olarak anılan; ancak bununla birlikte felsefe ve din arasındaki tarihî bağlantıyı da sağlayan anahtar bir figürdür. Bu yüzden Hermes, ilk dönem İslâm felsefesi tarihine ilişkin eserlerde filozofların atası şeklinde tarif edilmektedir. Dolayısıyla Hermes, kendi şahsında hem bütün bilgileri hem de peygamberliğe ilişkin inanç bilgilerini toplamıştır. Böylesi bir kombine de bütün olarak Yunan bilim ve felsefesinin İslâm düşünce dünyasına girmesine ve müslüman düşünürlerin, kendi peygamberî gelenekleri içinde bu tür bir entelektüel geleneği kabul etmelerine olanak sağlamıştır. Hermes düşüncesi Câbir b. Hayyân (ö. 800), Ebû Bekir Zekeriyâ er-Râzî'nin (ö. 925) çalışmalarının yanı sıra, Sühreverdî'nin (ö. 1191) “hikmetül-işrâk” anlayışında ortaya çıkmaktadır.

Dördüncü bölümün ikinci kısmında, Yunan felsefesi geleneğini benimseyerek düşünce sistemini geliştiren, Meşşâî felsefe ekolüne mensup İslâm felsefesinin üç büyük filozofu olan Kindî (ö. 870), Fârâbî (ö. 950) ve İbn Sînâ'nın (ö. 1037) hikmet kavramına ilişkin görüşleri filozofların orijinal eserlerinden hareketle incelenmektedir. Bu kısımda yazar, İslâm filozofların hikmet kavramını felsefe yerine kullandıklarından söz etmekte ve bu bağlamda da Kindî'nin felsefe tanımına, Fârâbî'nin özellikle ahlâk felsefesinde “saadet” mânasında, epistemolojide “en mükemmel bilgi” şeklinde ayrı bir yer vermesine ve İbn Sînâ'nın bu kavramı özellikle metafizikte kullanımına dikkat çekmektedir. Bütün olarak eserin bu kısmına bakıldığında, zikredilen filozofların felsefelerini açık bir şekilde İslâmî hikmet olarak belirledikleri ve dolayısıyla yazarın da onların hikmete bir üst disiplin olarak ilimler sınıflamasında özel bir yer vermeleri vurgulanmış olsa da özellikle hikmetin metafizikle ilişki üzerinde yoğunlaştırıldığı görülmektedir.

Kitabın ana bölümlerinin her biriyle ilgili ulaşılan sonuçların özet halinde verildiği “Sonuç” (s. 269-271) kısmıyla biten çalışmanın bütününe bakıldığında, hikmet kavramının hem Arapça ve Kur'an'la ilgili sözlüklerde hem farklı disiplinlerde sistematik bir şekilde irdelendiği görülmektedir. Gerek literatür gerekse içerik bakımından oldukça hacimli olan çalışma, İslâm düşüncesine ilişkin temel kavramlardan biri olan hikmeti mukayeseli bir şekilde incelediğinden, İslâm düşüncesi geleneğine ait literatürde özgün bir de-

ğer taşımakla birlikte, önemli bir boşluğu da doldurmaktadır. Ayrıca teknik olarak kitabın sistematiği oldukça dikkat çekmektedir. Bu bağlamda eserin dört ana bölüme, her bir bölümün sistematik olarak alt bölümlere ayrılması ve ayrıca her bir bölümün başında bölümün genel muhtevası hakkında bilgi veren “Giriş” kısmının yer alması çalışmaya orijinal bir nitelik kazandırmaktadır. Bununla birlikte eserin “Sonuç” kısmında, çalışmada ulaşılan sonuçlarla ilgili değerlendirme yapılmayıp sadece özet verilmesi, böylesi kıymetli bir çalışmaya gölge düşürmektedir. Sonuç olarak hikmet kavramının farklı disiplinlerde mukayeseli bir şekilde ele alıp inceleyen bu çalışma, İslâm düşünce geleneğine ilişkin literatürde önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Böylesi değerli bir çalışmanın en kısa zaman diliminde Türkçe’ye kazandırılması temennisiyle...

Hatice Toksöz*

Sosyal Değişme, Kadın ve Din

Ali Coşkun

İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011, 198 sayfa.

Mekânsal ya da zamansal sosyal değişme sosyolojinin önemli konularındandır. Sebepleri ve sonuçları bakımından da oldukça karmaşık olgular ve süreçlerle ilişkili olan sosyal değişme konusunda tarih, felsefe ve daha birçok bilim dalının doküman ve verileri sosyolojiye kaynaklık etmektedir. Bir yandan birçok kurum ve olgu sosyal değişmeye sebep olurken, diğer yandan sosyal değişme süreci, bu kurum ve olguları yapı ve fonksiyonları bakımından değiştirip dönüştürebilmektedir.

Bu bağlamda kadının sosyal konumunun tarihî süreç içinde ya da toplumdan topluma değişmesi, özellikle XIX. yüzyıldan itibaren sosyal bilimlerin önemli konuları arasında yerini almıştır. Kadının konumunun değişim göstermesi tüm sosyal değişmelerde olduğu gibi, toplumsal veya toplum dışı faktörlerle belirlenmektedir. Şüphesiz belirleyici unsurlardan biri de dindir. Din hem öğretisinde hem de şekillendirdiği kültürlerde ve toplumlarda kadının konumunu etkilemenin yanı sıra bu konumun değişmesine veya muhafazasına da yön vermektedir.

* Yrd. Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Ali Coşkun, *Sosyal Değişme Kadın ve Din* adlı eserinde, kadının din ve sosyal değişme açısından konumunu ve ilişkisini incelemiştir. “Giriş” dışında on beş bölümden oluşan eserde, günümüzde kadın ile ilgili konuların çok tartışılması ve araştırılmasında sosyal değişmenin rolü ele alınmakta, ayrıca kadın meselesinin hem toplumdan topluma hem de aynı toplum içinde zamana göre farklılaştığına dikkat çekilmektedir.

Yazar eserin “Giriş”inde (s. 11-19) araştırmanın yöntemi ve hipotezlerinin yanı sıra bu alanda yapılan çalışmalar hakkında kısa literatür değerlendirmesinde bulunur. Ayrıca araştırmanın temel kavramlarından “sosyal değişme”yi tanımlayarak, sosyal değişme kuramları hakkında kısa açıklamalar yapar. Burada sosyal değişmeye etki eden faktörler belirtilmekte, bilhassa son zamanlarda sosyal değişmenin en önemli etkenlerinden olan medyaya dikkat çekilmektedir. Toplumda sosyal değişmelerin ilk olarak kadın ve aileyi etkilediği, yine bilinçli sosyal değişme hareketlerinde de kadının değişimin baş aktörü olduğu hatırlatılmaktadır.

Coşkun çalışmasında din ile sosyal değişme arasındaki ilişkinin iki yönü üzerinde durur. Buna göre din bazen toplumsal değişimin motor gücü, bazen de sosyal değişimi engelleyen bir faktör olabilmektedir. Öte yandan sosyal değişme dini olumsuz yönde etkileyebileceği gibi etkinin yönü olumlu da olabilmektedir.

Coşkun ayrıca, kadının tarihsel süreçteki sosyo-kültürel konumunu anlaşılır kılmak amacıyla tarih yazıcılığı içinde kadının yerini ele alır. Yazar önce, tarih yazımı içinde kadınların yer almamasını, kadının sosyal hayatta bulunmamasına değil, tarih yazımında sözlü kaynağa önem verilmeyerek belgelere dayalı kaynak oluşturulmasına bağlayan feminist yaklaşımı tahlil eder. 1960’lı yılların sonuna doğru gündeme gelen feminis tarih yazımına göre, II. Dünya Savaşı’nda savaşa giden erkeklerin yerine çalışmaya başlayan kadınların savaş bittikten sonra da işlerini erkeklere devretmek istememeleri ve gitgide kamusal alanda kendilerine yer edinme ve hak talep etme çabalarında oluşları, artık dönemin tarih yazıcılarını kadınları tarihsel ve toplumsal değişim ve dönüşümlerin önemli bir öznesi olarak görmelerini zorunlu kılmıştır. Coşkun, feminist yazarların bu değerlendirmelerini ele aldıktan sonra, genel bir bakış ile tarih biliminin belli bir döneme kadar çoğunlukla savaşlar tarihinden ibaret olduğunu, bu nedenle aslında sadece kadınların değil sıradan halkın ya da gündelik yaşamların tarih yazımında yer bulmadığını ifade ederek feminist yoruma katılmadığını ortaya koyar.

Yazar çalışmanın bundan sonraki bölümlerini dört ana konu etrafında planlamaktadır: Mitolojide kadın, ilkçağ toplumlarında kadın, Tevrat ve

İncil’de kadın, İslâm’da kadın. İlahi dinlerde kadın konusu ele alınırken ilk aşamada kutsal kitaplarda kadın söylemi betimlenmiş, ardından bu ilahi dinlerin kültürü ile şekillenen toplumlarda kadının konumu irdelenmeye çalışılmıştır. Yani İncil ve Tevrat’ta kadın imgesine değinildikten sonra bu kitapların kültür ve medeniyetlerine kaynaklık etmiş olduğu Batı toplumlarında kadının konumu incelenmiş, yine Kur’an’da kadın meselesi izah edildikten sonra Hz. Peygamberin döneminden Osmanlı’ya, oradan Cumhuriyet’e kadar Müslüman toplumlarda kadının konumunun değişim ve dönüşümü takip edilmiştir. Kısaca diyebiliriz ki, dinlerde kadının yeri ve din-sosyal değişme ilişkisi bağlamında kadının konumu yalnızca kutsal metinlerle sınırlı bırakılmamış, uygulamada ve gündelik toplumsal yaşamdaki durum da ele alınmak suretiyle tarihsel bir analiz yapılmaya çalışılmıştır. Kadının toplumdaki yeri ile ilgili bu tarihsel süreçler konunun uzmanlarının araştırmalarından alıntılarla desteklenmiştir.

Mitolojide kadının nasıl bir betimleme ile yer aldığı kültürel feminizmin teorisyenlerinden J. J. Bachofen’in ve E. Cady Stanton’un öncülük ettiği ve XIX. yüzyılda taraftar bulan “anaerkillik teorisi” bağlamında açıklanmıştır. Ancak eserde, bu düşüncedeki yazarların elinde tam olarak anaerkillik bir dönem varsa bile ne zaman başlayıp ne kadar sürdüğü ve ne zaman yerini ataerkilliğe bıraktığı konusunda bir takım arkeolojik deliller bulunsa bile kesin bilgilerin bulunmadığını ifade edilmektedir. Bachofen ve Stanton, temelde Hıristiyanlık’ta Tanrı imgesinin eril oluşuna ve kutsal metinlerde kadına hep erkekten aşağı ve sonra yer verilmesine tepki gösterildiğini ifade ettikten sonra, tarihte kadın tanrıçaların bulunduğu ve kadınların mutlak hâkim olduğu bir dönemin de bulunduğunu iddia ederek anaerkillik teorisini geliştirirler. Anaerkillik dönemler ile ilgili ayrıntılı bilgiler aynı teorinin savunucularından Merlin Stone’un çalışması esas alınarak sunulmaktadır. Buna göre Mısır’da, Sümer’de, Babil’de Hititler’de kadının hem toplumdaki yüksek konumundan, hem de inanışlarda kadın tanrıçaların varlığından yola çıkılarak anaerkillik topluluklardan bahsedilebilmektedir. Fakat paleolitik ve neolitik dönemdeki kadının yüksek konumu Eski Yunan ve Roma’ya gelindikçe gerilemiştir.

Coşkun, Tevrat ve İncil’deki kadın ile ilgili hükümleri yorumlarken dönemin sosyal yapısının metinlere yansıdığı gerçeğine dikkat çekmektedir. Buna göre, Yahudi örfünün kadına yönelik sert ve olumsuz tutumu Tevrat metinlerine yansımıştır. Yazar bu bağlamda aslında İlkçağ ve Ortaçağ toplumlarında kadının sosyal hayatta ağırlık kazanmamasını yorumlarken, o dönem toplumlarının savaştı olmaları ve kadınların savaşlardaki etkisinin sınırlı oluşunun göz önünde bulundurulması gerektiğini belirtir. Tevrat’ta Hz. Musa’nın nüfus sayımı yaptığında kadınların sayılmamış olması bu durumu özetleyen mühim

bir örnektir. Coşkun bu örneği, o dönemde nüfus sayımının devletin planlama stratejileri için değil savaflara asker temini için yapılmasıyla açıklar.

Batılı kadının sosyal tarihine de kısaca değinen yazar, XVI. ve XVII. yüzyıllarda kadına baskıların arttığı, evde erkeklere tabi bir hayat yaşadıkları, çalışan kadınların ise erkeklerin ücretinin yarısını alabildiklerini, XVII. ve XVIII. yüzyıllarda feodal ekonomiden sanayiye geçiş sürecinde de kadınların giderek artan oranda eve mahkûm edildiği Chantal Quelquejay ve Lemercier'in yorumları ile birlikte aktarmaktadır.

Batı'da Fransız İhtilali kadın hakları bakımından bir dönüm noktası teşkil etmiştir. Yazar bu dönemden itibaren tüm Avrupada kadınların olumsuz çalışma koşullarına karşı örgütlenerek sendikalaştığını ve eğitimde eşit haklar talep etmeye başladıklarını belirtmektedir. XIX. yüzyılda kadınlar üniversitede okuma hakkı elde etmişlerdir. Tabi bu süreçte kadınlara çeşitli baskı ve haksızlıklar da devam etmiştir. Yazar bunlardan örnekler de takdim etmektedir. Yine XIX. yüzyıldan itibaren Anglo-Sakson ülkelerinde, Fransa'da ve Kanada'da kadınların eğitim, çalışma vb haklarını savunan feminist hareketler ortaya çıkmıştır. Yazar Batı'da bilhassa İngiltere, Fransa, Kanada, Amerika, Almanya gibi ülkelerde ortaya çıkan başlıca kadın hareketlerini ve faaliyetlerini kısaca tanıtmaktadır. Yine yapılan faaliyetler sonucunda bu ülkelerde kadın hakları konusunda yaşanan gelişme, yasal ve toplumsal ilerlemeler açıklanmaktadır. Yazar bu süreci anlatmakla, kadınların haklarını ve toplumdaki konumlarını iyileştirmek için büyük çabaların gösterildiğini ve yine bu süreçte ne türlü sosyal değişimlerin yaşandığını ve kadın konusunun bu değişimleri yönlendirmede önemli bir unsur olduğunu gözler önüne sermek amacıyla olduğunu belirtmektedir.

Coşkun, eserinin bundan sonraki bölümlerinde İslâm'da kadının tarihini konunun sınırları dâhilinde incelemektedir. Bu süreci Câhiliye döneminden başlatarak, önce Kur'an'da, ardından Hz. Peygamber'in hayatı, Râşid halifeler dönemi, Selçuklu ve Osmanlı ve son olarak Türkiye Cumhuriyeti dönemini de dâhil ederek İslâm toplumlarında kadının konumu ve yaşanan değişim sürecini ele almaktadır. Yazar Câhiliye döneminde kadının konumunu ilgili kaynaklardan yararlanarak okura sunmaktadır. Buna göre cahiliye döneminde kadının konumunun tekil bir bakış açısıyla değerlendirilemeyeceği anlaşılmaktadır. O dönemde de kadınlar arasında sınıfsal farklar bulunmakta, alt tabakadaki kız çocukları diri diri toprağa gömülürken, üst tabakada soylu ailelerde mesela Hz. Hatice gibi ticaretle ilgilenen kadınlar bile bulunmaktadır. Ancak genel bir bakışla Arap toplumunun aslında o dönemde neredeyse tüm toplumlarda olduğu gibi ataerkil olduğu görülmektedir.

Coşkun, Tevrat ve İncil'e göre Hz. Havvâ'nın insanın cennetten kovulmasının sebebi olarak gösterilmesine rağmen Kur'an'da ilk günahı Hz. Âdem ve Havvâ'nın birlikte sorumluluğunun söz konusu olduğunu belirtmektedir. Yine Kur'an'da Hz. Nuh'un ve Hz. Lût'un eşleri inkârlarından dolayı ibret alınması gereken kadınlar olarak takdim edilirken, Hz. Meryem ve Firavun'un eşi Hz. Asiye ise örnek alınması gereken kadınlar olarak zikredilmektedir. Yazar öte yandan Kur'an'da kadının şahitliği veya miras meselesi ile ilgili hükümlerin, câhiliye toplumundaki duruma kıyasla kadının konumunu yükseltici niteliğine dikkat çeker. Ayrıca Hz. Peygamber döneminde kadına tanınan sosyal hakların, sosyal alanlarda görünürlüklerinin ve özgürlüklerinin Hz. Peygamber'den sonra ihlal edildiğini yani İslâm toplumunda kadının sosyal konumunun Kur'an ve Sünnet'te hedeflenen tarzda sürdürülmediğini belirtir.

Yazar "İslâm Tarihi'nde Kadınlar" bölümünde (s. 132-137), Râşid halifeler döneminden itibaren kadınların haksızlıklara uğradığına dair örnekler bulunmakla birlikte, birçok ilim dalında başarı gösteren kadınlardan örnekler vermektedir. Yine Bahriye Üçok'un çalışmasına atıfta bulunarak İslâm coğrafyasında yöneticilik yapmış olan kadınlardan bahsetmektedir. Coşkun, bu tarihsel süreçten şöyle bir sonuç çıkarır: "Müslüman kadınlar peygamber devrindeki rahatlıklarını daha sonra erkek egemen toplumun baskısıyla yitirmiş olsalar da asla Avrupa'daki kadar kötü bir duruma düşmüş değillerdir." (s. 147). Yazar halifeler döneminden XIX. yüzyıla kadar sosyal hayatta görünen ve ilimle uğraşan kadınların genellikle entelijansiyaya mensup olduğuna da dikkatlerimizi çekmektedir.

Kitapta, İslâm'dan önceki Türk toplumunda ailenin demokrat bir yapıya sahip olduğu ve kadınların erkeklerle birlikte iktisadi faaliyetlerde bulunduğu aktarılmaktadır. Yine Selçuklu döneminde bir tür sivil ve iktisadi örgüt olan Bâciyân-ı Rûm adlı teşkilat, kadınların sosyal hayatta aktif olduklarına dair bir işaret olarak sunulur.

Coşkun, Osmanlı Devleti'ne gelince kadının ekonomi de dâhil hemen her sahada etkin olduğunu konu ile ilgili kaynaklardan aktardığı örneklerle açıklamaktadır. Bu arada Osmanlı döneminde kadınların nispeten uzak kaldıkları alanın eğitim olduğuna da dikkatlerimizi çeker. Kız çocukları sadece Sıbyan Mektepleri'ne gitmekteydiler. Ancak elit tabakaya mensup kadınlar babalarının sağladığı özel hocalarla eğitimlerine devam etmekteydiler. Böylelikle çok sayıda şair ve yazar kadın yetişmiştir. Kitapta, bunlara örnek olarak hukukçu bir devlet adamı olan Ahmet Cevdet Paşa'nın kızı Fatma Aliye hanımın çalışmaları ile ilgili bilgiler verilir. Yine bu dönemde kadın yazarların kadın hakları, İslâm'da kadın meselesi gibi konularda yapılan tartışmalarından örnekler sunulmuştur.

Yazar Cumhuriyet döneminde kadının konumuna tahsis ettiği bölümde (s. 174-178), Cumhuriyet'in ilanı ile birlikte kadınlara verilen haklardan bahsetmektedir. İsviçre Medeni Kanunu'nun kabulü, kadınlara seçme ve seçilme hakkının verilmesi bunlardan bazılarıdır. Ancak yazar, tarih boyunca olduğu gibi, bu dönemde de kadının yine bazı ideolojileri savunmanın aracı konumuna getirildiğine dikkat çeker.

Çalışmanın son bölümünde (s. 178-189), din ve kadın meselesinin Türkiye'de aydın kadınlar tarafından nasıl değerlendirildiği, bu konuda yapılmış bir araştırma üzerinden deneysel bir şekilde açıklanmaktadır.

Eserde eksiklik olarak addedilebilecek husus, Emeviler ve Abbasiler döneminde kadının sosyo-kültürel konumu hakkında malumat ve değerlendirmelerde bulunulmamasıdır. Ancak bunun nedeni olarak o dönemleri yansıtacak kaynaklara ulaşılamaması düşünülebilir.

Sonuç itibariyle sosyal değişme ekseninde din ve kadın ilişkisi gibi karmaşık ve birçok bilim alanından yararlanılarak ele alınabilecek bir konuyu nirengi noktalarına vurgu ile ve tarihsel örneklerle öz bir şekilde takdim etmesi bakımından eser alandaki araştırmacılara yön verebilecek bir çalışma niteliğindedir. Ancak günümüzde kadın-din ilişkisinin geldiği boyutun, sosyal değişme süreçleri de takip edilerek saha araştırmalarıyla zenginleştirilmesine ihtiyaç vardır. Eser teorik bir zemin sağlamak bakımından bu tür çalışmalara da öncülük edebilecek niteliktedir.

Nebile Özmen*

* Dr., Din Sosyolojisi.

Vefeyât Obituary

John Hick

John Harwood Hick 20 Ocak 1922'de Scarborough'da (Yorkshire-İngiltere) doğdu. Ailesi ile kasabasındaki Anglikan kilisesine devam etmesine rağmen, çocukluk yıllarında Hıristiyanlık'tan soğumuş olması, on sekizli yaşlarda Hint felsefesine ilgi duymaya başlaması ciddi bir mânevî arayış içinde olduğuna işaret ediyordu. Arayışları neticesinde önce Doğu'ya yöneldi ve fakat beklediğini bulamadı. Doğu'da hikmet formunda kendini ifade eden din ve onun yarattığı mânevî dünya cazipti ama, Hick'i tatmin edecek özellikte değildi. Acaba aradığı dünya Hıristiyanlık'ta var mıydı? Hayır. Ona yanı başındaki Hıristiyanlık büsbütün ruhsuz ve cazibesini kaybetmiş görünüyordu. Bu durumda tek çare olarak kendine yöneldi. O daha ilk gençlik yıllarında, kendinde var olduğuna inandığı hür ve sorgulayan aklının değerini keşfetmişti. O halde güvenebileceği tek şey olduğuna inandığı, kendi kabiliyeti ve araştırıcı aklının yardımıyla, kendini tatmin edecek, huzur hissedeceği mânevî bir dünya arayışına başlayabilirdi.

Hick, yüksek öğrenimine Hull Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde başladı. Burada bir belediye otobüsünün üst katında gerçekleşen dine dönüş olayı Hick'in hayatını alt üst etti. Bu olay sayesinde Hıristiyan inancı ve tarihi bütünüyle Hick için yeniden anlam kazanmıştı. Hick bu olayı Hıristiyan inanç dünyasına çağırarak bir davetiye olarak algıladı ve çağrıya icabet etti. Kendi ifadesiyle Hick, İncil'in kelimesi kelimesine ilham edildiğine inanan tam bir Hıristiyan fundamentalisti olmuştu.

1942 yılında Hıristiyan din adamı olmak niyetiyle Prespeteryan İngiliz Kilisesi'ne kayıt yaptıran Hick, aynı yıl hakikati arama veya hiç olmazsa daha tatminkâr ve tutarlı bir dünya görüşüne ulaşma arzusuyla felsefe öğrenmeye karar verdi ve bu maksatla Edinburgh Üniversitesi Felsefe Bölümü'ne kaydoldu. Hick bu üniversitede bir kısım önemli kişilerle tanıştı. Bunların başında Kant hakkındaki çalışmalarıyla ünlü ve Kant'ın *Saf Aklın Tenkid'i*ni *Critique of Pure Reason* adıyla Almanca'dan İngilizce'ye tercüme eden idealist filozof Norman Kemp Smith vardı. Smith'e uzun süre öğrencilik yapan Hick, onun düşüncesinden etkilendi. Hatta Hick, doktora tezinin ana esaslarını Kemp Smith'in felsefi öğretilerine borçlu olduğunu söyler.

Hick, Edinburgh Üniversitesi'nde Hıristiyan Birliği Öğrenci Cemiyeti'nin düzenlediği bütün dinî faaliyetlere katılıyordu. Fakat bu faal öğrencilik yılları uzun sürmedi. II. Dünya Savaşı'nın çıkmasıyla Edinburgh'u terk etmek zorunda kalan Hick, savaşa hasta bakıcı olarak katıldı ve Orta Doğu, İtalya ve Yunanistan'da bulunup orduda geri hizmetlerde çalıştı. John Hick'in savaş yılları umduğundan daha bereketli geçti. 1944 yılında İtalya'da sakin bir kış mevsiminde zihnindeki felsefi sorulara cevap aramakla meşgul oluyor ve hatta daha sonraları doktora tezi olacak çalışmanın ana noktalarını eline geçirdiği bir deftere not ediyordu. Bu notlar, nihayetinde Oxford Üniversitesi'nde bir doktora tezine ve daha sonraları *Faith and Knowledge* isimli bir esere dönüşecekti.

Savaş süresince Mısır, Suriye, Lübnan'da aylarca ve kısa bir süre Filistin'de kaldığı halde, kendi ifadesiyle söylersek "İslâm ve Yahudiliğin kıymetini takdir etmemişti." Savaştan sonra eğitimini tamamlamak üzere tekrar Edinburgh Üniversitesi'ne döndüğünde eskisi kadar dindar bir Hıristiyan olmadığı için Hıristiyan Birliği Öğrenci Cemiyeti'ne üye olmadı, ama cemiyetin toplantılarına katılıyordu. Felsefe eğitimine savaş tecrübesi de eklenince, katıldığı Hıristiyan Birliği'nin toplantılarında tenkitleriyle dikkat çekiyor ve kendisinden rahatsızlık duyuluyordu. Kendisi de bu çevreden yavaş yavaş rahatsız olmaya ve dolayısıyla fikrî bakımdan kendisini daha rahat hissedebileceği çevreler aramaya başladı.

1948 yılında Edinburg Üniversitesi'ndeki öğrenimini başarıyla tamamladıktan sonra, Oxford Üniversitesi'nde H. H. Price'in rehberliğinde doktora programına başlayan Hick, iki yıl gibi kısa bir sürede doktora çalışmalarını tamamladı ve din adamı olma idealiyle Cambridge Westminster Teoloji Fakültesi'nde ilâhiyat eğitimi almaya karar verdi. Burada Eski Ahit, Yeni Ahit, Hıristiyan doktrini ve kilise tarihi gibi dersleri içeren yoğun ve aynı zamanda resmî teoloji programını takip etti. 1953 yılında din görevliliği hakkını kazanıp Northumberland, Belford Prespeteryan Kilisesi'ne din adamı olarak

tain oldu ve 1956 yılına kadar kilise hizmetinde bulundu. Doktora tezine dayanarak yazacağı *Faith and Knowledge* isimli eserin ilk müsveddesini burada hazırladı.

John Hick akademik dünyaya girip üniversite hocası olmanın yollarını arıyordu. 1956 yılında Amerika'da Cornell Üniversitesi'nde felsefe asistanı olma imkânı doğduğunda hemen kabul etti ve 1959 yılına kadar burada çalıştı. Buradan Princeton Teoloji Enstitüsü'ne Hıristiyan felsefesi profesörü olarak tayin edildi ve 1964 yılına kadar hocalık yaptı. Fakat bu sırada fikrî hayatını derinden etkileyen iki önemli hadise oldu. Bunlardan birincisi, *Faith and Knowledge*'in Cornell Üniversitesi tarafından 1957'de yayımlanmasıdır. Fikrî hayatını etkileyen ikinci olay, yine Princeton İlahiyat Enstitüsü'nde görevliken meydana geldi. Hick, Hz. İsa'nın doğumu ile ilgili Hıristiyan doktrininin doğruluğu hususunda Birleşik Prespeteryan Kilisesi'yle anlaşmazlığa düşmüştü. Kilise Meclisi, Hick'ten bu doktrinlerle ilgili fikrini resmi olarak ilan etmesini istemiş ve Hick bu konuda mütereddit olduğunu, Hz. İsa'nın bâkire anneden doğması doktrinini kabul veya ret edemeyeceğini söylemiştir. Bu agnostik tutumu sebebiyle Hick, New Jersey Kilise Meclisi'nin Mart 1962'de aldığı kararla din adamı üyeliğinden azledildi.

1957'de ilk ve tek kitabı olacağına inandığı *Faith and Knowledge*'ı yayımladıktan sonra Hick yoğun olarak kötülük meselesini gündemine aldı. Gayesi "Kötülük, ezâ ve cefanın varlığıyla birlikte, merhametli Tanrı'nın varlığını uzlaştırmak mümkün mü?" sorusuna cevap aramaktı. Bu çaba ve gayretin sonunda emek mahsulü ve aynı zamanda da modern din felsefesinde etkili olan bu çalışmayı dört yılda tamamladı. *Evil and the God of Love* isimli yayımlanan bu eser, Hick'e sadece haklı bir şöhret kazandırmakla kalmadı, aynı zamanda çağdaş din felsefesinin klasiklerinden biri oldu.

1963 yılında tekrar İngiltere'ye döndü ve Cambridge Üniversitesi Din Felsefesi Bölümü'nde asistan ve öğretim görevlisi olarak dört yıl çalıştı. Bu üniversitede çalıştığı yıllarda Hick üç önemli eser yayımladı: *Philosophy of Religion* (1963), *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion* (1964), *Evil and the God of Love* (1966). Cambridge Üniversitesi'ndeki hocalığı döneminde Hick dinî çoğulculuk fikrini geliştirmemiş olduğu için din felsefesi teriminden sadece Yahudi-Hıristiyan geleneği din felsefesini anlamaktaydı. Bu yıllarda Hick eserlerini hâlâ Hıristiyanlığı desteklemek ve savunmak için yazıyordu

1967 yılında Hick'in Birmingham Üniversitesi Teoloji Bölümü'ne hoca tayin edilmesi, dinî çoğulculuk meselesini benimsemesi bakımından bir dönüm noktasıdır. Birmingham'dayken Hick, farklı milletlerin İngiliz top-

lumuna entegrasyonu meselesine ilgi duyuyor ve bundan dolayı müslüman, Hindu ve Sih gibi farklı geleneklere mensup kimselerle arkadaşlık ediyor; bunlarla birçok faaliyet yürütüyordu. Hick bir gün câmide, diğer gün havrada ve başka bir gün Hint tapınağında toplantılara katılıyor ve âdeta birçok dini bir arada yaşıyordu. O, Hıristiyanlığa mensup olmayan bu dindar insanların ibadetlerindeki samimiyet ve huzuru müşahede ederken, bunun Hıristiyanların yaptığı ibadetten farklı olmadığına inanmaya başladı. Ona göre her dindar insan, ibadette kalbini ve zihnini yüce ve kutsal “zât” a açıyordu.

Hick’in Birmingham’daki “din” faaliyetlerinin kendi entelektüel tekâmülüne katkısı dikkati şayandır:

Yepyeni fikir ve düşüncelerden ziyade, tecrübelerim bir filozof olarak beni dinî çoğulculuk meselesiyle, bir Hıristiyan olarak da dinlerarası diyalog konusuyla karşı karşıya getirdi. Hinduların yaşadığı Hindistan, Sihlerin bulunduğu Pencap, Budistlerin memleketi Sri Lanka ve çok dinli Japonya’ya yaptığım seyahatler bu Birmingham tecrübesiyle kazandığım şuuru daha ileriye götürmeme yardımcı oldu. Birçoğuna büyük saygı duyduğum ve hatta bir kısmını veli saydığım bu dindar şahsiyetlerle karşılaşmam farklı dinlerin bir, nihaî ve aşkın olan “ilâhî hakikat”e ulaştırın farklı yollar olduğu inancımı güçlendirdi.¹

Hick, Birmingham Üniversitesi’nde 1982 yılına kadar öğretim üyesi olarak çalıştığı dönemde iki önemli konuyu problem edinmişti. Biri geleneksel Hıristiyanlığın tenkidi, diğeri ise dinî çoğulculuk meselesi. Bu konular Hick’in fikrî hayatının iki önemli projesi haline geldi ve hayatı boyunca bu iki konuda tezler üretmeye ve kitaplar yazmaya devam etti. Bu dönemde Hick, *God and the Universe of Faiths* (1973), *Death and Eternal Life* (1976) ve *The Myth of God Incarnate* (1977) isimli eserlerini yayımladı.

Daha önce yayımladığı veya tebliğ olarak sunduğu bazı makalelerden oluşan *God and the Universe of Faiths*, kötülük problemi, dinî çoğulculuk ve Hıristiyan teolojisi gibi temel konular üzerinde durmaktadır. Bir bakıma bu kitap Hick’in bütün eserlerinin özetidir. Özellikle “Teolojide Kopernik Devrimi”, “Mesih ve Tanrı’nın Mesih’te Enkarnesi” gibi makaleler çağdaş din felsefesinde silinmez etkiler bırakmıştır. Bu kitapta Hick, dinlerin çokluğu meselesine teolojide Kopernik devrimi teziyle çözüm teklif etmektedir. Ona göre, yıllar önce Batlamyuscu astronomlar dünyayı kâinatın merkezine yerleştirip diğer gezegenlerin dünyanın etrafında döndüğünü iddia ederler-

1 John Hick, *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion*, New Haven: Yale University Press, 1993, s. 141.

di. Daha sonra Kopernik, Güneş'in kâinatın merkezinde olduğu gerçeğini keşfederek Batlamyus'un iddialarının geçersiz olduğunu ispat etti. Buradan hareketle Hick, Hıristiyanlığın büyük bir yanılğı içinde olduğunu ve Hıristiyan teologların Batlamyuscu bir sistem içinde, Hz. İsa'yı dinî dünyalarının merkezine koymaktadır. Bu durumda, Hick'e göre yapılması gereken şey, teolojide Kopernik devrimidir. Bu devrim "Hıristiyanlık bütün dinî dünyaların merkezindedir" dogmasından "Tanrı merkezde ve kendi dinimiz dahil, bütün dinler onun etrafında dönmektedir" gerçeğini ortaya koymalıdır.²

Bu eserinden üç yıl sonra, 1976 yılında Hick ölüm ve ahiret hayatıyla ilgili *Death and Eternal Life* isimli eserini Amerika ve Hindistan'da verilen birçok akademik konferansta edindiği intibalar ışığında yayımladı. Bizce, Hick'in Hindistan ve Sri Lanka'ya seyahatleri Hinduizm ve Budizm'i daha yakından tanımasına, bu dinlere dinî çoğulculuk projesinde yer vermesine sebep olmuştur.³

Birmingham Üniversitesi'nde görevliyken Hick'in enkarne doktrininin aslında bir mitoloji olduğunu ima ettiği *The Myth of God Incarnate* isimli kitabı yayımlaması büyük tartışmalara sebep oldu. Bu kitabın üç önemli iddiası vardır: 1. Hz. İsa kendisinin enkarne etmiş bir Tanrı olduğunu hiç bir zaman söylememiştir. 2. Dördüncü ve beşinci yüzyılda İznik ve Kadıköy konsüllerinde tespit edilen enkarne doktrininin nasıl tekâmül ettiğini ortaya koymak mümkün değildir. 3. Bu doktrini ifade eden teolojik lisan literal değil, mitolojik ve mecazîdir.

Bu kitap yayımlanır yayımlanmaz Hick, muhafazakâr Hıristiyanların şiddetli tepkilerine mâruz kaldı. Gazetelerde bu konu tartışıldı ve özellikle dinî yayınlar yapan medya bu konu üzerinde haftalarca durdu. "Mesih'e Karşı Yedi Kişi" ifadesini manşetinden veren *The Church Times* gazetesi, Hick ve arkadaşlarını sapıklıkla suçladı. İngiltere Kilise Meclisi kitabın yazarlarını Hitleri destekleyen Alman Hıristiyan din adamlarına benzetti. *Sunday Telegraph* gazetesi kafasından bu kitapla çivilenmiş Hz. İsa'nın resmini basarak kitaba olan tepkisini dile getirdi.⁴ Hick'in Hıristiyanlığın "Hz. İsa'nın Tanrı'nın oğlu olduğu" ve "enkarne Tanrı" olduğunu iddia eden doktrinlerine karşı çıkması, kendisini İslâm'a yakınlaştırdığı intibasını verse de, onun Hz. Meryem'in bâkire doğumuna inanmaması, düşüncesinin dinî olmaktan daha çok liberal-bilimsel bir temeli olduğunu göstermektedir.

2 John Hick, *God and the Universe of Faiths*, London: Macmillan, 1988, s. 131.

3 Hick'in eserlerinde sıkça rastladığımız "büyük gelenekler" terimi Hıristiyanlık, Yahudilik, İslâm, Hinduizm ve Budizm'i içerir. Hick'in bu seyahatlerinden Hindu ve Budistlerin dinî yaşayışlarından etkilendiği muhakkaktır.

4 John Hick, *Problems of Religious Pluralism*, Hampshire: Macmillan Press, 1988, s. 12.

Hick'in Birmingham Üniversitesi yıllarında yerine getirmeyi arzu ettiği, biri fikrî diğeri pratik iki önemli hedefi vardı. Birincisi dinî çoğulculuk meselesini din felsefesinin temel konularından biri haline getirmek, diğeri ise büyük din mensuplarını birbirlerine yakınlaştıran bir tolerans ortamı yaratmak için faaliyetlerde bulunmaktı. Hick, aslında bu yakınlaşmayı Hıristiyanlığın diğer dinleri dışlayan doktrinlerini yeniden formüle ederek başaracağına inanıyor ve diğer din mensubu ilim adamlarına da aynı şeyi kendi dinlerinde yapmayı teklif ediyordu.

Hick 1980'li yıllarda dinî çoğulculuk tezini felsefî nitelikte yeniden ifade lendirdi. 1982 yılında Kaliforniya'da Claremont Graduate School din felsefesi profesörlüğü ve Amerika'da verdiği din felsefesi dersleri, tezinin gelişmesine vesile teşkil etti. 1986-1987 yıllarında bir filozof olarak kendisine büyük prestij kazandıran Edinburgh Üniversitesi'nde Gifford Dersleri'ni verdi. Bu derslerin neticesinde ortaya çıkan *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent* isimli eserinde Hick, dinî çoğulculuk hipotezini bütün boyutlarıyla ortaya koydu. Hick daha önce, kısmen de olsa, ifade ettiği fikirlerini bu kitapta dinî çoğulculuk hipotezi çerçevesinde yeniden ele almış ve bununla dinin, dinî (seküler olmayan) bir yorumunu sunduğunu ifade etmiştir.

Hick'in kaynaklarından biri olan Wilfred Cantwell Smith, dinî çoğulculuk fikrinin tekâmülünde önemli bir rol oynamış ve dinlerin nasıl anlaşılması gerektiği hususunda önemli ipuçları vermiştir. W. C. Smith'den ilhamla Hick, dünya dinlerinin değişmez teolojik sistemler olmadığını söylemekte ve onların interaktif bir süreç içinde daima tekâmül ettiğini belirtmektedir. Hatta Hick'in İslâm'la tanışmasına Smith'in çalışmalarının sebep olduğunu söylemek de mümkündür. Hick'in dinî çoğulculuk hipotezi ile Smith'in dünya teolojisi fikri arasında benzerlikler dikkat çekmektedir. Ayrıca onun dinî çoğulculuk perspektifiyle de olsa, İslâm'a ve müslümanlara karşı ılımlı tavrı, din hakkında araştırmalar yapan Batılı bilim adamlarını en azından dolaylı olarak etkilemiştir.

Hick'in çağımızın en önde gelen din felsefecilerinden biri olduğunu anlamak için sadece din felsefesi alanında yayımlanmış herhangi bir eserdeki Hick'e ait atıflara bir göz atmak yeterlidir. Hick'i konu edinen yüzlerce makale, kitap bölümleri, onlarca doktora tezi -Çince ve Japonca dahil- yirminin üzerinde müstakil kitap yazılmıştır. 1993'te Arvind Sharma *God, Truth and Reality* isimli eseri Hick'e armağan olarak hazırlamış ve bu kitaba W. P. Alston, W. L. Rowe, M. Arkoun, J. Bowker, J. B. Cobb, T. Penelhum, N. Smart, N. Solomon, S. Sutherland, K. Ward, M. Miles ve Y. Sei'ichi gibi dünyanın en tanınmış din felsefecileri katkıda bulunmuşlardır. Bu ve benzeri olaylar Hick'in

çağdaş din felsefesindeki etkilerinin delili olarak görülmelidir. 1992 yılında emekli olan Hick, hayatının kalan kısmını Birmingham’da geçirdi.

Hick, Hull şehrinde Hıristiyanlığa yeniden dönüş olayı ile başlayan hakikati arama serüvenini şöyle özetler:

Çoğulcu bakış açısından hareketle yapılan dinlerarası diyaloglarda, nezaket gereği de olsa, kendi geleneğimin dinî üstünlüğü faraziyesine inanıp sonra onu saklayarak davranma yolunu tercih etmedim. Ben büyük dinler hakkında hüküm vermek için yola çıkmış da değilim. Fakat ben insanların “nihai kutsal hakikat”i temsil ettiklerine inandıkları dinlerinden etkilendim ve onlardan istifade etmeye gayret ettim. Geleneğimiz “hakikat”i anlama, tecrübe etme ve ona mukabelede bulunmanın sınırlı yollarını temsil ettiği için, bazen başkalarının gözüyle de olsa, insanî varlığımızda anlamlar ve imkânlar olarak tecelli eden “aşkın varlık”ın dünyaya yansımalarını görmeyi arzuladım. Bazen kadim sembollerde Tanrı’nın varlığını hisseden Musevilerin dinî hayatlarının güzelliğinden etkilendim; bazen Kur’an’ın etkileyici sedasına, müslümanların “Rahman ve Rahim” ve aynı zamanda “celâl” sahibi olan Tanrı’ya içten bağlılıklarına ve dolayısıyla düzenli bir dinî hayat yaşamalarına sevindim. Diğer taraftan Guru Nanak’ın o coşkulu açıklığını ve mistik gayretini ve onun kurduğu Sih geleneğindeki birlik ve beraberliği sevdim; Hindu mâbetlerinin sembolize ettiği şuurlu mitolojik düşünceyi, onların mânevî sarhoşluklarını, Hindu anlamlar dünyasında insan hayatının düzenini beğendim. Budist uyanışında “nirvana”da nefsin kaybolmasını ve ondan doğan aşkı benimsedim. Fakat ben Hz. İsa’nın öğretileri ve hayatında tezahür eden ve incillerde yansıtılan Hıristiyan Tanrı tasavvuruyla dinî hayatımı oluşturdum ve bir kısım muhafazakâr Hıristiyanlarla iç münakaşalarımıza rağmen hâlâ Hıristiyanlık’ta kendimi vatanımda hissediyorum ve diğer dinlere mensup arkadaşlarıma bakarak Celaleddin Rumî’nin şu beyitlerini terennüm etmekten kendimi alamıyorum: “Lambalar farklı olsa da Işık aynıdır, çünkü o Maverâ’dan gelmektedir.”⁵

Geride onlarca kitap ve yüzlerce makale bırakan ve hayatını bütünüyle hakikati arama aşkıyla şekillendiren bu büyük insan ve ciddi düşünür, John Hick 9 Şubat 2012 tarihinde hayata gözlerini yumdu.

Adnan Aslan*

5 Hick, *Disputed*, s. 144-45.

* Prof. Dr., Süleyman Şah Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi.

Yazarlar için not

- *İslâm Araştırmaları Dergisi*, başta klasik İslâmî ilimler olmak üzere, siyaset, tarih, ekonomi, felsefe, sosyoloji, antropoloji, dinler tarihi, edebiyat ve kültür alanlarında yapılmış, İslâm düşünce ve kültürüne orijinal katkı sağlayacak nitelikteki, özgün makale telifi ve kitap tanıtımlarının yanı sıra sempozyum, seminer ve konferans değerlendirmelerini yayımlar.
- Makalelerde daha önce başka bir yerde yayınlanmamış veya başka bir yere söz verilmemiş olma şartı aranır.
- Dergide hangi yazıların yayımlanacağına hakem usulüne göre Dergi Yayın Kurulu karar verir.
- Tercih edilen dil Türkçe olmakla birlikte Arapça, Farsça, İngilizce, Fransızca ve Almanca makalelere de yer verilir.
- Makaleler A4 kağıdının bir yüzü kullanılmak suretiyle çift aralıklı olarak yazılmalıdır. Mümkünse makaleler 10.000, kitap ve diğer tanıtımlar ise 1.500 kelimeyi geçmemelidir. Makale teslim edilmeden önce gerekli dipnotlar, bibliyografya, tablolar vb. tamamlanmış olmalıdır. Ayrıca makalelere 100-200 kelime arasında Türkçe öz eklenmelidir.
- Türkçe ve İngilizce makalelerde uyulması gereken dipnot sistemi için bk. www.isam.org.tr (Yayınlar/Süreli Yayınlar/İslâm Araştırmaları Dergisi)
- Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez. Yazısı yayımlanan makale sahiplerine derginin yayımından sonra dergi ve ayrı basım gönderilir.
- Başvurular, CD'siyle birlikte bir nüsha halinde, "İslâm Araştırmaları Dergisi Yayın Kurulu Başkanlığı, TDV İSAM, Altunizade, İcadiye Bağlarbaşı Cad. 40, Bağlarbaşı 34662 Üsküdar-İstanbul" adresine postalanmak veya ek dosya halinde dergi@isam.org.tr e-posta adresine gönderilmek suretiyle yapılır.
- Bu dergi ULAKBİM Ulusal Veri Tabanları, *Index Islamicus* ve *Turkologischer Anzeiger* tarafından taranmaktadır.

Information for Contributors

- *İslâm Araştırmaları Dergisi* (Turkish Journal of Islamic Studies), a biannual publication of the Center for Islamic Studies, welcomes articles of a high standard and original scholarship in Islamic studies as well as in the areas of history, political science, economics, philosophy, sociology, anthropology, comparative religion and literature. It also accepts reviews for books, symposiums and conferences. Normally articles should make a scholarly contribution to the understanding of Islam or of general interest to the Muslim community.
- Articles submitted for publication may not have been previously published nor be pending publication elsewhere.
- All submissions are double-blind and peer-reviewed, but the Editorial Board reserves the right to decide what articles will be published.
- Articles in Turkish, Arabic, Persian, English, French and German are all welcome.
- Articles should be typed double-spaced on A4 white bond paper, with ample margins on all sides. Normally, the entire manuscript of an article -including tables- should not exceed 10,000 words. The maximum size for reviews is 1,500 words. A brief abstract of 200 words or less should also accompany all article submissions.
- Articles written in English should follow the English reference style given at www.isam.org.tr (Yayınlar/Süreli Yayınlar/İslâm Araştırmaları Dergisi)
- 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.
- All postal submissions, with an electronic copy (preferably in Microsoft Word format) as well as a hard copy of the manuscript, should be made to the Editor, Turkish Journal of Islamic Studies, TDV İSAM, Altunizade, İcadiye Bağlarbaşı Cad. 40, Bağlarbaşı 34662 Üsküdar-İstanbul, Turkey. Alternatively, submissions may be sent as an attachment via e-mail to dergi@isam.org.tr
- Articles in this journal are indexed or abstracted in ULAKBİM National Databases, *Index Islamicus* and *Turkologischer Anzeiger*.

TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM)

İSAM, Türk tarihi ve kültürü ile İslâm medeniyetinin yerel ve küresel düzeyde tanıtılmasını hedefleyen ilmi bir araştırma merkezidir. İSAM ulusal ve uluslararası bilimsel araştırma projelerini desteklemek, ansiklopedi, dergi, telif, tercüme ve tahkik eserler yayımlamak ve ilmi toplantılar düzenlemek suretiyle doğru ve nitelikli bilgiler üretilmesine ve bu bilginin daha geniş kitlelere ulaştırılmasına imkân sağlamaktadır.

Bir taraftan Türk ve İslâm dünyasının tarihsel mirasını modern bilimsel yöntemlerle araştırarak günümüz insanının dikkatine sunan diğer taraftan da Müslüman coğrafyadaki dini, sosyal, kültürel ve entelektüel değişim ve gelişmeleri izleyerek araştırmacı, bilim adamı ve yöneticiler için bilgi birikimi sağlayan ve halen *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'ni yayınlamakta olan İSAM, sadece Türk kültür hayatına değil Orta Doğu, Orta Asya, Balkanlar ve Kuzey Afrika'yı kapsayan çalışmalarıyla da İslâmî araştırmalara önemli katkıda bulunmaktadır.

TDV Center for Islamic Studies (İSAM)

İSAM is an academic research center that deals with both studies of Turkish history and culture and Islamic civilization on a local and global level. İSAM helps support national and international academic research, publishes encyclopedias, magazines, compilations, translations and investigative works, and organises academic meetings to ensure that correct and valuable knowledge is arrived at and can reach a wider audience.

While investigating the history of both the Turkish and Islamic worlds with modern academic research methods and presenting the findings of these, İSAM, the publisher of the *TDV İslâm Ansiklopedisi* (The TDV Encyclopedia of Islam), at the same time helps the development of academic research in Turkey by examining social, cultural and intellectual changes that are taking place throughout the Muslim geography and plays an important role in Islamic as well as Turkish studies through its research into the Middle East, Eastern Asia, the Balkans and North Africa.

