



Journal of the Faculty of Divinity of Ankara University

İçindekiler / Contents

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Re'y Ehlinin Fakihinden Bir "Muhaddis" İnşa Etmek: 'Abdulkâdir el-Çuraşî'nin (ö.775/1373)
Ebû Hanîfe Biyografisinin Tahlili
*Creating a "Muḥaddith" from the Leader of Ahl al-Ra'y:
An Analysis of 'Abd al-Qâdir al-Qurashî's (d.775/1373) Biographical Account of Abû Ḥanîfa*
Muhammet Emin Eren

Sa'duddîn et-Teftâzânî'nin (ö.792/1390) *Şerḥu Dîbâceti'l-Miṣbâḥ* Adlı Risalesinin Tahkiki
ve Nahiv Açısından Değerlendirilmesi
*The Critical Edition of Sa'd al-Dîn al-Taftâzânî's (d.792/1390) Treatise Entitled *Sharḥ Dîbâjat al-Miṣbâḥ*
and Its Evaluation in Terms of al-Naḥw*
Duran Ekizer

Qadîmden Hâdis Çıkar mı? El-Ğazâlî'nin *Tehâfutu'l-Felâsife*'de Âlemin Kıdemine Dair Birinci Delile
Yönelttiği İkinci İtirazın Analizi
*Does a Temporal Event Proceed from an Eternal? An Analyses on al-Ghazâlî's Second Objection to the First
Proof for the Eternity of the World in *Tahâfut al-Falâsifa**
Ayşenur Erken

Kant'ın Eleştirel Felsefe Öncesi Eserlerinde ve Eleştirel Felsefesinde Fiziko-Teolojik Delilin Kullanımı
The Usage of the Physico-Theological Proof in Kant's Pre-Critical Writings and Critical Philosophy
Nur Betül Atakul

Manevi İyilik Hali Envanteri'ni Türkçeye Uyarlama Çalışması
The Turkish Adaptation of the Spiritual Wellness Inventory
Veli Duyan & Cengiz Kılıç & Merve Deniz Pak Güre

Bir Din Öğretimi Yaklaşımı Olarak Korelasyon Didaktiği
The Correlation Didactics as a Religious Educational Approach
Hasan Sözen

Aristoteles Mantığında ve İnförmel Mantıkta Dolaylı Analoji Formlarına Dair Bir Soruşturma
An Inquiry into the Forms of Indirect Analogy in Aristotelian and Informal Logic
Zeynep Çelik

Eser Değerlendirmeleri / Book and Project Reviews

...

ISSN: 1301-0522 / Year: 2021 • Volume: 62 • Issue: 2

ISSN: 1301-0522

Cilt: 62 • Sayı: 2 • Yıl: 2021

62 : 2 (2021)

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi



ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ



ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ

ISSN: 1301-0522 | Cilt:62 • Sayı:2 • Yıl: 2021



ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF THE FACULTY OF DIVINITY OF ANKARA UNIVERSITY

Cilt/Volume: 62 Sayı/Issue: 2 (Kasım/November 2021)

(ISSN: 1301-0522 • e-ISSN: 1309-2057)

YAYINLAYAN KURUM VE SAHİBİ/PUBLISHING INSTITUTION AND OWNER

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına/on behalf of Ankara University Faculty of Divinity

Şamil Dağcı (Dekan/Dean)

EDİTÖR/EDITOR IN CHIEF

Tuba Nur Umut, Ankara Üniversitesi

EDİTÖRLER KURULU/EDITORIAL BOARD

Abdolvahap Kösesoy, Marmara Üniversitesi | **Cihat Ekiz**, Ankara Üniversitesi | **Fatma Kenevir**, Ankara Üniversitesi | **Hasan Yücel**, Ankara Üniversitesi | **İbrahim Fidan**, Ankara Üniversitesi | **Kamil Çalışkan**, Ankara Üniversitesi | **Kevser Beyazyüz Sipahioğlu**, Ankara Üniversitesi | **Mine Demirbilek**, Trabzon Üniversitesi | **Mukadder Sipahioğlu**, Ankara Üniversitesi | **Peyman Ünügür Tekin**, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi | **Şeyma Yazıcı**, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi | **Tuğba Öztürk**, Ankara Üniversitesi | **Zehra Erşahin**, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

DANIŞMA KURULU/ADVISORY BOARD

Abdulkader Tayob, University of Cape Town | **Abdülkadir Dündar**, Ankara Üniversitesi | **Abdülmecit İslamoğlu**, Ankara Üniversitesi | **Adem Arıkan**, İstanbul Üniversitesi | **Ahmed El Shamsy**, The University of Chicago | **Ali İhsan Pala**, Atatürk Üniversitesi | **Amidu Olekan Sanni**, Fountain University | **Asım Yapıcı**, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi | **Ayşe Zişan Furat**, İstanbul Üniversitesi | **Baki Adam**, Ankara Üniversitesi | **Bilal Orfali**, American University of Beirut | **Bünyamin Erul**, Ankara Üniversitesi | **Celal Türer**, Ankara Üniversitesi | **Edward Ryan Moad**, Qatar University | **Eyüp Öztürk**, Trabzon Üniversitesi | **Fadıl Ayğan**, Siirt Üniversitesi | **Fatih Koca**, Ankara Üniversitesi | **Georg Gasser**, Universität Innsbruck | **Hanifi Şahin**, Atatürk Üniversitesi | **Hayrettin Yücesoy**, Washington University in St. Louis | **Hikmet Yaman**, Marmara Üniversitesi | **Himmet Taşkömür**, Harvard University | **Hüseyin Yılmaz**, George Mason University | **İhsan Toker**, Ankara Üniversitesi | **İsmail Çalışkan**, Ankara Üniversitesi | **Judith Pfeiffer**, Rheinische Friedrich-Wilhelms Universität Bonn | **Kenan Özçelik**, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi | **Konrad Hirschler**, Freie Universität Berlin | **Lejla Demiri**, Eberhard Karls Universität Tübingen | **Mahmut Ay**, Ankara Üniversitesi | **Mehmet Cüneyt Kaya**, İstanbul Üniversitesi | **Mustafa Karagöz**, Erciyes Üniversitesi | **Müfit Selim Saruhan**, Ankara Üniversitesi | **Nahide Bozkurt**, Ankara Üniversitesi | **Necmettin Pehlivan**, Ankara Üniversitesi | **Orhan Şener Koloğlu**, Uludağ Üniversitesi | **Osman Aydınlı**, Ankara Üniversitesi | **Osman Güman**, Sakarya Üniversitesi | **Recai Doğan**, Ankara Üniversitesi | **Recep Kılıç**, Ankara Üniversitesi | **Reza Pourjavady**, Otto-Friedrich University Bamberg | **Servet Bayındır**, İstanbul Üniversitesi | **Soner Gündüzöz**, Ankara Üniversitesi | **Suat Koca**, Ankara Üniversitesi | **Vahid Göktaş**, Ankara Üniversitesi

DİZİNLENME BİLGİLERİ/INDEXED BY

Index Islamicus (1955'ten itibaren / since 1955) | **DOAJ** (2009'dan itibaren / since 2009) | **ULAKBİM TR Dizin** (2010'dan itibaren / since 2010) | **Atla Religion Database** (2016'dan itibaren / since 2016) | **Index Copernicus** (2018'den itibaren / since 2018) | **SCOPUS** (2019'dan itibaren / since 2019) | **EBSCO CEEAS** (2020'den itibaren / since 2020)

ONLINE YAYIN TARİHİ/ONLINE RELEASE DATE

30 Kasım/November 2021

İLETİŞİM ADRESİ/CORRESPONDENCE

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 06500 Beşevler - Ankara
Telefon: +90 312 212 68 00 dah./ext. 1242 Fax: +90 312 213 00 03
E-mail: iladergi@ankara.edu.tr URL: <https://dergipark.org.tr/auifd>

GENEL BİLGİLER/GENERAL INFORMATION

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi kör hakemlik sisteminin uygulandığı akademik bir dergidir. 1952 yılında yayın hayatına başlamış ve Türkiye’de ilahiyat alanında uzunca bir süre tek akademik dergi olarak faaliyet göstermiştir. İlk sayısından itibaren akademik vasfını hiçbir zaman kaybetmemiş, Türkiye’de ilahiyat alanında doğru bilginin ve akademik ilmi üslubun tesis edilmesinde öncü rol oynamıştır. *Dergi*, yetmiş yıl boyunca Türkiye’de ilahiyat sahasının alt disiplinlerinde faaliyet göstermiş çok sayıda akademisyen tarafından kaleme alınan geniş bir yazı arşivine sahiptir. *Dergi*, niteliği ilke edinmiş bir dergidir; halen bu ilke doğrultusunda yılda iki kez (Mayıs, Kasım) yayınlanmaktadır.

Journal of the Faculty of Divinity of Ankara University is a peer-reviewed open-access academic journal published continuously since 1952. It is the oldest continuously published academic journal in the fields of Islamic and religious studies (*ilahiyat*) in Turkey and one of the oldest in the entire Islamic world. Articles published in earlier decades were some of the first modern academic studies in various sub-disciplines of Islamic and religious studies in Turkey. *The Journal* played the most significant role in establishing an academic style in modern Turkish *ilahiyat* studies and it has been one of the leading and the most respected journals in its field since its establishment. *The Journal* is published twice a year (May, November).

AMAÇ/AIM

Derginin öncelikli amacı, ilahiyat ve sosyal bilimler alanında gerçekleştirilmiş nitelikli ve özgün çalışmaları akademik çevrelerin dikkatine sunmak, akademik bilginin üretilmesine ve yayılmasına olanak sağlamaktır. Bu kapsamda ilahiyat alanında oluşmuş bilgi birikiminin değerlendirilmesi, geliştirilmesi, yeni ve özgün fikirler üretilmesi amaçlanmaktadır.

The Journal is dedicated to bringing to the attention of the international scholarly community well-written original research articles by qualified specialists in Islamic and religious studies, thereby providing a forum to share and discuss new academic findings and supporting the development of new scholarly approaches and problematics.

KAPSAM/SCOPE

Dergi, belirlediği ve kendi platformunda ilan ettiği yayın ilkeleriyle uyumlu olduğu sürece akademik bilginin her türlü versiyonuna alan açmaktadır. Bu çerçevede araştırma makalesinin yanı sıra araştırma notu, söyleşi, kitap ve toplantı değerlendirmesi ve vefa notu gibi farklı yazı türleri de kabul edilmektedir. *Dergide*, Türkiye’deki İlahiyat Fakültelerinde bulunan bütün bilim alanlarıyla ilgili Türkçe, Arapça, Farsça, İngilizce, Almanca ve Fransızca dillerinde makaleler değerlendirilmeye alınmaktadır.

The Journal publishes articles, research notes, book and conference reviews, interviews, and tributary notes related to any subdiscipline of Islamic and religious studies taught at the Faculty. These include historical studies and modern interpretations of Qur’anic studies, hadith, fiqh, kalam, Sufism, Islamic history, Islamic intellectual tradition as well as religious and philosophical studies. *The Journal* considers articles in Turkish, English, and Arabic, and occasionally publishes papers in Persian, German, and French.

TELİF/COPYRIGHT

Dergide yayınlanan makalelerin ilim ve dil yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir. Fikirlerden editörler sorumlu tutulamazlar. Makalelerde belirtilen görüşler, zorunlu olarak *Derginin* görüşlerini yansıtmazlar. Yayınlanan makalelerin tüm yayın hakları *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi’ne* (ISSN: 1301-0522) aittir. Makaleler, önceden izin alınmaksızın tamamen veya kısmen basılamaz ve dijital olarak çoğaltılamaz. Ancak ilmi amaçlar doğrultusunda, kaynak göstermek kaydıyla özetleme ve alıntı yapılabilir.

Opinions expressed in *the Journal* belong solely to the authors and do not necessarily represent those of *the Journal*. All that is published in this *Journal* is copyrighted and all rights reserved to *Journal of the Faculty of Divinity of Ankara University* (ISSN: 1301-0522) Neither as a whole nor in part may the articles published in this *Journal* be reproduced or distributed in any way or through any digital storage and retrieval system without permission. We allow, however, brief quotations and abstracts for scholarly purposes.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF THE FACULTY OF DIVINITY OF ANKARA UNIVERSITY

Cilt/Volume: 62 Sayı/Issue: 2 (Kasım/November 2021)
(ISSN: 1301-0522 • e-ISSN: 1309-2057)

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Araştırma Makaleleri/Research Articles

- Re'y Ehlinin Fakihinden Bir "Muhaddis" İnşa Etmek: 'Abdulkâdir el-Ğuraşî'nin (ö.775/1373) Ebû Hânîfe Biyografisinin Tahlili
Creating a "Muḥaddith" from the Leader of Ahl al-Ra'y: An Analysis of 'Abd al-Qâdir al-Qurashî's (d.775/1373) Biographical Account of Abū Ḥanīfa
MUHAMMET EMİN EREN 289-343
- Sa'duddîn et-Teftâzânî'nin (ö.792/1390) *Şerḥu Dībâceti'l-Miṣbâḥ* Adlı Risalesinin Tahkiki ve Nahiv Açısından Değerlendirilmesi
The Critical Edition of Sa'd al-Dīn al-Taftâzânî's (d.792/1390) Treatise Entitled Sharḥ Dībâjat al-Miṣbâḥ and Its Evaluation in Terms of al-Naḥw
DURAN EKİZER..... 345-416
- Kadîmiden Ḥadîş Çıkar mı? El-Ğazâlî'nin Tehâfutu'l-Felâsife'de Âlemin Kıdemine Dair Birinci Delile Yöneltiği İkinci İtirazın Analizi*
Does a Temporal Event Proceed from an Eternal? An Analyses on al-Ghazâlî's Second Objection to the First Proof for the Eternity of the World in Tahâfut al-Falâsifa
AYŞENUR ERKEN 417-443
- Kant'ın Eleştirel Felsefe Öncesi Eserlerinde ve Eleştirel Felsefesinde Fiziko-Teolojik Delilin Kullanımı
The Usage of the Physico-Theological Proof in Kant's Pre-Critical Writings and Critical Philosophy
NUR BETÜL ATAKUL..... 445-476
- Manevi İyilik Hali Envanteri'ni Türkçeye Uyarlama Çalışması
The Turkish Adaptation of the Spiritual Wellness Inventory
VELİ DUYAN & CENGİZ KILIÇ & MERVE DENİZ PAK GÜRE 477-495
- Bir Din Öğretimi Yaklaşımı Olarak Korelasyon Didaktiği
The Correlation Didactics as a Religious Educational Approach
HASAN SÖZEN..... 497-526
- Aristoteles Mantığında ve İnförmel Mantıkta Dolaylı Analoji Formlarına Dair Bir Soruşturma
An Inquiry into the Forms of Indirect Analogy in Aristotelian and Informal Logic
ZEYNEP ÇELİK 527-555

Eser Değerlendirmeleri/Book Reviews

- Ömer Bozkurt. *Yeni Felsefe -Bir Metodik Felsefe Tasavvuru-*
CELAL TÜZER..... 557-572
- İbn Hazm. Halil İbrahim Bulut (terc.). *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*
YASİN MERAL..... 573-600
- Andreas Kaplony & Michael Marx (ed.). *Qur'ân Quotations Preserved on Papyrus Documents, 7th – 10th Centuries And The Problem of Carbon Dating Early Qur'âns*
ESRA GÖZELER..... 601-612
- Andrew Ede & Lesley B. Cormack. *A History of Science in Society: From Philosophy to Utility*
HASAN UMUT 613-618
- Thomas Bauer. Hülya Yavuz Akçay (terc.). *Neden İslâm'ın Orta Çağ'ı Yoktu? Antik Çağ'ın Mirası ve Doğru*
ENES ENSAR ERBAY 619-629

Genel Yayın İlkeleri/Author Guidelines 631-634



Re'y Ehlinin Fakihinden Bir "Muhaddis" İnşa Etmek: 'Abdulkādir el-Ḳuraşî'nin (ö.775/1373) Ebū Ḥanīfe Biyografisinin Tahlili*

MUHAMMET EMİN EREN

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

eeren@ankara.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-3338-953X>

Öz

Ebū Ḥanīfe, yaşadığı dönemden itibaren çok fazla tenkide muhatap olmuş bir alimdir. *Ṭabaḳāt-ricāl* gibi biyografik kaynaklarda bu türden tenkitlere fazlaca tesadüf etmek mümkündür. Genellikle Ehl-i hadis tarafından dile getirilen bu tenkitlerde onun re'y odaklı fıkıh anlayışının öne çıkarıldığı görülmektedir. Bu durum Ḥanefiler nezdinde zamanla Ebū Ḥanīfe'nin bu eleştirilerin muhatabı olmaktan çıkarılması yönünde bir çabayı beraberinde getirmiştir. Memlûk dönemi Ḥanefî alimlerden İbn Ebî'l-Vefâ' Muḥyiddîn 'Abdulkādir el-Ḳuraşî'nin (ö.775/1373) *el-Cevāhiru'l-Muḍiyye fî Ṭabaḳāti'l-Ḥanefiyye* adlı eserinin mukaddimesinde yer verdiği Ebū Ḥanīfe biyografisi bu türden bir çabaya örnek oluşturmaktadır. Ḥanefî ulemasına dair müstakil olarak yazılmış en eski ve hacimli eserlerden kabul edilen bu eserde el-Ḳuraşî'nin Ebū Ḥanīfe'yi nasıl takdim ettiği, hangi yönlerini ve niteliklerini ön plana çıkardığı, dayandığı referansları ve en nihayetinde okuyucuya nasıl bir Ebū Ḥanīfe portresi çizdiği, bu makalenin temel problematik alanını oluşturmaktadır. Bu kapsamda el-Ḳuraşî'nin ne söylediğinin yanında neyi nasıl ve neden söylediği ve vurgulamak istediği tahlil edilmiş, ortaya koyduğu Ebū Ḥanīfe profilinin özgün yönleri ile kendinden önceki kaynaklarda (özellikle *ṭabaḳāt-ricāl* türü biyografik eserlerde) sunulan Ebū Ḥanīfe'den farkı ele alınmıştır. Araştırmada el-Ḳuraşî'nin kendinden önceki yaygın Ebū Ḥanīfe tasavvurlarından farklı bir biyografi inşa etmeye çalıştığı sonucuna varılmıştır; o, fakih kimliğiyle öne çıkan, re'yiyle maruf bir Ebū Ḥanīfe yerine hadis rivayetinde ve *cerḥ-ta'dil*'de yetkin "muhaddis bir Ebū Ḥanīfe" inşa etmeye odaklanmış görünmektedir. Onun böyle bir Ebū Ḥanīfe takdiminin nedenleri, içinde bulunduğu Memlûk Mısır'ındaki ilmî ve mezhebî vaziyetle olan irtibatı dikkate alınarak incelenmiştir. Makalenin mevcut haliyle, hadis alanı başta olmak üzere İslami ilimlerin teşekkülünde ön plana çıkan alimler/şahıslar ve raviler hakkındaki malumatın ve rivayetlerin kaynağı olan literatürün nasıl okunması ve anlaşılması gerektiği yönündeki tartışmalara Ebū Ḥanīfe biyografisi örneği üzerinden mütevazı bir katkı sunacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Ebū Ḥanīfe, 'Abdulkādir el-Ḳuraşî, *el-Cevāhiru'l-Muḍiyye*, *Ṭabaḳāt-Ricāl* Literatürü, Biyografi, Memlûkler, Ḥanefiler, Ehl-i hadis, Ehl-i re'y.

Creating a “*Muḥaddith*” from the Leader of Ahl al-Ra’y: An Analysis of ‘Abd al-Qādir al-Qurashī’s (d.775/1373) Biographical Account of Abū Ḥanīfa

Abstract

Abū Ḥanīfa has been seriously and repeatedly censured from various angles starting during his lifetime. One can easily come across these criticisms in biographical literature such as the *ṭabaqāt* and *rijāl* works. It may be observed that it is his *ra’y*-centered jurisprudence that is brought to the fore in the criticisms mostly pronounced by Ahl al-ḥadīth. Ḥanafīs have struggled to respond to the attacks on Abū Ḥanīfa through various strategies. One particular strategy was employed by Ibn Abī al-Wafā’ Muḥyī al-Dīn ‘Abd al-Qādir al-Qurashī (d.775/1373) in the concise biography of Abū Ḥanīfa found in the introductory section of his *al-Jawāhir al-Muḍiyya fī Ṭabaqāt al-Ḥanafīyya*, one of the most voluminous biographical works dedicated to Ḥanafī jurists. In this article, I focus on how al-Qurashī presents Abū Ḥanīfa in his work: I discuss which aspects and qualities of Abu Ḥanīfa he highlights, what his sources for the biography are, and what kind of an Abū Ḥanīfa portrait he eventually depicts for his readers. I try to identify the original aspects of al-Qurashī’s biography by comparing it with how Abū Ḥanīfa is portrayed in earlier biographical entries (especially those found in *ṭabaqāt-rijāl* works). I conclude that al-Qurashī attempted to construct a biography significantly different from earlier perceptions of Abū Ḥanīfa: instead of presenting him as a great faqīh famous with his legal thinking and argumentation (*ra’y*), he chose to portray him as a *muḥaddith*, well-versed in *ḥadīth* transmission and *rijāl* criticism (*al-jarḥ wa-l-ta’dīl*). Why al-Qurashī preferred to do this is furthermore discussed in the context of the intellectual and socio-cultural milieu of the Mamlūk Egypt. One final goal of the article is to demonstrate through the example of Abū Ḥanīfa how and why the perception and presentation of influential figures of the Islamic tradition are shaped and reshaped according to the developments, changes, and needs in the historical process.

Keywords: Abū Ḥanīfa, ‘Abd al-Qādir al-Qurashī, *al-Jawāhir al-Muḍiyya*, *Ṭabaqāt* Literature, *Rijāl* Literature, Islamic Biographical Literature, Mamlūks, Ḥanafīs, Ahl al-Ḥadīth, Ahl al-Ra’y.

Giriş

İslam düşüncesi içinde filizlenen mezhebî aidiyetler zamanla gelişmiş ve çeşitli düzeylerde kendilerine özgü nitelikleri değişerek ve dönüşerek teşekkülünü sürdürmüştür. Bu değişim sürecinde bazı ekoller ve mezhepler arasında ayrışmalar zaman zaman derinleştiği gibi yakınlaşmalar da söz konusu

* Bu makale, 25-27 Ekim 2018 tarihleri arasında Yıldız Teknik Üniversitesi ev sahipliğinde İstanbul’da düzenlenen 5. Uluslararası Din Bilimleri Sempozyumu’nda sözlü olarak sunduğumuz “Mamluk Mısır’ında Hanefilerin Hadis Tartışmalarındaki Yeri ve Ebû Hanîfe/Hanefilik Savunusu: Abdulkâdir el-Kuraşî’nin (ö.775/1373) *el-Cevâhiru’l-Muḍiyye fī Tabakâti’l-Hanefiyye* Adlı Eseri Bağlamında” başlıklı tebliğimizin, problematiği ve muhtevası itibarıyla yeniden ele alınıp geliştirilmiş halidir. Yazım sürecinin çeşitli aşamalarında makaleyi okuma lütfunda bulunan, değerli tenkit, tashih ve değerlendirmeleriyle yazının olgunlaşmasına katkı sunan Recep Gürkan Göktaş’a, Mehmet Kalaycı’ya, Eyüp Öztürk’e ve Kevser Beyazyüz Sipahioğlu’na ayrı ayrı çok teşekkür ederim. Makalenin son halini almasında yazı hakemlerinin de önemli katkıları olmuştur; bunlar için kendilerine müteşekkir olduğumu bu vesileyle belirtmek isterim.

olmuştur. Yazılı literatürde hem mezheplerin görüşlerinin ele alınışı hem de fıkhi ve itikadi ekollerin temsilcileri ve imamları olarak kabul edilen şahsiyetlerin sunulma biçimi bu gelişmeler zemininde şekillenebilmiştir. Özellikle mezhep imamlarının biyografileri, yazarın ve muhataplarının mezhebî aidiyetlerinin yanında, eserlerin kaleme alındıkları dönemin ilmî, siyasi ve sosyo-kültürel vaziyeti gibi bir takım tarihi unsurların da etkileriyle farklılaşmıştır. Öyle ki aynı alim/şahıs hakkında kaleme alınan biyografiler, bazen hem sunum hem de muhteva itibarıyla birbirine zıt karakterlere dönüşebilmiştir. Bu durumun en belirgin örneklerinden biri hiç şüphesiz Hanevî mezhebinin imamı Ebû Hanîfe (ö.150/767) biyografileridir.

İslam tarihi boyunca, 2./8. asırdan günümüze Ebû Hanîfe hakkında lehte ve aleyhte pek çok iddia dile getirilmiş, görüşleri ve şahsiyeti en uç noktalara varıncaya kadar savunulmuş veya tenkide konu edilmiştir.¹ *Tabakât-ricâl* kaynakları başta olmak üzere İslami literatür Ebû Hanîfe'yi övme ve yerme hususunda aşırı değerlendirmelerin² örnekleriyle doludur. Farklı Ebû Hanîfe portrelerinin en başta gelen nedeninin şüphesiz ki mezhep aidiyeti ve taassubu olduğu söylenebilir. Ancak muhtelif Ebû Hanîfe tasavvurlarından ve biyografilerinden hangisinin tarihsel gerçekliğe en uygun düştüğünü değerlendirebilmek için söz konusu (lehte ve aleyhte) taassubu besleyen fikrî, mezhebî ve sosyo-politik saiklerin ne olduğu meselesi büyük önem taşımaktadır.

Bu makalede, Memlûk dönemi Hanevî alimlerden İbn Ebî'l-Vefâ' Muhyîddîn 'Abdulkâdir el-Çuraşî'nin (ö.775/1373) Ebû Hanîfe anlatımı ve takdimi bu çerçevede tahlil edilmeye çalışılacaktır. Hanevî fukahasının biyografisi yazımının *menâkıb* literatürü ile başladığı söylenebilirse de³ el-Çuraşî'nin *el-Cevâhiru'l-Muğiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*'si Hanevî ulemaya dair müstakil olarak yazılmış en eski ve hacimli eser olarak kabul edilmektedir.⁴ El-Çuraşî bu eserin mukaddimesinin üçüncü faslında Ebû Hanîfe'ye

¹ İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu* (Ankara: DİB Yayınları, 2001), s.219.

² Hanefî Şahin, "Şii-İmâmî Kaynaklarda Ebû Hanîfe Algısı ve Yöneltilen Suçlamalar," *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 48 (2017), s.122.

³ Murat Şimşek, *İmam Ebû Hanîfe ve Hanefîlik* (İstanbul: Haciveyisade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2019), s.80.

⁴ Ahmet Özel, "Kureşî," *DİA*, c.26, s.441. Ahmet Özel aynı ansiklopedinin "Hanefî Mezhebi (Literatür)" maddesinde *el-Cevâhiru'l-Muğiyye*'yi Hanevî fakihlerin biyografisiyle ilgili müstakil olarak yazılmış ilk kitap olarak nitelemektedir (*DİA*, c.16, s.26). Ancak Huzeyfe Çeker bu iddianın yanlış olduğunu belirterek eş-Şaymerî'nin (ö.436/1045) *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Aşhâbih* adlı eserinin ilk Hanevî *tabakâtı* olarak kabul edilmesi gerektiğini söylemektedir (bkz. Huzeyfe Çeker, *Hanefî Mezhebinde Biyografi Geleneği* [Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Kültür Yayınları, 2018], ss.229-230, 239). Bununla birlikte, Hanevî *tabakâtı* arasında *el-Cevâhiru'l-Muğiyye*'yi el-Çuraşî'nin kendi dönemine kadar

yer vermektedir.⁵

Burada ele alacağım esas husus, el-Ğuraşı'nın *el-Cevāhiru'l-Muđiyye* adlı eserinde Ebū Ğanīfe'yi nasıl takdim ettiği, hangi yönlerini ve niteliklerini ön plana çıkardığı, dayandığı referansları ve en nihayetinde okuyucuya nasıl bir Ebū Ğanīfe portresi çizdiği meselesidir. El-Ğuraşı'nın ne söylediğinin yanında neyi nasıl ve neden söylediği ve vurgulamak istediği de önemlidir. Bu süreçte ortaya koyduğu Ebū Ğanīfe profilinin özgün yönleri, kendinden önceki kaynaklarda (özellikle *řabaķāt-ricāl*, *cerĥ-ta'dīl*, *'ilel* ve *terācim* kitaplarında) sunulan Ebū Ğanīfe'den farkı, nedenleriyle birlikte, yaşıadığı dönemdeki Memlūk Mısır'ındaki ilmî ve mezhebî vaziyetle irtibatlı olarak tahlil edilecektir. Buradan hareketle yazının nihai hedeflerinden birisi, İslam ilim geleneğine damgasını vuran alimlere dair algı ve sunumların tarihsel süreçte ortaya çıkan gelişmeler ve değişkenler zemininde nasıl şekillendiğini Ebū Ğanīfe örneği üzerinden gündeme getirmektir. Dolayısıyla çalışmanın hadis alanı başta olmak üzere İslami ilimlerin teşekkülünde ön plana çıkan alimler/şahıslar ve raviler hakkındaki malumatın ve rivayetlerin kaynağı olan literatürün nasıl anlaşılması ve okunması gerektiği, ihtiva ettikleri bilgilerin ne gibi bir değere sahip olduğu yönündeki tartışmalara mütevazı bir katkı sunması amaçlanmaktadır.⁶

El-Ğuraşı'nın Ebū Ğanīfe biyografisine geçmeden önce kendi dönemine kadar Ebū Ğanīfe'nin leh ve aleyhinde dile getirilen temel iddiaların neler olduğunu ana hatlarıyla ortaya koymak faydalı olacaktır. Bu, el-Ğuraşı'nın Ebū Ğanīfe takdimini kendinden önceki kaynaklarla karşılaştırma imkanı sunacağı gibi tarihsel süreç içerisinde Ebū Ğanīfe biyografilerindeki sunum ve

kaleme alınmış en hacimli eser olarak nitelemek mümkündür. Krş. Çeker, *Hanefi Mezhebinde Biyografi Geleneği*, s.239.

⁵ 'Abdulkādir el-Ğuraşı, *el-Cevāhiru'l-Muğiyye fī řabaķāti'l-Ğanefiyye*, tah. 'Abdulfettāĥ Muhammed el-Ĥulv (Kahire: Hicr, 1413/1993), c.1, ss.49-63. (Esere bundan sonra *CM* şeklinde atıfta bulunulacaktır).

⁶ Bir yazım türü olarak *řabaķāt* ve biyografi literatürünün niteliği, hangi motivasyonlarla ortaya çıktığı, hadis ve *ricāl* tenkidi çabalarıyla irtibatı, tarihsel süreç ve gelişmeler çerçevesinde bu literatürün hem muhteva hem de sunum itibariyle nasıl şekillendiği meselesi özellikle bazı Batılı araştırmacılar tarafından çalışılmaktadır ki, bu tür çalışmalar önemli bir literatürün oluşmasına katkı sunmaktadır. Konuyla ilgili bazı çalışmalar için bkz. Michael Cooperson, *Classical Arabic Biography: The Heirs of the Prophets in the Age of al-Ma'mūn* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), özellikle bu türün ortaya çıkışı hakkında ss.1-23; Dwight F. Reynolds (ed.), *Interpreting the Self Autobiography in the Arabic Literary Tradition* (London: Universty of California Press, 2001); Richard W. Bulliet, "A Quantitative Approach to Medieval Muslim Biographical Dictionaries," *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 13:2 (1970), ss. 195-211; George Makdisi, "The Diary in Islamic Historiography," *History and Theory* 25:2 (1986), ss.173-185.

tasvirlerin ortak yönlerinin yanında, kırılma ve farklılaşmaların da izini sürme fırsatı verecektir.

1. *Ṭabaḳāt-Ricāl* ve Biyografi Literatüründe Ebū Ḥanīfe⁷

Günümüze ulaşan en erken *ṭabaḳāt-ricāl* kaynaklarından biri olan İbn Sa'd'ın (ö.230/845) *Kitābu't-Ṭabaḳāti'l-Kebīr*'inde Ebū Ḥanīfe'ye muhtasar bir şekilde yer verilmiştir. O, *tercemesinde* ismine ve vefat tarihine değinirken Ebū Ḥanīfe'yi *ṣāhibu'r-re'y* olarak niteler ve sonrasında hocası el-Vāḳidī'den (ö.207/823) Ebū Ḥanīfe'nin "hadiste zayıf biri" olduğuna dair bir nakle yer vermekle yetinir.⁸

Bu kısa değerlendirmeler 3./8. asrın başlarında Ebū Ḥanīfe'nin iki yönünü ön plana çıkarmış olması açısından dikkat çekicidir: "Re'y ehlinen" ve "hadiste zayıf" biri olması. İbn Sa'd'a ait ilk nitelme Ebū Ḥanīfe'ye yönelik açık bir tenkit veya menfi bir ifade değilse de onun re'y ekolünden bir fakih (ve belki de bir mutekellim) olarak kabul edildiğini gösterir.⁹ El-Vāḳidī'nin "hadiste zayıf biri" nitelmesi ise Ebū Ḥanīfe'nin *cerḥ-ta'dīl* anlamında güvenilir (*mecrūḥ*) bir ravi/şahıs olduğuna değil de onun hadis rivayetiyle mesaisi ve meşguliyeti anlamında yetersizliğine yani meslekten bir muhaddis olmadığına yönelik bir vurgu gibidir. Zira bir tarihçi olarak el-Vāḳidī'nin teknik anlamda *cerḥ-ta'dīl* terminolojisiyle ve bir hadis münekkidi edası ve endişesiyle konuşmuş olması pek beklenemez. Ancak İbn Sa'd'ın eserine de yansıyan Ebū Ḥanīfe'nin bu iki yönü/vasfı gerek hicri ikinci asırda gerekse İbn Sa'd sonrası literatürde bir şekilde gündeme gelmiş, hem müspet hem

⁷ Bu makalede Ebū Ḥanīfe'nin biyografisinin yeni bir inşasına girişmeyeceğimi belirtmem gerekir. Zira tam bir insanın yapılabilmesi, onun hakkındaki anekdotların, aktarım ve rivayetlerin hem bilgi değeri itibarıyla sıhhatinin hem de ona dair malumatların tarihsel bağlamının bir bütün olarak ortaya konulmasıyla mümkündür. Böyle bir inceleme de takdir edileceği üzere müstakil ve çok daha uzun soluklu bir tetkiki gerektirir. Bu nedenle onun leh ve aleyhinde serdedilen iddia ve fikirlere dayanak oluşturan nakil ve rivayetlerin tarihsel gerçekliği meselesi bu çalışmanın kapsamı dışındadır.

⁸ "Muḥammed b. 'Umer [el-Vāḳidī] dedi ki: '(Ebū Ḥanīfe'nin) öldüğü gün Kufe'deydim ve onun buraya geleceği umuduyla bekliyordum. Fakat ölüm haberi geldi. Hadiste zayıf biriydi (*kāne ḍa'ifan fī'l-ḥadīs*).'" Bkz. İbn Sa'd, *Kitābu't-Ṭabaḳāti'l-Kebīr*, tah. 'Alī Muḥammed 'Umer (Kahire: Mektebetu'l-Ḥāncī, 1421/2001), c.8, s.489.

⁹ "Ehl-i re'y" ve "re'y" kavramının dönemsel olarak fikri ve ideolojik kamplaşmaların etkisiyle olumsuz bir nitelmenin adresi olarak araçsallaşması, bu kavramın özellikle Ehl-i hadis tarafından gelişigüzel kullanımına zemin hazırlamıştır. İ. Hakkı Ünal'ın şu değerlendirmesi sözünü ettiğimiz hususa temas etmektedir: "...[B]u müphem cerhlerin başında yer alan 'ehl-i reyden olma' keyfiyeti genellikle gelişigüzel bir suçlama olarak kullanılmış ve bundan, sikalıkları üzerinde ihtilaf bulunmayan bazı hadis ravileri bile kurtulamamışlardır." Ünal, *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı*, s.221.

menfi değerlendirmelerde farklı boyut ve açılımlara sahne olmuştur.

İbn Sa'd'dan yaklaşık iki asır sonra gelen İbn 'Abdilberr'in (ö.463/1071) Ebū Ḥanīfe hakkında yaptığı iki değerlendirme *ṭabaḳāt* ve biyografi literatürüne yansıyan Ebū Ḥanīfe tasvirinin genel niteliklerini ve karakteristiğini dile getirmesi açısından önemlidir:

Ebū Ḥanīfe'den rivayette bulunarak onu tevsik edenler (güvenilir olduğunu söyleyenler) ve onu methedenler, onun aleyhine konuşanlardan daha çoktur. Ehl-i hadis'ten onun aleyhine konuşanlar ise, daha ziyade onu re'ye ve kıyasa dalmakla ve *ircā'* ile ayıplamışlardır.¹⁰

Ebū Ḥanīfe'ye yöneltilen eleştirilerin önemli bir kısmının -İbn 'Abdilberr'in de iddia ettiği üzere- Ehl-i hadis tarafından gündeme getirildiği söylenebilir. Hadis ehlinin yönelttiği tenkit konularını İbn 'Abdilberr bir başka eserinde şu ifadelerle dile getirmektedir:

Ehl-i hadis'ten pek çok kimse Ebū Ḥanīfe'yi '*ādil* kimselerden gelen pek çok *āḥād* haberi reddettiği gerekçesiyle ta'n etmeyi meşru görmüştür. Zira o (Ebū Ḥanīfe) bu hususta hadislerin ortak noktada bulunduğu öze ve Kur'an'ın içeriğine arz eder, bunlara aykırı olanları reddedip *şāzz* olarak nitelerdi. Ayrıca o, "Namaz ve başka hususlardaki taatler iman olarak isimlendirilemez" derdi. Ehl-i sünnet'ten 'İman, söz ve ameldir' diyenlerin tamamı onun bu görüşünü reddetmiş, onu bu yüzden bid'at ile suçlamıştır. Tüm bunlardan ayrı olarak o, anlayışı ve zekâsı nedeniyle kısakalmıştır.¹¹

İbn 'Abdilberr'in Ebū Ḥanīfe lehinde konuşanların aleyhinde konuşanlardan çok olduğu iddiası belki yaşadığı dönem ve sonrası için isabetli olsa da kendisinden önceki asırlar için tartışmaya açıktır.¹² Zira özellikle 2.-4./8.-10. yüzyıllarda kaleme alınmış *ṭabaḳāt-ricāl* kitaplarında Ebū Ḥanīfe hakkındaki olumsuz yaklaşımın daha baskın ve görünür olduğunu belirtmek gerekir. Bahsedilen dönemlerdeki biyografi eserlerinin ağırlıklı olarak Ehl-i hadis ekolüne mensup veya yakın müelliflerce kaleme alınmış olmasının, bu olumsuz tablonun daha belirgin olmasında şüphesiz ki bir rolü vardır. Bunlara ek

¹⁰ İbn 'Abdilberr, *Cāmi'u Beyāni'l-İlm ve Faḍlih*, tah. Ebū'l-Eşbāl ez-Zuhayrī (ed-Demmām: Dāru İbni'l-Cevzī, 1994), c.2, s.1084. İleride görüleceği üzere, el-Ḳuraşī de Ebū Ḥanīfe biyografisinde İbn 'Abdilberr'in bu değerlendirmesine yer verir.

¹¹ İbn 'Abdilberr, *el-İntikā' fī Faḍā'ili'l-E'immeti's-Şelāseti'l-Fuḳahā'*, neşr. 'Abdulfettāḥ Ebū Ğudde (Halep: Mektebetu'l-Maṭbū'āti'l-İslāmiyye, 1997), s.276.

¹² 5./11. yüzyıldan sonra Ebū Ḥanīfe hakkındaki müspet değerlendirmelerin artmaya başladığı ve zamanla daha belirgin bir seyir izlediği ve bunun muhtemel nedenleri üzerinde "El-Ḳuraşī'nin Ebū Ḥanīfe Sunumunun Tarihi Arkapları" kısmında durulacaktır.

olarak hadis eserleri de dahil edildiğinde Ebū Ḥanīfe hakkındaki menfi değerlendirmelerin daha ağırlıklı bir hal aldığı söylenebilir.¹³ Bu nedenle, ilk olarak Ebū Ḥanīfe hakkında el-Ḥaṭīb öncesi literatürdeki menfi iddialara akabinde müspet değerlendirmelere yer vermenin tarihsel gelişim seyrini daha doğru yansıtacağı kanaati oluşmuştur.

Olumlu ve olumsuz iddia ve yorumları ayrıntıya girmeden ana hatlarıyla zikretmek gerekir. Bunları ele alırken erken dönem kaynaklara ayrı ayrı atıfta bulunmak yerine el-Ḥaṭīb el-Bağdādî'nin (ö.463/1071) *Tārīḫü Bağdād* adlı eserini esas alacağım.¹⁴ Onun kendi dönemine kadar Ebū Ḥanīfe'nin lehinde ve aleyhinde dile getirilen iddiaları toplaması ve bunlara genişçe yer ayırması bu tercihimde belirleyici olmuştur. Dolayısıyla bu tercih, onun Ebū Ḥanīfe takdimini bir bütün olarak doğrulama ya da yanlışlama amacı taşımamaktadır. Zira el-Ḥaṭīb kendi dönemine kadar büyük oranda kaynaklara yansıyan nakilleri toplamış olsa da, her *ṭabaḳāt* ve biyografi yazarı gibi onun da bu bilgileri ve nakilleri kendi perspektifi ve tercihleri çerçevesinde sunduğu kaydedilmelidir.¹⁵ Bu eserde yer almayan bilgiler söz konusu olduğunda el-Ḥaṭīb öncesi diğer klasik kaynaklara ve Ebū Ḥanīfe hakkında yapılmış müstakil bazı çalışmalara atıfta bulunmakla yetineceğim. Ebū Ḥanīfe hakkındaki övgülerin ve ithamların sahiplerini dipnotlarda ayrıca parantez içinde belirteceğim. Bu şekilde Ebū Ḥanīfe'ye dair nakillerde hangi şahısların ön plana

¹³ "Aleyhte ve lehte nakledilenlerin tamamının sahih olduğunu söylemek zordur. Lakin olumsuz sözlerin mecmuasının kalabalığı Ebū Ḥanīfe ile ilgili olarak menfi kabul edilebilecek bir bakış açısı olduğunu gösterir gibidir." Enbiya Yıldırım, "Buhârî'nin Ebū Ḥanīfe'ye ve Hanefilere Bakışı", Enbiya Yıldırım, *Buhârî'nin Ebū Ḥanīfe'ye ve Hanefilere Bakışı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019) içinde, s.233.

¹⁴ El-Ḥaṭīb el-Bağdādî, *Tārīḫü Medīneti's-Selām*, tah. Beşşâr 'Avvād Ma'rūf (Beyrut: Dāru'l-Ġarbi'l-İslāmî, 1422/2001), c.15, ss.444-585. (Bu esere bundan sonra *TB* şeklinde atıfta bulunulacaktır).

¹⁵ Bu eserindeki Ebū Ḥanīfe biyografisi hakkında Ḥanefî alimlerce el-Ḥaṭīb'in tarafgir davrandığı, Ebū Ḥanīfe hakkında her türlü menfi ve asılsız değerlendirmeye yer verdiği gerekçesiyle reddiyeler yazılmıştır. Zâhid el-Kevşerî'nin *Te'nību'l-Ḥaṭīb*'i bu konuda müstakil olarak modern dönemde yazılmış en meşhur eserdir (Muḥammed b. Zâhid b. el-Ḥâsen el-Kevşerî, *Te'nību'l-Ḥaṭīb 'alâ mā Sâkahū fî Tercemeti Ebî Ḥanīfe mine'l-Ekâzīb* [Beyrut: Dāru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1401/1981]). Öyle ki bu kitap kendinden sonra Ebū Ḥanīfe savunusu yapan hemen herkesin dayandığı ve referansta bulunduğu bir eser niteliği kazanmıştır. El-Kevşerî'den önce el-Ḥaṭīb'e reddiye bağlamında yapılmış çalışmalar için ayrıca bkz. Abdulhay el-Leknevî, *Hadis Değerlendirme Kriterleri [er-Ref' ve't-Tekmîl]*, çev. Mahmut Yazıcı (Ankara: Takdim, 2019), ss.76-77, dn. 20 (Ebū Ğudde'nin notu). Türkiye'de ise el-Ḥaṭīb'in Ebū Ḥanīfe biyografisinde zikrettiği rivayetlerin isnad ve metinlerinin değerlendirilmesini hedefleyen bir yüksek lisans tezi yapılmış ve basılmıştır. Bkz. Mustafa Öztoprak, *Müspet ve Menfi İddialar ve Değerlendirmeleriyle Ebū Ḥanīfe* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2014). Fakat bu çalışmada ele alınan rivayetlerin isnad ve metinleri, bazı ravilerin güvenilirliğini tespit üzerinden ve sınırlı verilerden hareketle genel değerlendirmeler yapılarak incelenmeye çalışılmıştır.

çıkıldığını, hangilerinden hem müspet hem de menfi değerlendirmelerin aktarıldığını bir arada görme imkanı olacaktır. Ortaya çıkacak tablonun, el-Ğuraşî'nin Ebû Ğanîfe sunumunda kendinden önceki birikim ve nakilleri nasıl değerlendirdiğini, zikretmediği/gündemine almadığı veya ön plana çıkarıldığı hususların sebeplerini anlamada önemli veriler sunacağını düşünüyorum.

1.1. Menfi Ebû Ğanîfe Tasvir ve Değerlendirmeleri

İsmail Hakkı Ünal Ebû Ğanîfe'yi hadis yönünden tenkit edenlerin genellikle iki noktada, yani "Rey ve kıyası fazlaca kullanması" ve "Sahih sünnete muhalefet etmesi" hususunda, yoğunlaştıklarını belirtir.¹⁶ Bu tespit yukarıda zikrettiğimiz İbn 'Abdilberr'in değerlendirmelerine de büyük ölçüde uygunluk arz etmektedir. Zira bu iki nokta, Ebû Ğanîfe'nin hem hadis, hem fıkıh hem de kelami/itikadi görüşleri ve yetkinliği bağlamında dile getirilen tenkitlerin esasını oluşturmakta ve farklı yönleriyle ilgili gündeme gelen değerlendirmeler bu iki noktanın bir açılımı niteliğini taşımaktadır.

Benzer değerlendirmeler 6./12. asır müelliflerince de sürdürülmüştür. Ebû'l-Ferec İbnu'l-Cevzî'nin (ö.597/1201) Ebû Ğanîfe hakkındaki değerlendirmesi, el-Ğuraşî öncesi Ebû Ğanîfe algısını ana hatlarıyla yansıtması açısından kayda değerdir. O, "İnsanlar Ebû Ğanîfe'nin kavrayışı ve fıkıh kabiliyeti hususunda ihtilaf etmemişlerdir"¹⁷ diyerek onun fıkhi yetkinliğinin ve muhakeme gücünün genel kabul gördüğünü belirttikten sonra Ebû Ğanîfe'yi tenkitte ittifak edildiğini belirtmekte ve onu eleştirenleri üç kısma ayırmaktadır:

1- Akaid ve kelam konusundaki görüşlerinden dolayı aleyhinde konuşanlar.

2- Hadis rivayetinde çokça hata etmesini, *hifz* ve *dabt*ındaki eksikliğini tenkit edenler.

3- Sahih hadislerle muhalif/aykırı olarak *re'yi* ile verdiği hükümleri sebebiyle tenkid edenler.¹⁸

¹⁶ Ünal, *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı*, s.230. İlk dönem hadisçilerin Ebû Ğanîfe'yi eleştirmeleri ve nedenleri için ayrıca bkz. Enbiya Yıldırım, "Buhârî'nin Ebû Ğanîfe'ye ve Hanefilere Bakışı," ss.219-225.

¹⁷ İbnu'l-Cevzî, *el-Muntaẓam fî Tārîhi'l-Mulūk ve'l-Umem*, tah. Muhammed 'Abdulğâdir 'Aṭâ ve Muşṭafâ 'Abdulğâdir 'Aṭâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1412/1992), c.8, s.131.

¹⁸ İbnu'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, c.8, ss.131-32. Her bir kesimden Ebû Ğanîfe aleyhinde dile getirilen tenkitleri örneklerle sunarken İbnu'l-Cevzî'nin de bunlara katıldığı anlaşılmaktadır. Verdiği örnekler ve değerlendirmeleri için bkz. İbnu'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, c.8, ss.132-144. Onun Ebû Ğanîfe'yi zayıf ravilerden saydığı hakkında ayrıca bkz. İbnu'l-Cevzî, *Kitābu'd-Ğu'afâ' ve'l-Metrūkîn*, tah. Ebû'l-Fidâ 'Abdullāh el-Ğâḍî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1406/1986), c.3, ss.163-64.

Bu ve benzeri farklı sınıflandırmalar Ebū Ḥanīfe aleyhine dile getirilen temel hususları sunmaktadır. Ancak bazı başka yan faktörlerin zaman içinde Ebū Ḥanīfe'yi tenkitte daha belirginleştiği de göz önünde bulundurulmalıdır. Daha kapsayıcı olmak adına, el-Ḳuraşī öncesine kadar onun hakkında gündeme gelmiş eleştiri noktalarını beş başlık altında ele almanın daha isabetli olacağı düşünülmüştür.

1.1.1. Fıkıh Yönteminin Yanlılığı: Re'y ve Kıyası Fazla Kullanması

Ebū Ḥanīfe'ye yöneltilen en temel eleştirilerden ilki onun fıkıh anlayışıyla/yaklaşımıyla ilgilidir ve fıkıh yöntemi sıklıkla "re'y" ve "kıyas" terimleriyle birlikte gündeme gelmiştir. Öyle ki "Ebu Hanife'nin adı re'y kavramıyla neredeyse özdeşleşmiştir."¹⁹ El-Ḥaṭīb el-Bağdādī oldukça geniş yer ayırdığı Ebū Ḥanīfe biyografisine, onu "*Aşḫābu'r-re'y*'in imamı ve Irak ehlinin fakihî" şeklinde niteleyerek başlar.²⁰ *Re'y*'in tanımında bir ittifak olmamakla birlikte,²¹ kelime özellikle Miḥne sürecinden sonra ağırlıklı olarak Ehl-i hadis tarafından Ebū Ḥanīfe ve ashabını nitelemek üzere olumsuz ve pejoratif bir içeriğe kavuşmuştur.²² Bu nedenle *ṭabaḳāt-ricāl*

¹⁹ Mürteza Bedir, *Ebu Hanife: Entelektüel Biyografi* (Ankara: Ay Yayınları, 2018), s.72. Gerçekten de erken dönem kaynaklara bakıldığında Ebū Ḥanīfe'nin tartışmasız olarak "*şāhibu re'y*", "*min aşḫābi'r-re'y*", "*imāmu aşḫābi'r-re'y*" veya "*şeyḫu aşḫābi'r-re'y*" olarak nitelendiği görülecektir. 3./9. asır Şāfiî fakih ve muhaddislerinden Muḥammed b. Naşr el-Mervezî'nin (ö.294/906) fikhî ihtilafları konu edindiği *İhtilāfu'l-'Ulemā'* adlı eserinde bu durum çok net görülebilmektedir. O, neredeyse her fikhî meseleyi önce Sufyān eş-Şevrî'den başlayarak el-Evzā'î, Mālik b. Enes, eş-Şāfi'î, Aḥmed b. Ḥanbel ve başka şahıslara (Sa'īd b. Cubeyr, İbn Ebī Leylā, Şerik gibi) referansla ele alırken, birkaç istisna dışında Ebū Ḥanīfe'nin ismini açıkça zikretmez. Genellikle Ebū Ḥanīfe'yi ve mezhebini "*aşḫābu'r-re'y*" şeklinde genel bir nitelemeyle zikreder. Pek çok örnekten bir kısmı için mesela bkz. Muḥammed b. Naşr el-Mervezî, *İhtilāfu'l-'Ulemā'*, tah. es-Seyyid Şubḫī es-Sāmerrā'î (Beirut: 'Aleml-Kutub, 1405/1985), s.71, 73, 84, 86, 91, 94, 108, 124, 145, 150, 168, 214. Tespit edebildiğimiz kadarıyla, bir yerde "*ekşeru aşḫābi'r-re'y*" (s.93), bir yerde "*ba'du aşḫābi'r-re'y*" (s.135) ifadesine yer vermektedir. İstisnai olarak, beş yerde Ebū Ḥanīfe'yi kastederek "*şeyḫu aşḫābi'r-re'y*" (s.117, 122, 126, 227, 260), sadece ikişer yerde "Ebū Ḥanīfe" (s.155, 285) ve "en-Nu'mān" şeklinde (s.235, 253) zikretmektedir. (Bu vesileyle, konuyu müzakere esnasında beni bu kitaptan haberdar eden Recep Gürkan Göktaş'a teşekkür ediyorum).

²⁰ El-Ḥaṭīb, *TB*, c.15, s.445.

²¹ Ünal, *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı*, s.27. "Aşḫābu'l-ḥadīş" ve "Aşḫābu'r-re'y" in hicri ikinci asırdaki kullanımları ve bu nitelemelerin karşılık bulduğu alimler ve kesimler için bkz. Christopher Melchert, *The Formation of Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C.E.* (Leiden: Brill, 1997), ss.1-13.

²² Mansur Koçinkağ "re'y" in eş-Şāfi'î dönemine kadar doğrudan hadisin karşısında konumlandırılmadığını, icthad faaliyetinde bulunan kişiler; "Ehlu'r-re'y" terkinin de neredeyse hicri ilk iki asrın tamamında "ileri görüşlü ve istişare edilen kimseler" anlamında kullanıldığını belirtmektedir (Mansur Koçinkağ, *Erken Dönem İslam Hukuku Düşüncesinde Re'y ve Hadis* [İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018], ss.65-73). Ancak Miḥne sonrası süreçte "re'y" in ve "Ehl-i re'y" in Ehl-i hadis karşıtlığı anlamında olumsuz bir içerikte; bazen Ebū Ḥanīfe ve onun fıkıh halkasını kasten bazen de Ehl-i bid'at olarak nitelenen kelimeler için kullanıldığını bazı örnekler üzerinden tespit

literatürü başta olmak üzere kaynaklarda Ebū Ḥanīfe'nin fıkıh yöntemini tenkit bağlamında, re'yi ve kıyası fazla kullandığına dair menfi değerlendirmelere sıkça rastlanmaktadır.

Bu çerçevede Ebū Ḥanīfe'nin re'yi hadislere tercih ettiği, *āṣār* ve *suneni* kendi re'yi ve *kıyas* yöntemiyle reddettiğine dair tenkitler 2./8. asırda yaşamış fakih ve muhaddislere atıfla zikredilir.²³ “Re'ye ve kıyasa çokça dalmasından ötürü itidali kaybettiği,”²⁴ hatta “dini helak ettiği,”²⁵ “re'yinin, deccālin fitnesinden sonra en büyük fitne olduğu”²⁶ gibi ekseriyeti aynı şahıslara atıfla çok ağır başka ithamlara da²⁷ maruz kaldığı görülmektedir. “Zayıf hadis dahi Ebū Ḥanīfe'nin re'yinden daha hayırlıdır!”²⁸ ve “Ebū Ḥanīfe'nin hadisine de re'yine de itimat edilmez!”²⁹ türünden genellemeci ithamlar yine bu minvalde dile getirilir.

Bu olumsuz tavır, Ebū Ḥanīfe'nin fıkıh birikiminin zafiyetine/yetersizliğine dair nakillerle de desteklenir: Bu anlamda, “Ebū Ḥanīfe'ye yetiştik; fıkıhtan anlamazdı, onu sadece husumetleriyle tanıdık!”³⁰ “Müçtehit değildi; bu işin ehli de değildi,”³¹ “Onunla hak arasında bir set (ḥicāb) vardı!”³² gibi yargılarla karşılaşmak mümkündür. Yine bu bağlamda, “Ebū Ḥanīfe her ne söylüyorsa aksinin doğru ve isabetli olacağı” belirtilerek ona muhalefet edilmesi gerektiği aktarılır.³³

etmektedir (Koçinkağ, ss.73-87). *Re'yi* kelimesinin ilk dönem Müslümanlar için her zaman olumsuz çağrışımlar yapmadığı, tedvin çağıyla birlikte “re'yciler” dendiğinde kelami düşünce, fıkıh ve tasavvuf gibi disiplinlerde uzman olan kişilerle özdeşleşmeye ve Ehl-i hadis taraftarlarının *re'ye* gittikçe artan oranda kuşkuyla yaklaşmaya başladıklarına dair değerlendirmeler için ayrıca bkz. Bedir, *Ebu Hanife*, s.46. *Aşḥābu'r-re'yi* terkininin zamanla fıkıh mezheplerini (özellikle Ḥanefî, Mâlikî ve Şâfi'î fıkıh ekollerini) ifade etmek için kullanıldığı hakkında bkz. George Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, çev. A. H. Çavuşoğlu ve T. Başoğlu (İstanbul: Klasik, 2012), ss.35-42.

²³ El-Ḥaṭīb, *TB*, c.15, ss.537-39, 544, 546, 552, 557-58, 567, 577. [el-Evzā'î, Şu'be b. el-Ḥaccāc, Sufyān eṣ-Şevrî, Şerik b. 'Abdillāh, Mâlik b. Enes, Ḥammād b. Seleme, Ebū 'Avāne, eṣ-Şâfi'î'ye atıfla].

²⁴ El-Ḥaṭīb, *TB*, c.15, s.543 [Sufyān b. 'Uyeyne].

²⁵ El-Ḥaṭīb, *TB*, c.15, s551 [Mâlik b. Enes].

²⁶ El-Ḥaṭīb, *TB*, c.15, s.546 ['Abdurrahmān b. Mehdî, Muḥammed b. Mesleme].

²⁷ El-Ḥaṭīb, *TB*, c.15, ss.548-50 [el-Evzā'î, Sufyān eṣ-Şevrî, Ḥammād b. Zeyd, Sevvār (b. 'Abdillāh el-'Anberî?), Suleymān b. Ḥarb].

²⁸ El-Ḥaṭīb, *TB*, c.15, s.571, 579 [Aḥmed b. Ḥanbel].

²⁹ El-Ḥaṭīb, *TB*, c.15, s.582 [İbrāhîm b. Ya'küb el-Cüzcânî].

³⁰ El-Ḥaṭīb, *TB*, c.15, ss.559-60 [Sufyān eṣ-Şevrî, Şerik b. 'Abdillāh, el-Ḥasen b. Şâlih].

³¹ El-Ḥaṭīb, *TB*, c.15, s.560 ['Abdullāh b. el-Mubârek].

³² El-Ḥaṭīb, *TB*, c.15, s.561 ['Abdurrahmān b. Mehdî].

³³ El-Ḥaṭīb, *TB*, c.15, ss.561-62, 568 ['Umer b. Ḳays, 'Ammār b. Ruzeyk, Aḥmed b. Ḥanbel].

1.1.2. Hadis ve Sünnete Muhalefeti

Ebū Ḥanīfe'nin hadis ve sünnete muhalefeti ile ilgili tenkitler özü itibarıyla onun, *re'y*'i ve *kıyası* merkeze alan fıkıh yöntemiyle ilişkilidir. *Āsāra* muhalefetine dair çoğu eleştirinin *re'y* ve fıkhi yaklaşımı bağlamında dile getirilmesi sözünü ettiğimiz bu ilişkinin bir neticesidir. Bazı nakillerde *re'y* ve fıkıhına değinilmeden Ebū Ḥanīfe'nin hadise ve sünnete muhalefet ettiğinden bahsedilir.³⁴ Bazen onun muhalefet ettiği/reddettiği hadislerin sayısı (400, 200 veya 100) verilerek bu iddia sürdürülür.³⁵ Zaman zaman bu muhalefet örnek meseleler eşliğinde (özellikle *hiyel*) dillendirilir ve bu konular bağlamında "helali haram, haramı da helal kıldığı,"³⁶ "dine muhalefet ettiği"³⁷ veya "kitap ve sünnete muhalif biri olduğu"³⁸ ve "hadis ve sünnete muhalefette çok cüretkâr davrandığı"³⁹ gibi gerçekten ağır suçlamalar gündeme getirilir.

1.1.3. İtikadi Görüşleri ve Siyasi Tavrı: Murci'î, Cehmî Olması ve Siyaseten Muhalif Kimliği

Fıkıh yöntemi ve hadis-sünnet anlayışı Ebū Ḥanīfe'ye yönelik tenkit ve iddiaların ana omurgasını teşkil etse de bir takım itikadi/kelami görüşleri ile siyasi tutumu, onun hakkında serdedilen eleştirileri derinleştiren bir başka unsur olmuş; menfi Ebū Ḥanīfe tasavvurunun takdiminde gayet işlevsel bir araç olarak kullanılabilmiştir.⁴⁰

Bunlardan önde geleni şüphesiz ki -kendi döneminin de en sıcak meselelerinden biri olan- iman-amel ilişkisi ve bununla irtibatlı tartışmalardır. "Bu konu Ebu Hanife hakkında Mürciilik ithamına neden olmuş ve muhalifleri bu mesele üzerinden ona ağır eleştiriler yöneltmişlerdir."⁴¹ Nitekim Ebū

³⁴ El-Ḥaṭīb, *TB*, c.15, ss.532-36, 541-42, 545-48, 568-69 [el-Evzā'î, Sufyān eş-Şevrî, Ebū İshāk el-Fezārî, Şerik, Mâlik b. Enes, Yūsuf b. Esbâṭ, 'Alî b. 'Āsim, Bısr b. Mufaḍḍal, Ebū 'Avâne, Ebū Ḥamza es-Sukkerî, Ahmed b. Ḥanbel].

³⁵ El-Ḥaṭīb, *TB*, c.15, s.536, 537 [Yūsuf b. Esbâṭ ve Vekî' b. el-Cerrâḥ]. Bu rivayetlerin kısa bir değerlendirmesi için bkz. Öztoprak, *Müspet ve Menfi İddialar ve Değerlendirmeleriyle Ebū Hanīfe*, ss.120-123.

³⁶ El-Ḥaṭīb, *TB*, c.15, ss.535, 555-56 ['Abdullāh b. el-Mubārek].

³⁷ El-Ḥaṭīb, *TB*, c.15, s.556 [en-Naḍr b. Şumeyl].

³⁸ El-Ḥaṭīb, *TB*, c.15, s.567 [eş-Şâfi'î].

³⁹ El-Ḥaṭīb, *TB*, c.15, s.535, 542 [Sufyān b. 'Uyeyne].

⁴⁰ Enbiya Yıldırım, Ebū Ḥanīfe'nin eleştirilmesinde fıkhi görüşlerinden ziyade kelami görüşlerinin daha etkili olduğu belirtir. Bkz. Yıldırım, "Buhârî'nin Ebū Hanīfe'ye ve Hanefilere Bakışı," ss.219-220.

⁴¹ Bedir, *Ebu Hanife*, s.122. Ebū Ḥanīfe'nin *Ehlu'r-re'y*'den sayılmasının sadece onun fıkıh sahasında yaptıklarıyla değil kelami konularda Ehl-i hadis'in bid'at olarak nitelediği görüşleri sebebiyle olduğuna dair ayrıca bkz. *Ebu Hanife*, s.47.

Ḥanīfe'nin Murci'î olduğu iddiası el-Ḳuraşî öncesi *ricāl* ve biyografi kaynaklarında sıkça gündeme getirilmiştir.⁴² Söz konusu eleştirilerin bir kısmında iman-amel ilişkisi üzerinden Ebū Ḥanīfe'nin "imanın artıp eksilmeyeceği ve amelin imanın bir cüzü olmadığı görüşüne sahip olduğu" dile getirilirken,⁴³ bazılarında ise konunun mahiyetine girilmeden onun Murci'î olduğu belirtilir.⁴⁴

Ebū Ḥanīfe'nin Cehmī olduğu iddiası, onun Murci'î fikirlerle irtibatını kuran ve ağırlıklı olarak hicri ikinci asırda yaşamış farklı şahıslara atfen nakledilen rivayetlere ve anlatılara nispetle belirgin bir şekilde az olduğu söylenmelidir. Bu durum el-Ḥaṭīb el-Bağdādī'de de net olarak görülmektedir. O eserinde Ebū Ḥanīfe'nin Cehmī olduğuna dair sadece Ebū Yūsuf'a (ö.182/798) nispetle iki alıntıya yer vermekte,⁴⁵ hemen akabinde yine Ebū Yūsuf'tan hocasının Cehmiyye'yi zemmettiği ve Cehm b. Şafvān'ın (ö.128/745-46) kafir olduğunu dile getiren birkaç rivayeti zikretmektedir.⁴⁶ Ancak Ebū Ḥanīfe'nin

⁴² Modern dönemde Türkiye'de ve Batıda Ebū Ḥanīfe hakkında yapılan çalışmalarda onun Murci'î fikirlerle irtibatı ve bu çerçevede itikadi/kelami görüşleri özelinde pek çok araştırmanın yapıldığını belirtmek gerekir. Özellikle Batılı araştırmacıların, Ebū Ḥanīfe'nin iman-amel ilişkisi ve kader problemlerine dair yaklaşımlarını siyasi tutumuyla bağlantılı olarak ele almaya daha meyilli oldukları anlaşılmaktadır. İlke olarak, bu çerçevede yapılmış bazı çalışmaların, onun fıkhi yaklaşımını ve hadis-sünnet anlayışını da farklı yönleriyle sosyal ve tarihsel perspektifle değerlendirmede önemli katkılar sunacağı söylenebilir. Bu minvalde yapılan bazı çalışmalar için bkz. J. Givony, "The Murji'a and the Theological School of Abū Ḥanīfa: A Historical and Theological Study," (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Edinburgh University, Edinburgh, 1977); Josef van Ess, *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra*, İng. çev. John O'Kane (Leiden: Brill, 2017), c.1, ss.210-254. İbrahim Hakkı İnal, *The Presentation of the Murci'a in Islamic Literature* (Ankara: Fecr, 2021). Manchester Üniversitesi'nde yapılan doktora tezinin basılmış hali olan bu eserde İnal, Murci'e'nin Eş'arî, Ḥanbelî, Şî'î ve Ḥanefî literatürde nasıl sunulduğunu ele almaktadır. Batılı araştırmacıların Ebū Ḥanīfe algısı ve onun hakkındaki yaklaşımların tasviri bir değerlendirmesi için bkz. Necmettin Kızılkaya, "Oryantalist Literatürde Ebū Hanīfe (v.150/767) Algısı," *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), ss.373-397. Türkiye'de Ebū Ḥanīfe'nin Murci'e ile ilişkisini ele alan bazı çalışmalar için ise mesela bkz. Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler: Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi*, Ankara: Kitâbiyât, 2000; Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002); İbrahim Hakkı İnal, "Hanefî Literatüründe Ebū Hanīfe'nin Mürciîliği Meselesi," *İmâm-ı A'zam Ebū Hanīfe ve Düşünce Sistemi (Sempozyum Tebliğ ve Müzâkereleri)*, ed. İbrahim Hatiboğlu (Bursa: Kurav Yayınları, 2005) içinde, c.2, ss.225-232; Ahmet Ateşyürek, "Ebū Hanīfe Mürcie İlişkisi Tasavvurunun Tarihsel Seyri," *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi* 4:1 (2021), ss.105-113.

⁴³ El-Ḥaṭīb, *TB*, c.15, ss.509-511, 526 [Şerik b. 'Abdillâh, el-Fezârî, Vekî' b. el-Cerrâh, İbn Ebî Leylâ, Sufyân eş-Şevrî, el-Ḳasim b. 'Uşmân, el-Ḳasim b. Ḥabîb, 'Abdullâh b. İdrîs].

⁴⁴ El-Ḥaṭīb, *TB*, c.15, ss.511-12, 530 [el-Evzâ'î, Sufyân eş-Şevrî, Ḥammâd b. Zeyd, 'Abdullâh b. el-Mubârek, Ebū Mushir (*re'su'l-murci'e*), 'Abdullâh b. Yezîd el-Muḳri', Ebū 'Avâne].

⁴⁵ El-Ḥaṭīb, *TB*, c.15, s.513, 530.

⁴⁶ El-Ḥaṭīb, *TB*, c.15, ss.514-15.

halku'l-Kur'an ve kaderle ilgili görüşlerinin olup olmadığı hakkında nakledilen anlatılarda nispeten önemli bir artış gözlenmektedir.⁴⁷ Cehm'in, Kur'an'ın *mahlūk* olduğunu ilk savunanlardan biri olduğu dikkate alındığında,⁴⁸ Ebū Ḥanīfe'nin *halku'l-Kur'an* konusundaki görüşleri bağlamında zikredilen anekdotlarla, onun Cehmī olarak kabul edilip edilmemesi noktasında zımni bir irtibatın kurulmak istendiği açıktır.

Bu çerçevede bakıldığında Ebū Ḥanīfe'nin Kur'an'ın *mahlūk* olduğu fikrini savunduğuna dair farklı şahıslara atfen nakillere yer verilmiştir.⁴⁹ Bazılarında ise *halku'l-Kur'an* meselesine değinilmeden –ve fakat bazı kelami görüşlerinden ötürü- onun dalalette olduğu ve bu nedenle iki kez tövbeye davet edildiği, yine çok ağır ifadeler eşliğinde dile getirilmektedir.⁵⁰

Ebū Ḥanīfe hakkında biyografilerde gündeme gelen bir diğer husus onun yöneticilerle ilişkisi ve siyasi otoriteye karşı mesafeli duruşudur. Bu yönüne temas eden bazı nakillerde Ebū Ḥanīfe'nin "halifeye/iktidara karşı silahlı isyanı meşru gördüğü" görüşünün açıkça tasvip edilmediği belirtilirken,⁵¹ bazılarında ise bu siyasi tutumu onun Murci'î ve Cehmī olduğu mesajıyla birlikte ve aynı bağlamda zikredilir.⁵² Bu şekilde onun siyasi ve kelami görüşleri arasında menfi ve muğlak bir irtibat kurulmaya çalışıldığı ihsas ettirilir.

1.1.4. Hadis İlmindeki Yetersizliği

Ebū Ḥanīfe hakkında polemik konusu edilen ve onu tenkit edenlerin de savunanların da temas etmek durumunda kaldıkları en mühim hususlardan bir diğeri de Ebū Ḥanīfe'nin "hadisteki yetkinliği" meselesidir. Onun hadis-

⁴⁷ Ebū Ḥanīfe ve Ḥanefilerin *halku'l-Kur'an* meselesine bakışları ve bu konunun Mihne süreciyle ilişkisi için bkz. Mehmet Ümit, "Mihne Sürecinde Hanefiler," *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9:17 (2010), ss.107-113.

⁴⁸ Fatih Tok, "Ebū Ḥanīfe Hakkında İki İddia/İtham: Mürci'îlik ve Halku'l-Kur'an," *İslam Hukuk Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), s.247; Şerafettin Gölçük, "Cehm b. Safvân," *DİA*, c.7, ss.233-34.

⁴⁹ El-Ḥaṭīb, *TB*, c.15, ss.518-21 [Ebū Yūsuf, Seleme b. 'Amr el-Ḳādī, Yaḥyā b. 'Abdilḥamīd, İsmā'īl b. Ḥammād b. Ebī Ḥanīfe, Aḥmed b. Yūnus, 'İsā b. Mūsā el-'Abbāsī, Ḥammād b. Ebī Suleymān, İbn Ebī Leylā].

⁵⁰ El-Ḥaṭīb, *TB*, c.15, ss.522-25, 564-68, 570-72 ['İsā b. Mūsā el-'Abbāsī, Şerīk b. 'Abdillāh, Sufyān eş-Şevrī, Mu'emmell b. İsmā'īl, İbn 'Uyeyne, Esed b. Mūsā, Ebū Bekr b. Ebī Dāvūd es-Sicistānī; İbnu'l-Mubārek, Ebū Bekr b. 'Ayyāş, 'Abdullāh b. İdrīs, Yezīd b. Hārūn, Ebū Mushir ve Aḥmed b. Ḥanbel].

⁵¹ El-Ḥaṭīb, *TB*, c.15, ss.528-29 [el-Evzā'ī, İbnu'l-Mubārek]. Bu minvalde söylenen veya başkalarına atıfla nakledilen sözler, fikri, şahsi ve mezhebî yaklaşımın nelere kadir olduğunu, farklı düşünce ve anlayışlara karşı tahammülsüz ve dışlayıcı bir tavır nasıl beslediğini, en nihayetinde tüm bunların, *ṭabaḳāt-ricāl* gibi biyografik kitapların bir şahıs hakkındaki sunum ve üslubunu olumsuz yönde etkilediğini Ebū Ḥanīfe örneğinde göstermesi açısından dikkat çekicidir.

⁵² El-Ḥaṭīb, *TB*, c.15, ss.529-30 [el-Evzā'ī, Sufyān eş-Şevrī, Ebū 'Avāne, Ebū Yūsuf].

sünnet anlayışı, hadisleri kullanımı, hadislerle-rivayetlerle mesaisinin niteliği, hadis birikimi, teknik anlamda rivayet-*isnād-ricāl* ilimleriyle ilgisi gibi konular bu çerçevede ele alınmış, *ṭabaḳāt-ricāl* türü biyografik eserlerde Ebū Ḥanīfe'nin bu yönüyle ilgili anlatılara ve nakillere genişçe yer verilmiştir. Mezkur hususlardaki menfi değerlendirmelerin Ebū Ḥanīfe'nin fıkıh yönteminin, bazı kelami ve hatta siyasi fikir ve tutumunun bir parçası kılındığı not edilmelidir. Ağırıklı olarak Ehl-i hadis ve muhaddisler tarafından domine edilen bu menfi yorumların,⁵³ sözü edilen ideolojik motivasyonun bir neticesi olarak daha abartılı bir hal aldığı ve güvenilirliği hakkındaki nihai hükümlerin oldukça keskin bir üslupla ve genellemeci yargılarla dile getirildiğini belirtmek gerekir.⁵⁴ Nitekim hadis müktesebatı ve yetkinliğiyle ilgili olumsuz anekdotların ekseriyetle onun fikhi yaklaşımını zaten tasvip etmeyenlerce dile getirilmiş olması bu tespiti desteklemektedir.

Ebū Ḥanīfe'nin hadisçiliği hakkında dile getirilen en temel iddialardan biri onun az hadis bilen/rivayet eden biri olduğudur.⁵⁵ Bu çerçevede, Ebū Ḥanīfe hakkında yapılan "Hadisleri bilen/hadis bilgisi olan biri değildir"⁵⁶ (*lem yekun ṣāhibu ḥadīṣin*),⁵⁷ "hadiste özürlü/eksikti (*kāne zemīn^{en} fī'l-ḥadīṣ*)"⁵⁸ ve "hadiste yetimdi (*kāne Ebū Ḥanīfe yetīm^{en} fī'l-ḥadīṣ*)"⁵⁹ gibi nitelermeler, hem hadis rivayetinin azlığını hem de hadisteki yetersizliğini ifade etmek için kullanılır. Bu yetersizlik bazen *re'y*ini zemmeden betimlemelerle

⁵³ Muhaddislerin Ebū Ḥanīfe'ye yönelttikleri tenkitlerin değeri ve tahlili hakkında bkz. Mustafa Ertürk, "Muhaddisleri Ebū Ḥanīfe'ye Yönelik Eleştirilerlerinin Değeri Meselesi," *İmām-ı A'zam Ebū Ḥanīfe ve Düşünce Sistemi (Sempozyum Tebliğ ve Müzâkereleri)*, ed. İbrahim Hatiboğlu (Bursa: Kurav Yayınları, 2005) içinde, c.2., ss.305-314; Zekeriya Güler, "İmam Ebū Ḥanīfe'nin Hadis İlminde Zayıf Olduğu İddiasının Tahlili," *İmām-ı A'zam Ebū Ḥanīfe ve Düşünce Sistemi* içinde, c.2., ss.325-334.

⁵⁴ Benzer genellemeci tavır onu savunma gayesiyle ortaya konan bazı değerlendirmelerde de kendini göstermektedir. Özellikle, Ebū Ḥanīfe'nin teknik anlamda hadisçiliğini vurgulamaya çalışan, onu kendi çağdaşları başta olmak üzere rivayet ve *cerḥ-ta'dīl* uzmanı olan Mâlik, Sufyân eş-Şevrî, Yahyâ b. Ma'īn, İbnu'l-Medīnî gibi hadis münekkitleleriyle aynı zeminde ele alan, onlarla yarıştıran ve en az onlar kadar "muhaddis münekkid" bir kimliği olduğunu öne süren yaklaşımlar bu minvalde değerlendirilebilecek sorunlu yaklaşımlardır. İleride el-Ḳuraşî'nin biyografisi bağlamında bunun üzerinde ayrıca durulacaktır.

⁵⁵ El-Ḥaṭīb, *TB*, c.15, s.576 "Ebū Ḥanīfe'nin naklettiği hadis sayısı 150'dir; yarısında da hata etmiştir!" [Ebū Bekr b. Ebî Dāvūd]; 'Abdurrazzâk es-San'ânî'nin Ebū Ḥanīfe'den yirmi küsur hadis rivayet ettiği, bunları da sırf kaynaklarını zenginleştirmek için aldığı belirten nakil de bu çerçevede zikredilenlerdendir (*TB*, c.15, s.579).

⁵⁶ "Ṣāhibu'l-ḥadīṣ" tabirinin Türkçe karşılığı için bkz. Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2009, 3.bsk.), s.264.

⁵⁷ El-Ḥaṭīb, *TB*, c.15, s.575 [Yahyâ b. Sa'īd el-Ḳaṭṭān].

⁵⁸ El-Ḥaṭīb, *TB*, c.15, s.574 [Ebū Ḳaṭan ('Amr b. el-Heyssem b. Ḳaṭan)].

⁵⁹ El-Ḥaṭīb, *TB*, c.15, s.574 [İbnu'l-Mubârek].

birlikte aktarılırken,⁶⁰ bazen de Ebū Ḥanīfe'nin hadiste güvenilir olmadığına⁶¹ ve hadislerinin de sahih olmadığına⁶² dair olumsuz kanaatler genel yargılarla desteklenir. El-Ḥaṭīb'in Yaḥyā b. Ma'īn'den (ö.233/848) yer verdiği bazı nakillerde ise Ebū Ḥanīfe'nin yalan söylemeyecek kadar asil ve doğru sözlü olduğu açıkça belirtilmekle birlikte hadis rivayetinde nispeten eksik ve yetersiz bir yönünün olduğu vurgulanmaya çalışılmıştır.⁶³

El-Ḥaṭīb, Ebū Ḥanīfe biyografisini ağırlıklı olarak hicri ikinci asırda -nispeten üçüncü asırda- yaşamış şahıslardan nakillere yer vererek ele almaya çalışmıştır. Üçüncü asır muhaddislerden atıfları ise genellikle Kütüb-i Sitte müelliflerinden hemen öncekilere aittir (Yezīd b. Hārūn [ö.206/821], Yaḥyā b. Ma'īn [ö.233/848] ve Aḥmed b. Ḥanbel [ö.241/855] gibi). Ancak biyografisinin sonlarında Ebū Ḥanīfe'nin hadisçiliğini tenkit bağlamında Muslim (ö.261/875), en-Nesā'ī (ö.303/915) ve Ya'qūb b. Şeybe'den (ö.262/875) birer nakle yer vermektedir.⁶⁴ Yukarıda İbn Ma'īn'den nakledilen ifadelerle birlikte düşünüldüğünde, kanaatimce bu dört muhaddisin vurgulamak istediği ortak mesajın, Ebū Ḥanīfe'nin bir alim ve şahıs olarak güvenilir, ancak hadis rivayetinde -muhaddislerin mesleki olarak aradıkları kriterleri taşıma manasında- zayıf kabul edildiğidir.

⁶⁰ El-Ḥaṭīb, *TB*, c.15, ss.575-76, 579, 580. "Ebū Ḥanīfe'nin hadisini yazmazlardı; *re'ý*'ini nasıl yazsınlar!" [İbn Numeyr (Muḥammed b. 'Abdillāh el-Kūfī)]; "(Hadisten anlamayan) Hadis ehline danışılır da Ashabu'r-re'ý'e danışılmaz. Hadiste zayıf olan(ın rivayeti) Ebū Ḥanīfe'nin *re'ý*inden hayırlıdır!" [Aḥmed b. Ḥanbel]; "Ne *re'ý*'i ne de hadisi sahihdir" [Aḥmed b. Ḥanbel]; "Ebū Ḥanīfe'nin hadisine de *re'ý*'ine de itimad edilmez" [İbrahīm b. Ya'qūb el-Cūzecānī].

⁶¹ El-Ḥaṭīb, *TB*, c.15, ss.577-78, 581-82. "Ebū Ḥanīfe *şıka* da değil *me'mūn* da!" [Sufyān eş-Şevrī]; "Ebū Ḥanīfe hadiste *ḍa'ıftir*" [İbnu'l-Ġalābī]; "*Re'ý* sahibidir, hadis hafızı değildir; *muḍḍaribu'l-hadīstir*, *vāhi'l-hadīstir* ve heva sahibidir" [Ebū Ḥafs 'Amr b. 'Alī]; "Hadisi yazılmaz" ve "Hadiste onu zayıf kabul ederlerdi" [Yaḥyā b. Ma'īn].

⁶² El-Ḥaṭīb, *TB*, c.15, ss.572-74. "Ebū Ḥanīfe'den naklettiğim rivayetlerden Allah'a sığınırım!", "Hadislerinin üstünü çizin!", "Ebū Ḥanīfe'den 400 hadis yazdım; Irak'tan döndüğümde inşallah hepsini imha edeceğim!" ve "ez-Zuhrī'nin bir hadisi Ebū Ḥanīfe'nin tüm sözlerinden daha sevimidir!" [tamamı İbnu'l-Mubārek'e atfen]. Bu güvensizlik bazen ima yollu olarak sunulur [Vekī' ve eş-Şāfi'ī] (bkz. *TB*, c.15, s.555, 560). Hadis rivayetindeki yetersizlik iddiası bazen de çok hata yapmasıyla gerekçelendirilir [Sufyān b. 'Uyeyne, el-Mukrī'] (bkz. *TB*, c.15, ss.540-41; 554-55).

⁶³ El-Ḥaṭīb, *TB*, c.15, ss.580-81. "Ebū Ḥanīfe'nin (hadis rivayetinde) bir sakıncası/zararı yoktur (*lā be'se bihī*), fakat yalan söylemezdi."; "Biri Yaḥyā'ya 'Ebū Ḥanīfe yalancı biridir' deyince, Yaḥyā: 'Ebū Ḥanīfe yalan söylemeyecek kadar asildi. Doğru sözlü biriydi (*şadūk*); ancak rivayetleri arasında hadis şeyhlerinin nakletmediği hadisler vardı.' dedi." Onun hadise yetkinliği bazen talebesi Ebū Yūsuf ile karşılaştırılmıştır: "Ebū Yūsuf hadiste Ebū Ḥanīfe'den daha sağlamdı (*evşak*)" [tamamı İbn Ma'īn'e nispetle aktarılır].

⁶⁴ El-Ḥaṭīb, *TB*, c.15, s.582. "*Re'ý* sahibi ve *muḍḍaribu'l-hadīstir*. Çok fazla *şahih* hadisi yoktur." [Muslim]; "Hadiste çok güçlü değildir (*leyse bi'l-kavī fi'l-hadīs*)" [en-Nesā'ī]; "Doğru sözlüdür, hadiste zayıftır (*şadūk^{um} ḍa'ıfu'l-hadīs*)" [Ya'qūb b. Şeybe].

El-Ḥaṭīb bundan sonra vefatı ile ilgili rivayetlere geçerek Ebū Ḥanīfe'nin biyografisini bitirir.⁶⁵ Dolayısıyla, kendi dönemine varıncaya kadar, iki asırlık süre zarfında (yani 4. ve 5./10. ve 11. yüzyıllar) Ebū Ḥanīfe hakkında gündeme gelmiş değerlendirmelere yer vermemektedir. Bu nedenle el-Ḥaṭīb'e kadar bilhassa *ṭabaḳāt-ricāl* kaynaklarının müellifleri tarafından Ebū Ḥanīfe hakkında serdedilen olumsuz kanaatleri –ayrıntıları bu konuda yapılmış müstakil bazı eserlere havale ederek-⁶⁶ hatırlatmakta fayda vardır.

Bu çerçevede, el-‘Uḳaylī (ö.322/934), İbn Ebī Ḥātim er-Rāzī (ö.327/938), İbn Ḥibbān (ö.354/965), İbn ‘Adiyy (ö.365/976), ed-Dāraḳuṭnī (ö.385/995), Ebū Nu‘aym el-İşbahānī (ö.430/1038) ve el-Beyhaḳī (ö.458/1066) tarafından Ebū Ḥanīfe hakkındaki menfi değerlendirmelerin devam ettirildiği görülmektedir. Bu alimlerin muhaddis yönlerinin yanı sıra bazen taassuba varan eş-Şāfi‘ī tarafgirliği ve Şāfi‘ī mezhebi savunuculuğu zemininde gündeme getirdikleri eleştiriler, Ebū Ḥanīfe tenkitlerinin daha sert bir dile ve aşırı bir söyleme evrilmesine neden olduğu rahatlıkla ifade edilebilir. Bir kısmının, Ebū Ḥanīfe'ye yönelik yergilerini eş-Şāfi‘ī'nin menakıbına dair yazdıkları müstakil eserlerde⁶⁷ de gündeme getirmeleri bu tespiti destekleyen bir husustur. Bu durum, Ehl-i hadis-Ehl-i re'y rekabetinin zikredilen müelliflerce sürdürüldüğünü ve hatta bunu fıkhi mezhep aidiyetleri temelinde Ebū Ḥanīfe-eş-Şāfi‘ī (ve Ḥanefilik-Şāfi‘ilik) gerilimi üzerinden ele aldıklarını göstermesi açısından önemlidir.

Aynı olumsuz üslup ve iddialar yine Şāfi‘ī olan bazı Eş‘arī kelimcilerde de görülmektedir. Ebū'l-Me‘ālī el-Cuveynī (ö.478/1085), Ebū Ḥāmid el-Ġazālī

⁶⁵ El-Ḥaṭīb, *TB*, c.15, ss.583-86. El-Ḥaṭīb bu bağlamda Muḥammed b. İsmā‘il el-Buḥārī'den Ebū Ḥanīfe'nin ne zaman vefat ettiğine dair bir nakle yer verir; onun Ebū Ḥanīfe hakkındaki değerlendirmelerini zikretmez (bkz. *TB*, c.15, s.584). Ayrıca el-Ḥaṭīb'in, son iki alıntıda (biri Sufyān eş-Şevrī'den diğeri de Bişr b. Ebī'l-Ezher en-Neysābūrī'den Ebū Ḥanīfe'nin Murci‘ī olarak vefat ettiğini içeren anekdotlarla bitirdiğini not etmek gerekir (*TB*, c.15, s.586).

⁶⁶ El-Buḥārī'den Faḥruddīn er-Rāzī'ye (ö.606/1210) kadar üç asırlık süre zarfında Ebū Ḥanīfe hakkında yapılmış menfi değerlendirmeleri ve bunların tahlilini ayrıntılı olarak bir arada görmek için bkz. Ünal, *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı*, ss.240-261. Ayrıca muhaddislerin Ebū Ḥanīfe'ye dair tenkitlerinin incelendiği diğeri bazı çalışmalar için bkz. Ataullah Şahyar, "Ehl-i Hadis Tarafından Ebū Hanīfe'ye Yöneltilen Tenkitler," *Journal of Islamic Research* 6:1 (2013), ss.6-20; Fikret Özçelik, "Cerh ve Ta'dil İlmî Bağlamında İmam Ebū Hanīfe'ye Yöneltilen Eleştirilerin Analizi," *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu –Hanefilik-Mâturîdîlik-*, Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017, c.2, ss.269-79.

⁶⁷ İbn Ebī Ḥātim, *Ādābu's-Şāfi‘ī ve Menāḳibuhu*, tah. ‘Abdulḡanī ‘Abdulḡalīḳ (Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, 1424/2003); el-Beyhaḳī, *Menāḳibu's-Şāfi‘ī*, tah. Aḥmed eş-Şaḳr (Kahire: Mektebetu Dāri't-Turās, t.y.).

(ö.505/1111), ve Faḥruddīn er-Rāzī'nin (ö.606/1210) Ebū Ḥanīfe hakkındaki ithamları ve iddiaları bu minvalde değerlendirilebilir. Bu müelliflerin ortak iddiası -kendi selefleri gibi- Ebū Ḥanīfe'nin hadis ilminin ve birikiminin az olduğu, *re'yi*le hadislere ve sünnete muhalefet ettiği, bazen *re'yi*ni de terk ederek zayıf hadisle amel ettiği, hata ve vehimlerinin çok olduğudur.⁶⁸ Bu hususlara kelami/itikadi konulardaki bazı görüşleri de dahil edilerek⁶⁹ hem hadisçiliği hem fakihliği hem de mütekellim yönü tenkit edilmeye çalışılır.

1.1.5. Aslen Arap Olmaması ve Bu Nedenle Arapçaya Vukufiyetindeki Zafiyeti

Yukarıda zikrettiğimiz müelliflerin bir kısmında, Ebū Ḥanīfe tenkilerinde yeni bir hususun ön plana çıktığı dikkatleri çekmektedir. O da Ebū Ḥanīfe'nin Arap asıllı olmaması ve Arapçaya vukufiyetindeki zafiyet iddiasıdır. Hicri ilk asırlarda, yani 2.-3./8.-9. yüzyıllarda kendisine yöneltilen tenkitler arasında -tespit edebildiğimiz kadarıyla- yer almayan bu hususun⁷⁰ 5./11. asırdan itibaren eş-Şāfi'nin Ebū Ḥanīfe'den üstünlüğünü savunma sadesinde gündeme geldiği görülmektedir. Ebū Nu'aym el-İşbahānī'de bunun ilk işaretleri görülmektedir. Ebū Ḥanīfe'ye karşı menfi bir tavır takınan ve bu yüzden de *Ḥilyetu'l-Evliyā'* adlı hacimli eserinde kendisine yer vermeyen el-İşbahānī⁷¹ eş-Şāfi'yi yüceltmede oldukça cömert davranmaktadır. Bu çerçevede, onun ilmî yetkinliğinden önce "hicazlı ve Muttaliboğullarından", yani soyca Hz. Peygamber'in akrabası olduğunu belirtmekte ve bunu gösteren nesebini zikrederek Kureyşliliğini vurgulamaktadır.⁷² Bu amaçla Hz. Peygamber'e nispetle Kureyş'in üstünlüğünü dile getiren bazı rivayetlere genişçe yer vererek eş-Şāfi'nin ilmî konumunu ve diğer mezhep imamlarından önceliğini neseben üstünlüğü üzerinden ispatlamaya girişmektedir. Ancak Ebū Nu'aym burada eş-Şāfi' ile Ebū Ḥanīfe'yi karşılaştırma yoluna gitmez.⁷³

⁶⁸ Ebū Nu'aym el-İşbahānī, *Kitābu'd-Du'afā'*, tah. Fārūḳ Ḥamāde, Mağrib: Dāru's-Şekāfe, 1984, s.154.

⁶⁹ "Kur'an'ın *maḥlūḳ* olduğunu söyledi; bu kerih sözünden dolayı birçok defa tevbeye davet edildi. Hatası ve yanlışları çok olan birisidir." El-İşbahānī, *Kitābu'd-Du'afā'*, s.154.

⁷⁰ İbn 'Abdirabbih (ö.328/940) *el-İḳdu'l-Ferīd* adlı eserinde "laḥn ve taḥḥīf" konusunda verdiği ilk örnek Ebū Ḥanīfe'dir: "Ebū Ḥanīfe nazardaki incelikte/kavrayışta ve fetva vermede zamanının biricigi olmasına rağmen çokça *laḥn* yapan biriydi (*laḥḥān*)" dedikten sonra ona nispet edilen "... *bī ebā ḳubeyḥ*" kullanımını bu bağlamda zikreder. Bkz. İbn 'Abdirabbih, Ahmed b. Muḥammed el-Endelusī, *el-İḳdu'l-Ferīd*, tah. Mufīd Muḥammed Ḳumeyḥa, Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.y., c.2, ss.310-11.

⁷¹ Krş. Ünal, *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı*, s.251.

⁷² Ebū Nu'aym el-İşbahānī, *Ḥilyetu'l-Evliyā'* ve *Ṭabakāti'l-Aşfiyā'*, Kahire & Beyrut: Mektebetu'l-Ḥāncī & Dāru'l-Fikr, 1416/1996, c.9, ss.63-64, 67.

⁷³ Ebū Nu'aym el-İşbahānī, *Ḥilyetu'l-Evliyā'*, c.9, ss.64-67. Ancak farklı şahısların biyografilerinde (Eyyūb es-Saḥtiyānī, Ca'fer b. eş-Şādiḳ, Ḥammād b. Zeyd, Mālik b. Enes, Sufyān eş-Şevrī, Dāvūd et-

Faḥruddīn er-Rāzī ise *Menākibu'l-İmāmi's-Şāfi'ī* isimli eserinde eş-Şāfi'ī'nin Ebū Ṭālib'e veya anne tarafından Benū Hāşim'e dayanan farklı nesepelerini zikrederek onun Hz. Peygamber'in soyundan (*Ālu Muḥammed*) geldiğini ve şeref olarak bunun kendisine yeteceğini belirtir. Tam da bu bağlamda ne Mālik'in ne de Ebū Ḥanīfe'nin nesep açısından böyle bir niteliklerinin olmadığını söyleyerek eş-Şāfi'ī'nin onlara göre üstünlüğünü (faziletini) açıkça ifade eder.⁷⁴

El-Cuveynī *Muğīşu'l-Ḥalk'*ta ve talebesi el-Ġazālī *el-Menḥūl'*de ise eş-Şāfi'ī'nin ilmen ve neseben üstünlüğünü doğrudan Ebū Ḥanīfe ile karşılaştırarak yaparlar. Buradan hareketle, bir taraftan eş-Şāfi'ī'nin Kureyşli bir Arap olması hasebiyle Ebū Ḥanīfe'den doğuştan üstünlüğü vurgulanırken⁷⁵ –Hz. Peygamber'den nakledilen “İmamlar Kureyştendir” gibi rivayetler de devreye sokularak-, diğer taraftan Ebū Ḥanīfe'nin Arapçayı ve hadisleri dahi bilmeyen ve bu nedenle müctehid niteliği taşımayan biri olarak resmedilmeye

Tā'ī, 'Abdurrahmān b. Mehdī, eş-Şāfi'ī) Ebū Ḥanīfe'ye yapılan atıflar daima menfi bir muhtevaya sahiptir. Mesela bkz. Ebū Nu'aym el-İşbahānī, *Ḥilyetu'l-Evliyā'*, c.9, ss.9-10 ('Abdurrahmān b. Mehdī biyografisinde sünnete ve *āşāra* muhalefeti bağlamında); c.9, s.71 (eş-Şāfi'ī biyografisinde sünnete ve *āşāra* muhalefeti bağlamında). Ancak aynı Ebū Nu'aym'ın Ebū Ḥanīfe *Musned*inin müellifi olduğu, bu eserin girişinde özellikle onun fıkıh müktesebatını, *re'y*deki gücünü, ilmini ve veranını dile getiren pek çok rivayete yer verdiği görülmektedir (Ebū Nu'aym el-İşbahānī, *Musnedu'l-İmām Ebī Ḥanīfe*, ss.17-23). Kendisi de bu eserin başında, Ebū Ḥanīfe'yi “İrak ehlinin fakih ve müftüsü” olarak nitelemekte ve onun aklî muhakemesindeki titizliğine ve *hiyel* konusundaki ince/latif yaklaşımına dikkat çekmektedir (s.17). Her ne kadar hadisçiliğine ve hadis ilimlerindeki birikimine dair olumlu değerlendirmeler yer almasa da bu eserde ortaya koyduğu Ebū Ḥanīfe sunumu ile diğer iki eserlerindeki yaklaşımı arasında ciddi farklılıklar söz konusudur. Bu açıdan, Ebū Ḥanīfe *Musned*'inin ona aidiyeti, şayet ona aitse ne zaman ve hangi amaçla kaleme aldığı, bu eserine aldığı rivayetleri neye göre seçtiği, rivayetlerle ilgili yaptığı değerlendirmelerin mahiyeti, Ebū Ḥanīfe hakkındaki kanaatlerinin değişip değişmediği ve muhataplarının kim olduğu gibi hususlar Ebū Nu'aym'ın hayatı ve ilmî serüveni de göz önünde bulundurularak incelenmeyi hak etmektedir.

⁷⁴ Bkz. Faḥruddīn er-Rāzī, *Menākibu'l-İmāmi's-Şāfi'ī*, tah. Aḥmed Ḥicāzī es-Sakḳā (Kahire: Mektebetu'l-Kulliyyāti'l-Ezheriyye, 1406/1986), ss.27-33. Burada, Ebū Ḥanīfe'nin mevali oluşuna temas ederken, bu bağlamda eş-Şāfi'ī'nin nesebinin izzetinden ve üstünlüğünden bahseder.

⁷⁵ Ebū Ḥanīfe'nin nesebi bağlamında dedesinin Teymoğullarının kölesi ve adının Zūṭā olduğu, yine aslen Kabilli veya Nabaṭī ya da Farisî olduğu, hatta Ebū Ca'fer el-Ġıṭrifî'ye nispetle, Ebū Ḥanīfe'nin asıl isminin 'Atik b. Zavṭara iken kendi ismini en-Nu'mān babasınınkini de Şābit şeklinde değiştirdiğine dair kayıtlar (mesela bkz. el-Ḥaṭib, *TB*, c.15, ss.446-48) bu bağlamda dikkat çekmektedir. Bu bilgilerin tarihsel gerçekliği elbette ki mühimdir. Ancak, bilhassa mezhep imamlarının nesebiyle ilgili malumatların -en azından psikolojik olarak- hem taraftarları hem de muarız ve muhaliflerince bazen kullanılmaya müsait olması bazen de aşılması gereken bir engel niteliği taşıması, tarihsel gerçekliği olmasa da bu türden argümanların gündeme getirilmesini beraberinde getirmiştir. İleride el-Ḳuraşî bağlamında bu noktaya değeriendirilecektir.

kadar götürülür.⁷⁶

Eş-Şâfi'î'yi yüceltme ve Şâfi'î mezhebini savunma zemininde ortaya konan olumsuz Ebū Ḥanīfe sunumunun nedenleri arasında mezhebi çekişmeler etkili olmakla birlikte, sadece bununla, yani söz konusu Şâfi'î-Eş'arî müelliflerin şahsi ve/veya mezhebî taassuplarıyla izah edilemez. Bu savunu tarzının ve söylemin tarihi arkaplanını anlayabilmek için söz konusu müelliflerin yaşadıkları dönem ve muhitteki siyasal iktidarların, kendi hakimiyetlerini tesis amacıyla mezhepler arası dengeleri ve mücadeleleri gözeten sosyo-politik tercihleri, her bir dönemin mezhebî ve ilmî gelişmeleri de dikkate alınarak, farklı boyutlarıyla irdelenmeyi gerektirmektedir.⁷⁷

Biyografilerdeki alimlerin sunumuna, literatürün gelişimine ve şekillenmesine de etki eden bu unsurların tüm boyutlarıyla derinlemesine incelenmesi gerektiğinin burada altını çizmekle yetinelim. Nihayetinde el-Ḳuraşî'ye kadar Ebū Ḥanīfe hakkında ortaya konan menfi tablo el-Ḳuraşî'nin nasıl bir Ebū Ḥanīfe tasviri ve biyografik müktesebatıyla karşı karşıya kaldığını anlamaya kâfidir.

1.2. Müspet Ebū Ḥanīfe Tasvir ve Değerlendirmeleri

Ebū Ḥanīfe hakkında ana hatlarıyla verdiğimiz menfi değerlendirmelerin yanında müspet kanaatlerin de hicri ikinci asırdan itibaren *ṭabaḳāt-ricāl* literatürüne yansıdığını belirtmek gerekir. Ancak -aşağıda görüleceği üzere- müspet anlatıların menfi olanlarla karşılaştırıldığında temas edilen ve ön plana çıkarılan hususlar bakımından dikkat çekici farklılıklara sahip olduğu söylenebilir. Bu bağlamda kaynaklarda yer bulan olumlu nakillerin önemli bir kısmı Ebū Ḥanīfe'nin fakih yönüne odaklanmış görünmektedir. Alim oluşuna, verasına, abidliğine ve ahlakına dair nakiller de büyük ölçüde fıkhıdaki yetkinliği ve müktesebatı ile birlikte gündeme getirilmektedir. Bu nedenle

⁷⁶ Ebū'l-Me'ālī el-Cuveynī, *Muğīṣu'l-Ḥalk fī Tercīhi'l-Ḳavli'l-Ḥaḳḳ* (byy: el-Maṭba'atu'l-Mıṣriyye, 1352/1934), s.23, 25, 35, 36 (hadis ilmüne dair bilgisinin çok az olduğu), 37-38 (Ebū Ḥanīfe'nin akli muhakeme, tetkik ve nazarının kuvvetli olduğunu teslim etmekle birlikte, ictihadlarının çoğunun asıllara, yani Kur'an'a, sünnete, *āṣāra* ve ümmetin *icmā'*ına aykırı olduğunu, bu yönüyle eş-Şâfi'î'nin ondan daha isabetli olduğunu savunur); Ebū Ḥāmid el-Ġazālī *el-Menḥūl min Ta'likāti'l-Uṣūl*, tah. Muḥammed Ḥasen Heytū (Dimeşq: Dāru'l-Fıkr, 1980), s.471. el-Cuveynī ve el-Ġazālī'nin Ebū Ḥanīfe hakkındaki değerlendirmelerinin tahlili ve tenkidi için bkz. Ünal, *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı*, ss.255-59. Ayrıca nesep ve Kureyşlilik hakkındaki değerlendirmemiz için bu yazının 115. dipnotuna bakılabilir.

⁷⁷ 4.-5./10.-11. asır Horasan-Maveraunnehir bölgesindeki Eş'arî Şâfi'îlerin Ebū Ḥanīfe ve Ḥanefilik karşıtlığının tarihsel arkaplanına dair değerlendirmeler için bkz. Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu, 2013), ss.132-165.

onun hakkındaki müspet nakilleri –menfi değerlendirmeleri verirken yaptığım aksine- ayrı başlıklar altında ele almak yerine bir bütün halinde ve yine el-Ḥaṭīb'in *Tārīḫu Baġdād* adlı eserindeki biyografisini esas alarak, olumlu Ebū Ḥanīfe algısının ve tasvirinin özet bir resmini sunmaya çalışacağım.

Onun hakkındaki müspet ve menfi değerlendirmelerin sahiplerine bir bütün halinde bakıldığında hem olumlu hem de olumsuz kanaatlerin büyük oranda aynı şahıslarca dile getirildiği veya ortak şahıslara nispet edildiği görülecektir. Bunların bir kısmının tarihsel gerçekliği ve sahiplerine aidiyetleri tartışmalı olmakla birlikte, Ebū Ḥanīfe'ye dair serdedilen müspet ve menfi nakillerin *sırf aynı şahıslar tarafından aktarılmış olmasından hareketle* sıhhatinin eleştiri konusu yapılmasının her zaman geçerli ve isabetli olmayacağı not edilmelidir. Müspet nakillerin de aynı şahsa nispet edilmiş olması gerekçesiyle aleyhteki rivayetlerin “sahih” olmadığını iddia etmek ikna edicilikten uzak olduğu kadar hissi değerlendirmelere de kapı aralaması nedeniyle sorunludur. Burada dikkat edilmesi gereken esas unsurun, aynı şahsa nispetle Ebū Ḥanīfe'yi eleştiren veya öven nakillerin onun hangi yönüne (fakihliğine, zekasına, fıkıh yöntemine, hadisçiliğine, kelami görüşlerine, veraı ve ahlaki kişiliğine...) işaret ettiğinin tespit edilmesidir. Bu şahısların yorum ve kanaatlerinin isabetli olup olmaması ayrı bir inceleme/tartışma konusudur. El-Ḥaṭīb'in Ebū Ḥanīfe biyografisinde, hakkındaki olumlu değerlendirmelere genişçe yer verdiği ilk kısımdaki⁷⁸ nakillerin sahiplerinin, yukarıda zikrettiğimiz menfi kanaatlerin sahipleriyle büyük ölçüde örtüşmesi dile getirdiğimiz bu yöntemsel yaklaşımın ne kadar mühim ve belirleyici olacağını göstermektedir.

Ebū Ḥanīfe'nin devrinin en önemli fakihlerinden ve re'y ehlinin en önde gelen mümessili olduğu kanaati el-Ḥaṭīb'e kadarki literatürde -bazı istisnalar bir tarafa bırakılacak olursa- ittifakla dile getirilen en önemli husustur. El-Ḥaṭīb'in kendisine ayırdığı biyografisinin başında onu “*Ashābu'r-re'yin* imamı/öncüsü ve Irak ehlinin fakihî” olarak nitelemesi 5./11. asırdaki Şafîî bir muhaddis ve fakihin gözünde Ebū Ḥanīfe'nin fakih yönünü ön plana çıkarması, ondan bir asır sonrasının en önemli Ḥanbelî alimlerinden Ebū'l-Ferrec İbnu'l-Cevzî'nin “İnsanlar Ebū Ḥanīfe'nin kavrayışı ve fıkıh kabiliyeti hususunda ihtilaf etmemişlerdir”⁷⁹ ifadesi Ebū Ḥanīfe'ye muhalif olanların dahi

⁷⁸ El-Ḥaṭīb, *TB*, c.15, ss.448-506. Bu kısım Ebū Ḥanīfe biyografisinin neredeyse yarısı kadardır.

⁷⁹ İbnu'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, c.8, s.131.

onun fakihliği noktasında ittifak ettiklerini göstermesi açısından kayda değerdir. Bu yaklaşım Ebū Ḥanīfe'ye çeşitli yönleriyle eleştiri yönelten muasırları ve muhalifleri tarafından açıkça veya zımnın dile getirilen bir husustur.

El-Ḥaṭīb'in Ebū Ḥanīfe biyografisindeki müspet değerlendirmeler onun fıkıh müktesebatı ve akli muhakeme kabiliyeti etrafında temerküz etmiştir. Nitekim el-Ḥaṭīb'in "Ebū Ḥanīfe'nin Fıkıhı Hakkında Söylenenler" başlığı ile⁸⁰ "Çok Akıllı Olması, Kıvrak Zekâsı ve İnceliği/Dikkati Hakkında Söylenenler"⁸¹ başlığı altında zikrettiği rivayetler müspet yorumların önemli bir kısmını oluşturmaktadır. Bu bağlamda Ebū Ḥanīfe, "Kufe'nin en fakihî,"⁸² "salih ve Kufelilerin en fakihî,"⁸³ ve hatta "yeryüzünün en fakihî"⁸⁴ olarak nitelenir. Abdullāh b. Yezīd el-Muḳrī' (ö.213/828) "Ebū Ḥanīfe'den daha fakihini görmedim"⁸⁵ sözü ile eş-Şāfi'î'nin "İnsanlar fıkıhta Ebū Ḥanīfe'ye muhtaçtır (‘iyāl)"⁸⁶ şeklindeki meşhur ifadesi yine bu minvaldedir. Mālik b. Enes'in "Öyle bir adam gördüm ki şu direğin altından olduğunu söylese buna bir delil getirebilirdi!"⁸⁷ değerlendirmesi yine Ebū Ḥanīfe'nin akli muhakeme gücü ve fıkıh müktesebatını övme sadedinde zikredilir.⁸⁸ Onun *re'y*deki gücünü, kıvrak zekasını, ince anlayışını öven pek çok nakil de yine onun fıkıh kabiliyetiyle ilgilidir.⁸⁹

⁸⁰ El-Ḥaṭīb, *TB*, c.15, ss.463-81.

⁸¹ El-Ḥaṭīb, *TB*, c.15, ss.497-504.

⁸² El-Ḥaṭīb, *TB*, c.15, s.464 [Mis'ar b. Kidām].

⁸³ El-Ḥaṭīb, *TB*, c.15, s.467 [Eyyüb es-Saḥtiyānī].

⁸⁴ El-Ḥaṭīb, *TB*, c.15, s.471 [Sufyān eş-Şevrī]. Bir başka nakle göre, İbnu'l-Mubārek'e "Gördüklerin arasında en fakihî kimdir?" diye sorulduğunda "Ebū Ḥanīfe'dir" cevabını verir (*TB*, c.15, s.468).

⁸⁵ El-Ḥaṭīb, *TB*, c.15, s.472.

⁸⁶ El-Ḥaṭīb, *TB*, c.15, s.474, 475.

⁸⁷ El-Ḥaṭīb, *TB*, c.15, s.463.

⁸⁸ Ancak İbn Ebī Ḥātim Mālik'in bu sözünü ilginç bir şekilde, Ebū Ḥanīfe'nin aleyhinde yorumlamakta "onun hata üzere karar kıldığı, aksi bir delil kendisine sunulduğunda da doğru olana yönelmediği" şeklinde anlamaktadır. Bkz. İbn Ebī Ḥātim, *Ādābu'ş-Şāfi'î ve Menākibuhū*, s.162. Bu anekdotun hem olumlu hem de olumsuz minvalde yorumlanması, kaynaklarda bir şahıs hakkında yer alan bazı nakillerin, tek başına okunduklarında, hem olumlu hem de olumsuz bir zeminde değerlendirilebilecek muğlak ve farklı yorumlara imkan tanıyan niteliğini hatırlatması açısından güzel bir örnektir. Bu nedenle anlatımların ve rivayetlerin kim tarafından, hangi gayeyle, hakkında yorum yapılan kişinin hangi yönünü kasten söylendiğinin tespit edilmesi bu türden nakillerin doğru anlaşılmasında oldukça belirleyici olmaktadır. Aynı durum ravilerin güvenilirliği bağlamında *ṭabaḳāt-ricāl* ve *cerḥ-ta'dīl* türünden biyografik kaynaklarda yer alan nakiller için de söz konusudur.

⁸⁹ Bkz. el-Ḥaṭīb, *TB*, c.15, ss.463-65, 467, 470-71, 475, 497-501 [el-Evzā'î, İsrā'îl (b. Yūnus es-Seb'î), el-A'meş, İbnu'l-Mubārek, Sufyān b. 'Uyeyne, Yezīd b. Hārūn, 'Alī b. 'Aşim (el-Vāşitî), Ḥārice b. Muş'ab, el-Ḥāsen b.'Umāra...].

Bazı anekdotlarda özellikle muasırı Sufyān eṣ-Şevrī (ö.161/778) ile karşılaştırılarak Ebū Ḥanīfe'nin fıkihtaki üstünlüğü ve değeri açıkça ortaya konur. Bu karşılaştırmalar hem Ebū Ḥanīfe'nin hicri ikinci asır uleması nezdindeki yerini göstermesi hem de onun fakih yönünü daha da belirginleştirmesi açısından kıymetlidir. Yezīd b. Hārūn'a (ö.206/821) "Ebū Ḥanīfe mi Sufyān mı daha fakihtir?" diye sorulduğunda "Sufyān hadiste daha yetkin (*ehfazū li'l-ḥadīs*), Ebū Ḥanīfe ise daha fakihtir" cevabını verir. Aynı soru Ebū 'Āşim en-Nebīl'e (ö.212/828) yöneltildiğinde o da "Ebū Ḥanīfe'nin uşaklarından/kölelerinden biri (dahi) Sufyān'dan daha fakihtir!" şeklinde cevap verir.⁹⁰ Benzer bir karşılaştırma Ebū Ḥanīfe'nin talebesi Ebū Muṭī' el-Ḥakem b. 'Abdillāh ile 'Abdullāh b. el-Mubārek'ten aktarılır. Ebū Muṭī' "Hadisleri bilen/hadis bilgisine sahip biri (*sāhibu ḥadīs*) olarak Sufyān eṣ-Şevrī'den daha fakih birini görmedim; lakin Ebū Ḥanīfe ondan da fakih idi!" derken, İbnu'l-Mubārek bu karşılaştırmaya başkalarını da katarak bir değerlendirme yapar:

İnsanların en abidini, en takvalısını (*vera*), en alimini ve en fakihini gördüm; 'Abdul'azīz b. Ebī Ravvād en **abidi**, Fuḍayl b. 'İyād ise en **vera** sahibiydi. İnsanların en **alimi** Sufyān eṣ-Şevrī iken en **fakih**i Ebū Ḥanīfe idi. Sonra şunu ekledi: Fıkıhta onun gibisini görmedim!⁹¹

Ebū Ḥanīfe'nin muasırı veya onun meclisinde bulunan bu şahısların Ebū Ḥanīfe –Sufyān karşılaştırması en azından hicri ikinci asırda "alim" ile "fakih" arasındaki farkı göstermesi açısından dikkat çekicidir. Buna göre –aslında fakih yönü de olan- Kufeli Sufyān hadis rivayetindeki yetkinliği ve birikimi kastedilerek "alim" olarak nitelenirken, Ebū Ḥanīfe, hadis rivayetlerini yorumlama ve onlardan hüküm çıkarma kabiliyeti anlamında "fakih" olarak nitelenmekte, bu şekilde fıkihtaki yetkinliğine vurgu yapılmış olmaktadır. İbnu'l-Mubārek'ten aktarılan başka bir rivayette, Sufyān ile Ebū Ḥanīfe'yi kasten "Bu ikisi bir konuda aynı görüşte olurlarsa o görüş gerçekten güçlüdür!" demesi⁹² sözünü ettiğimiz bu iki yönün (hadis/rivayet birikimi ile onların isabetli yorumu) ortak bir noktada buluşması ve kuvvetlenmesi anlamında olmalıdır.⁹³

⁹⁰ El-Ḥaṭīb, *TB*, c.15, ss.468-69.

⁹¹ El-Ḥaṭīb, *TB*, c.15, s.469. Benzer bir karşılaştırmayı Yahyā b. Ma'īn şu şekilde yapmaktadır: "Bana göre kıraatte Ebū Ḥamza'nın kıraati; fıkihta ise Ebū Ḥanīfe'nin fıkhı en öncelikli olandır" (*TB*, c.15, s.475).

⁹² El-Ḥaṭīb, *TB*, c.15, s.470.

⁹³ İbnu'l-Mubārek'in sözü örneğinde "alim" ve "fakih" nitelemelerinin bu minvalde bir değerlendirmesi için bkz. Bedir, *Ebu Hanife*, s.72. İki kelime arasındaki bu nüans hadis ehlinin ilim anlayışıyla da uygunluk arz etmektedir. Hadisçilerin *ilm* kelimesini "rivayet/hadis", *alimi* de "hadis rivayetiyle meşgul olan, muhaddis" anlamında ve *re'y* kelimesinin karşıtı olarak kullanıldığına dair

Şüphesiz ki Ebū Ḥanīfe'yi zamanının "alim"i olarak vasfeden, dolayısıyla bu iki kelime arasındaki anlam farkını gözetmeyen ya da bunu açıkça ihsas ettirmeyen nakiller de vardır.⁹⁴ Ancak Ebū Ḥanīfe bağlamındaki bu tür kullanımlara bir bütün olarak dikkatle bakıldığında öncelikle kastedilenin yine onun fakihliği olduğu söylenebilir.⁹⁵

Hakkındaki müspet anlatıların sunulduğu bir diğer kısım, Ebū Ḥanīfe'nin "ibadeti ve takvası/veraı"⁹⁶ ile "cömertliği, hoşgörüsü ve sözünün eri olması"⁹⁷ şeklinde iki başlık altında toplanmıştır. Bu iki başlık altında nakledilenlerin çoğunun yine Ebū Ḥanīfe'nin fakihliğine de atıfta bulunan anlatılardan ve nakillerden oluştuğu görülmektedir.

2. 'Abdulḳādir el-Ḳuraşî'nin Ebū Ḥanīfe Sunumu

Ebū Muḥammed Muḥyiddīn 'Abdulḳādir b. Muḥammed b. Muḥammed b. Naşrillāh b. Sālīm b. Eb'ī'l-Vefā' el-Ḳuraşî el-Mışrî (696/1297-775/1373), 8./14. asırda, Memlūk dönemi Kahire'sinde yaşamış önemli Ḥanefî alimlerinden biridir. Fıkıh alanında da uzman olduğu kaydedilmekle beraber,⁹⁸ eserlerine bakıldığında ilgisinin hadis ve biyografi/tarih alanında yoğunlaştığı söylenebilir.⁹⁹

ve onların ilim anlayışları hakkında bkz. Muhammet Emin Eren, "Hadis Edebiyatında Kitabu'l-İlm ve İlim Kelimesinin Kavramsal Tahlili," (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2006).

⁹⁴ Mesela Şeddād b. Ḥakīm ve Mekkī b. İbrāhīm'in Ebū Ḥanīfe için "yeryüzünün en alimi" ifadesi erken dönemlerde "fakih" kelimesine nispetle "alim" kelimesiyle yapılan nadir kullanıma örnek olarak verilebilir. Bkz. El-Ḥaṭīb, *TB*, c.15, s.473.

⁹⁵ Nitekim İ. Hakkı Ünal "Ebu Hanife hakkındaki övgülerin birçoğu onun fıkhi gücü ile ilgilidir" diyerek aynı minvalde bir tespit yapmakla birlikte, bu yönüyle övülmüş olmasını Ebū Ḥanīfe'nin "Kur'an ve Hadis ilimleri itibariyle de tevsik ve ta'dil edildiğine" dair bir işaret olarak yorumlamaktadır. Bkz. Ünal, *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı*, s.226.

⁹⁶ El-Ḥaṭīb, *TB*, c.15, ss.482-92.

⁹⁷ El-Ḥaṭīb, *TB*, c.15, ss.492-97.

⁹⁸ Ahmet Özel, "Kureşî," *DİA*, c.26, s.441. İbn Ḥacer fıkıhta ders verip fetva verecek kadar maharet kazandığından, ilme merakından, pek çok eserinin olduğundan ve yazısının güzel oluşundan bahsetmesine rağmen çok yetenekli biri olmadığını (*ve-lem yekun bi'l-māhir*) not eder. Fakat bunun için herhangi bir açıklama yapmadığı için bu ifadesiyle neyi kastettiği, el-Ḳuraşî'nin hangi yönünü eleştirdiği açık değildir. Bkz. İbn Ḥacer el-'Asḳalānī, *ed-Dureru'l-Kāmine fī A'yāni'l-Mi'eti's-Sāmine* (Beyrut: Dāru'l-Cil, 1414/1993), c.2, s.392 (no.2472). *İnbā'u'l-Ġumr* adlı eserinde de el-Ḳuraşî'nin fıkıhta ustalaştığından (*bere'e fī'l-fikh*) bahseder. Bkz. İbn Ḥacer el-'Asḳalānī, *İnbā'u'l-Ġumr bi Ebnā'i'l-Umr*, tah. Ḥasen Ḥabeşî (Kahire: Lecnetu İhyā'i't-Turāşî'l-'Arabî, 1389/1969), c.1, s.66 (no.20).

⁹⁹ Yusuf Acar, "Zeyla'i'nin İbnü't-Türkmānî ile Kuraşî Eleştirileri ve Üç Hadisçi Arasındaki İlişkiler," *Marife* 11:2 (2011), s.82.

Pek çok kitabının yanında Haneî ulemasına dair hacimli kitabı *el-Cevāhiru'l-Muđiyye fî Tabakāti'l-Hanefiyye*'si onun en meşhur eseridir.¹⁰⁰ Bu yazıda inceleme konusu yaptığımız Ebū Hanīfe biyografisi de, eserinin mukaddimesinin içinde ve onun bir parçası olarak yer almaktadır. Bu nedenle, *el-Cevāhiru'l-Muđiyye*'nin mukaddimesine ve muhtevasına genel olarak değinmek faydalı olacaktır.

El-Ḳuraşî, mukaddimedede hamdele ve salveleden sonra bu eseri yazma gerekçelerini sunar. *Tabakāt* ve biyografi kitaplarının değişik kriterler gözetilerek yazıldığını belirttikten sonra sözü belirli mezhebe mensup alimlerin kendi mezhep imamlarını ve o mezhebe tabi olanları derledikleri eserlere getirir. O bu tür kitaplar arasında Haneî mezhebine mensup alimleri bir arada toplayan müstakil bir eserin kendi dönemine kadar kimsenin kaleme almadığını söyler.¹⁰¹ El-Ḳuraşî, zamanına kadarki Haneîlerin adedinin sayılamayacak kadar çok olduğunu gururla vurguladıktan sonra Burhānuddīn ez-Zernūci'nin (ö.6./12. yüzyıl sonları) *Ta'limu'l-Mute'allim* adlı eserinde Ebū Hanīfe ashabının ve Haneî mezhebinin görüşlerini aktaranların dört bin civarında olduğunu naklettiğini belirtir. El-Ḳuraşî, ayrıca bunlardan da her birinin mezhep takipçilerinin olduğu hesaba katıldığında bu sayının çok daha fazla olduğunu not eder.¹⁰² Bu bağlamda İslam dünyasının farklı coğrafyalarındaki Haneî ulemeden ve onların takipçilerinden söz ederek, uzun zamandan beri Haneî alimleri bir arada toplayacak bir *tabakāt* kitabı yazma isteğinin olduğunu, fakat sayıca çok olan bu şahısların hepsini ihata edecek böyle bir eseri ortaya koymada şimdiye kadar aciz kaldığını belirtir.¹⁰³

El-Ḳuraşî devamında mukaddimesini şu üç başlık altında ele alacağını belirtir:

- 1- Allah'ın en güzel isimlerinin (*el-esmā'u'l-ḥusnā*) sayısını beyan
- 2- Allah Rasulü'nün (sav) isimlerini ve başka şeyleri beyan
- 3- Ebū Hanīfe'nin menakıbından bir seçki.¹⁰⁴

¹⁰⁰ El-Ḳuraşî'nin hayatı, ilmî serüveni, eserleri ve *el-Cevāhiru'l-Muğiyye*'nin muhtevası ve tahlili hakkında geniş bilgi için bkz. el-Ḳuraşî, *CM*, c.1, ss.5-96 (Muhakkikin mukaddimesi); Yusuf Acar, *Ḳuraşî'nin el-İnâye'si ve Hidaye Hadisleri* (Konya: Erman Ofset, 2011), ss.28-78.

¹⁰¹ El-Ḳuraşî, *CM*, c.1, s.5. Ebū Hanīfe *tercemesinde* bunu tekrarlar. Bkz. c.1, s.55.

¹⁰² İ. Hakkı Ünal "Ebu Hanife'den Rivayette Bulunanlar" başlığı altında "... Ebu Hanife'den rivayet alanların sayısının dört bin civarında olduğunu nakletmektedir ki böylece aynı sayıya çıkartılan şeyhleriyle bir dengelemeye gidildiği söylenebilir." şeklinde yorumlamakta ve verilen rakamları bu bağlamda izah etmektedir (Ünal, *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı*, s.55).

¹⁰³ El-Ḳuraşî, *CM*, c.1, ss.6-9. Bu minvalde böylesine hacimli bir eseri ortaya koymada kendisine destek veren bazı hocalarından ve onların katkılarından bahseder.

¹⁰⁴ El-Ḳuraşî, *CM*, c.1, s.12.

Buna göre el-Ğuraşı, Ebü Ğanıfe biyografisine eserin mukaddimesinin üçüncü başlığında yer vermektedir. *El-Cevāhiru'l-Muğiyye*'sini alfabetik bir tertibe göre hazırladığını belirtmesine rağmen¹⁰⁵ Ebü Ğanıfe'yi bu tertibin dışında tutarak mukaddimenin bir parçası kılması iki açıdan kayda değerdir: Bu tutumu ile bir taraftan İmām-ı A'zam'ın kendi düşünce dünyasındaki rolünü ve konumunu izhar ederken, diğer taraftan onun şahsında Ğanefi mezhebini savunma ve bu geleneği sahiplenme gayesiyle eserini kaleme aldığına işaret etmektedir. Bu nedenle el-Ğuraşı'nın Ebü Ğanıfe'yi sunum biçimini ve biyografisinin yapısını söz konusu motivasyon zemininde değerlendirmek gerekmektedir.

Peki el-Ğuraşı karşımıza nasıl bir Ebü Ğanıfe portresi çıkarmaktadır? Şunu belirtmek gerekir ki burada yer verdiği Ebü Ğanıfe biyografisi, bizzat kendisinin ifadesiyle *el-Bustān fī Menākıbi İmāminā en-Nu'mān*¹⁰⁶ isimli hacimli (*el-kebīr*) eserinden yaptığı bir seçkidir ve bu seçkiyi dört bölüm (*fuşūl*) altında düzenlemiştir.¹⁰⁷ Sözüünü ettiği fasıllara herhangi bir konu başlığı atmamıştır¹⁰⁸ ancak muhtevasına bakıldığında her bir fasılda şu konulara değindiği söylenebilir:

Birinci Fasil: Ebü Ğanıfe'nin nesebi (1/49-53).

İkinci Fasil: Doğumu ve vefatı. Ancak bu fasıl altında Ebü Ğanıfe'nin görüştüğü sahabeye, tabiuna ve kendisinden rivayette bulunanlara çok kısa bir şekilde ayrıca değinir (1/53-55).

Üçüncü Fasil: İlmî mertebesi ve güvenilirliği (1/55-58).

Dördüncü Fasil: *Cerħ-ta'dil*deki yetkinliği ve hadisçiliği (1/59-63).

Bir bütün olarak bakıldığında el-Ğuraşı'nın dört fasıl altındaki bu sunumu, Ebü Ğanıfe'nin tüm yönlerine temas eden kapsamlı bir biyografi olmaktan uzaktır. Ebü Ğanıfe hakkında yazdığı *el-Bustān* adlı müstakil eserden yaptığı bir "seçki" olması, ona dair kapsamlı bir biyografi sunmamasının akla gelen ilk gerekçesi olarak izah edilebilir. Ancak biyografinin tamamı dik-kate alındığında Ebü Ğanıfe hakkında ön plana çıkardığı hususlar ve bunlar için ayırdığı nispeten geniş yeri, hiç temas etmediği veya kısaca değinmekle

¹⁰⁵ El-Ğuraşı, *CM*, c.1, s.12.

¹⁰⁶ Bu eserin günümüze ulaştığı bilinmediğinden ne yazık ki karşılaştırma yapma imkanından mahrumuz.

¹⁰⁷ El-Ğuraşı, *CM*, c.1, s.49. Bu eserine yine biyografisinin bir başka yerinde (c.1, s.59) "bu konuyu büyük kitabımda (*fī kitābi el-kebīr*) genişçe ele aldım" diyerek atıfta bulunmaktadır.

¹⁰⁸ Kullandığımız matbu nüshada sadece ikinci fasılın altında "Doğumu ve vefatına dair (*fī zikri mevliğihi ve vefātihī*)" başlığı yer almaktadır. Ancak bu başlığın müellife mi ait yoksa müstensih veya muhakkikin bir tasarrufu mu olduğu ayrıca tetkik edilmelidir.

yetindiği konularla kıyasladığımızda böyle bir gerekçenin yanıltıcı olacağı söylenmelidir. Onun Ebū Ḥanīfe biyografisi, hedeflediği ve ön plana çıkarmak istediği Ebū Ḥanīfe profili noktasında “amacı belli”, fakat değindiği konular, bunları sunum tarzı ve tasniflendirmesi açısından “eksik” ve hatta “özensiz” olduğu kanaatini uyandırmaktadır.¹⁰⁹ Bu nedenle ihmal ettiği veya açıkça temas ettiği konuların ne olduğunu ve bunların muhtemel nedenlerini anlamak ve tahlil edebilmek için el-Ḳuraşī'nin Ebū Ḥanīfe biyografisini kendi sunumuna ve sıralamasına sadık kalarak incelemek daha anlamlı ve isabetli olacaktır.

Birinci Fasil: İmām-ı A'zam Ebū Ḥanīfe'nin Nesebi

El-Ḳuraşī Ebū Ḥanīfe biyografisine onun Hz. Adem'e kadar giden oldukça uzun bir nesebini vermekle başlar, ki bu kısım birinci fasılın tamamını oluşturmaktadır. Bu ayrıntılı nesebi başından sonuna kadar Ḥanbelī fakih ve muhaddis Ebū İshāḳ İbrāhīm eş-Şarīfī'nin (ö.641/1243)¹¹⁰ kendi yazısından görüp aldığını kaydederken söz konusu nesepte adı geçen bazı şahısların Rasulullah'ın (sav) nesebini verirken zikrettiği isimlerle ortak olduğunu özellikle vurgulamak ister.¹¹¹

Ebū Ḥanīfe'nin Hz. Adem'e kadar giden soyunun ona dair yazılmış *menāḳīb* kitapları dahil başka bir *ṭabaḳāt* kitabında geçtiğini tespit edebilmiş değiliz. Doğrusu Hz. Peygamber'in dahi Hz. Adem'e kadar uzanan bir nesebinin tam bir tespiti bile mümkün değil iken Ebū Ḥanīfe'nin bu şekilde kesintisiz bir soy ağacını ortaya koymanın ne kadar mümkün ve makul olduğu sorusu yabana atılacak bir soru değildir. Öyleyse başka bir kaynaktan da teyit

¹⁰⁹ Huzeyfe Çeker'in, el-Ḳuraşī'nin Ebū Ḥanīfe biyografisindeki “fasıl içeriklerinde konu bütünlüğünün bulunmadığını” belirttikten sonra bazı önemli konuları çok özet olarak vermesine rağmen, “bazı tartışmalı konuları ise haberlerin kaynakları ile birlikte uzunca zikretme yolunu seçmiştir” şeklindeki tespiti bizim değerlendirmelerimizle de uygunluk arz etmektedir. Bkz. Huzeyfe Çeker, *Hanefi Mezhebinde Biyografi Geleneği* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Kültür Yayınları, 2018), s.186.

¹¹⁰ Taḳiyyuddīn Ebū İshāḳ İbrāhīm b. Muḥammed b. el-Ezher b. Aḥmed b. Muḥammed el-İrāḳī eş-Şarīfī el-Ḥanbelī. *Ez-Zehebī*, onu *ḥāfiẓ*, *mutḳin* ‘*ālim* olarak nitelemektedir. Eş-Şarīfī'nin muasırı el-Munzirī (ö.656/1258) de onu *sika*, *ḥāfiẓ* ve *şāliḥ* biri olarak niteledikten sonra tamamlamadığı güzel derlemelerinin olduğunu kaydeder. Pek çok ilim merkezini dolaştığı, Halep'te İbn Şeddād'ın Dāru'l-Hadis'inde müderrislik yaptığı, daha sonra Şam'da ikamet ettiği ve orada rivayette bulunduğu kaydedilir. Eş-Şafedī, *taḥrīc* ve telif kitaplarının onun birikimine ve hıfzına delalet ettiğini belirtir. Tercemelerinde ahlaki meziyetlerinin yanında, muhaddis ve fakih yönüne vurgu vardır (bkz. Şemsuddīn ez-Zehebī, *Tezḳiratu'l-Ḥuffāz* [Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998], c.4, ss.151-51; ez-Zehebī, *Siyeru A'lāmi'n-Nubelā'*, tah. Şu'ayb el-Arna'üt ve diğerleri [Beyrut: Mu'essesetu'r-Risāle, 1405/1985], c.23, ss.89-90; Şalāhuddīn eş-Şafedī, Ḥalīl b. Aybek, *Kitābu'l-Vāfi el-Vefeyāt*, tah. Aḥmed el-Arna'üt ve Turḳī Muştafā [Beyrut: Dāru'l-İhyā'it-Turās el-‘Arabī], 1420/2000, c.6, s.91).

¹¹¹ El-Ḳuraşī, *CM*, c.1, ss.49-53.

edilemeyen bu uzun ve kesintisiz Ebū Ḥanīfe nesebine yer verilmesinde tarihsel gerçekliğinin ötesinde başka saikler ne kadar etkili olmuştur? El-Ḳuraşī'nin bu nesep bilgisinin doğruluğunu ispat dışında başka bir amacı olabilir mi? Ayrıca, seçki olması yönüyle "muhtasar" niteliğindeki Ebū Ḥanīfe biyografisinde kendinden bir asır öncesinde yaşamış Ḥanbelī bir alime referansla ve onun el yazısıyla bu nesebi bizzat gördüğünün altını çizmesi müellifimizin öylesine düştüğü bir yan bilgi mesabesinde değerlendirilebilir mi?

Kanaatimizce el-Ḳuraşī'nin biyografinin girişinde bu bilgiye yer verilmesinde Ebū Ḥanīfe'yi nesebi ve kökeni itibariyle tenkit edenlerin iddialarını boşa çıkarma isteği etkili olmuş olmalıdır. Nitekim yukarıda değindiğimiz üzere,¹¹² Ebū Nu'aym el-İşbahānī ile başlayan ama özellikle el-Cuveynī ve el-Ġazālī'nin, eş-Şāfi'ī'nin değerini yüceltme ve onun Ebū Ḥanīfe'den daha üstün olduğunu ispatlama sadedinde Ebū Ḥanīfe aleyhinde açıkça gündeme getirdikleri bazı itham ve iddialar (aslen Arap olmaması merkezli), muhtemelen el-Ḳuraşī'yi böyle bir giriş yapmaya sevk etmiş olabilir. Buna en erken kaynaklardan itibaren temas edilen Ebū Ḥanīfe'nin "Teymoğullarının mevlası olduğu" iddiasını da eklemek gerekir.¹¹³

Bu neseple Ebū Ḥanīfe'nin yöneticilere (meliklere) dayanan¹¹⁴ hür ve asil bir soydan geldiği, dolayısıyla iddia edildiği gibi dedesinin Teymoğullarının mevlası olmadığı, yani köle bir aileye dayanmadığı gösterilirken, devamında Hz. Ya'küb - İshāq - İbrāhīm - Hūd - Nūḥ aracılığıyla Hz. Ādem'de son bulan peygamberler soyu ile Ebū Ḥanīfe arasında dinî/manevi bir irtibat da kurulmuş olmaktadır. Akabinde, el-Ḳuraşī Hz. Peygamber ile onun şeceresinde ortak şahısların varlığını not ederek Ebū Ḥanīfe'nin 'ālī/seçkin bir nesebe dayandığını göstermek istiyor gibidir. Nesebiyle ilgili iddiaların asıl taşıyıcıları olan Ehl-i hadis ve Şāfi'ilerle doğrudan polemige girmek, onları açıkça karşı-

¹¹² Bkz. "Aslen Arap Olmaması ve Bu Nedenle Arapça'ya Vukufiyetindeki Zaafiyeti" başlığı, ss.305-307.

¹¹³ Ebū Ḥanīfe'nin dedesi Zūṭā'nın Benū Teymillāh b. Şa'lebe'nin kölesi olduğu ve sonradan azat edildiği bu çerçevede aktarılan nakillerden biridir (el-Ḥaṭīb, *TB*, c.15, s.446). Kölelik iddiasının aksine nakiller de aktarılmıştır. Bunlardan biri Ebū Ḥanīfe'nin torunu İsmā'īl b. Ḥammād'dan nakledilmektedir: "Ben İsmā'īl b. Ḥammād b. en-Nu'mān b. Şābit b. en-Nu'mān b. el-Merzubān'ım, hür Farisilerin zürriyetindenim. Allah'a yemin olsun ki bizim sülalemize kölelik/esaret hiç bulaşmamıştır!" (el-Ḥaṭīb, *TB*, c.15, s.448). Şayet bu nakil doğru ise, bu minvaldeki iddiaların çok erken tarihlerde gündeme geldiğini göstermesi açısından da dikkate değerdir.

¹¹⁴ Nesepte geçen isimler "...İbn Sāsān **el-Melik** b. Bābek b. Behremes **el-Melik** b. Key Bāsīn **el-Melik** b. Keyābūd **el-Melik**..." şeklinde yönetici bir soya dayandığını gösteren şahıslara atıfla uzunca bir liste halinde verilmektedir. Bkz. el-Ḳuraşī, *CM*, c.1, s.52.

sına alarak bu ithamları reddetmek yerine dolaylı bir yolla Ebū Ḥanīfe hakkındaki bu türden iddiaların yersiz ve geçersiz olduğunu ortaya koymaya çalıştığı söylenebilir.¹¹⁵ Bu çerçevede, zikrettiği uzun nesebin kaynağı olarak Ḥanbelī eş-Şarīfī'ye atıfta bulunması, onun söz konusu amacını ve takip ettiği yöntemi destekleyen stratejik bir tercih olarak değerlendirmek mümkün olmaktadır.

Aslında ön plana çıkardığı hususlar, bunları sunum tarzı ve dayandığı kaynaklar, kısacası Ebū Ḥanīfe takdiminde tercih ettiği söz konusu yöntem ve üslup biyografisinin tamamında kendisini göstermektedir. İleride yeri geldikçe bu minvaldeki diğer örnekler çerçevesinde el-Ḳuraşī'nin biyografide takip ettiği bu yöntem ve üslubu değerlendirilecektir.

İkinci Fasıll: Ebū Ḥanīfe'nin Doğumu-Vefatı ile Sahabe ve Tabiun Nesliyle İrtibatı

El-Ḳuraşī bu kısımda Ebū Ḥanīfe'nin doğum ve ölüm tarihlerine dair birkaç nakle yer verdikten sonra onun gördüğü ve kendilerinden hadis işittiği sahabenin kimler olduğu ve sayısı meselesine değinir. Bu çerçevede isim vermeksizin bazılarının Ebū Ḥanīfe'nin sekiz sahabeden hadis işittiğini iddia ettiklerini, birden çok kişinin bu konuda müstakil *cüz*'ler yazdığını, bunlardan

¹¹⁵ İmamların nesebi tartışmasının siyasi meşruiyet meselesiyle bağlantılı, kökleri çok eskiye dayanan bir yönünün olduğu da unutulmamalıdır. "İmamlar Kureyş'tendir" hadisinden hareketle halifenin/hükümdarın "Kureyşli" olması gerektiği Sünni gelenekte yaygın olarak kabul gören bir anlayıştır. Soyun belirleyiciliğini ve üstünlüğünü vurgulamaya müsait bu kabul halifelerde aranan vasıflarla ilgili olmasına rağmen, bazen siyasi alanın dışına taşırılması sebebiyle, fıkıh imamlarının üstünlüğünü/faziletini tayin konusunda da bir enstrüman olarak kullanılması mümkün kılmıştır. Nitekim yukarıda Ebū Nu'aym el-İsbahānī, el-Cuveynī, el-Ğazālī ve Faḥruddīn er-Rāzī'nin, Ebū Ḥanīfe'ye karşı eş-Şāfi'î'nin Kureyşli oluşundan hareketle üstünlüğünü rahatlıkla savunabilmeleri ve hatta bir kısmının "İmamlar Kureyş'tendir" rivayetini onun üstünlüğüne bir delil olarak takdim edebilmeleri (bkz. dn.74 ve 75) sözünü ettiğimiz bu zihinsel kabulle ilgili olmalıdır. Burada el-Ḳuraşī'nin, Ebū Ḥanīfe'nin üstünlüğünü yine nesep üzerinden benzer bir zorlamayla ama dolaylı bir yolla ima etmeye çalışması bu yaygın kabulün, onun yaşadığı Memlûk muhitinde de geçerli olduğunu göstermesi açısından dikkat çekicidir. Söz konusu psikolojik vaziyet, el-Ḳuraşī'yi bu hususta Şāfi'î çevrelere karşı açık bir polemige girmekten alıkoymuş da olabilir; o, söz konusu güçlü söylemi reddetmek yerine bu anlayıştan hareketle eş-Şāfi'î'nin üstünlüğünü savunanların nesep merkezli argümanlarını Ebū Ḥanīfe lehine işletebileceği (veya kendisinin öyle düşündüğü) bir nakle sarılmak ihtiyacı hissetmiş olabilir. Burada artık bu naklin doğruluğu ve ispatlanabilirliği değil, muhataplarının mantığına uygun bir söylem üretip üretmemesi yani pratik işlevi önemli olmaktadır. Zira Memlûk döneminde Kureyşlilik vurgusu üzerinden nesebî üstünlük iddiası Ḥanefiler ile Şāfi'îler arasındaki rekabet ve gerilimlerde gündeme gelen hususlardan biri olmaya devam etmiştir. Bunun en belirgin örneklerinden biri, el-Ḳuraşī'nin çağdaşı olan, uzunca bir süre Dimeşk'te kâdî'l-kuḍâtlık da yapan Ḥanefî fakih Necmuddīn eṭ-Ṭarsūsî'dir (ö.758/1357). O, devrin yöneticilerine hitaben yazdığı meşhur eserinde, mevzubahis "Kureyşlilik" meselesine ayrı bir fasıl açmış, bu bağlamda Memlûk yöneticileri için Ḥanefî mezhebinin Şāfi'î mezhebine göre daha uygun olduğunu savunmaya çalışmıştır. Bkz. İbrāhīm b. 'Alī eṭ-Ṭarsūsî, *Tuhfetu't-Turk fî-mā Yecibu en Yu'mele fî'l-Mulk*, tah. Riḍvān es-Seyyid (Beyrut: Dāru't-Ṭalī'a, 1992), özellikle ss.63-65.

bir kısmını hocalarından rivayet ettiğini belirtir. Ancak bu iddiayı makul görmediğini ve bu kadar sahabe ile görüşmesinin mümkün olmadığı hususunda bir *cüz*' yazdığını, insafli tutumun da bu olduğunu not eder. Yine bu *cüz*'ünde, Ebū Ḥanīfe'nin hadis işittiği ve gördüğü sahabiyi zikrettiğini belirtir. Bu bağlamda el-Ḥaṭīb'ten referansla Ebū Ḥanīfe'nin Enes b. Mālīk'i gördüğü bilgisine de yer verdiğinin altını çizerek Enes'i görmediğini iddia edenlerin görüşlerini kendi *cüz*'ünde açıklayarak reddettiğini kaydeder.¹¹⁶

Ebū Ḥanīfe'nin tabiundan olup olmadığı, sahabeden hadis işitip işitmediği meselesi el-Ḥuraşī öncesinde gündeme gelen meselelerden biridir.¹¹⁷ Bu konuda müellifimizin, Ebū Ḥanīfe'nin sahabeden hadis işittiği iddiasını açık bir şekilde savunmak yerine (ki bu konuda ısrarcı da olmadığı anlaşılıyor) orta bir yol bulmaya çalıştığı görülmektedir. Tam da bu çerçevede, Ebū Ḥanīfe'nin Enes b. Mālīk'i *gördüğünü* el-Ḥaṭīb'e referansla¹¹⁸ dile getirmesi kayda değerdir.¹¹⁹ Bu şekilde Ebū Ḥanīfe'nin en azından Enes'i görmüş olduğu ve dolayısıyla tabiundan sayılması gerektiği tezini Şafī'î bir hadisçi ve tarihçiyi adeta şahit tutarak desteklemiş olmaktadır.¹²⁰

¹¹⁶ El-Ḥuraşī, *CM*, c.1, s.54.

¹¹⁷ Bu konudaki tartışma ve değerlendirmeler için bkz. Ünal, *İmam Ebu Hanīfe'nin Hadis Anlayışı*, ss.52-54; Arif Ulu, *Tâbiûnun Sünnet Anlayışı* (İstanbul: İFAV Yay., 2015), ss.32-33; Öztoprak, *Müşpet ve Menfi İddialar ve Değerlendirmeleriyle Ebū Hanīfe*, ss.39-42; Mustafa Uzunpostalcı, "Ebu Hanīfe," *DİA*, c.10, s.132.

¹¹⁸ El-Ḥuraşī'nin kastettiği ifade el-Ḥaṭīb el-Bağdādī'nin Ebū Ḥanīfe biyografisinin başında kullandığı şu cümledir: "...Enes b. Mālīk'i *gördü* (*ra'ā*), 'Atā' b. Ebī Rabāḥ, Ebū İshāk es-Sebī'î'den [ve isimlerini saydığı başkalarından] *işitti* (*semi'a*)" (*TB*, c.15, s.445). El-Ḥaṭīb bu ifadesiyle, Ebū Ḥanīfe'nin Enes'ten hadis "işitmediğini" sadece onu "gördüğünü" kastetmiş olmaktadır.

¹¹⁹ Ebū Ḥanīfe'nin tabiundan olduğunu daha açık bir şekilde iddia eden Ḥanefî alimler olmasına rağmen el-Ḥuraşī bunlara dayanmayı tercih etmemiştir. Mesela Ḥanefî kadı Ebū Ca'fer el-Belhī es-Surmārī (ö.5./11. asır) Ebū Ḥanīfe'nin -diğer tüm fıkıh imamlarından daha faziletli olduğunu izah bağlamında- Enes b. Mālīk, 'Abdullāh b. El-Ḥāriş ve başka sahabilerden hadis işittiğini söyleyerek tabiundan olduğunu iddia etmiştir. Bkz. Mehterhan Furkani, "Taḥkīk 'el-İbāne fi'r-Redd 'ale'l-Muşenni'in 'alā Ebī Ḥanīfe' li'l-Ḥādī Ebī Ca'fer el-Belhī es-Surmārī," *İslam Araştırmaları Dergisi* 43 (2019), ss.135-136. Yine Ḥanefî eş-Şaymerī (ö.436/1045) de Ebū Ḥanīfe hakkında yazdığı *menākib* kitabında bu konudaki rivayetlere yer vermiştir. Bkz. el-Ḥuseyn b. 'Alī eş-Şaymerī, *Aḥbāru Ebī Ḥanīfe ve Aşhābihī* (Beyrut: Dāru'l-Kitābī'l-'Arabī, 1394/1974), ss.4-5. El-Ḥuraşī'nin bu ve benzeri Ḥanefî müelliflere atıfta bulunmak yerine Şafī'î el-Ḥaṭīb'in daha cılız ve muğlak bir ifadesine referansta bulunması, Ebū Ḥanīfe biyografisini Ḥanefî çevrelerden ziyade Ehl-i hadis ve Şafī'îler başta olmak üzere diğer mezhep müntesiplerini muhatap alarak bir kurgu yaptığını göstermesi açısından kayda değerdir. Biyografideki müellif ve kaynak tercihi de bu çerçevede şekillenmiş görünmektedir. Atıfta bulunduğu alimler ve kaynak kullanımı hakkında ileride ayrıca durulacaktır.

¹²⁰ Ebū Ḥanīfe'nin tabiundan olup olmadığı konusundaki farklı yaklaşımlarla ilgili olarak İ. Hakkı Ünal şu dikkat çekici tespitleri yapmaktadır: "Ebu Hanīfe'nin sahabeden bazılarını görüp onlara mülaki olduğu konusu üzerinde bu kadar çok ısrar edilmesi ve neticede bazı ihtilaf ve tartışmaların vuku bulması, Ebu Hanīfe'ye tabii olma şerefini layık görenlerle onu bundan mahrum etmek isteyenlerin

El-Şuraşı bu faslı tabiundan bir grubu gördüğünü (‘Aṭā’ b. Ebî Rabāḥ ve İbn ‘Umer’in mevlası Nāfi’in ismini verir), kendisinden de dört bini bulan çok sayıda şahsın rivayette bulunduğunu belirterek bitirir.¹²¹

Üçüncü Fasil: İlmî Mertebesi ve Güvenilirliği

Ebū Ḥanîfe’nin devrinin önemli fakihlerinden ve re’y ehlinin en önde gelen mümessili olduğu hususunun el-Şuraşı’ye kadarki literatürde neredeyse ittifakla dile getirildiğini daha önce belirtmiştik. Bu, sadece onun hakkında olumlu konuşanlar açısından değil ona mesafeli davranıp tenkit yönelenlerce de kabul edilen bir niteliktir.¹²² Fakihliğini eleştiren şahısların anlatımlarına bakıldığında –şahsi ve mezhebî tarafgirlik saikiyle söylendiği çok açık olan bazı örnekler bir tarafa bırakılırsa-¹²³ aslında Ebū Ḥanîfe’nin yaşadığı dönemde re’yî, fıkıh birikimi ve muhakeme kabiliyetiyle sivrildiği rahatlıkla anlaşılmaktadır.

Vakıa böyle olmasına rağmen, Ebū Ḥanîfe’nin “İrak fikhının ve re’y ehlinin öncüsü” olduğu hususu el-Şuraşı’nin sunumunda belirgin değildir. O, ilmî mertebesini ele aldığı üçüncü fasılda muhakeme kabiliyeti ve re’yî ile özdeşleşen fakih karakterini övmek bir yana, açıkça altını çizmekten imtina etmiş görünmektedir. El-Şuraşı burada re’yî ve fıkıh yöntemi başta olmak üzere Ebū Ḥanîfe’ye yöneltilen muhtelif tenkitleri dile getirip bunları izah yolunu da tercih etmemiştir. Aksine Ehl-i hadis’in saygı duyduğu ve sahiplendiği alimlere açıkça referansta bulunarak ve hadisçilerin onunla ilgili olumlu değerlendirmeleri üzerinden Ebū Ḥanîfe’nin hadiste yetkin ve güvenilir biri olduğunun altını çizmek ister.¹²⁴ Dolayısıyla el-Şuraşı, Ebū Ḥanîfe’ye ve onun şahsında Ḥanefî geleneğe hadis alanında yöneltilen eleştirileri ve ithamları polemiğe girerek reddetmek yerine aleyhteki iddiaların tamamını bir kerdede ve üstü örtük bir şekilde boşa çıkarmaya çalışıyor intibai vermektedir.

gayretleri olarak değerlendirilmelidir. Tabii olmayı başlı başına şeref kabul edenler, Ebu Hanife’nin tabiinden olmakla bu şerefe mazhar olduğunu belirtmekte ve o yüzden bu konu üzerinde ısrarla durmaktadırlar.” Ünal, *İmam Ebu Hanife’nin Hadis Anlayışı*, s.54.

¹²¹ El-Şuraşı, *CM*, c.1, s.55.

¹²² Bu bağlamda, yazıda daha önce zikrettiğimiz üzere, mesela el-Ḥatib’in “*Aşḥābu’r-re’y*in imamı ve Irak ehlinin fakihî” nitelemesi ile Ebū’l-Ferec İbnu’l-Cevzî’nin “İnsanlar Ebū Ḥanîfe’nin kavrayışı ve fıkıh kabiliyeti hususunda ihtilaf etmemişlerdir.” sözü hatırlanabilir.

¹²³ Bunun bazı örnekleri için yukarıda geçen “Fıkıh Yönteminin Yanlılığı: Re’y ve Kıyası Fazla Kullanması” başlığına bakılabilir.

¹²⁴ Ḥanefîliğin hadis taraftarlığına yaklaştırılması bağlamında el-Şuraşı hakkında benzer bir değerlendirme için bkz. Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, s.194.

Bu fasıl altında, Mis'ar b. Kidām'dan (ö.152-155/769-772) ve 'Abdullāh b. Dāvūd el-Ḥureybī'den (ö.213/828) aktardığı ilk iki rivayet¹²⁵ bu gayeyi gerçekleştirmeye uygun bir zemin oluşturmaktadır. Ebū Ḥanīfe'nin muasırı Iraklı hadisçi Mis'ar b. Kidām¹²⁶ "Ebū Ḥanīfe'yi kendisiyle Allah arasında *imam* (önder) olarak kabul eden birinin (ahirette) kendisine yetecek tedbiri aldığını ve korkacak bir durumunun olmadığını umduğunu" söylerken ona biçtiği yüksek mevki vurgulamış olmaktadır. İkinci nakilde ise el-Ḥureybī'ye¹²⁷ "*Ebū Ḥanīfe'yi hangi hususta ayıpladılar?*" sorusunu yönelttiklerinde "*vallahi onu (belli) bir hususta ayıplamadılar; ama şunu biliyorum ki o her ne dedi ise isabet etti, onlar ne dedi ise hata ettiler!*" cevabını vermektedir.

4./10. asır Mısır coğrafyasının en önemli Ḥanefī alimlerinden olan eṭ-Ṭahāvī'ye referansla zikrettiği¹²⁸ ikinci nakille Ebū Ḥanīfe hakkında gündeme gelmiş tüm tenkit ve ithamlara zımnen başından itibaren set çekmiş olmaktadır. El-Ḳuraşī bu tenkitlerin neler olduğunu ve sahiplerini kendisi açıklamaz, ancak İbn 'Abdilberr'in daha önce de zikrettiğimiz değerlendirmesine¹²⁹ yer vererek Ebū Ḥanīfe'yi "re'y ve kıyasa fazla dalması sebebiyle" eleştirenlerin başında Ehl-i hadis'in yer aldığına işaret etmekle iktifa eder. El-Ḳuraşī aynı zeminde, Ebū Ḥanīfe'nin fakih yönüne ve bu konudaki öncülüğüne Mālik b. Enes'in¹³⁰ ve eṣ-Şāfi'nin¹³¹ şahadetleri üzerinden temas etmekle birlikte, onun re'y ve kıyas yöntemiyle özdeşleşen fıkıh anlayışını öne çıkarmaya pek istekli görünmemektedir. Aksine Ebū Ḥanīfe'yi hadislere muhalefet etmeyen, sahih hadisi re'ye tercih eden,¹³² hadis ehline güvenilirliği

¹²⁵ El-Ḳuraşī, *CM*, c.1, s.55.

¹²⁶ Mis'ar b. Kidām için bkz. İbrahim Hatiboğlu, "Mis'ar b. Kidām," *DİA*, c.30, ss.175-76.

¹²⁷ Kufeli olup bilahare Basra'da mukim hadisçi el-Ḥureybī hakkında bkz. Tayyar Altıkulaç, "Hureybi," *DİA*, c.18, s.384.

¹²⁸ "Eṭ-Ṭahāvī, isnadını vererek 'Abdullāh b. Dāvūd el-Ḥureybī'den naklettiğine göre..." ifadesini kullanır.

¹²⁹ "Ebū Ḥanīfe'den rivayette bulunanlar, onu tevsik eden ve övenlerin sayısı, onun aleyhinde konuşanlardan fazladır; Ehl-i hadis'ten aleyhinde konuşanlar ise daha çok onun *re'y ve kıyasa fazla dalmasından* ötürü ayıplamışlardır" (el-Ḳuraşī, *CM*, c.1, s.57).

¹³⁰ "Öyle bir adam gördüm ki şu direğin, altından olduğunu söylese buna bir delil getirebilirdi!" (el-Ḳuraşī, *CM*, c.1, s.56).

¹³¹ "Fıkıh talep eden her kim olursa, mutlaka Ebū Ḥanīfe'ye muhtaçtır (*'iyāl*)" (el-Ḳuraşī, *CM*, c.1, s.56).

¹³² Yaḥyā b. Ādem, el-Ḥasen b. Şālih'in şöyle dediğini işitmiştir: "Nu'mān b. Şābit ilmiyle kaim, ilme dayanan biriydi; Hz. Peygamber'den (sav) gelen bir haber şayet ona göre sahih ise başka bir şeye iltifat etmezdi!" (el-Ḳuraşī, *CM*, c.1, s.55). El-Ḳuraşī bu aktarımı üçüncü fasılın başında Mis'ar ve el-Ḥureybī'den yaptığı nakillerin hemen akabinde zikretmektedir. Bu şekilde Ebū Ḥanīfe'nin sahih habere ve hadise öncelik verdiği vurgulanırken, re'yi ile maruf kimliği ve fıkıh yaklaşımı arka plana itilmiş olmaktadır. Esasında el-Ḳuraşī'nin el-Ḥasen b. Şālih'e atfedilen mezkur alıntıya Ebū Ḥanīfe'nin

teyit edilmiş “muhaddis bir fakih” olarak takdim etme kaygısı ve gayretiyle hareket ettiği anlaşılmaktadır. Dayandığı şahıslar ve onlardan seçtiği anlatılar da el-Ğuraşî'nin bu kaygısını ve hedefini açıkça desteklemektedir.

Bu bağlamda şunu belirtmek gerekir ki, Ebū Ğanîfe'nin ilmî mertebesini ve değerini göstermek için referansta bulunduğu şahısların tamamının *cerħta'dilde* otorite olarak kabul gören muhaddisler veya Ehl-i hadis'in itimat ettiği muhaddis fakihler olduğu dikkat çekmektedir. El-Ğuraşî yukarıda değindiğimiz Mâlik ve eş-Şâfi'î'den yaptığı birer nakil dışında fakih olarak Ebū Yūsuf'a iki ve Aħmed b. Ğanbel'e bir yerde atıfta bulunmaktadır ancak bunlar da Ebū Ğanîfe'nin doğrudan fakihliğini vurgulayan anekdotlar değildir. Ebū Yūsuf'tan aktardığı ilk rivayette “Hadisin tefsirini Ebū Ğanîfe'den daha iyi bilen birini görmedim!”¹³³ derken onun fakih yönünü hadisleri yorumu üzerinden izah etmiş olurken,¹³⁴ ikinci nakilde ise abidliğine ve takvasına işaret vardır.¹³⁵ İbn Ğanbel'den ise onun ilmî ve fıkhi tarafını vurgulayan değil kadılık teklifini reddetmesi yüzünden maruz kaldığı baskı ve işkenceler sebebiyle Ebū Ğanîfe'yi rahmetle andığına dair duygusal bir değerlendirmesini el-Ğuraşî kendi ifadesiyle¹³⁶ vermeyi tercih etmiştir. İbn Ğanbel'in, Ebū Ğanîfe ve ashabını hadislere yaklaşımları, fıkıh yöntemleri ve bazı itikadi görüşleri açısından tenkit edenlerin başında geldiği dikkate alındığında,¹³⁷ el-Ğuraşî'nin Aħmed b. Ğanbel'den Ebū Ğanîfe'ye dair müspet bir değerlendir-

ilmî şahsiyetine ayırdığı bu faslın hemen başlarında yer vermesi, onun nasıl bir Ebū Ğanîfe portresi çizmek istediğinin ilk işaretlerinden biri olarak yorumlanabilir.

¹³³ El-Ğuraşî, *CM*, c.1, s.56. Ebū Yūsuf'tan hocası Ebū Ğanîfe'nin fikhını açıkça öven sayısız rivayet ve anlatı olmasına rağmen, e-Ğuraşî'nin bunu tercih etmesinde Ebū Ğanîfe'nin fıkhi yorum ve değerlendirmelerinin hadislere dayandığı, onun hadislerle/rivayetlerle sıkı ilişkisini, dolayısıyla onun hadisi dikkate alan yönünü vurgulama kaygısının etkili olduğu söylenebilir.

¹³⁴ Ebū Yūsuf'tan benzer bir rivayet el-Ğaṭîb'te geçmektedir, ancak devamında Ebū Ğanîfe'nin hadislerdeki fıkhi incelikleri/nükteleleri de en iyi bilen olarak zikredilir: “Hadisin tefsirini *ve fıkhi açıdan hadiste bulunan incelikleri/nükteleleri* Ebū Ğanîfe'den daha iyi bilen birini görmedim” (el-Ğaṭîb, *TB*, c.15, s.466). El-Ğuraşî italik olarak gösterdiğim ve fikhına açıkça temas eden bu versiyona biyografide yer vermemiştir.

¹³⁵ “Allah ona rahmet etsin, Ebū Ğanîfe bir gecede Kur'an'ı hatmederdi.” El-Ğuraşî, *CM*, c.1, s.57.

¹³⁶ “(El-Ğuraşî anlatıyor) İmam Aħmed b. Ğanbel Miħne döneminde maruz kaldığı sıkıntıları yaşadığı esnada Ebū Ğanîfe'yi kadılığı reddettiği için dövülmüş olmasını hatırlar, ona merhametten ağlar bu şekilde teselli bulurdu.” El-Ğuraşî, *CM*, c.1, s.56.

¹³⁷ Onun kendi kitabında ve oğlu 'Abdullāh'ın *es-Sunne* adlı eserinde bahsettiğimiz yönleriyle alakalı ağır ithamları içeren nakiller için bkz. Aħmed b. Ğanbel, *er-Redd 'ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenādika*, tah. Şabrî b. Selāme Şāhîn (Riyad: Dāru's-Şubāt li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1424/2003), s.97; Abdullah b. Aħmed b. Ğanbel, *Kitābu's-Sunne*, tah. Muħammed b. Sa'îd b. Sālim el-Ğaḥṭānî (Riyad: Dāru İbni'l-Ğayyim, 1406/1986), (pek çok yerde). Ayrıca, bu makalenin başlarında Ebū Ğanîfe'ye dair menfi görüşlerin ele alındığı kısımda 'Aħmed b. Ğanbel'e atfedilen görüşlere bakılabilir.

dirme olarak ancak bu anekdotu bulması/zikretmesi anlaşılabilir bir durumdur. Muhtemelen el-Ğuraşı kendi dönemindeki Ehl-i hadis ve Hanbelîlerin de Ebü Hanîfe'ye yönelik geçmişten tevarüs eden menfi tavırlarını böylesine duygu yüklü bir anlatıyla yumuşatmak istemiş olabilir.

Zikrettiğimiz dört fakihden aktardığı nakiller dışında, el-Ğuraşı'nın bu fasıl altında yer verdiği diğer rivayetler *cerh-ta'dîl* uzmanı muhaddislere aittir (Yaḥyâ b. Ma'în, Şu'be b. el-Ğaccâc, 'Alî b. el-Medîni ve Yezîd b. Hârûn). İbn 'Abdilberr'in eserinden iktibasla¹³⁸ biyografiye aldığı bu nakillerin ana vurgusu Ebü Hanîfe'nin hadis rivayetinde güvenilir biri olduğudur.

Bu bağlamda yer verdiği ilk nakilde Yaḥyâ b. Ma'în Ebü Hanîfe için "*şikâdır, onu zayıf sayan kimseye rastlamadım. Şu (bildiğiniz) Şu'be b. el-Ğaccâc var ya kendisine hadis rivayetinde bulunması için Ebü Hanîfe'ye mektup yazmıştır; Şu'be de Şu'be'dir!*"¹³⁹ Ebü Hanîfe'yi *şikâ* ve *şadûk* olarak niteleyen diğer nakiller de bu minvaldedir ve onun hadis rivayetindeki güvenilirliğinin altını çizmek için el-Ğuraşı tarafından ardı ardına sıralanmıştır.¹⁴⁰

Hem fakihlerden hem de hadisçilerden seçtiği bu nakillerle bir taraftan Ebü Hanîfe'yi, üç fıkıh imamıyla birlikte anarak onların müntesipleri arasındaki fikri ihtilafları ve psikolojik mesafeyi asgari düzeye düşürecek bir yakınlasmayı,¹⁴¹ diğer taraftan önde gelen muhaddislerden alıntılıdığı müspet değerlendirmelerle Ebü Hanîfe'nin (bir alim veya fakih olarak değil) Ehl-i hadis perspektifinden "güvenilirliğini" tahkim etmeye çalışmaktadır.

¹³⁸ El-Ğuraşı bu kısmın tamamını İbn 'Abdilberr'in *el-İntikâ' fî Fadâ'ili'l-E'immeti's-Şelâseti'l-Fukahâ* ile *Câmi'u Beyâni'l-İlm ve Faḍlih* adlı iki eserinden nakiller seçerek oluşturmuştur.

¹³⁹ El-Ğuraşı, *CM*, c.1, s.56. 'Abdullâh b. Aḥmed ed-Devraķî (ö.276/889) kanalıyla Yaḥyâ'dan nakledilen bu rivayeti el-Ğuraşı, İbn 'Abdilberr'in *el-İntikâ'* adlı eserinden nakletmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla, bu rivayetin günümüze ulaşmış en erken kaynağı da İbn 'Abdilberr'dir (*el-İntikâ'*, s.197). Ondaki önceki literatürde (özellikle *ricâl*, *ṭabaķât* ve *su'âlât* eserlerinde) ve Ebü Hanîfe *menâkıb*lerinde yer aldığını tespit edemedik. Muhtemelen *el-İntikâ'*da geçen bu rivayetin asıl kaynağı ed-Devraķî'nin Yaḥyâ b. Ma'în'e dayanarak derlediği *Su'âlât* kitabı olmalıdır. Ancak Mustafa Tatlı'nın belirttiğine göre bu eser günümüze ulaşmış değildir (ed-Devraķî'nin *su'âlât* kitabı için bkz. Mustafa Tatlı, *Ricâl Bilgisinin Tespiti -Su'âlât Literatürü-*, [İstanbul: Beka Yayıncılık, 2016], s.58). El-Ğuraşı sonrası eserler arasında ise bu anlatının sadece iki Hanefî muhaddis tarafından kaydedildiği tespit edilmiştir. Bkz. Moğultây b. Kîlîc, *İkmâlu Tehzîbi'l-Kemâl fî Esmâ'i'r-Ricâl*, tah. 'Âdil b. Muḥammed ve Usâme b. İbrâhîm (Kahire: el-Fârûku'l-Ĥadisiyye li't-Ṭibâ'a ve'n-Neşr, 1422/2001), c.12, s.56; Bedruddîn el-'Aynî, *Meğâni'l-Aḥyâr fî Şerhi Esâmî Ricâli Me'âni'l-Âşâr*, tah. Muḥammed Ḥasen İsmâ'îl (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1427/2006), c.3, s.135.

¹⁴⁰ Yaḥyâ b. Ma'în, Şu'be b. el-Ğaccâc, 'Alî b. el-Medîni ve Yezîd b. Hârûn'dan yer verdiği diğer rivayetler için bkz. el-Ğuraşı, *CM*, c.1, ss.56-57.

¹⁴¹ Nitekim üçüncü fasılın son rivayeti Ebü Hanîfe'yi diğer fıkıh imamları ile aynı ve eşit düzlemde gösterirken, bu mezhep imamlarının birbirleri aleyhinde sarf ettikleri menfi değerlendirmelere iltifat ve itibar edilmemesini de salık vermektedir. (Ebü Dâvûd es-Sicistânî'den): "Ebü Hanîfe imam idi,

Ebū Ḥanīfe'nin hadislerle mesaisini ve uzmanlığını vurgulamak için el-Ḳuraşī biyografisinin dördüncü yani son faslında anlatımını bir adım ileriye taşımaktadır.

Dördüncü Fasil: *Cerḥ-Ta'dīl*'de Yetkin Hadisçi Bir Ebū Ḥanīfe

El-Ḳuraşī biyografisinin bu son faslına, Ebū Ḥanīfe'yi tüm sarahatiyle meslekten muhaddis, *ricāl* ve *cerḥ-ta'dīl* alanında uzman bir hadisçi olarak takdim eden şu ifadeleriyle başlar:

Bilmiş ol ki imam Ebū Ḥanīfe'nin *cerḥ ve ta'dīl*'deki görüşleri kabul görmüştür; bu alanının uzman alimleri, nasıl imam Aḥmed, el-Buḥārī, İbn Ma'īn, İbnu'l-Medīnī ve bu alanın uzmanları olan başkalarının (*cerḥ ve ta'dīl* hakkındaki) sözlerini alıp onunla amel ettilerse, Ebū Ḥanīfe'nin bu konudaki görüşlerini de kabul edip onunla amel etmişlerdir. Bu da sana, onun büyüklüğünü, şanını, ilminin genişliğini ve üstünlüğünü gösterir.¹⁴²

El-Ḳuraşī "*cerḥ-ta'dīl* uzmanı muhaddis Ebū Ḥanīfe" portresini ispatlama sadedinde onun bazı şahıslar/raviler hakkındaki değerlendirmelerini içeren nakilleri sıralamaya koyulur. Ebū Ḥanīfe biyografisinin tamamı dikkate alındığında, bunun için ayırdığı yer oldukça geniş sayılabilecek bir hacme sahiptir. Öyle ki sanki Ebū Ḥanīfe'nin meslekten muhaddisliğine delalet edebileceğini düşündüğü anlatı ve rivayetlerden bir "seçki" yapmak yerine, bu konuda toplayabildiği tüm nakilleri sunmaya, hiçbir şeyi dışarda bırakmamaya gayret etmiş gibidir. Bu nedenle yer verdiği nakillerin tamamını burada ele almak yerine söz konusu amacını gösterecek bazı örnekleri sunmakla yetineceğim:

- "Ebū Ḥanīfe'nin şöyle dediğini işittim: 'Cābir el-Cu'fī'den daha yalancısını, 'Aṭā' b. Ebī Rabāḥ'tan ise daha faziletlisini görmedim.'"
- "Ey Ebū Ḥanīfe, eṣ-Şevrī'den hadis alma konusunda ne dersin? diye sorduğumda: 'Onun, Ebū İshāk kanalıyla el-Ḥāriş'ten aldıkları ve Cābir el-Cu'fī'den naklettiği hadisleri hariç rivayetlerini yazabilirsin, çünkü o *şikadır.*' dedi."
- "Ebū Ḥanīfe dedi ki: Ṭalk b. Ḥabīb *ḳaderī* idi."
- "Ebū Ḥanīfe dedi ki: Zeyd b. 'Ayyāş zayıftır."
- "Ḥammād b. Zeyd şöyle demiştir: "Amr b. Dīnār'ın künyesini ancak Ebū Ḥanīfe'den öğrendik; bir gün Mescid-i Ḥarām'daydık, Ebū Ḥanīfe de

Mālik de imam idi, eṣ-Şāfī' de imam idi. İmamların birbirleri aleyhinde söylediklerine iltifat ve itibar edilmemesi gerekir..." Devamında el-Ḳuraşī, İbn 'Abdiberr'in eserlerinde ve yine kendilerine itibar edilen hadis ve fıkıh ehlinden başka imamların Ebū Ḥanīfe'yi yücelten pek çok naklin yer aldığı kaydeder (el-Ḳuraşī, *CM*, c.1, ss.58-59).

¹⁴² El-Ḳuraşī, *CM*, c.1, s.59.

'Amr b. Dīnār ile birlikteydi. Ona 'Ey Ebū Ḥanīfe onunla konuş da bize hadis rivayet etsin' dediğimizde (Ebū Ḥanīfe) 'Ey *Ebū Muḥammed* onlara hadis rivayet et' diye seslendi, 'Ey 'Amr'¹⁴³ demedi."¹⁴⁴

- "Allah 'Amr b. 'Ubeyd'e lanet etsin; çünkü o Kelam ilmi için insanlara bir kapı açtı!"

- "Allah Cehm b. Şafvān'ı ve Muḳātil b. Suleymān'ı kahretsin; Biri *nefyde* (Allah'ın sıfatlarını reddetme), diğeri de *teşbihde* (Allah ile yaratılmışlar arasında benzerlik kurmada) aşırıya gitmişlerdir!"¹⁴⁵

El-Ḳuraşī'nin yer verdiği bu ve benzeri nakilleri iki açıdan değerlendirmek mümkündür: İlk olarak, müellifimizin bazı şahıslara dair zikrettiği bu nakiller Ebū Ḥanīfe'nin meslekten bir muhaddis gibi *ricāl* bilgisine sahip olduğunu, *cerḥ-ta'dīl*'de uzman olduğunu ispatlamaya yeter mi? sorusu cevaplanmalıdır. Bu rivayetlerin Ebū Ḥanīfe'ye aidiyeti ayrı bir araştırma konusu olmakla birlikte, onun bu şekilde raviler/şahıslar hakkında birtakım değerlendirmelerde bulunması oldukça tabiidir. Ancak kanaatimizce, bu türden nakillerin ve anlatıların varlığı, Ebū Ḥanīfe'nin -el-Ḳuraşī'nin iddia ettiği üzere- Aḥmed b. Ḥanbel, el-Buḥārī, İbn Ma'īn ve İbnu'l-Medīnī gibi bir *cerḥ-ta'dīl* uzmanı olduğunu göstermeye kâfi değildir. Hadis rivayetiyle uğraşan, mesaisini bunun için harcayan çoğu muhaddisin bile bu konuda uzman olmadığı bir vakıya iken, fakihliğiyle maruf ve esas ilgi alanı fıkıh olan Ebū Ḥanīfe'ye böyle bir gömlek giydirmek ne kadar gerçekçi olabilir? Kendisinin "muhaddis" olma iddiası (hatta isteği) bir tarafa, yaşadığı dönemde onun muhalifleri veya talebeleri/ashabı tarafından "muhaddis" olarak kabul edildiğine dair bir söylem gündeme gelmiş midir? Hadis ehline en yakın fakihlerden biri kabul edilen eş-Şāfi'ye dahi böyle bir vasıf atfetmek söz konusu değil iken "Irak ehlinin fakih ve Ehl-i re'yin imamı" Ebū Ḥanīfe'den bunu beklemek en azından haksızlık olarak değerlendirilmelidir.

Üstelik bu iddia tarihsel olarak da anakroniktir. Onun fakihliğinin yanı sıra bir "muhaddis" olduğunu varsaysak bile hicri ikinci asır ile üçüncü asır-

¹⁴³ Muhakkik bu ifadenin, neşirde dayandığı yazmalardan birinde "ey 'Amr/ يا عمرو" olarak; esas aldığı nüsha ile birlikte diğer üç yazmada "Ey Muḥammed/ يا محمد" şeklinde geçtiğini dipnotta belirtmesine rağmen "Ey Muḥammed" ifadesini ana metinde vermeyi tercih etmiştir. Arapça yazım benzerliğinden kaynaklandığı anlaşılan bu hatanın, metnin siyakına uygun olarak "'Amr" şeklinde olması gerekir. Zira muhatabın 'Amr b. Dīnār olduğu göz önünde bulundurduğunda, Ebū Ḥanīfe'nin ona ya ismi ile ('Amr) ya da künyesiyle (Ebū Muḥammed) hitap etmesi beklenir. Bu nedenle çeviride doğru olduğunu düşündüğümüz ifadeyi tercih ettik.

¹⁴⁴ El-Ḳuraşī, *CM*, c.1, s.60.

¹⁴⁵ El-Ḳuraşī, *CM*, c.1, s.61.

daki “hadisçilik” arasında ciddi farklılıkların olduğu açıktır. Bu durumda, hadislerin bile henüz tedvin edildiği, hadis kitaplarının yeni yeni tasnif edilmeye başlandığı bir tarihsel vasatta yaşayan Ebū Ḥanīfe’yi üçüncü asırdaki muhaddislerle *cerḥ-ta’dīl*, *ricāl* ilmi ve birikimi açısından aynı zeminde değerlendirmek tarihsel gerçekliğe de uygun düşmemektedir.¹⁴⁶

Buna rağmen, el-Ḳuraşī’nin Ebū Ḥanīfe’yi bir muhaddis olarak takdim etmek istemesinin, kendisine böyle bir misyon biçmesinin yaşadığı Memlûk döneminin ilmî, mezhebî ve hatta siyasi vaziyetiyle ilgili bir tarafı vardır. Bunun muhtemel nedenleri “el-Ḳuraşī’nin Ebū Ḥanīfe Sunumunun Tarihi Arkapları” başlığı altında ele alınacaktır. Ancak Ebū Ḥanīfe’nin hadisçiliğini temellendirmek için el-Ḳuraşī’nin yer verdiği -yukarıda bir kısmına değindiğimiz- rivayetleri bir başka açıdan değerlendirmek müellifimizin amacını daha iyi anlamak için faydalı olacaktır.

El-Ḳuraşī’nin bu bağlamda zikrettiği nakillerde Ebū Ḥanīfe’nin haklarında menfi kanaatlere sahip olduğu aktarılan kişilerin, hadis rivayetiyle bilinen ravilerden ziyade, hicri ikinci asrın ilk yarısında çeşitli itikadi ve kelami görüşleriyle gündeme gelen şahıslar olduğu anlaşılmaktadır. Bu çerçevede Ebū Ḥanīfe’nin tenkit ettiği şahıslar arasında *ircā’* fikirleriyle ilişkilendirilen Ṭalḫ b. Ḥabīb’in,¹⁴⁷ Mu’tezile’nin fikir babalarından ve ilk kelamcılardan kabul edilen ‘Amr b. ‘Ubeyd’in (ö.144/761),¹⁴⁸ Cehmî fikirlerin ilk müessisi

¹⁴⁶ Mürteza Bedir’in benzer bir değerlendirmesi için bkz. Bedir, *Ebu Hanife*, s.55. Yeri gelmişken, Ebū Ḥanīfe hakkında yaşadığı dönemin tarihsel gerçekliğine uygun düşmeyen değerlendirmelerin dört noktada yoğunlaştığı söylenebilir. 1- Az hadis bilmesi/rivayet etmesi, 2- *Ricāl* bilgisi ve isnad kullanımı, 3- Ehl-i re’y’den olması ve “re’y” ile ilişkilendirilme tarzı, 4- Murci’î ve Cehmî olarak nitelenmesi. Bu dört hususta Ebū Ḥanīfe’yi hem eleştirenlerin hem de savunuların zaman zaman anakronik bir tutum ve söyleme sahip oldukları gözlenmektedir; onun yaşadığı dönemin yani hicri ikinci asrın ilmî birikimi, fikri vaziyeti ve zihinsel hazır oluşu dikkate alınmadan Ebū Ḥanīfe eleştirileri veya savunusu yapılmaktadır. Olumlu ve olumsuz değerlendirmelerde, genellikle Miḥne sonrası gelişmelerle şekillenen ve bu yüzden Ebū Ḥanīfe’nin yaşadığı dönemden “farklı ve yeni” başka bir tarihsel gerçeklik vasatı esas alındığı için duruma göre haksız, yersiz, isabetsiz eleştiri veya savunuyla karşılaşmak mümkün olabilmektedir. Yeni ve bambaşka bir tarihsel gerçekliğin penceresinden bakarak geçmişini okumak veya sonraki bir gelişmeyi esas kabul edip daha önceki bir dönemi anlamak, yorumlamak ve değerlendirmek çoğu kez gerçeğe mugayir bir retoriği ve söylemi beraberinde getirmektedir. Menfi bakan için bu retorik “yargılama/karalama/itham”ı; müspet bakan için “savunu/güzelleme/yüceltme”yi barındıran bir dili-söylemi tetiklemede ve beslemektedir. Miḥne olayının perçinlediği nefretin rivayetlerin dilindeki ifadesi ve biyografi literatürüne yansımalarına dair bkz. Mehmet Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arkapları* (Ankara: Otto, 2017), ss.77-81.

¹⁴⁷ Abid oluşu dile getirilmekle birlikte Murci’î olduğunun altı çizilir. Mesela bkz. el-Buḥārī, *Kitābu’t-Tārihi’l-Kebīr* (Haydarabad: Dā’iratu’l-Ma’ārifil-‘Uşmāniyye, t.y.), c.4, s.359.

¹⁴⁸ Avni İlhan, “Amr b. Ubeyd,” *DİA*, c.3, ss.93-94.

Cehm b. Şafvân'ın (ö.128/745-46),¹⁴⁹ Kufeli Şî'î Câbir el-Cu'fî'nin (ö.128/746)¹⁵⁰ ve ilk müfessirlerden olan ancak Muşebbihe ve Murci'e fırkalarıyla ilişkilendirilen Mukâtil b. Süleymân'ın (ö.150/767)¹⁵¹ ön plana çıktığı görülmektedir. El-Şuraşî'nin, bu şahısları hedef alan nakillere yer vermesi, Ebû Hânîfe'nin sadece *cerh-ta'dîl* ve *ricâl* birikimini ispatlama isteğiyle izah edilebilir mi? Yoksa müellifimiz bu örneklerden hareketle sözünü ettiğimiz bu hedefinin yanı sıra, Ebû Hânîfe'nin adı geçen şahısların ve ilişkilendirildikleri kelami akımların fikirlerini tasvip etmeyen, onlara muhalif bir düşünceye sahip olduğunu ortaya koymak istemiş olabilir mi? Bu kişilerin Sünni muhaddisler ve genel olarak Ehl-i hadis tarafından da *cerh* edilen, kelami görüşleri sebebiyle tenkit edilen şahıslar olması el-Şuraşî'nin böyle bir ikincil hedefinin olduğu ihtimalini kuvvetlendirmektedir. O bu vesileyle, Ebû Hânîfe'nin söz konusu şahıslara ve nispet edildikleri kelami akım ve görüşlere karşı bir alim olduğu¹⁵² mesajını zımnen vermek istiyor gibidir.

Bu bağlamda şunu belirtmek gerekir ki el-Şuraşî, Ebû Hânîfe biyografisinde onun kelami görüşleri için ayrı bir fasıl açmadığı gibi bu konulara açıkça temas da etmemektedir. Bu durum el-Şuraşî'nin ön plana çıkarmak istediği Ebû Hânîfe profiliyle uyumlu olabilir ve bu yönüyle müellifin Ebû Hânîfe'ye atfedilen kelami görüşleri es geçmesi, böyle bir tercihte bulunması anlaşılabilir bir tavidir. Ancak önceki literatürde kendisine nispet edilen bazı görüşleri nedeniyle Ebû Hânîfe'ye çeşitli itham ve tenkitler yöneltildiği, el-Şuraşî'nin şüphesiz ki malumudur.¹⁵³ Buna rağmen el-Şuraşî'nin, Ebû Hânîfe'nin Murci'e ve hatta Cehmiyye fırkasıyla irtibatlandırılarak gündeme getirilen itham ve iddialara hiç temas etmemesi veya bu konularda açıkça onu savunma ihtiyacı duymaması, ortaya bütünlüklü bir Ebû Hânîfe biyogra-

¹⁴⁹ Şerafettin Gölçük, "Cehm b. Safvân," *DİA*, c.7, ss.233-34.

¹⁵⁰ Ethem Ruhi Fıçlalı, "Câbir el-Cu'fî," *DİA*, c.6, s.532.

¹⁵¹ Ömer Türker, "Mukâtil b. Süleyman," *DİA*, c.31, ss.134-36.

¹⁵² Ehl-i hadis *ricâl* alimlerinin zaman zaman Ebû Hânîfe'yi yermek için bazı kelimcilerle ve fikirleriyle onu ilişkilendirdikleri bilinmektedir. El-Şuraşî'nin bu minvaldeki iddiaların da geçersizliğini dolaylı olarak ortaya koymaya çalıştığı söylenebilir. Mesela Aḥmed b. Hānbel'in Ebû Hānife'yi Mu'tezilî 'Amr b. 'Ubeyd ile karşılaştırması bu çerçevede değerlendirilebilir: "Aḥmed b. Hānbel'e Ebû Hānife ve 'Amr b. 'Ubeyd'i sorduğumda 'Ebû Hānife Müslümanlar için daha beter bir beladır, çünkü onun taraftarları/ashabı var!' dedi" (bkz. el-Ḥaṭīb, *TB*, c.15, ss.567-68). Bunun dışında Ebû Hānife'nin *ḥalku'l-Ḳur'ān* konusunda Cehm b. Şafvān ile irtibatlandırıldığına veya çeşitli görüşleri sebebiyle Murci'e ile anıldığına dair nakiller hatırlanabilir.

¹⁵³ El-Şuraşî'den önce Ebû Hānife'ye bu çerçevede yöneltilen tenkitler için bu makalenin "İtikadi Görüşleri ve Siyasi Tavrı: Murci'î, Cehmî Olması ve Siyaseten Muhalif Kimliği" başlığına bakılabilir.

fisi çıkarmamış olması açısından bir eksikliklerdir. Muhtemelen el-Ğuraşı bu eksikliği, Ebü Ğanife'nin hadisteki yetkinliği bağlamında seçtiğı şahıslar üzerinden zımmen gidermiş olmaktadır.

Ebü Ğanife'nin hadisçi kimliğini öne çıkarma ve "uzman bir muhaddis" profili ortaya koyma isteğı, el-Ğuraşı'nın "hadis merkezli" bir Ebü Ğanife biyografisi inşasında etkili olmuş görünmektedir. Şüphesiz ki Ebü Ğanife hakkında özellikle Ehl-i hadis *ricāl* alimlerinin büyük çoğunluğunun dengeli bir değerlendirme yapmamış olmaları ve en önemli hadis uzmanlarından aktarılan menkıbeler ve rivayetlerde Ebü Ğanife'nin adeta Ehl-i hadis'in "ötekisi" olarak yaftalanması,¹⁵⁴ el-Ğuraşı'nın bu algıyı ortadan kaldıracak bir Ebü Ğanife sunumu yapmasında etkili olmuştur. Ancak onun bu motivasyonu, Ebü Ğanife'nin yaşadığı dönemde kendisini Ehl-i hadis'ten ve hatta diğer fıkıh geleneklerinden ayırıştıran özgün yönlerini¹⁵⁵ ihmal etmeye ve hatta sikkileştirmeye sebebiyet vermiştir.¹⁵⁶ Öyle ki el-Ğuraşı, onun hadisteki yeterliliğini göstermek için işi bir adım daha ileriye taşımaktadır. Nitekim dördüncü faslının sonunda, hadis alma yollarına değinen, rivayet *şığaları*na önem veren, bu konularda da söz sahibi bir Ebü Ğanife resmi çıkaracak nakillere yer verir.¹⁵⁷ Bu çerçevede, el-Ğuraşı Ebü Ğanife'nin -ismini zikrettiğı başka bazı muhaddisler gibi-¹⁵⁸ hadis rivayetinde *ķirā'at* yöntemini kabul ettiğine, "*ħaddeşenā*" ve "*aħberanā*" *şığaları* arasında fark görmediğine dair seviz nakli ardı ardına sıralar.¹⁵⁹ Daha önceki Ebü Ğanife menakıb kitaplarında

¹⁵⁴ Bedir, *Ebu Hanife*, s.51.

¹⁵⁵ Hicri ikinci asırda eş-Şāfi'nin ve el-Evzā'nın Ebü Ğanife ve ashabına yönelttikleri tenkitler bu farklılığın ve ihtilafın en somut örneklerindedir.

¹⁵⁶ İ. Hakkı Ünal onun fakih yönünü şöyle dile getirir: "Ebu Hanife, hadisçilerin anladığı manada bir muhaddis değil, fakihdir ve onun en önemli özelliğı de budur" (*İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı*, s.267).

¹⁵⁷ El-Ğuraşı, *CM*, c.1, ss.62-63.

¹⁵⁸ Fikir vermesi için burada bir nakle yer vermekle yetinelim. Ebü 'Āşim en-Nebil şöyle demiştir: "Bana İbn Cureyc, İbn Ebī Zī'b, Ebü Ğanife, Mālik b. Enes, el-Evzā'ī ve eş-Şevrī haber verdi. Bunların hepsi 'Alime (hadis) okuduğın zaman *aħberanā* demende bir beis yoktur' demişlerdir" (el-Ğuraşı, *CM*, c.1, s.62).

¹⁵⁹ Bu kısımdaki pasajların neredeyse tamamını eş-Ṭahāvī'ye referansla nakletmektedir. Eş-Ṭahāvī'nin bu konuda yazmış olduğu müstakil risalesinde bu rivayetlerin bir kısmının yer aldığını tespit ettik. Bkz. Ebü Ca'fer eş-Ṭahāvī, "et-Tesviye beyne Ğaddeşenā ve Aħberanā ve Zikru'l-Ğucceci fihi," 'Abdulfettāħ Ebü Ğudde (neşr.) *Ğamsu Resā'il fi 'Ulūmi'l-Ğadīs* (Beyrut: Dāru'l-Beşā'iri'l-İslāmiyye, 1423/2002) içinde, ss.302-303. Esasında, çok erken bir dönemden itibaren hadis rivayetinde "*ķirā'at*" ile "*semā*" arasında bir farkın olup olmadığı meselesi tartışma konusu olmuş ve bu zeminde hangi tahdis *şığasının* tercih edileceğı gündeme gelmiştir. Ebü Ğanife'nin de böyle bir ortamda bu türden sorulara muhatap olması çok tabiidir. Kendisinden aktarılan nakillere bakılacak olursa ikisi arasında bir fark görmediğı ve muhataplarına diledikleri gibi (yani *aħberanā* veya *ħaddeşenā* şeklinde) rivayette bulunabileceklerini söylediğı anlaşılmalıdır. Nitekim *el-Kifāye*'de bu

yer almayan bu içerikle¹⁶⁰ el-Ğuraşı, Ebū Ğanīfe'yi hadis alanının tüm yönleriyle ilgilenen ve bu konuda söz sahibi biri olarak resmetmiş olmaktadır.

El-Ğuraşı bundan sonra Ebū Ğanīfe'den şu alıntıyı zikrederek biyografiye son noktayı koyar: "Ebū Ğanīfe: 'Allah Rasulü'nün (sav) *serāvīl* (göbek ve dizleri içine alan iç don) giydiği bana göre sahih değildir ki onunla fetva vereyim!' dedi."¹⁶¹

El-Ğuraşı Ebū Ğanīfe'ye nispetle verdiği bu söz hakkında hiçbir değerlendirmeye yapmamıştır. Bir önceki konuyla da ilgisi olmayan bu nakille, muhtemelen, Ebū Ğanīfe'nin bir taraftan hadislerin sıhhati hakkında hüküm verdiğini ima ederken, diğer taraftan onun "sahih hadise" muhalif bir fetva vermediğine dikkat çekmek istiyor olmalıdır. Bu çerçevede verilmek istenen mesaj şu olmaktadır: Ebū Ğanīfe'nin bir hadisin aksine fetvası var ise bu, o hadisi sahih kabul etmediği içindir; yoksa sahih bir hadise bile bile muhalefet edecek biri değildir.

3. El-Ğuraşı'nın Ebū Ğanīfe Sunumunun Tarihi Arkapları

Şimdiye kadar incelediğimiz üzere, el-Ğuraşı'nın kaleme aldığı Ebū Ğanīfe biyografisinin onun tüm yönlerini ihata eden bir nitelik arz etmediği görülmektedir. Bunun yerine o, Ebū Ğanīfe'nin hadis birikimini ve yetkinliğini merkeze koyan, hadis rivayetindeki güvenilirliğini ve uzmanlığını yansıttığını düşündüğü nakil ve anekdotlardan yaptığı seçkilerle bir sunum/kurgu oluşturmuştur. Fıkıh yönüne temas eden az sayıdaki rivayete de ancak onun hadisçiliğini destekleyecek oranda ve bağlamda yer vermiştir. Nihayetinde biyografisi bittiğinde "İrak ehlinin fakihisi" ve "Re'y ehlinin imamı" bir Ebū Ğanīfe'den *ricāl* tenkidi yapan, *cerħ-ta'dīl* uzmanı ve hatta meslekten bir muhaddis gibi rivayet *şīğalarıyla* ilgilenen, tüm bu konularda da söz sahibi "muħaddis" bir Ebū Ğanīfe biyografisi inşa etmiş olmaktadır.

Peki el-Ğuraşı'yi böyle bir Ebū Ğanīfe takdimine sevk eden hususlar ve sebepler nedir? Bu sorunun cevabını bulmak, böyle bir Ebū Ğanīfe inşasının

konuyu ele aldığı yerde el-Ğaṭīb, Ebū Ğanīfe'nin de bu minvalde bir tavır takındığını gösterir bazı aktarımlara yer vermiştir (bkz. el-Ğaṭīb el-Bağdādī, *el-Kifāye fi 'İlmi'r-Rivāye*, tah. Aḫmed 'Umer Hāşim [Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-'Arabī, 1406/1986], ss.304-305). Ancak bu tür nakillerin, onun da çağdaşı muhaddisler gibi teknik anlamda hadis rivayet *şīğalarıyla*, bir muhaddis hassasiyeti taşıyarak ilgilendiğini göstermeye yeterli veriler olduğunu söylemek zordur.

¹⁶⁰ Çeker, el-Ğuraşı'nın Ebū Ğanīfe biyografisinde sözü edilen konuya geniş yer ayrıldığına ve bu yönüyle daha önceki Ebū Ğanīfe *Menāķib*larından farklı olduğuna dikkat çekmektedir. Ancak bunun nedenleri üzerinde durmamaktadır. Bkz. Huzeyfe Çeker, *Hanefi Mezhebinde Biyografi Geleneği*, s.186.

¹⁶¹ El-Ğuraşı, *CM*, c.1, s.63.

nedenerini anlayabilmek için el-Ğuraşı'nın yaşadığı dönemi, yetiştiği ve ilmî faaliyetlerini yürüttüğü muhiti göz önünde bulundurmak gerekir.

8./14. asırda yaşayan el-Ğuraşı Memlûk hakimiyeti altındaki Mısır coğrafyasında yetişmiştir. Memlûkler döneminde Mısır bölgesi, dinî ve mezhebî aidiyetler bakımından çok renkli bir görüntü sunmaktadır. Ğanefî, Şâfi'î, Mâlikî ve Ğanbelî mezhebine müntesip alimlerin, hem çok sayıdaki medrese ve *Dâru'l-Ğadîşler* gibi eğitim müesseselerindeki hem de bürokratik kurumların muhtelif kademelerindeki varlığı bu süreçte kendisini göstermektedir. Sünniliğin dört fıkıh mezhebi üzerinden inşa edildiği, hadis ve rivayet odaklı ilmî faaliyetlerin öne çıktığı¹⁶² bu dönemde Ğanefî mezhebine müntesip alimler Memlûk ilim muhitinde, medreselerde ve hatta devlet bürokrasisinde daha önce hiç olmadığı kadar geniş bir hareket alanı buldu. Aslında Sünniliğin bu zemindeki ilk tesisi Memlûkler döneminden çok daha öncesine gitmektedir.¹⁶³

4.-6./10.-12. yüzyıllar arasında Fâtimîlerin yaklaşık 250 yıl hâkim olduğu Mısır ve Şam bölgesi Şî'iliğin etkisi altında kalmıştı. Fâtimîlerin hâkimiyetinin tedrici olarak Selçuklular, Zengîler ve Eyyübîler tarafından ortadan kaldırılmasıyla Şî'iliğin-İsmâ'îliliğin etkilerinin bölgeden tamamen temizlenmesi için Sünni eksenli bir siyaset anlayışı tesis edildi.¹⁶⁴ Nizamiye medreseleriyle başlayan sonrasında Zengîlerin ve Eyyübîlerin devam ettirdiği politika gereği mezhebi alt kimliklerin yerine Sünnilik üst kimliği inşası giderek tahkim edildi. Bunun temelinde siyasetin ve ilmin iki önemli merkezi olan Mısır ve Şam'ı siyasi olarak birleştirme ve "Ehl-i sünnet" şemsiyesi altında bir araya getirme hedefi vardı.¹⁶⁵ Bu çerçevede, ilk defa Maḥmūd Nûruddîn Zengî (ö.569/1174) zamanında Dimeşğ'te kurulan ve sonrasında Kahire, Halep, Ğimş, Kudüs, Hama gibi ilim merkezlerinde

¹⁶² Memlûk toplumunda hadis ilminin önemi, diğer İslami ilimlere nazaran yaygınlık gösterdiği ve muhaddislerin eğitim sistemindeki konumları hakkında bkz. Nagihan Emiroğlu, "Memlûklerde Hadis ve Ulema," *İslam Tetkikleri Dergisi* 10:1 (2020), ss.365-387. Ayrıca 9./15. asır Kahire'si özelinde Memlûk dönemindeki muhaddisler, eğitim sistemindeki belirleyici rolleri ve onların hadis faaliyetleri hakkında yapılmış kıymetli ve müstakil bir çalışma için bkz. Halit Özkan, *Memlûklerin Son Asrında Hadis Kahire: 1392-1517* (İstanbul: Klasik, 2012).

¹⁶³ Mısır, Şam ve Irak Bölgesindeki Sünnilik eksenli siyaset anlayışı ve bu sürecin arka planına dair değerlendirmeler ve geniş bilgi için bkz. Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, ss.166-216.

¹⁶⁴ Bu devletlerin Kahire örneğinde ortaya koydukları Sünni siyaset ve eğitim anlayışı hakkında bkz. Jonathan P. Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali İslami Eğitimin Sosyal Tarihi*, çev. İsmail Eriş (İstanbul: Klasik, 2015), ss.153-157.

¹⁶⁵ Selim Demirci, *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum Haçlı ve Moğol Saldırıları Gölgesinde Hadis Âlimleri* (İstanbul: İlem Yayınları, 2020), s.25.

yaygınlaşan *Dâru'l-Hadîşler* de aynı amaca hizmet etti.¹⁶⁶ Sünniliğin üst kimliğinin inşasında, hangi mezheplerin temsilde öne çıkacağı hususunda zaman zaman bazı sultanların politik tercihleri değişse de¹⁶⁷ özellikle Eyyübîler döneminde Şâfi'îlik ve Eş'arîlik oldukça güçlü bir temsil imkanı buldu.¹⁶⁸ Bu durum Şâfi'îlerin Mısır ve Şam gibi bölgelerde Ebû Hanîfe ve Hanefî karşıtı söylemlerini daha yüksek bir sesle dile getirmelerine neden olmuştur. Eyyübîlerin sağladığı bu destek, eskiden beri Ebû Hanîfe ve Hanefîler aleyhinde dillendirilen bazı eleştirileri Şâfi'îlerin yeniden gündeme getirmelerini kolaylaştırmıştır.¹⁶⁹ Bu eleştirilerin temelinde Ebû Hanîfe'nin hadis rivayetindeki yetersizliği yer almaktadır. Buradan hareketle Ebû Hanîfe'nin şahsında Hanefîler de tahkir edilmiş olmaktadır.¹⁷⁰ Dolayısıyla ilgili dönemde siyaseten farklı fıkıh mezheplerini Sünnilik çatısı

¹⁶⁶ *Dâru'l-Hadîşler* ve eğitim faaliyetleri ile ilmî gelişmelerdeki katkısı hakkında geniş bilgi için bkz. Harun Yılmaz, *Zengî ve Eyyûbî Dımaşk'ında Ulema ve Medrese (1154-1260)* (İstanbul: Klasik, 2017); Demirci, *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum*, ss.39-54; Ekrem Yücel, "Dâru'l-Hadîşlerin Doğuşunu Hazırlayan Sebepler," *Hadis Tetkikleri Dergisi* 13:1 (2015), ss.95-115; Nebi Bozkurt, "Dârülhadis," *DİA*, c.8, ss.527-29; Abdullah Hikmet Atan, "Dâru'l-Hadis Müessesesinin Ortaya Çıkışı ve İlk Dönem Dımaşk Dâru'l-Hadisleri," (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 1993).

¹⁶⁷ "Eyyübîlerin doğrudan Şafiliği ve Eşariliği önceleyen politikaları el-Melikü'l-Mu'azzam İsa b. Seyfüddîn'in (ö.624/1226) Şam bölgesindeki yöneticiliği ile birlikte değişti. Diğer Eyyübi sultanlarının aksine, o sıkı bir Hanefî idi ve Hanefîlere büyük bir destek verdi." Kalaycı, *Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, s.175.

¹⁶⁸ "Zengî ve Eyyûbî dönemlerinde Dımaşk'ta İslâmî ilimlerin tedrisi için dört Sünnî mezhebin müntesiplerine yönelik olarak toplamda 64 medrese kurulmuştur. (...) Söz konusu dönemde Dımaşk'ta 28 Şâfiî, 25 Hanefî, 3 Şâfiî-Hanefî, 7 Hanbelî ve 1 Mâlikî medresesi kurulmuştur." (Yılmaz, *Zengî ve Eyyûbî Dımaşk'ında Ulema ve Medrese*, s.73). Şâfi'î-Eş'arî geleneğin Memlûkler döneminde de gücünü devam ettirdiği ve bu durumun Eş'arî-Hanbelî çekişmesini beslediği hakkında bkz. Nagihan Emiroğlu, "Hadis İlmi Açısından Bahrî Memlûkler Döneminde Hanbelî-Eş'arî Münasebetleri," *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (2019), ss.458-470.

¹⁶⁹ İhsan Timür, "Bir Mezhep Savunusu Olarak Tabakat Eserleri: Takiyyüddîn et-Temîmî'nin *et-Tabakâtü's-Seniyye*'sine Yansıyan Hanefilik Savunusu," Hidayet Aydar (ed.), *İslam Te'lif Geleneğinde Biyografi Yazıcılığı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018) içinde, s.489.

¹⁷⁰ Hanefî Ebû'l-Mu'eyyed el-Ḥavârizmî (ö.655/1267) Ebû Hanîfe *Musned*lerini bir araya getirdiği kitabının başında Şam'da bazı kimselerin, Ebû Hanîfe'yi tahkir ettiklerine, çok az hadis rivayetine sahip olduğu gerekçesiyle de onun aleyhinde konuştuklarına şahit olduğunu kaydetmektedir. Yine bu kimselerin, eş-Şâfi'î'nin, Ebû'l-'Abbâs Muhammed b. Ya'kûb el-Eşamm tarafından derlenen bir *Musned*'iyle, Mâlik'in *Muvatta*'ıyla ve Aḥmed b. Hanbelî'nin *Musned*'iyle şöhret bulduğunu, buna karşın Ebû Hanîfe'nin bir *Musned*'inin olmadığını, zira zaten sınırlı sayıda hadis bildiğini iddia ettiklerini belirtir. El-Ḥavârizmî bu iddialara cevap olması ve Ebû Hanîfe'yi savunmak gayesiyle on beş farklı *Musned*'i esas alarak onun rivayetlerini bir araya getirmeye karar verdiğini not etmektedir. Bkz. Ebû'l-Mu'eyyed Muhammed b. Maḥmûd el-Ḥavârizmî, *Câmi'u Mesânidi'l-İmâmi'l-A'zam* (Haydarabad: Matba'atu Meclisi Dâ'irati'l-Ma'ârif, h.1332), s.4. Ayrıca krsş. Timür, "Bir Mezhep Savunusu Olarak Tabakat Eserleri," s.489.

altında bir araya getirme çabası olsa da Şâfiîlik oldukça güçlü bir konumdadır; bu fiili durum Şâfiîler ile Hânefililer arasındaki gerilim ve rekabeti beslemeye devam etmiştir.

Dört Sünni fıkıh mezhebini merkeze alarak ilmî faaliyetleri Sünnilik üst çatısı altında bir arada tutma siyaseti Memlûkler döneminde artarak devam etti. Doğudan Moğolların Batıdan da Haçlı tehlikesinin varlığı hem dinî hem de siyasi birlik ihtiyacını daha da arttırdı. 7./13. asır öncesinde değişik bölgelere yayılmış olan ve farklı medreselerde temsil imkanı bulan dört fıkıh mezhebinin, Memlûk sultanı eż-Zâhir Baybars'ın (ö.676/1277) talimatı ile 663/1265 yılında resmi olarak tek çatı altında temsil edilmeye başlanması bu gelişmeler çerçevesinde değerlendirilmektedir.¹⁷¹ "Nitekim bu tarihte Kahire'de dört mezhebe mensup dört kadı tayin edilmiş ve diğer tüm fıkhi mezhepler yok sayılmıştı."¹⁷² Sözü edilen resmi temsil kararıyla birlikte, Mısır ve Şam bölgesinde Müslümanların hem medrese eğitim sisteminde hem de idari ve bürokratik işlerde Şâfiî, Hânefi, Mâlikî ve Hânelî mezhepler üzerinde amel konusunda bir ittifakın oluşmasını beraberinde getirmiştir.¹⁷³

Bu adım ve sonrasında resmi görevler noktasında birbirleriyle çekişmeli olan fıkıh mezheplerinin en azından bürokratik temsil açısından dengelendiği söylenebilir. Bu, mezheplerin toplumsal alandaki temsilinden bağımsız olarak değerlendirilmesi gereken bir durumdur; Şâfiîlik ve Mâlikîlik toplumsal temsil bakımından hala hakim mezhep konumundadır.¹⁷⁴ Fakat yeni olan husus artık Hânefililiğin de devlet nezdinde bu mezheplerle eş değerde kabulünün ve eşit düzlemde temsilinin sağlanmış olmasıdır. Bu durum daha önce meşruiyetine dair şüphelerin daha canlı tutulduğu Hânefililiğin diğer mezhep müntesiplerince de artık geçerli bir fıkıh

¹⁷¹ Jorgen S. Nielsen, "Sultan al-Zâhir Baybars and the Appointment of Four Chief Qâdis, 663/1265," *Studia Islamica* 60 (1984), ss.167-176; Nagihan Emiroğlu, "Memlûklerde Hadis ve Ulema," s.371.

¹⁷² George Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim İslâm Dünyası ve Hıristiyan Batı*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu ve Tuncay Başoğlu (İstanbul: Klasik, 2012), s.35.

¹⁷³ Bkz. Demirci, *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum*, s.60. El-Şuraşî'nin, biyografisinin ikinci faslında Ebū Yūsuf, Mâlik, eş-Şâfiî ve Aḥmed b. Hânel'in Ebū Hânîfe hakkındaki olumlu değerlendirmelerini içeren nakilleri peş peşe ve bir arada zikretmesi, sözünü ettiğimiz dört mezhep temelli Sünnilik algısının tabii bir tezahürü olarak değerlendirilebilir.

¹⁷⁴ Şâfiîlerin Memlûklerde hala daha baskın bir konumda olmaları ve bu yeni durumun Şâfiî çevreleri rahatsız ettiğine dair bkz. Baki Tezcan, "Hanafism and the Turks in al-Ṭarasūsî's Gift for the Turks (1352)," *Mamlûk Studies Review* 15 (2011), ss.68-69, 76.

mezhebi olarak addedilmesini kolaylaştırmıştır.¹⁷⁵

Bu gelişmeler dört fıkıh mezhebine müntesip alimlerin -en azından fıkhi meseleler zemininde- hem birbirlerine karşı hem de mezhep imamlarına ve temsil ettikleri geleneğe karşı daha olumlu bir tavır takınmalarına, daha yumuşak bir dil ve üslup kullanmalarına katkı sağlamıştır. Özellikle 7./13. asırdan sonra¹⁷⁶ diğer mezhep müntesibi hadis taraftarı alimlerin Ebū Ḥanīfe hakkında müstakil biyografi kitapları yazmaları¹⁷⁷ sözünü ettiğimiz gelişmelerin bir sonucu olmalıdır. El-Ḳuraşī'nin çağdaşı ve kendisinden yaklaşık 25 yıl önce vefat eden Şāfi'î tarihçi ve muhaddis Şemsuddīn ez-Zehebī'nin (ö.748/1348) *Menākıbu'l-İmām Ebī Ḥanīfe* adlı eseri bunun ilk örneklerinden biridir.¹⁷⁸ Sonrasında yine Şāfi'î olan Celāluddīn es-Suyūṭī (ö.911/1505), Şemsuddīn eş-Şāliḫī eş-Şāmī (ö.942/1536), İbn Hacer el-Heytemī'yle (ö.974/1567) bu tür kitapların yazılmaya devam edildiği görülmektedir.

Söz konusu gelişmeler, Ḥanefilik merkezli faaliyetlerin aynı bölgede artmasına, mezhebî dengenin Ḥanefilik lehine düzelmesine ve onun da diğer üç fıkıh mezhebiyle eşit düzlemde kabul görmesine ön ayak olmuştur. Bu durum çok sayıda Ḥanefî alimin tahsil ve tedris amacıyla Mısır ve havalisindeki medreselere yönelmelerini hızlandırmış ve kolaylaştırmış

¹⁷⁵ Baybars'ın dört fıkıh mezhebinden kadıların atanması neticesinde, bu çoklu temsilin Memlûk hukuk sistemine yansımaları hakkında bkz. Yossef Rapoport, "Legal Diversity in the Age of *Taqīd*: The Four Chief Qādis under the Mamluks," *Islamic Law and Society* 10:2 (2003), ss.210-228.

¹⁷⁶ Bu asırlar öncesinde Ebū Ḥanīfe ve ashabını müspet bir zeminde ele alması açısından Endülüslü Mālikî alim İbn 'Abdilberr (ö.463/1071) gibi bazı nadir örneklerin olduğu görülmektedir. O, üç mezhep imamının hayatlarını ve ilmî yönlerini ele aldığı *el-İntikā' fi Faḳā'ili'l-E'immeti's-Şelāseti'l-Fuḳahā'* isimli eserinde Ebū Ḥanīfe ve ashabına dair olumlu bir dil kullanmıştır. Ebū Ḥanīfe'ye karşı özellikle Ehl-i hadis tarafından yöneltilen eleştirileri zaman zaman haksız bulduğunu da belirterek daha makul bir zeminde sunmaya çalışmıştır (el-Ḳuraşī'nin Ebū Ḥanīfe biyografisinde İbn 'Abdilberr'e sıkça atıfta bulunması bu çerçevede anlamlı olmaktadır). Yine de eserinde mezhep imamlarını kronolojik olarak almadığı; önce Mālik'e, ikinci olarak eş-Şāfi'î'ye yer verdikten sonra Ebū Ḥanīfe'ye geçtiği not edilmelidir. Onun Aḫmed b. Ḥanbel'i bir fıkıh imamı olarak bu eserine dahil etmemesi, Ebū Ḥanīfe ve ashabını değerlendirme tarzının kendine özgü yönlerinin olup olmadığı meselesi, yaşadığı dönemdeki Endülüs ilmî hareketliliği ve dengeleri açısından ayrıca incelenmeyi hak etmektedir.

¹⁷⁷ Mürteza Bedir bu tavır değişikliğinin Moğol istilası sonrasında görüldüğünü ez-Zehebî ve sonrası alimlerin biyografi kitaplarına temasla belirtmektedir, fakat bunun nedenleri üzerinde durmamaktadır. Bkz. Bedir, *Ebu Hanife*, s.51.

¹⁷⁸ Şemsuddīn ez-Zehebî, *Menākıbu'l-İmām Ebī Ḥanīfe ve Şāhibeyh Ebī Yūsuf ve Muḫammed b. el-Ḥasen*, tah. Muḫammed Zāhid el-Kevşerî ve Ebū'l-Vefā' el-Afgānî (Beyrut: Lecnetu İhyā'î'l-Ma'ārifî'n-Nu'māniyye, 1419). El-Ḳuraşī'nin biyografide ez-Zehebî'ye ve bu eserine hiç atıfta bulunmadığına bakılırsa, muhtemelen böyle bir eserden ya haberdar olmadığı veya onu temin edemediği söylenebilir.

olmalıdır. Haneî kökenli bu alimler bir taraftan Haneî mezhebinin tedris geleneği içerisinde kökleşmesine vesile olurlarken bir taraftan da diğer mezhebî aidiyetler karşısında kendi mezheplerini daha bir özgüvenle savunmak durumunda kalmışlardır. Zira her ne kadar bir “fıkıh mezhebi” olarak Haneîlik diğer mezhep müntesiplerince artık kabul görse de Haneî geleneğin hadise yaklaşımına, hadis ilimlerindeki birikimlerine dair tereddütler ortadan kalkmış değildir. Özellikle Ebū Haneî’yi fıkıhta bir “imam” olarak kabul etseler de, onun şahsında Haneîlerin hadisçiliğine ve bu konudaki müktesebatlarına dair tenkitler hala varlığını sürdürüyordu.¹⁷⁹ Bu nedenle onlar, Haneî mezhebinin hadislere yaklaşımı ve hadis kullanımına yönelik -ağırlıklı olarak Şafiî ulema tarafından- gündeme getirilen tenkitleri göğüslemişler ve mezheplerini savunma ihtiyacı hissetmişlerdir. Bu tenkitlerin özünü Haneîlerin hadis ilminde yeterli olmadıkları iddiası oluşturmaktadır. Bu durum hadis ilimleri ile alakalı meselelerde özellikle Haneîler ile Şafiîler arasındaki gerilimi ve rekabeti besleyen bir nitelik arz ediyordu.

Bilindiği üzere, daha önce hadis ilimlerinin zikredilen teknik alanlarıyla ilgili eser verenler ve bu alandaki eserlerin taşıyıcıları ağırlıklı olarak Şafiî muhaddislerdi. Memlûk döneminde Haneî alimlerin kendilerini daha iyi ifade edecek hareket zemini bulmaları,¹⁸⁰ hadis ilimleriyle daha yakından ilgilenmelerini beraberinde getirmiştir. Memlûk medrese eğitim sisteminde hadis ve rivayet ilimlerinin merkezi bir yer teşkil etmesi,¹⁸¹ *Dāru’l-ḥadīş*lerin varlığı, Haneîlerin eğitim kurumlarında müderrislik yapmaları, *kādī’l-ḳudāt*lık gibi temsil gücü yüksek bürokratik görevlere atanmaları, onların bu alana ilgi duymalarını hem zorunlu kılmış hem de bu süreci hızlandırmıştır. 7./13. asırdan itibaren hadis alanına yoğunlaşan, *tahrīc*, *şerḥ*, hadis usulü, *ricāl*, *‘ilel* gibi hadis ilminin teknik konularına mesleki olarak ilgi duyan

¹⁷⁹ Memlûk dönemindeki Haneî-Şafiî rekabeti hakkında bkz. Nagihan Emiroğlu ve Fatmanur Alibekiroğlu Eren, “Mezhep Faktörünün Muhaddisler Üzerindeki Etkisi (Memlûkler Dönemi- Haneî-Şafiî Bağlamında),” *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (2019), ss.444-457.

¹⁸⁰ Memlûk dönemi eğitim sisteminde ve kurumlarında Haneîliğin artan önemi hakkında bkz. Leonor Fernandes, “Mamluk Politics and Education: The Evidence from Two Fourteenth Century Waqfiyya,” *Annales islamologiques* 23 (1987), ss.87-98.

¹⁸¹ Memlûk sultan ve emirlerinin özelde hadis ilmine ve hadis ile meşgul ulemaya ayrı bir önem vermesi bu dönemde hadis ilminin gelişmesine etki eden faktörlerden biridir. Bkz. Nagihan Emiroğlu, “Memlûklerde Hadis ve Ulema,” s.372. Memlûk döneminde hem toplum hem de yöneticilerin nezdinde hadis ve rivayet ilimlerine verilen değer ve genel olarak Memlûklerin hadise olan yüksek ilgileri hakkında bkz. Berkey, *Ortaçağ Kahire’sinde Bilginin İntikali*, ss.181-186, 242-250.

Ḥanefî muhaddislerin varlığı¹⁸² bu açıdan tesadüfi değildir ve sözünü ettiğimiz gelişmelerle yakından ilişkilidir.

Neticede kayda değer bir muhaddis Ḥanefî zümre ortaya çıkmış, hadis ilimleri alanında muhtelif pek çok eser kaleme almışlardır. Onların bu alanlarda varlık göstermeleri Ḥanefî muhaddisleri, diğer mezhep müntesiplerinin Ebū Ḥanîfe ve Ḥanefî geleneğe yönelttikleri, odağında hadis ve rivayet alanındaki zafiyetlerin bulunduğu iddia ve eleştirilere cevap vermeye ve bu alandaki boşluğu hızla doldurmaya sevk ettiği söylenebilir. Ḥanefî muhaddisler, daha önce ağırlıklı olarak Şâfi'î muhaddislerin çalışmalarıyla tesis edilen ve çerçevesi netleşen hadis ilimleri ve usulünün yapısını esas alarak, aynı usul ve terminolojiyi kullanarak muhaliflerine cevap vermeye çalışmışlardır. Böylelikle onlar, hadis ilimlerini en azından Şâfi'îler kadar iyi bildiklerini, bu alanda yazdıkları muhtelif türden (hadis usulü, *şerḥ*, *muḥtaşar*, *ṭabaḳāt-ricāl*, *taḥrîc* gibi) eserlerle göstermiş oluyorlardı. Dahası, muhaliflerin söz konusu tenkitlerinin çok da tutarlı olmadığını, özellikle hadis ve rivayetlere dayanma ve önem verme hususunda Ḥanefî yaklaşımın da aslında klasik hadis tenkit usulüne uygun olduğunu göstermeyi hedeflemişlerdir. Ḥanefîlerin bu minvaldeki çabaları bilhassa hadis ilimleri ve usulü konularında, onların Ehl-i hadis-Şâfi'î çizgisine yakınlaşmalarını, ortak bir dil ve üslup zeminde bir araya gelmelerini kolaylaştırdığı söylenebilir.¹⁸³

İşte tüm bu gelişmelerin olduğu bir tarihsel vasatta el-Ḳuraşî'nin Ebū Ḥanîfe biyografisinde onu adeta bir muhaddis olarak takdim etmesi, tüm kurgusunu onun hadisteki yeterliliği üzerinden inşa etmesi anlamlı olmaktadır. O bu şekilde hadis ilimleriyle meşgul muhaliflerine ve muhataplarına Ebū Ḥanîfe'nin ve onun şahsında Ḥanefî geleneğin hadis

¹⁸² Bu çerçevede, Memlûk döneminde hadis ilminin muhtelif alanlarında yazdıkları eserleriyle ilk akla gelen Ḥanefî muhaddislerden bazıları şunlardır: İbn Balabân (ö.739/1339) ve *el-İḥsân bi Tertîbi Şaḫîhi İbn Ḥibbân*'ı; 'Alâ'uddîn İbnu't-Turkmânî (ö.750/1349) ve *Taḥricu Eḥādîsi'l-Hidâye*'si ile *el-Munteḥab fî 'Ulûmi'l-Ḥadîs*'i; el-Ḳuraşî ve *el-İnâye bi Ma'rifeti (fî Taḥrici) Eḥādîsi'l-Hidâye*'si ile *el-Muḥtaşar fî 'Ulûmi'l-Ḥadîs*'i; Cemâluddîn ez-Zeylâ'î (ö.762/1360) ve *Naşbu'r-Râye li-Taḥrici Eḥādîsi'l-Hidâye*'si; Moğultây b. Kılıç (ö.762/1361) ve Kâşim b. Ḳuṭlûbuğâ'nın (ö.879/1474) *taḥrîc*, hadis usulü, *ricāl* ve *şerḥ* türünden pek çok kitapları.

¹⁸³ Memlûk Dönemindeki Ḥanefîlerin teknik hadis alanına artan ilgileri ve Şâfi'î muhaddislere karşı bu alanda kendilerini ispatlama çabalarında takip ettikleri yönetime dair Moğultây b. Kılıç'ın *İşlâḫu Kitâbi İbni's-Şalâḫ* adlı eseri bağlamında tebliğ olarak sunduğumuz henüz yayınlanmamış çalışmada bu tespitimizi destekleyecek sonuçlara vardığımızı ifade etmeliyiz. Tebliğ özeti için bkz. "Moğultay b. Kılıç'ın İbnu's-Şalâḫ ile Derdi Ne İdi?: Memlûk Dönemi Hanefîlerin Hadisçi Olarak Var Olma Mücadelesi," *Memlûkler Dönemi İlim Geleneği - I: XIII. -XIV. Yüzyıllar - Milletlerarası İlmî Toplantı* (İstanbul, 28-29 Eylül 2021), s.44.

alanında da yetkin olduklarını gösterecek bir tablo çıkarmış olmaktadır. El-Ğuraşî'nin bu motivasyonu o kadar güçlüdür ki onu, biyografisinde Ebū Ğanîfe'nin fakihliğini ve re'ý yönünü arka plana itmeye sevk etmiştir. Memlūk ilim muhitinde Ebū Ğanîfe'nin bir "fıkıh imamı" olarak diğer mezhep müntesiplerince de artık kabul görmüş olmasının el-Ğuraşî'nin bu tercihinde etkili olduğu söylenebilir. Bu durum, Ebū Ğanîfe'nin fakih kimliğini vurgulamak yerine, hala eleştirilerin devam ettiği yönlerini müspet bir zeminde öne çıkararak, hadis birikimi açısından Ebū Ğanîfe'ye yapılan saldırıları, tenkit ve küçümsemeleri etkisiz kılmaya odaklanan bir kurgu ve üslup geliştirmesine neden olmuş görünmektedir. Ancak el-Ğuraşî'nin bu tercihi, neticede Ebū Ğanîfe'nin fıkıh anlayışındaki "özgün" niteliklerinin biyografisinde "buharlaşmasına" mal olmuştur.

Onun biyografide dayandığı müellif referansları ve kaynak kullanımındaki tercihleri de bu amaca uygun olarak şekillenmiş görünmektedir. El-Ğuraşî Ebū Ğanîfe'nin hadisteki güvenilirliğini ve yetkinliğini takdimde birkaç istisna dışında¹⁸⁴ Ğanefî müelliflere atıfta bulunmadığı gibi kendinden önce yazılmış Ğanefî *menākib* kitaplarına ve müelliflerine hiç temas etmez.¹⁸⁵ Az sayıdaki Ğanefî alimlere referanslarında eṭ-Ṭaḥāwî çok bariz bir şekilde öne çıkmaktadır ki bu bir tesadüf addedilmemelidir. Zira eṭ-Ṭaḥāwî, Mısır ve Şam bölgesi Ğanefîliğini Ehl-i hadis-Şāfi'î çizgisine yaklaştıran, iki kesim arasındaki farklılıkları ve ihtilafları azaltmada bir köprü vazifesi gören en önemli Ğanefî alimlerden

¹⁸⁴ Ebū Yūsuf'a beş yerde, eṣ-Şeybānî'ye ise sadece bir yerde atıfta bulunur. Ancak bunların tamamı Ebū Ğanîfe'nin hadisçiliğini teyit bağlamında zikredilen nakillerden oluşmaktadır (bu atıflar için bkz. el-Ğuraşî, *CM*, ss.54, 56, 57, 61, 63). Ebū Yūsuf'un erken dönem Ğanefî gelenek içinde hadise ve rivayetlere yakın ve uygun bir tavır sergilediğine dair algı ve kabulün varlığı, el-Ğuraşî'nin Ebū Yūsuf'a referansta bulunurken daha rahat davranmasına imkan sağladığı bu bağlamda not edilmelidir. Ebū Yūsuf'un "Ehl-i rey içinde hadise en fazla ittiba eden kişi" olarak nitelendiği ve onun hadisçi kimliği hakkında bkz. Mehmet Özşenel, *Ebū Yūsuf'un Hadis Anlayışı* (İstanbul: Klasik, 2011), s.15, 155.

¹⁸⁵ Aslında el-Ğuraşî öncesinde Ebū Ğanîfe hakkında pek çok Ğanefî alimin özellikle *menākib* türü eserler yazdıkları bilinmektedir. Ancak el-Ğuraşî'nin bu müelliflere ve eserlerine hiç referansta bulunmaması, Ebū Ğanîfe biyografisini inşa etmede güttüğü stratejiyle ilgili olmalıdır. Zira o, öteden beri Ebū Ğanîfe aleyhinde, onun hadis rivayetinde ve ilimlerinde yetersiz olduğunu iddia eden kesimleri (en başta Ehl-i hadisi ve Şāfi'îleri) muhatap kabul etmiş görünmektedir. Bu çerçevede Ğanefî alimlere dayanmak yerine muhalif mezhep müntesiplerince dikkate alınacak müelliflere dayanmayı tercih etmiş görünmektedir. Yazımızın ilk kısmında, el-Ğuraşî öncesi Ğanefî literatüre ayrıca temas etmememizin nedeni de budur. El-Ğuraşî'nin Ebū Ğanîfe profilini inşa ederken dayanmadığı veya çeşitli stratejik saiklerle "görmezden" geldiği Ğanefî çevreye ait *menākib* ve reddiye türü çalışmalara el-Ğuraşî bağlamında bir karşılığı olmayacağı ve hatta yanlış ilişkilendirmelere neden olacağı için yazıda ayrıca başvurulmamıştır (krş. dn.119'deki açıklama).

biridir. Nitekim el-Ğuraşî'nin batı kökenli Hanefilerin ağırlıkta olduğu *Tabakât*'ında Ebū Ca'fer eṭ-Ṭahāvî'ye ayırdığı kısmın diğer Hanefî şahısların biyografilerine kıyasla epeyce geniş olması bahsettiğimiz yaklaşımla bağlantılı olmalıdır.¹⁸⁶

Bunun dışında açıkça referansta bulunduğu müellifler Şâfi'î, Mâlikî ve Hanbelî alimler veya muhaddislerdir.¹⁸⁷ Bu şekilde adeta diğer mezhep müntesiplerini bu biyografide muhatap almış gibi görünmektedir. Onların itiraz etmeyecekleri veya onlar açısından daha kabul edilebilir bir referans çerçevesi çizerken Hanefîleri de Ehl-i hadis-Şâfi'î çizgisine yaklaştırmış olmaktadır.

Sonuç ve Değerlendirme

Ebū Hanîfe en-Nu'mân b. Şâbit, İslam düşünce geleneğinin yeni şartlara ve durumlara uyarlanabileceği bir ictihad mekanizması tesis etmesi, böylece re'ye ve kıyasa alan açan fıkıh anlayışı ile tarihe damgasını vurmuş bir fakih ve alimdir. Bu anlayışla tesis ve takip ettiği fıkıh yöntemi Ebū Hanîfe'ye ve ashabına "özgün ve yenilikçi fikirler"¹⁸⁸ üretebilecekleri zengin bir alan açmıştır. İslami geleneği ve nasları farklı açılardan yorumlamaya ve hüküm inşa etmeye imkan tanıyan bu potansiyel zemin, bir yandan güçlü bir Hanefî geleneğinin oluşmasını sağlarken, diğer yandan Ebū Hanîfe'yi hedef tahtasına koyan muhalif ve muarız kesimlerin kendi çağından itibaren seslerini yükseltmelerine neden olmuştur. Muhalifleri yeknesak bir yapı arz etmemekle birlikte, onları bir araya getiren veya öyle görünmesini sağlayan temel unsurun Ebū Hanîfe'nin sözünü ettiğimiz anlayışı ve yöntemi olduğu anlaşılmaktadır. Ona yöneltilen tenkitlerde öne sürülen görüşler ve gerekçeler (fıkıh, hadis, itikad/kelam, siyaset gibi) farklılaşmakla birlikte, bunları besleyen esas unsur onun sözünü ettiğimiz bu yaklaşım tarzıdır.

Şüphesiz ki Ebū Hanîfe'yi en sert şekilde eleştirenler, bazen onu bid'atle, sapkınlık ve hatta dinden çıkmış olmakla yaftalayacak biçimde ağır

¹⁸⁶ Hanefîliğin Hadis taraftarlığına yakınlaşması, eṭ-Ṭahāvî'nin ve eserlerinin bu sürece katkısı hakkında bkz. Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, ss.192-206. Memlûk dönemi öncesinde eṭ-Ṭahāvî'nin *el-'Akîde*'sinin bilhassa Mısır ve Şam coğrafyasındaki etkisi ve rolü için bkz. İhsan Timür, "Tahavi'nin Akide Şerhlerinde İtikadi Farklılaşmalar," (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2016), ss.112-145.

¹⁸⁷ El-Ğuraşî'nin Ebū Hanîfe biyografisini tahlil ederken açıkça referansta bulunduğu alimlere yazı içinde yeri geldikçe temas etmemizin sebebi, onun Ebū Hanîfe sunumunda ve inşasında dayandığı bu müelliflere dikkat çekmekti. Bu çerçevede, Hanbelî Ebū İshâk İbrâhîm eş-Şarîfînî, Şâfi'î el-Ḥaṭîb el-Bağdâdî, Şâfi'î el-Beyhaķî, Şâfi'î hocası Zeynuddîn b. el-Ketnânî, Mâlikî İbn 'Abdiberr, hadisçi Ya'ķûb b. Şeybe b. eş-Şalt ile et-Tirmizî doğrudan atıfta bulunduğu kişilerdir.

¹⁸⁸ Bedir, *Ebu Hanife*, s.172.

ithamlarda bulunanlar arasında re'y ehline kategorik olarak karşı çıkan "Ehl-i hadis"ın, onlara yakın kişi ve kesimlerin ön plana çıktığı söylenebilir. Bu durumun Ebü Hanife'ye temas eden ilk *tabakāt-ricāl* müelliflerinden itibaren literatüre az ya da çok yansıdığı görünmektedir. Bu literatürün ağırlıklı olarak muhaddisler veya daha genel anlamda Ehl-i hadis'e yakın müellifler tarafından kaleme alınmış olması ona yönelik eleştirilerin hem görünürlüğünü arttırmış hem de birtakım tenkitlerin, kastından ve bağlamından koparılarak Ehl-i hadis perspektifine uygun menfi Ebü Hanife tasavvurunun belirginleşmesini sağlamıştır. El-Ḥaṭīb el-Bağdādī'nin eseri örneğinde beş başlık altında sunduğumuz Ebü Hanife'ye yöneltilen tenkitlerde bu tablo net olarak görülmektedir. Ayrıca daha önce de ifade ettiğimiz gibi, hem menfi hem de müspet değerlendirmeler Ebü Hanife'nin fıkıhçı kimliğine ve muhakeme kabiliyetine doğrudan veya zımnen temas etmesi yönüyle ortak bir noktada buluşmaktadır. Onun re'y yöntemi, usulü, hadisteki yeterliliği, hadis-sünnet anlayışı, itikadi/kelami görüşleri, siyasi tutumu, ibadeti, ahlâk ve takvası ve hatta nesebiyle ilgili olumlu veya olumsuz yorumlar/nakiller onun fakih niteliğiyle bağlantısı kurularak gündeme gelir.

El-Ḥaṭīb'in Ebü Hanife biyografisinde ise onun fıkıh kimliği merkezde olmadığı gibi görünür de değildir. Bunun yerine o, hadis rivayetinde ve *cerḥ-ta'dīl*'de yetkin "muhaddis bir Ebü Hanife" inşa etmeye odaklanmış görünmektedir; dayandığı kaynaklar ve müellifler ile önce buna uygun bir referans çerçevesi oluşturmaktadır. Biyografisinde yer verdiği tüm nakil ve anekdotları da bu zemine uygun düşecek ve destekleyecek yeni bir bağlama yerleştirmiş olmaktadır. Öyle ki fıkıh yönüne temas eden az sayıdaki rivayet bile ancak Ebü Hanife'nin hadisçiliğini teyit için biyografide yer bulabilmiştir. Nihayetinde biyografisi bittiğinde "Re'y ehlinin imamı" fakih bir Ebü Hanife'den neredeyse eser kalmamıştır; bunun yerine karşımızda hadis ilimlerinde söz sahibi, *ricāl* tenkidi yapan, *cerḥ-ta'dīl* uzmanı "muḥaddis" bir Ebü Hanife vardır.

Son olarak, el-Ḥaṭīb'in Ebü Hanife biyografisinde dayandığı kaynaklar, seçtiği nakil ve anekdotlar ile bunları sunum tarzından hareketle *tabakāt-ricāl*, *cerḥ-ta'dīl* gibi biyografik literatürün genel yapısına dair birkaç hususa değinmek istiyorum:

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Ebü Hanife hakkındaki hem olumlu hem de olumsuz değerlendirmelerin büyük ölçüde aynı şahıslara nispetle biyografi kaynaklarında yer aldığı söylenebilir. Sadece el-Ḥaṭīb'in *Tārīḫü Bağdād*'ındaki Ebü Hanife biyografisinde onun hakkında yer verilen

nakillerin sahiplerine bakıldığında bile bu durum rahatlıkla gözlenebilmektedir; aynı kişilerden hem müspet hem de menfi değerlendirmeler içeren rivayetler aktarılmaktadır. El-Ğuraşı'de Ebū Ğanıfe'ye dair müspet değerlendirmeleri içeren sözlerin sahipleri ve bunları nakledenler için de bu durum geçerlidir. Tek farkı onun aynı şahıslardan gelen olumsuz rivayetlere hiç yer vermemiş olmasıdır.¹⁸⁹ Hiç şüphesiz ki aynı şahıslardan taban tabana zıt nakillerin bir kısmı ilgili şahsiyeti övme veya yerme kastıyla başkaları tarafından uydurulmuş olabilecek rivayetlerdir. Bir kısmının ise nispet edildiği şahsa ait olmasına rağmen, sözün sahibinin kastı anlaşıl(a)madığı için ve/veya farklı kontekstlerde yorumlanıp kullanılması nedeniyle birbirini nakzeden nakiller olarak değerlendirilmesi mümkün olmaktadır. Ancak bu türden rivayetlerin hepsini birbirleriyle çelişik olması ya da ilk bakışta öyle görünmesi gerekçesiyle reddetmek veya birini diğerine tercih etmek her zaman isabetli olmayacaktır. Zira bazen aynı şahıstan gelen farklı değerlendirmeler birbirinin aksi gibi görünse de gerçekte öyle olmayabilir. Çoğu kez bu türden sözlerin bağlamları (tıpkı çoğu hadis rivayetinde olduğu gibi) ya nakillerde yer almadığı ya da dikkate alınmadığı için bu rivayetleri nakledenlerin veya eserlerine alanların anlayışına, yaklaşımına, amacına uygun bir zeminde sunulmasına neden olabilmektedir. Bu da bir şahıs hakkındaki nakillerin kendi gerçekliğinden kopuk ve sözün sahibinin kastına aykırı yeni ve farklı anlamlarda istimaline yol açmaktadır. Dolayısıyla biyografi yazarının "ahd-i zihnisi", yaşadığı dönem, mezhebî aidiyeti, hakkında konuştuğu şahsa dair zaten sahip olduğu kanaat, söz ve anekdotların başka başka bağlamlarda ve anlam evreninde anlaşılmasını mümkün kılan rivayet yapıları, bu türden rivayetlerin hem farklı yorumlanmasına hem de hedeflenen biyografi içeriğine uygun düşecek yeni bir kontekste sunulmasına neden olmaktadır.¹⁹⁰ Ebū Ğanıfe gibi tarihe damgasını vurmuş, farklı kesimlerin övgüsüne ya da eleştirisine konu olmuş şahsiyetlerin biyografilerinde bu türden yanlış anlamalar ve kullanımlar daha da belirgin bir hal almaktadır.

Bu nedenle tarih, *tabakāt-ricāl* gibi biyografik eserlerin, tarihi kişilikler ve raviler hakkında her türlü malumatı toplayan salt "bilgi yığını" ansiklope-

¹⁸⁹ Bunun tam aksi örnekleri de hiç şüphesiz ki vardır. Ebū Ğanıfe hakkında sadece menfi değerlendirmelerden bir seçki yaparak tamamen olumsuz bir Ebū Ğanıfe sunumu için mesela bkz. Ebū Ca'fer el-'Ukaylî, *Kitābu'd-Ğu'afā'*, tah. Ğamdî b. 'Abdulmecîd es-Selefi (Riyad: Dāru'ş-Şumey'i, 1420/2000), c.4, ss.1407-1412.

¹⁹⁰ Krş. dn.88'deki açıklama.

diler olarak değerlendirilmemesi gerekir. Yine şahıslar hakkındaki değerlendirmelerin ve yorumların hangi zaman dilimine ait olduğu da dikkate alınmalıdır. Ebū Ḥanīfe özelinde bir örnekle somutlaştırmak gerekirse, onun hakkında “*ṣāhibu’r-re’y*” ve “*kāne da’īfen fī’l-ḥadīs*” ifadesinin “anlam evreni” ve medlülü kimin tarafından ve ne zaman dile getirildiğine bağlı olarak değişecektir. Bu ifadeleri hicri ikinci asırda *miḥne* süreci öncesinde yaşamış biri kullandığı takdirde Ebū Ḥanīfe’nin ait olduğu fıkıh geleneğine/anlayışına ve meslekten bir hadisçi gibi hadis rivayetiyle ilgilenmediğine işaret eden bir “tespit” olarak da anlaşılabilir. Ancak aynı ifadeler, mesela *miḥne* sonrası biri tarafından -özellikle mezhebî ve ideolojik bagajı itibariyle Ebū Ḥanīfe’ye ve Ḥanefî geleneğe muhalif bir hadisçi tarafından- kullanılması halinde ağır eleştiriyi ve ithamı barındıran bir “yargılama” niteliği taşıyabilir veya böyle bir olumsuz vasatta kullanılmasını mümkün kılabilir.

Müstakil hadis incelemelerinin konu edildiği çalışmalarda bu değişkenlerin bazen farkında olunmaması, bazen de dikkate alınmaması veya araştırmalarda gereğince uygulanmaması hadis alanında yapılan bazı çalışmaların akademik niteliklerini zedelemekte ve zayıflatmaktadır. Özellikle *ricāl* değerlendirmelerinde, isnadlarda yer alan ravilerin *cerḥ-ta’dīl* açısından incelendiği araştırmalarda sözünü ettiğimiz sorunlar daha görünür olmaktadır.

Sonuç itibariyle, *ṭabaḳāt-ricāl*, *cerḥ-ta’dīl*, *su’ālāt* gibi ravi/şahıs değerlendirmelerini içeren biyografi ve tarih kitaplarının, özetle temas ettiğimiz değişkenler zemininde okunması ve değerlendirilmesinin, daha sağlıklı neticelere varılmasında hayati öneme sahip olacağı düşünülmektedir. Hem Ebū Ḥanīfe gibi çok yönlü fakihlerin ve alimlerin hem de hadis rivayetinde rol almış ravilerin biyografileri hakkında bu çerçevede yeni araştırmaların yapılması oldukça faydalı olacaktır. Bu türden çalışmaların artması ve çeşitlenmesi ilgili literatürün yapısının, karakteristik özelliklerinin ve birbirinden farklı yönlerinin daha yakından keşfedilmesine ve anlaşılmasına katkı sunacağı gibi özellikle isnad ve *ricāl* incelemelerine konu olan akademik hadis tetkiklerinin daha sağlam ve tutarlı bir zemine kavuşmasını sağlayacaktır.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support:

Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

- ‘Abdullāh b. Aḥmed b. Ḥanbel. *Kitābu’s-Sunne*. Tah. Muḥammed b. Sa‘īd b. Sālīm el-Ḳaḥṭānī. Riyad: Dāru İbni’l-Ḳayyim, 1406/1986.
- Acar, Yusuf. "Zeyla’ın İbnü’t-Türkmânî ile Kuraşî Eleştirileri ve Üç Hadisçi Arasındaki İlişkiler," *Marife* 11:2 (2011), ss.77-99.
- Acar, Yusuf. *Kuraşî’nin el-İnâye’si ve Hidaye Hadisleri*. Konya: Erman Ofset, 2011.
- Aḥmed b. Muḥammed b. Ḥanbel, Ebü ‘Abdillāh eş-Şeybānī. *Er-Redd ‘alâ’l-Cehmiyye ve’z-Zenâdika*. Tah. Şabrî b. Selâme Şāhîn. Riyad: Dāru’s-Şebât li’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 1424/2003.
- Altıkulaç, Tayyar. "Hureybi," *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.18, s.384.
- Atan, Abdullah Hikmet. "Dâru’l-Hadis Müessesesinin Ortaya Çıkışı ve İlk Dönem Dımaşk Dâru’l-Hadisleri." Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 1993.
- Ateşyürek, Ahmet. "Ebû Hanîfe Mürcie İlişkisi Tasavvurunun Tarihsel Seyri," *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi* 4:1 (2021), ss.105-113.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. 3. baskı. İstanbul: İFAV Yayınları, 2009.
- el-‘Aynî, Bedruddîn Maḥmūd b. Aḥmed. *Meğānî’l-Aḥyār fî Şerḥi Esāmî Ricālî Me‘ānî’l-Âşār*. Tah. Muḥammed Ḥasen İsmā‘il. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1427/2006.
- Bedir, Mürteza. *Ebu Hanife: Entelektüel Biyografi*. Ankara: Ay Yayınları, 2018.
- Berkey, Jonathan P. *Ortaçağ Kahire’sinde Bilginin İntikali: İslami Eğitimin Sosyal Tarihi*. Çev. İsmail Eriş. İstanbul: Klasik, 2015.
- el-Beyhakî, Ebü Bekr Aḥmed b. el-Ḥuseyn. *Menâkıbu’s-Şāfi‘î*. Tah. Aḥmed Şaḳr. Kahire: Mektebetu Dâri’t-Turās, t.y.
- Bozkurt, Nebi. "Dârülhadis," *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.8, ss.527-29.
- el-Buḥārî, Muḥammed b. İsmā‘il. *Kitābu’t-Tārîḫi’l-Kebîr*. Haydarabad: Dâ’iratu’l-Ma‘ārifî’l-‘Uşmāniyye, t.y.
- Bulliet, Richard W. "A Quantitative Approach to Medieval Muslim Biographical Dictionaries," *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 13:2 (1970), ss. 195-211.
- Cooperson, Michael. *Classical Arabic Biography: The Heirs of the Prophets in the Age of al-Ma’mûn*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- el-Cuveynî, Ebü’l-Me‘ālî ‘Abdumelik b. ‘Abdillāh. *Muğîsu’l-Ḥalk fî Tercîhi’l-Ḳavli’l-Ḥakk*. Byy: el-Maṭba‘atu’l-Mışriyye, 1352/1934.
- Çeker, Huzeyfe. *Hanefî Mezhebinde Biyografi Geleneği*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Kültür Yayınları, 2018.
- Demirci, Selim. *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum: Haçlı ve Moğol Saldırıları Gölgesinde Hadis Âlimleri*. İstanbul: İlem Yayınları, 2020.
- Emiroğlu, Nagihan. "Memlüklerde Hadis ve Ulema," *İslam Tetkikleri Dergisi* 10:1 (2020), ss.365-387.
- Emiroğlu, Nagihan. "Hadis İlmi Açısından Bahrî Memlükler Döneminde Hanbelî-Eş‘arî Münasebetleri," *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (2019), ss.458-470.

- Emiroğlu, Nagihan ve Fatmanur Alibekiroğlu Eren. "Mezhep Faktörünün Muhaddisler Üzerindeki Etkisi (Memlükler Dönemi- Hanefî-Şafî Bağlamında)," *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (2019), ss.444-457.
- Eren, Muhammet Emin. "Hadis Edebiyatında Kitabu'l-İlm ve İlim Kelimesinin Kavramsal Tahlili." Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2006.
- Ertürk, Mustafa. "Muhaddisleri Ebû Hanîfe'ye Yönelik Eleştirilerlerinin Değeri Meselesi," *İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi (Sempozyum Tebliğ ve Müzâkereleri)*, ed. İbrahim Hatiboğlu (Bursa: Kurav Yayınları, 2005) içinde, c.2., ss.305-314.
- Fernandes, Leonor. "Mamluk Politics and Education: The Evidence from Two Fourteenth Century Waqfiyya," *Annales Islamologiques* 23 (1987), ss.87-98.
- Fıçlalı, Ethem Ruhi. "Câbir el-Cu'fî," *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.6, s.532.
- Furkani, Mehterhan. "Taḥkîk 'el-İbâne fî'r-Redd 'alâ'l-Muşenni'in 'alâ Ebî Ḥanîfe' li'l-Ḳāđi Ebî Ca'fer el-Belhî es-Surmârî," *İslam Araştırmaları Dergisi* 43 (2019), ss.73-181.
- el-Ġazâlî, Ebû Ḥâmid Muḥammed b. Muḥammed. *El-Menḥûl min Ta'likâti'l-Uşûl*. Tah. Muḥammed Ḥâsen Heytû. Dimeşek: Dâru'l-Fikr, 1980.
- Givony, Joseph. "The Murji'a and the Theological School of Ebû Ḥanîfa: A Historical and Theological Study." Yayınlanmamış Doktora Tezi, Edinburgh University, Edinburgh, 1977.
- Gölcük, Şerafettin. "Cehm b. Safvân," *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.7, ss.233-34.
- Güler, Zekeriya. "İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis İlminde Zayıf Olduğu İddiasının Tahlili," *İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi (Sempozyum Tebliğ ve Müzâkereleri)*, ed. İbrahim Hatiboğlu (Bursa: Kurav Yayınları, 2005) içinde, c.2, ss.325-334.
- el-Ḥaṭîb el-Bağdâği, Ebû Bekr Aḥmed b. 'Alî. *Târîḥu Medîneti's-Selâm*. Tah. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1422/2001.
- el-Ḥaṭîb el-Bağdâği, Ebû Bekr Aḥmed b. 'Alî. *El-Kifâye fî 'İlmi'r-Rivâye*. Tah. Aḥmed 'Umer Hâşim. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1406/1986.
- el-Ḥavârizmî, Ebû'l-Mu'eyyed Muḥammed b. Maḥmûd. *Câmi'u Mesânidi'l-İmâmi'l-A'zam*. Haydarabat: Matba'atu Meclisi Dâ'irati'l-Ma'ârif, h.1332.
- İbn 'Abdilberr, Ebû 'Umer Yûsuf b. 'Abdillâh en-Nemerî. *Câmi'u Beyâni'l-İlm ve Fağlihi*. Tah. Ebû'l-Eşbâl ez-Zuhayrî. Ed-Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1994.
- İbn 'Abdilberr, Ebû 'Umer Yûsuf b. 'Abdillâh en-Nemerî. *El-İntikâ' fî Fağâ'ili'l-E'immeti's-Şelâseti'l-Fukahâ'*. Neşr. 'Abdulfettâḥ Ebû Ğudde. Halep: Mektebetu'l-Maṭbû'âti'l-İslâmiyye, 1997.
- İbn 'Abdirabbih, Aḥmed b. Muḥammed el-Endelusî. *El-İkdu'l-Ferîd*. Tah. Mufid Muḥammed Ḳumeyḥa. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, t.y.
- İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec 'Abdurrahmân b. 'Alî. *El-Muntaẓam fî Târîḥi'l-Mulûk ve'l-Umem*. Tah. Muḥammed 'Abdulkâdir 'Aṭâ ve Muştafâ 'Abdulkâdir 'Aṭâ. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1412/1992.
- İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec 'Abdurrahmân b. 'Alî. *Kitâbu'd-Đu'afâ' ve'l-Metrûkîn*. Tah. Ebû'l-Fidâ' 'Abdullâh el-Ḳâđi. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1406/1986.

- İbn Ebî Hâtim, 'Abdurrahmân b. Muhammed er-Râzî. *Âdâbu's-Şâfi'i ve Menâkıbuhu*. Tah. 'Abdulğani 'Abdulhâlik. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- İbn Hacer el-'Askalânî, Şihâbuddîn Ahmed b. 'Alî. *Ed-Dureru'l-Kâmine fî A'yâni'l-Mi'eti's-Şâmine*. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1414/1993.
- İbn Hacer el-'Askalânî, Şihâbuddîn Ahmed b. 'Alî. *İnbâ'u'l-Ğumr bi-Enbâ'i'l-'Umr*. Tah. Hasan Hâbeşî. Kahire: Lecnetu İhyâ'i't-Turâşî'l-'Arabî, 1969-1998.
- İbn Sa'd, Muhammed ez-Zuhrî. *Kitâbu't-Tabakâti'l-Kebîr*. Tah. 'Alî Muhammed 'Umer. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1421/2001.
- İnal, İbrahim Hakkı. *The Presentation of the Murci'a in Islamic Literature*. Ankara: Fecr, 2021.
- İnal, İbrahim Hakkı. "Hanefî Literatüründe Ebû Hanîfe'nin Mürcîliği Meselesi," *İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi (Sempozyum Tebliğ ve Müzâkereleri)*. Ed. İbrahim Hatiboğlu (Bursa: Kurav Yayınları, 2005) içinde, c.2, ss.225-232.
- el-İşbahânî, Ebû Nu'aym Ahmed b. 'Abdillâh. *Kitâbu'd-Du'afâ'*. Tah. Fârûk Hamâde. Mağrib: Dâru's-Şekâfe, 1984.
- el-İşbahânî, Ebû Nu'aym Ahmed b. 'Abdillâh. *Hilyetu'l-Evliyâ' ve Tabakâtu'l-Aşfiyâ'*. Kahire & Beyrut: Mektebetu'l-Hâncî & Dâru'l-Fikr, 1416/1996.
- Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- el-Kevşerî, Muhammed Zâhid b. Hasan. *Te'nîbu'l-Ḥaṭîb 'alâ mâ Sâkahû fî Tercemeti Ebî Hanîfe mine'l-Ekâzîb*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1401/1981.
- Kızılkaya, Necmettin. "Oryantalist Literatürde Ebû Hanîfe (v.150/767) Algısı," *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), ss.373-397.
- Koçinkağ, Mansur. *Erken Dönem İslam Hukuku Düşüncesinde Re'y ve Hadis*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018.
- el-Ḳuraşî, Ebû Muhammed Muḥyiddîn 'Abdulḳâdir b. Muhammed. *El-Cevâhiru'l-Muḍiyye fî Tabakâti'l-Ḥanefiyye*. Tah. 'Abdulfettâh Muhammed el-Ḥulv. Kahire: Hicr, 1413/1993.
- Kutlu, Sönmez. *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler: Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi*. Ankara: Kitâbiyât, 2000.
- Kutlu, Sönmez. *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002.
- el-Leknevî, Abdulhay. *Hadis Değerlendirme Kriterleri [er-Ref' ve't-Tekmil]*. Çev. Mahmut Yazıcı. Ankara: Takdim, 2019.
- Makdisi, George. *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*. Çev. A. H. Çavuşoğlu ve T. Başoğlu. İstanbul: Klasik, 2012.
- Makdisi, George. "The Diary in Islamic Historiography," *History and Theory* 25:2 (1986), ss.173-185.
- Melchert, Christopher. *The Formation of Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C.E.* Leiden: Brill, 1997.
- el-Mervezî, Muhammed b. Naşr. *İhtilâfu'l-'Ulemâ'*. Tah. Es-Seyyid Şubḥî es-Sâmerrâ'î. Beyrut: 'Alemlu'l-Kutub, 1405/1985.

- Mogultāy b. Kılıc. *İkmālu Tehzībi'l-Kemāl fi Esmā'i'r-Ricāl*. Tah. 'Ādil b. Muḥammed ve Usāme b. İbrāhīm. Kahire: el-Fārūku'l-Ḥadīsiyye li't-Ṭibā'a ve'n-Neşr, 1422/2001.
- Nielsen, Jorgen S.. "Sultan al-Zāhir Baybars and the Appointment of Four Chief Qādīs, 663/1265," *Studia Islamica* 60 (1984), ss.167-176.
- Özafşar, Mehmet Emin. *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihî Arkapları: Mihne Olayı ve Haşeviye Olgusu*. Ankara: Otto, 2017.
- Özçelik, Fikret. "Cerh ve Ta'dil İlmi Bağlamında İmam Ebû Hanîfe'ye Yöneltilen Eleştirilerin Analizi," *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu – Hanefîlik-Mâturîdîlik-* (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017) içinde, c.2, ss.269-79.
- Özel, Ahmet. "Kureşî," *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.26, ss.441-442.
- Özel, Ahmet. "Hanefî Mezhebi: V. Literatür," *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.16, ss.21-27.
- Özkan, Halit. *Memlüklerin Son Asrında Hadis: Kahire 1392-1517*. İstanbul: Klasik, 2012.
- Özşenel, Mehmet. *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları Şeybânî Örneği*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Özşenel, Mehmet. *Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı*. İstanbul: Klasik, 2011.
- Öztoprak, Mustafa. *Müspet ve Menfi İddialar ve Değerlendirmeleriyle Ebû Hanîfe*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2014.
- Rapoport, Yossef. "Legal Diversity in the Age of Taqlid: The Four Chief Qādīs under the Mamluks," *Islamic Law and Society* 10:2 (2003), ss.210-228.
- er-Rāzī, Faḥruddīn Muḥammed b. 'Umer. *Menākıbu'l-İmāmi's-Şāfi'î*. Tah. Aḥmed Ḥicāzī es-Saḫḫā. Kahire: Mektebetu'l-Kulliyyāti'l-Ezheriyye, 1406/1986.
- Reynolds, Dwight F. (ed.). *Interpreting the Self Autobiography in the Arabic Literary Tradition*. Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press, 2001.
- eş-Şafedī, Şalāḥuddīn Ḥalīl b. Aybek. *Kitābu'l-Vāfi bi'l-Vefeyāt*. Tah. Aḥmed el-Arnā'ūt ve Turķī Muştafā. Beyrut: Dāru İhyā'i't-Turāsi'l-'Arabī, 1420/2000.
- eş-Şaymerī, el-Ḥuseyn b. 'Alī. *Aḥbāru Ebī Hanîfe ve Aşḫābihī*. Beyrut: Dāru'l-Kitābi'l-'Arabī, 1394/1974.
- Şahin, Hanefi. "Şiî-İmâmî Kaynaklarda Ebû Hanîfe Algısı ve Yöneltilen Suçlamalar," *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 48 (2017), ss.119-140.
- Şahyar, Ataullah. "Ehl-i Hadis Tarafından Ebû Hanîfe'ye Yöneltilen Tenkitler," *Journal of Islamic Research* 6:1 (2013), ss.6-20.
- Şimşek, Murat. *İmam Ebû Hanîfe ve Hanefîlik*. İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2019.
- eṭ-Taḥāvi, Ebū Ca'fer Muḥammed b. Aḥmed. "et-Tesviye beyne Ḥaddeşenā ve Aḥberanā ve Zikru'l-Ḥucce fihi," 'Abulfettāḥ Ebū Ğudde (neşr.), *Ḥamsu Resā'il fi 'Ulūmi'l-Ḥadīş* (Beyrut: Dāru'l-Beşā'iri'l-İslāmiyye, 1423/2002) içinde, ss.277-314.
- eṭ-Taḫsūsī, Necmuddīn İbrāhīm b. 'Alī. *Tuḥfetu'-Turk fi-mā Yecibu en Yu'mele fi'l-Mulk*. Tah. Riḍvān es-Seyyid. Beyrut: Dāru't-Ṭalī'a, 1992.

- Tatlı, Mustafa. *Ricâl Bilgisinin Tespiti: Suâlât Literatürü*. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2016.
- Tezcan, Baki. "Hanafism and the Turks in al-Ṭarasūsī's Gift for the Turks (1352)," *Mamlūk Studies Review* 15 (2011), ss.67-85.
- Timür, İhsan. "Bir Mezhep Savunusu Olarak Tabakat Eserleri: Takiyyüddîn et-Temîmî'nin *et-Tabakâtü's-Seniyye*'sine Yansıyan Hanefilik Savunusu," Hidayet Aydar (ed.), *İslam Te'lif Geleneğinde Biyografi Yazıcılığı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018) içinde, ss.487-503.
- Timür, İhsan. "Tahavi'nin Akide Şerhlerinde İtikadi Farklılaşmalar." Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2016.
- Tok, Fatih. "Ebû Hanîfe Hakkında İki İddia/İtham: Mürci'îlik ve Halku'l-Kur'ân," *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), ss.245-67.
- Türker, Ömer. "Mukâtil b. Süleyman," *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.31, ss.134-136.
- el-'Uḳaylî, Ebû Ca'fer Muḫammed b. 'Amr. *Kitābu'd-Du'afā'*. Tah. Ḥamdî b. 'Abdulmecîd es-Selefî. Riyad: Dâru's-Şumey'î, 1420/2000.
- Ulu, Arif. *Tabiunun Sünnet Anlayışı*. İstanbul: İFAV Yay., 2015.
- Uzunpostalcı, Mustafa. "Ebu Hanife," *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.10, ss.131-138.
- Ümit, Mehmet. "Mihne Sürecinde Hanefiler," *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9:17 (2010), ss.101-130.
- Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu*. Ankara: DİB Yayınları, 2001.
- Van Ess, Josef. *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra*. Cilt 1. İngilizceye çev. John O'Kane. Leiden: Brill, 2017.
- Yıldırım, Enbiya. "Buhârî'nin Ebû Hanîfe'ye ve Hanefilere Bakışı," Enbiya Yıldırım, *Buhârî'nin Ebû Hanîfe'ye ve Hanefilere Bakışı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019) içinde, ss.215-292.
- Yılmaz, Harun. *Zengî ve Eyyûbî Dimaşk'ında Ulema ve Medrese (1154-1260)*. İstanbul: Klasik, 2017.
- Yücel, Ekrem. "Dâru'l-Hadîslerin Doğuşunu Hazırlayan Sebepler," *Hadis Tetkikleri Dergisi* 13:1 (2015), ss.95-115.
- ez-Zehabî, Şemsuddîn Muḫammed b. Aḫmed. *Tezkiratu'l-Ḥuffāz*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1419/1998.
- ez-Zehabî, Şemsuddîn Muḫammed b. Aḫmed. *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*. Tah. Şu'ayb el-Arna'ûṭ ve diğeri. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1405/1985.
- ez-Zehabî, Şemsuddîn. *Menâkıbu'l-İmâm Ebî Ḥanîfe ve Şâhibeyhi Ebî Yûşuf ve Muḫammed b. el-Ḥasen*. Tah. Muḫammed Zâhid el-Kevserî ve Ebû'l-Vefâ' el-Afgânî. Beyrut: Lecnetu İhyâ'î'l-Ma'ârifî'n-Nu'mâniyye, 1419.



Sa'duddīn et-Teftāzānī'nin (ö.792/1390) Şerhu Dībāceti'l-Miṣbāḥ Adlı Risalesinin Tahkiki ve Nahiv Açısından Değerlendirilmesi*

DURAN EKİZER

Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
duranekizer@yahoo.com

<https://orcid.org/0000-0002-7947-8618>

Öz

Kendi döneminde İslami ilimlerin özellikle delalet merkezli gelişen disiplinlerinde özgün, derinlikli ve orijinal bakış açısı ile ön plana çıkmış en önemli şahsiyetlerden birisi olan et-Teftāzānī, nahiv alanında da oldukça yetkin bir ilim adamıdır. Et-Teftāzānī, el-Muṭarrizī'nin (ö.610/1213) *el-Miṣbāḥ* adlı eserinin mukaddimesi üzerine yazdığı şerhte nahivcilik yönünü ortaya koymuş ve bu risalesinde adeta muhtasar bir nahiv eseri telif etmiştir. Özellikle *lafzi ve manevi izafet (el-iḍāfetu'l-lafziyye, el-iḍāfetu'l-ma'neviyye)*, *harfle irab (el-irāb bi'l-ḥurūf)*, *atıf (el-'atf)* ve *zarf-ı mustakarr (ez-zarfu'l-mustakarr)* gibi nahiv ilminin ana konuları ile bazı edatların kökeni konusunda oldukça doyurucu bilgiler verdiği bu eserinde, Basra ve Kufe ekolünün görüşleri ile ez-Zemaḥşerī (ö.538/1144) ve İbnu'l-Hācib (ö.646/1248) gibi nahiv alanında tebarüz etmiş iki dilciden naklettiği değerlendirmeleri oldukça sistematik bir şekilde mezcetmiştir. Ayrıca zaman zaman soru-cevap şeklinde bazı meseleleri tartışarak nahiv analizi babında metodik bir yaklaşım sergilemiştir. Bu çalışmada et-Teftāzānī'nin bahsi geçen şerhi tahkik edilmiş ve bu eser özelinde şarihin nahivcilik yönünün genel çizgileri ortaya konmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Nahiv, el-Muṭarrizī, *el-Miṣbāḥ*, et-Teftāzānī, Şerh.

The Critical Edition of Sa'd al-Dīn al-Taftāzānī's (d.792/1390) Treatise Entitled *Sharḥ Dībājat al-Miṣbāḥ* and Its Evaluation in Terms of *al-Naḥw*

Abstract

al-Taftāzānī is one of the most important figures who came to the forefront with his own peculiar, profound and original point of view in the Islamic sciences, especially in the disciplines that developed based on semantics. He is also a very competent scholar in the field of *al-naḥw*. al-Taftāzānī revealed his perspective on *al-naḥw* in his commentary on the *muqaddima* of *al-Miṣbāḥ* written by al-Muṭarrizī (d.610/1213) and in this treatise entitled *Sharḥ Dībājat al-Miṣbāḥ* he almost compiled a concise work of *al-naḥw*. In this work, he gave very satisfying

information about the main subjects of the discipline of *al-naḥw* such as *al-iḏāfa al-lafziyya*, *al-iḏāfa al-ma'nawiyya*, *al-i'rāb bi'l-ḥurūf*, *al-'atf*, *al-zarf al-mustaqarr*, and the origin of some *adāts*. He also systematically combined the views of the Baṣra and Kūfa schools, and the evaluations he narrated from two linguists, such as al-Zamakhsharī (d.538/1144) and Ibn al-Hājib (d.646/1248). In addition, he showed a methodical approach in terms of analysis of *al-naḥw* by discussing some issues in the form of questions and answers. This study reveals the general framework of the grammarian aspect of al-Taftāzānī in *Sharḥ Dībājat al-Miṣbāḥ* and provides the critical edition of this commentary.

Keywords: Arabic Language, *al-Naḥw*, al-Muṭarrizī, *al-Miṣbāḥ*, al-Taftāzānī, Commentary.

Giriş

İslam ilim geleneğinde mukaddimeler¹ bir eserin kimlik bilgilerinin yazılı olduğu belgeler hükmündedir.² Çünkü bir eserin mukaddimesinde eserin yazılış amacı, muhtasar mı yoksa şerh mi olduğu, kime ithaf edildiği gibi o çalışma hakkında açıklayıcı ve öz bilgiler vardır. Genellikle ağdalı bir hamdele ve salvele ibaresi ile başlayan mukaddimelerde müellif, “*emmā ba'du*” ifadesinden sonra, eseri hakkında yukarıda bahsi geçen bilgileri serdeder ve eserin ana başlıklarından kısaca bahseder.

Klasik nahiv literatüründe, mukaddimleri ile şöhret kazanmış bazı eserler vardır. Bunlardan birisi de, hicri 7. yüzyılın nahiv, edebiyat ve sözlükçülük alanlarında öne çıkan dilcilerinden birisi olan Ebū'l-Feth Burhānuddīn Nāşır b. 'Abdisseyid b. 'Alī el-Muṭarrizī el-Ḥārizmī'nin³ oğlu Cemāluddīn 'Alī için kaleme aldığı *el-Miṣbāḥ fī'n-Naḥv* adlı eserdir. El-Muṭarrizī bu eserinde nahiv kurallarını kısa ve öz biçimde aktarmayı amaçlamıştır. Bağdat dil ekolünün⁴ müteahhir nahivcilerinden kabul edilen el-Muṭarrizī'nin⁵ bu eseri, kısa ve sistematik bir bölümlenmeye sahip

* Kütüphanesinde bulunan yazma eserleri açık erişime açtığı için Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yönetimine, eleştiri ve görüşleri ile çalışmaya katkı sağlayan Doç. Dr. İbrahim Fidan'a ve yazmalar konusunda bilgi ve tecrübelerini paylaşan Hasan Tetik'e teşekkür ederim.

¹ İslam telif geleneğinde mukaddime yerine *medḥal*, *fātiḥa* (*tu'l-kitāb*), *dībāce*, *temhīd*, *tavṭi'e*, *ḥuṭbe* ve *taşdīr* gibi terimler de kullanılmıştır. Bkz. İsmail Durmuş, “Mukaddime,” *DİA*, c.31, s.115.

² Durmuş, “Mukaddime,” c.31, s.115.

³ El-Muṭarrizī'nin hayatı ve eserleri için bkz. M. Sadi Çöğenli, “Mutarrizî,” *DİA*, c.31, ss.375-377.

⁴ Genel olarak Basra ve Kufe dil mekteplerinin telifi üzerine kurulu bir ekol olan Bağdat dil mektebi bu eklektik yaklaşımı ile ez-Zemaḥşerī gibi meşhur dilcilerin mensubu olduğu bir nahiv okulu olarak ön plana çıkmaktadır. Bağdat dil mektebinin ortaya çıkışı, metodolojik yaklaşımı, önemli temsilcileri ve temel kaynakları için bkz. Şevki Dayf, *el-Medārisu'n-Naḥviyye* (Kahire: Dāru'l-Ma'ārif, 1968), ss.245-287.

⁵ Şalāh Ravvāy, *en-Naḥvu'l-'Arabī -Neş'etuhu, Taṭavvuruhu, Medārisuhu, Ricāluhu-* (Kahire: Dāru Ğarīb, 2003), s.57.

olmasının yanında ibaresinin sadeliği bakımından nahiv öğretimi alanında dikkat çeken bir eserdir.⁶

El-Miṣbāh, nahiv edebiyatında oldukça tanınmış bir eserdir. Yukarıda da bahsedildiği gibi teknik konuların ayrıntıları ile uzun uzadıya ele alındığı eserlerin aksine oldukça sade ve öz bir şekilde konuları ele alması ile pedagojik açıdan ön plana çıkan bu eser üzerine birçok şerh ve haşiye yazılmıştır. Bu tespite örnek olarak bahsi geçen eser üzerine yazılan şerhlerin en meşhurlarından birisi olan ve Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak da okutulan Tācuddīn Muḥammed b. Muḥammed el-İsferāyīnī'ye (ö.684/1286) ait olan *ed-Ḍav' ale'l-Miṣbāh* adlı çalışma verilebilir.⁷

Ayrıca başta et-Teftāzānī olmak üzere Hācī Baba İbrāhīm eṭ-Ṭosyevī (ö.876/1471) gibi dilcilerin de dikkatini çeken bu eserin dibacesi üzerine şerh ve haşiyeler yazılmıştır.⁸ Kütüphane kayıtlarında geçen bu şerh ve haşiyeler aşağıda maddeler halinde sıralanacak ve nüshalar üzerinde yapılan incelemelerden sonra tespit edilen yanlışlıklar belirtilecektir.

1. El-Karapīrī, Muḥammed b. Yūsuf el-Ḳaramānī (ö.886/1481): *el-Iṣlāh Şerhu Dībāceti'l-Miṣbāh* (Beyazıd Devlet Kütüphanesi-Beyazıd, no.6212)
2. Ya'qūb b. Seyyid 'Alī el-Bursevī (ö.931/1524): *Hāşiye 'alā Şerhi Dībāceti'l-Miṣbāh* (Beyazıd Devlet Kütüphanesi-Beyazıd, no.6559)⁹
3. Birgivī Meḥmed Efendi b. Pīr 'Alī (ö.981/1573): *Şerhu Dībāceti'l-Miṣbāh* (Süleymaniye Kütüphanesi-Amcazade Hüseyin (Tüyatok), no.419) Birgivī'ye isnad edilen yazmaya bakıldığında bu nüshanın et-Teftāzānī'nin şerhi ile aynı olduğu görülmektedir. Dolayısıyla kütüphane kayıtlarına yanlış kaydedilmiştir.¹⁰

⁶ Bu eserin gayet faydalı izahlarla zenginleştirilmiş tahkikli bir neşri için bkz. Ebū'l-Fetḥ Nāşiruddīn b. 'Abdisseyyid el-Muṭarrizī, *el-Miṣbāh fī 'İlmi'n-Nahiv*, tah. 'Abdulḥamīd es-Seyyid Ṭalīb (Kahire: Mektebetu's-Şebāb, tsz.)

⁷ Dursun Hazer, "Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi ve Okutulan Ders Kitapları," *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2002), s.290. *Eḍ-Ḍav' ale'l-Miṣbāh*, el-İsferāyīnī'nin *el-Miṣbāh* adlı eserine yazmış olduğu *el-Miftāh* adlı şerhin muhtasarıdır. (Taşköprizāde, Aḥmed b. Muştafā, *Miftāhu's-Sa'āde ve Miṣbāhu's-Siyāde fī Mevdū'āti'l-'Ulūm* (Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1985), c.1, s.179.

⁸ *El-Miṣbāh* üzerine yapılan şerh ve haşiye çalışmalarının ayrıntılı bir listesi için bkz. Mesut Köksoy, *İbrāhīm Opjac el-Mostārī ve Şerhu'l-Miṣbāh Adlı Eserinin Edisyon Kritiği* (Konya: Billur Yayınevi, 2019), ss.41-53.

⁹ Bu eser bazı kütüphanelerde *Ferā'idu Şerhi Dībāceti'l-Miṣbāh* adıyla kaydedilmiştir. Bkz. Süleymaniye Kütüphanesi-Giresun Yazmalar (Tüyatok), no.3567.

¹⁰ Ayrıca Birgivī'nin bu adla yazılmış bir eseri olduğuna dair biyografi kitaplarında herhangi bir kayıt yoktur. Birgivī'nin hayatı ve eserleri için bkz. Emrullah Yüksel, "Birgivī," *DİA*, c.6, ss.191-194.

4. Muḥammed b. Mezīd b. ‘Ārif: *Şerḫu Dībāceti’l-Mişbāḫ* (Süleymaniye Kütüphanesi-Esat Efendi, no.3698)
5. el-Ķāfiyecī, Muḫyiddīn Muḥammed b. Suleymān el-Ḥanefī (ö.879/1474): *Maḳāle fī Dībāceti’l-Mişbāḫ* (Süleymaniye Kütüphanesi-Laleli, no.332)¹¹
6. Sinān Pāşā, Sinānuddīn Yūsuf b. Hızır el-Bursevī (ö.891/1486): *Şerḫu Dībāceti’l-Mişbāḫ* (Süleymaniye Kütüphanesi-Laleli, no.1314)
7. Ebū ‘Alī el-Çaĝmīnī, Şerefuddīn Maḫmūd b. Muḥammed b. ‘Umer el-Ḥārizmī: *Şerḫu Dībāceti’l-Mişbāḫ fī’n-Naḫv* (Süleymaniye Kütüphanesi-Nazif Paşa, no.1419) Ancak el-Ḥārizmī'ye isnad edilen bu nüsha incelendiğinde yazmanın et-Teftāzānī'nin şerhi ile aynı olduğu tespit edilmiştir.
8. Aḫmed b. ‘İmād: *Ḥāşīye ‘alā Şerḫi Dībāceti’l-Mişbāḫ* (Hacı Selim Aĝa Kütüphanesi-Kemankeş, no.601)
9. Yaḫyā b. Naşūḫ b. İsrā’īl (ö.949/1543): *Şerḫu Dībāceti’l-Mişbāḫ* (Adana İl Halk Kütüphanesi, no.487)

Kaynaklarda *el-Mişbāḫ*'ın mukaddimesi üzerine et-Teftāzānī'nin de *Şerḫu Dībāce fī’n-Naḫv* adında bir şerh yazdığı bilgisi geçmektedir.¹² Yapılan literatür incelemesine göre daha önce üzerinde herhangi bir çalışma yapılmadığı tespit edilen bahsi geçen şerh çalışmasının ilim dünyasına kazandırılması amacı ile makalede bu eserin edisyon kritiği yapılmıştır. Ayrıca ifade edilmelidir ki; et-Teftāzānī'ye ait olan bu şerh çalışması özellikle mantık, belagat, kelam ve fıkıh usulü alanlarında önemli kaynak eserler yazmış ve kendine ait bir düşünce sistematiği geliştirmiş çok yönlü bir ilim adamının¹³ nahivcilik yönüne dikkat çekmesi açısından önemlidir.¹⁴ Araştırmada tahkiki yapılan bu risale, bir mukaddime şerhi olması hasebiyle kısa olsa da konuları ele alış biçimi

¹¹ *DİA*'da "Ķāfiyecī" maddesini yazan Gökbulut, Ķāfiyecī'nin eserleri arasında bu çalışmayı kaydetmemiştir. Bkz. Hasan Gökbulut, "Ķāfiyecī," *DİA*, c.24, ss.154-155. Bu yazmanın el-Ķāfiyecī'ye ait olmadığı düşünülmektedir.

¹² Bağdatlı İsmail Paşa, *Hadiyyat al-‘Ārifīn Asmā’ al-Mu’allifīn ve Āşār al-Muşannifīn (Hediyetü’l-‘Ārifīn, Esmā’ü’l-Mü’ellifīn ve Āşārü’l- Muşannifīn)*, nşr. Kilisli Rifat Bilge ve diğerleri (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1955), c.2, s. 429.

¹³ Et-Teftāzānī'nin çok boyutlu bir düşünce sistemine sahip olması özelliğine *DİA*'da yer alan "Teftāzānī" maddesinin yazarı Özen, madde başlığında "çok yönlü bir âlim" kaydıyla dikkat çekmiştir. Bkz. Şükrü Özen, "Teftāzānī," *DİA*, c.40, s.307.

¹⁴ Et-Teftāzānī, ‘İzzuddīn ez-Zencānī'nin (ö.660/1262) Osmanlı medreselerinde okutulan temel kaynaklarından olan sarf ilmine dair yazdığı *el-‘İzzī fī’t-Taşrif* adlı eserine daha on altı yaşındayken yazdığı şerh ile şöhret kazanmış ve bu şerhi üzerine birçok haşiyeler yazılmıştır. Bu nedenle et-Teftāzānī'nin sarfçılık yönünün nahivciliğinden daha meşhur olduğu tespiti yapılabilir. Bkz. Ahmet Özel, "Zencānī, İzzeddin," *DİA*, c.44, s.253.

ve nahiv eserlerinde yer alan bazı başat konuların özgün bir şekilde metin içinde serdedilmesi ile şarihin bahsi geçen nahivcilik yönünün boyutları hakkında okuyucuya fikir vermektedir.

Aslında et-Teftāzānī nahiv sahasında da kayda değer eserler vermiş bir alimdir. Kaynaklarda ifade edildiğine göre onun nahiv alanında yazdığı dört adet eser vardır. Bunlardan ilki nahiv kurallarını uzun ve tek bir cümlede özetlediği *et-Terkību'l-Ġarīb ve et-Tertību'l-'Acīb (et-Terkību'l-Celīl)* adlı bir sayfalık risaledir.¹⁵ Yine bu çalışmada tahkiki yapılan *Şerhu Dībāceti'l-Miṣbāh* adlı şerhinin yanında el-Muṭarrizī'nin *el-Miṣbāh*'ı üzerine şerh yazan Tācuddīn el-İsferāyīnī'ye ait olan *ed-Ḍav' 'alā'l-Miṣbāh* adlı şerhte geçen beyitlerin açıklamasını içeren *et-Taḥkīk Ḥāşiyetu'd-Ḍav' (Fevā'id li-Ebyāti'd-Ḍav')* adlı eseri de bulunmaktadır.¹⁶ Ayrıca kütüphane kayıtlarında *ed-Ḍav' 'alā'l-Miṣbāh*'ın mukaddimesi üzerine başka bir şerh yazdığı bilgisi geçmektedir.¹⁷ Ancak bu risale incelendiğinde bu eserin *et-Taḥkīk Ḥāşiyetu'd-Ḍav'* adlı eser ile aynı olduğu tespit edilmiştir. Son olarak İbnu'l-Ḥācib'e ait olan *el-Kāfiye* isimli meşhur kitabını oğlu Muhammed için *İrşādu'l-Hādī* adıyla ihtisar ettiği bir eseri daha vardır.¹⁸ *İrşādu'l-Hādī* üzerine birçok şerh yazılmış ve bu şerhlerden bazıları tez çalışması olarak tahkik edilmiştir.¹⁹

Bu makalede öncelikle et-Teftāzānī'nin şerhçilik tekniği üzerinde durulacak ve çalışmanın konusunu teşkil eden şerh çalışması nahiv açısından incelenecek, eserin önemine işaret edilecektir. Akabinde et-Teftāzānī'nin *Şerhu Dībāceti'l-Miṣbāh*'ın yazmaları ile ilgili bilgiler verilecek ve eserin tahkikli metni sunulacaktır.

¹⁵ Sa'duddīn Mes'ūd b. 'Umer et-Teftāzānī, *et-Terkību'l-Celīl*, Nuruosmaniye Kütüphanesi, no.4556; Topkapı Emanet Hazinesi, no.1928. Osmanlı şeyhülislamlarından Debbāğzāde Muhammed b. Maḥmūd b. Aḥmed (ö.1114/1702) bu risaleyi *et-Tertību'l-Cemīl fī Şerhi't-Terkibi'l-Celīl* isimli eseri ile şerh etmiştir. Bkz. Nuruosmaniye Yazma Eser Kütüphanesi, no.4554/3; Atıf Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, no.2447.

¹⁶ Sa'duddīn Mes'ūd b. 'Umer et-Teftāzānī, *Ḥāşiyetu'd-Ḍav'*, Antalya Elmalı Halk Kütüphanesi, no.2753, 2912; Köprülü Fazıl Ahmed Paşa Kütüphanesi, no.733.

¹⁷ Sa'duddīn Mes'ūd b. 'Umer et-Teftāzānī, *Şerhu Dībāceti'd-Ḍav'*, Manisa İl Halk Kütüphanesi, no.2959/1. Köksoy da aynı tespiti yapmıştır. Bkz. Köksoy, *İbrāhim Opıjac el-Mostārī ve Şerhu'l-Miṣbāh Adlı Eserinin Edisyon Kritiği*, s.42.

¹⁸ Bu eser 'Abdulkerīm ez-Zebīdī tarafından tahkik edilerek basılmıştır. Bkz. Sa'duddīn Mes'ūd b. 'Umer et-Teftāzānī, *İrşādu'l-Hādī*, tah. 'Abdulkerīm ez-Zebīdī (Cidde: Dāru'l-Beyānī'l-'Arabī, 1985).

¹⁹ Örneğin bkz. Halil Özcan, "Ali b. Mecduddin Musannıfak ve er-Reşad fi Şerhi İrşadi'l-Hadi Adlı Eserinin Edisyon Kritiği" (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum, 2013).

1. Et-Teftâzânî'nin Şerhçiliği ve Bunun Şerhu Dîbâceti'l-Mişbâh'taki Yansımaları

1.1. Bir Şarih Olarak et-Teftâzânî

Et-Teftâzânî şarih kimliği ile İslami ilimlerin birçok alanına ek olarak Arap dilbiliminin sarf, nahiv ve belagat sahasında gelişen şerh geleneğinde özgün bir yere sahiptir. Şerhlerinde sarf, nahiv, lügat ve belagat ilimlerinin dilbilimsel anlamda inceliklerini ustaca kullanan müellif, öncelikle mütekellim ve usulcü kimliği ile tanınmakla birlikte *el-İzzî* üzerine yazdığı meşhur şerh sayesinde sarfçılık yönü ile tebarüz etmektedir. Bunun yanında nahivci de olan yazar, bu alanda ortaya koyduğu bütün eserlerinde yaptığı dilbilimsel analiz ve değerlendirmeler ile dikkat çekmektedir. Ayrıca et-Teftâzânî, şerh tekniği açısından bakıldığında, değerlendirmelerinde ön plana çıkan mantıksal tutarlılık, gereksiz ayrıntılardan uzak durma konusunda gösterdiği titizlik ve daha da önemlisi ele aldığı konunun kavramsal alanının merkezinden çıkmayarak konu bütünlüğüne riayet hususunda gösterdiği hassasiyet ile tebarüz etmiştir.²⁰ Bu hususu *DİA*'da "Teftâzânî" maddesini yazan Özen, gayet veciz bir şekilde şöyle ifade etmiştir:

İlmî ve felsefî görüşlerin doğru tespiti ve bunun en güzel biçimde ifade edilmesi konusunda azami hassasiyetin gösterildiği müteahhirîn dönemi ulemasının en önemli temsilcilerinden sayılan Teftâzânî'ye ait eserlerin ilim çevrelerinde tutunması müellifin anlatım ve mantık kurgusunun gücünden kaynaklanmaktadır. Konuları araştırılan hususa uygun biçimde ele alma (tahkik), kapalı hususları alışılmışın ötesinde inceleme (tedkik), meseleleri gereksiz bilgi ve açıklamalardan arındırma (tahrir) ve delilleri birbiriyle çelişmeyecek biçimde ortaya koyma (takrir) yöntemlerini ustaca kullanması²¹ onun genel kabul görmesini sağlayan etkenlerdir. Özellikle şerh ve haşiyelerinde asıl metnin ifadesini gereksiz bilgi ve açıklamalardan arındırıp sade bir üslupla yeniden inşa etmesi, ardından eleştirilerini sıralaması bilimsel yazım tekniği bakımından dikkat çekicidir. Güçlü bir akıl yürütme

²⁰ Et-Teftâzânî'nin Ebû'l-Kâsim Maḥmūd b. 'Umer b. Aḥmed el-Ḥârizmî ez-Zemaḥşerî'ye ait olan *el-Keşşâf* adlı eserin şerhinde ortaya koyduğu özgün ve bütünlükçü yaklaşım bu tespite örnek olarak verilebilir. Ayrıntılar için bkz. Mesut Kaya, "Şerh ve Haşiyelerin Tefsir İlmine Katkıları: Teftâzânî'nin el-Keşşâf Şerhi Örneği," Sezai Engin-Mesut Kaya (ed.), *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Şerh Geleneği* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2000) içinde, ss.201-242.

²¹ Bu kavramları açıklayan bizzat kendi ifadeleri için bkz. Sa'duddîn Mes'ûd b. 'Umer et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, tah. 'Abdurrahmân 'Umeyre (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, tsz.) c.1, s.155.

disiplinine sahip bulunan Teftâzânî muhataplarını münazara ilminin kurallarına uymamakla suçlar.²²

Müellifin yukarıda çerçevesi çizilen şerh tekniği konusundaki meziyetlerine ek olarak ifade edilmelidir ki; o, dilbilimle organik bağı olan kelimeler, fıkıh usulü, belagat, sarf ve nahiv gibi ilimlerde de tahkik seviyesine ulaşmıştır. Bu itibarla et-Teftâzânî'nin dil merkezli analiz ve değerlendirmeleri üzerinde yapılacak bir incelemenin, onun düşünce dünyasındaki bütünlüğü gözetmesi gerekir.²³

Yapılan literatür taramasına göre et-Teftâzânî'nin nahiv alanındaki görüşleri ya da bu alanda yazdığı eserler hakkında yapılan çalışmalar oldukça azdır. Türkiye'de müellifin hususiyetle nahiv alanında telif ettiği eserler ile genel olarak nahiv alanındaki görüşlerinin ele alındığı herhangi bir tez ya da kitap çalışması bulunmamaktadır. Bu konuda sadece 'Abdulkerim ez-Zubeydî tarafından tahkik edilen *İrşādu'l-Hādî* adlı eseri üzerine Halil Özcan tarafından yazılmış bir makale vardır. Bu çalışmada et-Teftâzânî'nin nahiv görüşleri, bahsi geçen eser özelinde sadece iki sayfada ele alınmıştır.²⁴ Ayrıca et-Teftâzânî'nin dilbilimci boyutunu ele alan iki tez çalışmasında onun nahivcilik yönü, müstakil bir bölümde sınırlı bir çerçevede ele alınmıştır. Bu çalışmalardan ilki Dursun Hazer'e ait olan *Sadettin Teftâzânî ve Arap Dili ve Belagatındaki Yeri* adlı doktora tezinde yer alan "Nahiv Alanındaki Çalışmaları" bölümüdür. Bu bölümde yazar, et-Teftâzânî'nin nahiv alanında yazdığı eserleri tanıttikten sonra onun nahiv görüşlerini bir başlıkta değerlendirmiştir.²⁵ Bir diğer çalışma da Mousa M. Saleh Alqafer tarafından yapılan *Teftâzânî'nin Keşşâf Haşiyesinin Tahkik ve İncelenmesi* adlı doktora çalışmasında yer alan, eserin nahiv açıklamaları ile ilgili bölümdür.²⁶ Dolayısıyla tahkiki yapılan bu çalışma müellifin şarih kimliği ile nahivcilik yönünü ortaya çıkaracak çalışmalara ışık tutacak malzemeler içermektedir.

²² Özen, "Teftâzânî," s.304.

²³ Et-Teftâzânî bu geniş ve derin birikimi ve kendine özgü kapsamlı yaklaşımları ile İslam ilim geleneğinde haklı bir şöret edinmiştir. Bkz. İbn Hacer el-'Askalânî, *ed-Duraru'l-Kâmine fi A'yâni'l-Mie'ti's-Şâmine* (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l-'Arabî, 1349/1930), c.4, s.350.

²⁴ Halil Özcan, "Sa'deddîn et-Taftazânî ve İrşadu'l-Hâdi Adlı Eseri," *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/20 (2008), ss.224-225.

²⁵ Dursun Hazer, "Sadettin Teftâzânî ve Arap Dili ve Belagatındaki Yeri," (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, Bursa, 1994), ss.50-72.

²⁶ Mousa M. Saleh Alqafer, "Teftâzânî'nin Keşşâf Haşiyesinin Tahkik ve İncelenmesi," (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta, 2020), ss.54-55, 75.

1.2. *Şerhu Dībāceti'l-Miṣbāh*'in Nahiv Açısından Değerlendirilmesi

Yukarıda şerhçilik tekniği hakkında bilgi verilen et-Teftāzānī, tahkiki yapılan kısa risalesinde bahsi geçen meziyetleri ustalıkla sergilemiş ve muhtasar bir nahiv kitabı yazmıştır. Şarih, *el-Miṣbāh*'in mukaddimesinde geçen ibareler özelinde zaman zaman *irab (el-i'rāb)*, *edatlar (el-edevāt)*, *hazif (el-ḥazf)* ve *manevi izafet* gibi nahiv ilmi içerisinde incelenen temel konular hakkında bilgiler vermiştir. Et-Teftāzānī, değerlendirmelerini yaparken özellikle ez-Zemaḥşerī'nin kendine özgü gramatik yorumları ile ön plana çıkan eseri *el-Mufaṣṣal*'dan faydalanmıştır. Ayrıca ez-Zemaḥşerī'nin bu eseri üzerine yazdığı şerhte yaptığı ayrıntılı analizler ile dikkat çeken Mısır dil mektebinin en önemli temsilcilerinden meşhur *el-Kāfiye* sahibi Ebū 'Amr Cemāluddīn İbnu'l-Ḥācib'den nokta atışı mahiyetinde alıntılar yapmıştır. Bu iki eser dışında diğer eserlerin açıklamaları ile güzel bir kompozisyon oluşturan müellif, meselelerin anlaşılması babında üstün bir şerhçilik örneği göstermektedir.²⁷

Müellifin muhtasar bir nahiv kitabı olarak tanımlanabilecek bu eseri ana hatları ile iki bölümde değerlendirilmelidir. İlk bölüm hamdele, salvele ve eserin adı ile yazılış amacının belirtildiği mukaddime kısmıdır. Bu bölümde müellif hamd ve senadan sonra irab temrini yapmak gayesi ile Kur'an'dan teberrük etme babından olmak üzere 5/el-Mā'ide:25 ayeti ile Ebū Ṭayyib el-Mutenebbī'nin (ö.354/965) bir beyitinin irabını yaparak şerhine başlar. Ardından bahsi geçen ayette yer alan *munādān*ın (رَبِّ /"Rabbim!...") irabda mahalli olup olmaması meselesine değinerek cümlelerin en temelde *haber* ve *inṣā'* olarak kategorize edilebileceğini belirttiikten sonra bu iki cümle çeşidinin tanımını örnekler üzerinden açıklar. Mukaddime kısmında son olarak nahiv ilmini öğrenmenin niçin gerekli olduğunu, "vacibin ancak kendisiyle tamam olduğu şeyin de vacip olması kuralı" temelinde izah eder. Bu temellendirmenin ardından nahiv ilminin tarifi, amacı ve vaz edilme gayesini kısaca açıklayarak mukaddime kısmını bitirir.

Et-Teftāzānī'nin özellikle nahiv ilmi öğrenmenin zorunluluğunu açıklarken ortaya koyduğu bahsi geçen temellendirmede kelamcılığını ve usulcülüğünü ustalıkla kullanması dikkat çeken bir ayrıntıdır. Buna ilaveten birçok nahiv kitabının aksine nahiv ilminin tarifi, gerekliliği ve hangi saikle ortaya çıktığı gibi bahisleri mukaddime kısmında ustalıkla ifade etmesi, pedagojik açıdan önemli bir veridir. Ayrıca mukaddimenin başında

²⁷ İbnu'l-Ḥācib'in hayatı ve nahivcilik yönü ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. Şevkī Ḍayf, *el-Medārisu'n-Naḥviyye*, ss.343-346.

belagatin *me'ānī* ilminin başat konularından birisi olan *haber* ve *inṣā'* bahsi ile nahvin temel çatısını oluşturan cümlelerin paradigmatic yapısı arasında bağ kurması önemli bir yaklaşımdır. Çünkü burada et-Teftāzānī, dilin genel yapısı içerisinde kurallı cümlelerin yerini usulcū ve kelimacı bakış açısı ile tikelin tümelle olan işlem-kaplam ilişkisi içinde inceleyerek alanın boyutunu genişletmiştir. Bu ayrıntı müellifin dilbilimci kimliğinin ne denli geniş ve derinlikli olduğunun bir kanıtı olarak görülebilir.²⁸

Eserin ikinci bölümünde ise müellif ele aldığı konular üzerinde yaptığı tahlil ve değerlendirmelerde sadece alıntı yapmakla kalmamış, zaman zaman metinde serdettiği görüşleri tartışarak kendi yorumunu da ortaya koymuştur. Örneğin *emmā* (أَمَّا) edatının orijini üzerinde yaptığı detaylı inceleme, nahiv analiz tekniği bakımından oldukça özgün bir anekdottur. Bu edatın aslı konusundaki görüşlerin genel olarak şart anlamı taşıyan “in” (إِن) ve zaid “mā”nın (مَا) birleşimi olduğu ya da “li-en kuntu” (لِأَنَّ كُنْتُ) ifadesinden dönüştüğü yönündeki iki tercih etrafında şekillendiğini ifade eder. Bu sadette meseleyi Basra ve Kufe mekteplerinin görüşlerinin yanında Bağdat dil ekolünün önemli ismi ez-Zemaḥşerī ile Mısır dil ekolünün başat isimlerinden İbnu'l-Hācib'in tercihleri çerçevesinde değerlendirerek her iki görüşte olanların aslında bu edatın şart anlamı taşıdığı konusunda görüş birliğinde oldukları çıkarımını yapar.

Ayrıca çalışmada bazı meselelerin netleşmesi babında farazi soru ve cevaplar şeklinde ortaya konan değerlendirmelerin yer alması, nahiv formasyonu açısından dikkat çeken bir yöntem olarak kabul edilebilir.

El-Miṣbāh'ın dibace kısmının şerh edildiği ikinci bölümü oluşturan ana metin, muhteva bakımından iki başlığa ayrılabilir. Bunlardan ilki, şerhin lugavi bilgiler içeren kavram açıklamalarının oluşturduğu bölümdür. Buna göre *el-Miṣbāh*'ın mukaddimesinde geçen *ṣalāt*, *in'ām*, *nebī*, *ḥamd* ve *Allah* kelimelerinin lügat ve ıstılah anlamları; *ehl* kelimesinin ise sadece lügat anlamı hakkında bilgiler verilmiştir. Şerhin ikinci bölümü ise nahiv ilminin ana konularını oluşturan başlıklar hakkında yapılan kısa ama konuyu açık ve net bir şekilde özetleyen gramer açıklamalarından oluşmaktadır. Bu konular sırası ile *emmā* (أَمَّا) edatının aslı, masdarın ameli, *zū* (ذُو) özelinde esma-i sittenin irabı (*i'rābu esmā'i's-sitte*), lafzi ve manevi izafet,²⁹ bedel

²⁸ Nahiv-*me'ānī*-dilbilim ilişkisi konusunda yapılmış ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Yaşar Daşkiran, *Anlama Sürecinde Arapçanın Yapısal İşlevleri* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2016), ss.57-131.

²⁹ Nahiv ilminde genelde *'āmil-ma'mūl* ilişkisi içerisinde incelenen izafet (*el-idāfe*) konusunu semantik ilişkileri bakımından ele alan özgün bir makale için bkz. İbrahim Fidan, “Ögeleri Arasındaki Semantik İlişki Bakımından Arapçada İsim Tamlamaları,” *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi (İLTED)*, 53:1 (2020), ss.213-236.

çeşitleri (*envā'u'l-bedel*), zarf-ı mustakarr, zarf-ı lağv (*zarfu'l-lağv*), atıf harfleri (*hurūfu'l-atf*), atf-ı beyan (*atfu'l-beyān*), sıfat ile *taḥṣiṣ*, *tavdīh*, *medḥ*, *terāḥum* ve *te'kīd*; tesniye ve cemi müzekker salimin irabı (*i'rābu cem'ī'l-muzekkeri's-sālim ve't-teṣniye*), inne ve kardeşlerinin irabı (*i'rābu inne ve aḥavātihā*) ve haberinin isminin önüne geçtiği yerler (*taḥdīmu ḥaberi inne 'alā ismihā*), kane ve kardeşlerinin irabı (*i'rābu kāne ve aḥavātihā*) ve haberinin önüne geçtiği yerler (*taḥdīmu ḥaberi kāne 'alā ismihā*), *ism-i mevsul* (*el-ismu'l-mevṣūl*) ve sıra cümlesi ile ilgili hükümler (*aḥkāmu cumleti'ş-şıla*), *hal* (*el-ḥāl*) ve meful (*el-mef'ūl*) ile ilgili bahisler, lafzi, takdiri ve mahalli irab (*el-i'rābu'l-lafzī ve't-taḥdīrī ve'l-maḥallī*), *ḥattā* edatı, mefulun li-eclihinin mansub olması (*manṣūbu mef'ūl li-eclihī*), harf-i tarifi'nin cins ve istiğrak için kullanıldığı yerler (*isti'mālu ḥarfi't-ta'rīf li'l-cins ve'l-istiğrāk*) ve son olarak *ism-i failin amelidir* (*amelu ismi'l-fā'il*). Dolayısıyla müellif bu eserde muhtasar bir nahiv eseri yazmış olmanın yanında nahiv ilminin tanımı, gayesi ve tarihine dair öz ve doyurucu bir mukaddime yazarak kısa ve fakat orijinal bir nahiv çalışması telif etmiştir.

1. 3. *Şerḥu Dībāceti'l-Miṣbāḥ*'ın Önemi

İslami ilimlerin kimlik kazanmaya başladığı ilk dönemlerinden itibaren günümüze kadar gelişimini sürdürmüş olan şerh yazıcılığı, genellikle esas metin merkezinde şarihin kendi görüşlerini ortaya koyduğu bir tarzda gelişmiştir. Et-Teftāzānī'nin el-Muṭarrizī tarafından kaleme alınan *el-Miṣbāḥ* adlı eserinin mukaddimesine yazdığı şerh de yukarıda bahsi geçen geleneğin önemli bir örneğidir.

Bahsi geçen eserin mukaddime kısmı, klasik nahiv şerhlerinin giriş bölümlerinden farklı ve özgündür. Bu bölümde öncelikle 4/en-Nisā':25. ayeti ile el-Mutenebbī'nin bir beyiti üzerinden nahiv öğrencisine irab alıştırmayı örneği vermek istenmiştir. Ayrıca bu bahiste ayette geçen *munādādan* yola çıkılarak *me'ānī* ilminin başat konularından birisi olan *ḥaber* ve *iṣṣā'* konularına değinilmiştir. Bu bahisle müellif, cümlenin sadece gramatik formunun değil, aynı zamanda semantik yapısının da olduğu mesajı vermek istemiştir. Yine bu bölümde nahiv ilminin tanımı, ortaya çıkış gayesi ve faydaları konusunda öz bilgilerin yanında nahiv öğrenmenin niçin gerekli olduğuna dair açıklamalar yaparak okuyucuyu motive etmek istemiştir. Dolayısıyla nahiv öğretiminde yerleşik olan klasik anlayışın aksine bahsi geçen ön bilgilerle Arap gramerinin genel bir tanıtımını yapan müellif, öğretim metodu bakımından dikkat çeken bir tavır ortaya koymuştur.

Bu şerhte müellif aslında ana metinde geçen ibareleri açıklama babında muhtasar bir nahiv eseri yazmıştır. Nahiv ilminin ana konularından olan *harfle irab, inne ve kanenin kardeşlerinin irabı, ism-i mevsul ve emmā* gibi bazı edatların kökeni ile ilgili gayet öz ve efradını cami aғыarını mani bilgiler veren müellif ayrıca *ḥamd, in'ām* ve *nebī* gibi bazı kelimelerin sözlük ve ıstılah anlamları hakkında da açıklamalarda bulunmuştur. Nahiv konularını değerlendirirken zaman zaman Basra ve Kufe ekolünün görüşlerini özet olarak veren müellif, ele aldığı bahisleri İbnu'l-Hācib ve ez-Zemaḥşerī gibi nahivcilerin görüşleri ile de detaylandırmıştır. Ayet ve şiirlerden oldukça fazla istişhadlarda bulunan şerhte önemli bazı ıstılahların anlamları hakkında ayrıntılı bilgiler verilerek farklı ve sıkıcı olmayan bir üslup benimsenmiştir.

Özellikle şerhçilik açısından bakıldığında İslami ilimlerin fıkıh, hadis, kelam ve fıkıh usulü gibi alanlarında bu ilimlerin doğasına özgü farklı yöntemlerin kullanılması kaçınılmazdır. Bu tespitten hareketle nahiv ilmi sahasında yazılmış herhangi bir metin üzerinde yapılacak şerh faaliyetinin de kendine özgü tarz ve yöntemleri vardır. Nahiv şerhlerinde genelde herhangi bir konu hakkındaki görüşleri serdetmek şeklinde tezahür eden bir yöntem benimsenmiştir. Ancak et-Teftāzānī bu kısa ve fakat içerik bakımından nitelikli şerh çalışmasında bir konu hakkında meşhur olmuş bütün görüşleri sadece arka arkaya sıralamak yerine meselenin can alıcı noktalarını açıklayıcı kısa alıntılar yaparak görüşler arasında mukayese ve değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu çalışma nahiv alanında yapılacak bir şerhte sadece uzun alıntılarla meseleyi detaylandırmak yerine kısa ve yerinde yapılan nakillerin de önemli bir şerh tekniği olduğunu gösteren veciz bir eserdir.

Çalışma et-Teftāzānī gibi İslami ilimlerin kelam, fıkıh usulü ve belagat gibi delalet merkezinde gelişen birçok alanında önemli kaynak eserler yazmış meşhur bir alimin çok bilinmeyen nahivcilik yönünü ortaya koyması bakımından dikkat çekicidir. Dolayısıyla bu makalenin müellifin dilbilimci yönünün tebarüz ettiği nahiv alanında telif ettiği diğer çalışmalara ışık tutması beklenebilir.

2. *Şerhu Dībāceti'l-Miṣbāh*'ın Tahkiki

2. 1. Yazmaların Tavsifi

Yapılan katalog araştırmasına göre et-Teftāzānī'nin söz konusu eserinin on beş nüshası vardır ve bu nüshalar üzerinde yapılan incelemeler sonucunda müellif hattına ulaşılamamıştır. Bu yazmalardan altı tanesi hariç

diğerlerinde hamdele, salvele ve *faşlu'l-ħiṭāb* olarak da isimlendirilen “emmā ba‘du” ifadesinin bulunduğu ve nahiv ilminin genel olarak özetlendiği mukaddime kısmı yer almamaktadır. İçinde hamdele ve salvele bölümünün yer aldığı versiyonlardan başlayarak eserin yazma nüshaları ve özellikleri hakkında şu bilgiler verilebilir:

1- Eserin mukaddime kısmının bulunduğu ilk nüsha Süleymaniye Kütüphanesi Laleli 3317 numarada *İrābu Dībāceti'l-Mişbāh min Fevā'idi Ğarā'ibi'l-Miftāh* adı ile kayıtlıdır.³⁰ Eser yazmanın 3a-41b varakları arasında bulunmaktadır. Bu nüsha 15 satır halinde talik hatla yazılmış olup 180x110 (130x50) mm ölçülerindedir. Aharlı sarı kağıda yazılan ve müstensihi ‘Alī b. Naşr olan bu nüshanın istinsah tarihi 999/1591 olarak geçmektedir. Ayrıca bu nüsha üzerinde Sultan 1. Maḥmūd’a (ö.1168/1754) ait vakıf mührü vardır.³¹ Varak kenarlarında hamişlerin yer aldığı ve tahkik metninin asıl nüshasını (*nüşatu'l-umm*) oluşturan bu yazma, çalışmada س rumuzu ile gösterilmiştir.

2- Eserin mukaddimesinin de bulunduğu tam versiyonlardan bir diğeri Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi Yazma Eserler bölümünde 1569 numarada *Şerhu Dībāceti'l-Mişbāh* adı ile kayıtlı olan nüshadır. Bu nüshanın 1b varağında eserin mukaddime kısmında müellifin kısa ve öz bir şekilde nahiv kurallarını özetlediği bölümde yer alan bilgiler tablo halinde kırmızı başlıklar altında sıralanmıştır. Bu varağın kenarında 89 numarası yazılı olduğu için bu versiyonun risaleler mecmuasında yer aldığı izlenimi oluşmaktadır. Nüsha, yazmanın 2a-24a varakları arasındadır. Kütüphane kayıtlarında eserin ölçüsü ve kağıt yapısı ile ilgili herhangi bir bilgi verilmeyen ve 19 satır halinde talik hatla yazılan bu nüshada söz başlarında ve cetvellerde kırmızı mürekkep kullanılmıştır. Eserin müstensihi ve istinsah tarihi hakkında herhangi bir bilgi yoktur. Varak kenarlarında yoğun olarak hamişlerin yer aldığı bu nüsha tahkik metninde Ā rumuzu ile gösterilmiştir.

3- Eserin tamamının bulunduğu bir diğeri nüsha ise Süleymaniye Kütüphanesi Laleli 3321/1 numarada *İrābu Dībāceti'l-Mişbāh min*

³⁰ Kütüphane kayıtlarında *İrāb Dībācetu'l-Mişbāh min Fevā'id Ğarā'ibu'l-Miftāh* şeklinde de geçmektedir.

³¹ Sultan 1. Maḥmūd'un vakıf mührü için bkz. Günay Kut-Nimet Bayraktar, *Yazma Eserlerde Vakıf Mühürleri* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1979), s.31.

Ġarā'ibi Fevā'idi'l-Miṣbāḥ adı ile kayıtlıdır. Nüshanın müstensihisi Receb b. Şa'bān olup istinsah tarihi 1020/1612 olarak geçmektedir. Yazmanın 2a-43b varakları arasında yer alan bu nüshanın ölçüleri 135x90 (95x50) mm olup 13 satır halinde nesih hatla sarı kağıt üzerine yazılmıştır. Nüshanın iç kapak kısmı olan 1b varağında Sultan 1. Maḥmūd'a ait vakıf mührü vardır. Bu nüsha tahkik metninde ṣ harfi ile gösterilmiştir.

4- Eserin mukaddimesinin de yer aldığı tam versiyonlarından bir diğeri de Manisa İl Halk Kütüphanesi Manisa Akhisar Zeynelzade Koleksiyonu 489/1 numarada *Şerhu Dībāceti'l-Miṣbāḥ* adı ile kayıtlı bulunan nüshadır. Kütüphane kayıtlarında istinsah tarihi ve müstensih hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Yazmanın 1a varağında “yā kebīkec” ve “dībāce şerhi” ifadeleri bulunmaktadır. 195x124 (129x64) mm ölçülerinde olan bu nüsha yazmanın 1b-49b varakları arasındadır. 13 satır halinde üzüm salkımlı taç filigranlı kağıt üzerine nesih hatla yazılan bu nüshanın cildi sırtı ve sertabı vişne rengi meşin, deffeleri ebru kağıt kaplı, miklebli mukavva cilt formundadır. Söz başları ve cetveller kırmızıdır. Müzehheb mülevven bir mihrabiyesi vardır. 1a varağında 1212/1797 tarihli Zeynel b. Hācī 'Alī'ye ait vakıf mührü vardır. Bu mührün altında “Sultān Muḥammed şāhibi Çörekciẓāde Hāfız 'Osmān Efendi” kaydı vardır.

5- Eserin tamamının bulunduğu bir diğeri nüsha da Süleymaniye Kütüphanesi Amcazade Hüseyin (Tüyatok) koleksiyonu 419 numarada *Şerhu Dībāceti'l-Miṣbāḥ* adı ile kayıtlıdır. Nüsha, mecmuanın 33b-64a varakları arasında bulunmaktadır. 17 satır halinde talik hatla yazılmış bu nüshanın cetvelleri kırmızı mürekkeple çizilmiş olup söz başları yine kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Meşin cilt üzerine ebru kağıt kaplı ve kenarları yıpranmış ciltlidir. Yazmanın istinsah tarihi ve müstensihine dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

6- Mukaddime kısmının bulunduğu bir diğeri nüsha ise Manisa İl Halk Kütüphanesi Manisa Akhisar Zeynelzade Koleksiyonu 699/1 numarada kayıtlı olup iki farklı risale şeklindedir. İlk olarak *Şerhu Dībāceti'l-Miṣbāḥ* adı ile kayıtlı olan nüsha 195x125 (125x55) mm ölçülerinde olup filigranlı kağıt üzerine talik hat ile 11 satır halinde yazılmıştır. Ayrıca çaharkuşe kısmen dökülmüş meşin, deffeleri aşınmış ebru kağıt kaplı, fersude mukavva ciltli olan nüshanın söz

başları kırmızıdır. Nüshanın sonunda Zeynel b. Hâcî ‘Alî’ye ait 1200/1785 tarihli vakıf mührü vardır. Yazmanın 1b varağında kütüphane numarası ve “Dîbâce Şerhi Mişbâh Şerhi Eski ‘Avāmil” yazısı vardır. Yazmanın 2a-8a varakları arasında olan bu kısım şerhin hamdele ve salvele ifadelerinin bulunduğu mukaddime kısmıdır. Şerhin kalan kısmının bulunduğu bölüm ise eserin mukaddimesinin bulunmadığı diğer versiyonlarda olduğu gibi doğrudan el-Muṭarrizî’ye ait *el-Miṣbâh*’ın ilk ifadesi olan *emmā ba‘du* (أما بعد) ile başlar. Müstensihî ve istinsah tarihi hakkında herhangi bir kayıt bulunmayan ve 10a-57a varakları arasında bulunan bu versiyon 11 satır halinde talik hatla yazılmıştır.

7- Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yazma Eserler bölümünde 2203 numarada *Şerhu Dîbâceti Şerhi’l-‘Avāmil* adı ile kayıtlı olan nüsha, yazmanın 2a-27a varakları arasında yer almaktadır. Eserin ferağ kaydında “ḥayra yazsın şerrini onun kirāmen kâtibin kîm unutma du‘â’dan iş bu ḥaṭṭın kâtibin” cümlesi bulunan bir dua kaydı vardır. Bu yazının altında istinsah tarihi olarak 987/1579 tarihi geçmektedir.

8- Kütahya Vahidpaşa İl Halk Kütüphanesinde *Şerhu Dîbâceti’l-Miṣbâh* adı ile 932 numarada kayıtlı olan nüsha, 175x125 (120x60) mm ölçülerindedir. 1a-38b varakları arasında bulunan ve miklebli meşin cilt üzeri ebru kağıt kaplı olan bu nüsha talik hatla 13 satır halinde aharlı sarı kağıt üzerine yazılmıştır. Eserin istinsah tarihi ve müstensihî hakkında herhangi bir bilgi yoktur.

9- Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi Yazma Eserler bölümünde 1390 numarada *Şerhu Dîbâceti’l-Miṣbâh fî’n-Naḥv li’l-Muṭarrizî* adı ile kayıtlı olan bu nüsha, yazmanın 2a-27b varakları arasında bulunmaktadır. Eserin ölçüleri hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Kapağında “Harputlu Efendigil Bağışı 1972” ifadesi ile bağış mührü yer almaktadır. 23 satır halinde söz başları üzeri kırmızı çizgili ve nesih hat ile yazılan nüshanın kenarlarında herhangi bir hamiş ya da açıklama bulunmamaktadır. Eserin ferağ kaydında istinsah tarihi belirtilmemekte olup nüshanın sahibinin ve müstensihînin Hâcî Muḥarrem b. Kâsim olduğu bilgisi geçmektedir. Şerhin mukaddime kısmının bulunmadığı bu nüsha miklebsiz üzeri ebru kağıtla kaplanmış çaharkuşe tarzında mukavva ciltlidir. 1b varağında kırmızı kalemle “Şerhu Dîbâce” ve siyah mürekkeple “Metnu ‘Avāmil” yazılıdır.

10- Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi Yazma Eserler bölümünde 2205 numarada *Şerhu Dībāceti'l-Miṣbāh fī'n-Nahv* adı ile kayıtlı olan nüshadır. Yazmanın 28b-65a varakları arasında bulunan bu nüshanın istinsah tarihi ve müstensahi hakkında herhangi bir ferağ kaydı yoktur. Sadece 65b varağında yazmanın sahibinin Mollā 'Abdulkādir olduğu bilgisi geçmektedir. Nesih hatla yazılmış olan bu kopyanın kağıt ölçüleri ve kapağı ile ilgili herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Nüsha söz başları kırmızı mürekkep ile 17 satır halinde yazılmış ve sayfa kenarlarında herhangi bir hamış ya da açıklama yapılmamıştır. Açık sarı ve filigransız olduğu tahmin edilen bu nüshanın çaharkuşe, kısmen dökülmüş meşin ve miklebli bir cildi vardır. Bu nüshada da eserin mukaddime kısmı yoktur.

11- Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi'nde 1405 numarada *Şerhu Dībāceti'l-Miṣbāh* adı ile kayıtlı olan bu nüsha 49 varaktan oluşmaktadır ve miklebsiz çaharkuşe kısmen dökülmüş, kenarları aşınmış ebru kağıt kaplı meşin ciltlidir. Ölçüleri hakkında herhangi bir bilgi verilmemiş olan ve 13 satır halinde açık sarı kağıt üzerine nesih hatla yazılmış bu nüshada şerhi yapılan *el-Miṣbāh*'ın dibacesinin asıl metninde yer alan kelimelerin yeri boş bırakılmıştır. Ferağ kaydında verilen bilgilerden anlaşıldığına göre eserin istinsahı İslāmbol'da (İstanbul) 1127/1715 yılında tamamlanmıştır. Eserin kenarlarında yer yer Ya'kūb b. Seyyid 'Alī el-Bursevī'nin (ö.931/1524) *Hāşiye 'alā Şerhi Dībāceti'l-Miṣbāh* adlı eserinden iktibas edilen hamışler yer almaktadır.

12- Balıkesir İl Halk Kütüphanesi 104/02 numarada *Şerhu Dībāceti'l-Miṣbāh* yerine yanlışlıkla *Hāşiye 'alā'd-Dav*' adı ile kaydedilmiştir. Kütüphane katalog kaydında yazmanın 37b-47b varakları arasında olduğu bilgisi verilse de aslında bu nüsha yazmanın 38a-75a varaklar arasında yer almaktadır. Miklebli şemsiyeli kırmızı meşin ciltli, çaharkuşe kenarları yıpranmış ve cetvelleri ve söz başları kırmızı çizgilidir. Aharlı sarı kağıt üzerine talik hatla 13 satır halinde yazılan bu versiyonun ferağ kaydında istinsah tarihi 1138/1725 olarak geçmektedir. Yazmanın 1b varağında temellük kaydı olarak Molla Hüseyin Efendi ismi geçmektedir.

13- Balıkesir İl Halk Kütüphanesi 180 numarada yanlışlıkla *Hāşiye 'alā'd-Dav*' adı ile kayıtlı olan nüshadır. Eserin istinsah tarihi

1075/1664 olarak geçmektedir. 1b varağında besmele ile “hāzā Şerhu Dībāce” ibaresi vardır. Eser yazmanın 1a-48b varakları arasında yer almaktadır. Müstensihinin adı geçmeyen ve talik hatla 11 satır halinde aharlı sarı kağıt üzerine cetvelsiz olarak yazılmıştır. Ölçüleri hakkında herhangi bir bilgi bulunmayan nüshanın cildi meşin üzeri ebru desenli mukavva kaplıdır.

14- Balıkesir İl Halk Kütüphanesi 646/01 numarada yanlışlıkla *Ḥāşīye ‘alā’-d-Ḍav’* adı ile kayıtlı olan bu nüsha, yazmanın 1b-40b varaklar arasında yer almaktadır. Söz başları ve cetvelleri kırmızı çizgi ile çekilmiş olan yazma, nesih hatla 15 satır halinde aharlı sarı kağıt üzerine yazılmıştır. İstinsah tarihi belli olmayan müstensihi Ḥafız Sa‘īd Efendi olan nüshanın cildi bezle kaplanmış mukavvadan oluşmaktadır.

15- Milli Kütüphane’de Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi koleksiyonunda “*Şerhu Dībāceti’l-Miṣbāh’*” adı ile 1404 numarada kayıtlıdır. Müstensihi ‘Alī b. Ebī Bekr olan bu versiyonun istinsah tarihi 1076/1664’tür. 205x145 (225x60) mm ölçülerinde olan eser yazmanın 1b-33b varakları arasında yer almaktadır. 17 satır halinde rutubet lekeli fil filigranlı açık krem kağıt üzerine nesih hatla yazılmıştır. Çaharkuşe koyu vişne meşin üstü aşınmış kağıt kaplı miklebli mukavva cilt içerisindedir. Yazılar kırmızı cetveller içinde söz başları kırmızıdır. Bazı kelime ve sözler kırmızı çizgiyle belirlenmiştir. Bazı varak kenarlarında az da olsa hamişler vardır.

2. 2. Tahkikte İzlenen Metod

Eserin edisyon kritiğinde *İSAM Tahkikli Neşir Esasları (İTNES)* esas alınmıştır. Buna göre yukarıda zikri geçen nüshalar incelendiğinde nitelikli nüsha kriterlerinden ilk maddede yer alan müellif hattı olan nüshaya ulaşılamamıştır. Bunun dışında diğer bir tercih sebebi olan müellifin okuduğu ya da müellife okunmuş nüshanın yanında müellif nüshası ile mukabele edilmiş herhangi bir nüsha da bulunamamıştır.³² Ayrıca ifade edilmelidir ki; yukarıda tavsif edilen nüshalar incelendiğinde ilk altı nüsha hariç diğer nüshaların hamdele, salvele ve nahiv ilmi kurallarının genel olarak özetlenmeye çalışıldığı mukaddime kısmının eksik olduğu görülmektedir. İslam ilim geleneğinde hamdele, salvele ve eserin ismi ile yazılış amacının yer aldığı mukaddime kısmı,

³² Yazma eserlerde *İTNES* yöntemine göre nüshaların belirlenmesi ve tercih kriterleri için bkz. Okan Kadir Yılmaz, *İsam Tahkikli Neşir Kılavuzu* (İstanbul: İsam Yayınları, 2017), ss.31-42.

nerede bütünü yazmalarda bulunmaktadır.³³ Dolayısıyla kitaplarının hepsinde hamdele ve salvele bulunan et-Teftāzānī'nin bu eserine de bu şekilde başlaması beklenir. Ayrıca çalışmada incelenen bu şerhin haşiyesi olup kütüphanelerde birçok nüshasının bulunduğu tespit edilen Ya'qūb b. Seyyid 'Alī el-Bursevī'nin *Hāṣiye 'alā Şerhi Dībāceti'l-Miṣbāh* adlı eseri³⁴ bahsi geçen mukaddimedeki başlamaktadır. Buna göre, yazmaların tavsifi bölümünde sıralanan mukaddime kısmının bulunduğu ilk altı nüshanın esas alınmasının gerekliliği ortaya çıkmaktadır.

Tüm nüshaları incelendiğinde eserin ana metninde farklılık ve eksikliğe sebebiyet verecek tashif ve tahriflerin olmadığı görülmüştür. Ayrıca nitelikli yazma olabilecek nüshaların sahip olması gereken özellikler içerisinde yer alan istinsah tarihinin bilinmesi ve bir alim tarafından okunmuş olması gibi kriterlerin göz önüne alınması sonucunda yazmaların tavsifi başlığında ilk maddede betimlenen Süleymaniye Kütüphanesi Laleli 3317 numarada kayıtlı olan nüsha asıl olarak kabul edilmiştir ve bu yazma س rumuzu ile gösterilmiştir.³⁵ Çünkü bu nüsha, istinsah tarihi bakımından en eski tarihli ikinci nüsha olmasının yanında kenarlarında yer alan oldukça yoğun hamişler ile nitelikli bir nüsha olduğunu kanıtlamaktadır. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yazma Eserler bölümünde 2203 numarada kayıtlı olan nüsha, istinsah tarihi daha eski olsa da bu yazmanın mukaddime kısmının eksik olması ve metin kenarlarında hamiş ve haşiyelerin olmaması nedeni ile tahkik metninde esas alınmamıştır.

Ayrıca ana nüsha ile mukabele etmek ve eserin orijinal ibaresine en yakın metni oluşturmak amacıyla, mukaddime kısmının olduğu diğer beş nüsha içerisinde yazmaların tavsifi kısmında ikinci maddede yer alan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yazma Eserler bölümünde 1569 numarada kayıtlı olan nüsha tercih edilmiştir. Çünkü bu nüshanın varak kenarlarında yoğunlukla yer alan hamiş ve talikler eserin üzerinde çalışıldığını göstermektedir. Bu nüsha tahkik metninde İ rumuzu ile gösterilmiştir. Son olarak tahkik metninde esas alınan bir diğer nüsha ise Süleymaniye Kütüphanesi Laleli 3321/1 numarada

³³ Orhan Bilgin, "Yazma," *DİA*, c.43, s.370.

³⁴ Ya'qūb b. Seyyid 'Alī el-Bursevī, *Hāṣiye 'alā Şerhi Dībāceti'l-Miṣbāh*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazma Eserler, no.108, v.2a. Ancak bu eser yanlışlıkla *Şerhu Dībāceti'l-Miṣbāh* olarak kaydedilmiştir.

³⁵ Yazmalarda nüsha tercih kriterleri için bkz. Yılmaz, *Tahkiki Neşir Kılavuzu*, s.34.

kayıtlı olan ve ۲ rumuzu ile gösterilen versiyondur. Bu nüshanın esas alınmasının nedeni ferağ kaydında müstensihinin ve istinsah tarihinin geçmesi ve yazmanın asıl nüshaya yakın bir tarihte kaleme alınmış olmasıdır. Ayrıca tahkik metninde tarafımızdan yapılan ekleme ve düzeltmeler ۶ rumuzu ile gösterilmiştir.

Tahkik metninde ayetler harekelenerek çiçekli parantez içinde yazılmıştır. Ayrıca sure ve ayetler numaraları ile birlikte dipnotta kaydedilmiştir. İbarede yer alan dua gibi itiraziye cümleleri (*el-cumelu'l-i'tirādiyye*) kesme işareti ile ayrılmıştır. Aynı şekilde gramer görüşlerinin ispatı sadedinde kullanılan şiirler harekelenmiş ve tahric edilmiştir. Ayrıca şarihin kaynak olarak kullandığı eserlerde bahsi geçen şiirlerin istişhad olarak kullanıldığı yerler dipnotta verilmiştir. Bunun yanında şarihin alıntı yaptığı nahiv kaynaklarının yerleri tespit edilip dipnotta gösterilmiştir. Ayrıca köşeli parantez içerisinde konu başlıkları eklenerek eserden daha çok istifade edilmesi amaçlanmıştır.

Bunun yanında “hīne’izin” (حينئذ) yerine kullanılan “hā” (ح) gibi bazı kısaltmalar esas alınan nüshaların herhangi birinde tam olarak yazılmışsa tahkik metninde kelimenin tamamı yazılmıştır ve nüsha farklılığı olarak gösterilmemiştir. Ayrıca yazma eserlerde “kā’ilun” (قائل) yerine “kāyilun” (قائل) yazmak örneğinde olduğu gibi- sıkça rastlanılan bir durum olan *hemze* yerine *yā* harfi kullanımları ile eksik ya da yanlış yazılan kelimeler olması gerektiği gibi düzeltilerek yazılmıştır. Gerekli görülen yerlerde varak kenarlarında yer alan hamişler de tahkik metninde dipnotta gösterilmiştir. Buna ilaveten metinde eser-müellif nisbetinde yanlışlık var ise bunlar tahkik metninde düzeltilmiştir.

Metinde geçen şahıslar ve eserleri hakkında açıklamalar yapılmıştır. Ayrıca metin içinde ve kaynakçada geçen eser isimleri bold olarak yazılmış ve kaynakçada kitapların hicri ve miladi baskı tarihleri kaydedilmiştir. İbarenin daha sağlıklı bir şekilde anlaşılması için şeddeli harf bulunan kelimeler ile meçhul fiiller harekelenmiştir.

3. Şerhu Dībāceti'l-Miṣbāh'ın Tahkikli Arapça Metni

شرح ديباجة المصباح في التحو¹

س/[2ظ] بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي لا يبلغ كنهه جادّ، ولا يحصي عدد نعمه عادّ، وحرار في بحار عرفانه أرواح العالمين، ونار بأنوار إحسانه أشباح العالمين، والصلاة على من لم ير للكفر أثرا إلا طمسه ومحاه، ولا رسما إلا أزاله وعفاه، محمّد المبعوث بالهدى والنور، المنشرح بيؤمن مقدمه القلوب والصدور وعلى آله الكرام، وأصحابه العظام. أما بعد؛ فهذه أوراق لإعراب ديباجة المصباح من فوائد غرائب المفتاح، وأبتدئ أولا بأية من كتاب الله -تعالى- تبرّكا وتيمّنا، وبيت من الأبيات ليفيد مهارة وتمرّنا، معتصما من الله بحبل الرّشاد، فإنّه الهادي إلى سبيل السّداد، معتذرا بأن شغلي إلى س/[2و] غير² هذا³ مبذول،⁴ والعذر عند كرام الناس مقبول.

[بحث في تمرين إعراب للآية أنموذجا]

أمّا الآية فقوله -تعالى-: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي لَا أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَأَخِي﴾⁵ "قال" فعل ماض، فاعله مستتر فيه راجع إلى موسى -عليه السلام-، "رب" منادى حُذِفَ منه حرفُ ندائه،⁶ وياء المتكلم أيضا اجتزأ⁷ بالكسرة، ومحلّ "رب" منصوب، لأنّه مفعول به؛ لأنّ معناه: "أريد" أو "أعني: رَبِّ" و"يا رَبِّ" مع ساقمتها في محلّ النّصب لكونه مقول القول، هكذا قيل، لكن فيه نظر؛ لأنّ الجملة التي لا تقع موقع المفرد لا يكون لها محلّ من الإعراب؛ لأنّ الجملة مبنية لا يستحقّ الإعراب بنفسها،⁸ وهذا مشهور لا ستره⁹ فيه. وهذه الجملة ليست بواقعة موقع المفرد؛ لأنّ مقول القول لا يكون إلا جملة. وكذا ما وقعت صلة للموصول، فلا يكون محلّها النّصب.¹⁰ اللهم إلا أن يقال: ههنا أن "قال شيئا" بمعنى "ذكر"¹¹ لكن ح لا يكون الجملة واقعة في مقول القول، والكلام فيما وقعت فيه. بل جوابه¹² الصّحيح أنّ هذه س/[3ظ] الجملة واقعة موقع مفعول¹³

¹ هذه الرسالة ألّفت لشرح مقدمة المصباح في علم النحو للمطرزي. ولزيد من المعرفة عن الكتاب انظر إلى أبو الفتح ناصر الدين بن عبد السيد بن علي المطرزي، المصباح في علم النحو، تحقيق: عبد الحميد السيد طليب (القاهرة: مكتبة الشباب، د.ت.)

² أ- إلى

³ د: هذه؛ في هامش د: أي: في غير هذا الشرح

⁴ في هامش د: أي: مصروف

⁵ ٢٥/المائدة:

⁶ أ: النداء

⁷ في هامش د: أي: اكتفاء

⁸ أ - بنفسها، د- لأنّ الجملة مبنية لا يستحقّ الإعراب بنفسها

⁹ في هامش د: أي: لا شك

¹⁰ س- فلا يكون محلّها النّصب؛ د- للموصول، فلا يكون محلّها النّصب

¹¹ د: أن يقال: إن ههنا بمعنى ذكر

¹² أ: الجواب

¹³ س: المفعول

"قال"، والمفعول لا يكون إلا مفردا، فح يستقيم الكلام ويحصل المرام، كذا في شرح جمال الدين للكشاف.¹⁴ وكذا قول النحاة: إن الكلام لا يكون إلا من اسمين، أو من اسم وفعل، فإنه¹⁵ منقوض بالمنادى؛ فإنه كلام مع أنه مركب من حرف واسم.¹⁶ وجوابهم: بأن النداء في تقدير الفعل كما مر، فيكون مركبا من اسم¹⁷ وفعل، لكن هذا مزيف بأنه لو كان في تقدير الفعل لكان محتملا للصدق والكذب؛ لأن الفعل الذي قدير به النداء كذلك. لكن يمكن أن يقال نصرته لهم؛ إن الملازمة ممنوعة، وإنما يصدق¹⁸ "أن" لو كان الفعل المقدر به النداء إخبارا وهو ممنوع ولا، لِمَ لا يجوز أن يكون من الصيغ المشتركة بين الإخبار والإنشاء كألفاظ العقود، نحو: "بعث"، و"اشتريت"¹⁹ فإنه يستعمل لإنشاء²⁰ البيع تارة، وللإخبار عنه أخرى، وكذا "ادعوا" يستعمل²¹ تارة لإنشاء س/[و3] النداء، وتارة أخرى للإخبار به عن الدعوة الآتية،²² فلا يرد السؤال.²³

[بحث في الإخبار والإنشاء]

ولا بأس أن نذكر ههنا معنى الإخبار والإنشاء²⁴ إرشادا للمتعلم.

واعلم أنه ليس معناهما إرشادا،²⁵ وهو أن كل كلام إما لإظهار مدلوله وهو الخبر كقولك: "زيد قائم"، فإن²⁶ وضعه لإظهار مدلوله، وهو إخبار عن ثبوت القيام لـ"زيد" وكذا قولك: "بعث"، و"اشتريت"،²⁷ إذا أردت به الإخبار يكون لإظهار مدلوله، وهو صدور البيع منك في الزمان الماضي؛ وإن كان لإثبات²⁸ مدلوله فهو الإنشاء، كقولك: "اضرب"؛ فإن المقصود منه إثبات مدلوله، وهو صدور الضرب من المخاطب. وكذا "بعث"، إذا أردت البيع الحالي يكون لإثبات صدور البيع منك الآن. وهذا معنى قولهم:²⁹ "الإخبار إثبات ما

¹⁴ م: المقصود من جمال الدين، "جمال الدين الأقسراي" (ت. ٧٩١هـ/١٣٨٨م). هو جمال الدين محمد بن محمد بن محمد بن محمد بن فخر الدين الأقسراي. عالم بالتفسير والطب، وعارف باللغة والأدب. له حاشية على تفسير الكشاف، وشرح للإيضاح للقرظيني المسى إيضاح الإيضاح. انظر إلى خير الدين الزركلي، الأعلام (بيروت: دار العلم للملايين، ٢٠٠٢)، ج. ٧، ص. ٤١.

¹⁵ س د - فإنه منقوض

¹⁶ أ: من اسم وحرف

¹⁷ س: فيكون من اسم

¹⁸ س: تصدق

¹⁹ د - واشتريت

²⁰ أ: فإنه لإنشاء

²¹ أ - ادعوا يستعمل

²² س + السابقة

²³ أ د - فلا يرد السؤال ولا بأس ههنا أن نذكر معنى الإخبار والإنشاء.

²⁴ أ: واعلم أنه لما ذكرنا الإخبار والإنشاء ولا بأس أن نذكر معنى الإنشاء والإخبار؛ د: الإنشاء والإخبار

²⁵ س أ - واعلم أنه ليس معناهما إرشادا

²⁶ د - فإن

²⁷ د - واشتريت

²⁸ س: أو لإثبات

²⁹ أ: قوله

كان أو نفيه، والإنشاء إثبات ما لم يكن"، فهذا معنى قول أهل المعاني. أما إن كان³⁰ لنسبة الكلام خارج تطابقه³¹ أو لا؛ فخير، نحو: "زيد قائم"،³² وإلا س/[4ظ] لإنشاء، فالبحت طويل الدليل فيه، والأولى الرجوع إلى ما نحن فيه.

[بحث في الاستثناء وإعرابه وبقية إعراب الآية]

"إني" إن حرف من الحروف المشبهة بالفعل، ومحل ضمير³³ المتكلم نصب لكون اسم "إن"، "لا أملك"، "لا" حرف نفي، "أملك" فعل مضارع منفي بـ"لا"، فاعله مستتر فيه وهو أنا، "إلا" حرف استثناء هنا، و"نفسى" مستثنى منه، ضمير المتكلم فيه مجرور المحل لإضافة "نفس" إليه، و"نفسى" منصوب تقديرًا بـ"لا أملك"، والاستثناء ههنا مفرغٌ لحذف المستثنى منه، تقديره: "لا أملك شيئًا من الأشياء أو نفسًا من النفوس إلا نفسى". فإذا كان الاستثناء مفرغًا يُعربُ ما بعد إلا بحسب العوامل، فالعامل ههنا وهو "لا أملك" يقتضى³⁴ النَّصْبَ فيكون منصوبًا به. وإنما سُبِّيَ هذا³⁵ الاستثناء مفرغًا؛ لأنَّه فُرِّغَ له العامل³⁶ الَّذي قبل "إلا" بحذف المستثنى منه، وجعل إعرابه لما بعد "إلا"، ومحلَّ الجملة الفعلية، أعني: "لا أملك" س/[4و] مع ما عملت فيه رفع لكونها خبر "إن"، و"إن" مع اسمها وخبرها من مقول القول. و"أخي" يحتمل وجوهًا؛ الأوَّل:³⁷ أن يكون مرفوعًا تقديرًا، والواو فيه للعطف، وفيه وجوه أيضًا. تقدير³⁸ إمَّا³⁹ أن يكون مبتدأً خبره محذوف.⁴⁰ و"أخي لا يملك إلا نفسه" وإنما حذف المبتدأ والخبر بقريضة الكلام، أو عطف على محل اسم "إن"، أو عطف بيان⁴¹ على فاعل "أملك" لوجود الفاصل، أو فاعل فعل محذوف، أي: "ولا أملك أخي إلا نفسه"، أو يضم "إن" ويقدر له الخبر، أي:⁴² "وإن أخي لا يملك إلا نفسه" ليكون عطفَ جملةٍ "إني لا أملك". والثاني: أن يكون الواو للحال، وفيه وجوه أيضًا، وهي⁴³ الوجهان؛ الأولان مع الخامس، أي: الخامس فاعل فعل محذوف.⁴⁴ والثالث: أن يكون منصوبًا، وهو على وجوه أيضًا؛ لأنَّه إمَّا عطف على "نفسى"، أو على اسم

³⁰ أ د - أما

³¹ أ: يطابقه

³² د - نحو زيد قائم

³³ د: الضمير

³⁴ أ: تقتضى

³⁵ س: هذه

³⁶ د: فتكون منصوبًا به بأنه مفعوله وإنما سبي هذه الأشياء مفرغًا

³⁷ أ: أحدهما

³⁸ د - تقدير

³⁹ أ: أيضًا أن يكون

⁴⁰ أ د: حذف خبره

⁴¹ د - بيان

⁴² د + تقديره

⁴³ د - وهي

⁴⁴ س د - أي: الخامس فاعل فعل محذوف

"إن"، أو مفعول معه، أو يضم "إن" ويقدر له خبره،⁴⁵ أي: "وإن أخي لا يملك إلا نفسه" ليكون عطفَ جملة⁴⁶ على جملة، أي: "إنِّي س/[5ظ] لا أملك". والرابع: أن يكون مجرورا، والواو للقسام، أي: "وحيّ أخي" والواو للعطف؛ إمّا على الضمير⁴⁸ المجرور في "ربّ" أي: "وربّ أخي"، أو عطف على المجرور في "نفسى"، كذا قيل: لكنّ فيه ضعف، يُعلّم في موضعه، إن شاء الله -تعالى-، أو على حذف المضاف، أي: "ونفس⁴⁹ أخي"، وإبقاء مضاف إليه على إعراب الأول كقول الشاعر:⁵⁰

أَكَلَّ امْرَأٌ تَحْسَبِينَ امْرَأَةً وَنَارٌ تَوْقَدُ فِي اللَّيْلِ نَارًا⁵¹

أي: "أَكَلُّ نارٍ على وجه الأرض"،⁵² فجملة الوجوه في "أخي" يحتمل ثمانية عشر وجها.⁵³ كذا إعراب هذه الآية في كتب التّفايسير، بعضه تصرّحا وبعضه تلوّيجا، والله أعلم تحقيقا وتصحيحا.⁵⁴ وأمّا البيت فكقول أبي الطيّب:⁵⁵

مَنْ طَلَبَ الْمَجْدَ فَلْيَكُنْ كَعَلِ يَّ يَهَبُ الْأَلْفَ وَهُوَ يَبْتَسِمُ⁵⁶

إعرابه أن "من" وهو اسم⁵⁷ موصول مرفوع⁵⁸ المحلّ لابتدائية "طلب" فعل ماضٍ، فاعله ضمير مستتر فيه عائد إلى صلته، و"المجد" مفعول "طلب" "فليكن" خبر المبتدأ الذي هو "من"، ويتضمّن معنى الشّروط، فلذلك دخل الفاء⁵⁹ في خبره؛ لأنّ المبتدأ اسم موصول وصلته فعل، كما سيحيى بعد.

⁴⁵ د: خير

⁴⁶ د - جملة

⁴⁷ س أ - أي

⁴⁸ أ: المضمّر

⁴⁹ د: نفسي

⁵⁰ أ: كقوله

⁵¹ م: نسب سيويوه هذا البيت إلى جرير ولكن لا يوجد في ديوانه. انظر إلى أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، كتاب سيويوه، تحقيق: عبد السلام هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٨٨)، ج. ٣، ص. ٢٤٥.

⁵² د - الأرض

⁵³ أ: ثمانية عشر كذا

⁵⁴ أ: تحقيقه والحال تحقيقا.

⁵⁵ م: هو أبو الطيب أحمد بن الحسين بن الحسن بن عبد الصمد الجعفي الكوفي الكندي المتنبي، (ت. ٣٥٤هـ/٩٦٥م) الشاعر الحكيم، وأحد مفاخر الأدب العربي، له الأمثال السائرة والحكم البالغة إلى المعاني المبتكرة، وله ديوان مشهور. انظر إلى أبو البركات كمال الدين عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنباري، نزوة الألباء في طبقات الأدباء، تحقيق: إبراهيم السامرائي (بيروت: مكتبة المنار، ١٩٨٥)، ص. ٢١٩.

⁵⁶ انظر إلى أبو البقاء العكبري، شرح ديوان أبي الطيب المتنبي بشرح أبي البقاء العكبري (التبليان في شرح الديوان) (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٨)، ج. ٤، ص. ٦٢.

⁵⁷ س أ: اسم

⁵⁸ أ: موصولة مرفوعة

⁵⁹ أ - دخل

وكان في "فليكن" إما تامّة أو ناقصة؛⁶⁰ إن كانت ناقصة⁶¹ س/[و5] ف"كعلي" خبره، أي: "فليكن الطالب للمجد مماثلاً لعلّي"، وإن كانت تامّة ف"كعلي" حال من اسم كان، أو صفة لمصدر محذوف، أي: كونا ككون "علي"، و"يهب"⁶² فعل مضارع مستتر فيه فاعله، وهو عائد إلى "علي"، "الألف" مفعوله. ومحلّ الجملة إما نصب على أنّه خبر كان بعد الخبر على تقدير الناقصة، أو على الحال من "علي" على تقدير التامة.⁶³ أو رفع على أنّها خبر مبتدأ محذوف، أي: "هو يهب"، أو صلة، حُذِفَ موصولها، أي: "كعليّ الذي يهب الألف"،⁶⁴ والصّلة مع الموصول في محلّ الجرّ لكونها صفة "علي"، أو جملة مستأنفة، يعني: لما قال: "فليكن كعلي"، كأنه⁶⁵ قال قائل: "ما شأنه؟" فأجاب بقوله: "يهب الألف ويبتسم"، الواو للحال⁶⁶ هو مرفوع المحلّ على الابتدائية، و"يبتسم" خبره، والجملة الاسميّة⁶⁷ في محلّ النّصب للحاليّة، وهذا القدر كاف من الأقوال، والله أعلم بحقائق الأحوال.

[بحث في نشأة علم النحو ووجوب تعلمه والغرض منه]

قد حان وقت شروع إلى إعراب ديباجة الكتاب [المصباح]⁶⁸ بعون الله تع العزيز الوهاب، لكن لا بدّ لنا س/[6ظ] أولاً من بيان أمور أربعة في حثّ طالبي⁶⁹ النّحو على قراءته؛ الأمر الأوّل: في إثبات وجوب قراءته، وبيانه أنّ قراءة النّحو واجبة؛ لأنّه ما يتوقّف عليها معرفة الواجب واجب، فقراءته واجبة.⁷⁰ أمّا بيان الصغرى؛ فلأنّ توحيد الواجب -تعالى- واجب بلا شبهة، وهو أنّ توحيد⁷¹ الكامل النّافع موقوف على تصديق النّبّي -عليه السّلام- الموقوف على معرفة إعجاز نظم القرآن الموقوفة⁷² على علم البيان الموقوف على علم النّحو؛ فالموقوف على الموقوف على الشّيء موقوف على ذلك الشّيء، فتوحيد⁷³ الواجب موقوف

⁶⁰ أ: تامّة أو إما ناقصة

⁶¹ د + فعلي مسعى

⁶² د: يهب

⁶³ د - على تقدير التامة

⁶⁴ د - الألف

⁶⁵ س أ - كأنه

⁶⁶ أ: للحالية

⁶⁷ د - الاسميّة

⁶⁸ أ د - المصباح

⁶⁹ أ: طالب

⁷⁰ د: لأنها يتوقف عليها الواجب ومعرفته واجب

⁷¹ أ: يوحد؛ د: أي: توحيد

⁷² أ: الموقوف

⁷³ س: فالتوحيد

على قراءة النَّحو بهذه⁷⁴ الوسائط. وأمَّا بيان الكبرى، وهو⁷⁵ أنَّ ما يتوقَّف عليه الواجب⁷⁶ واجب، فمعلوم في الأصوليين، فبعد بيان المقدمين يثبت المطلوب هو وجوب قراءة النَّحو.

الأمر الثاني: في تعريفه ليكون الطَّالِب على بصيرة، وهو أن يقال: النَّحو علمٌ بقوانين يُعرَّفُ بها أحوالُ التَّراكيب العربيَّة من حيثُ الإعرابُ س/[و6] والبناءُ والانصرافُ وعدمه. فعُلِّمَ من تعريفه موضوعه، وهو ما يُبحَثُ⁷⁷ في ذلك العلم⁷⁸ عن أعراضه الدَّاتِيَّة، وهو ههنا التَّراكيب العربيَّة، وأعراضه الذاتِيَّة أحوالها العارضة لها من حيثُ هي من الإعراب والبناء، ومسائله حَمَلُ هذه الأحوال على هذه التَّراكيب، كقولك: هذا الاسم معرب أو مبني أو⁷⁹ غير ذلك.

والأمر الثالث: في بيان الغرض من النَّحو، وهو العصمة عن الخطأ في المقال حتى يكون ذريعةً إلى علم البيان، وهو إلى معرفة دقائق القرآن، وهو⁸⁰ إلى تصديق النَّبيِّ -عليه السلام أفضل الصَّلَاة وأكمل الرِّضوان-، وهو إلى توحيد الواجب الذي هو رازق⁸¹ الإنس والجنِّ كما مرَّ.

الأمر الرَّابِع: في بيان سبب وضع هذا العلم، وهو أنَّ أبا الأسود الدؤلي⁸² سمع قارئاً يقرأ "أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ"⁸³ بجرِّ "رسوله"، ثمَّ ذهب إلى أمير المؤمنين علي⁸⁴ -كرم الله وجهه- بهذا فأخبره⁸⁵ عن ذلك، فقال أمير المؤمنين: هذا الغلط لمخالطة⁸⁶ العجم العربِ وكثرة المولِّدين فينا. وقال علي كرم الله وجهه⁸⁷ س/[7ظ] تعليماً له: "أقسام الكلام⁸⁸ ثلاثة: اسم وفعل وحرف. فالاسم⁸⁹ ما أنبأ عن المسَمَّى، والفعل ما أنبأ عن حركة المسَمَّى، والحرف ما أوجد معنى في غيره، والفاعل مرفوع، وما سواه فرع عليه، والمفعول منصوب، وما سواه فرع عليه، والمضاف إليه مجرور، وما سواه فرع عليه. وقال علي -رضي الله عنه- بعد

⁷⁴ س: بهذا؛ د: هذه

⁷⁵ د: وهي

⁷⁶ س: على الواجب

⁷⁷ س - وهو

⁷⁸ أ - ذلك؛ د: العلوم

⁷⁹ د: وغير

⁸⁰ أ: وهي

⁸¹ أ + الذي

⁸² م: هو أبو الأسود ظالم بن عمرو بن سفيان الدؤلي (ت. ٦٩٠هـ/٦٨٨م)، مؤسس علم النحو بعد علي رضي الله عنه، كان من أصحابه. (الأنباري، نزهة الألباء، ص. ١٩).

⁸³ م: أصل الآية: ﴿أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ﴾ بضم السين في "رسوله". ٩/التوبة: ٣.

⁸⁴ س + رضي الله عنه

⁸⁵ أ: أمير المؤمنين وحدثه وأخبره

⁸⁶ أ: من مخالطة

⁸⁷ أ: رضي الله عنه

⁸⁸ أ: كلمة

⁸⁹ أ: الاسم

هذا المقال لأبي أسود: "أُنْحُ أَي: "اقصد هذا"، فلذلك سُبِّي هذا العلمُ نحوًا، وهذا المنقول عنه أصل النَّحو. ثم استنبط عنه العلماء الراسخون والفضلاء الكاملون كُتُبًا كثيرةً واستخرجوا منه أبحاثًا طويلة تسهيلًا لتعليم العلم وتيسيرًا لمن بعدهم.

[بحث في أنواع "أما" وإعرابها]

فبعد بيان المرصود لا بدّ من الشّروع إلى المقصود، فقال المصنّف⁹⁰ -رحمه الله عليه-: (أَمَّا)⁹¹ "أَمَّا" كلمة متضمّنة بمعنى⁹² الشّروط، فلذلك لَزِمَ دخول الفاء في جوابها لزومًا أكثرًا لا كليًا؛ إذ قد يُحذفُ منه الفاء لوجود ما يدلّ عليه من التّلويح والإيحاء. وإِنَّمَا قلنا: "إِمْهَا متضمّنة بمعنى⁹³ الشّروط؛ لأنّ أصل "أَمَّا بعد حمد الله مهما يكن من شيء، فأقول: س/[و7] بعد حمد الله"، فحذف⁹⁴ "مهما يكن من شيء" رؤمًا للاختصار، ثمّ أُقيمَ "أما" مقامه⁹⁵ فصار "أَمَّا فأقول بعد حمد الله" ثم أُخِرت الفاء إلى الجواب لكرهتهم الموالات بين حرف الشرط والجزاء وهو⁹⁶ "فإنّ الولد الأعزّ"، ثمّ حذف "أقول له" لدلالة المقام عليه فصار "أَمَّا بعد حمد الله".

فاعلم أنّ "أَمَّا" على ثلاثة أقسام: مفردة، كـ"أَمَّا" الواقعة في أول هذا الكتاب، ومركّبة⁹⁷ وهي على وجهين؛⁹⁸ لأنّ الأصل فيها "إنّ ما"، فـ"إنّ" للشّروط و"ما" زائدة للتّأكيد، فأدغم النّون في الميم لقرب المخرج فصارت¹⁰⁰ "إِمْهَا" بكسر الهمزة، ثمّ فُتحت لدفع الالتباس بـ"إِمْهَا" العاطفة فصارت "أَمَّا" بفتحها، أو "لأنّ كنتَ منطلقًا انطلقتُ"، ثمّ حذف¹⁰¹ اللّام الجارّة من "لأنّ"، لأنّها تحذف كثيرًا من أن المصدرية وأنّ المشدّدة للتّخفيف، كقوله -تعالى-: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى، أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى﴾¹⁰² أي: "لأنّ جاءه الأعمى"، وكقوله -تعالى-: ﴿وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا﴾¹⁰³ أي: "لأنّ المساجد على أنّ اللّام متعلّقة بـ"لا تدعوا" س/[8ظ] فصار "أنّ كنتَ منطلقًا انطلقتُ"¹⁰⁴ فأضمر "كان" من "أن كنت" للاختصار فزيدت "ما" عوضًا عنه

⁹⁰ س: مص

⁹¹ س + بعد حمد الله

⁹² د: لمعنى

⁹³ د: لمعنى

⁹⁴ د: فحذفت

⁹⁵ د: ثم أقيم مقامه إما

⁹⁶ س أ - لكرهتهم الموالات بين حرف الشرط والجزاء وهو

⁹⁷ د: مؤكدة

⁹⁸ د: على ضربين

⁹⁹ س: وإن؛ د: إن

¹⁰⁰ س أ: فصار

¹⁰¹ د: فحذف

¹⁰² ٨٠/عيس: ١.

¹⁰³ ٧٢/الجن: ١٨. س أ- مع الله أحدا

¹⁰⁴ د - فصار "أن كنتَ منطلقًا انطلقتُ"

فأدغمت التّون في الميم لقرب المخرج¹⁰⁵ وانتقل الضّمير المتّصل في "أن كنت" إلى المنفصل فصار "أما أنت منطلقاً انطلقت".

وإذا¹⁰⁶ عرفت هذا فاعلم أنّ "أما" الأولى متضمّنة بمعنى¹⁰⁷ الشرط اتّفاقاً، و"أما"¹⁰⁸ الثانية للشرط اتّفاقاً، والثالثة ليست للشرط اتّفاقاً ولا متضمّنة له على الأصحّ، وأن ذهب إلى التضمّن شردمة من الكوفيّين،¹⁰⁹ وفي الأولى اختلاف بين الزمخشري¹¹⁰ وابن الحاجب؛¹¹¹ ومذهب ابن الحاجب أنّها للشرط كـ"إن" و"لو" ومذهب الزمخشري أنّها متضمّنة له¹¹² وأكثر النُّحاة¹¹³ مائلٌ إلى هذا المذهب، هكذا قيل. ولكن يمكن أن يكون النزاع بينهما لفظياً لا حقيقياً؛ لأنّه يجوز أن يكون مراد ابن الحاجب بـ"أما" أما الثانية التي أصلها "إن ما"، ومراد الزمخشريّ بـ"أما" أما الأولى¹¹⁴ س/[و8] المفردة المتضمّنة بمعنى الشرط لا الثانية، فحينئذ؛ لا نزاع بينهما في الحقيقة، بل في اللفظ، فليتأمل¹¹⁵ فلا مزيد عليه.

واستعمال "أما المفردة" على وجهين: إمّا لتفصيل ما أجمله المتكلم، نحو: "أنا أودُّ وأقلّي؛ أمّا من أودّه فألعالم، وأمّا من أقلّاه فألجاهل"¹¹⁶ أو نحو: "جاءني القوم، أمّا زيد فأكرمتُهُ، وأمّا بكر فأهنتُهُ، وأمّا بشر فقد أعرضتُ عنه". وهذا التفصيل على طريق الاستئناف وهو ما وقع جواباً لسؤال مقدر، يعني: ممّا قال

¹⁰⁵ د - لقرب المخرج

¹⁰⁶ أ: إذا

¹⁰⁷ د: لمعنى

¹⁰⁸ د - وأما

¹⁰⁹ م: انظر إلى عبد القادر صدر الدين الكنغراوي الأستانبولي، *الموفي في النحو الكوفي* (دمشق: مجلة مجمع اللغة العربية ١٩٥٠)، ص. ٤١٩.

¹¹⁰ م: هو أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد الزمخشري (ت. ٥٣٨هـ/١١٤٤م)، العلامة كبير المعتزلة، صاحب *الكشاف في التفسير والمفصل في النحو، والفائق في غريب الحديث*. ولمزيد من ترجمته انظر إلى شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، *سير أعلام النبلاء*، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥)، ج. ٢٠، ص. ١٥١-١٥٣.

¹¹¹ م: هو أبو عمر عثمان بن أبي بكر بن عمر الكردي المعروف بابن الحاجب (ت. ٦٤٦هـ/١٢٤٩م)، الشيخ الإمام العلامة الفقيه النحو، الملقّب بجمال الأئمة والملة والدين. من أشهر كتبه: *الكافية في النحو والشافعية في الصرف، منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل والمختصر في الفقه*. (الذهبي، *سير أعلام النبلاء*، ج. ٣، ص. ٢٦٤).

¹¹² م: انظر إلى أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، *المفصل في علم العربية*، تحقيق: فخر صالح قدارة (عمّان: دار عمار، ٢٠٠٤)، ص. ٣٢٩.

¹¹³ س: النحات

¹¹⁴ س: الأول

¹¹⁵ م: انظر إلى ابن الحاجب، جمال الدين عثمان بن عمر، *الإيضاح في شرح المفصل*، تحقيق: موسى بناي العليلي (بغداد: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٢)، ج. ٢، ص. ٢٦٠-٢٦٢.

¹¹⁶ م: انظر إلى محمد بن مصطفى القوجوي، *شرح قواعد الإعراب لابن هشام*، تحقيق: إسماعيل مروة (بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٩٥)، ص. ١٧٢.

¹¹⁷ د - نحو

المتكلم نحو: "جاءني القوم"، فكأن قائلًا قال: "ما فعلتهم؟" فقال المتكلم مجيبًا عنه: "أما زيد، فأكرمته" إلى آخره،¹¹⁸ أو يُستعمل في أول الكلام المنقطع عما قبله، ومنه ما يأتي أوائل الكتب، فلما أُقيم "أما" هذه مُقام "مهما يكن" إلى آخره¹²⁰ تَضَمَّنَتْ معنى الابتداء والشَّرْط اللذين¹²¹ في "مهما يكن" إلى آخره؛ فبالنَّظَر إلى الأوَّل يقتضي أن تدخل¹²² على الاسم، و¹²³ إلى الثَّاني يقتضي أن تَدْخُلْ س/[9ظ] على الفعل، فالإتيان بكلاً المقتضيين مشكل؛ لأنَّ اجتماع الاسم والفعل دفعةً واحدةً متعذَّر. فإذا تَضَمَّنَتْ الابتداء فَيَلِيهَا الاسمُ دائماً، ويلزم الفاء في جوابها أكثرًا قضاءً بحقي ما كان وإبقاءً له بقدر الإمكان. وأما ما وقع من نحو قوله - تعالى: ﴿وَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنْ أَصْحَابِ الْيَمِينِ﴾¹²⁴ الآية¹²⁵. وقولهم: "أما ذهب" فعل ماضٍ فمأوَّل بـ"أما" المتوقِّف ﴿إِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ﴾¹²⁶ الآية، وبـ"أما" لفظ ذهب، فـ"المتوقِّف" و"اللفظ" اسمان، والمراد¹²⁷ بقولنا "يلمها"¹²⁸ الاسمُ أعمُّ من أن يكون يلمها لفظاً أو تقديرًا؛ ففي الصُّورتين إن لم يلمها لفظاً لكن يلمها تقديرًا كما يرى فلا إشكال.¹²⁹

[بحث في "بعد" والجهات الست وإعرابها]

و(بعد)¹³⁰ ظرف من الظُّروف المكانية؛ لأنَّه من قبيل الجهات الستِّ، لكن استعيرت ههنا للزَّمان لكونها مضافة¹³¹ إلى الزَّمان؛ إذ تقديره: "بعدَ زمن الفراغ من حمد الله" وكذا قولنا: "جئتُ بعدَ الظُّهر" أو "العصر"، فحال الجهات الستِّ س/[9و] ثلاثة؛ لأنَّها لا تخلو إمَّا أن¹³² استعملت مضافةً إلى شيء، نحو: "جئتُك"¹³³ بعد زيدٍ، أو "قبل زيد". وكذا باقي الجهات الستِّ، أو استعملت مقطوعةً عنها، فالأول: معربٌ منصوبٌ على

¹¹⁸ د - أما بكر فأكرمته

¹¹⁹ س: في أوائل

¹²⁰ أ: إلخ؛ د: أه

¹²¹ د: الذي

¹²² أ: يدخل

¹²³ د + فبالنظر

¹²⁴ ٥٦/الواقعة: ٩٠.

¹²⁵ م: أي: أتمم الآية، أو اقرأ الآية.

¹²⁶ ٦/الواقعة: ٨٨. ب - من المقربين

¹²⁷ أ: فالمراد

¹²⁸ أ: فيلمها

¹²⁹ أ: وإن لم يلمها إمَّا الاسم لفظاً لكن يلمها إمَّا تقديرًا ولا إشكال كما ترى.

¹³⁰ أ: بعد

¹³¹ أ: لكونها مضافة.

¹³² د + يكون

¹³³ أ: جئت

الظرفية إن لم يلها العوامل¹³⁴ كانت على ما تقتضيه¹³⁵ العوامل؛ لأتّهما من قبيل ما استعمل¹³⁶ اسماً وظرفاً، ولا يلزم الظرفية دائماً. والثاني: لا يخلو "إمّا" أن يكون المضاف إليه منوياً أو لا، بل يُحذف منه¹³⁷ نسيباً، ولا يُلتفتُ إليه أصلاً، فالأول مبني على الضمّ، نحو: "جئتك بعد" أو "قبل".¹³⁸ وإمّا بُني على الحركة فرقاً بين البناء الأصلي والعرضي، وبني¹³⁹ على الضمّ خبراً للمحذوف منها بالضمّ بأقوى الحركات. والثاني مُعربٌ كقول الشاعر:

"فَسَاعَ لِي الشَّرَابُ وَكُنْتُ قَبْلًا
أَكَادُ أَغْصُ بِالْمَاءِ الْفُرَاتِ"¹⁴⁰

فـ"قبلاً" منصوب، إمّا على أنه¹⁴¹ خبر "كان" إن كانت ناقصة، أو على الظرفية إن كانت تامة، وإمّا بُنيّت في الأوّل لمشايتها الحرف من حيث الاحتياج إلى ما أُضيفَ إليه بخلاف الثاني؛ فإنها حُجّلت اسماً س/[10ظ] برأسها من غير الالتفات إلى المضاف إليه، فلم يشبهن¹⁴² الحرف فلم يبين، فهنا أي: في قوله: "أمّا بعد حمد الله" لم يُحذف المضاف إليه فلم يُبنَ، بل تُركَ منصوباً على الظرفية، والعامل فيه "أمّا" لقيامه مقامَ الفعل، ورائحة الفعل كافية في عمل الظرف، لا يعمل "أردت" لمانع وهو "أن"؛¹⁴³ لأنّ "أن" تقطع أن يعمل ما بعدها فيما قبلها لاقتضاءها صدر الكلام الذي دخلت هي عليه.

[بحث في عمل المصدر وإعرابه]

(حَمْدٌ) هو الوصف بالجميل على جهة التّعظيم والتبجيل قصداً لا مطلقاً،¹⁴⁴ وهو مجرور لكونه مضافاً إليه وهو مضاف إلى (الله) وهو علم لذات واجب الوجود -تعالى- وتقدّس وإضافة الحمد إلى الله إضافة المصدر إلى مفعوله والفاعل متروك؛ إذ تقديره: "أمّا بعد حمدي الله"، فحذفَ الفاعل وهو ياء المتكلم لدلالة المقام عليه فأضيفَ¹⁴⁵ المصدر إلى المفعول، فكلُّ مصدر من الفعل المتعدّي على خمسة أقسام؛ الأوّل: أن يُضافَ إلى الفاعل ويُذكّر المفعول منصوباً، نحو: "عجبتُ من ضرب زيد عمرو"، والثاني: أن يُضافَ إلى الفاعل س/[10و] ويُترك المفعول، نحو: "أعجبتني ضرب زيد"، أي: "من ضرب زيد"، بفتح الضاد. والثالث:

¹³⁴ س أ + وإن يلها

¹³⁵ س: يقتضيه

¹³⁶ أ د: استعملت

¹³⁷ س - منه

¹³⁸ د: جئت قبل وبعد

¹³⁹ س-بني

¹⁴⁰ م: في بعض الروايات "الحميم" بدل "الفرات". البيت ليزيد بن الصعق، وقيل لعبد الله بن يعرب. ولوجه الاستشهاد انظر إلى الزمخشري، المفصل، ص. ١٥٧.

¹⁴¹ س - على أنه

¹⁴² د: لم يشبه

¹⁴³ س أ: لا أردت؛ لأن

¹⁴⁴ أ د - قصداً لا مطلقاً

¹⁴⁵ س + إلى

أن يُضَافَ إلى ما يقوم مقام الفاعل، نحو: "عجبت من ضرب زيد"، أي: "من أن ضرب زيد"، بضمّ الضاد، و"مِنْ دَفَعِ النَّاسِ بَعْضَهُمْ" أي: "من أن دَفَعَ النَّاسُ"¹⁴⁶ والرّابع: أن يُضَافَ إلى المفعول ويذكر الفاعل مرفوعًا، نحو: "عجبت من ضرب اللَّصِّ الجَلَادُ". والخامس: أن يُضَافَ إلى المفعول ويُتْرَكُ الفاعل، نحو: "يُسْتَحَبُّ تبريدُ الصَّلَاةِ فِي الصَّيْفِ"، أي: تبريد المصلي إياها.

وأما المصدر¹⁴⁷ اللّازم فقسّم واحدٌ وهو أن يُضَافَ الفاعلُ، نحو: "جئتُ بعد ذهاب زيد"، فهذه الإضافة كلّها إضافة معنويّة مفيدة للتّعريف، إلّا¹⁴⁸ إذا كان المصدر بمعنى الفاعل والمفعول، فحينئذ يكون إضافته لفظيّة كإضافتهما كما وقع في أوّل ديباجة الجغميني:¹⁴⁹ "الحمد لله، كفاء إفضاله". وقال شريف الدين الجرجاني¹⁵⁰ في شرحه له: "كفاء" مصدر بمعنى الفاعل منصوب على أنّه صفة مصدر محذوف، أي: "حمدا كفاء إفضاله"، س/[11ظ] أي: "مكافئ إفضاله"، ولكونه مضافا إلى معموله وبمعنى اسم الفاعل جاز وقوعه¹⁵¹ صفة للتّكررة وإن كان المضاف إليه معرفة وهو إفضاله.

واعلم أنّ عمل المصدر على ثلاثة أقسام؛ الأوّل: أن يعمل خاليًا عن الألف واللام والإضافة فح يرفع فاعله وينصب مفعوله كالفعل،¹⁵² نحو: "عجبت من ضرب زيد عمرًا"، أي: "من أن يضرب زيد عمرًا" وهذا¹⁵³ أقوى أحوال الثلاثة لقوّة شبهه الفعل¹⁵⁴ فح يعمل عمله؛ لأنه نكرة كالفعل. والثّاني: أن يعمل مضافًا كما مرّ وهذا ضعيف من الأوّل؛ لأنّه معرفة بخلاف الفعل، لكن عارٍ عن الألف واللام فهذه الحيثيّة

¹⁴⁶ س أ: "مِنْ دَفَعِ النَّاسِ بَعْضَهُمْ" أي: "من أن دَفَعَ النَّاسُ"

¹⁴⁷ أ: مصدر

¹⁴⁸ د - وأما المصدر للتعريف إلا

¹⁴⁹ أ: الجغموني. م: هو محمود بن محمد بن عمر الجغميني الخوارزمي (ت. ٦١٨هـ/١٢٢١م)، فلكي، من العلماء بالحساب. نسبته إلى جغمين من أعمال خوارزم. من كتبه الملخص في علم الهيئة، ترجم إلى الألمانية ونشر في مجلة جمعيتها الشرقية، رسالة في الحساب وقوّة الكواكب وضعفها، شرح طرق الحساب في مسائل الوصايا. ولمزيد من ترجمته انظر إلى حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي القسطنطيني، كشف الظنون في أسامي الكتب والفضون (بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٤١)، ج. ١، ص. ٥٩٠؛ الزركلي، الأعلام، ج. ٧، ص. ١٨١.

¹⁵⁰ م: هو علي بن محمد بن علي المعروف بالشريف (ت. ٨١٦هـ/١٤١٣م). فيلسوف، من كبار علماء العربية. من أشهر كتبه: التعريفات، شرح مواقف الإيجي، شرح كتاب الجغميني في الهيئة، الحواشي (الحاشية) على المطول. (الزركلي، الأعلام، ج. ٥، ص. ٧.)

¹⁵¹ في هامش أ: أي: المصدر

¹⁵² س: يرفع وينصب كالفعل

¹⁵³ د: وهذه

¹⁵⁴ في هامش أ: أي في اللفظ والمعنى

يشابه¹⁵⁵ الفعل فيعمل عمله. والثالث: أن يعمل معرفًا باللام، نحو: "أعجبي الضرب¹⁵⁶ زيد عمرًا"، وهذا أضعف من القسمين الأولين لكونه معرفةً صورةً ومعنىً، فلذلك¹⁵⁷ لا يعمل إلا في الضرورة كقوله:

لَقَدْ عَلِمْتَ أَوْلَى الْمُغْيِرَةِ أَنِّي كَرَّرْتُ فَلَمْ أَنْكُلْ عَنِ الضَّرْبِ سِ/ [11و] مَسْمَعًا¹⁵⁸

وهو نادر مع أنه يحتمل أن يكون نصب "مسمعا" بفعل مقدر وهو "أعني"، أو بمصدر محذوف¹⁵⁹ آخر منون،¹⁶⁰ تقديره: "عن الضرب ضرب مسمعا"، لا يقال: قد ثبت عمله في التزليل، فكيف يُحْمَلُ على الضرورة وهو قوله -تعالى-: ¹⁶¹ ﴿لَا يُجِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ﴾¹⁶²، فـ"بالسوء" متعلق بـ"الجهر"، وهو عامل فيه مع أنه مصدر معرف باللام؛ لأننا نقول: لأن المراد¹⁶³ ههنا بالعامل بغير واسطة حرف الجر، وفي الآية بواسطة حرف الجر فلا نقض.

[بحث في إعراب الأسماء الخمسة]

(ذي) بمعنى "الصاحب" وضعت¹⁶⁴ للتوصل في جعل اسم الجنس لشيء¹⁶⁵ كالفرس والمال والإنعام صفةً لشيء، مثلا لا يقال: "جاءني¹⁶⁶ الفرس والمال" بل يقال: ذو الفرس وذو المال، وكذا لا يقال: "الله الإنعام" بل يقال: ذو الإنعام، ولا تقطع "ذو"¹⁶⁷ عن الإضافة ولا يضاف إلى العلم والضمير لفقدان الجنسية فيهما. أمّا قول الشاعر¹⁶⁸:

لَا يَعْرِفُ ذَا الْقُضْلِ مِنَ النَّاسِ إِلَّا ذُووهُ¹⁶⁹

¹⁵⁵ د: شابه

¹⁵⁶ أ: من الضرب

¹⁵⁷ س: ولذلك

¹⁵⁸ م: البيت للملك بن زغبة. ولوجه الاشتهاد انظر شرح ابن عقيل على الألفية، بهاء الدين عبد الله ابن عقيل، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، ٢٠١٠، ج. ٢، ص. ٩٣.

¹⁵⁹ س أ - محذوف

¹⁶⁰ أ + مقدر

¹⁶¹ س: تع

¹⁶² ٤/النساء: ١٤٨.

¹⁶³ أ - لأن

¹⁶⁴ أ: فوضعه

¹⁶⁵ أ - لشيء

¹⁶⁶ س أ + زيد

¹⁶⁷ د: لا يقطع

¹⁶⁸ س أ: قوله

¹⁶⁹ م: هذا قول ابن عباس. انظر إلى محمد كاظم الطباطبائي اليزدي، العروة الوثقى (قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ٢٠٠٢)، ج. ٦، ص. ٤٢٩.

فشاذُّ لا يُقاس عليه شيء. فجيء به ههنا لجعل الإنعام صفةً لله¹⁷⁰ وهو أي: "ذو" من الأسماء السّنة المعتلّة المضافة إلى غير ياء المتكلم، وهي "أبوه" س/[12ظ] و"أخوه" إلى آخره. فإنّها بالواو رفعًا وبالألف نصبًا وبالياء جرًّا في الأكثر، ولشروط¹⁷¹ كونها مضافةً إلى غير ياء المتكلم؛ لأنّها إن لم تُضَفْ يكون إعرابها بالحركة، نحو: "جاءني أبٌ" و"رايتُ أبًا" و"مررت بأبٍ"، وإن كانت¹⁷² مضافةً إلى ياء المتكلم يكون إعرابها تقديريًا، أو يكون مبنيةً، أو واسطة بين المُعْرَبِ والمُبَيَّنِ وهذا ضعيف. وإن أضيفت إلى ياء المتكلم مصغرةً أو جمعًا يكون إعرابها بالحركات،¹⁷³ و"ذي"¹⁷⁴ ههنا بالياء؛ لأنّه مجرور على أنّه صفة لله كما مرّ، وهو مضاف إلى (الإنعام) وهو إيصال الخير إلى الغير لا لغرض ولا لعوض، فانجراره¹⁷⁵ لكونه مضافًا إليه لـ"ذي" (جَاعِلٍ) مجرور لكونه بدلًا من "الله" ولا يجوز أن يكون صفة له؛ لأنّ "جاعل" نكرةٌ، ولفظة الله معرفة،¹⁷⁶ والمطابقة شرط بين الصّفة والموصوف في التّعريف والتّنكير لا تحادهما في الصّدق والكذب¹⁷⁷ دون البديل والمبدل منه.¹⁷⁸ إلا أنّه إذا أُبدِلَ النّكرة من المعروفة فالوصف¹⁷⁹ حسنٌ عند أكثر النّحاة وواجب عند ابن الحاجب، كما س/[12و] قال في الكافية: إذا أُبدِلَ النّكرة من المعرفة فالنّعت واجب،¹⁸⁰ لكن وجوبه أو حسنه إذا كان البديل عين¹⁸¹ المبدل منه، كقوله -تعالى-: ﴿بِالنَّاصِيَةِ نَاصِيَةٍ كَاذِبَةٍ﴾،¹⁸² لا مطلقًا، بل مقيدة.¹⁸³ لكن هذا مذهب الكوفيّين، وعند البصريّين لا يشترط كونه على لفظ عين المُبدَلِ منه، كذا في الكتاب.¹⁸⁴ فإن قيل: لم¹⁸⁵

170 د: إلى الله

171 أ: وشروط

172 س: كان

173 أ - وإن أضيفت إلى ياء المتكلم مصغرة أو جمعًا يكون إعرابها بالحركات

174 س: ذو

175 د: فمجروره

176 س - ولفظة الله معرفة

177 س - والكذب

178 د: دون البديل إلا أنه.

179 أ: النعت

180 ابن الحاجب، جمال الدين عثمان بن عمر، الكافية (في مجموعة النحو) (إستانبول: دار الفضيلة، د.ت.)، ص. ٥٢. ولشرحه انظر إلى رضي الدين محمد بن الحسن الأستراباذي، شرح كافية ابن الحاجب (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٤)، ص. ٢٢٩.

181 د: غير

182 ٩٦/العلق: ١٦.

183 س - لا مطلقًا، بل مقيدة.

184 انظر إلى سيبويه، كتاب سيبويه، ج ١، ص. ٤٤١.

185 أ - لم

يُعرَف "جاعل" ههنا بالإضافة؟ قلنا: لأئها أي: الإضافة لفظية¹⁸⁶ غير مفيدة للتعرّيف، بل مفيدة¹⁸⁷ للتخفيف في اللفظ بسقوط التّنوين؛ لأنّ أصله: "جاعل النّحو" ههنا¹⁸⁸ لا معنوية حتى تفيد التعريف.

[بحث في الإضافة اللفظية والمعنوية]

واعلم¹⁸⁹ أنّ الإضافة قسمان؛ لفظية¹⁹⁰ وهي إضافة اسم الفاعل إلى مفعوله، واسم المفعول إلى ما يقوم مقام الفاعل إذا أريد بهما الحال والاستقبال، نحو: "مررت برجل ضاربٍ زيداً الآن" أو "غداً" أو "معمور الدار" كذلك. وأمّا إضافة¹⁹¹ اسم الفاعل الذي أريد به الماضي أو الاستمرار فمعنوية مفيدة للتعرّيف، نحو: "مررت بزید ضاربك أمس" أو "مالك عبيده"، أو الصّفة المشبهة إلى فاعلها، نحو: "مررت برجلٍ حسن الوجه". وما عداها معنوية مفيدة للتعرّيف أو للتخصيص إذا كان المضاف إليه معرفة أو نكرة، س/[13ظ] نحو: "جاءني غلام زيد" أو "رجل". وإنّما إفادتهما هذه للإضافة المعنوية دون اللفظية؛ لأنّ الاتّصال ههنا في اللفظ والمعنى، وفي اللفظية في اللفظ فقط والمعنى على الانفصال، ولهذا سمّيت لفظية. فـ"جاعل" ههنا اسم الفاعل أضيف إلى مفعوله، وهو (النّحو) المراد منه الحال والاستقبال بدلالة عمله في المفعولين وهما النّحو والكاف في "كالمح". ولا يعمل ما لم يكن بمعنى الحال والاستقبال والاعتماد بأحد الأشياء الستة - كما سيجيء - فيكون إضافة لفظية في تقدير الانفصال غير مفيدة¹⁹² للتعرّيف وللتخصيص، فلا يصح¹⁹³ كونه صفة له فيكون بدلاً منه، ويجوز فيه الرفع والنّصب أيضاً. أمّا الرفع فعلى أنّه خبر مبتدأ محذوف، أي: "هو جاعل النّحو"، وأمّا النّصب فبتقديره: "أعني" أو "أمدح".

فإن قيل: بعد جعلكم إياه بدلاً منه، أي: قسم من أقسام البدل؛ لأنّ أقسامه أربعة: بدل الكلّ من الكلّ، كقوله - تعالى -: ﴿إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ﴾¹⁹⁴، وبدل البعض من الكلّ، نحو: "جاءني القوم أكثرهم" أو "بعضهم"، وبدل الاشتمال، نحو: "سلب زيدٌ ثوبه"، وبدل الغلط، نحو: "مررت س/[13و] برجلٍ حمارٍ"، يعني: إذا أراد المتكلم أن يقول: "مررت بحمارٍ" فسبق لسانه إلى الرّجل، ثمّ تداركه فقال: "بحمارٍ" لدفع هذا الغلط فيكون الغلط في المبدل منه، فمعنى بدل الغلط بدل الشيء من الغلط،¹⁹⁵ وهذا لا يكون إلا من غير رؤية وفكر، فـ"جاعل النّحو" ههنا لا يجوز أن يكون بدلاً من الأوّل.¹⁹⁶ والثاني لإفادتها¹⁹⁷

¹⁸⁶ س د: لأنها لفظية

¹⁸⁷ س: يفيد

¹⁸⁸ س أ - ههنا

¹⁸⁹ س أ: يعني

¹⁹⁰ س أ + ومعنوية

¹⁹¹ أ - إضافة

¹⁹² س: مفيد

¹⁹³ د: يصلح

¹⁹⁴ ١/ الفاتحة: ٦.

¹⁹⁵ أ: لدفع هذا الغلط في المبدل منه فمعنى بدل الغلط بدل الشيء من الغلط وهذا لا يكون إلا من غير رؤية

¹⁹⁶ س أ - بدلاً: د: بدلاً عن

¹⁹⁷ أ د: لإشعارهما

الكلية والجزئية وهو متعالٍ عنهما ولا من الثالث؛ لأنَّ الاشتمال إنَّما يستعمل في الأجسام غالباً ولا من الرابع وهو ظاهر، فلا يكون "جاعل" بدلا من "الله-تعالى"؛¹⁹⁸ لأنَّ انتفاء الأقسام عنه بأسرها يدلُّ على انتفاء المقسم عنه، فهذا معنى قول أهل المعقول: لا وجود للعام إلا في ضمن الخاص والأفراد. قلنا: "إنَّ التَّحْقِيقَ ههنا أنَّ القولَ ببديليةِ "جاعل" من "الله" مجاز مرسل من قبيل إطلاق اسم المتبوع على التابع؛ لأنَّ البديل في الحقيقة موصوف محذوف، وهو "إله"؛¹⁹⁹ إذ التقدير: "إلهٌ جاعلٌ النَّحو" وعمله يدلُّ على هذا التَّقْدِيرِ لا اشتراطه بالاعتماد، إمَّا على الموصوف أو على غيره؛ إذ لو لم يكن التَّقْدِيرُ كذلك لبطل العمل س/[14ظ] ويلزم ترك الواجب على مذهب ابن الحاجب، وهو وجوب النَّعْتِ إذا أُبْدِلَ النَّكْرَةُ من المعرفة فالنَّعْتِ واجب، أو تركُّ الحسَنِ على مذهب الجمهور كما مرَّ بيانه، فيكون ح من القسم الأول مجازاً. لكن²⁰⁰ بمعنى بدل العين من العين لا بمعنى بدل الكلِّ من الكلِّ، حتَّى يلزم ما ذكرتم من إيهام الجزئية والكلية،²⁰¹ ويجوز بديليةِ "جاعل" على المجازية من القسم الثالث، وإن أمكن كونه من الأوَّل بدل العين من العين من الأوَّل، فمعنى الاشتمال وجود التعلُّق بينهما كما صرَّح به النَّحَاة فلا يلزم ما ذكرتم من إيهام الجسمية. هذا، لكن بقي ههنا سؤال ناش عن²⁰³ أقسام البديل، وهو أنَّ قولنا: "جاءني زيدٌ غلامُه" أو "أخوه" أو "حمأزه" من أيِّ قسم من الأبدال الأربعة؟ قلنا: إنَّه من الرابع، وهو بدل الغلط؛ لأنَّ عدم كونه من الأوَّل²⁰⁴ والثَّانِي ظاهر، وكذا من الثالث وهو بدل الاشتمال؛ لأنَّ شرطه كون المتبوع بحيث يطلق ويراد به التَّابِع وكون النَّفْسِ عند ذكره منتظرةً ومتشوقَّةً إلى ذكر التَّابِع، وهذا الشرط منتف فيما قلتم من المثال، فلا يكون من بدل الاشتمال؛ فتعيَّن أنه بدل الغلط لانحصار الأقسام الأربعة²⁰⁵ س/[14و] كذا ذكره²⁰⁶ في حواشي المطوَّل للشريف²⁰⁷ الجرجاني،²⁰⁸ لكن فيه ما فيه لا يخفى على الفطن.

[الظرف اللغو والظرف المستقر]

(في الكالِم) متعلِّق بـ"جاعل"، والمفعول الثَّانِي بـ"جاعل"، قوله:²⁰⁹ (كالْمَلْح) أمَّا الكاف وحده أن جعلناها اسما بمعنى المثل، والجأز مع المجرور أن جعلناها حرف جر، أي: "كائنًا كالمَلْح" و(في الطَّعَام)،

¹⁹⁸ س - تعالى

¹⁹⁹ س: موصوفة وهو إله

²⁰⁰ د - لكن

²⁰¹ س + الجزئية

²⁰² ج: وبديلية

²⁰³ أ: من

²⁰⁴ د: للأول

²⁰⁵ أ: في الأربعة

²⁰⁶ أ: كذا قال؛ د- ذكره

²⁰⁷ س + الدين

²⁰⁸ م: انظر إلى أبو الحسن علي بن محمد بن علي الجرجاني، الحاشية على المطول، تحقيق: الرشيد الأعرضي (بيروت: دار الكتب

العلمية، ٢٠٠٧)، ص. ١٣٠.

²⁰⁹ أ: قوله

متعلّق بـ"جاعل" أيضا فكلاهما ظرف لغو لا مستقرّ. فإن قلت: ²¹⁰ ما الفرق بين اللغو والمستقرّ؟ قلت: ²¹¹ إن الظرف إنّما يكون مستقرّاً إذا اجتمع فيه أمور ثلاثة؛ الأوّل: أن يكون المتعلّق متضمّناً فيه. والثاني: أن يكون المتعلّق من الأفعال العامّة كالحصول والكون والوجود والوقوع والثبوت ²¹² والاستقرار. والثالث: أن يكون المتعلّق مقدرًا غير مذكور. فاحترزنا بالشّرط الأوّل عن مثل: "مررت بزيد"، فإن المتعلّق ههنا هو المرور، والمرور ليس متضمّناً في الجارّ والمجرور، بل هو أمر خارج عن الظرف. واحترزنا بالثاني عن قولنا: "زيد في الدار"، إذا قدر متعلّقه "أكل" بقرينة دالّة عليه ههنا يكون المتعلّق مقدرًا في الظرف، لكنه ليس من الأفعال العامّة ولذلك احتاج تقدير س/[15ظ] ذلك المتعلّق إلى قرينة، وإن كان عامًّا لما احتاج إليها. واحترزنا بالثالث عمّا إذا كان المتعلّق متضمّناً للظرف، وهو من الأفعال ²¹³ العامّة، لكنه مذكور لفظًا، نحو: "زيد حاصل في الدار"، وإذا لم يوجد هذه الشروط الثلاثة يكون الظرف لغوًا، مثال المستقرّ: "زيد في الدار"، إذا قدر المتعلّق "حاصل" أو "مستقرّ" أو "موجود في الدار"، ومثال اللغو: "زيد حاصل في الدار" و"مررت بزيد"، وما له حظ من الإعراب هو المستقرّ، ولا يتمّ الكلام بدونه، بل هو جزء الكلام وليس اللغو كذلك؛ لأنّه متعلّق لعامله المذكور، والإعراب لذلك العامل ويتمّ الكلام بدونه، تأمّل ولا تغفل؛ فإنّه بحث شريف.

[فصل في معنى الصلاة والسلام]

(وَالصَّلَاةِ وَالسَّلَامِ) مجرورة معطوفة على "حمد الله"، أي: أمّا بعد الصلّاة، وهي ²¹⁴ من الله -تعالى- رحمة ومغفرة، ومن عباده دعاء، ومن الملائكة استغفار. فإن قلت: ليس للصلّاة إلا معنيان؛ لغوي وهو الدُّعاء، وشرعيّ وهو الأركان المعلومة والأفعال المخصوصة. فمن أين جاز أن تكون الصلّاة من الله -تعالى- بمعنى الرحمة؟ قلت: س/[15و] ممّا كانت للصلّاة حقيقة وهي ²¹⁵ الدُّعاء والأركان المعلومة والأفعال المخصوصة وغاية وهي الرّحمة، وممّا كان معناها الحقيقيّ غير متصوّر من الله -تعالى-؛ لأنّه يدلّ على الاحتياج والله -تعالى- منزّه عنه فحُمِلَ ²¹⁶ على غايتها وهي الرّحمة. فإن قلت: الرّحمة أيضا لا يُتصوّر في حقّ الله -تعالى- أو معناها رقة القلب والميل إلى شيء والله خال عنه؟ قلت: إطلاقها على الله مجاز عن إنعامه على عباده، فكون مجازًا عن المجاز. ²¹⁷

[بحث في حروف العطف]

²¹⁰ أ: قيل

²¹¹ أ: قلنا

²¹² أ: في الثبوت؛ د- الثبوت

²¹³ س: ومن الإفعال

²¹⁴ أ: وهو

²¹⁵ س: د: وهو

²¹⁶ أ: حمل

²¹⁷ س أ- فإن قلت: الرحمة أيضا لا يُتصوّر في حقّ الله -تعالى- أو معناها رقة القلب والميل إلى شيء والله خال عنه؟ قلت: إطلاقها على الله مجاز عن إنعامه على عباده فكون مجازًا عن المجاز

فاعلم أنّ حروف العطف عشرة عند بعض النحاة، ومنه ابن الحاجب.²¹⁸ وهي: الواو والفاء²¹⁹ وثمّ وحتيّ وأو وإما وأم ولا وبل ولكن.²²⁰ وتسعة عند بعض النحاة ومنه الزمخشري²²¹ وهو ما عدا "إمّا"؛ لأنّ فيها مانعا لكونها للعطف من وجهين؛ الأوّل: وقوعها قبل المعطوف عليه في قولنا: "جاءني إمّا زيد وإمّا عمرو". والثاني: دخول حرف العطف قبل المعطوف عليها وهي الواو. وفي "وإمّا عمرو"²²² فلو كانت حرف عطف لامتنع دخول حرف عطف أخرى²²³ عليها، ألا يُرى أنّه لا يقال: "جائني زيد وأو عمرو"، فلهذين المانعين لم يُجعل للعطف، فالحاصل أنّهم لم يجعلوها حرف عطف لورود السؤال على من يجعلها له في نحو قولنا:²²⁴ "جاءني إمّا زيد وإمّا عمرو" س/[16ظ] بأن يُقال: إنّ حرف العطف فيه "إمّا الأولى" أو "إمّا الثانية"، فإن كانت الأولى فما المعطوف عليه، وإن كانت²²⁵ الثانية²²⁶ فأبى حاجة إلى الواو التي هي حرف العطف؟ وحلّ²²⁷ هذا الإشكال مبنيّ على تمهيد مقدّمة، وهي أن للنحاة في "إمّا" المسبوقه بمثلها ثلاثة²²⁸ أقوال؛ فقول بعضهم: إنّ "إمّا" فيه ليست عاطفة²²⁹ لا الأولى ولا الثانية، والعاطف²³⁰ هو الواو و"إمّا... إمّا" ههنا فللتّرديد والتّقسيم فقط. وقول بعضهم: إنّ العاطفة "إمّا الثانية" دون "إمّا الأولى" وحينئذ الواو يكون لعطف "إمّا الثانية" على "إمّا الأولى" فيكون "إمّا الأولى" للتّرديد فقط، و"إمّا الثانية" للتّرديد وعطف عمرو على زيد في المثال المذكور، وقول بعضهم: إنّ "إمّا الأولى" و"إمّا الثانية" مجموعهما حرف عطف والواو ح كما قلنا، قد عطفت "إمّا الثانية" على "إمّا الأولى"، و"إمّا الأولى" و"الثانية" قد عطفتنا عمروا على زيد فاندفاع السؤال على هذه الأقوال الثلاثة ظاهر²³²، فافهم. فالبحت عن معنى هذه الحروف العاطفة س/[16و] وعن بيان²³³ الفرق بينهما لا يليق بهذا المقام.

[بحث في أصل كلمة النبي والفرف بينه وبين الرسول]

²¹⁸ م: انظر إلى ابن الحاجب، الإيضاح في شرح المفصل، ص. ٢٠٢-٢١٢.

²¹⁹ د: والتاء

²²⁰ أ: وهي الواو والفاء وحتيّ وأو وإما وأم ولا وثم وبل ولكن

²²¹ الزمخشري، المفصل، ص. ٣٠٧.

²²² س: عليها في وإما

²²³ د: العطف الأخرى

²²⁴ أ: في قولنا

²²⁵ أ: كان

²²⁶ د - فإن كانت الأولى فما المعطوف عليه، وإن كانت الثانية

²²⁷ أ: وقبل

²²⁸ س: أ: ثلاثة

²²⁹ أ: للعاطفة

²³⁰ د: العاطفة

²³¹ د - إمّا

²³² د: ظاهرة

²³³ س: وبيان

(عَلَى نَبِيَّهِ) "على" حرف جرّ مبنيّ مجرور بها والضمير مجرور²³⁴ المحلّ لكونه مضافاً إليه لـ"النبي"، وهو راجع إلى "الله" والجارّ والمجرور متعلّق بـ"الصلاة". والنبيُّ هو من النبوة والنبوة²³⁵ على وزن فُعولة²³⁶ كالذُكورة والأنوثة²³⁷ وهي ما ارتفع من الأرض فح يكون معنى النبيّ الذي شَرَفَ على سائر الخلق، وهو ح فعيل بمعنى المفعول أو من النبيّ وهو الخبر، فالنبيّ مَنْ أَخْبَرَ عن الله -تعالى- وهو ح فعيل بمعنى فاعل. فإن قلت: ما الفرق بين النبيّ والرّسول؟ قلت: بينهما عموم وخصوص مطلقاً؛²³⁸ لأنّ الرّسول مَنْ له كتابٌ ربّانيٌّ وإلهامٌ إلهيٌّ والنبيُّ مَنْ له إلهامٌ إلهيٌّ فقط، والنبيُّ²³⁹ أعمُّ من أن يكون له كتابٌ ربّانيٌّ أو لا، فكلُّ رسولٍ نبيٌّ، من غير عكس. فكلّما أُطْلِقَ النبيُّ على رسولنا محمّد -صلى الله عليه وسلّم-²⁴⁰ فالمراد به النبيُّ الذي هو بمعنى الرّسول، لا ما وجد بدونه تحقيقاً بمعنى س/[17ظ] العموم، فليتأمل في هذا المقام.

[بحث في عطف البيان]

ولذا جعل قوله (مُحَمَّدٍ) عطف بيان لـ"نبيّه" مجروراً، وعطف البيان إنّما يكون باسم مختصّ بالمبيّن عند أكثر النُّحاة،²⁴¹ وعند بعضهم لا يلزم كونه مختصّاً به واستدليلٌ بقول الشّاعر:

وَالْمُؤْمِنِ الْعَايِدَاتِ الطَّيْرِ يَمْسَحُهَا
رُكْبَانُ مَكَّةَ بَيْنَ الْغَيْلِ وَالسَّنَدِ²⁴²

فإنّ "الطير" عطف بيان لـ"العائِدَاتِ" مع أنّه ليس باسم مختصّ بها، لكن لا يُشترطُ كونُ الثّاني أوضح من الأوّل لجواز أن يحصُل الإيضاح من اجتماعهما، وهو يعي²⁴³ للإيضاح غالباً، وإن جيء به للمدح قليلاً، كما قال²⁴⁴ صاحب الكشاف: ²⁴⁵ إنّ البيت الحرام في قوله -تع- ﴿جَعَلَ اللَّهُ الْكُعبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ﴾²⁴⁶ عطف

²³⁴ أ: في المحل

²³⁵ س: أ: وهي

²³⁶ أ - فهي

²³⁷ أ + والنبي

²³⁸ أ - مطلق

²³⁹ أ - النبي

²⁴⁰ أ - صلى الله

²⁴¹ س: النحات

²⁴² م: البيت للناطقة الذبياني. انظر إلى محمد زكي العشماوي، النابغة الذبياني مع دراسة للقصيد العربية في الجاهلية (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٤)، ص. ٨٤. وللاستشهاد انظر إلى بدر الدين محمد بن أبي بكر، شرح الدماميني على مغني اللبيب، التحقيق: محمد السيد عثمان (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.)، ص. ١٢٧.

²⁴³ أ - يعي

²⁴⁴ أ: صرح

²⁴⁵ أ: للمدح قليلاً قليلاً كما صرح صاحب الكشاف

²⁴⁶ ٩٧/٥ المائدة:

بيان لـ"الكعبة" جيء به للمدح لا للإيضاح كما يجيء²⁴⁷ الصِّفة كذلك.²⁴⁸ والفرق بينه وبين الصِّفة أن الصِّفة مشتقة غالباً عطف بيان بخلافه.²⁴⁹ والفرق بينه وبين البديل أن البديل مقصود بالنسبة في الكلام، وذكر المبدل منه كالبساط له وعطف البيان بالعكس؛ لأنَّ المقصود فيه هو الأول دون الثاني، ثم وصفه بكمال الغاية بقوله (سيِّد) أي مقتدى (الأنام)، أي الخلائق،²⁵⁰ "سيِّد" مجرور على أنه صفة "محمَّد" و"الأنام" س/[17و] مجرور أيضاً لكونه مضافاً إليه لـ"سيِّد".

[بحث في الصفة من حيث إفادتها التخصيص والمعاني الأخرى]

ثم الصفة إمّا للتخصيص وهو عند النحاة عبارة عن تقليل الاشتراك الحاصل في التكرات، نحو: "جاءني²⁵¹ رجل عالم"؛ لأن "رجلاً" نكرة بحسب الوضع يحتمل لكل فرد من أفراد²⁵² الرجال، فلما قلت: "جاء عالم" قلت ذلك الاحتمال وخصصته بفرد من أفراد العالم،²⁵⁴ أو للتوضيح وهو عبارة عن رفع الاحتمال الحاصل في المعارف، نحو: "زيد العالم أو التاجر"؛ لأن "زيداً" يحتمل على التاجر وغيره. فلما قلت: "التاجر"، قلت بأحدهما فوضحته وعيّنته. أو للمدح، نحو: "زيد العالم"، أو للذمّ، نحو: "زيد الجاهل"، أو للترحم، نحو: "زيد الفقير"، أو للتأكيد، نحو: "ذهب أمس الدابر"؛ فإن "أمس" يدل على الدبور، و"الدابر" تأكيد له. وهذا، أي: كونه للمدح أو للذمّ أو للترحم إلى آخره، إذا كان لتراحم الموصوف معلوماً قبل الوصف وألا يكون من قبيل التخصيص أو التوضيح. والصفة ههنا،²⁵⁵ أي: في قوله: "محمَّد سيِّد الأنام" مجرد المدح.

[بحث في معنى الأهل والأصحاب وأصلهما]

قوله:²⁵⁶ (وَعَلَى آلِهِ) معطوف على "نبيه"، والضَّميرُ راجع إلى "محمَّد"، والجارّ والمجرور²⁵⁸ متعلّق بـ"الصلاة". وأصل "آل" "أهل" أو "أول"، وروى س/[18ظ] عن الكسائي²⁵⁹ أنه قال: سمعت أعرابياً فصيحاً

²⁴⁷ أ: جيء

²⁴⁸ م: انظر إلى جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأفاويل في وجوه التأويل، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود - علي محمد معوض (الرياض: مكتبة العبيكان، ١٩٩٨)، ج. ٢، ص. ٢٩٨.

²⁴⁹ أ: خلاف عطف بيان

²⁵⁰ د: سيد الأنام أي: مقتدى الأنام

²⁵¹ أ - جاءني

²⁵² د: الأفراد

²⁵³ س + رجل؛ د - جاء

²⁵⁴ أ + الرجل

²⁵⁵ د: هنا

²⁵⁶ س أ - قوله

²⁵⁷ أ: عائد

²⁵⁸ د: مع المجرور

²⁵⁹ م: هو أبو الحسن علي بن حمزة الكسائي، مؤلّي بني أسد، من أهل باخمشا. من أئمة القراءات السبع، مؤسس مذهب الكوفة فيها النحو. أخذ عن الرُّؤاسي، ودخل الكوفة وهو غلام، وأدّب ولد الرشيد (ت. ١٨٩هـ/٢٠٥م) من كتبه متشابهات القرآن، ما تلحن

يقول: "أهل وأهيل وآل وأويل". وخصَّ استعماله في الأشراف ومن له خطر عظيم دنيويًا كان أو أخرويًا بخلاف الأهل. يعني: يُستعمل في الشرف وغيره؛ مثال الشرف: ²⁶⁰ "أهل الدين" و"أهل الإيمان"، وغير الشرف ²⁶¹ "أهل الفسق" و"أهل الفجور" بدليل أن تصغيره "أهَيْلٌ". قلت: الهاء في "أهل" همزة كما قُلبت الهمزة في "هراق" أصله "أراق" لقرب مخرجهما، ثم قُلبت الهمزة ألفًا لكون ما قبلها مفتوحاً مع سكونها، فصار "آل" ²⁶² (وَأَصْحَابِهِ) جمع صاحب كـ"ظاهر" جمع "أظهار"، وهو معطوف ²⁶³ على "آله"، والضَّمير مجرور المحلّ لإضافة "الأصحاب" إليه، وراجع إلى النَّبِيِّ -عليه السَّلَام- ²⁶⁴

[بحث في إعراب الجمع المذكر السالم والمثنى]

(مُؤَيِّدِي) أي: المقويّ الإسلام، و"المؤيدي" أصله مؤيدين وهو جمع المؤيّد، وإعرابه بالحروف في حالة الرَّفْع ²⁶⁵ بالواو والنون، نحو: "جاءني المؤيّدون"، وحالة النَّصْب والجرّ بالياء والنون، نحو: "رأيت المؤيّدين" و"مررت بالمؤيّدين"، وكذا كل جمعٍ إعرابه ²⁶⁶ بالواو والنون أو بالياء والنون. ²⁶⁷ وكذا إعراب التثنية بالحروف، ²⁶⁸ لكن إعراب حالة الرَّفْع بالألف والنون، نحو: "جاءني المؤيّدان" وحالة النَّصْب والجرّ بالياء والنون، نحو: "رأيتُ المؤيّدَيْن" و"مررتُ بالمؤيّدَيْن"، وكذا إعراب ²⁶⁹ كل تثنية. ²⁷⁰ وههنا حالة الجرّ س/[18] و] لوقوعه ²⁷¹ صفةً لمجرورٍ، وهو "أصحابه"، لكن سقط نونه بالإضافة إلى (الإسلام)؛ لأنَّ الإضافة لا تجتمع مع التّون والتثنية؛ لأنَّهما يدلّان ²⁷² على الانفصال، بالإضافة على الاتّصال فلا يجتمعان، ولا يسقط الياء في الكتابة لئلاّ يلتبس بالمفرد. فإن قلت: لِمَ لم يَجْزُ تحريك يائه، حُرِّك ياء التثنية عند التّقاء السّاكنين، نحو: "مررت بغلاميّ القوم" قلت: لأنَّها لو كُسِرت لَلزِم اجتماع الكسرات بخلاف ياء التثنية، فإنَّ ما قبلها مفتوح، ولا مساعٍ أيضاً إلى الفتح والضّم وهو ظاهر. واسم الفاعل ههنا وهو "المؤيّد" معرّف بالإضافة وجُعِلَ صفةً

فيه العوام. انظر إلى أبو الطيب عبد الواحد بن علي الحلبي اللغوي، مراتب النحويين، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: مكتبة نهضة مصر ومطبعها، ١٩٥٥)، ص. ٤٨-٤٩. أ. د. وعن الكسائي

²⁶⁰ س أ: الأشراف

²⁶¹ س أ: الأشراف

²⁶² د - بدليل أن تصغيره "أهَيْلٌ". قلت: الهاء في "أهل" همزة كما قُلبت الهمزة في هراق أصله أراق لقرب مخرجهما ثم قُلبت الهمزة ألفًا لكون ما قبلها مفتوحاً مع سكونها فصار "آل"

²⁶³ في هامش س: استثقالا فجاز فيه الوجهان

²⁶⁴ س - عليه السلام

²⁶⁵ أ: بالحروف حالة الرفع

²⁶⁶ أ: إعراب كل جمع؛ د- إعرابه

²⁶⁷ أ د - أو بالياء والنون

²⁶⁸ أ د - بالحروف

²⁶⁹ س - إعراب

²⁷⁰ س أ + ويكون حالة رفعها بالألف والنون ونصبها وجرها بالياء والنون

²⁷¹ أ: لوقوعها

²⁷² س أ: يدلان

للمعرفة، وهي "أصحابه" لكونه بمعنى الماضي أو الاستمرار؛ لأنّ تأييدهم الإسلام في الزّمان الماضي، وإذا كان اسم الفاعل²⁷³ بمعنى الماضي والاستمرار يعرف بالإضافة كما مرّ. ومعنى الإسلام: شهادة أن لا إله إلا الله و²⁷⁴ أنّ محمدا عبده ورسوله وإقامة²⁷⁵ الصّلاة وإيتاء الرّكاة وصوم شهر رمضان وحجّ البيت الحرام،²⁷⁶ إن وجب الله.²⁷⁷ ومعنى الإيمان: الاعتقاد بالله وملائكته ورسوله واليوم الآخر س/[19ظ] وبالقدر خيره وشرّه. والفرق بينهما بالعموم والخصوص مطلقا؛²⁷⁸ والعامّ هو الإسلام، والخاصّ هو الإيمان؛ لأنّ²⁷⁹ معنى الإيمان عبارة عمّا يظهر²⁸⁰ من الاعتقادات الحقيقية ومعنى الإسلام عبارة عمّا يظهر من الأعمال الصّالحة، ولا شك أنّ الاعتقادات الحقيقية يظهر آثارها على صفحات الأعمال الصّالحة، وآثار الاعتقادات الحقيقية هي الأعمال الصّالحة فيكون كل مؤمن مسلما، وليس كل مسلم مؤمنا؛ إذ ربّ شخص يرى مسلما في الظاهر غير منقاد ومعتقد في الباطن. وعند أكثر المتكلمين هما لفظان مترادفان، فكلّ مؤمن مسلم وبالعكس، هذا معانها الاصطلاحيّ. وأمّا اللغوي: فالإيمان هو التّصديق والإذعان والقبول والوصول. والإسلام هو الدّخول في السّلم، وباقي البحث مذكور في الأصول.

[بحث في الحروف المشبهة بالفعل]

فلمّا قال المصنّف "أمّا" أردف جوابه بالفاء بقوله: (فإنّ الولد الأعزّ) الفاء جواب "أمّا" لتضمّنها معنى الشّروط، كما مرّ. و"إنّ"²⁸¹ حرف من الحروف المشبهة بالفعل، وهي: إنّ وأنّ وكأنّ ولكنّ وليت ولعلّ. س/[19و] وعمل هذه الحروف نصب²⁸² الاسم ورفع²⁸³ الخبر،²⁸⁴ مثل: "إنّ زيدا قائمٌ"، وكذا عمل²⁸⁵ غيره. فالـ"ولد" منصوب على أنّه اسم "إنّ"، و"الأعزّ" منصوب أيضا على أنّه صفة "الولد". ومشابهة²⁸⁶ هذه الحروف بالأفعال في ملازمتها الأسماء كالأفعال وكون أواخرها مبنية على الفتح كالأفعال الماضية، وفي أنّها ثلاثي ورباعي كالأفعال. فلمّا شابهتها بهذه المشابهة ألحقّ منصوبها بالمفعول ومرفوعها²⁸⁷ بالفاعل، وهذا

²⁷³ د - اسم الفاعل

²⁷⁴ د + أشهد

²⁷⁵ د: إقام

²⁷⁶ أ د - الحرام

²⁷⁷ س أ: وجب

²⁷⁸ س: المطلق؛ د: مطلق

²⁷⁹ د: و

²⁸⁰ س: يبطن

²⁸¹ د: فإن

²⁸² د: ينصب

²⁸³ د: يرفع

²⁸⁴ س: أن تنصب الاسم وترفع الخبر

²⁸⁵ د - عمله

²⁸⁶ أ: فمشاهدة

²⁸⁷ د: منصوبها ومرفوعها

مذهب البصريين. وعند الكوفيين الخبر مرتفع بما هو مرتفع به قبل دخول هذه الحروف، ولا عمل للحروف فيه. ومن خصائص هذه الحروف أن لا يجوز تقديم أخبارها على أسمائها، فلا يقال: "إن قائمٌ زيداً" مثلاً لئلا يشابهن الأفعال في العمل، من كل الوجوه وهو خلاف القياس،²⁸⁸ إلا إذا كان الخبر ظرفاً؛ فإنه يجوز تقديم الخبر²⁸⁹ على الاسم لتنزله حينئذ منزلة الاسم لما بين الظرف والمظروف من شدة الاتصال والامتزاج، كقولك: "إن في الدار زيداً"،²⁹⁰ وفي التنزيل: ﴿إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ﴾.²⁹¹ وقد تُحذف أخبارها عند قرينة،²⁹² في نحو: س/[20ظ] "إن مألأ وإن ولدأ" أي: "إن لنا مألأ" و"إن لنا ولدأ"، هذا في الظرف. وأمّا في حذف²⁹⁴ غيره كقوله -تعالى-: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ﴾،²⁹⁵ و﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾.²⁹⁶ قال صاحب اللباب: وأمّا الاسم فلا يحذف،²⁹⁷ وعَلَّله الفالي: ²⁹⁸ لأن الاسم مشبّه بالمفعول، والخبر مشبّه بالفاعل، والمشبّه بالمفعول أضعف من المشبّه بالفاعل الأقوى،²⁹⁹ فلضعفه لم يحذف إلا إذا كان ضمير³⁰⁰ الشان³⁰¹ مثل: "إن زيد قائم" في "إنه زيد قائم" فقد³⁰² جاز في غير ضمير الشان حذف الاسم لضرورة وزن³⁰³ الشعر، كقوله:

وَلَكِنَّ زُنَيْجِي غَلِيظُ الْمَشَافِرِ³⁰⁴

فَلَوْ كُنْتُ جَنِيًّا عَرَفْتُ قَرَابَتِي

²⁸⁸ د - من كل الوجوه وهو خلاف القياس

²⁸⁹ أ: إخبارها؛ د: تقديره

²⁹⁰ م: انظر إلى تاج الدين محمد بن أحمد الإسفرائيني، اللباب في علم الإعراب، تحقيق: الشوقي المعري (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٦)، ص. ٧٣.

²⁹¹ ٨٨/الغاشية: ٢٥-٢٦.

²⁹² د - عند قرينة

²⁹³ د: لهم

²⁹⁴ أ د - حذف

²⁹⁵ ٤١/الفصلت: ٤١.

²⁹⁶ ٢٢/الحج: ٢٥.

²⁹⁷ م: انظر إلى الإسفرائيني، اللباب في علم الإعراب، ص. ١١٢.

²⁹⁸ م: هو أبو الحسن علي بن أحمد بن سلك الفالي (ت. ٤٤٨هـ/١٠٥٧م). هو كاتب وشاعر وأديب. ولد في مدينة فالة بإقليم خراسان، عاش في بغداد. ومن آثاره كتاب الاستقامة. (معجم المؤلفين، عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني كحالة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٥٧)، ج. ٧، ص. ٢٠.

²⁹⁹ س أ - الأقوى

³⁰⁰ س: الضمير

³⁰¹ انظر إلى الإسفرائيني، اللباب في علم الإعراب، ص. ١١١.

³⁰² د: فقد

³⁰³ د - وزن

³⁰⁴ م: البيت لفرزدق. انظر إلى عبد المتعال الصعيدي، بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة (القاهرة: مكتبة الآداب، ١٩٩٩)، ص. ٨٩. ولزيد من الشرح انظر إلى أبو البركات كمال الدين عبد الرحمان بن محمد الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين، تحقيق: جودة مبروك محمد مبروك (القاهرة: مكتبة الخانجي، ٢٠٠٢)، ص. ١٥٧.

أي: "ولكنك"، هكذا قيل، ولكن في نظر؛ لأنه يجوز حذفه في³⁰⁵ غير ضمير الشأن من غير ضرورة، كقوله:

فَلَيْتَ دَفَعْتَ الهمَّ عَنِّي سَاعَةً³⁰⁶

أي: "فليتك" أو "فليتته". وقد قال ابن عصفور:³⁰⁷ يجوز حذف أسماء هذه الحروف³⁰⁸ في فصيح الكلام،³⁰⁹ فالأولى على هذا أن يُقال: إنَّ حذفه في ضمير الشأن أكثر منه في غيره، فليتأمل.

[بحث في كان وأخواتها]

ثم دعا المصنّف لهذا³¹⁰ الولد الأعزّ بقوله: (لَا زَالَ) أي: دام وثبت؛ س/[20] لَأَنَّ النَّفْيَ وهو "لا زال" دخل على ما فيه معنى³¹¹ النَّفْيِ، وهو "زال" يفيد الإثبات و"لا زال" فعل ماضٍ³¹² من الأفعال النَّاقِصَة، وهي: كان وصار وأصبح وأمسى وأضحى وظلّ وبات وعاد، وأض وغدا وراح وما زال وما دام وما انفكّ وما فتى وما برح وليس.³¹³ وهذه الأفعال تدخل على المبتدأ والخبر فترفع الأوّل وتنصب الثاني تشبيهاً بهما بالفاعل والمفعول في الأفعال التامة، نحو: "ضرب زيد عمرو"،³¹⁴ مثل: "كان زيد قائماً" وكذا غيره. فاسم "لا زال" ههنا مستتر فيه مرفوع المحلّ راجع إلى "الولد" (كاسمه) الجارّ والمجرور مع متعلّقه خبر "لا زال" أي: "كائنًا كاسمه"، فيجوز أن يكون الكاف بمعنى "المثل"، فيكون محلّ النَّصْبِ³¹⁵ خبر "لا زال" وحده، أي: "لا زال مثل

³⁰⁵ س: من

³⁰⁶ م: هذا صدر البيت، وعجزه: "فَبَيْنُنَا عَلَيَّ مَا خَيَّلَتْ نَاعِيَّ بَالٍ". البيت لعدي بن زيد، ولتخرجه انظر إلى أبو الحسين علي بن مؤمن بن محمد بن علي ابن عصفور الإشبلي، شرح جمل للزجاجي، تقديم: فؤاز الشعار (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨)، ج.١، ص.٤٤٤.

³⁰⁷ م: هو أبو الحسن علي بن مؤمن بن محمد بن علي الحضرمي الإشبلي، النحوي والأديب والشاعر المشهور (ت.٦٦٩هـ/١٢٧٠م). ولد بالإشبيلية أخذ اللغة والأدب عن أبي علي الشلوبين وأبو الحسن الدبّاج. من أشهر كتبه الممتع في التصريف، المقرب في النحو، شرح الجمل للزجاجي (الشرح الكبير/أحكام ابن عصفور)، ضرائر الشعر. ولمزيد من ترجمته انظر إلى صلاح الدين خليل بن أبيك بن عبد الله الصفدي، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرناؤوط - تركي مصطفى (بيروت: دار إحياء التراث، ٢٠٠٠)، ج.٢٢، ص.١٦٥-١٦٦.

³⁰⁸ س: د: أسمائها

³⁰⁹ م: انظر إلى ابن عصفور الإشبلي، أبو الحسين علي بن مؤمن بن محمد بن علي، شرح جمل للزجاجي، تقديم: فؤاز الشعار (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨)، ج.١، ص.٤٤٣.

³¹⁰ د: هذا

³¹¹ س - د - معنى

³¹² د: ماضي

³¹³ د: وهي كان وصار وأصبح وأمسى وأضحى وظلّ وبات وعاد وغدا وراح وما زال وما دام وليس وما انفكّ وما برح وما فتى

³¹⁴ د - نحو: ضرب زيد عمرو

³¹⁵ د - محلّ النَّصْبِ

اسمه " (مَسْعُودًا)، بدل من "كاسمه"³¹⁶ بدل الكلِّ من الكلِّ أو بدل الاشتمال؛ لأنَّ الاشتمال أعمُّ من اشتمال المبدل منه أو البديل،³¹⁷ بل وجود التلبس من أحد الطرفين يكفيه، كما مرَّ. وما قيل: إن "مسعودًا" خبرٌ "لا زال" و"كاسمه" حال من ضمير مستكنٍ³¹⁸ في "لا زال" ليس بسديد؛³¹⁹ لأنَّ الحال قيدٌ لعامله، وهو دعاء للولد والقيد ينافيه، لأنَّ الدعاء المطلق أفصح وأولى من دعاء³²⁰ المقيّد. وإنَّما يُقالُ لهذه الأفعال ناقصة؛ لأنَّها س/[21ظ] لا تتمُّ³²¹ بأسمائها كلامًا تامًا، ومن ثمَّ عدلوا عن تسمية مرفوع هذه الأفعال فاعلا لقصوره عن رسم الفاعل، وهو أن يتمَّ الكلام به. وهكذا القول في منصوبها حيث لم يسمَّوه مفعولًا به؛ لأنَّه ليس على رسمه، وهو كونه فضلةً يتمُّ الكلام بدونه. ويجوز تقديم أخبار هذه الأفعال الناقصة على أسمائها، مثل: "كان قائمًا زيدٌ"؛ لأنَّه كتقديم المفعول على الفاعل وهو جائز. وفي هذه الأفعال يجوز تقديم أخبارها على أنفسها، مثل: "قائمًا كان زيدٌ". وهو على ثلاثة أقسام؛ قسمٌ: يجوز على الاتِّفاق، وهو من "كان" إلى "راح"؛ لأنَّها أفعال صريحة؛ فجاز تقديم المنصوب عليها. وقسمٌ: لا يجوز تقديمه³²² اتِّفاقًا، وهو ما في أوَّلها "ما"، وكلمة "ما" مانعة من التَّقديم؛ لأنَّها إمَّا نافية، فلها صدر الكلام، وإمَّا مصدريةٌ فلا يتقدَّم معموله عليها. وقسمٌ: مختلف فيه وهو "ليس" والصَّحيح الجواز، نحو: "قائمًا ليس زيدٌ" لوقوعه في القرآن، نحو: ﴿يَوْمَ يَأْتِيهِمْ لَيْسَ مَصْرُوفًا عَنْهُمْ﴾.³²³ وإذا تقدَّم العذاب معمول معموله عليه فتقديم معموله أولى، وهذه الجملة أعني: جملة³²⁴ "لا زال" إلى قوله "لمَّا استظهر" جملة معترضة لوقوعها معترضة بين اسم "إنَّ" وخبرها ولا محلَّ لها من الإعراب؛ لأنَّ الجملة لا يستحقُّ الإعراب ما لم تقع موقع المفرد. س/[21و] وما يُقالُ: إنَّ الجملة المعترضة من "لا زال" إلى قوله "أردت" ليس بشيء؛ لأنَّ العامل في "لمَّا أردت"³²⁵ "أردت"³²⁶ و"أردت" مع معموله خبر "إنَّ" وإنَّ آخر لفظًا، لكنَّه مقدَّم رتبةً فتكون³²⁷ المعترضة من "لا زال" إلى "لمَّا استظهر" لا إلى "أردت".

(وَأَيْ أَهْلٍ) مجرور بـ"إلى" (الْخَيْرِ) مجرور؛ لأنَّه مضاف إليه لـ"أهل" والجارُّ والمجرور متعلِّق بقوله: (مَوْذُودًا)، وهو معطوف على قوله:³²⁸ "مسعودًا" تقديره و"مودودا إلى أهل الخير"، ثمَّ أُجْر رعايةً لأمر السَّجع وبه سقط ما قيل: إنَّ حقَّ الطَّرْف اللُّغو التَّأخيرُ إيدانًا لكونه فضلةً، وحقُّ الطَّرْف المستقرُّ التَّقديم

³¹⁶ د - بدل من كاسمه

³¹⁷ س: و البديل

³¹⁸ د: الضمير المستكن

³¹⁹ أ: سديدا

³²⁰ د - الدعاء

³²¹ أ د: لم يتم

³²² د - تقديمه

³²³ ١١/هود: ٨.

³²⁴ د - جملة

³²⁵ س أ: استظهر

³²⁶ أ + وهو

³²⁷ س: فيكون

³²⁸ أ د - على قوله

إعلامًا لكونه عُمدةً ومحتاجًا إليه، فهنا قدّم اللغو وهو قوله: "إلى أهل الخير" على قوله "مودوداً"، أعني: سقط هذا السؤال بقوله:³²⁹ فُدِّمَ رعايةً لأمر السَّجع، وإن كان حقه التأخير. فإن قيل: ما السَّبب والنُّكته في التَّقديم "له" على "كُفُوا" في قوله -تعالى-: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾³³⁰، وإنّه ظرفٌ لغوٌ متعلّق بقوله: "كفوا"³³¹ قلتُ: إنّما قدّم له عليه للاهتمام بشأنه؛ إذ الآية إنّما هي مسبوقَةٌ لنفي المكافأة عن ذات الله -تعالى- وهذا الغرض مستفاد من هذا الظرف فكان تقديمه أهمّ، تأمّل. ثمّ قصد المص إلى بيان لسبب إرادة التلميز لهذا³³² س/[22ظ] الولد، فقال: (لَمَّا اسْتَظْهَرَ) أي قرأ وحفظ عن ظهر القلب.

[بحث في أنواع "لَمَّا"]

اعلم أنّ "لَمَّا" يجيء على أربعة أوجه: فعل، نحو: لَمَّا لَمُوا، وجازمة إذا دخل على الفعل المضارع، نحو: "لَمَّا يركب"، وبمعنى "حين" إذا دخل على الماضي، نحو: "جئتكَ لَمَّا ضرب زيد"، أي: حين ضربه عمروا،³³³ وبمعنى "إلا" إذا لم يدخل³³⁴ عليهما،³³⁵ نحو قوله -تعالى-: ﴿لَمَّا عَلِمَهَا خَافِظٌ﴾³³⁶ أي: "إلا عليها حافظ"، و"لَمَّا" في قوله: "لَمَّا استظهر" بمعنى "حين" لدخولها على الماضي، وهو ههنا اسم مبنّي، واتّحد الصُّورتين³³⁷ بين كونه اسمًا وكونه حرفًا. سبب بنائه كذا؛ فإنّه مبني³³⁸ حال الاسميّة لمجيئه اسما على صورة الحرفيّة، كذلك "لَمَّا"، و"استظهر" فعل ماض فاعله مستتر فيه عائد³³⁹ إلى "الولد" ومحلّ الجملة الفعلية جرّ لكونها مضافا إليه³⁴⁰ لـ"لَمَّا"، والجملة التي أُضيفَ³⁴¹ إليها "لَمَّا" لا بدّ أن يكون³⁴² فعلية، "لَمَّا فيها" -أي: في "لَمَّا"- من معنى المجازة،³⁴³ العامل فيها "أردت"، أي: "أردت التلميز وقت استظهاره دون "استظهر": لأنّه مضاف إليه

³²⁹ أ: بقولنا

³³⁰ ١١٢/الإخلاص: ٤.

³³¹ أ - بقوله؛ د: بكفوا

³³² د: بهذا

³³³ س أ - عمروا

³³⁴ د: دخل

³³⁵ في هامش أ: أي: على الماضي والمضارع

³³⁶ ٨٦/سورة الطارق: ٤.

³³⁷ س: مبني لاتحاد الصوري.

³³⁸ أ: فإنها مبنية

³³⁹ أ: راجع.

³⁴⁰ د: إليها

³⁴¹ د: أُضيفت

³⁴² س: تكون

³⁴³ أ س د: المجازات. في هامش أ: أي: معنى الشرط

لـ"مًا" والمضاف إليه لا يعمل في المضاف³⁴⁴ لكونهما شيئًا واحدًا.³⁴⁵ وإلا لزم³⁴⁶ كون السَّيِّء عاملاً في نفسه وهو غير جائز (مُخْتَصِرٌ) منصوب على أنه مفعول "استظهر" وهو مضاف إلى (الإِقْنَاعِ) س/[22و] إضافة المسعى إلى اسمه، نحو: "سعيد كرز"، أي: "المختصر الذي هو الإقناع"

[بحث في استعارة القناع للمختصر]

(وَكَشَفَ) أي: أزال (عَنَّهُ) أي: عن المختصر، الواو في "وكشف" للعطف، و"كشف" فعل ماضٍ فاعله مستتر فيه عائد إلى "الولد"، ومحلّ الجملة جرّ لكونها معطوفة على جملة "استظهر". (بِحِفْظِهِ) الباء فيه للاستعانة، أي: كشف عنه باستعانة حفظه، وهو حرف جرّ و"حفظه" مجرور بها، والجارّ مع المجرور متعلّق بـ"كشف"، والضمير في بـ"بحفظه" مجرور المحلّ لكونه مضافاً إليه لـ"حفظ"، وهو يجوز³⁴⁷ أن يكون عائداً إلى "الولد" له، فيكون من قبيل إضافة المصدر إلى الفاعل، والمفعول متروك، تقديره: "بحفظ الولد المختصر"³⁴⁸ بالنصب.³⁴⁹ ويجوز أن يكون عائداً إلى "المختصر" فيكون من قبيل إضافة المصدر إلى المفعول، والفاعل متروك تقديره: "بحفظ المختصر الولد" (فَضْلَةً) منصوب؛ س/[23ظ] لأنّه مفعول "كشف"، وهو³⁵⁰ مضاف إلى (القِنَاعِ)، وهو ما تغطّي المرأة به رأسها. وفضلته بقيته التي نزلت³⁵¹ إلى وجهها،³⁵² وفيه استعارة بالكناية؛ لأنّ المصنّف شبه "المختصر" بالمرأة المحجوبة في المقبولية وميلان النفس إليها، وأثبت له ما يلزمها من "القناع"، وهذا التشبيه المضمّر في النفس، تسمى استعارة مكنية. والإثبات المذكور³⁵³ استعارة تخيلية، وهي قرينة للمكنية، فهما متلازمان وجوداً أو عدماً،³⁵⁴ وفي كشف استعارة تبيعية؛ لأنّ معناه "أزال صعباً"، وقال به مراده وطرح الجهل عن نفسه.

(وَأَحَاطَ) أي: إدراك الشيء بتمامه وكماله، وإعرابه كإعراب "كشف" من غير فرق (بِمُفْرَدَاتِهِ) الجارّ مع المجرور³⁵⁵ متعلّق بـ"أحاط"، أي: أحاط مسائله وأبحاثه، والضمير البارز مجرور المحلّ لكونه مضافاً إليه للمفردات عائداً إلى "المختصر" (حِفْظًا) منصوب على التمييز، وهو فاعل في المعنى؛ لأنّ المعنى "أحاط بحفظه"، والتّمييز إمّا بمعنى الفاعل كهذا، وكقوله -تعالى-: س/[23و] ﴿وَأَشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾³⁵⁶، أي:

³⁴⁴ س- لكونهما شيئاً واحداً

³⁴⁵ أ + الظاهر

³⁴⁶ د: يلزم

³⁴⁷ س: ويجوز

³⁴⁸ أ + بالإقناع

³⁴⁹ د - بالنصب

³⁵⁰ أ: وهي

³⁵¹ د: ينزل

³⁵² أ: وفضلة ما نزل إلى وجهها

³⁵³ د: المذكورة

³⁵⁴ س - أو عدماً

³⁵⁵ س - الجار والمجرور

³⁵⁶ ١٩/سورة مريم: ٤.

يشيب رأسي، أو بمعنى المفعول كقوله -تعالى-: ﴿وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا﴾³⁵⁷، أي: عيون الأرض. (وَأَتَقَنَّ) أي: أحكم وأثبت، وهذه الجملة الفعلية في محلّ الجرّ معطوفة على جملة "أحاط" أو على جملة "استظهر"، وباقى إعرابه كإعراب "كشف" ظاهر.

[بحث في جملة الصلة وأغراض استعمال الحال]

(مَا) موصولة لا بدّ لها من صلة مشتملة على الضمير العائد إلى الموصول؛ لأنّ الموصول مع صلته ممّا تَنَزَّلَا منزلة الشّيء الواحد فلا بدّ من شيء يصل بينهما، ويجوز حذف هذا العائد إذا كان منصوبًا، نحو قوله -تعالى-: ﴿أَهَذَا الَّذِي بَعَثَ اللَّهُ رَسُولًا﴾³⁵⁸، أي: "بعثه الله رسولاً"³⁵⁹، ونحو ذلك. والصلة لا بدّ أن يكون من إحدى الجملة الأربع الإخبارية، أي الاسميّة، نحو: "الذي أبوه منطلق زيد"، والفعلية، نحو: "الذي انطلق أبوه عمرؤ"، والظرفية، نحو: "الذي في الدار خالدٌ"، والشّرطية، نحو: "الذي إن تكرمه يكرمك بشرٌ". وقوله: (فِيهِ) أي: "في المختصر" صلتهما، والضمير المستكنّ في "فيه" المنتقل س/[24ظ] من "حصل" بعد حذفه؛ لأنّ تقديره: "أتقن ما حصل فيه"، فاعل الظرف عائد إلى "ما"، والضمير البارز في "فيه" مجرور المحلّ راجع إلى "المختصر" والموصول مع صلته منصوب المحلّ على أنّه مفعول "أتقن"، وممّا كان في قوله: "ما فيه" من الإيهام بيّن ذلك³⁶⁰ الإيهام بقوله: (مِنَ النَّحْوِ) والجارّ مع المجرور متعلّق بكائنا³⁶¹ منصوب المحلّ على أنّه حال، وهو³⁶² إمّا لبيان هيئة الفاعل، نحو: "جاءني زيد راكبًا" أو لبيان هيئة المفعول به،³⁶³ نحو: "رأيت زيدًا ماشيًا" إذا جعلته حالًا عن "زيد"، وهذا أكثرّي لا كليّ؛³⁶⁴ لأنه قد يقع الحال من المبتدأ والخبر والمضاف إليه، لكنّه قليل لا يكون إلّا في كلام المصنّفين.³⁶⁵ وهذه³⁶⁶ الحال إمّا لبيان هيئة الفاعل إن جعلناها حالًا من الضمير المستكنّ³⁶⁷ في "فيه"؛ لأنّه فاعل الظرف كما مرّ، والعامل فيها³⁶⁸ الظرف قبلها³⁶⁹ أو لبيان هيئة المفعول إن جعلناها حالًا من الموصول في ما فيه؛ لأنّه مفعول "أتقن" والعامل فيه هو أتقن؛ لأنّه عامل في الحال هو عامل في ذي الحال و"من" في "من النّحو" بيانيّة ومن البيانيّة مع مدخولها صفة لما قبلها إن س/[24و] كان ما قبلها نكرة، نحو: "رأيت رجلا من قبيلة قريش" وحال إن كان ما قبلها معرفة، كما في قوله:

³⁵⁷ ٥٤/سورة القمر: ١٢.

³⁵⁸ ٢٥/سورة الفرقان: ٤١.

³⁵⁹ أي: بحثه ونحو ذلك

³⁶⁰ أ - ذلك

³⁶¹ أ + ظرف مستقر

³⁶² أ: وهي

³⁶³ أ: أو المفعول

³⁶⁴ أ + أكثرّي

³⁶⁵ د - وطرح الجهل... في كلام المصنّفين

³⁶⁶ س: وهذا

³⁶⁷ د + الذي

³⁶⁸ أ: فيه

³⁶⁹ د - قبلها

"ما فيه من النحو": فإنه من النحو حال لكون ما قبلها معرفة؛ لأنَّ الموصول مع الصِّلة معرفة، كقوله - تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ﴾³⁷⁰ فإنَّ "من الأوثان" حال من "الرجس". فإن قيل: كيف يمكن أن يكون الموصول مع الصِّلة معرفة وكلّ واحد منهما نكرة وانضمام النكرة إلى النكرة لا يفيد التَّعريف؟ قلنا: يمكن أن يحصل من الاجتماع والانضمام هيئة مفيدة للتَّعريف وإن كان كل واحد بينهما واحد نكرة، كقول بعض المنطقيين: إنَّ انضمام الكلِّي إلى الكلِّي قد يفيد³⁷¹ الجزئية، أو نقول: إنَّ الصِّلة تجب أن تكون معلومة عند المخاطب، فح جاز أن يوضَّح، ويخصَّص³⁷² المهم الذي هو الموصول.

واعلم أنَّ قول النَّحاة: إنَّ العامل في الحال يجب أن يكون ما³⁷³ هو العامل في ذي الحال، -إنما هو في مذهب أكثرهم- وإلاَّ ينتقض بقوله -تعالى-: س/[25ظ] ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾³⁷⁴، و"أُمَّة" حال من "أُمَّتكم"، والعامل³⁷⁵ فيها اسم الإشارة و"أُمَّتكم" ذو الحال، والعامل فيها "إنَّ"، كذا في شرح التسهيل.³⁷⁶ (مَعْنَى وَلَفْظًا)، منصوبان على التَّمييز من قوله "من أتقن": لأنَّ الإتيان قد يكون من جهة اللفظ³⁷⁷ أو من جهة المعنى أو جهتهما معًا، فلما قال: "لفظًا و معنًى" عَلِمَ أنَّ إتقانه إياه من جهة اللفظ والمعنى معًا فهو تمييز عن الجملة بمعنى المفعول؛ لأنَّ معناه: "أتقن لفظه ومعناه"

(أَرَدْتُ) فعل فاعل (أَنْ) مصدرية (أُظْهَرُ) فعل مضارع منصوب بأن فاعله مستتر فيه وهو "أنا" والضمير البارز المتصل منصوب المحل؛ لأنَّه مفعول "أُظْهَرُ" منصوب،³⁷⁸ وهو عائد إلى "الولد"، ومحلَّ الجملة الفعلية، أعني: "أُظْهَرُ" منصوب المحلَّ على أنَّه مفعول "أردت"، وجملة "أردت"³⁷⁹ مع "ما" عمل فيه مرفوع المحلَّ على أنَّه خبر "إنَّ"، أي: "فإنَّ الولد الأعزَّ مرادُّ مني تلميظه" أو "مريدا تلميظه وقت استظهاره"³⁸⁰ ومعنى "أُظْهَرُ" "أذيقه" و"أطعمه"، وفيه استعارة مكنية؛ لأنَّ المصتَفَّ شَبَّه س/[25و] في نفسه كلام الإمام بالمطعومات اللذيذة المرغوبة، ثمَّ أثبت له ما يلزم³⁸¹ المطعومات من الإذاعة والإطعام، وهذا الإثبات استعارة تخيلية كما مرَّ، ومعناه الحقيقي التَّربية والتَّعليم (مِنْ كَلَامٍ) حرف جر وكلام

³⁷⁰ ٢٢/سورة الحج: ٣٠.

³⁷¹ د س: تفيد

³⁷² س: تخصيص

³⁷³ س أ - يجب أن يكون ما

³⁷⁴ ٢١/سورة الأنبياء: ٩٢.

³⁷⁵ د: حال فاعل

³⁷⁶ م: انظر إلى ابن مالك جمال الدين محمد بن عبد الله الأندلسي، شرح التسهيل، تحقيق: عبد الرحمن السيد - محمد بدوي

المختون (الجيزة: دار هجر، ١٩٩٠)، ٣٥٤/٢.

³⁷⁷ س أ + فقط

³⁷⁸ أ - منصوب

³⁷⁹ أ - جملة

³⁸⁰ د - أو مريدا تلميظه وقت استظهاره

³⁸¹ د: يلزم

مجرور³⁸² بمن متعلق بـ "من" متعلق بـ "ألمظه" (الإمام) مجرور لكونه مضافا إليه للكلام (المُحَقِّق) مجرور على أنه صفة للإمام

(وَالْحَبْرُ) مجرور معطوف على المحقق ومعنى "الحبر" العالم المتيقن. وقيل: هو مقلوب من البحر؛ لأن العالم مجمع العلم كما أن البحر مجمع الماء والعلم والماء سبب الحياة،³⁸³ أمّا الماء فظاهر، وأمّا العلم بقوله النبي -ع م-:³⁸⁴ "من صار بالعلم حيّاليمت أبداً"،³⁸⁵ وكقوله -تعالى-: ﴿وَمِنَ الْمَاءِ كُلِّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾.³⁸⁶ فهذه المناسبة يطلق الحبر المقلوب من البحر على العالم المتيقن.³⁸⁷ (المُدَقِّق) من "دَقَّ الشيء" إذا عمله على وجه اليقين واطّلع فيه على سرّ خفيّ، وهو مجرور بأنّه صفة "الحبر". (أبي) مجرور على أنّه بدل من الإمام (بكر) مجرور لكونه مضافا إليه لـ "أبي"، والكلام س/[26ظ] في "أبي بكر" كالكلام في "ذي الإنعام"،

و"أبي بكر" كنية الإمام وهي من أقسام العَلَمِ؛ لأنّ العَلَمَ إنّما جعل علامةً بمعنى اللُغة لا بمعنى الاصطلاح؛ لأنّ العلم لا يخلو إما أن يصدر بأبٍ وأبٍ أو ابن و بنت أو لا. فالأول كنية كأبي بكر وأبي عمرو وأم كلثوم وأم سليم، والثاني: إمّا أن يقصد به الدّمُ أو المدح، فالأول اللقب والثاني العلم³⁸⁸ (عَبْدِ الْقَاهِرِ) عطف بيان لـ "أبي بكر"، (بني) سقط الهمزة³⁸⁹ من "ابن" لوقوعه بين العلمين، وهو مجرور لكونه صفة "عبد القاهر" وهو مضاف إلى "عبد" هو مضاف إلى (الرَّحْمَنِ)، (الْجُرْجَانِي) وهو مجرور صفة نسبية للإمام؛ لأنّ المراد معرفة الإمام لا معرفة آبائه (سَقَى) فعل ماض فاعله (الله)، ومفعوله (نَراهُ)، أي: قبره ومنزله، و"نراه" منصوب تقديرًا، والضّمير مجرور المحل؛ لأنّه مضاف إليه لـ "نرى"، والضّمير راجع إلى "الإمام"، و"سقى" قد يتعدى إلى مفعولين، كقوله -تعالى-: ﴿وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا﴾.³⁹¹

(وجعل) الواو حرف عطف، و"جعل" فعل ماض من الجعل بمعنى التّصيير، وهو من أفعال القلوب³⁹² يتعدى إلى المفعولين س/[26و] الممتنع الاقتصار على أحدهما، وفاعله مستتر فيه عائد إلى "الله" (الْجَنَّةَ)،

³⁸² د - حرف جر وكلام مجرور

³⁸³ أ د: الحيوة. ج: الحيات

³⁸⁴ أ - النبي؛ س - النبي ع م

³⁸⁵ م: لا أصل له.

³⁸⁶ ٢١/سورة الأنبياء: ٣٠.

³⁸⁷ د- وقيل هو ... العالم المتيقن

³⁸⁸ أ: لأن العلم لما أن يصدر بأبٍ وأمٍ أو لا والأول كنية كأبي بكر وأبي عمرو وأم كلثوم والثاني أن يقصد به الذم والمدح أو لا فالأول اللقب والثاني العلم.

³⁸⁹ ج: الهمزت

³⁹⁰ م: هو أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني، المتوفى (١٠٧٨/٤٧١). مؤسس التفكير البلاغة العربية وحبير في علم النحو، الملقب بإمام النحاة وأيضاً بشيخ البلاغة. ولد في جرجان وعاش فيها. ومن كتبه المشهورة: أسرار البلاغة، دلائل الإعجاز، الرسالة الشافية، العوامل المائة، كتاب الجمل وكتاب التتمة. (الكحالة، معجم المؤلفين، ٣١٠/٥).

³⁹¹ ٧٦/سورة الإنسان: ٢١.

³⁹² أ: من الأفعال القلوب

مفعوله الأول: (مَثْوَاهُ) أي: مكانه؛ مفعوله الثاني: والهاء فيه، كالهاء في "ثراه"، وهذان الفعلان أعني: "سقى" و"جعل" خبران لفظاً وإنشاءً، إنَّ معنى فيهما³⁹³ في معنى الأمر؛ لأنَّهما دعاء، والدُّعاء في قوَّة الأمر، وإنَّما عَطَفْنَا على الإخبار باعتبار الصُّورة، ولا محلَّ لهذه الجملة من الإعراب لعدم وقوعها موقع المفرد، وهو ظاهر.³⁹⁴

[بحث في أنواع الإعراب]

فاعلم أنَّ الإعراب على ثلاثة أقسام: لفظيٌّ وتقديريٌّ ومحليٌّ؛ فاللفظيُّ في خمسة مواضع؛ الأول: فيما في آخره حرف³⁹⁵ صحيح، نحو: "زيد" و"يكرم"،³⁹⁷ ونحو: "جاء زيد"، و"رأيتُ زيداً"، و"مررتُ بزيدٍ" وكذا غيره، أو في حكم الصَّحيح وهو ما في آخره ياء أو واو ساكن ما قبلها، نحو: "ظبي" و"دلو"، فإنَّهما في حكم الصَّحيح في تحمُّل الحركات الثلاثة، نحو: "هذا ظبي"، و"رأيتُ ظبيًّا"، و"مررتُ بظبي"، وكذا في "دلو"³⁹⁹، نحو: "جاء دلو" و"رأيت دلوًّا" و"مررت بدلوًّا".⁴⁰⁰ والثَّاني: في الأسماء السَّتَّة المعتلَّة المضافة إلى غير ياء المتكلم، نحو: "أبوه" و"هنوه" و"حموها" و"فوه" و"ذو مال" و"أخوه".⁴⁰¹ والثَّالث: في التثنية، مثل: "الزيدان"، س/[27ظ] في نحو: "جاءني الزيدان"، و"رأيتُ الزيدين" و"مررتُ بالزيدين". والرَّابع: في الجمع المصحَّح و"أولو" و"عشرون" وأخواته، فمثل "الزيدون"⁴⁰² نحو: "جاءني الزيدون" و"رأيتُ الزيدين" و"مررتُ بزيدين". ويُلقَق بالجمع المصحَّح⁴⁰³ "أولو" و"عشرون" وأخواته.⁴⁰⁴ والخامس: في "كِلَا" مضافاً إلى مضمَر فيكون⁴⁰⁵ حالة الرَّفع بالألف، نحو: "جاءني كلاهما"، وحالة النَّصب والجرِّ بالياء، مثل: "رأيتُ كليهما" و"مررتُ بكليهما"؛ فإنَّ إعراب هذه الأسماء، أي: من الأسماء السَّتَّة إلى ههنا بالحروف لفظيٌّ؛⁴⁰⁶ لأنَّ حروف الإعراب فيها⁴⁰⁷ ملفوظة.

³⁹³ س - فيهما

³⁹⁴ م: في أ تقديم وتأخير في العبارة ولكن الصحيح ما أثبتنا.

³⁹⁵ س د - حرف

³⁹⁶ د + من

³⁹⁷ س أ: وعمرو

³⁹⁸ د: مثل

³⁹⁹ د - في

⁴⁰⁰ د - نحو: جاء دلوٌّ ورأيت دلوًّا ومررت بدلوِّ

⁴⁰¹ أ: نحو: أبوه وأخوه إلى آخره؛ د: نحو: أبوه وحموها وهنوه وفوه وذو مال

⁴⁰² أ - فمثل الزيدون؛ د- وألو وعشرون وأخواته، فمثل الزيدون

⁴⁰³ د - المصحح

⁴⁰⁴ د: وعشرون وأخواتها نحو: ستون وتسعون وغيرها

⁴⁰⁵ د - فحالة

⁴⁰⁶ د: اللفظي

⁴⁰⁷ د - فيها

والتَّقْدِيرِيُّ فِي سَبْعَةِ مَوَاضِعٍ؛ الْأَوَّلُ: فِي 408 الْأَسْمَاءِ الَّتِي فِي آخِرِهَا أَلْفٌ مَقْصُورَةٌ سِوَاءَ كَانَتْ لِلتَّأْنِيثِ، مِثْلُ: "حَبْلِي"، وَ"بَشْرِي" أَوْ مَنقَلِبَةً عَنِ الْوَاوِ وَالْيَاءِ، مِثْلُ: "عَصَا" وَ"رَحَى"، وَغَيْرَهُمَا نَحْوُ: "هَذَا عَصَا" وَ"رَأَيْتُ عَصَا" وَ"مَرَرْتُ بَعْصًا"، وَكَذَا "رَحَى" وَإِنَّمَا كَانَ 409 إِعْرَابُ هَذِهِ الْأَسْمَاءِ تَقْدِيرِيًّا لِعَدَمِ قَبُولِ أَلْفِ الْحَرَكَةِ مَا دَامَ الْألفُ، وَالتَّأْنِي: مَا أُضْيِفَ إِلَى يَاءِ الْمُتَكَلِّمِ مَفْرَدًا، نَحْوُ: "هَذَا غَلَامِي"، وَ"رَأَيْتُ غَلَامِي"، وَ"مَرَرْتُ بِغَلَامِي". أَوْ جَمْعًا مَوْصُوفًا بِأَنْ يَكُونَ إِعْرَابُهُ بِالْحَرَكَةِ، نَحْوُ: "هَوْلَاءُ مُسْلِمَاتِي" وَ"رَأَيْتُ مُسْلِمَاتِي" وَ"مَرَرْتُ بِمُسْلِمَاتِي" فِي الْأَحْوَالِ الثَّلَاثَةِ فِي الْأَصْحَحِ. وَفِي قَوْلِ بَعْضِهِمْ: 410 حَالَةُ الْجَرَ لِفِظِي لَوْجُودِ الْكَسْرَةِ، س/[27و] وَاحْتِرَازَنَا بِقَوْلِنَا: مَوْصُوفًا بِأَنْ يَكُونَ 411 إِعْرَابُهُ بِالْحَرَكَةِ عَنِ جَمْعِ الْمَذْكَرِ السَّلَامِ؛ فَإِنَّ إِعْرَابَهُ 412 حَالَةُ الْإِضَافَةِ إِلَى يَاءِ الْمُتَكَلِّمِ لِفِظِي فِي النَّصْبِ وَالْجَرِّ، نَحْوُ: "رَأَيْتُ مُسْلِمِي" وَ"مَرَرْتُ بِمُسْلِمِي" لَوْجُودِ الْيَاءِ الَّتِي هِيَ عَلَامَةُ النَّصْبِ وَالْجَرِّ فِيهِمَا. وَتَقْدِيرِيٌّ فِي الرَّفْعِ، نَحْوُ: "جَاءَنِي مُسْلِمِي" أَصْلُهُ: مُسْلِمُوِي، فَالْيَاءُ الْمُدْغَمَةُ فِي يَاءِ الْمُتَكَلِّمِ مَنقَلِبَةٌ عَنِ 413 الْوَاوِ، فَالْوَاوُ 414 الَّتِي هِيَ عَلَامَةُ الرَّفْعِ مَقْدَرَةٌ فِي الْيَاءِ، فَيَكُونُ الْإِعْرَابُ فِي حَالَةِ الرَّفْعِ تَقْدِيرِيًّا. وَالثَّلَاثُ: 415 مَا فِيهِ إِعْرَابٌ مُحْكِيٌّ، فَالْإِعْرَابُ الْمُحْكِيٌّ 416 إِمَّا فِي 417 جُمْلَةٍ مَنقَلِبَةٍ إِلَى الْعِلْمِيَّةِ، 418 نَحْوُ: "تَأَبَّطَ شَرًّا" عَلَّمَ شَخْصِي، أَوْ مَفْرَدٌ فِي قَوْلِ الْحِجَازِيِّ، نَحْوُ: "مَنْ زِيدًا؟" فِي اسْتِفْسَارٍ مِنْ يَقُولُ: "ضَرَبْتُ زِيدًا"، وَكَذَلِكَ؛ لِأَنَّ 419 كَلَّ اسْمٌ كَانَ مُعْرَبًا فِي الْأَصْلِ وَحُكِّيَ عَلَى 420 ذَلِكَ الْإِعْرَابِ فَالْإِعْرَابُ الْمُحْكِيُّ تَقْدِيرِيٌّ، وَفِي نَحْوِ: "خَمْسَةَ عَشَرَ عِلْمًا" مَبْتَعِيٌّ عَلَى الْفَتْحِ فِي قَوْلِ الْحِجَازِيِّ. 421 الرَّابِعُ: فِي الْأَسْمَاءِ الْمَنقُوصَةِ؛ وَهِيَ الْأَسْمَاءُ الَّتِي فِي آخِرِهَا يَاءٌ مَكْسُورَةٌ مَا قَبْلَهَا، نَحْوُ: "القَاضِي" وَ"الرَّامِي" حَالَةُ الرَّفْعِ وَالْجَرِّ، نَحْوُ: "جَاءَنِي الْقَاضِي" وَ"مَرَرْتُ بِالْقَاضِي" س/[28ظ] بِالْإِسْكَانِ لِاسْتِثْقَالِ الضَّمَّةِ وَالْكَسْرَةِ عَلَى الْيَاءِ، وَفِي 422 حَالَةِ النَّصْبِ لِفِظِي لِحَفَاةِ الْفَتْحَةِ عَلَيْهِمَا، نَحْوُ: "رَأَيْتُ الْقَاضِي" بِالنَّصْبِ، وَقَدْ جَاءَ بِالْإِسْكَانِ فِي حَالَةِ النَّصْبِ أَيْضًا لِحَفَاةِ الشَّعْرِ 423 كَقَوْلِهِ:

408 د: من

409 د: وكذا غيره وإنما صار

410 د: وقيل

411 د: بأنه

412 د - إعرابه بالحركة عن جمع المذکر السّالم؛ فإنّ إعرابه

413 د: من

414 د - فالواو

415 أ: الثالث

416 د - فالإعراب المحكي

417 د - في

418 د - العلمية

419 د: وذلك أن

420 د - على

421 د: قول

422 د - في

423 د: للضرورة

لَا تَنْبُشُوا بَيْنَنَا مَا كَانَ مَدْفُونًا⁴²⁴

مَهْلًا بَنِي عَمَتِنَا مَهْلًا مَوَالِينَا

والاستشهاد في أن "موالينا" بالسكون في حالة النصب؛ لأنه مفعول لـ "أمهل" المقدر الدال عليه "مهلاً"، وكذا في مثل: "أعطني القوس بآريها"⁴²⁵ بالسكون حالة النصب. الخامس: في الجمع المصحح مضافا ملاقيا ساكنا بعده، نحو: "جاءني صالحوا القوم"، و"رأيتُ صالحِي القوم"، و"مررتُ بصالحي القوم"، وإعرابه⁴²⁶ بالواو رفعا وبالياء نصبا وجرًا، لكنهما أُسْقِطتا في اللفظ دون الخطِّ لِأَلْقِيَهُمَا السَّاكِنَ بعدهما، وهو لام التعريف في "القوم"، فالحرف الذي به الإعراب غير ملفوظ⁴²⁷ بها فهو معرب تقديرا بالحروف؛⁴²⁸ إذ لا اعتبار بالخطِّ، بل المعتبر هو اللفظ وليس في اللفظ واو ولا ياء. وقولنا: "ملاقيا ساكنا بعده" يشتمل أي ساكنٍ كان، من س/[28و] نحو "لام التعريف، والاسم الذي في أوَّلِهِ همزة وصلٍ، نحو: "جاءني صالحوا ابنك"، و"رأيتُ صالحِي ابنك" و"مررتُ بصالحي ابنك"، فلو لم يلاقِ ساكنا كقولك: "صالحوا بلدك"، و"صالحي بلدك" كان الواو والياء ملفوظا بهما، فح كان معرَّبًا بالحروف لفظًا، فلذلك اُخْتُرَ عَنْهُ. والسادس: في الأسماء السَّيِّئَةِ إذا لاقاها ساكن بعدهما فهي معرَّبة بالحروف تقديرا، نحو: "جاءني أبو البشر" و"رأيتُ أبا البشر" و"مررتُ بأبي البشر". والسابع: في التَّنْيَةِ مضافة إذا لاقاها ساكنٌ بعدها حالة الرَّفْعِ، نحو: "هذان ثوبا ابنك"، إعرابها⁴²⁹ بالألف وهي ساقطةٌ في اللفظ لسكون ما بعدها فهو معرب تقديرا بالألف بخلاف النصب والجرِّ، نحو: "نظرتُ إلى ثوبِي ابنك" و"رأيتُ ثوبِي ابنك" بكسر الياء فيهما؛ لأنَّ إعرابهما بالياء، وهي باقية في اللفظ فيكون معرَّبًا لفظًا وهو ظاهر. فَإِنَّمَا أُطْنِبَ الكَلَامُ⁴³⁰ في هذا المقام؛ لأنَّه من مزالق الأقدام فيما⁴³¹ يحتاج إليه دائمًا.

وأما المحليّ ففي الأسماء المبنية كالموصولات والمضمرات س/[29ظ] وأسماء الإشارات والأفعال الماضية والجملة والحروف؛ فإنَّ الإعراب في هذه المذكورات محليٌّ لا لفظيٌّ ولا تقديري. والفرق بين المحليّ والتَّقديري⁴³² أنَّ التقديريَّ إِنَّمَا يُسْتَعْمَلُ حيثُ اسْتَحَقَّتْ الكلمة الإعراب، لكن لا يظهر فيها الإعراب⁴³³ لمانع

⁴²⁴ م: هذا البيت لفضل بن العباس بن عتبة بن الربيعة. انظر إلى أبو تمام حبيب بن أوس الطائي، ديوان الحماسة، شرح: أحمد حسن بيسج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ٤٠.

⁴²⁵ م: هذا من أمثال العرب، أصله: أعطِ القوسَ بآريها، أي: استعِنْ على عملك بأهل المعرفة والجِدْقِ فيه. انظر إلى أحمد بن محمد النيسابوري الميداني، مجمع الأمثال، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد (القاهرة: مطبعة السنة المجددية، ١٩٥٥)، ١٩/٢.

⁴²⁶ د: فإعرابه

⁴²⁷ س: ملفوظة

⁴²⁸ د: الحرف

⁴²⁹ س أ: إعرابه

⁴³⁰ د + ههنا

⁴³¹ د: ومما

⁴³² أ: بين التقديري والمحلي

⁴³³ د - الإعراب

كما مر⁴³⁴ في الأقسام المذكورة في الإعراب التَّقديريّ. والمحليّ إنّما يُستعملُ حيثُ لم تَسْتَحِقَّ⁴³⁵ الكلمة الإعراب لأجل بنائها على معنى أنّها وقعت في محلّ لو وقع فيه⁴³⁶ غيرها لظهر⁴³⁷ فيه الإعراب، فالمانع من الإعراب في المحليّ⁴³⁸ مجموعُ الكلمة لبنائها⁴³⁹ بخلاف المانع في التَّقديريّ؛ فإنّه حرف الأخير، فليتأمل، فإنه من نفائس النحو.

[بحث في معاني "حتى"]

(حَتَّى يَعْلَقُ) أي: يتشَبَّثُ، من "عَلَقَ الشَّيْءَ بِالشَّيْءِ" إذا تشَبَّهَتْه،⁴⁴⁰ وبيان هذا التَّركيب موقوف على تمهيد مقدّمة؛ وهي أنّ "حَتَّى" يجيء على ثلاثة معانٍ: الأول: للجرّ، نحو: "أكلتُ السمكةَ حتى رأسها"، فح أنّ المجرور أن يكون ما ينتهي به المذكور قبلها⁴⁴¹ كالرأس في "أكلتُ السمكةَ حتى رأسها"؛ فإنّ الرأس ما ينتهي به السمكة، لأنّه الجزء⁴⁴² الأخير منها،⁴⁴³ أو ينتهي المذكور قبل "حَتَّى" عند ذلك المجرور، نحو: "نمتُ البارحةَ حتى الصّباحِ"، س/[29و] فإنّ الصّباح⁴⁴⁴ شيء تنتهي⁴⁴⁵ الليلة عنده؛ لأنّه ليس بجزء منها ههنا،⁴⁴⁶ بل ملاقيّ بها.⁴⁴⁷ ثمّ اختلَفَ النُّحاة في أنّ ما بعدها؛ هل يدخل فيما قبلها أم لا؟⁴⁴⁸ فقال عبد القاهر: إنّ "حَتَّى" ظاهر في أنّ ما بعدها يدخل فيما قبلها، فأكلَ الرأسُ ويَتِمُّ الصّباح في المثالين المذكورين، وكذا عند ابن الحاجب وجار الله العلامة. وعند أكثر النُّحاة لا يدخل هكذا، قال ابن جيّ⁴⁴⁹ وأبو نصر الفارابي⁴⁵⁰ إلّا أنّ هذا

⁴³⁴ س أ - مر

⁴³⁵ د: يستحق

⁴³⁶ د: فيها

⁴³⁷ د: يظهر

⁴³⁸ د: محل

⁴³⁹ د: لبنائه

⁴⁴⁰ د: تشبث

⁴⁴¹ أ: أن المجرور إما أن ينتهي به المذكور قبلها

⁴⁴² د: جزء

⁴⁴³ د: ههنا

⁴⁴⁴ د: فالصباح

⁴⁴⁵ د: ينتهي

⁴⁴⁶ س أ - ههنا

⁴⁴⁷ س أ: لها

⁴⁴⁸ د: أو

⁴⁴⁹ م: هو أبو الفتح عثمان بن جني النحوي (ت. ٣٩٢هـ/١٠٠٢م). كان من حذاق أهل الأدب، وأعلمهم بعلم النحو والتصريف. نف في النحو والتصريف كتباً أبدع فيها؛ منها الخصائص، والمنصف، وسر الصناعة، وصنف كتاباً في شرح القوافي، وفي العروض، وفي المذكر والمؤنث، إلى غير ذلك. (الأنباري، نزهة الألباء، ص. ٢٤٥).

⁴⁵⁰ أ د - الفارابي. م: هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ الفارابي (ت. ٣٣٩هـ/٩٥٠م). ويعرف بالمعلم الثاني، أكبر فلاسفة المسلمين. تركي الأصل، مستعرب. ولد في فاراب (على نهر جيحون)، وانتقل إلى بغداد فنشأ فيها، وألف بها أكثر كتبه. من أشهر كتبه: المدينة الفاضلة، كتاب الحروف، إحصاء العلوم. (الزركلي، الأعلام، ج. ٧، ص. ٢٠).

الاختلاف لا يستقيم مطلقاً، بل الوجه أن يُقال: إن كان المذكور بعدها بعضاً للمذكور قبلها⁴⁵¹ يدخل الرأس مثلاً، وإلا فلا يدخل كالصباح. وعلى هذا إشارة في كلام المبرد⁴⁵² في المقتضب وابن الدراك⁴⁵³ في الفصول، والفراء⁴⁵⁴ في المعاني، والأخفش⁴⁵⁵ في الكبير⁴⁵⁶ والثاني: كونها للعطف، نحو: "جاءني زيدٌ حتى عمّرو"، و"رأيتُ زيداً حتى عمراً"، و"مررتُ بزيدٍ حتى عمرو". ولكن شرطها⁴⁵⁷ مجانسة ما بعدها لما قبلها؛ لأنّها موضوعة⁴⁵⁸ للغاية أو للدلالة على أحد طرفي الشيء والغاية، والطرف لا يكون⁴⁵⁹ إلا من جنس المغيّا، أي: من جنس واحد لا من جنس لا من جنسين⁴⁶⁰ وذوي الطرف، فلا يقال: "جاءني القوم حتى حمراً" ولا س/[30ظ] "رأيتُ رجلاً حتى امرأة" ولا "أكلتُ الخبز حتى الرمان". والثالث: كونها ابتدائيةً أعمُّ من أن يكون ما بعدها مبتدأ وخبراً، نحو: "جاءني القوم حتى زيد ذاهباً" أو كلاماً مستقلاً، نحو: "جاءني العلماء حتى ذهب الجهلاء".

فإذا عرفت هذه المقدمّة، فاعلم أنّها في قوله له "حتى يعلق" يجوز أن يكون جازّة بمعنى "كي"، و"أن" المصديةً مقدّرةً بعدها والفعل منصوب بها؛ لأنّ حرف الجرّ لا يدخل⁴⁶¹ الفعل إلا بعد تقدير "أن" بعده⁴⁶² والشّرط ح أن يكون ما بعدها مستقلاً بالنسبة إلى ما قبلها، نحو: "أسلمتُ حتى أدخل الجنة"، وههنا كذلك؛ لأنّ "العلق" بطبعه أمر مستقبل مترقّب بالنسبة إلى ما قبلها وهو إرادة التّلميز، والجمله الفعلية، أعني:

⁴⁵¹ أ: بعضاً مما قبلها

⁴⁵² م: هو أبو العبّاس محمد بن يزيد بن عبد الأكبر المبرد الأدي البصري (ت. ٢٨٦هـ/٩٠٠م)، إمام النحو، وكان إماماً، علامةً، جَميلاً، وسيماً، فصيحاً، مفوّهاً، موثقاً. أخذ العلم عن أبي عثمان المازني، وأبي حاتم السجستاني. له مؤلفات مشهورة، بعضه: *الكامل في اللغة والأدب والنحو والتصريف، المقتضب*. (الذهبي، *سير أعلام النبلاء*، ج ١٥، ص. ٥٧٦).

⁴⁵³ م: لم أجد ترجمته. ولكن يمكن أن يكون المقصود ابن الدهان (ت. ٥٦٩هـ/١١٧٤م): لأنّ له كتاباً مشهوراً في علم النحو باسم *كتاب الفصول في النحو*. كان ابن الدهان يقال عنه: سيويّه زمانه. (الأنباري، *نزّهة الألباء*، ص. ٢٦٣). وإضافة إلى ذلك ابن الدهان لا يُعدُّ "حتى" من حروف العطف، وهذا إشارة مهمة إلى إمكان المقصود بابن الدراك ابن الدهان. انظر إلى أبو محمد سعيد بن المبارك ابن الدهان، *كتاب الفصول في العربية*، تحقيق: فائز فارس (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٨)، ص. ٣٨.

⁴⁵⁴ م: هو أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء (ت. ٢٠٧هـ/٨٢٢م). هو كان مولى لبني أسد، من أهل الكوفة، وأخذ عن أبي الحسن علي بن حمزة الكسائي، وأخذ عنه سلمة بن عاصم، ومحمد بن عاصم السمرّي وغيرهما. وكان إماماً وثقة. من أشهر كتبه: *معاني القرآن، كتاب المدكر والمؤنث، المقصور والممدود*. (الأنباري، *نزّهة الألباء*، ص. ٨١).

⁴⁵⁵ م: هو أبو الحسن سعيد بن مسعدة المعروف بالأخفش الأوسط (ت. ٢١٥هـ/٨٣٠م). كان مولى لبني مجاشع بن دارم، وهو من أكابر أئمة النحويين البصريين، وكان يعدُّ أعلم من أخذ عن سيويّه. من كتبه: *كتاب القوافي، معاني القرآن، كتاب المسائل الكبير*. (الأنباري، *نزّهة الألباء*، ص. ١٠٧).

⁴⁵⁶ م: المقصود الكبير "كتاب المسائل الكبير". د - والفراء في المعاني، والأخفش في الكبير

⁴⁵⁷ أ: ولكن يشترط ح؛ د: ح يشترط

⁴⁵⁸ د - موضوعة

⁴⁵⁹ س: والظرف لا يكونان

⁴⁶⁰ م - أ: أي: من جنس واحد لا من جنس لا من جنسين

⁴⁶¹ أ: لا يد

⁴⁶² د: بعدها

"يلق" مجرورة المحلّ لـ "حتّى" متعلّق بـ "المظه"، والمجرور ههنا وهو⁴⁶³ "العلق" بطبعه شيء ينتهي المذكور قبل "حتّى"، وهو إرادة التّلميز عنده لا به، أي: لا ينتهي المذكور قلها بالمجرور بها⁴⁶⁴ وهو ظاهر. ويجوز أن تكون عاطفةً فيكون "يلق" معطوفاً على "المظه"، فتكون⁴⁶⁵ الجملة منصوبة المحلّ لكونها س/[30] معطوفة على الجملة التي كذا لك وهي "المظه": "لأنّ ههنا" للدّلالة على أحد طرفي الشّيء، وهو إرادة تعليم بعدها مجانسا لما قبلها موجود ههنا؛ لأنّ "حتّى" ههنا⁴⁶⁷ للدّلالة على أحد طرفي الشّيء، وهو إرادة تعليم العلم للولد، وطرفاه إرادة تلميزه⁴⁶⁸ والعلق بطبعه فيكون بين التّلميز والعلق مجانسة، ولا يجوز أن تكون ابتدائية؛ لأنّ ما بعدها ليس بمبتدأ ولا خبر ولا كلام مستقلّ منقطع عمّا قبلها، فلا تكون⁴⁶⁹ ابتدائية،⁴⁷⁰ أمعن نظرك في هذا البحث؛ فإنّه من غوامض مشكلات النّحو.⁴⁷¹

(بطبّعِهِ) جار مجرور⁴⁷² متعلّق بـ "يلق"،⁴⁷³ والضّمير مجرور المحلّ لإضافة الطّبّع إليه عائد إلى "الولد" وهو ما يكون مبدأ حركته مطلقاً،⁴⁷⁴ سواءً كان لها شعورٌ كحركة الحيوانات، أو لا يكون لها شعور كحركة الأفلاك والأحجار⁴⁷⁵ والطّبيعة ما يكون مبدأ الحركة من غير شعور، هكذا قال الإمام في شرح الإشارات.⁴⁷⁶ فالفرق بين الطّبّع والطّبيعة بالعموم والخصوص مطلقاً؛ والعامُّ هو الطّبّع والخاص هو الطبيعة،⁴⁷⁷ فالمراد هنا⁴⁷⁸ من الطّبّع: الدّات، فمعنى "بطبعه"، أي: بذاته ونفسه (مِنْ لَفْظِهِ) مجرور بـ "مِنْ"، والهاء أيضاً مجرور المحلّ لإضافة اللفظ إليه عائد إلى "الإمام" فهو من إضافة المصدر إلى الفاعل (الْحُلُو)، مجرور لكونه صفة لـ "لفظه" والجارّ والمجرور في محلّ النّصب على أنّه حال من فاعل "يلق"، وهو الماء الموصولة في قوله: (مَا يَتَفَجَّرُ) أي: يسيل (منهُ) الجارّ والمجرور متعلّق⁴⁸⁰ بـ "يتفجّر"، والضّمير

463 أ: هنا

464 س أ - أي: لا ينتهي المذكور قلها بالمجرور بها

465 أ: فيكون

466 د: وهي

467 أ + لأنها؛ د: هنا

468 د: التلميز

469 د: يكون

470 د + أتقن

471 د: فإنّه من غوامض النّحو

472 د - جار ومجرور

473 د: ليلق

474 د: مبتدأ الحركة المطلقة

475 د: ولا كحركة الأشجار والأحجار فح بالطبيعة

476 م: المقصود بالإمام فخر الدين الرازي (ت. ٦٠٦هـ/١٢١٠م)، وكتابه شرح الإشارات والتنبيهات.

477 د - والخاص هو الطبيعة

478 س أ: ههنا

479 د + هو

480 أ: منه متعلق

المجرور بـ"من" عائذ إلى الموصول (يَنَابِيعُ) مرفوع بأنّه فاعل "يتفجّر"، وهو جمع "ينبوع" وهو عين الماء (النَّحْوُ)، مجرور؛ لكونه مضافاً إليه لـ"ينابيع"، ومحلّ الموصول مع الصلّة مرفوعاً على أنّه فاعل "يعلق". وإنما قلنا: إنّ من لفظه حال من فاعل "يعلق"؛ لأنّه لا يجوز أن يكون حالاً من الضمير المجرور في "منه" لوجوده الثلاثة؛ الأوّل: أنّ الحال إمّا لبيان هيئته الفاعل أو المفعول كما مرّ، وهذا الضمير ليس بفاعل ولا مفعول، فلا يكون حالاً في "منه". والثاني: أنّه إذا كان ذو الحال معرفة يجوز تقديمه على الحال وهذا الضمير معرفة فيجوز تقديمه على هذه الحال، س/[31و] وهي "من لفظه الحلو" فيكون تقديره: "حتى يعلق بطبعه منه من لفظه الحلو"، وهذا التّقدير غير جائز؛ لأنّه يلزم منه تقديم ما في حيّز الصلّة، وهو منه على الموصول، وهو "ما" و"ما" في حيّزها لا يتقدّم عليه؛ لأنّه في حكم الصلّة، والصلّة لا يتقدّم على الموصول، وكذا "ما" في حكمها. الثالث: أنّ من لفظه مقدّم على هذا الضمير، والحال لا يتقدّم على صاحبها المجرور في الأصحّ، لا يقال: إنّ المجرور لازم على تقدير جعلكم إيّاه حالاً من الوصول؛ لأنّ الحال من شيء أصلها أن تكون متأخّرة عن ذلك الشيء فيكون في حيّز الصلّة أيضاً؛ لأنّا نقول: لا نسلم ما ذكرتم بل اللازم ح تقديم "ما" في حيّز الموصول، و"ما" في حيّزه لا يكون من تتمّة الصلّة التي كالجزم من الموصول، وتقديم "ما" في حيّز الموصول جايز.

(فَنظَرْتُ) الفاء يجوز أن يكون للعطف، وهذه الجملة معطوفة جملة "أردت"،⁴⁸¹ ويجوز أن يكون الفاء علامة لجزاء شرط محذوف، تقدير الشرط هكذا إذا كان كذلك، أي: "إذا كان الولد مستظهاً س/[32ظ] لمختصراته ومحيطاً بمفرداته فنظرت"، فيكون الجملة مجزومة المحلّ على أنّها جواب بهذا الشرط المحذوف (في مُخْتَصِرَاتِهِ) متعلّق بـ"نظرت" والضمير البارز فيه⁴⁸² مجرور المحلّ لكونه مضافاً إليه لـ"مختصراته"⁴⁸³ عائذ إلى "الإمام" (المُضْبُوطَةُ)، مجرورة؛ لأنّها صفة "لمختصراته"،⁴⁸⁴ فإن قيل: إن المختصرات جمع والمضبوطة مفردة، فكيف تكون⁴⁸⁵ صفة لها والمطابقة شرط بين الصّفة والموصوف⁴⁸⁶ في الإفراد والجمع إذا كانت الصّفة فعلاً له وقائمة به، كما سيجيء، وههنا كذلك؛ لأنّ المضبوطة قائمة بها. قلت:⁴⁸⁷ ههنا قاعدة لطيفة،⁴⁸⁸ وهي أنّ الصّفة إذا أُسندت إلى ضمير الجمع كانت في حكم الفعل في جواز الوجهين؛ الإفراد والجمع، كما أنّ الفعل، كذلك في قولنا: "النساء جاءت" أو "جئن" على لفظ الواحد،

⁴⁸¹ أ: لعطف هذه الجملة معطوفة على جملة أردت

⁴⁸² د - البارز فيه

⁴⁸³ أ د: للمختصرات

⁴⁸⁴ د: المختصرات

⁴⁸⁵ د: يكون

⁴⁸⁶ أ: بين الموصوف والصفة

⁴⁸⁷ د - قلت

⁴⁸⁸ س أ - لطيفة

والجمع فهنا⁴⁸⁹ أنّ المضبوطة أُسندت إلى ضمير "المختصرات" فيجوز الجمع والإفراد،⁴⁹⁰ فأفرد المصنّف⁴⁹¹ للاختصار وكذلك⁴⁹² الكلام في قوله:⁴⁹³ "كتبه المبسوطة" (دُون) ⁴⁹⁴ منصوب على الظرفية والعامل فيه "فنظرت"⁴⁹⁵ س/[32و] (كُتِبِه) جمع كتاب، مجرورة لإضافة "دون" إليها (المبسوطة) مجرورة لكونها صفة "الكتب"⁴⁹⁶ (فَوَجَدْتُ) الفاء فيه كالفاء في "فنظرت"⁴⁹⁷ فهو يتعدى إلى المفعولين؛⁴⁹⁸ الأول: قوله: (أَكْثَرَهَا) منصوب على أنه⁴⁹⁹ مفعول "وجدت"، والهاء مجرور⁵⁰⁰ المحلّ لكونه مضافا إليه لـ "أكثر" عائد إلى "المختصرات" (تَعَاوَرًا) أي: تداولوا واستعمالا، نُصِبَ على التَّمْيِيزِ من "أكثرها"⁵⁰¹؛ لأنّه تمّ بالتَّنْوِينِ تقديرا فنصبه على التمييز؛ لأنّ كلّ تنوين يسقط بالإضافة أو يمنع⁵⁰² الصّرف كهذا التَّنْوِينِ أو بالتركيب كـ "خمسة عشر"؛ إذ أصله:⁵⁰³ خمسة وعشرة، ثابت⁵⁰⁴ تقديرا وإن سقط لفظا. (بَيْنَ) منصوب على الظرفية، والعامل⁵⁰⁵ فيه "تعاورا" (الائتمّة) جمع "إمام"⁵⁰⁶ مجرورة لإضافة "بين" إليها، والمفعول الثاني لـ "وجدت" قوله: ("المائة") وهي منصوب على أن يكون المفعول الثاني لـ "وجدت"، أو بدل من "أكثرها" بدل البعض من الكلّ على تقدير أنّ "وجدت" يتعدى إلى⁵⁰⁷ مفعول واحد بدل البعض من الكل⁵⁰⁸ ("والجمل") منصوبة معطوفة على "المائة"، وكذا قوله:⁵⁰⁹ ("والتتمّة")⁵¹⁰ منصوب معطوف على "المائة"، وكذا قوله في

489 أ: د: وهبنا

490 أ: فيجوز الإفراد والجمع

491 د: فأراد المصنّف رح عليه

492 أ: كذا

493 أ + دون

494 د + كتبه المبسوطة

495 أ: د: نظرت

496 د: الكتاب

497 أ: نظرت

498 أ: د: مفعولين

499 د: أنها

500 د: مجرورة

501 أ: من أكثر

502 أ: بمعنى

503 د: إذا قلت

504 أ: ثابتة

505 أ: فالعامل

506 أ: د: الإمام

507 س + المفعول الواحد

508 أ: أو بدل من أكثرها على تقدير أنّ وجدت يتعدى إلى مفعول واحد بدل البعض من الكل.

509 د: أو بدل من أكثرها على تقدير: أنّ وجدت بتعدى إلى مفعول واحد بدل البعض من الكل

510 أ: التتمّة معطوف على والجمل منصوبة؛ س - منصوب

"الجمال"، وهذه الثلاثة أعني: "المائة" و"التتمة" و"الجمال" س/[33ظ] اسم كتاب للشيخ عبد القاهر الجرجاني.⁵¹¹ وهذا⁵¹² الإعراب إذا كان⁵¹³ "وجدت" بمعنى "صادفت" يتعدى إلى مفعول واحد،⁵¹⁴ أما إذا كان بمعنى "علمت" يتعدى إلى المفعولين؛⁵¹⁵ أحدهما: "أكثرها" مفعوله⁵¹⁶ الأَوَّل، و"تعاورًا" منصوب على التمييز،⁵¹⁷ و"المائة" المفعول الثاني، و"التتمة" منصوب معطوف على "المائة".⁵¹⁸ وكذا قوله:⁵¹⁹ (فَأَسْتَطَلْتُ) فعل فاعل، والفاء فيه كالفاء المذكورة في "فنظرت"،⁵²⁰ قيل:⁵²¹ فهو⁵²² مأخوذ من "طال" "يطول" فيتعدى بالنقل إلى باب الاستفعال⁵²³ (أَنْ) مصدرية (أَكْلَفَهُ) فعل مضارع منصوب بـ"أَنْ" فاعله مستتر فيه وهو "أنا"، والضمير البارز المتصل منصوب محلاً⁵²⁴ على أنه المفعول⁵²⁵ الأول⁵²⁶ لـ"أكلفه"⁵²⁷ والضمير⁵²⁸ عائد إلى "الولد" وهو يتعدى إلى المفعولين،⁵²⁹ ومفعوله الثاني قوله: (جَمَعَهَا)، والهاء مجرور⁵³⁰ المحل لإضافة الجمع إليه عائد⁵³¹ إلى الكتب الثلاثة، ومحل⁵³² الجملة الفعلية أعني: "أكلفه" مع ما عملت فيه منصوب المحل على أنها مفعول "استطلت". (وَأَحْمَلُهُ) أي: "أكلفه"،⁵³³ منصوب معطوف على

⁵¹¹ د: والتتمة منصوب على معطوف على المائة وكذا قوله: والجمال معطوف على التتمة والجمال اسم كتاب للشيخ عبد القاهر

⁵¹² د: وهذه

⁵¹³ د: كانت

⁵¹⁴ س أ - يتعدى إلى مفعول واحد

⁵¹⁵ د: مفعولين

⁵¹⁶ أ: مفعول؛ د: أكثر مفعول

⁵¹⁷ أ: د: وتعاورا تمييز

⁵¹⁸ أ: د: والمائة مفعول الثاني وما بعدها معطوف عليها

⁵¹⁹ د - وكذا قوله

⁵²⁰ أ: والفاء فيه كالفاء المذكورة قبل؛ د: نظرت

⁵²¹ د - قيل

⁵²² د: وهو

⁵²³ د: استفعال

⁵²⁴ أ: المحل

⁵²⁵ أ: مفعول

⁵²⁶ د: مفعول أول

⁵²⁷ أ: على أنه مفعول الأول

⁵²⁸ س: وهو

⁵²⁹ أ: د: مفعولين

⁵³⁰ أ: مجرورة

⁵³¹ أ: د: إليها عايد

⁵³² س: معنى

⁵³³ د - أي: أكلفه

"أَكْلَفُه" ⁵³⁴ وهو يتعدى إلى المفعولين ⁵³⁵ أيضاً؛ الأول: الضمير البارز ⁵³⁶ المتصل، والثاني: قوله: (رَقَمَهَا) والهاء ⁵³⁷ مجرور المحل لكونه مضافاً إليه لرفع، ⁵³⁸ والضمير ⁵³⁹ عائد إلى "الكتب الثلاثة" (كراهة) مصدر منصوب؛ س/[33و] لأئها ⁵⁴⁰ مفعول له لـ"استطلت"، وهو مضاف إلى مفعولها، وهو (مَا) الموصولة ⁵⁴¹ (فِيهَا)، أي: في "الكتب الثلاثة"، والضمير في "فيها" عائد إلى "ما" صلته والموصول معاً، الصلة ⁵⁴² مجرور المحل لإضافة "كراهة" إليه، وذكر الفاعل متروك، تقديره: كراهتي ما حصل ⁵⁴³ فيها من الكتب الثلاثة، ⁵⁴⁴ والضمير المستكن ⁵⁴⁵ في "فيها" عائد إلى "ما"، تقديره: "كراهتي ما حصل فيها". ⁵⁴⁶

[بحث في نصب المفعول له]

واعلم أن شرط نصب المفعول له ثلاثة: الأول: أن يكون فعلاً لفاعل الفعل المعلل، والثاني: أن يكون مصدراً، والثالث: أن يكون مقارناً للفاعل في الخارج. وإذا لم يوجد أحد هذه الشروط ⁵⁴⁷ يكون مجروراً باللام، نحو: "جئتُك لإكرامك الزائر" لفقدان الشرط الأول؛ فإنَّ المجيء فعل المتكلم والإكرام فعل المخاطب، و"جئتُك للسمن" لفقدان الشرط الثاني؛ فإن السمن ليس بمصدر، "وخرجتُ اليوم لمخاصمتك زيداً أمس" لفقدان الشرط الثالث، فسيجيء متممة هذا في محله إن شاء الله -تعالى-. ⁵⁴⁸

[بحث في أصل كلمة "أشياء"]

(مِنَ الْأَشْيَاءِ) جمع "شيء" ⁵⁴⁹ كـ"قول" و"أقوال" عند الكسائي، ومذهب سيبويه: ⁵⁵⁰ أصله "شياء" على وزن "فَعْلَاء" كحمرء، استكروها اجتماع الهمزتين وبينهما ألف فنقلوا الهمزة الأولى إلى موضع ⁵⁵¹ الفاء

⁵³⁴ أ: أكلف

⁵³⁵ د: مفعولين

⁵³⁶ د - البارز

⁵³⁷ أ: والضمير البارز

⁵³⁸ س: رفع

⁵³⁹ د - والضمير

⁵⁴⁰ أ: على أئها

⁵⁴¹ د: موصولة

⁵⁴² د: وفيها صلة والموصول مع الصلة

⁵⁴³ س أ - حصل

⁵⁴⁴ د: أي: في الكتب الثلاثة

⁵⁴⁵ د - المستكن

⁵⁴⁶ د: والضمير في فيها عائد إلى ما والموصول مع الصلة مجرور المحل لإضافة كراهة إليه وذكر الفاعل

⁵⁴⁷ أ: الشرائط

⁵⁴⁸ أ: فسيجيء بحث هذا في موضعه إن شاء الله تع؛ د- واعلم إن شاء الله تعالى

⁵⁴⁹ س: الشيء

⁵⁵⁰ أ د: عند سيبويه

⁵⁵¹ د: الأولى موضع

فصارت⁵⁵² "أشياء" على وزن "أفْعَاء" فعلى الأوّل منصرف، وعلى الثّاني غير منصرف وهي مجرورة بـ"من"، والجارُّ مع المجرور في محلِّ النَّصب على الحال من الموصول⁵⁵³ وهو بمعنى المفعول لبيان ما الموصولة⁵⁵⁴.
 (المُعَادَة)، اسم مفعول من الإعادة مجرورة⁵⁵⁵ على أنّها صفة "الأشياء"، والكلام فيها كالكلام في "المضبوطة"⁵⁵⁶.

س/[34ظ] (وَإِنْ) أي: الواو للحال،⁵⁵⁷ "إِنْ" للشّرط في الأصل (كَانَتْ) فعل الشّرط وهو من الأفعال الناقصة، كما مرّ. واسمه⁵⁵⁸ مستتر فيه وهو عائد إلى "الأشياء" (لَا تَخْلُو) فعل مضارع منفيّ بـ"لا"، جزاء للشّرط وهو⁵⁵⁹ منصوب المحلّ؛ لأنّه خبر كانت⁵⁶⁰ وحرف الشّرط مع فعله وجزائه جملة شّرطيّة منسلخة عنها⁵⁶¹ معنى الشّرط وقعت في موضع الحال⁵⁶² حالا من "الأشياء"، وهي في معنى المفعول؛ لأنّها عبارة عن⁵⁶³ الموصول في كراهيّة ما فيها وهو مفعول الكراهة، تأمّل، وسيجيء تحقيق هذه المسألة في بحث الحال. (مَنْ الْإِفَادَة). مجرورة بـ"مَنْ" متعلّقة⁵⁶⁴ بـ"لا تخلو" (فَأَسْتَصْفِيْتُ) فعل فاعل، والجملة معطوفة على جملة⁵⁶⁵ "استطلت" (مِنْهَا) الهاء مجرور المحلّ⁵⁶⁶ بـ"من" عائد إلى "الكتب الثلاثة" متعلّق بـ"استصفيت" (هَذَا) اسم من الأسماء الإشارة مبنيٌّ على الفتح لشبهه الحرف من حيث الاحتياج إلى المُشار إليه كما أنّ الحروف يحتاج إلى⁵⁶⁷ متعلّقاتها، لكن محلّه نصب؛⁵⁶⁸ لأنّه مفعول س/[34و] "استصفيت" (المُخْتَصِرَ)، منصوب على أنّه⁵⁶⁹ صفة "هذا" فيكون تابعا لمبنيّ وتابع المبيّي يكون تابع المحلّ⁵⁷⁰ (وَنَقَيْتُ) معطوفة⁵⁷¹ على "استصفيت"

⁵⁵² د: فصار

⁵⁵³ د: موصول

⁵⁵⁴ د- لبيان ما الموصولة

⁵⁵⁵ د: مجرور

⁵⁵⁶ م: في د بحث في نصب المفعول له. ولكن هذا البحث في النسختين س و أ قبل ذلك.

⁵⁵⁷ د - أي: الواو للحال

⁵⁵⁸ س أ: اسمه

⁵⁵⁹ د - وهو

⁵⁶⁰ د: كان

⁵⁶¹ د: ههنا

⁵⁶² د: في موضع الحال وقعت حالا

⁵⁶³ د + ما

⁵⁶⁴ د: مجرور بمن متعلق

⁵⁶⁵ د - جملة

⁵⁶⁶ د: حرف جر والهاء مجرورة المحل

⁵⁶⁷ أ: في الاحتياج إلى؛ د: محتاج

⁵⁶⁸ د: النصب

⁵⁶⁹ أ د: لأنّه

⁵⁷⁰ د: تابع لمحلّه

⁵⁷¹ د: معطوف

(عَنْ) حرف جرّ (كُلِّ) مجرور بها متعلّق بِـ "نفيت"، والتَّنوين فيه، أي: "كُلِّ" ⁵⁷² عوض عن المضاف إليه، أي: ⁵⁷³ "عن كلِّ واحدٍ" (مِنْهَا) أي: من "الكتب الثلاثة" (مَا) مصدريةً (تَكَرَّرُ)، فعل ماضٍ، والضَّمير المستتر فيه عائد إلى الكلِّ وهو تقدير المصدر بما في محلّ المحلِّ؛ وهو مفعول "نفيت"، أي: نفيت عن كلِّ واحدٍ مِنْهَا ⁵⁷⁴ تَكَرَّره، ولا يجوز أن يكون "ما" موصولة؛ لأنَّه يلزم أن يكون المنفي نفس المسألة المتكرّرة وهو غير جائز؛ لأنَّ المراد نفي التَّكرار ⁵⁷⁵ دون المتكرّر، ولو حُكِمَ بجواز نفيها لم يكن الكتاب مشتملاً لهذه ⁵⁷⁶ المسألة المتكرّرة وهو غير مراد، بل مؤدِّ إلى الفساد؛ لأنَّه يلزم مثلاً أن لا يكون "مسألة" الفاعل مرفوعاً مذكورةً في الكتاب وبطلانه بيّن ظاهر، هكذا قيل. لكن فيه نظر؛ لأنَّ لا نسلم أنَّه يلزم من نفي التكرّر نفي نفس المسألة المتكرّرة الَّتِي هي مسألة نحوية؛ لأنَّ المتكرّر هو الموصوف بصفة التَّكرار، ولا يلزم س/[35ظ] من نفي المجموع نفي كلِّ جزء، أعني: الموصوف مع الصِّفة؛ لأنَّ نفي المجموع قد يكون منفيًا بنفي قيد من قيوده، ⁵⁷⁷ فَلِمَ يَجُوزُ أن يكون ههنا، ⁵⁷⁸ كذلك فنفي المتكرّر بنفي تَكَرَّره لا ينفي نفسه حتَّى يلزم ما ذكرتم، أو نقول: يجوز أن يكون "ما" ⁵⁷⁹ موصولة بتقدير المضاف هكذا قيل: ⁵⁸⁰ ونفيت عن كلِّ واحدٍ منها تَكَرَّر حينئذٍ يستقيم الكلام، فافهم؛ فإنه من مزالق الأقدام.

(اسْتِثْقَالًا) منصوب على أنَّه مفعول له من "نفيت"، أو على أنَّه حال من ضمير "نفيت" بمعنى مستثقالاً (لِلْمُعَادِ)، متعلّق بِـ "استثقالاً" وهو مصدر بمعنى الإعادة والتَّكرار ⁵⁸¹ (وَاسْتِثْقَالًا) معطوف على "استثقالاً" فجاز فيه الوجهان أيضًا (لِلْمُعَادِ)، متعلّق بِـ "استثقالاً"، وهو اسم مفعول من "أفاد" "يفيد"، واللَّام فيه إمَّا للعهد والمعهود هو الولد المذكور أو بمعنى الجنس، فالمراد من "المفاد": كلٌّ من يستفيد ⁵⁸² من هذا المختصر، وقول من قال: إنَّ اللَّام في "المفاد" ⁵⁸³ بمعنى الَّذِي دون الجنس؛ لأنَّها في الصِّفة وهي "فيها" بمعنى اسم موصول لا حرف تعريف، فلا يكون للجنس باطل؛ لأنَّنا نقول القول: يكون اللَّام فيه للجنس على مذهب

⁵⁷² د - أي: كل

⁵⁷³ د - عن المضاف إليه، أي

⁵⁷⁴ د - مِنْهَا أي: من الكتب الثلاثة مَا مصدريةً تَكَرَّرُ، فعل ماضٍ، والضَّمير المستتر فيه عائد إلى الكلِّ وهو تقدير المصدر بما في محلّ المحلِّ؛ وهو مفعول "نفيت"، أي: نفيت عن كلِّ واحدٍ منها

⁵⁷⁵ د: المتكرّر

⁵⁷⁶ أ: بهذه

⁵⁷⁷ س: نفي قيد من قيوده

⁵⁷⁸ أ: ولا يلزم من نفي المجموع قد يكون بنفي قيد من قيوده فلم لا يجوز أن ههنا كذلك

⁵⁷⁹ د - ما

⁵⁸⁰ د - قيل

⁵⁸¹ د: وهو

⁵⁸² أ د: استفاد

⁵⁸³ أ د: فيه

س/[35و] المازني⁵⁸⁴ فَإِنَّ اللَّامَ عِنْدَهُ فِي الصِّفَاتِ مطلقاً، سواء كان⁵⁸⁵ بمعنى الحدوث كالضَّارِبِ وغيره أو لا، كالمؤمن والكافر حرف تعريف. ولو سلّم لا نسلّم أنّ الموصول في الحقيقة ينافي الجندسيّة والاستغراق، كقولنا: "أَكْرَمَ الَّذِينَ يَأْتُونَكَ إِلَّا زَيْدًا" و"اضْرِبِ الْقَائِمِينَ إِلَّا عَمْرًا" ونحو ذلك؛ فَإِنَّهَا فِي هَذَيْنِ الْمَثَالَيْنِ لِلْجِنْسِ وَالِاسْتِغْرَاقِ وَالْإِلا مَا صَحَّ الْاسْتِثْنَاءُ الَّذِي شَرْطُهُ دُخُولُ الْمُسْتَثْنَى فِي الْمُسْتَثْنَى مِنْهُ عَلَى تَقْدِيرِ السُّكُوتِ، فليتأمل.

[بحث في أصل "ادّخر" وشروط عمل اسم الفاعل]

(غَيْرٌ) منصوب على الحالّيّة من ضمير "استصفت" (مُدَّخِرٍ) مجرور لإضافة "غير"⁵⁸⁶ إليه، وهو اسم الفاعل⁵⁸⁷ من الافتعال، أصله: "مُدَّتَخِرٍ"، فجاز فيه الوجهان: "مدّخر" بالذال المنقوطة و"مددخر" بفكّ الإدغام (فَضْلٌ) منصوب على أنّه مفعول "مدّخر" (النَّصِيحَةَ)، مجرورة لإضافة "فضل" إليها، وإتّما عمل⁵⁸⁸ "مدّخر" في "فضل النصيحة"⁵⁸⁹؛ لأنّه أريد به الحال أو الاستقبال، واعتمد أيضاً على "غير"، وهو في معنى النَّفْيِ، يعني: أنّ عمل اسم الفاعل مشروط بشرطين؛ الأوّل: كونه بمعنى الحال والاستقبال، والثاني: اعتماده على أحد الأشياء س/[36ظ] السّنة، الأوّل: حرف النَّفْيِ، نحو: "ما قائمٌ زيدٌ" أو⁵⁹⁰ في معناه، كما في قول الشاعر:

وَإِنْ أَمْرًا لَمْ يُعْنَ إِلَّا بِصَالِحٍ
لَعَيْرٌ مُهَيِّنٌ نَفْسَهُ بِالْمَطَامِعِ⁵⁹¹

فإنّ "مهيناً" عمل في نفسه لاعتماده على "غير". والثاني: حرف الاستفهام ملفوظاً صريحاً، نحو: "أقائمٌ زيدٌ" أو مقدراً، كقوله:

لَيْتَ شَعْرِي مُقِيمُ الْعُدْرِ قَوْمي⁵⁹²

⁵⁸⁴ م: هو أبو عثمان بكر بن محمد بن حبيب المازني، عالم النحو والادب (ت. ٢٤٩هـ/٨٦٣م). ولد في بصرة، ثم رحل إلى بغداد وأخذ عن أبو عبيدة التيمي والأصمعي وأبي زيد الأنصاري، وقرأ كتاب سيبويه على يد الأخفش الأوسط وأبي عمر الجرمي. وقال طالبه المبرد عنه أنه أعلم النحو بعد سيبويه وعدّه جاحظ من أكبر النحاة في زمنه. وهو أول مدوّن لعلم الصرف. له كتاب التصريف، كتاب في القرآن، علل النحو، ما يلحن فيه العامة، كتاب العروض، كتاب الألف واللام، كتاب القوافي. (أبو طيب اللغوي، مراتب النحويين، ص. ٧٧-٨٠).

⁵⁸⁵ أ: كانت

⁵⁸⁶ أ د: الغير

⁵⁸⁷ س أ: فاعل

⁵⁸⁸ د: يعمل

⁵⁸⁹ د - النصيحة

⁵⁹⁰ د: و

⁵⁹¹ ابن مالك، جمال الدين محمد بن عبد الله الأندلسي، شرح التسهيل، تحقيق: عبد الرحمان السيد-محمد بدوي المختون (القاهرة: دار هجر، ١٩٩٠)، ج. ٣، ص. ٧٣.

⁵⁹² م: هذا صدر البيت وعجزه: لِيْ أُمُّ هُمُّ فِي الْحَبِّ لِيْ عَادَلُونَا. انظر إلى شمس الدين محمد الحنبلي، شرح الإمام الفارضي على شرح ألفية ابن مالك (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٨)، ج. ٣، ص. ٣٣.

أي "أمقيم العذر"⁵⁹³. والثالث: المبتدأ صريحا، نحو: "زيدٌ قائمٌ أبوه" أو منويًا كقوله:

وَكَمَّ مَالِي عَيْنِيهِ مِنْ شَيْءٍ غَيْرِهِ.⁵⁹⁴

والرابع: الموصوف، نحو: "مَرَزْتُ بِرَجُلٍ عَالِمٍ"⁵⁹⁵ "أبوه". والخامس: ذو الحال⁵⁹⁶ بأن يكون اسم الفاعل حالا، نحو: "جاءني زيدٌ راكبًا غلامه"، ويجوز فيها الاعتماد تقديرا أيضا. والسادس: الموصول، نحو: "الضَّارِبُ أبوه"، قال السيد ركن الدين العلوي⁵⁹⁷ في كبيره للكافية بعد الموصول وغفل عنه المصنّف، رحمه الله عنه،⁵⁹⁸ وزاد بعضهم على وجوه الاعتماد على حرف النداء،⁵⁹⁹ نحو: "يا طالعا جبلا"، وزاد⁶⁰⁰ بعضهم إن، نحو: "إنَّ قائمًا الزيدان"، وهذا الاعتماد، أي: لاشتراط الاعتماد⁶⁰¹ عند البصريين، وأمّا عند الكوفيّين والأخفش: فلا اشتراط عندهم، فعلى هذا قولنا: "قائمٌ زيدٌ"، س/[36و] ف"قائمٌ" فيه عند البصريّين خبر مقدّم على المبتدأ لا غير،⁶⁰² وعند الكوفيّين والأخفش: يحتمل الأمرين؛ أحدهما: أن يكون "قائم" مبتدأ و"زيد" مرفوع بأنّه فاعله سادّ مسدّ الخبر، والثاني أن يكون "قائم" خبرا مقدّما،⁶⁰³ و"زيد" مرفوع⁶⁰⁴ مبتدأ، وأمّا "قائم الزيدان" أو "الزيدون" فممتنع عند البصريّين لامتناع أن يكون "قائم" خبرا عن "الزيدان" أو "الزيدون" لكونه مفردا، وجائز عند الكوفيّين والأخفش على تقدير أن يكون "قائم" مبتدأ ما بعده فاعله سادّ مسدّ الخبر، وكذا الخلاف بعينه من غير خلاف وتفرقة⁶⁰⁵ في عمل الظرف في الاعتماد وعدمه.

⁵⁹³ س أ - العذر

⁵⁹⁴ م: البيت لعمر بن عبد العزيز، وهذا صدر البيت وعجزه: إِذَا رَاحَ نَحْوَ الْجَمْرَةِ الْبَيْضُ كَالدُّمَى. انظر إلى أبو الفرج الإصفيهاني، كتاب الأغاني (القاهرة: الهيئة المصرية العامة، ١٩٨٠)، ٦٤/٩.

⁵⁹⁵ د: قائم

⁵⁹⁶ د: ذي الحال

⁵⁹⁷ م: هو الحسن بن مُحَمَّد بن شرفشاه الحسيني العلوي الأسترابادي، المعروف بأبي الفضائل، الملقب ركن الدين (ت. ٧١٥هـ/١٣١٥م). وكان يتوقد ذكاء وفطنة، نحوي فقيه اشتغل بالمنطق والطب والكلام والأصول، كان يجيد درس الحكمة ويتكلم في أصول الفقه. من أشهر كتبه: شرح مقدمة ابن الحاجب المسماة بالكافية وشرحها بثلاثة شروح: كبير وهو المسعى البسيط، ومتوسط وهو المسعى الوافية وهو المتداول، وصغير، شرح الشافية لابن الحاجب في الصرف، وشرح قواعد العقائد للغزالي. انظر إلى جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم (بيروت: مكتبة العصرية، ١٩٦٤)، ج. ١، ص. ٥٢٠-٥٢١.

⁵⁹⁸ س أ - رحمه الله

⁵⁹⁹ أ د: وزاد بعضهم على وجوه الاعتماد أن يعتمد على حرف النداء

⁶⁰⁰ د - زاد

⁶⁰¹ د: وهذا الاشتراط

⁶⁰² س: لا غيره

⁶⁰³ د: خبر مقدما

⁶⁰⁴ د - مرفوع

⁶⁰⁵ أ: من غير تفرقة

(في) حرف جرٍّ (رِعايَة) مجرورة بِـ⁶⁰⁶ في متعلِّق به بِـ مُدَّخِرٌ، وهو مصدر مضاف إلى مفعوله وهو (عِبَارَاتِهِ)، وذكر الفاعل متروك، تقديره: في رعايتي عباراته، والضَّمير البارز المتَّصل مجرور المحلّ لإضافة العبارات إليه وعائد إلى "الإمام" (الْفَصِيحَة)، مجرورة لأَئِهَا⁶⁰⁷ صفة العبارات ولم تجمع مع أَنَّ المطابقة شرط بين الصِّفَة والموصوف للاختصار،⁶⁰⁸ كما مرَّ في "المضبوطة"⁶⁰⁹.

[بحث في حروف الجوازم]

(وَلَمَّ) حرف من حروف الجوازم، وهي خمسة: لَمْ وَلَمَّا وَإِنْ وَلَا وَلَا مِ الْأَمْرِ وَلَا الناهية (أَطُو) فعل مضارع مجزوم بِـ لَمْ "سقطت الياء علامة للجزم؛ لأنَّ أصله س/ [37ظ] "أَطُوِي"، وفاعله⁶¹⁰ مستتر فيه وهو "أنا"، والجملة معطوفة على جملة "استصفت" (ذَكَرَ) منصوب على أَنَّهُ⁶¹¹ مفعول "لم أطُو" (شَيْءٍ) مجرور لإضافة "ذَكَرَ" إليه (مِنْ) حرف جرٍّ. (مَسَائِلِهَا) مجرور بها⁶¹² والهاء مجرور المحلّ لكونه مضافا إليه لِـ "المسائل" عائد إلى "الكتب الثلاثة"، والجارُّ مع المجرور متعلِّق بِـ لَمْ أطُو

(إِلَّا) حرف من حروف الاستثناء، وهي إِلَّا وحاشا وعدا وغير وسوى وغيرها،⁶¹³ (مَا) موصولة (نَدَرَ)، فعل ماض صلته فاعله مستتر فيه عائد إلى "ما"، والموصول مع الصِّلَة إمَّا منصوب المحلّ على الاستثناء⁶¹⁴ من ذكر شيء، والعامل فيه "إِلَّا" والفعل السَّابِق ذكره وهو "لم أطُو" بواسطة "إِلَّا" على اختلاف المذهبين، أو على أَنَّهُ بدل من "ذكر شيء" وهو⁶¹⁵ بدل البعض من الكلّ أو بدل الاشتمال، والعامل فيه "لم أطُو"، أي: "لم أطُو ذكر شيء إِلَّا أطُوِي ذكر ما ندر"، بحذف⁶¹⁶ المضاف وهو "ذكر"، وغير ذكر الَّذِي هو المبدل منه، فافهم. وإمَّا مجرور المحلّ⁶¹⁷ على البدليَّة "من شيء"، والعامل فيه "ذكر"، أي: "لم أطُو ذكر شيء إِلَّا أطُوِي ذكر ما ندر من المسائل في مسائلها"،⁶¹⁸ والعامل فيه، أي: من "لم أطُو ذكر شيء إِلَّا من المسائل التي⁶¹⁹ ندرت"، س/[37و] ولا يجوز أن يكون بدلاً من الضَّمير المجرور في "مسائلها" لعدم مساعدة المعنى؛ لأنَّ هذا الضَّمير راجع إلى "الكتب الثلاثة"، فيكون تقديره: "لم أطُو ذكر شيء من مسائل الكتب الثلاثة إِلَّا الكتب

⁶⁰⁶ د - بفي

⁶⁰⁷ د: مجرور لأنه

⁶⁰⁸ أ: ولم تجمع مع أن الموصوف جمع للاختصار

⁶⁰⁹ د: ولم يجمع مع أن الموصول جمع الاختصاص كما مر في المضبوطة

⁶¹⁰ د: فاعله

⁶¹¹ أ: لأنه

⁶¹² س أ - مجرور بها

⁶¹³ د: وغير ذلك

⁶¹⁴ أ: منصوب المحل إمَّا على الاستثناء

⁶¹⁵ س أ - وهو

⁶¹⁶ د: بخلاف

⁶¹⁷ د + سبيل

⁶¹⁸ أ: من مسائلها؛ د: فالعامل فيه ذكر، أي: لم أطُو ذكر شيء إلا ذكر ما ندر أو من المسائل في من مسائلها

⁶¹⁹ د: الذي

النَّادِرَة" وهو ظاهر الفساد. وما قيل في وجه الفساد أنه إذا كان بدلاً منه يلزم دخول "إلا" بين المضاف وهو "المسائل في" من مسائلها" وبين المضاف إليه وهو "ما ندر" تقدير تنحية المبدل منه وهو الهاء من "مسائلها" فاسد؛ لأنَّ المراد بالتنحية التنحية في المعنى لا في اللفظ حتَّى يلزم ما ذكرتم (أَوْشَاع) معطوف على "ما ندر" (فِيمَا) في حرف جرٍّ، "ما" موصولة⁶²⁰ (بِيَهُمْ)، منصوب على الظرفية، و"هم" ضمير متصل مجرور المحل لإضافة بين "إليه" عبارة عن النُّحَاة، وعامل الظرف محذوف وفاعله مستتر فيه عائد إلى "ما"، والعامل مع المعمول⁶²¹ جملة ظرفية⁶²² صلة "ما"، والموصول مع الصلة مجرور المحل بـ"في" متعلق بـ"شاع" (وَإِنْتَشَرَ). معطوف على "شاع" أو على "ندر" والثاني أولى (وَلَمْ) حرف جزم (أَزِدْ) فعل مضارع مجزوم⁶²³ بـ"لم" أصله "أزيد" سقط الياء لالتقاء الساكنين وهو الياء والدال (فِيهِ) أي: "في المختصر" متعلق بـ"لم أزد" (شَيْئًا) منصوب؛ لأنَّه مفعول "لم أزد" (أَجْنَبِيًّا) صفة "شيئا"⁶²⁴ (إِلَّا) حرف س/[38ظ] الاستثناء (مَا) موصولة⁶²⁵ (كَانَ) فعل ماضٍ⁶²⁶ من أفعال الناقصة صلتها اسمه مستتر فيه عائد إلى "ما" (بِالزِّيَادَةِ) متعلق بقوله: (حَرِيًّا)، وهو منصوب على أنه خبر كان، والأصل: "ما كان حريًّا بالزيادة"، ثم أُجِرَّ "حريًّا" للسجع، والموصول مع الصلة في محلِّ النَّصْبِ⁶²⁷ إمَّا على الاستثناء من "لم أزد فيه شيئًا"، والعامل فيه "إلا" أو "لم أزد" كما مرَّ في "لم أطو إلا ما ندر"، أو على البدلية من "شيئا" فالعامل فيه "لم أزد"، والجملة، أعني: "لم أزد" مع ما عملت⁶²⁸ فيه معطوفة على جملة "لم أطو".

[بحث في مسألة لطيفة للاستثناء المكرر]

ومباحث الاستثناء طويلة الدليل لا يليق⁶²⁹ ذكرها في هذه الأوراق، لكن فيها مسألة لطيفة من الاستثناء المكرر لا بدَّ من ذكرها لامتحان الأذهان واختيار الأفهام، وهي إذا قال قائل لفلان: "عليّ عشرة دراهم إلا تسعة إلا ثمانية إلا سبعة إلا ستة إلا خمسة إلا أربعة إلا ثلاثة إلا اثنين إلا واحدا" أو لو قال: "له عليّ عشرة دراهم إلا واحدا إلا اثنين إلا ثلاثة إلا أربعة إلا خمسة إلا ستة إلا سبعة إلا ثمانية إلا تسعة؛ فاللزم في الأوّل خمسة، وفي الثاني واحد، لا يليق ذكر وجه التّصريح ههنا.

[بحث في أبواب كتاب المصباح]

⁶²⁰ د: موصول

⁶²¹ د - والعامل مع المعمول

⁶²² د: الجملة الظرفية

⁶²³ أ: فعل مجزوم

⁶²⁴ س أ: لشيء

⁶²⁵ د: موصول

⁶²⁶ س أ - ماض

⁶²⁷ أ د: منصوب المحل

⁶²⁸ أ: ما عمل

⁶²⁹ أ: طويل لا يليق

(وَتَرَجَّمْتُهُ) أي: سمّيته، الواو للعطف و"ترجمته"⁶³⁰ فعل فاعل س/[38و] ومفعول وهو الضمير البارز المتصل بالراجع إلى "المختصر"، والجمله معطوفة إمّا⁶³¹ على جملة "استصفت" أو على جملة "لم أزد"، والأوّل أولى من جهة المعنى (بِكِتَابٍ) مجرور بالباء متعلّق بـ"ترجمته" ("المصباح؛") مجرور⁶³² لإضافة "الكتاب" إليه، أي: من قبيل⁶³³ إضافة العامّ إلى الخاصّ كـ"خاتم فضّة" (لَيْسَتْضِيء) أي: ليستنير،⁶³⁴ اللّام جائزة، وأنّ المصدرية مقدّرة بعدها؛ لأنّها لا تدخل الفعل إلّا بعد تقدير "أنّ" بعدها ليكون الفعل في تقدير⁶³⁵ الاسم⁶³⁶ لكونه⁶³⁷ في تأويل المصدر، كما مرّ في "حتّى يعلق". و"يستضيء" فعل مضارع منصوب بـ"أنّ" المقدّرة، وفاعل⁶³⁸ الضمير المستكنّ فيه وهو راجع إلى "الولد". (بأنواره) متعلّق "ليستضيء" والهاء مجرور المحلّ⁶³⁹ لإضافة "الأنوار" إليه راجع إلى "الكتاب"، والمراد بأنواره مسائله اللطيفة ومباحثه النفيسة،⁶⁴⁰ وفيها استعارة بالكناية؛⁶⁴¹ لأنّ المصنّف شبهه هذا "المختصر" بـ"المصباح" في إزالة الظلم،⁶⁴² أمّا الإزالة في "المصباح"⁶⁴³ فظاهر⁶⁴⁴ وأمّا الإزالة⁶⁴⁵ في "المختصر"؛ فلأنّه يُزيلُ ظلمة⁶⁴⁶ الجهل بالممارسة⁶⁴⁷ به والاشتغال به،⁶⁴⁸ وهي في الحقيقة من أشدّ الظلمة، ثمّ أثبت له ما يلازم⁶⁴⁹ "المصباح" بقوله: بـ"أنواره"، والتشبيه

⁶³⁰ د - أي: سمّيته، الواو للعطف وترجمته

⁶³¹ د - إمّا

⁶³² د - مجرور

⁶³³ د - أي: من قبيل

⁶³⁴ د: ليستين

⁶³⁵ أ: في قوة

⁶³⁶ د: ليكون اسما

⁶³⁷ د - لكونه

⁶³⁸ د: منصوب بها وفاعلها

⁶³⁹ أ: محلا

⁶⁴⁰ أ: الشريفة

⁶⁴¹ د: ومباحثه متعلق ليستضيء والهاء مجرور المحلّ لإضافة الأنوار إليه راجع إلى الكتب والمراد بأنواره مسائل اللطيفة والمباحث

النفيسة وفيه استعارة بالكتاب

⁶⁴² د: الظلمة

⁶⁴³ أ: الظلم. وفي هامش س: أي في هذا الكتاب

⁶⁴⁴ د: حظ

⁶⁴⁵ د - الإزالة

⁶⁴⁶ أ: لظلمة

⁶⁴⁷ د: فلأنه مزيل الظلمة الجهل يزيل الممارسة

⁶⁴⁸ أ: بالممارسة والاشغال به

⁶⁴⁹ أ: ما هو من لوازم من المصباح

المذكور تُسَمَّى⁶⁵⁰ استعارة مكنية،⁶⁵¹ وهذا الإثبات استعارة تخيلية، قرينة لها للمكنية.⁶⁵² س/[39ظ] (وَيْسْتَضِيءُ) أي: يغتم، معطوف على "يستضيء"، والضمير المستتر فيه عائد إلى "الولد" (مَغَانِم) منصوب؛ لأنه مفعول "يستضيء"، وهو جمع بمعنى⁶⁵³ الغنائم وإضافتها إلى (آثاره). إضافة العام إلى الخاص، أي: مغنم من آثاره؛ لأنَّ المغنم هي الآثار الحاصلة من هذا⁶⁵⁴ "المختصر"، والمراد بها مسائله الشريفة التي فوق كلِّ مغنم، والضمير البارز المتصل مجرور⁶⁵⁵ المحلّ لإضافة الآثار إليه راجع إلى "المختصر". (وَكَسْرَتْهُ) فعل فاعل ومفعول، وهو الضمير البارز المتصل وهو عائد إلى "المختصر"، والجملة معطوفة على جملة "ترجمته" ومعنى كسرته، أي: "طويته وجعلته مشتماً" (عَلَى) حرف جرّ (خَمْسَةَ) مجرورة بها متعلّق بـ"كسرته" (أَبْوَابٍ): مجرورة بإضافة "خمسة" إليها

(أَلْبَابُ) مرفوع على الابتدائية (الأوّلُ): صفة "الباب"⁶⁵⁶ (في الإصطلاحات) الجارُّ مع المجرور⁶⁵⁷ في محلّ الرّفْع على أنّه خبر المبتدأ (النَّحْوِيَّة). مجرورة صفة "الاصطلاحات"، وإثما لم يقل: النحويات؛ لأنّها أُسْنِدَتْ إلى ضمير الجمع، وهو "اصطلاحات"، فحينئذ يجوز الوجهان كما مرّ في المضبوطة.⁶⁵⁸ فإن قيل: إن النحوية ليست بفعل ولا معناه، فأين الإسناد؛ لأنه لا وجود له إلاّ فيهما؟ قلنا: إنّ الياء فيها ياء النسبة، فيكون في معنى الفعل؛ إذ التّقدير ح في "الاصطلاحات" المنسوبة س/[39و] إلى النّحو، فحينئذ لا يردُّ إشكال⁶⁵⁹ وهي، أي: "الاصطلاحات" ههنا⁶⁶⁰ بمعنى المصطلحات، فلهذا جُمِعَتْ وإن كانت مصدراً لفظاً، وهي⁶⁶¹ أي: ذكر المصدر وإرادة اسم المفعول كثير كالألفظ بمعنى الملفوظ وغيره، وهي عبارة عن الألفاظ⁶⁶² المتعدّدة كالكلمة وأنواعها: الاسم⁶⁶³ والفعل والحرف، والكلام وأنواعه من الجمل الأربع، أي: الاسم⁶⁶⁴ الاسميّة

⁶⁵⁰ س أ - تسى

⁶⁵¹ د: بالكناية

⁶⁵² أ: مكنية لها؛ د: وهو الإثبات تسى تخيلية قرينة لها؛ د - للمكنية

⁶⁵³ أ: وهي بمعنى

⁶⁵⁴ د - هذا

⁶⁵⁵ د: والضمير مجرورة

⁶⁵⁶ د - الباب

⁶⁵⁷ د: والمجرور

⁶⁵⁸ أ د - في المضبوطة

⁶⁵⁹ د: فلا إشكال

⁶⁶⁰ أ: في الاصطلاحات المنسوبة إلى النحو فلا إشكال وهي أي: الاصطلاحات

⁶⁶¹ د: وهو

⁶⁶² د: إضافة

⁶⁶³ أ: من الاسم

⁶⁶⁴ د: من

والفعلية والظرفية والشرطية التي يتوقّف عليها المباحث الآتية؛ ولذا⁶⁶⁵ قدّم هذا الباب على سائر الأبواب وأردفه بقوله:

(الْبَابُ) مرفوع⁶⁶⁶ على الابتدائية. (الثاني:) مرفوع تقديرًا على أنّه⁶⁶⁷ صفة "الباب" (في العَوَامِلِ) الجارّ مع المجرور مرفوع على أنّه خبر المبتدأ⁶⁶⁸ (اللفظية) مجرورة على أنّها صفة "العوامل" القياسية. مجرورة صفتها أيضًا بعد الصّفة، وإتّما قُدِّمَ هذا الباب على الباب الثالث؛⁶⁶⁹ لأنّ العوامل فيه قياسية، وفي الثّالث سماعية والقياسية مطّردة، مثل⁶⁷⁰ قولنا: الأفعال اللازمة ترفع الاسم الواحد على الفاعلية، والمتعدية ترفع وتنصب. فهذا القياس⁶⁷¹ مطّرد⁶⁷² في جمع الأفعال، وذلك⁶⁷³ أن تجري هذا الحكم في كلّ فعل، والسماعية غير مطّردة، مثل⁶⁷⁴ قولنا: إنّ "الباء" وأخواته تجرّ و "لن" تنصب⁶⁷⁵ و "لم" وأخواته تجزم سماعيّ منحصر فيما سُمع من العرب،⁶⁷⁶ وليس لك أن تجاوز عمّا سمعته. ولا شكّ أن المطّرد⁶⁷⁷ يستحقّ التّقديم س/[40ظ] على غير المطّرد،⁶⁷⁸ فلذلك قُدِّمَ عليه. ثمّ قال:

(الْبَابُ الثّالثُ: في العَوَامِلِ اللفظية السّماعية.) وإعرابه كإعراب السّابق، لكنه قدّم هذا الباب⁶⁷⁹ على الرّابع لشرفه؛ لأنّ اللفظية السّماعية أقوى؛ لأنّها تُعرّف بالحسّ البصريّ والقلب معًا والمعنوية تُعرّف بالقلب فقط، فلا شكّ في مزية ما يُعرف بالشّين على ما يُعرف بالشّيء الواحد. ثمّ قُدِّمَ (الْبَابُ الرَّابِعُ: في العَوَامِلِ المعنوية)

على (الْبَابِ الخَامِسِ)⁶⁸⁰ وهو (في فُصُولٍ مِنَ العَرَبِيَّةِ.)؛ لأنّ المراد من علم النّحو معرفة العامل والمعمول، فإنّ البحث في الرّابع من العوامل، وإن كانت معنوية بخلاف الخامس، فإنّ البحث فيه من

⁶⁶⁵ د: لهذا

⁶⁶⁶ أ: رفع

⁶⁶⁷ د - على أنه

⁶⁶⁸ أ: على الخبرية؛ د: الجار والمجرور خبر المبتدأ

⁶⁶⁹ أ: على الثالث؛ د: الثلاثة

⁶⁷⁰ أ د: مثلاً

⁶⁷¹ أ د: قياس

⁶⁷² د: مطردة

⁶⁷³ أ: ذلك

⁶⁷⁴ أ د: مثلاً

⁶⁷⁵ د - ولن تنصب

⁶⁷⁶ د - من العرب

⁶⁷⁷ د: المطردة

⁶⁷⁸ د: المطردة

⁶⁷⁹ س أ - هذا الباب

⁶⁸⁰ د - الخامس

التعريف والتَّنكير والتَّأنيث والتَّذكير وغيرها، فإنَّها من مهتمَّات الفنِّ، وليست مقصودة⁶⁸¹ من هذا الفنِّ. وإن كانت مقصودة في هذا الفنِّ⁶⁸² والمقصود من هذا الفنِّ مقدَّم على المقصود في هذا الفنِّ، فلهذا قُدِّم الرَّابع على الخامس، فافهم. فإفراد الصِّفات في الأبواب في قوله: "في العوامل اللفظية" في قوله بناء على ما دُكِر في العوامل اللفظية وغيره مع أنَّ موصوفاتها جمع يُعلَّم ممَّا دُكِر في الكتب المبسوطة أو في المضبوطة،⁶⁸³ لكن لا بدَّ ههنا أن يُذكَر وجه حصر⁶⁸⁴ الباب في الخمسة بأنَّ يُقال: إنَّ المبحوث س/[40] عنه في هذا الكتاب لا يخلو من أن يكون موقوفا عليه للمباحث الآتية أو لا، فالأوَّل هو الباب الأوَّل، وإن⁶⁸⁵ كان الثَّاني فلا يخلو من⁶⁸⁶ أن يكون البحث فيه من من جهة العامليَّة أو لا، فإن كان الأوَّل فلا يخلو من أن يكون العامل فيه قياسيًّا أو سماعيًّا أو معنويًّا، فالأوَّل هو الثَّاني والثَّاني هو الثَّالث والثَّالث هو الرَّابع؛ فإن كان الثَّاني هو أن يكون البحث فيه لا من حيث جهة العامليَّة⁶⁸⁷ فهو الباب الخامس. فإن قيل: لا يلزم من عدم كون البحث من جهة العامليَّة أن يكون الباب الخامس فلم لا يجوز أن يكون شيئًا آخر؟ قلنا: هذا سؤال عامٌّ في كلِّ⁶⁸⁸ حصر جعليٍّ لا عقليٍّ، لكن يندفع السُّؤال بالاستقراء، يعني إذا لم يكن البحث من جهة العامليَّة يلزم، فهو الباب الخامس بالاستقراء لا بالعقل؛ لأنَّ العقل يجوز أن يكون شيئًا آخر غير الخامس، تمَّ الكتاب بعون الله الملك الوهَّاب.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support:

Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

el-‘Asḫalānī, İbn Ḥacer. *Ed-Duraru’l-Kāmine fī A’yāni’l-Mi’eti’ş-Şāmine*. Beyrut: Dāru İhyā’i’t-Turāṣi’l-‘Arabī, 1349/1930.

el-‘Aṣmāwī, Muḫammed Zekī. *En-Nābiġatu’z-Zubyānī ma‘a Dirāse li’l-Ḳaṣīdeti’l-‘Arabiyye fī’l-Cāhiliyye*. Kahire: Dāru’ş-Şurūḳ, 1414/1994.

⁶⁸¹ أ: بمقصودة

⁶⁸² أ - هذا

⁶⁸³ أ: في العوامل اللفظية وغيره مع أن موصوفا جمع ما يفهم مما ذكرناها في الكتب المضبوطة

⁶⁸⁴ أ: ذكر وجه الحصار الأبواب

⁶⁸⁵ أ: فإن

⁶⁸⁶ أ: إما

⁶⁸⁷ أ: لا من جهة العاملية

⁶⁸⁸ أ: على كل

- Alqafer, Mousa M. Saleh. "Teftâzânî'nin Keşşâf Haşiyesinin Tahkik ve İncelenmesi," Yayınlanmamış Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta, 2020.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *Hadiyyat al-Ārifîn Asmā al-Mu'allifîn ve Āşār al-Muşannifîn (Hediyyetü'l-Ārifîn, Esmāü'l-Mü'ellifîn ve Āşārü'l- Muşannifîn)*. 2 c. Nşr. Kilisli Rifat Bilge, İbnülemin Mahmud Kemal İnal, Avni Aktuç (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1955).
- Bilgin, Orhan. "Yazma," *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.43, ss.369-373.
- el-Birgivi, Mehmed Efendi b. Pîr 'Alî. *Şerhu Dîbâceti'l-Mişbâh*. Süleymaniye Kütüphanesi-Amcazade Hüseyin (Tüyatok), no.419, vv.33-64.
- el-Bursevî, Ya'kûb b. Seyyid 'Alî. *Ferâ'idu Şerhi Dîbâceti'l-Mişbâh*. Süleymaniye Kütüphanesi-Giresun Yazmalar (Tüyatok), no.3567, vv. 1-104.
- el-Bursevî, Ya'kûb b. Seyyid 'Alî. *Hâşiye 'alâ Şerhi Dîbâceti'l-Mişbâh*. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi-Yazma Eserler, no.108, vv.1-76.
- el-Bursevî, Ya'kûb b. Seyyid 'Alî. *Hâşiye 'alâ Şerhi Dîbâceti'l-Mişbâh*. Beyazıd Devlet Kütüphanesi-Beyazıd, no.6559.
- el-Curcânî, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Muhammed b. 'Alî. *El-Hâşiye 'alâ'l-Muṭavvel*. Tah. Er-Raşîd el-A'radî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1427/2007.
- el-Çağmîni, Ebû Ali Şerefuddîn Maḥmûd b. Muhammed b. 'Umer el-Ḥarizmî. *Şerhu Dîbâceti'l-Mişbâh fî'n-Naḥv*. Süleymaniye Kütüphanesi-Nafiz Paşa, no.1419, vv.10-38.
- Çöğenli, M. Sadi. "Mutarrizî," *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.31, ss.375-377.
- Daşkiran, Yaşar. *Anlama Sürecinde Arapçanın Yapısal İşlevleri*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2016.
- Dayf, Şevkî. *El-Medârisu'n-Naḥviyye*. Kahire: Dâru'l- Ma'ârif, 1968.
- Debbâğzâde, Muhammed b. Maḥmûd b. Aḥmed. *Et-Tertibu'l-Cemil fî Şerhi't-Terkibi'l-Celil*. Nuruosmaniye Yazma Eser Kütüphanesi, no.4554/3, vv.1-36.
- Debbâğzâde, Muhammed b. Maḥmûd b. Aḥmed. *Et-Tertibu'l-Cemil fî Şerhi't-Terkibi'l-Celil*. Atif Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, no.2447, vv.1-44.
- ed-Demâmîni, Bedruddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *Şerhu'd-Demâmîni 'alâ Muğni'l-Lebîb*. Tah. Muhammed es-Seyyid 'Oşmân. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, tsz.
- Durmuş, İsmail. "Mukaddime," *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.31, ss.115-117.
- Ebû't-Tayyib el-Luğavî, 'Abdulvâhid b. 'Alî el-Ḥalebî. *Merâtibu'n-Naḥviyyîn*. Tah. Muhammed Ebû'l-Faḍl İbrâhîm. Kahire: Mektebetu Nahḍati Mişr ve Maṭba'atuhâ, 1374/1955.
- Ebû Temmâm, Ḥabîb b. Evs eṭ-Ṭâ'î. *Divānu'l-Ḥamāse*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417/1997.
- el-Enbârî, Ebû'l-Berekât Kemâluddîn 'Abdurrahmân b. Muhammed. *El-İnşâf fî Mesâ'ili'l-Ḥilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Küfiyyîn*. Tah. Cevdet Mebrûk Muhammed Mebrûk. Kahire: Mektebetu'l- Ḥâncî, 1422/2002.

- el-Enbārī, Ebū'l-Berekāt Kemāluddīn 'Abdurrahmān b. Muḥammed. *Nuzhetu'l-Elibbā' fī Ṭabaḳāti'l-Udebā'*. Tah. İbrāhīm es-Sāmerrāi. Beyrut: Mektebetu Menār, 1405/1985.
- el-Esterābāzī, Raḍıyyuddīn Muḥammed b. Ḥasen. *Şerhu Kāfiyeti İbni'l-Ḥācib*. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1345/2014.
- Fidan, İbrahim. "Ögeleri Arasındaki Semantik İlişki Bakımından Arapçada İsim Tamlamaları," *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi (İLTED)* 53 (2020), ss.213-236.
- Gökbulut, Hasan. "Kāfiyeci," *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.24, ss.154, 155.
- el-Ḥanbelī, Şemsuddīn Muḥammed. *Şerhu'l-İmām el-Fāriḍi 'alā Şerhi Elfiyyeti İbni Mālik*. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1439/2018.
- Ḥācī Ḥalīfe, Muṣṭafā b. 'Abdullāh el-Konstantīnī. *Keşfu'z-Zunūn 'an Esāmi'l-Kutub ve'l-Funūn*. Bağdat: Mektebetu'l-Muṣennā, 1359/1941.
- Hazer, Dursun. "Sadettin Teftāzānī ve Arap Dili ve Belagatındaki Yeri," *Yayımlanmamış Doktora Tezi*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 1994.
- Hazer, Dursun. "Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi ve Okutulan Ders Kitapları," *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2002), ss.274-293.
- el-İşfahānī, Ebū'l-Ferec. *Kitābu'l-Egānī*. Kahire: el-Hey'etu'l-Mıṣriyyetu'l-Āmme, 1400/1980.
- İbn 'Aḳīl, Bahā'uddīn 'Abdullāh. *Şerhu İbni 'Aḳīl 'alā'l-Elfiyye*. Tah. Muḥammed Muḥyiddīn 'Abdulḥamīd. Beyrut: el-Mektebetu'l-Āşriyye, 1431/2010.
- İbnu'd-Dehhān, Ebū Muḥammed Sa'īd b. el-Mubārek. *Kitābu'l-Fuṣūl fī'l-'Arabıyye*. Tah. Fāiz Fāris. Beyrut: Muessesetu'r-Risāle, 1408/1988.
- İbnu'l-Ḥācib, Cemāluddīn 'Uşmān b. 'Umer. *El-İdāh fī Şerhi'l-Mufaṣṣal*. Tah. Mūsā Bināy el-'Alilī. Bağdat: Dāru İhyā'i't-Turāşī'l-'Arabī, 1402/1982.
- İbnu'l-Ḥācib, Cemāluddīn 'Uşmān b. 'Umer. *El-Kāfiye fī 'İlmi'n-Naḥv*. (*Mecmū'atu'n-Naḥv*, İstanbul: Fazilet Yayınevi, tsz.) içinde, ss.1-110.
- İbn Mālik, Cemāluddīn Muḥammed b. 'Abdullāh el-Endelusī. *Şerhu't-Teshīl*. Tah. 'Abdurrahmān es-Seyyid ve Muḥammed Bedevī el-Maḥtūn. Kahire: Dāru Hicr, 1410/1990.
- İbn 'Uşfūr el-İşbilī, Ebū'l-Ḥasen 'Alī b. Mu'min. *Şerhu Cumeli'z-Zeccācī*. Takdim: Fevḳāz eş-Şa'ār. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1998.
- el-İsferāyīnī, Tācuddīn Muḥammed b. Aḥmed. *El-Lubāb fī 'İlmi'l-İ'rāb*. Tah. Şevḳī el-Ma'arrī. Beyrut: Mektebetu Lubnān Nāşirūn, 1416/1996.
- el-Ḳāfiyeci, Muḥyiddīn Muḥammed b. Suleymān el-Ḥanefī. *Maḳāle fī Dībāceti'l-Miṣbāh*. Süleymaniye Kütüphanesi-Laleli, no.332, vv.28-34.
- Ḳarapīrī, Muḥammed b. Yūsuf el-Ḳaramānī. *El-İşlāh Şerhu Dībāceti'l-Miṣbāh*. Beyazıd Devlet Kütüphanesi-Beyazıd, no.6212, vv.1-150.
- Kaya, Mesut. "Şerh ve Haşiyelerin Tefsir İlmine Katkıları: Teftāzānī'nin el-Keşşāf Şerhi Örneği," Sezai Engin-Mesut Kaya (ed.), *İslām İlim ve Düşünce Geleneğinde Şerh Geleneği* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2000) içinde, ss.201-242.

- Kehhâle, 'Umer Rıdâ. *Mu'cemu'l-Mu'ellifin*. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâşi'l-'Arabî, 1376/1957.
- el-Kengrâvî, 'Abdulqâdir Şadrudî el-İstânbülî. *El-Mûfî fî'n-Naḥvî'l-Kûfî*. Dimeşk: Mecelletu Mecme'u'l-Luġati'l-'Arabiyye, 1369/1950.
- Köksoy, Mesut. *İbrâhim Opıjac el-Mostârî ve Şerhu'l-Misbâh Adlı Eserinin Edisyon Kritiġi*. Konya: Billur Yayınevi, 2019.
- el-Kûçevî, Muḥammed b. Muştafâ. *Şerhu Kavâ'idî'l-İ'râb li-İbn Hişâm*. Tah. İsmâ'îl İsmâ'îl Merve. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âşır, 1415/1995.
- Kut, Günay ve Nimet Bayraktar. *Yazma Eserlerde Vakıf Mühürleri*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1979.
- el-Meydânî, Aḥmed b. Muḥammed en-Nisâbüri. *Mecme'u'l-Emsâl*. Tah. Muḥammed Muḥyiddîn 'Abdulḥamîd. Kahire: Matba'atu's-Sunneti'l-Muḥammediyye, 1374/1955.
- Muḥammed b. Mezîd b. 'Ârif. *Şerhu Dîbâceti'l-Mişbâh*. Süleymaniye Kütüphanesi-Esat Efendi, no.3698, vv.10-28.
- el-Muḥarrizî, Ebû'l-Fetḥ Nâşiruddîn b. 'Abdisseyyid. *El-Mişbâh fî 'İlmi'n-Naḥv*. Tah. 'Abdulḥamîd es-Seyyid eṭ-Ṭabîb. Kahire: Mektebetu's-Şebâb, tsz.
- Özcan, Halil. "Ali b. Mecduddin Musannifak ve er-Reşad fi Şerhi İrşadi'l-Hadi Adlı Eserinin Edisyon Kritiġi," Yayımlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2013.
- Özcan, Halil. "Sa'deddîn et-Taftazânî ve İrşadu'l-Hâdi Adlı Eseri," *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13:20 (2008), ss.211-226.
- Özel, Ahmet. "Zencânî, İzzeddin," *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.44, ss.253-254.
- Özen, Şükrü. "Teftâzânî," *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.40, ss.299-308.
- Ravvây, Şalâh. *En-Naḥvu'l-'Arabî-Neşe'tuhu, Taṭavvuruḥu, Medârisuhu, Ricâluḥu*. Kahire: Dâru Ğarîb, 2003.
- eş-Şafedî, Şalâhuddîn Ḥalîl b. Aybek b. 'Abdullâh. *El-Vâfî bi'l-Vefeyât*. Tah. Aḥmed el-Arna'ût-Turkî Muştafâ. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâs, 1420/2000.
- eş-Şa'îdî, 'Abdulmute'âl. *Buġyetu'l-İdâḥ li-Telḥîşi'l-Miftâḥ fî 'Ulûmi'l-Belâġa*. Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, 1419/1999.
- Sîbeveyh, Ebû Bişr 'Amr b. 'Uşmân b. Künbur. *Kitâbu Sîbeveyh*. Tah. 'Abduselâm Hârûn. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1408/1988.
- Sinân Paşa, Sinânuddîn Yûsuf b. Hızır el-Bursevî. *Şerhu Dîbâceti'l-Mişbâh*. Süleymaniye Kütüphanesi-Laleli, no.1314, vv.123-130.
- es-Suyûtî, Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Buġyetu'l-Vu'ât fî Ṭabaġâti'l-Luġaviyyîn ve'n-Nuḥât*. Tah. Muḥammed Ebû'l-Faḍl İbrâhîm. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Aşriyye, 1384/1964.
- eṭ-Ṭabâtabâ'î, Muḥammed Kâzım el-Yezdî. *El-'Urvetu'l-Vuşġâ*. Kum: Muessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 1422/2002.
- Taşköprizâde, Aḥmed b. Muştafâ. *Miftâḥu's-Sa'âde ve Mişbâḥu's-Siyâde fî Mevdû'âti'l-'Ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1985.
- et-Teftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. 'Umer. *Hâşiyetu'd-Ḍav'*. Antalya Elmalı Halk Kütüphanesi, no.2753, 2912, vv.38-96.

- et-Teftāzānī, Sa'duddīn Mes'ūd b. 'Umer. *Hāşiyetu'd-Ḍav'*. Köprülü Fazıl Ahmed Paşa Kütüphanesi, no.733, vv.38-62.
- et-Teftāzānī, Sa'duddīn Mes'ūd b. 'Umer. *İ'rābu Dībāceti'l-Miṣbāh min Fevā'idi Ğarā'ibi'l-Miftāh*. Süleymaniye Kütüphanesi-Laleli, no.3317, vv.3-41.
- et-Teftāzānī, Sa'duddīn Mes'ūd b. 'Umer. *İ'rābu Dībāceti'l-Miṣbāh min Fevā'idi Ğarā'ibi'l-Miftāh*. Süleymaniye Kütüphanesi-Laleli, no.3321/1, vv.2-43.
- et-Teftāzānī, Sa'duddīn Mes'ūd b. 'Umer. *İrşādu'l-Hādī*. Tah. 'Abdulkerīm ez-Zubeydī. Cidde: Dāru'l-Beyānī'l-'Arabī, 1985.
- et-Teftāzānī, Sa'duddīn Mes'ūd b. 'Umer. *Şerhu Dībāceti'l-Miṣbāh*. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi-Yazma Eserler, no.1569, vv.2-24.
- et-Teftāzānī, Sa'duddīn Mes'ūd b. 'Umer. *Şerhu Dībāceti'l-Miṣbāh*. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi-Yazma Eserler, no.2203, vv.2-27.
- et-Teftāzānī, Sa'duddīn Mes'ūd b. 'Umer. *Şerhu Dībāceti'l-Miṣbāh*. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi-Yazma Eserler, no.1405, vv.1-49.
- et-Teftāzānī, Sa'duddīn Mes'ūd b. 'Umer. *Şerhu Dībāceti'l-Miṣbāh*. Balıkesir İl Halk Kütüphanesi, no.104/02, vv.38-75.
- et-Teftāzānī, Sa'duddīn Mes'ūd b. 'Umer. *Şerhu Dībāceti'l-Miṣbāh*. Balıkesir İl Halk Kütüphanesi, no.180, vv.1-48.
- et-Teftāzānī, Sa'duddīn Mes'ūd b. 'Umer. *Şerhu Dībāceti'l-Miṣbāh*. Balıkesir İl Halk Kütüphanesi, no.646/01, vv.1-40.
- et-Teftāzānī, Sa'duddīn Mes'ūd b. 'Umer. *Şerhu Dībāceti'l-Miṣbāh*. Kütahya Vahidpaşa İl Halk Kütüphanesi, no.932, vv.1-38.
- et-Teftāzānī, Sa'duddīn Mes'ūd b. 'Umer. *Şerhu Dībāceti'l-Miṣbāh*. Manisa İl Halk Kütüphanesi-Manisa Akhisar Zeynelzade Koleksiyonu 489/1, vv.1-49.
- et-Teftāzānī, Sa'duddīn Mes'ūd b. 'Umer. *Şerhu Dībāceti'l-Miṣbāh*. Manisa İl Halk Kütüphanesi Manisa Akhisar Zeynelzade Koleksiyonu 699/1, vv.1-57.
- et-Teftāzānī, Sa'duddīn Mes'ūd b. 'Umer. *Şerhu Dībāceti'l-Miṣbāh*. Milli Kütüphane-Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi, no.1404, vv.1-33.
- et-Teftāzānī, Sa'duddīn Mes'ūd b. 'Umer. *Şerhu Dībāceti'l-Miṣbāh*. Süleymaniye Kütüphanesi Amcazade Hüseyin (Tüyatok), no.419, vv.33-64.
- et-Teftāzānī, Sa'duddīn Mes'ūd b. 'Umer. *Şerhu Dībāceti'l-Miṣbāh fī'n-Nahv*. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi- Yazma Eserler, no. 2205, vv.28-65.
- et-Teftāzānī, Sa'duddīn Mes'ūd b. 'Umer. *Şerhu Dībāceti'l-Miṣbāh fī'n-Nahv li'l-Muṭarrizī*. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi-Yazma Eserler, no.1390, vv.2-27.
- et-Teftāzānī, Sa'duddīn Mes'ūd b. 'Umer. *Şerhu'l-Maḳāşid*. Tah. 'Abdurrahmān 'Umeire. Beyrut: 'Aleml-Kutub, tsz.
- et-Teftāzānī, Sa'duddīn Mes'ūd b. 'Umer. *Et-Terkību'l-Celil*. Nuruosmaniye Kütüphanesi, no.4556, v.2; Topkapı Emanet Hazinesi, no.1928, vv.1.

- el-'Ukberî, Ebû'l-Beķā'. *Şerhu Dîvāni Ebî't-Ṭayyib el-Mutenebbî bi-Şerhi Ebî'l-Beķā' el-'Ukberî (et-Tibyān fî Şerhi'd-Dîvān)*. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1428/2008.
- Yaḥyā b. Naşūh b. İsrā'îl. *Şerhu Dîbāceti'l-Mişbāḥ*. Adana İl Halk Kütüphanesi, no.487, vv.3-18.
- Yılmaz, Okan Kadir. *İsam Tahkikli Neşir Kılavuzu*. İstanbul: İsam Yayınları, 2m 017.
- Yüksel, Emrullah. "Birgivî", *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.6, ss.191-194.
- ez-Zehebî, Şemsuddîn Ebû 'Abdillāh Muḥammed b. Aḥmed b. 'Usmān b. Ḳaymāz. *Siyeru A'lāmi'n-Nubelā*. Tah. Şu'ayb Arnavūṭ vd. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risāle, 1405/1985.
- ez-Zemaḥşerî, Cārullāh Ebû'l-Ḳāsım Maḥmūd b. 'Umer. *El-Keşşāf 'an Ḥaḳā'iki Ğavāmiḍi't-Tenzil ve 'Uyūni'l-Eķāvil fî Vucūhi't-Te'vil*. Tah. 'Ādil Aḥmed 'Abdulmevcūd ve 'Alî Muḥammed Mu'avviḍ. Riyad: Mektebetu'l-'Ubeykān, 1418/1998.
- ez-Zemaḥşerî, Cārullāh Ebû'l-Ḳāsım Maḥmūd b. 'Umer. *El-Mufaşşal fî 'İlmi'n-Naḥv*. Tah. Faḥr Şāliḥ Ḳadāre. Amman: Dāru 'Ammār, 1424/2004.
- ez-Zirikli, Ḥayruddîn. *El-A'lām*. Beyrut: Daru'l-'İlm li'l-Melāyîn, 1422/2002.



Ƙadîmden Ĥadîş Çıkar mı? El-Ġazâlî'nin Tehāfutu'l-Felāsife'de Âlemin Ƙıdemine Dair Birinci Delile Yönelttiği İkinci İtirazın Analizi*

AYŞENUR ERKEN

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

erken@ankara.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-4698-1583>

Öz

Ebû Ĥamid el-Ġazâlî'nin (ö.505/1111) *Tehāfutu'l-Felāsife* adlı eserinin birinci meselesi âlemin *kıdemine* dairdir. Bu meselede *felāsifenin* âlemin *kadîm* olduğunu savunan dört delili yer almaktadır. El-Ġazâlî, bu delillerden birincisine yönelttiği ikinci itirazda, *kadîm* bir varlığın *hadîş* bir varlığa neden olmasının imkansız olduğunu savunan *felāsifenin*, bu dünyada *hadîşlerin* var olduğunu kabul etmesinin bir tutarsızlık olduğunu ileri sürmektedir. Bu makalede bu itirazın kilit noktası olan iki noktayı irdeleyeceğim. İlk olarak, *felāsifenin kadîm* bir âlemde *hadîşlerin* var olmasının bir çelişki oluşturmadığını göstermek üzere âlemde gerçekleşen *hadîşlerin* sonsuz bir seri oluşturmasının mümkün olduğunu iddia etmelerine karşı el-Ġazâlî'nin böyle bir serinin imkansız olduğunu savunan eleştirisini ele alacağım. İkinci olarak, *felāsifenin* âlemde gerçekleşen *hadîş* olayların kaynağının *kadîm* varlık olan Tanrı değil; *feleklerin devrî hareketleri* olduğu iddiasına karşı el-Ġazâlî'nin yönelttiği itirazın, *şudûr* teorisinin yol açtığı birtakım çıkmazları ortaya koyduğuna dikkat çekeceğim.

Anahtar Kelimeler: Âlemin Ƙıdemi, Ƙadîm, Ĥadîş, Tehāfutu'l-Felāsife, El-Ġazâlî, Bilfiil Sonsuzluk.

Does a Temporal Event Proceed from an Eternal? An Analyses on al-Ghazālî's Second Objection to the First Proof for the Eternity of the World in *Tahāfut al-Falāsifa*

Abstract

The first discussion of Ebû Ĥamid al-Ghazālî's (d.505/1111), *Tahāfut al-Falāsifa*, is about the eternity of the world. In the first discussion, he summarizes four proofs of philosophers for the eternity of the world. In his second objection to the first proof of *falāsifa*, al-Ghazālî, argues that it is inconsistent for *falāsifa* accepting that there are temporal beings in this world, given that they defend the impossibility of an eternal being to cause a temporal being. In this article, I will examine two key points of al-Ghazālî's objection. First, I will deal with al-Ghazālî's critique of the philosophers in which he argues that it is impossible for temporal events to form an infinite series. Secondly, I will draw attention to the fact that al-Ghazālî's objection against the philosophers' claim that the source of the temporal events that take place in the world is not God, but the rotational

movements of the celestial spheres, reveals some of the deadlocks caused by the theory of *şudūr*.

Keywords: Eternity of the World, Eternal, Temporal Event, *Tahāfut al-Falāsifa*, Al-Ghazālī, Actual Infinity.

Giriş

Ebū Ḥāmid el-Ġazālī, *felāsife* ile kendisi arasında geçen bir münazara olarak tasarladığı *Tehāfutu'l-Felāsife* adlı eserinin birinci meselesinde, âlemin *kadīm* olduğunu ispat etmek üzere inşa edilmiş dört delile yer vermektedir. El-Ġazālī, *felāsifeye* atfetmiş olduğu bu delillere itirazlar yöneltmekte ve onların bu itirazlara vereceği muhtemel cevapları detaylı bir şekilde tartışmaktadır. Âlemin *kıdemi* hakkındaki birinci delilde, *felāsife*, Tanrı ve âlem arasında zorunlu bir neden-sonuç ilişkisi bulunduğunu ve bu ilişkinin Tanrı var iken âlemin de var olmasını ve Tanrı kadim olduğu için âlemin de kadim olmasını gerektirdiği savunmaktadır.¹ El-Ġazālī, bu delile, iki ayrı formda iki temel itiraz yöneltmektedir. Birinci itirazda el-Ġazālī, Tanrı'nın *kadīm* olmasının âlemin *kıdemi*ni zorunlu kılmadığını iddia etmektedir. İkinci itirazda ise el-Ġazālī, âlemin *kadīm* olmasının filozofların kendi sistemlerinde bir çelişki ortaya çıkardığını göstermeyi amaçlamaktadır. Bu çelişki, filozofların bir taraftan âlemin *kadīm* olduğunu iddia ederken diğer taraftan âlemde gerçekleşen günlük olayların² *hādîş* olduğunu kabul etmeleridir. El-Ġazālī, *felāsifenin* deliline yönelttiği ikinci itirazda, *kıdem* ve *hudūş* hakkında filozofların söz konusu yaklaşımlarının çelişkili olduğunu ortaya koymak amacıyla şu soruyu gündeme getirmektedir: Eğer filozofların iddia ettiği gibi *kadīm* bir varlığın *hādîş* bir varlığa neden olması imkansız ise, âlemde var olan bu *hādîş*ler nasıl ortaya

* Bu makale, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Felsefesi Anabilim Dalında devam etmekte olan "El-Ġazālī'nin *Tehāfutu'l-Felāsife* Adlı Eserindeki Argümanların Değerlendirilmesi" başlıklı doktora çalışmamızdan üretilmiştir.

¹ El-Ġazālī, *The Incoherence of the Philosophers=Tehāfutu'l-Felāsife*, terc. Michael E. Marmura (Provo, UT: Brigham Young University Press, 2000). Makale boyunca *Tehāfut* referansları bu esere yapılacaktır.

² Bu meselenin tartışıldığı es-Seyyid eş-Şerîf el-Curcânî'nin (ö.816/1413) *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı eserinde ve 'Alâ'uddîn eş-Tūsî (ö.887/1482) ve Ḥocâzâde'nin (ö.893/1488) *Tehāfut*lerinde, Üsküdarî'nin (ö.1149/1736) *Telhîş*'inde filozofların iddiasını nakzeden *hādîş*lere işaret etmek için *günlük hādîşler (el-hāvadişu'l-yevmiyye)* ifadesi kullanılmaktadır. Bu ifade, *hādîş* kavramının anlamını değişime uğrayan, zamansal, tikel şeylerle sınırlamaktadır. Ben de kastedilen anlam konusunda netlik sağladığımı düşündüğüm için gerekli gördükçe günlük *hādîş*ler kavramını kullanmayı tercih ediyorum. Bkz. es-Seyyid eş-Şerîf el-Curcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, terc. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), c.2, s.1161; 'Alâ'uddîn 'Alî b. Muḥammed eş-Tūsî, *Tehāfutu'l-Felāsife: Kitābu'z-Zuḥr*, tah. Ridâ Sa'ade (Beyrut: Dāru'l-Âlemiyye, 1983), s.82; Meḥmed Emîn Üsküdarî, *Telhîsu Tehāfüti'l-Ḥukemâ*, tah. ve terc. Kamuran Gökdağ (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), s.92.

çıkılmaktadır? *Dehr*ler gibi âlemdeki *hâdiş*lerin kendi kendilerine var olduğunu düşünmediklerine göre, *felâsifenin* sisteminde *kadim* bir âlemde *hâdiş*lerin nasıl var olduğu konusu izaha muhtaç görünmektedir.

Bu makalede el-Ğazâlî'nin filozofların âlemin *kıdemi* hakkındaki birinci deliline yönelttiği ikinci itirazını ele alacağım. El-Ğazâlî ve *felâsife* arasındaki gerçekleşen bu münazarayı ele alırken *Tehâfutu'l-Felâsife*'deki sıralamaya mümkün olduğunca sadık kalacağım. Taraflar arasındaki münazara ana hatlarıyla şu şekilde gerçekleşmektedir:

1. *Felâsifenin* delilinin ortaya konulması.
2. El-Ğazâlî'nin âlemde *hâdiş*lerin varlığının bu delili nakzettiğini iddia eden itirazı.
3. *Felâsifenin* bu itiraza karşı, âlemde *hâdiş*lerin varlığının kendi sistemlerinde bir çelişki oluşturmadığı şeklindeki savunması. (Bilfiil sonsuzluk argümanı)
4. El-Ğazâlî'nin *felâsifenin* savunmasının çelişkiyi bertaraf etmediği itirazı. (*İsti'dādın hâdiş* olması meselesi)
5. *Felâsifenin* bu itiraza karşı feleklerin hareketinin âlemdeki *hâdiş*lerin kaynağı olduğu savunması.
6. El-Ğazâlî'nin *ilzâmı* (hasmını mağlup ettiği iddiası).

Bu makalede münazaranın kilit noktalarını oluşturduğunu düşündüğüm iki noktayı irdeleyeceğim. İlk olarak münazaranın üçüncü adımı olan *felâsifenin kadim* bir âlemde *hâdiş*lerin var olmasının bir çelişki oluşturmadığını göstermek üzere âlemde gerçekleşen *hâdiş*lerin sonsuz bir seri oluşturmasının mümkün olduğunu iddia etmelerine karşı el-Ğazâlî'nin böyle bir serinin imkansız olduğunu savunan eleştirisini ele alacağım. İkinci olarak, münazaranın beşinci adımı olan filozofların âlemde gerçekleşen *hâdiş* olayların kaynağının *kadim* varlık olan Tanrı değil *feleklerin devrî hareketleri* olduğu iddiasına karşı, el-Ğazâlî'nin yönelttiği itirazın *şudûr* teorisinin yol açtığı birtakım çıkmazları ortaya koyduğuna dikkat çekeceğim. Netice olarak, makalede, el-Ğazâlî'nin *felâsifenin* âlemdeki *hâdiş*leri açıklama konusunda argümanlarının tutarlı olmadığını iddia eden güçlü bir itiraz ortaya koyduğunu ve bunu yaparken de savunulabilir felsefi bir pozisyona sahip olduğunu göstermeyi hedefliyorum.

Tehâfutu'l-Felâsife'ye dair bir araştırmaya başlamadan önce göz önünde bulundurulması gereken bazı hususlar vardır. Zira, el-Ğazâlî'nin söz konusu eseri kaleme alırken takip ettiği metot, eseri inceleme konusunda bazı güçlüklerle yol açmaktadır. Eserin mukaddime kısmında, *Tehâfutu'l-Felâsife*'de izlenen metot konusunda aydınlatıcı açıklamalar yer almaktadır.

Birinci delile yöneltilen ikinci itirazı ele almadan önce *Tehāfutu'l-Felāsife*'de gözetilen bu metodun başlıca özelliklerine dikkat çekmek, tartışmayı takip etmeyi kolaylaştıracaktır. Bunlardan birincisi, *Tehāfutu'l-Felāsife*'nin yazarının meseleleri sistematik olarak tartıştığı bir eser olarak değil Platon'un diyaloglarında olduğu gibi karşılıklı iki tarafın yer aldığı bir tartışma olarak tasarlanmış olmasıdır. Okuyucu eserde bir münazara sahnesi ile karşı karşıya kalmaktadır. Bu sahnenin bir tarafında el-Ġazālī, diğer tarafında *felāsife* yer almaktadır. Bu münazarada *felāsife* bir iddia ortaya atan taraf iken el-Ġazālī bu iddiaya karşı çıkan *sā'il* konumundadır. Bu metodu göz önünde bulundurarak, *felāsifenin* âlemin *kıdemine* dair deliline karşı el-Ġazālī'nin ikinci itirazını tahlil ederken el-Ġazālī'nin *Tehāfutu'l-Felāsife*'de kendi görüşünü ortaya koymaktan ziyade filozofların delillerinde bulunan çelişkileri göstermeyi amaçlayan negatif bir eleştiri metodu benimsemesini³ göz önünde bulundurarak, âlemde *hādîşlerin* var olma imkanını başlı başına bir problem olarak tartışmayacağım. Bunun yerine, *felāsifenin* âlemdeki *hādîşleri* açıklamak için sunduğu argümanlara karşı el-Ġazālī'nin yönelttiği eleştirilerin formu ve niteliği üzerinde duracağım.

Göz önünde bulundurulması gereken hususlardan ikincisi, münazarada el-Ġazālī'nin hasmı olarak yer alan "*felāsife*"nin kapsamı hakkındadır. *Felāsife*, kelime anlamı olarak "filozoflar" anlamına gelmektedir. Buna karşın, *Tehāfutu'l-Felāsife*'de yer alan münazarada el-Ġazālī'nin hasmı olan "*felāsife*" ile günümüz anlamıyla felsefi düşünce faaliyeti yürüten herkes değil spesifik bir felsefi perspektife sahip bir zümre kastedilmektedir. Eserin mukaddimesinde el-Ġazālī, *felāsife* derken özellikle Ebū Naşr el-Fārābī (ö.339/950) ve Ebū 'Alī el-Ġuseyn b. 'Abdullah b. 'Alī İbn Sīnā'yı (ö.428/1037) kastettiğini belirtmektedir.⁴ Çünkü el-Ġazālī, bu iki filozofun Platon, Aristoteles ve onlardan sonraki filozofların görüşlerini en iyi şekilde İslam düşüncesine aktaran ve kendilerinden önceki bu felsefi sistemlerde gördükleri çelişkileri dikkatli bir biçimde eleyerek kendi felsefi sistemlerini kuran filozoflar olduğunu ve dolayısıyla bu iki filozofun sistemindeki tutarsızlıkları göstermekle yetineceğini belirtmektedir. Bu makalede söz konusu perspektife sahip olmayan filozofların olabileceğini göz önünde bulundurarak bir karışıklığa yol açmaması adına el-Ġazālī'nin hasmı olan filozofları ifade etmek için *felāsife* kavramını kullanmaktayım.

³ El-Ġazālī, *Tehāfutu'l-Felāsife*'de nasıl bir metot benimseyeceğini belirttiği üçüncü mukaddimesinde, bu eseri filozofların görüşlerine reddiye olarak kaleme aldığını, kendi görüşlerini ve tezlerini bu eserde ortaya koymayacağını özellikle belirtmektedir, bkz. El-Ġazālī, *Tehāfut*, s.7.

⁴ El-Ġazālī, *Tehāfut*, s.4.

Üçüncü husus ise, argümanların analizini zorlaştıran bir başka noktadır. Bu da münazara sahnesinde hasım olarak yer alan *felâsifenin* argümanlarının el-Ğazālî tarafından bize aktarılıyor olmasıdır. Tartışmanın el-Ğazālî tarafından kurgulanması ve yönetilmesi, bu argümanların *felâsifenin* eserlerinde nasıl yer aldığı sorusunu doğurmaktadır. Çeşitli araştırmacılar bu meseleyi ele almış ve *felâsifenin* argümanlarının izlerini sürmüş ve bunların asıllarına ulaşmışlardır.⁵ Bununla birlikte hem el-Ğazālî'ye hem de filozoflara karşı eleştirel bir tutum takınarak *Tehâfutu't-Tehâfut* adlı bir eser kaleme alan Muhammed b. Aḥmed b. Muhammed İbn Ruşd (ö.595/1198), el-Ğazālî'nin *felâsifeye* atfettiği delillerin otantikliğine dair bir sorgulama yapmaktan ziyade, doğrudan eserde sunulan delillere ve el-Ğazālî'nin bunlara yönelttiği itirazlara odaklanmıştır. Onun bu tercihi *Tehâfut*'taki delillerin *felâsifeye* aidiyeti ile ilgili dikkat çekici bir tartışma olmadığına önemli bir göstergesidir. Nitekim, el-Ğazālî'nin aktarımının güvenilir olmaması durumunda, İbn Ruşd'ün bu delillere dayanarak *felâsife* ile hesaplaşma girişimi de tartışmalı hale gelmiş olurdu. Bu makalede, ilgili delillerin *felâsifeye* aidiyetine dair bir tartışma yapmak yerine *felâsifeye* atfedilen söz konusu delile karşı el-Ğazālî'nin itirazının mahiyetine odaklanarak felsefi analizini yapmaya gayret edeceğim.

Son olarak dikkat edilmesi gereken husus ise el-Ğazālî'nin bu münazaradaki gayesi hasmının delillerinin tutarsızlığını göstermek olduğu için itirazlarını yöneltirken sadece kendisinin benimsediği görüşlere değil farklı görüşlere de başvurduğunu belirtmesidir.⁶ Bir tartışma sırasında hasmının deliline karşı itiraz yönelten kişinin görüşüne bakılmamaktadır. Zira tartışmanın odağında delili ortaya koyan kişinin iddiası olduğu için *sâ'ilin* vazifesi yalnızca bu delili sorgulamaktır. Delilin tutarsızlığını ya da yanlışlığını göstermek gayesiyle çeşitli görüşlere başvurabilir. Hatta *sâ'ilin* kendi görüşü hasmının görüşü ile hakikatte aynı olsa bile tartışma sırasında hasmının deliline karşı argümanlar yöneltebilir. Nitekim, tartışma adabına göre *sâ'il* soruları yönelten taraftır ve *sâ'ilden* herhangi bir görüşü benimsemesi beklenmemektedir.⁷ Ben de bu makalede el-Ğazālî'nin konuyla ilgili perspektifinin aslında ne olduğunu irdelemeyeceğim. Buradaki amacım ne el-Ğazālî'nin benimsediği görüşler hakkında ne de İslam filozoflarının

⁵ Bu çalışmalardan birisi için bkz. İdris Cevahir, "Âlemin Ezeliliği Meselesinin İbn Sina ve Öncesindeki Kaynakları" (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2010).

⁶ El-Ğazālî, *Tehâfut*, ss.7-8.

⁷ Şemsuddîn Muhammed b. Eşref es-Semerqandî, *Şerhu'l-Fuṣûl*, tah. Necmettin Pehlivan ve Hadi Ensar Ceylan (yayımlanmamış çalışma), §15.

benimsediği görüşler hakkında *nihai* bir yargıya varmak olduğu için bu argümanları ortaya koyan şahıslar ve mensup oldukları zümrelerden bağımsız olarak argümanların kendisine odaklanmaya gayret edeceğim.

Tehāfutu'l-Felāsife'de âlemin *kıdemini* ispat etmek üzere ortaya konulan birinci delile yapılan ikinci itirazda gündeme getirilen 'âlemdeki *hādîşlerin* nasıl ortaya çıktığı' meselesi, el-Ġazālî'den sonraki dönemde Tanrı ve âlem ilişkisinin tartışıldığı eserlerde uzun ve detaylı tartışmalara konu olmuştur. Ebū'l-Fetḥ Muḥammed b. 'Abdulkerîm b. 'Aḥmed eş-Şehristānî'nin (ö.548/1153) *Muşāra'at'ul-Felāsife*,⁸ Aḡduddîn el-İcî'nin (ö.756/1355) *el-Mevākîf*,⁹ es-Seyyid eş-Şerîf el-Curcānî'nin *Şerḥu'l-Mevākîf*,¹⁰ eserleri gibi birçok eserde âlemin *kadîm* olduğunu savunan ve bunu reddeden iki yaklaşıma dair karşılıklı argümanlara yer verilerek âlemdeki *hādîşlerin* ortaya çıkışı meselesi tartışılmaktadır. El-Ġazālî'nin *Tehāfut* eserindeki metodunu takip ederek bir *Tehāfut* eseri kaleme alan 'Alāuddîn eṭ-Ṭūsî ve Ḥocāzāde ikinci itirazı diğer itirazdan daha önce ve detaylı olarak ele almaktadır. Ḥocāzāde'ye haşiye yazan Kemālpāşāzāde (ö.940/1534), eserinde el-Ġazālî'nin ikinci itirazını farklı delillerle destekleyerek geliştirmiştir. Ne var ki, *Tehāfut* literatürünü değerlendiren çağdaş çalışmalarda Tanrı'nın iradesi, Tanrı'nın bilgisi, nedensellik gibi bahislere dair uzun uzadıya tartışmalar olmasına karşın âlemdeki *hādîşlerin* nasıl ortaya çıktığına dair bu argümanın üzerinde yeterince durulduğu söylenemez. Bu makalede, el-Ġazālî'nin ikinci itirazının argümantatif bir tahlili yapılacaktır.

1. *Kadîm*den *Hādîş* Sadır Olur Mu?

El-Ġazālî'nin, filozofların âlemin *kıdemi* hakkındaki delillerine yönelttiği itiraza geçmeden önce *Tehāfut*'te sunulan şekliyle *felāsifenin* deliline kısaca yer verelim. Filozoflar, birinci delilde, âlemin *hādîş* olması durumunda ortaya çıkan çelişkilerden dolayı değişmeyen, *kadîm* bir Tanrı'nın *hādîş* bir âleme neden olamayacağını ileri sürmektedir. *Felāsifeye* göre, âlemin *hādîş* olması, yani sonradan¹¹ yaratılmış olması, âlemin varlığını yokluğuna tercih eden bir *muraccihin* (belirleyici etkenin) sonradan varlığa geldiğini göstermektedir.

⁸ Eş-Şehristānî, Ebū'l-Fetḥ İbn 'Abdulkerîm, *Muşāra'at'ul-Felāsife*, tah. Suheyr M. Muḥtār (Kahire: byy., 1976), ss.119-125.

⁹ 'Aḡduddîn el-İcî, *Mevākîf fi 'İlmi'l-Kelām*, (Beyrut: 'Ālemu'l-Kutub, tsz), ss.248-251.

¹⁰ Es-Seyyid eş-Şerîf el-Curcānî, *Şerḥu'l-Mevākîf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), c.2, ss.1156-1166.

¹¹ *Felāsife* ve el-Ġazālî'nin, *kadîm* ve *hādîş* kavramlarına verdikleri anlamlar arasında bazı farklılıklar bulunmaktadır. Bu farkların genel tartışmayı etkileyeceğini düşündüğüm noktalarda kavramların hangi anlama işaret ettiğini belirten açıklamalar ekleyeceğim.

Felâsife, böyle bir *muraccihin* varlığının ancak Tanrı'da bir değişme olmasından kaynaklanacağını iddia ederek bu *muraccihi* imkansız görmektedirler. Bu iddianın gerekçesi, âlemin var olduğu *an* için “neden daha önce değil?” sorusunun yöneltilebilmesidir. *Felâsifeye* göre, âlemin *hâdis* olması, âlemin –var olduğu *andan* daha önceki bir anda da var olma imkanı olduğu halde– daha sonra var kılınmış olduğunu göstermektedir. *Felâsife* böyle bir duruma neden olan *muraccihin* de sonradan meydana gelmiş olmasını gerektirdiğini ve bu durumun âlemin var edicisi olan Tanrı'da bir değişme olduğu anlamına geleceğini belirtmektedir. Ancak Tanrı, hiçbir şekilde değişme konu olmayacağı için âlemin *hâdis* olması da imkansızdır. Böyle bir akıl yürütmeye dayanan *felâsife*, *qadim* olan bir varlığın *hâdis* bir âleme neden olmasının imkansız olduğunu, diğer bir ifadeyle *qadim* bir varlıktan *hâdis* bir varlığın sadır olmayacağını savunmaktadır. Bu delile göre, Tanrı'nın *qadim* bir âleme neden olması zorunludur.¹² Bu delilde, Tanrı ve âlem arasındaki nedenlik ilişkisinin tabiatı temel alınarak değişmeyen bir Tanrı'nın zorunlu olarak *qadim* bir âleme neden olacağı iddia edilmektedir. Bu delili şematik olarak şöyle gösterebiliriz:

- (1) Tanrı âlemin nedenidir.
- (2) Tanrı *qadim*dir.
- (3) *Qadimden hâdisin* sadır olması imkansızdır.¹³
 - (a) *Qadimden hâdis* sadır olursa *qadim* varlıkta değişme olmuş olur.
 - (b) *Qadim* varlığın değişmesi imkansızdır.
- (4) *Qadimden qadim* sadır olur.
- (5) O halde âlem *qadim*dir.

Münazaranın tarafları (1) ve (2) öncülünde yani Tanrı'nın âlemin nedeni ve *qadim* olduğu konusunda hemfikirdir. El-Ğazâlî'nin *felâsifeye* itirazı, (3) yani “*Qadimden hâdisin* sadır olması imkansızdır” öncülü hakkındadır.

El-Ğazâlî, itirazını şöyle ifade etmektedir:

¹² El-Ğazâlî'nin *Tehâfutu'l-Felâsife*'de aktardığı bu delilin İbn Sînâ'nın âlemin *kidemine* dair delili ile oldukça uyumludur. Delilin çeşitli versiyonları için bkz. Ebû 'Alî İbn Sînâ, *Kitâbu-ş Şifâ: Fizik*, çev. Muhittin Macit ve Ferruh Özpilavcı, c.2 (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), ss.79-81. Ebû 'Alî İbn Sînâ, *The Metaphysics of the Healing=eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, terc. Michael E. Marmura (Provo, UT: Brigham Young University Press, 2005), ss.299-307. Ebû 'Alî İbn Sînâ, *en-Necât fî'l-Hikmeti'l-Mantikiyye ve'l-Tabi'yye ve'l-İlâhiyye*, tah. Mâcid Faḥrî (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, 1985), ss.288-292.

¹³ Makale boyunca sıklıkla başvuracağımız “*Qadimden hâdis* sadır olması imkansızdır” öncülüyle *felâsife*, *qadimden hâdisin doğrudan* sadır olmayacağını yahut ileride tartışılacağı üzere *ilk hâdisin qadimden* sadır olmayacağını kastetmektedir. El-Ğazâlî, itirazını bu anlamları göz önünde bulundurarak inşa etmektedir.

Denilebilir ki: Siz *kadīm* olandan, *hādīs* olan herhangi bir şeyin meydana gelmesini mümkün görmüyorsunuz, ama bunu kabul etmek zorundasınız; ***çünkü âlemde hādīsler vardır*** ve bunların nedenleri vardır. *Hādīs*lerin sonsuza kadar başka *hādīs*lere dayanması imkansızdır. Buna akıllı bir kimse inanamaz.¹⁴

El-Ġazālī, bu pasajda, âlemde *hādīs*lerin var olmasının *felāsifenin* de kabul ettiği apaçık duyusal bir gerçek olduğunu ve bu durumun (3) öncülü ile çelişki arz ettiğini ileri sürmektedir. Zira *felāsife* bir taraftan *kadīm*den *hādīs* sadır olmadığını iddia ederken diğer taraftan âlemde *hādīs*lerin var olduğunu kabul ederek çelişkiye düşmektedir. Bu itirazda açıkça yer almayan basamakları da ekleyerek argümanı şu şekilde formüle edebiliriz:

- A. Âlemde *hādīs*ler vardır.
- B. Bu *hādīs*ler kendi kendilerine var olamazlar.
- C. Bu *hādīs*lerin nedenleri vardır.
- D. Bu *hādīs*lerin nedenleri ya *kadīm*dir ya *hādīs*tir.
- E. Bu *hādīs*lerin nedenleri *hādīs* olamaz. (Bu durum *teselsule* yol açtığı için imkansızdır.)
- F. O halde *kadīm*, *hādīs*e neden olmuştur.

Bu argümanın öncülleri *felāsifenin* de kabul ettiği öncüllerdir. Öncelikle bu itirazın kilit noktalarından olan (A) ve (B) öncülünü dikkate alalım. *Kadīm*den *hādīs*in sadır olmadığını iddia eden bir sistemde âlemdeki bu *hādīs*lerin nasıl var olduğu meselesi bu münazaranın temel tartışmasıdır. Münazaranın taraflarının hemfikir olduğu (A) öncülüne göre “Âlemde *hādīs*ler vardır”. Bu *hādīs*leri, 30 Mayıs 2021 tarihinde Ankara’ya yağmur yağması, şu anda bir saksaganın masadan kuruyemiş yemesi ve bunun gibi daha önce gerçekleşmemiş, benzersiz, tikel olaylar olarak düşünebiliriz. Âlemde daha önce var olmayan *hādīs*lerin varlığa gelmesi, var olan *hādīs*lerin yok olması gibi değişimler sürekli olarak devam etmektedir. *Felāsifeye* göre, âlemdeki bu *hādīs*ler kendi kendilerine var olamaz, var olmak için bir nedene muhtaçtır (B öncülü).¹⁵ Bu durumda söz konusu nedenin *kadīm* mi *hādīs* mi olduğu sorusu gündeme gelmektedir. El-Ġazālī’nin dikkat çektiği tutarsızlık da burada ortaya çıkmaktadır: Bir tarafta “ilk neden” olarak kabul edilen

¹⁴ El-Ġazālī, *Tehāfut*, s.27. (Metinde yer alan bold vurgular bana ait.)

¹⁵ El-Fārābī ve İbn Sīnā gibi Tanrı inancına sahip olan filozofların Tanrı-âlem ilişkisi anlayışlarına göre Tanrı bizatihi zorunlu varlıktır. Tanrı hariç her şeyin bir nedeni vardır ve bu neden nihayetinde Tanrı’ya dayanmaktadır. İslam düşünce geleneğinde bu konuya dair tartışmalar ise bir nedenin var olup olmadığı hakkında değil, bu neden-sonuç ilişkisinin zorunlu mu yoksa zorunsuz mu olduğu hakkındadır. Bkz. Muhammed Fatih Kılıç, “İllyet Teorisi,” Ömer Türker (ed.), *Metafizik - İslam Düşüncesinde Teoriler I* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021) içinde, c.3, s.1184.

qadim varlık diğerk tarafta içinde kendilerini var kılacak bir nedene muhtaç olan *hâdis*lerin olduğu bir âlem vardır. Bu *hâdis*lerin nedenlerinin *hâdis* olması teselsüle yol açtığına göre, bu durumda geriye *qadimden hâdisin* sadır olduğu seçeneği kalmaktadır. Bu sonuç ise filozofların delilinin (3) numaralı öncülü olan “*Qadimden hâdisin* sadır olması imkansızdır” öncülü ile çelişmektedir. Buna göre *felâsife*, âlemde *hâdis* olayların var olduğunu ve bu *hâdis*lerin kendi kendine var olamayacağını kabul etmelerine rağmen *qadimden hâdisin* sadır olduğunu reddetmektedir. El-Ğazâlî'nin bu itirazına karşı *felâsifeye* düşen âlemde var olan *hâdis*lerin kaynağı konusunda bir izah getirmektir. Zira, *felâsifenin* deliline göre *qadim* bir varlık yalnızca *qadim* varlığa neden olduğuna göre âlemdeki *hâdis*lerin nasıl ortaya çıktığı meselesi izaha muhtaç görünmektedir.

El-Ğazâlî, ikinci itirazında, *felâsifenin qadim* varlık ile âlemdeki *hâdis*ler arasındaki ilişki hakkındaki görüşlerinin kendi sistemleriyle çelişkili olduğunu göstermek amacıyla ikinci bir noktayı daha gündeme getirmektedir:

Şayet böyle bir durum [*hâdis* nedenlerin *teselsülü*] mümkün olsaydı, o zaman siz eş-Şâni'in varlığını kabul edemez ve ***mümkün varlıkların (mumkinât) kendisine dayandığı Zorunlu Varlık'ı ispat edemezsiniz.*** *Hâdis*lerin *teselsülünün* nihayete erdiği bir limit (*taraf*) varsa, işte bu limit, *qadim* bir varlık olmalıdır. Bu durumda, kendi ilkenize göre *qadimden hâdisin* sadır olmasının mümkün olması gerekir.¹⁶

El-Ğazâlî, burada filozofların *qadimden hâdisin* sadır olduğunu kabul etmeleri gerektiğini, aksi takdirde Tanrı'nın varlığını ispat etmek amacıyla ileri sürdükleri argümanı savunamayacaklarını iddia etmektedir. Yukarıdaki pasajda, filozoflara nispet edilen delilin kozmolojik delillerin bir versiyonu olduğu görülmektedir. Kozmolojik deliller, Tanrı'nın varlığını ispat etmek için âlemdeki varlıklardan yola çıkan delillerdir. Bu delile göre, âlemde mevcut olup değişime ve harekete konu olan *hâdis* varlıklarının bir nedeni olmalıdır. İbn Sînâ'nın *en-Necât* adlı eserinde, el-Ğazâlî'nin buradaki aktarımıyla oldukça uyumlu bir versiyonu yer alan bu delile göre,¹⁷ âlemdeki

¹⁶ El-Ğazâlî, *Tehâfut*, s.28.

¹⁷ İbn Sînâ'nın *en-Necât* adlı eserinde “Zorunlu Varlığın İspatı” başlığı altında sunduğu delil de aynı forma sahiptir. Bu delil, el-Ğazâlî'nin âlemdeki günlük *hâdis*lerin varlığını çağrıştıran bir şekilde “Bir varlığın olduğunda kuşku yoktur (*lâ şekke enne hunâ vucüden*)” ifadesiyle başlamaktadır. *en-Necât*'taki delil için bkz. İbn Sînâ, *en-Necât*, ss.271-272. Delilin çok benzer bir başka versiyonu için bkz. Ebü 'Alî İbn Sînâ, *Eş-Şifâ: İşaretler ve Tembihler*, terc. Ekrem Demirli ve Ali Durusoy (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), s.129. İbn Sînâ'nın muhtelif eserlerinde benzer formları olan bu delil, kimi araştırmacılar tarafından kozmolojik değil, ontolojik bir delil olarak yorumlanmaktadır. İbn Sînâ'nın bu delilinin mahiyeti ile ilgili detaylı bir tartışma için bkz. M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân - Aristoteles'ten İbn Sina'ya İmkânın Tarihi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), ss.233-255.

ḥādīş varlıklar, var olma ve olmama imkanları eşit olduğu halde var olmuş olan mümkün varlıklardır (*mumkināt*).¹⁸ Bu varlıkların yok olmaları mümkün olduğu halde yok değil de var olmaları, onları varlığa getiren bir neden olduğunu göstermektedir. Bu nedenlerin de bir nedeni olmalıdır. Nedenler zincirinin böyle devam etmesi bilfiil sonsuzluğun imkansız olması ilkesine aykırı düştüğü için imkansız görülmektedir.¹⁹ Dolayısıyla bu zincir, kendisi *ḥādīş* olmayan ve nedenli olmayan bir varlıkta son bulmalıdır. İşte bu varlık, *ḳadīm* bir varlık olan Tanrı'dır.²⁰ El-Ġazālī'ye göre *felāsifenin* bu delili, onların âlemdeki *ḥādīş*lerin nihayetinde *ḳadīm* bir varlığa dayanıyor olduğunu kabul ettiklerini göstermektedir. El-Ġazālī'nin dikkat çektiği gibi, *felāsifenin* bir taraftan *ḥādīş*lerin *ḳadīme* dayandığını savunurken diğer taraftan *ḳadīm* bir varlıktan *ḥādīş*in çıkmayacağı iddialarının tutarlı bir şekilde sürdürülmesi mümkün görünmemektedir. Zira, âlemdeki her şeyin nihai nedeninin Tanrı olduğunu kabul eden her görüşün âlemde var olan *ḥādīş*lerin bir noktada *ḳadīme* dayandığını kabul etmeleri temel sezgilerimizle oldukça uyumludur. Bu eleştirilerin “*ḳadīmden ḳadīm çıkar*” iddiasını savunan el-Fārābī ve İbn Sīnā gibi sistem filozoflarına yöneltildiğini düşündüğümüzde, bu filozofların bu kadar açık bir çelişkiyi göz ardı etmeleri beklenemez. Pekâlâ, filozoflar âlemdeki *ḥādīş* varlıkların ortaya çıkışını bir çelişkiye düşmeden nasıl izah edebilirler? *Tehāfutü'l-Felāsife*'de yer alan münazarada el-Ġazālī, *felāsifenin* böyle bir soruya verebilecekleri muhtemel cevapları sunmaktadır. Bu cevaplardan ilkinde göre filozoflar, “âlemdeki tikel *ḥādīş*ler” ile “âlemin kendisinin bir bütün olarak *ḥādīş* olması” arasında bir ayrım giderek “*ḳadīmden ḥādīş* sadır olmaz” öncülünde yer alan *ḥādīş*

¹⁸ El-Ġazālī'nin burada âlemde mevcut olan *ḥādīş*ler için mümkünler (*mumkināt*) kavramını kullanması, filozofların kozmolojik delilinde *ḥādīş*lerin *ḥādīş* olmaları yani sonradan olmaları açısından değil, mümkün olmaları açısından bir temel teşkil etmesinden kaynaklanmaktadır. Var olma ve yok olma imkanları eşit olan mümkünler var olmaları için varlıklarını yokluklarına tercih eden bir nedene muhtaçtırlar. Buna karşın zorunlu varlık bizatihi ve nedensiz olarak vardır. İslam düşüncesinde Tanrı'nın varlığına dair delillerden bir diğeri olan *ḥudūş* delilinde ise âlemin bir yaratıcıya muhtaç olmasının nedeni varlığın imkanı açısından değil yoktan var olması cihetiyledir. Dolayısıyla el-Ġazālī'nin *felāsifenin* deliline yer vermesinin nedeni, onların bu delilde bilfiil sonsuzluğun imkansızlığına dayandıklarını göstermektir. Dolayısıyla, el-Ġazālī, burada kozmolojik delilin iki ayrı versiyonu olan imkan ve *ḥudūş* delili arasındaki belirttiğimiz farktan ziyade iki delil arasındaki ortak bir noktaya vurgu yapmaktadır.

¹⁹ Davidson, İbn Sīnā'nın bu delili her zaman bilfiil sonsuzluğun imkansızlığına dayanan bir delil olarak sunduğunu belirtmektedir. Bununla ilgili detaylı bir tartışma için bkz. Herbert A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy* (New York: Oxford University Press, 1987), ss.351-352.

²⁰ El-Ġazālī, *Tehāfut*, s.31. El-Ġazālī'nin filozofların Zorunlu Varlık'ı ispat etmek amacıyla inşa ettikleri delil olarak sunduğu bu delil, İbn Sīnā'nın deliliyle uyumlu görünmektedir. Bu delile göre, âlemdeki *ḥādīş* varlıklar, var olma ve olmama imkanları eşit olan mümkün/kontenjan varlıklardan olup varlıklarını yokluğa tercih eden bir nedene muhtaçtırlar.

kavramıyla ikinci anlamı yani “âlemin kendisinin bir bütün olarak *hādiş* olması”nı kastettiklerini iddia etmektedirler. Şimdi *Tehāfutu’l-Felāsife*’de filozoflara atfedilen bu savunmayı ele alalım.

2. *Hādişler Zincirinin bir başlangıcı var mıdır?*

Felāsife, el-Ġazālī’nin kendilerine yönelttiği tutarsızlık iddiasının, kendi delillerinin (3) numaralı öncülünde “*hādiş*” kavramı ile kastettikleri mananın yanlış yorumlanmasından kaynaklandığını ileri sürmektedir. El-Ġazālī’nin itirazına verdikleri cevap, bu kavram ile kastettikleri anlamı netleştirmeye yöneliktir. *Felāsifenin* cevabı şu şekildedir:

Biz, ne olursa olsun **herhangi bir *hādiş*in *qadimden* sudur etmesini imkansız görmüyor, sadece ***hādişlerin ilki*** olan *hādiş*in *qadimden* sudur etmesini imkansız görüyoruz. Zira, ne vaktin gelmesi, ne alet, ne şart, ne tabiat, ne gaye, ne herhangi bir sebep açısından *hudūş* hâli ile önceki hâl arasında varlık cihetinin tercih edilmesine yol açabilecek bir fark vardır.**

21

Felāsife, bu pasajda, el-Ġazālī’nin delile yönelttiği itirazın “*hādişlerin ilki*” ile “âlemdeki *hādişler*” arasındaki farkı göz ardı etmesinden kaynaklandığını ileri sürmektedirler.²² Buna göre, “*hādişlerin ilki*” olduğu iddia edilen bir *hādiş*in, *qadimden* sadır olması imkansızdır. Buna karşın “ilk *hādiş*” olma niteliğine sahip olmadığı sürece âlemde *hādişlerin* var olmasında bir imkansızlık yoktur. El-Ġazālī’nin *Tehāfutu’l-Felāsife*’de *felāsifenin* verebileceği muhtemel bir cevap olarak yer verdiği bu cevabın, çok muhtasar olmasına rağmen *felāsifenin* âlemdeki *hādişlerin* varlığı hakkındaki görüşlerini netleştirdiğini söyleyebiliriz.

Felāsifenin iki tür *hādiş* arasında yaptıkları bu ayırım ile, esas itibariyle, “âlemdeki *hādişlerin* bir başlangıcı olup olmadığı” tartışmasına işaret ettiği anlaşılmaktadır. Filozoflara göre âlemde var olan *hādişlerin* âlemin *kıdemine* hâlel getireceğini düşünmek, âlemdeki *hādişlerin* *bir başlangıcı olduğunun* kabul edilmesinden kaynaklanmaktadır. Halbuki onlara göre *hādişler* zincirinin bir başlangıcı olamaz; bu *hādişlerin* her biri, zamansal olarak birbirini takip eden bir şekilde, ezeli ve ebedî olarak meydana gelmeye

²¹ El-Ġazālī, *Tehāfut*, s.28.

²² Marmura, burada *qadimden* sudur ettiği kabul edilen *hādiş*in, illeti ile mantıksal bir öncelik-sonralık ilişkisi içerisinde olan *hādiş* olduğuna dikkat çekmektedir. O, burada filozofların, illeti ile zamansal bir öncelik-sonralık ilişkisi içerisinde olan *hādişlerin* bir ilki olamayacağını vurguladıklarını belirtmektedir. Dolayısıyla Marmura iki *hādiş* arasındaki farka; zamansal ve mantıksal kavramlarıyla işaret etmektedir. Michael E. Marmura, “The Conflict Over the World’s Pre-Eternity in the ‘Tahafuts’ of Al-Ghazali and Ibn Rushd” (Yayımlanmamış Doktora Tezi, University of Michigan, Michigan, 1959), s.62.

devam etmektedir.²³

Felāsifenin ḥādīs kavramıyla kastettikleri anlamın “ilk ḥādīs” olmadığına dikkat çekmeleri kendi teorilerinin bütünlüğü açısından önemlidir. Nitekim el-Ġazālī’nin, Tehāfutu’l-Felāsife’nin birinci meselesinde detaylı olarak aktardığı âlemin kıdemine dair birinci delile göre, felāsife, ilk ḥādīsın varlığını kabul ettikleri takdirde, kadīm bir varlığın sonradan var olan ḥādīs bir âlemi var kıldığını da kabul etmeleri gerektiğinin farkındadırlar. Hatta, birinci delilin böyle bir ilk ḥādīsın imkansız olduğu üzerine bina edildiğini söyleyebiliriz. Birinci delilde felāsife ilk ḥādīsın imkansızlığını “... kadīmde bir değişiklik olmaksızın kadīmden ḥādīsın sadır olması imkansızdır” şeklinde ifade etmektedir.²⁴ Delilde, kadīmde değişikliğe yol açtığı iddia edilen bu ḥādīs de ilk ḥādīs olma özelliği taşıyan ḥādīsten başkası değildir. Burada felāsife kadīm varlığın genel itibarıyla/mutlak olarak herhangi bir ḥādīse neden olmasına değil, âlemdeki ḥādīslerin başlangıcı olma niteliği taşıyan ve yoktan var olmuş bir ḥādīse neden olmasına karşı çıkmaktadırlar. Dolayısıyla, el-Ġazālī’nin yukarıdaki pasajda yer alan itirazında yalnızca kısa bir cümle ile işaret ettiği “herhangi bir ḥādīs” ile “ilk ḥādīs” arasındaki farkın, aslında âlemin kıdemi tartışmasında merkezi bir noktaya işaret ettiği anlaşılmaktadır. Buna göre bir ilk ḥādīsın varlığını kabul etmek felāsifenin sistemlerinin temel unsurlarından vazgeçmelerini gerektirecektir. Zira, bir ilk ḥādīsın varlığını yani ḥādīslerin bir başlangıç noktasına sahip olduğunu kabul etmek, aslında yoktan yaratmayı ve dolayısıyla fāil-i muhtār bir Tanrı’yı kabul etmek anlamına gelmektedir. Oysa, âlemin yoktan yaratılmış olup olmaması, tarafların aralarındaki en temel anlaşmazlık noktasıdır.

Bölümün başında alıntılıyarak yer verdiğimiz cevaba göre, *felāsifenin* âlemde bir ilk ḥādīs olmadığını iddia ettiğini, buna karşın âlemde ilk ḥādīs olma özelliği taşımayan herhangi bir ḥādīsın var olmasını kabul ettiklerini görmekteyiz. *Kadīmden* sadır olması imkansız görülmeyen bu ḥādīs kavramı ile zamansal, tikel ḥādīslere işaret edildiği anlaşılmaktadır. Buna ilaveten mümkün ve nedenli olması anlamında *kadīm* olan âlemin de *felāsife* tarafından “ḥādīs” olarak adlandırılması da söz konusudur.²⁵ Bu durumda

²³ *Ḥādīslerin ezelf ve ebediliğinden bahsetmek ilk bakışta bir çelişki gibi görünmektedir. Ancak burada kastedilen bir X’in hem ḥādīs hem kadīm olması değil, art arda gelen ḥādīsler zincirinde yer alan ḥādīslerin bir başlangıç ve sona sahip olmaksızın art arda meydana gelmeye devam etmesidir. Bu görüş esasen, filozofların maddeyi kadīm kabul edip, ḥādīslerin maddeye arız olan suret, araz ve niteliklerin değişmesinden kaynaklandığı görüşüyle alakalıdır.*

²⁴ Bu mesele birinci delile yapılan birinci itirazda detaylı bir şekilde tartışılmaktadır. Bkz. El-Ġazālī, *Tehāfut*, ss.13-27.

²⁵ İbn Sīnā’nın zati *ḥudūs (el-ḥudūs ez-zātī)* ile ilgili tartışmaları için bkz. İbn Sīnā, *İşaretler ve Tembihler*, terc. Muhittin Macit ve diğerleri (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), s.138.

delilde yer alan “*qadimden hâdisin* sadır olması imkansızdır” öncülünü değerlendirmek için *hâdis* kavramının anlamlarını netleştirmemiz gerekmektedir. *Felâsifenin*, aşağıdaki iki manaya geldiği müddetçe *hâdislerin* varlığında bir beis görmediği anlaşılmaktadır:

I. *Zati hâdis (el-hâdis ez-zâtî)*: Tanrı'nın illet, âlemin de *ma'lûl* olduğunu düşündüğümüzde, Tanrı, kendisinin herhangi bir illete sahip olmaması anlamında *qadim*, âlem de Tanrı'nın neden olduğu ve Tanrı ile birlikte zorunlu olarak var olan *ma'lûl* olması anlamında *zati hâdis* olarak adlandırılmaktadır. *Felâsifeye* göre böyle bir *hâdisin* varlığı mümkündür. Zira bu anlamıyla *qadim* (Tanrı) ve *hâdis* (âlem) arasında, yalnızca mantıksal bir öncelik-sonralık ilişkisi vardır. Dolayısıyla *felâsife* âlemi nedenli olması bakımından *hâdis* olarak adlandırıyor olsa bile aslında Tanrı'nın var olup âlemin olmadığı bir durum söz konusu olamayacağı için âlem zorunlu olarak var olan *qadim* bir varlıktır. Bu anlayışa göre *zati hâdis* Tanrı ile birlikte var olduğu için onun zamansal bir başlangıcı olması da söz konusu değildir.²⁶

II. Herhangi bir başlangıç noktasına sahip olmayan bir zincirin birimlerini oluşturan *zamansal hâdis*. *Felâsifeye* göre, âlemde “bir başlangıç yahut ilk olma özelliği taşımayan *hâdisler*”in var olmasında bir beis yoktur. *Felâsife*, her bir zamansal *hâdis*ten önce başka bir *hâdisin* var olduğu, sonsuza kadar giden bir *hâdisler* zincirini mümkün görmektedir. *Felâsifenin* varlığını kabul ettiği *zamansal hâdisler* aşağıda ele alınacaktır.

İşte *felâsifenin*, el-Ğazâlî'nin itirazına verdiği cevapta, varlığını imkansız gördüğü *hâdis*, (I) *zati hâdis* ya da (II) herhangi bir *zamansal hâdis* değil var olan *hâdislerin* ilki olma niteliğine sahip olan *ilk hâdis*dir. *Felâsifenin* böyle bir ilk *hâdisin* varlığını kabul etmemeleri onların sisteminde âlemdeki *hâdislerin* bir başlangıcı olmaksızın var olduğu anlamına gelmektedir. O halde söz konusu bu *hâdislerin* ezeli/sonsuz bir seri oluşturduğunu söyleyebiliriz. Bu makalede ele aldığımız ikinci itirazda âlemdeki *hâdislerin* sonsuz bir seri oluşturduğu görüşü açıkça ifade edilmemiştir. Buna karşın, âlemin *kıdemi* tartışması bütün olarak değerlendirildiğinde bu itirazda *felâsifenin* âlemde *hâdislerin* var olduğunu ve bu *hâdislerin* mütemadiyen yenilenen sonsuz bir seri oluşturduğunu kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Zamansal olan *hâdislerin*

²⁶ İbn Sînâ, *en-Necât*, s.254. El-Ğazâlî, bu tartışması sırasında *zati hâdis* kavramını kullanmamış olsa da örneğin İbn Sînâ'nın, ilk neden olan *qadim* bir Tanrı ile birlikte var olan bir *ma'lûl* olarak ele aldığı âlem, bir bütün olarak “nedenli” olması anlamında mümkün ve *hâdis*dir. Bu anlamda *hâdis*, esas itibarıyla Tanrı gibi *qadim* görüldüğü için âlemdeki günlük, zamansal *hâdis*lerden farklı bir manaya işaret etmektedir. El-Ğazâlî'nin bu itirazında filozoflara yönelttiği çelişki iddiası ise *zati hâdis* ile değil, daha ziyade *felâsifenin* da varlığını kabul ettikleri zamansal tikel *hâdis*lerle ilgilidir.

nasıl bir sonsuz seri oluşturduğunu netleştirmek için bu *hādīş*leri, başlangıç²⁷ yönünde *kadīm* olan bir sayı doğrusundaki birimler gibi düşünelim. Bu sayı doğrusunda bulunan *hādīş* birimlerin her birinden önce başka bir *hādīş* bulunmalıdır ve bu durum başlangıç yönünde sonsuza kadar böyle devam etmektedir. Bu *hādīş*ler, zamansaldır; dolayısıyla her bir *hādīş* bir diğerinden zamansal olarak önce gelmektedir. İşte *felāsīfeye* göre, birbirini takip eden günlük olayların art arda gelmesinin yol açtığı böyle bir zamansal *hādīş*ler zincirinin sonsuz olması mümkündür.²⁸ Fakat, biliyoruz ki, *felāsīfe* bilfiil sonsuzluğun imkansızlığı ilkesini kabul etmektedir.²⁹ Bu durumda “bilfiil sonsuzluk imkansız olduğu halde sonsuz zamansal *hādīş*ler serisi nasıl mümkün olur?” sorusu gündeme gelmektedir. Dolayısıyla *felāsīfenin* âlemdeki *hādīş*lerin “*kadīm*den *kadīm* sadır olur” öncülüne hâlel getirmeden nasıl var olduğunu açıklamak için öncelikle zamansal *hādīş*ler serisinin bir başlangıcının olmamasının mümkün olduğunu göstermeleri gerekmektedir.

Felāsīfe, zamansal *hādīş*lerin sonsuz bir seri oluşturmasının bilfiil sonsuzluğun imkansızlığı ilkesiyle çelişmediğini ileri sürmektedir. Çünkü onlar, sonsuz bir serinin imkansız olması için aynı anda sağlanması gereken iki koşul olduğunu ileri sürmektedirler. Bu koşullardan birincisi bu serinin birimlerinin (1) “bir arada var olma” koşulu ve ikincisi (2) “bir tertip içerisinde var olma”³⁰ koşullarıdır. *Felāsīfeye* göre, âlemdeki *hādīş*ler, zamansal olarak birbirini takip eden olaylar olduğu için birinci koşulu yani “bir arada var olma” koşulunu sağlamamaktadır. Çünkü zamansal olaylar, bir

²⁷ Filozoflar, *hādīş*lerin bir başlangıcı olduğunu kabul etmedikleri için sayı doğrusunda başlangıç yönü olarak ifade ettiğimiz bu yönü “geçmiş yönü” olarak anlayabiliriz.

²⁸ El-Ğazālī, filozofların görüşlerini aktarmak üzere kaleme aldığı *Maḳāşidu'l-Felāsīfe* adlı eserinde yer alan “Sonlu ve Sonsuz” adlı bölümde dört ayrı bakımdan sonsuzluktan söz edilebileceği belirtilmektedir. Bunlar; (1) Feleklerin hareketinin sonsuzluğu, (2) insan nefislerinin sonsuzluğu, (3) cisimlerin ve boyutların sonsuzluğu, (4) nedenler zincirinin sonsuzluğu. Filozoflara göre feleklerin hareketinin ve insan nefislerinin sonsuzluğunda bir beis yoktur. Cisimlerin ve nedenlerin sonsuzluğu ise imkansızdır. Bkz. Ebū Ḥāmid el-Ğazālī, *Maḳāşidu'l-Felāsīfe*, tah. Suleymān Dunyā (Kahire: Dāru'l-Maārif, 1961), ss.192-193.

²⁹ Ya'ḳūb b. İshāḳ el-Kindī (ö.252/866[?]), *Felsefi Risāleler* adlı eserinde bilfiil sonsuzluğun imkansız olduğunu matematiksel delillerle ortaya koymaktadır. Ya'ḳūb b. İshāḳ el-Kindī, “Âlemin Sonluluğu Üzerine,” terc. Mahmut Kaya, *Felsefi Risāleler* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021) içinde, ss.192-197. İbn Sīnā ise el-Kindī'nin katkılarını da gözeterek bilfiil sonsuzluk tartışmasını sürdürmektedir. Bkz. İbn Sīnā, *en-Necāt*, s.161; Ebū'l-Velīd İbn Ruşd, *Tehāfutu't-Tehāfut*, haz. Suleymān Dunyā (Kahire: Dāru'l-Maārif, 1968), c.1, ss.89-90.

³⁰ McGinnis, İbn Sīnā'nın sonsuzluk anlayışını tartıştığı makalesinde sonsuzluğun imkansız olması için hangi koşulların gerektiği konusunu detaylı olarak irdelemektedir. McGinnis, bir arada var olma ve tertip koşulu olarak adlandırdığımız bu iki koşulu, sırasıyla *wholeness condition*, *ordering condition* olarak adlandırmaktadır. McGinnis'e göre İbn Sīnā, bu iki koşulu vazetmek suretiyle âlemin ezeliyeti ile bilfiil sonsuzluğun imkansızlığı ilkesi arasındaki çelişkiyi gidermek için bir girişimde bulunmaktadır. Jon McGinnis, “Avicennan Infinity: A Select History of the Infinite Through Avicenna,” *Documenti E Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale* 21 (2010), ss.199-222.

arada değil³¹ art arda var olmaktadır. *Felâsifeye* göre bu koşullardan birinin sağlanmaması sonsuz bir serinin mümkün olması için yeterlidir. Dolayısıyla *felâsifeye* göre böyle bir *hâdiş*ler zincirinin var olması mümkündür. Zira zamansal olarak sonsuz bir zincirin varlığı durumunda, yukarıdaki iki koşul aynı anda sağlanmış olmadığı için bilfiil sonsuzluğun imkansızlığı ilkesi de ihlal edilmiş olmamaktadır.

Ne var ki, *felâsifenin ilk hâdişin* var olmayacağına dair, bilfiil sonsuzluğun imkansızlığı ilkesini yeniden yorumlayarak verdikleri cevap, konuyla ilgili tartışmaları sonlandırmamaktadır. El-Ğazālî, *felâsifenin* zamansal olayların teselsülünü mümkün gören bu yaklaşımına karşı çıkmaktadır. Bu itirazını temellendirmek üzere, el-Ğazālî, zamansal olaylar serisinin tahakkuk etmiş/gerçekleşmiş birimlerden oluştuğuna dikkat çekmektedir. Bu birimler, zamansal olduğu için ardışık olarak varlığa gelmektedir ve dolayısıyla bir arada bulunmazlar. Ancak art arda gerçekleşen olaylardan oluşan böyle bir serinin birimlerinin şu anda bir arada var olmamaları, el-Ğazālî'ye göre böyle bir serinin mümkün olduğu anlamına gelmemektedir. Zira, o, (1) koşulunu yani "bir arada var olma" koşulunu, *hâdiş* birimlerden oluşan sonsuz bir serinin imkansız olması için sağlanması gereken bir koşul olarak görmemektedir. Diğer bir ifadeyle, tahakkuk etmiş birimlere sahip bir serinin *teselsülü*, el-Ğazālî'ye göre, bu serinin birimlerinin –bir arada var olup olmamalarından bağımsız olarak– imkansızdır. Dolayısıyla zamansal sonsuz bir serinin varlığı imkansızdır. El-Ğazālî, zamansal birimlerinin sonsuzluğu hakkında *Tehâfutu'l-Felâsife'nin* birinci deliline yönelttiği birinci itirazında *atlar* ile ilgili bir örnek vermektedir. Bu örnekten³² faydalanarak "bir arada var olma" koşulunun aleyhine şöyle bir misal getirebiliriz: Şu anda âlemde mevcut olan atların sayısı 5000 olsun. Bundan önce varlığa gelmiş olan atların sayısı da X olsun. O halde gelmiş geçmiş tüm atların sayısı 5000 + X olacaktır. Filozoflar, tüm atlar *bir arada* mevcut olmadığı için yani (1) koşulu sağlanmadığı için atların sayısının sonsuz olmasını mümkün görmemektedirler. El-Ğazālî'ye göre X sayıda at, artık mevcut olmasalar dahi, geçmiş zamanın belirli bir anında gerçek/mevcud olduklarından dolayı atların toplam sayısı, bilfiil bir gerçekliğe tekabül etmektedir. Dolayısıyla atların sayısı sonsuz değil sonlu bir sayı olmalıdır. Böyle bir akıl yürütme ile, el-Ğazālî, filozofların günlük *hâdiş*lerin sonsuz bir seri oluşturmasını mümkün gören iddialarına karşı çıkmaktadır. Burada tartışmanın odak noktası bilfiil sonsuzluğun

³¹ Bir arada var olma olarak ifade ettiğimiz durum İngilizcede *co-exist* ifadesiyle karşılanmaktadır. Bu, bir arada bulunmanın zamansallık anlamı içermediğini net olarak vurgulayan bir ifadedir.

³² El-Ğazālî, *Tehâfut*, s.19.

imkansız olup olmadığı değil, el-Ğazālî'nin filozoflara yönelttiği itirazda bu meseleyi nasıl ele aldığıdır. Bu nedenle bilfiil sonsuzluk tartışmasına söz konusu itirazın anlaşılmasına katkıda bulunması amacıyla kısaca yer vermekle yetiniyorum. Netice olarak, âlemdeki ilk *hâdis*in varlığının reddedilmesi, âlemde sonsuz *hâdis*ler serisinin var olmasını zorunlu kılmaktadır. *Felâsifenin* böyle bir sonsuz serinin mümkün olduğu iddiasına karşı el-Ğazālî, gerçekleşmiş birimlerden oluşan *hâdis*ler serisinin imkansız olduğunu iddia etmektedir. Böylelikle el-Ğazālî, âlemdeki *hâdis*lerin sonsuz bir seri oluşturduğu iddiasını tartışmalı hale getirmiş olmaktadır. Dolayısıyla *felâsife*, âlemin *kadîm* olması ile âlemde *hâdis*lerin bulunması arasında görülen çelişkiyi bu iddia ile bertaraf etmiş olmaz.

Bilfiil sonsuz bir serinin mümkün olup olmadığı tartışmasına ilave olarak el-Ğazālî'nin *felâsifeye* yönelttiği itirazını destekleyecek bir nokta daha vardır: Bilfiil sonsuz bir serinin mümkün olduğu ve dolayısıyla âlemdeki *hâdis*lerin bir ilkinin ve başlangıcının olmadığı kabul edilse dahi âlemde bir değişimin var olduğu ve benzeri olmayan, tek bir defa gerçekleştiğini düşündüğümüz, biricik olayların meydana geldiği inkâr edilemez bir gerçektir. Yeni ve aynısı ya da tekrarı olmayan bir olayın gerçekleşmesi, örneğin 12 Mart 1921'de İstiklâl Marşı'nın Türkiye Büyük Millet Meclisinde kabul edilmesi, filozofların iddia ettiği sonsuz olaylar zincirinin bir birimi olarak düşünülse bile, bu spesifik olay *hâdis* bir olaydır. Âlemde değişim ve yenilikler olduğu yadsınamaz. Dolayısıyla başlangıcı olmayan *hâdis*ler zincirinin varlığı mümkün olsa bile tek bir *hâdis*in nasıl ortaya çıktığı sorusu hala cevaplanmış değildir. *Tehâfutu'l-Felâsife*'de el-Ğazālî'nin *felâsife* adına dile getirdiği aşağıdaki cevap, âlemde “tek bir *hâdis*”in nasıl ortaya çıktığı sorusuna muhtemel bir cevap niteliğindedir:

Eğer bu *hâdis*, *hâdis*lerin ilki değilse, o takdirde, onun [*kadîm*den] suduru, [bu *hâdis*i] kabul etmeye elverişli bir taşıyıcının [*mahall*] hazır olması (*isti'dād*) ve uygun vaktin gelmesi veya buna benzer başka bir şeyin *hudûsu* sırasında mümkün olur.³³

Bu pasaja göre, *felâsife*, âlemde zamansal bir *hâdis*in var olmasının a) bu *hâdis*leri kabul etme özelliğine sahip bir maddenin,³⁴ *hâdis*in o maddeye

³³ El-Ğazālî, *Tehâfut*, s.28.

³⁴ Burada genel itibariyle *madde* olarak adlandırdığımız şey, el-Curcânî'nin de belirttiği gibi suretler için *heyülâ*, arazlar için *cevher*, nitelikler için *maḥall* olarak adlandırılabilir. Netice olarak asıl kastedilen, değişime uğrayan şeylerin kendisine dayandığı bir taşıyıcı olan *kadîm* bir dayanaktır. Bkz. el-Curcânî, *Şerḥu'l-Mevâkıf*, c.1, s.753.

ilişmesini sağlayan yeni bir *isti'dāda* kavuşması³⁵, b) uygun vaktin gelmesi yahut c) benzeri bir nedenden kaynaklandığını ileri sürmektedirler. Buna göre, mesela, bugün Ankara'ya yağmur yağmasının sebebi su buharı parçacıklarının soğuk havayla karşılaştığında gaz halinden sıvı haline geçebileceği bir *isti'dāda* kavuşmuş olmasıdır. Ne var ki, *felāsifenin*, âlemde daha önce olmayan bir *hâdişin* varlığa gelmesini bu *hâdişin* kendisine ilişeceği bir *kābil* maddede *isti'dādın* meydana gelmesine bağlaması, *hâdişlerin* izahı için bir basamak olsa da bu açıklamanın el-Ġazālî'nin sorusuna nihai bir cevap teşkil ettiği söylenemez. El-Ġazālî, *hâdişlerin* varlığının nedeninin maddenin yeni bir *isti'dāda* kavuşması olduğu kabul edildiğinde ortaya çıkacak sorunları şu şekilde ifade etmektedir:

Biz deriz ki: *isti'dādın* hâsıl olması, vaktin gelmesi ve bunun gibi herhangi bir yeniliğin oluşması konusundaki soru aynı şekilde [çözumsuz olarak] durmaktadır. Buna göre ya sebepler zinciri sonsuza dek sürüp gidecek veya ilk *hâdişin* kendisinden kaynaklandığı bir *qadim*de son bulacaktır.³⁶

El-Ġazālî, âlemdeki yeniliklerin ve değişimin filozoflar tarafından maddenin yeni bir *isti'dāda* kavuşması türünden değişimlere dayandırılmasının ikna edici bir izah olmadığını ileri sürmektedir. Zira bu izaha rağmen şu soru hâlâ sorulabilir: Eğer *hâdişlerin* nedeni maddenin yeni bir *isti'dāda* kavuşması ise maddenin yeni bir *isti'dāda* kavuşmasının nedeni nedir? Yahut uygun bir vaktin gelmesinin nedeni nedir? Bu sebepler *hâdiş* midir yoksa *qadim* midir? Bu sebep *hâdiş* ise bu nedenin de bir nedeni olmalıdır ve sebepler zincirinin *teselsülüne* yol açacağı için bu durum imkansızdır. Yahut da bu zincir –ilk *hâdişin* kendisine dayandığı– *qadim* varlıkta son bulacaktır. Fakat bu durumda da filozoflar *qadimden hâdiş* çıktığını kabul etmek zorunda kalırlar.³⁷ Dolayısıyla, *hâdişlerin* varlığının nedeni ile ilgili sorulacak sorular, maddenin *isti'dādı* ile ilgili söz konusu bu yeniliklerin kaynağı hakkında da aynı şekilde sorulabilir. Netice olarak bu *hâdişlere* yol açan durumların da diğer *hâdişler* nasılsa aynı şekilde *hâdiş* olduğu düşünülebilir. Bütün bunlar gösteriyor ki *felāsifenin* âlemdeki *hâdişlerin* nedenini, maddenin yeni bir *isti'dāda* kavuşmasıyla izah eden cevapları tartışmayı sonlandırmamaktadır. Bu durumda, *felāsifenin*

³⁵ Âlemdeki *hâdişlerin* varlığının *kābil* maddenin *isti'dādına* dayandırılması İbn Sînâ'nın değişim teorisinin ayırt edici özelliğidir. İbn Sînâ'nın *şudür* teorisinde âlemdeki çokluğun ve değişimin varlığının kaynağı olarak maddenin *isti'dādının* merkezi rol teşkil ettiğini iddiası ve bu konuda detaylı bir analiz için bkz. İbrahim Halil Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret Cevher ve Varlık* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), ss.382-426.

³⁶ El-Ġazālî, *Tehâfut*, s.30.

³⁷ Marmura, "The Conflict Over the World's Pre-Eternity," s.63.

maddenin daha önce olmayan yeni bir halde bulunmasının nedenini açıklamaları gerekmektedir. *Felâsifenin* sisteminde bu meselenin izahını arayabileceğimiz, âlemdeki oluş, bozuluş ve yenilenmelerin nasıl meydana geldiğinin izlerini sürebileceğimiz alan, Tanrı'nın ilk neden olduğu hiyerarşik bir neden-sonuç ilişkisi içerisinde âlemin ortaya çıkışını anlatan *şudûr* teorisidir. El-Ġazâlî, filozoflara yönelttiği ikinci itirazına karşı filozofların *şudûr* sistemine dayanarak geliştirdikleri savunmaya yer vermektedir. Şimdi maddenin yeni bir *isti'dâda* kavuşmasının nasıl gerçekleştiği meselesine *şudûr* teorisine dayanarak verilen bu cevabı ele alalım.

3. Âlemdeki *Ĥâdişlerin Kaynağı Feleklerin Devrî Hareketi Midir?*

Felâsifenin “*kadîm*den *ĥâdiş* sadır olmaz” iddiasını tutarlı bir şekilde savunabilmek için âlemde var olan günlük *ĥâdişlerin* nasıl meydana geldiğini açıklamaları gerekmektedir. Âlemdeki *ĥâdişlerin* yoktan var olduğunu yahut bir başlangıcı olduğunu kabul etmeyen *felâsife*, bu *ĥâdişlerin* varlığını, *kâbil* maddenin bir *isti'dâda* kavuşmasına dayandırmaktadır. Onlar, *ĥâdiş* olan bu *isti'dâdın* kaynağının doğrudan *kadîm* bir varlık olmayıp feleklerin hareketleri olduğunu iddia etmektedir:

Suret, araz ve nitelikleri *kâbil* olan maddelerde *ĥâdiş* olan hiçbir şey yoktur. *Ĥâdiş* olan nitelikler feleklerin hareketleridir.³⁸

Tehâfutu'l-Felâsife'de yer alan bu pasaja göre, madde *kadîm*dir; *ĥâdiş* olan şey, suret, araz ve niteliklerin *kadîm* olan maddeye arız olmasıyla ortaya çıkmaktadır. Madde ve suretin birleşmesine yol açan *ĥâdiş isti'dâd*ı meydana getiren şey ise feleklerin hareketleridir. Âlemdeki *ĥâdişlerin* varlığında feleklerin hareketinin rolünü değerlendirmek için öncelikle *şudûr* teorisini kısaca hatırlayalım. *Şudûr* teorisinin değişmeyen, basit, mükemmel bir varlığın; değişen, bileşik, noksan varlıkları nasıl var kıldığını izah etmek için geliştirildiğini söyleyebiliriz. *Tehâfutu'l-Felâsife*'de İbn Sînâ tarafından benimsenen versiyonunun yer aldığını düşündüğümüz³⁹ *şudûr* teorisine göre Tanrı, “ilk illet”tir ve âlemdeki bütün diğer varlıklar Tanrı'dan başlayan bir illiyet zinciri içerisinde hiyerarşik bir biçimde *şudûr* etmektedir. Bu zincirde neden-sonuç ilişkisi zorunludur ve her bir sonuç aynı zamanda bir sonraki sonucun da nedenidir. *Şudûr* sisteminde ilk illet olan Tanrı'dan ilk

³⁸ El-Ġazâlî, *Tehâfut*, s.28.

³⁹ Burada aktarılan *şudûr* teorisinin İbn Sînâ'nın *şudûr* teorisinin temel unsurlarını içermesi ve bu teorisinin ayırt edici özelliklerinden birisi olan *isti'dâd* kavramının âlemdeki *ĥâdişleri* açıklarken ön planda olması El-Ġazâlî'nin aktardığı teorisinin İbn Sînâ versiyonu ile oldukça uyumlu olduğunu göstermektedir. İbn Sînâ'nın *şudûr* teorisinin detaylı bir aktarımı için bkz. İbrahim Halil Üçer, “Sudûr Teorisi,” Ömer Türker (ed.), *Metafizik - İslâm Düşüncesinde Teoriler I* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021) içinde, ss.384-425.

akıl çıkmaktadır. Bu sisteme göre, ilk illet olan Tanrı'nın varlığı *qadim* olduğu için Tanrı'nın neden olduğu ilk *ma'lul* olan ilk aklın da *qadim* olması gerekmektedir. Bu akıldan ikinci akıl sadır olmakta ve bu zincir *faal akıl* adı verilen onuncu akla kadar devam etmektedir. Bu hiyerarşik zincirin faal akla kadar olan kısmı *ay-üstü âlem* olarak adlandırılmaktadır. Onuncu akıldan sonra ise oluş, bozuluş, birleşme, ayrılma gibi değişim ihtiva eden durumların gerçekleştiği *ay-altı âlem* bulunmaktadır. İşte el-Ğazālî'nin, âlemdeki *hādış*lerle ilgili itirazında sorguladığı asıl noktanın zorunlu bir neden-sonuç ilişkisinin sürdüğü böyle bir sistemde oluş ve bozuluşa uğrayan tikel olayların gerçekleştiği âlemin nasıl ortaya çıktığı meselesi olduğunu söyleyebiliriz. *Felāsifeye* göre, ay-altı âlemin ay-üstü âlemden farklı özelliklere sahip olabilmesinin nedeni feleklerin hareketlerinin ay-altı âlemde bulunan maddenin suret, araz ve niteliklerle ilişkisine olan etkisidir.

Felāsifenin kozmoloji sisteminde, günümüzdeki kozmoloji anlayışından farklı olarak ay üstü âlemin maddesi ve özellikleri, yeryüzünden farklıdır. Ay üstü âlem, Kuşatıcı Felek adı verilen en dış felekten, *şudür* sisteminin merkezinde yer alan yeryüzüne (ay-altı âleme) kadar devam eden bir felekler sisteminden oluşmaktadır. Ay üstü âlemde bulunan bu felekler, yeryüzündeki cansız maddelerden farklı olup onlarla birlikte ayrı akıllar, feleklerin nefisleri ve cirimleri bulunmaktadır. Feleklerin nefislerinin bulunması onların canlı bir varlık olarak görüldüğüne işaret etmektedir. Feleklerin cirimleri ise ay-üstü âlemdeki varlıkların –ay-altı âlemdekilerden farklı özellikler taşıyan– cisimlerine verilen isimdir. Filozoflara göre, söz konusu akıllardan her biri, feleklerin nefislerinin ve cirimlerinin oluşmasına neden olmaktadır. *Felāsife*, feleklerin nefisleri ve cirimleri arasındaki ilişkiyi insan nefsi ve bedeni arasındaki ilişki gibi görmektedir. Ancak bu sisteme göre, feleklerin nefisleri, insan nefsinden farklı olarak *qadim* kabul edildiğinden feleklerin hareketleri de bu nefsin tabiatına uygun olarak *qadim* olmalıdır. Bu feleklerden her biri, kendi yörüngelerinde, sabit hızlı olarak,⁴⁰ başlangıcı ve sonu olmayan daimi bir hareketle, bir merkez etrafında, devrî olarak hareket etmektedir. Konumsal hareket olarak adlandırılan bu devrî hareketler,⁴¹ bir mesafe kat etmeyi gerektirmese de hareket olmaları bakımından değişim içermektedir ve *hādış*tir. *Şudür* teorisine göre iç içe

⁴⁰ Burada “sabit hızlı olarak” ifadesiyle her bir feleğin dönüş hızının diğer feleklerin hızlarıyla aynı olmasını değil, her bir feleğin diğer feleklerden farklı olmakla birlikte kendine özgü sabit bir hızla hareket ettiğini kastediyorum.

⁴¹ İbn Sînâ'da feleklerin konumsal hareketi ile ilgili bir araştırma için bkz. Eşref Altaş, “İbn Sînâ'nın Konum Kategorisinde Hareket Düşüncesi ve Konumsal Hareket Kavramının Tarihi,” *Diyanet İlmî Dergi* 50:1 (2014), ss.27-50.

geçmiş küreler yapısında olan bu feleklerden her biri devrî olarak hareket etmektedir. Feleklerin bazıları birbiriyle aynı yönde bazıları da bunlara zıt yönde dönmektedir. Bu hareketler, feleklerin birbirleriyle ve yeryüzüyle çeşitli nispetlerde ilişkilerini oluşturmaktadır.⁴² Bu dönüşlerden dolayı felekler, birbirleriyle yahut yeryüzüyle üçlü, dördlü, altılı yahut farklı sayılarda muhtelif konfigürasyonlar oluşturmaktadır.⁴³ İşte filozoflar ay altı âlemde gerçekleşen tüm değişimlerin kaynağının feleklerin bu devrî hareketleri olduğunu ileri sürmektedir. Bu konfigürasyonların çeşitliliği âlemdeki değişim ve çeşitliliğin de nedeni olarak görülmektedir. “Güneşin doğuşu, batışı, öğleyin en tepede oluşu, *evc*⁴⁴ noktasında olduğunda yeryüzünden uzak oluşu, *hadîde*⁴⁵ bulunduğu yeryüzüne yakınlığı, kutupların eğimi”⁴⁶ gibi olayların hepsi feleklerin birbiriyle ve yeryüzüyle oluşturdukları bu nispetlerden dolayı zorunlu olarak oluşmaktadır.

İşte *felāsife*, âlemdeki *hādîş*lerin varlığının feleklerin hareketlerinin yol açtığı bu farklı konfigürasyonlardan kaynaklandığını ileri sürmektedir. Felekler arasındaki bu konfigürasyon farklılıkları, maddenin yeni bir *isti’dāda* kavuşması ya da uygun zamanın gelmesi gibi bir yeni duruma neden olmakta, uygun ortam oluştuğunda belirli bir maddeye ilişebilecek suret, araz ve nitelikler, ilkelerinden sadır olmaktadır. Burada *hudūşa* yol açan şeyin, söz konusu bu niteliklerin kendilerinin *hādîş* olması değil, bu niteliklerin *kadīm* madde ile yeni bir izafet ilişkisi içerisine girmesi olduğu söylenebilir.⁴⁷ Bu durumu, yeryüzündeki su döngüsüne benzetebiliriz. Su molekülleri sabit sayıda ve aynı kalmasına rağmen, sıvı olan su buharlaşıp gaz halindeki buhara dönüşerek yükselir, sonra tekrar yoğunlaşarak yeryüzüne döner. Bu döngü sırasında suyun H₂O olması ve yeryüzünde bulunan toplam su miktarı değişmediği halde suyun katı, sıvı, gaz olma durumu gibi fiziksel özellikleri değişmektedir. Bu döngü sırasında sabit olan özellikler olduğu gibi değişen özellikler de bulunmaktadır. Netice olarak, “*kadīm*den *kadīm* çıkar” ilkesinin geçerli olduğu bir sistemde *hādîş*lerin bulunmasını mekanik bir düzeneğin içerisinde yer alan *kadīm* varlıkların birbiri arasındaki ilişkilerinin değişmesi olarak açıklandığını söyleyebiliriz.

⁴² El-Ġazālî, *Tehāfut*, s.30.

⁴³ El-Ġazālî, *Tehāfut*, s.28.

⁴⁴ *Evc*: yeröte, apoje. Bir gezegenin Yer’e en uzak olduğu nokta. Bkz. Yavuz Unat, “Eski Astronomi Metinlerinde Karşılaşılan Astronomi Terimlerine İlişkin Bir Sözlük Denemesi,” *OTAM Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, 11 (2001), s.643.

⁴⁵ *Hadîd*: yerberi, periye. Bir gezegenin Yer’e en yakın olduğu nokta. Bkz. Yavuz Unat, “Eski Astronomi Metinlerinde Karşılaşılan Astronomi Terimlerine İlişkin Bir Sözlük Denemesi,” s.642.

⁴⁶ El-Ġazālî, *Tehāfut*, s.29.

⁴⁷ *Felāsife* için madde, yalnızca suret ile bilfiil bir varlığı kazanabilen bir bilkuvveliktir.

Şudūr sisteminde bu ilişkiler arasındaki değişikliklerin meydana gelmesini açıklayan bir kaynak olarak feleklerin devrî hareketlerinin, sabit ve değişkenin; *Ķadim* ve *Ħadis*in bir arada bulunabileceği bir aracı varlık olarak yer aldığını söyleyebiliriz. Buna karşın, bu açıklamalardan hiç birisinin el-Ķazālî'nin sorusuna yeterli bir cevap sunmadığı görülmektedir. El-Ķazālî, *felāsifenin* âlemdeki *Ħadis*lerin nasıl var olduğunu açıklamak için *şudūr* sistemine dayanarak yaptıkları bu açıklamayı ikna edici bulmamaktadır. O, feleklerin devrî hareketlerine dayanılarak yapılan savunmanın yalnızca sözü uzatmak olduğunu, *Ħadis*lerin meydana gelmesi problemine dair nihai bir çözüm sunmadığını belirtmektedir.⁴⁸ Görünen o ki, el-Ķazālî, *felāsifenin* bu açıklamalarını K'nin L'den, L'nin M'den, M'nin N'den oluşması gibi devam eden bir nedenler zincirindeki aşamalara dair uzun uzadıya açıklamalardan ibaret görmektedir. El-Ķazālî, devrî hareketlere ilişkin açıklamanın kendi sorusuna bir cevap olmadığını kanıtlamak gayesiyle, devrî hareketlerin âlemdeki *Ħadis*lerin kaynağı olduğu kabul edildiği zaman ortaya çıkabilecek şöyle bir probleme dikkat çekmektedir:

[Âlemdeki *Ħadis*lerin kendisine dayandığı] devri hareket, *Ħadis* midir *Ķadim* midir? Eğer *Ķadim* ise, nasıl *Ħadis*lerin ilkinin kaynağı (*mebde*) oldu? Yok eğer *Ħadis* ise, başka bir *Ħadis*e muhtaç olur ve *teselsul* ortaya çıkar.

El-Ķazālî, *felāsifenin* âlemdeki *Ħadis*lerin kaynağı olarak gösterdikleri feleklerin devrî hareketlerinin *Ķadim* mi yoksa *Ħadis* mi olduğu sorusunu yöneltmektedir. Asıl tartışma noktasının "*Ķadimden Ķadim çıkar*" iddiası olduğunu düşündüğümüzde el-Ķazālî'nin bu hamlesi başarılı görünmektedir. El-Ķazālî'ye göre, eğer *felāsife* devrî hareketlerin *Ķadim* olduğunu kabul ederlerse günlük olaylar *Ħadis* olduğuna göre *Ķadimden Ħadis* sadır olmuş olacaktır. Onlara göre ise bu durum imkansızdır. Yok eğer onlar bu hareketlerin *Ķadim* değil *Ħadis* olduğunu kabul ederlerse, bu sefer de *Ħadis*ler başka bir *Ħadis*e dayanmış olur ve bu zincir sonsuza kadar gideceği için *teselsule* yol açmaktadır ve imkansızdır. Çünkü feleklerin hareketleri de âlemdeki *Ħadis*lerden birisi olacak ve âlemdeki *Ħadis*lerle ilgili başlangıçta sorulan tüm sorular, feleklerin hareketi için de aynı şekilde sorulabilecektir. Dolayısıyla, el-Ķazālî'ye göre, *Ħadis*lerin feleklerin devrî hareketine dayandırılması, meseleyi çıkmaza sürüklemektedir.⁴⁹

⁴⁸ El-Ķazālî, *Tehāfut*, s.30.

⁴⁹ İbn Ruşd, *Tehāfutu't-Tehāfut* adlı eserinde, el-Ķazālî'nin bu itirazını tartışırken, *Ķadimden Ħadis* sadır olması problemini aşmak için, *Ħadis* varlığın *Ħadis* olması bakımından değil *Ķadim* olması bakımından *Ķadime* dayandığını belirtmektedir. Ona göre her ne kadar *Ħadis* olan yani zamansal olan bir varlık, tikel olması bakımından *Ħadis* olsa da tümel olarak *Ķadim*dir. Dolayısıyla, *Ħadis*ler tümel

Felāsife, yukarıda el-Ġazālî'nin işaret etmiş olduğu imkansızlıklara karşı bir savunma olarak feleklerin *hādîş* olduğunu kabul etmedikleri gibi *kadîm* olduğunu da kabul etmemektedir. Onlar bu çelişkilerden kurtulmanın bir yolu olarak feleklerin bir yönden *kadîm* gibi bir yönden *hādîş* gibi olduğunu savunmaktadır:

Bu hareket, ebedî olarak daimî olması açısından *kadîme* benzer. Ondan farz edilen her parçası önce yok iken sonra ihdas edilmiş olması açısından *hādîşe* benzer. O, parçaları ve izafeti olması yönünden *hādîş*lerin ilkesi sayılmıştır. Durumlarının *muteşābih* olması ve ebedî olması yönünden *kadîm* bir nefisten sadır olmuştur.⁵⁰

Felāsife, feleklerin, bir taraftan değişen ve yenilenen niteliklere sahipken diğer taraftan mütemadiyen birbirini tekrarlayan sabit bir şekilde hareket ettiklerini ileri sürmektedir. *Tehāfut*'te, *felāsife* adına ifade edilen şekliyle; devrî hareketler, yenilenmelerinin sabit (*şābitu't-teceddud*) olması bakımından *kadîm* gibi, sübutlarının yenilenmesi (*muteceddidu's-şubūt*) bakımından da *hādîş* gibidirler.

Biraz daha açarsak, feleklerin hareketinin *kadîme* benzetilen yönü, devrî olarak sürekli hareket etmesi ve dönüşlerinin *muteşābih* olmasından kaynaklanmaktadır. Feleklerin nefisleri *kadîm* olduğu için, böyle bir nedenin yol açacağı en uygun hareket türü de devrî ve *muteşābih* hareket olarak görülmektedir. Bu hareketlerin *muteşābih* olması bir dönüşü diğerinden ayıracak herhangi bir farklılığa sahip olmamaları anlamına gelmektedir. Devrî hareket ise, sabit bir merkez etrafında, sabit bir hızla yapılan bir hareket olması bakımından sürekli aynı şekilde tekrarlanmaya uygun bir hareket türü olarak kabul edilmektedir.⁵¹

Felāsifeye göre devrî hareketlerin *hādîşe* benzetilen yönü ise, bu hareketlerin *teceddud* ediyor olmalarıdır. Devrî bir hareket, her ne kadar bir merkez etrafında ve değişmeyen bir mekânın kat edilmesi suretiyle gerçekleşiyor olsa da her bir dönüş sırasında değişen ve yenilenen bir hareket söz konusudur. Felekler, herhangi bir başlangıç noktası olmaksızın

olmaları bakımından *kadîme* dayanırlar. El-Ġazālî'nin bu savunmaya vereceği cevabı kestirmek zor değildir: Tümel olarak *kadîm* olan varlığın tikellerinin *hādîş* olması nasıl mümkün olabilir? Ebû'l-Velîd İbn Ruşd, *The Incoherence of the Incoherence*, terc. Simon Van Den Berg (Cambridge: Gibb Memorial Trust, 1987), ss.32-33.

⁵⁰ El-Ġazālî, *Tehāfut*, s.29.

⁵¹ Feleklerin devrî hareketleriyle ilgili bu görüş Aristoteles'e dayanmaktadır. Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, terc. Saffet Babür (Ankara: Dost Kitabevi, 1997), s.33. Ayrıca Aristoteles *Fizik*'te şöyle demektedir: "Dairesel hareket de doğrusal hareketten önce gelir, çünkü yalındır/ mutlaktır ve doğrusal hareketten daha mükemmeldir. Doğrusal çizgi üzerinde ise sonsuz yer değiştirme olması olanaksızdır. Bu anlamda 'sonsuz' yoktur." Aristoteles, *Fizik* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001), s.407.

sabit bir şekilde hareket ediyor olsalar da bu hareketlerin parçaları (cüzleri) bulunmaktadır. Bu hareket sırasında birbirini takip eden dönüşlerden birisi yok olmakta ve yeni bir dönüş hâsıl olmaktadır. Bu hareketler sırasında feleklerin birbirlerine olan izafetleri değişmektedir. *Felâsife*, bu değişimlerden dolayı feleklerin dönüşlerinin *hâdis* bir yönü olduğunu kabul etmektedir.

Feleklerin hareketlerinin bir yönden *kadîme* bir yönden *hâdis*e benzediğine dair açıklamalar makul görünmektedir. Ancak bu durum, el-Ğazâlî için tartışmanın odak noktası olan *kadimden hâdis*in sadır olup olmadığı meselesine dair ikna edici bir çözüm sunmamakta; bilakis yeni sorunlara yol açmaktadır. Zira, bu durumda da el-Ğazâlî'nin dikkat çektiği gibi, feleklerin devrî hareketlerinin (1) *kadîm* olması yönünden mi yoksa (2) *hâdis* olması yönünden mi günlük olayların ilkesi olduğu sorusu gündeme gelmektedir.

Eğer feleklerin devrî hareketleri, *kadîm* gibi olması (1) yönünden yani herhangi bir değişmeye uğramaksızın aynı şekilde devam eden sabit bir hareket olması bakımından âlemdeki günlük olayların ilkesi ise, o zaman el-Ğazâlî, *felâsifenin şâbit ve muteşâbih* olarak addettiği feleklerin hareketlerinin, çeşitliliğin, yenilenmenin ve değişikliğin olduğu bir âleme nasıl yol açtığını sormaktadır: “Durumları *muteşâbih* olan *şâbit*ten nasıl oluyor da bazı vakitlerde bir şey sudur ediyor bazı vakitlerde etmiyor?”⁵²

Ay-altı âlemde gerçekleşen dönüşüm ve değişim, eğer feleklerin *muteşâbih* devrî hareketlerinin sonucu olsaydı, o zaman âlemdeki değişimde döngüsel bir motifin gerçekleşmesi beklenebilirdi. Feleğin bir dönüşü sırasında gerçekleşen her şeyin aynı şekilde ikinci dönüşü sırasında da gerçekleşmesi gerekirdi. Feleklerin devrî hareketleri *şâbit* ve *muteşâbih* olduğuna göre feleklerin etkisiyle âlemde ortaya çıkan değişimlerin de felekler gibi döngüsel bir motif oluşturması gerekirdi. Oysa, âlemde herhangi bir döngüsellik içermeyen bir benzeri gerçekleşmemiş ve düzensiz olaylar vardır. Âlemde bir yeknesaklık değil çeşitlilik ve yenilik gözlenmektedir.⁵³ O halde bu döngüsel hareketler, yeni olaylara nasıl sebebiyet verebilir?

⁵² El-Ğazâlî, *Tehâfut*, s.29.

⁵³ Marmura, “The Conflict Over the World’s Pre-Eternity,” s.67. Âlemde benzeri olmayan olayların var olduğu ve tüm olaylar için bir döngüsellik söz konusu olmadığı görüşüne bir itiraz gelebilir: İnsan ömrünün yahut insanın ulaşabildiği kümülatif bilginin feleklerin döngüsündeki düzenliliğin âlemdeki sonuçlarını fark etmeye yetmediği, belki çok daha uzun periyotlarda bu döngünün tekrar ettiği iddia edilebilir. Ancak *felâsife* yahut İbn Ruşd’ün böyle bir savunma yaptığına rastlanmamaktadır. Bu durumda aksi bir görüş ortaya konulmadıkça el-Ğazâlî'nin âlemde döngüsel motif olmadığına dair itirazı filozoflara yöneltilebilecek bir itirazdır.

Eğer feleklerin devrî hareketleri, *hâdiş* gibi olması (2) yönünden yani yenilenmesi (*teceddud*) ve değişikliğe uğraması bakımından âlemdeki *hâdiş*lerin ilkesi ise o zaman da bu yenilenmenin nasıl meydana geldiği sorusu gündeme gelmektedir.⁵⁴ Çünkü yeni bir durum hâsıl olması, bu yeni durumun bir nedeninin olduğunu göstermektedir. Bu nedenler zincirinin sonsuza kadar devam etmesi ise teselsüle yol açacağı için imkansızdır.

Netice olarak, el-Ğazālî, feleklerin bir yönden *hâdiş* bir yönden *kadîm* olması durumunun da söz konusu işkâli gidermediğini ileri sürmektedir. Tekrar vurgulamak gerekirse, el-Ğazālî'ye göre feleklerin dönüş hareketleriyle, *felâsifenin* bu hareketlerden kaynaklandığını ileri sürdüğü âlemde gerçekleşen günlük olaylar arasında bir kategori farkı yoktur. Dolayısıyla feleklerin dönüşleri de âlemdeki *hâdiş*ler gibi zamansal olaylar olup bu dönüşlerin de bir başlangıcı olması gerekmektedir. Görünen o ki, el-Ğazālî'nin makul gördüğü açıklama, hem feleklerin devrî hareketinin hem de *hâdiş*lerin Tanrı tarafından doğrudan yoktan var edilmiş (*muhtera'at^{un} lillâhi ibtidâ^{en}*) olmasıdır.⁵⁵

Bütün bu tartışmaların ışığında, *felâsifenin* sisteminde feleklerin devrî hareketlerinin zamansız ve zamanlı, *kadîm* ve *hâdiş*; değişmeyen ve değişen arasında bir transformatör işlevi gördüğü söylenebilir. Bu sisteme göre, zamanlı, değişen, cüzi varlıkların meydana gelmesi devrî hareketlere dayanmaktadır. Ancak bu açıklamalarla devrî hareketlerin değişim içeren işlevlerini nasıl kazandığının bir muamma olmaktan çıktığını söyleyemeyiz. *Şudûr* teorisi ne kadar dikkatle incelenirse incelenirse yeryüzünden en dış feleğe kadar halka halka uzanan bu çark-ı feleğin gizeminden bir şey kaybetmediği söylenebilir. El-Ğazālî'nin ısrarla *felâsifeye* "Peki bu *hâdiş*ler nereden geldi?" diye sorması belki de cevabını hepimizin merak ettiği bir soruyu dile getirmekten başka bir şey değildir.

Sonuç

Çalışmada analiz etmeye çalıştığımız deliller ve itirazlardan hareketle el-Ğazālî'nin *felâsifeye* kendilerinin de benimsediği mantık ve tartışma metotları çerçevesinde karşılık verdiği ve temel olarak iki yönden *felâsifenin* delillerini zora soktuğu görülmektedir: (1) *Felâsifenin* âlemin zamansal olarak *kadîm* olmasının bilfiil sonsuzluğu ihlal etmediği iddiasına karşı zamansal *kıdem*in de bilfiil sonsuzluk teşkil edebileceğini, (2) *Felâsifenin*

⁵⁴ El-Ğazālî, *Tehâfut*, s.30.

⁵⁵ El-Ğazālî, *Tehâfut*, s.30.

âlemdeki günlük *hâdis*lerin feleklerin hareketlerinden kaynaklandığı iddiasına karşı, bu hareketlerin ya *hâdis* ya da *qadim* olması açısından âlemdeki *hâdis*lerin ilkesi olabileceğini iddia ederek söz konusu işkâlin giderilmediğini göstermesi. Bu tartışma neticesinde, el-Ğazâlî'nin âlemin *kıdemi* ile âlemde *hâdis*lerin bulunmasının bir tutarsızlık arz ettiğini ileri sürdüğü ikinci itirazı ile *felâsifenin* delilinin en azından bir zorunluluk arz etmediğini ve tartışmalı olduğunu gösterdiğini söyleyebiliriz. El-Ğazâlî'nin bu itirazında *âlemin qadim olup olmadığını değil, felâsifenin âlemin kıdemine dair ileri sürdüğü delillerinden bir tanesinin tutarlı olup olmadığını* tartışması, âlemin *kıdemine* dair başka delillerin var olma imkanının muhafaza edildiğini göstermektedir. Bu tartışmanın bize gösterdiği bir diğer nokta ise tartışma boyunca şahit olduğumuz üzere el-Ğazâlî'nin hasmının *felâsife* olması, yaptığı itirazların felsefilğine bir hâlel getirmemiş olmasıdır. Zira burada yürütülen tartışmanın felsefi olarak geçerli, tutarlı ve doğru olduğu iddia edilen bir görüşün tutarsızlığını, aklın temel ilkeleri çerçevesinde göstermeyi amaçlayan felsefi bir tartışma olduğu açıktır.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support:

Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

- Ahmet Cevdet Paşa. *Mantık Metinleri 2: Mi'yâr-ı Sedâd, Âdâb-ı Sedâd min 'İlmi'l-Âdâb*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1998.
- Altaş, Eşref. "İbn Sînâ'nın Konum Kategorisinde Hareket Düşüncesi ve Konumsal Hareket Kavramının Tarihi," *Diyanet İlmî Dergi* 50:1 (2014), ss.27-50.
- Aristoteles. *Gökyüzü Üzerine*. Terc. Saffet Babür, Ankara: Dost Kitabevi, 1997.
- Aristoteles. *Fizik*. 2. baskı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.
- Cevahir, İdris. "Âlemin Ezeliliği Meselesinin İbn Sina ve Öncesindeki Kaynakları," *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2010.
- el-Curcânî, es-Seyyid eş-Şerîf. *Şerhu'l-Mevakîf*. Terc. Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Davidson, Herbert A. *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*. New York: Oxford University Press, 1987.
- el-Ğazâlî, Ebû Hâmid. *Maqâşidu'l-Felâsife*. Tah. Suleymân Dunyâ, Kahire: Dâru'l-Maârif, 1961.
- el-Ğazâlî, Ebû Hâmid. *El-Muntehal fî'l-Cedel*. Tah. 'Alî b. 'Abdul'azîz el-'Umeyrînî. Beyrut: Dâru'l-Varrâk, 2004.

- el-Ġazālī, Ebū Ḥāmid. *Felsefenin Temel İlkeleri*. Terc. Cemalettin Erdemci, Ankara: Vadi Yayınları, 2002.
- el-Ġazālī, Ebū Ḥāmid. *The Incoherence of the Philosophers=Tehāfutu'l-Felāsife*. Terc. Micheal E. Marmura, Provo, UT: Brigham Young University Press, 2000.
- İbn Ruşd, Ebū'l-Velīd. *The Incoherence of the Incoherence*. Terc. Simon Van Den Berg, Cambridge: Gibb Memorial Trust, 1987.
- İbn Ruşd, Ebū'l-Velīd. *Tehāfutu't-Tehāfut*. Haz. Suleymān Dunyā, Kahire: Dāru'l-Maārif, 1968.
- İbn Sīnā, Ebū 'Alī. *En-Necāt fī'l-Ḥikmeti'l-Mantıkiyye ve't-Ṭabī'iyye ve'l-İlāhiyye*. Tah. Mācid Faḥrī. Beyrut: Dāru'l-Āfāki'l-Cedīde, 1985.
- İbn Sīnā, Ebū 'Alī. *The Metaphysics of the Healing=eş-Şifā: el-İlāhiyyāt*. Terc. Michael E. Marmura. Provo, UT: Brigham Young University Press, 2005.
- İbn Sīnā, Ebū 'Alī. *Kitabu-ş Şifā: Fizik*. Terc. Muhittin Macit ve Ferruh Özpilavcı, c.2. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sīnā, Ebū 'Alī. *Eş-Şifā: İşaretler ve Tembihler*. Terc. Ekrem Demirli ve Ali Durusoy, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sīnā, Ebū 'Alī. *İşaretler ve Tembihler*, çev. Muhittin Macit-Ali Durusoy-Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2013.
- el-İcī, 'Aḍuddīn. *Mevākiḥ fī 'İlmi'l-Kelām*. Beyrut: 'Ālemu'l-Kutub, tsz.
- Kaya, M. Cüneyt. *Varlık ve İmkân*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- Kılıç, Muhammed Fatih. "İllyet Teorisi," Ömer Türker (ed.), *Metafizik – İslâm Düşüncesinde Teoriler I* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021) içinde, ss.1180-1199.
- el-Kindī, Ya'küb b. İshāk. "Ālemin Sonluluğu Üzerine," terc. Mahmut Kaya, *Felsefî Risâleler* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021) içinde, ss.192-197.
- Marmura, Michael E. "The Conflict Over the World's Pre-Eternity in the 'Tahafuts' of Al-Ghazali and Ibn Rushd," Yayımlanmamış Doktora Tezi, University of Michigan, Michigan, 1959.
- McGinnis, Jon. "Avicennan Infinity: A Select History of the Infinite Through Avicenna," *Documenti E Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale* 21 (2010), ss.199-222.
- McGinnis, Jon. *Avicenna*. New York: Oxford University Press, 2010.
- es-Semerḳandī, Şemsuddīn Muḥammed b. Eşref. *Şerḥu'l-Fuşûl*. Tah. Necmettin Pehlivan ve Hadi Ensar Ceylan. Yayımlanmamış çalışma.
- eş-Şehristānī, Ebū'l-Feth İbn 'Abdulkerīm. *Filozoflarla Mücadele*. Terc. Aygün Akyol, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010.
- eş-Şehristānī, Ebū'l-Feth İbn 'Abdulkerīm. *Muşāra'atul-Felāsife*. Tah. Suheyr M. Muḥtār. Kahire: byy., 1976.
- eṭ-Ṭūsī, 'Alā'uddīn 'Alī b. Muḥammed. *Tehāfutu'l-Felāsife: Kitābu'z-Zuḥr*. Tah. Riḍā Sa'āde, Beyrut: Dāru'l-'Ālemiyye, 1983.
- Unat, Yavuz. "Eski Astronomi Metinlerinde Karşılaşılan Astronomi Terimlerine İlişkin Bir Sözlük Denemesi," *OTAM (Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi)* 11 (2001), ss.633-696.
- Üçer, İbrahim Halil. *İbn Sīnā Felsefesinde Suret Cevher ve Varlık*. İstanbul: Klasik, 2017.

Üçer, İbrahim Halil. "Sudûr Teorisi". Ömer Türker (ed.), *Metafizik - İslâm Düşüncesinde Teoriler I* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021) içinde, ss.384-425.

Üsküdârî, Mehmed Emîn. *Telhîsu Tehâfütü'l-Hukemâ*. Tah. ve terc. Kamuran Gökdağ, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.



Kant'ın Eleştirel Felsefe Öncesi Eserlerinde ve Eleştirel Felsefesinde Fiziko-Teolojik Delilin Kullanımı

NUR BETÜL ATAKUL

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

nurbetulatakul@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-3946-9909>

Öz

Bu makalede Kant'ın eleştirel felsefe öncesinde savunmuş olduğu fiziko-teolojik delili, önce ontolojik imkan delilinin altına yerleştirdiği, sonra da eleştirel felsefe içerisinde transandantal felsefenin ilkeleri doğrultusunda kullanımını dönüştürerek muhafaza ettiği gösterilecektir. Kant önemini teslim ettiği fiziko-teolojik delili bütünüyle terk etmemiş onu hem tabiat araştırmaları için hem de ahlak deliline bir ön hazırlık olarak kritik felsefeye dahil etmiştir. Eleştirel felsefe öncesinde delilin geleneksel kullanımına eleştiriler yönelmiş, onu Newton fiziğinin doğa görüşüne uygun olarak düzenlemiştir. Transandantal felsefeyle Tanrı'nın varlığının ispatlanamayacağına dair kesin hükmünü ilan ettikten sonra ise doğadaki amaçlıktan hareketle Tanrı'nın var olduğunu düşünen aklın ulaşacağı sonuçların ahlak sahası açısından önemine işaret etmiştir. Aklın işleyiş prensipleri gereği ortaya çıkan böyle bir düşünme, ahlakın kullanımı altında faydalıdır. Çalışmada Kant'ın insanın düşünme ve yargılama faaliyetlerinin vazgeçilmez parçası olarak fiziko-teolojik delili kullanmaya devam ettiğine işaret edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Kant, Eleştirel Felsefe, Teistik Deliller, Fiziko-Teolojik Delil, Tasarım Delili, Ahlak Delili, Teleoloji, Yargı Yetisinin Eleştirisi.

The Usage of the Physico-Theological Proof in Kant's Pre-Critical Writings and Critical Philosophy

Abstract

In this article, it will be shown that Kant had first subsumed the physico-theological proof, which he defended before the critical philosophy under the ontological possibility argument, and then he preserved it within the critical philosophy by transforming its use according to the principles of transcendental philosophy. Kant did not abandon the physico-theological proof altogether; he acknowledged its importance and incorporated it into the critical philosophy for both its usage in natural inquiries and as a preliminary for moral proof. Before critical philosophy, he criticized its traditional employment and rearranged the proof in accordance with Newtonian physics. After announcing his final decision with transcendental philosophy that the existence of God cannot be proved, he pointed out the importance of the inferences of the reason regarding the existence of God

for ethics. Such a way of thinking that occurs according to the principles of reason is useful under the governance of ethics. In this work, it will be indicated that Kant had continued to use physico-theological argument as an indispensable part of human thinking and judging.

Keywords: Kant, Critical Philosophy, Theistic Proofs, Physico-Theological Proof, Design Argument, Moral Proof, Teleology, Critique of the Power of Judgment.

Giriş

Kant'ın transandantal felsefeyle gerçekleştirdiği *kritik dönüşün* kendisinden sonraki felsefi çalışmaları büyük oranda etkilediği, din felsefesi özelinde de önemli çıktılarını olduğu açıktır. Kritik felsefe, geleneksel metafiziğe yönelttiği eleştirilerin gücü ve bu eleştirilerin hem filozofun yaşadığı dönemdeki hem de sonrasında felsefi tartışmalara etkisi bakımından çığır açmıştır. Filozofun teistik delillerle alakalı eleştirileri ve Tanrı'nın varlığının ispat edilemez olduğuna dair iddiası da tartışılan konuların başında gelmektedir. Biz çalışmamızda kritik felsefe öncesi ve sonrasına dair bir karşılaştırma üzerinden, Kant'ın fiziko-teolojik delili, düşüncesinin farklı momentlerinde nasıl ele aldığını irdelemeye çalışacağız. Bu delil bağlamında filozofun bilhassa Leibniz-Wolff geleneğini hedef aldığı metafizik eleştirisinin kritik dönem öncesinde başladığını ifade edeceğiz. Bununla beraber o dönemde teistik delillerin Tanrı'nın varlığını ispatlayıcı kullanımını desteklediğine işaret edeceğiz. Bunun için Kant'ın önce fiziko-teolojik delili nasıl savunduğunu inceleyeceğiz. Sonra filozofun, Tanrı'nın varlığını matematiksel bir şekilde kanıtlamaya elverişli olmamakla birlikte bu delilin meşru kullanımının imkanına dair yaklaşımına yer vereceğiz. İkinci bölümde Kant'ın, transandantal felsefenin temel kaidelerini ortaya koyan *Saf Aklın Eleştirisi*¹ ve sonrasında kaleme alınan eserlerinde özellikle teleoloji bahsi ekseninde fiziko-teolojik delili nasıl değerlendirdiğine işaret edeceğiz. Delilin eleştiriye tabi tutulduktan sonra tamamen yok sayılmadığını, Kant'ın onun felsefi kullanımına dair önemli tespitleri olduğunu iddia edeceğiz. Böylece Kant'ın felsefesinin tüm dönemlerinde bir şekilde önemine işaret ettiği bu delilin kritik felsefenin temel ilke ve kavramları aracılığıyla yeniden

¹ Buradan sonra esere metin içerisinde birinci *Kritik* ya da *Saf Aklın Eleştirisi* olarak referans verilecektir. Bu kitabın ve çalışmada kullanılan diğer Kant eserlerinin Almanca asılları, filozofun toplu eserlerinin Berlin Bilimler Akademisi edisyonundaki cilt ve sayfa numaralarına uygun sunulan elektronik versiyonundan takip edilmiştir. Kullanılan bu kaynağın ve tercüme metinlerin künyesine dipnotlar ve kaynakçadan ulaşılabilir. Birinci *Kritik*'e referans verirken standart yöntem izlenecek; eser adı olarak *KrV* kısaltmasından sonra eserin birinci basımı A, ikinci basımı B harfiyle gösterilerek sayfa numaraları belirtilecektir. Kant'ın diğer eserlerine referanslarda, kullanılan tercüme eserin sayfa numarasının yanı sıra, başka yayınlardan takip kolaylığı sağlaması açısından Akademi edisyonundaki sırasıyla cilt ve sayfa numaraları da verilecektir.

kullanıma sokulmasını konu alacağız. Bunun için Kant'ın doğaya teleoloji atfeden refleksif yargı yetisinin kaçınılmaz olarak fiziko-teolojik çıkarımlarda bulunduğuna dair tespitinden hareketle, bu çıkarımların Tanrının ispatlanması için doğrudan kullanılamayacaksa da ahlak deliline destek olmak için istimalinin mümkün olduğuna işaret edeceğiz.

1. Kritik Felsefe Öncesinde Fiziko-Teolojik ve Ontolojik Delil

Kant, birinci *Kritik*'ten önce kaleme aldığı eserlerinde Tanrı'nın varlığına dair deliller konusyla ilgilenmiş, onları çeşitli açılardan ele almıştır. Teistik delillere dair yaklaşımının büyük ölçüde şekillendiği bu dönemde, tasarım delilini (fiziko-teolojik delil) önce savunup sonra terk etmiştir ve bir tür ontolojik delil olarak adlandırılabilir yeni argümanını ortaya koymuştur. Bu dönemdeki fikirlerinin gelişim seyri ve hangi ölçüde kritik felsefeye aksettiği literatürde tartışılmalı bir mesele olmuştur. Çalışmamızın bu başlığında ilgili tartışmalar bağlamında dile getirilebilecek bir meseleyi ele alacak ve tasarım delili ve ontolojik delilin hangi unsurlarının kritik felsefenin özellikle *Yargı Yetisinin Eleştirisi* bağlamında fiziko-teolojik ve ahlak delillerine aksettiğini araştıracağız.

Kant'ın kritik öncesi çalışmalarının bazılarında fiziko-teolojik delil adıyla işaret ettiği bir tür tasarım delilini müdafaa ettiği bilinmektedir. Filozof, tabiat üzerine teemmül (*reflexion*) neticesinde Tanrı'ya dair bilgiye götüren yöntem ve delilleri genel olarak fiziko-teoloji başlığı altında değerlendirmiştir. Özellikle insan aklına doğal bir şekilde hitap etmesi gerekçesiyle fiziko-teolojik delili övgüye layık olarak tavsif etmiş² ancak kritik öncesi eserlerinde bile onun zayıf yönlerine işaret etmekten geri durmamıştır.³ Çalışmanın bu ilk bölümünde Kant'ın fiziko-teolojik delille ilgili kritik öncesi döneme dair tespit ve eleştirilerine yer verecek, özellikle filozofun 1763 yılında yayımladığı *Tanrının Varlığının Kanıtlanmasına Destek*

² Bkz. Immanuel Kant, *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı*, terc. Seçkin Selvi (İstanbul: Morpa Kültür Yayınları, 2004), s.44, 1:222; Immanuel Kant, "The Only Possible Argument," David Walford (ed. ve terc.), *Theoretical Philosophy, 1755-1770* (New York: Cambridge University Press, 1992) içinde, ss.158-159, 2:116-117; Kant, *KrV*, A 623/B 652; Immanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, terc. Alain Renaut (Paris: Aubier, 1995), s.477, 5:476-477. Son esere atıfla metin içerisinde üçüncü *Kritik* ve *Yargı Yetisinin Eleştirisi* ifadeleri kullanılmıştır. Buradan sonra dipnotlarda *KU* kısaltması ile gösterilecektir.

³ Kant bu delili doğanın kendi iç yasalılığını yüceltmek yerine doğadaki kaosu, yani düzenden yoksun maddeyi, düzen ve ahengin sahnesine çeviren Tanrı'nın sürekli müdahalesine işaret etmek için kullananları eleştirir. Kant'a göre maddenin genel-mekanik yasalara tâbi tabiatından bahsetmenin Tanrı'nın varlığını gereksiz kılacağı korkusuyla doğal olandaki düzensizliğe ve olumsuzluğa vurgu yapanlar, aslında delilin hakiki gücünü zayıflatmakta ve natüralistlerin elini kuvvetlendirmektedir. Bkz. Kant, *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı*, s.47, 1:225.

*Olabilecek Tek Mümkün Argüman*⁴ içerisinde savunduğu Tanrı ispatını tanıtmaya çalışacağız.

Fiziko-teolojik argüman, tecrübeden elde edilen sınırlı bir veriden hareketle, tecrübeye doğrudan karşılaşılması mümkün olmayan sonsuz bir varoluşu ispatlama çabasının rasyonel ürünüdür. Kant *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı* (1755) adlı eserinde, Newton fiziğinden çokça etkilenerek, mekanik yasalar aracılığıyla gök cisimlerinin oluşumları ve hareketlerine dair tezlerini ortaya koymaya karar verdiğinde, bu çalışmasının sonuçlarının doğrudan teolojiyle ilişkisine değinmiştir. İnsana her zaman hayret vermiş olan gök cisimleri sonsuz bir sistemin parçası olduğumuz duygusunu beslemiş ve tarih boyunca kutsal olanla irtibatlı olarak düşünülmüştür. Bunun da ötesinde alemi anlamaya yönelik rasyonel çabaların büyük çoğunluğu göksel cisimlere özel bir önem atfetmiştir. Onların düzenli hareketleri; sağduyuya dayalı, tecrübeye göre değişmeyen yapıları sistem fikrini perçinler. Bu sebeple dönemin bilimsel teorileri teolojiye dair bir iddiayı bünyesinde mutlaka barındırmıştır.⁵ Pek tabii Kant'ın *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı* eserindeki tezlerinin de teolojik telmihleri vardır. Filozof Newton fiziğini temel aldığı bu çalışmada mekanik alem tasavvurunun yaratıcıyı devre dışı bıraktığı teziyle yeni fiziğe mesafeli duranları dikkate almıştır. Eserin, güncel tartışmaların da etkisiyle genel okuyucu kitlesinde uyandırabileceği tepkiyi göğüslemek üzere metnin giriş kısmını büyük ölçüde kendi gayesini izaha ayırmıştır. Böylece fiziko-teolojik deliller bağlamında kendi teorisinin yerini netleştirmeye çalıştığı söylenebilir. Bunun dışında metin içerisinde de yeri geldikçe doğa tarihi ve gök cisimlerinin hareketlerine dair ortaya attığı tezlerin teolojiye hizmet edebilecek çıktılarına değinmiştir.

Kant *Evrensel Doğa Tarihi*'nin girişinde, kitaptaki çalışmasının inançlı kişiler nazarında önyargılara yol açmasından duyduğu çekinceyi ifade eder. Mekanik yasalar aracılığıyla doğada meydana gelen hadiseleri izah etmek,

⁴ *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* [Tanrının Varlığının İspatlanması İçin Tek Mümkün Argüman] adlı eseri buradan sonra metin içerisinde kısaca *Tek Mümkün Argüman* olarak zikredeceğiz.

⁵ Friedman'ın haklı olarak altını çizdiği gibi modern dönemde güçlenen hareketin temel kanunları aracılığıyla amaçlılık, değer, seçim gibi kavramlara başvurmaksızın fiziki dünyadaki her türlü oluşumu mekanizmin ilkeleriyle izah edebileceğimiz fikri hem Tanrı'nın iradesi ve müdahalesi hem de insanın özgür iradesi ve seçimine nasıl bir yer kaldığı sorusunu beraberinde getirmiştir. Çağdaş bilim felsefesi açısından bu sorular demode olarak değerlendirilebilecekse de modern doğa felsefesinin temel sorularını teşkil etmektedir. Bkz. Michael Friedman, "Philosophy of Natural Science," Paul Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy* (New York: Cambridge University Press, 2006) içinde, s.306.

her ne kadar yazar aksini iddia edecek olsa da Tanrı'nın etkisini küçümsemek ya da yok saymak anlamına gelebileceği için dini bir bakış açısından hoş görünmeyebilir.⁶ Bu sebeple Kant, fiziko-teolojik delile dair kısa bir izahta bulunmuş ve kendi çalışmasının delili nakzetmek yerine ona destek vereceğini ifade etmiştir. Kant'ın çekincesinin ilk müsebbibi, Newton fiziğine dayalı izahların Demokritos, Leukippos ve Epiküros gibi atomcu düşünürlerin mekanik alem tasavvurlarıyla önemli ölçüde örtüşmesidir. Ateizmle özdeşleşmiş bu isimlerin alemdeki yasalılığı yaratıcı bir güçle izah etmemeleri ve onun ezeli ve kendiliğinden oluşuna dair iddiaları sebebiyle inanç sahipleri bu tezlerden uzak durmuştur. Hatta bu durumun, teizmi ve ateizmi savunan karşıt pozisyonların tezlerinde belirgin dikotomilerin ortaya çıkmasına sebebiyet verdiği söylenebilir. Atomcu düşünce ve bu yaklaşıma benzer görüşleri benimsemiş olan natüralistler evrendeki zorunluluğa işaret etmeyi tercih ederken, Kant'ın ifadesiyle "din savunucusu" alemdeki zorunluluğa değinmez, olumsuzluğu ön plana çıkarmaya çalışır.⁷ Fiziko-teolojik delil genel olarak maddenin tabiatının düzenden çok düzensizliğe eğilimli olduğu ve doğada tespit edilen her türlü düzenliliğin akıllı ve kasıt sahibi bir varlığın bu kaosa eğilimi zapturapt altına almasından kaynaklandığı üzerine bina edilir. Natüralistlerse doğadaki düzeni doğrudan maddenin tabiatıyla özdeş görürler, madde kendi tabiatı gereği belli varlıkları ve bu varlıkların birlikte meydana getirdiği sistemleri ortaya çıkarır. Bu noktada Epiküros'un doğadaki oluş ve bozuluşu izah etmek için kullandığı atomlar arasındaki itme-çekme kuvveti teziyle Newton'un çekim yasası arasındaki dikkate değer benzerlik, din savunucuları için ikincisini ilk grupla birlikte değerlendirip, onun da dinî öğretiye zarar verdiğini baştan kabul etmeye kafidir. Kant, doğayı izahta mekanizm ilkesine başvurmanın Epiküros'un tezleriyle benzerliğini kabul etmekle birlikte, bunun zorunlu olarak ateizme götürmeyeceğini iddia etmektedir. Hatta fiziko-teolojik delilin öncüllerinin maddenin kaosa eğilimli yapısına ve olumsuzluğuna vurgu yapılarak meydana getirilmesi, dinin savunusundan çok zayıflatılmasına yardımcı olacaktır.⁸

Kant *Evrensel Doğa Tarihi*'nde tüm evreni yöneten temel bir yapının varlığının, fiziko-teolojik delilin öncüllerinin dayanak noktası olması gerektiğini savunmaktadır. Ona göre gök cisimleri ve bunların içerisinde yer aldığı yapıların; güneş, yerküre, ay, kuyruklu yıldızlar, güneş sistemleri gibi

⁶ Kant, *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı*, s.43, 1:221-222.

⁷ Kant, *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı*, s.45, 1:223.

⁸ Kant, *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı*, s.47, 1:225.

tüm unsurların tabiatları ve düzenli hareketleri üç kabule dayanarak izah edilebilir. Birincisi, bunların her biri farklı yoğunluklara sahip maddelerin, belirsiz nebulalar, bulutsu yapılar şeklinde uzaya yayıldığı bir başlangıç durumunda yer almışlardır. İkincisi, Newton'un mekanik ilkeleri doğrultusunda vuzuha kavuşan itici ve çekici kuvvetler yerçekimi kanunuyla birleşip gök cisimlerini oluşturmuştur. Son olarak bu cisimlerin mekanik yasalara uygun olarak meydana getirdiği hareketler ve bunlar vasıtasıyla nihayetinde ulaştıkları durum evrenin şu anki sistemlerden oluşan haline tekabül eder.⁹ Bu ilkelerin kabulü din savunucusu için kaygı vericidir; zira dünyanın güzel ve uyumlu yapısı maddenin evrensel hareket yasaları aracılığıyla ve bilinçsiz bir mekanizma ile izah edilebilirse, doğanın kendi kendine yeter olduğu kanıtlanmış olur ve onda kutsal bir düzen ve düzen koyucudan bahsetmek gereksiz hale gelir. Bu, Epiküros'un gelip Hıristiyanlığın inançlarını ifsat etmesi anlamına gelecektir.¹⁰

Kant, bu görüşü savunanların fiziko-teolojik delil bağlamında alemdeki yüce amaçlılığa vurgu yaparken bir taraftan da maddi olanın değerini düşük göstermekle çelişkiye düştüğünü ifade eder. Ona göre maddenin evrensel nedensellik yasaları yüce planın sonucu olarak değerlendirildiğinde maddenin de ona uymaktan başka bir çabasının olamayacağı kabul edilmeli ve maddi olanın yıkıcı bir gücü varmış gibi düşünmekten vazgeçilmelidir. Aksi takdirde madde ve onun evrensel yasalarının bağımsız olduğuna ve bu sebeple onları övgüye değer biçimde kullanan bilge yaratıcının gücünün de sınırlılığın inanmak gerekebilir.¹¹ Kant bu çıkarımını bir örnekle gerekçelendirir: Din savunucusuna göre tropikal iklimlerde günün en sıcak saatlerinde esen rüzgarlar, bu bölgelerde insanların yaşamasına imkan vermek üzere Tanrı'nın kurduğu bir düzenektir; dolayısıyla onun varlığına delil olarak zikredilir. Natüralizmi savunanlarsa aynı fenomene bakıp, ince ayarlanmış bir düzenek olarak açıklanmasını yersiz çıkartacak şekilde onu hava ve ısının en genel nitelikleriyle izah eder. İnsanlara ne kadar yararlı olursa olsun bu gibi hava olayları yüce amaçlar olmadan da kendi kendine meydana gelmektedir. Bunun nesnel bir biçimde gösterilmesi din savunucusunun tezlerini zayıflatıp davasına zarar vermektedir;¹² çünkü o,

⁹ Immanuel Kant, "Universal Natural History and Theory of the Heavens or Essay on the Constitution and the Mechanical Origin of the Whole Universe According to Newtonian Principles: Editor's Introduction," Eric Watkins (ed.), *Natural Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012) içinde, s.182.

¹⁰ Kant, *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı*, s.44, 1:222.

¹¹ Kant, *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı*, ss.44-45, 1:222-223.

¹² Kant, *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı*, ss.46-47, 1:224-225.

maddenin kendiliğinden doğa yasasına uyduğunu kabul etmek yerine her doğal fenomende doğrudan tanrısal inayeti aramaktadır. Oysa yapılması gereken her şeyin temel özelliklerini belirleyen sonsuz aklı ortak bir köken olarak kabul etmek, bu kökenin doğayı kendi amaçları doğrultusunda ama keyfiliğe yer vermeden düzenlediğini tanımaktır. Böylece düzende meydana gelebilecek sapmaları da evrensel kurallar aracılığıyla izah edebileceğimiz, dolayısıyla yaratıcının gücüne halel getirmeden maddi süreçleri izah edebileceğimiz bir anlayış kabul edilmiş olur. Kant'a göre bu yaklaşım her ne kadar atomcuların görüşleriyle benzerlikler taşısa da sonuçları itibariyle dinin güçlenmesine hizmet eder. Çünkü bu yaklaşım sayesinde, her şeyin ilkel ögesi olan düzensiz maddenin kendisine bağlı olduğu, ona amaç veren akıllı temeli, kendisine egemen olan ilk nedeni, gücünü sınırlandırmadan kabul etmek mümkün olur. Natüralistlerin iddiasının aksine şeylerin doğasının kendilerini düzen ve mükemmelliğe yükseltme gücü Tanrı'nın varlığına en güzel kanıtı teşkil eder.¹³ Neticede Kant da tasarım argümanını savunanlara katılır; ama doğada uyum ve düzeni sağlayan içkin mekanik bir yasalılığın olduğunu kabul etmeyenleri eleştirir. Lokal gibi görünen kimi uyum ve düzen vakalarına referansla tüm alemin sonsuz kudretli bir aklın ürünü olduğunu iddia edenlerin aksine, maddenin mekanik düzenlenişinden hareketle bir yaratıcıya ulaşılacağını iddia eder. Ona göre keyfi tevellere başvurmadan, alemin sistemli oluşundan bu sonuca ulaşılır.

Kant, Newton fiziğine dayanan bazı tashih ve tekliflerle fiziko-teolojik delili savunduğu *Evrensel Doğa Tarihi*'nden kısa bir süre sonra, aynı yılın eylül ayında yayınladığı *Nova Dilucidatio*'da¹⁴ Descartes'ın ontolojik argümanını tekzip ederek daha sonra *Tek Mümkün Argüman*'da daha detaylı açıklayacağı kendi ontolojik argümanını geliştirir. İlk iki eserde ele alınan fiziko-teolojik ve ontolojik argümanlar Tanrı'nın varlığına dair açık deliller olarak ifade edilmiştir. Ancak Kant üçüncü eserde Tanrı'nın varlığına dair kesin delil olabilecek bir ispatlamanın dayanması gereken yegane argümanın kendisinininki olduğunu ifade etse de onun "matematikselsahip"

¹³ Kant, "Universal Natural History and Theory of the Heavens or Essay on the Constitution and the Mechanical Origin of the Whole Universe According to Newtonian Principles," terc. Olaf Reinhardt, *Natural Science*, Eric Watkins (ed.) (Cambridge: Cambridge University Press, 2012) içinde, s.207, 1:239.

¹⁴ Eserin tam adı *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*'dır. Mealen "Metafiziğin İlk İlkelerine Dair Yeni Bir Açıklama" başlıklı eser İngilizce çalışmalarda "Yeni Açıklama" (*New Elucidation*) adıyla anılır. Bkz. Immanuel Kant, "A New Elucidation of the First Principles of Metaphysical Cognition," David Walford, Ralf Meerbote (ed. ve terc.), *Theoretical Philosophy, 1755-1770*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1992) içinde, ss.1-45. Biz de metinde buradan sonra "Yeni Açıklama" kısaltmasını kullanacağız.

olmadığının altını çizer.¹⁵ Burada akla “Kant’ın, Tanrı’nın varlığına dair hiçbir argümanın matematiksel kesinliğe sahip olamayacağını net biçimde ifade eden transandantal felsefesinin ilk nüvelerini gördüğümüzü iddia edebilir miyiz?” sorusu gelir. Kant’ın kritik öncesi ve kritik felsefeye dair eserleri arasında bir devamlılığın arandığı bu soruya cevaben onun birinci *Kritik*’teki ontolojik argüman eleştirisinin *Yeni Açıklama ve Tek Mümkün Argüman*’daki eleştirisiyle paralel olduğunu ifade etmekte fayda vardır.¹⁶ Buradan hareketle Kant’ın teistik argüman eleştirilerini transandantal felsefenin sonucu olan *kritik dönüşten* ibaret görmemek gerektiğini ifade edebiliriz. Aşağıda göstermeye çalışacağımız gibi kritik felsefe öncesinde savunduğu argümanlar, kritik felsefede de önemli etkilere sahiptir. Bilhassa aklın tabiatı gereği, Tanrı kavramının kurucu bir ilke olarak muhafazası ve bunun aracılığıyla hem doğanın hem de ahlakın belli bir teleolojik perspektiften ele alınması, kritik öncesi tezlerin transandantal felsefenin ilkelerine uydurularak korunması olarak anlaşılabilir. Bu iddiaya değinmeden önce kaldığımız yerden devam edip Kant’ın *Yeni Açıklama*’da ortaya koyduğu özgün ontolojik argümanını ele almamız gerekmektedir.

Kant, *Yeni Açıklama*’nın yeter-neden ilkesini ele aldığı ikinci bölümünde, ontolojik argümanın nasıl bir açmaza sebep olduğuna değinmektedir. Eserin altıncı önermesi, “Bir şeyin kendi varlığının temelini kendisinde bulduğu iddiası saçmadır”, Kant’ın Kartezyen ontolojik argümana dair itirazlarını muhtevidir.¹⁷ Bilindiği gibi Descartes *Meditasyonlar*’da Tanrı kavramının sayılar ve şekillerden oluşan matematiksel kavramlar kadar açık ve seçik olduğunu ifade eder. Ancak matematiksel kavramlarda olduğu gibi Tanrı kavramında mahiyet ve varlık birbirinden ayrı olarak ele alınamaz; Tanrı’yı

¹⁵ Kant, birinci *Kritik*’te aklın birer yanılması olarak başarısızlıklarını göstermek üzere ele alacağı üç teistik ispata dair eleştirileri, *Tek Mümkün Argüman*’da büyük oranda dile getirmiştir. Burada o, cari teistik delilleri teorik kanıtlamanın, kavramların sınırlarının net bir şekilde belirlenme ve kurallı bir şekilde sıralanmış uslamalardan oluşma gibi tüm koşullarını yerine getiremiyor olmaları sebebiyle eleştirse de bu kanıt türlerinin tabii sağ duyuya hitap ettiklerini ve kullanışlı olduklarını kabul eder. Kant, *The Only Possible Argument*, ss.111-112, 2:65-66. Metnin ikinci bölümünde açıklayacağımız gibi delillerin belli alanlarda kullanışlı olduğu fikri eleştirel felsefede de korunmuş, onların sağduyuya hitap etmesine dair yaklaşım ise bilme yetilerinin doğası gereği zorunlu bir şekilde bu biçimde düşündüğümüz tezine dönüşmüştür.

¹⁶ Kant, *The Only Possible Argument*, ss.117-118, 2:72-73; *KrV*, A 592-602/B 620-631; krş. Mark Fisher, Eric Watkins, “Kant on the Material Ground of Possibility: From ‘The Only Possible Argument’ to the ‘Critique of Pure Reason’,” *The Review of Metaphysics* 52:2 (1998), s.370.

¹⁷ Kant’ın ontolojik argüman eleştirileri genel olarak argümanın Kartezyen versiyonuna yönelmektedir. Kant’ın kritik öncesi eserlerinde Anselm’in ontolojik argümanına referansta bulunmayışı ve kritik dönem eserlerinde argümanın bu versiyonuna bazı yerlerde işaret ettiğine dair tespitler için bkz. Ian Logan, “What Happened to Kant’s Ontological Argument,” *Philosophy and Phenomenological Research* 74:2 (2007), s.348.

yalnız mahiyeti gereği düşünebilmem yani O'nun kavramında ifade edilen mahiyetini, varoluşundan ayrı olarak değerlendirmem mümkün değildir. Bunun sebebi onun varlığının kavramında zorunlu kılınmasıdır. İnsan, kanatlı at gibi olmayan şeyleri varoluşlarından ayrı kavramlar olarak düşünebileceği gibi matematiğin zorunlu kavramlarını da gerçekte var olabilecek benzerleri olmadan düşünebilir. Sadece Tanrı kavramı için böyle bir ayırım yapmak imkansızdır, onun varlığı mahiyetinde içerilmektedir.¹⁸ Bunun sebebi Tanrı'nın "her türlü mükemmeliyete sahip olan" olarak kavranmasıdır; böyle bir varlık tecrübede karşımıza çıkmadığı gibi varoluşu olmadan da düşünülemez. Descartes'a göre varoluş bir mükemmellik olması bakımından Tanrı kavramının kendisine dahildir.¹⁹

Kant Descartes'ın tezini neden kavramının analizinden hareketle reddeder: Neden kavramı tabiatı gereği neden olduğu şeyin kavramını incelemektedir. Bu sebeple bir şeyin kavramının, onun varlığının sebebi olduğunu savunmak aynı şeyin hem kendinden önce hem de sonra var olduğu anlamına gelecektir. Kant'a göre "Tanrı kendi varlığının zeminine kendinde sahiptir" iddiası tüm nedenlerin nihai ve en tamamlanmış ilkesi olarak düşünülen varlığın, kendisinin dışında ona neden olabilecek bir varlık düşünülmemeyeceğinden, bu varlığın kendisinin de nedeni olması gerektiği fikrinden türetilmiştir ki bu salim akla aykırıdır.²⁰ Çünkü nedenler zincirinde ilk halkaya ulaşıldığında, cevabın tamlığından dolayı nedenlere dair soruşturmanın da sonuna gelmiş olmalıdır.²¹ Kant'a göre Tanrı'nın kendi kendisinin "nedeni" olmasının saçmalığı, onun nedenlere dair soruşturmanın nihayetlendiricisi olmasından kaynaklanmaktadır. "Tüm gerçekliğin yekunu" olarak düşünülebilecek bu kavram bir idealdir. Onun gerçekliğini, yani hakikaten var olduğunu iddia edebilmek için hala bu kavramla düşünülen şeye varlık atfedilmesi gerekmektedir. Burada Kant'ın ontolojik argümana yönelttiği temel itiraz görülmektedir: Varoluş, şeyin kavramını meydana getiren yüklemelerden biri olamaz.

Kant, eleştirisinin ardından kendi yaklaşımını serimler, onun burada teklif edeceği tez imkan kavramının analizine dayanır ve daha detaylı bir şekilde *Tek Mümkün Argüman*'da tekrarlanır. Buna göre bir şeyin mümkün olması, o şeye dair kavramların çelişmezliğiyle alakalıdır. Dolayısıyla imkan,

¹⁸ René Descartes, "Les Méditations," Ferdinand Alquie (ed.), *Œuvres Philosophiques Tome II* (Paris: Editions Garnier Frères, 1967) içinde, s.473.

¹⁹ Descartes, "Les Méditations," ss.474-475.

²⁰ Kant, "New Elucidations," s.14-15, 1:394-395.

²¹ Kant, "New Elucidations," s.15, 1:394.

mümkün olup olmadığı soruşturulan şeyin kavramında içerilenlerin birbirleriyle karşılaştırılmasının ürünüdür. Kavramda içerilmek üzere karşılaştırılan unsurlar çelişirse imkan ortadan kalkar, şeyin varlığı imkansız olur. Çelişmenin olmayışı ise o şeyin mümkün olmasını sağlar. İmkana dair böyle bir karşılaştırmanın yapılabilmesi, karşılaştırılacak unsurların mevcudiyetiyle kayıtlıdır. Kant bu durumda her mümkün kavramda gerçek olan her ne varsa bunların zorunlu olarak var olması gerektiğini iddia eder. Mümkün olanlara dair analiz, onlarda içerilen gerçekliklerin mevcudiyetinin tek bir varlıkta toplanmasına bağlıdır. Tüm varlıkların mümkün yüklemelerini içeren bu varlık, mümkünlerin mutlak zorunlu ilkesi olan Tanrı'dır.²² Görüldüğü gibi Kant'ın tezi de kavramsal analize, yani mahiyete dayalı bir varlık deliline tekabül etmektedir. Bu bakımdan ontolojik argümanlar sınıfına dahil edilebilir. Ancak buradaki delil Kartezyen ontolojik argümandan farklı öncüllere bina edilmiştir. Tanrı'nın varlığını inkar etmek, şeylerin varlığını inkar etmek ve dolayısıyla imkan kavramını ortadan kaldırmak anlamına geleceğinden Tanrı tüm mümkün olanların zorunlu dayanağı olarak düşünülmelidir. Buradan hareketle Kant mutlak manada zorunlu olan bir varlığın, yani Tanrı'nın, hem kendisinin hem de diğer tüm varlıkların imkanından önce var olduğunu ifade eder.²³

Kant, *Tek Mümkün Argüman*'da imkan kavramının analizi yoluyla, şeylerin ontolojik imkanlarının zemini olacak şekilde Tanrı'nın varlığının kabul edilmesinin zorunlu olduğu tezini, Tanrı'nın varlığını ispatlamada kullanılacak muhtemel bir teorik kanıtlamanın en önemli argümanı olarak gördüğünü ifade ederek *Yeni Açıklama*'daki mevziini savunmaya devam eder. Burada o, argümanla ilgili kavramları netleştirir, onların Wolff, Baumgarten, Crusius gibi önemli metafizikçiler tarafından kullanımlarına değinerek onlarda tespit ettiği belirsizlikleri gidermeye çalışır. Argümanın en önemli unsuru imkan kavramıdır, kavramın mantıksal analizi aracılığıyla Tanrı'nın varlığına ulaşılır. Burada argümanın başarı kriteri mantıksal elemandan hakiki varlığa geçişin hakkıyla sağlanması olacaktır. Bu sebeple önce imkan kavramının mantıksal unsurunun belirginleştirilmesi şarttır. İmkanın mantıksal unsuru çelişmezlik ilkesidir.²⁴ Kant, bunu göstermek için negatif belirlenim kullanır ve önce imkansız kavramını analiz eder. Kendiyle

²² Kant, "New Elucidations," ss.15-16, 1:394.

²³ Kant, "New Elucidations," ss.16-17, 1:395-396.

²⁴ Fisher ve Watkins, "Kant on the Material Ground of Possibility," s.371. Kant'ın çelişmezlik ilkesi, aynı ilkeyi tüm doğruların ve imkanın yegane kriteri olarak kabul eden Leibniz ve Wolff'unkinden farklıdır. Buradaki fark Kant'ın imkan kavramında mantıksal ve materyal unsurlar tespit etmesine dayanır. İlgili tespit için aynı makalenin şu sayfalarına bakınız, ss.372-373, 376-377 ve 379-380.

çelişik olanın, yani aynı önermede bir şeyin hem onaylanmasının hem de reddedilmesinin imkansız olduğunu ifade eder. İmkansızlık söz konusu olduğunda, bir şeyin kendisini ortadan kaldıran şeyle birlikte öne sürülmesi şeklinde bir kombinasyon mevcuttur. Elbette bu karşıtlık kavranamaz; ancak imkansız olanın mantıksal unsuru olarak düşünülür.²⁵ İmkan kavramındaki mantıksal unsuru göstermeye götürecek bu aşamada, imkansız kavramının mantıksal unsuruna örnek olarak kare üçgen ele alınır. Birer şey olarak kare ve üçgen mevcutken, kare üçgen mutlak manada imkansızdır. Burada imkansızlık düşünülebilir bir şeyle bir diğzerinin arasındaki mantıksal ilişkiye dayanmaktadır. Benzer şekilde her mümkün olanda düşünülen şeyin çelişmezlik ilkesiyle olan uyumunun tespiti gerekir.²⁶

Kant'ın argümanında mantıksal elemandan hakiki varlığa geçişin sağlandığı kavram imkandır. İmkan sadece kavramın çelişki içermemesine değil, kavramın *içeriğinin* düşünülebilir olmasına da bağlıdır. Buradan hareketle genel olarak nesnelere kendisi altında idrak edilebilir olduğu imkanın yegane koşulunun, bir zorunlu varlığın var olması olduğu tezine²⁷ geçiş yapılabilecektir. Çünkü şeylerin iç imkanı, sadece mantıksal çelişkinin yani imkansızlığın mantıksal unsurunun ortaya çıkmasına değil; aynı zamanda düşünülecek bir şeyin, yani maddi unsurun olmasına da bağlıdır.²⁸ Tıpkı kare üçgen terkininde imkansızlığın düşünülebilecek bir şeyin olmayışına bağlı oluşu gibi imkanda da düşünülebilecek bir materyalin olması gerekir. Bir şeyin mümkün olduğunu söylemek ve aynı zamanda hiçbir şeyin gerçek olmadığını iddia etmek kendisiyle çelişik bir ifadedir. Hiçbir şey var değilse, düşünceye verili bir şey de yok demektir ki bu noktada hala imkandan bahsetmeye çalışmak kişinin kendi kendisiyle çelişmesi anlamına gelir.²⁹ Kant'ın bu analizler aracılığıyla işaret ettiği nokta, imkanın aktüel olan bir şeyde verili olduğudur. Çünkü kavram aracılığıyla düşünülen, salt mantıksal unsurla kayıtlı değildir, burada düşüncenin maddi unsuruna tekabül eden bir de içerik yani bir şeyin varlığı gereklidir.³⁰ İmkani çelişmezlik ilkesi aracılığıyla ispat eder etmez bu mantıksal unsurun şeyde düşünülür olana bağımlı olduğunu anlarız. Yani mantıksal kural için de varlığa başvurmak gerekmektedir.³¹ İmkan ve varlık arasındaki bu zorunlu

²⁵ Kant, "The Only Possible Argument," ss.122-123, 2:77.

²⁶ Kant, "The Only Possible Argument," s.123, 2:77-78.

²⁷ Fisher ve Watkins, "Kant on the Material Ground of Possibility," s.371.

²⁸ Kant, "The Only Possible Argument," s.123, 2:78.

²⁹ Kant, "The Only Possible Argument," ss.123-124, 2:78.

³⁰ Fisher ve Watkins, "Kant on the Material Ground of Possibility," s.374.

³¹ Kant, "The Only Possible Argument," s.126, 2:81.

bağlantı gösterildiğinde bir diğer aşamaya geçilir, sıra bu varlığın zorunlu olduğunun ispat edilmesindedir. Kant *Tek Mümkün Argüman*'ın üç ve dördüncü refleksiyonlarında bu varlığın zorunlu varlık olduğunu, zorunlu varlığın temel özelliklerini ve buradan hareketle de bu varlığın teist tasavvurla uyumlu sıfatlara sahip Tanrı olduğunu göstermeye geçer.³²

İmkan, içerisinde ve kendisi aracılığıyla düşünüldüğü materyalin, verili olduğu aktüel zeminin varlığını zorunlu kılar. Burada genel olarak tüm mümkün şeylerin imkanından bahsettiğimizde, yokluğu imkanı da ortadan kaldıracak olan hakiki bir varlığın zorunluluğu söz konusudur.³³ Tüm mümkün varlıkların nihai ve sadece mantıksal değil hakiki zemini de olan varlığın zorunluluğu bu şekilde ispat edildikten sonra bu zorunlu varlığın kendisinin zeminini başka bir varlıkta bulamayacağı ifade edilir. Zira kendisi başka bir zemine muhtaç olan varlık bağımlıdır, başka koşulların varlığına bağımlı olan ise imkanın nihai zeminini teşkil edemez. Buradan hareketle tüm imkanın nihai hakiki zemininin yani zorunlu varlığın tek olduğu sonucuna ulaşılır. Kant'ın savunduğu ontolojik argümanın ulaştığı bu hakiki nihai zemin, birinci *Kritik* içerisinde “tüm mümkünlerin toplamı” olarak aklın idealine yani Tanrı kavramına dönüşecektir. Akılda tüm mümkün yüklemeleri içerecek şekilde, gerçekliğin tümü olarak temsil edilen bu kavramla, Tanrı ile zati özellikleri olan bir varlık düşünülür.³⁴ Kant burada tüm gerçekliğin zeminini olarak düşünülen, en hakiki varlığı (*ens realissimum*) imkan aracılığıyla diğer varlıkların kavramlarıyla ilişkisi içerisinde düşünmemizde bir sorun olmadığını, aklın yapısı gereği bu mantıksal ilişkinin kurulmasının zorunlu olduğunu ifade eder. Ancak bu akıl yürütme hiçbir koşulda maksadını aşmamalı, aktüel bir nesnenin kendisinden neşet eden mümkün varlıklarla nesnel bir ilişki içerisinde olduğu iddia edilmemelidir.³⁵

Konumuz açısından *Tek Mümkün Argüman*'ın diğer önemli yanı, Kant'ın bu eserde fiziko-teolojik argümana dair tashih edilmiş düşüncelerini ifade etmesidir. Kant burada fiziko-teolojik argümanın üç türüne değindikten sonra ilk kategoride zikrettiği mucizeye dayalı fiziko-teolojik delilin esasında bu başlığa dahil edilmemesi gerektiğini ifade eder. Ona göre doğanın yasalı işleyişine bakarak Tanrı'nın varlığına ikna olmayan; ancak doğada meydana geldiği iddia edilen olağanüstü bir vaka aracılığıyla yüce varlığı ikrar edecek

³² *Ens realissimum* yani “en hakiki varlık” kavramı, bu argümanın sağladığı zorunlu varlıktan türetildiği için ele aldığımız konu dahilinde teizmin Tanrısı mevzuuna değinilmeyecektir. Kant'ın konuyla ilgili temellendirmesi için bkz. Kant, “The Only Possible Argument,” ss.126-133, 2:81-89.

³³ Kant, “The Only Possible Argument,” ss.127-128, 2:83.

³⁴ *KrV*, A 573-574/ B 601-602 ve A 576/ B 604.

³⁵ *KrV*, A 579/ B 607.

bir zihne ait böyle bir argüman dikkate alınmamalıdır.³⁶ Dolayısıyla Kant, delili, felsefi akıl yürütmeden bihaber cahil insanları ikna etmenin yolu olarak eleştirip tartışmanın sınırları dışarısında bırakır.³⁷ İkinci delil türü, fiziko-teolojik delilin *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı* içerisinde de eleştirilen formudur. Tabiatın olumsal düzenine yaslanarak, bu düzen içerisinde şeylerin başka pek çok mümkün şekilde gerçekleşebilecekken oldukları halleriyle gerçekleştirmeleriyle yaratıcının yüce sanat, güç ve iyiliğine işaret ettiğine dayanan bu delil bazı avantajlara sahip olmakla birlikte kusurludur.³⁸ Bu kusurlardan ilki *Evrensel Doğa Tarihi*'nde de vurgulandığı gibi düzende olumsallığı öne çıkaranların zorunlu uyumu kabul etmeye yanaşmamalarından kaynaklanır. Organik doğada işlerliği olan bu yaklaşım, bilhassa inorganik doğaya tatbik edilmeye çalışıldığında sorun çıkarır.³⁹ Bu yaklaşım, zorunluluğu kabul etmeyi mümkün kılacak ve hem organik hem inorganik doğanın işleyişini izah edebilecek şekilde, tüm doğayı ihata eden geniş bir birliği kabul etmek yerine önceden saptanmış bir uyum arayarak doğadaki birliği Tanrı'nın bilgeliğiyle açıklar. Kant kendi yaklaşımında, doğanın birliğinin doğrudan Tanrı'nın kendisine dayandırıldığını ifade eder.⁴⁰ Kant, doğanın birliğini Tanrı'nın bilgeliğinde arayan yaklaşımın felsefi olamayacağını öne sürerek delilin bu formuna ilişkin ikinci kusuru dile getirir. Ona göre doğanın tanrısal iradenin kastına, dolayısıyla keyfi yaratıma dayalı izahı, doğa araştırmalarına ket vuracaktır.⁴¹ Kant son olarak delilin bu türdeki kullanımının Tanrı'yı doğadaki bağlantı ve keyfi birlikteliklerin yaratıcısı olarak göstermeye yaradığını ama bu yaratıcının maddenin yaratıcısı ve evreni bir araya getiren unsurların kökeni olduğunu göstermeye

³⁶ Kant'ın *Tek Mümkün Argüman*'da mucizeyi Tanrı'nın varlığına delil olarak kabul etmemesi Hume'un mucize eleştirilerinden etkilenmiş olabileceğini akla getirmektedir. 1748'de basılan *Enquiry Concerning Human Understanding*'in Almancası 1755 yılında basılmış ve geniş bir okuyucu kitlesine ulaşmıştır. Kesin olmamakla birlikte Kant'ın da esere doğrudan eriştiği düşünülmektedir. Bkz. Graciela De Pierris ve Michael Friedman, "Kant and Hume on Causality," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition), <https://plato.stanford.edu/entries/kant-hume-causality/> (03.09.2021). Birinci *Kritik*'in Cambridge tercümesinde ise çevirmenler Kant'ın *Enquiry*'den çok etkilenmiş benzemediğini; ancak daha sonra yayınlanan *Doğal Din Üzerine Diyaloglar*'ın filozoftaki tesirinin büyük olduğunu, açıkça ifade etmese de üçüncü *Kritik*'te esere atıfta bulunduğunu belirtir. Bkz. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Allen Wood, Paul Guyer (ed.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1998) içerisinde, s.708, not 39. Ancak nedensellik, ahlak, doğal teoloji eleştirisi gibi pek çok konuda Kant'ın Hume'dan etkilendiği bilinse de bu etkilenme Hume'un görüşlerini olduğu gibi kabul etme şeklinde gerçekleşmemiştir. Mucize konusunda da iki düşünür arasında dikkate değer yaklaşım farklılıkları vardır. Bkz. A. T. Nuyen, "Kant on Miracles," *History of Philosophy Quarterly* 19:3 (2002), ss.309-323.

³⁷ Kant, "The Only Possible Argument," s.158, 2:116.

³⁸ Kant, "The Only Possible Argument," s.159, 2:118 vd.

³⁹ Krş. Kant, *KU*, §65 ve §66, 5: 373-377.

⁴⁰ Kant, "The Only Possible Argument," s.160, 2:118-119.

⁴¹ Krş. Kant, *KU*, 5:422 vd.

yetmediğini ifade eder.⁴² Bu delille iddia edilebilecek olan Tanrı'nın evrenin yaratıcısı değil; mimarı olduğudur. Zira maddeyi düzenleyen ve ona biçim veren Tanrı fikrinden yaratıcıya gidilemez. Kant burada daha da ileriye gidip böyle bir yaklaşımın inceltmiş ateizm olduğunu ifade eder.⁴³

Kant, delilin ikinci türünü bu şekilde eleştirdikten sonra onun iyileştirilmiş bir versiyonunu savunmanın mümkün olduğunu dile getirir. Fiziko-teolojik delilin üçüncü türü olarak andığı bu yaklaşım felsefi alt yapısının güçlendirilmesiyle mükemmelleştirilebilir. Metinden hareketle burada kastedilen felsefi alt yapının, imkan kavramının analizi yoluyla elde edilen argüman olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü ancak bu delil türünün kullanımı imkan argümanı ile birleştirilmeye müsait görünmektedir. Ancak belirtmekte fayda var ki fiziko-teolojik delilin yenilenmiş versiyonu da filozof için artık yeterli görülmemektedir; o delilin bu türünün de matematik kesinlikten ve açıklıktan yoksun olduğunu ifade eder.⁴⁴ Esasında *Tek Mümkün Argüman* başlıktaki ifadeyle uyumlu olan bir tezin ispatlanmasına uğraşmaktadır: "Tanrı vardır" önermesini matematiksel bir kesinlikle kanıtlamak istediğimizde ancak tek bir yol geçerli olabilir.⁴⁵ Bu da Kant'a göre ontolojik argümanın kendi savunduğu türüdür. Sadece bu delil mantıksal kesinlik ve tamlık bakımından tüm kanıtlardan üstündür ve "ispat" kavramıyla talep edilen dakikliğe sahiptir.⁴⁶ Kant'ın bu ifadelerle öne sürdüğü ontolojik argüman tüm diğer delil türlerinin karşılayamayacağı bir kriteri, matematiksel kesinliği sağlayan yegane delil olarak anılsa da bu filozofun diğer delil türlerini tümüyle terk etmeyi teklif ettiği anlamına gelmemektedir. Kant fiziko-teolojik delilin üçüncü türünün "*doğada* algılanan *zorunlu* birlik ve mükemmelliğin yüce kurallarıyla uyumlu şeylerin zaruri düzeni, yani doğadaki zorunlu yasalılık" aracılığıyla sadece tecrübeye konu olan bu var oluşun kaynağına değil, her türlü imkanın yüce ilkesine iletildiğini ifade eder.⁴⁷ Bu açıdan delilin mekanik yasalılığa ve zorunluluğa atıfta bulunan türü hala kıymetlidir. Bunun en öncelikli sebebi ifade ettiğimiz gibi onun tek mümkün argümanı felsefi temel olarak kabul edip imkanın yüce ilkesi Tanrı'ya işaret edebileceği olmasıdır. Bir diğer önemli gerekçe ise bu

⁴² Kant, "The Only Possible Argument," s.164, 2:122-123.

⁴³ Kant, "The Only Possible Argument," s.164, 2:122.

⁴⁴ Kant, "The Only Possible Argument," s.199, 2:160.

⁴⁵ Kant, "The Only Possible Argument," s.195, 2:155. Krş. Gamze Keskin, "Kant'ın Ontolojik Argüman Eleştirisinin Epistemolojik Temelleri," *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 27 (2019), s.102.

⁴⁶ Kant, "The Only Possible Argument," s.200, 2:161.

⁴⁷ Kant, "The Only Possible Argument," s.158, 2:116.

argümanın salim sağ duyuya hitap edebilme gücünün, etkisinin canlılığının, kişinin ahlaki insiyakı karşısında ikna ediciliğinin yüksek olmasıdır.⁴⁸

Teistik argümanlarla ilgili önemli tespitler barındıran kritik felsefe öncesi eserler incelendiğinde, Kant'ın transandantal felsefenin ilkelerini tespit edip birinci *Kritik*'te ortaya koymadan ve bunlar aracılığıyla aklın düştüğü illüzyonları açıklamadan evvel de bu argümanların tashihi ve eleştirilmesi konusunda ciddi emek sarf ettiği görülmektedir. Bunu yaparken kullandığı ilkelerin transandantal felsefenin ilkelerinden farklı yönleri olduğu gibi söz konusu ilkelere dikkate değer benzerlikler taşıdığı da tespit edilmektedir. Burada Kant'ın argümanlara yönelik eleştirilerinin kimi noktalarda açık olmaması daha detaylı incelemeleri gerekli kılmıştır.⁴⁹ Tekrar ifade edilmesi gereken şey, Kant'ın *Tek Mümkün Argüman*'da, birinci *Kritik*'te kullandığı eleştirilerin pek çoğunu çoktan formüle etmiş olduğudur. Özellikle “var olmanın” şeyin kavramına dahil edilebilecek bir yüklem olmadığı, aksine bir kavrama karşılık gelen nesnenin hakiki varlık olarak vaz'ı (*Position*)⁵⁰ anlamına geldiği tezi bunların başında gelmektedir.⁵¹ Ancak burada Kant'ın kritik felsefedeki tutumundan çok farklı bir şekilde delillerin Tanrı'nın varlığını ispatlayabilme gücünü göstermeye çalıştığı da aşıkardır. Bu çabadan transandantal felsefeye aktarılan, elbette çabanın kendisi, yani rasyonel teolojinin yapılabilme imkanına güven değildir. Ancak birinci *Kritik*'te aklın çalışma prensipleri olarak anılan ve özellikle çalışmamızda üçüncü *Kritik*'teki önemli işlevlerine değineceğimiz kavramlar ve ilkeler aktarılmıştır. Bunların en önemlisi *ens realissimum* kavramıdır. Kritik öncesi eserlerde imkan kavramına dayalı ontolojik argüman aracılığıyla tüm imkanın genel koşulu olarak varlığının zorunlu olduğu iddia edilen Tanrı, en hakiki varlık, *ens realissimum* iken birinci *Kritik*'te transandantal ideale gelinen noktada artık bilinebilir bir nesne olmaktan çıkmış, aklın idealinin transandantal temsili haline gelmiştir.⁵² Kavram *Tek Mümkün Argüman* ile

⁴⁸ Kant, “The Only Possible Argument,” s.200, 2:161.

⁴⁹ Fisher ve Watkins, “Kant on the Material Ground of Possibility,” ss.369-370.

⁵⁰ Aziz Yardımlı “*Position*” sözcüğünü “konutlama” olarak karşılamıştır. Bkz. Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, Aziz Yardımlı (terc.) (İstanbul: İdea Yayınevi, 2019) s. 372. Kelimenin vaz' olarak tercümesine gerekçe olarak birinci *Kritik*'te yer alan konuya ilişkin önemli bir ifadeyi (A598/B626) Mustafa Namık Çankı'nın tercümesiyle aktarmak isteriz: “Aşıkârdır ki *olmak* [mefhumu] hakikî bir müsned yani bir şeyin mefhumuna inzimâm edebilecek bir taayyün mefhumu değildir. Bu, yalnızca bir şeyi veya bazı nispetleri kendiliğinden vaz' ve tesis etmektir.” Bkz. Mustafa Namık Çankı, “Etre [Mevcûd],” Recep Alpyağıl (haz.), *Büyük Felsefe Lûgatı* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2021) içinde, c.1, s.1431.

⁵¹ Allen Wood, *Kant's Rational Theology* (Londra: Cornell University Press, 1978), s.65.

⁵² Logan, “What Happened to Kant's Ontological Argument,” ss.347, 359; Krş. Gamze Keskin, “Kant'ın Ontolojik Argüman Eleştirisinin Epistemolojik Temelleri,” s.103.

hakiki bir varlık olmak üzere şeylerin imkanının zemini olarak tespit edilmiş, transandantal felsefe içerisinde ise sadece kavramsal düzeyde işlerlik gösterir hale gelmiştir.⁵³

2. Eleştirel Felsefe Döneminde Fiziko-Teolojik Delil

Kant'ın üçüncü *Kritik*'i estetikten bilime, özellikle de biyolojiye, siyaset felsefesinden teolojiye pek çok farklı alanda verimli tartışmalara kaynaklık etmiştir. Bu tartışmalar içerisinde esere pek çok önemli görev atfedilmiştir. Ancak bunların en bilineni ve tüm bu tartışmalara zemin hazırlayanı elbette ki filozofun kendi tayin ettiği: *Yargı Gücünün Eleştirisi* ilk iki *Kritik*'in arasındaki uçurumu kapatacak, eleştirel felsefe sistemindeki bütünlüğü sağlayacaktır. Bu uçurum bilme yetilerinin hüküm alanlarının, birbirlerini ortadan kaldırmayacak şekilde ayrı olmasından ileri gelir.⁵⁴ Bilme yetilerinin bütünlüğü, esasında kendileri aracılığıyla ihata edilen sahanın bütünlüğüne ihtiyaç duyar. Ancak Kant açısından hem bu yetilerin hem de onların çalışma sahalarının birbirleriyle ilişkilendirilmesi, yetilerin çalışma ilkeleri ve etkinlik sahaları arasındaki farkların gösterilmesinden ayrı düşünülemez. Bu açıdan üçüncü *Kritik*'te de filozofun kritiklerin ilk ikisindeki hedefi doğrultusunda hareket ettiğini görürüz; sınır çizme faaliyeti devam etmekte, yetiler ve işleyiş alanları arasında kurulan ilişkiler yeniden sınırların belirginleştirilmesi amacıyla hizmet etmektedir. Deliller meselesi de Kant açısından bir sınır meselesidir ve ancak bilme yetilerinin doğası, yargı sahalarının analizi, bunların birbirleriyle ilişkilerine dair belirlenimlerin neticesinde delillerin işlevleri ortaya konabilir. Filozof, *Saf Akılın Eleştirisi*'yle teistik delillerin Tanrı'nın varlığını bilmeye hizmet etme iddiasını tümüyle reddetmiş olsa da aklın onların ortaya koyulmasını gerektirecek iç prensipleri olduğunu teslim etmiştir. Bu eserde, kritik öncesinde ortaya koyulan ontolojik imkan argümanı aracılığıyla, Tanrı'nın tüm mümkün varlıkların var olma koşulu olarak zorunlu varlığına tekabül eden *ens realissimum* kavramı, aklın idealine evrilmiş ve maddi unsurundan tümüyle arındırılmıştır. Tanrı kavramı aklın transandantal ideali olarak salt mantıksal bir işleve sahiptir. Artık Kant, Tanrı'yı tüm var olanların bir toplamı, onların

⁵³ Sala, *Kant und die Frage nach Gott: Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants*, (Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1990) s.209'dan aktaran Logan, "What Happened to Kant's Ontological Argument," s.359.

⁵⁴ En geniş ifadeyle tecrübenin kurulma koşullarını ve bilme yetilerinin sınırlarını ele alan birinci *Kritik* ile arzu yetisinin nesnel belirlenme koşullarını araştıran ikinci *Kritik* arasında bilme yetilerinin sistematik bütünlüğünü gösterecek şekilde işleyen ve sistemdeki boşluğu dolduran refleksif yargı yetisinin estetik ve teleolojik yargılarıyla ilgilenen üçüncü *Kritik*'tir. Bkz. Immanuel Kant, "Première Introduction," terc. Alain Renaut, *Critique de la faculté juger* (Paris: Aubier, 1995) içinde, s.135, 20:244 vd.

nihai kaynağı, hepsini içeren bir alaşım olarak düşünmek yerine, onun tüm mümkün varlıkların sahip oldukları yüklemelerin mantıksal temeli olduğunun kabul edilmesi gerektiğini vurgular.⁵⁵ Aklın, doğası sebebiyle, Tanrı idealine erişmesi ve onu şeylerin zeminine yerleştirmesi kaçınılmazdır. Yapısı gereği zorunlu bir varlığın olması gerektiğine kendini ikna eden akıl, tüm koşullardan bağımsız bir varlığın kavramını üretir ve onu diğer her şeyin yeter koşulu ilan eder.⁵⁶ O halde en yüce varlık ya da her şeyin içerildiği birlik olarak düşünülen Tanrı kavramı, dünyadaki varlıkların yüklemelerinin tüm mümkün kombinasyonlarının kendine yeten zorunlu bir sebepten kaynaklandığını düşünen aklın, düzenleyici ilkesidir. Burada aklın operasyonu neticesinde tecrübede karşımıza çıkanların, tecrübede karşımıza çıkmayan ufkunun sınırları belirlenmiştir. Üçüncü *Kritik*'te bu sınır belirleme faaliyeti yargı yetisinin iç prensipleri gereği doğaya teleoloji atfetmenin ehemmiyeti meselesiyle bağlanacak ve yeniden deliller problemi gündeme taşınacaktır. Eserde teleoloji bağlamında incelenen bu problemin ele alınış biçimi, transandantal felsefenin ilkeleri doğrultusunda sistemin bütünlüğünün sağlanmasına bir örnek olarak düşünülebilir. Çünkü fiziko-teolojik delil yeniden tartışmaya açılmıştır. Birinci *Kritik*'te ortaya koyulan kriterler açısından Tanrı'nın nesnel gerçekliğinin kanıtlanmasının olanaksızlığı belirtilse de özneler arası geçerliliği kabul edilen bir evrensel ilke gereği bu delilin, ahlak deliline ön hazırlık olarak dahil edilmesi gerektiği teslim edilmiştir. Biz Kant'ın bunu yaparak deliller tartışmasındaki tüm geçmiş tezlerini teleoloji bağlamında yeniden gözden geçirip bir araya getirdiğini ve her zaman önemini kabul ettiği fiziko-teolojik delilin doğru kullanımını ortaya koyduğunu iddia edeceğiz.

İlk bölümde ifade ettiğimiz gibi birinci *Kritik*'te Kant, eleştirel felsefe öncesinde de yaptığı ontolojik argüman eleştirisini, transandantal felsefenin ilkeleriyle yeniden formüle ederek ortaya koymuş, kozmolojik ve fiziko-teolojik argümanları ise ontolojik argümana dayanmaları sebebiyle geçersiz saymıştır. Ona göre aklın spekülatif kullanımıyla herhangi bir şekilde Tanrı'nın nesnel gerçekliğini iddia etmek mümkün değildir. Bu transandantal felsefenin en temel ilkesi ile gerekçelendirilen bir menetmedir. Bu çerçevede kavramları şeylerin mümkün tecrübede verili tezahürleriyle ilişkisi içerisinde ele almayı transandantal bir kullanıma girişmek ve kavramların mantıksal formundan hareketle, karşılık düştükleri

⁵⁵ Kant, *KrV*, A 572-573/ B 600-601.

⁵⁶ Kant, *KrV*, A 586-587/ B 614-615.

şeyin kendinde ne olduğuna yönelmek, aklın sınırları dışına çıkmaktır.⁵⁷ Nesnel gerçeklik ancak tecrübeye verilenle kaim olduğundan, aklın ampirik görüşle içerikleri verilemeyecek kavramlarına dair nesnel gerçeklik iddialarının tümü başarısızlığa mahkumdur. Ancak burada aklın, spekülasyon kullanımında hedeflediği amaçlara ulaşamayacağı ifade edilirken bu amaçlarını pratik sahaya devretmesinin gerekliliğine işaret edilir.⁵⁸ Kant bu konudaki görüşlerini daha sonra ahlak sahasına münhasıran yazdığı eserlerinde geliştirecektir. Ahlak delilinin bu eserlerde nasıl kullanıldığına aşağıda kısaca değineceğiz. Ancak öncesinde *Saf Aklın Eleştirisi*'nde fiziko-teolojik delilin ne şekilde eleştirildiğini ele alacağız.

Kant, fiziko-teolojik delilin, doğadaki şeylerin yapısı ve düzenine dair belirli bir tecrübeden en yüce varlığın var olduğuna ulaşabileceği iddiasının imkansızlığını göstermek için iki noktaya işaret eder: İlki, en yüce varlık kavramının tecrübeye verili olamayacak bir akıl kavramı yani idea oluşudur. Genel olarak aklın idealarının hepsi (ruh, özgürlük ve Tanrı) tecrübeye koşullu olarak karşımıza çıkanların zemininde yatan koşulsuz birliği temsil etmeye yarar.⁵⁹ Bu kavramların nesnel verili değildir, bu sebeple onlara varlık atfedilemez. Onlar ancak akıl için düzenleyici işleve sahiptir; müdrikenin kavramlarına bir amaç tayin eder, onları en kapsayıcı birliğin altına toplar.⁶⁰ Bu idealardan biri olan Tanrı idesi de kendine yeten, koşulsuz ve zorunlu varlık olarak tecrübeye tüm varlıkların zemininde düşünülür. Ancak, böyle yüce bir varlığın hakiki varlığının gösterilmesini sağlayabilecek bir materyalin tecrübeye edinilmesi mümkün değildir.⁶¹ Bu varlığın tecrübeye karşılığının asla bulunamayacak olması ise bizi ikinci noktaya iletir: Tecrübeye hareket eden bu delil tecrübeye gösterilemeye işaret etmek için kullanılmaya çalışılmaktadır. Kant'a göre bu çaba, delilin ontolojik argümana ırcasını zorunlu kılar. Kant bu eserde ontolojik argümanın "en gerçek varlık" (*allerrealsten Wesens*) yani *ens realissimum* kavramının analizine dayandığını söylese de delilin kritik öncesinde kendisinin başvurduğu versiyonunu hiç zikretmez. Daha önce de dile getirmiş olduğu Descartes-Leibniz çizgisindeki ontolojik delil eleştirisini yinelemekle yetinir. Bir önceki bölümde işaret ettiğimiz gibi kendi versiyonunda Kant da Tanrı'nın *ens realissimum* olarak tüm varlıkların imkanının ve varlığının

⁵⁷ Kant, *KrV*, A 238-239/ B 298.

⁵⁸ Kant, *KrV*, A 804/ B 832.

⁵⁹ Kant, *Krv*, A 322-323/ B 379.

⁶⁰ Kant, *KrV*, A 644/ B 672.

⁶¹ Kant, *KrV*, A 621/ B 649.

zorunlu koşulu olduğunu iddia etmiştir; ancak argümanın dayandığı öncüller farklıdır.⁶² Ontolojik argüman eleştirisinde buna değinmez, yalnız fiziko-teolojik delil bahsinde tek mümkün argümanın ontolojik argümanda içerildiğini ve hiçbir insan aklının onu düşünmeden edemeyeceğini belirtmekle yetinir.⁶³ Belli ki Kant fiziko-teolojik delilin ontolojik delile ircasının, onun birinci *Kritik* içerisinde reddi için yeterli olduğunu düşünmüştür. Ancak farklı eserlerinde çeşitli amaçlarla bu delile başvurmanın önemine değinmiştir.⁶⁴

Kant'ın ahlak delili, akıl kavramlarının ahlak sahasındaki kullanımlarından türetilir. Aklın spekülative kullanımı açısından Tanrı'nın nesnel gerçekliği yine iddia edilemez. Ancak Kant *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde aklın pratik kullanımı gereği, insanın ahlaki amaçları açısından, Tanrı idesinin imkanını farz etmenin mümkün ve gerekli olduğunu ilan eder. Ahlak yasasının türetilmesi açısından bu idenin herhangi bir katkısı yoktur; fakat ahlak yasası aracılığıyla belirlenmiş iradenin nihai hedefi olan en yüksek iyinin (*summum bonum*) gerçekleşmesi için Tanrı'nın var olduğu ve ruhun ölümsüzlüğü farz edilmelidir.⁶⁵ Ahlak yasasının varlık koşulu olan özgürlük aracılığıyla bu ikisinin aklın pratik kullanımı için nesnel gerçekliği kabul edilir, aklın öznel zorunluluğu olan en yüksek iyinin gerçekleştirilmesinin hedeflenmesi amacıyla ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrı'nın varlığının imkanı teminat altına alınmış olur. Ahlak varlıkları için en yüksek iyinin gerçekleşmesi ödevi, doğanın en yüce sebebi Tanrı'nın varlığının imkanıyla mümkün hale gelir.⁶⁶ Buradan ne Tanrı'nın bilinebileceği ne de onun istencinin ahlak yasasının kaynağı olduğu hükmü çıkarılamaz. Tanrı, yalnız pratik aklın zorunlu nesnesi olan en yüce iyinin gerçekleşmesini garanti altına alan yüce varlık olarak düşünülür. Ancak düşünülür dünyadaki yani ahlak sahasındaki nihai amacı gerçekleştirme görevini üstlenen yüce varlığın, içerisinde belli amaçlar keşfedilen fizik sahasındaki etkinliği ister istemez merak konusu olmaktadır. Hem doğal nedenselliğin hem de özgür

⁶² Kant'ın imkan delilinin karanlık bir serencamı olduğunu ifade eden Wood, özellikle "Felsefi Teoloji Dersleri"nde insan aklının zorunlu hipotezi olarak delili onayladığını vurgular. Bkz. Wood, *Kant's Rational Theology*, ss.71-75. Biz de bu çalışmada benzer bir onayın üçüncü *Kritik* bağlamında net biçimde ifade edildiğini iddia ediyoruz.

⁶³ Kant, *KrV*, A 625/ B 653.

⁶⁴ Wood, çalışmamızda ele alacağımız ahlaki amaçlara kısaca işaret etmiş, doğa araştırmalarına katkıda bulunma amacını uzunca ele almıştır. Krş. Wood, *Kant's Rational Theology*, ss.132-141.

⁶⁵ Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, terc. ve ed. Mary J. Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1996) ss.139-140, 5:4-5. Buradan sonra *KpV* kısaltması ile gösterilecek, esere ikinci *Kritik* olarak atıfta bulunulacaktır.

⁶⁶ Kant, *KpV*, ss.240-242, 5:125.

nedenselliğin sebep olduğu olaylar doğada bir arada vuku bulduğundan, akıl bu iki sahadaki amaçlılığın örtüşmesi için gerekçeler üretir. Kant ikinci *Kritik*'te alemde cereyan eden olayların izahı için kişinin bu kavrama başvurmamasının ancak felsefe dışında olabileceğini savunur.⁶⁷ Aklın spekülatif kullanımında doğayı, tecrübeye değilse de düşüncede bütünlük içerisinde kavrama gayretinin pratik kullanıma eklemelenemeyeceği ifade edilir; ama tartışma detaylandırılmaz. Bu ancak üçüncü *Kritik*'te refleksif yargı yetisinin doğadaki amaçlılığı tüm rasyonel varlıklar için geçerli olacak öznel bir ilke olarak kabul etmesiyle gerçekleştirilecektir. İkinci *Kritik*'te Tanrı kavramının ahlakın amaçları için kullanılmasının teleolojik düşünmeye yatkın bir akıl için ortaya çıkaracağı problemler detaylandırılmamış, duyulur ve düşünülür dünyalar arasındaki bu örtüşmenin fiziko-teolojik ve ahlak delilleri arasında nasıl bir irtibata müsaade edebileceği gibi önemli tartışmalar üçüncü *Kritik*'te ele alınmıştır.⁶⁸

Kant üçüncü *Kritik*'te, teleolojik yargı başlığı altında, zorunlu nedensellik dışında doğaya atfettiğimiz nedensellikler üzerinde durur. Kritik öncesi dönemdeki fiziko-teolojik delil tartışmalarını hatırlatacak biçimde doğa ereği olarak görülebilecek bir takım neden-sonuç birlikteliklerini irdeler. Bunlar arasında geometrik cisim ve sayıların; rüzgar, toprak gibi cansız unsurların yanı sıra bitki ve hayvan aleminden örnekler de yer alır. Kant, açık bir şekilde fiziko-teolojik delildeki ana temaya geri dönmüştür; organik ve inorganik düzeyler arasındaki nedensellik farkını göz önünde bulundurarak doğa erekselliğini organik yapılar içerisinde irdeler. *Evensel Doğa Tarihi*'nde ifade ettiği gibi inorganik doğadaki nedenselliğin olumsuzluktan ziyade zorunluluğun örneklerini sunduğunu; ancak organik doğa varlıklarının olumsuzluğa ve bunun da ötesinde belli bir ussal düzenlemeye işaret ettiğini vurgular. Kant, bu varlıklara "doğanın örgütlü varlıkları" adını verir ve onları meydana getiren unsurların bütünlüğe olan bağlantısına dikkat çeker. Organik varlığın kendisi doğanın bir ereği olarak, parçalarının onu var kılmak için bir araya geldiği ve karşılıklı bir ilişki içerisinde girdiği yapıdır. Bu bakımdan ussal bir nedenin ürünü olarak düşünülür.⁶⁹ Tecrübeye müdrike yoluyla doğadaki tüm varlıklarda gözlenen neden ve sonuçlar, nedenlerin kesintisiz ve dönüşsüz biçimde sebeplere yol açacağı aşağıya doğru bir seri oluştururken, organik varlıklardaki nedenselliğin yapısı gereği serinin

⁶⁷ Kant, *KpV*, s.251, 5:138.

⁶⁸ Mehmet S. Aydın, *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi* (Ankara: Umran Yayınları, 1981) s.18.

⁶⁹ Kant, *KU*, s.364, 5:373.

içerisindeki unsurların karşılıklı etkisini de saptamak gerekir. Bu tip nedensel bağlantıya son nedenlerin bağlantısı (*nexus finalis*) adını veren Kant, böyle bir nedensel bağlantılar zincirinde yer alan tüm halkaların sadece araç değil aynı zamanda amaç olduğunun altını çizer.⁷⁰

Doğanın amaçlılığına dair araştırmaların temelinde yatan böyle bir nedenselliğin vehimden ibaret olmayışının ispat edilmesi gerekir, bu da böyle bir nedenselliğin nereden elde edildiğinin gösterilmesine bağlıdır. Kant, üçüncü *Kritik*'in teleolojik yargıların analitiğine ayrılan kısmında, doğanın teleolojik olarak düzenlendiğini iddia etmeyi sağlayacak amaçlı nedenselliğin gerekçelerini ele alır. Ahlaki eylemlerin tabi olduğu özgür nedenselliğin, doğal nedensellik ile bir çatışkı yaratmayıp, bir arada işlediğinin ikinci *Kritik*'te gösterilmesinde olduğu gibi böyle amaçlı bir nedenselliğin doğal nedensellikle bir arada var olabileceği de teleolojik yargı yetisinin diyalektiği kısmında gösterilir.⁷¹ Bu kısımların ilkinde Kant, doğada kör bir işleyişin olmadığını göstermeye yarayacak şekilde, doğanın amaçlılığına delil olarak düşünülen organik varlıkların kavramının müdrikeye ve aklın kurucu (*konstitutive*) kavramlarından sayılamayacağını; ancak refleksif yargı yetisinin düzenleyici bir kavramı olduğunu ifade eder. Bunu yapmakla doğanın teleolojisini hangi bağlamda değerlendireceğinin de sınırlarını tayin etmiş olur. Belirleyici (*bestimmt/determinant*) yargı yetisi, müdrikeyle duyu verisini bir araya getirmeyi sağlayacak şekilde doğanın genel kavramlarını ampirik görüye tatbik ederek tezahürlerin kuruluşunu şematik ve mekanik bir süreç olarak kurarken, refleksif yargı yetisinin yetki sahasındaki tecrübe, teknik ve sanatsal bir sürecin ürünü olarak düşünülür. Böylece tabiatı bir sistem olarak değerlendirmek mümkün olur.⁷² İlk durumda yargı yetisinin herhangi bir otonomiye sahip olmaksızın, operasyon kuralını kendi dışından alan ve halihazırda var olan kavramları tikel örneklerine bağlayan kullanımı söz konusudur. İkincisinde ise henüz verili olmayan bir kuralın icadı mevzu bahis olduğundan, yargı yetisi kendisine özgü bir yaşamaya sahiptir.⁷³ Böylece doğadaki tikel organize varlıklardan hareketle evrensel bir yasalılığı düşünmek ve hatta doğadaki bu yasalılığın mekanik işleyişin dışında duyulurüstü bir belirlemenin ürünü olduğunu iddia edebilmek üzere sistem fikrini yeniden doğa araştırmalarına dahil etmek mümkün olacaktır. İleride daha detaylı ifade edeceğimiz üzere

⁷⁰ Kant, *KU*, s.367, 5:375.

⁷¹ Özellikle bkz. *KU* §70, §71 ve §78.

⁷² Kant, *KU*, s.304, 20:213-214.

⁷³ Kant, *KU*, s.379, 5:385 ve s.383, 5:389.

burada yargı yetisinin a priori refleksif ilkelerine uygunluk gereği doğanın tekniğine vukufiyeti ve amaçlı nedenselliği saptaması söz konusudur; ancak buradan hareketle doğanın duyulurüstü belirleniminin zeminine Tanrı'yı nesnel bir gerçekliğe tekabül edecek şekilde yerleştirmek mümkün değildir.

Hatırlamakta yarar var ki yargı yetisinin kullanımlarındaki farklılık, tecrübeye verili olanların içerisinde yer aldığı nedensellik zincirine dair değerlendirmeyi de farklılaştırmaktadır. Belirleyici yargı yetisi nesneye dair duyu verisini müdrikenin saf kavramlarının altına düşürürken, refleksif yargı yetisi nesneye dair tecrübenin içerisinde yer aldığı sistemin tesisini sağlayarak, tabiri caizse, bir dünya kurmaktadır. Refleksif yargı yetisi, tikel olanı verili evrenselin altına düşürerek düşünmeyi sağlayan belirleyici yargı yetisinden farklıdır, tam tersi bir işlemle verili tikel için evrensel ilkeyi bulmayı sağlar.⁷⁴ Doğa bu sayede düşüncenin tatminini sağlayacak şekilde erekler sistemi olarak düşünülse de sistemin kim tarafından kurgulandığı sorusu nesnel belirlenim açısından cevapsız kalmaya mahkumdur. "Doğanın amacı" kavramı sayesinde şeyleri teleolojik bağlantılar altında değerlendirebilsek de tecrübeye verili olanları bu tip bir bağlantı altına düşüren birliğe dair soruşturmada tatmin edici bir cevap bulamayız.⁷⁵ Bu evrensel ilkenin tespiti ne doğanın tekniğini açıklayabilir ne de tekniğin yapıcısı zanaatkarı belirleyebilir. Ancak doğanın araştırılmasına zemin hazırlar ve araştırma konusu olanların dayandığı yüce ilkeyi düşünmeye yarar. Kant, refleksif yargı yetisi aracılığıyla derin düşünmenin, doğanın kendisine ve onun kökensel sebebine dair bilgi sağlamaya hizmet edemeyeceğini ısrarla vurgularken burada amaçlılığın sebebinin düşünmenin, aklın pratik yetisi açısından önemli olduğunu ifade eder.⁷⁶

Çalışmamız açısından bu nokta çok büyük önem arz etmektedir. Transandantal felsefeye göre doğadaki sistematik birliğin tespitinden hareketle, ondaki bütünlüğün zorunlu bir zemini olduğu idesine ulaşırsak bile, bu idenin aklın öznel ilkelerinden olduğunu unutmamamız ve bu düzenleyici ilkeyi, tekabül ettiği şeyin hakiki varlığına delalet edecek şekilde kullanmamamız gerekir. Kant doğayı anlamak için bizim tarafımızdan ona atfedilen amaçlardan hareketle en yüce aklın hakiki varlığına ulaşmayı aklın tembelliğine hamleder, böyle bir kolaycılığa girişmeye hakkımız olmadığını, aklın öznel ilkelerini nesnel ilkelerle karıştırmamak gerektiğini vurgular.⁷⁷

⁷⁴ Kant, *KU*, s.101, 20:211 ve s.158, 5:179.

⁷⁵ Kant, *KU*, s.369, 5:377.

⁷⁶ Kant, *KU*, s.367, 5:375.

⁷⁷ Kant, *KU*, s.371, 5:378-379; Krş. *KrV*, A 690-691/B 718-719.

Ona göre refleksif yargı yetisinin yasama alanında, doğa bilimi yapmak için kullanılan tüm öznel ilkeler kullanım amaçlarının dışına çıkarılmadan işletilmelidir. Aksi, doğa biliminin sistemli yapısını bozmaya, onu teoloji gibi başka bir yapının bünyesine eklemeye götürür ki bu bilimin bütüncül yapısının da bozulmasına sebep olur. Kant,

Öyleyse eğer doğa biliminin bağlamına Tanrı kavramını getirerek doğadaki erekselliği açıklanabilir kılmak istersek ve bundan sonra bu erekselliği yine bir Tanrının olduğunu tanıtlamak için kullanırsak, o zaman doğa biliminde olduğu gibi tanrıbiliminde de bir iç kalıcılık yoktur ve sınırları örtüştüğü için, aldatıcı bir tasım ikisini de güvensizlik içine düşürür.⁷⁸

ifadeleriyle teleolojik yargılamanın teolojik bir türetmeye müsaade etmediğinin altını çizer.

Üçüncü *Kritik*'in teleolojik yargıların diyalektiğini ele alan kısmına gelindiğinde Kant, doğadaki amaçlılığın tespitinin Tanrı'nın varlığına hamledilmesine itirazlarını daha da net bir şekilde ifade eder. Burada doğadaki amaçlılığın kâh fiziksel kâh duyulurüstü bir zemine dayandırılmasını destekleyen sistemler olarak andığı kimi yaklaşımların eleştirisini ortaya koyarak teleolojinin teolojiyle birleştirilmesine itirazlarını, hedeflerini açıkça göstererek ortaya koyar. Bu hedefler doğadaki amaçlı nedenselliği bir tür teknik olarak anlamak bakımından birbirleriyle uzlaşır. Ancak her biri diğeriyle dogmatik olarak çatışan bu yaklaşımların kimileri bu tekniğin kasıtlı olduğunu savunurken kimileri aksini savunur. Kant, idealizm olarak nitelendirdiği grubun doğadaki amaçlılığın kasıtsız olduğunu savunduğunu, realizm taraftarlarının ise bu amaçlılığın kasıtlı bir biçimde üretildiğini müdafaa ettiğini ifade eder.⁷⁹ Kant, idealizm adını verdiği ilk yaklaşımın bir tarafına tesadüfi bir olumsuzluğu savunan atomcuları, öbür tarafına bir çeşit kaderciliği ima eden Spinozacılığı yerleştirir. Birinci yaklaşım metnimizin ilk bölümünde de değindiğimiz gibi tabiatı Tanrı tasavvuruna hiç başvurmadan, tesadüflerin belirlediği bir mekanizma ile izah ederken ikinci yaklaşımda doğadaki kasıtsız amaçlılık zorunlu biçimde Tanrı fikriyle ilişkilidir. Kant, Spinoza'nın doğanın amaçlarının imkan zeminine dair araştırmanın önünü kesecek şekilde, bu amaçları kökensel varlığın ürünleri olarak değil; arazları olarak kabul ettiğini

⁷⁸ Immanuel Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, terc. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2011) s.263, 5:381.

⁷⁹ Kant, *KU*, s.385, 5:390-391.

ifade eder.⁸⁰ Böyle alındığında doğadaki tüm varlıkların dayanağını (*substrat*) onlara neden teşkil eden bir akla değil, o varlığın bilincine hamletmiş olur. Bu sebeple bu sistemde olumsuzluğa yer yoktur. Kant'a göre, Spinoza doğadaki varlıkların amaçlılığı kavramından hareketle tüm varlıkları kapsayan varlığa ait olduğumuzun bilincine ulaşmaya çalışır. Ancak sadece bu varlığın birliğinin saf temsiline ulaştığından Tanrı'nın hakiki varlığını ispatlamak bir tarafa, doğanın amaçlılığı idealini bile ispatlayamaz.⁸¹ Öte yandan realizm grubunda hилоzoistler ve teizm taraftarları yer alır. İlki doğadaki nedenselliği canlı maddi unsura bağlarken Tanrı kavramına atıfta bulunmaz. Ancak ikinci yaklaşım yani teizm, bu kavrama hem hakiki varlık hem de akıl sahibi olmak neticesinde niyetlilik atfeder.⁸²

Kant'ın teizmin teleolojiyi teolojiye dahil etme çabasının başarısızlığına dair iddiası önemlidir. O, bu başarısızlığı transandantal felsefenin temel ilkeleriyle izah etmek için yeniden belirleyici ve refleksif yargı yetisi ayırımına başvurur. Doğadaki teknik yahut doğal erek kavramlarını ancak akıl tarafından düşünülebilen bir nedenselliğe bağlamak ve belli bir amaçlılık içerisinde ürünler meydana getiren hakiki bir varlığı ileri sürmek, bir kavramı bir başka kavramın altına yerleştirmek ve bunu yaparken nesnel gerçekliğe başvurmamak anlamına gelir ki Kant bunu dogmatizm olarak nitelendirir. Belirleyici yargı yetisine uygun olan bu yöntemle salt kavramlardan hakiki varlığa ulaşılmaya çalışıldığında hatalı çıkarımlarda bulunmak kaçınılmazdır.⁸³ Teizmin teleolojiyi kendi iddialarını gerekçelendirmek üzere kullanamaması, Kant'ın transandantal felsefeyle metafiziğe yönelttiği temel eleştirinin altında düşünülebilir. Akıl, "doğanın ereği" kavramının nesnel gerçekliğini ispat edemez; çünkü bu kavram belirleyici yargı yetisi açısından kurucu değildir, onun sınırlarını aşar. Oysa refleksif yargı yetisi için böyle bir erek düzenleyicidir, öznel zorunlu bir ilkedir.⁸⁴ Kant bu ayrımla doğanın amaçlılığı hakkındaki kavramın dogmatik kullanımına yeniden itiraz etmiş olur. Ancak aklın ampirik kullanımı için zorunlu bir düstur olan bu ilke aracılığıyla doğada belli bir amaca matuf olarak organize bir yapı arz eden varlıklar araştırılabilir. Bu araştırma onlardaki amaçlılığı kasıtlı bir ürün gibi düşünerek gözlemleyip doğa bilimini

⁸⁰ Kant, *KU*, s.387, 5:393; Krş. Benedictus Spinoza, *Etika*, terc. Hilmi Ziya Ülken (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2004) ss.46, 64, 68.

⁸¹ Kant, *KU*, s.388, 5:394.

⁸² Kant, *KU*, s.389, 5:395.

⁸³ Kant, *KU*, s.390, 5:395.

⁸⁴ Kant, *KU*, s.391, 5:396 ve s.393, 5:398.

sürdürmeyi mümkün kılar. Kant'a göre buradan hareketle doğadaki kasıtlı düzeni kuran iradenin varlığına dair nesnel bir iddiada bulunamayız; çünkü kasıtlı olduğu düşünülen şeye de kastın sahibine de öznel yoldan, refleksif yargı yetisinin çalışma ilkesi aracılığıyla ulaşırız. Teleoloji üzerine ortaya atılan iki yaklaşım arasındaki fark açıktır. İlkinde doğadaki şeylerin meydana gelmesi yahut topyekun doğanın imkanı kasti bir şekilde eyleyen bir nedene bağlıdır denirken, ikincisinde bilişsel yetilerin yapısı gereği şeyleri ve onların meydana gelmelerinin imkanını bir neden atfetmeden anlayamayacağımız iddia edilmektedir.⁸⁵

Bu fark ortaya koyulduğunda Kant'ın teistik deliller hakkında birinci *Kritik*'tekinden farklı bir noktaya evrilmediği düşünülebilir. Ancak refleksif yargı yetisinin çalışma ilkelerinin belirlenmesi fiziko-teolojik delilin aklın pratik kullanımıyla birlikte düşünülmesine sebebiyet vermiştir. Kant'ın üçüncü *Kritik*'te klasik anlamda kabul edilen türden Tanrı'nın nesnel gerçekliğini iddia edecek şekilde olmasa da bir çeşit Tanrı ispatı olarak kullandığı ahlak deliliyle, doğaya dair gözlemin dayandığı temel ilkeden türetilen fiziko-teolojik delili bir arada ele aldığı görülür. Kant fiziko-teolojik delilin imkan argümanı ile birlikte kullanımını salık verdiği kritik öncesi eserlerinden sonra açık bir şekilde iki delille ilişkili kavramları yeniden bir araya getirmektedir. Refleksif yargı yetisi tikel varlıkta tespit ettiği olumsuzluğu amaç sahibi, en gerçek varlığın kastıyla ilişkilendirmektedir. En nihai amacı için tüm varlığı organize eden bir kök varlık kavramını üretmektedir. Burada delillerin dayandığı kavramlar, bilme yetilerinin yapılarına ait ilkelere dönüşmüştür. Düşünülen, varlığın nesnelliğine dair bir iddiayı mümkün kılmaya da Kant, onun insanların hem spekülative hem pratik amaçları için tatmin edici olduğunu iddia etmektedir.⁸⁶ Yani Tanrı'nın hakiki varlığının ispat edildiği iddia edilmeden akıllı ve kasıtlı biçimde eyleyen bir sebep olarak düşünülmesi, aklın hem refleksif yargı yetisi aracılığıyla doğanın teleolojik bir şekilde düzenlenmiş olarak temsil edildiği spekülative kullanımı hem de böyle bir düzenlenişin ahlakın amaçlarıyla uyum içerisinde olacağı varsayımına dayalı pratik kullanımı açısından kafidir. Böylece aklın hem spekülative hem pratik kullanımlarında insanın amaçları gözetilmiş olur.⁸⁷ Kasıtlı bir şekilde eyleyen yüce bir sebep olabileceğini kavramak, şeylerin kökeninde akıl sahibi bir varlığın mevcudiyetini hakikaten kanıtlamak anlamına gelmez. Kant'a göre böyle bir iddiayla "Tanrı vardır"

⁸⁵ Kant, *KU*, s.392, 5:397-398.

⁸⁶ Kant, *KU*, s.395, 5:400.

⁸⁷ Kant, *KU*, s.395, 5:400.

demek nesnel ve dogmatiktir. Teleolojik yargılamayla iddia edilebilecek olansa şudur: “Çok sayıdaki doğal şeyin iç imkanını bilmemizin temeline konulması gereken amaçlılığı kendimize temsil etmek ve anlaşılır kılmak ancak kendimize bu şeyleri ve genel olarak dünyayı akıllı bir sebebin ürünü olarak temsil etmemizle mümkündür.”⁸⁸ Hem tek tek organize varlıkların hem de bunların bir arada var oldukları alemin amaçlılığını düşünmek ancak bu amaçlılığın sebebine dair temsille mümkündür. Refleksif yargı yetisinin ilkesi aracılığıyla insanlar hem doğaya dair araştırmalarını gerçekleştirebilir hem de bu temsile dayanarak ahlaki yaşantılarına dair amaçlara erişmeyi umabilirler.

Doğanın içerisinde cereyan eden olayların mekanik süreçlerin ürünü olduğunu düşünmemiz halinde, onda bir amaçlılık aramak, hele de tüm amaçların kendisine bağlanacağı bir nihai ereği soruşturmak anlamsız olur. Oysa insan doğaya baktığında refleksif yargı yetisinin öznel ilkesi aracılığıyla özellikle canlı organizmalar başta olmak üzere her yerde zorunlu olarak amaçlar keşfeder. Doğadaki nedenselliği amaçlar doğrultusunda düşünme zorunluluğu, bu amaçlar arasında nihai erek olarak düşünülebilecek bir varlığın olup olmadığını araştırmaya sevk eder. Bu araştırma Kant’ın birinci *Kritik*’ten itibaren önemine işaret ettiği nedensellik zincirinin nihayete erdirilmesi gayretiyle beraber anlaşılmalıdır. Burada zincirin başında akıllı sebep, sonunda ise onun nihai amacı olan insan düşünülür. Elbette ne tüm doğanın amaçlı sebebi ne de tüm diğer amaçlı birlikleri kendisine araç kıldığı varlığın doğanın nihai amacı olduğu tecrübede verilidir. Bu ancak kendi yapısı gereği nedenselliği teleolojik biçimde izah eden insanın refleksif yargısında bulunur. Doğada kendisine istemli bir şekilde amaçlar tayin edebilmek bakımından, bilme yetilerinin yapısından kaynaklanan tekil bir konuma sahip olan insan⁸⁹ bu özelliği sayesinde teleolojik bir sistem olarak temsil ettiği doğanın nihai amacını oluşturur. İnsan tabiatın nihai amacıdır ve tanımı gereği başka hiçbir şeye araç kılınmaz.⁹⁰ Benzer şekilde ahlak sahasında da insan kendinde amaçtır, araçsallaştırılmaz. Teleolojik düşünmenin ahlak sahasıyla beraber değerlendirilmesinin sebebi de budur.

Kant doğaya teleoloji atfetmeyi mümkün kılan refleksif yargı yetisinin ilkesini ve bununla erişilen nihai ereğin insan olduğunu gösterdikten sonra buradan hareketle fiziko-teolojik delile başvurup “doğa araştırmasından bir teolojiye yol alınamaz mı?” sorusuna cevap verir. Ona göre fiziksel teleolojide

⁸⁸ Kant, *KU*, s.395, 5:399-400.

⁸⁹ Kant, *KU*, s.428, 5:431.

⁹⁰ Kant, *KU*, s.432, 5:434.

ortaya çıkan amaçlılık düşüncesi, fiziko-teoloji delilinin hedefi olan teolojiyi temellendirmeyi başaramaz. Çünkü birinci *Kritik*'ten beri ifade edildiği üzere tecrübeye amaçlara dair bağlantılar en geriye kadar götürülemez, tüm amaçların bağlı olduğu koşulsuz varlığa ulaşamaz. Yani bu bağlantılar ne en gerideki Tanrı'ya ne de en ileride zincirin nihai ucunu teşkil eden insana dek götürülemez, sadece koşullu olanlar verilidir. Koşulsuzlarsa tecrübeyle değil aklın yargı yetisinin teleolojik hüküm vermesine bağlı olarak sadece düşünülür. Bu sebeple fiziko-teoloji, doğanın nihai ereği olan insanı yaratılışın son ereği olarak gösteremez. İnsan yaratılışın son ereği olarak gösterilmediğinde tüm amaçlılık zincirini nihai ereğe bağlayacak şekilde tesis eden Tanrı'ya ulaşılması hiç mümkün değildir.⁹¹ Nihayetinde fiziksel teleoloji, bir teolojiyi aramamıza vesile olsa bile buna ulaşmamızı sağlayamaz.⁹² Bu çerçevede Kant'a göre teorik bir araştırma içerisine girip doğadaki amaçlılık zincirini tecrübeye ihata edebilmenin imkansızlığı sebebiyle zincirdeki tüm amaçların nihai zeminine yani Tanrı kavramına ulaşmak ve teleolojiden teolojiye geçiş yapmak mümkün değildir.⁹³

Buradan çıkarılacak sonuç, fiziko-teolojik delilin bir çıkmaz yol olduğu ve oradan ulaşılacak herhangi bir faydanın olmadığı mıdır? Bu soruya verilebilecek en doğru yanıt delilin sonuca ulaştırmayan boş bir safsatadan ibaret olmadığı; ancak doğru bir şekilde kullanılması gerektiğidir. Çünkü Kant, sonuçlarından doğrudan teolojiye ulaşmak mümkün olmamakla birlikte bu delilin teoloji için bir ön hazırlık (*Vorbereitung/Propädeutik*) olduğunu ifade eder.⁹⁴ Fiziko-teolojinin insanın doğanın nihai ereği olduğuna dair yargısının eksikliği, bu ereğin değerini ancak ahlak varlığı olmasıyla kazanacağına dair pratik hükme bağlayabildiği takdirde kapanır ve teolojiye çıkış sağlanmış olur.⁹⁵ Burada yanlış anlaşılmaya sebebiyet vermemek için Kant'a göre ahlak argümanını fiziko-teolojik delile dayandırmanın bir zorunluluk olmadığını belirtmekte fayda vardır. Ahlak delili başka bir delilin, bilhassa tecrübeden çıkarılan herhangi bir hükmün kendisine zemin teşkil etmesine muhtaç değildir. Bunun sebebi duyulur dünya ile düşünülür dünyanın ilkelerinin türetilmesindeki farka kadar götürülebilir. Akıl, ahlaki alanda yarasını kendisinden türetir ve tecrübi olana referansta bulunmaz. Açıktır ki fiziki düzen içerisinde, doğa kanunlarıyla kayıtlı düşünülen insanın

⁹¹ Kant, *KU*, s.435, 5:437.

⁹² Kant, *KU*, s.439, 5:440.

⁹³ Kant, *KU*, s.440, 5:441; s.449, 5:480.

⁹⁴ Kant, *KU*, s.440, 5:442.

⁹⁵ Kant, *KU*, s.442, 5:444.

nihai amaç olarak a priori tanınması mümkün değilken, düşünülür dünyada ahlak kanunlarına bağlanan insan, kendinde amaç veya nihai amaç olarak tanınır.⁹⁶ Bununla birlikte Aydın'ın da ifade ettiği gibi teleolojiye dayanmamakla ve temellendirilmesi için ona muhtaç olmamakla beraber Kant'a göre ahlak delili, fiziko-teolojik delilden destek alabilir:

Ahlak kanıtının inanca dayanması, onun, teleolojik düşüncenin desteğinden büsbütün yoksun olduğu anlamına gelmez. Aslında fiziko-teleolojiden hareket etmek bile bizi dünyanın bir Sebeb'i olduğu düşüncesine götürebilir. Bu teleoloji bile tabiatta bir dizi gayelerin bulunduğuna tanıklık eder; ama tabiatta birtakım gayeler görmek başka, bir son gaye görmek ise daha başkadır. Bu sonuncu gayeyi ancak pratik akıl belirler.⁹⁷

Görüldüğü üzere Kant'ın sınır çizme gayreti burada da devam etmektedir. Refleksif yargı yetisinin ulaştığı teleoloji, aklın pratik kullanımına destek olabilirken aklın pratik kullanımındaki bir genişletmeyle ona nesnel gerçeklik atfedilmesi, sınırın aşılması anlamına gelecektir. Teorik kullanımında refleksif yargı yetisinin yapısı gereği doğaya atfedilen fiziki teleoloji alemin akıl sahibi bir nedeni olduğunu kanıtlamak için yeterlidir; refleksif yargı yetisinin pratik sahadaki değerlendirmesi açısından da moral teleoloji ile yaratılışı kabul etmek yeterlidir. İkincisi birincisine dayandırılmazsa da ilkinin varlığı ikinciye yardımcı olarak düşünüldüğü müddetçe bilme yetileri kötüye kullanılmış olmayacaktır.⁹⁸

Kant'ın kullanımına getirdiği kısıtlamalar cihetiyle delile odaklandığımızda önemli bir noktayı gözden kaçırabiliriz. Konunun eleştirel felsefenin sınır çizme faaliyeti dahilinde değerlendirilmesi gerektiğine dair tespitimizden hareketle diyebiliriz ki, yetiler ve kullanım sahalarına çizilen sınırlarla neyin dışarıda bırakıldığını düşünmek kadar, neyin sınırlar dahilinde tutulduğunu düşünmek de önemlidir. Fiziko-teolojik delil bağlamında refleksif yargı yetisiyle neyin gerçekleştirildiğini netleştirmek, ona sınırları dahilinde atfedilen vazifeyi anlamamıza yardımcı olacaktır. Bunun için tersinden bir akıl yürütmeye refleksif yargının alemde sistemli bir düzen olduğuna dair ilkesini kabul etmediğimiz ve buradan hareketle fiziko-teolojik delili işletmediğimizde ne olacağını değerlendirmek gerekir. Fiziko-teolojik delille ilgili çalışmada Kraft bu değerlendirmeyi, delilin doğa araştırmalarına katkısı üzerinde durarak, bilme yetilerinin teorik

⁹⁶ Kant, *KU*, ss.443-444, 5:445.

⁹⁷ Aydın, *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi*, s.38.

⁹⁸ Kant, *KU*, s. 455, 5:456; s.458, 5:459.

kullanımındaki ihtiyaçları üzerinden yapar. Delilin hem bilinen hem de bilen üzerine iddialarına işaret ettiği çalışmada o, delilin reddiyle bilen ve bilinen hakkındaki izahların da kaybedileceğine dikkat çeker. Dünyayı anlama çabamız iki yönlüdür, onu refleksif yargı yetisinin ilkesi gereği sistemli bir düzen olarak anlamamız ne düzenin yaratıcısından ne de bu düzeni fark ederek orada bir sebebin olduğunu keşfedenden ayrı düşünülebilir. Kraft delilin kabulünün yalnızca dünyanın düzenli yapısını anlamak açısından değil, bizim bilen failer olarak bu düzendeki rolümüzü anlamak açısından da zorunlu olduğunun altını çizer.⁹⁹ Doğadaki sistemliliğin onu anlama biçimimizle yani bilme yetelerimizin yapısıyla uyumu, onu anlama çabamızdaki ısrarımıza da ışık tutmaktadır. Delilin kabulü bu anlama gayretinin boşa çıkmaması için zorunludur. Burada zorunluluk ile kastedilen matematiksel kesinliğe sahip bir delilin kabulünün zorunlu olmasıyla aynı anlamda değildir. Kraft argümanın reddinin tecrübeyi anlamlandırmayı, bilen özneler olarak dünyadaki yerimizi anlamamızı imkansız kılacağıının altını çizerek onun kabulünün zorunluluğunu savunur.¹⁰⁰ Kraft'ın da vurguladığı gibi Kant, doğanın sistematik düzen ilkesinin öznel olduğuna dair ısrarına rağmen, aynı zamanda onun refleksif yargı yetisi için düzenlenmiş gibi olmasından ve bize bilme yetelerimize uygun bir biçimde düzenlenmiş bir bütün olarak görünmesinden hareketle, sadece mekanik bir nedensellik ile izah edilemeyeceğinin de altını çizmiştir.¹⁰¹ Bu nedenle Kraft, üçüncü *Kritik*'te Kant'ın delilin zeminini değiştirdiğini; birinci *Kritik*'te nesnel bilginin kurucu ilkesi olma iddiası sebebiyle onu reddederken üçüncü *Kritik*'te dünyayı anlama ve düşünmemizin kurucu ilkesi olması sebebiyle kabul ettiğini ifade eder.¹⁰² Çalışmada ifade ettiğimiz gibi bu değişiklik transandantal felsefenin ilkelerine aykırı bir dönüşüme denk düşmez, sınır çizme faaliyetinin bir uzantısıdır. Tanrı'nın varlığını nesnel bir hakikat olarak iddia etmek Kant açısından hala mümkün değildir; ancak böyle bir iddiaya ihtiyacımız da yoktur. Doğayı akıllı bir sebebin inşası olarak temsil ederek anlamaya çalışmamız hem teorik hem pratik ihtiyaçlarımız için kafidir.

Kraft'ın delilin kabulünün teorik ihtiyaçlar konusunda zorunlu olduğuna dair tespitinin benzerini pratik ihtiyaçlar açısından da yapabiliriz. Bu bağlamda açıktır ki, delilin reddi, ahlak sahasının teorik sahayla birlikte

⁹⁹ Michael Kraft, "Thinking the Physico-Teleological Proof," *International Journal for Philosophy of Religion* 12:2 (1981), s.66.

¹⁰⁰ Kraft, "Thinking the Physico-Teleological Proof," s.74.

¹⁰¹ Kraft, "Thinking the Physico-Teleological Proof," s.70.

¹⁰² Kraft, "Thinking the Physico-Teleological Proof," s.71.

düşünülmesi konusunda handikaplar yaratacaktır. İnsanı ahlak sahasında nihai amaç olarak gören ve en yüksek iyinin gerçekleşmesinin Tanrı'nın varlığıyla mümkün olacağını savunan bir kişinin doğaya teleolojik bir düzenlenme atfetmemesi, ahlak sahasının ortadan kalkmasıyla nihayetlenmese de onun doğadaki işleyişle uyumunu ortaya koyamayacağı için bir tutarsızlığın ortaya çıkmasına sebep olur. İnsanın bilme yetilerinden kaynaklanan pratik ihtiyaçları gereği tüm ahlaki edimleri en yüksek iyinin gerçekleşmesine hizmet edecek şekilde bir amaçlar düzeninin parçası olarak kabul etmesi kaçınılmazdır. Bu edimlerin meydana geldiği doğayı da amaçlarla uyumlu bir şekilde düzenlenmiş olarak kabul etmek ahlak açısından aksini yani salt mekanik düzenlenmeyi kabul etmekten daha uygundur. Duyulur ve düşünülür dünyaların teleolojik bir yapı içerisinde, bütünlüklü bir sistem meydana getirdiğine dair bu kabul, insanın bilme yetilerinin yasama alanları açısından herhangi bir ihlale sebebiyet vermediği gibi onun hem teorik hem pratik ihtiyaçlarının karşılanması açısından en makul düşünme biçimidir.

Sonuç

Kant felsefi çalışmalarının tüm dönemlerinde farklı bağlamlarda doğanın insan zihnine amaçlılık ilham eden yapısı üzerinde durmuştur. Bunların en dikkate değerlerinden biri teolojik bağlamdır. Kant kritik öncesi çalışmalarında teleolojinin teolojiye hizmet etmesini mümkün görecektir şekilde, fiziko-teolojik delilin geçerliliğini göstermeye çalışmış; ancak kısa süre içerisinde bu görüşünü tashih etmiştir. Yine kritik öncesi çalışmalarından *Tek Mümkün Argüman*'da ontolojik argüman eleştirisini ve kendisinin tek mümkün argüman olarak savunduğu ontolojik imkan delilini ortaya koyup bu delilin fiziko-teolojik delille irtibatlandırılmasına yine de geçit vermiştir. Kritik felsefe döneminin ilk eseri *Saf Aklın Eleştirisi*'nde ise teistik delillerle ilgili tartışmaların kısıtlı bir şekilde ele alındığı görülmektedir. Kant her ne kadar aklın idelerinin kural koyucu işlevine referansla Tanrı fikrinin kaçınılmaz olduğunu vurgulasa da delillerin muhtemel kullanımlarını bu eserde detaylı bir biçimde irdelememiştir. Onları salt en yüce varlığın var olduğunu kanıtlama işlevlerine referansla değerlendirmiş, transandantal felsefenin ilkeleri gereği tecrübede verili olmayan bir şeye varlık atfedilmesinin imkansızlığı gereği hepsini reddetmiştir. Birinci *Kritik*'in "Metodoloji" kısmında Tanrı idesinin pratik sahada kullanımının önemine değinmiş, bu konudaki argümanlarını ise özellikle ikinci *Kritik*'te geliştirmiştir. Buna göre ahlaki amaçların gerçekleştirilmesinin garantörü olarak Tanrı'nın nesnel varlığı değilse de

ahlaki gerekliliği kabul edilmelidir. Böylece bir amaçlar krallığı olarak düşünülebilecek ahlaki sahada Tanrı'ya elzem bir görev atfedilmiş, onun varlığını varsaymanın insanın pratik amaçları açısından gerekliliğine dayanan bir tür delil geliştirilmiştir. Deliller bahsinin iki farklı kritikte aklın spekülative ve pratik kullanımları açısından bambaşka gerekçelerle ele alındığı görülmektedir. Ancak üçüncü *Kritik*'te bu gerekçeler birbirleriyle ilişkilendirilmiş ve fiziko-teolojik delile ahlak deliline hizmet etmek gibi bir işlev yüklenmiştir. Buna göre Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için sadece fiziko-teolojik delile başvurmak kabul edilemez olsa da delilin gücü pratik sahaya taşınabilir. Bilme yetilerinin yapısının doğanın düzenlenişiyile olan uyumundan hareketle doğayı düzenleyen bir sebebe atıf yapan insan, bu sebebin ahlak sahasında en yüksek iyinin gerçekleşmesini teminat altına alan Tanrı'yla özdeş olduğunu kabul edebilir. Bu kabul onun yalnız doğayı anlamaya dair gayretini anlamlı kılmaz, doğanın düzenlenişinin de ahlak sahasındaki amaçların gerçekleşmesine hizmet edeceğini umut etmesine yardımcı olur. Böylece fiziko-teolojik delilin kullanımı aklın teorik ve pratik faaliyetleri arasında bir tür ilişkilendirme vazifesi üstlenir ve ahlak sahasını desteklemek bakımından teolojik çıkarımları için meşru bir kullanım zeminine kavuşmuş olur.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support:

Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

- Aydın, Mehmet Sait. *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi*. Ankara: Umran Yayınları, 1981.
- Çankı, Mustafa Namık. "Etre [Mevcûd]," Recep Alpyağıl (yay. haz.), *Büyük Felsefe Lûgatı* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2021), c.1, ss.1428-1433.
- Descartes, René. "Les Méditations," Ferdinand Alquie (ed.), *Œuvres Philosophiques Tome II* (Paris: Editions Garnier Frères, 1967) içinde, ss.377-505.
- Friedman, Michael. "Philosophy of Natural Science," Paul Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy* (New York: Cambridge University Press, 2006) içinde, ss.303-341.
- Kant, Immanuel. *Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken*. <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/verzeichnisse-gesamt.html> (08.08.2021)
- Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*. Terc. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2019.

- Kant, Immanuel. *Critique de la faculté de juger*. Terc. Alain Renaut, Paris: Aubier, 1995.
- Kant, Immanuel. *Critique of the Power of Judgment*. Terc. Paul Guyer ve Eric Matthews. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Kant, Immanuel. *Critique of Practical Reason*. Mary J. Gregor (ed. ve terc.), Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Terc. Allen Wood ve Paul Guyer, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Kant, Immanuel. *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı*. Terc. Seçkin Selvi, İstanbul: Morpa Kültür Yayınları, Mart 2004.
- Kant, Immanuel. "The Only Possible Argument," David Walford (ed. ve terc.), *Theoretical Philosophy, 1755-1770* (New York: Cambridge University Press, 1992) içinde, ss.107-201.
- Kant, Immanuel. *Yargı Yetisinin Eleştirisi*. Terc. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2011.
- Keskin, Gamze. "Kant'ın Ontolojik Argüman Eleştirisinin Epistemolojik Temelleri," *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 27 (2019), ss.97-116.
- Kraft, Michael. "Thinking the Physico-Teleological Proof," *International Journal for Philosophy of Religion*. 12:2 (1981), ss.65-74.
- Logan, Ian. "What Happened to Kant's Ontological Argument," *Philosophy and Phenomenological Research* 74: 2 (2007), ss.346-363.
- Nuyen, A. T. "Kant on Miracles," *History of Philosophy Quarterly* 19:3 (2002), ss.309-323.
- Pierris, Graciela de ve Michael Friedman. "Kant and Hume on Causality," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition), <https://plato.stanford.edu/entries/kant-hume-causality/> (03.09.2021)
- Spinoza, Benedictus. *Geometrik Düzene Göre Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Olan Etika*. Terc. Hilmi Ziya Ülken, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2004.
- Watkins, Eric. "Universal natural history and theory of the heavens or essay on the constitution and the mechanical origin of the whole universe according to Newtonian principles: Editor's Introduction," Eric Watkins (ed.), *Natural Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012) içinde, ss.182-187.
- Wood, Allen. *Kant's Rational Theology*, Londra: Cornell University Press, 1978.



Manevi İyilik Hali Envanteri'ni Türkçeye Uyarlama Çalışması

VELİ DUYAN

Ankara Üniversitesi Sağlık Bilimleri Fakültesi
vduyan@health.ankara.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-4316-5756>

CENGİZ KILIÇ

Atatürk Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi
cengiz.kilic@atauni.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-1640-0132>

MERVE DENİZ PAK GÜRE

Başkent Üniversitesi Sağlık Bilimleri Fakültesi
mervedenizpak@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-7060-3729>

Öz

Manevi iyilik hali, bireyin manevi olarak önem verdiği ilahi değerlerin, toplum ve kendisi ile tutarlı ve dengeli bir bütünleşme içerisinde olması anlamında kullanılan bir kavramdır. Manevi iyilik hali dinî bilimler, psikoloji, felsefe ve sosyal hizmet gibi pek çok disiplin tarafından ilgi duyulan ve çalışmalar gerçekleştirilen bir alandır. Manevi iyilik halinin değerlendirilmesine ilişkin gerek nitel gerekse nicel ölçme ve değerlendirme araçlarına gereksinim duyulmaktadır. Bu çalışmada manevi iyiliği çok boyutlu olarak değerlendirmeyi sağlayan ve Ingersoll tarafından 1995 yılında geliştirilen Manevi İyilik Hali Envanteri'nin (MİHE) Türkçe sürümünün geçerlik ve güvenilirlik düzeyinin belirlenmesi amaçlanmıştır. Çalışma, üniversite öğrencisi olan ve %64'ü kadınlardan oluşan 513 kişi ile gerçekleştirilmiştir. MİHE'nin orijinal yapısının doğrulanıp doğrulanmadığının belirlenmesi amacıyla çalışma grubundan elde edilen verilere doğrulayıcı faktör analizi yapılmıştır. Doğrulayıcı faktör analizi sonucunda ki-kare ve serbestlik derecesi değerlerinde 3907,17 ve sd=2,84 oranı elde edilmiştir. Bu kapsamda belirlenen model ile veri arasındaki uyum, mükemmel uyuma karşılık gelmektedir. Sonuç olarak manevi iyilik halini ölçmek amacıyla geliştirilen MİHE'nin Türkçe sürümünün maddelerinin istenen özelliklere sahip olduğu, güvenilirliğinin ve geçerliğinin yüksek bulunduğu belirlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Maneviyat, Manevi İyilik Hali, Geçerlik ve Güvenirlik, Envanter, Ölçek Uyarlama.

The Turkish Adaptation of the Spiritual Wellness Inventory

Abstract

Spiritual wellness is defined as the individual's consistent and balanced integration with divine values, society, and himself/herself. Spiritual wellness is an area of interest and studies carried out by many disciplines like religious sciences, psychology, philosophy, and social work. There is a need for both qualitative and quantitative measurement and evaluation tools to evaluate spiritual wellness. This study aims to determine the validity and reliability level of the Turkish version of the Spiritual Wellness Inventory developed by Ingersoll (1995), which allows evaluating spiritual wellness multidimensionally. The sample of the study consisted of 513 university students that 64% of whom were females. To determine whether the original structure of the Spiritual Wellness Inventory was confirmed, confirmatory factor analysis was applied to the data obtained from the study group. As a result of confirmatory factor analysis, chi-square and degrees of freedom values were 3907,17 and $sd=2,84$. The fit between the model determined in this context, and the data corresponds to an excellent fit. As a result, it was determined that the Turkish version of the Spiritual Wellness Inventory items had the desired properties, and its reliability and validity were high.

Keywords: Spirituality, Spiritual Wellness, Validity and Reliability, Inventory, Scale Adaptation.

Giriş

Maneviyat (spiritüellik) kavramının tanımlanması oldukça güçtür. Maneviyatın sözlük anlamına bakıldığında ruhanilik, tinsellik ve dinsellik gibi kavramlar ile karşılaşılmakla birlikte kavramın “maddi veya fiziksel şeylerin aksine insan ruhu ile ilgili olma niteliği” olarak tanımlandığı görülmektedir.¹ Bu kavram çerçevesinde yapılan diğer tanımlara bakıldığında “insanların yaşamak istediği en derin değerlere ve anlamlara” işaret ettiğini söylemek mümkündür.² Başka bir deyişle maneviyat, “insan ruhuna ve onun tam potansiyeline ulaşmasına neyin yardımcı olacağına dair bir tür vizyon” anlamına gelmektedir.³ Bu yönü ile maneviyat, kişinin yaşama arzusu ve hayata bağlı olma süreci gibi içsel kaynakların bütünü olarak tanımlanmaktadır. Maneviyat literatürde “kişilerin kendisi ve diğer insanlarla ilişkilerini ve kişinin evrendeki yerini anlamaya çalışma ve kabul etme gayreti ile kendilerini ifade etmeleri için geniş bir yelpazede kullanılan kişisel anlamlar, ilişkiler ve yorumları içeren” bir çatı kavram olarak

¹ Oxford Dictionary, “Definition of Spirituality,” <https://www.lexico.com/definition/spirituality> (28.06.2021)

² Philip Sheldrake, *A Brief History of Spirituality* (London: John Wiley & Son, 2009), s.1.

³ Hediye Arslan ve Dilek Konuk Şener, “Stigma, Spiritüalite ve Konfor Kavramlarının Meleis’in Kavram Geliştirme Sürecine Göre İrdelenmesi,” *Maltepe Üniversitesi Hemşirelik Bilim ve Sanatı Dergisi* 2:1 (2009), ss.51-58.

anılmaktadır.⁴ Bu bilgiler ışığında maneviyat, bireyin; yaşamındaki anlam, amaç ve yön arayışı ile ilişkili olarak benliğin ötesinde bir şeye olan inancı olarak ifade edilebilir.

Maneviyat farklı boyutları ile geçmişten günümüze pek çok disiplin tarafından ele alınan bir konu olmuştur. Bilimsel düşüncenin ön plana çıktığı Aydınlanma Döneminde özellikle Sigmund Freud ve Albert Ellis gibi psikoloji alanında önde gelen isimler din ve maneviyatın psikoterapiye dahil edilmesi konusunda olumsuz görüşlere sahip olmuşlardır.⁵ Bu görüşlere karşılık Abraham Maslow, Carl Jung ve Gordon Allport ise maneviyatın psikolojik iyi olma haline entegrasyonunu önemli görmüşlerdir.⁶ 1990'lara kadar devam eden bu görüş ayrılıkları terapötik süreçlerde kültürel yeterlilik, çeşitlilik ve duyarlılık alanlarının ön plana çıkmasıyla beraber maneviyatın genellikle insanları terapiye getiren çeşitli konularla iç içe olduğunun farkına varılmasını sağlamıştır.⁷ İlerleyen yıllarda çeşitli disiplinler tarafından insanın iyi olma hali, sorunlarla baş etme pratikleri, psikolojik yılmazlığın geliştirilmesi gibi alanlarda maneviyatın etkisi çalışılmaya başlanmıştır. Bunun sonucunda maneviyatın baş etme becerilerini geliştiren koruyucu bir psikolojik faktör olabileceği sonucuna varan ve maneviyatın etkilerini araştıran çok sayıda çalışma maneviyat ve iyi olma hali arasındaki ilişkiye yönelik ilgiyi arttırmıştır.

1. Manevi İyilik Hali

Manevi iyilik hali kavramı ilk kez 1975 yılında Yaşlanma Üzerine Atina Ulusal Dinlerarası Koalisyonu tarafından tanımlanmıştır. Buna göre manevi iyilik hali, kişinin manevi olarak değer verdiği Tanrı, toplum ve kendisi ile tutarlı ve dengeli bir bütünleşme içerisinde olmasıdır.⁸ Bu tanımlama manevi iyiliğin dinî, sosyal ve psikolojik bileşenleri olduğunu ifade etmektedir. Aynı yıllarda manevi iyilik halinin tanımlanması ile ilgili araştırmalarda da bu tutum devam etmiştir. Örneğin manevi iyilik insanın varoluşundaki anlamı ve hedeflerini bulmaya yönelik istek, sorgulama,

⁴ Yasemin Odabaş, "Engelli Çocuk Annelerine Verilen Manevi Bakım Desteğinin Manevi İyilik ve Umut Düzeylerini Arttırmaya Etkisinin Değerlendirilmesi" (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Zonguldak, 2020), s.32.

⁵ Craig Ellison, "Spiritual Well-Being: Conceptualization and Measurement," *Journal of Psychology and Theology* 11:4 (1983), ss.330-338.

⁶ Öznur Özdoğan, "İnsana Manevi-Psikolojik Yaklaşım," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49:2 (2008), ss.77-102.

⁷ Alvin Dueck, *Indigenous Psychology of Spirituality: In My Beginning is My End* (New York: Springer Nature, 2020), s.12.

⁸ National Interfaith Coalition on Aging, *Spiritual Wellbeing: A Definition* (Athens: NICA, 1975), s.34.

soyut şeyleri anlamaya çalışma, kendi içindeki ve dışındaki güçleri fark edebilme ve uyum sağlama durumu olarak tanımlanmıştır.⁹

Manevi iyilik hali, dikey ve yatay bileşenleri içeren bir kavram seti olarak ele alınmıştır. Dikey boyutta ilk olarak Tanrı ile ilgili olarak esenlik duygusuna atıfta bulunulmuştur.¹⁰ Yatay boyutta ise herhangi bir dinî hususa atıfta bulunmadan, bir yaşam amacı ve yaşam doyumu duygusuna vurgu yapılmıştır. Yatay boyut özellikle varoluşsal bir esenlik duygusuna sahip olmakla, kişinin neyi ve neden yapacağı, kim olduğu ve nereye ait olduğu ile ilişkili olarak değerlendirilmiştir.¹¹ Bu iki boyut da birbirini etkileyen ve birbirinden etkilenen, entegre olan iki süreç olarak bir arada kullanılmıştır.¹² Bunun sonucunda ise manevi iyilik halinin bireye kimlik duygusu sağlayan bir süreci içerdiği anlaşılmıştır. Bu kapsamda manevi iyilik halinin kişinin kendisiyle, başkalarıyla, ilahi olanla ve doğayla olan ilişkileri olumlu duygu ve davranışlara dönüştüren bir yönünün olduğu ifade edilebilir. Bu bağlamda manevi iyilik hali insan zihninin, bilincinin ve bilinç dışının tamamını kapsayan “psişeden” ve insan bedeninin bütününe kapsayan “somadan” ayrı olarak mevcut değildir; bunları bütünleştirici bir güç sağlar. Fiziksel durum, duygular, düşünceler ve ilişkiler manevi iyilik halinden etkilenir ve onu etkiler.

2. Manevi İyilik Halinin Değerlendirilmesine İlişkin Ölçme Araçları

Manevi iyilik hali, Dünya Sağlık Örgütü tarafından sağlığın önemli bir bileşeni olarak kabul edildikten sonra literatürdeki çalışmalarda manevi iyilik halinin nasıl ölçüleceğine ilişkin bazı ölçüm araçlarının geliştirildiği görülmektedir.¹³ Bu kapsamda geliştirilen ölçeklerin neler olduğu tarihsel süreç gözetilerek ortaya konulabilir.

Manevi iyilik hali ile ilgili geliştirilen ilk ölçek Ellison tarafından 1983 yılında ortaya konulan “Manevi İyi Oluş Ölçeği”dir. Manevi İyi Oluş Ölçeği,

⁹ Joseph Opatz, “Stevens Point: A Longstanding Program for Students at a Midwestern University,” *American Journal of Health Promotion* 1:1 (1986), s.5.

¹⁰ Hatice Acar, “Manevi İyi Oluş ile Dindarlık Arasındaki İlişki Üzerine Bir Değerlendirme,” *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18:2 (2014), ss.391-412.

¹¹ Semra Altuntaş ve Sevde Düzgüner, “Duygusal Özgürleşme Tekniği (Eft) ile Destek Alan Kadınlarda Bireysel, Sosyal ve Manevi Değişim Üzerine Nitel Bir Araştırma,” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 61:2 (2020), ss.453-492.

¹² Raymond Paloutzian ve Craig Ellison, *Developing A Measure of Spiritual Well-Being* (New York: The American Psychological Association, 1979), s.31.

¹³ World Health Organization, *Spiritual Aspects of Health* (South-East Asia: WHO Regional Office Press, 1998), s.38.

dini ve varoluşsal iyi oluş halini değerlendirmektedir.¹⁴ Bu ölçeğin içerdiği maddelerin geliştirildiği bir diğer ölçek olan “Maneviyatı Değerlendirme Envanteri” ise yaşamın anlamı, amacı, aşkın ve içsel olma durumu ile varoluşsal iyilik halini değerlendirmektedir.¹⁵ Takip eden yıllarda manevi iyilik halinin bileşenlerinin neler olduğu ile ilgili çalışmalar gerçekleştirilmiştir. Yaşlanma Üzerine Ulusal Dinlerarası Koalisyonu tarafından, manevi iyilik halinin bileşenlerini bir çerçeve olarak kullanan bir ölçme aracı, Fisher tarafından 1998 yılında tasarlanmıştır. Bu ölçme aracından elde edilen bulgular manevi iyilik halinin insanların kendileriyle (kişisel), başkalarıyla (toplumsal), doğayla (çevresel) ve Tanrı'yla (ya da ilahi olarak atfedilen diğer alanlar) ilişkilerinde ne ölçüde uyum içinde yaşadıklarının incelenmesinin önemli olduğunu göstermektedir.

Buna göre kişisel alan; kişinin yaşamdaki anlam, amaç ve değerler açısından kendisiyle nasıl ilişki kurduyuyla ilgilenmektedir. Toplumsal alan; benlik ve diğerleri arasındaki kişiler arası ilişkilerin niteliği ve derinliğini ifade etmekte ve sevgi, adalet, umut ve insanlığa olan inancı içermektedir. Çevresel alan; huşu içinde olma, merak ve çevre ile birlik duygusu da dahil olmak üzere, fiziksel ve biyolojik dünya için özen ve bakım ile ilgilenmektedir. İlahi (aşkın) alan; benliğin, kozmik bir güç, aşkın gerçeklik veya Tanrı gibi insan düzeyinin ötesindeki bir şeyle veya birisiyle olan ilişkisi ile ilgilenmektedir ve gizemin kaynağına olan inancı içermektedir.¹⁶ 2000'li yıllara gelindiğinde ise maneviyatın günlük yaşamdaki etkisi üzerine çalışmaların yapıldığı görülmektedir. Örneğin, 2002 yılında “Günlük Manevi Deneyimler Ölçeği” Underwood ve arkadaşları tarafından geliştirilmiş olup, dini tercihler açısından anlam ve değerlere varoluşsal yönlerden yaklaşmayı amaçlamaktadır.¹⁷ Bireylerin manevi yönelimlerini değerlendirmeye ilişkin “Manevi Yönelim Ölçeği” ise Kasapoğlu tarafından 2015 yılında geliştirilmiştir.¹⁸

¹⁴ Craig Ellison, “Spiritual Well-Being: Conceptualization And Measurement,” *Journal of Psychology and Theology* 11:4 (1983), ss.330–340.

¹⁵ Judy Howden, “Development and Psychometric Characteristics of The Spirituality Assessment Scale” (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Texas Woman's University, Texas, 1992), s.88

¹⁶ John Fisher, “Spiritual Health: Its Nature, And Place in the School Curriculum” (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Melbourne University, Victoria, 1998), s.18.

¹⁷ Lynn Underwood ve Jeanne Teresi, “The Daily Spiritual Experience Scale: Development, Theoretical Description, Reliability, Exploratory Factor Analysis, and Preliminary Construct Validity Using Health-Related Data,” *Annals of Behavioral Medicine* 24:1 (2002), ss.22-33.

¹⁸ Figen Kasapoğlu, “Manevi Yönelim Ölçeği'nin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik,” *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 16:3 (2015), s.51.

2010'lu yıllara gelindiğinde ulusal literatürde manevi iyilik halinin değerlendirilmesine yönelik çeşitli ölçme araçlarının geliştirildiği görülmektedir. Örneğin, "Spiritüel İyilik Hali Ölçeği" yetişkinlerin manevi iyilik halini ölçmek amacıyla geliştirilmiş ve 29 maddeyi içerecek biçimde Ekşi ve Kardaş tarafından 2017 yılında oluşturulmuştur.¹⁹ Ölçeğin "bireyin dünya hayatının geçiciliğine inanması, inançların bireye yaşamında yol göstermesi, ilahi bir gücün varlığına inanma ve ondan güç almasını" içeren aşkınlık; "bireyin doğaya ve çevresindekilere saygıyla yaklaşmasını" içeren doğayla uyum ve "bireyin daha çok yaşamdaki olumsuzlukları üzerine durmakta ve hayattan zevk almama gibi durumlarını" içeren anomi alt boyutları bulunmaktadır. "Manevi İyilik Hali Ölçeği"nin (FACIT-Sp-12) Türkçe sürümü ise Ay ve arkadaşları tarafından 2019 yılında yapılmıştır.²⁰ Gerçekleştirilen bu çalışmalar tinsel alanda iyilik halinin değerlendirilmesinde dikkat çeken bir alanın yeniden ön plana çıkmasını sağlamıştır.

Günümüzde bütüncül iyilik anlayışının yaygınlaşması ile beraber maneviyat ve manevi iyilik hali ile ilgili çalışmalar gerek dini bilimlerde gerekse felsefe, psikoloji ve sosyal hizmet gibi alanlarda gelişmeye ve dikkat çekmeye devam etmektedir. Bu noktada manevi iyilik halinin gerek nicel gerekse nitel yönlerden değerlendirilmesine gereksinim duyulabilmektedir. Manevi iyilik halini değerlendirdiğini ortaya koyan kabul edilebilir geçerlilik ve güvenilirlik gösteren bir dizi ölçme aracı bulunmaktadır. Bu ölçme araçları genellikle uluslararası literatürde karşımıza çıkmakta olup bu değerlendirmelerin çoğu en büyük dinî gruplardan biri olan Hıristiyanlara odaklanmaktadır. Buna karşılık Türkiye'de ilgili literatür incelendiğinde manevi konulara yönelik çalışmaların sınırlı olduğu görülmektedir. Manevi iyilik halini değerlendirmek için çeşitliliğin göz önüne alınması da önem taşımaktadır. Bu kapsamda Ingersoll tarafından 1995 yılında geliştirilen "Manevi İyilik Hali Envanteri" manevi iyiliği çok boyutlu olarak değerlendirmeyi sağlayan bir araç olma özelliğine sahiptir. Envanter, bireylerin manevi iyilik halini değerlendirmek amacıyla pek çok araştırmada kullanılmıştır. Bu araştırma da bu bilgiler ve açıklamalar ışığında, manevi iyilik halinin değerlendirilmesiyle ilgili alandaki eksikliğin

¹⁹ Halil Ekşi ve Selami Kardaş, "Spiritual Well-Being: Scale Development and Validation," *Spiritual Psychology and Counseling* 2:3 (2017), s.88.

²⁰ Semra Ay ve diğerleri, "The Psychometric Properties of the Turkish Version of The Spiritual Well-Being Scale (FACIT-Sp-12) in Older Adults Living in Nursing Homes," *Anatolian Journal of Psychiatry* 19 (2019), ss.22-28.

giderilmesi ihtiyacına karşılık gelmektedir. Bu çalışma ile manevi iyilik halinin birden çok bileşenini barındıran bir değerlendirme aracı geliştirilmeye çalışılmıştır. Ingersoll'un geliştirdiği "Manevi İyilik Hali Envanteri" bu alanda kullanılan diğer çalışmalarla kıyaslandığında bu envanterin diğerlerinden farklı özelliklere sahip olduğu görülmektedir. Bu envanter manevi iyiliği çok boyutlu olarak ele almayı amaçlayan pek çok bileşeni (kutsallık kavramı, anlam, bağlantılılık, an merkezilik, gizem, ritüel, umut, bağışlayıcılık, bilgi ve öğrenme ve manevi özgürlük) içermektedir. Envanterin bu yönü ile diğer ölçme araçları yoluyla elde edilmesi olanaklı olmayan bütüncül bir değerlendirmenin yapılması olanaklı hale gelmiştir. Envanter, sahip olduğu bu geniş değerlendirme alanı sebebiyle uluslararası literatürde pek çok araştırma kapsamında kullanılmıştır.²¹ Bu bağlamda ulusal literatürde manevi iyilik halinin değerlendirilmesini odağına alan çalışmalarda kullanılması amacıyla Ingersoll tarafından geliştirilen Manevi İyilik Hali Envanteri'nin Türkçeye uyarlama çalışması yapılmıştır.

2.1. Manevi İyilik Hali Envanteri

Manevi iyilik ile ilgili çalışmalarda sıklıkla kullanılan ölçme araçlarından Manevi İyilik Hali Envanteri (MİHE), danışanlarla yapılan uygulamalarda maneviyat ile ilişkili boyutlara dair inceleme yapmayı sağlayacak bir araç yaratmak amacıyla geliştirilmiştir.²² Ingersoll maneviyatı çok boyutlu bir kavram olarak ele almıştır. Buradan hareketle oluşturulan MİHE, ruhsal iyiliğin on boyutunu içermektedir. Bu boyutlar kutsallık kavramı, anlam, bağlantılılık, an-merkezilik, gizem, ritüel, umut, bağışlayıcılık, bilgi ve öğrenme ile manevi özgürlük alanlarını içermektedir.²³ Ingersoll envantere verilen yanıtlar karşısında katılımcıların kendilerini aşırı olumlu veya olumsuz göstermesi ile ilgili eğilimleri ele almak için "sahte iyilik" halini içeren bir alt boyutu daha envantere eklemiştir.²¹ Bu doğrultuda envanterde yer alan alt alanlar Ingersoll tarafından aşağıdaki gibi tanımlanmıştır:²¹

²¹ Elliot Ingersoll, "Spiritual Wellness in The Workplace," Giacalone and Carole Jurkiewicz (ed.), *Handbook of Workplace Spirituality and Organizational Performance* (London, Routledge, 2010) içinde, ss.232-242; Mazhar Iqbal Bhatti, Naila Batool, Muhammad Naveed R Riaz, "Relationship Between Spiritual Wellness and Quality of Life Among University Students," *Pakistan Journal of Psychology* 42:2 (2011), ss.55-64.

²² Elliot Ingersoll, "Construction and initial Validation of The Spiritual Wellness Inventory" (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Kent State University, Ohio, 1995), s.12.

²³ Chivonna Childs, "Exploratory Factor Analysis of The Spiritual Wellness Inventory" (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Cleveland State University, Ohio, 2014), s.28.

Kutsallık kavramı: Kişinin tanrısallık kavramını ifade eder. İnsanların kutsal tasavvur etme varyasyonlarını ele alır.

Anlam: Envanterde yer alan bu boyut kişinin hayatındaki amaç arayışına atıfta bulunur. Deneyimlerden anlam çıkarma yeteneği bireyin refahı için esas olarak değerlendirilmektedir.

Bağlantılılık: Kişinin kendisiyle olan içsel bağlantısının yanı sıra başkaları, çevresi ve inanç sistemi ile deneyimlenen bağlantı anlamına gelir.

Gizem: Kişinin hayatta beklenen veya beklenmedik zorluklarla nasıl başa çıktığını ifade eder.

Manevi Özgürlük: Bireyin kısıtlamalar veya korkular olmadan yaşama yeteneği ile ilgilidir. Kişinin kendini güvende hissederken hayattan zevk alma ve deneyimleme yeteneğinden bahseder, bu boyutta insanlar kendileri olmakta özgürdür.

Ritüel: Bu alt boyut kişinin yaşamını zenginleştiren ritüellere katılma durumu ve deneyimleriyle ilgilidir. Bu boyut, bireyin kendisiyle, başkalarıyla, çevresiyle ve inanç sistemiyle sağlıklı bir bağ kurmasıyla sonuçlanan kişisel ritüelleri ifade eder.

Bağışlayıcılık: Affetme, başkası tarafından bağışlanmanın yanı sıra başkalarını da bağışlama yeteneğini kapsar.

Umut: Geleceğe yönelik olumlu bir bakış açısını sürdürme durumunu ifade eder.

Bilgi ve öğrenme: Bu alt boyut kişinin kendisi ve başkaları hakkında daha fazla ve daha derin bilgi arama davranışlarına atıfta bulunur.

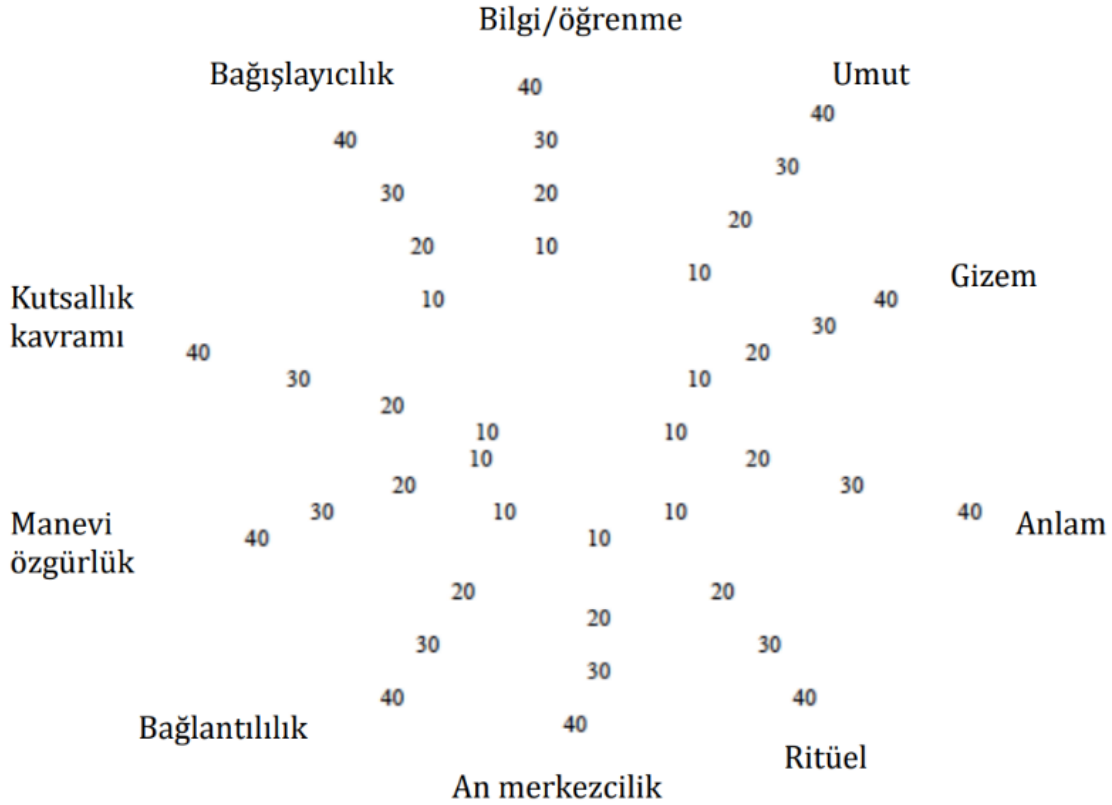
An-merkezcilik: Gerçek olanı (hakikati) deneyimlemek için mümkün olduğunca anda olmak ile ilgilidir.

Sahte iyilik: Bu alt boyut katılımcıların verdikleri yanıtlarda kendilerini daha iyi gösterme eğilimlerini tespit etmek için sahte iyi yanıtları ele alan öğeler içermektedir.

2.1.1. Puanlama

MİHE, manevi iyilik halini incelemek amacıyla 55 maddeden oluşmaktadır. Maddeler (1) “kesinlikle katılıyorum” ile (8) “kesinlikle katılmıyorum” arasında değişen Likert tipi bir ölçek biçiminde geliştirilmiştir. Ölçeğin tek sayıda bulunan soruları ters kodlanmaktadır. Ölçeğin puanlanmasında her bir alt boyuta ilişkin puanlar toplanmaktadır.

Ölçeğin alt boyutları ise şu soruları içermektedir: kutsallık kavramı (1, 12, 23, 34, 45), anlam (2, 13, 24, 35, 46), bağlantılılık (3, 14, 25, 36, 47), an merkezilik (4, 15, 26, 37, 48), gizem (5, 16, 27, 38, 49), ritüel (6, 17, 28, 39, 50), umut (7, 18, 29, 40, 51), bağışlayıcılık (8, 19, 30, 41, 52), bilgi ve öğrenme (9, 20, 31, 42, 53), manevi özgürlük (11, 22, 33, 44, 55) ve sahte iyilik (10, 21, 32, 43, 54). Ölçekte toplam skor bulunmamakta olup her bir alt boyuttan alınan puan aşağıda yer alan profile işlenmektedir:



Şekil 1: MİHE Puanlarının Profile İşlenmesi

3. Yöntem

3.1. Katılımcılar

Atatürk Üniversitesinde öğrenci olan 513 kişi (%64'ü kadındır, yaş ortalaması $30,27 \pm 9,12$) araştırmanın katılımcısıdır. Katılımcılar 18-62 yaş arasındadır. Katılımcıların %60'ı bekar iken %76'sı orta düzey sosyoekonomik seviyede bulunmaktadır. %71,7'si ailesi ile beraber yaşamaktadır. %32,9'u 1. sınıf, %43,3'ü 2. sınıf, %9,7'si 3. sınıf ve %14'ü 4. sınıf öğrencisidir (Tablo 1).

Cinsiyet	Sayı	Yüzde (%)
Kadın	328	64
Erkek	185	36
Medeni Durum		
Evli	206	40
Bekar	307	60
Algılanan Sosyo-ekonomik Düzey		
Alt	104	20,3
Orta	390	76
Üst	19	3,7
Kiminle Yaşıyor		
Yalnız yaşıyor	40	7,8
Çekirdek ailesi ile beraber yaşıyor	368	71,7
Geniş ailesi ile beraber yaşıyor	49	9,6
Arkadaşları ile beraber yaşıyor	8	1,6
Diğer	48	9,4
Devam Ettiği Sınıf		
1. sınıf	169	32,9
2. sınıf	222	43,3
3. sınıf	50	9,7
4. sınıf	72	14,1
Yaş (Minimum; Maksimum; Ortalama \pm Standart sapma)	(18; 62; 30,27 \pm 9,12)	

Tablo 1: Katılımcıların Demografik Bilgileri

3.2. Ölçümler

Araştırmaya katılanlara ait temel bilgilerin elde edilebilmesi amacı ile demografik bilgi formu kullanılmıştır. Ingersoll tarafından geliştirilen ve doğrulanan 55 madde ve on bir alt boyuttan oluşan MİHE, Türkçeye çevrilmiştir. 8'li Likert tipinde olan kaynak ölçekte tek sayı ile belirtilen maddeler ters kodlanmaktadır. Kaynak ölçeğin geliştirildiği çalışmada, ikinci düzey doğrulayıcı faktör analizinde iç tutarlılık katsayısının 0,88 olarak bulunduğu belirtilmektedir.

3.3. Verilerin Toplanması

Araştırmaya dair veriler, araştırmacılar tarafından oluşturulan çevrimiçi formlar aracılığıyla toplanmıştır. Sosyo-demografik bilgi formu ve kaynak, ölçeğin Türkçe formu çevrimiçi formlara uyarlandıktan sonra formun internet bağlantısı katılımcılar ile paylaşılmıştır. Veriler 17/04/2021 ile 10/06/2021 tarihleri arasında toplanmıştır.

3.4. Verilerin Analizi

Verilerin analizi Lisrel 8.80 ve SPSS 25 ile gerçekleştirilmiştir. Veriler analiz edilmeden önce normal dağılım testi yapılmıştır. Toplanan verilerin basıklık ve çarpıklık değerlerinin -1 ile +1 arasında olduğu görülmektedir. Buna göre verilerin normal dağıldığı varsayılmıştır. MİHE'nin orijinal yapısının doğrulanıp doğrulanmadığının belirlenmesi amacıyla doğrulayıcı faktör analizi (DFA) yapılmıştır.

3.5. Hedef Dile Çeviri

Dünya Sağlık Örgütü'ne göre kaynak dilde geliştirilen ve hedef dile ve kültüre uyarlanan ölçek, uyarlanan kültürde de uygulama sürecinde de benzer biçimde çalışmalıdır.²⁴ Uyarlamanın odak noktası, dilsel eşdeğerlikten ziyade kültürler arası ve kavramsaldır. Bu hedefe ulaşmak için köklü bir yöntem, ileri çeviriler ve geri çeviriler kullanılmalıdır. Bu yönergeler ışığında aşağıdaki adımları içeren çeviriye ilişkin bilgiler şu şekildedir:

1. Adım: İleri Çeviri

Ingersoll tarafından geliştirilen MİHE çok iyi düzeyde İngilizce bilen ve ilgili alanda çalışmalar gerçekleştirmiş olan iki akademisyen ve Filoloji mezunu olan bir meslek elemanı tarafından ayrı ayrı Türkçeye çevrilmiştir. Bu sayede elde edilen üç ayrı form bir sonraki basamak olan uzman panelinde karşılaştırılmıştır.

2. Adım: Uzman Paneli

Bu aşamada temel amaç, gerçekleştirilen çevirilerde yer alan yetersiz ve eksik ifadelerin ve kavramların tespit edilmesi, birbirleri ile karşılaştırılması ve dilsel söylemlerdeki tutarsızlıkların revizyonlarının gerçekleştirilmesidir. Çalışmanın bu aşamasında ilgili alanda çalışan iki akademisyen tarafından uzman paneli oluşturulmuştur. Uzman paneli

²⁴ Dünya Sağlık Örgütü, "Process of Translation and Adaptation of Instruments," https://www.who.int/substance_abuse/research_tools/translation/en/ (28.06.2021)

çevrimiçi yollarla gerçekleştirilmiş ve ölçekte yer alan her bir maddenin çevirisi tek tek ele alınmıştır. Bu çalışmanın sonucunda kaynak ölçeğin tam olarak Türkçeye çevrilmiş formu oluşturulmuştur.

3. Adım: Geri Çeviri

Bu aşamada uzman paneli sürecinde yapılan çalışmanın sonucunda elde edilen kaynak ölçekten Türkçeye çevrilen form yeniden kaynak dil olan İngilizceye profesyonel tercümanlar tarafından çevrilmiştir. Kaynak ölçek ile geri çeviri sonrasında elde edilen formda yer alan maddeler tek tek karşılaştırılarak olası anlam farklılıkları değerlendirilmiştir.

4. Adım: Ön-Test Aşaması

Çalışmanın bu aşamasının temel amacı elde edilen formun hedeflenen kültürde ön-testinin gerçekleştirilmesidir. Bu amaç doğrultusunda elde edilen form, 87 kişiden oluşan öğrenci grubuna uygulanarak DFA yapılmıştır. Ayrıca 24 öğrenciden oluşturulan bir gruptan forma ilişkin yazılı görüş alınmıştır. Gerçekleştirilen bu çalışmalar sonucunda anlaşılmadığı düşünülen sekiz madde üzerinde ufak çaplı değişiklikler yapılmış ve böylece formun daha iyi anlaşılması hedeflenmiştir.

5. Adım: Son Sürümün Oluşturulması ve Dokümantasyon Süreci

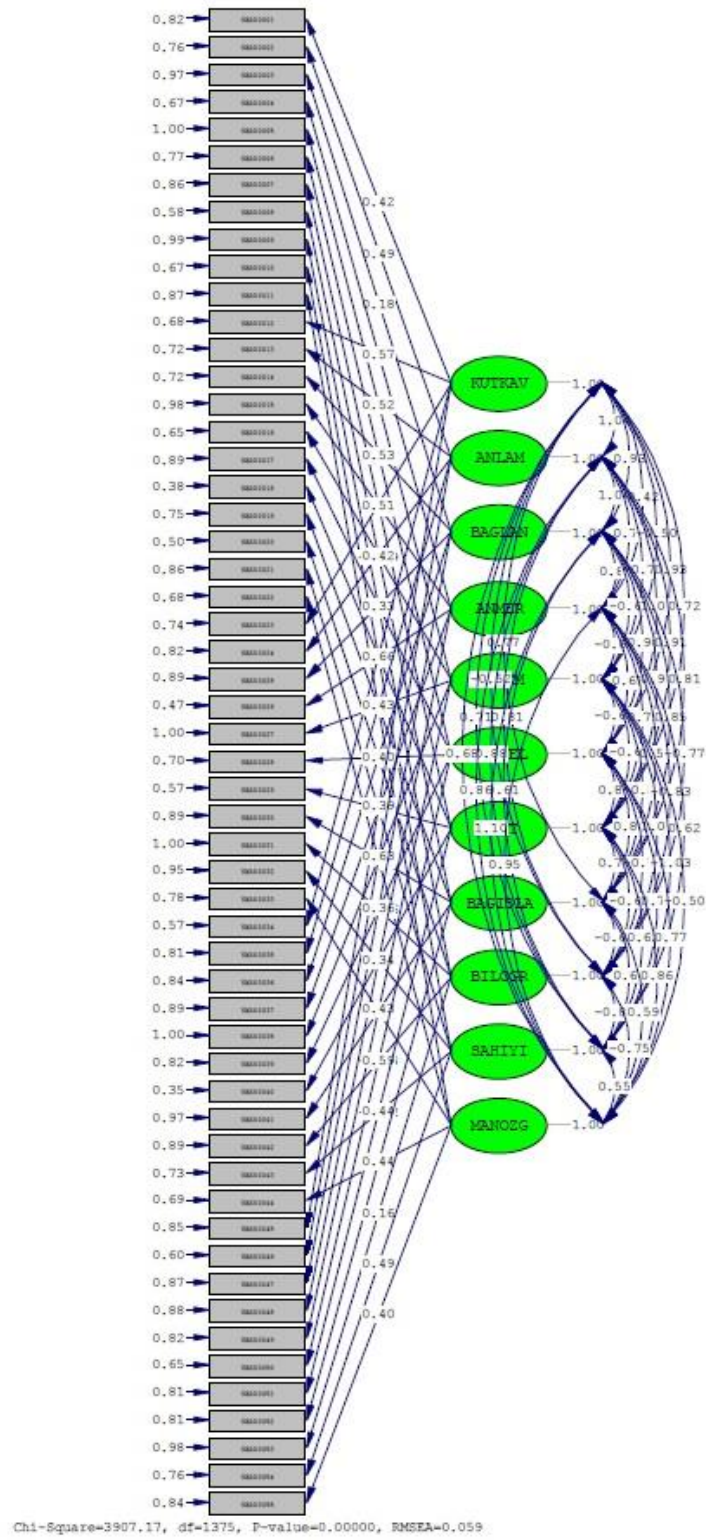
Çalışmanın bu son aşamasında gerekli adımlar izlendikten sonra formun son sürümü oluşturulmuştur. Formun son sürümü geçerlik ve güvenilirliğe ilişkin çeşitli analizlerin yapılabilmesi amacıyla internet kanalıyla ve Google Formlar aracılığıyla katılımcılara ulaştırılarak veri toplama aşamasına geçilmiştir.

3.6. Çalışmanın Etik Yönü

Çalışmanın gerçekleştirilmesinde öncelikle MİHE'yi geliştiren Ingersoll ile iletişime geçilmiş, çalışmanın amacı ifade edildikten sonra envanterin Türkçeye uyarlanabilmesi için yazılı izin alınmıştır. Ardından Atatürk Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kuruluna başvuru yapılarak gerekli izinler alınmıştır (Etik Kurul Toplantı Tarihi: 17.05.2021, Toplantı Karar no:107).

4. Bulgular ve Değerlendirme

Analiz sonucunda belirlenen model Şekil 2'de gösterilmiştir.



Şekil 2: MİHE Doğrulayıcı Faktör Analizi Modeli (Standartlaştırılmış Değerler).

Kısaltmalar: **KUTKAV:** Kutsallık Kavramı, **ANLAM:** Anlam, **BAGLAN:** Bağlantılılık, **ANMER:** An merkezilik, **GIZEM:** Gizem, **RITUEL:** Ritüel, **UMUT:** Umut, **BAGIS:** Bağışlayıcılık, **BILOGR:** Bilgi ve Öğrenme, **SAHIYI:** Sahte İyilik, **MANOZG:** Manevi Özgürlük

Şekil 2 incelendiğinde, doğrulayıcı faktör analizi (DFA) sonucunda belirlenen ki-kare ve serbestlik derecesi değerlerinin $\chi^2=3907,17$, (sd=1375, $p<.01$) olduğu ve $\chi^2/sd=2,84$ oranının elde edildiği görülmektedir. Seçilen örneklemden elde edilen bu oranın 3'ün altında çıkması mükemmel uyuma işaret etmektedir.²⁵ Bu araştırmada DFA sonucunda belirlenen model ile veri arasındaki uyumun mükemmel uyuma karşılık geldiği söylenebilir. Diğer belirlenen uyum değerleri Tablo 2'de özetlenmiştir.

χ^2	sd	χ^2/sd	RMSEA	AGFI	SRMR	RMR	NNFI	CFI	NFI	IFI
3907,17	1375	2,84	0,059	0,83	0,005	0,08	0,98	0,98	0,95	0,98

Tablo 2: DFA Sonucunda Belirlenen Uyum Değerleri

DFA'da en yaygın kullanılan uyum indekslerinden birisinin RMSEA (Root Mean Square Error of Approximation) olduğu söylenebilir. DFA analizinde RMSEA indeksinin 0,05 ve daha küçük bir değer olması model-veri uyumunun bir göstergesidir; ancak bu değer 0,08'e kadar da kabul edilebileceği belirtilmektedir. DFA'da AGFI (Adjusted Goodness of Fit Index) değerinin 0,80'den yüksek, RMR (Root Mean Square Residual) değerinin "0,10"dan ve SRMR (Standardized RMR) değerinin "0,08"den daha düşük olmasının, modelin gerçek verilerle uyumu için kabul edilebilir olduğu söylenebilir. DFA'da NNFI (Non-Normed Fit Index), CFI (Comparative Fit Index), NFI (Normed Fit Index) ve IFI (Incremental Fit Index) değerlerinin 0,95 ve üzerinde olması model veri uyumunun "mükemmel uyuma" karşılık geldiğinin göstergesidir.²⁶

Sonuç ve Öneriler

DFA'nın temel amacı önceden tanımlanan bir modelin, elde edilen veriler ile uyum düzeyini belirlemektir.²⁷ Bu bağlamda doğrulayıcı faktör analizi sonucunda belirlenen uyum indekslerine göre MİHE'nin 11 boyutlu yapısının doğrulandığı söylenebilir.

²⁵ Karl Jöreskog ve Dag Sörbom, *Lisrel 8: Structural Equation Modeling with the Simplis Command Language* (Hillsdale: Erlbaum Associates Publishers, 1993), s.102; Nebi Sümer, "Yapısal Eşitlik Modelleri: Temel Kavramlar ve Örnek Uygulamalar," *Türk Psikoloji Yazıları* 3:6 (2000), ss.49-73; Rex Kline, *Principles and Practice of Structural Equation Modeling* (New York: The Guilford Press, 2005), s.21.

²⁶ Armando Luis Vieira, *Interactive LISREL in Practice* (London: Springer, 2011), s.39.

²⁷ Kadir Sümbüloğlu ve Beyza Akdağ, *İleri Biyoistatistiksel Yöntemler* (Ankara: Hatipoğlu Yayınları, 2009), s.23.

Sonuç olarak MİHE'yi oluşturan maddelerin istendik özelliklerde olması, envanterin Türkiye'de insanların manevi iyilik durumunu belirlemede kullanılabileceğini, ayrıca envanterin bu özelliklerinin orijinal haliyle benzerlik göstermesi, Türkçe formunun Türkiye'de kullanılabileceğini göstermektedir. Bu bağlamda MİHE, bireylerin yanı sıra çeşitli nüfus grupları için bir değerlendirme aracı olarak kullanılabilir. Ayrıca envanterin, manevi iyilik halinin güçlendirilmesi amacıyla gerçekleştirilebilecek mesleki uygulamaların (bireyle çalışma, grupla çalışma gibi) etkililiğini değerlendirebilmek amacıyla da kullanılabileceği düşünülmektedir.

Çalışmanın bazı kısıtlılıkları bulunmaktadır. Çalışma tarama modelinde kesitsel bir saha çalışması yürütülmüş; 513 kişinin katılımıyla ve tek bir örneklem grubu ile gerçekleştirilmiştir. Çalışmanın daha fazla katılımcıyı içerecek biçimde ve farklı örneklem grupları ile yeniden gerçekleştirilmesinin ölçeğin geçerliliğini ve güvenilirliğini artıracakı düşünülmektedir.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:	Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The authors declared that there is no conflict of interest.
Finansal Destek / Grant Support:	Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.
Etik Kurul Onayı / Ethics Committee Approval:	Bu araştırma, Atatürk Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu onayı ile yapılmıştır. Tarih: 17.05.2021, Karar no:107 / This research is conducted with the permission of the Humanities and Social Sciences Research Ethics Committee of Atatürk University, decree no: 107, 17.05.2021.
Yazar Katkıları / Author Contributions:	Veli Duyan %40, Cengiz Kılıç %30, Merve Deniz Pak Güre %30

KAYNAKÇA

- Acar, Hatice. "Manevi İyi Oluş ile Dindarlık Arasındaki İlişki Üzerine Bir Değerlendirme," *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18:2 (2014), ss.391-412.
- Altuntaş, Semra ve Sevede Düzgüner. "Duygusal Özgürleşme Tekniği (EFT) ile Destek Alan Kadınlarda Bireysel, Sosyal ve Manevi Değişim Üzerine Nitel Bir Araştırma," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 61:2 (2020), ss.453-492.

- Arslan, Hediye ve Şener Dilek Konuk. "Stigma, Spiritüalite ve Konfor Kavramlarının Meleis'in Kavram Geliştirme Sürecine Göre İrdelenmesi," *Maltepe Üniversitesi Hemşirelik Bilim ve Sanatı Dergisi* 2:1 (2009), ss.51-58.
- Ay, Semra ve diğerleri. "The Psychometric Properties of the Turkish Version of the Spiritual Well-Being Scale (FACIT-Sp-12) in Older Adults Living in Nursing Homes," *Anatolian Journal of Psychiatry* 19 (2019), ss.22-28.
- Bhatti, Mazhar Iqbal, Naila Batool, Muhammad Naveed R Riaz. "Relationship Between Spiritual Wellness and Quality of Life Among University Students," *Pakistan Journal of Psychology* 42:2 (2011), ss.55-64.
- Childs, Chivonna. "Exploratory Factor Analysis of the Spiritual Wellness Inventory," Yayınlanmamış Doktora Tezi, Cleveland State University, Ohio, 2014.
- Dueck, Alvin. *Indigenous Psychology of Spirituality: In My Beginning is My End*. New York: Springer Nature, 2020.
- Dünya Sağlık Örgütü. "Process of Translation and Adaptation of Instruments." https://www.who.int/substance_abuse/research_tools/translation/en/ (28.06.2021).
- Ekşi, Halil ve Selami Kardeş. "Spiritual Well-being: Scale Development and Validation," *Spiritual Psychology and Counseling* 2:3 (2017), ss.73-88.
- Ellison, Craig. "Spiritual Well-being: Conceptualization and Measurement," *Journal of Psychology and Theology* 11:4 (1983), ss.330-338.
- Fisher, John. "Spiritual Health: Its Nature, and Place in the School Curriculum," Yayınlanmamış Doktora Tezi, Melbourne University, Victoria, 1998.
- Howden, Judy. "Development and Psychometric Characteristics of the Spirituality Assessment Scale," Yayınlanmamış Doktora Tezi, Texas Woman's University, Texas, 1992.
- Ingersoll, Elliot. "Construction and Initial Validation of the Spiritual Wellness Inventory," Yayınlanmamış Doktora Tezi, Kent State University, Ohio, 1995.
- Ingersoll, Elliot. "Spiritual Wellness in the Workplace," Giacalone ve Carole Jurkiewicz (ed.), *Handbook of Workplace Spirituality and Organizational Performance* (London: Routledge, 2010) içinde, ss.232-242.
- Jöreskog, Karl ve Dag Sörbom. *Lisrel 8: Structural Equation Modeling with the Simplis Command Language*. Hillsdale: Erlbaum Associates Publishers, 1993.
- Kasapoğlu, Figen. "Manevi Yönelim Ölçeği'nin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik," *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 16:3 (2015), ss.51-68.
- Kline, Rex. *Principles and Practice of Structural Equation Modeling*. New York: The Guilford Press, 2005.
- National Interfaith Coalition on Aging, *Spiritual Wellbeing: A Definition*. Athens: NICA, 1975.
- Odabaş, Yasemin. "Engelli Çocuk Annelerine Verilen Manevi Bakım Desteğinin Manevi İyilik ve Umut Düzeylerini Arttırmaya Etkisinin Değerlendirilmesi," Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Zonguldak, 2020.

- Opatz, Joseph. "Stevens Point: a Longstanding Program for Students at a Midwestern University," *American Journal of Health Promotion* 1:1 (1986), ss.60-67.
- Oxford Dictionary, "Definition of Spirituality."
<https://www.lexico.com/definition/spirituality> (28.06.2021)
- Özdoğan, Öznur. "İnsana Manevi-Psikolojik Yaklaşım," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49:2 (2008), ss.77-102.
- Paloutzian, Raymond ve Ellison Craig. *Developing a Measure of Spiritual Well-Being*. New York: The American Psychological Association, 1979.
- Sheldrake, Philip. *A Brief History of Spirituality*. London: John Wiley & Son, 2009.
- Sümbüloğlu, Kadir ve Beyza Akdağ. *İleri Biyoistatistiksel Yöntemler*. Ankara: Hatipoğlu Yayınları, 2009.
- Sümer, Nebi. "Yapısal Eşitlik Modelleri: Temel Kavramlar ve Örnek Uygulamalar," *Türk Psikoloji Yazıları* 3:6 (2000), ss.49-73.
- Underwood, Lynn ve Jeanne Teresi. "The Daily Spiritual Experience Scale: Development, Theoretical Description, Reliability, Exploratory Factor Analysis, and Preliminary Construct Validity Using Health-Related Data," *Annals of Behavioral Medicine* 24:1 (2002), ss.22-33.
- Vieira, Armando Luis. *Interactive LISREL in Practice*. London: Springer, 2011.
- World Health Organization. *Spiritual Aspects of Health*. South-East Asia: WHO Regional Office Press, 1998.

EK-1: Manevi İyilik Hali Ölçeği

Elliott Ingersoll, Ph.D., PCC

Lütfen aşağıdaki maddelere, her bir maddeye ne kadar katılıp katılmadığınızı gösteren ölçekten bir sayı seçerek cevap veriniz. Her öge numarasının yanındaki boşlukta seçtiğiniz numarayı işaretleyiniz.

Kesinlikle Katılmıyorum						Kesinlikle Katılıyorum	
1	2	3	4	5	6	7	8
1.							1
2.							2
3.							3
4.							4
5.							5
6.							6
7.							7
8.							8
9.							9
10.							10

- | | |
|--|-------|
| 11. Dünyada kendimi güvende hissetmiyorum. | ___11 |
| 12. Maneviyatım diğer insanlarla bağlantı içinde olmamı arttırır. | ___12 |
| 13. Hayatımın anlamlı olduğunu asla deneyimlemiyorum. | ___13 |
| 14. Kendimi benim için önemli olan ve hayatımı büyük ölçüde etkileyen sağlıklı bir topluluğun parçası gibi hissediyorum. | ___14 |
| 15. Fiziksel hislere dikkatimi vermekten hoşlanmıyorum. | ___15 |
| 16. Hayat, olgunlaşma ve olumlu yönde dönüşümle ilgilidir. | ___16 |
| 17. Tanrı'nın varlığını hissetmem için ne yapmam gerektiğini bilmiyorum. | ___17 |
| 18. Her şey umutsuz görünse bile, işlerin daha iyiye gidebileceğine dair inancım var. | ___18 |
| 19. Diğer insanları affetmemin gerçekten bana bir yararı olmaz. | ___19 |
| 20. Yaşam şeklim, gerçekten kim olduğum hakkında bana büyük bir bilgi sağlıyor. | ___20 |
| 21. İşleri olabildiğince doğru yapma konusunda direten ve sert kuralları olan bir insanımdır. | ___21 |
| 22. Hoşça geçirdiğim anları her gün deneyimlerim. | ___22 |
| 23. Tanrı'nın varlığına dair güçlü bir hissi içimde asla deneyimlemem. | ___23 |
| 24. Hayat deneyimlerimin anlamı hakkında her zaman derinlemesine düşünürüm. | ___24 |
| 25. Kendimi bir gruba aitmiş gibi hissetmiyorum. | ___25 |
| 26. Yaşadığım her bir anı genellikle tam anlamıyla hissederim. | ___26 |
| 27. Manevi inançlarımı sorgulamaktan korkuyorum. | ___27 |
| 28. Hayat benim için kutsaldır. | ___28 |
| 29. Hayatımın bir noktada yoluna gireceğine inancım çok az. | ___29 |
| 30. Hayatımdaki insanlar çoğunlukla bana karşı şefkatli ve merhametlidir. | ___30 |
| 31. Hayatımda karşılaştığım meseleleri irdelemem. | ___31 |
| 32. Zaman zaman zorlansam da kendi kendime acımayı engelleyebilirim. | ___32 |
| 33. Kendimi hayatın neyle ilgili olması gerektiği konusundaki tasvirlerin baskısı altında hissediyorum. | ___33 |
| 34. Günlük faaliyetlerimde kutsal olanın bilincindeyim | ___34 |
| 35. Hayatımdaki deneyimlerimden pek anlam çıkartmam. | ___35 |
| 36. Bisikletle veya yaya olarak bir yerden bir yere giderken genellikle doğadaki şeyleri fark ederim. | ___36 |
| 37. Bir sonraki işe geçmeden önce, başarıyla tamamladığım o işin hazzını yaşamam. | ___37 |
| 38. Belirsizlik ve muğlaklık, hayatın yararlı parçalarındandır. | ___38 |
| 39. Büyüdükçe yeni manevi ritüeller geliştirmedim. | ___39 |
| 40. Her an, umuda dair bir potansiyel vadeder. | ___40 |
| 41. Geçmiş yaralarımın dair dargınlıklarım var. | ___41 |
| 42. Kendim hakkında daha çok şey öğrendikçe daha fazlasını vermem gerekir. | ___42 |
| 43. Zorba tipler yerine kibar insanlarla birlikte olmayı tercih ederim. | ___43 |
| 44. Kendimi bir şeylere güçlü bir şekilde adama konusunda özgür | |

hissederim.	___44
45. Tanrı'ya olan inancım, doğayla temas halinde olmamı azaltır.	___45
46. Maneviyatım benim için çok önemlidir.	___46
47. Manevi olarak değer verdiğim insanların hayattan keyif almama yardımcı olmadığını hissederim.	___47
48. Gelecekte olacakları düşündüğümde gerilmiyorum.	___48
49. İşlerin tamamen kontrolümde olması benim için önemlidir.	___49
50. Hayatıma maneviyatı katmama yardımcı olan ritüellerim var.	___50
51. Kötüyken daha iyiye giden yaşantılarım olmadı.	___51
52. Bir insanı yapabileceği herhangi bir şey için affedebilirim.	___52
53. Bilgiye değer vermem için inançlarımla çatışmaması gerekir.	___53
54. Konuşmadan önce görüşlerimin doğru olduğundan emin olana kadar beklerim.	___54
55. Belli bir toplumsal imaja uygun yaşamak için büyük bir baskı hissederim.	___55



Bir Din Öğretimi Yaklaşımı Olarak Korelasyon Didaktiği*

HASAN SÖZEN

Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

hasan.sozen@mail.com

<https://orcid.org/0000-0002-3141-2994>

Öz

Bu çalışma, Almanya'da, Katolik din dersi öğretim programlarının geliştirilmesinde benimsenen korelasyon didaktiği yaklaşımını konu edinmektedir. Didaktik bir yaklaşım olarak korelasyon, din eğitim ve öğretiminde hem dinî bilgiyi hem de öğrencilerin yaşamlarını dikkate alma iddiasıyla ortaya çıkmıştır. Çalışmada korelasyon didaktiğinin teolojik ve pedagojik temelleri üzerinde durulmuş, yaklaşımın tarihsel dönüşümü incelenmiş, korelatif din öğretiminde dikkat edilmesi gereken hususlara değinilmiş, bu yaklaşımın güçlü ve zayıf yönleri irdelenmiştir. Çalışmanın amacı, korelasyon didaktiğini tanıtmak, ilgili tüm paydaşların dikkat ve anlayışına sunmaktır. Çalışmanın bir diğer amacı ise din derslerine konu olan dinî bilginin gerçek yaşamda hayat bulmasına imkan veren ve dinî olanı öğrenciler için daha anlaşılabilir kılan bir din öğretimi yaklaşımının alandaki yeni arayışlara kapı aralamasını sağlamaktır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Öğretim Yaklaşımı, Korelasyon Didaktiği, Paul Tillich, Edward Schillebeeckx.

Correlation Didactics as a Religious Educational Approach

Abstract

This study focuses on the correlation didactic approach adopted in the development of Catholic religious teaching programs in Germany. As a didactic approach, correlation emerged with the claim of considering both religious knowledge and students' lives in religious education and training. In the study, the theological and pedagogical foundations of correlation didactics were emphasized, the historical transformation of the approach was examined, the points to be considered in correlative religious teaching were mentioned, and the strengths and weaknesses of this approach were examined. The study aims to introduce the correlation didactics and present it to the attention and understanding of all relevant stakeholders. Another aim of the study is to enable a religious teaching approach that allows the religious knowledge, which is the subject of religion lessons, to come to life in real life and makes the religious one more understandable for students, opening the door to new searches in the field.

Keywords: Religious Education, Educational Approach, Correlation Didactics, Paul Tillich, Edward Schillebeeckx.

Giriş

Öğretim yaklaşımları, eğitim bilimcilerin; öğrenmenin nasıl gerçekleştiği, öğrenme üzerinde etkili olan faktörlerin neler olduğu, öğrenme ortamının nasıl olması gerektiği gibi sorulara verdikleri cevaplar sonucunda gelişmiştir. Her bir öğretim yaklaşımı ortaya çıktığı dönemin ihtiyaç ve beklentilerini karşılama, sorunlarına çözüm getirme iddiası taşımıştır. Öğretim alanında geliştirilen yaklaşımlardan biri de korelasyon didaktiğidir (Korelatif Din Öğretimi Yaklaşımı). Korelasyon didaktiği Almanya’da, Katolik din dersi öğretim programlarının geliştirilmesinde; hedef davranışların, ders konularının, eğitim durumları ile değerlendirme süreçlerinin belirlenip düzenlenmesinde 1974’ten günümüze benimsenen bir din öğretimi yaklaşımıdır.

Korelasyon didaktiği, din derslerine katılan öğrencilerin yaşamları ile din derslerine konu olan din (dini bilgi, dini içerik vb.) arasındaki ilişkinin eğitim ve öğretim yoluyla kurulması veya mevcut ilişkinin gün yüzüne çıkartılıp açıklığa kavuşturulması şeklinde tarif edilmektedir.¹ Bu yaklaşıma göre herhangi bir dinin ve o dinin bildirmiş olduğu bilginin, din derslerine katılan öğrenciler tarafından öğrenilmeye (inanılmaya) değer bulunması, o dinin ve bildirmiş olduklarının dış dünyadaki pratik faaliyetlerle ilişkili olmasıyla doğrudan ilgilidir.² Öğretilecek dinî bilginin kendi içinde uyumlu olması ve bir bütün halinde sunulması, tüm bunların öğrenciler tarafından anlamlı bulunması önemlidir. Yaşayan, düşünen ve üreten bir varlık olarak insanı (öğrencileri) hesaba katmayan, onun tutum ve davranışlarını, olgu ve olayları düşünüş ve anlayış biçimini dikkate almayan, bir diğer ifadeyle din ile yaşam arasındaki ilişkiye herhangi bir anlam ve işlev kazandırma gayesi gütmeyen bir din öğretimi düşünülemez, düşünülmemelidir. Buna göre din öğretimi öğrencilerin hayatına dokunmalı, ona anlam katmalıdır. Neticede din derslerine konu edilen din, öğrencilerin deneyim ve tecrübelerine, hayatı anlama ve anlamlandırma çabalarına katkı sunduğu ölçüde faydalı olacak ve yaşamlarını daha anlamlı kılacaktır.³ Gerçek hayatta belli bir karşılığı olmayan dinin, muhatapları için herhangi bir değerinin olmayacağı açıktır.

* Bu makale, “Din Öğretiminde Korelasyon Didaktiği Yaklaşımı: Almanya Örneğinde Nitel Bir Araştırma” başlıklı doktora çalışmamızdan (Ankara Üniversitesi, Ankara, 2019) üretilmiştir.

¹ Norbert Mette ve Folkert Rickers, *Lexikon der Religionspädagogik* (Neukirchen: Neukirchener Verlag, 2001), s.1106.

² Henning Luther, *Religion und Alltag, Bausteine zu einer Theologie des Subjekts* (Stuttgart: Radius-Verlag, 1992), s.19.

³ Edward Schillebeeckx, “Tradition und Erfahrung. Von der Korrelation zur kritischen Interrelation. Hans Georg Ziebertz im Gespräch mit Edward Schillebeeckx anlässlich dessen 80. Geburtstag am 12. November,” *Katechetische Blätter* 119 (1994), ss.756-762.

Bu noktada öğrencilerin, dinden ne anladıklarının ve ona nasıl bir anlam yüklediklerinin belirlenmesi elzemdir.

Modern dünyada insanlar, din adına söylenenleri olduğu gibi kabul etmek yerine, bunları hayatın, bir başka ifadeyle aktif deneyim ve tecrübelerinin süzgecinden geçirmektedir. Kendilerine haz ve mutluluk veren, manevi sevinç ve doyumluk hissi uyandıran ne ise ona inanmayı tercih etmekte, hoşlarına gitmeyen bir bilgi, olgu veya gerçeklik söz konusu olduğunda ondan kaçınmaktadır. Bu bağlamda karşımıza çıkan ilk sorun, kişinin kutsal kabul ettiği varlıkla kendi bildiği yolda ve kendi çabalarıyla ilişki kurma hak ve görevi anlamına gelen “dinî bireycilik” meselesidir. Buna göre, insanların sadece bireysel dinî tecrübeleri dikkate alınmakta, onların pratik yaşam deneyimlerine (hayata) atıfta bulunmayan din – ve bildirmiş olduğu ilkeler – hayatı anlama ve anlamlandırma sürecine katılmamaktadır. Burada karşımıza çıkan bir diğer sorun, insanların bireysel dinî tecrübelerinin hiçbir şekilde gündeme getirilmemesi meselesidir. Bu durumda insanlar, dinî bilginin salt alıcısı olma tehlikesiyle karşı karşıya kalmaktadır.⁴ Dinin bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmesinin insan aklını, yaşamını, deneyim ve tecrübesini yok saymayı gerektirmediği gibi dini ve onun bildirmiş olduğu bilgiyi dışlamayı gerektirmediği de açıktır. Buna göre, hakikatin yalnızca akıl yoluyla veya bilfiil deneyimleyerek, keşfederek anlaşılacağı düşüncesinden uzaklaşmak gerekir. Bununla birlikte dinî bilginin sorunların çözümünde yegane başvuru kaynağı olarak değerlendirilmesi yeterli görülmemektedir. Din ile yaşam arasındaki ilişkinin kurulması veya bu ilişkinin gün yüzüne çıkartılması bir zorunluluktur. Öyle ki bu sayede insan, din veya yaşam olgusundan herhangi birine yabancılık hissetmeyecek, herhangi birini diğerinin yerine koyma hissine kapılmayacaktır.

Günümüz dünyasında dinin rehberliğini dikkate alan, kendi tarihselliği içinde anlayan, anlamlandıran ve insanların varoluşsal deneyimleriyle olan ilişkisini ortaya koyan; din-yaşam ilişkisini dinî ve dünyevi sorunlarla başa çıkmada başat unsur olarak gören din öğretimi yaklaşımlarına olan ihtiyaç ortadadır. Din derslerinde, din ile yaşam arasında ilişki kurulması, deneyimlenen hayatın dinî bilgi ile desteklenmesi, dinî bilginin de yaşanılan hayatla ilişkilendirilerek anlaşılması, yorumlanması ve üretilmesi gerekliliği göz ardı edilmemesi gereken bir gerçekliktir. Dinden, insanların dünya

⁴ Iris Bosold ve Peter Kliemann, *Ach, Sie Unterrichten Religion? Methoden, Tipps und Trends* (Stuttgart: Calwer Verlag, 2003), s.78.

hayatına uyum sağlamasına yardımcı olması, bilişsel, duyuşsal ve ahlaki gelişimlerine kılavuzluk etmesi, doğru tercihlerde bulunması için gerekli şartları sağlaması, onları hayatın çeşitli alanlarında desteklemesi beklenmektedir. Din olgusuyla karşılaşan insanların da dinî bilgiyi, deneyim ve tecrübelerine göre, sosyal ve kültürel bağlam içinde yeniden oluşturmaları, kullanmaları ve gelişmesine katkıda bulunmaları arzu edilen bir durumdur. Bu durumu kısaca “dinli hayat, hayatlı din” şeklinde özetlemek mümkündür. Burada “hayatlı din” ile kastedilen, anlatılan ve öğretilen dinî bilginin hayatın içinden olması, hayata dair ve hayatın içinden sorulara cevap vermesi, insanların mevcut ve muhtemel sorunlarına çözüm önerisi geliştiren bir dinamizme sahip olmasıdır.

Din eğitim ve öğretimi, dinî bilgiyi tarihin içinde okumakla birlikte onu günümüze; eyleyen, duyumsayan ve yaşayan bireyler olarak insanların hayatına taşıyabilmeli, dünyayı anlama ve anlamlandırma faaliyetlerine katkı sunabilmelidir. Buna göre çalışmanın amacı, din ile yaşamı aynı düzlemde buluşturma iddiasında olan; yaşamla ilişkilendirilerek üretilen dinî bilgiyi öğretim ortamına taşıyan korelasyon didaktiğini tanıtmak, ilgili tüm paydaşların dikkat ve anlayışına sunmaktır.

Korelasyon didaktiğinin, kendi koşulları içinde ve var olduğu şekliyle açıklanmaya çalışıldığı bu çalışmada, yöntem olarak literatür taraması kullanılmış ve çeşitli yazılı kaynaklardan yararlanılmıştır. Araştırmada kullanılan temel kavramlar hakkında bilgi vermek, araştırmayı temellendirmek ve araştırma sonucunda elde edilen verileri değerlendirebilmek için korelasyon didaktiğiyle ilgili çalışmalara, kavramsal ve kuramsal yazını içeren kitap ve makalelere başvurulmuştur.

1. Korelasyon Didaktiği (Korelatif Din Öğretimi Yaklaşımı)

Korelasyon kavramı, bilim dilinde iki veya daha fazla değişken/fenomen arasındaki ilişkiyi belirtmek için kullanılmaktadır. Çeşitli tanımları bulunan korelasyonun, günümüzde yaygın olarak kullanıldığı alanların başında istatistik gelmektedir. Korelasyon kavramı istatistikte, iki veya daha fazla değişken arasındaki ilişkiyi ve bu ilişkinin gücü ile yönünü ifade etmektedir.⁵ Korelasyon kavramının çok sık kullanıldığı diğer disiplinler ise biyoloji ve felsefedir. Korelasyon, biyolojide organizmanın değişik yapı, özellik ve olaylarında görülen karşılıklı ilgi ve bağıllık durumunu vurgularken

⁵ Joachim Track, *Der theologische Ansatz Paul Tillichs* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975), s.271.

felsefede, istatistikte de olduğu gibi iki veya daha fazla değişkeni belli bir biçimde düzene sokan ilişki şeklinde tanımlanmaktadır.⁶

Katolik teolojide tanrı ile insan, din ile yaşam, inanç sistemi ile günümüz dünyası, bir diğer ifadeyle dinî kaynaklardan elde edilenler ile mevcut koşullarda deneyimlenen ve tecrübe edilen yaşam arasındaki ilişkiyi ifade etmek için kullanılan korelasyon, dini bilgi ile insanların zamanın şartlarına (tarihsel, sosyal, kültürel vb.) göre farklılık gösterebilen yaşamları arasındaki etkileşimin nasıl daha işlevsel kılınabileceğini ele alan teolojik bir prensiptir.⁷

Korelasyonun, teolojide farklı kapsam ve bağlamda çeşitli tanımları yapılmıştır. Korelasyon kavramı, dinî pratikler bağlamında ele alındığında, bundan daha çok dinî bilginin günlük hayatta bilinçli ve/veya bilinçsiz kullanımı anlaşılmaktadır. Sistematik Teolojiye göre korelasyon, dinî kavramların insanların varoluşsal deneyim ve tecrübeleriyle ilişkilendirilmesi ve anlamlandırılması işlemidir. Hermenötik korelasyon ise konjonktürün, bir başka ifadeyle her türlü durum ve şartın ortaya çıkardığı sonucun dinin rehberliğinde anlaşılıp anlamlandırılmasını ifade etmektedir.⁸ Her halükarda korelasyon didaktiği, dinî olanın hayatı, hayatın da dinî olanı insanlar için daha anlamlı ve anlaşılır kılmasını hedefleyen teolojik bir anlayış ve yaklaşım olarak ortaya çıkmıştır.

Didaktik (din öğretimsel) bir yaklaşım olarak korelasyon, din eğitim ve öğretiminde hem dinî bilgiyi hem de öğrencilerin duydukları, gördükleri ve edindiklerinden sonra kendilerinde kalan şey olarak yaşamlarını dikkate alma ve her iki gerçekliğin (bilgi-yaşam) özelliklerini göz önünde bulundurma iddiasıyla ortaya çıkmıştır.⁹ Aslında korelasyon didaktiğinin herkes tarafından kabul edilen genel bir tanımı bulunmamaktadır. Korelasyon didaktiği, kimi eğitim bilimcilerine göre din ile yaşam arasında ilişki kurmaya çalışırken, bazı eğitim bilimcilere göre zaten var olan ilişkiyi ortaya çıkarmayı hedeflemektedir. Her ne kadar korelasyon didaktiğinin herkes tarafından kabul edilen genel bir tanımını yapmak zor olsa da

⁶ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), s.184.

⁷ Werner Ritter, "Kinder und Inhalte im Religionsunterricht," Georg Hilger (ed.), *Religionsdidaktik Grundschule Handbuch für die Praxis des evangelischen und katholischen Religionsunterrichts* (München-Stuttgart: Kösel-Calwer, 2006) içinde, s.161.

⁸ Werner Simon, "Religionsunterricht im Prozeß der Individualisierung. Entwicklungen in der westdeutschen katholischen Religionspädagogik seit 1945," Werner Simon (ed.), *Im Horizont der Geschichte* (Münster: Religionspädagogische Studien zur Geschichte der religiösen Bildung und Erziehung, 2001) içinde, s.233.

⁹ Bernhard Grümme, *Vom anderen eröffnete Erfahrung, Zur Neubestimmung des Erfahrungsbegriffs in der Religionsdidaktik* (Gütersloh: Gütersloher Verlag, 2007), s.48.

korelasyon didaktiğinden ne anlaşıldığını veya onun nasıl yorumlandığını bazı temel ilke ve yaklaşımlardan hareketle belirlemek mümkündür. Yapılan alanyazın taramalarından hareketle, korelasyon didaktiğinin üç farklı şekilde tanımlanabileceğini söylemek mümkündür. Buna göre korelasyon didaktiği, din ile yaşam arasında ilişki kurmaya dayanan bir din öğretimi yaklaşımıdır. Bir başka anlayışa göre korelasyon didaktiği, din derslerine konu olan bilgi ile bu derse katılan öğrencilerin yaşamları arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarmaya ve açıklamaya çalışan bir din öğretimi yaklaşımıdır. Bu iki anlayış dışında, korelasyon didaktiğinin hem ilişki kurma hem de var olan ilişkiyi ortaya çıkarma ve açıklama özelliğine vurgu yapan tanımlara da rastlanmıştır.¹⁰ Buna göre korelasyon didaktiği, din ile yaşam arasında ilişki kurmaya, mevcut ilişkiyi ortaya çıkarmaya ve açıklamaya çalışan bir din öğretimi yaklaşımı olarak anlaşılmış ve tarif edilmiştir.

Korelasyon didaktiği, öğretim ortamına taşınan konu ve muhtevanın hayatın içinden olması ve gerçek hayata uyarlanabilir özellikler taşıması gerektiğine; öğrencilerin hem bireysel hem de toplumsal hayatına dokunmasının, onlar için anlamlı ve öğrenmeye değer bulunmasının önemine dikkat çekmektedir. Korelasyon didaktiğinde, din dersi konu ve içeriklerinin hedef kitlenin anlayabileceği ve gelişimlerine katkı sunabileceği düzey ve özellikte olmasına, onların ilgi ve beklentilerini karşılmasına özellikle vurgu yapılmaktadır.¹¹ Korelasyon didaktiğiyle hedeflenen, din ile yaşam arasındaki mevcut ilişkinin ortaya çıkarılması ve öğrencilerin söz konusu ilişkiyi kurabilmeleri için uygun öğrenme ortam ve olanaklarının sağlanmasıdır.

Korelasyon didaktiği, din öğretiminde konu merkezli yaklaşımlar ile öğrenci merkezli yaklaşımlardan herhangi birini bir diğerine tercih etmemekte, daha üstün veya daha önemli görmemektedir. Korelasyon didaktiği, bir taraftan din derslerinin merkezine belli bir dini ve o dinin esaslarını taşıırken diğer taraftan öğrencinin kendisine, onun yaşamına, deneyim ve tecrübelerine vurgu yapmaktadır. Böylece korelasyon didaktiği, konu merkezli din dersleri ile öğrenci merkezli din derslerini bir araya getiren, onları bütünleştiren yeni ve alternatif bir din öğretimi yaklaşımı

¹⁰ Hans Georg Ziebertz ve diğerleri, "Abduktion in der Religionspädagogik," Hans Georg Ziebertz (ed.), *Abduktive Korrelation: Religionspädagogische Konzeption, Methodologie und Professionalität im interdisziplinären Dialog* (Münster-Hamburg-London: Lit Verlag, 2003) içinde, s.14.

¹¹ Katechetische Kommission Oberwallis, *Lehrplan für den katholischen Religionsunterricht im Oberwallis* (Wallis: Departement für Erziehung, Kultur und Sport, 2009), s.4.

sunmaktadır.¹² Din ile yaşam arasındaki ilişki, birbirlerini doğrulamak veya dışlamak için değil, geliştirmek ve harekete geçirmek için kurulmaktadır. Burada asıl hedef, hayatı dinle, dini de yaşamla daha anlamlı ve işlevsel kılmaktır. Dini bilgilerin öğrencilere ulaştırılmasını, onların dünyalarına dokunmasını ve yeni (dinî) deneyimler elde etmelerini sağlamaktır. Amaç, dinî olanın bireyin yaşamında günümüz dünyasında da hala bir anlam ifade ettiğini, geçerliğinin bulunduğunu ortaya koymak, ispat etmektir. Sonuç olarak korelasyon didaktiği, bir taraftan öğrencilerin yaşamları ile din/dinî bilgi arasındaki ilişkinin eğitim-öğretim yoluyla kurulması şeklinde tarif edilirken diğer taraftan din ile yaşam arasındaki mevcut ilişkinin gün yüzüne çıkartılarak açıklanmasını öngören bir din öğretimi yaklaşımı olarak anlaşılmaktadır.

2. Korelasyon Didaktiğinin Teolojik ve Pedagojik Temelleri

Korelasyon kavramını teolojiye kazandıran isim, geçtiğimiz yüzyılın en etkili filozof ve ilahiyatçılarından Paul Tillich olmuştur. Tillich, tek başına hem apologetik anlayışı (güncel soru ve sorunlara ilahi cevaplar ve çözüm önerileri aranması) hem de kerigmatik teolojiyi (dini bilginin dogmatik ve normatif bir biçimde aktarılması) yetersiz bulmuş, her iki teolojik anlayışın yeniden değerlendirilmesi ve geliştirilmesi gerektiğini belirtmiştir.¹³ Tillich'e göre teolojik bir sistem iki temel ihtiyacı karşılayacak özellikte olmalıdır: Geleneği¹⁴ muhatapları için anlaşılır kılmak ve bunları gelecek her yeni nesil için yeniden yorumlamak. Bu nedenle o, hem ilahi mesajın kendine has niteliğini hem de mevcut durumu göz ardı etmeyen, apologetik teoloji ile kerigmatik teolojiyi birleştiren yeni bir teolojik yaklaşım önermiştir.

Paul Tillich korelasyonu, birbirini etkileyen ama aynı zamanda birbirinden bağımsız kalmaya da devam edebilen iki etmenin karşılıklı ilişkisi olarak tanımlamıştır.¹⁵ Bu durum, birbirinden bağımsız iki varlığın etkileşim halinde olmasını, birbirlerine bağlı kalmasını; herhangi biri söz konusu olduğunda, diğerinin de açıkça ifade edilemese bile düşünülmesini, akla gelmesini ifade etmektedir. Tanrıyı anlamak için insanın, insanı anlamak için de Tanrı'nın; dini anlamak için yaşamın, hayatı anlamak için de dinin

¹² Rudolf Englert, *Religionspädagogische Grundfragen, Anstöße zur Urteilsbildung* (Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 2007), s.124.

¹³ Necmettin Tan, "Paul Tillich'te Vahiy ve İman" (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2002), s.8.

¹⁴ Tillich geleneği; dinî esasların, dinî bilgi ve rivayetlerin bütünü için kullanılmaktadır. Ona göre gelenek, basit manada örf ve adet olarak değil, en geniş anlamıyla, zahir ve batınıyla "din" olarak anlaşılmaktadır. Buna göre gelenek, içerisinde ilahi mesajı da taşıyan daha genel bir kavramdır.

¹⁵ Paul Tillich, *Systematische Theologie* (Stuttgart: Walter de Gruyter, 1984), s.65.

gerekli olmasını bu duruma örnek olarak vermiştir.¹⁶ O, hayatı bir soru, geleneği de cevap olarak nitelendirmiş, ikisi arasında anlamlı bir bağ kurmaya çalışmıştır. Geleneğin ancak ontolojik sorularla ve bu sorulara verilecek teolojik cevaplarla açıklanabileceğine inanmıştır. Korelasyona konu olan herhangi bir değişken bir diğerinin yerine geçemeyeceği gibi değişkenler birbirine de dönüşmezler. Ayrıca söz konusu değişkenlerden herhangi biri, bir diğerine göre daha önemli ve değerli olmadığı gibi daha baskın bir biçimde de ortaya çıkmazlar.¹⁷

Tillich, geleneğin günümüz dünyasında da yaşanılabilir olması gerektiğini savunmuştur. O, geleneğin gerçek hayatta bir karşılığının olması, insanların ontolojik soru ve sorunlarını açıklığa kavuşturması, yaşam gerçekliğinin anlaşılması, yorumlanması ve anlamlandırılmasına yardımcı olması gerektiğini belirtmiştir. Ona göre korelasyon teolojisinin asıl hedefi, gelenek ile mevcut durum arasındaki ilişkinin kurulması ve bu ilişkinin esasının açıklanmasıdır.¹⁸ Geleneğin yaşanılabilir olması, bir diğer ifadeyle dış dünyada herhangi bir karşılık bulması mevcut inanç esaslarının değişmesi anlamına gelmemektedir. Burada sözü edilen, geleneğin özünün değişmesinden çok günlük yaşam kurallarının, bireysel ve toplumsal ilişkilerin, sosyal yapıya ve kamu hayatına dair kuralların yeniden yorumlanması, içinde yaşanan çağa taşınması ve insanlar için daha anlamlı kılınmasıdır. Geleneğin anlaşılma biçimi ve bunun günümüzdeki işlevi elbette bir sorgulama sürecinden geçecektir. Ancak burada sorgulanacak olan ilahi mesajın kendisi değil, ona insanlar tarafından yüklenen anlam, onun üzerine yapılan yorumlar, buradan hareketle verilen hükümler ve tüm bunların geçmişten günümüze insanlar üzerinde bıraktığı izlerdir. Burada söz konusu olan, ilahi mesajın geçmişte olduğu gibi günümüzde de yeniden yorumlanması, günün ihtiyaç ve şartlarına göre yeni anlamlar çıkartılmasıdır. Burada gelenek, insanlığın soru ve sorunlarına ilahi bir cevap olarak değerlendirilebilir. Nitekim o, insanın kendi doğasına yabancılaşmasına tanrısal bir tepkidir.¹⁹ Burada Tanrı'nın, vahiy göndermek suretiyle insani durum hakkında konuşmaya/insani duruma müdahalede bulunmaya karar verdiğini anlamaktayız.

Paul Tillich, gelenek ile mevcut durum ve koşullar arasında gerçek, tutarlı ve işlevsel bir ilişkinin mümkün olup olmadığını araştırmış, Tanrı ile kulu

¹⁶ Paul Tillich, *Din Felsefesi*, çev. Zeki Özcan (İstanbul: Alfa Yayınları, 2000), s.137.

¹⁷ Paul Tillich, *İmanın Dinamikleri*, çev. Fehrullah Terkan (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), s.7.

¹⁸ Tillich, *Systematische Theologie*, s.76.

¹⁹ Track, *Der theologische Ansatz Paul Tillichs*, s.279.

arasındaki ilişkinin niteliğini varoluşsal düzlemde tartışmıştır. İnsanın kendi varoluşuna dair muhtemel soru ve sorunlarına tatmin edici cevap ve çözüm önerilerini Tanrı (vahiy) gerçekliğinde aramıştır.²⁰ Tillich korelasyonu, bu ve buna benzer soru ve sorunları, hem kutsal metinlerden hem de dinin esaslarından hareketle yanıtlamak ve çözüme kavuşturmak için geliştirmiştir. Buna göre teolojinin görevi, insanın kendi varoluşu ile ilgili sorularını ve bu soruların ilahi mesajda ifadesini bulan cevaplarını belirlemektir.

Korelasyonun din eğitim ve öğretiminde yeni bir yaklaşım ve anlayış olarak gelişip benimsenmesinde etkili olan isimlerin başında Hollandalı teolog ve eğitim bilimci Edward Schillebeeckx gelmektedir.²¹ Tillich tarafından teolojiye kazandırılan korelasyon prensibi, Schillebeeckx tarafından da benimsenmiş, teolojiden sonra din öğretimine de uyarlanmıştır. Schillebeeckx'e göre teoloji gibi din eğitimi de iki temel kaynaktan beslenmektedir. Bu kaynaklardan biri, geleneğe sadık kalınarak yeniden üretilen bilginin (yorum, anlayış vb.) bizzat kendisi, diğeri ise insanların yaşamları ve yaşam serüvenlerinde elde ettikleri dinî deneyim ve tecrübeleridir. Schillebeeckx'e göre din öğretiminin misyonu, her iki kaynağın birbiriyle olan ilişkisinden hareketle ortaya çıkan dinî bilgiyi ders ortamına taşımak olmalıdır.²² Böylece hayat, dinî bilginin daha doğru anlaşılmasına, dinî bilgi de hayatın daha anlamlı ve işlevsel kılınmasına katkı sağlamış olacaktır.

Bir din öğretimi yaklaşımı olarak korelasyondan, din derslerine konu olan dinî bilgi ve muhteva ile öğrencilerin deneyim ve tecrübelerinin ilişkilendirilmesini, bir diğer ifadeyle onların varlığa ve varoluşa dair soru ve sorunlarını açıklığa kavuşturma çabasını anlıyoruz. Schillebeeckx, gerçek hayatta herhangi bir karşılığı olmayan dinî bilginin, muhatapları için herhangi bir anlamı olamayacağı gibi, Tanrı tarafından gösterildiğine inanılan doğru yola da ulaştıramayacağını ifade etmiştir. Bu noktada öğrencilerin, dinden ve dinin hakikatlerinden ne anladıklarının ve onu nasıl yaşadıklarının bilgisine sahip olunması elzemdir.²³ Dinî bilgiyi herhangi bir işleme tabi tutmaksızın; metin, bağlam, tarihî gerçeklikler, akla uygunluk gibi

²⁰ Gerhard Wehr, *Paul Tillich* (Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1979), ss.104-105.

²¹ Reinhold Boschki, *Einführung in die Religionspädagogik* (Darmstadt: WBG, 2008), s.139.

²² Ritter, *Kinder und Inhalte im Religionsunterricht*, s.162.

²³ Schillebeeckx, *Tradition und Erfahrung*, s.756.

ilkeleri de göz önünde bulundurmaksızın almak, yaşam ve deneyimlerimize entegre etmek olanaksızdır.²⁴

Korelasyon teolojisinin olduğu gibi, korelasyon didaktiğinin de amacı gelenek ile yaşam arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarmak, bir diğer ifadeyle dinin günümüzle olan ilişkisini gün yüzüne çıkarmak ve bu ilişkiyi açıklamaktır. Burada, ne gelenek yaşam karşısında ayrıcalıklı bir konuma yükseltilecek ne de yaşam geleneğe tahakküm edecek veya onu yönlendirecektir. Her iki fenomen de aynı anda öğrenme sürecine dahil edilip, aynı öneme sahip öğeler olarak dikkate alınacak ve bu şekilde değerlendirilecektir.²⁵ Korelasyon didaktiğinde asıl olan, din ile yaşam arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarmak ve onların etkileşim halinde kalmalarını sağlamaktır. Nitekim bunlar, muhatapları üzerindeki etki ve gücünü devam ettirebilmek ve işlevsel kalabilmek için birbirlerine ihtiyaç duymaktadır.²⁶

3. Korelasyon Didaktiğinin Tarihsel Gelişimi

Din dersleri, Almanya'da örgün eğitim kurumlarında okutulan düzenli dersler arasında yer aldığı günden itibaren, üzerine yoğun tartışmaların yaşandığı bir konu olmuştur. Siyasiler, eğitimciler, çeşitli inanç grupları ve elbette veliler tarafından tartışılmalı din öğretimi, sosyal bir olgu olması münasebetiyle toplumsal hayatın odağında olmuş; çeşitli reaksiyonlara maruz kalmıştır.²⁷ Din öğretiminin ne olduğuna, nerede, nasıl ve ne kadar verilmesi gerektiğine dair tartışmalar geçtiğimiz yüzyılda artarak devam etmiş, çeşitli teklif ve önerileri beraberinde getirmiştir. Bu dönemde, eğitim-öğretime dair tartışmaların başında "konu merkezli din dersleri" ile "öğrenci merkezli din dersleri" gelmiştir.²⁸

Konu merkezli din derslerini teklif edenler, bu derslerin odak noktasının din olması gerektiğini ifade etmişlerdir. Dogmatik ve normatif bir din öğretiminin öngörüldüğü bu yaklaşımda, konuya ilişkin dinî muhteva öğrencilere olduğu gibi aktarılacak, bunların öğrenciler tarafından kazanılması sağlanacaktır.²⁹ Bazı kaynaklarda Kerigmatik Din Dersi olarak adlandırılan bu yaklaşım, din dersi programlarına ilk defa 1930 yılında

²⁴ Edward Schillebeeckx, *Menschliche Erfahrung und Glaube an Jesus Christus* (Freiburg-Basel-Wien: Herder Verlag, 1979), s.34.

²⁵ Grümme, *Vom anderen eröffnete Erfahrung*, s.48.

²⁶ Ziebertz ve diğerleri, *Abduktion in der Religionspädagogik*, s.14.

²⁷ Johann Hofmeier, *Kleine Fachdidaktik katholische Religion* (München: Kösel Verlag, 1988), s.45.

²⁸ Reinhold Boschki, *Beziehung als Leitbegriff der Religionspädagogik: Grundlegung einer dialogisch-kreativen Religionsdidaktik* (Ostfildern: Schwabenverlag, 2003), s.392.

²⁹ Boschki, *Beziehung als Leitbegriff der Religionspädagogik*, s.392.

girmiş ve din öğretimi üzerindeki etkisini 1960'lı yıllara kadar devam ettirmiştir.³⁰

Kerigmatik din dersleri, dinî muhtevanın öğrencilerin yaşamlarından, deneyim ve tecrübelerinden bağımsız olarak kazandırılmasını öngörmüştür. Burada dogmatik ve normatif dinî bilginin, bir bilinç haline dönüşmeksizin, olduğu gibi (salt) aktarılması yeterli görülmüştür. Din öğretiminin hedefleri arasında bulunan, “dinin insani boyutunu daha işlevsel kılmak suretiyle, öğrencilerin ontolojik sorunlarına din temelinde çözüm önerileri geliştirmek” hedefi ise göz ardı edilmiştir.³¹ Kerigmatik din dersleri bazı sorunları beraberinde getirmiştir. Bunların başında, benimsenen yaklaşımın insanları köktendinci bir tavra sürüklemesi; kutsal metinlerde yer alan ifadelerin literal manada anlaşılabilir yorumla kapatılması gelmektedir.³² Netice itibarıyla kerigmatik din dersleri öğrencilerin ilgi ve ihtiyaçlarını karşılamakta yetersiz kalmış, onların ontolojik soru ve sorunlarına çözüm üretememiştir. Böylece kerigmatik anlayış, öğrencilerin dinden uzaklaşmasına, hayatı anlama ve anlamlandırma çabalarında dinî referansları dikkate almamalarına yol açmıştır.³³

Milyonlarca insanın hayatına mal olan 2. Dünya Savaşı Avrupa’da, özellikle de Almanya’da büyük bir yıkıma yol açmış, yaşanan siyasi, ekonomik ve psikolojik krizler toplumda onarılması güç hasarlara neden olmuştur. Yönetme gücünü elinde bulunduran kişi ve kurumlar, söz konusu olumsuzlukların üstesinden gelinmesinde din derslerini önemli bir enstrüman olarak değerlendirmiştir.³⁴ Ancak mevcut din dersleri, savaş sonrası insani krize müdahale etmekten ve manevi çöküşü engellemekten çok uzaktı. Böylece din derslerinin işlevi/işlevselliği bir kez daha sorgulanmaya başlanmış, din öğretiminde paradigma değişimine, yeni anlayış ve arayışlara kapı aralanmıştır.

20. yüzyıl ortalarına gelindiğinde, kerigmatik din derslerinin sürdürülemeyeceğine, bu anlayışla öğretilen dinî bilginin öğrenciler nezdinde herhangi bir karşılığının bulunmadığına dair sesler yükselmeye başlamıştır. Antropoloji, psikoloji ve pedagoji alanındaki gelişmeler,

³⁰ Rainer Lachmann, “Historischer Kontext: Ansätze und Grundfragen der Religionsdidaktik am Ende des 20. Jahrhunderts,” Bernhard Grümme (ed.), *Religionsunterricht Neu Denken* (Stuttgart: Kohlhammer, 2012) içinde, s.15.

³¹ Bosold ve Kliemann, *Ach, Sie Unterrichten Religion*, s.76.

³² Tillich, *İmanın Dinamikleri*, s.7.

³³ Bosold ve Kliemann, *Ach, Sie Unterrichten Religion*, s.76.

³⁴ Harry Noormann, “Wie Religionspädagoginnen und Religionspädagogen Wurden, was sie sind. Vom Nutzen der Didaktikgeschichte für die fachliche Kompetenz,” Harry Noormann (ed.), *Ökumenisches Arbeitsbuch Religionspädagogik* (Stuttgart: Kohlhammer, 2007) içinde, s.137.

öğrencilerin “salt alıcı” olarak değerlendirilemeyeceği, onların din derslerinin “gerçek öznesi” olarak dikkate alınması gerektiği sonucunu doğurmuştur.³⁵ Böylece öğrenciler, din derslerinde, dinin tarihî serüvenine ve kültür çevresine göre değişen, gelişen ve artan bir yığın bilginin salt alıcısı olarak değil, tüm bu bilgilerin bir parçası, oluşturucusu ve şekillendiricisi olarak dikkate alınmaya başlanmıştır.

Eğitim bilimciler tarafından sürdürülen çalışmalar, din eğitiminde farklı yaklaşımların ortaya çıkmasına ve çeşitli din öğretimi modellerinin geliştirilmesine yol açmıştır. Bunun neticesinde ders ve konu merkezli din dersleri, yerini öğrencilerin ilgi ve ihtiyaçlarına vurgu yapan, onların yaşamlarını, deneyim ve tecrübelerini dikkate alan öğrenen merkezli din derslerine bırakmaya başlamıştır.³⁶ Hermenötik, Aydınlatıcı ve Problem Merkezli Din Öğretimi, bu dönemde geliştirilen ve uygulanmaya başlanan din öğretimi modelleri arasında sayılmaktadır.³⁷

1962-1965 yılları arasında Katolik Kilisesinin sorunlarını tartışmak üzere toplanan 2. Vatikan Konsili’nde; dinin hakikatleri ile insanların yaşamları arasında belli bir etkileşimin gerekli olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca kilisenin kendisini sürekli güncellemesi, dinî bilgiyi yeniden yorumlaması ve yeniden üretmesi; zamanın ruhunu yansıtması ve içinde yaşanılan dünyayı ilahi mesajın ışığında yeniden anlayarak anlamlandırması gerektiği belirtilmiştir. Konsil üyeleri, kilise ve kiliseye bağlı kurumları modern dünyaya açmayı, dinî öğretileri anın gerekleriyle uzlaştırmayı hedeflemiştir. Ayrıca hayatın insanlar için daha anlamlı ve yaşanılabilir kılınması için, dinin insan hayatıyla, onların deneyim ve tecrübeleriyle ilişkilendirilmesi gerektiğini ifade etmiştir.³⁸ 2. Vatikan Konsili öncesinde ortaya çıkan “yeniden yapılanma faaliyetleri”, başta her ne kadar temel kaynaklara başvurmayı, her şeyi temel referanslara göre yeniden düzenlemeyi içermişse de bu yöneliş uzun sürmemiştir. Bir sonraki konsille birlikte teolojide yeniden bir oluşum ve dönüşüm sürecine girilmiş; teolojinin tek bir kaynaktan değil, iki temel kaynaktan beslendiği ve bu iki kaynağın birbiriyle sürekli bir etkileşim halinde bulunması gerektiği belirtilmiştir.³⁹ Böylece din öğretiminde, pedagoji ve antropoloji ile teolojinin ortak bir paydada

³⁵ Ziebertz ve diğerleri, *Abduktion in der Religionspädagogik*, ss.25-26.

³⁶ Noormann, *Wie Religionspädagoginnen und Religionspädagogen Wurden*, s.137.

³⁷ Hofmeier, *Kleine Fachdidaktik katholische Religion*, s.41.

³⁸ Edward Schillebeeckx, *Gott Die Zukunft des Menschen* (Mainz: Matthias Grünewald Verlag, 1969), s.123.

³⁹ Schillebeeckx, *Menschliche Erfahrung*, s.13.

buluşması yönünde güçlü bir irade ortaya çıkmış, dinin hakikatleri ile insanların yaşamları arasındaki karşılıklı ilişkinin önemi vurgulanmıştır.

Din ve din öğretimi anlayışında yaşanan bu gelişmeler, din derslerinin ve din dersi öğretim programlarının yeniden tasarlanması sonucunu doğurmuştur. *Curriculum-Revision* (müfredat revizyonu) olarak adlandırılan düzenlemelerle din öğretiminin daha işlevsel kılınması, dinî muhteva ile hayat arasında anlamlı bir ilişki kurulması amaçlanmıştır. Alman eğitim sistemi için bir “reform” niteliği taşıyan *Curriculum-Revision*, Alman asıllı eğitim bilimci Saul B. Robinson ve çalışma arkadaşlarından oluşan bir komisyon tarafından hazırlanmıştır. Buna göre din derslerinin hedefi, salt dini bilginin öğrencilere olduğu gibi aktarılması olmamalıdır. Aksine dinî bilgi öğrencilere evde, okulda, sokakta, iş hayatında ve özel yaşamlarında, hem günümüz hem de gelecekte karşılaşılabilecekleri mevcut ve muhtemel sorunlarla baş edebilme imkanı sunmalı, çözüm üretme becerisi kazandırmalıdır.⁴⁰

1970’li yıllara gelindiğinde Batı’da, özellikle de Almanya’da toplumun “aşkın” bir varlığa olan ilgisi azalmış, dinin toplumu değiştirme ve dönüştürme gücü ortadan kalkmaya başlamıştır. Sekülerleşme toplumun özellikle genç bireylerini etkisi altına almış, din ve onun bilgisi öğrencilerin bilinçaltına hapsolmuş; bilişsel, duyuşsal, sosyal ve ahlaki gelişimleri üzerindeki etkisi zayıflamıştır. Her ne kadar Tanrı, din, kutsal vb. kavram ve semboller öğrencilerin zihinlerinde yer edinmeye devam etse de onlara dünya görüşü kazandırma, tutum ve davranışlarını şekillendirme noktasında fazla bir etkisi ve yaptırım gücü kalmamıştır. Sonuçta din derslerine olan ilgi azalmış, kayıt sildiren öğrencilerin sayısında gözle görülür bir artış yaşanmıştır. Bu durumu fark eden yetkililer din öğretiminde paradigma değişiminin kaçınılmaz olduğunu anlamışlardır.⁴¹ 1971-1975 yılları arasında toplanan Würzburg Piskoposlar Meclisi, “dinin dünyada yaşanılabilir kılınması, hayatın da dinin rehberliğinde anlaşılıp anlamlandırılması” gerektiğini belirtmiştir.⁴² Din derslerinin yeniden tasarlanmasına neden olan bu karar, 2. Vatikan Konsili’nden sonra korelasyon didaktiğine açılan “ikinci kapı” olarak değerlendirilmiştir.

⁴⁰ Georg Baudler, *Korrelationsdidaktik: Leben Durch Glauben Erschließen* (Paderborn: Schöningh, 1984), s.74.

⁴¹ Englert, *Religionspädagogische Grundfragen*, ss.143-144.

⁴² Ludwig Volz, “Der RU in der Schule,” Ludwig Bertsch (ed.), *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland: Beschlüsse der Vollversammlung* (Freiburg-Basel-Wien: Herder Verlag, 1976) içinde, ss.113-152.

Öğrencilerde dine karşı gelişen yabancılaşma, 1978 yılında toplanan piskoposlar meclisinde, Aachen piskoposu Hemmerle tarafından da dile getirilmiş, söz konusu soruna çözüm aranmıştır. Hemmerle burada yaptığı konuşmada, öğrencilerin yaşamları, deneyim ve tecrübeleri ile dinin ve muhataplarına sunmuş olduğu bilgi ve içeriğin yeni bir anlayışla yeniden ele alınmasının önemine değinmiştir. Din derslerinin tek başına teoloji veya antropolojiden hareketle düzenlenmesine karşı çıkmış, din derslerinin sosyal bilimler ile din bilimleri arasındaki ilişkiden ve bu ilişkinin yansımalarından hareketle düzenlenmesi gerektiğini ifade etmiştir.⁴³

Korelasyon didaktiğinin dayandığı ilkelerle paralellik gösteren bir diğer açıklama Papa 2. Johannes Paul tarafından yapılmıştır. Korelasyon didaktiğinin teolojik temelleri olarak da değerlendirilen bu açıklamaya göre, gençlerin duygu ve tutumları, davranış ve düşünüş biçimleri mensubu oldukları ve etkileşim içinde buldukları topluluklar tarafından şekillendirilmektedir. Çevresel/dış etkenlere maruz kalan öğrenciler farklı kültürel ve ahlaki değer yargılarıyla yüzleşmekte, farklı düşünce sistemleri ile dinî veya dinî olmayan dünya görüşleriyle karşı karşıya kalmaktadır. Din dersleri, tam da bu noktada öğrencilere, toplumsal hayatta birtakım nedenlere bağlı olarak karşılaşabilecekleri ve kafa karışıklığına neden olabilecek bu ve benzeri sorunlarla baş etme yollarını gösterebilmelidir. Bunun için dinin ve dinî bilginin, salt bilgi olmaktan çıkıp, öğrencilerin hayatına, akıl ve gönül dünyalarına dokunması; öğrencilere, dinin hayatı anlama ve anlamlandırma üzerindeki etkisinin fark ettirilmesi gerekmektedir.⁴⁴

Almanya'nın dünyaca ünlü din eğitimcilerinden Karl Ernst Nipkow din öğretiminde uzlaşma formülünden söz etmiş, din derslerinin pedagojik ilkeler ışığında temellendirilirken teolojik ilkelerle de desteklenmesini; din derslerinde öğretilenler kadar öğrenenlerin de göz önünde bulundurulması gerektiğini belirtmiştir. Nipkow'a göre bu düşünceye en uygun din öğretimi yaklaşımı korelasyon didaktiğidir.⁴⁵

Yaşanan tüm bu gelişmeler ve yapılan açıklamalar, korelasyon didaktiğinin Almanya'da bir din öğretimi yaklaşımı olarak benimsenmesinde etkili olmuş; gelenek (dinî bilgi) ile yaşamın din derslerinin iki eşit öznesi

⁴³ Englert, *Religionspädagogische Grundfragen*, s.140.

⁴⁴ Rudolf Becker, "Korrelation von Schülersituation und christlicher Botschaft," J. Thile (ed.), *Chancen und Grenzen religiöser Erziehung* (Düsseldorf: Patmos Verlag, 1980) içinde, s.136.

⁴⁵ Jürgen Lott, *Erfahrung Religion Glaube, Probleme, Konzepte und Perspektiven Religionspädagogischen Handelns in Schule und Gemeinde* (Weinheim: Deutscher Studien Verlag, 1991), s.88.

olarak belirlenmesine ve Katolik din derslerinin bu ilke temelinde yeniden düzenlenmesine neden olmuştur.⁴⁶

1974 yılından itibaren Katolik din derslerinin başat öğretim yaklaşımı olarak benimsenen korelasyon didaktiği, süregelen konu merkezli din dersleri ile öğrenci merkezli din dersleri yerine, eğitim otoritelerine üçüncü/alternatif bir yol sunmuş, yeni bir din öğretimi anlayışının kapılarını aralamıştır. Böylece korelasyon didaktiği, konu merkezli din dersleri ile öğrenci merkezli din derslerinin yanında, her ikisini de kapsayan yeni bir din öğretimi yaklaşımı önermiştir.

Tüm bu gelişmeler gösteriyor ki, geleneği, bir diğer ifadeyle dinî bilgi ve muhtevayı olduğu gibi; herhangi bir değerlendirmeye tabi tutmaksızın, bunların gerçek hayatta bir karşılığı olup olmadığına da bakmaksızın din derslerine konu kılmak ne öğrencilere ne de topluma herhangi bir yarar sağlamıştır. Bunlar öğrencilerin hayatı dinin rehberliğinde anlama, dini bilgiyi de deneyim ve tecrübeleriyle ilişkilendirerek anlamlandırma çabalarına herhangi bir katkı sağlamadığı gibi, aksine, onların din derslerini yetersiz bulmalarına, hatta “dinî” olana mesafeli durmalarına neden olmuştur. Korelasyon didaktiğiyle birlikte din derslerinde konu merkezlilik ile öğrenci merkezlilik birbirlerinin alternatifi olarak değerlendirilmemiş, herhangi birinin bir diğerine tercih edilme zorunluluğu ortadan kalkmıştır. Artık din derslerinin merkezinde ne tek başına dinî bilgi ne de tek başına öğrencilerin yaşamları, deneyim ve tecrübeleri olmaktadır. Korelasyon didaktiğine göre her iki fenomen bir arada, bir bütünü oluşturan iki öge olarak yer almaktadır. Böylece dinin hakikatlerini sabit, dogma ve değişmez bir özne olarak değerlendiren, zaman ve insan özelliklerini hesaba katmadan din derslerine konu eden bir anlayış ile sadece konjonktürü göz önünde bulunduran anlayıştan uzaklaşılacaktır. Burada asıl amaç, hayatın tüm alanında dinli hayat-hayatlı din gerçekliğini sağlayabilmektir.

4. Korelasyon Didaktiği Türleri

Korelasyon didaktiğinin temel nosyonu olan gelenek ile yaşam arasındaki yabancılaşmayı ortadan kaldırma düşüncesi, korelasyon didaktiğinde farklı yorum ve yönelimleri beraberinde getirmiş, çeşitli korelasyon türlerinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bunlar dedüktif, indüktif ve abdüktif korelasyondur.

⁴⁶ Stefan Heil, “Abduktive Korrelation Weiterentwicklung der Korrelationsdidaktik,” Bernhard Grümme (ed.), *Religionsunterricht Neu Denken* (Stuttgart: Kohlhammer, 2012) içinde, s.55.

4.1. Dedüktif Korelasyon (Din/Metin Merkezli Korelatif Din Öğretimi)

Dedüktif korelasyon, insanların yaşadıklarını, deneyimlediklerini ve tecrübe ettiklerini anlayıp anlamlandırmalarında dine ve onun bildirdiklerine başvurulması olarak ifade edilmektedir.⁴⁷ Dedüktif korelasyon, din ile o dinin muhatapları arasındaki karşılıklı ilişkiye vurgu yapmaktadır. Ancak bu ilişkide her iki unsur, yani dinin ortaya koymuş oldukları ile bunlara muhatap olan insanın yaşamı birbirlerine eşit olmadığı gibi, aynı önem ve değere de sahip değildir.⁴⁸ Burada dinî olan dünyevi olana kıyasla daha baskın ve daha belirleyici kabul edilmektedir.

Dedüktif korelasyon önceliği “dinî” olana vermekte ve buradan hareketle öğrencilerin deneyim ve tecrübelerine gitmekte, öğrencinin yaşamı, “dinî” olana eklenmektedir. Dedüktif korelasyona göre pergelin sabit ayağı din ve onun getirmiş olduğu hakikatler iken, hareketli ayağı yaşanan, deneyimlenen, tecrübe edilen hayat olmaktadır.⁴⁹ Teolojiden sonra din öğretimine de sirayet eden bu anlayış, din öğretiminin muhteva ve hedeflerinin belirlenmesinde karşılıklı belirleyicilik ilkesinin göz ardı edilmesine; bir başka ifadeyle eğitim durumlarının din merkezli düzenlenmesine neden olmuştur.

Dedüktif korelasyonun en önemli problemi, din derslerine konu edilen içeriğin, öğrencilerin yaşamlarından; onların ilgi, beklenti, merak, güdü gibi bireysel özelliklerinden bağımsız bir şekilde belirlenmesi ve bunların öğrencilere olduğu gibi aktarılmaya çalışılmasıdır.⁵⁰ Konu ve ders içeriğinin belirlenmesinde herhangi bir etkisi bulunmayan öğrencilerin, verilen dinî bilgileri olduğu gibi almaları, bu bilgiler ile kendi yaşamları arasındaki ilişkiyi, yine din merkezli olarak kurmaları yeterli görülmektedir.⁵¹ Din derslerinde önemli olan, öğrencilerin toplum tarafından kendilerine sunulan düşünce sistemi ve değerler dizgesini olduğu gibi almaları ve böylece içinde yaşadıkları toplumun birer değerli/muteber üyesi olmalarının sağlanmasıdır. Yukarıdaki açıklamadan da anlaşılacağı üzere dedüktif

⁴⁷ Heil, *Abduktive Korrelation*, s.57.

⁴⁸ C. A. M. Hermans, “Deduktiv, Induktiv und Abduktiv,” Hans Georg Ziebertz (ed.), *Abduktive korrelation- religionspädagogische Konzeption, Methodologie und Professionalität im interdisziplinären Dialog* (Münster-Hamburg-London: Lit Verlag, 2003) içinde, s.37.

⁴⁹ Günter Lange, “Zwischenbilanz zum Korrelationsprinzip,” Winfried Nonhoff (ed.), *Katechetische Blätter für Religionsunterricht* (München: Kösel Verlag, 1980) içinde, ss.151-155.

⁵⁰ Ziebertz ve diğerleri, *Abduktion in der Religionspädagogik*, s.24.

⁵¹ Hermans, *Deduktiv, Induktiv und Abduktiv*, s.37.

korelasyon, konu merkezli din öğretimi yaklaşımlarıyla benzer özellikler taşımaktadır.

4.2. İndüktif Korelasyon (Öğrenci/Hayat Merkezli Korelatif Din Öğretimi)

İndüktif korelasyon, yeni olanın eski olana eklenmesi şeklinde tarif edilmektedir.⁵² İndüktif korelasyon, insanın varoluşunu ve bu varoluşun amacını ortaya koymaya çalışırken, gelenekle olan ilişkide, din öğretiminin merkezine öğrenciyi ve onun dinî tecrübelerini koymaktadır. İndüktif korelasyonla hedeflenen, dinin çeşitli boyutlarının ve hakikatlerinin öğrencilerin deneyim ve tecrübelerinden hareketle ortaya çıkartılması ve açıklığa kavuşturulmasıdır.⁵³ İndüktif korelasyona göre din derslerinin çıkış noktası, dinî muhteva değil, öğrencilerin bireysel ve toplumsal yaşamlarında edindikleri dinî tecrübeleridir.

İndüktif korelasyonu temel alan din derslerinde konular sistematik bir şekilde değil, tematik olarak düzenlenmektedir. Burada birbiri ardına işlenmesi ve öğrencilere kazandırılması gereken değişmez (dogma) bir muhteva söz konusu değildir. Program tasarısı daha çok öğrencilerin kendi ontolojik soru ve sorunlarının çözüme kavuşturulması, belli bir aydınlanmanın sağlanması üzerine kurgulanmaktadır. Bu korelasyonun en belirgin özelliği, öğrencilerin özerkliğini ve biricikliğini ön planda tutmasıdır. Buna göre öğrencilerden dinî veya dinî olmayan dünya görüşlerini geliştirebilmeleri, yine dinî veya dinî olmayan kimliklerini oluşturabilmeleri beklenmektedir. Önemli olan, öğrencilerin, konu uzmanları tarafından hazırlanarak kendilerine sunulan düşünce sistemini veya değerler dizgesini olduğu gibi almaları ve böylece toplumun birer “makbul” üyeleri olarak yetişmelerini sağlamak değil, kendilerini değerli bireyler olarak keşfetmelerini, gerçek manada tanımaları için uygun ortam ve olanakların sunulmasıdır.⁵⁴

Korelasyonun bu türünde ortaya çıkması muhtemel sorunların başında öğrenci yaşantılarının ve bunların kendilerinde geliştirmiş olduğu deneyim ve tecrübelerin, “dinî” olanın önüne geçme tehlikesi gelmektedir. İndüktif korelasyon yaklaşımının bir başka sorunu ise, öğrencilerin yeterli dinî yaşantıya, dinî deneyim ve tecrübeye sahip olmamaları, aşkın varlığa dair bilgilerinin yetersizliği, dolayısıyla her iki mefhum (din-yaşam)

⁵² Heil, *Abduktive Korrelation*, s.58.

⁵³ Hermans, *Deduktiv, Induktiv und Abduktiv*, s.38.

⁵⁴ Hermans, *Deduktiv, Induktiv und Abduktiv*, s.41.

arasındaki ilişkiyi kurmakta zorlanmalarındır.⁵⁵ Din derslerine konu olan dinî bilgi ile bu dersi alan öğrencilerin yaşamları arasında daha verimli bir ilişki kurma çabalarının sonucu olarak geliştirilen ve ilk defa 1973 yılında uygulamaya konulan din dersi öğretim programı, indüktif korelasyon olarak değerlendirilmiş, ilgili birçok din eğitimcisi tarafından “çok fazla yaşam odaklı” olmakla ve yeteri kadar dinî unsur barındırmamakla eleştirilmiştir.⁵⁶

Din ile yaşam arasında nasıl bir ilişki olacağı, bu ilişkinin mahiyeti korelasyon didaktiğiyle ilgili tartışmaların merkezinde yer almaktadır. Dedüktif korelasyon dinin hakikatlerini din öğretiminin merkezine taşırken, indüktif korelasyon günümüz öğrencilerinin yaşamlarını, bireysel ve toplumsal hayatta edindikleri deneyim ve tecrübelerini din öğretiminin merkezine konumlandırmaktadır.

4.3. Abdüktif Korelasyon (Açıklayıcı/Keşfedici Korelatif Din Öğretimi)

Abdüktif kavramı, yeni bir olay veya olgunun eski bir olay veya olguyla açıklanması, anlamlandırılması şeklinde tarif edilmektedir. Abdüktif korelasyon ise yeni bir inanç sisteminin veya inanç biçiminin süregelen gelenek vasıtasıyla açıklanması ve anlamlandırılması olarak anlaşılmaktadır. Burada amaç, yeni inanç sisteminin “alametlerinin” tespit edilmesi, aslında baştan beri var olan, ancak ortaya çıkmamış/çıkamamış “şeyin” keşfedilmesidir.⁵⁷

Abdüktif korelasyon, korelasyon didaktiğinin “abdüktif” anlayışla yeniden geliştirilmesini öngörmektedir. Buna göre din derslerinin işlevi, indüktif ve dedüktif korelasyonda olduğu gibi din ile yaşam arasında ilişki kurmak değil, zaten var olan, ancak unutulmaya yüz tutmuş ilişkiyi yeniden gün yüzüne çıkarmak, onu canlandırmak ve söz konusu ilişkinin devamlılığını sağlamak olmalıdır.⁵⁸ Nitekim abdüktif korelasyon insanların bilinçli-bilinçsiz, kasıtlı-kasıtsız, bilerek veya bilmeyerek de olsa, dinden ve din gerçekliğinden az veya çok etkilendiğini; hayatında dinin izlerinin bulunduğunu iddia etmektedir.

Paul Tillich de korelasyonun sağlanmasından, yani gelenek ile insanın yaşam serüveni içerisinde gelişen deneyim ve tecrübeleri arasında ilişki kurulmasından ziyade, bunlar arasında zaten var olan ilişkinin ortaya

⁵⁵ Ziebertz ve diğerleri, *Abduktion in der Religionspädagogik*, s.24.

⁵⁶ Baudler, *Korrelationsdidaktik*, s.82.

⁵⁷ Heil, *Abduktive Korrelation*, s.58.

⁵⁸ Ulrich Kropack, “Situation und Konzeption des Religionsunterrichts Heute: Drei Aktuelle Religionsdidaktische Strömungen,” *Münchener Theologische Zeitschrift* 63 (2012), s.5.

çıkartılması gerektiğine dikkat çekmiştir. Prokopf, Ziebertz ve Heil tarafından geliştirilen abdüktif korelasyonla hedeflenen de bu iki mefhum arasında yeni bir ilişkinin kurulması değil, zaten var olan ilişkinin açığa çıkarılmasıdır. Abdüktif korelasyon dinin hayattan, hayatın da dinden ayrı düşünülemediğini belirtmekte, din derslerinde dinî bilgi ile yaşam arasında herhangi bir ayırım yapmanın, birini bir diğerinden daha önemli ve değerli görmenin gereksiz olduğunu savunmaktadır.⁵⁹ Alışkanlıklar, koşullu tutum ve davranışlar dinden olduğu kadar bireysel ve toplumsal yaşantılardan da beslenmiş, iç ve dış etkilerle meydana gelmiştir. Dolayısıyla her iki mefhum bir bütünün iki eşit parçası olarak değerlendirilmelidir.

Abdüktif korelasyon hem din dersi öğretmenlerine hem de bu dersi alan öğrencilere, gelenek ile kendi yaşamları arasında zaten var olan ilişkiyi açıklayabilme ve bu ilişkinin kendi yaşam ve kişilikleri üzerindeki etkisini anlayabilme becerisi kazandırmayı hedeflemektedir. Böylece sadece unutulmuş veya unutulmaya yüz tutmuş olan gerçeklikler yeniden öğrenilmiş olmayacak, ayrıca din ile yaşam arasındaki organik bağ da gün yüzüne çıkarılmış olacaktır.⁶⁰ Abdüktif korelasyonun amacı, din ile yaşam arasında var olduğuna inanılan ilişkinin olduğu gibi ortaya çıkarılmasıyla da sınırlı değildir. Burada asıl olan, dinin ve onun ortaya koyduğu esasların günümüz gerçekliğine uygun olarak yeniden yorumlanmasını, anlamlandırılmasını ve muhatapları için işlevsel kılınmasını, bir başka ifadeyle onların yaşamlarına dokunmasını sağlamaktır.

Elbette her bir korelasyon türünün kendine has avantaj ve dezavantajı, güçlü ve zayıf yönleri bulunmaktadır. Ana odak noktası konu ve içerik olan dedüktif korelasyon, bilginin daha hızlı aktarılmasında, kavram, ilke ve genellemelerin açıklanmasında, öğrencilerin bu bilgileri olduğu gibi, dogmatik ve normatif bir biçimde kazanmaları söz konusu olduğunda tercih edilebilir. Bu yaklaşıma göre öğrenciler kendileri için hangi bilginin daha önemli olduğunu, muhtemel soru ve sorunların çözümünde neye ihtiyaç duyacaklarını bilemezler. Dolayısıyla burada yapılması gereken, öğrencilerin belli bir konu alanıyla ilgili öğrenmesi gerekenlerin konu uzmanları tarafından belirlenmesi ve kendilerine sunulması olacaktır. Buna karşın induktif korelasyon, öğrencilerin yaşam ve tecrübelerini göz ardı etmemekte, onların ilgi, ihtiyaç, merak ve beklentilerine vurgu yapmaktadır. Ancak öğrencilerin yaşamlarının, deneyim ve tecrübelerinin gelenekle, sürekli

⁵⁹ Ziebertz ve diğerleri, *Abduktion in der Religionspädagogik*, s.24.

⁶⁰ Heil, *Abduktive Korrelation*, s.59.

olarak ve çoğu zaman zorlama bir yorumla ilişkilendirilmeye çalışılması, bu korelasyon anlayışının en temel problemidir. Yukarıda abdüktif korelasyonun en önemli özelliğinin öğrencilerin dini olana dair duygu ve düşüncelerinin ardında yatan gerçekliği anlama ve anlamlandırma çabası olduğunu görmüştük. Ancak öğrencilerin duygu ve düşüncelerindeki din gerçekliğine ilişkin çağrışımların tespit edilerek açığa çıkarılması; zaman alıcı olması, bireysel dinî tecrübelerle sınırlı olması, sınıf hakimiyeti gibi bazı sorunları beraberinde getirmektedir. Aslında hiçbir korelasyon türü bir diğerinden daha iyi veya daha sınırlı değildir. Bir korelasyon türünün işlevselliği dersin kazanımları, ders konusunun yapısı ve öğretmenin yeterliğiyle doğrudan ilgilidir. Dolayısıyla bir derste amaçların, konunun ve öğretmenin özellikleri dikkate alınarak en uygun olan türün/türlerin seçilmesinin, yeri geldikçe (konuya göre) her üç korelasyon türünün birlikte kullanılmasının daha olumlu sonuçlar vereceği açıktır.

Daha önce de ifade edildiği üzere indüktif korelasyon, öğrencilerin deneyim ve tecrübelerini din derslerinin merkezine taşıırken dedüktif korelasyon daha çok dinin getirmiş olduğu normatif kuralları din dersinin merkezine konumlandırmakta ve buradan hareketle yaşanan hayatla ilişki kurmaktadır. Ancak bununla yetinmemek, söz konusu ilişkiyi açıklamak ve öğrenciler için anlaşılır kılmak üzere de çaba göstermek gerekir. Buna göre din öğretiminin hedefi, indüktif ve dedüktif korelasyonda olduğu gibi dinî bilgi ile yaşam arasında ilişki kurmak değil, zaten var olan, ancak unutulmaya yüz tutmuş ilişkiyi yeniden canlandırmak, onu ortaya çıkarmak ve ilişkinin devamlılığını sağlamak olmalıdır.⁶¹ Korelasyon didaktiğinde önemli olan, anlatılan ve öğretilen dini bilginin öğrencilerin deneyim ve tecrübeleriyle ilişkili olması, yaşanan hayata dair bir söz söylemesi; öğrencilerin soru ve sorunlarına cevap veren, çözüm üreten bir dinamizme sahip olmasının yanı sıra öğrencilerin deneyim ve tecrübelerinden hareketle dinî bilgiyi anlama ve anlamlandırmalarına imkan vermesidir.

5. Korelasyon Didaktiğinin Avantaj ve Dezavantajları

Korelasyonun, didaktik bir prensip olarak ortaya çıktığı ve din derslerinde bir öğretim yaklaşımı olarak benimsendiği günden itibaren hem kavramın kendisi hem de öğretim sürecindeki yansımaları çeşitli araştırmalara konu olmuş; olumlu ve olumsuz pek çok değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Bu değerlendirmelerden bazıları şunlardır:

⁶¹ Markus Tomberg, *Religionsunterricht als Praxis der Freiheit, Überlegungen zu einer religionsdidaktisch orientierten Theorie gläubigen Handelns* (Berlin: Walter de Gruyter, 2010), s.259.

Korelasyon didaktiği, din derslerine konu olan bilginin yanı sıra bu bilgiye muhatap olan öğrencileri, onların deneyim ve tecrübelerini de dikkate almaktadır. Rudolf Englert,⁶² korelasyon didaktiğinin konu merkezli din dersleri ile öğrenci merkezli din derslerinin dışında, her ikisini de kapsayan üçüncü bir yol gösterdiğini ifade etmiştir.⁶³ Buna göre din derslerinin merkezinde ne tek başına konu, metin veya muhteva ne de öğrenci ve onun dünyası olacaktır. Din derslerinde her iki unsur aynı anda ve bir arada öğretim ortamına taşınacaktır.

Korelasyon didaktiği, din derslerinde eleştirel düşünceyi teşvik etmekte, öğrencilerin geleneğin (ilahi mesaj, dinî bilgi) anlaşılma biçimini, bunun günümüz dünyası için önem ve değerini takdir etmelerine, din olarak sunulanı sorgulamalarına, dolayısıyla din ve bildirmiş olduğu esaslar hakkında daha doğru ve gerçekçi bir anlayış geliştirmelerine olanak sunmayı hedeflemektedir. Din derslerinin eleştirel düşünceyi destekleyici nitelikte olması, dinî bilginin gerçekte ne olduğunun daha iyi anlaşılması, dinî olana karşı olumlu bir tutum geliştirilmesi için de gerekli görülmektedir. Buna göre din dersleri, salt dinî bilginin aktarıldığı/öğretildiği yerler olmaktan çıkmalı, bilginin bilince dönüşmesine fırsat sunan esnek ortamlar olmalıdır.⁶⁴ Burada eleştirel düşünceden kastedilen öğrencilerin, ilahi mesajın yorum ve açıklamalarına dayanan dinî bilgiye eleştirel gözle bakabilmeleri, farklı bakış açıları kazanabilmeleridir.

Korelasyon didaktiğini güçlü kılan unsurların başında, bu yaklaşımın öğrencileri, onların yaşamlarını, deneyim ve tecrübelerini dikkate alması ve bunları din dersinin birer öznesi haline getirmesi gelmektedir. Korelasyon didaktiği öğrencilerin kişisel ve toplumsal yaşamlarına yakın duran, onların hayatına dokunan bir din dersini öngörmektedir. Bu yaklaşımda öğretim programının, konu ve içeriklerin hayatın içinden olmasına, öğrencilerin hayatına uyarlanabilir özellikler taşımasına ve öğrenciler için anlamlı ve öğrenmeye değer bulunmasına dikkat edilmektedir.⁶⁵ Korelasyon didaktiği, kendisinden daha önce geliştirilen, salt bilgi aktarımına ve bunların ezberlenmesine dayanan din öğretimi yaklaşımlarının tekdüzeliğini ortadan kaldırmayı, din derslerinde, dinî bilgi ve içeriğin yanı sıra öğrencilerin ve onların gerçek yaşamda edindiklerinin de dikkate alınmasını öngörmektedir.

⁶² Rudolf Englert (d.1953), Alman asıllı teolog ve din eğitimi bilimcisidir.

⁶³ Englert, *Religionspädagogische Grundfragen*, s.124.

⁶⁴ Gottfried Bitter, "Plädoyer für eine zeitgemäße Korrelationsdidaktik," Alfons Fischer (ed.), *Lebendige Katechese* (Würzburg: Seelsorgeverlag-Echter, 1996) içinde, s.5.

⁶⁵ Katechetische Kommission, *Lehrplan für den katholischen Religionsunterricht*, s.4.

Korelasyon didaktiğini güçlü kılan bir diğer özellik ise onun klişeleşmiş, herkes tarafından bilinen ve herhangi bir özgünlüğü kalmamış konular dışında, dinin temel kaynaklarında yer almayan, öğrencilerin kendi yaşam serüvenlerinde karşılaştıkları veya karşılaşma ihtimali bulunan, daha güncel ve özgün konuları da öğretim ortamına taşıma potansiyeline sahip olmasıdır.

Korelasyon didaktiğinin geliştirilebilir özellikte olması, bu yaklaşımın bir diğer avantajı olarak değerlendirilebilir. Dedüktif, indüktif ve abdüktif gibi çeşitli korelasyon türlerinin bulunması, korelasyon didaktiğinin gerektiğinde yenilenebilir ve geliştirilebilir özellikte olmasına, mevcut ve muhtemel sorunların çözüme kavuşturulabileceğine işaret etmektedir. Nitekim dedüktif, indüktif ve abdüktif korelasyon da aslında bir tür düzeltme ve geliştirme faaliyetleri sonucunda ortaya çıkmış korelasyon türleridir.

Korelasyon didaktiğinin yukarıda sözünü ettiğimiz avantajları bulunmakla beraber birtakım sınırlılıkları da vardır. Bunların başında, korelasyon didaktiğinin iki temel bileşeni olan din ve yaşam mefhumunun ve bunlar arasındaki ilişkinin mahiyeti gelmektedir. Bu ilişkide “zamandan münezze, ebedi ve ezeli” hakikatler bütünü ile yaşam iki eşit öge midir? Din ve yaşam, teolojide birbiriyle ilişkilendirilebilecek iki eşit referans olabilir mi? gibi sorulara verilecek bir “evet” cevabı, kimi çevreler için korelasyon prensibinin eleştirilmesi için yeterli bir neden olarak görülmektedir.⁶⁶ Korelasyon prensibi özü itibarıyla geleneğin (ilahi mesaj) ancak insanlığın somut yaşantısı, deneyim ve tecrübesiyle anlaşılabilirliğini belirtmekte ve böylece eleştiri oklarının hedefi olmaktadır. Korelasyon didaktiğini eleştirenlere göre bu yaklaşım aşkın, tüm yaratılmış olanlardan farklı, tam olarak anlaşılması mümkün olmayan Tanrı gerçekliğinin anlaşılabilir, üzerinde tasarrufta bulunulabilir bir olgu olarak tasavvur edilmesine neden olmakta, Tanrı'nın, ilahi mesajın ve dinî hakikatlerin “aşkın” olma özelliğini ortadan kaldırmaktadır.⁶⁷

Korelasyon didaktiğinde karşılaşılan bir başka sorun, din derslerine katılan öğrencilerin, dünyevileşmenin de etkisiyle “yeterli” dinî yaşantıya, deneyim ve tecrübeye, bir diğer ifadeyle dinî olgunluk ve hazırbulunuşluğa sahip olamamaları gelmektedir. Sekülerleşmenin toplum üzerindeki etkisi din derslerine katılan öğrencilerin düşünce ve yaşam biçimlerine sirayet etmekte, onların din gerçekliğini yeterince tecrübe edememelerine, dinî esaslara ve ritüellere olan ilgilerinin azalmasına neden olmaktadır.

⁶⁶ Lott, *Erfahrung Religion Glaube*, s.112.

⁶⁷ Boschki, *Beziehung als Leitbegriff der Religionspädagogik*, s.394.

Dünyevileşme, dinin yanı sıra din derslerine konu olan bilgiyi de perdelemekte, hatta öğrencilerin söz konusu bilgiye karşı olumsuz bir tavır geliştirmelerine neden olmaktadır.

Öğrencilerin kendi yaşam serüvenlerinde edindikleri ile din arasındaki ilişkinin her geçen gün zayıflıyor olması, korelasyon didaktiğine yüklenen misyonun yerine getirilmesinin önünde en büyük engel olarak durmaktadır. Benzer bir değerlendirme Englert tarafından yapılmıştır. Englert, dünyevileşmenin ve yetersiz dinî tecrübenin kaçınılmaz bir sonucu olarak öğrencilerin, din derslerinde kendilerinden beklenen tutum ve davranışı gösteremediklerini, din derslerinde aktif katılımı sağlayamadıklarını belirtmiştir.⁶⁸ Geleneğe karşı bir tür yabancılaşma içinde bulunan öğrenciler, en temel dinî bilgi ve becerilere sahip olamamakta, din mefhumuna karşı nasıl bir tavır alacaklarını bilememektedir. Bu durum, korelasyon didaktiğine dayalı din derslerinde aşılması gereken engellerin başında gelmektedir.

Din dersi öğretmenlerinin korelasyon didaktiğinin öngördüğü anlayış ve yeterliğe sahip olmamaları, korelasyon didaktiğinin bir diğer dezavantajı olarak görülebilir. Buna göre öğretmenler, öğrencilerinin yaşamları ve bu yaşamda edindikleri dinî tecrübeleri ile din derslerine konu olan bilgi arasında ilişki kurmada ve/veya var olan ilişkiyi ortaya çıkarmada yetersiz kalmakta, korelasyon didaktiği için gerekli olan eğitim durumlarını sağlayamamaktadır. Englert, öğretmenlere ve öğretmen adaylarına korelatif düşünce, tutum ve davranış biçiminin kazandırılmadığını, öğretmen yetiştiren üniversitelerin öğretim programlarında korelasyon didaktiğine yer verilmediğini,⁶⁹ bunun da korelasyon didaktiğinin gerçek yaşamda karşılığı olmayan, teoriden öteye geçemeyen bir din öğretimi yaklaşımı olarak kalmasına neden olduğunu ifade etmiş, öğretmenlerin özellikle değişen yaşam koşulları ile dinin getirmiş olduğu esaslar arasında ilişki kurmakta, var olan ilişkiyi ortaya çıkarmakta zorlandıklarını ileri sürmüştür.⁷⁰ Buna rağmen Englert, korelasyon didaktiğini din derslerinde öğrenci veya metin merkezli program tasarımlarının dışında üçüncü/alternatif bir yol göstermesi bakımından önemli bulmaktadır. Ona göre bu yaklaşımla artık kutsal metin/inanç hermenötiği ile problem merkezli din dersleri arasında tercih yapmak zorunda kalınmayacaktır. Her ikisi de aynı anda ve bir arada din derslerinin merkezinde yer alacaktır.

⁶⁸ Tomberg, *Religionsunterricht als Praxis der Freiheit*, s.215.

⁶⁹ Englert, *Religionspädagogische Grundfragen*, s.128.

⁷⁰ Tomberg, *Religionsunterricht als Praxis der Freiheit*, s.224.

Tüm bu açıklamalar akıllarda bazı soru işaretleri bırakmaktadır: Korelasyon didaktiği kendisine yüklenen amaca hizmet ediyor mu? Korelasyon didaktiği dışında, yeni bir din öğretimi yaklaşımına ihtiyaç var mı? Bazı teolog ve pedagoglar korelasyon didaktiğinde sona gelindiğini, günümüz koşullarında onun önem ve geçerliğini yitirdiğini iddia ederken, aralarında Rudolf Englert ve Georg Hilger'in de bulunduğu kimi din eğitimcileri korelasyon didaktiğinde sona gelinmediğini, aksine revize edilerek geliştirilmesi suretiyle işlevselliğini daha uzun yıllar sürdürebileceğini ifade etmişlerdir. Englert, korelasyon didaktiğinden uzaklaşmak için herhangi bir neden görememiştir. Ona göre, din öğretiminde uzun yıllar temel yaklaşım olarak benimsenmiş ve olumlu sonuçlar vermiş korelasyon, bir anda işlevsiz ve faydasız yaklaşımlar arasında konumlandırılmaz. O, bu konuyla ilgili şöyle demiştir:

Korelasyon didaktiği, geçen zaman içinde elbette değişim ve gelişimin sınırına dayanmış olabilir. Ancak bu durum, korelasyon didaktiğinden uzaklaşmak için bir bahane değildir. Aksine din eğitim ve öğretiminde yeni bir inisiyatif almak, yaklaşımın revize edilerek geliştirilmesini sağlamak için itici bir güçtür.⁷¹

Anlaşılan o ki korelasyon didaktiği, tüm sorun ve sınırlılıklarına rağmen, Almanya'da, Katolik din dersleri için alternatifi geliştirilemeyen, dolayısıyla da henüz vazgeçilemeyen bir din öğretimi yaklaşımı olmaya devam etmektedir.

6. Eğitim ve Öğretimde Korelasyon Didaktiği

Korelasyon didaktiği, eğitim ve öğretim sürecinde uygulanabilecek bir yöntem veya teknik olmaktan çok, bir din öğretimi modeli veya din öğretimi yaklaşımı olarak anlaşılmalıdır. Buna göre eğitimcilerin korelasyon didaktiğini nasıl ele alacakları ve onun üzerine nasıl bir eğitim durumu inşa edecekleri son derece önemlidir. Korelasyon didaktiğini pratiğe aktarmanın, bir diğer ifadeyle din ile yaşam arasındaki ilişkinin kendi içinde birtakım zorlukları bulunmaktadır. Korelasyon didaktiğinin pratik belirsizlikleri bazı temel soruları beraberinde getirmektedir: Din ile hayat arasındaki ilişkide "din" ve "hayat" ne anlama gelmektedir? "Dinin" referans değişkeni "hayat" olabilir mi? Tek bir tanımı/açıklaması bulunmayan kavramların birbirleriyle ilişkilendirilmesi ne kadar doğrudur? Söz konusu soru ve sorunların en somut örneklerine ders ortamlarında rastlıyor ve bunu her derste yeniden yaşıyoruz.

⁷¹ Englert, *Religionspädagogische Grundfragen*, s.131.

Muhatap olduğumuz kitle (öğrenciler), din gerçekliğiyle karşılaşması gereken, dinî bilgiyi en baştan öğrenmesi istenen; herhangi bir yaşantıdan, deneyim ve (dinî) tecrübeden yoksun “boş levha” olarak değerlendirilmemelidir. Onlar daha ziyade, belirli inanç sistemlerinin, değer yargılarının ve dinî veya dinî olmayan dünya görüşlerinin, ister bilinçli isterse bilinçsiz olsun, beden ve ruhlarına kök saldığı bireyler olarak görülmelidir. Buna göre öğrencilerden, din ile yaşam arasında ilişki kurmaları değil, tam merkezinde yer aldıkları ilişkiyi ortaya çıkarmaları beklenmelidir. En nihayetinde öğrenciler, şu veya bu şekilde din olgusuyla karşı karşıya gelmiştir. Ayrıca korelasyon didaktiği, sadece din ile öğrencilerin somut yaşam deneyimleri arasındaki ilişkinin tespit edilerek ortaya çıkartılması olarak da anlaşılmalıdır. Durum her ne kadar temelde böyle olsa da korelasyon didaktiği aynı zamanda öğrencilerin, kendi dinî inançlarını (dinî tecrübe) fark etmeleri, anlamaları ve mümkünse geliştirmeleriyle de ilgilenmektedir.

Burada akıllara şöyle bir soru gelebilir: Korelasyon didaktiği herhangi bir dinî yaşantıya sahip olmayan öğrenciler üzerinde de etkili olabilir mi? Din eğitimcisi Englert'e göre korelasyon didaktiği, ancak dinî tecrübeye sahip olan ve bu tecrübenin kendi gelişimleri ve dünya görüşleri üzerindeki etkisini fark eden öğrencilerde etkili olabilir. Dini muhtevanın öğrenciler nezdinde herhangi bir anlam ifade etmesi, onun gerçek yaşamla ilişkilendirilmesiyle, gerçek yaşamda herhangi bir karşılık bulmasıyla doğru orantılıdır.

Englert'e göre din derslerinin görevi, öğrencilerin varoluşsal deneyimlerini ele almak, bunları açıklığa kavuşturmak ve en sonunda dinî referanslarla buluşturmak olmalıdır. Bunun için, eyleyen, duyumsayan ve yaşayan bireyler olarak öğrencilerin din gerçekliğiyle nerede karşılaştıklarının, dinî tecrübenin nasıl meydana geldiğinin bilinmesi gerekir. Bu nedenle din öğretiminin çıkış noktası, öğrencilerin dini ve dünyayı anlama ve anlamlandırma arayışları olmalıdır.⁷²

Korelasyon didaktiğinin aşması gereken önemli sorunları bulunmaktadır. Bu sorunların başında, öğrencilerin yeterli dinî bilgi ve tecrübeye sahip olmamaları, gün geçtikçe daha seküler ortamlarda yetişmeleri gerçeği gelmektedir. Bu durum, öğrencilerin “yeterli” dinî bilgi ve yaşantıya sahip oldukları varsayımından hareket edilememesi, din ile yaşam arasında istenen ilişkinin kurulamaması sonucunu da doğurabilmektedir.

⁷² Englert, *Religionspädagogische Grundfragen*, s.131.

Korelasyon didaktiğinde aşılması gereken bir diğer sorun, her dinî içeriğin öğrencilerin gerçek yaşamlarıyla ilişkilendirilebilir özellikte olmamasıdır. Bu durum çoğu zaman, din ile yaşam arasında “zorlama” ilişkilere/yorumlara yol açmaktadır. Din dersi öğretmenlerinin bu gibi durumlardan kaçınması gerekmektedir.

Öğrenciler, küreselleşmeyle birlikte çok farklı düşünce, inanış ve öğretilerle karşılaşmakta, bunları kendi içinde kaynaştırmaya çalışmaktadır. Bu durum bir taraftan din hakkında bilgi eksikliği ve kirliliğine diğer taraftan da farklı dinler ve bu dinlere ait fenomenler arasında kafa karışıklığına neden olmaktadır. Senkretizm olarak ifade edebileceğimiz bu durum, korelasyon didaktiğinin aşması gereken bir başka sorun olarak belirmektedir.

Korelasyon didaktiğine göre düzenlenmiş din dersleri hem dinî bilgiyi hem de yaşamı din derslerinin merkezine taşıdığı için din derslerine konu edilecek bilginin, bugün olduğu kadar gelecekte de öğrencilerin yaşamlarıyla ilişkisinin kurulmasına veya ilişki kurulabilecek özellikte olmasına; var olan ilişkiyi ortaya çıkarmasına veya ortaya çıkarabilecek özellikte olmasına dikkat edilmelidir. Ayrıca ders konularının öğrenciler tarafından öğrenmeye değer bulunmasına da özen gösterilmelidir. Nitekim din ve bildirmiş olduğu esaslar, insanlara bir şeyler söylediklerinde, onların yaşamlarına, mevcut deneyim ve tecrübelerine dokunduklarında anlam kazanacaktır.

Sonuç

Geçmişten günümüze, farklı kültür ve coğrafyalarda çeşitli din öğretimi yaklaşımları ve din öğretimi modelleri geliştirilmiş ve uygulanmıştır. Her bir model ve yaklaşım ortaya çıktığı dönemin ihtiyaçlarını karşılama, sorunlarına çözüm önerileri geliştirme kaygısı taşımış, her birinin birey ve toplumların ihtiyaç ve beklentilerini karşılama düzeyine göre avantaj ve dezavantajları olmuştur. Korelasyon didaktiği (korelatif din öğretimi) de belli bir ihtiyacı karşılamak, öğrencilerin din ve dünya gerçekliğine dair soru ve sorunlarının çözümüne katkı sunmak üzere geliştirilen bir din öğretimi yaklaşımıdır. Eğitsel ve teolojik bileşenleriyle korelasyon didaktiği;

- Gelenek (din) ile yaşam arasındaki ilişkiyi teorik ve pratik yönleriyle ortaya çıkaran ve bunu açıklamaya çalışan bir din öğretimi yaklaşımıdır.
- Din ile yaşam arasındaki ilişkiyi, birbirlerini doğrulamak veya reddetmek için değil, geliştirmek ve harekete geçirmek için kurmaktadır. Burada asıl hedef; hayatı dinle, dinî olanı da yaşamla daha anlamlı ve ulaşılabilir kılmaktır.

- Din öğretimine konu edilen bilgiyi muhatapları için anlaşılır kılmak ve bunları gelecek her yeni nesil için yeniden yorumlamak yaklaşımın hedefindedir. Buna göre dinî bilginin, gerçek hayatta herhangi bir karşılığının olması, öğrencilerin ontolojik soru ve sorunlarını çözüme kavuşturması; yaşam gerçekliğinin anlaşılması, yorumlanması ve anlamlandırılmasına yardımcı olunmasıyla mümkündür.
- Dinin ve bildirmiş olduğu esasların değişmesi anlamına gelmemektedir. Burada esas olan, dinî bilginin özünün değişmesinden çok günlük yaşam kurallarının, bireysel ve toplumsal ilişkilerin, sosyal yapıya ve kamu hayatına dair kuralların yeniden yorumlanması, içinde yaşanılan çağa taşınması ve insanlar için daha anlamlı kılınmasıdır. Burada beklenen dinî bilginin geçmişte olduğu gibi günümüzde de yeniden yorumlanması, günün ihtiyaç ve şartlarına göre yeni anlamlar çıkartılmasıdır.
- Gerçek hayatta herhangi bir karşılığı olmayan dinî bilgi ve içeriğin, muhatapları için herhangi bir anlamı olamayacağı gibi, Tanrı tarafından gösterildiğine inanılan doğru yola da ulaştıramayacağını belirtmektedir. Bu noktada öğrencilerin, dinden ve dinî bilgiden ne anladıklarının ve onu nasıl yorumladıklarının/yaşadıklarının bilgisine sahip olunması gerekmektedir.
- Din derslerinde öğretilenler kadar öğrenenlerin de göz önünde bulundurulmasını öngörmektedir. Bir taraftan din derslerinin merkezine belli bir dini taşırken diğer taraftan öğrencilerin kendisine, onların yaşamına, deneyim ve tecrübelerine vurgu yapmaktadır. Dolayısıyla konu merkezli din dersleri ile öğrenci merkezli din dersleri dışında, her ikisini de kapsayan alternatif bir din öğretimi yaklaşımı sunmaktadır.
- Konu ve içeriğin hayatın içinden ve hayata dair olmasına, öğrenciler için anlamlı ve öğrenmeye değer bulunmasına dikkat çekmektedir.
- Klişe konular dışında, dinin temel kaynaklarında geçmeyen, öğrencilerin kendi yaşam serüvenlerinde karşılaştıkları, daha güncel ve özgün konuları da öğretim ortamına taşımaktadır. Öğrencilere dinî konularda doğru karar verebilme, akla ve mantığa uygun yargıda bulunabilme ortam ve imkanı sunmaktadır.

- Çeşitli varyantları bulunan bir yaklaşımdır. Dedüktif, indüktif ve abdüktif korelasyon bunlardan bazılarıdır. Dedüktif ve indüktif korelasyon, dinî bilgi ile yaşam arasında ilişki kurulmasına dayanırken, abdüktif korelasyon din derslerine konu olan dinî bilgi ile bu derslere katılan öğrencilerin yaşamları arasındaki ilişkinin açığa çıkarılarak açıklanması üzerine kuruludur.

Korelasyon didaktiği, didaktik bir prensip olarak ortaya çıktığı ve din öğretiminde yeni bir yaklaşım olarak benimsendiği günden itibaren çeşitli çalışmalara konu olmuş; olumlu ve olumsuz birçok tenkit ve değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Korelasyon didaktiği, tüm sorun ve sınırlılıklarına rağmen, din öğretiminde, bir başka ifadeyle Almanya'daki Katolik din derslerinde alternatifi geliştirilemeyen ve günümüze kadar güncelliğini koruyan bir din öğretimi yaklaşımı olmaya devam etmektedir.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support:

Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

- Baudler, Georg. *Korrelationsdidaktik: Leben Durch Glauben Erschließen*. Paderborn: Schöningh, 1984.
- Becker, Rudolf. "Korrelation von Schülersituation und christlicher Botschaft," J. Thile (ed.), *Chancen und Grenzen religiöser Erziehung* (Düsseldorf: Patmos Verlag, 1980) içinde, ss.134-137.
- Bitter, Gottfried. "Plädoyer für eine zeitgemäße Korrelationsdidaktik," Alfons Fischer (ed.), *Lebendige Katechese* (Würzburg: Seelsorgeverlag-Echter, 1996) içinde, ss.1-8.
- Boschki, Reinhold. *Beziehung als Leitbegriff der Religionspädagogik: Grundlegung einer dialogisch- kreativen Religionsdidaktik*. Ostfildern: Schwabenverlag, 2003.
- Boschki, Reinhold. *Einführung in die Religionspädagogik*. Darmstadt: WBG, 2008.
- Bosold, Iris ve Peter Kliemann. *Ach, Sie Unterrichten Religion? Methoden, Tipps und Trends*. Stuttgart: Calwer Verlag, 2003.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Englert, Rudolf. *Religionspädagogische Grundfragen, Anstöße zur Urteilsbildung*. Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 2007.

- Grümme, Bernhard. *Vom anderen eröffnete Erfahrung, Zur Neubestimmung des Erfahrungsbegriffs in der Religionsdidaktik*. Gütersloh: Gütersloher Verlag, 2007.
- Heil, Stefan. "Abduktive Korrelation Weiterentwicklung der Korrelationsdidaktik," Bernhard Grümme (ed.), *Religionsunterricht Neu Denken* (Stuttgart: Kohlhammer, 2012) içinde, ss.55-68.
- Hermans, Chris. "Deduktiv, Induktiv und Abduktiv," Hans Georg Ziebertz (ed.), *Abduktive korrelation- religionspädagogische Konzeption, Methodologie und Professionalität im interdisziplinären Dialog* (Münster-Hamburg-London: Lit Verlag, 2003) içinde, ss.33-51.
- Hofmeier, Johann. *Kleine Fachdidaktik katholische Religion*. München: Kösel Verlag, 1988.
- Katechetische Kommission Oberwallis. *Lehrplan für den katholischen Religionsunterricht im Oberwallis*. Wallis: Departement für Erziehung, Kultur und Sport, 2009.
- Kropack, Ulrich. "Situation und Konzeption des Religionsunterrichts Heute: Drei Aktuelle Religionsdidaktische Strömungen," *Münchener Theologische Zeitschrift* 63 (2012), ss.2-14.
- Lachmann, Rainer. "Historischer Kontext: Ansätze und Grundfragen der Religionsdidaktik am Ende des 20. Jahrhunderts," Bernhard Grümme (ed.), *Religionsunterricht Neu Denken* (Stuttgart: Kohlhammer, 2012) içinde, ss.14-28.
- Lange, Günter. "Zwischenbilanz zum Korrelationsprinzip," Winfried Nonhoff (ed.), *Katechetische Blätter für Religionsunterricht* (München: Kösel Verlag, 1980) içinde, ss.151-155.
- Lott, Jürgen. *Erfahrung Religion Glaube, Probleme, Konzepte und Perspektiven Religionspädagogischen Handelns in Schule und Gemeinde*. Weinheim: Deutscher Studien Verlag, 1991.
- Luther, Henning. *Religion und Alltag, Bausteine zu einer Theologie des Subjekts*. Stuttgart: Radius-Verlag, 1992.
- Mette, Norbert ve Folkert Rickers. *Lexikon der Religionspädagogik*. Neukirchen: Neukirchener Verlag, 2001.
- Noormann, Harry. "Wie Religionspädagoginnen und Religionspädagogen Wurden, was sie sind. Vom Nutzen der Didaktikgeschichte für die fachliche Kompetenz," Harry Noormann (ed.), *Ökumenisches Arbeitsbuch Religionspädagogik* (Stuttgart: Kohlhammer, 2007) içinde, ss.123-146.
- Ritter, Werner. "Kinder und Inhalte im Religionsunterricht," Georg Hilger (ed.), *Religionsdidaktik Grundschule Handbuch für die Praxis des evangelischen und katholischen Religionsunterrichts* (München-Stuttgart: Kösel-Calwer, 2006) içinde, ss.153-290.
- Schillebeeckx, Edward. *Gott Die Zukunft des Menschen*. Mainz: Matthias Grünewald Verlag, 1969.
- Schillebeeckx, Edward. *Menschliche Erfahrung und Glaube an Jesus Christus*. Freiburg-Basel-Wien: Herder Verlag, 1979.

- Schillebeeckx, Edward. "Tradition und Erfahrung. Von der Korrelation zur kritischen Interrelation. HansGeorg Ziebertz im Gespräch mit Edward Schillebeeckx anlässlich dessen 80. Geburtstag am 12. November," *Katechetische Blätter* 119 (1994), ss.756-762.
- Simon, Werner. "Religionsunterricht im Prozeß der Individualisierung. Entwicklungen in der westdeutschen katholischen Religionspädagogik seit 1945," Werner Simon (ed.), *Im Horizont der Geschichte* (Münster: Religionspädagogische Studien zur Geschichte der religiösen Bildung und Erziehung, 2001) içinde, ss.221-237.
- Tan, Necmettin. "Paul Tillich'te Vahiy ve İman," Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2002.
- Tillich, Paul. *Systematische Theologie*. Stuttgart: Walter de Gruyter, 1984.
- Tillich, Paul. *Din Felsefesi*. Çev. Zeki Özcan. İstanbul: Alfa Yayınları, 2000.
- Tillich, Paul. *İmanın Dinamikleri*. Çev. Fehrullah Terkan. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Tomberg, Markus. *Religionsunterricht als Praxis der Freiheit, Überlegungen zu einer religionsdidaktisch orientierten Theorie gläubigen Handelns*. Berlin: Walter de Gruyter, 2010.
- Track, Joachim. *Der theologische Ansatz Paul Tillichs*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975.
- Volz, Ludwig. "Der RU in der Schule," Ludwig Bertsch (ed.), *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland: Beschlüsse der Vollversammlung* (Freiburg-Basel-Wien: Herder Verlag, 1976) içinde, ss.113-152.
- Wehr, Gerhard. *Paul Tillich*. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1979.
- Ziebertz, Hans Georg, Stefan Heil, Andreas Prokopf. "Abduktion in der Religionspädagogik," Hans Georg Ziebertz (ed.), *Abduktive Korrelation: Religionspädagogische Konzeption, Methodologie und Professionalität im interdisziplinären Dialog* (Münster-Hamburg-London: Lit Verlag, 2003) içinde, ss.11-32.



Aristoteles Mantığında ve İformel Mantıkta Dolaylı Analoji Formlarına Dair Bir Soruşturma*

ZEYNEP ÇELİK

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

zeynepcelik@ksu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-9874-1058>

Öz

Bu çalışma, informel mantık alanındaki analoji formlarının yeniden yorumlanıp Aristoteles'in analoji teorisiyle harmanlanması sonucu ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla çalışma Aristoteles'in analoji teorisiyle informel mantıktaki analoji teorisinin, teorik düzlemde karşılaştırılmasıdır. Çalışmadaki amacımız, Türkçe literatürde tek bir forma indirgenen analogik akıl yürütmenin, dolaylı analoji formları olarak nitelendirdiğimiz farklı formlarının olup olmadığının tespitine yönelik bir soruşturmadır. Bu noktada bizim iddiamız, batıdaki informel mantık çalışmalarında, induktif, dedüktif ve a priori formları bulunan analoginin, Aristoteles'in de eserlerine dayanarak; paradigmatik, vaka temelli ve orantılı olarak ortaya konulabilmesinin ve bunların doğrudan analoji formlarından ayrıştırılmasının mümkün olduğudur.

Anahtar Kelimeler: Mantık, Akıl Yürütme, Analogik Akıl Yürütme, Paradigmatik Analoji, Vaka Temelli Analoji, Orantılı Analoji.

An Inquiry into Forms of Indirect Analogy in Aristotelian and Informal Logic Abstract

This study emerged as a result of reinterpreting analogy forms in the informal logic field blending it with Aristotle's analogy theory. Hence, it is the theoretical comparison of Aristotle's theory of analogy and theory of analogy in informal logic. Our aim in this study is to investigate whether there are different forms of analogical reasoning, which we describe as indirect analogy forms, which are reduced to a single form in Turkish literature. At this point, we claim that analogy, which has inductive, deductive, and a priori forms, can be put forward in a paradigmatic, case-based, and proportional manner, based on the works of Aristotle, in the western informal logic studies, and it is possible to distinguish them directly from analogy forms.

Keywords: Logic, Reasoning, Analogical Reasoning, Paradigmatic Analogy, Case-Based Analogy, Proportional Analogy.

Giriş

İnsan, düşündüğünde bazı sonuçlara ulaşır. Bu sonuçlara ulaşmak için farklı akıl yürütme türleri kullanılır.¹ Bu akıl yürütme türlerinden bir tanesi de zaman zaman benzetim veya temsil olarak da ifade edilen analogidir (analogie). Analogik akıl yürütme, yapısal değerini de ortaya koyan Yunanca *Αναλογία* (analoji) kelimesinden türemiştir.² *Αναλογία*, *ανά* (aná), *λόγος* (logos) ve *ία* (-ia)'nın birleşiminden oluşan bir kelimedir. Ön ek olan *aná*, Hint-Avrupa kültüründe “üst” anlamında, *logos* kelimesi “oran” anlamında ve son ek olan *ia* “nitelik/kalite” anlamındadır.

Analogik akıl yürütme, kurucu unsurları arasında ortak bir ilişki örüntüsü paylaşan iki benzer şey arasında, benzerliğe dayalı çıkarım yapmaktır. Dolayısıyla analogik akıl yürütme genel olarak, iki şey veya olay arasındaki benzerliğe dayanarak, bunlardan birisi hakkında verilen bir hükmü diğeri hakkında da vermek, görülen ve bilinen benzerliklerden, görünmeyen ve bilinmeyen benzerlikleri ortaya çıkarmak,³ ele alınan durumu, benzerliklerden faydalanarak yeni durumlarla ilişkilendirmek, nesnelere arasında görünen ve daha önceden bilinen ortak noktalardan, görünmeyen ve önceden çıkarılmamış benzerlikleri ortaya çıkarmak,⁴ diğer bir ifade ile iki benzer şey arasında karşılaştırma yapmak şeklinde tanımlanmaktadır. Kısacası analogik akıl yürütmeye, kaynak olarak adlandırılan bir analogla, hedef olarak adlandırılan ikinci analog arasında benzerliğe dayalı kurulan ilişkidir diyebiliriz.⁵

Bütün akıl yürütme türlerinin olduğu gibi analoginin de bir formu (sureti) bir de içeriği⁶ (maddesi) vardır. Analogik akıl yürütme, formu itibarıyla

* Bu çalışma “Bir Akıl Yürütme Yöntemi Olarak Analoginin Değeri” isimli doktora tezimizden (Ankara Üniversitesi, Ankara, 2021) üretilmiştir.

¹ Klasik mantıkta genel olarak benimsenen eğilim, dedüksiyon, indüksiyon ve analogi olmak üzere üç tür akıl yürütme yöntemi olduğu yönündedir. Ancak özellikle informel mantık çalışmaları, farklı akıl yürütme yöntemlerinin de olduğunu göstermiştir. Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Vedat Kamer, “Feshedilebilir Akılyürütme,” Vedat Kamer ve Şafak Ural (ed.), *VI. Mantık Çalıştayı Kitabı* (İstanbul: Mantık Derneği Yayınları, 2016) içinde, ss.245-254; Vedat Kamer, “Aristoteles ve Informel Mantık,” Mehmet Mahfuz Söylemez ve Recep Duran (ed.), *2400'üncü Yılında Aristoteles ve Aristoteles'in Dünya Tefekküründeki Yeri* (Lefkoşa: Yakın Doğu Üniversitesi Yayınları, 2017) içinde, ss.235-250; Vedat Kamer, “Informel Mantık Açısından ‘Akılyürütme’ Kavramı Üzerine Bir Araştırma,” (Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 2014); Nazlı İnönü, “Yeni Bir Çıkarım Türü: Geri Çıkarım,” (Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 2006).

² Kelimenin kökü iki veya daha fazla şey arasındaki *oranın* kalitesini göstermektedir.

³ İbrahim Emiroğlu, *Mantık Yanlışları* (Ankara: Elis Yayınları, 2011), s.199.

⁴ Zekai Şen, *Modern Mantık* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2003), s.42.

⁵ Reinders Duit, “On The Role of Analogies and Metaphors in Learning Science,” *Science Education* 75:6 (1991), s.650.

⁶ Analoginin içeriği konumuzun sınırlarını aştığı için bu çalışmada değerlendirilmemiştir.

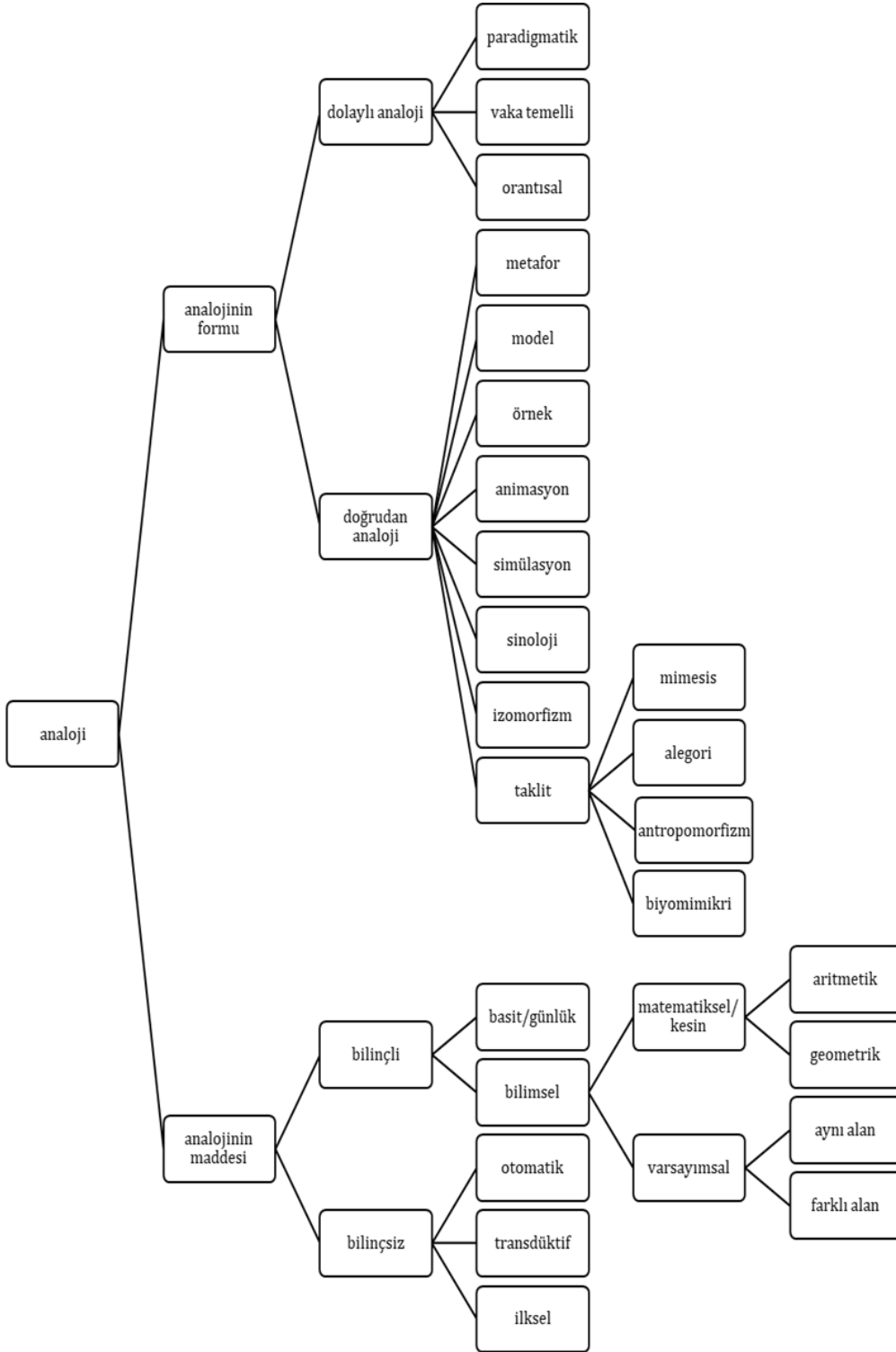
dolaylı ve doğrudan olmak üzere tarafımızca ikiye ayrılmıştır.⁷ Doğrudan analoji⁸ iki şeyin doğrudan doğruya birbiri içinde erimesi (karışması-ayrıntıların benzeşmesi), dolaylı analoji ise, iki şeyin benzeyen yönlerinin karşılaştırılmasıyla, bu iki şeyin benzer olduğuna dair akıl yürütmek olarak tanımlanabilir.⁹ Bir analoji formunun dolaylı olabilmesi için öncelikle mantıksal ve formel açıdan çıkarım niteliği taşıması gerekir. Bunun dışında kaynak ve hedef arasındaki ilişki belirlenmiş bir amaç doğrultusunda gerçekleşmelidir. Bu amaç doğrultusunda kurulmak istenen benzerlik ilişkisinde, kaynak ve hedefin belli olması çıkarımda ulaşılmak istenen sonucun da genellikle açık olmasına vesile olur. Doğrudan analoji formları ise genellikle bu özelliklerden bazılarını ya da hiçbirini taşımadıkları için dolaylı analojiden ayrılırlar. Ama çoğunlukla dolaylı analoji formları ile karıştırılmakta; hatta bazen dolaylı analoji olarak da kullanılmaktadırlar. Genel olarak doğrudan analoji formları için analojik akıl yürütmenin yardımcı unsurları diyebiliriz. Çünkü analojik akıl yürütme çoğu zaman doğrudan analoji formlarının yardımıyla elde edilir. Doğrudan analojinin birçok formu, dolaylı analojinin ise paradigmatik, vaka temelli ve orantı olmak üzere üç ayrı formu bulunmaktadır. Bu formlar, Aristoteles'in eserlerine ilaveten, informel mantık çalışmalarındaki analoji yaklaşımları ve hukuk alanındaki çalışmaların sentezi sonucu tarafımızca belirlenmiştir.

Dolaylı analoji formlarının daha iyi anlaşılabilmesi için aşağıda tarafımızca oluşturulmuş, analojinin formel ve içeriksel bir şeklini sunmaktayız. Bu çalışmada şekilde gösterilen formlardan yalnızca dolaylı analoji formları değerlendirilecektir.

⁷ Tarih boyunca yapısal, mantıksal ve pragmatik gerekçelerle analoji türleri ile ilgili çok çeşitli sınıflandırmalar yapılmıştır. Analojik akıl yürütme ile ilgili yapılan farklı sınıflandırmalar için bkz. Zeynep Çelik, "Bir Akıl Yürütme Yöntemi Olarak Analojinin Değeri," ss.92-97.

⁸ Doğrudan analoji formları, çalışmanın kapsamını aştığı için detaylandırılmamıştır. Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Çelik, "Bir Akıl Yürütme Yöntemi Olarak Analojinin Değeri," ss.58-73.

⁹ Doğrudan ve dolaylı analojinin tanımında, Piaget'in benzetme ile ilgili yaptığı tanımlardan esinlenilmiştir. Jean Piaget, *Çocukta Dil ve Düşünme*, terc. Sabri Esat Siyavuşgil (Ankara: Palme Yayıncılık, 2017), s.150.



Şekil 1. Analojinin Formel ve İçeriksel Şablonu

Şekil 1’de de görüldüğü üzere çok çeşitli bağlamlarda değerlendirilen analogik akıl yürütme, özellikle informel mantıkta son zamanlarda çok tartışılan bir konu haline gelmiştir. Bu tartışmadaki en çetrefilli konular,

farklı türde analogik akıl yürütme formlarının¹⁰ olup olmadığı, bunların temelde indüktif veya dedüktif olarak veya tamamen farklı bir argüman kategorisi olarak kabul edilip edilmeyecekleri, herhangi bir gizli argüman veya eksik önerme içersin ya da içermesin, analogik akıl yürütmenin dedüktif veya feshedilebilir olmasının mümkün olup olmadığıdır.¹¹ Biz bu çalışmada informel mantık çalışmalarına ek olarak Aristoteles'in de aslında analogik akıl yürütme formları ile ilgili satır aralarında söylediği çok önemli bilgiler ışığında, üç farklı analogi formu olduğunu ortaya koymaktayız. Bu sebeple çalışmamızda önce Aristoteles'in, ardından informel mantığın analogi teorilerini ele alıp, ardından dolaylı analogi formları olarak belirlediğimiz formları, iki geleneğin sentezi sayılabilecek bir yaklaşımla sunacağız.

1. Aristoteles'in Analoji Teorisi

Analogik akıl yürütme ampliatif¹² bir çıkarım modeli olduğu için, Aristoteles mantığının kesinlik arayışında kendisine pek yer bulamamıştır. Çünkü geleneksel mantığın genel olarak analogi teorisi; "Eğer X ve Y bir takım ortak özelliklere sahipse, Y'de bulunan diğer özelliklerin X'de de bulunması muhtemeldir." gibi basit bir karakterdedir. Bu bakış açısı ne yazık ki, çoğu kez tüm analogilerin tek bir analizle ele alınabileceğini varsaymaktadır. Yani, yuvarlak benzetmelerin kareye uyması için zorlanması, güçlü ama karmaşık bir akıl yürütme biçiminin basitleştirilmesine sebep olmuştur. Diğer bir deyişle, analogiyi diğer akıl yürütme türlerinin standartlarına göre değerlendirmek; meşru benzetmelerin temelde kusurlu görünmesine neden olmuş ve analoginin tam anlamıyla anlaşılmasını ötelemiştir.¹³ Dolayısıyla analogik akıl yürütmeyi anlamının ilk adımı, çeşitli formları olduğunu ve farklı işlevleri yerine getirmek için kullanılabildiğini kabul etmektir.

Analogik akıl yürütmeyi sadece basit bir formdan ibaret görüp bu minvalde değerlendirenlerin görüşlerini şöyle bir örnekle gösterebiliriz: "Ayşe, Fatma ve Emine Karadenizliler ve renkli gözlüler, Beyza da Karadenizli, o halde muhtemelen Beyza da renkli gözlüdür."¹⁴ Bu hiçbir gerekçe göstermeden günlük hayatta yaptığımız basit bir çıkarım örneğidir.

¹⁰ Informel mantık savunucuları bu formları argüman şemaları olarak değerlendirirler. Ancak bu çalışmada ortaya koyduğumuz iddia bunların analogik akıl yürütmenin farklı formları olduğu yönündedir.

¹¹ Manfred Kraus, "Arguments by Analogy (and What We Can Learn about Them from Aristotle)," Frans H. van Eemeren ve Bart Garssen (ed.) *Reflections on Theoretical Issues in Argumentation Theory* (Switzerland: Springer, 2015) içinde, s.171.

¹² Sonucun öncülleri aşması olarak tanımlanabilir.

¹³ Bruce N. Waller, "Classifying and Analyzing Analogies," *Informal Logic* 21:3 (2001), s.199.

¹⁴ Burada genetik yatkınlıkların hesaplandığı bir çıkarım da yapılabilir. O zaman sonucun doğru olma olasılığının arttığı bilimsel analogi yapılmış olur.

Ancak çıkarımı destekleyecek hiçbir karine bulunmadığı gibi, kolaylıkla çürütülmesi de muhtemeldir. Bu örnek aynı “Falancada da aynı hastalık vardı, şu ilacı içti iyi oldu, sen de iç iyi gelir” diyen birinin yanıltıcı yönlendirmesine benzemektedir. Bizim bu çalışmada temellendirmeye çalıştığımız mesele aslında tam olarak analogik akıl yürütmenin, bu kadar basit bir çıkarım türü olmadığı, aksine farklı formlarının farklı işlevlerde kullanıldığı karmaşık bir çıkarım türü olduğudur.

Klasik mantığın analogi teorisini, Aristoteles’in analogiye bakış açısı şekillendirir. Aristoteles analogik akıl yürütme ile ilgili çok fazla açıklama yapmamıştır. Çünkü o sistemini dedüksiyonun en mükemmel şekli olarak tanımladığı kıyas (mantıki kıyas) üzerine kurmuştur. Dolayısıyla Aristoteles geleneğini devam ettirenler de analogiye karşı hep mesafeli olmuştur. Ancak Aristoteles’in analogik akıl yürütme ile ilgili detaya girmemesi, onu önemsemediği anlamına gelmemelidir. Nitekim araştırmamız göstermiştir ki aslında Aristoteles bize analogik akıl yürütme ile ilgili satır aralarında çok önemli bilgiler vermiştir. Öncelikle Aristoteles’e göre akıl yürütme yani istidlal yapabilmenin dört olmazsa olmaz şartı vardır ki bunlardan üçüncüsü farklılıkları dördüncüsü ise benzerlikleri algılama gücüdür:

Bize bol sayıda istidlâller temin edecek aletlere gelince, bunların sayısı dördüttür: Birincisi, önermelerin elde edilmesi; ikincisi, bir bölümcül ifadenin kaç manada alındığını ayırt etme gücü; üçüncüsü, ayrımların keşfedilmesi; dördüncüsü ise özdeşliğin tahkikidir. Bu son üç alet de bir manada önermedir; çünkü onlardan her biri için bir önerme teşkil olunabilir. Söz gelimi seçilmesi gereken, kâh güzel, kâh hoşsa giden, kâh faydalı olabilir, duyum kaybolduktan sonra tekrar bulunabilmesi bakımından ilimden farklıdır. Halbuki ilim tekrar ele geçirilemez. Nihayet sıhhatli sıhate nazaran neyse, iyi olan da iyiliğe nazaran odur: Bu önermelerden birincisi, aynı terimin mana değişikliğinden; ikincisi, nesnelere farklarından; üçüncüsü, benzerliklerinden çıkarılmıştır.¹⁵

Aristoteles’in de belirttiği gibi benzerlikleri ve farklılıkları algılama yeteneği, akıl yürütme yapabilmenin olmazsa olmaz iki bileşenidir. Dolayısıyla yeni bilgiler elde edebilmemiz için bu iki mekanizmanın kullanımı şarttır. Çünkü hayatımız boyunca karşılaştığımız hiçbir durum, önceden karşılaştığımız başka bir durumla tamamen aynı değildir. Bizim hayatta kalma ve öğrenme yeteneğimiz, geçmişte yaşadığımız ve şimdi karşılaştığımız durumlar arasındaki benzerlikleri ve farkları bulma,

¹⁵ Aristotle, *Topica*, terc. E. S. Forster (Cambridge: Harvard University Press, 1960), 105a20-30.

geçmişten elde ettiğimiz bilgiyi, deneyimi içinde yaşanan an için kullanabilmemize bağlıdır. Analogik akıl yürütmenin değeri de aslında bu iki mekanizmanın değerinden gelmektedir.

Aristoteles'in eserlerinin dikkatli bir analizi bizi, analogi ile ilgili birçok bilgiye ulaştıracaktır. Örneğin, onun eserlerinden genel olarak analogik akıl yürütmede dört unsur bulunduğu anlaşılmaktadır. Nitekim *Birinci Analitikler*'de "Büyük terimin, üçüncü terime benzer bir terimle orta terime ait olduğu ispat edildiği zaman misal vardır. Ama orta terimin üçüncü terime, birincinin üçüncüye benzer terime ait olduğunun bilinmesi gerekir."¹⁶ *Retorik*'te ise "Misal öyle bir istidlaldır ki, büyük terimin orta terim olduğu, küçük terime benzer dördüncü bir terimle tasdik edilir."¹⁷ ifadelerini kullanmıştır. Buradan Aristoteles'in aslında analogide dört unsur olduğuna işaret ettiği anlaşılmaktadır. Aristoteles'ten sonra analogik akıl yürütme formunu oluşturan dört unsur şu şekilde belirlenmiştir:

- 1- Benzetilen (*Muşebbeh*, *Fer'*, Konu veya Hedef)
- 2- Kendisine benzetilen (*Muşebbehu'n-bih*, Asıl, Araç veya Kaynak)
- 3- Sebep (İllet, Ortak Vasıf): Hedef ile kaynak arasındaki bağı sağlayan unsur.
- 4- Benzetme (Sonuç, Hüküm)¹⁸

Yine Aristoteles'in eserlerine dayanarak, dolaylı analogi formlarına ulaşmak mümkündür. Çünkü Aristoteles, analogi için üç farklı anlama gelen üç farklı terim kullanmıştır. Bunlar paradigma ve örneklem anlamında kullandığı παράδειγμα (paradigma)¹⁹; oran ve orantı anlamında kullandığı ἀναλογία (analoji)²⁰; benzerlik ve benzeşim anlamında kullandığı ὁμοίον (homoiotês)²¹ dir. Görüldüğü üzere Aristoteles'te analogi (ἀναλογία) kelimesi, orantı analogisini ifade etmektedir.

Terimlerin kullanımlarına bakılacak olursa Aristoteles'in eserlerinde, analogik akıl yürütmenin üç farklı formu olduğu ve bunların kullanım

¹⁶ Aristotle, *Prior Analytics*, terc. Hugh Tredennick (Cambridge: Harvard University Press, 1962) 68b40.

¹⁷ Aristoteles, *Retorik*, terc. Mehmet H. Doğan, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995), 1357b25.

¹⁸ Halil İmamoğlu, *Klasik Mantıkta Akıl Yürütme* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2018), s.153; Necati Öner, *Klasik Mantık* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986), s.173.

¹⁹ Bkz. Aristotle, *Prior Analytics*, 68b40-69a5-15, Aristoteles, *Retorik*, 1402b15.

²⁰ Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, terc. Y. Gurur Sev, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 1048b5, Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, terc. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 1131a25-1131b5, Aristoteles, *Poetika*, terc. Ari Çokona, Ömer Aygün (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2020), 1457b5, Aristotle, *Posterior Analytics*, terc. Hugh Tredennick (Cambridge: Harvard University Press, 1960), 98a20.

²¹ Bkz. Aristotle, *Rhetorica Ad Alexandrum*, terc. H. Rackham (Cambridge: Harvard University Press, 1957), 1422b10-1422b35.

alanlarının farklı olduğu söylenebilir. Çünkü Aristoteles, her bir formu farklı bir işlevi yerine getirmesi için kullanmıştır. Bu formları ve Aristoteles'in kullanım biçimlerini aşağıda teker teker açıklayacağımız için şimdi informel mantık çalışmalarındaki analogik akıl yürütme formlarına kısaca değinelim.

2. İformel Mantığın Analoji Teorisi

Analojik akıl yürütmenin mantıksal yapısı, temelde bazı benzerliklerin varlığından, başka bir benzerliğin varlığına doğru akıl yürütmektir. Diğer bir deyişle analogi, iki sistemde de ortak olduğu belirlenen bir veya daha fazla özellikten yola çıkılarak bu iki sistemde başka bir özelliğin de muhtemelen her iki sistem için ortak olduğu sonucuna ulaştıran bir akıl yürütme olarak tanımlanabilir. Analojik akıl yürütme ile ilgili informel mantıkta en temelde şu şekilde bir ayırım söz konusudur:

Analojik akıl yürütme müstakil bir akıl yürütme midir?²²

Hayır ▲

Bütün analogiler mecazi karakterdedir. Dolayısıyla sezgiseldir ve muhtemelen retorik fonksiyonlarından başka bir işlevleri yoktur.
(Allen, Kaptein, Agassi, Beardsley)

▲ Evet

(A) İndüktif bir formdadır.
(Wreen, Govier, Waller)
(B) Dedüktif bir formdadır.
(Woods, Hudak, Waller)
(C) A priori bir formdadır.
(Barker, Guarini)

Burada ilk olarak analogik akıl yürütmeyi bir akıl yürütme türü olarak görmeyen eleştirmenlerin argümanlarını verip, daha sonra analogiyi müstakil bir akıl yürütme olarak kabul edenlerin görüşlerini sıralayacağız. Tablonun solundaki filozofları yani, analogik akıl yürütmeyi müstakil bir akıl yürütme yöntemi olarak görmeyenleri, iki gruba ayırabiliriz: Birinci gruptakiler, analogik akıl yürütme ile elde edilmeye çalışılan yeni durumun (hedef) zaten kaynak durumdan evrensel iddia yoluyla, dedüktif olarak çıkarıldığını iddia ederler. İkinci gruptakiler ise, analoginin doğası gereği yanıltıcı olduğu için herhangi bir çıkarım mekanizması olamayacağını iddia ederler.²³

Analojik akıl yürütmenin, müstakil bir akıl yürütme türü olduğunu savunanlar da kendi aralarında farklı guruplara ayrılmaktadır. Özellikle

²² Şekil Botting'in makalesinden uyarlanmıştır. David Botting, "The Paradox of Analogy," *Informal Logic* 32:1 (2012), s.98.

²³ Botting, "The Paradox of Analogy," s.100.

Govier, Waller²⁴ ve Guarini, analogik akıl yürütmenin iki türünün olduğu konusunda hemfikirdir. Bu türlerden **birincisi** sonuçlarının geçici bir şekilde belirlendiği (yani “olası”, “muhtemelen” gibi kelimelerle nitelendirilen) analogilerdir. Bunlar indüktif analogidir. Bu türden analogiler deneysel akıl yürütmelerde ve tartışmada kullanılır.²⁵ İndüktif analoginin formu şu şekildedir:

1. A; x, y, z özelliklerine sahiptir.
2. B de x, y, z özelliklerine sahiptir.
3. A, f özelliğine sahiptir.
4. f özelliğine sahip olmak x, y, z ile ilişkilidir.
5. Dolayısıyla, muhtemelen, B'nin f özelliği vardır.²⁶

İkincisi, dedüktif analogi formudur. Günlük hayatta en sık kullandığımız bu analogi formu, bize göre aceleci bir genelleme sonucu elde edilmektedir. Genellikle karşıdakini ikna etmek için kullanılan dedüktif analoginin formu şu şekildedir:

1. A, x özelliğine sahiptir.
2. x özelliğine sahip olan her şey f özelliğine de sahiptir. (gizli tümel önerme)
3. B de x özelliğine sahiptir.
4. Dolayısıyla B de f özelliğine sahiptir.

Üçüncüsü, a priori analogi formudur. Waller bu analogi formunun dedüktif olduğunu iddia etse de²⁷ genel olarak a priori veya mantıksal analogi²⁸ olarak kullanılmaktadır. Çünkü bu formda iki şey karşılaştırılırken gizli bir tümel önerme yoktur. Onun yerine iki şey bir ilkeye göre karşılaştırılır ve bu ilkenin de a priori olduğu düşünülmektedir. Dolayısıyla a priori analoginin amacı iki şey arasında bir karşılaştırma yaparken, arka plandaki temel ilkeyi ortaya çıkarmaktır.²⁹ Genellikle hukuk alanında benzer iki davayı karşılaştırırken ve tıpta tanı koymada kullanılır. A priori analoginin

²⁴ Bruce Waller, etik, hukuk ve metafizikte bulunan analogik argüman türlerinin dedüktif yeniden inşasını savunur ve bunları deneysel akıl yürütmede bulunan indüktif analogilerden ayırır. Waller, “Classifying and Analyzing Analogies,” *Informal Logic* 21:3 (2001), ss.200-204.

²⁵ Bermejo-Luque, “A Unitary Schema for Arguments by Analogy,” *Informal Logic* 32:1 (2012), s.22.

²⁶ Trudy Govier, “Analogies and Missing Premises,” *Informal Logic* 11:3 (1989), s.141.

²⁷ Waller, “Classifying and Analyzing Analogies,” ss.204-212.

²⁸ Govier, “Analogies and Missing Premises,” s.142.

²⁹ Trudy Govier, “Should A Priori Analogies Be Regarded as Deductive Arguments?,” *Informal Logic* 22:2 (2002), s.155.

formu şu şekildedir:

1. İkimiz de a durumuna katılıyoruz.
2. a'ya katılmanın en makul nedeni C ilkesinin³⁰ kabul edilmesidir.
3. C ilkesi, b'yi ima eder (b, C ilkesine uyan bir durumdur).
4. Bu nedenle tutarlılık, b'nin de kabul edilmesini gerektirir.³¹

Aşağıda informel mantık çalışmalarındaki analogi formlarıyla birlikte Aristoteles'in analogi formlarını ima ettiği bazı pasajlar karşılaştırmalı olarak verilecektir.

3. Dolaylı Analogi Formları

Dolaylı analogi olarak belirlediğimiz formlar, paradigmatik, vaka temelli ve orantısal olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Paradigmatik analogi formu, Aristoteles'in paradigma kelimesini kullandığı pasajlardaki yaklaşımından esinlenerek oluşturulmuş, vaka temelli analogi formu vakıa hukuku (*common law*) sistemindeki vaka temelli akıl yürütme (*case based reasoning*) yaklaşımından esinlenerek oluşturulmuştur ve orantısal analogi formu ise birçok çalışmada kullanılan orantıya dayalı analogidir. Bu üç form farklı işlevleri yerine getirmek için kullanılsalar da hepsinin ortak noktası, öncüller arasında mantıken geçerli bir ilişki kurarak aradaki illet bağı vesilesiyle sonuç önermesinin elde edilmesidir. Şimdi sırasıyla bu formları ele alarak çalışmamızı temellendireceğiz.

3.1. Paradigmatik Analogi Formu

Paradigmatik analogi,³² iki tekilin aynı cinsten mündemiç olduğu durumlarda, tekilden tekile giden bir akıl yürütme formudur.³³ Diğer bir deyişle, iki tekilin ortak özellikleri (genellikle ortak hassaları) vasıtasıyla, ortak bir tümel çatısında karşılaştırıp birinde olan bir özelliğin diğerinde de olabileceğini varsaymaktır. İki şeyin paradigmatik olarak karşılaştırılması genellikle ortak özelliklere göre yapılır.

Aristoteles analoginin en çok paradigmatik formundan bahsetmiştir.³⁴ Çünkü analogik akıl yürütme ile ilgili açıklamalarında en çok paradigma

³⁰ Govier'in U-Claim olarak nitelendirdiği ilkedir. Govier, "Analogies and Missing Premises," s.147.

³¹ Govier, "Should A Priori Analogies Be Regarded as Deductive Arguments?," s.155.

³² Paradigmatik analogi formu, klasik mantık ve informel mantık çalışmalarındaki analogi yaklaşımlarından esinlenerek tarafımızca türetilmiş bir formdur. Bu sebeple açıklamalar her iki mantık sisteminin karşılaştırılması şeklindedir.

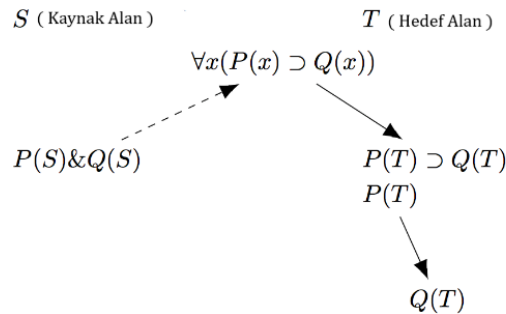
³³ Hamdi Ragıp Atademir, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), s.146.

³⁴ Aristoteles'te paradigmatik analogi "misal yoluyla istidlal" olarak geçmektedir. Ancak görüldüğü gibi detaylı bir açıklama yapılmamış ve formu da verilmemiştir. Aristoteles'in paradigmatik analogi kullandığı diğer eserlerinde de sadece tanım ve örnekler mevcut olup formuyla ilgili bir ibare bulunmamaktadır.

kelimesini kullanmıştır. Örneğin *Birinci Analitikler*'de Aristoteles paradigmayı şu şekilde açıklar:

Büyük ucun, üçüncü terime benzer bir terimle orta terime ait olduğu ispat edildiği zaman misal vardır. Ama orta terimin üçüncü terime, birincinin üçüncüye benzer terime ait olduğunun bilinmesi gerekir. Söz gelimi, A nın kötü, B nin komşulara savaş açmak, G nin Thebaililer'e karşı Atinalılar, D nin de Phokisliler'e karşı Thebaililer demek olduğunu kabul edelim. Thebailer'e savaş açmanın bir kötülük olduğunu ispat etmek istersek komşularına savaş açmanın bir kötülük olduğunu kabul etmek gerekir. Bu son önermeye inanç, benzer hallerden; söz gelimi, Thebailer için Phokisliler'e savaş açmanın kötü olduğundan çıkar. Mademki komşulara savaş açmak bir kötülüktür ve Thebailer'e karşı savaş komşulara karşı savaş açmaktır, şu hâlde Thebailer'e savaş açmanın bir kötülük olduğu açıktır. Şimdi, B nin, G ye ve D ye ait olduğu, apaçık bir şeydir (çünkü her iki halde de bu, komşulara savaş açmaktır); A nın D ye ait olduğu da açıktır. (Çünkü Phokisliler'e karşı savaş Thebailer için hayırlı olmadı). A nın, B ye ait olduğu, D de ispat olunacaktır. Orta terimin uçla olan münasebetinin ispatı birçok benzer hallerle elde edilmişse, ispat yine aynı tarzda yapılacaktır. O halde misal yoluyla istidlalin ne bölümden bütüne, ne bütünden bölüme giden istidlal olmayıp, bunun aksine olarak iki hususî hal, aynı tümele tabi olduğu ve bunlardan biri bilindiği zaman, bölümden bölüme bir istidlal olduğu görülüyor. Misal yoluyla istidlalin endüksiyondan farkı, endüksiyonun bütün fertlerden hareket ederek büyük ucun orta terime ait olduğunu ispat etmesi ve kıyası küçük uca tatbik etmemesidir, hâlbuki misal bu tatbiki yapar ve bütün fertlerden hareket ederek ispat etmez.³⁵

Bu örneği Bartha şekil 2'deki gibi sembolleştirmiştir:³⁶



Şekil 2. Bartha'nın Analoji Şeması (2013)

Aristoteles, burada x, y, z gibi birçok benzerlikten değil, tek bir

³⁵ Aristotle, *Prior Analytics*, 68b40- 69a5-15.

³⁶ Paul Bartha, "Analogy and Analogical Reasoning," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Spring 2019 Edition), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/reasoning-analogy/> (10.04.2021)

benzerlikten yola çıkarak paradigmatik analogi kullanmıştır. Dolayısıyla kullandığı form şu şekildedir:

1. A, x özelliğine sahiptir.
2. B de x özelliğine sahiptir.
3. x özelliğine sahip olan her şey f özelliğine de sahiptir. (gizli tümel önerme)
4. Dolayısıyla B de f özelliğine sahiptir.

Verilen örneği bu forma uygularsak:

A: Kötü

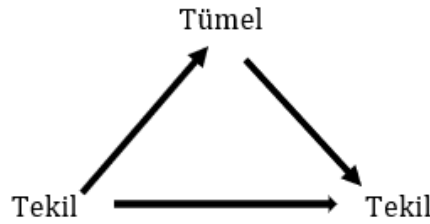
B: Komşulara savaş açmak

G: Thebaililer'e Atinalılar'ın açtığı savaş

D: Phokisliler'e Thebaililer'in açtığı savaş

1. Thebaililer Atinalılar'la komşudur ve onlara savaş açmaması gerekir.
2. Phokisliler de Thebaililer'le komşudur.
3. Komşulara savaş açmak kötüdür. (gizli tümel önerme)
4. Dolayısıyla Phokisliler de Thebaililer'e savaş açmamalıdır. (Burada G ve D'nin A olduğu B ile onaylanmaktadır.)

Aristoteles'in örneklem olarak da kullandığı paradigma terimi için *Retorik*'te şöyle bir açıklaması vardır ki burada da indüksiyondan ve dedüksiyondan farklı; ama onların vasıtasıyla elde edilen bir çıkarımdan bahsetmektedir: "Örneğe dayandırılan örtük tasımlar bir ya da birbirine benzer daha çok sayıda indüksiyonla ilerleyen ve genel bir önermeye ulaşan, daha sonra bir dedüksiyonla özel bir çıkarıma giderek tartışılanlardır."³⁷ Bunu şekil 3'teki gibi bir şema³⁸ ile gösterebiliriz:



Şekil 3. Paradigmatik Analoginin Oluşum Şeması

Aristoteles'in paradigma ile aynı anlamda kullandığı örneklemin, delil ve şahit olmak üzere iki derecesi³⁹, gerçek ve kurgusal olmak üzere iki türü

³⁷ Aristoteles, *Retorik*, 1402b15.

³⁸ Paradigmatik analogi şeması tarafımızca oluşturulmuştur.

³⁹ Abdulkadir Coşkun, "İbn Sina'da Retorik" (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2010), s.155.

vardır.⁴⁰ Gerçek örneklem, geçmiş gerçek olaylardan elde edilir.⁴¹ Kurgusal örneklem de iki türüdür. Bunlar betimleyici koşut ve hayvan masallarıdır.⁴² Aristoteles *Retorik*'te tüm bu türleri ayrı ayrı örnekler vererek açıklamıştır.⁴³ Dolayısıyla Aristoteles paradigmatik analoji formu olarak adlandırdığımız bu formu retorik bir unsur olarak kullanmıştır. Aristoteles'ten sonraki klasik mantık savunucularının çoğu da paradigmatik analojiyi yani misal yoluyla istidlali detaylandırmamış, olduğu gibi aktarmıştır. Ancak özellikle informel mantık alanında analoji ile ilgili artan çalışmalar ışığında, aslında Aristoteles'in ele aldığı bu analoji türünün hem formel hem de içeriksel anlamda ciddi varyasyonları olabileceği kanaatindeyiz.

İnformel mantık alanında analojinin indüktif mi, dedüktif mi yoksa a priori mi olduğuyla ilgili tartışmalar çerçevesinde paradigmatik analojiye ilişkin iddiamız paradigmatik analojinin, indüktif ve dedüktif analoji formlarından farklı, ikisinin birleşiminden oluşan bir form olduğudur. Çünkü paradigmatik analojide zihin, indüktif şekilde ilerler ve sonuca dedüktif yolla ulaşır. Diğer bir deyişle indüksiyonla tümel önermeye ilerleyip, dedüksiyonla tümel önermeden tekrar tekile gider. Böylece tekilden yine tekilin elde edildiği analogik akıl yürütme elde edilir. Burada paradigmatik analojinin formunu verip, daha sonra diğer iki formdan farkını açıklayabiliriz.

1. A; x, y, z ve f özelliklerine sahiptir.
2. B de x, y, z özelliklerine sahiptir.
3. * x, y, z özelliklerine sahip olan her şey f özelliğine de sahiptir. (gizli tümel önerme)
4. Dolayısıyla, B de f özelliğine sahiptir.

Öncelikle indüktif analojinin x, y, z gibi birçok özellikten hareket edip bu özelliklerin f ile olan ilişkisini ortaya koyduğunu daha önce formel olarak belirttik. Bu form bariz bir şekilde dedüktif analoji formundan farklıdır. Genellikle fen bilimlerinde kullanılır. Örneğin; yeni keşfedilen bir tür bitkinin, eskiden bilinen bir bitki türüyle karşılaştırılıp yeni türde henüz rastlanmamış ancak eski türde bilinen bir özelliğin, yeni türde de muhtemelen olabileceğini varsayıp bu yönde araştırma yapmaya başlarken analojinin bu formu kullanılır. Dedüktif analojide ise A'nın sahip olduğu x

⁴⁰ Aristoteles, *Retorik*, 1393a25.

⁴¹ Aristoteles gerçek örneklem için sadece geçmişte yaşanan olayları esas almıştır; ancak İbn Sina şimdiki zamanda devam edenleri de ilave etmiştir. Coşkun, "İbn Sina'da Retorik," s.159.

⁴² Aristoteles, *Retorik*, 1393a25.

⁴³ Aristoteles, *Retorik*, 1393a25-30, 1393b5-30, 1394a5.

özelliği ile ilgili zihnimizde halihazırda varolan “x özelliğine sahip olan her şey f özelliğine de sahiptir.” gizli önerme sayesinde, B ile ilgili hüküm çıkarılmaktadır. Her ne kadar informel mantık alanında analojinin bu formuyla ilgili çok fazla tartışma olsa da bize göre analojinin değersiz bir akıl yürütme tarzı olarak görülmesine sebep olan dedüktif analogi formudur. Çünkü bu form, tek bir özellikten yola çıkmakta ve dolayısıyla onun yanlışlanabilme ihtimali oldukça yüksek olmaktadır. Paradigmatik analogi formunda ise önce tekilin tek ya da birçok özelliğinden hareket ederek tümel elde edilir, sonra bu tümelden aynı özellikleri taşıyan başka bir tekile dedüksiyon yoluyla geçilir. Bu sebeple paradigmatik analogi, X’de bulunan bir özelliğin X’e benzer özellikler gösteren Y’de de olduğuna dair sezgisel bir dayanak sağlar. Dolayısıyla özellikle bilimsel teori üretmede sıklıkla kullanılır.

3.1.2. Vaka Temelli Analogi Formu

Vaka temelli analogi, yeni vakaları açıklamak için eski vakaların kullanılmasıdır.⁴⁴ Burada önemli olan eski vakalardan elde edilen tecrübedir. Çünkü tecrübe yeni vakaları çözmek için araç olarak kullanılır.⁴⁵ Vaka temelli analogide paradigmatik analogiden farklı olarak iki tekil bir tümel altında değil, doğrudan kendi aralarında karşılaştırılır. Aristoteles de benzerliğin bazı durumlarda indüksiyon gibi evrensele gitmediğini ancak evrensel önermeye ulaşmada bir adım olabileceğini ifade etmiştir. Dolayısıyla genellemelerden emin değilsek yapmamız gereken indüksiyon değil vaka temelli analogik akıl yürütmedir.⁴⁶ Bunun dışında Aristoteles *Topikler*’de, benzerlik argümanının ne dereceye kadar bize yardımcı olabileceğini tartışmış, iki şey arasındaki benzerlik derecesi arttıkça sonucun doğru olma olasılığının da arttığını vurgulamıştır.⁴⁷ Smith’in iddiasına göre Aristoteles, özellikle ampirik gözlemlerde, açıklamalara ulaşmak için, diğer yöntemlerin yetersiz kaldığı durumlarda vaka temelli analogiye yönelir. Diğer bir deyişle ampirik verilerin elde edilmesinin imkânsız olduğu ya da gerçekleşme olasılığının olmadığı durumlar için, Aristoteles eldeki malzemeyi

⁴⁴ Meral Demirören, “Probleme Dayalı Öğrenme-Entegre Tıp Eğitimi Programında Öğrencilerin Klinik Akıl Yürütme Becerisinin Değerlendirilmesi” (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2008), s.17.

⁴⁵ Janet Kolodner, *Case-Based Reasoning* (San Mateo: Morgan Kaufmann, 2014), s.4.

⁴⁶ Nathan L. Smith, “Explanation through Analogical Reasoning in Aristotle’s Natural Science” (Senior Honors Thesis, University of North Carolina at Chapel Hill, Chapel Hill, 2015), ss.27-29.

⁴⁷ Bartha, “Analogy and Analogical Reasoning.”

sınıflandırır ve durumu benzerliğe dayalı bir şekilde açıklamaya çalışır.⁴⁸

Atademir, paradigmatik analoji ile vaka temelli analojiyi birbirinden ayırarak⁴⁹ vaka temelli analoji için “bir halden benzeri veya yakın başka bir hale geçmektir” tanımını kullanır.⁵⁰ İzmirli İsmail Hakkı da *Fenni Menâhic*'de, indüksiyon ile analoji arasındaki farkı, vaka temelli analojinin bu özelliğine dayandırmaktadır.

İndüksiyonda, bir cinsin belli bir türünün bazı fertleri gözlemlenerek, o tür veya cins ile ilgili genelleme yapılır. Dolayısıyla indüksiyonda aynından aynıya doğru bir geçiş vardır. Ancak analojide sadece gözlemlenen fertlerin türü ile ilgili değil farklı türlerin fertleri ile ilgili de çıkarım yapılabilir. Yani analojide benzerden benzere bir geçiş vardır. Bu yönüyle indüksiyon ve analoji birbirinden ayrılır. Analojinin bu özelliğinden dolayı, sonucu kıyas ile desteklense de sonuç daima olumsal olarak kalır.⁵¹

Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere vaka temelli analoji yapılırken bir halden başka bir hale, bir cinsten başka bir cinse, bir türden başka bir türe ve bir türün bir hassasından başka bir türün hassasına geçiş vardır. Analojinin bu formunda denetleyici bir mekanizma olarak genel/tümel ifade kullanılmaz. Bunun yerine benzerlik yapılırken, karşılaştırılan iki şeyin beş tümele göre durumu veya bazı ilkeler kullanılır. Beş tümele göre karşılaştırılma yapılıyorsa burada dikkat edilmesi gereken husus, bir cinsin türü ile başka bir cinsin türünün karşılaştırılmasıdır. Yani bir cinsin türü ile başka bir türün hassası karşılaştırılırsa yapılan bu akıl yürütmenin sonucu geçersiz olur.

Vaka temelli analoji formu, vakıa hukukunda (*common law*) emsal davalar hakkında karar vermek için kullanılır ve denetleyici mekanizma olarak da a priori ilkelere başvurulur. Hukuk metinlerinde vaka temelli analojinin mantıksal formu şu şekildedir:

Önerme 1: Ox'dir.

x, bir emsal olgu ya da emsal olgular dizisini belirtir. O ise, x olgularından çıkan özel bir hukuki sonuç olarak düzenlenen hükmün gerekçesini ifade eder.

Önerme 2: Sxy'dir. (yani x ve y olgularının altında toplandığı S sonuç

⁴⁸ Smith, “Analogical Reasoning in Aristotle’s Natural Science,” s.3.

⁴⁹ Atademir, paradigmatik analoji için misal yoluyla istidlal, vaka temelli analoji için sadece analoji ifadesini kullanmaktadır.

⁵⁰ Atademir, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, s.145.

⁵¹ İsmail Hakkı İzmirli, *Fenn-i Menâhic* (Dersâdet: Hukuk Matbaası, 1329/1911), s.40.

hükmü veya yüklemi)

Sxy, yeni olayın olguları (y) ile emsal olayın (x) olguları arasındaki benzerlikle (S) oluşmaktadır.

Önerme 3: “ $(Ox \wedge Sxy) \rightarrow Oy$ ”dir.

(i) Eğer bir emsal karar, x olgularının O hükmüne bağlanması ile düzenlenmişse,

(ii) Eğer x olguları y olguları ile S hükmünde (yükleminde) benzerlik gösteriyorsa,

(iii) Hukuki sonuç olarak y olguları x olgularıyla aynı (S) hükme veya emsal karara sahip olması açısından, aynı (O) hükmünü içerir.⁵²

İnformel mantık çalışmalarında vaka temelli analogi a priori analogi olarak kullanılmaktadır. Çünkü denetleyici mekanizma olarak kullanılan temel ilke a priori bir ilkedir. Vaka temelli analogiye New Jersey’de geçen bir vapur davasından örnek verebiliriz. Davada, vapurdaki bir yolcunun seyahat masrafları için bulundurduğu paranın, kendi ihmali olmaksızın gece kamarasından çalınması durumunda taşıyıcının bundan sorumlu olduğuna karar verilmiştir. Yargıç bu karara, vaka temelli analogi kullanarak hancıların sorumluluğundan⁵³ yola çıkarak ulaşmıştır. Ona göre vapura 'yüzen han' adı verilebilir.⁵⁴ Yargıcın savunması şu şekildedir:

İki olay, aynı değilse bile, birbirine o kadar yakın benzerlikler taşır ki, aynı sorumluluk kuralının geçerli olması gerekir. Bu nedenle, davalının, davacının çalınan parayla ilgili herhangi bir ihmali kanıtı olmaksızın, usulüne uygun olarak sorumlu tutulduğu kanaatindeyiz.⁵⁵

Olayla ilgili verilen kararın kısa formülü şudur: (i) Bir otel (han) konuğu, kişisel kullanım için bir oda satın alır. Konuğun parası ve kişisel eşyaları, mal sahibinin onları çalabilmesine son derece açıktır. (ii) Bir vapur yolcusu, kişisel kullanım için bir oda satın alır. Yolcunun parası ve kişisel eşyaları, mal sahibinin onları çalabilmesine son derece açıktır. (iii) Bir otel sahibinin, konuğun eşyaları ile ilgili önemli bir sorumluluğu vardır, öyle ki, misafirin odasından para çalınırsa, ihmali kanıtı olmaksızın otel sahibi sorumludur.

⁵² Fuat Altuntaş, “Hukukta Akıl Yürütme Yöntemi Olarak Kıyas (Analoji)” (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Erzincan, 2020), s.67; Katja Langenbucher, “Argument by Analogy in European Law,” *The Cambridge Law Journal* 57:3 (1998), s.493.

⁵³ Daha önceki bir davada, handa çalınan paradan hancılar sorumlu tutulmuştur ve bu davada emsal olay olarak kullanılmıştır.

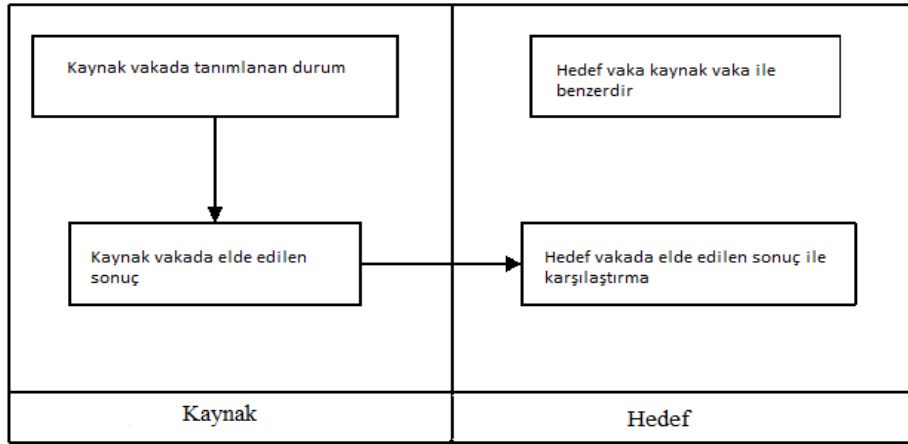
⁵⁴ Burada kullanılan genel ilkeye göre sorumluluğu altındaki şeyden kişi mesuldür.

⁵⁵ Adams v. New Jersey Steamboat Co., 151 N.Y. 163, 45 N.E. 369. Martin Golding, “Argument by Analogy in The Law,” Hendrik Kaptein ve Bastiaan van der Velden (ed.) *Analogy and Exemplary Reasoning in Legal Discourse* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2018) içinde s.125.

(iv) Malikin bu kadar katı bir sorumluluğa sahip olmasının nedeni, konuğun eşyalarının malik tarafından çalınabilme ihtimalinin yüksek olmasıdır. (v) Bu nedenle, yolcu odasından para çalınırsa, vapurun sahibi, ihmal kanıtı olmaksızın sorumludur.⁵⁶

Vaka temelli bir analoginin sonucunu kabul edersek aslında, bir özelliğin birincil özneye ait olacağını veya ait olabileceğini tahmin etmeyiz. Aksine, birincil konuyu bir şekilde tanımlamaya çalışıyoruzdur. Vaka temelli analogilerin temeli, benzer olayların uygun şekilde benzer yollarla ele alınmasıdır. Bu tür analogilerin esası, analog durum hakkındaki ampirik gözlemlerin doğruluğuna bağlı değildir ve sonuç, ampirik gözlemlerle kesin olarak doğrulanabilecek veya yanlışlanabilecek bir sonuç değildir.⁵⁷ Konuyla ilgili doktora tezinde Jerome Bickenbach buna "yansıtıcı akıl yürütme" adını vermiştir ve onun "vakalardan" ya da "vakaya göre" olduğunu söylemiştir.⁵⁸

Vaka temelli analogi ile paradigmatik analogi arasındaki fark, vaka temelli analogide, analogun gerçek bir durum olmasına gerek olmamasıdır. Analog tamamen varsayımsal veya hayal ürünü de olabilir.⁵⁹ Çünkü vaka temelli analogide amaç iki şeyin öncülleri arasındaki benzerlik ilişkisi değil sonuç ilişkisidir. Diğer bir deyişle hüküm benzerliğidir. Bunu, şekil 4'teki gibi bir tabloyla gösterebiliriz.⁶⁰



Şekil 4. Vaka Temelli Analoji Şeması

Burada ilk olarak, sonuç olarak belirli bir ifadeyi önermek için makul görünen bir kaynak vaka sunulur. Ardından, kaynak vakaya benzer bir hedef

⁵⁶ Golding, "Argument by Analogy in The Law," s.125.

⁵⁷ Govier, "Analogies and Missing Premises," s.143.

⁵⁸ Jerome Edmund Bickenbach, "The Nature and Scope of Reflective Reasoning" (Yayımlanmamış Doktora Tezi, University of Alberta, 1977).

⁵⁹ Govier, "Analogies and Missing Premises," s.142.

⁶⁰ Tabloda kaynak durumdan hedef duruma sonuç transferi yapılmıştır. Douglas Walton, "Story Similarity in Arguments from Analogy," *Informal Logic* 32:2 (2012), s.193

vaka sunulur. Bu çıkarımda analoginin amacı, hedef vakada da aynı sonuca veya paralel sonuca ulaşmaktır. Diğer bir deyişle hedef vaka kaynak vakaya benzer olduğundan, kaynak vakada belirli bir sonuç çıkarıldığında, eş zamanlı olarak hedef vakada da benzer sonuç çıkarılır.⁶¹

Deneyim vaka temelli analogide çok önemli bir unsurdur. Burada analogi için deneyimin önemini vurgulamak adına tıp alanında analogi kullanımına bakabiliriz. Çünkü tıbbi teşhis ve tedavide genellikle bu tür analogik akıl yürütme kullanılır. Bir hasta, farklı teşhisleri düşündüren çelişkili semptomlar gösterebilir. Ya da tıbbi durumu birkaç farklı hastalığı ve dolayısıyla farklı tedavi yöntemini içeriyor olabilir. Örneğin hastalığının biri için bir terapi türü uygunken; bir diğeri için aynı tedavinin tersi uygun olabilir. Burada doktorun görevi, hastanın önemli olan hastalığını daha az önemli olandan ayırt etmektir. Bunu yaparken de doktorun benzer vakalarla ilgili deneyim birikimi ve bu deneyimiyle doğru çıkarımda bulunabilmesi, genellikle teşhis ve faydalı bir tedavi için çok önemlidir.⁶²

Daha önce de belirttiğimiz gibi vaka temelli analogide iki vaka karşılaştırılırken; her ikisinin de her zaman gerçek vaka olmasına gerek yoktur. Burada önemli olan kaynak vakanın sonucunun hedef vakanın sonucunu desteklemesi ve iki durumun hükümleri arasındaki transferdir. Diğer bir deyişle vaka temelli analogik bir akıl yürütmede, iki (veya daha fazla) vakanın birbirinin analogları olduğu belirlendiğinde ve her ikisi de aynı mantıksal formu paylaştıklarında biri için verilen hüküm diğeri için de verilebilir.⁶³ İformel mantık geleneğinde çok kullanılan kemancı örneğini, burada konunun daha iyi anlaşılması için kullanabiliriz. Kemancı örneği, Thomson tarafından “tecavüz sonucu oluşan hamilelikte kürtaja izin verilebilir” iddiasını savunmak için kullanılan meşhur bir argüman vakasıdır. Vaka şu şekildedir:

Sabah uyanıyorsunuz ve kendinizi bilinçsiz ünlü bir kemancı ile sırt sırta buluyorsunuz. Bu kemancının ölümcül bir böbrek rahatsızlığı olduğu tespit edilmiştir. Müzik Severler Derneği, tüm mevcut tıbbi kayıtları incelemiş ve yardım edebilecek tek kişinin siz olduğunuzu çünkü sadece sizin uygun kan grubuna sahip olduğunuzu bulmuştur. Bu nedenle sizi kaçırmışlar ve dün gece kemancının dolaşım sistemi sizinkine takılmıştır. Böylelikle böbrekleriniz hem onun kanından hem de sizin kanınızdan zehirleri çıkarmak için kullanılabilir hale gelmiştir. Hastanenin müdürü şimdi size şunu söylüyor, “Bakın, Müzik Severler

⁶¹ Walton, “Story Similarity in Arguments from Analogy,” s.194.

⁶² Evelyn M. Barker, “Beardsley's Theory of Analogy,” *Informal Logic* 11: 3 (1989), s.190.

⁶³ John Woods ve Brent Hudak, “By Parity of Reasoning,” *Informal Logic* 11:3 (1989), s.133.

Derneği bunu size yaptığı için üzgünüz, bilseydik buna asla izin vermezdik. Ama yine de yaptılar ve kemancı şimdi size bağlı. Fişini çıkarmak onu öldürmek olur. Ama eğer fişi çıkarmazsanız, bu durum sadece dokuz ay sürecek ve kemancı o zamana kadar rahatsızlığından kurtulmuş olacak. Dolayısıyla o zaman geldiğinde güvenli bir şekilde sizden ayrılabilir.⁶⁴

Bu varsayımsal vaka bir katılımcıya sunulduğunda; kişi muhtemelen kemancıya bağlanan kişinin, fişi çekme hakkına sahip olduğu sonucunu çıkaracaktır. Tartışmanın dayanağı, kemancının diğer kişinin vücudunu kullanma hakkına sahip olmadığı varsayımıdır ve ortaya çıkan sonuç, kişinin fişini çekerken o kişinin yaşam hakkını ihlal etmediğidir. Bir aktarım süreciyle, bu durumda kullanılan argüman, benzer bir şekilde kürtaj vakasına uygulanabilir. Bu gerekçeyle, tecavüz sonucu hamile kalan bir kadının, sonuç olarak fetüs ölecek olsa bile, gebeliğini sonlandırma hakkına sahip olduğu ileri sürülmektedir. Nedeni, kemancının fişini çekip çekmeyeceğine karar veren kişinin kaynak davasının kürtaj yapıp yapmamaya karar veren kadının hedef davasına benzer olduğu varsayımına dayanmaktadır. Analogik argümanın amaçlanan sonucu, kürtajın, fetüsün yaşam hakkını ihlal etmeyeceği, sadece fetüsü hamile kadının vücudunun kullanımından mahrum bırakacağıdır. Tıpkı kemancı vakasında olduğu gibi, fetüsün de kadının vücudunu kullanma hakkı yoktur, dolayısıyla tecavüz sonucundaki kürtaj durumunda, fetüs kadının vücudundan çıkarılabilir.⁶⁵

Burada kullanılan analoginin amacı iki vakayı birbirine bağlayan benzerliği tanımlamak ve kaynak vakanın, hedef vakanın sonucunu desteklemek için makul bir argüman olarak kullanılmasını sağlamaktır.⁶⁶ Bu amaca, kaynak vaka ile hedef vakanın hikaye adı verilen belirli bir yapıyı nasıl paylaştığını aşağıdaki aşamalar gösterilerek ulaşılır:⁶⁷

1. Kişi kendini ünlü kemancının yanında bulur.
2. Kişinin bu düzenleme konusunda seçeneği yoktur.
3. Kemancının bağlı olması kişiye bir yükür.
4. Kemancının kişiye bağlanması, kişinin günlük aktivitelerini

⁶⁴ Judith Jarvis Thomson, "In Defense of Abortion," *Philosophy and Public Affairs* 1:1 (1971), ss.48-49.

⁶⁵ Thomson, "In Defense of Abortion," s.50.

⁶⁶ Walton, "Story Similarity in Arguments from Analogy," s.195.

⁶⁷ Bu aşamalar Walton'ın makalesinden alıntılanmıştır. Walton, "Story Similarity in Arguments from Analogy," ss.199-203.

engelleyecektir.

5. Kemancının fişi kişiden çıkarılırsa kemancı ölür.
6. Kemancı ancak kişiye bağlı olarak dokuz ay yaşayabilir.
7. Kişi kemancının kendisinden ayrılması konusunda seçim yapabilir.

Henüz bir sonuç çıkarılmadı. Çünkü, yukarıdaki yedi ifade dizisi sadece, birinin vakadaki hikayeyi tanımasını sağlayan bağlantılı bir olaylar dizisini temsil eder. Yöntemdeki bir sonraki adım, hedef vakadaki karşılaştırılabilir hikayeyi belirlemektir:

1. Tecavüze uğrayan kadın kendini hamile bulur.
2. Kadının hamile kalma konusunda hiçbir seçeneği yoktur.
3. Hamile olmak kadın için bir engeldir.
4. Hamile olmak kadının günlük aktivitelerini engelleyecektir.
5. Kadından çıkarılırsa fetüs ölür.
6. Fetüs ancak yaklaşık dokuz aylık bir süreye kadar kadın tarafından taşınırsa hayatta kalabilir.
7. Kadın fetüsü aldırma konusunda seçim yapabilir.

Hikaye, kaynak vakada ve hedef vakada belirlendikten sonra, iki vakayı birbirine bağlayan analogik argümanın, benzerlik öncülünün temeli analiz edilebilir. Analogik argümanı analiz etme yöntemindeki bir sonraki adım, her iki hikaye için ortak olan hikaye şemasının ifade edildiği daha yüksek bir soyutlama seviyesine ilerlemektir. Bu hikaye şeması aşağıdaki gibi, sıralı bir şekilde oluşturulabilir: (z kişisi, x'in herhangi bir seçeneği olmadan vücuduna başka bir y kişisini bağladı; y'nin eklenmiş olması, x'in günlük faaliyetlerini sekteye uğratacak bir engeldir; x ve y, x'ten çıkarıldığında y ölecek şekilde birbirine bağlıdır; y, yalnızca dokuz aylık bir sürenin ardından x'ten çıkarıldığında hayatta kalabilir; x, y'nin kaldırılıp kaldırılmayacağı konusunda bir seçim yapabilir). Analogiden gelen bu özel argüman için hikaye şeması, aşağıda şekil 5'te metin kutularındaki açık cümlelerin değişkenler içerdiği şekilde yapı ile temsil edilebilir. Bu kutulardaki ifade işlevleri, ilgili öyküdeki ifadelerin soyutlamalarıdır. Ok, metin kutularını birleştiren, ilgili öyküdeki ifade çiftleri arasındaki farklı türdeki ilişkileri temsil etmektedir. Genellikle bir olaydan önce meydana gelen bir şeyin açıklamalarını veya öykü dizisinde bir yeri olduktan sonra meydana gelen bir şeyi temsil eder. Bu hikaye şeması hem kaynak vaka hem de hedef vaka için geçerli olan soyut bir yapı sunar. Kaynak vakadaki hikayeden çıkarılan sonuç, kemancının bağlı olduğu kişinin onu çıkarmayı seçme hakkına sahip olması gerektiği fikrini ortaya çıkarmak için tasarlanmıştır. Analogiden elde edilen sonuç argümanı da tecavüz nedeniyle hamile kalan bir kadının, kürtaj

yaptırıp yaptırmamayı seçme hakkına sahip olması gerektiğidir.⁶⁸



Şekil 5. Kemancı Vakasında Hikaye Şemasının Doğrusal Ağaç Yapısı

Thomson'ın analogisi, kürtaj için güçlü bir savunma sağlar; çünkü tecavüz sonucu oluşan hamilelik, bir kadının hayatına istem dışı bir saldırı ve onurunun ihlalidir. Bu durumda kürtaj tercihi ise, kişinin bireysel haklarını vurgulayan ahlaki bir durumdur.⁶⁹

İki vaka için ortak olan ve kaynak vakadan hedef vakaya kadar olan argümanı mantıklı kılan iki vaka arasındaki benzerliğin temeli olan hikaye şemasını belirledikten sonra, benzerliğin temelini kavranmasıdır. Bu şemada analogik akıl yürütmenin sonucu, üç nedenden ötürü güçlüdür. Birincisi, hem kaynak vaka hem de hedef vaka hikaye şemasına uyar. İkincisi, hikaye şeması, her iki vakaya da uyan düzenli bir sırayla, bir dizi ortak öğeyi birbirine bağlar. Üçüncüsü, iki vakanın hikaye şemasına uyması, analogik argüman için argümantasyon şemasının, ilk önermesini destekler. Bu üç nedenden ötürü, kemancı vakası bize, desteklemek için ileri sürüldüğü sonucun lehine olan, güçlü bir analogi argümanı sunar.⁷⁰

Vaka temelli analoginin Aristoteles ve informel mantık alanındaki kullanım alanlarına baktığımızda, iki sistemde farklı işlevde kullanıldığını söyleyebiliriz. Çünkü Aristoteles vaka temelli analogiyi açıklama mekanizması olarak kullanmaktadır. Ancak informel mantık geleneğinde vaka temelli analogi; hukuk alanında olduğu gibi kanıtlama mekanizması olarak kullanılmaktadır. Bize göre her iki sistemde farklı işlevde kullanılan vaka temelli analoginin, paradigmatik ve orantı analogisinden farklı bir form

⁶⁸ Walton, "Story Similarity in Arguments from Analogy," s.200.

⁶⁹ Barker, "Beardsley's Theory of Analogy," s.192.

⁷⁰ Walton, "Story Similarity in Arguments from Analogy," s.201.

olarak ele alınması mümkündür.

3.1.3. Orantısal Analoji Formu

Orantısal analogide dört nesnenin birbiriyle olan ilişkisi söz konusudur. Bu tür analogide esas olan, orantılanan iki nesnenin birbirleriyle olan ilişkisiyle, diğer ikisinin de aynı (veya benzer) bir ilişkiye sahip olmasıdır. Yani orantı analogisi diğer analogilerden farklı olarak, ilişkideki benzerlik esasına dayanır. Bu ilişki, tek bir özneliğe, bir öznelikler kompleksine veya sıralı bir öznelik çiftine dayanabilir. Örneğin, filin fareyi boy olarak aşması gibi, tavşan da kaplumbağayı hız bakımından aşar. Orantılı analogi farklı durumların altında yatan ortak bir ilkeye odaklanır.⁷¹

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*'te orantı analogisini şu şekilde açıklamıştır:

(...) O halde hak bir tür orantıdır (ἔστιν ἄρα τὸ δίκαιον ἀνάλογόν: estin ara to dikaion analogon). Çünkü orantı yalnızca birimlerden oluşan sayıların bir özelliği değil, genel olarak sayının özelliğidir; nitekim oranlamada oranların eşitliği ve en az dört şey söz konusudur. Çünkü bölünmüş ortalama da dört şeyin söz konusu olduğu açık, ama sürekli olanında da dört şey vardır, çünkü bir terimi ikiymiş gibi kullanır, yani onu iki kez ifade eder. Örneğin "a"nın "b" ile ilişkisi nasılsa, "b"nin de "c" ile ilişkisi öyledir. Demek ki "b"den iki kez söz edilmiştir. Öyleyse "b" iki kez alınmışsa, orantılı olanlar (τὰ ἀνάλογα: ta analoga) dört tane olacaktır. Hatta en az dört şey söz konusudur ve oran aynıdır; çünkü aynı şekilde iki kişiye ve iki şeye bölünür (...). Matematikçiler de bu oranlamaya geometrik orantı adını verirler. Nitekim geometrik orantıda teklerden birinin diğeri ile ilişkisi ne ise, bütün ile bütünü ilişkisi de odur (...). O halde bu hak orantılı olandır; haksızlık da orantılı olana aykırı olandır. (τὸ μὲν οὖν δίκαιον τοῦτο, τὸ ἀνάλογον, τὸ δ' ἄδικον τὸ παρὰ τὸ ἀνάλογον: to men oun dikaion touto, to analogon to d' adikon to para to analogon)⁷²

Aristoteles'in bu açıklamasını en basit şekliyle A:B::C:D şeklinde ifade edebiliriz.⁷³ A, B, C, D dört farklı kavram olmak üzere; A bir tanım, A:B ise bir önermedir. Aynı şekilde C bir tanım, C:D ise bir önermedir. A ve B kavramları arasında kurulan ilişki, C ve D kavramları arasında kurulan ilişkiye

⁷¹ Brown, "Two Traditions of Analogy," s.162.

⁷² Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1131a25-1131b5; Ali Tekin, "Meşşâî Mantıkta Örneklemenin (Analoji) Farklı Cihetlerden İncelenmesi Üzerine Bir Soruşturma," Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 9: Özel Sayı (2019), s.345.

⁷³ Karen A. Pierce, Barry Gholson, "Surface Similarity and Relational Similarity in the Development of Analogical Problem Solving: Isomorphic and Nonisomorphic Transfer," *Developmental Psychology* 30:5 (1994), s.724.

benzerdir. Aristoteles bu benzerliği; “benzerliklerin eşitliği ya da eşitliklerin benzerliği” olarak tanımlamıştır.⁷⁴ Çünkü orantısal argümanlar üzerinden tanımlanan orantı analoji ilişkisi simetriktir. Simetriklik özelliği sadece orantı analogisine mahsus bir özelliktir.⁷⁵ Diğer analoji türleri simetrik değildir.⁷⁶ Orantı analogisinin simetriklik özelliği şu aksiyomlara dayanır:

- Bir şeye eşit olan iki şey, birbirine eşittir.
- Eşit olan öğelere, eşit miktarlar eklenirse bu öğeler yine eşit olur.
- Eşit olan öğelerden, eşit miktarlar çıkarılırsa bu öğeler yine eşit olur.
- Birbirleriyle çakışan şeyler, birbirine eşittir.⁷⁷

Ayrıca Aristoteles *Poetika*'da orantı analogisini ad aktarmasını açıklarken metaforik⁷⁸ bir araç olarak da kullanmıştır:

(1) cinsin anlamının türe verilmesi (apo tou genous epi eidos/ από του γένους επί είδος),

(2) türün anlamının cinse verilmesi (apo tou eidous epi to genos/ από του είδος επί τό γένους),

(3) bir türün anlamının bir başka türe verilmesi ile (apo tou eidous epi eidos/ από του είδος επί είδος)

yahut da son olarak

(4) bir orantıya göre (e kata to analogon/ κατά το ανάλογον) olur.⁷⁹

Bu açıklamadan bazı araştırmacılar, Aristoteles'in orantı analogisini, metaforun basit bir versiyonu olarak kabul ettiği anlamını çıkarmaktadır.⁸⁰ Ancak bizce Aristoteles'in burada bahsettiği orantı analogisi değil, orantılı metafordur.

Brown, orantı analogisine şöyle bir örnek vermektedir:

Porsche: Volkswagen:: Cadillac: Chevrolet

$$\frac{\text{Porsche}}{\text{Volkswagen}} = \frac{\text{Cadillac}}{\text{Chevrolet}} \quad / \quad \frac{A}{B} = \frac{C}{D}$$

Porsche hız olarak Volkswagen'i aşarken, Cadillac da lükslük bakımından

⁷⁴ Usha Goswami, “Analogical Reasoning: What Develops? A Review of Research and Theory,” *Child Development* 62:1 (1991), s.2.

⁷⁵ Orantısal analoginin simetriklik özelliği matematiksel analogide kesin sonuçlar elde edilmesine sebep olurken, kavramsal ilişkiler söz konusu olduğunda, tamamen varsayımsal sonuç verir.

⁷⁶ John Woods, Brent Hudak, “By Parity of Reasoning,” s.127.

⁷⁷ Bu maddeler Öklid'in eşitlik aksiyomlarıdır.

⁷⁸ Aristoteles'e göre metafor 'ad' kategorisine ait bir türdür ve “bir adın yabancı bir şeye aktarılması” demektir. Aristoteles, *Poetika*, 1457b1. İnförmel mantıkta metafor, figüratif analoji olarak geçmektedir.

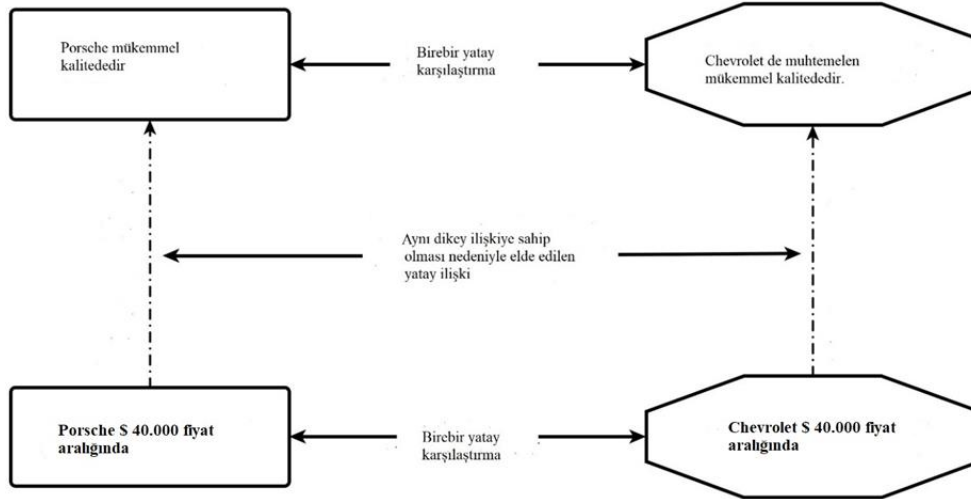
⁷⁹ Aristoteles, *Poetika*, 1457b5.

⁸⁰ Brown, “Two Traditions of Analogy,” s.164.

Chevrolet'i geçer.

Görüldüğü üzere orantı analojisi dört terim arasındaki benzerlik ilişkisine dayanmaktadır. Ancak bu ilişkide Porsche ve Cadillac'ın ortak bir özelliği olduğu söylenmez. Farklı üreticiler tarafından üretilen, Araba A ve Araba C, yine farklı üreticiler tarafından üretilen Araba B ve Araba D'den daha pahalı olma özelliğine sahipse, o zaman Araba A ve Araba C de muhtemelen sırasıyla Araba B ve Araba D'den daha yüksek kalitededir diyebiliriz. Buradaki ilke hızlı olma ile pahalı olmanın birbirine paralel olmasıdır. Ancak bu çok da sağlıklı bir çıkarım değildir. Çünkü A ve C arabaları asla aynı otomobille karşılaştırılmasa da her ikisi de aynı açıdan başka bir otomobille karşılaştırılmıştır.⁸¹

Bu örneğin değişik bir versiyonunu paradigmatik analogi ile gösterirsek, orantı analojisi ile paradigmatik analogi arasındaki farkı daha net anlayabiliriz.



Şekil 6. Paradigmatik Analoginin Şekilsel Örneği

1. Porsche \$40.000 civarındadır.
2. Chevrolet de \$40.000 civarındadır.
3. Porsche mükemmel kalitededir.
4. \$40.000 civarında olan her araba mükemmel kalitededir. (Bu öncül örtük bir şekilde zihinde mevcuttur.)
5. Dolayısıyla muhtemelen Chevrolet de mükemmel kalitededir.

Paradigmatik analogi, tahmin edilmesi gereken bir şeye, yani belirli bir nesnenin belirli bir özelliğine odaklanır. Orantılı analogi ise, farklı durumların

⁸¹ Brown, "Two Traditions of Analogy," s.163.

altında yatan ortak bir ilkeye odaklanır.

Matematiksel ilimlerde analojinin orantısal formu kullanılır. Dolayısıyla elde edilen sonuç kesin ve zorunludur. Sayısal analojiye örnek vermek gerekirse, $2/4$, $4/8$, $8/16$ gibi kesirler arasındaki yarımlik ilişkisini ele alabiliriz. Görüldüğü gibi örnekte verilen sayılar hep aynı değere eşit olma bağlamında birbirlerine benzemektedirler. Burada $16/?$ gibi bir soruyla karşılaşsak hemen ortak illet olan yarımlik ilişkisiyle analoji yaparak cevabın 32 olması gerektiğini buluruz. Burada yapılan akıl yürütme, üç bilinen sayıdan ortak illet vasıtasıyla dördüncü sayıyı bulmaktır. Görüldüğü gibi bu analoji türünün sonucu zannî değil kesin ve zorunludur.⁸²

Matematiksel orantı analojisinin iki türü vardır. Bunlardan birincisi aritmetik oran, ikincisi geometrik orandır.⁸³

Aritmetik Analoji

Aritmetik oran ($12-8 = 7-3 = 4$)

Geometrik Analoji

Geometrik oran ($3/6 = 12/24 = 1/2$)

Analojik akıl yürütmenin matematiksel oran versiyonu genellikle SAT ve IQ gibi zekâ testlerinin oluşturulmasında kullanılmıştır. Çünkü benzerlikleri ve farklılıkları tanıyabilme yeteneği birçok zeka testinin vazgeçilmez bir metodudur.

Sonuç

Türkçe literatürde hakkında çok fazla çalışma bulunmayan analojik akıl yürütme, son zamanlarda informel mantık alanında çok tartışılan bir konu haline gelmiştir. Bu tartışmadaki en önemli konular, farklı türde analojik akıl yürütme formlarının olup olmadığı ile ilgilidir. Biz de informel mantık alanındaki çalışmalara ek olarak, öncelikle analojik akıl yürütmenin doğrudan ve dolaylı formlarını ortaya koymaya çalıştık. Bunu yaparken de çalışmamızı informel geleneğe ek olarak Aristoteles'in çalışmalarına dayanarak temellendirmeye çalıştık. Ayrıca daha iyi bir analiz sağlaması için, analojinin formel ve içeriksel şablonunu oluşturduk.

Çalışmanın sonucunda, Aristoteles mantığında olumsal sonucu nedeniyle hakkında çok fazla bilgi bulunmayan analojik akıl yürütme ile ilgili aslında Aristoteles'in eserlerine dayanarak farklı okumaların yapılabileceği

⁸² Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*, terc. Hasan Hacak, Burhan Köroğlu, Ekrem Demirli (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), s.476.

⁸³ Gülümser Durhan, *Aristoteles ve Platon'da Analoji* (İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2020), s.70.

çıkarılmıştır. Ayrıca informel mantık çalışmalarında genellikle iki türü bulunan analogik akıl yürütmenin esasında üç farklı formda ele alınabilmesinin mümkün olduğu görülmüştür. Bu çıkarımlara ek olarak; çalışmada temellendirmeye çalıştığımız dolaylı analogi formlarının, iki şey arasındaki benzerlik ilişkisini farklı yollardan elde ettikleri söylenebilir. Bu farkları şu şekilde sıralayabiliriz: 1) Paradigmatik analogi benzerliği gizli tümel önerme çatısı altında iki tekilin karşılaştırılması şeklinde yaparken, vaka temelli analogi ve orantı analogisi bu karşılaştırmayı a priori bir ilkeye göre yapmaktadır. 2) Vaka temelli analogide nedensel faktör önemliken paradigmatik analogide amaçsal faktör önemlidir. 3) Orantı analogisinde diğerlerinden farklı olarak (diğerlerinde iki tekil karşılaştırılır) dört tane tekil bulunmakta ve tekillikler arasındaki ilişki orantısal olarak karşılaştırılmaktadır.

Yine bu üç form işlev açısından da farklıdır. Bu işlevler şunlardır: 1) Paradigmatik analoginin sezgisel bir işlevi vardır. Yani bir nesnenin sahip olduğu bazı özelliklerden, bu nesne başka açılardan bir diğerine benzer olduğunda, diğer nesne ile benzerliğinin olası varlığını öngörmekten ibarettir. Psikolojik çıkarımların temelinde analoginin bu işlevi yoğun bir şekilde kullanılır. Özellikle günlük hayatta, yeni karşılaşılan şeylerin tanıdık hale getirilmesinde sezgisel bir yol izlenir. Aynı zamanda bilimsel buluşlarda da analoginin sezgisel gücünden faydalanır. 2) Vaka temelli analoginin tartışmacı bir işlevi vardır. Yani bir şeyin başka bir şeye benzerliği temelinde, yeni bir olaya veya olay ile ilgili verilen hükme atfedilen bir özelliğin, sağlam delillerle eski olayda da olduğunu kanıtlamayı amaçlar. Hukuki çıkarımlarda analogi kullanıldığında, genellikle analoginin bu işlevi ön plandadır. 3) Orantı analogisinin hem didaktik işlevi hem de matematiksel bir işlevi vardır. Didaktik işlevi, iletişimsel veya pedagojik bir amacı yerine getirmek için bazı karmaşık fenomenlerin gerçekçi veya şiirsel basit bir çağrıştırmacı görüntüsünü sağlamayı amaçlar. Matematiksel işlevi ise matematiksel işlemlerin orantısal çözümünde, problem çözme mekanizması olarak kullanılır.

Sonuç olarak bu çalışma, tartışılan analogi formlarına alternatif bir çözüm olarak, üç farklı dolaylı analogi formu ve hatta metaforlar da dahil olmak üzere dolaysız akıl yürütme formlarının da dahil olduğu, geniş bir analogi yelpazesinde, analogiyi çeşitli çıkarım türlerini içeren, karmaşık bir çıkarım dizisi olarak ortaya koymaktadır.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:	Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.
Finansal Destek / Grant Support:	Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

- Altuntaş, Fuat. "Hukukta Akıl Yürütme Yöntemi Olarak Kıyas (Analoji)," Yayınlanmamış Yüksek Lisans tezi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Erzincan, 2020.
- Alvargonzález, David. "Proposal of a Classification of Analogies," *Informal Logic* 40:1 (2020), ss.109-137.
- Aristotle. *Rhetorica Ad Alexandrum*. Terc. H. Rackham, Cambridge: Harvard University Press, 1957.
- Aristotle. *Topica*. Terc. E. S. Forster, Cambridge: Harvard University Press, 1960.
- Aristotle. *Posterior Analytics*. Terc. Hugh Tredennick, Cambridge: Harvard University Press, 1960.
- Aristoteles. *Prior Analytics*. Terc. Hugh Tredennick, Cambridge: Harvard University Press, 1962.
- Aristoteles. *Retorik*. Terc. Mehmet H. Doğan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. Terc. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Aristoteles. *Metafizik*. Terc. Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.
- Aristoteles. *Poetika*. Terc. Ari Çokona, Ömer Aygün, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2020.
- Atademir, Hamdi Ragıp. *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Barker, Evelyn M. "Beardsley's Theory of Analogy," *Informal Logic* 11:3 (1989), ss.185-194.
- Bartha, Paul. "Analogy and Analogical Reasoning," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/reasoning-analogy/> (10.04.2021)
- Bermejo-Luque, Lilian. "A Unitary Schema for Arguments by Analogy," *Informal Logic* 32:1 (2012), ss.1-24.
- Bickenbach, Jerome Edmund. "The Nature and Scope of Reflective Reasoning," Yayınlanmamış Doktora Tezi, University of Alberta, 1977.
- Botting, David. "The Paradox of Analogy," *Informal Logic* 32:1 (2012), ss.98-115.
- Brown, William R. "Two Traditions of Analogy," *Informal Logic* 11:3 (1989), ss.161-172.

- el-Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*. Terc. Hasan Hacak, Burhan Köroğlu, Ekrem Demirli, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- Coşkun, Abdulkadir. "İbn Sina'da Retorik," Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2010.
- Çelik, Zeynep. "Bir Akıl Yürütme Yöntemi Olarak Analojinin Değeri," Yayınlanmamış Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2021.
- Demirören, Meral. "Probleme Dayalı Öğrenme-Entegre Tıp Eğitimi Programında Öğrencilerin Klinik Akıl Yürütme Becerisinin Değerlendirilmesi," Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2008.
- Duit, Reinders. "On the Role of Analogies and Metaphors in Learning Science," *Science Education* 75:6 (1991), ss.649-672.
- Durhan, Gülümser. *Aristoteles ve Platon'da Analoji*. İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2020.
- Emiroğlu, İbrahim. *Mantık Yanlıları*. Ankara: Elis, 2011.
- Golding, Martin. "Argument by Analogy in the Law," Hendrik Kaptein ve Bastiaan van der Velden (ed.) *Analogy and Exemplary Reasoning in Legal Discourse* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2018) içinde, ss.123-136.
- Goswami, Usha. "Analogical Reasoning: What Develops? A Review of Research and Theory," *Child Development* 62:1 (1991), ss.1-22.
- Govier, Trudy. "Analogies and Missing Premises," *Informal Logic* 11:3 (1989), ss.141-152.
- Govier, Trudy. "Should a Priori Analogies Be Regarded as Deductive Arguments?" *Informal Logic* 22:2 (2002), ss.155-157.
- İmamoğlulil, Halil. *Klasik Mantıkta Akıl Yürütme*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2018.
- İnönü, Nazlı. "Yeni Bir Çıkarım Türü: Geriçıkırım," Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 2006.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Fenn-i Menâhic*. Dersaâdet: Hukuk Matbaası, 1329/1911.
- Juthe, Andre. "Analogical Argument Schemes and Complex Argument Structure," *Informal Logic* 35: 3 (2015), ss.378-445.
- Kamer, Vedat. "İnformel Mantık Açısından 'Akilyürütme' Kavramı Üzerine Bir Araştırma," Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 2014.
- Kamer, Vedat. "Feshedilebilir Akilyürütme," Vedat Kamer ve Şafak Ural (ed.), *VI. Mantık Çalıştayı Kitabı* (İstanbul:Mantık Derneği Yayınları, 2016) içinde, ss.245-254.
- Kamer, Vedat. "Aristoteles ve İnformel Mantık," Mehmet Mahfuz Söylemez, Recep Duran (ed.) *2400'üncü Yılında Aristoteles ve Aristoteles'in Dünya Tefekküründeki Yeri* (Lefkoşa: Yakın Doğu Üniversitesi Yayınları, 2017) içinde, ss.235-250.
- Kolodner, Janet. *Case-Based Reasoning*. San Mateo: Morgan Kaufmann, 2014.
- Kraus, Manfred. "Arguments by Analogy (and What We Can Learn About Them from Aristotle)," Bart Garssen ve Frans H. van Eemeren (ed.), *Reflections on Theoretical Issues in Argumentation Theory* (Switzerland: Springer, 2015) içinde, ss.171-182.

- Langenbucher, Katja. "Argument by Analogy in European Law," *The Cambridge Law Journal* (1998), ss.481-521.
- Öner, Necati. *Klasik Mantık*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1986.
- Piaget, Jean. *Çocukta Dil ve Düşünme*. Ankara: Palme Yayıncılık, 2017.
- Pierce, Karen A., Barry Gholson. "Surface Similarity and Relational Similarity in the Development of Analogical Problem Solving: Isomorphic and Nonisomorphic Transfer," *Developmental Psychology* 30:5 (1994), ss.724-737.
- Shecaira, Fábio Perin. "Analogical Arguments in Ethics and Law: A Defence of a Deductivist Analysis," *Informal Logic* 33 (2013), ss.406-437.
- Smith, Nathan L. "Explanation through Analogical Reasoning in Aristotle's Natural Science," Senior Honors Thesis, University of North Carolina at Chapel Hill, Chapel Hill, 2015.
- Şen, Zekai. *Modern Mantık*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2003.
- Tekin, Ali. "Meşşâî Mantıkta Örneklemenin (Analoji) Farklı Cihetlerden İncelenmesi Üzerine Bir Soruşturma," *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9: Özel Sayı (2019), ss.339-362.
- Thomson, Judith Jarvis. "In Defense of Abortion," *Philosophy and Public Affairs* 1:1 (1971), ss.47-66.
- Waller, Bruce N. "Classifying and Analyzing Analogies," *Informal Logic* 21:3 (2001), ss.199-218.
- Walton, Douglas. "Story Similarity in Arguments from Analogy," *Informal Logic* 32:2 (2012), ss.190-221.
- Woods, John, Brent Hudak. "By Parity of Reasoning," *Informal Logic* 11: 3 (1989), ss.125-139.



**Ömer Bozkurt. *Yeni Felsefe -Bir Metodik Felsefe Tasavvuru-*. Ankara: Maarif Mektepleri, 2020. 216 s.
ISBN: 978-605-06679-3-6**

CELAL TÜRER

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

cturer@ankara.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-9250-2336>

Prof. Dr. Ömer Bozkurt *Yeni Felsefe* adlı eserinin “Önsöz”üne hakikat ve insan arasındaki ilişki ekseninde; insana özgü bir etkinlik olarak felsefenin, insan zihninin en şümüllü arayış sistematığı konumunda olduğunu ifade ederek başlar (s.9). İnsanın amacının hakikat arayışı olduğunu ileri süren Bozkurt, arayışta onu yeniden inşa edenlerin ancak “özne” olabileceğini; kurallar yığınıyla çepeçevre sarılmış ve sınırlarla yönlendirilmiş bir hakikat arayışının ise kendine özgülük ve kendine mahsus bir yöntem fikriyle aşılabilirliğini iddia eder (s.9). Sahiplenmeye dayalı bir insan-felsefe ilişkisini reddeden yazar, hakikati “arayış”tan, filozofu ise “yine ve yenilik” kavramlarından ayırt etmeyerek “yeni felsefe”nin ele alınacağı zeminin temellerini belirler. Bu çerçevede “özne”liği hakikat arayışı, yenilik ve etkinlikle niteleyen yazar, eserindeki genel amacın felsefenin alansal daralmışlığına, hayattan kopukluğuna, işlevsellik kaybına karşı yeni yollar göstermek; özel amacın İslam dünyasındaki felsefi çalışmalara genel amaç olarak ifade edilen çerçevede bakış açıları önermek; yerel amacın ise Türkiye’deki felsefe ve İslam felsefesi alanında yapılan çalışmalardaki eksiklikleri gidermeye yönelik olduğunu beyan eder (ss.10-11). Oysa felsefenin varoluşumuzu gerçekleştirme sürecinde karşılaştığımız sorulara verilen cevaplardan oluşmuş bir alan olduğunu; yine bu alanın insanın kendisini açığa çıkardığı; kendisini, kendisine ifşa ettiği bir varoluş aynası olarak işlev gördüğünü hatırladığımızda Bozkurt’un, felsefeyi bir düşünce hadisesi; yaşadığımız ve karşılaştığımız sorunları anlayacak ve çözümleyecek bir anlam ufku ya da bir anlam eşiği olmaktan ziyade “hakikat arayışı”na dair bir fikirler müzesi ya da düşünceler yığını olarak

anladığı izlenimi vardır. Nitekim söz konusu kaygılar çerçevesinde felsefi üretim yöntemine, bakış açısına ve ufkuna dair bir metodoloji önerisi, günümüzde bilgi adını kazanan tüm alanlarda sağlam ve etkin bir metod arayışının bir gereklilik olarak kabul edildiği bir ezberi seslendirir. Böylesi bir metod önerisinin felsefi düşüncenin çoğulcu doğasına uygun düşmeyeceği, onun zayıflamasına yol açacağı öngörülebilir. Zira felsefenin tek bir metodu ya da tek bir boyutu sahiplenmesi, sözgelimi hakikat arayışı gibi tek bir geleneğin hükümranlığı altına girmesi, tartışmasız bir şekilde varoluşunu ya da hayati zeminini yitirmesi anlamına gelecektir. Ancak sözü edilen husus, soruşturma yöntemlerimizde görece kesinlik veya en azından tutarlılık arayışının yararsız olduğu anlamına gelmez.

Felsefi soruşturmanın belli yapı ve modellerde ortaya çıkmasının, çoğu kez inceleme nesnesine bağlı olduğu açıktır. Bu hususta pratiğin, amaçlarımız için eski tarzların yerini alacak yeni tarzları keşfetmeye kapı açtığını söyleyebiliriz. Bu noktada en iyi metodun, belirli bir zamanda belirli amaç ve sonuçları ispatlayan araştırmalarda görüldüğü de söylenebilir.¹ Eğer tüm filozofların daha makul bir dünyayı oluşturmak için geçmişte olduğu gibi şimdi de en iyi metodları bulduğunu ya da uyguladığını hesaba katarsak, birini diğerine tercih etmek yerine felsefi geleneği nasıl devam ettirdiklerine, hangi konulara dikkat çektiklerine bakmanın daha önemli olduğunu görebiliriz. Nitekim metod konusunda Descartes'ı Leibniz'den, Wittgenstein'ı Husserl'den, Carnap'ı Peirce'den, Gadamer'i James'ten daha öğretici olarak nitelememiz, onların öğreticiliklerinden ziyade kaygılarımızı takip ettiğimizi veya durduğumuz zemine güvendiğimizi gösterir. Oysa filozofların felsefede katettikleri yollar ile birbirlerine karşı çıktıkları yolların her daim yol gösterici işaretlere sahip olduğunu unutmamak gerekir. Bu hususu harita metaforu üzerinden ifade edecek olursak, filozofların keşifleri haritanın detaylarını ortaya koyan yeniliklere benzer. Bu yeniliklerin de her daim hayat ve deneyim için ilham verici tahayyülleri seslendirdiğini unutmamak gerekir.

Bozkurt, “Düşüncenin Devinim İlkeleri ve Yeni Felsefenin Dayanakları” adlı “Giriş” bölümünde, insan zihninin zahmete girmemek için sürekli sınıflandırma ve bölümlenme yaptığı düşüncesinden hareketle sınıflandırmaların, tarih ve düşünce tarihini yansıtmada ne kadar başarılı olduğunu sorgular. Bu sorgulamasında insanoğlunun varlık ağını

¹ Kathleen M. Wheeler, *Romantizm, Pragmatizm ve Dekonstrüksiyon*, çev. Hüsamettin Arslan (İstanbul: Paradigma, 2011), s.78.

sınıflandırdığı (a) Tarihsel, (b) Sosyolojik-Antropolojik, (c) Felsefi nitelikteki üç farklı yaklaşım üzerinden hareket eder. Yapılan kategorilendirme ve dönemlendirmeleri inceleyen Bozkurt, söz konusu ayrımların ilgi uyandırdığını ve pedagojik açıdan da fayda sağladığını düşünse de bu tavrın düşünce sistematüğını kuşatıcı bir şekilde anlama konusunda başarısız olduğunu; yine genel tablonun bir kısmını netleştirse de bir o kadarını da gizlediğini ileri sürer (s.28). Bozkurt'a göre bir süreci sınıflandırmak esasında onu sınırlandırmak, kısıtlamak ve kısmen de gizlemek anlamına geldiği için o, sınıflandırma yapan filozofların bazı kırılma noktalarına dikkat çekerek ve geleceği bu kırılmalar üzerinden inşa ederek düşüncelerini ifade ettiklerini belirtir. Bu doğrultuda felsefede de kırılmalar yaşandığını, bilgide meydana gelen artış ve uzmanlaşmayla birlikte felsefenin içinde zikredilebilecek olan bilimlerin zamanla tek tek ayrıldığını ifade eden Bozkurt, bu durumun felsefeyi bunalımlı bir hale soktuğunu iddia eder (ss.34-35). Yazara göre felsefeyi içine düştüğü bu bunalımlı durumdan kurtaracak, insana kendi potansiyelini görme fırsatını verecek, hayata dokunacak, felsefeyi diğer bilimlerle ilişkili kılacak, yeri geldiğinde de kurallar ihdas edecek olan “yeni felsefe”dir (s.36). Bu felsefe “daraltıcı değil genişletici; gizleyici değil ifşacı; kapalı değil açık ve net; sınırlı değil olabildiğince özgür; tarihçi değil şu an ve gelecekçi; amaçsız değil oldukça faydacı, evrensel çıkışlı değil sübjektif ve yerel çıkışlı; belirsiz değil belirli; yalıtık değil ilişkişelci; eski değil yeni” bir felsefedir (s.43). Her açıdan kesinliğin peşinde koşulduğu ve felsefenin gittikçe değer kaybettiği böyle bir süreçte felsefeye hata yapabilme payı vererek onu özgürleştirecek, ayağa kalkmasını sağlayacak ve ufkunu ona yeniden kazandıracak olan söz konusu bu yeni felsefedir.

Bozkurt, bu bölümde esasen “düşüncenin devinim ilkelerini” arasa da bizi düşüncedeki kırılmaların ortaya çıkardığı sorunlarla karşılaştırır ve bu noktadan “yeni felsefe”sinin dayanaklarını keşfetmeye davet eder. Kanaatimce düşüncedeki sınıflandırmalardan “yeni felsefe”ye geçme, zihni bir zorlamayı ve nedensellik bağı güçlü olmayan bir ilişki kurma yolunu seslendirmektedir. Oysa yazarın sınıflandırmalar arkasındaki krizleri ve yönelimleri analiz edip metot üzerinden “yeni felsefe”ye geçme temellerini oluşturması beklenirdi. Aynı şekilde yazarın “yeni felsefe” teriminin kullanılmasının yeni olmadığına dair verdiği örnekler pek de ikna edici değildir. “Yeni” ifadesine örnek olarak verdiği eser ve felsefecilerde kullanımının ardındaki amaçlar ilk bakışta belirli iken Bozkurt'un eserindeki “yeni” ifadesinin “metodik bir felsefe tasavvuru” alt başlığı,

imalar barındırsa da açıklayıcı değildir. Nitekim eserin “önsöz”ündeki genel, özel ve yerel amaçlar göz önüne alındığında söz konusu hedeflerin nasıl gerçekleşeceğine dair muğlaklık okurun zihnine hücum etmektedir. Sözelimi “yeni felsefe”nin bir yandan felsefenin alan ve işlevine dair kaybını nasıl gidereceği diğer yandan ise ülkedeki felsefi çalışmaların eksikliğini giderecek niteliği nasıl oluşturacağı, kitabın diğer bölümlerinde de görülmemektedir. Yine “yeni felsefe”nin niteliklerine ya da ufkuna dair ifadeler çoğu kez “söylem” ya da “güzelleme” mesabesinde. Sözelimi “daraltıcı” ve “genişletici” sıfatları her daim belli bir yönü içeren, bakış açımıza göre izafi olarak algılanacak hususlara delalet ederken yeni felsefenin neyi genişletip neyi daraltacağı sadece bir söylem olarak kalmaktadır ve sonraki bölümlerde bu hususa dair atıflar bulunmamaktadır. Nitekim eserin sonunda “her şeyi anladık da şu ‘yeni felsefe’nin ne olduğunu tam olarak anlamadık” hissi oluşmaktadır.

“Yenilik ve Yinelik Niteliği” adlı birinci bölüme, “yeni” ve “yine” kavramlarının farklı kullanımlarına dikkat çekerek başlayan Bozkurt, zikredilen bu iki kavramın ontolojik ve epistemolojik açıdan önemli yönlerini ortaya koyar. “Yeni” kavramını ilk kez ya da henüz ortaya çıkma; “yine” kavramını da bir tekrarı ifade etme açısından ele alan Bozkurt, bu doğrultuda “yeni felsefe” iddiasını beş açıdan değerlendirir; (1) İlk kez ortaya atılmayla yepyeni olarak ihdas edilen bir felsefe, (2) Mevcudun önceki halinin kaldırılarak yeni bir felsefenin ortaya konması, (3) Bugüne kadar gelmiş olan felsefenin değiştirilip dönüştürülerek tekrar ortaya konması, (4) Mevcut felsefenin bilgi düzeyimize tanıtılması veya sunulması veya ona vakıf olunması, (5) Eskinin incelenmesi şeklinde tekrar önümüze sunulması veya tanıtılması (s.51).

Bozkurt’a göre birinci şıkta zikredilen yepyeni bir felsefenin imkânı hem düşüncenin hem de felsefenin doğası gereği kabul edilemez. İkinci şıkta olduğu gibi önceki hali kaldırarak bir felsefe kurmak da mümkün değildir. Eski felsefeden etkilenme zorunlu olarak gerçekleşeceği için böyle bir iddia mantıken doğru olsa da fiilen gerçekleştirilmesi imkansızdır. Üçüncü, dördüncü ve beşinci şıktaki iddiaları da bir aşamalandırmaya tabi tutarak değerlendiren Bozkurt, beşinci şıkta sadece tanımın bulunduğunu ama vukufiyetten söz edilemeyeceğini, dördüncü şıkta ise vukufiyetten bahsedilebileceğini ancak irdelemenin olmadığını, doğru ve tutarlı olanın ise üçüncü şık olduğunu ileri sürer. Çünkü yazara göre diğer şıklarda zikredilen özellikleri de kapsayan üçüncü şıkta günümüze kadar gelmiş olan felsefenin yeni bir biçimde ortaya konmasını esas alan bir inşa

düşüncesi ve isteği bulunur. Öte yandan Bozkurt, felsefe tarihçiliğinin ve filozofluğun birbirinden farklı olduğunu söyleyerek şıklar arasında bir ayrımına daha gider.

Felsefe tarihçisinin felsefeden ne anlıyorsa o kadarını yazabileceğini, filozofun ise felsefe tarihiyle sınırlı kalmayıp bunun ötesine geçebileceğini iddia eden Bozkurt'a göre dördüncü ve beşinci şıkta bir felsefe tarihçiliği, üçüncü şıkta ise filozofluk söz konusudur. Felsefe tarihçisinin yaptığına ötesine, irdeleme ve inşa düzeyine geçen filozofun, önceki seviyeleri kendi içinde barındırmakla birlikte yeni bir şey ortaya atacağını ileri süren Bozkurt, filozofun önce sorunu tanıdığını, sonra vakıf olup inşa ettiğini beyan eder. Yazar birinci bölümü nihayete erdirirken iki soru sorar: (1) Yeni felsefe ile felsefe arasındaki fark nedir? (2) İslam, Hıristiyan, Yahudi, Hint vb. felsefesiyle felsefe arasında ne fark vardır? (s.67). Cevaplamaya önce ikinci sorudan başlayan Bozkurt, ikinci soruda “şunun” felsefesini yapmak ile felsefe yapmayı birbirinden ayırır. “Şunun” felsefesi demek hakikati ayırmak anlamına gelir ve dolayısıyla bir sınırlandırmayı ifade eder. Birinci soruya yönelik Bozkurt'un cevabı ise, eski sorunları ve güncel meseleleri birtakım yeni çözümlerle karşılayabilmek ve göğüsleyebilmek olmuştur.

Eserin birinci bölümünde ortaya konulan “yeni felsefe” tabirinin kullanımı hakkında birkaç noktaya değinmek gerekir. Bozkurt yeni felsefeyi bugüne kadar gelmiş olan felsefenin değiştirilip dönüştürülerek ortaya konması olarak tanımlar ve geçmişin kırılma noktalarını fark ederek bugünün ve geleceğin inşasını hedefler. Felsefe tarihçiliği ve felsefe yapmayı birbirinden ayırarak geçmiş düşünceleri inceleme ve eleştirmenin ötesine geçip yeni şeyler inşa etmek gerektiğini ve bu yönüyle yeni felsefenin içinde bir “yineliliği” barındırdığını savunan Bozkurt, böylece sıfırdan ortaya konulan bir felsefe düşüncesinden uzaklaşır. Ancak bu noktada felsefenin önüne neden “yeni” sıfatının getirildiği sorusu gündeme gelir. Yeni felsefeyi felsefeden ayırt eden noktanın genel felsefe sistematigi içinde eski sorun ve güncel meseleleri birtakım yeni çözümlerle karşılayabilmek ve göğüsleyebilmek olduğunu ileri süren Bozkurt, bu düşüncesiyle felsefede her zaman bir yenilik ve özgünlük kaygısının bulunmadığını, böyle bir kaygı tezahür ettiği zaman da felsefenin “yeni felsefe” olarak adlandırılması gerektiğini savunmuş olur. Halbuki felsefe; düşüncenin eskisi ile yenisinin, köklü alışkanlıklar ile bilinçaltı eğilimlerinin buluşma noktasında, yeni oluşan eğilimler ile eski alışkanlıkların çatışma alanında meydana gelmektedir. Dolayısıyla felsefenin bizatihi kendisi bir değişimdir ve böyle

olmak zorundadır. Bu açıdan yeni fikirler ileri süren her felsefeyi yeni bir felsefe olarak adlandırmaktan ziyade yenilik ve değişimin hayatın içinde süregelen felsefede bulunduğunu söylemek daha tutarlı bir görüş olacaktır.

Diğer taraftan Bozkurt'un "yeni felsefe" iddiasını desteklemek için filozof ile felsefe tarihçisi arasında yaptığı ayırım zorlama bir ayırım gibi gözükmemektedir. Yazar, felsefi söylem ile felsefe tarihi söyleminin birbirinden ayrıştığını iddia ederken felsefenin bizatihi tarihinden ayrılabilceği tezini "örtük bir biçimde" felsefe tarihçisine yüklediği görev üzerinden öne sürmektedir (ss.61-62). Oysa söz konusu durumu 63. ve 64. sayfalarda filozofun tarihsel birikimden yararlanmasıyla ve ona yüklediği görevle yeniden düzeltmeye ve düzenlemeye çalışmaktadır. Kanaatimce bu hususlar, tarihsel süreçte oluşan duruma (filozof ve felsefe tarihçisi) ışık tutacak veriler olup iddia edilen durumu iptal edecek örneklerle nakzedilebilir mahiyettedir. Sözelimi Aristoteles kastedilen anlamda filozof iken aynı zamanda felsefe tarihçisidir. Modern dönemde Bertrand Russell gibi pek çok filozofu bu kategoriye sokmanın mümkün olduğunu söyleyebiliriz. Kanaatimce bu bölümde felsefe ve hayat arasındaki ilişkide rahatsızlık verici olan "yeni" ve "yine" üzerine yapılan aşırı vurgudur. Gerçekten hayatta her birey halihazırda bir fikirler yığına sahiptir, fakat bu fikirleri zorlayan yeni deneyimlerle karşılaşır. Bir birey bu fikirleri tekzip eder veya tefekkür ettiği bir anda bu fikirlerin birbirleriyle çeliştiklerini görürse ya da söz konusu fikirleriyle uyum içinde olmayan olgularla karşılaşır, o eski fikirler kendisini tatmin etmez hale gelir. Sonuç olarak bu kişi, o zamana kadar yabancı olduğu bir iç sıkıntı ile karşılaşır ve önceki fikirlerini değiştirerek bu iç sıkıntısından kurtulmaya çalışır. Kişi bu süreçte önceki fikirlerini elinden geldiğince muhafaza eder; çünkü hepimiz inanç meselesinde aşırı tutucuyuzdur. Bu yüzden önceki fikirlerimizi mümkün olduğu kadar az sarsacak ve yeni deneyimler ile eskilerin arasını bulacak fikirleri tercih ederiz. Çünkü yeni fikirler eski doğrulukları az çok değişiklik yaparak muhafaza ederler. Onları, durumun mümkün kıldığı aşına yollarla yeniliği kabul edecek şekilde açarlar. Bütün önceki anlayışlarımızı ihlal eden *aşırı* bir açıklama, bir yeniliğin açıklanmasında asla doğru olamaz. Bireyin inançlarındaki en şiddetli devrimler bile eski inançlarının çoğunu olduğu gibi bırakır. Bu yüzden yeni doğruluklar, daima aracılık eden ve eski ile yeni arasındaki ilişkiyi ılımlı bir şekilde düzelteren geçişi talep eder. Yeni doğruluk, eski fikri yeni olguyla en az sarsıntı, en çok devamlılık gösterecek şekilde birleştirirse, onun "en azlık, en çokluk sorununu" halletmekteki başarısı ölçüsünde doğru olduğunu düşünürüz.

Hatta yeni doğruların belirlenmesinde, inancın kavramsal şemasını oluşturan zorunlu doğruların bozulmasına ve daha önce şekillenmiş inançlardan vazgeçilmesine izin vermeyiz. Zira doğruluklar, her zaman için kendi kendini muhafaza ve kendileriyle çelişen her şeyi yok etme içgüdüsüne sahiptirler. Bu yüzden, onlara sadakat ilk (ve çoğu durumda tek) prensiptir; çünkü önceden edinilmiş inançlarımızın düzenini ciddi ölçüde değiştirecek kadar yeni olan görüngüleri ele alma yolumuz çoğu kez onları görmezlikten gelmek veya onları savunanları kötülemektir. Oysa bir zamanlar esnek olan ve sırf insani sebeplerden dolayı doğru olarak adlandırılan bu doğrular, kendinden önceki doğruluklar ile o günlerdeki yeni gözlemler arasında aracılık yapmışlardı. Deneyimler arasında birleştirme işlevini yerine getiren ya da insan ihtiyaçlarını bir müddet gideren bu doğruluklar yıllar içinde sertleşebilir ve insanın eskiye duyduğu saygı sebebiyle taşlaşır. İnsan karşılaştığı yeni olgu ve durumlarla eski doğrularını terk etmek zorunda kalır. Ancak yeni doğruluklara ilişkin durumlar, dramatik dönüşümlerle değil çoğunlukla deneyimlerimize yeni olgu çeşitlerinin sayı bakımından eklenmesi ve içeriklerinin çoğalması ile gerçekleşir.² Yeni içerikler başlangıçta bizatihi doğru değildirler, onlar sadece *gelir* ve *vardırlar*. Ancak günler birbirini kovalar ve bu yeni doğruluğun içeriği çoğalır. Onların *gelmiş* olduklarını söylediğimiz zaman, “yeni” doğruluk ortaya çıkar. Bu yüzden, doğruluk *bizim yeni içerikler hakkında söylediğimiz şey* olur. Bu süreçleri göz önüne aldığımızda Bozkurt’un iddia ettiği “yeniliğin” esasında “aklın kendini doğrulayan şahane niteliği” olarak görüldüğünü söyleyebiliriz.

Bozkurt, “Araçsal ve Pragmatiksel Nitelik” adlı ikinci bölüme, kadim dönemlerden beri çeşitli felsefe tanımları yapılmasına rağmen; tanımlamanın özünde sınırlama, sınırlamanın ise özünde daha önce çizilmiş bir sınırı ihlal etme girişimi bulunduğu gerekçesiyle bu tanımlardan hiçbirinin yeteri kadar tatmin edici olmadığını savunarak başlar. Yapılan her yeni tanımın aslında önceki tanımlara bir eleştiri olduğunu ve bu açıdan onların yeni bir felsefe olarak nitelendirilebileceğini ifade eden Bozkurt, kadim dönemin bilgi için felsefe anlayışından hareket ederek yeni felsefe tanımlarında felsefenin araçsal ve pragmatiksel niteliğini sorgular. “Araç-araçsallık” ve “pragmatik” kavramlarını inceleyen yazar, felsefenin araçsallaşmasının onu sadece bir yol ve yönetime indirmeyeceğini, aynı zamanda onu felsefi sürecin içine dahil edeceğini, felsefenin pragmatik

² Richard Schusterman, *Practicing Philosophy: Pragmatism and the Philosophical Life* (New York: Routledge, 1997), ss.48-49, 59.

yönünün ise onu hem gerçeklikte hem de zihinsel ve kavramsal düzeyde karşılık ve faydaya götüreceğini belirtir. Araçsal ve pragmatik yönünün yanı sıra felsefenin, kavram olarak da hakikati sevme anlamını göz önünde bulunduran Bozkurt, felsefede bir sahiplenmenin olamayacağını ve bu nedenle de felsefenin kesin ve net çizgilerle sınırlandırılmayacağını ifade eder (ss.83-84).

Yapılan her tanımlamanın aslında tarihsel ve toplumsal koşullar tarafından belirlendiğini söyleyen yazar, hakikat dediğimiz her bilgi ve hikmetin, tam ulaştığımızı düşündüğümüz anda başka bir hakikat arayıcısı tarafından yanlışlanabildiğine ya da farklı bir şekilde ortaya konulabildiğine dikkat çeker. Bu doğrultuda Bozkurt'a göre felsefenin bir amaç olmaktan çıkarılması, bize hakikati sevdiren ve ona ulaştıran bir araç olarak değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu açıdan yeni felsefe de hiç söylenmemiş bir şeyi söylemekten ziyade bilgeliğin peşinde koşmada bir yeniliktir. Aynı şekilde düşüncenin doğası göz önünde bulundurulduğunda bu yeniliğin, geçmiş tanımlamalar ya da düşüncelerden tamamen ayrı bir şey olmadığı açıktır. Bozkurt'un bu bölümdeki yaklaşım ve kavrayışına "pragmatiksel" kelimesinin dile sıklet veren kullanımı haricinde katıldığını belirtmek isterim.

"Hayatla ve Güncelle İç İçe Niteliği" adlı üçüncü bölümde Bozkurt; felsefenin hayattan uzak sadece teorilerle ilgilenen bir düşünme etkinliği olduğu iddiasına karşı hayata dokunan, güncelle iç içe bir felsefe anlayışını savunur. Felsefe, hayat ve günceli iç içe ele almanın birtakım sebeplere dayandığını ifade eden Bozkurt bunları şu şekilde sınıflandırır: (1) İnsani ihtiyaçlar, (2) Dini gereksinimler ve dinin pratiğe verdiği önem, (3) Felsefe tarihinin ve birikiminin bu tarzda olması, (4) Felsefenin gerek dini açıdan gerekse de anlamlı anlamsız veya faydalı faydasız olduğu noktasındaki tartışmalar (s.115).

Hayatı, insanla ilgili her şey olarak tanımlayan Bozkurt bu tanımlamadan hareketle hayat sorunlarının güncelle doğrudan bir ilişkiye sahip olduğunu belirtir. Güncel kavramı üzerine bir çözümleme yapan Bozkurt; değişmeyen, esas, sabit ve hakikate yönelik bir arayış içinde olan felsefe ile her an değişebilir bir niteliğe sahip ve sadece bugünün konusuyla ilgilenen güncel arasında bir uyumsuzluğun olabileceğini ileri sürer. Nitekim Bozkurt'a göre pek çok düşünür felsefenin güncelle ilgilendiği ölçüde sıradanlaşacağını ve evrensellikten uzaklaşacağını düşünmüştür (s.94).

Yazar değişenin ardındaki değişmeyi arama ve bu açıdan hakikatin peşinde koşmayı felsefenin en genel tavrı olarak gördüğü için bu eleştirilere bazı açılardan hak verir. Ancak felsefenin söz konusu tavrı günceli göz ardı etmesi gerektiği anlamına gelmez. Zira felsefe sadece teori ile değil aynı zamanda pratikle de ilgilenir. Felsefeden beklenen hayatın her alanıyla ilgilenmesidir. Güncelle ve hayatla bağını koparmaması felsefenin, salt teorik tartışmalardan ibaret olmadığını ve pratik sorunları da ele aldığını gösterir. Ancak Bozkurt, pratikle olan ilişkisinin yanı sıra felsefenin; tümel olana, zaman ve mekanın üstünde bulunana da sırt çevirmemesi gerektiğini, kimi zaman rasyonel kimi zaman ampirik kimi zaman sezgisel kimi zaman ütöpik kimi zaman da gerçekçi bir yöntemle bunu yapması gerektiğini belirtir (s.116).

Açıktır ki felsefenin hayatla ilişkisi her zaman tartışma konusu olmuştur zira “hayat” kelimesi sinesinde her türlü belirlemeye karşı dinamik ve daraltılamaz kaynakları barındırdığı için, metafizik ve bilgisel açıdan her türlü anlam ve belirlemelere direnen, kendisiyle ilgili doğru ve tümel bilgiyi her zaman bizden esirgeyen bir niteliği seslendirir. Açıkçası hayatın; bir yönüyle her zaman görünür olan fakat hiçbir zaman deneyimlerle sınırlanamayan bir hadise olduğunu idrak ettiğimizde onun, deneyimlerimizin hem içinde hem de deneyimlerimizle sınırlandırılmaz biçimde dışında olduğunu; bunların birine veya ötekine indirgenemeyecek ontolojik bir tezahürü seslendirdiğini fark ederiz. Bu noktada deneyimler hayat denen şeyin tezahürü için gerekli olan hususlardır ama bu hususların hiçbiri, hayatı tek başına tüm yönleriyle temsil edemez. Aynı şekilde bilgisel açıdan da hayat, asla bilincimizin karşısında duran ve belli bir kavramsal yapı içinde belirlenen nesneye dönüşmez. Bu açılardan hayat, insanın umabildiğinden, düşünebildiğinden, anlayabildiğinden, yaşayabildiğinden daha fazla ve daha büyüktür. Bu husus insanın hayatı mutlak olarak anlamaya ve anlamlandırmaya muktedir olamayacağına işaret ederken sürekli olarak anlamaya çalıştığımız bir şey olacağını gösterir. Hayat varlığını bize gösterse de mahiyetini göstermediği için hayata dair fikirlerimiz ilerlese bile hayatın kendisinden sonsuz derecede uzak kalacağız. Bu yüzden o, bize kendisini gösterdiği yerden hep yaklaşıp, eksik ve düzeltilmesi gereken olarak anlaşılır.³

³ Celal Türer, “Deneyimlenen Felsefe ve Hayat,” Ömer Bozkurt (ed.), *Yaşayan Felsefe* (Ankara: Otto Yayınları, 2011) içinde, ss.95-100.

Her türlü belirlemeye direnen hayatın, felsefenin belirlemelerine de indirgenemeyeceğini ileri sürebiliriz. Kanaatimce felsefe ancak deneyimleri başarılı bir şekilde bir araya getirerek hayatın icrasının güzelce yönetilmesini sağlayan bir vasat/unsur olabilir. Bu vasat, genel kabulle bilgelik sevgisi çerçevesinde iyiye adanan bir hayatın gerçekleştirilmesine işaret olarak anlaşılmıştır. Ancak bu işareti felsefenin salt bilmeye ya da hakikat arayışına ilişkin yanından çok, yaşantı durumuna vurgu yapması olarak okumak gereklidir. Zira felsefi düşüncenin en önemli özelliği yaşantıya dönüşen bir niteliğe sahip olmasıdır. Bu husus, felsefenin yaşananları anlamlandırma ve onları en iyi şekilde hayata yansıtma faaliyeti olduğunu ortaya koyar. Başka bir açıdan felsefe, deneyimi kendi gerçekliği içinde açımlayan; hayatın aktüel, daha geniş ve asli durumlarını rapor ederek deneyimlerimizi “inşa eden” faaliyeti temsil eder. Çünkü hayat içinde edindiğimiz tüm deneyimlerimiz bizden birleştirme, ahenk ve organizasyon talep eder. Bu çerçevede felsefe, hayat süreci içerisinde insanların sorunlarına çözüm önerileri sunan ve onların hayat hususunda *mahir kişiler* olmalarını sağlayan bir araç işlevi görür. Bu doğrultuda o, öncelikle dünyayı kendi evimiz gibi hissetmeye ve dünyayla bir yakınlık kurmamıza, ardından deneyimlerimize farklı açılardan bakmaya hizmet eder. Bu yüzden, felsefe hayatın getirdiği *yeniliklere* yanıt olabilecek bir perspektifi temsil eder. Bu perspektif, gündelik hayat deneyimlerinden kopuk üretilmez; aksine kendilerini üreten insanların dünyaya bakış açılarından ve karakterlerinden etkilenir. Bu çerçevede, felsefenin her şeyin ötesinde bir yeri olduğunu ve yüksek bir varlık alanına hitap ettiğini düşünmek anlamsızdır. Hatta felsefenin insanın rasyonel tarafına ilişkin bir disiplin olarak bu dünyanın deneyimlerinden daha yüksekte ve hatta onlardan yalıtılmış olduğu düşüncesi bir aldatmacadır. Bu hususlar düşünüldüğünde Bozkurt’un felsefenin hayat ve güncelle ilişkisine dair belirlemeleri “yeni felsefe” ekseninde fazla anlam ve amaç yüklü görünmektedir.

“Yerellik ve Öznellik (Yerel-evrenselleşme) Niteliği” adlı dördüncü bölümde Bozkurt, pozitivizmle birlikte bilime duyulan güvenin artması ve bunun neticesinde felsefeden de aynı kesinlik, nesnellik ve evrensellik beklentisi iddialarına karşı felsefenin durumunu sorgular. Şu an müstakil bir dal olarak karşımıza çıkan çoğu alanın önceden felsefeye bağlı olduğunu ifade eden Bozkurt, bilimlerin tek tek alanlar olarak gelişmesinin felsefeyi bir bunalıma sürüklediğini iddia eder. Felsefenin arayış çabasını onu bunalımdan kurtarmak ve tekrar canlandırmak için önemli bir çıkış noktası

olarak gören Bozkurt, “yeni felsefe”nin de bu çabanın bir parçası olduğunu ileri sürer. Bu doğrultuda yeni felsefenin objektif ve evrensel olması gerektiği iddialarına karşı yerellik ve öznelliği ön plana çıkarır. “Yerel” kavramını sözlük anlamından hareketle açıklayan Bozkurt, evrensel denilen şeylerin de yerelden çıktığına dikkat çeker (s.125). Aynı şekilde “öznel” ve “nesnel” kavramlarını da sözlük anlamlarından hareketle açıklayan Bozkurt, yeni felsefe tabiri için bu kavramların tek başına ele alınıp ayrıştırıcı bir yöntemle felsefeye uygulanmasını doğru bulmaz. Yazar buradan hareketle yerellik-öznellik ve evrensellik-nesnellik kavram gruplarından hangisinin daha asli nitelikte olduğunu belirleyebilmek için “farklılık”, “ayrıntı”, “öznellik”, “çeşitlilik”, “özgünlük ve zenginlik” gibi kavramları analiz ederek bunların birbirleriyle ilişkisini ortaya koyar. Yapmış olduğu inceleme sonrasında Bozkurt başlangıçta yerel ve öznelin var olduğu, onların sonradan nesnelleşip evrenselleştiği sonucuna ulaşır. Bu nedenle Bozkurt açısından evrensel ve nesnel, mutlak değil göreceli bir varlığa sahiptir ve doğal bir süreci ifade eder (s.126). Böylece doğal süreci evrenselleştirme ve nesnelleştirme olarak adlandırdığı dikte edici süreçten ayıran Bozkurt, yeni felsefenin bu doğallıktan yana olduğunu ileri sürer. Çünkü dikte edicilik farklılıkları ortadan kaldırmayı, çatışmaları dindirmeyi hedeflediği için felsefenin doğasına uymaz. Yazara göre savaşların ve çatışmaların ortaya çıkmasındaki esas faktör farklılık değil; aynılaştırma, benzer kılma ve bir yapmanın temelinde yer aldığı evrenselleştirme-nesnelleştirme çabasıdır. Dolayısıyla yeni felsefe; dikte edici tavrın ortadan kaldırma isteğine uymadan, öznel ve yerelle karşılaşıldığında onların rengini ve zenginliğini yok etmeden onlara doğal bir nesnelleşme-evrenselleşme imkânı verir (ss.133-134).

Dördüncü bölümde yerellik ve öznellik niteliği ekseninde yerel-evrenselleşmeyi doğru tespitlerle ön plana çıkaran yazar, söz konusu niteliklerin felsefi üretim çabasına yansımalarıyla hakikatin farklı boyutlarına dair araştırma ve sorgulamanın muhtelif veçhelerine vakıf olacağımızı iddia eder. Hatta farklı mekanlardan beslenen insanın o mekandan edindikleriyle hakikate dair farklı ve ilginç bir bakış açısı edineceğini ifade eder (s.141). Oysa günümüz düşüncesi; “kartezyen endişe” olarak adlandırdığı ve sürekli sınırların var olması gerektiğine dair bir Arşimet noktası ekseninde kendisine başvurulabilecek güvenli ve istikrarlı bazı sabiteler oluşturma isteğinden vazgeçmiş, hatta böylesi üst-anlatılara güvenmeyip bunun yerine söz konusu sınırlar ile bu sınırları ifade eden kavramların kişiye, topluma ve dünya görüşüne göre değerlendirilmesi gerektiğine dair anlayışlar

geliştirmenin gerekli olduğunu ortaya koymuştur. Bu durum, esasen bilincin aşkın ve monolitik yapısını aşarak farklı ahlaki pratikleri yüzleştirecek bir zemin oluşturma çabasının hakikate dair arayışlardan daha öncelikli olduğunu yansıtır. Ancak somut varoluşsal durumlardan hareketle ahlaki yüzleşmeyi hedefleyen söz konusu gayretin temelde ontolojik, epistemolojik ve dilsel boyutta öznel olanı nesnel olana nasıl çevireceği hususu oldukça tartışmalıdır. Bu hususa en çok tanıklığın ahlak alanında gerçekleştiği söylenebilir. Zira küreselleşme, ulaşım ve iletişim araçlarının gelişimiyle farklı ahlaki pratikler; çok sık biçimde birbiriyle karşılaşmakta, “daha iyi” olanın arayışı etrafında ahlaki ilişkinin nasıl anlamlandırılacağı problemiyle yüzleşmektedir. Heidegger sonrası felsefenin hem anlam dünyasından hareketle bir fenomenolojik-ontoloji üretme yönelimi hem de Gadamer düşüncesiyle “bütün sorunlar söylediğimizden başka türlü söylenebilir mi?” eksenine kayması, yüzleşme ya da karşılaşma alanı olarak bir “açık alanın” keşfini tartışmaya açmıştır. Bozkurt’un bu “yeni” yönelimi görmeyip hakikat arayışlarını çoğaltması ve farklılaştırması “özne” metafiziğindeki ısrarını yansıtmaktadır.

“Normatif ve Meta Nitelik” adlı beşinci bölümde Bozkurt, felsefenin Antik dönemlerden beri sahip olduğu değer biçen, kural koyan, öngörüler sunan normatif yönü ile modern dönemde popülerlik kazanmış kural koymaktan kaçınan, ele aldığı konuların içine girmekten ziyade yukarıdan bakan, betimleyici, tanımlayıcı, meta yönünü ele alır. Norm, dogma ve meta kavramlarının sözlük anlamlarından yola çıkan ve bu kavramların düşünce tarihi açısından ifade ettiği anlamları inceleyen Bozkurt, felsefenin en başından beri hem dogmatik hem de meta bir yönünün bulunduğunu filozofların düşüncelerinden örneklerle gösterirken zaman ve mekânın koşullarına bağlı olarak bu kavramların popülerliklerinde değişimlerin meydana geldiğini ileri sürer. Bu doğrultuda yazara göre felsefenin sadece normatif ya da meta bir niteliğe sahip olduğunu söylemek düşünce tarihinde ortaya konulan yaklaşımları büsbütün inkâr etmeye yol açar ve bu yönüyle de dışlayıcı bir tutumdur (ss.164-165). Bu durumu felsefenin doğasına aykırı kabul eden Bozkurt, yeni felsefenin normatif ve meta nitelikleri aynı anda bünyesinde bulundurmasının gerekliliğini savunur (s.166).

Dördüncü bölümde belirtilen fikirlerden hareketle Bozkurt’un felsefenin dikotomileri aşma yolunu, uzlaştırmada; yani her iki niteliği içermesinde gördüğünü söyleyebiliriz. Hatırlanacağı üzere uzlaştırma, sistemli olarak karşıtlıkları kaldırarak her iki tarafa ait hususları

bünyesinde saklı tutmayı hedefler. Ancak süreç içinde denge bozulunca uzlaştırma da değerini kaybeder. Bu noktada yazarın çok yönlü bakış açısının onu sürekli olarak bir sentez çabasına yönelttiğini, çoğu zaman karşıtlıkların üstünde “yeni felsefe” arayışına giriştiğini ifade edebiliriz.

“Ütopiklik ve Fütüristik Nitelik” adlı son bölümde Bozkurt, her türlü bilgiyi arayan ve sorgulayan, güzeli ve erdemi tartışan felsefenin; yakın ve uzak geleceğe, olması imkansızmış gibi görünen ve henüz var olmamışlara, korkunç ve idealize edilmiş şeylere dair fikirler ileri sürme çabasında bulunan yönünü ele alır. Felsefenin bu yönünü ütopya, distopya ve fütürizm terimleri etrafında inceleyen Bozkurt; ütopyaların hayallerinin, distopyaların uyarılarının ve fütürizmin geleceğe yönelik öngörülerinin bir araya getirilerek bir niteliğe dönüştürülüp felsefeye verilmesi gerektiğini savunur. Yazar, yeni felsefenin bu yön sayesinde üretim gücünün artacağına, hayal kurma gücü sayesinde ufuk kazanacağına, yeni sorular sormakla kendine yeni alanlar açacağına dikkat çeker (s.193).

“Sonuç ve Öneri” bölümünde düşüncelerini toparlayan ve bir sonuca ulaşmayı amaçlayan Bozkurt, geçmişini tamamıyla ele almanın ve tarih ile düşünceyi belli kalıplar içinde inceleyerek hepsini birbiriyle ilişkilendirmenin zorluğuna dikkat çekerek bugün ve yarını inşa etmede geçmişin belirli yönlerine ağırlık verilmesi gerektiğini savunur. Felsefenin doğasının zamandan ve mekandan bağımsız bir felsefe tasavvuruna izin vermeyeceğini ve bu nedenle de yeni felsefenin geçmişten tamamen bağımsız bir anlayışı ifade etmeyeceğini ileri süren Bozkurt, yeni felsefeyi “hiçten üretilen ve büsbütün yepyeni değil, esasında yine felsefe” olarak tanımlar (s.200). Bu gerçekliğe rağmen söz konusu felsefeye yeni denmesinin sebebi, onun bütün boyutlarıyla yeniden hatırlatılması ve geçmişteki aktif ve canlı özelliklerine yeniden kavuşturulmasıdır. Mahiyeti itibarıyla bu yeni felsefe en genelde bir metodik felsefe tasavvurudur. Onun ifadeleriyle

... bu tasavvurda felsefe için sınırlar olabildiğince genişletilmiş hatta kaldırılmış, felsefenin kendisi kullanışlı ve faydalı bir hale getirilmiş, hayatın ve güncelin merkezine konumlandırılmış, sorgulayıcı, eleştirel ama bunlarla birlikte kurallar koyucu özelliğe de sahip olabilmiş, her an yeniliklere ve farklılıklara açık, tarih olmaktan ziyade tarih oluşturan, onu aşan, geleceğe ve dahi hayallerin bile ötesine kadar uzanan özelliklere sahip olmuştur (s.200).

Nihai olarak denilebilir ki Bozkurt için “yeni felsefe” geçmişe, bugüne ya da geleceğe karşı kayıtsız değildir. Ne tam anlamıyla gelenekçidir ne de

fütüristik bir akımdır. Hayatın her alanı yeni felsefenin kendine özgü yöntem ve söyleminde bir konuya dönüştürülür ve incelenir. Bu soruşturmasında norm koyma ya da üst bir bakıştan inceleme özelliğine sahip olan yeni felsefe ne tamamen yasa oluşturmayı hedefler ne de hayattan bağlarını koparmış bir şekilde sadece söylevlere dayanır. Yeni felsefe kendisini bir amaç olarak değil bir araç olarak görür ve onun kaygısı hakikattir. Ancak bu kaygısı da kadim dönemlerde olduğu gibi “bilgi için bilgi” şeklinde tezahür etmez. Bu noktada yeni felsefe insan, toplum ve evren için gerekli ve faydalı olan hakikatin peşinden gider. Hakikati bulma yolundaki bütün üretim süreçlerinde yerelliğin ve özneliğin farklılık, ayrıntı, özel ve özgün boyutlarıyla çıkış yollarını zenginleştiren yeni felsefe; ufuk açıcudur, iddialı ve cesurdur, değişim ve dönüşümleri yaşatmak için agresif, güçlü, ilerici ve öngörülü bir bakış sunar. “Bu açıdan yeni felsefe son kertede insanın hakikat arayışının bir manifestosu olur” (s.201).

Tespit edilebildiği kadarıyla Bozkurt’u yeni bir felsefe ortaya koyma düşüncesine götüren iki önemli sebep bulunur. Bunlardan ilki bilim alanındaki gelişmelerle birlikte felsefenin içine düştüğü bunalımlı durumdur. İkincisi ise farklılıkları koruyan, onları zenginleştiren, evrenselleşme ve nesnelleşmede onlara fırsat sunan bir felsefe arayışıdır. Yazara yöneltilen eleştirilerde bu iki düşünceye bağlı kalınmıştır. Öncelikle felsefeyi yeniden inşa etme düşüncesine götüren felsefenin bir bunalım durumuna düştüğü ve değer kaybettiği ön yargısı değildir. En iyi şekilde tahlil edilmiş mevcut durumun içinde felsefenin yerini gösterebilmek istiyorsak indirgemeci bir tutumla yapılan felsefe tanımlarını reddetmek ve felsefeyi sosyal, kültürel bir fenomen olarak değerlendirerek onun eleştirici ve dönüştürücü gücünü ön plana çıkarmak gerekir. Artık eski dönemlerde olduğu gibi içinde her şeyi barındıran ve her şeyin kendinden türediği bir felsefe anlayışı mevcut değildir. Bilgide kesinlik arayışı, araştırma alanlarının daha parçalı ve müstakil bir hale gelmesi gibi sebeplerden dolayı bilim dallarının felsefeden tek tek ayrılmaya başlaması, aşılması ya da ortadan kaldırılması gereken bir problem değildir. Zira gerçekleşen bilimsel devrim sayesinde 17. yüzyıldan itibaren metafizik kozmolojinin yerini bilimin aldığına, insanın hem kendi hem de içinde yaşadığı dünya hakkında bilgi edinme sürecinde eskiye nazaran çok daha tatmin edici ve güvenilir bilgilere ulaştığına şahit olunmuştur. Bu husus, her etkinlik gibi felsefeyi de yüceltip idealize etmekten kaçınmamız gerektiğini seslendirir.

Diğer taraftan Bozkurt’un *Yeni Felsefe* adlı eserinin birçok yerinde de felsefenin bir amaç değil, hakikate ulaşma ve onu sevmeye bir araç olduğu

düşüncesini görmek mümkündür. Felsefenin araçsallık ve pragmatik yönünü ön plana çıkarmakla Bozkurt aslında insan için karşılığı ve faydası olan şeyleri incelemektedir. Ancak daha tatmin edici ve güvenilir bilgilere ulaşmamıza rağmen yazar bu ayrılık durumunu insan değil felsefe açısından değerlendirir ve felsefenin bir bunalıma düştüğünü iddia eder. Bilgi açısından her türlü ilerleme ve gelişmeye rağmen felsefenin gerilediği iddiası, felsefeyi bir araç olmaktan çıkarmak ve onu amaçlaştırmak demektir. Kanaatimce felsefenin kadim dönemlerdeki bilgi üreten ve gerçeklik hakkında konuşan, başka bir deyişle esas işi metafizik olan yönü bilimdeki bu ilerlemelerle birlikte yerini “eyleme”ye bırakmıştır. Bilgi üretme gücünü kendi avuçlarında tutan bilim karşısında felsefenin de bilgi üretebileceğini söylemek, felsefeyi beyhude bir çaba olarak gören düşünce yapılarına eleştirilecek alanlar vermek demektir. Felsefe hakkındaki olumsuz yargılardan kurtulmak için felsefenin her halükarda bir bilgi formu olduğunun reddedilmesi gerekir. Bu nedenle bir bilgi formuna indirgenemeyen, sadece bilgi edinilmesi sürecinde yol ve yöntem sağlayan felsefe, yüce bir şeyin peşinden koşmak ya da yüce bir eylem olmaktan ziyade insana yaşama sanatını öğreten, içinde bulunduğu yeri daha yaşanılabilir kılan, dünyasını daha iyi çevreye dönüştüren bir eylem olmalıdır.

Bozkurt, pratiğe ve güncele değer verse de yeni felsefesinde kadim dönemlerin zaman ve mekanın üstünde bulunana sırt çevirmeyen, değişenin ardındaki değişmeyi arayan ve tikelden değil tümelden hareket eden felsefesini de göz ardı etmez. Hatta felsefenin tümeller üzerinden konuşması gerektiğini söyleyerek teoriyi pratiğe mahiyet açısından önceler. Bu noktada teori ve pratik arasındaki ilişkiyi anlamamıza kapı aralayacak olan Bozkurt’un hakikate yüklediği anlamdır. Bozkurt eserinin hiçbir noktasında sahip olunan bir hakikatten bahsetmez. Dolayısıyla teorik açıdan felsefe her daim hakikat arayışını sürdürecektir. Elimizde hakikat olmadığına göre, “hakikat denilen bir şey” olmalıdır. Bu nedenle Bozkurt pratik açıdan çalışmasının genelinde “hakikat”ten değil, *hakikat denilen şeyden* bahseder. Hakikat olarak adlandırılan şeylerin temelinde yerellik ve özneliğin bulunduğunu, bunların sonradan evrenselleşip nesnelleştiğini belirten Bozkurt, böylece elimizdeki hakikatin aslında zaman ve mekanla belirlenmiş, göreceli bir yapısının bulunduğuna dikkat çeker. Burada önemli olan nokta Bozkurt açısından yeni felsefenin, bu göreceliliği göz önünde bulundurarak farklılıkların renk ve zenginliğini ortadan kaldırmadan onlara doğal bir nesnelleşme-evrenselleşme imkanı

sunmasıdır. Bozkurt, varlığı farklılıkların toplamı olarak değerlendiren postmodern felsefe ile bu açıdan her ne kadar ortak düşünceler paylaşıyormuş gibi gözükse de farklılıkların toplamından başka hakikat aramayan postmodern felsefeye karşı, hakikat denilen şeylerin varlığının yanında erişilemeyen ve her daim arayışı içinde olduğumuz bir hakikat anlayışını savunur. Yeni felsefe ile felsefenin canlanmasını ve eskide olduğu gibi aktifleşmesini hedefleyen Bozkurt, bilimin üretkenliğine karşı artık hakikat iddiasında bulunamayan ve bunalıma düşen felsefenin hakikat üretebileceği tek yolu da böylece kapatmış olur. Felsefe mevcuttan başka hakikat arama çabası içinde olduğu sürece, Bozkurt'un tabiri ile bunalımda kalmaya devam edecektir. Ancak yazarın "kadim hakikat fikrinin yön verdiği bir felsefenin 'yeni' felsefe olup olamayacağı" hususunu, sorgulamasına niçin dahil etmediği, bir soru olarak durmaktadır.

Bozkurt'un tümeli önceleyen ve tümel üzerine konuşan felsefe tasavvuru, modern dönemde ortaya atılan yeni bir felsefe açısından bazı problemlere sebep olur. Nitekim insandan, insanlıktan, güven ve adaletten söz ederken kavramları yaşamla irtibatlandırmamak hem anlamsız konuşmalara sebep olmakta hem de teori ve pratik arasındaki ilişkiyi doğru bir zeminde anlayabilme imkanını kaybetmektedir. Kavramlar ve algılar arasındaki ilişkinin iyi bir şekilde tespit edilip bir filozofun tümeller hakkında konuşmasının ne anlama geldiğini, tümeller üzerinden düşünen bir felsefenin farklılıkları ne ölçüde koruyup zenginleştirebileceğini iyice düşünmek gerekir. Pratiğin zenginleştirilmesi ancak pratikten çıkan ve yeniden pratiğe yol gösteren bir düşünce tarzı ile mümkündür. Felsefenin *yenisini* şimdilik bu husus olarak görünüyor.

Bozkurt'un naif temellendirmelerle ilerleyen *Yeni Felsefe*'si her daim mesafenin gözetildiği bir felsefeden çok mesafenin azaldığı bir durumun; yani fazlaca kaygı ve bunalım ile yoğun dert ve tasanın sonucu olarak görünmektedir. Eğer hayatın bir problem alanı olarak kalacağını ve sorunların da tedrici olarak çözülebileceğini hatırlarsak yazarın arzu ve umutlarını yansıtan *yeni felsefesinin* çok geçmeden yerini *yeni* arayışlara bırakacağını öngörebiliriz.



**İbn Hazm. *el-Faşl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*. Terc.
Halil İbrahim Bulut. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler
Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017. 1. Baskı. 3 c.
ISBN (takım): 978-975-17-3906-3***

YASİN MERAL

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
yasinmeral1979@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-5794-721X>

Ebū Muḥammed ‘Alī b. Aḥmed b. Sa‘īd b. Ḥazm el-Endelusī (ö.456/1064), Müslüman ilim adamları arasında çok yönlü ilmî yetkinliğiyle öne çıkan bir isimdir. O, Yahudilik ve Hıristiyanlık hakkında yazdığı yazılarla da reddiye geleneğinde kilometre taşlarından birisi olmuştur. Müslümanlar tarafından Yahudilere ve Hıristiyanlara yönelik yazılan reddiyeler incelendiğinde onun bu konuda en kapsamlı ve derinlikli eleştirileri yapan kişi olduğunu söylemek abartı olmayacaktır. Hatta Yahudi veya Hıristiyan iken İslam’ı seçip eski dinine reddiye yazan mühtedilerin reddiyeleri bile İbn Ḥazm’ın reddiyesindeki çeşitlilik ve derinlik karşısında zayıf kalmaktadır.

İbn Ḥazm, yaşadığı dönemde İslam devletlerinde zaman zaman Müslümanların aleyhine olacak şekilde bürokraside Yahudi ve Hıristiyanların istihdam edilmesinden son derece rahatsız olmuştur. Nitekim bazı araştırmacılar onun Yahudilere ve Hıristiyanlara yönelik kızgınlığının arkasında gayrimüslimlerin devlet yönetiminde istihdam edilmelerini görmüştür. Gerekçesi ne olursa olsun İbn Ḥazm, *el-Faşl*’daki Yahudilik ve Hıristiyanlık eleştirisiyle geride önemli bir reddiye bırakmıştır. Bu reddiye incelendiğinde İbn Ḥazm, Tevrat tenkit geleneğinin öncüsü olarak nitelendirilmeyi hak etmektedir.¹ Modern dönem araştırmacıları tarafından da İbn Ḥazm’ın Ya-

* Metnin ham halini okuyarak önemli tashih ve katkılarda bulunan Recep Gürkan Göktaş, İbrahim Fidan, Abdulvahap Kösesoy, Tuğba Öztürk, Kamil Çalışkan, Mukadder Sipahioğlu, S. Merve Özkaldı, Fatıma Betül Taş ve Kübra Güneş’e teşekkür ederim.

¹ Yasin Meral, “Tevrat Tenkit Geleneğinin Öncüsü: İbn Hazm mı Spinoza mı?,” *Diyanet İlmî Dergi* 50:4 (2014), ss.69-82; Gulam Haydar Asi, *İslam’ın Diğer Dinlere Bakışı*, çev. İbrahim Hakan Karataş (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), s.116.

hudilik eleştirisi birçok açıdan özgün bulunmuştur. Bir Müslüman alimin Tevrat'ın metnine bu kadar aşına oluşu araştırmacılar arasında şaşkınlığa sebebiyet vermektedir.² Nitekim İbn Hızım çalışmalarıyla bilinen Adang, "İbn Hızım'ın Tanaḥ metnine olan aşinalığı istisnai bir durumdur ve sefleleriyle kıyas edilemeyecek derecededir"³ ifadelerini kullanmaktadır. Yahudiliğe ait kullandığı malzemedan İbn Hızım'ın Tevrat dışında, Talmud ve Midraşlar gibi Yahudi kaynaklarından haberdar olduğu anlaşılmaktadır.⁴ Bununla birlikte İbn Hızım'ın verdiği bazı bilgilerin hatalı olduğu bazı alıntılarının da elimizdeki Tanaḥ'ta birebir aynı ifadelerle bulunmadığı görülmektedir. Fakat bunlar sınırlı düzeydedir. Ayrıca İbn Hızım'ın bazı bilgileri de el-Mes'ūdī (ö.345/956) gibi kendisinden önceki alimlerden birebir naklettiği anlaşılmaktadır. İbn Hızım'ın Rabbanilere yönelik eleştirilerinde Qarā'ī metinlerden ve görüştüğü Qarā'ī Yahudilerden yararlandığı şeklinde genel bir kanaat mevcuttur.⁵ Nitekim kendisi de İspanya'da Qarā'īlerin mevcudiyetinden bahsetmektedir.

Gerek İslam dünyasında gerekse Batı'da İbn Hızım üzerine pek çok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalardan bazıları da hususi olarak *el-Faşl* üzerinedir. Buna ilaveten *el-Faşl*'daki Yahudilik ve Hıristiyanlık eleştirileri de müstakil olarak kitaplara ve tezlere konu olmuştur. *El-Faşl*'ın İngilizce tam çevirisi hala yapılmamıştır. Miguel Asin Palacios, bazı yerleri özet olmak üzere *el-Faşl*'ın İspanyolca çevirisini 1927-1932 yılları arasında beş cilt halinde yayımlamıştır. Bu ciltlerden birincisi İbn Hızım biyografisine, 2-5. ciltler de eserin tercümesine ayrılmıştır.⁶ Yahudilikle ilgili kısım ikinci ciltte yer almaktadır.

Bilindiği üzere İbn Hızım'ın dili çok sert ve tahkir ifadeleriyle doludur. Bu durum sadece Yahudi ve Hıristiyanlara yönelik değil Müslümanlara yönelik ifadelerinde de görülmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn Hızım, Yahudiler ve Tevrat hakkında *el-Faşl*'da şu ifadelerle yer vermektedir: Yüz kızartıcı, büyük, rezil ve açık bir yalan (*kizb fāḍiḥ*, *kizb 'azīm*, *kizb fāḥiḥ*, *kizb zāhir*), ahmaklık (*ḥumk*, *ḥamāka*), iftira (*ifk*), cahil bir zındığın işi

² Moshe Perlmann, "Eleventh-Century Andalusian Authors on the Jews of Granada," *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 18 (1948-1949), s.271; Steven Mark Wasserstrom, "Species of Misbelief: A History of Muslim Heresiography of the Jews" (Yayımlanmamış Doktora Tezi, University of Toronto, Toronto, 1985), ss.131-133.

³ Camilla Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible* (Leiden: Brill, 1996), s.252.

⁴ Hartwig Hirschfeld, "Mohammedan Criticism of the Bible," *Jewish Quarterly Review* 13:2 (1901), s.226; Haggai Mazuz, "İbn Hızım and Midrash," *Journal of Semitic Studies* 62:1 (2017), s.149; Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible*, s.99.

⁵ Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible*, ss.102-105, 243-246, 253.

⁶ Bu esere ulaşmamı sağlayan Tuğba Öztürk'e teşekkür ederim.

(*‘amelu zindīk cāhil*), apaçık yalan (*el-kizbu’l-bārid*), çağların rezaleti (*fađīhatu’d-dehr*), sapkınlık (*dalāl*), ahmak sözü (*kelāmu aḥmak*), hayal kırıklığı (*ḥizlān*), apaçık hurafeler (*el-ḥurāfātu’l-bāride*), peygamberlere yakıştırdıkları şeyler olsa olsa köpeklerin sıfatları olabilir (*leysset hāzihi şifāti’l-enbiyā’ ve-lākin şifāti’l-kilāb*), Yahudilerden azı hariç hep aldatanlarla ve kötülerle karşılaşsın (*fe-mā telkā minhum illā’l-ḥabīse’l-muḥādi’ illā’ş-şāzz*), fahiş hata (*ḥaṭa’ fāḥiṣ*), başı sonunu yalanlayan sözler (*kelāmun yukezzibu evveluhu āḥirehu*), değiştirilmiş melun kitaplar (*el-kutubu’l-mel’ūnetu’l-mubeddele*), Yahudiler milletlerin en pisi ve en rezilidir (*hum evseḥu’l-umem ve erzeluhum*), bu kitabı [Tevrat’ı] ortaya koyan kişi zındık ve yaratıcıyla alay eden biridir (*şāni’u zālike’l-kitāb kāne zindīkan musteḥiffen bi’l-Bārī*), [Tevrat’taki] hatalar bir eşeğin cahilliğinin ürünüdür (*ennehā mevdu’a mubeddele min ḥimār fi cehlihi*), [Tevrat] aptallığı eşek derecesinde olan bir cahil alçağın ya da dinle alay eden birinin değiştirmesiyle oluşmuştur (*tebdīlu vağd cāhil ke’l-ḥimāri bilādeten ev mutelā’ib bi’d-dīn*), dünyada bu çirkin yalanları yazandan daha ahmak var mıdır (*fe-hel fī’l-‘ālemi aḥmak min men ketebe hāzihi’l-kizbete’ş-şenī’a*), anlatılanlar çürümüş şeylerdir (*aḥbāruhum ma’fūne*), çirkinliğin son raddesi (*mufreṭa’l-kaḥḥ*), cibilliyetsiz kâfirler (*hā’ulā’i’l-enzālu’l-kefera*), açık çelişki (*tenākuḍ fāḥiṣ*), milletlerin en pisi (*evḍaru’l-umem bizzeten*), en meymenetsizleri (*ebraduhum ṭal’aten*), en korkakları (*ecbenuhum nufūsen*), en zelilleri (*eşedduhum mehāneten*), en yalancıları (*ekzebuhum leh ceten*), en gamsızları (*eḍ’afuhum himmeten*).⁷

İbn Hāzım’ın Yahudiliğe reddiyesi Yahudi cemaatler tarafından bir buçuk asır sonra müstakil olarak cevaplandırılmıştır. Hıristiyanların egemenliği altında İspanya’da yaşayan Yahudi alim Şlomo ibn Adret (ö.1310), *Ma’amar ‘al Yişma’el* adlı risalesiyle İbn Hāzım’ın iddialarına cevap vermiştir. İbn Adret’in risalesinde İbn Hāzım ismen zikredilmemektedir, fakat cevaplar ve konuların içeriği muhatabın İbn Hāzım olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Risalenin temel tezi, İbn Hāzım’ın iddiasının aksine Tevrat’ın değiştirilmediği, Allah kelamı olduğu, Musa’ya verildiği haliyle korunduğu ve içerisinde vahiy mahsulü olmasına engel teşkil edecek bir anlatımın bulunmadığı şeklindedir. Araştırmacılara göre İbn Adret, bu risaleyi Müslümanları Tevrat konusunda ikna etmek için değil, İbn Hāzım’ın iddialarından etkilenmesi muhtemel olan Yahudi cemaatinin Tevrat’la ilgili şüphelerini gidermek için kaleme almıştır. Risalenin en dikkat çekici yönü, İbn Hāzım’ın

⁷ Bkz. İbn Hāzım, *el-Faṣl fī’l-Milel ve’l-Ehvā’i ve’n-Niḥal*, haz. M. İbrāhīm Naşr ve ‘Abdurrahmān ‘Umeyre (Beyrut: Dāru’l-cil, 1996), c.1, ss.203, 205, 208-211, 216, 218, 220, 224-225, 228, 235, 242, 245, 247, 249, 252, 259, 263, 269, 279, 283, 303, 309, 321.

Yahudiliğe yönelik reddiyesinde olduğu gibi hakaret ifadeleriyle dolu olmaktadır. Bir diğer ifadeyle İbn Adret, İbn Hızım'a aynı dilden cevap vermektedir. Üsluplardaki sorunlar bir kenara bırakılacak olursa İbn Adret'in cevapları tatmin edici olmaktan çok uzaktır. O, risalesine başlarken "Kendini alim zanneden, aptal ve geri zekalı bir Müslüman gördüm. Musa Efendimiz'in -selam üzerine olsun- Tevrat'ı olan kutsal kitabımız hakkında konuşmak üzere bakışları bulanmış, körlüğü de kafasını karıştırmış. Acıdır ki bu aşağılık Müslüman saçmalayarak anlamadığı şeylerden konuşuyor" ifadelerine yer vermektedir. Bunun dışında İbn Adret, İbn Hızım için şu ifadeleri kullanmaktadır: Aptal (*evīl*), geri zekalı (*kesīl*), aşağılık (*nivze*), deli (*meşuga*), kafası karışık (*meşubaş ha-da'at*), aptallıkta sınır tanımayan (*saḥal şe-eyn ketş le-sihluto*), beyni sulanmış (*mevulbal ha-moaḥ*), beyinsiz (*ḥaser ha-moaḥ*), zihinsel özürlü (*ḥoli ha-moaḥ*).⁸

İbn Hızım'ın *el-Faşl* adlı eserinin Halil İbrahim Bulut tarafından yapılan çevirisi Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı tarafından 2017 yılında üç cilt halinde yayımlandı. Çeviriyi yayımlandığı andan itibaren lisans ve lisansüstü düzeyde derslerde okutmaya başladık. Böylece Arapça metne nüfuz edemeyen öğrencilerin Türkçe çeviri sayesinde hızlı bir şekilde kitabın içeriğine vakıf olmalarına imkan sağlanmış oldu. Derslerde Türkçe çevirinin müzakereli bir şekilde okunması sırasında bazı çeviri hataları, anlaşılmayan cümleler ve İbranice kavramların yazımında sorunlar olduğunu tespit ettik. Bu vesileyle bu sorunları not alarak sonraki baskılarda düzeltilebilir ümidiyle yayımlamayı düşündük. Böylece bu değerli çalışmanın daha da güzelleşmesine katkı sağlamak istedik.

Elinizdeki çalışmada *el-Faşl*'in Türkçe tercümesinin Yahudilik kısımlarının değerlendirilmesi yapılacaktır. Bir diğer ifadeyle burada değerlendirilmesi yapılan şey, İbn Hızım'ın Yahudiliğe reddiyesi değildir. Aynı şekilde *el-Faşl*'in Yahudilik dışındaki kısımlarının da tercüme değerlendirmesine girilmeyecektir. Türkçe çeviri, üç cilt halinde yayımlanmış olup, Yahudilik ve Hıristiyanlık eleştirisi, birinci ciltte yer almaktadır. Diğer iki ciltte ise İslam mezhepleri ve sapkın olarak nitelendirilen mezhep ve dini düşüncelere yer verilmektedir. Yahudilikle ilgili kısım, birinci cildin 422 ile 769. sayfalar arasını kapsamaktadır. Toplam 347 sayfa olan bu bölümün bir sayfası Arapça orijinal metin, karşı sayfası da Türkçe çeviri olduğu için aslında 173 say-

⁸ Detaylı bilgi için bkz. Yasin Meral, "Yahudi Bilgin Şlomo ibn Adret'in İbn Hızım'a Reddiyesi: *Maamar al Yişmael*," *İSAM Dergisi* 28 (2012), ss.45-59.

fanın değerlendirmesi yapılmış olacaktır. Bu çalışmada Türkçe çeviride tespit ettiğimiz sorunlar okurların dikkatine sunulacaktır.

1) §552 (ss.422-423)⁹

إن أهل هذه الملة يعني اليهود، وأهل هذه النحلة يعني من أنكر التثليث من النصارى موافقون لنا في الإقرار بالتوحيد، ثم بالنبوة وبآيات الأنبياء عليهم السلام وبنزول الكتب من عند الله عز وجل

Bu dinin mensupları -yani yahudiler- ve bu sapık mezhebin (en-nihle) mensupları -yani hıristiyanlardan teslis inancını inkâr edenler-tevhidi, sonra nübüvveti, peygamberlerin mûcizelerini (âyâtü'l-enbiyâ) ve Allah katından kitapların nâzil oluşunu kabul etme hususunda bizimle hemfikirdirler.

Çeviride, Hıristiyanlardan teslisi inkar edenlerin sapkın bir mezhep olduğu gibi bir anlam çıkmaktadır. Burada sorun, *nihle* kelimesine verilen anlamdan kaynaklanmaktadır. Mezhepler tarihinde genelde hak ve batıl dinler anlamında *milel-nihâl* ayrımı yapıldığı için bu arka plan bilgisi tercüme de yansıtılmıştır. Fakat burada *mille* ve *nihle* ayrımı, din-mezhep ayrımı şeklinde olup içerisinde sapkınlık barındırmamaktadır. Bu durumda tercümenin "... Hıristiyanlardan teslisi inkar eden bu mezhebin mensupları..." şeklinde olması iyi olacaktır. Bunların dışında sayfa 423'te bölümün ana başlığındaki *teşlîş* ifadesinin yanlışlıkla *teşlib* (التثليب) şeklinde yazıldığı görülmektedir.

2) §553 (ss.424-425)

وهم يقولون إن مدينة القدس هي نابلس

Onlar kutsal şehrin (Kudüs şehri) Nablus olduğunu iddia ederler.

Burada söz konusu olan grup Sâmirîlerdir. Çeviride parantez içerisinde kutsal şehrin Kudüs olduğu ifade edilerek bir karışıklığa sebebiyet verildiği görülmektedir. Parantez içerisindeki ifadenin kaldırılmasıyla bu sorun kolayca giderilecektir. Nitekim bu kullanımın benzeri إن المدينة المقدسة هي نابلس (Onlara göre kutsal olan şehir, Nablus'tur) şeklinde sayfa 687'de geçmektedir.

⁹ Eserde sol tarafta Türkçe çeviri, sağ tarafta ise Arapça metin bulunmaktadır. Atıf yapılırken ss.425-424 şeklinde bir yazım karışıklığı sebebiyet verebileceği için sayfalar sırayla yazılacaktır.

3) §553 (ss.424-425)

وهم بالشام لا يستحلون الخروج عنها

Onlar (Sâmirîler) Şam'dadırlar ve oradan ayrılmayı da doğru bulmazlar.

Bu cümleyi okuyan bir Türk okur, Şam isminden Suriye'nin başkenti Şam'ı anlayacaktır. Fakat buradaki Şam; Filistin, Ürdün, Lübnan ve Suriye'nin bir kısmını kapsayan coğrafya için kullanılan bir isimlendirme olup klasik kaynaklarda *Bilādu'-ş-Şām* olarak ifade edilmektedir. Nitekim eserde ilerleyen sayfalarda Şam geçen bazı yerler "Filistin ve Ürdün toprakları" olarak tercüme edilmiştir ki bu çeviri daha sağlıklıdır. Yine aynı sayfada 'Anānîlerden bahsederken "Bu fırkaya mensup olanlar Irak, Şam ve Mısır'da ikamet ederler" şeklinde bir cümleye yer verilmektedir ki buradaki Şam da Filistin şeklinde tercüme edilebilir. Eserin başka yerlerinde de Filistin toprakları için Şam ifadesi kullanılmaktadır. Arapça kaynaklarda geçen Şam isminin Filistin dışında bugünkü Lübnan, Ürdün ve Suriye'nin bir kısmını da içine aldığı bilinmektedir. Fakat tarih boyunca Sâmirîler ve 'Anānîlerin/Ķarā'îlerin merkezî ikamet yerleri Filistin toprakları olduğu için Arapça metinde geçen Şam isminin Filistin toprakları şeklinde tercüme edilmesi günümüz okurları için daha sağlıklı olacaktır.

4) §555 (ss.424-425)

وتسميهم اليهود القرابين والمين

Yahudiler bu grubu "Ķarā'îler" diye isimlendirir.

Bu çeviride Arapça metinde geçen ve heretik anlamına gelen İbranice *mîn* kelimesi Türkçeye tercüme edilmemiştir. Kanaatimizce bu kelime müellif nüshasında *minîn* veya *minîm* şeklinde çoğul formunda kullanılmış olabilir. Her halükarda cümle, "Yahudiler bu grubu Ķarā'îler ve heretikler olarak isimlendirir" veya İbranice kelime korunup dipnotta açıklama yapmak suretiyle "Yahudiler bu grubu Ķarā'îler ve *minîm* olarak isimlendirir" şeklinde olmalıdır. İbn Hâzım, aynı cümleyi *mîn* şeklinde tekil formunda *el-Uşûl ve'l-Furû'* adlı eserinde de kullanmaktadır.¹⁰ Bazı nüshalarda bu kelime yanlış noktalama neticesinde *el-minen* (المنن) şeklinde karşımıza çıkmaktadır.¹¹

¹⁰ İbn Hâzım, *el-Uşûl ve'l-Furû'*, tah. 'Abdulhâk et-Turkmânî (Beyrut: Dâru İbn Hâzım, 2011), s.134.

¹¹ İbn Hâzım, *el-Uşûl ve'l-Furû'*, tah. 'Âtîf el-'Irâkî vd., (Kahire: Mektebetu's-ŞeĶâfeti'd-Dinîyye, 2004), s.160.

5) §556 (ss.424-425)

وهم الأشعنية وهم القائلون بأقوال الأحرار، ومذاهيمهم وهم جمهور اليهود

Bunlar Eş'aniyye'dirler. Onlar, ahbârın (yahudi âlimlerinin) sözlerini ve görüşlerini kabul ederler ve yahudilerin cumhurunu oluştururlar.

Bu cümlelerin çevirisinde hata olmamakla birlikte okurun anlayabilmesi adına el-Eş'aniyye için açıklama yapılması gerekmektedir. Zira bu haliyle Türkçe bir çeviri olmamaktadır. El-Eş'aniyye ifadesi, Aramice "işitilen, semaî olarak nakledilen" anlamında *šem'ata* veya *aşma'ta* kelimesinden gelmektedir. İslam kaynaklarında t-ş dönüşümüyle *Aşma'sî* olarak karşımıza çıkmaktadır. İbn Hâzım da bu kelimenin farklı bir formunu kullanarak el-Eş'aniyye demektedir. Bu tabir, "şifahi geleneğe dayanan, Talmud'u kabul eden" yani "Rabbani Yahudi" anlamında kullanılmaktadır. Ayrıca Arapça metinde geçen "el-aḥbār (الأحبار)" kelimesi Türkçe "ahbâr" şeklinde korunmuş ve parantez içerisinde "(yahudi âlimlerinin)" şeklinde bir anlam verilmiştir. Bundan sonra geçen yerlerde ise kelime, "rahipler" şeklinde tercüme edilmiştir ki bu karşılık *el-aḥbār* için uygun değildir. Rahip, Türkçede yaygın olarak Hıristiyan din adamları için kullanılan bir isimlendirmedir. Bu nedenle ifadenin, ilk verildiği şekliyle "Yahudi âlimler" şeklinde devam ettirilmesi daha uygun olacaktır. Rahipler şeklindeki kullanım; 690, 748, 752, 754, 758, 760 ve 762. sayfalarda da karşımıza çıkmaktadır.

6) §557 (ss.424-425)

ويقولون إن عيسى بعثه الله عز وجل إلى بني إسرائيل على ما جاء في الإنجيل وأنه أحد أنبياء بني إسرائيل

Onların görüşü şöyledir: Allah Hz. İsa'yı İncil'de getirdiği şeylerle İsrailoğullarına göndermiştir. O (İsâ b. Meryem), İsrailoğullarına gönderilen peygamberlerden biridir.

Buradaki çeviride aynı bilginin iki defa tekrarlandığı görülmektedir. O da Hz. İsa'nın İsrailoğullarına gönderildiği bilgisidir. Halbuki birinci cümlede buna işaret edilirken ikinci cümlede "İsrailoğulları peygamberlerinden birisidir" bilgisi verilmektedir. İkinci cümlede vurgulanan husus, Hz. İsa'nın İsrailoğullarına gönderilmesinden ziyade onun da İsrailoğullu peygamberlerinden birisi olmasıdır. Diğer taraftan çeviride yer alan "İncil'de getirdiği şeylerle" ifadesi de "İncil'de geçtiği şekliyle" olmalıdır.

7) §558 (ss.426-427)

وقرأت في تاريخ لهم جمعه رجل هاروني كان قديماً فيهم، ومن كبارهم وأئمتهم

Bu mezhep mensuplarına ait olan Hârûnî bir adamın derlediği bir tarih kitabında okumuştum. Bu şahıs, İsevîler arasında eski olup onların büyüklerinden ve önderlerinden bir kimse idi.

İbn Hâzım, burada 'İsevîyye mezhebinden bahsetmektedir.¹² O, okuduğu eserin yazarının Titus'un Yahudilere yönelik başlattığı savaşlarda bir komutan olarak görev aldığını, ordunun üçte birinin kendisine bağlı olduğunu ve bu savaşlar hakkında önemli bilgiler verdiğini aktarmaktadır. İbn Hâzım'ın bu kişinin Harun soyundan geldiğini belirtmesi ve onun hakkındaki diğer tarifleri, bu kişinin Yahudi tarihçi Yosefus olduğuna işaret etmektedir. Yosefus ise miladi birinci yüzyılda yaşamış ve tahminen 100 yılında hayatını kaybetmiştir. Ancak İbn Hâzım'ın okuyup atıfta bulunduğunu zannettiği kitabın, Yosefus'un kitabı değil 9 veya 10. asırda kaleme alınan ve 11. asırda Arapçaya tercüme edilen Yosifon olduğu anlaşılmaktadır.¹³ Nitekim elimizdeki Yosifon nüshalarına bakıldığında İbn Hâzım'ın bu eserdeki kelime ve tabirleri kullanarak atıflar yaptığı görülmektedir. Yosifon ise Yosefus'un eserinin eklemeler yapılarak genişletilmiş versiyonudur. Tercümeyle açıklama verilerek bu konuda okurun bilgilendirilmesi yanlış anlamaların önüne geçmek adına daha anlaşılır olacaktır. Tercümeyle ilgili bir diğer husus da 'İsevîyye ifadesinin aynı şekilde korunmasının Türkçe açısından daha doğru bir tercih olacaktır. Zira İseviler denildiğinde Türkçede Hıristiyanlar anlaşılmaktadır. Diğer taraftan "Bu mezhep mensuplarına ait olan" ifadesi, tarih kitabının sıfatı olduğu için "derlediği" kelimesinden sonraya alınmalıdır.

8) §558 (ss.426-427)

وكان له في تلك آثار عظيمة. وكان قد أدرك أمر المسيح عليه السلام

Onun söz konusu savaşlar hakkında çok önemli haberleri vardır ve Mesih'in (a.s.) durumunu idrak etmiştir.

İbn Hâzım, burada da miladi birinci asırda yaşamış Yahudi tarihçi Yosefus'tan bahsetmektedir. Bilindiği üzere *āṣār* kelimesi "eserler", *edrake*

¹² 'İsevîyye, miladi sekizinci yüzyılda İran'da ortaya çıkan bir Yahudi mezhebidir. Bkz. Halil İbrahim Bulut, "Bir Yahudi Mezhebi Olarak İsevîyye Fırkası," *Köprü* 93 (2006), ss.155-173; Steven M. Wasserstrom, "The Isawiyya Revisited," *Studia Islamica* 75 (1992), ss.57-80; Steven M. Wasserstrom, *Between Muslim and Jew: The Problem of Symbiosis under Early Islam* (Princeton: Princeton University Press, 1995), ss.69-89.

¹³ Wasserstrom, "Species of Misbelief: A History of Muslim Heresiography of the Jews," ss.134-136.

fiili de “zamanına yetişmek, onunla aynı dönemde bulunmak, bir duruma şahit olmak” gibi anlamlara gelmektedir. Bu çerçevede cümlenin “Onun bu konularda önemli eserleri vardır ve o Mesih’in dönemine yetişmiştir” şeklinde olması gerekmektedir.

9) §558-§559 (ss.426-427)

وذكر أمر المعمودية ذكراً حسناً لم ينكرها ولا أبطلها. ثم قال في ذكره لذلك الملك هردوس بن هردوس: وقبل هذا الملك من حكماء بني إسرائيل وخيارهم وعلمائهم جماعة

O, “Ma‘mûdiyye” fırkasını da güzel bir şekilde zikretmiş; onları inkâr, görüşlerini iptal etmemiştir. Sonra adı “Herduş b. Herduş” olan bu meliki şöyle anlatmıştı: “Bu kraldan önce İsrâiloğullarının hakimlerinden ve önde gelen kimselerinden bir cemaat vardı.”

İbn Hâzm, burada da Yosefus’tan bahsetmektedir. Buradaki el-Ma‘mûdiyye bir fırka adı değil, vaftiz için kullanılan Arapçadaki en yaygın isimlendirmedir. Benzer şekilde Vaftizci Yaḥyâ da Arapça kaynaklarda “Yuḥannâ/Yaḥyâ el-Ma‘madân” olarak isimlendirilmektedir. Tercümenin “Vaftiz olayını da güzel bir iş olarak zikretmiştir” şeklinde olması daha uygundur. Nitekim Yosifon isimli eserin Orta Çağ’a ait Arapça çevirilerinde de benzer kelimeler kullanılarak bu olaydan bahsedilmektedir.¹⁴

Her ne kadar Yosifon, Yosefus’un eserine dayanılarak yazılsa da ana kurguya ekleme ve müdahaleler olduğu görülmektedir. Örneğin, Yosefus’a göre Yaḥyâ’nın öldürülmesinin sebebi vaftiz vesilesiyle insanların onun etrafında kümelenerek bir taraftar kitlesi oluşturmasıdır. Herod, Yaḥyâ’ya bağlı kalabalığın Yaḥyâ’nın bir emriyle isyana kalkışacağından endişe ettiği için onu öldürmüştür. Yosifon’da ise Herod’un, kardeşi hayattayken kardeşinin karısıyla evlendiği, Yahudi âlimlerin ve ileri gelenlerin buna itiraz ettiği, Herod’un da bu sebeple onlardan pek çok kimseyi öldürdüğü belirtilmektedir. Yosifon’da ayrıca Yaḥyâ’nın ölümü de bu olayla ilişkilendirilmiştir. Buna göre Yaḥyâ, Herod’un yaptığını uygun bulmayarak onun gazabını üzerine çekmiş ve Herod tarafından öldürülmüştür. Ayrıca Yosifon’da Yaḥyâ’nın Hıristiyanlar tarafından “Vaftizci Yaḥyâ (Yaḥyâ el-Ma‘madân)” olarak isimlendirildiği de nakledilmektedir.¹⁵ Arapça metinde geçen *وقبل هذا الملك من حكماء بني إسرائيل وخيارهم وعلمائهم جماعة* cümlesindeki *ḳable* ibaresinin istinsah hatası olduğu kuvvetle muh-

¹⁴ Shulamit Sela, *Sefer Yosef ben Guryon ha-‘Aravî* (Kudüs: Ben-Zvi Institute and Tel Aviv University, 2009), ss.258, 480, 629. Krş. Yosefus, *Antiquities of the Jews*, 18.5.2.

¹⁵ Sela, *Sefer Yosef ben Guryon ha-‘Aravî*, ss.480, 629.

temel görünmektedir. Zira İbn Hızam'ın bu bilgileri aldığı eserde bu kelime *ḳatele* (قتل) şeklinde yer almaktadır. Böylece cümle Herod'un Yahudi ileri gelenlerinden pek çok kişiyi öldürmesinden bahsetmektedir. *El-Faşl*'ın bazı nüshalarında *ḳable* ibaresinin *ḳile* şeklinde okunduğu görülmektedir.

10) §559 (ss.426-427)

ولم يذكر من شأن المسيح عيسى بن مريم عليهما السلام أكثر من هذا

Fakat Mesih b. Meryem'in (a.s.) durumu hakkında bundan daha fazla bir şey zikretmemiştir.

Çeviride "... bundan daha fazla bir şey zikretmemiştir" ifadesi yanlış anlaşılmalara sebebiyet verecek şekildedir. Zira "bundan daha fazla bir şey" ifadesinden İsa hakkında sınırlı da olsa bir şeyler zikredildiği anlaşılmaktadır. Halbuki metinde İsa'dan hiç bahsedilmediği dile getirilmektedir. Bu durumda çevirinin "Fakat yukarıda anlatılan isimlere ilave olarak Mesih b. Meryem'in (a.s.) durumu hakkında bir şey zikretmemiştir" şeklinde olması muhtemel yanlış anlamaları önleyecektir. Ayrıca çeviride "Mesih b. Meryem" şeklinde verilen ifadenin, Arapça metinde yer alan İsa kelimesi ilave edilerek "Mesih İsa b. Meryem" şeklinde olması gerekmektedir.

11) §569 (ss.430-431)

فأبقوهم ينقلون الماء والحطب إلى مكان التقديس

... tapınağa (mekânü't-takdîs) su ve odun taşısınlar diye onları sağ bıraktılar.

Arapça metinde geçen *mekānu't-takdîs* ifadesi "tapınak" olarak tercüme edilmiştir. O dönemler itibariyle tapınak olmadığı için bu ifadenin "sunak yeri" olarak tercüme edilmesi daha uygun olacaktır.

12) §584 (ss.438-439)

كما أننا لا نقطع بصحة نبوة سموا وحقاي وحبقوق وسائر الأنبياء

Nitekim bizler Samuel, Hagay, Habakuk ve diğer peygamberlerin nübüvvetlerinin sıhhatlerini kabul etmeyiz.

İbn Hızam, Kur'an ve sünnette ismen peygamber olarak zikredildikleri için bu isimlerin peygamberliklerini reddetmemekte sadece kesin bir şey söylenemeyeceğini ifade etmektedir. Bu çerçevede cümlenin,

“Nitekim bizler Samuel, Haggay, Habağkuğ ve peygamber olarak zikredilen diğer kimselerin peygamber olduklarını kesin olarak bilemeyiz” şeklinde tercüme edilmesi gerekmektedir. Zira burada nübüvvetlerini inkar söz konusu değildir, bilakis peygamber olup olmadıkları konusunda bir netliğin olmaması dile getirilmektedir. Nitekim hemen devamındaki paragrafta İbn Hazm, zikredilen kimselerin Allah katında gerçek peygamber olmaları durumunda onlara iman edileceğini, peygamber değilse onları Allah’ın nebileri arasına dahil etmeyeceklerini ifade etmektedir.

13) §608 (ss.452-453)

لأنه كذلك أيضاً فيها أن هذه البلاد يسكنونها أبداً

Tevrat’ta ‘Sizler, ebedî olarak bu beldelerde oturacaksınız.’ şeklinde bir hüküm vardır.

Bu cümle metinde doğrudan alıntı cümlesi olarak verilmemektedir. Bu sebeple cümlenin “onların sürekli olarak bu beldelerde oturacaklarına dair...” şeklinde tercüme edilmesi daha uygun olacaktır.

14) §656 (ss.476-477)

إلا أننا قد أتينا ببرهان ضروري على أن التوراة التي بأيدي السامرية أيضاً محرفة مبدلة عندما ذكرنا في آخر هذه الفصول أسماء ملوك بني إسرائيل

Ancak bizler, Sâmirilerin elinde bulunan Tevrat’ın da muharref, mübeddel ve yalanlanmış olduğuna dair bu faslın sonunda İsrâiloğullarının krallarının isimlerini zikrettiğimiz yerde zorunlu bir delil getirmiş olacağız.

Öncelikle çeviride *muharref* ve *mubeddel* kelimelerinin olduğu gibi korunması metni zorlaştırmaktadır. *Muharref* kelimesi ilahiyat tahsili yapanların bilebileceği bir kelime olmakla birlikte, korunacaksa bile, daha yaygın bilinen haliyle “tahrif edilmiş” şeklinde kullanılması daha makul olacaktır. Diğer taraftan *mubeddel* kelimesinin de aynen muhafaza edilmek yerine “değiştirilmiş” şeklinde tercüme edilmesi daha sağlıklı bir tercihtir. Çevirideki “yalanlanmış” ifadesi ise Arapça metinde yer almamaktadır.

15) §657 (ss.478-479)

في أول ورقة من توراة اليهود التي عند ربانهم وعانانهم وعيسوهم حيث كانوا في مشارق الأرض ومغارها لا يختلفون فيها على صفة واحدة لورام أن يزيد فيها لفظة أو ينقص أخرى لافتضح عند جميعهم مبلغة ذلك إلى أخبارهم

Yeryüzünün doğusunda ve batısında bulunan Rabbânîler, Ânânîler ve İsevîler, ellerindeki yahudi Tevratı'nın ilk sayfasındaki (bilgiler konusunda) özellikle ('alâ sıfatın vâhide) ihtilâf etmezler. Şayet birisi, Tevrat'ın ilk sayfasına bir kelime ilâve etmek ya da çıkarmak istese, bu durum onların kendi ahbârlarına (din adamlarına) bildirilmek suretiyle tamamı tarafından ayıplanırdı.

Çeviriye bakıldığında Yahudiler açısından Tevrat'ın özellikle birinci sayfasıyla ilgili özel bir hassasiyet olduğu ve onu değiştirmeye yönelik en ufak bir çabanın ortaya çıkarılacağı anlaşılmaktadır. Halbuki burada birinci sayfa ile ilgili bütün sıfatların "Yahudilerin Tevratı" ifadesine irca edilmesi daha doğru olacaktır. Nitekim ikinci cümleye de Arapça metinde birinci sayfa ile ilgili herhangi bir ibare olmadığı halde "Tevrat'ın ilk sayfasına" ifadesi konulmuştur. Diğer taraftan "*alâ sıfatın vâhide*" ifadesinin "istisnasız bir şekilde" şeklinde tercüme edilmesi daha uygun olacaktır. Yine "Şayet birisi, Tevrat'ın ilk sayfasına bir kelime ilave etmek ya da çıkarmak istese, bu durum onların kendi *ahbârlarına* (din adamlarına) bildirilmek suretiyle tamamı tarafından ayıplanırdı" cümlesinde fiilin "ayıplanırdı" yerine "bu çirkinlik açığa çıkarılırdı" şeklinde olması daha uygundur. Zira burada ayıplanması değil ifşa edilmesi, ortaya çıkarılması vurgulanmaktadır. Fiilin kök anlamından, açığa çıkarılan bu şeyin çirkin bir şey olduğu anlaşılmaktadır. Bu sebeple cümlenin, kök anlamını da koruyarak "çirkinliğin ifşa edilmesi, açığa çıkarılması" gibi bir yüklemle bitirilmesi daha uygun olacaktır.

16) §657 (ss.478-479)

يذكرون أنها مبلغة ذلك من أولئك إلى عذراء الوراق الهاروني

Onlar, söz konusu kitabın (varak) bu kimselerden Hârûnî olan kâğıtçı Ezrâ'ya (Ezrâ el-Verrâk) ulaştırıldığını ifade ederler.

Arapça metinde yer alan 'Ezrâ' el-Verrâk (عذراء الوراق) ifadesi "kâğıtçı Ezrâ" şeklinde tercüme edilmiştir. 'Ezrâ', Yahudilikte Tevrat'ı derleyen kişi olup *Ezra ha-Sofer* olarak bilinmektedir. *Sofer*, katip ve yazıcı gibi anlamlara gelmektedir. Türkçe dinler tarihi kitaplarında da 'Ezrâ'dan bahsedilirken bu unvanına nispetle ona "Katip Ezra" veya "Yazıcı Ezra" şeklinde atıf yapılmaktadır. Burada ise "kâğıtçı" şeklinde tercüme edilmiştir ki bu kelime Türkçede çok ilgisiz çağrışımlar yapmaktadır. Aynı Arapça ibare (عذراء الوراق) sayfa 640, 662, 690, 692, 726 ve 784'te ise aynı şekilde korunarak "Ezrâ el-Verrâk" şeklinde aktarılmıştır. Bu ifade-

lerin geçtiği bütün yerlerin “Katip Ezra” şeklinde karşılanması daha sağlıklı olacaktır.

17) §677 (ss.486-487)

ووكل بالجنان المشتهر إسرأفيل ونصب بين يديه رمحًا ناريًا ليحفظ طريق شجرة الحياة

Arzulanan cennetlere İsrâfil’i vekil tayin etti ve onun eline hayat ağacını koruması için ateşten bir mızrak verdi.

Burada üç husus göze çarpmaktadır. Öncelikle “el-cinān” kelimesi cümlelerin siyak ve sibakı dikkate alınarak “bahçe” olarak tercüme edilse bağlama daha uygun olurdu. Nitekim mütercim, bu cümleden bir önceki cümlede “cennet” kelimesini bağlama uygun olarak bahçe olarak tercüme etmektedir. İkinci olarak, “el-muştehir” kelimesi cennetler kelimesinin sıfatı yapılarak “arzulanan” şeklinde tercüme edilmiştir. Diğer taraftan “el-cinān” kelimesinin sıfatı olması durumunda “el-muştehir” şeklinde müennes formunda gelmesi icap ederdi. Bu durumda bu kelimenin İsrâfil’i nitelediği anlaşılmaktadır. Bu kelimenin kök anlamlarından birinin de “kılıç çekmek, kılıcını sıyırmak” olduğu bilinmektedir.¹⁶ Tevrat’ın Tekvin Kitabı, 2:23-24. cümlelerinde bu konu anlatılırken “Böylece Rab Tanrı, yaratılmış olduğu toprağı işlemek üzere Adem’i Aden bahçesinden çıkardı. Onu kovdu; yaşam ağacının yolunu denetlemek için Aden bahçesinin doğusuna Keruvlar ve her yana dönen alevli bir kılıç yerleştirdi” ifadelerine yer verilmektedir. Böyle olunca “el-muştehir” kelimesinin “kılıç çekmiş, kılıcını sıyırmış” anlamında kullanılması bağlama uygundur.¹⁷ Üçüncü olarak, Arapça metinde geçen “ṭarīḳay (iki yol)” kelimesinin Türkçe tercümeyle yansıtılmadığı görülmektedir. Bu hususlar göz önünde bulundurulduğunda çevirinin şu şekilde olması daha uygun olacaktır: “Bahçelere, kılıcını sıyırmış İsrâfil’i vekil tayin etti ve hayat ağacının iki yolunu koruması için onun eline ateşten bir mızrak verdi.”

18) §679 (ss.488-489)

وبعد ذلك قال الله تعالى: كل من قتل قابيل نفاديه إلى سبعة

Bu ifadelerden sonra yüce Allah şöyle buyurdu: ‘Kâbil’le savaşıp mücadeleye eden herkes, yedi nesle varıncaya kadar önder kılınacaktır.

¹⁶ İsmâil b. Ḥammād el-Cevherî, *Eş-Şihâh*, tah. Aḥmed ‘Abdulgafūr ‘Atṭâr (Beyrüt: Dâru’l-Kitâbîl-‘Arabî, 1979), c. 1, s.705; Vankulu Mehmed Efendi, *Vankulu Lügati* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2004), c.1, s.805.

¹⁷ Kelimenin bu anlamını dikkatime sunan Kamil Çalışkan’a teşekkürü bir borç bilirim.

Arapça metinde yer alan *nufādīhi* ibaresi “önder kılınacaktır” şeklinde tercüme edilmiştir. Bu fiil fidye kökünden gelmekte olup “karşılığı verilecek” yani “öcü alınacaktır” gibi bir anlama sahiptir. Nitekim mütercim de dipnotta “Kim seni öldürürse, ondan yedi kez ölç alınacaktır (Tekvin, 4:15)” cümlesine atıf yapmaktadır. Bu çerçevede tercümenin de Tevrat’ta geçtiği şekliyle “Kabil’i kim öldürürse ondan yedi kat ölç alacağız” şeklinde olması bağlama daha uygundur. Nitekim metnin diğer yazmalarında bu ibare *yukādu bihi* (يقاد به) şeklinde yer almaktadır.¹⁸ Bu durumda نفاديه ifadesinin aslında يقاد به olduğunu ve yanlış noktalandığını söylemek mümkündür. Zira birkaç cümle sonra aynı cümlenin bu kez يقيد به şeklinde kullanıldığı görülmektedir.

19) §681 (ss.490-491)

وهذه كذبة إلا أنها دون الكذبة الأولى في ظاهر اللفظ

Bu yalandır. Ancak şu kadar var ki bu yalan, lafzın zâhirindeki (ilk) yalandan farklıdır.

Arapça metinde yer alan “düne (دون)” ibaresinin anlamı tercümede “farklı” olarak verilmiştir. Bağlama göre bu kelimenin “daha hafif” veya “daha düşük” olarak tercüme edilmesi daha uygundur. İlk kısımda Tanrı’ya oğul nispetinden bahsedilmekte, burada ise bu oğulların melekler anlamında kullanıldığına işaret edilmektedir. İbn Hâzım, burada ikinci iddianın ilkine kıyasla daha hafif kaldığını belirtmektedir. Ayrıca “ilk” kelimesinin Arapça metinde yer alması sebebiyle parantez içerisine alınmaması daha sağlıklı olacaktır. Bu çerçevede tercümenin “Bu yalandır, ancak lafzın zahiri açısından ilk yalandan daha hafiftir” şeklinde olması bağlamı daha iyi yansıtmaktadır.

20) §684 (ss.492-493)

خرج نوح من التابوت يعني السفينة، هو ومن كان معه

... Nûh ve onunla birlikte olanlar Tabut’tan yani gemiden çıktılar.

Burada İbranice isimden kaynaklanan bir kapalılık söz konusudur. Zira et-Tābūt kelimesi tercümede hem Nuh’un gemisi hem de Ahit Sandığı için kullanılmıştır. Sayfa 672 ve 678’de Tabut kelimesi Ahit Sandığı’nı ifade etmek için kullanılmaktadır. Sayfa 690’da ise yine Ahit Sandığı’nı ifade etmek için fakat küçük harfle karşımıza çıkmaktadır. Bu üç yerde de kelime, Ahit Sandığı olarak tercüme edilmeden, Tabut

¹⁸ İbn Hâzım, *el-Faṣl fi’l-Milel ve’l-Ehvā’i ve’n-Nihāl*, c.1, s.208.

olarak korunmaktadır. Burada Arapça metnini verdiğimiz cümlede ise *et-tābūt* kelimesi İbranice *teva* kelimesinin Arap harfleriyle yazılmış halidir. *Teva* ile *et-tābūt* kelimeleri kuvvetle muhtemel aynı kökten gelen kelimeler olup sandık türü eşyalar/yapılar için kullanılmaktadır. Arapçadaki *et-tābūt* yazımının burada kullanılması her halükarda Ahit Sandığı'yla karıştırılacağı için sorun teşkil etmektedir. Kullanılması durumunda da çevirinin diğer kısımlarındaki bütün *et-Tābūt* kelimelerinin Ahit Sandığı şeklinde değiştirilmesi gerekmektedir. Neticede buradaki çevirinin "... Nuh ve onunla birlikte olanlar *tevan* yani gemiden çıktılar" şeklinde olması daha uygundur.

21) §687 (ss.494-495)

وَأَنَّ سَامَ بْنَ نُوحٍ عَاشَ إِلَى أَنْ بَلَغَ يَعْقُوبَ وَعَيْصَا ابْنَا إِسْحَاقَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ
خَمْسًا وَأَرْبَعِينَ سَنَةً

... Sām b. Nûh'un da İshâk b. İbrâhim'in (a.s.) oğulları Ya'kûb ve Îsâ'ya ulaşınca kadar 45 sene yaşadığı...

Burada İbranice ismin telaffuzuyla ilgili bir sorun olduğu görülmektedir. Tercümede Îsâ olarak geçen isim, İshâk'ın oğlu Ya'kûb'un kardeşi 'Esav'dır. Metinde çok açık bir biçimde söz konusu şahsın Yakup ile birlikte İshâk'ın oğlu oldukları belirtilmektedir. Geriye 'Esav'dan başka bir alternatif kalmamaktadır. Kitapta birçok yerde 'Esav'dan bahseden pasaj bulunmakta ve tercümede 528, 530, 532. sayfalar gibi bazı yerlerde Esav ismi de kullanılmaktadır. Bu cümlede de bağlam çok açık bir şekilde 'Esav ile ilgili olduğu halde Îsâ şeklinde bir tercihte bulunulması ilginçtir. Aynı ismin Îsâ şeklinde yazılmasına sayfa 496 ve 498'de de rastlanmaktadır. Kelimenin sonunda *vav* harfinin bulunmaması ve kitap boyunca 'Esav isminin عيسو şeklinde yazılması bu hataya sebebiyet vermiş olabilir. Fakat bağlamdan buradaki yazımın bir istinsah hatası olduğu açıktır. Buna benzer bir durum, sayfa 522'de Lut'un babasının ismi verilirken de görülmektedir. Orada "Lût b. Hârûn" şeklinde bir künye verilerek Lut'un babasından Hârûn olarak bahsedilmektedir. Halbuki bu ismin de "Haran" şeklinde yazılması gerekirdi. Sadece telaffuz farkıyla kalabilecek ve başka bir isimle karıştırılmayacak yazımlarda nispeten daha az sıkıntı olmaktadır. Örneğin, İbrahim'in babası Teraḥ, kitapta sıklıkla Tareh şeklinde yazılmaktadır. Çevirideki Tareh'in Teraḥ olduğunun anlaşılması mümkündür. Fakat 'Esav yerine Îsâ, Hârân yerine Hârûn isimlerinin

yazılmasının, bu isimlerle bilinen farklı karakterlerin olmasından dolayı karışıklığa sebebiyet vereceği aşikardır.

22) §713 (ss.506-507)

وهذا كذب وشبهة من الشهر

Bu, yalandır ve kötü bir namdır.

Bu çeviri tam olarak Arapça metni karşılamamaktadır. Buradaki “kö-tü bir namdır” ifadesinin “bilinen yaygın bir bilgidir” şeklinde tercüme edilmesi daha doğru olacaktır.

23) §754 (ss.532-533)

وفي هذا الفصل فضائح وأكذوبات وأشياء تشبه الخرافات

Bu bölümde çirkinlikler, yalanlar ve tahrife benzeyen hususlar vardır.

Arapça metinde yer alan “*tuşbihu'l-ḥurāfāt* (تشبه الخرافات)” terkibi çeviride tahrif kelimesiyle karşılanmıştır ki hurafe ve tahrif arasında fark olduğu aşikârdır. Bu sebeple Türkçede de kullanılan hurafe kelimesinin aynı şekilde korunması daha uygun olacaktır.

24) §775 (ss.542-543)

فثبتوا على أن نص التوراة أن يعقوب صارع الوهيم. وقال: إن لفظ الوهيم يعبر بها عن الملك

Onlar, ‘Ya’kûb’un bilinmeyen birisiyle (el-vehîm) güreştiği’ şeklindeki Tevrat’ın metnini kabul etmektedirler; ‘el-vehîm/bilinmeyen kimse’ kelimesi ile de meleğin kastedildiğini ileri sürdüler

Burada İbranice bir kelimenin Arap harfleriyle yazımından kaynaklanan bir çeviri hatasının olduğu göze çarpmaktadır. Arapça metinde geçen ve “el-vehîm” şeklinde çevrilen kelime İbranice “Elohîm (Tanrı)” kelimesidir. Bu durumda tercüme “bilinmeyen bir kimseyle güreşen” değil “Tanrı ile güreşen (*şāri‘u Elohîm*)” şeklinde olmalıdır. Ayrıca Arapça metinde ikinci cümlede İbn Hâzım’ın muhatabından tekil fiil ile bahsedilmektedir. Bu çerçevede cümlenin “Onlar, Yakup’un Elohîm ile güreştiği şeklindeki Tevrat metnini kabul etmektedirler; [onlardan birisi de] ‘Elohîm’ kelimesi ile meleğin kastedildiğini belirtti” şeklinde tercüme edilmesi daha doğru olacaktır.

25) §835 (ss.572-573)

لم تزل رؤس الجواليت ينتسلون من ولد داود

Calutların önderleri hala Davud’un çocuklarının neslinden gelmektedir.

Cümle bu haliyle anlaşılmamaktadır. Bir cümle sonra “Calut’un reisi (baş)ı” ifadesinde aynı kelimelerin bu kez tekil versiyonu (رأس الجالوت) yer almaktadır. Cümledeki bu ibarelerin olduğu gibi korunması yanlış anlamalara sebebiyet verebilir. Nitekim okurlar *Cālūt* ismini Kur’an’da Hz. Davud’un öldürdüğü karakter olarak bilmektedirler. Buradaki “Calutların önderleri” olarak tercüme edilen ifade İbranice *Roş Galūt*, Arapça formuyla da *Ra’su’l-Cālūt* şeklinde kullanılmaktadır. Çoğul haliyle de metinde *Ru’usu’l-Cevālīt* şeklinde karşımıza çıkmaktadır. *Cālūt*, sürgün anlamına gelmektedir. Bu durumda ibarenin anlamı “sürgün liderleri” şeklindedir. Bu tabir, Filistin dışında yaşayan Yahudi cemaatlerin başkanları için kullanılmaktadır.

26) §848 (ss.580-581)

هذه سوءة تشهد شهادة قاطعة صادقة بأن صانع ذلك الكتاب الملعون المكذوب الذي
يسمونه الحماس ويدعون أنه توراة موسى عليه السلام إنما كان زنديقاً مستخفاً بالباري
تعالى ورسله وكتبه. وحاش لموسى صلى الله عليه وسلم منه.

Bu çirkin durum, Mûsâ’nın (a.s.) Tevrat’ı olduğunu iddia ettikleri bu lânetli ve yalan içeren kitabı meydana getiren, onların “Hammas” diye isimlendirdikleri kimsenin, Bâri Teâlâ’nın elçileri ve kitaplarını hafife alan zındık bir kimse olduğunu doğru ve kesin bir şekilde tasdik etmektedir ki Mûsâ’yı (a.s.) bundan tenzih ederiz.

Burada *el-ħammas* diye yazılan tabir İbranice *ħumaş* olup, “beşli” anlamına gelmektedir. *ħumaş*, Yahudi geleneğinde Musa’nın beş kitabı yani Tevrat için kullanılmaktadır. Böyle olunca *ħumaş*, bir insan değil, bir kitap adıdır. Bu durumda “Hammas diye isimlendirdikleri kimsenin” ifadesi, “*ħumaş* diye isimlendirdikleri kitabın” şeklinde tercüme edilerek kitabın sıfatı olarak kullanılmalıdır. Böyle olunca ilgili kısım “...Musa’nın (a.s.) Tevrat’ı olduğunu iddia ettikleri ve *ħumaş* diye isimlendirdikleri bu lanetli ve yalan içeren kitabı meydana getiren kimsenin...” şeklinde olmalıdır. Ayrıca çevirideki “Bâri Teâlâ’nın elçileri ve kitaplarını” ifadesi, “Bârī Teālā’yı, elçilerini ve kitaplarını” şeklinde olmalıdır. Benzer şekilde “doğru ve kesin bir şekilde tasdik etmektedir” ifadesinin “doğru ve kesin bir şekilde tanıklık etmektedir” şeklinde çevrilmesi daha uygun olacaktır.

27) §882 (ss.598-599)

نبي مرسل كافر مشرك يعمل لقومه إلهاً من دون الله

Halkı için -Allah’tan başka- ilâh yapan müşrik, kâfir gönderilmiş bir nebi!

Bu çeviri yanlış anlamalara müsait bir şekilde yapılmıştır. Zira ilk okunuşta cümle, Allah'ın kafir bir kimseyi, risalet göreviyle gönderdiği şeklinde anlaşılmaktadır. Bu ifadenin “[Allah tarafından] gönderilmiş, [fakat] kafir ve müşrik bir nebi!” veya “[Allah tarafından] gönderilmiş, [fakat] kafir ve müşrik bir nebi, öyle mi!” gibi daha anlaşılır ifadelerle tercüme edilmesi uygun olacaktır.

28) §975 (ss.642-643)

كانت أمه روث العمونية

Onun annesi, Ros el-Amuniyye'dir.

İbn Hâzım, Davud'un büyük annesinden bahsederken bu ifadeleri kullanmaktadır. Ros olarak aktarılan isim, Rut olarak bilinen kadın ismidir. Arapça metinde *el-Amūniyye* şeklinde geçen ifadenin istinsah hatası olduğu anlaşılmaktadır. Rut, Ammonlu değil Moavlıdır. Bu ifadenin “Moavlı Rut” olarak tercüme edilmesi daha uygun olacaktır.

29) §1010 (ss.664-665)

ثم دبرهم فينجاس بن العزار بن هارون وهو صاحب السرادق بما فيه، والكوهن الأكبر،
والتوراة عنده لا عند أحد غيره خمسًا وعشرين سنة في استقامة والتزام للدين، ثم مات

Sonra Fîhas [Pinehas] b. Elazar b. Hârûn onları yirmi beş yıl boyunca istikamet üzere ve dine bağlı olarak yönetti. Fîhas [Pinehas], çadır sahibi ve büyük kâhindi ve Tevrat sadece onun yanında idi. Daha sonra o da öldü.

Bu metinde Pinehas'ın Yahudiler arasındaki öneminden bahsedilerek onun hakkında صاحب السرادق tabiri kullanılmaktadır. Aynı sayfada iki defa geçen bu ibare, birinde “çardırlar [*kezâ*] sahibi” diğeri de “çadır sahibi” olarak tercüme edilmiştir. Kanaatimizce bu ibarenin “oymak sahibi” veya “oymak başı” şeklinde tercüme edilmesi daha doğru olacaktır. Zira Türkçede “çadır sahibi” ifadesi bu anlamı vermemektedir. Ayrıca “büyük kâhin” olarak tercüme edilen الكوهن الأكبر ifadesinin “başkohen” olarak çevrilmesi daha uygun olacaktır. Bu durumda cümlenin “Sonra başkohen ve oymak başı olan Pinehas b. El'azar b. Harun -ki Tevrat sadece onun yanında idi- istikamet üzere ve dine bağlı olarak onları yirmi beş yıl yönetti” şeklinde olması daha uygun olacaktır.

30) §1013 (ss.666-667)

ثم دبرت أمرهم دبور النبتية من سبط يهوذا

Sonra Yahuza boyundan (peygamber) Debora en-Nebetiyeye onları yönetti.

Çeviri mevcut haliyle meramı tam karşılamamaktadır. Debora şeklinde karşılanan isim Debora olarak bilinen karakterdir. Bilindiği üzere Debora, Yahudilikte kadın peygamberlerden birisidir. Bu cümledeki “(peygamber) Debora en-Nebetiyeye” ibaresinin “kadın peygamber Debora” şeklinde tercüme edilmesi daha uygun olacaktır. Nitekim mütercim, 276. dipnotta kelimenin başka nüshalarda “en-nebiyyetu” yani kadın peygamber olarak geçtiğini ifade etmektedir. Bunun tercümeyle de yansıtılması daha uygundur.

31) §1023 (ss.672-673)

وهو الذي بني الهيكل في بيت المقدس وجعل فيه السرادق والمذبح والمنارة الآن والقربان والتوراة والتابوت وسكينة بني هارون

Süleymân, Beyt-i Makdis'te heykel/tapınak inşa eden, orada çadırlar, sunak ve minare yapan, kurban, Tevrat ve Tabut'u oraya koyan ve de Hârûnoğullarını oraya yerleştiren kimse idi.

Burada birkaç hususun açıklığına kavuşması gerekmektedir. Öncelikle “Beyt-i Makdis” ifadesinin Kudüs olarak tercüme edilmesi, “heykel” kelimesinin de tapınak olarak çevrilmesi gerekmektedir. “Heykel” kelimesi Türkçede tapınaktan farklı anlamlara geldiği için karışıklığa sebebiyet vermemesi adına Türkçe çeviriden silinmelidir. Yahudi dini literatüründe *el-heykel* (İbranice *heyhal*) kelimesi, Süleyman Mabedi için kullanılan teknik bir terimdir. Türkçe çeviride “minare” olarak karşılanan kelime İbranice *menora* kelimesi olup yedi kollu şamdan için kullanılan bir ifadedir. “Tabut” kelimesi de olduğu gibi korunmuştur. Bu haliyle kelimenin teknik bir tabir olduğunu bilmeyen okurlar, çeviriyi tam anlayamayacaklardır. Et-Tâbü, Kur'an'da Ahit Sandığı olarak kullanılan bir kelimedir, bu sebeple burada da “Ahit Sandığı” şeklinde Türkçesinin verilmesi daha uygundur. Bu kelime sayfa 750'de “Kutsal Sandık” olarak tercüme edilmiştir. Diğer taraftan *sekīnetun* ifadesi de Kur'an'da Ahit Sandığı'nda mevcut olduğu söylenen manevi güçtür.¹⁹ *Sekīne*, Yahudi geleneğinde *Şekīna* olarak bilinmektedir. Burada ise fiil olarak anlaşılıp “yer-

¹⁹ وقال لهم نبئهم إن آية ملكه أن يأتيكم التابوت فيه سكينته من ربكم وبقية مما ترك آل موسى وآل هارون. 2/el-Bakara:248.

leştiren” olarak tercüme edilmiştir. Arapça metinde geçen *el-ān* (الآن) ifadesinin de yazım hatası olduğu anlaşılmaktadır. Bu ifade bazı nüshalarda yer almazken bazısında *el-mā’ide* (المائدة) olarak karşımıza çıkmaktadır. Kanaatimizce bu kelimeyle *el-mān* (المان) veya benzer bir yazım kastedilmektedir. Kelime, Kur’an’da da *el-menn* olarak karşımıza çıkmaktadır. Türkçe meallerde genellikle “kudret helvası” şeklinde tercüme edilmektedir.²⁰ Tanrı, bu mucizenin nesiller boyunca hatırlanması için Harun’a bir testiye *man* doldurarak saklamasını emretmiştir.²¹ Bu testi, Mabel’de korunmaktadır. Muhtemelen bu cümlede kastedilen de budur. Arapça metnin sonunda “benī Hārūn” şeklinde geçen ibare bu durumda anlamsız olmaktadır. Bazı nüshalarda bu kelimenin önünde “görevlendirdi” anlamına gelen رتب fiili yer almaktadır. Söz konusu nüshada Arapça metin şu şekilde yer almaktadır:²²

وهو بنى الهيكل في بيت المقدس في أول أمره وجعل فيه السرادق والمذبح والمنارة والمائدة
والتوراة والقربان والتابوت، ورتب فيه بنو هارون

Burada görüldüğü üzere *el-ān* (الآن) ifadesi yerine *el-mā’ide* (المائدة) yer almaktadır. Diğer taraftan *sekīne* kelimesi de Arapça metinden silinmiştir. Kanaatimizce bu doğru bir tercihtir. Zira yukarıda da ifade edildiği üzere *sekīne*, müstakil bir eşya veya fiziki bir yapı değil, Ahit Sandığı’nda bulunan manevi bir güçtür. İslam kaynaklarında da genelde Ahit Sandığı’nın sıfatı olarak “تابوت السكينة” (*Tābūtu’s-Sekīne*/Huzur veren sandık) şeklinde kullanılmaktadır.

32) §1094 (ss.706-707)

ولو لا إخباره عليه السلام بذلك ما كانوا عندنا إلا كشموا وإيراث وحدثا وحقاي وحقون
وعدوا ويؤال وعاموص وعوبديا وميسخا وناحوم وصفينا وملاخي وسائر من تقرر اليهود
بنبوتهم كإقرارهم بنبوة موسى سواء بسواء.

Nitekim Şamuel, Îrâs, Hadas, Hakay, Habakun, Addû, Yoel, Amus, Ubdiya, Mishâ, Nahum, Safina, Melâhî ve Yahudilerin peygamberliklerini kabul ettiği diğer kimseler böyledir. (Yani Hz. Muhammed (s.a.), onların peygamber olduğunu haber vermediğinden dolayı biz söz konusu kimseleri peygamber olarak kabul etmeyiz.)

²⁰ 2/el-Bakara:57; 7/el-‘Arâf:160; 20/Tâhâ:80.

²¹ Çıkış, 16:32-34.

²² Abdelilah Ljamai, *Ibn Hâzım et la polémique Islamo-chrétienne dans l’Histoire de l’Islam* (Leiden: Brill, 2003), s.219.

Arapça metindeki özel isimlerin tercümede Türkçedeki yaygın kullanılan halleriyle yazılmamasının dışında bazı kelimelerin tercümeyle yansıtılmadığı, mütercim tarafından yapılan parantez içerisindeki açıklamanın da İbn Hâzım'ın düşüncesini yansıtmadığı söylenebilir. Bu durumda tercümenin ve parantez içi açıklamanın şu şekilde olması daha uygun olurdu: “Nitekim Samuel, İras, Hadas, Haggay, Habakkuk, İddo, Yoel, Amos, Ovadya, Mika, Nahum, Sefanya, Malaki ve Yahudilerin aynı Musa'nın nübüvvetini kabul etmeleri gibi peygamberliklerini kabul ettiği diğer kimseler böyledir. (Yani Hz. Muhammed (s.a.) onların peygamber olduğunu haber vermediğinden dolayı biz söz konusu kimselerin peygamber olup olmadıklarını kesin olarak bilemeyiz.)”

33) §1188 (ss.752-753)

وَأَنْ عَجُوزاً سَاحِرَةً أَحْيَيْتَ لِسَاوُلِ الْمَلِكِ وَهُوَ طَالُوتُ شَمْوَالِ النَّبِيِّ بَعْدَ مَوْتِهِ

Nitekim sihirbaz yaşlı bir kadın, kral Şâul'ü, -ki bu şahıs nebî olan Şamuel Tâlût'tur- öldükten sonra diriltmişti.

Bu cümlede de isimlerin karıştırıldığı görülmektedir. Öncelikle Şaul ile Tâlût aynı kişiler olup Samuel farklı bir karakterdir. Bu nedenle “Şamuel Talut” şeklinde bir kullanım doğru değildir. Bu durumda çevirinin şu şekilde olması gerekmektedir: “Nitekim sihirbaz yaşlı bir kadın, Tâlût olarak da bilinen Kral Şaul için peygamber Samuel'i öldükten sonra diriltmişti.”

34) §1202 (ss.758-759)

وَفِي كِتَابٍ لَهُمْ يُسَمَّى شَعْرَ تَوْمًا مِنْ كِتَابِ التَّلْمُودِ... وَفِي الْكِتَابِ الْمَذْكُورِ أَنْ تَكْسِيرَ جِيهَةً خَالِقَهُمْ مِنْ أَعْلَاهَا إِلَى أَنْفِهِ خَمْسَةَ أَلْفِ ذِرَاعٍ

Talmud kitabında, “Toma'nın şiiri” diye isimlendirilen onlara ait bir kitapta şöyle denilmektedir... Onların yaratıcılarının en üst noktadan (başından) burnuna kadar olan cephesi beş bin zira'dır.

Burada “Toma'nın şiiri” şeklinde tercüme edilen kitabın orijinal adı İbranice olup *Şi'ur Koma* şeklindedir ve beden ölçüleri anlamına gelmektedir. Arapça metindeki Koma kelimesinin istinsah hatası veya yanlış okuma neticesinde Toma olarak yazıldığı görülmektedir. Diğer taraftan *şi'ur* kelimesi Arapça düşünülerek “şiir” şeklinde tercüme edilmiştir. Oysaki bu kelime ölçü anlamına gelmektedir. *Şi'ur Koma* isimli eserde Tanrı'nın beden ölçülerinden bahsedildiği için eser bu isimle anılmaktadır. Ayrıca bu metin Talmud'da değil *Heyhalot* literatürü adı verilen başka bir külliyyatta yer almaktadır ki bu da mütercimin değil, İbn Hâzım'ın

hatasıdır. Diğer taraftan cümledeki *teksīru cebheti* sadece “cephesi” şeklinde tercüme edilmiştir ki bu da metni tam olarak yansıtmamaktadır. Arapça *cebhe* kelimesi alın anlamına gelmektedir. *Teksīr* ibaresi ise burada “uzunluk” veya “genişlik” şeklinde tercüme edilebilir. Bu durumda ilgili cümlenin “Onların yaratıcılarının alnının genişliği/uzunluğu, en üst noktadan burnuna kadar beş bin ziradır” şeklinde olması daha uygun olacaktır.

35) §1204 (ss.758-759)

ومما أجمع عليه أحيارهم لعنهم الله أن من شتم الله تعالى وشتم الأنبياء يؤدب ومن شتم
الأخبار يموت أي يقتل

Onların rahiplerinin -Allah onlara lânet etsin- üzerinde birleştikleri hususlardan biri şudur: Her kim Allah Teâlâ’ya ve peygamberlere kötü söz söylese o kınanırdı, rahiplere kötü söz söylese ölür yani öldürülürdü.

İbn Hâzım, burada Babil Talmudu, Eruvin, 21b’de geçen bir bilgiye atıfta bulunmaktadır. Buna göre her kim Tevrat’ın sözlerine karşı gelirse kırbaç cezasıyla cezalandırılır. Yahudi alimlerin sözlerine itiraz edenlerse öldürülmek suretiyle cezalandırılır. Yahudi alimler bunun gerekçesini fitne çıkmasını engellemek olarak açıklamaktadır. Çünkü Tevrat’a aykırı davranan kişi, Tevrat’tan ilgili pasaj gösterilerek susturabilir. Fakat kişi alimlerin sözlerine karşı çıktığında bu durum fitneye sebebiyet verebilir. Bu nedenle *yu’eddeb* fiilinin Türkçe tercümede “kınanırdı” şeklinde verilmesinin, durumu açıklamak için uygun bir tercih olmadığı ortaya çıkmaktadır. Burada söven/kötü söz söyleyen kişinin kırbaç cezasıyla cezalandırılması söz konusudur. Bu sebeple fiile “cezalandırılırdı” şeklinde bir karşılık verilmesi daha uygundur. İbn Hâzım’ın bu iddiasının bir benzerini kendisinden yaklaşık bir asır önce Ya’kûb el-Ğırķisānī’nin (ö.940 sonrası) eserinde de görmek mümkündür.²³

36) §1217 (ss.764-765)

فإنهم يقولون ليلة عيد الكبود وهي العاشرة من تشرين الأول وهي أكتوبر يقوم الميططرون.

Onlar, Teşrîn-i Evvel yani Oktober (Ekim ayı) ayının onuncu günü olan “îdu’l-kebîr [kebûd]” gecesini kabul ederler. Bu gecede “el-Mittarûn” ayağa kalkar.

²³ Ya’kûb el-Ğırķisānī, *Kitāb al-Anwār wa al-Marāqib Code of Karaite Law*, tah. Leon Nemoy (New York: The Alexander Kohut Memorial Foundation, 1939), c.1, I.4.5.

Çeviride yer alan “kabul ederler” fiilinin “söylerler” şeklinde değiştirilerek cümlelerin birleştirilmesi daha uygun olacaktır. Yine “İdu’l-kebîr [kebûd]” ibaresi de tashihe muhtaç görünmektedir. Arapça metinde *‘idu’l-kebûd* ifadesi yer aldığı halde Türkçe çeviride “İdu’l-kebîr” esas alınmıştır. Nitekim eserin diğer yazma nüshalarında *kebîr* ve *kebûr* şeklinde farklı yazımlar karşımıza çıkmaktadır. Burada da kelimenin Arapça değil İbranice olduğu görülmektedir ki bu da Yom Kipur olarak bilinen Yahudilikteki en önemli bayram günüdür. Çeviride melek isimlerinin yazımlarında da İbraniceden kaynaklanan sorunlar göze çarpmaktadır. Bu bağlamda Metatron (ميططرون) isimli meleğin “Mittarûn” şeklinde yazılması dikkat çekmektedir. “Mittarûn” yazımı, sayfa 766’da da karşımıza çıkmaktadır. Bu durumda çeviri şu şekilde olmalıdır: “Onlar, Tışrin-i Evvel yani Oktober ayının onuncu günü olan “İdu’l-Kipur (Kipur Bayramı)’ gecesinde Metatron’un ayağa kalktığını söylerler.”

İbn Hazm’ın Tevrat’tan alıntı yaptığı bazı yerlerde çevirideki tercih ettiği ifadeler İbn Hazm’ın meramını tam yansıtmamaktadır. Örneğin, sayfa 478’de İbn Hazm Tevrat’tan alıntı yaparken *وبعد ذلك قال* ifadesine yer vermektedir. Mütercim ise bu ifadeyi “Bundan sonra şöyle buyurdu” şeklinde vermektedir. Burada “buyurdu” ifadesi yerine, “dedi” gibi daha nötr bir ifade kullanılabilirdi. Nitekim İbn Hazm’ın bu alıntıyı yaptıktan sonra bu ifadelerin yalan, tezvirat ve sapkınlık olduğunu dile getirmesi de “buyurdu” kelimesinin çok uygun bir tercih olmadığını göstermektedir.

El-Faşl’ın Türkçe tercümesinde İbranice şahıs isimlerinin Türkçe yazımıyla ilgili ciddi bir karışıklık olduğu görülmektedir. Sayfa 424’te Şem’ûn (شمعون), İşea (اشعيا), Sadûk (صدوق), Aysoğulları (بني عيص) gibi ifadelerin Türkçede Dinler Tarihçileri arasında ve Kitab-ı Mukaddes çevirilerinde kullanıldığı şekliyle Şimon, İşaya, Sadok, Esavoğulları şeklinde verilmesi daha uygun olurdu.²⁴ Bunların dışında sayfa 426’da Taytos yerine Titus, Herdus yerine Hirodes/Herod, sayfa 478’de Züveyle yerine Havila, sayfa 560’da Emsun yerine Amnon, sayfa 570’de Bârîam yerine Yeroboam, Nuvas yerine Nebat, sayfa 572’de Zerbaîl b. Salsaîl yerine Zerubbavel ben Şealtiel; sayfa 574’te Erifas yerine Agripas; sayfa 594’te Ebiho yerine Avihu, sayfa 608’de Rebuam yerine Rehoboam, Entiya yerine Abiya, Ebna yerine Asa, sayfa 620’de Rauil yerine Deuel, Neştail b.

²⁴ Bilindiği üzere Eyüp, Uts diyarında peygamberlik yapmıştır. Bu sebeple buradaki Ays isminin Uts olma ihtimali vardır. Fakat metnin diğer kısımlarındaki aynı yazımla “İshak’ın oğlu Yakup ve Ays” şeklinde geçtiği için buradaki isimle Esav’ın kastedildiği anlaşılmaktadır.

Sahor yerine Natanel b. Suar, Elbab b. Haylon yerine Eliav b. Helon, sayfa 622'de el-Yeşma' b. Ammiyehud yerine Elişema b. Ammihud, Cemleil [Amleyal] b. Fedahsor yerine Gamliel b. Pedahsur, Ebidan b. Cad'ûnî yerine Avidan b. Gidoni, Fecail b. İkran yerine Pagiel b. Okran, Hira' b. İnan yerine Enan b. Ahira, sayfa 626'da Daban ve Ebiram yerine Datan ve Abiram, sayfa 636'da Kos yerine Goşen, sayfa 652'de Yisrûn yerine Yitro; sayfa 654'te Uc ve Seyhun yerine Og ve Sihon; sayfa 660'da Şemsûn b. ed-Dâbî yerine Şimşon ed-Danî veya Danlı Şimşon; Beyt-i Fağuram yerine Beyt Peor; sayfa 674'te Asilya yerine Atalya, sayfa 676 ve 686'da Süleymân el-A'ser yerine Salmaneser, sayfa 680'de Mittiya b. Yûsuf yerine Matanya b. Yoşiya, Bâbil yerine Baal, sayfa 696'da Âlâ yerine Eli; sayfa 710'da Uhâr yerine Akan; sayfa 722'de Hazakiya yerine Hezekiel yazımlarının tercih edilmesi okumayı daha da kolaylaştıracak ve tercümeyle de daha kullanışlı hale getirecektir.

Çevirideki bir diğer sorun da aynı ismin farklı şekillerde yazımıdır. Şahıs isimlerinin yazımında birlik olmaması ciddi karışıklığa sebebiyet vermektedir. Örneğin, sayfa 528'de Teraḥ yerine Taroh, Esav yerine İsev kullanımı tercih edilmiştir. İsev kelimesi parantez içerisinde "Esav" olarak verilmekle birlikte neye göre bazısında verildiği bazısında vermediği anlaşılamamaktadır. Yine sayfa 528 ve 530'da on sekiz defa geçen İsev isminin yedisinde parantez içerisinde "Esav" yazılırken diğer on birinde yazılmamıştır. Benzer şekilde Arapça metinde geçen Kehat (فاهات) kelimesi, Türkçe çeviride Fahes (s.500) veya Fâhâs (s.616) şeklinde karşılanmıştır. Bu ismin Kehat olduğu mütercim tarafından da bilinmekle birlikte sadece bazı yerlerde Kehat ismi korunmuş diğer yerlerde Fahes denilmeye devam edilmiştir. Benzer bir durum sayfa 524'te de görülmektedir. Hıls (Gerar) kralı Avimelek'ten Ebu Malik (أبو مالك) şeklinde bahsedilmektedir ki bu isim bağlama uymamaktadır. Nitekim sayfa 666'da bu isim Ebû Melik şeklinde yazılmış ve parantez içerisinde Avimelek olarak açıklanmıştır ki doğru yazımın da bu olması gerekmektedir. Yine sayfa 682'de Yerbuam ismi geçtikten sonra parantez içerisinde Yeroboam ismi yazılmış fakat sonraki geçtiği yerlerde Yerbuam isimlendirmesi kullanılmaya devam edilmiştir. Benzer şekilde sayfa 690'da Rehoboam'dan Rahabam şeklinde bahsedilmiştir. Yine sayfa 710'daki Beyus isimlendirmesinin de Yebus/Yevus şeklinde olması gerekmektedir. Zira burada Kudüs'ün yerlileri Yevusilerden bahsedilmektedir. En azından buradaki istinsah hatasına değinilebilirdi.

Konuyla ilgili bir diğer husus da Yahudilikle ilgili kavram, şahıs ve kitap isimlerin yazımıyla ilgilidir. Takdir edilecektir ki bu ifadeleri Türkçedeki yaygın karşılıklarıyla aktarmak tercümenin ruhuna daha uygundur. Çeviride yer yer buna dikkat edilse de tamamında bir birlik sağlanmadığı ve hatta çoğu zaman kelimelerin Arapça telaffuzlarıyla olduğu gibi bırakıldığı görülmektedir. Fakat Türkçedeki yaygın kullanımların esas alınması okurlar açısından metni daha anlaşılır kılacaktır. Örneğin, sayfa 758’de Arapça metinde geçen “التلموذ” ibaresi Türkçeye et-Talmūz değil, Talmud şeklinde aktarılmıştır ki doğru olan da budur. Arapçada et-Talmūz diye geçtiği için kelimeyi o şekilde korumak metni içinden çıkılmaz hale getirecektir. Çeviride Tanah’ta yer alan kitap isimleri ve Yahudi dini literatürünün yazımında da sıkıntılar olduğu görülmektedir. Örneğin, sayfa 570’te “Siftîm [Şiftîm]” ve “Melâhim” isimlendirmelerine yer verilmektedir. Burada Siftîm (سفتيم) kelimesinin *Softim* şeklinde yazılması gerekmektedir. Diğer taraftan bu kitapların hangi kitaplar olduğunun anlaşılabilmesi adına Türkçedeki yaygın kullanımları göz önünde bulundurularak *Softim* için “Hakimler”, *Melahim* içinse “Krallar” denilmesi daha uygun olacaktır. Yine sayfa 720’de Süleyman’a izafe edilen kitaplardan bahsederken Arapça metindeki شار هسير ثم ibaresinin “Şarhesir” şeklinde verildiği görülmektedir. Bu ibare İbranice “Şir ha-Şirim” şeklinde geçmekte ve Tanah’ın Neşideler Neşidesi/Ezgiler Ezgisi kitabına tekabül etmektedir. Nitekim ibarenin sonunda “sümme” şeklinde yazılan ifade de Türkçe çeviride yer almamıştır. Zira o ibare İbranice kelimenin son kısmı olup “-îm” ekinin yanlış bir şekilde yazılmasından ibarettir. Yine aynı sayfada Türkçede Meseller veya Özdeyişler olarak bilinen eser, “Misal” olarak verilmiş, ardından da parantez içerisinde (mesel) şeklinde yazılmıştır. Arapça metinde مثلاً şeklinde yazılmış olan bu kelimenin İbranice olmasından dolayı *Mişley* olarak verilmesi daha sağlıklı olacaktır. Sayfa 722’de Süleyman’a atfedilen üçüncü kitap da “Fuhles” olarak verilmektedir ki bu ibare, İbranice *Kohelet* kelimesinin yanlış noktalanmış halidir (فو هلت). *Kohelet*, Vaiz Kitabı olarak bilinmektedir. Sayfa 758’de Talmud’da bir bölüm olan “Şader nâşim” ismine rastlanmaktadır (سادر ناشيم). Bunun da aslına uygun şekilde “Seder Naşim” şeklinde yazılması daha uygun olacaktır. Yine براهياميم ibaresi sayfa 798’de “Berâhiyâmîm” (Herâhiyâmîm) ve 806’da “Berâhiyamîm” şeklinde karşılanmaktadır. Arapça tabir, Tanah’taki Tarihler kitabı için kullanılan İbranice *Divrey ha-Yamîm* ifadesinin kısmen bozulmuş halidir. Bu bağlamda hem okunuşun kontrol edilmesi hem de Tanah’ta hangi kitaba

tekabül ettiğiyle ilgili okurun bilgilendirilmesi iyi olacaktır. Benzer şekilde sayfa 758 ve 766'da geçen meleğin adı *Sandelfûn* şeklinde değil de yaygın bilinen haliyle *Sandalfon* şeklinde yazılsaydı daha uygun olurdu. Yine sayfa 466'da "Kohen el-Ekber el-Hârûnî" ifadesi Türkçe tercüme olarak değil Arapça metnin latinize hali olarak yer almaktadır. Bunun yerine "Harunî başkohen" ifadesinin kullanılması çeviriyi daha anlaşılır kılacaktır.

Yukarıda zikredilen hususlara ilaveten iki özel ismin yazımına da dikkat çekilmesi gerekmektedir. İlki, sayfa 508'de Ölü Deniz (البحيرة المنتنة) için "Mintenne" gölü ifadesi kullanılmasıdır ki *Mintenne* kelimesinin telaffuzu *Muntine* şeklinde olacaktır. Diğeri de İbnu'n-Nağrîla ile ilgilidir. Sayfa 526'da İbn Hâzım'ın müstakil reddiye kaleme aldığı İbnu'n-Nağrîla ismi "İbnü'n-Nağrâlî" şeklinde yer almaktadır. Bu isim kitap boyunca farklı yazımlarla karşımıza çıkmaktadır. Sayfa 572'de aynı isim bu kez "İbnü'n-Nefrâl" olarak zikredilmektedir. Arapça metinde isimler birbirinden farklı şekilde yazılmaktadır. Fakat aynı kişiden bahsedildiği açıktır. Birliği sağlama adına hepsine İbn Nağrîla denilmesi iyi olurdu. Mütercim de aynı ismin farklı şekillerde yazmalarda yer aldığı farkındadır. Nitekim bunu 225 ve 281. dipnotlarda dile getirmekte, fakat çeviride bu farklılıkları muhafaza etmektedir.

Genel Değerlendirme

*El-Faş'*ın Türkçe çevirisini değerlendirdiğimiz bu yazıda birkaç husus öne çıkmaktadır. Öncelikle tercüme edilen metin, çok teknik bir metin olduğu için okurların yeterince bilgilendirilmeleri adına daha fazla açıklama ve yönlendirmeye konuların izah edilmesi gerekmektedir. Özellikle de Tanağ'tan ve diğer Yahudi kaynaklarından yapılan atıfların tahriçlerinin tam olarak yapılması çeviriyi daha değerli kılacaktır. Benzer şekilde yüzlerce şahıs, mekan ve kitap isminin geçtiği eserde isimlerin yazımında birlik sağlanması okumayı kolaylaştıracaktır. Yine bağlamdan istinsah hatası yapıldığı kesin olan İbranice ibarelerin Arapça formda yazımlarının da aslına uygun bir şekilde yazılması ve tercihlerin notlandırılması Arapça metni takip edecekler için de çok önemli kolaylıklar sağlayacaktır.

Tercümede karşılaşılan sorunların çoğunun Yahudilik ve İbranice bilgisiyle ilgili olması, bu alanların mütercim hocamızın uzmanlık alanı olmaması itibarıyla gayet anlaşılabilir bir durumdur. Bu sebeple eserin bu kısımlarının yayımlanmadan önce Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı

tarafından Dinler Tarihi öğretim üyelerine son okuma için gönderilmesi çok isabetli olurdu. Burada işaret edilen hususların yeni baskıda düzeltilmesiyle çok daha güzel bir metnin ortaya çıkacağı açıktır. Çeviride gözden kaçan hususların verilecek zengin notlar ve izaha muhtaç yerlerin eklenmesiyle giderileceğini düşünmekteyiz. Diğer taraftan metnin çok teknik olması sebebiyle çevirinin zor olduğunu teslim etmemiz gerekmektedir. Ayrıca eserin bir başka dile tam çevirisinin olmaması da çeviri sırasında karşılaştırma yapma imkanını ortadan kaldırmaktadır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla *el-Faṣl*, dünya dilleri arasında ilk defa tam olarak Türkçeye tercüme edilmiştir. Müslümanların diğer dinlere yazdığı reddiyeler arasında bir kilometre taşı olan bu eserin çevirisi ülkemiz ve dilimiz açısından büyük bir kazançtır. Bu sebeple Halil İbrahim Bulut hocamızın bu emeği ve ürünü, her türlü takdirin ötesindedir. Zira bu çeviri yayımlandığı günden bu yana lisans, yüksek lisans ve doktora öğrencilerimizin, Yahudilik araştırmaları için önemli bir kaynak olan bu eserin içeriğine derinlemesine nüfuz etme imkanı oluşmuştur. Bu vesileyle, Türkiye’de Dinler Tarihi alanında çalışan akademisyenler olarak bu çeviri için mütercim hocamıza medyun-u şükran olduğumuzu belirtmek isteriz.



Andreas Kaplony & Michael Marx (ed.). *Qur'ān Quotations Preserved on Papyrus Documents, 7th – 10th Centuries And The Problem of Carbon Dating Early Qur'āns*. Leiden & Boston: Brill, 2019. XVI+247 s. ISBN: 978-90-04-35891-1*

ESRA GÖZELER

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
egozeler@divinity.ankara.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-5439-9887>

Akademik yayıncılıkta 300 yılın üzerinde köklü bir geçmişe sahip Brill Yayınevi Kur'an araştırmaları alanında *Documenta Coranica* ismiyle yeni bir yayın serisi başlattı. Bu çalışma *Coranica* (2011-2014) ve *Paleocoran* (2015-2018) projeleri çerçevesinde kurulan Alman-Fransız iş birliğine dayanmaktadır. Bu yayın serisinin editörleri François Déroche, Michael Marx, Angelika Neuwirth ve Christian Julien Robin, Batı'daki Kur'an ve tefsir çalışmalarının öncü isimleridir. *Documenta Coranica* yayın serisi, elyazmalarına ve diğer kaynaklara dayanarak Kur'an metninin tarihini incelemeye tahsis edilmiştir. Bu çerçevede erken dönem Kur'an elyazmalarının tıpkıbasımının (*facsimile*) transliterasyon ve açıklamalarıyla birlikte yayımlanması amaçlanmıştır. Böylece bu yayın serisiyle Kur'an tarihi araştırmaları için parşömen, papirüs, yazıt ve kitabeler üzerindeki Kur'an sayfaları veya ayet iktibasları birer kaynak olarak ulaşılabilir hale gelmektedir.¹

Documenta Coranica yayın serisi iki bölümden oluşmaktadır: (1) *Manuscripta* [Elyazmaları]: Bir sayfasında Kur'an elyazmasının tıpkıbasımı bulunurken karşı sayfasında satır sırası gözetilerek Arapça transliterasyonuna yer verilmektedir. Bununla birlikte her bir elyazmasının kodikoloji, paleografi, ortografi, kıraat, ayet numaralandırma gibi muhteva ve biçim özellikleri incelenmektedir. (2) *Testimonia et Studia* [Deliller ve

* Katkı ve tashihlerinden dolayı Halis Albayrak, Yasin Meral, Recep Gürkan Göktaş ve Tuba Kardeş'in teşekkür ederim.

¹ *Documenta Coranica*, <https://brill.com/view/serial/DOCO> (05.11.2021)

İncelemeler]: Kur'an tarihine dair hem papirüs, taş yazıt/kitabe vb. üzerinde hem de tefsir, rivayet ve dil kaynaklarında yer alan maddi delilleri konu edinmektedir.²

Documenta Coranica serisinden halihazırda iki eser yayımlanmıştır. Birincisi Éléonore Cellard tarafından yayına hazırlanan *Codex Amrensis 1* (2018) isimli çalışmadır. *Codex Amrensis 1* günümüzde dört farklı koleksiyonda bulunan 75 varaklık Kur'an elyazmasının (8. yüzyıl) tıpkıbasımını ve Arapça açıklamalı transliterasyonunu içermektedir. Bir zamanlar tamamı 'Amr b. el-ʿĀş Camii Kütüphanesinde (el-Fuṣṭāṭ) bulunan bu elyazmaları bugün Rusya Milli Kütüphanesi (St. Petersburg), Fransa Milli Kütüphanesi (BNF Paris), Doha İslam Eserleri Müzesi ve Nasser D. Khalili İslam Eserleri (Londra) koleksiyonlarında mevcuttur.³ Eserde Fransızca bir giriş metniyle birlikte Arapça ve İngilizce özet bulunmaktadır.

Documenta Coranica serisinin ikinci eseri *Qur'ān Quotations Preserved on Papyrus Documents, 7th – 10th Centuries And The Problem of Carbon Dating Early Qur'āns*, Andreas Kaplony⁴ ve Michael Marx'ın⁵ editörlüğünde 2019 yılında yayımlanmıştır.⁶ Eserde takdim yazısı ve altı makale bulunmaktadır. Bu çalışmanın iki temel konusu vardır. Birincisi 7-10. yüzyıllar arasında papirüsler üzerine yazılmış Kur'an sayfalarının veya ayet iktibaslarının tespiti ve analizidir. Kitabın dört makalesi bu konuya tahsis edilmiştir. İkincisi ise kadim Kur'an elyazmalarının radyokarbon testiyle (¹⁴C) tarihlendirilmesidir. Kitabın diğer iki makalesi bu meseleyi tartışmaktadır. Eser, Kaplony'nin çalışmanın metodolojisini açıkladığı takdim yazısıyla başlamaktadır.

Kaplony yazısına araştırmacıların çoğunun üç konuya dair görüş birliğinde olduğunu belirterek giriş yapmaktadır. Birinci konu: Kur'an 23 yıllık nüzul sürecinde Arap dilinde ve Arap alfabesiyle Mekke ve Medine'de yazılmıştır (632 yılına kadar). İkinci konu: Emevîler öncesinden başlayarak Abbâsîlerin kuruluş dönemine kadar (632-800) tek resmî metin şeklini almıştır. Üçüncü konu: Arapçanın hem konuşma (*lingua franca*) hem de yazım (*scripture franca*) için geçerli ortak dil olması Fâtimîler dönemi ve

² *Documenta Coranica*, <https://brill.com/view/serial/DOCO> (05.11.2021)

³ Éléonore Cellard, *Codex Amrensis 1* (Leiden: Brill, 2018).

⁴ Kaplony, Ludwig-Maximilians Üniversitesi (Münih) Arapça ve İslam Araştırmaları kürsüsünün başkanıdır.

⁵ Marx, BBAW *Corpus Coranicum* Projesi (Berlin/Potsdam) araştırma direktörüdür.

⁶ Kitaptaki makaleler Michael Josef Marx, Daniel Potthast (Münih Ludwig-Maximilians Üniversitesi), Leonora Sonogo (Münih Ludwig-Maximilians Üniversitesi), Ursula Bsees (BBAW *Corpus Coranicum* Projesi), Eva Mira Youssef-Grob (Zürich Üniversitesi ve ETH Zurich) ve Tobias J. Jochem (BBAW *Corpus Coranicum* Projesi) tarafından kaleme alınmıştır.

sonrasında (800-1000) İslam kültürünü son derece etkilemiştir. Bu üç konu üç ayrı zaman dilimine işaret etmektedir ve her bir zaman diliminin kaynakları farklıdır. Kaplony'ye göre birinci konu ve dönem için temel kaynak Kur'an metninin kendisidir. Bununla birlikte *Ḳaryetu'l-Fāv*, *Dedān/el-'Ulā*, *el-Ḥicr/Medā'in Şāliḥ* ve *Teymā'* gibi Batı Arabistan'da bulunan kitabeler, putlar, adaklar vb. o dönemde yazının ne için kullanıldığını belirlemektedir. İslam öncesi Arap şiiri de yazının kullanımı hakkında bilgi vermektedir (ss.VII-VIII). İkinci ve üçüncü dönemlerde Kur'an'ın nasıl kullanıldığına dair kaynaklar ise "belirli ve zengindir." Bu sebeple Kaplony, bu dönemlerden günümüze ulaşan Kur'an elyazmalarını; surelerin tertibi, besmelenin kullanımını ve *el-ḥurūfu'l-muḳaṭṭa'a* gibi Kur'an metninin tarihine dair izleri açıklamak için kullanabileceğimizi ifade etmektedir (s.VIII). Ona göre "kitabeler, paralar, papirüs ve parşömen belgeler, elyazmaları ve çömlek, çini gibi objeler" üzerinde Kur'an'ın nasıl iktibas edildiğinin ve yer aldığı kontrol edilmesi gerekmektedir (s.VIII). Böylece takdim yazısı kitabın iki amacı olduğunu belirterek sonuçlanmaktadır. Bunlar (1) ikinci ve üçüncü dönemde (632-1000) papirüs Kur'an sayfalarının ve ayet iktibaslarının incelenmesi ve (2) radyokarbon testinin elyazmalarını tarihlendirmede nasıl kullanılacağına değerlendirilmesidir (s.VIII-IX).

Papirüsler Üzerine Yazılan Kur'an Sayfaları/Ayetler

Birinci bölüm kitaba giriş mahiyetinde olmakla birlikte Kur'an metnini içeren 13 papirüsün neşrini ve analizini sunmaktadır. Giriş safhasında bu eserin ortaya çıkışına temel olan proje süreci açıklanmıştır. Buna göre *Coranica* projesinin ilk amacı erken dönem Kur'an elyazmalarının katalog ve envanterlerini hazırlamak ve bunlara ilişkin araştırmalarla Kur'an tarihine katkıda bulunmaktır. Bu amacı gerçekleştirmeye yönelik yani kadim Kur'an elyazmalarının analizlerini de içeren neşirleri yapmak için *Documenta Coranica* kurulmuştur (ss.1-3). Marx, bu serinin ilk yayını olan *Codex Amrensis 1*'i takiben Tübingen,⁷ British Library,⁸ Paris BNF,⁹ Kuveyt¹⁰ ve Şan'a¹¹ bulunan nüshaların yayına hazırlık aşamasında olduğunu aktarmaktadır (s.5). Aslında kadim Kur'an elyazmalarının neşri yeni bir durum değildir. Marx'ın bu bölümde sunduğu tarihi süreci (ss.3-4) takip ederek bu alanda yapılmış çalışmaları hatırlayalım:

⁷ Ma VI 165 – *Codex Damascensis 1*.

⁸ Or. 2165.

⁹ Arabe 328e.

¹⁰ LNS 19ab – *Codex Amrensis 2*.

¹¹ DAM 01-27.1 – *Codex Sanaanensis 1*; DAM 01-29.1 ve DAM 01-25.1 – *Codex Sanaanensis 2*.

No.	Koleksiyon	Yayına Hazırlayan	Yıl
1	BNF – Paris	Sergio N. Nosedo & François Déroche	1998
2	British Library – Londra	Sergio N. Nosedo & François Déroche	2001
3	St. Petersburg ¹² ve Özbekistan ¹³	Efim A. Rezvan	2004
4	Topkapı Sarayı – İstanbul	Tayyar Altıkulaç	2007 ¹⁴
5	TİEM – İstanbul	Tayyar Altıkulaç	2007
6	Meşhedu'l-Hüseynî – Kahire ¹⁵	Tayyar Altıkulaç	2009
7	Şan‘ā’	Tayyar Altıkulaç	2011
8	MEFİ – Kahire ¹⁶	Tayyar Altıkulaç	2014
9	BNF – Paris	Tayyar Altıkulaç	2015
10	Tübingen	Tayyar Altıkulaç	2016
11	Āsitān-ı Kud̄s-i Raḍavī – Meşhed	Tayyar Altıkulaç	2017
12	‘Amr b. el-‘Āş	Éléonore Cellard	2018
13	Berlin	Tayyar Altıkulaç	2019

Tablo 1: Kadim Elyazma Mushaf Neşirleri (Kronolojik)

Kadim Kur’an elyazmalarını inceleme düşüncesi 18. yüzyıl itibarıyla ifade edilmişse de neşirlerine dair çalışmaların 20. yüzyılın sonunda, 1990’lı yıllarda başlamış olduğunu görüyoruz. Bu bağlamda ilk proje, *Amari* projesidir. Bu proje çerçevesinde Nosedo (ö.2008) ve Déroche tarafından ilk neşirler yapılmıştır. Hâlihazırda toplam 13 Mushaf neşrinin dokuz tanesi Tayyar Altıkulaç’ın müstesna çalışmalarıyla gerçekleşmiştir.

Birinci bölümde *Documenta Coranica* yayın serisindeki Kur’an elyazmalarının metodolojik olarak -geliştirilmiş versiyonuyla- *Amari* projesinin devamı olduğu vurgulanmaktadır. Bu yöntem her bir elyazma sayfanın transliterasyonunu sunmaktadır. Bu transliterasyon çalışmasında sekiz farklı renklendirme kullanılmaktadır. Bu renklendirme sistemi metnin okunurluk düzeyine, Kahire 1924 (Kral Fu‘ād) Mushafı’na göre imla farklılıklarına, elyazmasının biçim ve muhtevasına dair analizleri içermektedir (ss.4-5). Kitapta radyokarbon testi ile ilgili müstakil iki bölüm olmasına rağmen bu bölüm de konuyu sınırlı bir çerçevede ele almıştır. Bu bağlamda Marx, ilk

¹² IOM RAS: Institute of Oriental Manuscripts – Russian Academy of Sciences (Rusya Bilimler Akademisi – Doğu Yazmaları Enstitüsü).

¹³ Katta-Langar, Buhara ve Taşkent.

¹⁴ Gözden geçirilmiş ikinci baskısı 2019 yılında yapılmıştır.

¹⁵ Bu elyazması hâlihazırda Kahire’de İslam Elyazmaları Vakfı Kütüphanesindedir (Evkâf Kütüphanesi). Bkz. Marx, “Introduction,” s.4.

¹⁶ MEFİ: Meḥafu’l-Fenni’l-İslāmī (Kahire İslam Sanatları Müzesi).

dört asra ait Kur'an elyazmalarında hattat bilgisine, nerede ve ne zaman yazıldığına ilişkin bir metnin olmadığını hatırlatarak bu konuda istisna Mushafı yani tarihleri bilinen nüshaları zikretmektedir. Örneğin İbnü'l-Bevvâb'ın (ö.413/1022) istinsah ettiği nüshanın ketebe (*colophon*) sayfasında 391/1000 yılı yazılıdır (s.5).¹⁷ Bu bağlamda Kur'an elyazmalarının tarihlerini tespit edebilmenin Kur'an tarihi araştırmaları için "merkezî bir role" sahip olduğu vurgulanmıştır (s.6).

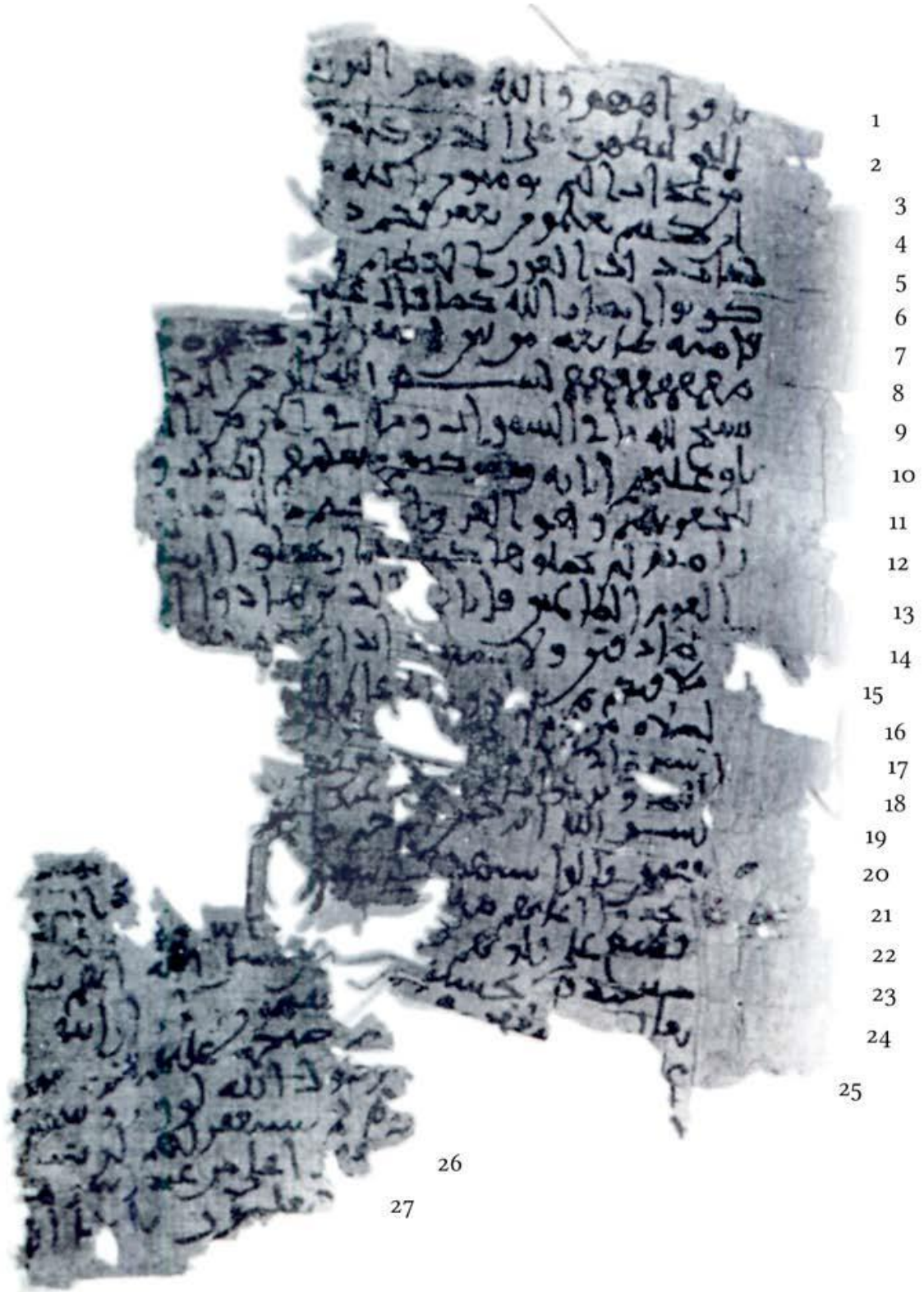
Birinci bölüm yukarıda sunduğum giriş konularından sonra yedi farklı koleksiyondaki¹⁸ 13 papirüsün neşri ve analiziyle tamamlanmaktadır (ss.14-38). Bölümde bir sayfada papirüs görseli karşı sayfada bu metnin transliterasyonu ve analizi bulunmaktadır. Bu analize dair hazırlanan işaret sistemi ise incelemenin sonunda bir tablo içinde sunulmuştur (s.38). Marx, halihazırda bilinen yedi papirüs koleksiyonu olmasına rağmen "daha fazla koleksiyon *online* ulaşılabilir hale gelince ve araştırmayı mümkün kılan veri tabanları kurulunca papirüs üzerine yazılı başka Kur'an sayfalarının gelecek yıllarda ortaya çıkacağına" olan kanaatini de dile getirmektedir (s.13). Aşağıda 61/eş-Şaff:8 – 63/el-Munâfikûn:9 ayetlerini içeren papirüs bir Kur'an sayfası yer almaktadır.¹⁹ Bu papirüs Kur'an sayfasına ilişkin tespit edilen (ss.32-33) imlâ ve *resm* özelliklerinden 10 örneği aşağıda hazırladığım tabloda açıklamalarıyla aktarmak istiyorum:²⁰

¹⁷ Bu Mushaf üzerine Prof. Dr. Mehmet Emin Maşalı'nın danışmanlığında yapılmış bir araştırma için bkz. Betül Özdirek, "İbnü'l-Bevvâb Mushafı ve İmlâ Yapısı" (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2017).

¹⁸ Koleksiyonlar şunlardır: Egyptian National Library (Kahire), Michaélides Collection, Rockefeller Collection (Kudüs), Leiden University Library; Bibliothèque nationale et universitaire (Strasbourg), Neues Museum (Berlin). Bkz. Marx, "Introduction," ss.9-12.

¹⁹ Bu papirüs ilk kez A. Grohmann'ın "The Problem of Dating Early Qur'âns" isimli makalesinde yer almıştır. Bkz. *Der Islam* 33 (1958), ss.213-231. Bu papirüs görselinin burada yayımlanmasına izin veren Michael Marx'a teşekkür ederim.

²⁰ Tablodaki Kahire 1924 görselleri "corpuscoranicum.de" sayfasından alınmıştır (05.11.2021).



Görsel 1: 61/eş-Şaff:8 - 63/el-Munâfikûn:9 Ayetlerini İçeren Papirüs Kur'an Sayfası

Satır	Ayet	Papirüs	Kahire 1924	Açıklama
1	61/8	بافواهم	بِأَفْوَاهِهِمْ	Kahire nüshasında çeker bulunmaktadır; ancak papirüs sayfada <i>med</i> için <i>elif</i> harfi vardır.
1	61/8	النوره	نُورِهِ	Kahire'den farklı olarak harf-i tarif vardır. ²¹
7	61/14	فامبه	فَعَامَنْتَ	Kahire'de açık <i>te</i> ile yazılan lafız, papirüs sayfada kapalı <i>te</i> ile <i>he</i> harfi formundadır.
7	61/14	اسرائيل	إِسْرَائِيلَ	Kahire'den farklı olarak kelimeye <i>elif</i> harfi vardır.
7	61/14	وكفره	وَكَفَرْتِ	Kahire'de açık <i>te</i> ile yazılan lafız, papirüs sayfada kapalı <i>te</i> ile yazılmıştır.
9	62/1	السموات	السَّمَوَاتِ	Kahire nüshasında çeker bulunmaktadır; ancak papirüs sayfada <i>med</i> için <i>elif</i> harfi vardır.
10	62/2	الكتاب	الْكِتَابِ	Kahire nüshasında çeker bulunmaktadır; ancak papirüs sayfada <i>med</i> için <i>elif</i> harfi vardır.
12	62/5	النوره	التَّوْرَةَ	Lafız Kahire'den farklı bir formda, çeker ve kapalı <i>te</i> yerine uzatma <i>elifi</i> ve harften ayrı kapalı <i>te</i> formundadır. <i>Tevrât</i> lafzının resmi papirüste farklıdır.
12	62/5	حملوا	يَحْمِلُ	Kahire'de ötre ile belirtilen okuyuş papirüs sayfada <i>vāv-elif</i> şeklinde belirtilmiştir.
16	62/9	لصلاته	لِلصَّلَاةِ	Papirüste <i>şalât</i> kelimesinde <i>lâm</i> harfinin uzatması <i>vāv</i> ile değil, <i>elif</i> harfi iledir. Dolayısıyla <i>şalât</i> lafzının resmi papirüste farklıdır.

Tablo 2: Papirüs Kur'an Sayfası ile Kahire 1924 Mushafı'nın Karşılaştırılması

İkinci bölüm 7-10. yüzyıllara ait papirüs üzerine yazılı özel (*private*) ve ya resmî (*business/official*) Arapça mektuplardaki ayet iktibaslarının tespiti ve incelemesini konu edinmektedir. Bu araştırmada yaklaşık olarak 780 mektup analiz edilmiştir (s.65). Tespit edilen ayet iktibasları üç ayrı kategoride incelenmiştir: (1) Besmele, kelime-i şehâdet gibi Kur'an ifadeleri (*formulae*), (2) dört kelimedenden uzun olmayan kısa iktibaslar ve (3) tam ayet

²¹ *Nūrihi* kelimesi papirüste hatalı bir şekilde yazılmıştır. Bu hata bölgede uygulanan bir kıraat aşinalığından kaynaklanabilir. Zira bu lafzı, İbn Keşir, Hâmza, el-Kisâ'î ve Hâfş, 'Âşım'dan rivayetle *muzâf* olarak okumuşlardır: (مُنِيرٌ نُورِهِ). Diğer taraftan Nâfi', Ebû 'Amr, İbn Âmir ve Ebû Bekr yine 'Âşım'dan rivayetle lafzı tenvinli ve *râ* harfi üstünlü okumuşlardır: (مُنِيرٌ نُورُهُ) [Bkz. İbn Mucâhid, *Kitābu's-Seb'a fî'l-Kirā'ât*, tah. Cemâluddin Muhammed Şeref (Taṭṭā: Dāru's-Şahābe li't-Turās, 2007), s.441]. Dolayısıyla *mutimmun nūrahu* kıraati, işitmeye dayalı bir kâtip hatası olarak *mutimmu'n-nūrahu* şeklinde yazılmış olabilir. Bu, sesin yazıya dönüşmesi sürecinde Arapça gramere vakıf olmamanın doğurduğu bir hatadır.

iktibasları (s.44). Bu çerçevede yazarın tespit ettiği kullanımlardan bazı örnekler sunmak istiyorum:

- Hem özel hem de resmî mektuplar Bismele ile başlamıştır (ss.45-46).
- Hamdele hem *rabbu'l-‘ālemīn* kısmıyla birlikte hem de bu ifade olmaksızın *ve lillāhi/fe-lillāhi'l-ḥamd* eklenerek mektuplarda geçmiştir (ss.46-48).
- Kelime-i şehâdet'in ilk kısmı ve ikinci kısmı özel ve resmî mektuplarda kullanılmıştır (ss.49-50).
- Farklı versiyonlarıyla taşliye (*ṣallā'llāhu ‘aleyhi ve sellem*) mektuplarda yazılmıştır (ss.50-51).
- Müslümanlara yazılan mektuplarda *selāmun ‘aleykum* ifadesi farklı formlarda geçmiştir (ss.51-53).
- Ṭāhā suresi 47. ayetin “*es-selāmu ‘alā men ittaba‘a'l-hudā*” kısmı tek bir papirüs mektupta gayr-i Müslimlere özel bir selam ifadesi olarak kullanılmıştır (s.53).
- *İnşā'a'llāh* mektuplarda yer alan bir Kur'an ifadesidir (ss.54-56).
- Ḥasbele (*ḥasbunā'llāhu ve ni‘me'l-vekīl*) mektuplarda bir kapanış ifadesi olarak yer almıştır (s.56).
- Kısa ayet iktibasları arasında *subḥāna'llāh, fe-tevekkel ‘alā'llāh, innā lillāhi ve innā ileyhi rāci‘ūn* ifadeleri zikredilmiştir (s.58).
- Uzun ayet iktibasları ise sadece dokuz mektupta bulunmuş ve birçok mektupta bu ayetlerin öncesinde *ḳāle'llāhu* veya *ḳavlu'llāh* ifadeleri yazılmıştır (s.59).

Yazarın bu tespitlerini mektuplarda zikredilen ayet atıflarına dayanarak Kur'an'ın o dönemin günlük yaşamındaki rolünü değerlendirmesi takip etmektedir (ss.65-66). Yazar değerlendirmesine şu istatistiki bilgileri vereyerek başlamaktadır: Yaklaşık olarak 780 mektup analiz edilmiştir. Sadece dokuz tanesi (%1) uzun/tam ayet metni içermektedir. Kısa iktibaslar eklendiğinde dahi ayetler 50 mektupta (%7) geçmektedir. “Bu da mektupların ilgili olduğu günlük yaşam meselelerinde Kur'an'ın önemli bir rol oynamadığı anlamına gelmektedir” (s.65). Bu çıkarım yeniden değerlendirmeyi hak etmektedir. Çünkü öncelikle sözlü kültürü göz önünde bulundurmak gerekir. Bununla birlikte 780 yüksek bir sayı olabilir ancak 400 yıllık zaman dilimi düşünüldüğünde böyle bir çıkarım yapabilmek için yeterli değildir. Bu sonucu değiştirebilecek yeni papirüslerin keşfedilme ihtimali de söz

konusudur. Ayrıca özel veya resmî mektuplarda ayet iktibasları yer almayabilir. Bu tür ifadelerin kullanılmaması Kur'an'ın günlük hayatta rolü olmadığı anlamına gelmez.

İkinci bölüm, "Mektuplaşarak Yürütülen Gelenekler" başlığıyla hem edebi literatürde nakledilen hem de Judeo-Arabî ve Christian-Arabî papirüs mektuplardaki muhteva ve biçim değişikliklerini detaylı incelemektedir (ss.66-77). Ayrıca İslam öncesi papirüs mektuplara dayanarak bu dönemin dinî kimliğinin analizi ikinci bölümde yer bulmaktadır (ss.74-76). Bölüm sonunda papirüs mektuplarda tespit edilen ayet kullanımları bir tabloda ek olarak sunulmuştur (ss.77-85). Bu liste karşılaştırma yapmak ve bütün kullanımları bir arada görebilmek için faydalıdır.

Üçüncü bölüm bu papirüs keşifleri arasında 717 hukuki dokümanda bulunan ayet atıflarını ele almaktadır (s.87). Bu inceleme üç kategoride yapılmıştır: (1) Kelime-i şehâdet gibi şahidin imzasından/isminden sonra eklenen ibareler (2) kısa Kur'an ifadeleri ve (3) ayet iktibasları (s.87). Araştırmaya evlenme ve boşanma belgelerinde tespit edilen ayet atıfları da eklenmiştir (ss.101-107). Örneğin iki ayrı boşanma belgesinin birinde 2/el-Bakara:230; diğesinde 4/en-Nisâ':130. ayetleri zikredilmiştir (s.107). Bütün bu dokümanlar projenin veri tabanında erişime açıktır.²² Araştırmasının sonucunda yazar, İslam öncesi dilin özelliklerini taşıyan (idyomatik) hukuk dilinin İslam'dan sonra Kur'an ile bağlantılı hale geldiğini söylemektedir. Ona göre bu durum, Kur'an'ın zamanla daha iyi bilindiğine ve günlük yaşamda daha fazla yer bulduğuna işaret etmektedir (s.107). Yazarın bu tespiti ikinci bölümden tamamen farklı bir sonucu gözler önüne sermektedir.

Kitabın dördüncü ve papirüsler üzerine son bölümü, Arapça papirüs muskalarda yazılı ayet atıflarını konu edinmektedir. Çömlek, parşömen ve kumaş/dokuma üzerinde mevcut olanlar da bu incelemeye eklenmiştir. Diğer bölümlerde de ifade edildiği gibi yazar, son yıllarda Arapça papirüs yayınında ciddi bir artış olmasına rağmen hala bunun küçük bir oran olduğunu vurgulamaktadır. Şöyle ki "tahminen 80.000 Arapça papirüsün sadece %3-4'ü yayınlanmıştır" (s.4). Arapça papirüs muskalarda ağırlıklı olarak şifa, muhafaza ve bereket amaçlı ayet atıfları yer almıştır. Bu araştırmada ulaşılan sure veya ayet atıfları şunlardır: "1/el-Fâtiha; 2:137; 2:255; 2:256-257; 2:278; 2:284-286; 7:182; 9:128-129; 18:97-98; 19:1; 20:1; 24:29-30; 30:4; 36:1-12; 42:1-2; 50:39-45; 79:46; 94/el-İnşirâh; 112/el-İhlâs; 113/el-

²² Arabic Papyrology Database (APD), <<https://www.apd.gwi.uni-muenchen.de/apd/project.jsp>> (05.11.2021).

Felaḳ; 114/en-Nās” (s.122). Bu iktibaslardaki kıraat farklılıkları ve papirüs üzerindeki yazım hataları da bu bölümdeki incelemenin konusu olmuştur (ss.123-130).

Radyokarbon Testiyle (¹⁴C) Tarihlendirme

Beşinci bölüm radyokarbon testiyle tarihlendirme konusunun arka planını ve sonuçlarını ele almaktadır. Bu yöntem ilk kez *Coranica* projesiyle büyük ölçüde Kur’an elyazmalarına uygulanmıştır (s.139). Yazar hem parşömen hem papirüs nüshaların bu yöntemle nasıl tarihlendirildiğine odaklanmakta, yöntemin zorluklarını ve faydalarını tartışmaktadır. Yazar bu yöntemin Doğu yazmalarına uygulanmasına ilişkin kısa bir tarih sunmaktadır: Radyokarbon yöntem 1949 yılında Nobel Ödül sahibi Willard F. Libby (ö.1980) tarafından keşfedilmiştir. Bu yöntem öncelikle arkeolojik araştırmalarda kullanılmıştır. Bu alanda yöntemin uygulanması, üzerinde çalışılan parçaların büyük olması bakımından kolay da olmuştur. Ancak elyazmaları söz konusu olunca “Çalıştığı elyazmasından büyük bir parçayı kim tahrip etmek ister veya bunun için izin alabilir?” sorusu gündeme gelmiştir. 1970’lerin sonunda AMS²³ teknolojisinin uygulanmasıyla bu yöntem daha geniş bir alana ulaşmıştır. Çünkü radyokarbon testi için maddi delil olarak artık çok daha küçük parçalara (1 cm²) ihtiyaç söz konudur (s.140). Bu bağlamda öncü çalışma Ölü Deniz Yazmaları (Kumran Yazıtları) üzerine yapılmıştır. Bu testin sonucu yeni tartışmalara yol açmış ve bir örneklik oluşturmuştur (s.140). Yazarın zikrettiği diğer bir aşama Antik Mısır üzerinedir. Bir proje kapsamında Mısır’a ait 200’ün üzerinde obje tarihlendirilmiştir (s.144). Ancak konu İslami yazmalara gelince bunun az bir oranda olduğu görülmektedir. Yazar bu tespiti iki sebebe dayandırmaktadır: Birincisi yöntemin pahalı olması; ikincisi kadim bir elyazmasının küçük bir parçası dahi olsa tahrip edilmesi düşüncesi (s.145). Bu bağlamda beşinci bölüm *Coranica* projesi özelinde radyokarbon yöntemi uygulamalarını detaylı bir şekilde okuyucuyla buluşturmaktadır.

Kitabın altıncı ve son bölümü Kur’an elyazmalarının radyokarbon testiyle tarihlendirilmesi tecrübesini ele almaktadır. Yazarlar bu bölümde temel olarak şunları vurgulamaktadırlar: *Coranica* projesi bünyesinde 50’den fazla belgeye bu test uygulanmıştır. Bunlardan dördü Kur’an elyazmasıdır: Tübingen (Ma VI 165), Berlin (We. II 1913; ms. or. fol. 4313) ve Leiden (Cod. or. 14.545b/c). Radyokarbon ölçümlerine göre bu nüshalar tahmin edilenden daha erken döneme tarihlendirilmektedir (s.188). Bu bölümde

²³ *Accelerator Mass Spectrometry*: Hızlandırıcı Kütle Spektrometrisi.

ölçümlerden örnek figürler ve grafikler de sunulmuş; bu çerçevede sonuçlar kapsamlı tartışılmıştır. Şimdiye kadar 14 Kur'an elyazmasının radyokarbon testiyle tarihlendirilmesi yapılmıştır. Bu bölümde sunulan bu listeyi (s.216) burada paylaşmak faydalı olacaktır:

No.	Koleksiyon	Elyazması	Zaman Aralığı (Miladi)	Hat (Déroche 1983)
1	Birmingham	1572a	568–645	Ḥicāzī I
2	Şan'ā'	DAM 01-27.1	606–649	Ḥicāzī I
3	Berlin	Ms. Or. fol. 4313	606–652	Ḥicāzī II
4	Şan'ā'	DAM 01-29.1	633–665	Ḥicāzī I
5	Tübingen	Ma VI 165	649–675	Kūfī B Ia
6	Leiden	Cod. or. 14.545a	652–763	Kūfī B Ib
7	Leiden	Cod. or. 14.545b Cod. or. 14.545c	652–763	Kūfī B Ia
8	Leiden	Or. 8264 (papirüs)	653–766	Kūfī B II'ye yakın
9	Berlin	We. II 1913	662–765	Kūfī B Ia
10	Berlin	We. II 1919	670–769	Kūfī C III
11	Leiden	Or. 6814	680–798	Kūfī B II
12	Stuttgart	Sig. isl. 18	690–877	Kūfī B Ib
13	Münih	Cod. arab. 2569	720–880	Kūfī D IV
14	Münih	Cod. arab. 2817	725–886	Kūfī D IV

Tablo 3: Radyokarbon Testi Uygulanan Kur'an Elyazmaları

Peki, bu radyokarbon testi yönteminden önce Kur'an elyazmalarını tarihlendirmede ne yapılıyordu veya test yapılmaması durumunda ne yapılmaktadır? Déroche'un geliştirdiği bir sistem takip edilmektedir. Bu sistem elyazmalarının paleografik karakterlerine göre kronolojik bir değerlendirmeye dayanmaktadır (s.192). Bütün bu tecrübelerle rağmen bugün elyazma Kur'an araştırmalarının temel tartışma konularından biri, radyokarbon testin ne kadar sağlıklı sonuçlara ulaştığıdır. Zira bu test parşömen veya papirüsü tarihlendirmektedir. Metnin yazılı olduğu malzeme kadim olabilir ancak bu, yazının aynı tarihe ait olduğu anlamına gelmemektedir. Böylelikle yazı analizinin önemi ortaya çıkmaktadır. Buna dair Déroche'un şu değer-

lendirmesini kaydedelim: “Son yayınlar radyokarbon (14C) yöntemine itimat etmede kendinden fazla emin görünse de son söz filolog, tarihçi veya paleografa aittir” (s.147).

Sonuç olarak bu eser, yaklaşık 10 yıllık araştırmaların analizlerini içermektedir. Kitabın her makalesi soruları, sonuçları ve kaynaklarıyla bu alandaki araştırmacılar için yönlendirici bir muhteva sunmaktadır. Her bir bölüm birbirini takip eden ve tamamlayan bir özelliğe sahiptir. Dolayısıyla kitapta bir muhteva bütünlüğü söz konusudur. Eserin dili Kur’an tarihine ve elyazmalarına dair terminolojiyle ve literatürle ilgili olanların takip edebileceği bir düzeydedir. Bu bağlamda Kur’an ve Mushaf tarihi araştırmaları için kapsamlı bir katkı sunmaktadır. Batı’da Kur’an araştırmalarının köklü bir mzsi vardır. *Qur’n Quotations Preserved on Papyrus Documents, 7th – 10th Centuries And The Problem of Carbon Dating Early Qur’ns* başlıklı bu çalışma da bu literatürün içerisinde yerini almıştır.



Andrew Ede & Lesley B. Cormack. *A History of Science in Society: From Philosophy to Utility*. 3. Baskı. Toronto: University of Toronto Press, 2017. xvi+437 s. ISBN: 978-1-4426-3499-2

HASAN UMUT

Bağımsız Araştırmacı

hasan.umut@mail.mcgill.ca

 <https://orcid.org/0000-0002-6535-2539>

Genel bilim tarihi hakkında İngilizce yazılmış geniş bir literatürün var olduğu aşikardır. Bunun yanı sıra alandaki yeni araştırmaların sonuçlarını ihtiva eden ve farklı tarih yazımı metotlarını uygulayan yeni eserlerin yazılmaya devam ettiğini de belirtmek gerekir. Değerlendirmemize konu olan ve Andrew Ede ile Lesley B. Cormack tarafından *A History of Science in Society: From Philosophy to Utility* başlığı ile hazırlanmış eser, başta Kanada'da olmak üzere Batı'da muhtelif üniversitelerde bir süredir ders kitabı olarak okutulan çalışmalar arasında yer almaktadır. Çalışmanın ilk baskısı 2004 yılında okuyucuyla buluşmuştur. Şu ana kadar üç baskı yapan eserin dördüncü baskısının da 2022 yılının şubat ayında çıkacağı yayınevinin sitesinde belirtilmektedir.¹ Yazarlar her baskıda kitaplarını gözden geçirip genişletmektedirler. Ede ile Cormack bu kitapta işlenen konularla irtibatlı belli başlı birincil kaynakların tercümelerini bir araya getirmek suretiyle bir antoloji eseri de (*A History of Science in Society: A Reader*) neşretmişlerdir.² Dolayısıyla bu iki eser esas itibarıyla eş zamanlı bir biçimde ders kaynağı olarak tasarlanmıştır.

Pedagojik saikleri gözetir bir anlayışla kaleme alındığı ilk bakışta göze çarpan eser renkli baskıyla okuyucuya sunulmuş, görseller, şemalar ve fotoğraflarla zenginleştirilmiştir. Kitabın konuya ilgi duyan herkesin

¹ "A History of Science in Society: From Philosophy to Utility, Fourth Edition," <https://utorontopress.com/9781487524630/a-history-of-science-in-society/> (27.09.2021)

² Andrew Ede ve Lesley B. Cormack (ed.), *A History of Science in Society: A Reader* (Toronto: University of Toronto Press, 2011).

okuyabileceği düzeyde anlaşılır, akıcı ve merak uyandırıcı bir tarzda olduğunu da eklemekte fayda var. Yazarlar, tarih boyunca farklı kültürler içerisinde üretilmiş bilimsel bilginin sahip olduğu önemin farkında olmakla birlikte bütüncül bir küresel bilim tarihi yazma amacı içerisinde değiller. Avrupa bilimiyle etkileşim bağlamında Batı dışı kültürlerin bilimlerine yönelik bazı aktarımlar söz konusuysa da kitabın başında da belirtildiği gibi, yazarların hedefi Batı bilim tarihi olarak ifade ettikleri tarihsel bütünü ele almaktır (s.xv).

Kitabın ana çerçevesini belirleyen bakış açısı üzerinde biraz durmak isterim, zira şu anda alanda mevcut olan pek çok bilim tarihi kitabından Ede ve Cormack'ın eserini belirli ölçüde farklılaştıran husus referans aldıkları bu perspektifle ilgilidir. Avrupa veya Batı bilim tarihini genel çerçevede ele alan azımsanmayacak sayıda çalışma, teorik düzlemde görülen gelişmeleri pratik ve toplumsal yansımalarına işaret etmeden anlatan bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla bu anlayışın ürünü pek çok eser tarihsel süreklilik içerisinde ortaya konmuş belli başlı teorilere ve onlarla ilişkili konu ve isimlere eğilirken kronolojik betimlemeyi bağlamsal yorumlamayla buluşturmakta istenen düzeyi yakalayamamıştır. Buna karşılık Ede ve Cormack'ın eserinin benimsediği yaklaşımı besleyen iki farkındalık söz konusudur. Birincisi, bilginin peşinden felsefi saiklerle ve daha teorik düzlemde gidilen anlayış ile araştırmacıların ve bilimsel faaliyetleri destekleyenlerin, bilginin faydasını gözetme arzuları arasındaki bağlantının anlaşılmasıdır. Bir diğer deyişle teori ile pratiğin kimi zaman gerilimli kimi zaman da birbirini besleyen bir şekilde süregelen hikayesi Ede ve Cormack'ın ana yaklaşım tarzlarından birisidir. Sahiplendikleri ikinci perspektif, bilim tarihini toplumsal bağlamı içerisinde okumak, böylece bilimin neşvünema bulduğu toplumun öğeleriyle karmaşık bir örüntüye sahip olduğunu göz önünde bulundurmadır (s.xii). Bu bakımdan kitabın alt başlığına ("From Philosophy to Utility [Felsefeden Faydaya]") kısaca işaret etmekte fayda var. Bu ifade doğaya ilişkin bilginin hangi çerçeve içerisinde üretildiği ve tarihsel olarak bunun nasıl bir dönüşüm geçirdiği hakkında yazarların yaklaşımını net bir biçimde yansıtmaktadır. Onlara göre bilim, ilk dönemlerde toplumun daha dar kesiminin meşgul olduğu bir olguyken bilhassa modern dönemle birlikte toplumsal tabanı daha da genişlemiş ve topluma sağlayacağı ya da sağlaması beklenen faydaya yönelik vurgunun üst düzeye çıktığı bir olguya dönüşmüştür (s.xiv). Yazarlar teorik ve pratik endeksli yaklaşımların tarih içerisinde hep var olduğunun ve kimi zaman iç içe geçtiğinin farkındadırlar, fakat baskın karakter olarak felsefeden

faydaya ilerleyen tarihsel bir süreç yaşandığı iddiasını da ortaya koymaktadırlar.

Kitabın bölümleri kronolojik bir tasnife tabi olmakla birlikte her bir bölüm ele aldığı dönemin karakteristik konularına eğilen tematik bir karakter de taşımaktadır. Bölümlerin başlıkları bu karakteristik yönler göre belirlenmiştir. Yine her bir bölümün başına o bölümün temel olay ve gelişmelerini özetleyen kronolojik bir tablo da eklenmiştir. Ayrıca kitabın pedagojik ilgisinin bir yansıması olarak her bölümün sonunda o bölümün önemli konularına işaret eden sorular eklenmiştir. Bunlar öğrencilerin bilgilerini ölçebilecekleri ve hatta sınav sorusu olarak kendilerine yöneltebilecek tarzdadır. Bunun yanı sıra her bir bölümde “Bağlantılar (*Connections*)” adı verilen bir alt bölüm de bulunmaktadır. Yaklaşık iki sayfa uzunluğundaki bu kısım, ele alınan bölümle ilişkili olan ama bilim ve toplum etkileşimine daha yakından bakan bir bakış açısıyla yazılmış olup tematik karakterdedir. İşlenen konularla ilgili daha detaylı okumalar yapmak için kitabın sonunda kapsamlı bir kitap listesinin olduğunu da ekleyelim. Özetleyecek olursak, Avrupa ve Batı bilim tarihinin genel geçer kabul edilen konularını işlerken yukarıda işaret ettiğim gibi teori-fayda ilişkisini bir perspektif olarak belirleyen yazarlar konuları mümkün mertebe kolay anlaşılabilir tarzda aktarma gayretindedirler. Ayrıca eserin, literatürdeki benzer kitaplarla ortak bir zemin kurarken yeni ve daha çağdaş meseleleri anlatısına dahil edişine dikkat çekmek için ele alınan konuları hızlıca listelemekte fayda görüyorum.

Kitap on üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm “The Origins of Natural Philosophy [Doğa Felsefesinin Kökenleri]”, esas itibariyle Antik Yunan birikiminde bilimin serencamına ve önemli figürlerine odaklanmaktadır. “The Roman Era and the Rise of Islam [Roma Dönemi ve İslam’ın Yükselişi]” başlıklı ikinci bölümde Helenistik dönem bilimi, Roma İmparatorluğu’nun genişlemesine paralel olarak bilimin pratik yönüne olan ilginin artışı ve Yunan birikiminin korunup Avrupa’ya aktarılması ve de geliştirilmesi noktasında İslam medeniyetinin oynadığı rol özetlenmektedir. Üçüncü bölüm “The Revival of Natural Philosophy in Western Europe [Batı Avrupa’da Doğa Felsefesinin Yeniden Canlanması]”, on beşinci yüzyıla değin Avrupa’da bilim ve felsefe alanlarında yaşanan gelişmeleri ele alırken dördüncü bölümde “Science in the Renaissance: The Courtly Philosophers [Rönesans Döneminde Bilim: Saray/Elit Çevrenin Filozofları]”, Rönesans sürecinde İtalya başta olmak üzere farklı coğrafyalardaki yönetici ve zengin elitlerin bilim insanlarını ve filozofları himaye etmelerinin bu süreçte

oynadığı rol gözler önüne serilmektedir. Beşinci bölüm “Scientific Revolution: Contested Territory [Bilim Devrimi: Tartışmalı Alan]”, bilim devrimi olarak adlandırılan ve on altıncı yüzyılın ortalarından on yedinci yüzyılın sonuna kadarki süreye tekabül eden döneme eğilmekte ve bu süreçte yaşanan fikri, metodolojik, epistemolojik, toplumsal ve siyasal dönüşümlere referansla konuyu işlemektedir. Altıncı bölüm olan “The Enlightenment and Enterprise [Aydınlanma ve Girişim]” ise on sekizinci yüzyılın sonuna değin görülen gelişmeleri özetlemektedir. Bilhassa Newtoncu fiziğin bilimsel, felsefi ve toplumsal yansımalarına, sanayi devrimine, bilginin yeniden tasnif edilmesi girişimlerine ve devletin hizmetine giren bilimin serencamına odaklanmaktadır.

Yedinci bölüm “Science and Empire [Bilim ve İmparatorluk]”, İngiltere başta olmak üzere Avrupa’daki imparatorluklarda görülen bilimsel gelişmeleri incelemektedir. Sekizinci bölüm “Entering the Atomic Age [Atom Çağı’na Girerken]”, fizik ve kimya ekseninde atom, elektrik ve termodinamik etrafında ilerleyen gelişmeleri işlemektedir. Dokuzuncu bölüm “Science and War [Bilim ve Savaş]” bilim ve savaş ilişkisini ele alırken Birinci Dünya Savaşı’na giden süreçte rölativite ve kuantum gibi gelişmeleri ve savaşın bilimi nasıl kendine alet ederek kullandığını konu edinmektedir. Onuncu bölüm “The Death of Certainty [Kesinliğin Ölümü]” bilhassa fizikte yaşanan dönüşümlerin, kesinlik fikrini tartışmaya açtığını ele almakta ve biyolojideki gelişmelerin yanı sıra atom bombasının yapılış sürecine odaklanmaktadır. DNA’nın keşfi de aynı şekilde ele alınan konular arasındadır. On birinci bölüm “1957: The Year the World Became a Planet [1957: Dünya’nın bir Gezegene Dönüştüğü Yıl]”, İkinci Dünya Savaşı sonrası bilhassa Soğuk Savaş ikliminde Sovyetler Birliği ile Amerika Birleşik Devletleri arasındaki rekabetin farklı bilim dallarına nasıl yansıdığını incelemektedir. Bilhassa bu dönemde NASA’nın kuruluşuyla birlikte karmaşık ve geniş çaplı iş birliklerine dayanan Büyük Bilim (*Big Science*) olgusunun öne çıkışı vurgulanmaktadır. On ikinci bölüm “Man on the Moon, Microwave in the Kitchen [İnsanlık Ayda, Mikrodalga Mutfakta]”; toplum, siyaset, devlet ve günlük alışkanlıklarımıza etki eden çeşitli bilimsel gelişmeleri konu edinmektedir. On üçüncü ve son bölüm “Science and New Frontiers: Potential and Peril in the New Millenium [Bilim ve Yeni Sınırlar: Yeni Milenyumun Potansiyelleri ve Riskleri]” ise günümüzde bilim ekseninde ortaya çıkan bazı tartışmaları ve meydan okumaları özetlemektedir. Bilim bir yandan çok geniş bir nüfuz alanı elde ederken

bilim inkarcılığı ve bilimin meşruiyeti tartışmalarının da diğer yandan öne çıktığı vurgulanmaktadır.

Daha önce de belirttiğim gibi kitabın ana amacı Batı biliminin serencamını ele almaktır ve diğer kültürlerle olan atıflar genelde bu bağlam içerisinde yapılmaktadır. Yazarların bu amacı dikkate alındığında Batı dışı toplumlarda bilim konusunun yeterince ele alınmadığını ifade etmek mümkünken bunu bir eleştiri noktası olarak sunmak haksızlık olacaktır. Fakat ana çalışma alanım olması bakımından kitabın, İslam bilim tarihiyle ilgili ortaya koyduğu anlatıya biraz daha yakından bakmak isterim. Kitap, İslam tarihinde bilim ve felsefenin on ikinci yüzyıldan sonra gerilediği tezini belirli ölçüde kabul etmiş bir izlenim vermektedir. Yazarlar on üçüncü ve on dördüncü yüzyılda İslam astronomlarının yaptığı önemli katkılara değinseler de İbn Ruşd'ü (ö.520/1126) "İslam Rönesansı'nın son büyük düşünürlerinden birisi" olarak sunmakta ve sonrasında İslam doğa felsefesi düşüncesinin gücünün "zayıflayan (*waning*)" bir eğilim gösterdiğini belirtmektedirler (s.63). İslam Rönesansı olarak tanımladıkları dönem sonrası İslam dünyasının parçalı yapıya geçtiğini ve daha "tutucu (*conservative*)" bir tavır takındığını, bu süreçlerin sonucunda da "kalıcı bir araştırma etiğinin (*enduring research ethic*)" İslam toplumlarında oluşturulamadığını da iddia etmektedirler. Bu durumu İslam hukukuyla da ilişkilendiren yazarlar insan yaratıcılığının bu disiplince biçimlenmesinden dolayı "şüpheye (*scepticism*)," "ferdi düşünceye (*personal opinion*)" veya "seküler kurum aidiyetine (*secular corporate identity*)" imkan tanımadığını öne sürmektedirler (s.65).

Son birkaç on yılda yapılan çalışmalar on ikinci yüzyıl sonrası için İslam bilim ve felsefe tarihinin pek çok önemli detayını ortaya çıkarmıştır. Ayrıca gerileme paradigmasını hem tarihsel malzeme düzeyinde hem de teorik perspektiften değilleyen literatür gün geçtikçe genişlemektedir. Fakat ifade etmemiz gerekir ki özellikle on ikinci yüzyıl sonrası İslam bilim ve felsefe tarihiyle alakalı araştırmalar, Ede ve Cormack'ın ilgi alanına yeterince girmiş gözükmemektedir. Dahası bu sahalara dair sahip oldukları bakış açısı da literatürün ortaya koyduğu yeni ve farklı kavrayış biçimlerini yansıtmaktan uzaktır. Bu bakımdan kitabın sonraki baskılarında ilgili bölümün gözden geçirilmesi, bilhassa "Sonuç: İslam Rönesansı'nın Sonu" [Conclusion: The End of the Islamic Renaissance] kısmının yeniden yazılması umut edilir.

Ede ve Cormack'ın kitabı, Batı bilim tarihinde doğa felsefesi ve bilimin serencamını, ayrıca günümüzde bilimin konumu ve etrafında sürdürülen

tartışmaların temel noktalarını derli toplu ve anlaşılır bir üslupta okumak isteyenlerin ilgisini çekecektir. Daha önce sözünü ettiğim antolojik eserleri de (*A History of Science in Society: A Reader*) pek çok bilim insanı ve felsefecinin belli başlı eserlerinden ve siyasetçilerin konuşmalarıyla çeşitli kurumların raporlarından pasajları bir araya getirmesi bakımından başvuru kaynağı olarak kullanılabilir. Son olarak, Batı bilim tarihi alanında Türkçe telif ya da tercüme eser sayısının yeteri düzeyde olmadığı dikkate alındığında Ede ve Cormack'ın kitabının tercüme edilmesinin kayda değer bir katkı oluşturacağını söyleyebiliriz.



Thomas Bauer. *Neden İslâm'ın Orta Çağ'ı Yoktu? Antik Çağ'ın Mirası ve Doğu*. Terc. Hülya Yavuz Akçay. İstanbul: Runik Kitap, 2021. 162 s. ISBN: 978-625-7757-56-0

ENES ENSAR ERBAY

İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi
ensarerbay@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-4518-2392>

İslam'ın Orta Çağ'ı olamayacağına dair bir soruşturma niteliği taşıyan çalışma; önsöz, beş ana bölüm, kaynakça ve dizinden oluşmaktadır. “İslam'ın Orta Çağı: Altı Karşıt Neden” başlıklı ilk bölümde yazar, altı maddede *Orta Çağ* tabirinin İslami dönemler için kullanılamayacağı üzerinde durmaktadır. Bölüme, şu iki cümlenin eşit derecede doğru olduğunu açıklayarak giriş yapmaktadır:

“Şarlman, **Tang döneminin** önemli bir Avrupalı hükümdarıydı.

Harun Reşid, **Orta Çağ'ın** önemli Yakın Doğulu hükümdarlarından biriydi” (s.11).

Koyu ifadelerle dikkat çekilen tarihsel süreçler yazar tarafından bir *dönemlendirme* sorununun tespiti için gündeme getirilmektedir. Bilindiği üzere Tang dönemi, Çin'in tarihine münhasır bir süreci ifade eder. Orta Çağ da aynı şekilde Avrupa'nın siyasi, sosyal ve daha bilimum koşullarını betimler. Bu açıdan yazarın da işaret ettiği üzere mezkur tabirin İslami (veya İslamicate) dönemlendirme için kullanılması uygun değildir (s.12). Esasen çağlara ayırmanın veya yukarıda geçtiği üzere tarihi dönemlendirmenin, sınırlı ve bir bölgeye has bir alanda gerçekleşen herhangi bir vakıa ile açıklanarak tüm bölgelere teşmil edilmesi, izah edilebilecek bir tutum olmaktan uzaktır. Batı Roma İmparatorluğu'nun MS. 476 yılında çökmesinin, mevcut dünyayı tümüyle kapsayacak bir çağın başlangıcı olarak değerlendirilemeyeceği açıktır (s.12). Bu eksiklerine rağmen yürürlükte olan dönemlendirme anlayışını desteklemeye hizmet eden tasnifler, yetersiz örnekler sunarak vakıanın yanlış tanımlanmasına neden olmuştur. Bu bağlamda yazarın “Şam'da

Orta Çağ ne zaman başlıyor?” sorusu, söz konusu çağla ilgili tasnif ve tanımlamadaki çelişkileri ortaya çıkarmaktadır (s.12).

Bauer, “Yanlış Çıkarımlar” başlığı altında İslami Orta Çağ’ın başlı başına dindar kabul edildiği yönünde bir algının var olduğu üzerinde durur. Mezkur algının hatalı olduğunu belirtmek amacıyla o, ilgili dönemde “İslami toplumların” dünyevi bir yaşam biçimlerinin olduğunu iddia eder. Bu iddiasını ispatlamak için Arap ve Fars şairlerin şarap şiirlerini, müstehcen dörtlükleri ve bunların bazı ulema nezdinde dahi beğenilmesini argüman olarak öne sürer. Ayrıca Fars ressamların aşk destanlarını resmettiklerini, cam sanatçılarının şarap bardakları tasarladıklarını, hekimlerin ve doğa bilimcilerin ise “dini dogmaların tesiri altında kalmadan” çalıştıklarını ekler (ss.16-17). Bu yargı ve kabullerin tahlil edilmesi, bazı sorulara yanıt verilerek sağlamlasının yapılması gerekmektedir: Burada yazara yöneltilebilecek ilk soru, ‘dünyevi’ ve ‘dindar’ ifadelerinden kastedilenin ne olduğudur. Dindardan kasıt zühd hayatı yaşayan kimseler ise, bunun sufiler nezdinde bir karşılığı bulunmaktadır. Sorunun cevaplanması gereken diğer kısmı, dünyevi yaşamdan kastın dini hayattan tam anlamıyla uzaklaşmak mı yoksa zühd hayatı yaşamamak mı olduğudur? İlk seçeneğin tercih veya kabul edilecek bir tarafı bulunmamaktadır. İkincisinin ise üzerinde ittifak edilecek bir düzeye gelmesi için geniş bir araştırmaya ihtiyaç duyulmaktadır. Yazarın dünyevi yaşam örnekleri olarak sunduğu aşk şiirleri, şiirlerdeki müstehcen ifadeler, şarap gibi temalar, toplumların dindar olmadığını gösteren unsurlar mıdır? Sanatın kendisine has yapısının yine sanatın kural ve kabulleri içerisinde icra ediliyor olması, icra edicilerin veya bu icrayı beğenenlerin, dinî kimliklerinden soyutlandığı anlamına mı gelmektedir? ‘Abbâsiler döneminden örnek verilecek olursa; Ebû ‘Alî el-Muḥassin b. ‘Alî b. Muḥammed el-Ḳādî et-Tenūhî (ö.384/994) gibi alimlerin eserlerinde yer alan yukarıdaki temaya uygun unsurlar, onların dünyevi (veya seküler) bir aura içerisinde yaşadıklarını mı göstermektedir? Buna ek olarak ulema nezdinde sanatın (özellikle şiirin) beğenilen ve hatta kullanılan; yer yer icra edilen türlerinin olması, bunların da ‘dünyevi’ temalar içermesi onların oluşturdukları diğer metinler açısından ne ifade etmektedir? Bir yerde İslami birikimin esasları üzerine telif faaliyeti yürüten, diğer yanda tabiat, kadın ve benzeri temalarda şiirler kaleme alan ulemanın bu yazın uğraşı, dünyevilik/sekülerlik kavramıyla açıklanabilir mi?

Bauer’ın Orta Çağda Müslüman toplumun aslında nasıl yaşadığını göstermek üzere edebiyattan örnekler sunmasına karşılık olarak İslam coğrafyasında, özellikle İran ve Anadolu’da yazılmış destan, hikaye ve halk şiirle-

rine işaret edilebilir. Bu destanlardaki kahramanların çoğunlukla dini gele-
nekte öne çıkmış kimseler (Hz. 'Alî, Hz. Hamza, Hz. Huseyn, es-Selmân el-
Fârisî, Ebû Muslim el-Ḥorasânî) olması, yazarın dünyevilik/sekülerlik iddi-
asını sorgulatacak türdendir. Esasen bir taraftan şaraba, dünyevi zevk ve
sefahate dair kaleme alınan edebi türlerin varlığı, diğer taraftan -belki de
aynı müellifler tarafından- dinî ağırlıklı edebi eserlerin yazılmış olması,
sekülerlik veya dindarlık kavramları etrafında değerlendirilmemelidir.
Edebi eserlerin kendilerine has özellikleri, üretildikleri bağlamlar göz
önünde bulundurulur ve detaylara dair mümkün olduğunca çok bilgi
edinilerek yorumlanmalıdır.

Kitabın yazarının yukarıda işaret ettiğimiz iddiası, konu edinilen İslami
dönem için dinî olan ile dünyevi olanın birbirinden tefrik edilip edilemeye-
ceği açısından da sorgulanmalıdır. Buna göre mesela hekimler ve doğa bi-
limcilerin araştırmalarının yürütülmesine imkan sağlayan amil, 'dinî dog-
maların tesiri altında kalmamış' olmaları mıdır (Krş. s.17)? İslam'ın öğreti-
lerinin (yazara göre dogma) zaten mezkur araştırmalara olanak sağlayıcı
bir tarafı bulunmamakta mıdır? Bunun yanında Batı'nın aksine İslam'da
cinselliğin bir tabu olarak görülmediği açıktır. Peki bu durum, dünyevi/
seküler bir kabulün varlığı anlamına mı gelmektedir? Yazarın iddiasının
zıddına, cinselliği tabu olmaktan çıkararak seküler bir anlayış değil, dinî me-
tinlerin, özellikle hadislerin varlığı, esasen Hz. Peygamber'in tecrübe-
si/sünnetidir. Dünyaya dair her türlü nimeti ve zevki terk edeceklerini,
kendilerini sadece Allah'a adayacaklarını ifade eden sahabilere Hz. Pey-
gamber'in itiraz ettiği ve onları -yine din adına- bu davranışlarından alıkoy-
duğu, bu zevkleri tatmalarının Allah'ın rızasına daha uygun bulunduğunu
ifade ettiği bilinmektedir.¹ Yani Hz. Peygamber, arkadaşlarını -din adına-
dünyaya davet etmektedir.

Bu konu bağlamında sormak istediğimiz son soru Müslümanların dün-
yevi/seküler yaşam sürdürdükleri iddiasının fıkıh metinleri çerçevesinde
karşılığının ne olduğudur? Uygulanagelen fıkhi birikimin, adli davaların,
verilen fetvaların ve oluşan literatürün açıklaması nasıl yapılmalıdır? Vergi-
lerinden gündelik hayatlarına, evlilik akitlerinden kuyudan çekilecek suyun
temizliğine kadar İslam fikhinin kaide ve esasları çerçevesinde bir hayat
süren bu insanların dünyevi/seküler bir yaşam biçimine sahip olduklarını
iddia etmek tutarlı bir tez midir? Bütün bunlardan hareketle Müslüman
halkın aslında dindar olmadığı veya dinî kimliği hafife aldığı, dünyevi bir

¹ Çeşitli örnekler için hadis kitaplarının nikah bölümlerine bakılabilir.

yaşam tercihinde bulunduğu gibi iddiaların naif tespit veya örneklerle savunulamayağı, böyle bir şeyi söyleyebilmek için detaylı ve zaman isteyen çok sayıda çalışmanın yapılması gerektiği burada ifade edilmelidir.

“İslam’ın Orta Çağ’ı: Altı Karşıt Neden” başlıklı ilk bölüm kapsamında Orta Çağ kavramının “Gizli Değersizleştirme” çerçevesinde etkin bir araç olarak kullanıldığı yazarın tetkiklerinden anlaşılmaktadır. Bir tür aşağılama biçimi olarak da yorumlanabilecek bu söylem, özellikle basın dilinde yer bulmaktadır. Bir şekilde *şiddet*, *barbarlık* ve daha fazla olumsuz unsur barındıran olayların bizatihi Orta Çağ kavramı üzerinden İslam’ı (veya Müslümanları) ‘gizlice değersizleştiren’ bir aparat olarak kullanıldığı, yazarın dikkat çekici ve önem atfedilmesi gereken tespitleri arasındadır (ss.19-21). Yine aynı bölümün alt başlıklarından olan “Emperyalist Çağrışım”, mezkur kavramın tabanındaki temel oluşturucu etkidir. Dikkat çekici olan ise, Aydınlanma, Reform ve Fransız Devrimi gibi tecrübeleri olmadığından İslam’ın, kavramın kullanıcıları tarafından “modern öncesi bir kültür” olarak görülmesidir (s.25). Böylece Orta Çağ kavramı, matah bir şey olarak sunulan modern dönemin hata ve suçlarını gizlemiş, bunun yanında emperyalist bir amacın devam ettirilmesine de aracılık etmiştir (s.26). Yine Orta Çağ ifadesinde denk olmayanların eşitlenmesi yönünde bilinçli bir kullanımın gizlendiği anlaşılmaktadır. Klasik dönemde İslam -yazarın da pek çok yerde değindiği üzere- Batı’nın coğrafi ve zihinsel sınırlarını aşan bir görünüm çizmektedir. Orta Çağ kavramı ise bu sınır aşımını flulaştıran, en azından fark edilmesini ciddi anlamda zorlaştıran, ‘gerçekçi olmayan bir denklik’ oluşturmuştur. Diğer yandan “(...) İslam, ‘dini inancın içe-dönüştürme hale gelişini ve sübjektif özgürlüğün serbest bırakılmasını’ mümkün kılan ‘Aydınlanma, Reform veya Fransız Devrimi’ni deneyimlemediğinden, ‘modern öncesi bir kültür’dür ve dolayısıyla Yeni Çağ dünyasından dışlanmıştır” ifadeleri, kendi kültüründen ötekini okuyan bir anlayışa Orta Çağ teriminin aracılık ettiğini göstermesi açısından önem arz eder (s.25). Diğer yandan Bauer’in Avrupa tarihine vukufiyeti, kültür ve coğrafyalar arası mukayese yapma imkanını kolaylaştırıcı bir husustur. Mesela 5 ve 6. yüzyıllarda Avrupa’da, çatı kaplama malzemelerine dair sunduğu ayrıntıya taalluk eden tespiti, dikkate değerdir (s.39). Buna göre *nüfusun büyük çoğunluğunun geçiren, yanıcı ve haşerelerle dolu çatı kaplama malzemesi kullanması*, kullanılan yapı malzemelerinin İslam dünyasındaki yapılarla kıyaslanamayacak bir görünüm arz ettiğine dair çıkarım yapabilmemizi sağlamaktadır.

İkinci bölümde konu, “Doğu ve Batı’nın Karşılaştırılması: ‘Analfabetizm’den ‘Rakamlar’a” başlığı altında incelenmektedir. Kitabın en geniş kıs-

mını oluşturan bu bölümde yazar, şartların eşit olmadığını belirtmek ve dolayısıyla Orta Çağ tabirinin İslam dünyası için kullanılamayacağını ifade etmek amacıyla Batı ve İslam dünyasındaki sosyal, siyasi, kültürel ve ilmî pek çok alandan örnekler vererek karşılaştırmalar yapmaktadır. Yer verdiği ilk kıyasta Batı'da 600 yılında sadece din adamları okur-yazarken, ilk dönem İslam toplumunda halifeler ve ileri gelen pek çok kimsenin okuma ve yazma bildiğine işaret etmektedir (s.34). "Bireycilik" alt başlığında ise, İslam toplumlarında benlik şuurunun farkına varma gibi bir gelişim olduğu halde bunun Batı'da mümkün olmadığını ifade etmektedir. Şiirlerde karşılaşılan öznenin farkına varma durumu, günlük yazımı gibi faaliyetler, yazara göre bireyciliğin başat örnekleri arasında değerlendirilebilir (ss.49-50). Burada bir tashihte bulunmak icap etmektedir. Bu durum 'bireycilik' olarak mı değerlendirilmelidir yoksa İslam, bizatihi öğretileri içerisinde yer aldığı için öznenin kendisinin fark etmesini (veya keşfetmesini) sağlayıcı bir etken mi olmuştur? Örneğin İslam hukukunda suçun şahsiliği ilkesi, sufi terminolojideki nefsin doğrudan kişinin varlığıyla, kendiyle bir anlam ifade ediyor olması ve nefis mertebeleri, bunun yanında yine İslam itikadında yer alan ahirette herkesin kendi günahından mesul olacağı gibi temel İslami kaideler, yukarıda ifade edilen bilincin oluşmasını sağlayıcı amillerdir. Şüphesiz bu örnekler çoğaltılabilir. Ayrıca buradaki bireyciliğin, Batı'da Rönesans sonrası oluşan bireycilikten ayrı düşünülmesi gereken bir tarafı da bulunmaktadır.

Bauer'in Adam Mez'den alıntılıyarak çeşitli analiz ve yorumlarda bulunduğu "Bayramlar"la ilgili karşılaştırma da dikkate değerdir. Buna göre İslam toplumlarının yaşadığı bölgelerde içerisinde Müslümanların da bulunduğu halkın Hıristiyan ve Pers bayramlarını (Mihrican, Nevruz, Hz. İsa'nın doğumu) kutlaması, yazar tarafından İslami etkinin/tesirin halk üzerinde az olması ile açıklanmaktadır (s.44). Dolayısıyla bu durum da seküler/dünyevi bir yaşantının varlığı çerçevesinde bir sonuca götürmektedir. Daha açık bir ifadeyle yazar, "birbirini dışlayan iki bayram geleneği"nin bir arada yer alması olgusunu dinî/İslami olanın etkisizliği, dünyevi/seküler kabulün egemenliği çerçevesinde izah eder. İç dinamizm açısından dengesini sağlamış, özgüvenli bir İslami yapının, toplumun veya idarenin; entelektüel, ilmi ve siyasi sahadaki hakimiyetinin (belki üstünlük de denilebilir) sağladığı tabii bir netice olarak mezkur bayramlara sadece bir eğlence unsuru gözüyle yaklaştığı, orada dini yapıyı etkileyecek bir sorun görmediği düşünülemez mi? Buna ek olarak bu gibi bayramların kutlayıcıları, henüz bir veya iki yüzyıl öncesinde Müslüman olmuş kimselerin çocukla-

rı veya torunlarıdır. Bu durum, söz konusu bayramları kutlayanların atalarından devraldıkları örf ve geleneği de yaşayarak devrettiklerini göstermektedir. Ayrıca bu bayramların görünüşte İslami bir kabul veya değere aykırı olmadıkları müddetçe (velev ki geçmişte bir tapınma biçimi de olsa) halk tarafından kutlanmasında bir beis görülmemiş olabilir. Halifelerin yine ilgili bayramlar özelinde tebrikler alması da bu şekilde açıklanabilir bir nitelik arz etmektedir. Neticede halife, fethedilen ve *İslamlaştırılmış* toprakların halkının hükümdarıdır ve onların -Müslüman olsun veya olmasın- eğlence ve yaslarını paylaşan, dikkate alan, önemseyen bir görünüm çizmelidir. Bunun yanında bayramların yekpare bir kabul gördüğü ve toplumun tüm unsurlarınca kutlandığı gibi kesin bir yargı dile getirilemez. Örneğin ulemanın bu kutlamaları çeşitli açılardan eleştirmiş olmaları kuvvetle muhtemeldir. Tüm bunlara ek olarak halk kitleleri, dünyevi/seküler bir yaşam tercihlerinden ötürü mü başka bir dine ait olan bayram veya kutlamalara iştirak etmekte bir beis görmemiştir? Yoksa burada toplumsal parametreleri belirleyen daha başka, derin ve kompleks belirleyiciler mi bulunmaktadır? Ka-naatimiz ikincisi olduğu yönündedir.

Yazar, “Resmin Bütününü Arayış: Akdeniz’den Hindikuş’a başlıklı” üçüncü bölümde, Almuf Höfert’in “emperyal tek tanrıcılık” önermesini kullanarak bir anlamda Müslüman siyasi gücün, yıkılan Pers İmparatorluğu’nun ve Doğu Roma İmparatorluğu’nun yerine geçtiğini, Batı ve Doğu Roma imparatorluğu ile birlikte “emperyal tek tanrıci” bir zeminde bulunduğunu ifade etmektedir. Ona göre Halife ‘Abdumelik’in (hs.65-85/685-705) kendisini hem Doğu Roma hem de Pers İmparatorluğu’nun bir devamı olarak görmesi, bu durumun bir kanıtı olarak değerlendirilebilir (ss.98-99). Buna göre ‘devamlılık’ olgusu, İslam’ın öncekilerden devraldığı kurumsallığın, vergi sisteminin ve hatta ticari döngünün de bir devamlılığı olarak anlaşılmaktadır. Burada mezkur devamlılık teorisinin ne şekilde ve hangi düzeyde gerçekleşen bir devamlılık olduğunun açığa çıkarılabilmesi için uzun etütlere ihtiyaç olduğu belirtilmelidir. Lakin şununla iktifa edilebilir: Kurumların, vergi alımının ve ticari yolların devam ettirildiği, akabinde divanların Arapçalaştırılması gibi İslami özgünlüğü sağlayacak adımların atıldığı aşıkardır. Dolayısıyla mevcut sistemin devamlılığında ziyade burada kullanılması gereken kavram *uyumluluk* olmalıdır. Ayrıca “emperyal tek tanrıci” kavramının üzerinde durmak gereklidir. Yazar, ilk olarak, İslami dönemin yanlış algılanmasının önüne geçmeyi amaçlamakla birlikte emperyal tanımlamasıyla esasen yine başka bir yanlış algının önünü açmıştır. İkinci olarak ise mezkur ‘tek tanrıci’ tasnifinde bir problemin söz konusu olduğu

belirtilmelidir. Esasen Bauer, İslâm'ın inanç sisteminde doğrudan reddedilen bir olguyu göz ardı eden bir kuşak haritası çizmektedir. Antik Çağ ve Geç Antik Çağ'ın zımnen tek tanrıcı ve emperyal saiklerle siyasi yörüngesini çizdiği yönündeki iddiası, anlaşılan o ki evvela söz konusu tasnifteki devlet/idari yapı ve dinlerin birbirlerini nakzedici özellikleri dikkate alınmayarak izah edilmektedir. Daha açık bir ifadeyle mezkur tanımlamanın İslâm'ın ve Hıristiyanlığın itikadi zemindeki farklılıkları göz ardı edilerek oluşturulduğu belirtilmelidir. Dolayısıyla yazarın Hıristiyanlığı 'tek tanrıcı' olarak nitelendirmesinin İslami perspektife göre sorunlu olduğu açıktır. Oluşturulan tasnif içerisindeki kümelerin ortak özellikleri olarak gösterilen 'tek tanrıcılık', aslında müşterek bir vasıf olmaktan uzaktır. Bu da yukarıda zikrettiğimiz çelişkiyi ortaya çıkarmaktadır. Tüm bunlara ek olarak yazarın, Orta Çağ tabirinin hapsedici ve kısıtlayıcı bir tanımlama oluşuna vurgu yapmasına rağmen İslâm için yeni bir kısıtlayıcılığa yol açan 'emperyal tek tanrıcılık' kavramını ileri sürmesi anlaşılmalıdır.

Orta Çağ kavramını reddeden Bauer'in alternatif önerileri bulunmaktadır. Bu çerçevede, üçüncü bölümde ayrıntılı sayılabilecek bir biçimde 'çağların kuruluşu'nun temel ilkelerinin neler olması gerektiği üzerinde durmuştur. Yazara göre "tarihsel bir dönemi bütün olarak adlandırmayı amaçlayan bir çağ kavramı"nın dört şartı yerine getirmesi gerekmektedir: '1-Yargı içermemelidir. 2- Geniş kapsamlı uygulanmalıdır. 3- Kapsamlı olarak hayatı şekillendirici etkisi olmalıdır. 4- Nihai ve kalıcı olmalıdır' (ss.85-89). Bu çerçevede 'Abbâsî ihtilaliyle hilafet merkezinin Şam'dan Bağdat'a taşınması, İslâm İmparatorluğu'nun Yunan-Roma ve Pers Antik Çağı'nın varisi olduğu şeklinde okunmaktadır. Müellif 6-11. yüzyıl arasındaki süreci, İslâm için Geç Antik Çağ olarak değerlendirmekle birlikte burada herhangi bir çağ değişiminin olmadığı kanaatindedir (s.103). Yazar, özellikle 11. yüzyıla kadar olan zaman dilimi için bu görüşü taşımaktadır. 630'lardan itibaren bölgede başlayan İslami değişimlerin tümünü o, -bir kısıtlayıcılık olarak da yorumlanabilecek şekilde- Yunan-Roma-Pers Antik Çağı'nın son aşamasında olan İslami Geç Antik Çağ olarak değerlendirir. Bunu da bölüm boyunca izlediği temel parametreler üzerinden gerekçelendirir (ss.103-104). Yazar, Garth Fowden'in olgunlaşma teorisi de diyebileceğimiz miladi birinci bin yılın tüm bölgelere çağ ayrımı olarak belirlenmesi görüşüne olumlu yaklaşmaktadır. Buna göre Augustus'tan (ö.14) Ebû'r-Rayhân Muḥammed b. Aḥmed el-Bîrûnî'ye (ö.453/1061[?]) kadar olan süreç, birinci bin yıl olarak genel bir dönemlendirmeye ayrılabilir (ss.113-114). Bauer'in onaylayarak sunduğu bu yargıları tersten okumak suretiyle İslâm fetihlerinin ve İslamla birlikte

gelen diğer tüm değişimlerin herhangi bir çağ ayırımına neden olmadığı sonucuna varılmaktadır.

Yazar, Garth Fowden'ın olgunlaşma teorisini temel alarak Kâtib Çelebi (ö.1067/1657) ve Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. 'Alî eş-Şevkânî'nin (ö.1250/1834) bibliyografik eserleri üzerinden (*Keşfu'z-Zunûn* ile *Edebu't-Taleb ve Muntehâ'l-Erab*) mezkur teorinin bir sağlamlasını yapar. Bunun için ilgili eserlerde listelenen ve yazarın bunlar içerisinde seçmiş olduğu ilimlere dair yapıtların tarihlerinin olgunlaşma sürecine ne derece uyum sağladığı sorusuna cevap arar. Yazarın iddiası, seçilen ilim dallarındaki müelliflerin vefat tarihlerinin Fowden'ın "I. binyıl" teorisine uyum sağlıyor olması nedeniyle 11-12. yüzyıllara kadar olan tarihlerin olgunlaşma dönemi/biçimlendirici süreç olarak değerlendirilebileceği yönündedir. Daha açık bir ifadeyle lisan ilimleri, belagat, edebiyat teorisi, sözlük bilim, mantık, hukuk metodolojisi, *furû'u'l-fıkh*, *ilm-i kelâm*, tefsir, hadis, tarih yazımı, tıp gibi ilimlere taalluk eden eserlerin çoğunlukla 5/11. yüzyılın başı ve 6/12. yüzyılın ilk yarısında oluşum/olgunlaşma sürecini tamamladığı ifade edilmektedir. Dolayısıyla bu durum, yazara göre Fowden'ın "I. binyıl" teorisini destekleyici bir tasvir sunmaktadır. Bu da yazarın ilgili dönemi, "İslam'ın Geç Antik Çağ"ı olarak tanımlamasını sağlamaktadır. 6/12. yüzyıldan sonra ise biçimlendirici olgunlaşma sürecini "bilimlerin kesintisiz olarak gelişim gösterdiği" 13/19. yüzyıllar arası dönem izlemektedir (ss.133-134). Esermüellif tarihlendirmesi üzerinden kültürel-fikri vetirenin çağ ve dönemlendirmeye konu edildiği bu değerlendirmelerin birtakım çıkmazları bulunmaktadır. Yukarıdaki tarihlendirmeye örtüşmeyen ve İslam dünyasını adli bünye çerçevesinde doğrudan etkileyen Cengiz Han'ın (hs.1206-1227) yaşama faaliyetleri, yazarın sunduğu hangi kategorizasyona tabidir? Evvelinde bir örneği olmayan, Cengiz'in fetih hareketleriyle entelektüel anlamda yenice tanışılan, İlhanlılar, Memlükler ve tam anlamıyla Osmanlılar döneminde kanunnameler hazırlanması suretiyle ortaya çıkan yazın faaliyetinin, bu dönemlendirmede yeri nedir? Oluşum/olgunlaşma süreci gibi bir tanımlama, bundan sonra yeni oluşan bir ilmi/fikri düzlemin yaşanmadığı gibi bir çağrışım uyandırmaktadır. Oysa yukarıdaki sorularla paralel olarak *si-yâsetu's-şer'iyye* disiplininin yeni şekillenen bir alan olduğu söylenebilir. Bunun yanında yine yazarın tasnifine göre 'Abdurrahmân b. Muḥammed İbn Ḥaldûn'un (ö.808/1406) tarih ve içtimaiyata dair tezlerinin bir oluşum süreci var mıdır? Tarih düşüncesine dair o, kendisinden daha önce dile getirilmeyen pek çok tetkikin sahibidir. Ayrıca mevcut disiplinlere konu olan eserlerin zikredilen vetireye uyum sağlamadığı göz önünde bulundurulma-

lıdır. Örneğin lisan ilimlerine yönelik olgunlaşma diğerlerine nazaran biraz erken -mesela Ebū'l-Ḳāsım ez-Zeccācī (ö.337/949) ve Ebū'l-Feth İbn Cinnī (ö.392/1002) hatırlanabilir- olmuştur. Yazara göre bu durum, dil ilimlerine verilen ağırlık gereği tolere edilebilir niteliktedir (s.121). Lakin aynı durum hadis ilmi için de geçerlidir. Peki Ebū'l-Faḍl İbn Manzūr'un (ö.711/1311-12) *Lisānu'l-'Arab'ı*, mezkur tarihlendirmeye uymadığı için mi listeye alınmamıştır? Zira lügat ilminde olgunlaştırıcı bir yekuna sahiptir. Ek olarak yazarın ilgili teorinin sağlamasını yapmak amacıyla oluşturduğu tablodaki eserlerin seçmece oluşu, alternatif bir tablo oluşturma ihtimalinin pekala mümkün olduğunu da akla getirmektedir.

Bauer'in Kātib Çelebi ve eş-Şevkānī'nin eserleri üzerinden bir teori ispatlamaya çalışması değerlidir. Lakin kanaatimizce eksiktir. Onun, dönemlendirmede olgunlaştırıcı/biçimlendirici etkiyi görebilmesi için medrese müfredatlarına bakması gerekirdi. Bu çerçevede bölgesel bir örnek seçerek esasen müessir (veya olgunlaştırıcı ve biçimlendirici) eserlerin hangi yüzyıla denk düştüğünün tespitini yapabiliirdi. Bu bağlamda Baltacı'nın Osmanlı örneğinde yaptığı inceleme ve ulaştığı sonuçlar önemlidir. O, kanunnameler ve müderrislerin hayatlarını anlatan eserlerden topladığı verilerle 15 ve 16. yüzyıllarda çeşitli derecelerdeki (yirmili, otuzlu, kırklı, ellili haric, ellili dahil, sahn-ı seman, altmışlı) Osmanlı medreselerinde okutulan kitapları tespit etmiştir. Mezkur kitaplara bakıldığında birkaç eser dışında yazarın sunduğu tablodan uzak bir müfredatla karşılaşırız. Esasen Osmanlılar'ın, kendilerine tarihsel olarak daha yakın olan müelliflerin eserlerini okuttuğu gözden kaçmamaktadır.² Yazarın sunduğu tablodaki eserler incelenir ve akabinde Osmanlı medreselerinde okutulan eserlere göz atılırsa, olgunlaştırıcı teorinin burada geçerli olmadığı rahatlıkla anlaşılacaktır.³ Bu çerçevede yazarın listelediği tabloyla ortak olan eserlerden göze çarpan ve çoğunlukla şerhleri üzerinden okunan metinler Ebū Ya'qūb es-Sekkākī'nin (ö.626/1229) *Miftāhu'l-'Ulūm'u* ve Ebū'l-Ḥuseyn el-Ḳudūrī'nin *el-Muhtaşar'ı*, ez-Zemaḥşerī'nin (ö.538/1144) *el-Keşşāfı*, Ebū İshāk eş-Şirāzī'nin (ö.476/1083) *et-Tenbīh'i*, el-Ferrā' el-Begāvī'nin (ö.516/1122) *Meşābīhu's-Sunne'sidir*.⁴ Yukarıdaki disiplinlere dair aynı alanda farklı alimlerin eserlerinin okutulduğu kaydını düşmekle birlikte diğer ilimlere dair

² Mefail Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler," *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17:1 (2008), ss.29-30.

³ Burada bir kitap değerlendirmesinin sınırlarını aşmamak için yazarın sunduğu eserleri tekrar zikretmiyoruz. Kitabın 119. sayfasında yer alan tablodan eserlere ulaşılabilir.

⁴ Mefail Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler," ss.34-39, 44, 46.

okutulan onlarca eserin yazarın tablosunun dışında kalması, sunulan teori- nin sıhhatini sorgulatacak türdendir. İlimlerde tekamül/oluşum sürecinin bir dönemeleme ile kısıtlanmaktan ziyade, metin merkezli çıkarımlar yoluyla yapılması daha isabetli bir tercih olacaktır. Bu açıdan 11-12. yüzyıl öncesi ve sonrası gibi keskin ifadelerin tutarlılık payı kalmayacaktır. Sadece eserler değil, bir takım ilmi faaliyet ve düşünce ekolleri gelişirken, diğerleri de en baştan doğup olgunluk sürecine girebilir. Örneğin Hürüfîlik, bu bağ- lamda değerlendirilebilir. Bu batını akımın, yazarın tarihlendirmesinde bir karşılığı bulunmamaktadır. Dönemeleme oluşturma amacı, eş zamanlı ilerleyebilme gerçeğini göz ardı ettirmemelidir. İslam dünyasının dinamik yapısı, olgunlaşma/yeniden biçimlenme hareketleriyle gelişim saiklerinin birlikte yol almasını sağlayabilmiştir. Bu nedenle yazarın dayandığı tez zayıf ve fazla genellemecedir. Olgunlaşma/biçimlendirici dönemini betimleyen tez, kısıtlayıcı, yetersiz ve yeni keşifleri göz ardı edicidir. Sonuç olarak bu değerlendirmelerden ‘İslam’ın Geç Antik Çağ’ı gibi bir sonuca varmanın makul olmadığı anlaşılmaktadır.

Yazar, “emperyal tek tanrıcılığın” 11. yüzyılda başlayan göç hareketle- riyle sona erdiği görüşünü taşımaktadır. Bu süreçten sonra, özellikle Selçuk- lularla birlikte halifelerin “emperyal tek tanrıcılığın” temsilcisi olma vasıfla- rı kaybolmuştur (ss.139-140). Bu bağlamda yazarın kendisinden çok etki- lendiğini anladığımız Höfert’ten alıntılacağı bir başka pasaj şöyledir: “Tek Tanrı, tek inanç, tek dünya imparatorluğu, Tanrı’nın temsilcisi olarak tek halife, bu, Hristiyan emperyal tek tanrıcılığının Müslümanlıktaki devamıydı” (s.140). Bu iddianın İslam’ın ortaya çıkış şartları göz önünde bulunduruldu- ğunda ciddiye alınamayacağı açıktır. Evvela hilafet, din ve dünya işlerinin ayrıldığı bir kurum olarak tasarlanmamış olması hasebiyle Hristiyanlıktan ayrılır. Daha açık bir ifadeyle halife, bir din adamı değil; dini ve dünyevi işleri İslami manzumelere göre tanzim eden bir mutasarrıftır.

Bauer’in bu çalışması, kitabın başlığında sorulan sorunun cevaplanması açısından tatmin edici bir niteliktedir. Onun konuyu ele alırken bir el yaz- masından, bilim tarihi ile ilgili müze koleksiyonlarından, temel İslami ilim- leri alakadar eden neredeyse tüm ilimlerden taramalar yapmak suretiyle faydalandığı anlaşılmaktadır. Esasen eserin ikna edici vasfı da buradan gel- mektedir. 10. yüzyıla ait bir usturlaptan (s.78) İsmâ’îl b. Hammâd el- Cevherî’nin (ö.400/1009’dan önce) lügatine kadar farklılık arz eden örnek- lere göz atıldığında Orta Çağ kavramının sadece metinler veya salt tarihi değerlendirmeler etrafında ele alınmadığı fark edilmektedir. Kitabın, mev- cut literatürdeki benzer eserlerden ayrıldığı nokta, uğraştığı geniş medeni

birikimi, felsefi bir düzlemde değerlendirebilmesidir. Bunun yanında Höfert'ten destekle yeni bir çağ isimlendirmesi üzerine teklifte bulunması da önem arz etmektedir. Tercüme, Türkçe ifade kabiliyeti açısından yerindedir. Lakin Arabi terkip ve kelimelerin Türkçe transkripsiyondaki yazımıyla ilgili düzeltilmesi icap eden noktalar bulunmaktadır. Bauer'in dili, yer yer kapalı bir görünümde olsa da genel itibariyle açıklığını korumaktadır. Yazar, bu çalışmasıyla Orta Çağ, medeniyet, emperyalizm gibi kavramlar üzerinden yürütülen tartışmaya yeni bir bakış açısı getirmiştir.

Mezkur çalışmasıyla Bauer, Orta Çağ kavramına karşı meydan okuma sayılabilecek bir soruşturma içerisine girmiş ve bunu da iddialarının ve tespit ettiği çelişkilerin haklılığı çerçevesinde büyük oranda başarmıştır. İslam toplumunun (veya İslam hakimiyeti içerisinde yaşayan toplulukların) tarihi dönemlendirmedeki yerlerinin ne olmadığını tespitte önemli çıkarımlarda bulunan yazar, yine mevcut toplumun bu sefer ne olduğuna dair serrettiği teklif, öneri, çıkarım ve analizlerinde Orta Çağ kavramının sorunlu/problemlili oluşuna benzer bir yanılğı içerisine girmiştir. Onun İslam toplumlarının Orta Çağ'da seküler/dünyevi bir görünüm arz ettiği kabulü, İslam'ın din olarak geçmiş toplumlar üzerinde sanılanın aksine daha az bir ağırlığının olduğuna dair iddiası, Batı ile kıyaslandığında İslam toplumunda bireyleşmenin (ferdiyetçilik de denilebilir) daha evvel başladığına dair tahlili, İslami dönemlendirmenin emperyal tek tanrıcı bir yörüngede seyrettiği yönündeki ifadesi, bunun yanında İslami siyasetin, kurumların, devlet düzeninin esasen fethedilen bölgelerde yerleşik bulunan kurumların bir devamı olduğu çerçevesindeki savı, eleştiriye oldukça müsait beyanlardır. Ayrıca bu gibi değerlendirmeler, Orta Çağ kavramının İslam dünyasının yapısıyla uyuşmadığını dile getiren yazarın, sorunlu/problemlili bir kabulden bir diğer sorunlu/problemlili kabule yol alması açısından anlaşılmalıdır.



Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi; İslami ve Dinî Araştırmalar sahasında, yılda iki kez yayımlanan ve kör hakemlik sistemini uygulayan açık erişimli bir dergidir.

Dergide; “araştırma makalesi”, “araştırma notu ve yorum”, “eser değerlendirmesi”, “bilimsel toplantı değerlendirmesi” ve “vefa notu” kategorilerinde çalışmalar yayınlanır. *Dergiye* gönderilecek yazıların İlahiyat alt disiplinlerinden en az biriyle ilişkili olması ve Türkçe, İngilizce, Arapça, Farsça, Almanca veya Fransızca dillerinden birinde yazılmış olması beklenmektedir.

Dergi, yılda iki kez (Mayıs, Kasım) yayınlanır ve yayın periyoduna bağlı kalmaya özen gösterir. Araştırma makalesi kategorisindeki yazıların, derginin yayın tarihinden 3 ay öncesinde (Mayıs sayısı için en geç 28 Şubat tarihinde; Kasım sayısı için en geç 31 Ağustos tarihinde) gönderilmiş olması beklenir. Diğer kategorilerdeki yazıların ise yayın tarihinden 2 ay öncesine kadar (Mayıs sayısı için en geç 31 Mart tarihinde; Kasım Sayısı için en geç 30 Eylül tarihinde) gönderilmesi mümkündür. *Derginin* yayın tarihi geldiğinde, hakemeleme veya editöryal inceleme süreçleri tamamlanmamış olan makaleler bir sonraki sayıya tehir edilir.

Dergiye yazı başvuruları Dergipark sistemi üzerinden alınır (<https://dergipark.org.tr/auifd>). Bu

Journal of the Faculty of Divinity of Ankara University is a double-blind peer-reviewed open access academic journal published semi-annually in the fields of Islamic and Religious Studies.

The Journal publishes writings under the following categories: research articles, research notes and comment, book reviews, reviews of conferences and meetings, interviews, and tributary notes. Manuscripts are expected to be related to at least one of the sub-fields of Islamic and Religious Studies. The Journal accepts articles in Turkish, English, Arabic, Persian, German, and French.

The Journal is published twice a year (May, November). Research articles must be submitted at least three months before (February 28 for the May issue; August 31 for the November issue) and contributions in the other categories should be sent at least two months before the publication date (March 31 for the May issue; and September 30 for the November issue) to be considered for inclusion in the nearest issue. However, timely submission does not necessarily guarantee that the manuscripts will have undergone all the necessary steps to be published in that period of time. Articles whose reviewal and editorial processes have not been completed are postponed to the next issue.

The Journal requires that all authors submit all manuscripts online through the Dergipark system

nedenle yazı göndermek isteyenlerin söz konusu sisteme üye olmaları gerekmektedir. Bu konuda sıkıntı yaşayanlar bizimle iletişim (iladergi@ankara.edu.tr) kurabilirler.

Dergiye gönderilen yazıların, tamamı veya bir kısmı daha önceden başka bir yerde yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere gönderilmiş olmalıdır.

Dergiye gönderilen yazılar, sıkı bir intihal denetiminden geçirilir. Tüm yazılar, iki aşamalı bir değerlendirme sürecine tabidir. İlk aşamada, yazı muhtevası ve ele alış biçimi bakımından editörler kurulunca ödenetime tabi tutulur. Bu aşamada olumlu neticelenen yazılar, ikinci aşama olan kör hakemleme sürecine tabi tutulur. İlk aşama en az 15, ikinci aşama ise en az 30 gün sürebilmektedir. *Derginin* kapsamı ve beklentilerine uygun olan yazılar üç hakeme gönderilir; iki hakemin kanaatinin olumlu olması durumunda yayınlanmasına karar verilir.

Tüm yazılar; imlası, kaynakları ve dipnotları bakımından sıkı bir editöryal okumaya tabi tutulur. Editöryal okuma süreci, -yazının genişliği ve transliterasyon gereksinimine göre değişkenlik gösterebilmekle beraber- birkaç hafta sürebilmektedir.

Dergide bir sayıda aynı yazara ait birden fazla araştırma makalesi yayınlanamaz. Farklı kategorilerde olmak kaydıyla aynı yazara ait birden fazla yazının yayınlanması mümkündür ve bu hususta Editörler

(<https://dergipark.org.tr/auifd>). Authors who cannot submit online should contact (iladergi@ankara.edu.tr) so they could get help from the editorial team.

All or parts of the submitted manuscripts should not have been published previously or should not be under consideration elsewhere.

Manuscripts are checked against a plagiarism software during the initial evaluation process. All manuscripts undergo a two-tiered review: first, initial evaluation by the editorial staff for overall quality and interest, and second, peer-review process. The initial evaluation process normally takes approximately 15 days while the reviewing process takes approximately 30 days but occasionally much longer. Articles that fit *the Journal's* scope and standards are sent to three reviewers and those approved by at least two of the reviewers are accepted for publication.

Articles accepted for publication are rigorously edited and their sources and references are meticulously checked by the editorial board. This may take a few weeks and may possibly delay the publication of the article.

As a rule, *the Journal* does not publish more than one research paper of the same author in a single issue. It is, however, possible to publish more than one piece by the same author in different categories depending on the

Kurulunun kararı geçerlidir.

Yayınlanmasına karar verilen yazıların yayın hakkı *Dergiye* aittir. Bu nedenle hangi kategoride olursa olsun yazıların ilk başvurusunda, Telif Hakkı Devir Sözleşmesi'nin usulüne uygun bir şekilde doldurulması ve yazı ile birlikte sisteme yüklenmesi gerekmektedir.

Yazı göndereceklerin *AÜİF Dergisi Yayın Ahlakı ve Yayın İstismarı Belgesi*'ni önceden okuması beklenir.

Gönderilecek yazıların; kaynakça, tablolar, resimler ve ekler hariç olmak üzere 35 sayfayı geçmeyecek şekilde olması beklenir.

Yazarlar, ilk başvuru sürecindeki yazı versiyonlarında kimliklerini açığa çıkaracak şekilde kendi eserlerine atıfta bulunmamalıdır. Bu husus, kör bir hakemlik için önemlidir. Bu türden referanslara, yazının son versiyonunda yer verilmelidir.

Bütün yazıların, yazı içinde referansta bulunan eserleri ihtiva edecek bir kaynakçası olmalıdır. Arapça ve Farsça yazılar için, ayrıca Latin harfleriyle bir kaynakça hazırlanmalıdır.

Dergide tam transliterasyon yöntemi uygulanmaktadır. Bu nedenle yazıların, *AÜİF Dergisi Yayın Rehberi* doğrultusunda transliterasyonunun gerçekleştirilmiş olması beklenir.

Dergi, İngilizce yazıların dipnot ve kaynakçasının oluşturulmasında

Editorial Board's decision.

The publication rights of the articles to be published belong to *the Journal*. For this reason, in the initial submission of the manuscripts, regardless of the category of the manuscript, the Copyright Transfer Agreement must be filled out duly and uploaded to the system together with the manuscript.

Those who send an article are expected to read the Journal's Publication Ethics and Publication Malpractice Statement beforehand.

We expect manuscripts to be 35 pages or fewer, excluding bibliography, tables and figures, but still consider longer manuscripts.

The authors should avoid any self-reference that may reveal their identity to the reviewers. They can make the necessary changes and add the necessary references to the final version of the article.

All articles should include a bibliography of the works cited. Arabic and Persian articles should also be appended with a bibliography in Roman script.

The Journal applies the full transliteration system for Arabic, Persian, and the Ottoman Turkish. For this reason, we expect manuscripts to be transliterated according to the rules laid out in the *AUIFD* Transliteration Guide.

AUIFD follows the Chicago Manual of Style for citations and bibliography in

Chicago Manual of Style'i, Türkçe veya diğer dillerdeki yazılarda ise bunun biraz uyarlanmış halini takip eder.

Bütün yazılar için İngilizce ve Türkçe 150-250 kelimelik bir özet ile 5-8 kelimedenden oluşan anahtar kelimelerin hazırlanması beklenir.

Başvuru öncesinde, yazarların *AÜİFD Genel Yayın İlkelerini* okumaları beklenir. Yazıların, Microsoft Office Word programında Cambria fontu ile 11 punto büyüklüğünde ve 1.5 aralıklı yazılıp (.doc) veya (.docx) uzantılı olarak kaydedilmiş, sola hizalanmış ve başlıklar dahil tüm metnin "normal metin" olarak tanımlanmış olması gerekmektedir. Ayrıntılı bilgi için adresimize bakabilirsiniz:

English articles and modifies it in articles in Turkish and other languages.

All articles should include an abstract both in English and in Turkish of 150-200 words and 5-8 keywords.

Prior to the submission of the manuscripts to the journal, authors are expected to peruse the *AUIFD* Publication Guide. Manuscripts should be written in Microsoft Office Word with the Cambria font in 11-point size and 1.5-spaced (.doc) or (.docx) extension, left-aligned, and all text, including headings, should be defined as normal text. For detailed information you can visit our Web address:

<https://dergipark.org.tr/auifd>