

ISSN 1300-9672



**SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

**Review of the Faculty of Divinity
University of Süleyman Demirel**

H a k e m l i D e r g i

(Refereed Journal)

Yıl (Year): 2016/1

Sayı (Number): 36

Derginin Sahibi (Owner of the Journal)

S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Adına Dekan Prof. Dr. Rifat OKUDAN

Derginin Editörü (Editor-in-Chief of the Journal)

Doç. Dr. Hülya ALTUNYA

Dergi Yayın Kurulu (Editorial Board of the Journal)

Prof.Dr. Ali Galip GEZGİN
Prof.Dr. Murat SARICIK
Prof.Dr. Nasuh GÜNAY
Doç.Dr. Hasan Tefvik MARULCU
Doç.Dr. M.Sadık AKDEMİR
Yrd.Doç.Dr. Ali BULUT
Yrd.Doç.Dr. Azize UYGUN

Dizgi (Composition)

Halil GÜZEL

Kapak (Cover)

SDÜ Basın ve Halkla İlişkiler

Baskı (Print)

SDÜ Baskı Merkezi

SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli akademik bir dergidir ve yılda iki defa yayımlanır. Dergi, *MLA Directory of Periodicals* ile *MLA Master List of Periodicals*'a kayıtlı olup, *MLA International Bibliography* adlı uluslararası indeks tarafından taranmaktadır. Dergide yayımlanan İngilizce makaleler, 2006 yılı 16. sayıdan itibaren *Index Islamicus* adlı uluslararası indeks tarafından taranmaktadır.

Dergide yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayımlanan makale ve yazılar kaynak gösterilmek şartıyla iktibas ve atıf şeklinde kullanılabilir.

©İlahiyat Fakültesi Isparta-2016

İsteme Adresi (Communication Address)

SDÜ İlahiyat Fakültesi 32260 ISPARTA

Tlf: 0 246 211 01 51 Fax: 0 246 211 03 47

**BU SAYININ DANIŞMA VE HAKEM KURULU / BOARD OF
CONSULTANTS AND REFEREES OF THIS ISSUE**

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yıl: 2016/1, Sayı: 36
Review of the Faculty of Divinity, University of Suleyman Demirel Year:2016/1, Number:36

Süleyman Demirel Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin bu
sayısında yer alan makalelerin
danışma ve hakem kurulu üyeliğini
üstlenen aşağıdaki öğretim
üyelerine değerli katkılarından
dolayı teşekkür ederiz.

We are thankful to the scholars
listed below for their invaluable
contributions who have refereed the
articles of this issue in the
Suleyman Demirel University
Journal of the Faculty of Divinity.

Doç.Dr. Hülya ALTUNYA
Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof.Dr. Abdülgaffar ASLAN
Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof.Dr. Işıl BAYAR BRAVO
Ankara Üniversitesi Dil-Tarih Coğrafya Fakültesi

Yrd.Doç.Dr. Melek DİKMEN
Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç.Dr. Nejdet DURAK
Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof.Dr. Adem EFE
Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi

Prof.Dr. İbrahim EMİROĞLU
Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof.Dr. İsmail Hakkı GÖKSOY
Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof.Dr. Nasuh GÜNAY
Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof.Dr. Nevin KARABELA
Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç.Dr. Hasan Tevfik MARULCU
Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç.Dr. Ayşe Sıdıka OKTAY
Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof.Dr. Rifat OKUDAN
Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof.Dr. Talat SAKALLI
Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof.Dr. Kemal SÖZEN
Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof.Dr. Naim ŞAHİN
Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof.Dr. Kemaleddin TAŞ
Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof.Dr. Burhanettin TATAR
Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof.Dr. Süleyman TOPRAK
Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

İÇİNDEKİLER (CONTENTS)

M.Sadık AKDEMİR Ispartalı Şeyhülislâmlar 7 Shayk al-Islams from Isparta	
Hasan Tevfik MARULCU Bâtınî Te'vîl Bağlamında Şîî Takıyye Anlayışı..... 31 –Ehl-i Sünnet ve Şia Kelâmı Bağlamında Bir Değerlendirme– Shiite Taqiyyah Understanding in the Context of His Quranic Inner Commentary Methods – An Assessment in Terms of Ahl al-Sunnah and Shia Theology –	
Ramazan KAZAN El-Meydânî'nin <i>Mecmau 'l-Emsâl</i> Adlı Eserinde Hz. Peygamber'e Ait Vecizeler Ve Edebî Özellikleri (I) 49 The Apothegems of the Prophet Muhammad in al-Maidani's Work Named Majma' al-Amthal and the Literary Features of them	
Bilgehan Bengü TORTUK İbn Rüşd Felsefesinde Tanrı'nın Bilgisi ve Varoluş Arasındaki İlişki 75 Relation between the God's Knowledge and Existance in the Philosophy of Ibn Rushd	
Ahmed Hazim YAHYA ظاهرة المعنى الاصطلاحي في المعاجم العربية..... 95 Arapça Sözlüklerde Terim Anlam Olgusu	
Mustafa YEŞİL Dil ve Değer.....121 Language and Value	

Mahmut AVCI

Alman Kùltür Felsefesinin Türk Kùltür Düşüncesine Etkisi143
The Effect of German Cultural Philosophy on Turkish Culturel Idea

Seyyid Hüseyin NASR, Çeviren: Arife ÜNAL SÜNGÜ

İslâm Felsefesinde Varlık, Mahiyet ve Ontoloji Sorunu.....167
The Question of Existence and Quiddity and Ontology in Islamic Philosophy

ISPARTALI ŞEYHÜLİSLÂMLAR

M. Sadık AKDEMİR*

Öz

Osmanlı döneminde beş asırlık dönem itibariyle toplam 131 şeyhülislâm görev yapmıştır. Bazıları birden çok olmak üzere 175 kez atama gerçekleşmiştir. En uzun süreyle bu makamda kalan Ebu's-Suud Efendi 29 sene bu vazifeyi icra etmiştir. Memikzâde Mustafa Efendi ise 13 saatlik bir atamayla bu görevde en kısa kalan kimse olmuştur. Bu araştırmada, Osmanlı döneminde memleketi Isparta olan şeyhülislâmlar konu olarak ele alınmış ve kendileri ile ilgili detaylı bilgiler verilmeye çalışılmıştır. Buna göre Kanunî Sultan Süleyman döneminde Abdülkâdir Çelebi Efendi 3 ay, IV. Mehmed döneminde Hüsamzâde Abdurrahman Efendi 10 ay, Seyyid Mehmed Efendi 9,5 ay, Sultan II. Mustafa döneminde Yekçeşm Hüseyin Efendi 1 gün ve Sultan III. Selim döneminde Hamidzâde Mustafa Efendi 1,5 sene şeyhülislâm olarak görev yapmışlardır. XVI. asır Osmanlısında bir, XVII. asırda iki, XVIII. asırda bir ve XIX. asırda bir olmak üzere toplam Ispartalı 5(beş) şeyhülislâm vazife yapmıştır.

Anahtar Kelimeler: Isparta, Şeyhülislâm, Meşîhat, Müderrris.

Shayk al-Islams from Isparta

Abstract

Since the establishment of the Office of shayk al-Islam during the Ottoman period, a total of 131 shayk al-Islams served in charge of this office for about five centuries. A number of 175 appointments were made to this office, some of whom were assigned repeatedly more than one term. Ebu's-Suud Efendi has been the one who stayed in this position for the longest time, and he served as shayk al-Islam almost 29 years. Memikzade Mustafa Efendi has worked only for 13 hours, which was the shortest period in this position. In this study, the shayk al-Islams who were originly from Isparta during the Ottoman period have been dealt as the main subject and some detailed information about them have been

* Doç. Dr. Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı

given. Accordingly, Abdulqadir Chelebi Efendi officiated as shayk al-Islam for 3 months in the reign of Suleyman the Magnificent, Husamzade Abdurrahman Efendi for 10 months and Seyyid Mehmed Efendi for 9,5 months in the reign of Mehmed IV, Yekcheshm Huseyin Efendi for a day in the reign of Sultan Mustafa II and Hamidi Mustafa Efendi for 1,5 years in the reign of Sultan Selim III. Totally five shayk al-Islams from Isparta, one in 16th century, two in 17th century, one in 18th century and one in 19th century, served in the office of shayk al-Islam.

Key Words: Isparta, Shayk al-Islam, Sheikhdom, Mudarris.

A-Şeyhülislâmlık

Osmanlı Devleti'nde en yüksek dinî ve ilmî otoriteyi temsil eden bir makamdır. Şeyhülislâm tabiri ilk olarak hicrî dördüncü /milâdî onuncu asırda Horasan bölgesinde ortaya çıkmıştır. Fetvâ vermeye yetkili kılınan ulema ve fukaha için kullanılan bir sıfat olmuştur.¹

Şeyhülislâmlığın dini bir müessese haline gelişi Osmanlı devrinde gerçekleşmiştir. Osmanlılarda şeyhülislâmlığın ilk olarak hangi tarihte ihdas edildiği konusunda ihtilaf vardır. Bu hususta farklı görüşler ileri sürülmekle beraber genel kanı, uzun seneler Bursa kadılığı yapan Molla Fenâri'nin 828/1424 yılında Bursa müftülüğüne atanması ile fetvâ makamı başlamış olur.²

Osmanlı Devleti'nde "Müftül'-enâm", "Meşihat-ı İslâmiyye" diye de adlandırılan bu kurumun başına atanabilmek için oldukça uzun bir süreç gerekmekte idi. Bunun için, öncelikle onbeş-yirmi sene medreselerde müderrislik yaparak talebelere ders vermek, belli bazı mevleviyetlerde (kadılık vazifesi) bulunmak, İstanbul kadılığı, Anadolu kazaskerliği ve nihayetinde Rumeli kazaskerliği görevini yapmak icap ediyordu. Bazen Anadolu kazaskeri iken de şeyhülislâm olanlar oluyordu. Şeyhülislâm ilmiye sınıfının başı ve dini lider olması hasebiyle devlet başkanı olan bizzat padişah tarafından atanırdı. Atamalarda sadrazamın da etkisi görülebiliyordu.³

Osmanlı döneminde beş asırlık dönem itibariyle toplam 131 şeyhülislâm görev yapmıştır. Bazıları birden çok olmak üzere 175 kez atama gerçekleşmiştir. En uzun süreyle bu makamda kalan Ebu's-Suud Efendi 29 sene bu vazifeyi icra etmiştir. Memikzâde Mustafa Efendi ise 13 saatlik bir atamayla en kısa bu

¹ *İlmiyye Sâlnâmesi, Osmanlı İlmiyye Teşkilâtı ve Şeyhüislamı, Yayına Haz. Seyit Ali Kahraman, Ahmed Nezih Galitekin ve Cevdet Dadaş, İstanbul 1998, s. 26, (Meşihat-ı İslâmiyye .Tarihçesini yazan Ali Emîri'dir.); Murat Akgündüz, "Klasik Dönem Osmanlı Devlet Teşkilâtında Şeyhülislâmlık", *Türkler*, Ankara 2002, c.IX, s.847.*

² Mehmet İpşirli, "Şeyhülislâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.XXXIX, s.92.

³ Ziya Kazıcı, *İslâm Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, İstanbul 2006, s.233-240.

görevde kalan kimse olmuştur.⁴ Yine konumuzun içeriği olan Yekçeşm Hüseyin Efendi de bir gün meşihat makamında kalabilmiş ve akabinde azledilerek sürgüne gönderilmiştir.

Başlangıçta görevi şer'î konular üzerinde fetvâ vermekten ibaret olan şeyhülislamın vazife alanları sonraki dönemlerde genişletilmiştir. İlmî tevcihatlar şeyhülislamlara verilmiş, kadılıklara, mevleviyetlere, kazaskerliklere tayin ve dini müesseselere atama yetkisi ile donatılmışlardır.⁵

Osmanlı Devleti'nde ulaşılmış olduğumuz tespitlere göre memleketi Isparta olan beş kişi şeyhülislamlık vazifesinde bulunmuştur. Bu şeyhülislamlar kronolojik sıra ile aşağıda ele alınacaktır.

1. Abdülkadir Çelebi Efendi

Babasının ismi Mehmed olup Hamid Sancağı'na bağlı Isparta Kazası'ndandır. Abdülkadir Hamîdî veya Isparta Çelebisi olarak anılmıştır.⁶ Devrinin âlimlerinden çeşitli dersler okumuştur. Ulemâdan Hamîdî Seydî Efendi ve Zeyrekzâde Rükneddin Efendi'nin hizmetlerinde bulunmuş, Rükneddin Efendi'nin Bursa Sultan Medresesi'nde yardımcılığını yapmıştır.⁷ Hayatının ilk yıllarında Bursa'da müderrislik yapmıştır. Oldukça fakir olduğundan maişetini temin edebilmek için hususi muallimliklerde bulunmuştur. Bir süre sonra Kanûnî Sultan Süleyman'ın yakınlarından olan Mustafa Ağa'ya özel hocalık yaptı.⁸ Onun yardımı ve vesayetiyle İstanbul'da Hacı Hasanzâde, Bursa'da Sultan ve İstanbul'da Sahn-ı Seman medreselerinde müderrislik yapmıştır. Daha sonra müderrislik görevinden ayrılarak 1521 senesinde Abdülvâsi Çelebi yerine Bursa'ya kadı olarak atanmıştır. 1523 tarihinde de İstanbul Kadısı Muhyiddin Çelebi yerine kadı tayin edilmiştir. Yine aynı sene Anadolu Kazaskerliğine terfi etmiştir. On dört sene kadar bu görevini yürüten Abdülkadir Efendi, 1537 tarihinde kendisine 150 akçe bağlanmak suretiyle emekliye sevk edildi.⁹ Aynı yıl

⁴ İpşirli, "Şeyhülislâm", *DİA*, c.XXXIX, s.93.

⁵ Geniş bilgi için bkz., İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilatı*, Ankara 1988, s.173-214; Kazıcı, s.242-245; Akgündüz, s.850-853; İpşirli, "Şeyhülislâm", *DİA*, c.XXXIX, s.93.

⁶ Mehmet İpşirli, "Abdülkadir Hamîdî Çelebi", *DİA*, İstanbul 1988, c.I, s.240.

⁷ Mecdî Mehmed Efendi, *Şakâik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri, Hadaiku'ş-Şakaik*, Neşre Haz. Abdülkadir Özcan, İstanbul 1989, c.I, s.441.

⁸ *İlmiyye Sâlnâmesi*, s.310.

⁹ İpşirli, Abdülkadir Efendi'nin birçok hadiseye dahil olduğunu, bunlar arasında Rumeli Kazaskeri Fenârizâde ile birlikte Molla Kâbız'ı Dîvân-ı Hümâyün'da yargılamadaki başarısızlığından dolayı padişah tarafından azarlandığını ve ilmi yetersizlik ve bazı siyasi meselelerden dolayı azledildiğini söyler. Geniş bilgi için bkz. İpşirli, "Abdülkadir Hamîdî Çelebi", *DİA*, c.I s.240; İsmail Hakkı Uzunçarşılı Abdülkadir Efendi'nin kazaskerlikten azlını de şu şekilde izah etmektedir; "Sultan Süleyman Korfo Seferi'nden geri dönüp Serez'e geldiği sırada Anadolu ve Rumeli kazaskerleri Muhiddin ve Kadri Efendileri

Hac farızasını yerine getirmek üzere Mekke'ye gitmiş ve daha sonra İstanbul'a dönmüştür.¹⁰

1a.Şeyhüslâmlığa Atanması

1542 tarihinde Şeyhüslâm Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin görevinden azledilmesinden sonra Abdülkadir Efendi Meşihat Makamı'na tayin edilmiştir. Osmanlı Devleti'nde Şeyhüslâmlık makamından azledilmezlik prensibi böylece ilk defa Çivizâde'nin azliyle bozulmuş oluyordu. Çivizâde dürüstlüğü ve ilmî yeterliliğinin yanı sıra bazı fikhî meselelerde çok sert bir tutum takınmış ve alışlagelenin dışında fetvalar verdiğinden dolayı, tarihler onun bu yüzden azledildiğini belirtir. Ayrıca bazı önde gelen tasavvuf ehlini aşırı şekilde tenkit etmesi, para vakıflarına karşı çıkması ve abdest alırken mest üzerine mesh yapılmasına karşı çıkması gibi konular başta Ebu's-Suud Efendi gibi bazı ulemanın tepkisini çekmiş ve azline giden yolu açmıştır.¹¹ İşte bu netameli meşihat azli sonrası Abdülkadir Efendi Şeyhüslâmlık vazifesine getirilmiştir.

Abdülkadir Efendi üç ay kadar bu vazifede kaldıktan sonra hastalanarak görevden emekliliğini talep etmiştir. Kendisine 200 akçe emekli maaşı bağlanmış, o da emekliliğini geçirmek üzere Bursa'ya yerleşmeyi tercih etmiştir. Bursa'da kendi adına mescid ve medrese inşa ettirmiştir. Abdülkadir Efendi, 1548 tarihinde 70 yaşını aşmış olduğu halde vefat etmiş ve yaptırmış olduğu mescid ve medrese haziresinde yer alan Musa Baba merkadi civarına defnedilmiştir. Kendisine devrin iki şairi tarafından ebced hesabıyla vefat tarihi düşürülmüştür. Hicri 955 tarihine tekabül eden "Geçdi ol fâzıl" ve "Ruhuna rahmet ola" sözleri vefat tarihidir.¹²

Abdülkadir Çelebi âlim, fâzıl, cömert ve şair bir şahsiyet olarak tanınır. Fıkha dair oldukça kıymetli mecmuası,¹³ pek çok şiirleri, gazelleri ve kasideleri

yanına alıp beraberce musahebe edip giderlerken bu görüşme esnasında bir sır olarak kalmış olan Damad İbrahim Paşa'nın katlinin sebebini sormuşlar; onların bu sorgusundan padişahın canı sıkılarak her iki kazaskeri de azledip İstanbul kadısı Ebu's-Suud'u Rumeli ve Mısır kadısı Çivizâde'yi Anadolu kazaskeri yapmıştır." Bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Ankara 1983, c. II, s.359.

¹⁰ Mecdî Mehmed Efendi, s.441-442; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmani*, Yayına Haz. Nuri Akbayar, Eski Yazıdan Aktaran Seyit Ali Kahraman, İstanbul 1996, c. I, s.115.

¹¹ Geniş bilgi için bkz., Lütfi Paşa, *Tevârih-i Âli Osman*, İstanbul 1341, s.390-392, Mecdî Mehmed Efendi, s.446-448, *İlmiyye Sâlnâmesi*, s.307, Mehmet İpşirli, "Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi", *DİA*, c.VIII, s.348-349.

¹² Mecdî Mehmed Efendi, s.442; *Sicill-i Osmani*, c. I, s.115; *İlmiyye Sâlnâmesi*, s. 310.

¹³ Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri I-II-III ve Ahmed Remzî Akyürek- Miiftâhu 'l-Kütüb ve Esâmi-i Müellifin Fihristi* (Tıpkıbasım-Dizin), Haz. Mustafa Tatcı, Cemâl Kurnaz, Ankara 2000, c.I, s.357.

vardır. Türkçe Leyla ve Mecnun isimli bir eseri de mevcuttur.¹⁴ Çelebi Efendi'ye ait bir şiir şöyledir:

*Saf dil olup sebk-i rûh evvel mi rûşen gibi
Tîre tab' olub gerân-ı cân olma derdden gibi
Halka gibi kimsenin kapusuna urma kulağ
Bakma hemselik sarayından yakaruzen gibi
Hâkim olsun ilim gibi kes teallük ırkını
Cânibinin birine meyl itme vehim ve zan gibi
İstikâmet virmek istersen mezâc-ı âleme
Kâh zahm ur kâh merhem fikrin it rekzen gibi
Tîr-ü pertâbı gibi himmet pûriyle menzil âl
Bir kadem vârub gerü dönme yine sekzen gibi.¹⁵*

Ayrıca şuarâ tezkirelerinde kendisi ile ilgili şu bilgiler yer almaktadır;¹⁶ “Abdülkadir Efendi fazilet ve himmet sahibi bir kimse idi. Allah'ın kendisine vermiş olduğu zekâ anlayışa kimse müyesser olmamıştır. Parlak ve taze zihin sahibi olarak bilinmekteydi. Yumuşak huyluluğu, cömertliği ve çok merhametli oluşu ile temayüz etmiş bir şahsiyetti. Fazilet süsüyle bezenmiş, iyi huylarla donanmış, zamanının fâzıl ve kâmil kişisiydi. Padişah Tevarih-i Ali Osman'ı Arapça terkiplerle yazmayı ona emretmişti. Bu işle uğraştılar. Tabiatının letafeti ve zihninin doğruluğu yüzünden sevilmiş, şiire ve inşâya yatkınlığı, ilim ve marifete olan ilgisi rağbet görmüştür. Kendine ait epeyce şiirleri mevcuttur. Memuriyetten ayrılmaya karar verip tekaüdünü istediğinde bu beyti haline uygun söylemiştir:”

*Ne dūd-ı âteş-i hasrete reşk oduyla dâğım var
Ferâgat mülkine şahım ne tuğum ne otağım var.*

O'na ait bir diğer şiir de şöyledir:
*Hançerin üzre düşüp virmediği cân ânu
Cânı andan sakınur sanma sakınur ânu
Deşt-i ğam peyki geçinmiş nice yıllar Mecnûn
Ey dirîğa yalnız buldı deli meydânu
Ey Mesîha deheninden umarım yine şifâ
Derdi virenden umar hasta gönül dermânu*

¹⁴ Beyâni Mustafa bin Carullah, *Tezkiretü 'ş-Şuarâ*, Eleştirmeli Baskıya Hazırlayan, İbrahim Kutluk, Ankara 1997, s.222.

¹⁵ Mecdî Mehmed Efendi, s.443.

¹⁶ Kastamonulu Latîfi, *Tezkire-i Latîfi*, İstanbul 1314, s.272-273; Edirmeli Sehî, *Tezkire-i Sehî*, (nşr. Mehmed Şükrü), İstanbul 1325, s.30; Kınalı-zade Hasan Çelebi, *Tezkiretüş-şuarâ*, Eleştirmeli Baskıya Hazırlayan, İbrahim Kutluk, Ankara 1989, c.II, s.793-795; Mustafa İsen, *Sehî Bey Tezkiresi (Heşt Behişt)*, Ankara 1998, s.79-80.

2.Abdurrahman Efendi (Hüsamzâde)

Tulumcu Hüsâm Efendi'nin oğlu olup 1594 senesinde dünyaya geldi. Babası Hüsameddin Efendi olarak bilinmektedir. Hamid Sancağı'na bağlı Uluborlu Kazası'nda dünyaya gelmiştir. (Sicill-i Osmani'de yanlışlık olarak Hüsameddin Efendi'nin Bolulu olduğu kayıtlıdır. Doğrusu Uluborlu olacaktır.) İlim tahsil edebilmek için genç yaşta İstanbul'a gelmiştir. Çeşitli ulemeden ders aldıktan sonra 1582 tarihinde 40 akçe karşılığında Molla Gürani Medresesine atanmıştır. Sırasıyla 1588 senesinde Firuz Ağa, 1595'de Sekban Ali, 1596 tarihinde Kılıç Ali Paşa, 1599'da Siyavuş Paşa Sultani, 1062'de Sahn-ı Seman ve 1604 tarihinde de Ayasofya-i Kebir medreselerinde müderrislik yapmıştır. Ağustos 1604 tarihinde de Kudüs'e kadı olarak atanmıştır. 1614'de Halep Kadısı olmuştur. Daha sonra 1618 Eyüp, 1619'da Bursa kadılığında bulunmuştur. 1623 tarihinde Edirne'ye tayin edilirken, 1625 senesinde de İstanbul kadılığına getirilmiştir. Bir yılını tamamlamadan emekliye ayrılmıştır. 11 Temmuz 1645 tarihinde 90 yaşını aşmış bir halde İstanbul'da vefat etmiştir. Yeni Mevlevihane Kapısı'nda Yaylak denilen yerde bir cami inşa ettirmiş olup cenazesi de burada bulunan hazireye defnedilmiştir. Kendisine Tulumcu lakabının verilmesinin sebebi de şöyledir: Padişah III. Murad oğlu Şehzâde Mehmed için At Meydanı'ndaki İbrahim Paşa Sarayı'nda bir sünnet düğünü merasimi tertip ettirmişti. Bu merasimde çok sayıdaki kişi çeşitli eğlenceler düzenleyerek düğüne iştirak etmişlerdi. Huzurda eğlenceler devam ederken Hüsameddin Efendi de kendince orijinal bir düzen bulmak istemiş ve bu amaçla katranlamış olduğu bir tulumu giyerek ansızın kalabalık halkın içine girivermişti. Herkes gülüşerek sağa sola savrulmuş ve padişahın da bu tuhaf buluş ve davranış hoşuna gitmişti. Böylelikle padişah Hüsam Efendi'yi himayesine almış ve çeşitli ata ve hediyelerle taltif etmişti. Bu tarihten itibaren kendisine Tulumcu Hüsam denilerek tarihte böyle şöhret bulmuş oluyordu.¹⁷

Abdurrahman Efendi medrese tahsilini bitirdikten sonra Şeyhülislâm Hocazâde Mehmed Efendi'den mülâzemet aldı.¹⁸ Daha sonra sırasıyla aşağıda

¹⁷ Şeyhî Mehmed Efendi, *Şakâik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri, Vekâyi'ul-Fuzalâ*, Neşre Haz. Abdülkadir Özcan, İstanbul 1989, c.III, s.14-125. Şehzâde Mehmed'in 1582 tarihinde gerçekleşen bu sünnet düğünü, sadece Osmanlı Devleti'nde değil tüm dünya üzerinde gelmiş geçmiş en muhteşem merasim olduğuna tarihçiler hem fikirdir. Bu merasim 52 gün boyunca devam etmiş ve çok farklı türde eğlence tertip edilmiştir. (Geniş bilgi için bkz. Mehmet Arslan, "Osmanlı'da Bir Muhteşem Şenlik: Şehzâde Sultan Mehmet'in (III. Mehmet) Sünnet Düğünü", *Türkler*, Ankara 2002, c.XI, s.871-886.

¹⁸ Mülâzemet: Osmanlı Devleti'nde medreselerin en yükseği sayılan Sahn-ı Seman ve Sahn-ı Süleymaniye medreselerinden birinde yükseköğrenim görerek icazet aldıktan sonra bir müderrisliğe atanmak için beklemeye denir. Müderris namzedi nevbet denilen müderrislik veya kadılık için sıra beklerdi. Önceleri yedi yıllık mülâzemet süresini dolduran danışmend rûûs imtihanına girer muvaffak olursa müderris tayin edilir, olamazsa kadı olabilir veya askeri sınıfa geçerek zeamet sahibi olabilirdi. Şeyhülislam ve kazaskerlerin kendilerine ait mülâzemet kontenjanları var idi. Abdurrahman Efendi de şeyhülislam

verildiği üzere çeşitli medreselerde müderrislik görevlerini ifa etti: (Atanma tarihlerine göre)

Atanma Tarihi	Selefi (Kendinden önceki müderris)	Atandığı Medrese
Mayıs 1623	Menteşzâde Ahmed Efendi	Mesih Paşa Medresesi
Kasım 1627	Rahmetullah Efendi	Haydar Paşa Medresesi
Mayıs 1629	Memikzâde Mustafa Efendi	Rüstem Paşa Medresesi
Şubat 1631	Hasan Efendizâde Şeyh Mehmed Efendi	Fatma Sultan Medresesi
Nisan 1631	Maksûd Efendi	ikinci kez Rüstem Paşa Medresesi
Haziran 1633	Rahmetullah Efendi	Sahn-ı Seman Medresesi
Temmuz 1634	Memikzâde Efendi	Ayşe Sultan Medresesi
Ocak 1636	Hamîdî Şeyhzâde Ahmed Efendi	Ayasofya Medresesi
Nisan 1639	Şeyhzâde Efendi	Süleymaniye Medresesi

Abdurrahman Efendi çeşitli medreselerde müderrislik vazifesi yaptıktan sonra kadılık mesleğine geçti. İlk olarak Şubat 1641 tarihinde Muslihiddinzâde Seyyid Abdullah Efendi yerine Halep kadısı oldu. Daha sonra Kasım 1641'de İsmet Mehmed Efendi yerine Şam'a atandı. Ekim 1642 tarihinde de bu görevinden azledildi ve yerine Atlu Davud Efendi tayin edildi. Nihayetinde de Nisan 1644 senesinde İstanbul kadısı Zeynelabidin Efendi görevinden azledilerek yerine de Abdurrahman Efendi kadılık makamına getirildi. 1645 yılında kendisine Uzunca Âbad Hasköy arpalığı ihsan buyuruldu. Ekim 1649 tarihinde de Kubbe Kulakzâde Mehmed Efendi yerine Anadolu Kazaskerliği görevine tayin edildi. Ertesi yıl görevinden azledildi ve yerine Kudüsâde Şeyh Mehmed Efendi kazasker oldu. 1651 senesinde kendisine Tırnova ve Sahra kazaları arpalık olarak verildi. Ağustos 1652 tarihinde ise Hanefî Mehmed Efendi yerine Rumeli kazaskerliğine atandı. Daha önceki arpalıkları da Hocasâde Mesud Efendi'ye tevdi edildi. Bir yıl kadar bu görevini icra ederek emekliye ayrılan Abdurrahman Efendi'nin yerine Memikzâde Mustafa Efendi kazasker oldu. Daha sonra kendisine Üsküdar Kazası arpalıkları ikram edildi.¹⁹

2a.Şeyhülislâmlığa Atanması

Abdurrahman Efendi'nin gerek şeyhülislâmlığa atanması gerekse bu görevden azledilmesi Osmanlı Devleti'nin buhranlı dönemlerine rastlamaktadır.

kontenjanından mülâzım olmuştur. Geniş bilgi için bkz; Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, s.45-53.

¹⁹ Şeyhi Mehmed Efendi, *Şakâik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri, Vekâyi 'ul-Fuzalâ*, Neşre Haz. Abdülkadir Özcan, İstanbul 1989, c.III, s.370-371.

Meşihat vazifesine getirilişi şu şekilde gerçekleşmiştir; Padişah IV. Mehmed zamanında Vezîr-i Azam Derviş Paşa'nın hastalığı sebebiyle sadaret görevi Halep Valisi İbşir Paşa'ya verilmişti. Paşa aynı zamanda I. Ahmed'in kızı Ayşe Sultan ile de nişanlı idi. Ancak İbşir Paşa oldukça cahil, şöhret meraklısı, nerede ne konuşulacağını bilmeyen ve öte taraftan başına topladığı sekban ve levendlerle halka karşı türlü eziyet ve zulüm yapıyordu. Söz anlamaz bir vezir olduğu için isyanını önleyebilmek için vezirlik verilmişti. Sadaret makamında iken de kısa sürede devlet kademesi ve asker içinde hoşnutsuzluklar artmış ve sonunda yeniçeri kendisine karşı ayaklanmıştı. Asilerin isteği doğrultusunda paşanın kellesi istenmiş, Şeyhülislam Ebû Saîd Mehmed Efendi de paşa taraftarı olduğundan asiler onun da öldürülmesini talep edince, padişah İbşir Paşa'yı idam ettirmiş, Şeyhülislamı da görevinden azletmişti. Şeyhülislam, Nakîb'ül-eşraf Zeyrekzâde Abdurrahman Efendi'nin gayretleri sonucu ölümden kurtulabilmişti. Bu karışıklar içerisinde Hüsamzâde Abdurrahman Efendi 11 Mayıs 1655 tarihinde Meşihat makamına tayin edilmiş oldu.²⁰ İlk başlarda bu görevi pek kabul etmek istemedi idiyse de fazla dayanamayıp meşihata devam etmek durumunda kaldı.²¹

Hüsamzâde on ay kadar bu makamda kaldıktan sonra yeniçeri isyanları onun da felaketine sebep oldu. Tarihte Çınar Vak'ası veya Vak'ay-ı Vakvakiyye²²

²⁰ Geniş bilgi için bkz., Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c.III, s.272-286; Baron Joseph Von Hammer Purgstall, *Büyük Osmanlı Tarihi*, İstanbul 1990, c.V, s.561-565.

²¹ *İlmiye Salnâmesi*, s.379.

²² "XVII. yüzyılın başlarından itibaren Osmanlı Devleti idarî yönden oldukça karışık bir döneme girmiştir. Bu durum özellikle IV. Murad devrinden sonra daha da artmış, çocuk yaşta tahta geçen Sultan IV. Mehmed'in devlet idaresine hâkim olamaması yüzünden sarayda vâlîde sultanlar ve iç ağalar nüfuz kazanmıştı. Devlet erkânı arasındaki rekabet ve geçimsizlik ise son haddine varmıştı. İmparatorluğun malî durumu da pek iyi değildi. Ulûfeleri zamanında ödeyemeyen devlet askere züüf, kırkık ve kızıl (bakır çok) akçe vermek zorunda kalmış, aldığı bu paradan dolayı da asker arasında memnuniyetsizlik baş gösterdiği gibi esnafla aralarında anlaşmazlıklar çıkmaya başlamıştı. Bu ortamda Girit'teki savaştan dönen ve dokuz taksit maaşlarını alamayan bir kısım yeniçeriler, kendilerine muhatap alacak kimse bulamadılar ve isyana karar verdiler. Bu sırada ulûfelerini alamamış olan sipahiler de yeniçeri kışlalarının bulunduğu Etmeydanı'na geldiler ve 2 Mart 1656 Cuma günü onlarla birleştiler. Nihayet yeniçeri ve sipahilerden bazı önde gelen kimseler zorbaların başına geçerek, "Yarın sabah ayak divanı isteriz" diye saraya haber gönderdiler. Bu fitne kusurlu görülen ocak ağalarından bazılarının değiştirilmesine ve isteklerinden vazgeçmeleri için âsilere haber gönderilmesine rağmen zorbalar taleplerinde ısrar ettiler. Âsiler 4 Mart Pazar günü Etmeydanı'ndan Atmeydanı'na geçerek aynı gün Şeyhülislâm Hüsamzâde'nin adamlarından olup bu olayda ara buluculuk yapmak isteyen Kara Abdullah Ağa'yı meydanda öldürdüler. Daha sonra padişahı tekrar ayak divanına davet ettiler. Abdurrahman Efendi'nin saray ağaları tarafından tutması ve padişahı ayak divanına gitmekten alıkoymak istemesi üzerine azledildi; yerine Memikzâde şeyhülislâmlığa getirildi. Sonunda bütün bu işlere sebep olan Enderun ve Bîrun erkânından otuz kadar ağanın ismini vererek bunların başlarını istediler. Daha sonraki günlerde de saray içinden ve dışından otuz kadar devlet adamı yakalandıkları

diye adlandırılan olay sonrası meşihattan istifa etti. Yerine de Memikzâde Mustafa Efendi tayin edildi. Azlinden sonra kendi isteği üzerine Şubat 1656 tarihinde Uşşâkîzâde Abdurrahim Efendi'nin yerine Kudüs kadılığına tayin edildi. Daha sonra sırasıyla kendisine 9 Ekim 1657'de Medine kadılığı, Mart 1658'de Kütahya arpalığı, Mart 1659'da Trablusşam kadılığı ve Temmuzda da Mısır'da Cize kadılığı arpalığı tevcih edildi. On sene kadar Mısır'da yaşadı. Eylül 1670 tarihinde de burada vefat etti.²³ Ebced hesabıyla târih-i vefâtı "El-Murtezâ"dır.²⁴

Kendisi aynı zamanda Padişah IV. Murad'ın hat hocalığını yapmıştır. İyi bir kemankeş olup, elleriyle çok ağır eşyaları kaldırırdı. Aynı zamanda iyi bir binici olup pehlivandı. Tefsir ilminde oldukça ileri olup "Keşşâf Tefsiri"ne de oldukça vâkıftı. Ayrıca fıkıh ilminde kendisini göstermiş ve behre-i tâm olarak sıfatlandırılmıştır. Hat sanatında da özellikle talik yazıda "Îmâd-ı Rûm" diye tabir edilirdi.²⁵ Mısır'da bulunduğu sıralarda talik yazı hususunda burada hocalık yapmıştır. Kendisinin eski yazılara ve antika eşyalara merakı da bulunmaktaydı.²⁶

3.Seyyid Mehmed Emin Efendi (Sun'îzâde)

Padişah I. Ahmed döneminde Halep kadısı olan Kara Sun'î olarak bilinen Sun'ullah Efendi'nin oğludur. Kara Sun'î olarak şöhret bulmuş olan Sun'ullah Efendi, Isparta'ya bağlı Yalvaç Kazasındandır. 1552 tarihinde dünyaya gelmiştir. Bahaeddinzâde Efendi'den mülâzim olmuştur. İlmî tahsilinden sonra Başçı İbrahim Medresesine müderris tayin olunmuştur. Sonra sırasıyla, Ekim 1595 tarihinde Anadolu Kazaskeri Hocazâde Mehmed Efendi'nin nazarı dikkatini çekmiş ve kendisine tezkirecilik vazifesi verilmiştir. Bir yıl sonra Mahmud Paşa Medresesine tayin olundu. Temmuz 1601'de Edirne Kapıda Mihrimah Sultan pâyesi aldı. Ocak 1603 tarihinde Üç Şerefeli Medreseye tayin olunurken, Şubat ayında da Haseki Pâyesi ile terfi olundu. Nisan 1604'de Sahn-ı Seman'a atandı. Temmuz 1605 senesinde Âmed (Diyarbakır) kadılığı teklif edildiyse de bu görevi kabul etmemiş, tekrar Sahn'a atanmıştır. Müderrislik hayatından sonra kadılık görevlerine getirilmiştir. Ağustos 1606 yılında Üsküdar kadısı oldu. Dört ay

yerlerde öldürüldüler. Bunların cesetleri âsiler tarafından Sultanahmet Meydanı'ndaki çınar ağaçlarına asıldı. Bundan dolayı bu olaya Osmanlı tarihinde "Çınar Vak'ası" adı verildi. Aynı zamanda bu manzara, meyveleri insan şeklinde bir ağaca benzetildiğinden tarihimize "Vak'a-i Vakvakiyye" adıyla da meşhur oldu. İsyanın sonunda zorbalardan arzusuyula sadâret ve meşihat makamlarında ve diğer dairelerde değişiklikler yapıldı. Nihayet 8 Mart 1656 günü sipahilerin ulûfeleri kuruş olarak çıktı. Âsiler de idamını istedikleri kimselerin henüz ele geçmeyenlerinin ileride katledilmesi şartıyla dağıldılar, böylece isyan sona erdi." (Bkz., Münir Aktepe, "Çınar Vak'ası", *DİA*, c.VIII, s.301-302.)

²³ Şeyhî Mehmed Efendi, c.III, s.371.

²⁴ *İlmiye Salnâmesi*, s.380.

²⁵ *Sicill-i Osmani*, c.I, s.91; *İlmiye Salnâmesi*, s.380.

²⁶ Naîmâ Mustafa Efendi, *Târih-i Na'imâ (Ravzatü'l-Hüseyn Fî Hulâsati Ahbâri'l-Hâfikayn)*, Haz. Mehmet İpşirli, Ankara 2007, c.III, s.1528.

sonrasında Yenişehir Kazasına tayin edildi. Haziran 1610 tarihinde ise Halep kadılığına getirildi. Bir yıldan biraz fazla bu vazifede kaldı. Şubat 1614 tarihinde de babasının kendisine 63 yaşında (sinn-i Nebevi) vefat edeceğini söylemesi kerametiyle vefat etmiştir.²⁷

Seyyid Mehmed Emin Efendi 1614 tarihinde dünyaya gelmiştir. Anne tarafından Emir Sultan hazretlerinin torunlarındanır. Mehmed Emin Efendi ilk olarak tahsilini babasından almış daha sonra İstanbul'a gelerek devrin âlimlerinden dersler almıştır. Özellikle Azmizâde Efendi'den ilim tahsil etmiş olup eğitimini tamamlamıştır. Osman Hânî Ömer Efendi'ye mülâzim olmuştur. Daha sonra sırasıyla çeşitli medreselerde müderrislik görevlerini ifa etti:²⁸ (Atanma tarihlerine göre)

Atanma Tarihi	Selefi (Kendinden önceki müderris)	Atandığı Medrese
Ekim 1627	Yaylazâde Yahya Efendi	Nişancı Paşay-ı Atık Medresesi
Haziran 1630	Şeyhzâde Mehmed Efendi	Yahya Efendi Medresesi
Eylül 1632	İsmailzâde Mehmed Efendi	Murad Paşay-ı Cedid Medresesi
Mart 1634	İsmailzâde Efendi	Sahn-ı Seman Medresesi
Temmuz 1637	Hakim İshak Damadı Ahmed Efendi	Şâh Sultan Medresesi
Nisan 1639	Hüsanzâde Abdurrahman Efendi	Ayasofya-i Kebir Medresesi
Ağustos 1640	Şeyhzâde Efendi	Süleymâniye Medresesi

Seyyid Mehmed Emin Efendi çeşitli medreselerde 14 yıl kadar müderrislik vazifesi yaptıktan sonra kadılık mesleğine geçti. İlk olarak Ekim 1641 tarihinde Kudsizâde Şeyh Mehmed Efendi yerine Selânik kadısı oldu. Selânik kadılığı görevi azlinden önce kendisine Edirne pâyesi tevcih edildi ve ardından Temmuz 1643 tarihinde mazul oldu. Ağustos 1646 yılında Kürd Molla Çelebi yerine Bursa pâyesiyle Halep'e kadı olarak tayin edildi.²⁹ 6 ay kadar görevde kaldıktan sonra Ocak 1647'de Zeynelabidin Efendi'den boşalan Kahire kadılığına atandı. Bir seneden az bu vazifede kaldıktan sonra bu görevden azledildi. İki sene kadar nevbet (görev bekleme) sürecinden sonra Temmuz 1649 tarihinde Kemal Efendizâde İbrahim Efendi yerine İstanbul kadısı oldu. Bir yıllık görevden sonra

²⁷ Nevizâde Atâî, *Şakâik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri, Hadâik-ül-Hakâik fî Tekmilât-i Şakâik*, Neşre Haz. Abdülkadir Özcan, İstanbul 1989, c. II, s.571.

²⁸ Şeyhî Mehmed Efendi, c.III. s.316-318.

²⁹ Naîmâ, c.III, s.1112.

12 Ağustos 1650'de mazul oldu. Yerine Hocasâde Ali Efendi kadı tayin edildi.³⁰ İstanbul kadılığından azlinden sonra kendisine Güzelhisar ve Tokat arpalıkları verildi.³¹

Eylül 1654 tarihine gelince dördüncü kez Anadolu kazaskeri olan İmamzâde Şeyh Mehmed Efendi'nin görevinden azledilmesinden sonra Seyyid Mehmed Efendi Anadolu Kazaskerliğine getirildi. Bu göreve gelmezden evvel dönemin şeyhülislâmı Bahâî Efendi tarafından kendisine defalarca Anadolu kazaskerliğini vaad edilmiş ancak hiçbir şekilde vaadini yerine getirmemiştir. Bundan dolayı Seyyid Mehmed'in büyük bir üzüntü duyduğu belirtilir. Naîmâ tarihinde bu durum şu şekilde tavsif edilmektedir: "Hüsanzâde ve Kemalzâde sadrından ma'zûl olup Memikzâde Rumeli ve Rumeli pâyesiyile, İmamzâde def'a-i râbiada Anadolu sadrı olup molların Sun'izâde ile kadîmi dostluğu ve tufûliyetinden beri ülfeti olduğuna binaen Anadolu sadrın bi'd-defeat kendüye va'd etmişti. Kemalzâde'nin başarısızlığı ortaya çıkınca kimin kazasker olacağı hususu dile gelince; Feth-i kelâm edip "Hele bu defa ol herif olmuş oldu, bizim tahminimiz İnşallah anın yerine Anadolu'yu size tevcih etmektir, indimizde meczûmdur tahallûf etmez mukarrer bilesiz" deyü Sun'izâde'ye va'd etmiş idi." Sun'izâde de bunun üzerine el etek öpmüş ve o sırada mecliste bulunanlar da mübarek olsun diye tebrik etmişlerdi. Ancak tekrar dördüncü kez İmamzâde bu göreve atanınca Sun'izâde hayal kırıklığına uğramıştır. Bu durumla ilgili de şu mısrayı dile getirmiştir:

Sen rûy-ı dili va'd mi sanursun miskîn
Tekellüfsüz delil-i hulf olur peymânı elbette
(Sen tunç dili vad mi sanırsın zavallı)
(Zorluğa katlanmaksızın ahdi elbette sözde durmamanın delili olur)

Bu durum tabiatıyla Sun'izâde'yi çok üzmüş ve bir daha şeyhülislamın kapısına gitmemek için yemin etmişti. Gerçi aralarında daha önceden bir arpalık hususunda bir soğukluk da bulunmaktaydı. Sun'izâde arkadaşlarına; "Gördünüz mü devletliyle küçükten bir yerde büyüyüp mâbeyinde bu kadar ahd-ü mevâsik var iken zaman-ı fetvâsında zerre kadar terfi-i şân edecek himmetine nâil olmadık. Şu bî vefâlığa ne buyurursunuz" diye de serzeniş ve şikayette de bulunmuştu.³²

Nihayet 24 Eylül 1654 Anadolu kazaskerliği makamına tayin edilen Seyyid Mehmed bir sene kadar bu vazifeyi icra etmiş ve Ağustos 1655 tarihinde de emekli olmuştur. Aynı zamanda kendisine Rumeli pâyesi verilmiştir. Kendisine emekliliği için Sire kazası arpalık olarak verildi. İki sene sonra ise Mayıs 1657'de Boluvî Mustafa Efendi yerine Rumeli kazaskerliğine atandı. Bir

³⁰ Naîmâ, c.III, s.1267.

³¹ Şeyhî Mehmed Efendi, c.III. s.31-318.

³² Naîmâ, c.III, s.1491-1492.

yıl kadar bu görevi yürütmüş ve azledilerek yerine Bestanzâde Abdülkerim Efendi atanmıştır. Arpalık olarak Tırnova ve Sahra kazaları verilmiştir. Mart 1660 tarihinde İsmetî Mehmed Efendi yerine ikinci kez Rumeli kazaskerliğine getirilmiştir.³³

3a.Şeyhülislâmlığa Atanması

Seyyid Mehmed Emin Efendi kazaskerlik vazifesini icra ederken 3 Şubat 1662 tarihinde, Köprülü Fâzıl Ahmed Paşa ile anlaşmazlığa düşen Şeyhülislam Esîrî Mehmed Efendi'nin azli üzerine şeyhülislâmlık makamına getirildi. Kendisinden boşalan Rumeli kazaskerliği görevine de Minkârîzâde Yahya Efendi atandı.³⁴ İlginçtir ki, “Ketebühü'l fakîr Mehmed el-Emîn” lafzı ebced hesabıyla meşîhata atanma tarihini yani 1072 (1662) tarihini vermektedir.³⁵

Kaynaklar Mehmed Emin Efendi'nin gayet hafif meşreb bir şahsiyete sahip olduğunu ve meşîhat makamının vakarını korumaya iktidarı olmadığını beyan ederler. Bunun içindir ki on ay kadar kısa bir süre bu makamda kalabilmiş ve 21 Kasım 1662 tarihinde azledilmiştir.³⁶ Başka bir gerekçe ise de Melâmiyye tarikatında kutub derecesine kadar yükselmiş olan Sütçü Beşir Ağa ile müridlerinin idamlarına fetva vermesidir.³⁷

Görevden azlinden sonra kendisine emeklilik olarak, Abdülkadir Efendi yerine ikinci kez Tırnova ve Sahra kazaları arpalık bağlanmıştı. Akabinde İstanbul Beşiktaş'ta bulunan yalısına çekilerek inziva hayatı yaşamaya başlamıştır. Üç sene kadar sonra yalısında iken Muharrem 1076 (Temmuz 1665) tarihinde vefat etmiştir. Cenazesi de Üsküdar'da bulunan Aziz Mahmud Hüdayi Efendi Dergahı civarına defnedilmiştir.³⁸ Seyyid Mehmed Efendi hüsn-ü hat

³³ Şeyhî Mehmed Efendi, c.III. s.316-318; *İlmiye Salnâmesi*, s.391-392.

³⁴ Şeyhî Mehmed Efendi, c.III. s.316-318; Tahsin Özcan, “Seyyid Mehmed Emin Efendi”, *DİA*, c.XXXVII, s.69.

³⁵ Şeyhî Mehmed Efendi, c.III. s.318.

³⁶ *İlmiye Salnâmesi*, s.392.

³⁷ “Bostancılar Ocağı'nda uzun yıllar görev yaptıktan sonra emekli olduğunda Silivri'de satın aldığı çiftliğinde inek yetiştirip sütçülük yaptığı için “Sütçü” lakabıyla tanınan Beşir Ağa, son dönemlerine doğru hakkında zındık ve mühlid olduğuna dair şâyialar çıkması üzerine Sadrazam Köprülü Fâzıl Ahmed Paşa'nın emriyle başlatılan tahkikat neticesinde Şeyhülislâm Sun'îzâde Seyyid Mehmed Emin Efendi'nin fetvasıyla Fenerbahçe koyunda boğularak idam edilmiş ve cesedi denize atılmıştır (1073/1663). La'lîzâde'nin ifadelerinden, bu olayın ardından Sun'îzâde'yi protesto eden otuz kırk müridinin de şeyhülislâmın fetvasıyla idam edildiği anlaşılmaktadır. Yine La'lîzâde'ye göre bu idamlar müridlerin ve halkın yanı sıra ulemânın da tepkisine yol açmış, “şer'an sabit olmaksızın töhmetle otuz kırk adamın katline fetva vermekle” suçlanan Şeyhülislâm Sun'îzâde azledilerek yerine Minkârîzâde Yahyâ Efendi getirilmiştir.” Bkz. “Melâmiyye”, *DİA*, c. XXIX, s.32.

³⁸ Şeyhî Mehmed Efendi, c.III. s.318; *İlmiye Salnâmesi*, s.392.

sanatında özellikle ta'lik yazı türünde üstat sayılabilecek bir maharete de sahipti. Ta'lik hattında hocası Derviş Abd-i Mevlevî idi.³⁹

4.Yekçeşm Hüseyin Efendi

Babasının ismi Ahmed olan Hüseyin Efendi'nin memleketi Hamid Sancağı'dır. Kaynaklar Hamid'in neresinden olduğunu belirtmemektedir. Yekçeşm tek gözlü demektir. Muhtemel ki, gözlerinden birinde bir özürlü olması dolayısıyla kendisine böyle bir lakap verilmiştir. Memleketinde devrinin âlimlerinden ilim tahsil ettikten sonra İstanbul'a giderek burada da ilim yoluna dâhil olmuştur. İstanbul'da Şeyhülislam Minkârizâde Yahya Efendi Âsitanesine intisâb ederek Molla Şeref sayesinde 40 akçeli medreseden mezun olarak müderrislik görevine aday olmuştur. Daha sonra sırasıyla çeşitli medreselerde müderrislik görevlerini ifa etmiştir:⁴⁰ (Atanma tarihlerine göre)

Atanma Tarihi	Selefi (Kendinden önceki müderris)	Atandığı Medrese
Temmuz 1681	Abdurrahman Efendi	Halil Paşa Medresesi
Şubat 1685	Celep Hüseyin Efendi	Kepenekçi Sinan Medresesi
Aralık 1687	Galat Şaban Efendi	Damad Efendi Medresesi
Kasım 1688	Müstakim Mehmed Efendi	Hacı Hasanzâde Dârülfâdesi
Aralık 1688	Sahaf Şeyhzâde es-Seyyid Mehmed Efendi	Gazanfer Ağa Medresesi
Mayıs 1689	Sirkeciâde Abdullah Efendi	Sahn-ı Semân Medresesi

Müderrislik görevlerinden sonra Yekçeşm Hüseyin Efendi kadılık vazifesine geçti. Sadrazam Köprülüzâde Mustafa Paşa'ya yakınlığından ötürü, Temmuz 1689 tarihinde Ordû-yu Hümâyûn kadılığına atandı. Gümüş Ayakzâde Mehmed Efendi'ye ait olan Zamn maa Foça kazaları kendisine arpalık olarak verildi. Osmanlı ordusu ile birlikte Niş ve Belgrad seferlerine iştirak etti. Niş ve Belgrad'ın fethedilmesinden sonra Aralık 1690 tarihinde İstanbul'a döndü. Haziran 1691'de Seyyid Yakup Efendi yerine Yenişehir kadılığına atandı.

³⁹ “Derviş Abdi, Türkler’ce ta’lik olarak adlandırılan nesta’lik hattının Mîr İmâd üslûbuyla Osmanlılar’a intikal zincirinde birinci halkayı teşkil eder. Bu üslûp talebelerinden Tophaneli Mahmud Nûri’den (ö. 1080/1669) Yesârî Mehmed Efendi’ye (ö. 1213/1798) kadar nesilden nesile sürüp gitmiştir. Derviş Abdi’nin tesbit edilen diğer talebeleri şunlardır: Cevrî (ö. 1065/1654), Ahmed Tıflî (ö. 1071/1660), Şeyhülislâm Sun’îzâde Seyyid Mehmed Emin (ö. 1076/1665), Şeyhülislâm Tulumcuzâde Abdurrahman (ö. 1081/1670), Şeyh Sun’ullah (ö. 1095/1684), Kazasker Beyâzîzâde Ahmed (ö. 1098/1687).” Bkz. M. Uğur Derman, “Derviş Abd-i Mevlevî”, *DİA*, c. IX, s.190-191.

⁴⁰ Şeyhî Mehmed Efendi, c.IV. s.255-256.

Arpalıkları da Abdurrahîmzâde Yahya Efendi'ye aktarıldı. Temmuz 1692 senesinde bu görevinden azledilerek yerine de Şemseddin Mehmed Efendi atandı. Mart 1697 yılında Edirne pâyesi verilmiş buna ek olarak da Tabip Süleyman Efendi yerine de Şam'a atandı. Bir yıldan fazlaca burada vazife yapmış daha sonra Temmuz 1698 tarihinde buradan azledilmiş ve yerine Çivizâde Atâullah Efendi tayin edilmiştir. Ocak 1699'da Bafra Kazası kadılığına zammiye (ek) olarak Hattat Osman Efendi mahlûlünden Yalakabâd Kazası arpalık verilmiştir. Ekim 1700 tarihinde Yalakabâd Kadılığı Şeyhülislam Feyzullah Efendi'nin oğlu Seyyid Ahmed Efendi'ye verilince, Bafra kadılığı yeniden kendisine bedel olarak verildi. Aralık 1702 senesinde de Mirza Efendizâde Şeyhy Mehmed Efendi yerine Edirne kadılığı verildi. Tarihte Edirne Vakası⁴¹ diye meşhur olmuş dönemde 15 Ağustos 1703 tarihinde Anadolu kazaskeri Şeyhülislam Feyzullah Efendi'nin oğlu Seyyid Mustafa Efendi azledilerek Hüseyin Efendi tayin edilmiştir.⁴²

4a.Şeyhülislâmlığa Atanması

Edirne Vak'ası sırasında 23 Temmuz 1703 tarihinde yeniçeriler Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'yi azlettirip sonunda türlü eziyetler neticesinde öldürdükten sonra yerine Paşmakcızâde Seyyid Ali Efendi'yi tayin ettirmek istemişler, Ali Efendi ise işin sonunu kendisi açısından hayırlı görmemiş ve görevi kabule pek yanaşmamıştır. Ayrıca hastalığından bahisle, mafsal ağrılarının arttığını ve yürümede sıkıntı çektiğini, evden çıkamadığını asilere inandırmıştı. İki gün sonra İmam Mehmed Efendi meşihate getirildiyse de, önceki şeyhülislâmın azledilmesi resmi olarak gerçekleşmemişti. Asilerin isteği olarak Ali Efendi'nin atanması talebi haberi Edirne'de bulunan Padişah II. Mustafa'ya gelince, Ali Efendi'nin tayinini onaylayan hattı İstanbul'a yolladı (31 Temmuz 1703). Ancak öte taraftan padişah asilerin kendisini hal' etmek üzere Edirne'ye harekete geçtiğini öğrenince daha önce yaptığı tayinleri hiçe sayarak 20 Ağustos 1703 tarihinde şeyhülislâmlığı Yekçeşm Hüseyin Efendi'ye verdi. Fakat bu görev ancak üç gün sürdü (bazı kaynaklarda bir gün diye geçer) ve III. Ahmed'in cülûsu üzerine âsilerin daha önce bu makama tayin ettirdiği İmâm- Mehmed Efendi'nin meşihatı resmîyet kazanmış oldu. III. Ahmed'in hükümdar oluşu ve ortalığın sakinleşmesinin ardından 26 Ocak 1704 tarihinde şeyhülislâmlık ikinci defa Ali Efendi'ye verildi.⁴³

⁴¹ 1703 yılında çıkan, Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'nin ölümü, II. Mustafa'nın tahttan indirilmesi ve yerine III. Ahmed'in cülûsu ile sonuçlanan ayaklanma. Şeyhülislam Feyzullah Efendi'nin içine düştüğü pek çok hoşnutsuzluk ve oğullarını Rumeli ve Anadolu Kazaskerliklerine atattırması ve ulema arasında had safhaya çıkan huzursuzluklar bir isyan hareketine dönüşmüştür. Kazaskerlerin ve şeyhülislâmın azledilmesi ve öldürülmesi, akabinde padişah değişikliğine neden olan bir olaydır. Geniş bilgi için bkz., Abdülkadir Özcan, "Edirne Vak'ası", *DİA*, c.XX, s.445-446. Ayrıca Edirne Vak'ası ile ilgili daha geniş bilgi için bkz, Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c.IV, s.24-46.

⁴² Şeyhî Mehmed Efendi, c.IV. s.255-256.

⁴³ Şeyhî Mehmed Efendi, c.IV. s.255-256; *İlmiye Salnâmesi*, s.398; Mehmet İpşirli, "Paşmakcızâde, Ali Efendi", *DİA*, c.XXXIV, s.185-186.

Yekçeşm Hüseyin Efendi'den boşalan Anadolu kazaskerliği Kavukçuzâde Abdullah Efendi'ye, Edirne kadılığı da Bekli Şaban Efendi'ye tevcih olunmuştu. Birkaç günlük meşihat görevi ve azlinden sonra Hüseyin Efendi Edirne'ye götürüldü ve Çavuşlar Kâtibi Mustafa Efendi'nin evinde hapsedildi. Akabinde 24 Ağustos 1703 tarihinde Kıbrıs'a sürgüne gönderildi. Sürgün hayatının altıncı ayında Şubat 1704 senesinde Kıbrıs'ta Hakk'ın rahmetine kavuştu. Burada bulunan Ayasofya Cami sahasına defnedildi. Güzel ahlak sahibi, saf kalpli ve temiz bir mümin bir kimse olarak bilinirdi.⁴⁴

5.Hamîdîzâde Mustafa Efendi

Sultan III. Mustafa'ya hocalık yapan, Mısır'da kadılık görevini icra ederken vefat eden Hamîdî Mehmed Efendi'nin oğludur. Hamîdî Mehmed Efendi'nin isminden de anlaşılacağı üzere memleketi Hamid (Isparta)'dır. Çok farklı yerlerde müderrislik vazifesi icra ettikten sonra ilk defa Mayıs 1759 tarihinde Sultan III. Mustafa'nın huzur derslerine⁴⁵ iştirak eden beş kişiden biri olmuştur. Daha sonra Üsküdar'a kadı olarak tayin edilmiş, mesleğindeki aşırı hırsından dolayı 12 Eylül 1760 tarihinde azledilerek Gelibolu'ya sürgüne gönderilmiştir. Daha sonra fazlına binaen affedilmiş ve Mısır'a kadılık vazifesi yapmak üzere atanmıştır. Burada vazife yaparken Aralık 1760 tarihinde vefat etmiştir. Dönemin önemli sayılabilecek ilim adamlarından bir tanesi idi.⁴⁶

Oğlu Mustafa Efendi ise 1731 tarihinde dünyaya gelmiştir. Çok zeki olmasından dolayı genç yaşta iken iyi bir tahsil hayatı olmuş, 1754 tarihinde Murtaza Efendi diye adlandırılan müderrislik sınavına iştirak ederek çok iyi bir derece ile müderris olmuştur. Sonra saray hocalığına getirilmiş, burada iken ilim

⁴⁴ Şeyhî Mehmed Efendi, c.IV. s.256; *Sicill-i Osmani*, c.III, s.708.

⁴⁵ Huzur Dersleri: "Osmanlılar'da 1759'dan 1924 yılında hilâfetin kaldırılmasına kadar ramazan ayında padişahın huzurunda yapılan tefsir derslerine denmektedir. Huzur derslerine örnek olabilecek ilk sistemli uygulamanın III. Ahmed zamanında Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa tarafından 1724 yapıldığı bilinmektedir İbrâhim Paşa, devrinin tanınmış âlimlerini bazı ramazanlarda kendi sarayında toplayarak onlara Kur'an'dan bazı âyetlerin tartışmalı tefsirini yaptırmış, 1140 Ramazanında (Nisan 1728) bu derslerden birine III. Ahmed de katılarak başından sonuna kadar takip etmiştir. III. Mustafa'nın, babası III. Ahmed'in yanında genç bir şehzade olarak bu derslere katılması ve bundan etkilenerek huzur derslerini ihdas etmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Daha sonraki padişahlar da bu geleneği sürdürmüşlerdir. Nitekim 1168 Ramazanında (Haziran 1755) III. Osman'ın, Şerefâbâd'da kütüphane hocası Hamîdî Efendi'yi huzuruna davet ederek tefsir dersi yaptırdığı ve dersin sonunda ona ihsanlarda bulunduğu görülmektedir. Huzur derslerinde dersi takrir eden âlime "mukarrir", müzakereci durumunda olan âlimlere önceleri "tâlip", daha sonra "muhatap" denilmiştir. Bir mukarrir ve beş muhatapla başlayan bu derslerde muhatapların sayısı zaman içinde artmış, eksilmiş, ders adediyle günleri, saatleri ve dersin süresi değişikliğe uğramıştır." Geniş bilgi için bkz; Mehmet İpşirli, "Huzur Dersleri", *DİA*, c.XVIII, s.441-444.

⁴⁶ *Sicill-i Osmani*, c. III, s.978, Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, Sadeleştirilen; Dündar Günday, İstanbul 1973, c.VI, s.136.

ve fen dallarında kendisini geliştirmiş ve bu esnada Nakşibendi Tarikatı'na intisâb etmiştir. Sufi bir hayat tarzı benimsediğinden saray halkının da muhabbetini kazanmıştır. Enderun ve Birun'da talebe yetiştirmiş, yapmış olduğu dini ve tasavvufi sohbetlerle manevi anlamda meclisine iştirak edenleri irşâd etmiştir. Zahir ve batın ilimlerde de kendisini yetiştirmesini bilmıştır. Özellikle okuyup yazdığı duaların çocuklarına iyi geldiğini düşünen I: Abdülhamid Han kendisinin manevi etkisi altına girmişti. Bu gibi sâikler neticesinde Mustafa Efendi yükselmeye başladı.⁴⁷ Önce Eyüp kadısı oldu. Sonra 16 Mayıs 1786 tarihinde Mekke pâyesi verildi.⁴⁸ Anadolu payesine kadar çıkmış, padişah ile seferlere iştirak etmiş ve devletin pek çok sırrına da vâkıf olmuştu. Anadolu kazaskeri olduğunda 50 yaşlarında idi. (Şubat 1787). Nisan 1789 tarihinde de kendisine Rumeli pâyesi verildi.⁴⁹

1789 tarihinde Sultan III. Selim tahta çıkınca, ikbal yıldızının söneceğini söyleyenler olduysa da, saray erkânının Hamîdîzâde'ye büyük teveccüh göstermeleri onun yerini korumasını sağlamakla kalmadı, Enderun ve Birun'da haylice taraftarı olmasından dolayıdır ki, Sultan Selim ileride yapmayı tasarladığı mülki ıslahat ve düzenin sağlanması hususunda yerini daha da kuvvetlendirdi.⁵⁰ III. Selim tahta çıkışının onbirinci gününde, ilk meşveret toplantısında, öncelikli olarak ilmiyenin ıslah edilmesini istediğinden kendi başkanlığındaki toplantıya Sadaret kaymakamı, Şeyhülislam, kazaskerler, Sekbanbaşı, Reisülküttâb, Defterdâr ve bazı ilim erbabını davet etmişti. Daha önce kaleme aldırıldığı ıslahat lâyihasını okuttuktan sonra meclistekilerin hepsinden tek tek görüşlerini aldı. O tarihte Anadolu Kazaskeri olan Hamîdîzâde Mustafa Efendi'nin mütalaası çok hoşuna gitti. Böylece Hamîdîzâde için ikbal kapısı aralanmış oluyordu.⁵¹

5a.Şeyhülislâmlığa Atanması

Sultan III. Selim'in tahta çıkmasına müteakip Şeyhülislâm Mehmed Kâmil Efendi'nin yerine daha önce de meşihat makamında bulunan Esad Efendîzâde Mehmed Şerif Efendi yeniden atanmıştı. Ancak genç padişah askerî, mülkî, adlî ve ilmi alanlarda yenilik yapma arzusunda olduğundan, yanında kendisine ayak uydurabilecek genç, cesur ve faal kimselerin olmasını istiyordu.

⁴⁷ Ahmed Cevdet Paşa Hamîdîzâde'nin kısa sürede ve hızlı yükselişi hakkında şu izâhatı yapmaktadır: "Zamanın bilginlerinden Hamîdîzâde Mustafa Efendi resmî atıp tutmalarla Sudur'a katılmıştı. Ancak onun bile böyle kısa zaman içinde tarikde ilerlemesi bilgin ve fazıl oluşu nedeniyle değil de yalnız güzel konuşmak, büyü ve tılsım ile ilgisi olan terekki menzeleti olmuşdu." Bkz. Ahmed Cevdet Paşa, c.IV, s.360.

⁴⁸ Ahmed Vâsıf Efendi, *Mehâsinü'l-Âsâr ve Hakâikü'l-Ahbâr*, Yay.Haz. Mücteba İlgürel, Ankara 1994, s.243.

⁴⁹ *İlmiye Salnâmesi*, s.452-453, *Sicill-i Osmani*, c. IV, s.1169; Ahmed Cevdet Paşa, c.V, s.6-7; Mehmet İpşirli, "Mustafa Efendi, Hamîdîzâde", *DİA*, c.XXXI, s.298.

⁵⁰ Ahmed Cevdet Paşa, c.V, s.7.

⁵¹ Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, s.255-256.

Hâlihazırdaki Şeyhülislâm Mehmed Şerif Efendi ise yetmiş yaşlarında olduğundan, üstelik padişahın tebdil olarak gezmelerinde silahla dolaşması ve tüfek atmasından hoşlanmayıp bu duruma itiraz etmesinden dolayı padişahın canını sıkış ve göreve devam etmesini istemedi. Bunun üzerine 17 Ekim 1789 tarihinde meşihat görevinden azledildi. Mehmed Şerif Efendi azlinden sekiz ay sonra da vefat etti.⁵²

Bu azil Hamîdîzâde Mustafa Efendi'nin önünü açarak, bu defa meşihat görevi 17 Ekim 1789 tarihinde kendisine tevcih edildi. Zaten az bir zaman öncesinde kendisinin Rumeli Kazaskerliğine atanması şeyhülislâmlık için bir ön hazırlık idi. Göreve atanır atanmaz, devlet işlerinin halledilmesi hususunda geniş yetkiler verilmiş ve ilk önce asırlardan bu yana bozulmaya yüz tutmuş ilmiyenin ıslahına girişti. Bunun için yapacağı işlere engel olabileceğini tahmin ettiği, İstanbul'da bulunan üç mâzul şeyhülislâmı arpalıklarına gönderdi. Bu şeyhülislamlar Dürrîzâde Arif, Müftîzâde Ahmed ve Mehmed Kamil efendiler idi. Bu üç şahsın birden İstanbul dışına çıkarılması padişahı tereddüde düşürdü idiyse de yeni şeyhülislâma verdiği yetkileri çiğnememek için pek ses çıkarmadı. Öte taraftan Hamîdîzâde ıslah hareketlerini yerine getirebilmek için pek çok şeye müdahale etmeye kalkışmış ve sağını solunu kırmaya başlamıştı. Akıllıca davranmak yerine, ifrat ve tefrit derecesinde davrandığından epeyce düşman kazandı. İlmiye sınıfının gerçekten düzeltilmeye ihtiyacı olmasına rağmen, eski durumun devam etmesi taraftarı olan ilmiye sınıfını ve devlet erkânını incitmeye başlamış hatta aleyhinde taraftar oluşmasına neden olmuştu.⁵³

Hamîdîzâde Mustafa Efendi, zamanının önde gelen âlimlerinden olması hasebiyle, devlet ve din işlerinin düzelmesi hususunda kendisinden pek çok fayda sağlanacağı umuluyordu. Esasında iş ehline verilmiş olduğundan, kendisi ilim adamlarının ıslah ve düzene koyulması meselesinde epeyce mesai harcamıştı. Mesaisini daha fazla devlet işlerinde harcamak istemesinden mütevellit, mektup ve fetvalarında zaman kaybına uğramamak için mühür kullanmayı âdet edinmişti. Yine yapmış olduğu işler arasında; eski Şeyhülislâm İbrahim Efendi ve eski Hekimbaşı Hayrullah Efendi ile bazı ileri gelen ulemanın arpalıklarının ellerinden alınarak sürgüne gönderilmesi teklifi üzerine, Padişah: “Şeyhülislâmlıktan azledilmiş birkaç efendi gitti, ne faydası görüldü. Kabahatleri nedir bilinmiyor. Bunlar benim bir şeyim değil. Lakin pek çok olursa hem efendi duacımız ve hem ben dile geliriz. Karışıklık çıkarılmasına neden olur. Arpalıklarını aldı, yeter. Efendi duacımıza böyle bildiresin”, diye bir hatt-ı hümayûn çıkarılmıştı. Ayrıca, Gelenbevî İsmâil Efendi'yi “rü'yet-i hilâl”den ziyade hesaba önem veren görüşlerinden dolayı şiddetle eleştirip ona bir tekdîr-nâme gönderdi. Buna çok üzülen Gelenbevî beyin kanaması sonucu felç olup kısa süre sonra öldü. Onun bu

⁵² Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c.IV, s.499.

⁵³ *İlmiye Salnâmesi*, s.453; Ahmed Cevdet Paşa, c.V, s.8, s.150; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c.IV, s.508.

haksız davranışının onu kendisine rakip olarak görmesinden kaynaklandığı bildirilir. Bütün bunlardan ziyadesi, bazı kaynaklarda, Hamîdîzâde'nin tabiatında kendini beğenmişlik ve kin bulunuyordu ifadesi vardır. Haksız yere ulemanın başta ileri gelenlerinin birçoğunun istikbalini söndürüp nicelerini de vatanından etmişti. Son olarak, Şeyhülislamın hiçbir şekilde hatır gönül dinlemeksizin, biraz da zor kullanarak ıslahat hareketi iyiden iyiye rahatsızlıkları artırmış ve nihayetinde bu hoşnutsuzluk Sultan III. Selim'e kadar intikal ettirilmişti. Gittikçe artan sert ve ağır tutum artık padişahı da bezdirmiş, sonunda 13 Mart 1791 tarihinde şeyhülislâmı azletmiştir. Meşihat makamında onyedinci ay on gün kalabilmiştir. Azlinden sonra yerine Yahya Tevfik Efendi atanmıştır.⁵⁴

Hamîdîzâde şeyhülislamlıktan azlinden sonra, ilk önce İncirköyü'nde sonra Eyüp'te ikametine izin verildi. Dürrîzâde Mehmed Arif Efendi'nin şeyhülislamlığına kadar İstanbul'da ikamet etti. Daha önce kendisinin Arif Efendi'ye yaptığını bu sefer yeni şeyhülislam aynıyla mukabele ederek Mustafa Efendi'yi arpalığı olan Manisa'ya gönderdi. Daha sonra Hacca giden Mustafa Efendi, hac dönüşünden sonra tekrar Manisa'ya geldi ve vefatına kadar burada ikamet etti. 25 Kasım 1793 tarihinde vefat etti ve buraya defnedildi.⁵⁵ Ölümü ile ilgili Tarih-i Cevdet'te; "Vefat haberini alan düşmanları da rahat bir nefes almıştır." İbaresini geçmektedir.⁵⁶ Tarihe seçkin bir âlim, sûfileri seven ve erdemli bir yapıya sahip bir zât olarak geçmiştir.⁵⁷

Sonuç

Osmanlı Devleti zamanında ilmî ve dînî müesseselerin başı olan şeyhülislâmlik kurumu gerek devlet, gerek üst kademe yöneticiler ve gerekse halk için çok ehemmiyetli bir makamdı. Onun içindir ki, bu makama gelebilmek için çok uzun ve meşakkatli merhaleler kat etmek gerekmekteydi. Herkes medreselerden mezun olabilir ve nihayetinde müderris olabilirdi. Ancak meşihat makamına ulaşabilmek için meslekte çok iyi olmak yetmiyor, aynı zamanda akıl ve zekânın yanı sıra talihin de yaver gitmesi gerekiyordu. Şeyhülislâmların hayat hikâyelerine baktığımız zaman hemen hepsinin iyi bir tahsil hayatının olduğu, çeşitli medreselerde müderrislik yaptığı, kadılık mesleğinden geçtiği, önemli büyük şehirlerde fetva makamına geldikleri ve nihayetinde Anadolu ve Rumeli kazaskerliği görevlerine getirildikleri görülür. Nihayetinde de en son mertebe olan Şeyhülislâmlik makamı gelmektedir.

⁵⁴ Ahmed Cevdet Paşa, c.V, s.150-153; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c.IV, s.508; İpşirli, "Mustafa Efendi, Hamîdîzâde", *DİA*, c.XXXI, s.298-299.

⁵⁵ *İlmiye Salnâmesi*, s.453; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c.IV, s.509-510.

⁵⁶ Ahmed Cevdet Paşa, c.VI, s.136.

⁵⁷ *Sicill-i Osmani*, c.IV, s.1169.

Günümüzde Adalet Bakanlığı, Milli Eğitim Bakanlığı ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın görev ve yetkilerini kendisinde toplayan bu makam Osmanlı zamanında tek bir kurum tarafından yönetilmiştir. Devlet protokolünün en üst sıralamalarında yer aldığı için şeyhülislâmlığa çok ehemmiyet atfedilmiştir. Ele almış olduğumuz konu itibariyle Osmanlı Devleti zamanında memleketi Isparta olan beş şeyhülislâm tespit edilmiş ve onlarla ilgili bilgiler sunulmaya çalışılmıştır. Bunlardan ikisinin atanması ve azledilmesi XVII. yüzyılda devletin buhranlı dönemlerine rastlamaktadır. Bu açıdan siyasi çalkantılarla dolu bir dönemdir. XIX. asırda ise III. Selim'in ıslahatları dönemine rastlamaktadır ki, bu dönem de sancılı geçmiştir. Bu açıdan şeyhülislâmlara yüklenen yük oldukça ağır olmuş ve sorumlulukları da o ölçüde sıkıntılı olmuştur. Bu şeyhülislâmların meşihat makamında kalmaları bir buçuk sene ile bir gün arasında değişmektedir.

KAYNAKÇA

Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, Sadeleştiren; Dünder Günay, İstanbul 1973, c.IV, V, VI.

Ahmed Vâsif Efendi, *Mehâsinü'l-Âsâr ve Hakâikü'l-Ahbâr*, Yay.Haz. Mücteba İlgürel, Ankara 1994,

Akgündüz, Murat, "Klasik Dönem Osmanlı Devlet Teşkilâtında Şeyhülislâmlık", *Türkler*, Ankara 2002, c.IX, ss.847-854.

Aktepe Münir, *DİA*, "Çınar Vak'ası", c.VIII, ss.301-302.

Arslan, Mehmet, "Osmanlı'da Bir Muhteşem Şenlik: Şehzâde Sultan Mehmet'in (III. Mehmet) Sünnet Düğünü", *Türkler*, Ankara 2002, c.XI, ss.871-886.

Beyâni Mustafa bin Carullah, *Tezkiretü's-Şuarâ*, Eleştirmeli Baskıya Hazırlayan, İbrahim Kutluk, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1997.

Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri I-II-III ve Ahmed Remzî Akyürek- Miftâhu'l-Kütüb ve Esâmî-i Müellifin Fihristi* (Tıpkıbasım-Dizin), Haz. Mustafa Tatcı, Cemâl Kurnaz, Ankara 2000.

Derman, M. Uğur, "Derviş Abdî-i Mevlevî", *DİA*, c. IX, ss.190-191.

DİA, "Melâmiyye", *DİA*, c. XXIX, ss.29-35

Edirmeli Sehî, *Tezkire-i Sehî*, (nşr. Mehmed Şükrü), İstanbul 1325.

İlmiyye Sâlnâmesi, Osmanlı İlmiyye Teşkilâtı ve Şeyhülislam, Yayına Haz. Seyit Ali Kahraman, Ahmed Nezh Galitekin ve Cevdet Dadaş, İstanbul 1998.

İpşirli, Mehmet, "Abdülkadir Hamîdî Çelebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1988, c.I, ss.240.

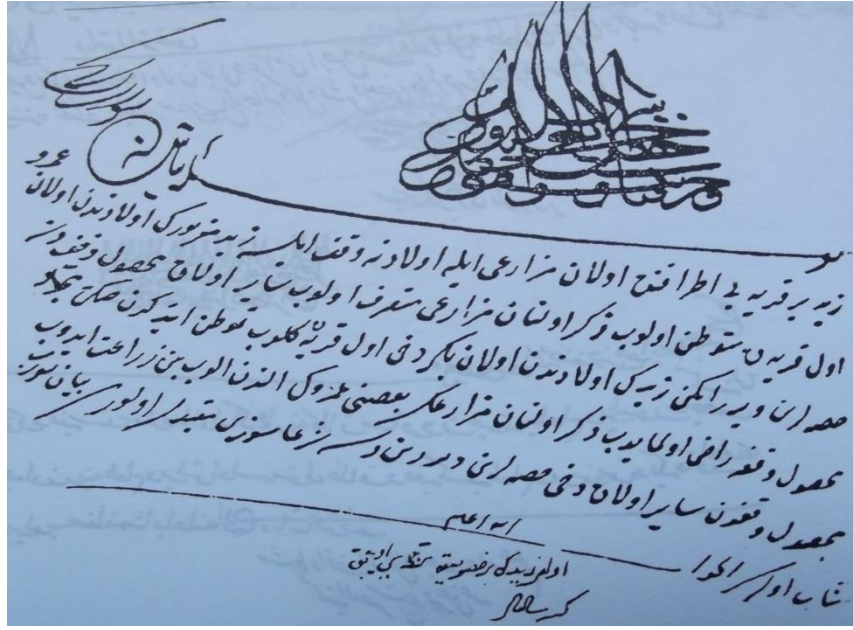
-----, "Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi", *DİA*, c.VIII, ss.348-349.

-----, "Huzur Dersleri", *DİA*, c.XVIII, ss.441-444.

- , “Mustafa Efendi, Hamîdîzâde”, *DİA*, c.XXXI, ss.298-299.
- , “Paşmakçızâde, Ali Efendi”, *DİA*, c.XXXIV, ss.185-186.
- , “Şeyhülislâm”, *DİA*, c.XXXIX, ss.91-96.
- İsen, Mustafa, *Sehî Bey Tezkiresi (Heşt Behişt)*, Ankara 1998.
- Kastamonulu Latîfi, *Tezkire-i Latîfi*, İstanbul 1314.
- Kazıcı, Ziya *İslâm Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, İstanbul 2006.
- Kınalı-zade Hasan Çelebi, *Tezkiretüş-şuara*, Eleştirmeli Baskıya Hazırlayan, İbrahim Kutluk, Ankara 1989, c.II.
- Lütfî Paşa, *Tevârih-i Âli Osman*, İstanbul 1341.
- Mecdî Mehmed Efendi, *Şakâik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri, Hadaiku'ş-Şakaik*, Neşre Haz. Abdülkadir Özcan, İstanbul 1989, c. I.
- Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmani*, Yayına Haz. Nuri Akbayar, Eski Yazıdan Aktaran Seyit Ali Kahraman, İstanbul 1996, c.I-VI.
- Naîmâ Mustafa Efendi, *Târih-i Na'imâ (Ravzatü'l-Hüseyn Fî Hulâsati Ahbâri'l-Hâfikayn)*, Haz. Mehmet İpşirli, Ankara 2007, c.III-IV.
- Nevîzâde Atâî, *Şakâik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri, Hadâik-ül-Hakâik fî Tekmilet'iş-Şakâik*, Neşre Haz. Abdülkadir Özcan, İstanbul 1989, c. II.
- Özcan, Abdülkadir, “Edirne Vak'ası”, *DİA*, c.XX, ss.445-446.
- Özcan, Tahsin, “Seyyid Mehmed Emin Efendi”, *DİA*, c.XXXVII, ss.69.
- Şeyhî Mehmed Efendi, *Şakâik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri, Vekâyi'ul-Fuzalâ*, Neşre Haz. Abdülkadir Özcan, İstanbul 1989, c.III.
- Uzunçarşılı İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, Ankara 1983, c. II, III, IV.
- , *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Ankara 1988.
- Von Hammer, Purgstall Baron Joseph, *Büyük Osmanlı Tarihi*, İstanbul 1990, c.V.

**Şeyhülislamların Fetvalarından Bazı Örnekler
(Fetvalar İlmiye Salnâmesinden alınmıştır)**

Şeyhülislam Abdülkadir Çelebi:



Allahümme yâ veliyye'l-ismeti ve't-tevfik nes'elüke'l-hidâye ilâ sevâi't-tarîk

Bu mes'ele beyânında ne buyrulur ki?

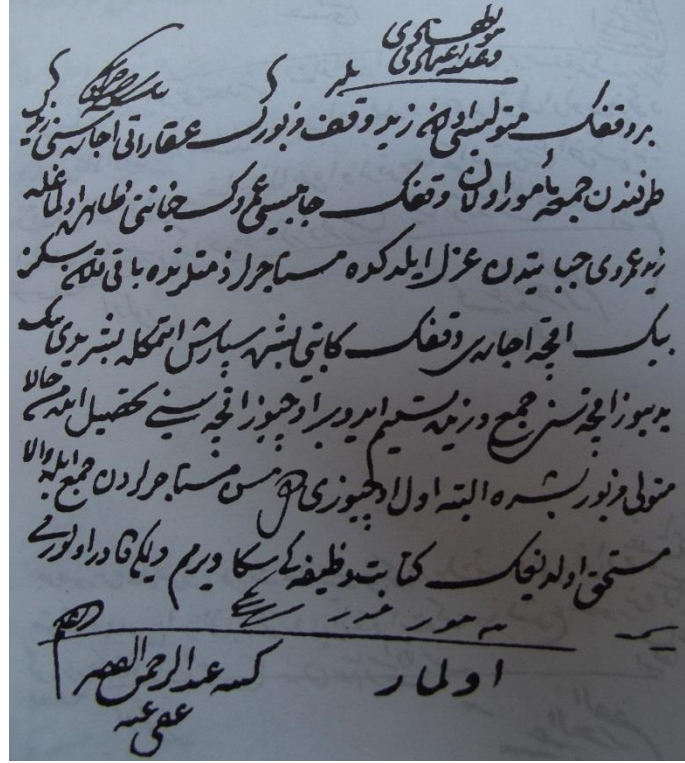
Zeyd bir karyeyi etrafında olan mezârii ile evlâdına vakf eylese Zeyd-i mezbûrun evlâdından olan Amr ol karyede mutavattın olup zikr olunan mezârii mutasarrıf olup sâir evlâda mahsul-ü vakfdan hisselerin verir iken Zeyd'in evlâdından olan Bekir dahi ol karyeye gelüp tavattun ettikten sonra mahsul-ü vakfa râzı olmayup zikr olunan mezâriin ba'zını Amr'ın elinden alup ben ziraat idüp mahûl-ü vakfdan sâir evlâda dahi hisselerin veririr dese şer'an sözü makbûl olur mu? Beyân buyurup müsâb olasız.

El-cevâb: Allah-ü a'lem olmaz. Zeyd'in husûsiyyen bir tarlası olacak.

Ketebehû Abdülkadir

(İlmiye Salnâmesi, s.700.)

Abdurrahman Efendi (Hüsamzâde):



Hüve'l-hâdî ve aleyhi'l-i'timâdî

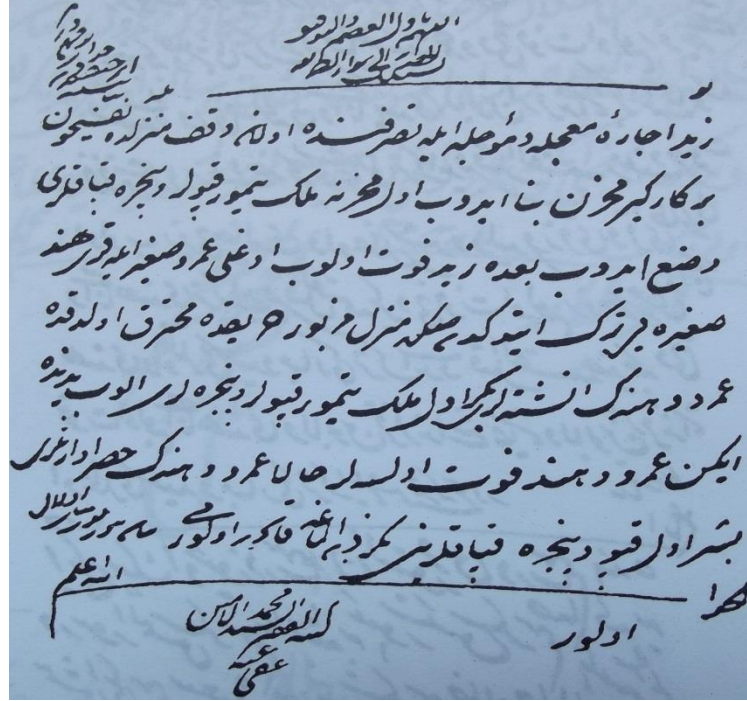
Bir vakfın mütevellîsi olan Zeyd vakf-ı mezbûrun akârâtı icâresini Zeyd'in tarafından cem'a me'mûr olan vakfın câbisi Amr'ın hiyâneti zâhir olmağla Zeyd Amr'ı cibâyetten azl eyledikde müs'tecirler zimmetlerinde bâkî kalanı sekiz bin akçe icâreyi vakfın kâtibi Bişr'e sipâriş etmekle Bişr yedibin yediyüz akçesin cem' ve Zeyd'e teslîm idüp üçyüz akçesini tahsîl eylesine hâlen mütevellî-i mezbûr Bişr'e elbette ol üçyüzü dahi sen müs'tecirlerden cem' eyle ve illâ müstehak olduğun kitâbet vazîfeni ki sana virmem dimeğe kâdir olur mu? Beyân buyurup müsâb olasız.

El-cevâb: Allahu a'lem olmaz.

Ketebehû Abdurrahmân el-fakîr ufiye anhu.

(İlmiye Salnâmesi, s.756.)

Seyyid Mehmed Emin Efendi (Sun'îzâde):



Allahümme yâ veliyye'l-ismeti ve't-tevfik nes'elüke'l-hidâye ilâ sevâi't-tarîk

Bu mes'ele beyânında e'imme-i Hanefiyyeden cevâb ne buyurulur ki?

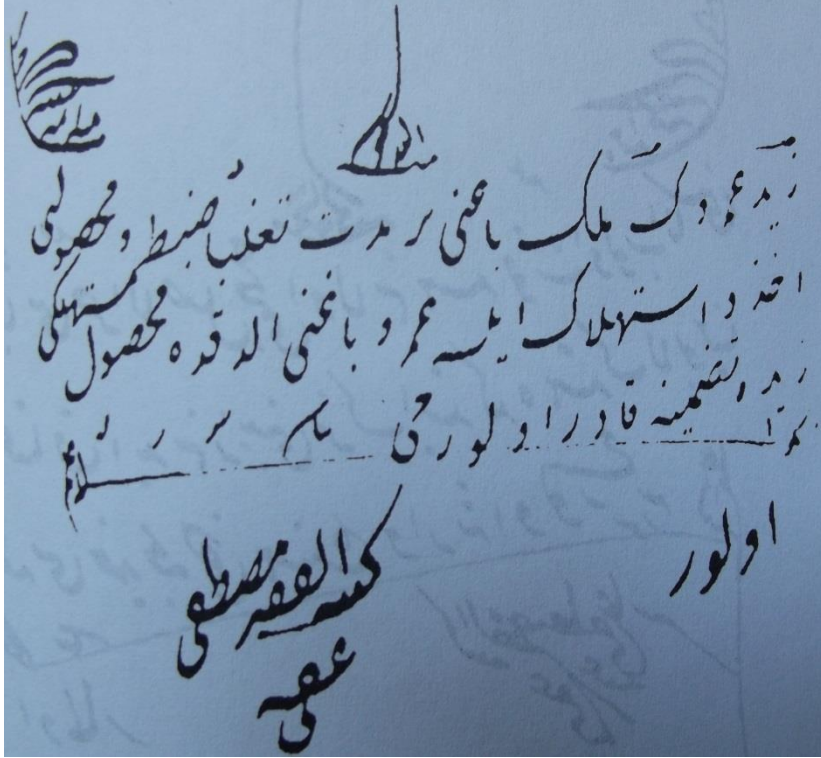
Zeyd icâre-i mu'accele ve müeccele ile tasarrufunda olan vakf menzilde nefsiçün bir kârgîr mahzen binâ idüp ol mahzene mülk timur kapular ve pencere kapakları vaz' idüp ba'dehû Zeyd fevt olup oğlu Amr-ı sağır ile kızı Hind'i sağıreye terk ettikten sonra menzil-i mezbûr harîkda muhterik oldukda Amr ve Hind'in eniştereli Bekir ol mülk timur kapular ve pencereleri alup yedinde iken Amr ve Hind fevt olsalar hâlen Amr ve Hind'in hasren vârisleri Bîşr ol kapu ve pencere kapaklarını Bekir'den almağa kâdir olur mu? Beyân buyurup müsâb olalar.

El-cevâb: Allah-u a'lem olur.

Ketebehû el-fakîr es-Seyyid Mehmed el-Emîn ufiye anhü.

(İlmiye Salnâmesi, s.764.)

Hamîdîzâde Mustafa Efendi:



Minhü't-tevfik

Bu mes'ele beyânında e'imme-i Hanefeyyiden cevâb ne vechiledir ki?

Zeyd Amr'ın mülk bağıını bir müddet teğallüben zabt ve mahsûlünü ahz ve istihlâk eylese Amr bağıını aldıkda mahsul-ü müstehlîki Zeyd'e tazmîne kâdir olur mu? Beyân buyurula.

El-cevâb: Allahü a'lem olur.

Ketebehü el-fakîr Mustafâ ufiye anhü.

(İlmiye Salnâmesi, s.801.).

**BÂTİNÎ TE'VÎL BAĞLAMINDA ŞİÎ TAKIYYE ANLAYIŞI
–EHL-İ SÜNNET VE ŞİA KELÂMI BAĞLAMINDA BİR
DEĞERLENDİRME–**

Hasan Tefik MARULCU*

Öz

Bir düşünce sistemi olarak İmâmiyye ve onların bâtinî tefsir anlayışları doğrultusunda, Kur'an'ın içsel yorumlaması esas alınmış, her lafzın, görünenden öte bazı manalara geldiği iddia edilmiştir. Bu sebeple onlar, Kur'an'ı anlama metotlarını zahirin te'viline ve içsel ezoterik anlamları istihdam etmeye yönelik inşa etmişler, kişinin ancak bu yolla gerçek hakikate ulaşabileceğini savunmuşlardır. Ancak Sünni düşünürlere göre te'vîlin geçerliliği, olmazsa olmaz bir takım şartlara bağlıdır. Aksi takdirde bu türden bir tefsir, kişisel ve siyasi olmaktan öteye geçmeyecek, Kur'an'ın te'vîli değil tahrifi olacaktır. Bu sebeple çalışma, İmâmiyye'nin, kişinin inancını gizlemesi anlamına gelen takıyye görüşleri bağlamında, bâtinî delillendirmelerini mukayeseli olarak incelemeyi hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Batınî Yorum, Takıyye, Şiilik, İmâmiyye

**Shiite Taqiyyah Understanding in the Context of His Quranic
Inner Commentary Methods – An Assessment in Terms of Ahl al-
Sunnah and Shia Theology –**

Abstract

As a thought system Imamiyyah and its important part of Batini Tafsir is based on inward interpretation of Quran. According to Imamiyyah, it is essential that the words include some meanings beyond the visible. So they employ the science of Quranic commentary for tawil (esoteric exegesis) and batin (inner, esoteric) understanding using zahir (outer, exoteric) understanding. This tawil guides the believer on a spiritual, intangible truth (haqiqqa) which it is the ultimate

* Doç.Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

destination. However, the validity of these side meanings, of course, is dependent on some conditions in terms of Ahl al-Sunna thinkers. Otherwise, these kinds of interpretations will not go beyond being completely individual and political and its not interpretation but also falsification and distortion. So in this study, it will focus on an opinion of Imamiyyah dissimulation (taqiyyah) understanding which it's hide a person's true belief, in the context of Quranic inner commentary.

Keywords: Inward Interpretation, Taqiyyah, Shi'ite, Imamiyyah.

Giriş

Dilsel açıdan her lafız ve ifade, anlamsal olarak sevk edildiği lafzî bağlamıyla sınırlı olmayıp, satır altı anlamları beraberinde getirmektedir. Özellikle nassların îcaz boyutu da buna eklenince, ifadeler mantûk adı verilen anlamlarının yanı sıra, mefhûm denilen yan anlamlara da muhtemel hale gelmiş, bu durum, kendi düşüncelerinin haklılığını ispat adına ideolojik bir takım grupların, siyasal düşüncelerini naslara söyletme çabasını kolaylaştırmış, bâtinîlik adı verilen te'vîl anlayışı ortaya çıkmıştır. Bu düşüncenin pek çok örneğini Gali Şii fırkalarda hatta onların ayrıldığı ana kaynak konumunda olan İmâmiyye Şiası'nda görmek mümkündür. Ehl-i Sünnet kelâmcılarının hedeflerinden birisi de, nassa sadece literal yaklaşanların yanı sıra, bâtinî düşünce sisteminin eleştirisi olmuştur. Bu bağlamda bazı Kelâmcılar tarafından kabul gören işârî te'vîl ile kesinlikle reddedilen bâtinî te'vîl üzerinde tartışmalar ortaya çıkmıştır.

Gazâlî (ö. 505/1111), Râzî (ö. 606/1210), Teftazânî (ö. 792/1390) ve Seyyid Şerif Cürçânî (ö. 816/1413) gibi Ehl-i Sünnet düşünürleri tarafından şartlı olarak kabul gören işârî te'vîl anlayışı incelenecek olursa, bu yorum tarzının kişinin içine doğan işaretlere dayanarak âyetleri yorumlamasından ibaret olmadığı, âyetin aslı tefsiri olarak görülmediği, zâhir anlam ile çelişmemesinin, söz konusu yan anlam ile asıl anlam arasında bağının olma zorunluluğunun ve bu yan anlamı destekleyecek başka nassların varlığının, söz konusu te'vîlin kabulü için olmazsa olmaz şartı olarak kabul edildiği görülecektir.¹ Bu durumda işârî ile bâtinî yorumların en önemli farkı, bâtinî yorumda söz konusu anlamın, nassın asıl manası görülüp, lafız, kıvr/kabuk olarak değerlendirilirken; işârî yorumun, teşbihe dayalı te'vîl olarak karşımıza çıkmasıdır. İki düşünce sistemi arasındaki en belirgin temel farklılık, Şîî düşüncede bâtinî yönle elde edilen anlamın te'vîl, değil tefsir olarak görülmesidir. Hâlbuki bu anlam yukarıda bahsedilen şartlar ile elde edilmiş olsa bile, Ehl-i Sünnete göre bu çeşit bir yorumun, nassın asıl anlamı olarak kabulü mümkün değildir. Zira lafız-anlam ilişkisi bağlamında, lafızların belirli bir anlam karşılığında ortaya konulması/vad' ve belirli bir branşın, bir lafzî lügat manasından çıkararak başka bir manada kullanmaları/istilah olmak üzere iki yol dışında, ister gerçek anlam, ister mecâz

¹ Râzî, Fahreddin, *Mefâtihu'l-Ğayb/et-Tefsiru'l-Kebîr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye*, Beyrut 2000; XIV/13;VII/22;Teftazânî, Sa'deddin Mesud b. Ömer, *Şerhü'l-Akaidi'n-Nesefiyye*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ,: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, Kahire 1988, s. 106.

olsun, isim müsemması/isimlendirileni ifade etmez. Açık ve net olarak bunların her ikisi de, ne işârî ne bâtinî te'vilde mevcuttur.²

Bâtînî anlam ile lafız arasındaki bağıntının zorunluluğuna gelince, işâret kelimesine nispeti olan 'işârî' sözcüğü, bir ifâdenin bir şey hakkında açıkça değil, işâret tarzındaki manası anlamındadır. O halde lafzın işareti olmayan bir anlamı sadece kendisine gelen ilhama bağlı olarak âyete söyletmek, kendi anlayışını Kur'ân tefsiri diye konuşmaktan öteye geçmeyecektir.³

Aslında bâtinî yorum, Sünnî düşünce sistemiyle temelde gizli ve köklü bir mücadelenin varlığını göstermesi açısından da önemlidir. Ne var ki bâtinî düşünce sisteminin belirleyici kriterlerinin bulunmayışından ötürü, bugün İmâmiyye de dâhil olmak üzere Şîa diye nitelendirilebilecek tek tip bir yorum ve anlayış sisteminden söz etme imkânı yoktur. Şîa'dan pek çok bâtinî düşünceye sahip gulât adı verilen sapkın fırkaların çıkmasına da neden olan bu çeşitliliğin temelinde ise heterodoks irfânî düşünce kalıplarının şekillendiği, Ehl-i beyt merkezli yorumlamalar yatmaktadır. Bu yorum türü, nass merkezli olmaktan ziyade, daha çok Ehl-i beyt yanlısı yorum kalıplarına göre şekillendiği için, Şîa'nın kendi içinde de farklılığına neden olmuş gözükmektedir. Bu bağlamda İmâmiyye'nin sözgelimi takıyye anlayışını temellendirdiği, bâtına hamledilen âyetlerinin anlaşılmasındaki saikler aynı minvalde gelişmiş, onlar için bâtinî anlamlandırma,⁴ siyasal ve entelektüel hedeflerine ulaşmada en büyük yardımcıları olmuştur.

1. Takıyye

Sözlükte vaky, vikâye, vâkiye kökünden türeyen takıyye, hafıyye vezninde olup, korunmak, sakınmak, eziyet veren bir şeyden örtmek, örtünmek anlamına gelmektedir. Nitekim gerek Allah'ın azabından korunmak anlamına gelen takva, gerekse takıyye kelimelerinde 'ta' harfi vav'dan bedeldir.⁵

² Râzî, *Mefâtiḥ*, XIV/13, 14.

³ Şâtîbî, Ebû İshak el-Gırnâtî, *el-Muvafakât*, thk. Ebû Ubeyde Al-i Salman, Dâru İbn Affân, Huber 1997, IV/221.

⁴ Şîa'da bu tür bâtinî yorumlarının ilk olarak hicrî ikinci asırda Cabir b. Yezid b. Haris el-Ca'fî el-Kûfî (Câbir el-Ca'fî) (ö. 127/745) ile başladığı kabul edilmektedir. İbn Hibbân, bu kişinin Abdullah b. Sebe tabilerinden olduğunu nakletmiş, Ukaylî ve İbn Hacer ise Câbir'in Rafizî olduğunu belirtmiştir (bkz. Goldziher, Ignaz, *Mezahibu't-Tefsiri'l-İslâmî*, Mektebetü'l-Hancı, Kâhire 1955, s.303-404; Zehebî, Ebû Abdullah, *Mizânu'l-İtidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1963, I/379-380; İbn Hacer el-Askalanî, *Takribü't-Tehzib*, thk. Abdulvehhab Abdüllatif, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1975, I/123; Ukaylî, Ebû Cafer Muhammed, *ed-Duafâü'l-Kebîr*, thk. Abdülmü'ti Emin Kal'aci, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1984, I/191-192).

⁵ İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdir, Beyrut ts., XV/401.

Takıyye, “إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً” “onlardan gelebilecek bir tehlikeden dolayı, sakınmanız müstesna...”⁶ âyetinde geçen ‘tükât’ kelimesinin bir kıraatte ‘takıyye’ olarak okunması⁷ dışında Kur’ân’da geçmemektedir. Söz konusu âyet, takıyyenin zorunlu durumlarda başvurulabilecek bir ruhsat olduğunu, sakınma, korunma amaçlı zalim kâfirlere karşı yapılabileceğini, bunun dışında Müminlerin kendilerinden olanları bırakıp kâfirleri dost edinemeyeceklerini açıkça ifade etmektedir.

Takıyye kelimesi ve türevi geçmemekle birlikte anlam bakımından kişinin, kalbi îmânla sükûnet bulduğu halde inkâra zorlanması durumunda îmânını gizleyen kimselerin mâzur sayıldığını ifade eden diğer bir âyet de⁸ îmânın asıl rûknünün kalp ile tasdik olduğunu kabul eden Ehl-i Sünnet Kelâmcıları için sıklıkla kullanılan delillerden olmuştur. Nitekim ilk Müslümanlardan Yâsir ve Sümeyye’nin müşrikler tarafından dinden dönmeye zorlanmaları ve her ikisinin de öldürülmesi, oğulları Ammâr’ın eziyetlerden kurtulmak için sözle inkârda bulunmasına neden olmuş, bu olayla ilgili Hz. Peygamber’in onun îmânına zarar vermediğine hükmetmesi⁹ îmânın aslı rûknünün tasdik olduğunu gösteren bir delil kabul edilmiştir. Zira bu hüküm, îmânın gerçek yerinin dil değil, kalp/gönül olduğunu ortaya koymaktadır. Bu durumda ikrâr, kişiye dünyada İslâmî hükümlerin uygulanması için gereklidir. Aynı şekilde Firavunun ailesinde îmânını gizleyen bir kişiden bahsedilen âyet¹⁰ ile de tehlike karşısında kişinin asıl inancını gizleyebileceğine hükmedilmiştir.

Sünnî düşünürler ilgili naslardan hareketle, takıyyenin ancak, Müslüman kişinin, kâfir bir topluluk içinde bulunduğu ve o kâfirlere, canı ve malı hususunda korkması nedeni ile onlara diliyle müdârâda bulunabilmesinin câizliğine hükmetmiştir. Ancak takıyyenin etkisi, sadece zahirde olmalı, kalbin hallerine dönüşüp inanç boyutunu etkilememelidir.¹¹ Nitekim İbn Abbâs’a göre takıyye, “kişinin kalbi îmânla mutmain olduğu halde, bunun hilafına konuşmasıdır” ve ameli kuşatmaz.¹² Her hâlükârda Sünnî düşünürlere göre, îmânı açıklama ile ilgili bir konuda takıyye caiz olmakla birlikte yapılmaması daha güzel görülmüştür.¹³

⁶ Âl-i İmrân 3/28.

⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XV/401.

⁸ Nahl 16/106.

⁹ Nesefî, Ebû'l-Berekat Hafızüddin Abdullah, *Medârikü't-Tenzil ve Hakaikü't-Te'vil*, thk. Yusuf Ali Büdeyvi, Dâru'l-Kelimi't-Tıyb, Beyrut 1998, II/235.

¹⁰ Mü'min 40/28.

¹¹ Râzî, *Mefâtih*, VIII/12.

¹² Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Semerkandî, *Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azim - Te'vilatu Ehli's-Sünne*, thk Meccî Baslum, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2005, II/351.

¹³ Râzî, *Mefâtih*, VIII/12.

Öldürme, zina, malı gasp etme, yalancı şahitlik, namuslu kimselere iftira ve kâfirleri Müslümanların gizli hallerine muttali kılmak gibi, zararı başkalarına dokunan her tür konuda takıyye kesinlikle caiz değildir.¹⁴

Mücâhid'e göre ise takıyye, hiçbir yerde ve şekilde caiz değildir. Zira ona göre bu hüküm, İslâm'ın ilk yıllarında, Mü'minlerin azlığı ve zayıflığı sebebiyle geçerli kılınmıştır. İslâm devleti güç kuvvet kazandıktan sonra, bu hüküm mensuttur. Ancak Hasan el-Basrî'nin bu görüşe katılmadığı nakledilmiştir. Râzî'ye göre de Hasan el-Basrî'nin görüşü daha evlâdır. Çünkü kişinin nefsinden zararı savuşturması, imkânlar nispetinde her zaman gerekli olan şeylerdendir.¹⁵

Netice olarak söz konusu nasslardan, takıyyenin ancak bir istisnâ ve ruhsat olduğu, tehlike karşısında mecburiyetten kaynaklandığı, aldatma amaçlı değil, korunma amaçlı yapılabileceği, bu durumda bile, hükmünün vacib/zorunlu değil, câizliği anlaşılmaktadır. Hatta takıyyenin, Müslümanların sayılarının az ve güçlerinin zayıf olduğu İslâm'ın başlangıç dönemleri için geçerliliğini savunanlar dahi vardır. Yine Ehl-i Sünnet düşünürleri, îmân ve tebliğe ilişkin konularda peygamberlere takıyyenin kesinlikle caiz olmadığını¹⁶ bunun dışında ise tevriye ve ta'riz niteliğinde tezahür edebileceğini ifade etmişlerdir.¹⁷

2. İmâmiyye Şîa'sında Takıyye

Özellikle İmâmiyye'de, Hz. Peygamber'in vefatından sonra ilk üç halifenin hilâfeti devrinde asıl hak sahibinin Hz. Ali (ﷺ) olduğuna inanılması, imametin nass ile sabit olmasına rağmen, onun sükût etmeyi tercih ederek diğer halifelere biat etmiş bulunması, takıyyeden başkası ile izah edilemezdi. Zira Hz. Ali'nin hilafetinin nassla sabit olduğu iddiası, bu konuda konuşmayan ve hatta ilk üç halifeye de biat eden Hz. Ali'nin de Kur'ân'ın hükmüne muhalif olmasını gerektiriyordu. Bu nedenle onun fitne çıkmaması adına takıyye yaptığı iddia edilmiş, böylece isyan etmeye elverişli bir durum ortaya çıkıncaya kadar takıyye yöntemine başvurulmasının dinî bir zorunluluk olduğuna hükmedilerek söz konusu çelişki giderilmeye çalışılmıştır.

Konu ile ilgili diğer bir mesele de, Mu'tezile ile aynı minvalde gelişen Şîî îmân tanımının günah etkenine bağlı değişime uğramasıdır. Nitekim hem Mu'tezile hem de İmâmiyye'ye göre îmân, tasdik ve ikrârın yanında ameli de aslî bir unsur olarak barındırılmalıdır.¹⁸ Hâricilere göre günah işleyen mürted olmuşken, Mu'tezile gibi İmâmiyye'ye göre ise, bu dünyada dinden çıkmış, el-

¹⁴ Râzî, *Mefâtih*, VIII/12.

¹⁵ Râzî, *Mefâtih*, VIII/12.

¹⁶ Mâturîdî, *Te'vilât*, IX/170; X/481.

¹⁷ Râzî, *Mefâtih*, VIII/12.

¹⁸ Tüsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen (ö.460/1067), *et-Tibyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Habib Kasir el-Amilî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ts., I/54.

menzile beyne'l-menzileteyn konumuna düşmüş, ne var ki, kâfir de olmamıştır. Ancak İmâmiyye'nin kayıp olduğuna inandıkları on ikinci imamlarının dönüşüne kadar, takıyyeyi, inanca dair dinî bir zorunluk olarak değerlendirmesi,¹⁹ günah konusunda onların Mu'tezile'den de farklılaşmasına neden olmuştur. Bu bağlamda Şia'ya göre günah iki kısım olarak değerlendirilmelidir. Eğer takıyye olarak günah işleniyorsa, hatta bu açıkça küfrü gerektiren bir söz veya amel dahi olsa, onun bu eylemi, kişiye hiçbir zarar vermeyip, bilakis ona fazilet kazandırır.²⁰ Nitekim Şeyh Müfid'e göre takıyye, "dini ve dünyevi bir zararı def için hakkın ve itikadın gizlenmesi"dir. Böyle bir zarar kesin olarak bilinmeyip, ihtimali söz konusu olsa bile, takıyye dinen zorunlu hale gelir. Takıyyeyi terk eden, farzı terk etmiş, amelin imân için gerekliliğinden dolayı da imânını kaybetmiş olacaktır.²¹ Takıyye, teoride her ne kadar aslen câiz olsa da, uygulamada bazen vacib hatta farzdır.²² Zira on ikinci imam kayıptır. Bu sebeple ancak on ikinci imamın ortaya çıkıp bütün dünyayı hâkimiyeti altına alması ile takıyye sona erebilir.²³ Bu konuda onların, batını ile istişhâd ettikleri delillerinden birisi, "وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً" "Allah, açık ve gizli olarak nimetlerini üzerinize yağdırmaktadır"²⁴ "وَبَاطِنَةً"²⁴ meâlindeki âyettir. Zira âyette geçen açık nimet, zâhir imamdan, gizli nimet ise gâib imamdan ibarettir.²⁵ Kayıp imamın ortaya çıkmasından önce takıyyeyi terk eden, hem İmâmiyye'yi, hem de İslam dinini terk etmiştir.²⁶ Yine Şeyh Müfid'e göre takıyye, Müslümanlık için gerekli olup, özellikle Şia'ya nispeti doğru bir yaklaşım değildir. O takıyyenin Şia ile anılır olmasını, kendilerinin özellikle Emevî, Abbâsî ve hatta Osmanlı dönemlerinde hürriyetlerinin ellerinden alınmış mazlumlar konumunda olmalarına bağlamaktadır.²⁷

Bu açıklamalardan Şii düşünce geleneğinde imamet nazariyesinin gerek fikir gerekse eylem planında fevkalade etkili olduğu görülmektedir. Hatta Şiiliğe karakteristik niteliğini batınî düşünceleri bağlamında imamet nazariyelerinin verdiğini söylemek dahi mümkündür.²⁸

¹⁹ Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh (ö.413/1022), *Tashîhu İ'tikâdâtî'l-İmâmiyye*, thk: Hüseyin Dergâhî, Beyrut 1993, s.137.

²⁰ Kuleynî, Ebû Cafer Muhammed b. Yakub, *el-Kâfi*, thk. Ali Ekber el-Ğıfârî, Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, Tahran 1388, III/380; Râzî, *Mefâtiḥ*, III/7.

²¹ Şeyh Müfid, *Tashîhu İ'tikâdâtî'l-İmâmiyye*, s.137, 138.

²² Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât fi'l-Mezâhibi'l-Muhtârât*, thk. İbrahim Zincânî, Matbaatu Dâri'l-Müfid, Beyrut 1993, s. 118.

²³ Şeyh Müfid, Ebû Abdullâh İbnü'l-Muallim (ö.413/1022), *el-İ'tikâdât li'ş-Şeyh Sadûk*, thk. İsam Abdüsseyyid Dâru'l-Müfid, Beyrut 1993, s. 107, 108.

²⁴ Lukman 31/20.

²⁵ Meclisî Muhammed Bakır, *Bihâru'l-Envâri'l-Câmia li-Düreri Aḥbâri'l-Eimmeti'l-Ethâr*, Müessesetü'l-Vefâ, Beyrut 1983, XXIV/53.

²⁶ Şeyh Müfid, *İ'tikâdât*, s. 107, 108.

²⁷ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 215.

²⁸ İbrahim Coşkun, "Şia'da İmamların Otoritesi" *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2005, cilt VII, Sayı, I s.31.

3. Bâtını ile İstîşhâd Edilen Diğer Bazı Misaller

Yukarıda bir örneğini vermiş olduğumuz gibi İmâmiyye nezdinde batını ile istîşhâd edilen âyetler pek çoktur. İfadelerinde lafzî delaletin bulunmadığı, bağlam açısından da bir işaretin söz konusu olmadığı, bununla birlikte ilhama dayalı gerçek anlamlar olduğunun iddia edildiği yorumlamalardan birkaçını zikredecek olursak sözgelimi “إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ” “Şüphesiz, Allah katında en değerliniz, en takvâ olanınızdır”²⁹ meâlindeki âyet oldukça dikkate değerdir. İttikâ, vikâye yani korunmayı kabul etmek, koruma altına girmektir. Vikâye, acı ve zarar verecek şeylerden sakınmak için sözlük bağlamında ittikâ ve onun ismi olan takva, kuvvetli bir himayeye girerek korunmak, sakınmak anlamındadır. Bu bağlamda söz konusu âyet en kapsamlı ve en kuvvetli korumanın ancak Allah'ın koruması olduğunu, diğer korumaların hâkimiyetinden bahsedilemeyeceği ve en şerefliilerin bu korumaya riayet edenler (takva sahibi) olacağını ifade etmişken, söz konusu ifade, Şii kaynaklı bir rivayette Câfer-i Sâdık'a sorulmuş, o da “Şüphesiz, Allah katında en değerliniz, en fazla takıyye yapanınızdır” şeklinde yanıtlamış “أَتَّقِي” ‘etka’nın ‘أَعْمَلِكُمْ بِالتَّقِيَّةِ’ ‘en fazla takıyye yapan’ anlamında ismi tafdil olduğunu belirtmiştir.³⁰ Tabii ki İmâmiyye nezdinde lafzın mecâza hamledilmesinde, lafız kışır yani kabuktan ibaret görüldüğü için, karine veya alâkaya hatta bağlama ihtiyaç yoktur. Onlar için Ehl-i beyt soyundan olanın kendisine ilhâm geldiği söylemesinin, gerçek anlamı tespitinde yegâne kriter olduğu anlaşılmaktadır.³¹ Bu nedenle Şîa, âyetlerin gerçek anlamlarının sadece imamları tarafından bilinebileceği iddiasının bir getirisi olarak,³² tıpkı peygamberlerin tebliğde ismet sıfatı gibi, imamlarının da masumiyetini/ismet sıfatına sahip olduklarını iddia etmeye mecbur kalmışlar, her insanın Müslüman olabilmesi için zamanın imamını tanıyıp tabi olmasını îmân şartı kabul etmişlerdir.³³ Bu bağlamda “Müminler, müminleri bırakıp kâfirleri dost edinmesinler”³⁴ meâlindeki âyette geçen Mü'minler ifadesi de İmâmiyye'ye tahsis edilmiş, kendilerinden olmayanlara karşı takıyye yapılabileceği ifade edilmiştir.³⁵

²⁹ Hucurât 49/13.

³⁰ Şeyh Müfid, *I'tikâdât*, s.108.

³¹ Kuleynî, *Kâfi*, s.61.

³² “إن معرفة الله إنما يحصل من معرفة الإمام إذ هو السبيل إلى معرفته” “Allah'ı tanımak, ancak imamı tanımakla hâsıl olur. Zira Allah'ı tanımının bundan başka yolu yoktur” bkz. Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, V/312.

³³ “أهل كل زمان أن الله هو الذي لا يخليهم في كل زمان من إمام معصوم، فمن عبد ربا لم يقم لهم” “الحجة فإنما عبد غير الله عز وجل” “Allah, zamanda her bir anı masum bir imamdan yosun bırakmamıştır. Bu nedenle hüccetini/imamını tanımadığı halde Rabb'ine kulluk eden, Allah'tan başkasına tapmıştır” bkz. Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, V/312.

³⁴ Âl-i İmrân 3/28.

³⁵ Şeyh Müfid, *I'tikâdât*, s.108.

Yine âyetlerde geçen sabır ve sabretmeye dair ifadeler, bağlamından koparılarak takıyye anlamına hamledilmiştir.³⁶ Mesela “أُولَئِكَ يُؤْتَوْنَ أَجْرَهُمْ مَرَّتَيْنِ بِمَا صَبَرُوا”³⁷ “İşte bunlara, sabr ettiklerinden dolayı, mükâfatları iki defa verilecektir”³⁷ ifadesinde geçen sabır, takıyyeden ibarettir. Âyetin devamındaki “وَيَذَرُوْنَ بِالْحَسَنَةِ”³⁸ “Bunlar kötülüğü iyilikle defederler”³⁸ ifadesindeki ‘hasene/iyilik’ takıyyeden, ‘seyyie/kötülük’ ise takıyyeyi terk etmekten başkası değildir.³⁹ Bu açıdan takıyye, dinin onda dokuzunu oluşturur ve takıyye yapmayanın dini yoktur. Nebîz/şarap ve meste meshten başka her şeyde takıyye zorunludur.⁴⁰ Bu nedenle Ebû Cafer, takıyye yapmanın hem kendisinin, hem de ecdadının dini olduğunu belirtmiş, takıyyesi olmayanın îmânının olmadığına hükmetmiştir.⁴¹ Ancak nebîz ve meshin istisnası, takıyyenin bazı durumlarda terk edilebileceğine hükmettiklerini göstermektedir. Nitekim bunlardan bazıları, şarap içmek, Kâbe’yi yıkmak gibi din açısından riayet edilmesi çok önemli olan konularda, meste mesh gibi dinin esaslarını oluşturan mezhep esaslarını nefyetmek gibi meselelerde, kendilerinden kan dökülmesi ve ölümlerle sonuçlanacağı yerlerde takıyye yapılamayacağı anlaşılmaktadır.⁴²

Yine “وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ”⁴³ “İyilikle kötülük bir olmaz”⁴³ âyetinde geçen iyilik takıyye, kötülük ise takıyyeyi terk olarak ifade edilmiştir.⁴⁴ Yine “...Allah ki göklerde ve yerde gizliyi çıkarır...”⁴⁵ “يُخْرِجُ الْحَبَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ”⁴⁵ âyetinde geçen gizli, gizlenmiş anlamındaki ‘h-b-e’ kökünden ‘الخبء’ın takıyye anlamında olduğu iddia edilmiştir. Nitekim Hişâm el-Kindî, Ebû Abdillâh’ın kendilerine ar ve ayıp getirecek hiç bir davranışta bulunmamalarını, hatta diğerlerinin aşiretleriyle namaz kılmalarını, hastalarını ziyaret etmelerini, hayrda onlarla yarışmalarını söylemiş, Allah katında hab’den başka daha sevimli hiçbir şekilde ibadet edilemeyeceğini belirtmiştir. Bunun üzerine Hişâm, hab’ nedir diye sormuş, o da ‘takıyyedir’ cevabını vermiştir.⁴⁶

³⁶ Kuleynî, *Kâfi*, II/217.

³⁷ Kasas 28/54.

³⁸ Kasas 28/54.

³⁹ Kuleynî, *Kâfi*, II/217.

⁴⁰ “إِنَّ تِسْعَةَ أَغْشَارِ الدِّينِ فِي النَّقِيَّةِ وَ لَا دِينَ لِمَنْ لَا نَقِيَّةَ لَهُ وَ النَّقِيَّةُ فِي كُلِّ شَيْءٍ إِلَّا فِي النَّبِيِّ وَ ”
“الْمَسْحُ عَلَى الْخَفِيِّنَ” bkz. Kuleynî, *Kâfi*, II/217, 218.

⁴¹ “قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ النَّقِيَّةُ مِنْ دِينِي وَ دِينَ آبَائِي وَ لَا إِيمَانَ لِمَنْ لَا نَقِيَّةَ لَهُ،” bkz. Kuleynî, *Kâfi*, II/218.

⁴² Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 118; Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, XVII/338; XVIII/400; Hür el-Amulî, İbnü'l-Hür Muhammed b. Hasan b. Ali el-Meşgarî, *Vesâilü's-Şia ilâ Tahsîli Mesâilü's-Şeria*, thk. Abdürrahim Rabbânî Şirâzî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1991, XVI/215 – 217, 234.

⁴³ Fussilet 41/34.

⁴⁴ Kuleynî, *Kâfi*, II/218.

⁴⁵ Neml 27/25.

⁴⁶ “وَ اللَّهِ مَا عُبِدَ اللَّهُ بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنَ الْخَبِّ قُلْتُ وَمَا الْخَبُّ قَالَ النَّقِيَّةُ،” bkz. Kuleynî, *Kâfi*, II/219.

Yine “فَمَا اسْتَطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا” “Artık onu aşmaya da güç yetiremediler, onu delmeye de muktedir olamadılar”⁴⁷ âyetinde “*nakb*” takıyye ile amel etmek anlamına hamledilmiştir. Nitekim bir sonraki âyette “(Zülkarneyn), ‘Bu, Rabbimden bir rahmettir. Rabbimin va’di gelince onu yerle bir eder. Rabbimin va’di gerçektir’ dedi”⁴⁸ ifadesinde takıyyenin, rahmet kelimesi ile ifade edildiği, Allah’ın va’dinin gerçekleşmesinin kayıp imamın ortaya çıkması anlamına geldiği, ‘yerle bir olması’ artık bu dönemde takıyyenin caiz olmadığı şeklinde tefsir edilmiştir.⁴⁹ Tüm bu açıklamalardan anlaşılacağı üzere bâtinî yorumlamaların, ne tefsirle, ne de te’vîlle alakası vardır. Bu yorumlamalarda filolojik açıdan ne vad’a, ne de bağlama değer verilmiş, adeta söz-anlam ilişkisi hiçe sayılmıştır.

Îmâmiyye ile ilgili diğer bir tartışma konusu da, îmân ve tebliğ dair konularda Peygamberlerin takıyye yapıp yapmadıkları meselesidir. Ümmetin çoğuna göre Peygamberlerin, ne küfrü ve dalaleti gerektirecek bir şeye inanması, ne de bu konularla ilgili takıyye yapması söz konusu olabilir. Fakat Peygamberlerden de günahın sadır olduğunu kabul eden ve günahı da küfür/şirk kapsamında değerlendiren Haricîlerden Fudayliyye ile Peygamberlerin takıyye yaparak küfür izhar etmelerinin caiz olduğunu iddia eden Îmâmiyye, onlardan küfür ve şirkin sadır olmasını mümkün görmüşlerdir.⁵⁰ Bu bağlamda Cafer-i Sâdik’a isnat edilen bir rivayette, takıyyenin sadece kendilerinin değil, tüm ecdadının sünneti olduğunu, bu nedenle takıyyeden ayrılanın dinden çıkmış olacağını⁵¹ ifade etmiştir. Peygamberlerin takıyye olarak yalan söyleyebilecekleri ifade edilmiş, ancak takıyyeden dolayı yalan hükmünde olmayacağı kabul edilmiştir.⁵² Yine Hz. Yusuf’un Mısır’da kardeşleri ile konuşması takıyyeden sayılmış, Hz. Musa ve Hz. Harun’un (عليه السلام) Firavun ile karşı karşıya kalma şekli takıyye ile yorumlanmış ve Ashab-ı Kehf’in takıyye konusunda çok yüce olduğu ifade edilmiştir.⁵³ Bu iddialarının çoğunun zorlama yorumlamalara dayandığı açıktır. Ancak Hz. İbrahim’e (عليه السلام) isnad edilen rivayetin müttefekun aleyh yani Buhârî ve Müslim tarafından nakledilmiş oluşu ve içeriğinin Kur’ân’da geçen âyetlere dayanması, kelâmî bir problem olarak da tartışma konusu olmuştur.

İlgili rivayet “İbrahim Peygamber, üçten başka hiç kizb söylememiştir. (Bunların) ikisi Allah’ın zâtı ile ilişkili olup, “ben hastayım”; ile “belki bu işi

⁴⁷ Kehf 18/97.

⁴⁸ Kehf 18/98.

⁴⁹ Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, XII/207.

⁵⁰ Râzî, *Mefâtiḥ*, III/7.

⁵¹ Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, Beyrut 1983, II/74.

⁵² Kuleynî, *Kâfî*, II/217; Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, XII/332; XII/50.

⁵³ Sadûk Kuleynî, *Kâfî*, II/218; Hürel-Amulî, *Vesailu's-Şîa*, XVII/ 215, 219, 230 – 231; Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, LII/396, 407, 425, 429.

büyükleri yapmıştır” ifadesi, diğeri ise Hz. Sâre hakkında, ona: Bu zalim, senin benim eşim olduğunu bilirse, senin için bana galebe çalar. Sana sorarsa kız kardeşim olduğunu haber ver. Çünkü sen İslâm'da benim kız kardeşimsin. Zira yeryüzünde seninle benden başka Müslüman bilmiyorum...”⁵⁴ hadîsidir.

Nitekim Meclisî, takıyye olması şartıyla yalan ve tevriye arasında fark olmaksızın her türlüşününün caiz olduğu belirterek,⁵⁵ bunu Hz. İbrahim'in ıslahı⁵⁶ ve sünneti⁵⁷ olarak değerlendirmiş, bu konuda Sünnî ve Mu'tezilî düşünürleri eleştirmiştir.⁵⁸ Sözelimi Meclisî'ye göre Ebû Ali el-Cübbâi “فَأَعْرَضَ عَنْهُمْ” “*Âyetlerimiz hakkında münasebetsizliğe dalanları gördüğün vakit kendilerinden yüz çevir...*”⁵⁹ âyetinin, sadece zahirine bakarak “فاتركهم ولا تجالسهم” “onları terk et, onlarla oturma” anlamına hamletmesi⁶⁰ ve Peygamberler ile önder konumunda olanlar için takıyyeyi caiz görmemesi ve bu konuda İmâmiyye'nin büyük bir hataya düştüğünü belirtmesi kabul edilemez. Hatta Meclisî'ye göre ümmetinin maslahatı söz konusu olduğunda Peygamber takıyye olarak yalan da edebilir, birtakım işleri beyan etmeyip gizlese de caizdir.⁶¹ Meclisî, bu konuda daha da ileri giderek, Şeyh Sadûk ve hocasının, “Tanrı'nın bile ümmetinin bir takım konularda maslahatı için insanları ishâsının/yanıltmasının imkânını”⁶² rivayet etmiştir.

Hadisçilerden bir gurup da, tebliğle ilgili olmayan konularda Peygamberlerden küçük yalanların sadır olabileceğini kabul etmiş, ilgili hadisi delil getirmişlerdir, Söz gelimi canı tehlikede olan bir kişi gibi, Peygamberler için de, yalan söylemenin zâtı gereği kabih/çirkin olmadığı, bu nedenle Hz. İbrahim'in yalan söylemesine müsaade edilmesinde tuhaf görülebilecek bir şey olmadığı iddia edilmiştir.⁶³ Ancak Kelâmçılara göre böyle bir iddia asla kabul edilemez.

⁵⁴ Buhârî, “Enbiyâ”, IV/140 hn.3358; Müslim, *Sahih-i Müslim*, “Fezâil” IV/1840, hn.2371; Taberî, I/244-245; İbnü'l-Esîr, I/100-101.

⁵⁵ “Takıyye anında yalanın câizliğine dair pek çok haber vardır” bkz. Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, XII/50.

⁵⁶ Kuleynî, *Kâfi*, II/342; Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, XII/55; 308.

⁵⁷ “يا سفیان عليك بالتقية فإنها سنة إبراهيم الخليل عليه السلام”، “Ey Süfyân! Sana takıyye gerekir. Zira takıyye, Hz. İbrahim (عليه السلام)’in sünnetidir” Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, XIII/135.

⁵⁸ “فإنه يجوز منه أن لا يبين في حال أخرى لأمتة ذلك الشيء إذا اقتضته المصلحة”، “Peygamberin maslahat gereği ümmetine bazı hükümleri gizlemesi caizdir” bkz. Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, XVII/98.

⁵⁹ En'am 6/68.

⁶⁰ “Burada en doğrusu, âyetteki ilgili hitabın zahirde Hz. Peygamber ve âli yönelik olsa da onlardan başkasının kastedilmesidir” bkz. Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, XVII/98.

⁶¹ Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, XVII/98; Kuleynî, *Kâfi*, II/217.

⁶² “وإنما جوز الصدوق وشيخه الاسهاء من الله لنوع من المصلحة”، “Şeyh Sadûk ve hocası, Allah'ın bir maslahattan ötürü insanları yanlış yola sevk edip, yanıltabileceğini caiz görmüştür” bkz. Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, XVII/98.

⁶³ Râzî, *Mefâtiḥ*, XXII/161.

Sözgelimi Râzî'ye göre yalan söyleme işi, Peygamberlerden ziyade, onlar hakkında bu iftirayı atanlara daha münasiptir. Zira Peygamberlerin, bir maslahattan ötürü yalan söylemeleri ve Allah'ın buna müsaade etmesi caiz görülecek olursa, bunu, Peygamberlerin Allah'tan haber verdiği ve Allah'ın da haber vermiş olduğu her hususta mümkün görmemiz gerekecektir. Bu ise, dine ve dini hükümlere güveni kökünden silen ve töhmet kapılarını açan bir iddiadan başkası değildir.⁶⁴

Hem âklî hem de naklî açıdan, îmân ve tebliğ dışında ne takıyye, ne de bunlarla ilgili olsun, olmasın, yalan, hiçbir surette peygamberlerden sadır olamaz. Çünkü kat'i olarak akıl, Peygamberin, Allah'tan getirdiklerinde doğruluğunun bilinmesi için kendisine güvenilen bir kişi olmasını gerektirir. Yalan söyleyebilme ihtimali dahi güveni ortadan kaldıran bir durum iken, Peygamberlerin fiilen yalan söylediği iddia edildiğinde, Allah'ın güvenilmeyecek bir kişiyi Peygamber olarak seçtiği anlamına gelen bir durum ortaya çıkacaktır ki, bu muhaldir.⁶⁵

Naklî açıdan ise, âyette Hz. İbrahim 'صِدِّيقٍ/sıddîk' olarak vasıflanmıştır.⁶⁶ 'Sıddîk' ise mübalağa ifade eden ism-i fâil olup, hem onun âdetinin doğruluk ve yalandan uzak olduğunu, hem de kendisinde en olgun şekliyle tasdikî bulunduğunu, samimiyet ve doğruluğunu ifade eden bir niteliktir. Aynı sıfatın "Allah'a ve Peygamberlerine îmân edenler İşte sıddîkler onlardır, Allah için şahitlik edenlerdir"⁶⁷ âyetinde kemali îmâna sahip kişilere de isnat edildiği görülmektedir. Bu durumda Hz. İbrahim'e yalan isnadı, ulu'l-azm bir Peygamberi diğer sıddîk Mü'minlerden daha aşağı bir konuma itecektir. Ayrıca Peygamberlerin, haber vermiş olduğu her şeyde sadık olması gerekir. Çünkü onları doğrulayan Allah'tır. Allah'ın doğruladığı kimse ise, sâdiktir. Aksi halde Allah'ın yalan söylemiş olması gerekecektir.⁶⁸ Yine Peygamberler, Allah'ın insanlar üzerindeki şahitleridir.⁶⁹ Şahidin sözü ise ancak, o yalan söylemediği zaman kabul edilir.⁷⁰

İlgili rivayete gelince Râzî, söz konusu hadiste geçen kizbe yalan anlamını verenlerden yakıarak "Hz. Peygamber (ﷺ)'in, "İbrahim, ancak üç yalan söylemiştir..." hadisini delil getirdiklerini belirtir. Bu kişilere anlayışlarının kıt ve yanlış olduğunu söylediğinde, "Sen nasıl olur da âdil râvinin yalan söylediğini iddia edersin?" cevabını aldığını; onlara "yalanın, râvi ile Allah'ın

⁶⁴ Râzî, *Mefâtiḥ*, XXII/161.

⁶⁵ Râzî, *Mefâtiḥ*, XXVI/129.

⁶⁶ "وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا" "Kitapta İbrahim'i de an, çünkü o bir sıddîk, bir Peygamber idi" Meryem 19/41.

⁶⁷ Hadîd 57/19.

⁶⁸ Râzî, *Mefâtiḥ*, XXI/191.

⁶⁹ Nisa 4/41.

⁷⁰ Râzî, *Mefâtiḥ*, XXI/191.

dostu Hz. İbrahim 'e nispet edilmesi hususunda bir tereddüt meydana geldiğinde, bu yalanın râviye nispet edileceğinin dinî bir zorunluluk olarak bilineceğini, rivayetin kabul edilmesi durumunda, hadiste zikredilen üç olayın da yalan ile alakasının olmaması karinesi, muhatapların farklı anlamaları alakası nedeni ile kizbin mecâza hamliyle anlaşılabilirliğini ifade etmiştir.⁷¹ Râzî'ye göre, sözü Peygamberlere yalan nispet etmeksizin değerlendirme imkânı varken, Peygamberlere yalanı, ancak zındık olanlar nispet eder.⁷²

Ayrıca âhad haberler, kat'î delille çelişebilecek bir kategoride değildir.⁷³ Hz. İbrahim'e nispet edilen üç meselenin yalan olmamasına gelince⁷⁴ hadiste nakledilen üç meselede de edebî üsluplar, ta'rîz ve tevriye anlaşılmalıdır.⁷⁵

Birincisi “فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا”⁷⁶ ifadesi pek çok yönden “ben yapmadım” demek değildir ki yalan olsun. Zira;

a. “كَبِيرُهُمْ هَذَا” yeni bir cümle için ibtidâ konumunda başlangıçtır. Nitekim Kisâî, öncesinde vakfederek durmuştur. Bu durumda anlamı ‘ben yapmadım’ veya ‘büyük put’ değil; ‘yapan yaptı...’ olmaktadır.

“كَبِيرُهُمْ” lafzı ile muhatabın zihni ‘büyük put’a yönlendirilse de, büyük put denmemiştir. Bu yönlendirme ile ifade mücmel/kapalı bırakılmış, nefis bir ta'rîz sanatı vuku bulmuştur.⁷⁷ Kinaye türlerinden olan bu ta'rîz yöntemiyle, söz sahibinin kastettiği kişiye dokundurma yapılmış, muhatabın iğnelenmesi kastedilmiştir. Söz içinde anılan lâzım unsurla melzûmun kastedilmesi anlamına gelen bu durumun, uzak veya yakından yalan ile alakası yoktur.⁷⁸ Aksi durumda her kinaye ve mecâzın yalandan sayılması gerekecektir. Hâlbuki tevbih ve istihzâ amaçlı yapılan ta'rîzin⁷⁹ yalan olması şöyle dursun, edebî bir üslup olduğu ve câizliği akli kadar nakille de sabittir. Nitekim Hz. Peygamber “*Tarizli ifâdelerde,*

⁷¹ Râzî, *Meîâtih*, XXVI/129.

⁷² Râzî, *Meîâtih*, XXII/161.

⁷³ Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin, *İsmetü'l-Enbiyâ*, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kahire 1986, s.40.

⁷⁴ Râzî, *İsmetü'l-Enbiyâ*, s.40.

⁷⁵ Râzî, *Meîâtih*, II/59.

⁷⁶ Enbiyâ 21/63.

⁷⁷ Kinaye türlerinden olan ta'rîz, söylenen sözün söz sahibinin kastettiği kişiye dokundurma yapıp onu iğnelemesi demektir (bkz. Teftazânî, Sa'deddin Mesud b. Ömer, *Muhtasarul'-Meânî/Muhtasar li Şerhi Telhîsi'l-Miftâh*, Dâru'l-Fikr, Kum 1411, s.70, 261). Ta'rîz üslûbu özellikle öğütlerde muhatabı düşünmeye sevk ettiği için daha etkileyici bir anlatım tarzıdır (bkz. Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûnü'l-Ekâvîl fi Vücûhi't-Te'vîl*, Dârü'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1407, III/318, 319).

⁷⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, III/124.

⁷⁹ Kâdî Abdülcebbar, Ebû'l-Hasan, *Tenzihu'l-Kur'ân ani'l-Metâin*, Dâru'n-Nahdati'l-Hadise, Beyrut 2005, s.265; Teftazânî, Sa'deddin Mesud b. Ömer, *Şerhu'l-Makâsid*, Dâru'l-Meârifi'n-Nu'mâniyye, Pakistan 1981, II/195.

(insanı) yalandan kurtaran bir genişlik (rahatlık) vardır”⁸⁰ buyurmuştur.⁸¹

b. Âyetin “konuşmaya güç yetirebiliyorlarsa onlara sorun” ifadesinde koşullu bir cümle ile devam etmesi inkâr ve istihza anlamında ta’rîze delalet ettiği kadar⁸² cümlenin şart cümlesi/koşullu cümle olduğu da açıktır. Şart cümlesinin yalana delaleti ise imkânsızdır. Zira anlamı ‘şayet konuşabilselerdi, büyükleri yapabiliirdi’ anlamına gelmektedir.⁸³ Meânî açısından ihbârî ifadeler, anlamlarını kendileri ile dış dünya arasındaki mutabakatları sayesinde kazandıkları için doğrulama ya da yanlışlamaya konu olabile de, şart, dilek, dua, emir, nehiy gibi inşâî ifadeler, anlamlarını sadece kendi bağlamlarında sağladıkları için doğrulama veya yalanlamaya konu olmazlar.⁸⁴ Bu duruma dikkat çeken Mâturîdî, âyetin şart edatı olan ‘إن’ ile devam ettiğini, bu nedenle edebî açısından cevap konumunda olan cümlenin yalana hamledilmesinin olanaksızlığını ifade etmiştir.⁸⁵

İkincisi “فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ” “Ben rahatsızım dedi”⁸⁶ ifadesidir. Bu ifade ile kavminin törenine iştirak edemeyeceğini bildirmiş, ancak söz konusu rahatsızlığın türü hakkında bilgi verilmemiş, kavmi veba sanarak ondan uzaklaşmıştır. Ragıp İsfahânî’ye göre ‘Sukm’ kökünden ‘sakîm’ daha çok bedeni hastalıklar için kullanılırken; ‘maraz’ ise, hem bedenî hem manevî rahatsızlıklar için kullanılsa da⁸⁷ bunun aksine kullanımlarda vardır.⁸⁸ Bu ifadenin dahi yalana hamledilmesi olanaksızdır. Zira;

a. Ben tâun/veba hastalığına tutuldum dememiştir ki yalan olsun.⁸⁹

b. “Rahatsızım” ifadesi kapalı bir ifade olup kendinde herhangi bir bedenî kırgınlık olma ihtimali⁹⁰ yanı sıra, ‘yaptığınız işlerden ve sözlerinizden rahatsızım’ anlamına dahi gelmesi muhtemeldir. Zira, “Ben hastayım” ifadesi, ‘bu

⁸⁰ “إنَّ فِي الْمَعَارِضِ لَمَنْدُوحَةٌ عَنِ الْكُذْبِ” Nihaye, 5/35; Buhari, Edeb, 116.

⁸¹ Râzî, *Mefâtiḥ*, XXII/161.

⁸² Mâturîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, IV/139.

⁸³ “لو كان هو الذي ينطق لفعل هو” “konuşabilseydi o yapmış olabilirdi” Mâturîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, VI/226.

⁸⁴ İbn Haldûn, *Muḳaddime*, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, Beyrut, ts. I/37; Teftazânî, Sa’deddin Mesud b. Ömer, *Şerhu’t-Telvîḥ ale’t-Tavzîḥ*, Mektebe ve Matbaatu Muhammed Ali Sabih ve Evlâduh, Kahire ts., I/200.

⁸⁵ “بل فعله كبير هم إن كانوا ينطقون، علق فعله بشرط النطق، فإذا كانوا لا ينطقون لم يجئ منه” Mâturîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, VII/306.

⁸⁶ Sâffât 37/89.

⁸⁷ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Ğaribi’l-Kur’ân*, thk. Safvân Adnan Dâvidî, Dâru’l-Kalem, Beyrut 1412, s.415.

⁸⁸ Râzî, *Mefâtiḥ*, XXVI/129.

⁸⁹ Mâturîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, VIII/573.

⁹⁰ Teftazânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, II/195.

kadar çok insanın küfür ve şirk üzere olması nedeniyle, gönlüm rahatsız ve hüzünlüdür' manasına da gelir. Nitekim Allah Teâlâ, Hz. Peygamber'in benzeri üzüntüsü için "*Neredeyse kendini helâk edeceksin*"⁹¹ buyurmuştur.⁹²

c. Hatta Mâturîdî'ye göre, kendisinde maddî veya manevî hiçbir rahatsızlık hali bulunmasa bile, netice-i meâl kastedildiğinde bu cümlenin mecâz bağlamında yine yalana hamledilmemesi gerekir. Çünkü yola çıkacak olanın 'ben yolcuym' demesi gibi, her canlının rahatsızlandığı bir ân mutlaka olacaktır.⁹³ Ayrıca 'gelirsem rahatsızlanabilirim' anlamında 'rahatsızım' da denilebilir.⁹⁴ Kâdî Abdülcebbar'a göre de bu anlam dahi mümkündür. Zira Kur'an'da bu tür mecâzın başka örnekleri de vardır. Sözelimi "*Sonra siz bunun arkasından hiç şüphesiz ki meyyit/ölülerisiniz*"⁹⁵; "*Sen elbette meyyitsin, onlar da elbette meyyitler*"⁹⁶; denilmiş, öleceksiniz kastedilmiştir. Yine "*rüyada kendimi şarap sıkarken gördüm*"⁹⁷ ifadesinde, üzümlün kastedilmesi aynı tür mecâza örnektir.⁹⁸ Râzî'ye göre de gelecek zamana mahmul mecâz olasılığı yüksektir. Zira "*Derken yıldızlara bir nazar atfetti de, "Ben, rahatsızım" dedi. O an, arkalarını dönüp uzaklaştılar...*"⁹⁹ ifadelerinde, kavminin, yıldız ilmine dayanarak ileride meydana gelecek hadiseler hakkında istidlalde bulduklarına işaret vardır.¹⁰⁰

d. Ayetteki, "*Derken yıldızlara baktı*" ifadesinden, "*o kâfirlerin darmadağınık olan, tutarsız sözlerine ve cümlelerine baktı*" dahi anlaşılmalıdır. Zira yıldız anlamı verilen 'nücum'un, sözlükte 'parça parça, dağınık olan' anlamı dahi vardır. Buna göre, âyetin anlamı, ta'rîz ile "*Hz. İbrahim, onların bölük-pörçük, darmadağınık sözlerine baktı ve "Ben rahatsızım dedi"*" olacaktır.¹⁰¹

Üçüncüsü Hz. İbrâhim'in, Mısır'da bulunduğu sırada can güvenliği kaygısıyla eşini kız kardeşi olarak tanıttmasıdır. Bu olay Kur'an'da geçmemekle birlikte yukarıdaki hadisin yanı sıra Tevrat'ta da nakledilmiştir.¹⁰² Konuyla ilgili tartışmaya gerek yoktur. Nasslarda her Müslümanın kardeş olduğu bildirildiği için¹⁰³ ifadeyi mecâza hamletmeye dahi gerek yoktur. Ayrıca hadiste geçen

⁹¹ Şuâra 26/3.

⁹² Râzî, *Mefâtiḥ*, XXVI/129.

⁹³ Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, VIII/573.

⁹⁴ Râgıb el-İsfehâni, *Müfredât*, s.415.

⁹⁵ Mü'minûn 23/15.

⁹⁶ Zümer 39/30.

⁹⁷ Yusuf 12/36.

⁹⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Tenzihu'l-Kur'an*, s.353.

⁹⁹ Saffat: 37/88-90.

¹⁰⁰ Râzî, *Mefâtiḥ*, XIII/42.

¹⁰¹ Râzî, *Mefâtiḥ*, XVI/129.

¹⁰² Tekvîn, 12/11-20.

¹⁰³ Hucurât 49/10.

ifadede de bu belirtilmiştir. Bu kardeşlik mecâz dahi değil, gerçek anlamda bir kullanımdır.¹⁰⁴

Değerlendirme ve Sonuç

Gerek zâhir mananın terkedilmesi, gerekse umumun tahsisi şeklinde gerçekleşsin her te'vîl, bir bakıma sözün hakiki anlamından mecâza çekilmesi işlemi olduğu için dilsel bir gerçekliktir. Ancak te'vîlin dayandığı delilin tespiti ve niteliği son derece önemlidir. Hatta mutlak bir söz bile, delili olmaksızın tahsis edilemez iken, te'vilde delil ve gerekçe net olmalı, muhkem nasslara, dinin bütünlüğüne aykırı düşmemeli, karine ve dilsel bağlamla çelişmemelidir.

Zâhir mananın terk edilmesi veya kapalı bir lafzın anlamının belirlenmesi, öncelikli olarak lafız ve ifadeden kaynaklanmalıdır. Yani te'vîlin geçerliliği için önce söz konusu ifade buna elverişli olmalıdır. Bütün te'vîl işlemlerinin bulunduğu amaç, kelimenin etimolojisine uygun biçimde lafzın nihaî anlamının belirlenmesi doğrultusunda kasd-ı mütekellimi tespit olmalı, şahsi veya siyasi emellere alet edilmemelidir. Aksi durumda, âyetlere meâl verilirken eksik çeviriler ortaya çıkacak, isabetsiz anlamlar verilecek, yapılan eylem Kur'ân'ın tefsiri değil, kendi anlayışını ona söyletmek olacaktır.

Yorumda kullanılan yöntemin Kur'ân'ın bütününde sürdürülebilir oluşu, İslâm akîdesine ve icmâya ters düşmemesi de son derece önemlidir. Aksi takdirde te'vilden değil ancak manevî tahriften bahsedilebilecektir. Sözelimi takıyye örneğinde, siyasi amaç veya başka gayelerle yapılmış te'villerin tefsir sayılması ve âyetlerin gerçek anlamlarının bir bakıma görmezden gelinmesi, Şîî-bâtînî söylemin karakteristiği haline gelmiş, tarih boyunca olduğu gibi günümüzde de pek çok olumsuzluğun doğrudan veya dolaylı kaynağı olmuş gözükmektedir.

Burada dikkate şayan diğer bir husus da kelamcı kimliği ile Fahreddin Râzî'nin sergilediği tutumdur. O, peygamberlerin güvenilirliği konusuna şaibe getirecek hiçbir yaklaşımı kabul etmemiş, buna gölge düşürebilecek iddiaları kesin bir dille reddetmiş, râvîleri sika olsa bile haber-i vâhidin zarurât-ı diniyye olan bir meselede çelişebilecek konumda bulunmadığını belirtmiştir. Bununla birlikte asli hükümle çelişir gözüken haber-i vâhidi haber olması bakımından direkt reddetmeyerek te'vîl imkânını değerlendirmiş, bir bakıma kelamın i'mâlini, ihmalinden evla görerek, mecâza hamletmeyi tercih etmiştir.

¹⁰⁴ Râzî, *İsmetü'l-Enbiyâ*, s.40.

KAYNAKÇA

- Fahreddin Râzî, Ebû Abdillâh Fahreddin Muhammed b. Ömer, *Mefâtîhu'l-Ğayb - et-Tefsîru'l-Kebîr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye*, Beyrut 2000.
- _____, *İsmetü'l-Enbiyâ*, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kahire 1986.
- Hür el-Amulî, İbnü'l-Hür Muhammed b. Hasan b. Ali el-Meşgarî, *Vesâilü's-Şia ilâ Tahsîli Mesâili's-Şeria*, thk. Abdürrahim Rabbânî Şirâzî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1991.
- Ignaz Goldziher, *Mezahibu't-Tefsîri'l-İslâmî*, Mektebetü'l-Hanci, Kâhire 1955.
- İbn Hacer el-Askalanî, *Takribü't-Tehzîb*, thk. Abdulvehhab Abdüllatif, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1975.
- İbn Haldûn, *Muğaddime*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts.,
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut ts.
- İbrahim Coşkun, "Şia'da İmamların Otoritesi" *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Diyarbakır 2005.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebû'l-Hasan, *Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-Metâin*, Dâru'n-Nahdati'l-Hadise, Beyrut 2005.
- Kuleynî, Ebû Cafer Muhammed b. Yakub, *el-Kâfî*, thk. Ali Ekber el-Ğıfârî, Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, Tahran 1388.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Semerkandî, *Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Azim - Te'vilatu Ehli's-Sünne*, thk Mecdi Baslum, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2005.
- Meclisî Muhammed Bakır, *Bihâru'l-Envâri'l-Câmia li-Düreri Ahbâri'l-Eimmeti'l-Ethâr*, Müessesetü'l-Vefâ, Beyrut 1983.
- Nesefî, Ebû'l-Berekat Hafızüddin Abdullah, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakaikü't-Te'vil*, thk. Yusuf Ali Büdeyvî, Dâru'l-Kelimi't-Tıyb, Beyrut 1998.
- Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnan Dâvidî, Dâru'l-Kalem, Beyrut 1412.
- Şâtîbî, Ebû İshak el-Gırnâtî, *el-Muvafakât*, thk. Ebû Ubeyde Al-i Salman, Dâru İbn Affan, Huber 1997.
- Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh İbnü'l-Muallim, *Tashîhu İ'tikâdâtü'l-İmâmiyye*, thk: Hüseyin Dergâhî, Beyrut 1993.
- _____, *el-İ'tikâdât li's-Şeyh Sadûk*, thk. İsam Abdüsseyyid Dâru'l-Müfid, Beyrut 1993.
- _____, *Evâilü'l-Makâlât fî'l-Mezâhibi'l-Muhtârât*, thk. İbrahim Zincânî, Matbaatu Dâri'l-Müfid, Beyrut 1993.
- Teftazânî, Sa'deddin Mesud b. Ömer, *Muhtasarul'-Meâni/Muhtasar li Şerhi Telhîsi'l-Miftâh*, Dâru'l-Fikr, Kum 1411.
- _____, *Şerhu'l-Makâsıd*, Dâru'l-Meârifi'n-Nu'mâniyye, Pakistan 1981.

_____, *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavzih*, Mektebe ve Matbaatu Muhammed Ali Sabih ve Evlâduh, Kahire ts..

_____, *Şerhü'l-Akaidi'n-Neseftiyye*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ,: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, Kahire 1988.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Habib Kasir el-Amilî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ts..

Ukaylî, Ebû Cafer Muhammed, *ed-Duafâü'l-Kebîr*, thk. Abdülmü'ti Emin Kal'aci, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1984.

Zehebî, Ebû Abdullah, *Mizânu'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1963.

Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah, *el-Keşşaf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûnü'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*, Dârü'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1407.

**el-Meydânî'nin *Mecmau'l-Emsâl* Adlı Eserinde
HZ. PEYGAMBER'E AİT VECİZELER VE EDEBÎ
ÖZELLİKLERİ
(I)**

Ramazan KAZAN*

Öz

Hız. Peygamberin hadislerinden bir kısmı veya bir bölümü az lafızla çok mana ifade ettikleri için meşhur olmuş ve vecize özelliğini kazanmıştır. Bu hadislere, Arap edebiyatının vecize ve atasözlerini ihtiva eden ve alanın en meşhur eseri olan el-Meydânî (518/1124)'nin *Mecmau'l-Emsâl* adlı kitabında da geniş yer verilmiştir. Vecizelerin anlamlarını doğru kavrayabilmek için ihtiva ettikleri edebî özelliklerin bilinmesi önemlidir. İşte bu makalede el-Meydânî'nin Hız. Peygamber'e ait olduğunu ifade ettiği 58 vecizeden yirmi dokuzu edebî özellikleriyle ele alınıp incelenmiştir. Bu yapılırken, önce vecizenin hadis kaynaklarından yerleri gösterilmiş, müteakiben vecizelerin metinleri ve anlamları, varsa farklı lafız ve rivâyetleri, dayandığı kaynakları, garip kelimelerinin izahı ve edebî özellikleri gösterilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Vecize, Atasözü, Hadis, Hız. Peygamber, Edebî Özellik, El-Meydânî, *Mecmau'l-Emsâl*.

**The Apothegems of the Prophet Muhammad in al-Maidani's
Work Named *Majma' al-Amthal* and the Literary Features of them**

Abstract

Some of the Prophet Muhammad's hadiths became known for their being of having various meanings with less words and they thus gained the status of terse in Islamic literature. One of the well-known book having such terses and proverbs is that of *Majma' al-amthal* written by al-Maydani(518/1124). It is therefore very important to know the literary features of these terses to grasp their true meanings. In this paper, mainly a number of 29 terses among his 58 terses

* Doç. Dr. Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Arap Dili ve Belâgati Ana Bilim Dalı

that are considered by al-Maydani to be belonging to the Prophet have been examined. In doing so, firstly the origins of these terse from the hadith sources have been indicated. After that, the texts and meanings of these terse, their different wording and narrations, their original sources, the explanations of the strange words and their literary features have been shown in some detail.

Keywords: Terse, Apothegem, Proverb, Hadith, The Prophet Muhammad, Literary Feature, Al-Maydanî, Majma' al-Amthâl.

1-Giriş

Türkçede söyleyeni belli olmayan kısa fakat geniş mana ifade eden, uzun denemelere dayanan, kamuca benimsenmiş özlü söz ve özdeyişe atasözü, söyleyeni belli ise vecize denilmektedir.¹ Arapçada vecize veya atasözü kavramı yerine, “*îcâz*” ve “*mesel*” terimleri kullanılır. (أَوْجَازٌ) fiilinin mastarı olan *îcâz* (الإيجاز) kelimesi, “İşi çabuk yapmak, çabuk hareket etmek, sözü kısa tutmak ve özetlemek,”² manalarına gelir. Terim olarak, “*Her hangi bir mefhumu en az kelime ile ifade etme sanatıdır.*”³

Îcâz, kısar ve hafz olmak üzere iki kısma ayrılır.⁴ Îcâz-ı kısar, her hangi bir hafz yani bir lafzı, cümleden kaldırma ve düşürme yapmaksızın geniş manaları ihtiva eden az sayıda lafızla yapılan *îcâz* çeşididir. Îcâz-ı hafz ise, kaldırılan veya düşürülen şeye ipucu bulunmak şartıyla birkaç kelime veya cümlenin kelâmdan hafz edilmesi şeklinde yapılan” *îcâz* türüdür.⁵

Vecize ve atasözü lafızlarının Arapçadaki diğer karşılığı olan (مثل) “*mesel*”, tek başına kullanıldığı gibi, (ضرب) “*darb*” kelimesi ile birlikte “*darb-ı mesel*” şeklinde

¹ Aksoy, Ömer Asım, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, TDK. Yayınları, Ankara, 1978, s. 34; Fidan Ahmet ve Arkadaşları, *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*, MEB. Yayınları, Ankara, 1996, IV, 3059.

² İbn Manzûr, Cemâluddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-Arab*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1994, V, 427; ez-Zemahşerî, Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Umer, *Esâsu'l-Belâğa*, Dâru'l-Kutubi'l-Mısıryye, Kahire, 1953, s. 492; el-Fîrûzâbâdî, Mecduddin Muhammed b. Yakûb, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1995, s. 475.

³ el-Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr, *el-Beyân ve'l-Tebyîn*, (tah. Abduselâm Muhammed Hârûn), Mektebetü'l-Hâncî, Kahire, 1975, I, 54; el-Curcânî, Abdu'l-Kâhîr, *Kitâbu Delâilü'l-Îcâz*, (tah. Mahmûd Muhammed Şâkir, Dâru'l-Medenî, Cidde, 1992, s. 463; et-Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfu İstilahâti'l-Funûni ve'l-Ulûm*, Mektebetu Lubnan, Beyrut, 1996, I, 22.

⁴ et-Teftâzânî, Sa'duddin *Muhtasarü'l-Meânî*, Salâh Bilici Kitapevi'nin Ofseti, İstanbul, 1304, *Muhtasarü'l-Meânî*, s. 259; Yahya b. Hamza b. Ali el-Yemenî, *Kitâbu'd-Dirâz*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995, s. 546.

⁵ el-Hafâcî, Saïd b. Sinân, *Sırru'l-Fesâha*, Mektebetu'l-Hancî, Kahire, 1994, s. 199; İbnu'l-Esîr, Ziyâuddin Nasrullah, *el-Meselu's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir*, (tah. Muhammed Muhyiddin), el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut, 1999, II, 74; Yahya b. Hamza, *Kitâbu'd-Dirâz*, s. 546; Fadl Hasen Abbâs, *el-Belâğa Funûnuhâ ve Efnânuhâ*, Dâru'l-Fukân, Amman, 2007, I, 475,487; Tâhiru'l-Mevlevî, *Edebiyât Lügatı*, Enderun, İstanbul, 1973, s. 58.

de kullanılmaktadır. Çoğulu (الأمثال)“el-Emsâl” olan (مثل) meselin, “bir şeyin benzeri, dengi, hüccet, söz”⁶ gibi manaları vardır. Aynı kelimenin tef'îl babından mastarı olan “temsîl” ise, “örnek vermek, bir şeyi sanki görüyormuş gibi tasvir etmek, bir şeyi diğer bir şeye benzetmek” anlamlarına gelir.⁷

el-Mubberred (285/898), (مثل) “mesel” kelimesinin, (مثال) “misâl” kelimesinden alındığını belirterek, kendisiyle ikincinin hali, birinciye benzetilen yaygın sözdür⁸ şeklinde tanım getirir.

Arap edebiyatında meselin “el-meselu'l-mucezu's-sâir”, “el-meselu'l-kıyâsî” ve “el-meselu'l-hurâfî” şeklinde üç çeşidinden⁹ bahsedilir. Bunlardan ilki, yaygın olan vecîz mesel, ya halka ait olup nahiv kurallarına bağlı kalmadan ya da kitabî olup yüksek kültürlü şairlerin, hatiplerin söylediği vecîz sözlerdir.¹⁰ Manası doğru kabul edilen meselin bu çeşidinde, sonradan ortaya çıkan durum öncesine benzetilir.¹¹ İncelemesi yapılacak Hz. Peygamber'e ait vecizeler bu türdendir.

İkinci mesel türü ise, kıyasî meseller (el-meselu'l-kıyâsî) olup, bunlara temsîlî teşbihler de denir. Temsîlî teşbih, vech-i şebeh/benzetme yönü iki ve daha fazla olup, hakiki olmayan yani hayalî vasıftan meydana gelen teşbihlerdir.¹² “Her hangi bir fikri, teşbih ve temsil yoluyla açıklamak için kıssa ile ya da vasfını ortaya koyarak yapılan meseldir”¹³ şeklinde de tanımlanmıştır.

Meselin üçüncü türü ise “el-meselu'l-hurâfî” dir. Eğitmek, öğretmek veya eğlendirmek amacıyla fabl türünde hayvanların dilinden aktarılan mesel çeşididir.¹⁴

⁶ er-Râgib el-Esbahâni, *el-Mufredât fi Garibi'l-Kurân*, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1986, s. 700-701; ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, s. 420; el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûs*, s. 951.

⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XI, 614; ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, s. 420; el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûs*, s. 951.

⁸ el-Meydâni, Ahmed b. İbrahim en-Nisâbüri, *Mecmau'l-Emsâl*, (tah. Naim Hasen Zarzûr), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988, I, 34; Krş. Yazıcı, Numan, *Arapça-Türkçe/Türkçe-Arapça Atasözleri ve Deyimler*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2003, s. 24.

⁹ Abdulmecîd Mahmud, *Nazarâtun Fıkhiyye ve Terbeviyye fi Emsâli'l-Hadis*, Mektebetu's-Sadîk, et-Tâif, 1992, s. 81; Hıdır Musâ Muhammed Hammûd, *et-Tecvâlu fi Kutubi'l-Emsâl*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2002, s. 15.

¹⁰ Abdulmecîd Mahmud, *Nazarâtun Fıkhiyye*, s. 81.

¹¹ Uzun, Taceddin, *Arap Dilinde Meseller (Atasözleri)*, Konya, 1996, s. 15.

¹² es-Sekkâkî, Ebû Yakub Yusuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali, *Miftâhu'l-Ulûm*, (tah. Abdulhamid Hendâvî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000, s. 455; Krş. Bolelli, Nusreddin, *Belâgat*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2000, s. 51.

¹³ el-Hâşimî, Ahmed, *Cevâhiru'l-Belâğa fi'l-Meânî ve'l-Beyân ve'l-Bedii'*, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, trs., s. 265; Abdulmecîd Mahmud, *Nazarâtun Fıkhiyye*, s. 81; Hıdır Musâ, *et-Tecvâlu fi Kutubi'l-Emsâl*, s. 17.

¹⁴ Abdulmecîd Mahmud, *Nazarâtun Fıkhiyye*, s. 81; Hıdır Musâ, *et-Tecvâlu fi Kutubi'l-Emsâl*, s. 18; İcâz, mesel ve çeşitleri, hikmet ve mesel ilişkisi, cevâmiu'l-kelim ve vecize hakkında daha

Hız. Peygamber'in meselin ilk iki türüne başvurduğunu gösteren örnekler onun hadislerinde sıklıkla görülmektedir. Zira o, "Arapların belâgat ve fesâhat sahasında en yüksek bir mertebeye ulaştığı bir devirde, belâgat ve fesâhatin en büyük timsali olmuş Kur'ân-ı Kerim'in kendine indiğı bir şahsiyettir. O sözünde fesâhat ve belâgatini kullanarak tebliğ görevini en güzel şekilde yerine getirmiştir."¹⁵ Az lafızla geniş anlamları ihtiva eden vecize özelliğindeki hadisler, edebî unsurları bünyelerinde barındırmaları bakımından önemlidir. Vecize özelliğı kazanmış hadislerin, edebî yönlerini kavramadan anlamak bazen zor, bazen de mümkün olmamaktadır. İşte bu noktadan hareketle, vecizelerin anlaşılması için, edebî özelliklerini bilmenin ayrı bir önemi olduğı ortaya çıkmaktadır. İncelememiz özellikle bu nokta üzerinde odaklaşacaktır.

Yaygın olan vecize ve atasözlerini bir araya getiren el-Meydanî, eserinin otuzuncu bölümünün ilk kısmını Hız. Peygamber'e ait vecizelere tahsis etmiştir. Şimdi bu eser ve müellifi hakkında kısaca bilgi verilecektir.

2- el-Meydânî ve *Mecmau'l-Emsâl* Adlı Eseri

Esas adı, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim el-Meydanîdir. en-Neysâbur'da dünyaya gelmiştir. Doğduğı mahalle olan *Meydan-ı Ziyad*'a nispet edildiğı için "el-Meydanî" adıyla meşhur olmuştur. İlim tahsilini en-Neysâbur'da yapmıştır. Müfessir Ebu Hasen el-Vahidî (468/1075) onun en meşhur hocalarından birisidir. Özellikle Arap atasözleri, edebiyatı ve dil alanında uzmanlaşmıştır. Ayrıca hadis dinleyip bunların rivayetinde bulunmuş, şiirler de söylemiştir. *Mecmau'l-Emsâl* adlı eseri ile meşhur olmuş, *es-Sâmî fi'l-Esâmî* ve *Nuzhetu't-Tarf fi ilmi's-Sarf* adlı kitapları da telif etmiştir. 518/1124 senesinin Ramazan ayında beldesinde vefat etmiş ve oraya defnedilmiştir.¹⁶

el-Meydânî'nin (518/1124) *Mecmau'l-Emsâl*'i, Arap edebiyatında atasözü/mesel denilince ilk akla gelen ve alanında benzeri bir eser telif edilmediğı ifade edilen en meşhur kitabıdır.¹⁷ Eser, alanıyla ilgili en geniş kitaplardan olup altı binden fazla vecizeyi ihtiva eder. ez-Zemahşerî (538/1148)'nin aynı alanla ilgili *el-Mustaksâ* adlı eserini tamamladıktan sonra *Mecmau'l-Emsâl* eline geçer. Onu inceler ve çok hoşuna gider. Kitabının, el-Meydânî'nin eserinden daha geri planda olduğunu görünce üzülür hatta onu kıskanır.¹⁸ el-Meydânî, atasözlerini alfabetik olarak eserine alır. Önce garip kelimelerini, irabını izah eder. Varsa ortaya çıkış hikâyelerini,

geniş bilgi için bkz. Kazan, Ramazan, *İbn Dureyd'in el-Muctenâ Adlı Eserindeki Hız. Peygamber'in Vecizeleri ve Edebî Özellikleri*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2011, s. 3-12.

¹⁵ Uzun, Taceddin, "Hız. Peygamber'in Belâgat ve Fesâhatı" *Makâlât*, 1992/2, s.132, 153.

¹⁶ İbn Hallikân Muhammed b. Ebî Bekr, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Enbâi'z-Zamân*, Dâru Sadr, Beyrut, 1977, I, 148; ez-Ziriklî, Hayreddin, *el-A'lâm*, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, Beyrut, 1995, I, 214.

¹⁷ İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, I, 148; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, I, 214.

¹⁸ Katib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, Miilli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1972, II, 1098.

açıklamasını, hangi bağlamda kullanıldığını ve her babın sonuna muvelled¹⁹ olan vecizeleri de ekler. Ancak bunlar hakkında açıklama yapmaz.

el-Meydânî eserinin son bölümü olan otuzuncu babı (فِي بُيُوتِ مَنْ كَلَّمَ النَّبِيَّ صَلَّى) (اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَخُلَفَائِهِ الرَّاشِدِينَ) “Hz. Peygamber’in ve halifelerinin sözlerinden bölümler” adını taşımaktadır. Bu babda, Hz. Peygamber’in vecize şeklindeki 58 sözüne yer vermiştir. Ancak hadisler alfabetik olarak sıralanmamıştır. Ayrıca vecizeler, senedsiz olup, kaynakları da belirtilmemiştir. Diğer bölümler de vecizeler hakkında verdiği aydınlatıcı bilgileri otuzuncu bölümde vermemiş, vecizelerin lafzıyla yetinmiştir. Kitabın muhakkiki de herhangi bir açıklamada bulunmamıştır. Diğer taraftan kitabın öbür bablarında Hz. Peygamber’e atfettiği az sayıda vecize de söz konusudur.

Vecizeler halk arasında meşhur oldukları için, zamanla Hz. Peygamber’e ait olanların da bazı lafızları, eş anlamlarıyla değiştirilerek aktarılmış veya kendisine ait olmayan bazı sözler, ona nispet edilmiştir. Bu bağlamda el-Meydânî’nin Hz. Peygamber’e ait olduğunu belirttiği bazı vecizeler, temel hadis kitaplarında yer almamış ya da zayıf veya mevzu/uydurma olarak değerlendirilmiştir. Bu durumda olan vecizelere yeri geldiğinde dikkat çekilecektir. Diğer taraftan vecize şeklindeki hadisler, Hz. Peygamber’in bir olay üzerine söylediği sözler olmakla beraber, uzun bir konuşmasının bir cümlesi de olabilmektedir.

Bu makalede daha önce kaleme alınmış olan İbn Dureyd (321/933)’in “*el-Muctenâ*” adlı kitabında mevcut olan ve el-Meydânî’nin tekrarladığı vecizelere yer verilmeyecektir. Zira bunlar daha önce yayımlanmış olan “*İbn Dureyd’in el-Muctenâ Adlı Eserindeki Hz. Peygamber’in Vecizeleri ve Edebî Özellikleri*” isimli kitabımızda incelenmiştir. Burada mükerrer vecizenin anlamıyla iktifa edilecek, adı geçen kitabımızdaki yerine dipnotta işaret edilecektir. Böylece tekrardan da kaçınılmış olunacaktır. Ayrıca Meydânî’nin Hz. Peygamber’e ayırdığı elli sekiz vecizenin bir makâle sınırları içerisinde incelenmesi oldukça uzun yer tutacağı için çalışma iki makale halinde ele alınacaktır.

Çalışmada genellikle el-Meydânî’nin (518/1124) *Mecmau'l-Emsâl* adlı eserinin Huseyn Zarzûr tarafından tahkik edilen, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye tarafından

¹⁹ Arapçada dil ve edebiyat çalışmaları devir ve nesiller dikkate alınarak tabakalara ayrılmıştır. İşte muvelledün bu asır ve tabakalardan biri olup, rivayet asrından sonra, insanlar tarafından Arapça lafızlar ve şairler için kullanılan bir terimdir. Rivayet asrı yani Muveledün, Bedevî Araplar için hicretin IV. asrının sonları, şehirlerdeki Araplar için II. asrın sonlarını kapsar. İşte bu asırlar arasında kullanılmayan lafızlara muvelled veya muhdes denilmektedir. Daha geniş bilgi için bkz. İbn Reşik, Ebû Ali el-Hasen el-Kayrâvânî, *el-Umde fi Mehâsini's-Şi'r ve Âdâbihi*, Dâru't-Talâi', Kahire, 2006, I, 97; Mecdî Vehbe ve Kâmil Muhendis, *Mu'cemu'l-Mustalahâti'l-Arabîyye fi'l-Luğati ve'l-Edeb*, Mektebetu Lubnan, Beyrut, 1984, s. 397; Çetin, M. Nihad, Eski Arap Şiiri, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul, 1973, s.6-7.

1988 yılında Beyrut'ta iki cilt olarak basılan nüshası esas alınacaktır. Çok az da olsa müracaat edilen diğer nüsha tahkik edenin ismiyle dipnotta gösterilecektir. Metodik olması açısından vecizelere, *Mecmau'l-Emsâl*'daki sırasına uygun olarak numaralar verilmiştir.

İncelemede takip edilecek metot, vecizelerin metinleri ve anlamları, farklı lafız ve rivâyetleri, dayandığı kaynakları, garip kelimelerinin izahı, önemli görülen bazı rivâyetlerin sıhhati, varsa Türk atasözlerine etkisi ve edebî özellikleri şeklinde olacaktır. Vecizelerin edebî özelliklerine işaret edilirken belagat üslûplarının ilk geçtiği yerde, terim anlamına yer verilecektir. "Sözün muktezâyı hale yani duruma uygun bir şekilde söylemenin kurallarını ve belagatin cümle ile ilgili konularını ele alan"²⁰ meâni ilminin, gramer konularıyla ortak olan üslûplarına yer verilmeyecektir.

3- el-Meydânî'nin Hz. Peygamber'e Atfettiği Vecizeler ve Edebî Özellikleri

el-Meydânî'nin eserinde Hz. Peygamber'in vecizelerine tahsis ettiği otuzuncu babın dışında, az sayıda diğer bölümlerde de vecizeler söz konusudur. Bu durum, kitabın metot bakımından zayıf yönüdür. Diğer bölümlerde aktarılan Hz. Peygamber'e ait vecizeler daha önce üzerinde çalıştığımız İbn Dureyd'in *el-Muctenâ* adlı eserinde de mevcuttur. Burada tekrardan kaçınmak için, tespit edilen vecizelerin, sadece metin ve tercümeleriyle yetinilecek ve ilgili çalışmaya atıfta bulunulacaktır. Şimdi *Mecmau'l-Emsâl*'in Otuzuncu babının dışında yer alan vecizelere göz atalım.

a-Hz. Peygamber'in *Mecmau'l-Emsâl*'in Otuzuncu Babının Dışında Yer Alan Vecizeleri

Otuzuncu babın dışında yer alan Hz. Peygamber'e ait vecizeler, diğer Arap vecizeleri arasına serpiştirilmiş bir vaziyettedir. Tespitimize göre bunların sayısı sekizdir. Bunların tamamı daha önce üzerinde çalıştığımız İbn Dureyd'in *el-Muctenâ* adlı eserinde de mevcuttur. Bu vecize ve anlamları şöyledir:

(إِنَّ مِنَ الْبَيَانِ سِحْرًا)-1 "Beyanın/sözün bir kısmında sihir/büyü etkisi vardır."²¹

²⁰ es-Sekkâkî, *Miftâh*, s. 247; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa*, s. 46; Saraç, M. A.Yekta, *Klasik Edebiyat Bilgisi* Belâgat, Bilimevi, İstanbul, 2001, s. 53.

²¹ el-Meydânî, *Mecmau'l-Emsâl*, I, 35. Bu vecizenin kaynak, garip kelimeleri ve edebî özellikleri için bkz. Kazan, Ramazan, *İbn Dureyd'in el-Muctenâ Adlı Eserindeki Hz. Peygamber'in Vecizeleri ve Edebî Özellikleri*, s.108-113.

2- (إِنَّ مِمَّا يُنْبِتُ الرَّبِيعُ مَا يَفْتُلُ حَبَطًا أَوْ يُلْمُ) “Şüphesiz ilkbaharın bitirdiği/ilkbaharda yetişen (bitki/körpe ot) şışirerek ya öldürür veya ölüme yaklaştırır.”²²

3- (إِيَّاكُمْ وَحَضْرَاءَ الدِّمَنِ) “Deve ve davarların devamlı bevl ve gübrelerini yaptıkları yerlerde/mezbeleliklerde biten, sebze türü bitkiden sakınınız.”²³

4- (لَيْسَ الْحَبْرُ كَالْمُعَايِنَةِ) “Haber(almak) gözle görmek gibi değildir.”²⁴

5- (لَا يُلْسَعُ الْمُؤْمِنُ مِنْ جُحْرٍ مَرَّتَيْنِ) “Müimin bir delikten iki kere sokulmaz/ısırlmaz”²⁵

6- (الْحَرْبُ حُدْعَةٌ) “Harp bir aldatmadır/hiledir.”²⁶

7- (مَاتَ حَتْفَ أَنْفِهِ) “Eceliyle yatağında öldü”²⁷ anlamına gelen bu vecizenin hakiki anlamı, “burnunun helak etmesiyle öldü” şeklindedir.

8- (يَا حَيْلَ اللَّهِ اِرْكَبِي) vecize, hazfedilen ve (حَيْلٌ) kelimesinin de muzafı olan (فِرْسَانٌ) kelimesini takdir ederek “Ey, Allah'ın atlarının süvarileri! Binin”²⁸ şeklinde tercüme edilebilir.

²² el-Meydâni, *Mecmau'l-Emsâl*, I, 36. Bu vecizenin kaynak, garip kelimeleri ve edebî özellikleri için bkz. Kazan, *İbn Dureyd'in el-Muctenâ Adlı Eserindeki Hz. Peygamber'in Vecizeleri ve Edebî Özellikleri*, s. 53-58.

²³ el-Meydâni, *Mecmau'l-Emsâl*, I, 64. Bu vecizenin kaynak, garip kelimeleri ve edebî özellikleri için bkz. Kazan, *İbn Dureyd'in el-Muctenâ Adlı Eserindeki Hz. Peygamber'in Vecizeleri ve Edebî Özellikleri*, s. 50-53.

²⁴ el-Meydâni, *Mecmau'l-Emsâl*, (tah. Muhammed Fadl İbrahim) III, 95. Bu vecizenin kaynak, garip kelimeleri ve edebî özellikleri için bkz. Kazan, *İbn Dureyd'in el-Muctenâ Adlı Eserindeki Hz. Peygamber'in Vecizeleri ve Edebî Özellikleri*, s. 69-71.

²⁵ el-Meydâni, *Mecmau'l-Emsâl*, II, 254. Bu vecizenin kaynak, garip kelimeleri ve edebî özellikleri için bkz. Kazan, *İbn Dureyd'in el-Muctenâ Adlı Eserindeki Hz. Peygamber'in Vecizeleri ve Edebî Özellikleri*, s. 41-44.

²⁶ el-Meydâni, *Mecmau'l-Emsâl*, I, 258. Bu vecizenin kaynak, garip kelimeleri ve edebî özellikleri için bkz. Kazan, *İbn Dureyd'in el-Muctenâ Adlı Eserindeki Hz. Peygamber'in Vecizeleri ve Edebî Özellikleri*, s. 47-50.

²⁷ el-Meydâni, *Mecmau'l-Emsâl*, (tah. Muhammed Fadl İbrahim) III, 247. Bu vecizenin kaynak, garip kelimeleri ve edebî özellikleri için bkz. Kazan, *İbn Dureyd'in el-Muctenâ Adlı Eserindeki Hz. Peygamber'in Vecizeleri ve Edebî Özellikleri*, s. 33-35.

²⁸ el-Meydâni, *Mecmau'l-Emsâl*, (tah. Muhammed Fadl İbrahim) III, 95. Bu vecizenin kaynak, garip kelimeleri ve edebî özellikleri için bkz. Kazan, *İbn Dureyd'in el-Muctenâ Adlı Eserindeki Hz. Peygamber'in Vecizeleri ve Edebî Özellikleri*, s. 62-64.

b- Hz. Peygamber'in Mecmau'l-Emsâl'in Otuzuncu Babında Yer Alan Vecizeleri

Girişte ifade edilen metot üzere, el-Meydânî'nin *Mecmau'l-Emsâl'* adlı eserinin otuzuncu babında Hz. Peygamber'e tahsis ettiği vecizeleri sırasıyla ele alıp incelemeye başlayalım.

1-(المُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ.) “Müslüman, Müslümanların elinden ve dilinden emin/güven içinde olduğu kimsedir.”²⁹

Buhârî'nin (256/869), Hz. Peygamber'e ait hadisleri bir araya getirdiği *es-Sahih* adlı eserinde, aynı konudaki hadisleri “bab”/konu başlığı altında topladığı ve bunlara isimler verdiği bilinmektedir. Bazen bab başlıkları, önemine göre bir hadis de olabilmektedir. İşte Buhârî, bu vecizeyi de önemine binâen bab başlığı yapmıştır. Vecize özelliği kazanan bu hadisini Hz. Peygamber, *hangi Müslüman daha hayırlıdır?* Sorusuna cevap olarak söylemiştir.³⁰

Vecize, kendinde doğru ya da yalan ihtimali olan söz niteliğindeki haber cümlesinin ibtidâî türündendir. Zira muhatap tereddüt içerisinde bulunmuyor veya inkâr edecek durumda değilse, sözde tekîdli bir ifadeye başvurulmaz. İşte haber cümlesinin bu çeşidine, ibtidâî haber cümlesi denir.³¹

Vecizede aşâğılama, tahkir, basit görme, horlama, tehdit vs. zararlar genelde dille yapıldığı için kişinin (لسان)/dili, her türlü şiddet, zarar vs. genelde elle yapıldığı için (يد)/el, zikredilip bedeninin aynı işi gören ayak, diz, omuz, kafa, kaş, göz, dudak, parmak gibi diğer uzuvları kastedilmektedir. Burada cüziyyet alakası yani cüzden iki şeyi söyleyip, küllü/tamamı zikretme söz konusu olduğu için mecâz-ı mursel üslûbu meydana gelmiştir.

Yine (المُسْلِمُونَ) kelimesinde aralarındaki uygunluktan veya yakınlıktan dolayı, bir kelimenin diğer kelimeye katılması” şeklinde tanımlanan tağlîb³² üslûbu söz konusudur. Zira (المُسْلِم)/erkek Müslüman lafzı, aynı zamanda kadın Müslümanı; (المُسْلِمُونَ)/erkek Müslümanlar kelimesi de, kadın Müslümanları anlam bakımından kendinde barındırmaktadır. Ayrıca (سَلِمَ) ve (المُسْلِمُونَ) kelimeleri

²⁹ Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî*, Dâru İbn Kesîr, (tah. Mustafa Dîb), Beyrut, 1987, I, 13; Müslim, *Sahihu Müslim*, (tah. Muhammed Fuâd Abdulkâkî), Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, Beyrût, trs., I, 65.

³⁰ Müslim, I, 65.

³¹ es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, s. 258; et-Teftazânî, *Muhtasaru'l-Meânî*, s. 39-40; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga*, s. 58.

³² Ebu'l-Bekâ, *el-Kulliyât*, s. 281.

arasında “aynı kökten türemeleri bakımından iştikak cinası”³³ vardır. Vecizenin tamamı, Müslümanlara eziyet eden kimsenin, olgun Müslüman olmayacağından kinâyedir.³⁴ Zira bir sözü gerçek manasına gelebilecek şekilde, onun dışında başka bir manada kullanma üslûbuna kinâyeye denmektedir.³⁵

2-(الْكَيْسُ مَنْ دَانَ نَفْسَهُ وَعَمِلَ لِمَا بَعْدَ الْمَوْتِ.) “Akıllı insan, nefesine galip gelir ve ölümden sonrası için çalışır”³⁶ veya “Akıllı kimse, nefisini arka plana çeken ve ölüm sonrası için çalışan kimsedir” şeklinde de tercüme edilebilir.³⁷

Vecizeyi rivayet eden kaynaklarda hadisin devamı da oldukça dikkat çekicidir. Burada nefesine galip gelen kişinin zıddına, aciz olan kimsenin durumu şöyle nitelendirilir: “Aciz kimse ise, nefsinin isteklerinin peşine düşen ve Allah'a karşı boş kuruntu içinde olandır.”³⁸

(الْكَيْسُ)lafzı, “akıllı, ahmak olmayan” anlamıdır. Bu kelimenin “akıllı” manasına geldiğine dair İbn Manzûr (711/1311) Hz. Peygamber'in bu hadisiyle istişhâd etmiştir.³⁹ (دان) fiili ise “üstün oldu, galip geldi, yendi” manasına gelir.⁴⁰

Vecize meânî ilmi açısından ibtidâî haber cümlesi niteliğindedir. Ayrıca hadiste hazf olmaksızın az sözle, çok mana ifade etmesi bakımından îcâz-ı kısar⁴¹ üslûbu da söz konusudur.

3-(كُلُّكُمْ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ.) “Hepiniz, görüp gözeticisiniz ve sorumluluğu altındakilerden/görüp gözettiklerinizden mesulsünüz.”⁴²

³³ İştikak Cinası için bkz. es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, s. 541; el-Kazvînî el-Hatîb Muhammed b. Abdurrahman, *el-İzâh fî Ulûmi'l-Belâga*, (tah. Muhammed Abdulmun'im Hafâcî), Dâru'l-Kutubi'l-Lubnan, Beyrut, 1980, II, 542.

³⁴ Fadl Hasen Abbâs, *Esâlibu'l-Beyân*, Dârun-Nefâis, Amman, 2009, s. 349.

³⁵ es-Sekkâkî *Miftâhu'l-Ulûm*, s. 513; et-Teftazanî, *Muhtasaru'l-Meânî*, s. 376, 378; Ali Cârîm, *el-Belâğatu'l-Vâzıha*, s. 125; Bolelli, *Belâgat*, s. 138.

³⁶ et-Tirmizî, *es-Sunen*, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabî, (tah. Ahmed Muhammed Şakir ve Arkadaşları) Beyrut, trs., IV, 688; Ahmed b. Hanbel, *Musnedu Ahmed*, Muessesetu Kurtuba, Mısır, trs., IV, 124.

³⁷ Yardım, Ali, *Şihâbu'l-Ahbâr Tercümesi*, Damla yayınevi, İstanbul, 1999, s. 61.

³⁸ et-Tirmizî, *es-Sunen*, IV, 688; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, IV, 124.

³⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IV, 201. İstişhâd: “Bir anlamı, şahit ve sıhhatine delil olabilecek başka bir anlamla desteklemeye” denir. Bkz. el-Askerî, Ebû Hilâl Hasen b. Abdillâh b. Sehl, *Kitâbu's-Sinâateyn el-Kitâbe ve's-Şiir*, (tah. Mufit Kamiha), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1984, s. 470. İstişhâd hakkındaki görüş ve tartışmalar hakkında bkz. Özbalıkçı, Reşit, *Arap Gramerinde Kur'an ve Hadiste İstişhâd*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, SBE, İzmir, 1985, s. 22 vd; Kazan, Ramazan, *Edebî Üslûp Açısından Hadis Metinleri*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2013, s. 27-40.

⁴⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XIII, 167.

⁴¹ Fadl Hasen Abbâs, *el-Belâga*, I, 487.

⁴² Buhârî, I, 304; Müslim, III, 1459.

Vecize, öncelikle ibtidâi haber cümlesi niteliğindedir. Hadiste geçen (زَاع) kelimesi, “çoban” anlamına olup, görüp gözetmeden kinâyedir. (رعية) ise “sürü” anlamına olup, görüp gözetilenden kinâyedir. Cümlede teşbih-i belîğ de söz konusudur. Zira hem “teşbih edatı” hem de benzetme yönü olan “takip, kontrol, gözetme, koruma” hazf edilmiştir. Buna göre mana “*Hepiniz sorumluluğu altındakileri/görüp gözettiklerinizi takip etme, kontrol ve korumada bir çoban gibisiniz*” şeklinde olur. Ayrıca (زَاع) ve (رعية) lafızları arasında aynı kökten türedikleri için iştikâk cinası da söz konusudur.

4- (أَوَّلُ مَا تَفْقِدُونَ مِنْ دِينِكُمُ الْأَمَانَةُ ، وَآخِرُ مَا تَفْقِدُونَ مِنْهُ الصَّلَاةُ). “*Dininizden ilk kaybedeceğiniz şey emanet, son kaybedeceğiniz şey de namazdır.*”⁴³

Vecize, meânî ilmi açısından ibtidâi haber cümlesi niteliğindedir. (الأمانة) ile (الصلاة) kelimeleri arasında iki fasılının son harflerinin şiirdeki kâfiye gibi aynı olması nedeniyle bedi‘ ilmi üslûplarından seci⁴⁴ vardır. (أَوَّلُ) ile (آخِرُ) kelimeleri arasında da “ibârede iki zıt mana ifade eden lafzı, beraber zikretme üslûbu olan tîbâk⁴⁵ sanatı vardır. Ayrıca “bir sözün, arada hakiki anlamını düşünmeye bir engel olmak şartıyla benzerlik dışında tam bir ilgi/alaka yüzünden kendi anlamı dışında kullanılması” şeklinde tanımlanan mecâz-ı mursel de söz konusudur. Zira “*Dininizden ilk kaybedeceğiniz şey emanettir*” cümlesindeki “emanet” kaybolmaz. Aksine emanet edilen eşya kaybolur. Burada emanet zikredilip, emanet edilen eşya kastedilmiştir. Yani hal zikredilip, mahal kastedilmek suretiyle mecâz-ı mursel meydana gelmiştir. Yine *son kaybedeceğiniz şey de namazdır* cümlesindeki namaz, belli hareketler ve kıraatten meydana gelen bir ibadet türüdür. Dolayısıyla eşya veya mal gibi kaybolmaz. Burada namazın kaybolmasıyla; eda edilmemesi, kılınmaması kastedilmiştir. Böylece ikinci defa mecâz-ı mursel üslûbu söz konusu olmuştur.

5- (الرِّزْقُ أَشَدُّ طَلَبًا لِلْعَبْدِ مِنْ أَجَلِهِ). “*Rızık, kulu ecelinden daha fazla takip eder/izler.*”⁴⁶

⁴³ İbn Ebî Şeybe, *Musannefu İbn Ebî Şeybe*, (tah. Kemal Yusuf Hüt), Mektebetu’r-Ruşd, Riyad, 1409, VII, 256, 260; et-Taberânî, Ebû Kâsım, *el-Mucemu’l-Kebîr*, Mektebetu’l-Ulûm ve’l-Hikem, Musul, 1983, IX, 311.

⁴⁴ es-Sekkâkî, *Miftâhu’l-Ulûm*, s. 542; et-Teftazânî, *Muhtasaru’l-Meânî*, s. 429.

⁴⁵ es-Sekkâkî, *Miftâhu’l-Ulûm*, s. 553; et-Teftazânî, *Muhtasaru’l-Meânî*, s. 385; el-Kazvîni, el-Hatîb Muhammed b. Abdurrahman, *et-Telhîs fi ulûmi’l-Belâğa*, (tah. Abdulhamîd Hendâvî), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 1997, s. 86.

⁴⁶ el-Munâvî Abdurraûf, *Feyzu’l-Kadîr*, el-Mektebetu’t-Ticâriyyetu’l-Kubrâ, Mısır, 1356, IV, 54; el-Kudâî, Ebû Abdillâh, *Musnedu’ş-Şihâb*, Muessesetu’r-Risâle, Beyrut, 1986, I, 168. Hadisin hem merfû/Hz. Peygamber’e ait rivâyetinin, hem de mevkuf/sahabenin sözü olarak rivâyetinin olduğunu belirten Aclûnî, mevkuf olmasının doğru olduğunu alanın diğer uzmanlarının görüşlerine katılarak belirtir. Bkz. el-Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu’l-Hafâ*, Muessesetu’r-Risâle, Beyrut, 1405, I, 266.

Vecizeye maña bakımından oldukça yakın ve meşhur olan başka bir rivayet şöyledir: (إِنَّ الرِّزْقَ يَطْلُبُ الْعَبْدَ كَمَا يَطْلُبُهُ أَجَلُهُ). “İnsanı eceli nasıl arayıp bulursa, rızık da öyle arar.”⁴⁷

Bu ve benzeri rızıkla ilgili hadisler şu Türk atasözlerinin ortaya çıkışında etkili olmuştur: “Nereye gidersen, kısmetin ardından gelir”, “İnsan kısmetini aramazsa, kısmet insanı arar”, “Kısmetin seni arar bulur.”⁴⁸

Vecize, ibtidâi haber cümlesi niteliğindedir. Ayrıca “takip etmek/izlemek” insana veya canlılara mahsus bir şeydir. Özeldir insan bir varlığı takip eder, izler. Dolayısıyla hem “rızık” hem de “ecel” insana benzetilmiş fakat müşebbeh bih olan “insan”, hazf edildiği için iki tane istiâre-i mekniyye üslûbu meydana gelmiştir. Zira müşebbehin zikredildiği, müşebbeh bih’in hazfedildiği istiâre çeşidine, istiâre-i mekniyye adı verilmektedir.⁴⁹

(النَّظْرُ فِي الْخُضْرَةِ يَزِيدُ فِي الْبَصَرِ، وَالنَّظْرُ إِلَى الْمَرْأَةِ الْحُسْنَاءِ كَدَالِكِ). “Yeşillığe bakmak görme gücünü artırır. Güzel kadına bakmak da böyledir.”⁵⁰

Aclûnî (1162/1749), bu rivâyetin mevzu/uydurma hadis olduğunu zikreder.⁵¹ Ebû Nuaym (8430/10389), *Hilyetu'l-Evliyâ*'sında vecizeyi; (النظر إلى وجه المرأة الحسنة والخضرة يزيدان في البصر) “Güzel kadının yüzüne ve yeşillığe bakmak görmeyi artırır/ gözün pasını açar” şeklinde biraz farklı aktarır. Ayrıca bu rivâyeti, “garib hadis” olarak belirtir.⁵² Aynı anlamı ifade eden farklı lafızlı beş rivâyeti ayrı ayrı değerlendiren hadisçi Selman Başaran(öl.1993) başta el-Meydâni'nin aktardığı vecizenin uydurma olduğunu, diğerlerini zayıf sayanların yanında mevzu/uydurma olduğunu ifade eden görüşleri de belirtmiştir. Ayrıca bu tür rivâyetlere uygun şu Türk atasözlerinden bahseder: “Güzele bakmak sevaptır”, “Güzele bakmaya doyulmaz.”⁵³

⁴⁷ İbn Hibbân b. Ahmed, *Sahihu İbn Hibbân*, (tah. Şuayb Arnaut), Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1993, VIII, 31.

⁴⁸ Başaran, Selman, *Hadislerin Türk Atasözlerine Tesiri*, Uludağ Üniversitesi Basımevi, Bursa, 1994, s. 21-22.

⁴⁹ es-Sekkâkî, *Miftâh*, s. 482; Fadl Hasen Abbâs, *el-Belâga*, II, 179.

⁵⁰ el-Kudâi, *Musnedu's-Şihâb*, I, 193; Yardîmi, Ali, *Şihâbu'l-Ahbâr Tercümesi*, s. 78.

⁵¹ el-Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, II, 421.

⁵² Ebû Nuaym, *Hilyetu'l-Evliyâ*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1405, III, 201-202. Garib Hadis: metin veya isnad yönünden tek kalmış yahut benzeri başka râviler tarafından rivâyet edilmemiş hadistir. Hadis imamları arasında garib hadisler fazla rağbet görmemiş, hatta bazıları onları zemmeden/yeren sözler bile söylemiştir. Bkz. Koçyigit Talat, *Hadis İstılahları*, A. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1980, s.114;Subhî es-Sâlih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*, (ter. Yaşar Kandemir), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1973, s. 191.

⁵³ Başaran, *Hadislerin Türk Atasözlerine Tesiri*, s. 132.

Rivâyet, belâgat açısından ibtidâî haber cümlesi yapısında olup, (النَّظْرُ) kelimesinde tekrar söz konusudur. Ayrıca (النَّظْرُ، البصر، الخضرة، الحسنة) lafızlarında, manaca birbirine uygun kelimeleri bir arada zikretmek olan murâa'tu'n-nazîr/ tenâsub üslûbu⁵⁴ da söz konusudur. Zira “görme, bakma, yeşillik ve güzellik” kavramları göz ve onun fark ve ayırt etme özelliği ile ilgili kelimelerdir.

7-(الشُّؤْمُ فِي الْمَرْأَةِ وَالْفَرْسِ وَالِدَّارِ) “Uğursuzluk kadında, atta ve evdedir.”⁵⁵

Bu vecizeyi Ali Yardım, kaynaklardaki diğer rivâyetleri de göz önünde bulundurarak ve aşağıda verilen bilgiler doğrultusunda “Kadında, atta ve evde uğursuzluk yoktur” şeklinde tercüme etmiştir.⁵⁶

Yukardaki vecize ve benzeri rivâyetler hakkında el-Aynî (855/1451), “bunlar Cahiliye inancının Hz. Peygamber’in diliyle hikâyesidir. Zira onlar uğursuzluğun üç şeyde olduğuna inanıyorlardı. Yoksa bu üç şeyin, Müslümanın inancıyla bir ilgisi yoktur” der. Sonra et-Tahâvî’den (321/933) şöyle bir rivâyet nakleder: Hz. Aîşe’nin huzuruna giren Amir oğullarından iki kişi, uğursuzluğun üç şeyde olduğuna dair yukarıda geçen hadisi haber verip görüşünü sorduklarında o, çok kızmış ve şöyle demiştir: *Kur’ân’ı Hz. Muhammed’e (as) indiren Allah’a yemin ederim ki, Rasûlullah bu sözleri kesinlikle söylememiştir. O ancak cahiliye devri insanların bunlarda uğursuzluk gördüklerini bildirmiştir.* Böylece Hz. Aîşe, bu sözün Hz. Peygamber’in hadisi olmadığını, onu cahiliye ehlinde aktardığını haber vermiştir. el-Aynî (855/1451), uğursuzlukla ilgili rivâyetlerin sadece cahiliye âdetinin bir aktarımı olduğunu, İslâm itikadıyla bir ilgisinin bulunmadığını, Hadîd suresi 22. ayetine de uygun düşmediğini ayrıca belirtmiştir.⁵⁷

Rivâyet, meâni ilmi açısından ibtidâî haber cümlesi yapısındadır. Ayrıca “İki ve daha fazla parçası olan bir şeyi zikrettikten sonra, bu parçaların her birini tayin yoluyla belirterek aralarındaki ilgiyi ortaya koymaya” üslûbu olan taksîm⁵⁸ de söz konusudur. Zira vecizede önce uğursuzluk zikredilip sonra bunun nelerde

⁵⁴ el-Kazvîni, *et-Telhîs*, s. 88; et-Teftâzânî, *Muhtasarü'l-Meânî*, s. 389.

⁵⁵ Buhârî, V, 1959.

⁵⁶ Yardım, Ali, *Şihâbu'l-Ahbâr Tercümesi*, s. 79-80.

⁵⁷ el-Aynî, Bedruddin Ebû Muhammed, *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî, İhyâu't-Turâsu'l-Arabî*, Beyrut, trs., XIV, 150. Hadis hakkında yorumlar için bkz. Kazan, *İbn Dureyd'in el-Muctenâ Adlı Eserindeki Hz. Peygamber'in Vecizeleri ve Edebî Özellikleri*, s.148-150. Hadîd Suresi 22. Ayetin meali şöyledir: “ Ne yerde ne de canlarınız da meydana gelen hiçbir musibet yoktur ki, biz onu yaratmadan önce bir kitapta(yazılmış ezeli bilgimizle tespit edilmiş)olmasın. Doğrusu bu Allah’a kolaydır.”

⁵⁸ et-Teftâzânî, *Muhtasarü'l-Meânî*, s. 399; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga*, s. 378. Taksîm şöyle de ifade edilebilir: Önce birden fazla unsuru olan şey zikredilip daha sonra da bu şeylere ait özellikler, sıfatlar veya kısımlar sıralanır. Bkz. Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat*, s. 162.

olduğu üç madde halinde yani “at” “kadın” ve “ev” şeklinde taksim üslûbuyla anlatılmıştır.

8- (نِعْمَتَانِ مَعْبُوبٌ فِيهِمَا كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ: الصِّحَّةُ وَالْفَرَاغُ.) “Sağlık ve boş vakit, insanlardan çoğunun değerlendirme açısından aldandıkları iki nimettir”⁵⁹

9- (أَهْلُ الْمَعْرُوفِ فِي الدُّنْيَا هُمْ أَهْلُ الْمَعْرُوفِ فِي الْآخِرَةِ.) “Dünyada iyi bilinenler kimseler, ahirette de iyi bilinenlerdir.”⁶⁰

Edebî üslûp olarak vecize, ibtidâî haber cümlesi niteliğindedir. Ayrıca (أهل) ile (الآخرة) kelimeleri arasında tıbak/tezat üslûbu vardır. Diğer taraftan (أهل) (المعروف) terkinde ise tekrar söz konusudur.

10- (السُّلْطَانُ ظِلُّ اللَّهِ فِي أَرْضِهِ، يَأْوِي إِلَيْهِ كُلُّ مَظْلُومٍ.) “Sultan yeryüzünde Allah'ın gölgesidir. Her mazlum ona sığınır.”⁶¹

Vecize öncelikle edebî üslûp olarak ibtidâî haber cümlesi niteliğindedir. (السلطان)/Sultan, “(ظِلُّ اللَّهِ)/Allah'ın gölgesine” benzetilip teşbih edatı zikredilmediği için teşbih-i muekked üslûbu meydana gelmiştir. Vechu's-şebeh yani benzeme yönü olan “sığınma”ya işaret eden lafız, (يَأْوِي) mevcut olduğu için mufassal teşbih⁶² de söz konusudur. O zaman anlam şöyle olur: “Sultan, yeryüzünde her mazlumun kendine sığındığı Allah'ın gölgesi gibidir” Yine (ظِلُّ اللَّهِ) terkindeki (ظِلُّ)/gölge, “rahat ve refah içinde” olmadan kinayedir.⁶³

11- (السَّعَادَةُ كُلُّ السَّعَادَةِ طَوْلُ الْعُمْرِ فِي طَاعَةِ اللَّهِ.) “Bütün mutluluklar/tüm saadetler Allah'a itaat içinde geçen, ömrün uzun olmasındadır/uzun ömürdedir”⁶⁴ veya şöyle de tercüme edilmiştir: “Bütün mutlulukların başı, Yüce Allah'a itaatle geçmiş bir uzun ömürdür.”⁶⁵

Vecizede saadet kelimesi, tekrar edilmiştir. Buna lafzî tekrar denir. Lafzî tekrar, tekîd ifade ettiği için hadis, talebî haber cümlesi niteliğindedir. Zira muhatap sözün doğruluğu konusunda tereddüd içindeyse bir tekid edatıyla

⁵⁹ Bu vecizenin kaynakları, garip kelimeleri ve edebî özellikleri için bkz. Kazan, *İbn Dureyd'in el-Muctenâ Adlı Eserindeki Hz. Peygamber'in Vecizeleri ve Edebî Özellikleri*, s. 112-113.

⁶⁰ İbn Ebî Şeybe, *Musannefu İbn Ebî Şeybe*, V, 221; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsât*, Daru'l-Harameyn, Kahire, 1415, I, 56; el-Kudâî, *Musnedu's-Şihâb*, I, 199.

⁶¹ el-Beyhakî, *Şuabu'l-İmân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1410, VI, 16; el-Heysemî, Ali bi Ebî Bekr, *Mecmau'z-Zevâid*, Dâru'r-Reyyânî li't-Turâs, Kahire, 1407, V, 196; el-Kudâî, *Musnedu's-Şihâb*, I, 199.

⁶² et-Teftâzânî, *Muhtasaru'l-Meânî*, s. 309-314; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga*, s. 262-263.

⁶³ ez-Zerkânî, Muhammed b. Abdilbâki b. Yusuf, *Şerhu'z-Zerkânî alâ Muvatta el-İmam Mâlik*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1411, IV, 436.

⁶⁴ el-Kudâî, *Musnedu's-Şihâb*, I, 206; ed-Deylemî, el-Hemezânî Ebû Şuc'a, *el-Firdevs bi Me'sûr'il-Hutâb*, (tah. Said b. Bisyûnî Zağlûl), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1986, II, 346; el-Munâvî, *Feyzu'l-Kadîr*, IV, 140; II, 345.

⁶⁵ Yardım, Ali, *Şihâbu'l-Ahbâr Tercümesi*, s. 83.

pekiştirilen cümleye, talebî haber cümlesi adı verilir.⁶⁶ Ayrıca vecizede itnâb da söz konusudur. Zira (السَّعَادَة) kelimesi bir faydadan dolayı tekrar etmiştir. Fayda ihtiva eden tekrara, meânî ilminde itnâb adı verilir.⁶⁷

12- (حُصِّلَتَانِ لَا تَكُونَانِ فِي مُنَافِقٍ ۖ : حُسْنُ سَمْتٍ وَفِقَةٌ فِي الدِّينِ) “İki iyi haslet vardır ki, bunlar bir münafıkta bulunmaz: (birincisi) güzel gidişat/hal ve (ikincisi) dinde bilgi derinliği, anlayışı/fıkıh sahibi olmak.”⁶⁸

Vecizeyi et-Tirmizî (279/892), (لا تَكُونَانِ) yerine, (لا تَجْتَمِعَانِ) şeklinde rivâyet etmiştir.⁶⁹

Hadiste geçen (السمت) kelimesi, “yol, hayır ehlinin yolu ve gayenin, hedefin, kişinin din ve dünyasındaki gidişatının güzelliği” demektir. Nitekim (مَا أَحْسَنَ سَمْتَهُ) dediğimiz zaman, (مَا أَحْسَنَ هَدْيَهُ)/onun yolu, sülûku, ahlâkı ne güzel ! Demiş oluruz.⁷⁰

Vecize ibtidâî haber cümlesi yapısındadır. Ayrıca hadiste taksim üslubu da söz konusudur. Önce iki haslet zikredilmiş, sonra bunların “güzel gidişat/ahlak” ve “dinde bilgi derinliği” olduğu açıklanmıştır.

13- (الشَّيْخُ شَابٌّ فِي حُبِّ اثْنَتَيْنِ: فِي حُبِّ طُولِ الْحَيَاتِ، وَكَثْرَةِ الْمَالِ.) “İhtiyar iki şeyi sevmekte gençtir. Bunlar, uzun ömür ve çok mal sevgisidir.”⁷¹

Vecizenin diğer rivâyetlerinin tamamında (قلب)/kalp ilavesi mevcut olmakla beraber, basit lafız farklılığı ile şöyledir: (قَلْبُ الشَّيْخِ شَابٌّ عَلَى حُبِّ اثْنَتَيْنِ طُولِ) (الْحَيَاةِ وَحُبِّ الْمَالِ.) “İhtiyarın kalbi iki şeyi sevmekte gençtir. Bunlar, uzun ömür ve mal sevgisidir.”⁷² Özellikle şu atasözü bu hadislerin tercümesi niteliğindedir: “İhtiyarın gönlü iki şeyde gençtir. Birincisi malını sevmeye, ikincisi hayatı sevmeye.”⁷³

⁶⁶ et-Teftâzânî, *Muhtasaru'l-Meânî*, s. 39-40; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga*, s. 58-59.

⁶⁷ İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-Sâir*, II, 345.

⁶⁸ İbn Mübârek, *ez-Zuhd*, (tah: Habîb Tahman el-Azâmî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, I, 156; el-Kudâî, *Musnedu's-Şihâb*, I, 210.

⁶⁹ et-Tirmizî, *es-Sunen*, V, 4; et-Taberânî, *el-Mucemu'l-Evsat*, Dâru'l-Harameyn, Kahire, 1415, VIII, 75.

⁷⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, II, 46-47.

⁷¹ el-Kudâî, *Musnedu's-Şihâb*, I, 213.

⁷² Müslim, II, 774; et-Tirmizî, *es-Sunen*, IV, 570; İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *Sunenu İbn Mâce*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, trs., II, 1415; Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, II, 358.

⁷³ Başaran, *Hadislerin Türk Atasözlerine Tesiri*, s. 102.

Edebî üslûp açısından vecize, ibtidâî haber cümlesi şeklindedir. (وَكَثْرَةٌ) terkibinin başındaki (حُبِّ) kelimesi hafzedildiği/kaldırıldığı için, îcâz-ı hazf meydana gelmiştir. Ayrıca “شاب”/genç ise müşebbeh bih ve “في حب اثنين”/iki şeyi sevme ifadesi ise, vechu's-şebeh/benzetme yönüdür. Dolayısıyla teşbih edâtı zikredilmediği için muckked teşbih, benzetme yönü zikredildiği için de mufassal teşbih vardır. Bu durumda anlam, “İhtiyar, iki şeyi sevme hususunda genç gibidir” şeklinde olur. Yine bedî' ilmi terimlerinden olan taksîm de söz konusudur. Zira “ihtiyarın iki şeyi sevmesi” ifadesindeki “iki şey”, vecizenin devamında “uzun ömür ve çok mal sevgisi” olarak taksîm üslûbuyla açıklanmıştır. (الشَّيْخُ)/yaşlı ve (شَابٌ)/genç lafızları arasında anlamca zıt oldukları için tîbâk/tezât sanatı da vardır.

14- (فَضُوحُ الدُّنْيَا أَهْوَنُ مِنْ فَضُوحِ الْآخِرَةِ .) “Dünyanın kötü yönü/çirkin yüzü, ahiretin kötü yönünden daha ehvendir/önemsiz ve basittir.”⁷⁴ Ya da “Dünyada rezil olmak, ahirette rezil olmaktan daha ehvendir” şeklinde de tercüme edilebilir.⁷⁵ Vecizedeki (أَهْوَنُ) yerine, (أَيْسَرُ)/daha kolay şeklinde rivâyetler⁷⁶ de vardır.

Belâgat açısından cümle ibtidâî haber cümlesi yapısındadır. Ayrıca fiili veya fiil manası taşıyanları, asıl fâilinden başkasına isnâd etme üslûbu olan mecâz-ı aklî de söz konusudur. Zira “ فضوح ” kelimesi “ rezalet, rezillik ” anlamında olup, fiil manası taşıyan mastardır. İnsana isnat edilmesi gerekirken dünyaya isnat edildiğinden mecâz-ı aklî sanatı meydana gelmiştir. Yine (الدُّنْيَا)/dünya ve (الْآخِرَةُ)/ahiret kelimeleri arasında iki zıt manalı lafzı zikretme olan tîbâk/tezât üslûbu vardır. Hadiste bedî' terimlerinden “bir nevide, bir manada birleşen iki lafzı söyleyip daha sonra bunları birbirinden ayırma sanatı olan tefrik”⁷⁷ de söz konusudur. Zira “rezillik” hem dünya lafzının başında, hem de ahiret lafzının başında zikrediliyor. Ancak dünyaya atfedilenin ahirete oranla daha ehven olduğu belirtilerek aralarındaki fark ortaya konuluyor.

15- (كَانَتْ الْأَرْوَاحُ جُنُودًا مُجَنَّدَةً، فَمَا تَعَارَفَ مِنْهَا ائْتَلَفَ وَمَا تَنَافَرَ مِنْهَا ائْتَلَفَ)
“Ruhlar toplu cemaatler idi. Onlardan birbirleriyle tanışanlar kaynaşır, tanışmayanlar da kaynaşamazlar/ihtilafa düşer.”⁷⁸ Vecizenin başındaki (كَانَتْ) lafzı, el-Meydâni'nin rivâyeti dışında diğer kayaklarda ve özellikle Buhârî ile Müslim'in rivâyetlerinde⁷⁹de bulunmamaktadır.

⁷⁴ el-Kudâî, *Musnedu 'ş-Şihâb*, I, 170; ed-Deylemî, *el-Firdevs*, III, 147; el-Munâvî, *Feyzu'l-Kadîr*, IV, 441.

⁷⁵ Yardım, Ali, *Şihâbu'l-Ahbâr Tercümesi*, s.71.

⁷⁶ et-Taberânî, *el-Mucemu'l-Evsat*, III, 105; el-Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid*, IX, 26.

⁷⁷ et-Teftâzânî, *Muhtasaru'l-Meânî*, s. 398-399; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga*, s. 377; Bolelli, Nusreddin, “Belâgat” *Kur'ân Edebiyatı*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2000, s. 358.

⁷⁸ el-Meydâni, *Mecmau'l-Emsâl*, II, 535.

⁷⁹ Buhârî, III, 1213; Müslim, IV, 2031.

Hadisteki (جُنُوداً مُجَنَّدَةً) terkibi; toplu cemaatler, düzenli, uyumlu sınıflar/nesiller⁸⁰ veya çeşitli, farklı neviler, türler, topluluklar⁸¹ ve donatılmış askerler anlamındadır.

Belâgat açısından vecize ibtidâi haber cümlesi niteliğindedir. Ayrıca hadiste ruhlar, anlaşma ve ihtilafa düşme açısından topluluklara benzetilmiştir. Dolayısıyla (الأرواح), müşebbeh iken; (جنود مجندة) lafzı ise, müşebbeh bihdir. Teşbih edâtı ise hazf edildiği için “teşbih-i müekked” sanatı meydana gelmiştir. Bu durum da mana şöyle olur: “Ruhlar toplanmış askerler gibiydi.” Yine vecizedeki (اختلفت) ile (اختلفت) lafızları arasında, nâkıs cinas da söz konusudur. (تعارفت)/birbirini tanıdı, tanıştı ve (تتأكر)/birbirini tanımadı lafızları arasında anlamca zıt oldukları için tıbâk/tezât üslûbu da vardır.

16- (الرَّعْبَةُ فِي الدُّنْيَا تُكْثِرُ الْهَمَّ وَالْحَزْنَ وَالْبَطَالَهٗ تُنْفِسي الْقَلْبِ.) “Dünyaya düşkün olmak, kederi ve üzüntüyü artırır. Tembellik/işsizlik, kalbi katılaştırır.”⁸²

Edebî üslûp açısından vecize ibtidâi haber cümlesi niteliğindedir. Hadiste ayrıca (الدنيا) kelimesinde “küll”, yani dünyanın tamamı zikredilmiş, ancak cüzü yani onun sevilen, nefse hoş gelen kısımları kastedilmiştir. Dolayısıyla külliyet alakasından dolayı mecâz-ı mursal üslûbu söz konusu olmuştur. Yine vecizenin ikinci kısmındaki (والبطالة تُنْفِسي الْقَلْبِ) cümlesinde, tembelliğin kalbi katılaştırdığı, donuklaştırdığı belirtilmektedir. Hâlbuki kalp katılaşmaz ancak ölünce katılaştır. Buradaki katılık, hakikat değil mecâzîdir. Zira tembellik/umursamazlık manen kalbin duyarsızlaşmasına, sızlamamasına sebep olmaktadır. Böylece sebebiyet alakasından dolayı, tekrar mecâz-ı mursal üslûbu meydana gelmiştir.

17- (الرِّثَا يُورِثُ الْفُقْرَ.) “Zina, fakirliğe mirasçı yapar” veya şöyle de tercüme edilebilir: “Zina fakirlik getirir.”⁸³

Vecizedeki (يورث) lafzı, if’al bâbının muzarisi olup, geriye miras vb. bir şey bırakır, mirasçı yapar⁸⁴ manasına gelir.

Edebî üslûp açısından vecizede “her hangi bir hazf yapılmaksızın geniş manaları ihtiva eden az sayıda lafızla yapılan îcâz-ı kısar”⁸⁵ üslûbu vardır. Ayrıca

⁸⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, Dârul-Marife, Beyrut, 1379, VI, 370.

⁸¹ en-Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî*, Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1392, XVI, 185; Munâvî, *Feyzu'l-Kadîr*, III, 174.

⁸² el-Kudâi, *Musnedu's-Şihâb*, I, 188; el-Munâvî, *Feyzu'l-Kadîr*, IV, 74. Munâvînin eserindeki bu rivâyette (الدنيا) yerine, ona işaret eden zamir (ها) bulunmaktadır.

⁸³ el-Beyhakî, *Suabu'l-İmân*, IV, 363; el-Kudâi, *Musnedu's-Şihâb*, I, 73; ed-Deylemî, *el-Firdevs*, II, 302; el-Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, I, 32-33.

⁸⁴ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhîd*, s. 163.

⁸⁵ İbnu'l-Esîr, Ziyâüddin Nasrullah, *el-Meselu's-Sâir fi Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir*, (tah. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd), el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut, 1999, II, 74; Fadl

fiili gerçek failinden başkasına isnad etme olan mecâzî aklî de söz konusudur. Zira cümlede fail, zinaya dönen gizli zamir (هو)dir. Zinanın gerçek fail olmasına engel olan karine aklidir. Aklen zinanın, zâniyi fakir yapması mümkün değildir. Ama zina yüzünden ve sebepleri nedeniyle zâni, fakir olur. Dolayısıyla fiilin mecazî faili ile ilgisini kuran alaka, fiilin sebep olduğu şeydir. Aslında fakirliğin asıl sebebi, tembellik, verdiği sözü tutmama, toplumca hoş karşılanmayan ve meşru olmayan yollara sapma, yalan söyleme, sahtekârlık yapma, itibarsızlık, iflas etme, malını gayr-i meşru yerlerde har vurup harman savurma... gibi şeylerdir. Burada fakirliğin zinaya isnâdı, onun fakirliğin sebeplerinden birisi olması nedeniyledir. Böylece sebebiyet alakasından dolayı mecaz-ı aklî sanatı meydana gelmiştir. Diğer bir açıdan bakılırsa istiâre-i mekniyye de söz konusudur. Zira zina, miras bırakma bakımından insana benzetilmiş, ancak müşebbeh bih olan “insan”, hafzedilmiştir. Fakat onun özelliklerinden olan (ثورث)/miras bırakır fiili ile insana işaret edilmiştir.

18- (رَأْسُ الْحِكْمَةِ مَخَافَةُ اللَّهِ.) “*Hikmetin başı/evveli Allah korkusudur*”⁸⁶

Hadiste geçen (الحكمة) kelimesi, (حكم) fiilinin mastarı olup, en üstün bilgi ile eşyanın en efdalini/ üstününü bilme demektir. Hikmet, aynı zamanda (الحكم) manasına da gelir. Hukm ise ilim, derin anlayış, hikmet ve adaletle hükmetmek demektir.⁸⁷ Ayrıca hikmetin akıl, anlayış, dinde anlayış, sünnet, ilim, gibi anlamları da vardır.⁸⁸

Edebî olarak vecize, ibtidâi haber cümlesi niteliğindedir. Vecizede her hangi bir hazf yapılmaksızın az sayıda lafızla, geniş manaları ihtiva eden icâz-ı kısar üslûbu da vardır. Ayrıca istiâre-i mekniyye de söz konusudur. Zira müşebbeh olan hikmet, başı olan insana veya bir yaratığa benzetilmiş fakat insan/yaratık hafzedilmiştir. Buna işaret eden ipucu ise “baş”tır. Dolayısıyla müşebbeh bih olan baş sahibi insan/yaratık, hafzedildiği için bu üslûp meydana gelmiştir. Yine baş insanın en önemli uzvu olduğundan dolayı vecizede “ilk” ve “evvel” lafızlarından kinayedir.

19- (صِنَائِعُ الْمَعْرُوفِ تَقِي مَصَارِعَ السُّوءِ.) “*İyilik yapmak, belalardan korur*”⁸⁹ ya da “*İyi işler, kötü ölümden korur*” şeklinde de tercüme edilebilir.⁹⁰

Hasen Abbâs, *el-Belâga*, I, 487; Tâhiru'l-Mevlevî, *Edebiyât Lügatı*, Enderun, İstanbul, 1973, s. 58.

⁸⁶ el-Beyhakî, *Şuabu'l-İmân*, I, 470; ed-Deylemî, *el-Firdevs*, II, 270; Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, I, 72.

⁸⁷ İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye*, I, 419; İbn Manzûr, *Lisân'ul-Arab*, XII, 141, 142.

⁸⁸ İbn Kesîr, *Tefsîru İbn Kesîr*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1401, I, 323.

⁸⁹ et-Taberânî, *el-Mucemu'l-Evsat*, VI, 163; el-Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid*, VIII, 194; el-Kudâî, *Musnedu's-Şihâb*, I, 94.

⁹⁰ Vecize için bkz. Kazan, *İbn Dureyd'in el-Muctenâ Adlı Eserindeki Hz. Peygamber'in Vecizeleri ve Edebî Özellikleri*, s.168-172. Bu bağlamda en-Nevevî (676/1277), ayrıca

20- (صَلَّةُ الرَّحِمِ تَزِيدُ فِي الْعُمْرِ.) “Akraba ilişkilerini sürdürmek, ömrü uzatır.”⁹¹

21- (الرَّجُلُ فِي ظِلِّ صَدَقَتِهِ حَتَّى يُقْضَى بَيْنَ النَّاسِ.) “ Kişi, insanlar arasında hüküm verilene kadar sadakasının gölgesindedir.”⁹²

Hadiste geçen (يُقْضَى) lafzı, bazı kaynaklarda (يُفْصَل) ve (يُحْكَم) şeklinde geçmektedir.⁹³

Edebî olarak vecize, ibtidâî haber cümlesi niteliğindedir. Vecizede istiâre-i mekniyye de söz konusudur. Zira müşebbeh olan sadaka, ağaca/gölgesi olan şeye benzetilmiş, fakat müşebbeh bih olan ağaç, hafzedilmiştir. Buna işaret eden karine/ipucu ise, (ظِلِّ)/“gölge”dir. Dolayısıyla müşebbeh bih’in lafızda bulunmadığı istiâre türüne, istiâre-i mekniyye adı verilmektedir. Ayrıca gölge, rahatlatma, sıkıntıyı gidermeden kinayedir. Bu durumda mana “kişi insanlar arasında hüküm verilene kadar ağaç gibi gölgelendiren, sadakasından dolayı Allah’ın vereceği rahatlıktadır.” şeklinde olur.

22- (الْعُلَمَاءُ أَمْنَاءُ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ.) “Âlimler, yaratıkları içinde Allah’ın emin saydığı/güvendiği kimselerdir.”⁹⁴

Vecize ibtidâî haber cümlesi niteliğindedir. Ayrıca (أَمْنَاءُ اللَّهِ)/“Allah’ın emin saydığı kimseler” lafzı, âlimlerin fazilet ve üstünlüğünden kinayedir.

23- (الْمُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِ كَالْبُنْيَانِ يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضًا.) “Müminin mümine olan irtibatı/bağlılığı, birbirine kenetlenmiş bina gibidir.”⁹⁵

Hadis öncelikle ibtidâî haber cümlesi niteliğindedir. Ayrıca teşbihin üç türü mevcuttur. Önce teşbih edatı zikredildiği için mursel teşbih, vecu’ş-şebbeh/benzetme yönü mevcut olduğu için mufassal teşbih, benzetme yönü birden fazla nitelikten meydana geldiği için yani “birbirine kenetlenmiş bina” şeklinde olduğu için, teşbih-i temsil söz konusudur. Yine vecizede her hangi bir hazf

güzel ahlak ve iyi meziyetlerin de belalardan uzak olmanın sebepleri arasında olduğunu belirtir. Bkz. en-Nevevî, *Şerhu’n-Nevevî*, II, 202.

⁹¹ Bu vecizenin kaynak, garip kelimeleri ve edebî özellikleri için bkz. Kazan, *İbn Dureyd’in el-Muctenâ Adlı Eserindeki Hz. Peygamber’in Vecizeleri ve Edebî Özellikleri*, s. 168-172.

⁹² İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, VIII, 104.

⁹³ İbn Huzeyme, Muhammed b. İshâk, *Sahîhu İbn Huzeyme*, (tah. Muhammed Mustafa el-Azamî), Mektebetu’l-İslâmî, Beyrut, 1970, IV, 94.

⁹⁴ el-Kudâî, *Musnedu’ş-Şihâb*, I, 100; Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, II, 84; Hadisi Aclûnî, hasen olarak değerlendirir. Hasen hadis: Sahih ile zayıf arasında yer alan fakat sahihe daha yakın olan bir hadis çeşididir. Geniş bilgi için bkz. Koçyiğit Talat, *Hadis İstılahları*, s. 125.

⁹⁵ Buhârî, I, 182; II, 863; V, 2242; Müslim, IV, 1999; et-Tirmizî, *es-Sunen*, IV, 325.

yapılmaksızın az sayıda lafızla, geniş manaları ihtiva eden îcâz-ı kısar üslûbu da vardır.

24- (مَا وَقَىٰ بِهِ الْمَرْءُ عَرَضَهُ كُتِبَ لَهُ بِهِ صَدَقَةٌ.) “Kişinin namusunu koruma yolunda yaptığı şey, onun için (amel defterine) sadaka olarak yazılır.”⁹⁶

Vecize ibtidâî haber cümlesi yapısındadır. Ayrıca istiâre-i mekniyye üslûbu da söz konusudur. Çünkü ırz, korunması gerekli olan değerli, kıymetli bir şeye benzetilmiştir. Sonra bu değerli şey yani müşebbeh bih hazfedilmiştir. Buna işaret eden karine/îpucu ise (وَقَىٰ)/koruma fiilidir. Zira değerli şey koruma altına alınır. Böylece istiâre çeşitlerinden olan müşebbeh bihin hazfedildiği, istiâre-i mekniyye meydana gelmiş olur.

25- (النَّاسُ مَعَادِنُ كَمَعَادِنِ الدَّهَبِ وَالْفِضَّةِ.) “insanlar, altın ve gümüş madeni gibi madenlere benzerler.”⁹⁷ Vecize geniş manada şu şekilde ifade edilebilir: İnsanlar da, farklı değerlerde olan altın ve gümüş madeni gibi güzel ahlak, fazilet, edep, hayır ve şer gibi meziyetleriyle madenlere benzerler.

Bu vecizenin ilk kısmı yani (النَّاسُ مَعَادِنُ) şekli, Buhârî ve Müslim'deki bir hadisin kısa bir bölümüdür.⁹⁸

Vecizenin (النَّاسُ مَعَادِنُ) şeklindeki birinci kısmında müşebbeh olan insanlar, müşebbeh bih olan madenlere benzetilmiş ancak hem teşbih edatı hem de benzetme yönü hazfedildiği için teşbih-i belîğ üslûbu meydana gelmiştir.⁹⁹ İkinci kısımda insanlar altın ve gümüş madenine benzetilmiş, teşbih edatı mevcut olduğu için mursal teşbih, benzetme yönü hazfedildiği için de mucmel teşbih söz konusu olmuştur. Ayrıca (مَعَادِنُ، الدَّهَبُ، الْفِضَّةُ) /maden, altın, gümüş lafızlarında manaca birbirine uygun kelimeleri bir arada zikretmek olan murâa'tu'n-nazîr/tenâsub üslûbu da vardır. Zira bunlar madenle ilgili terimlerdir.

⁹⁶ ed-Dârakutnî, el-Bağdâdî Ali b. Umer, *Sunenu'd-Dârakutnî*, Dâru'l-Marife, Beyrut, 1966, III, 28; et-Taberânî, *el-Mucemu'l-Evsat*, VII, 194; el-Kudâî, *Musnedu's-Şihâb*, I, 89; el-Beyhakî, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, Mektebetu Dâri'l-Bâz, Mekke, 1994, X, 242.

⁹⁷ el-Kudâî, *Musnedu's-Şihâb*, I, 145; Ebu'l-Ferac, Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Safvetu's-Safve*, (tah. Mahmud Fâhûrî, Muhammed Kavâs Kal'acî), Dârû'l-Mârifet, Beyrut, 1979, I, 206.

⁹⁸ Buhârî, III, 1315; Müslim, IV, 2031.

⁹⁹ eş-Şerîf er-Razî, *el-Mecâzâtü'n-Nebeviyye*, (tah. Tâhâ Muhammed ez-Zeynî), Muessesetu'l-Halebî, Kahire, 1967, s. 135, Dipnot, 4.

26- (لِكُلِّ شَيْءٍ عِمَادٌ، عِمَادُ الدِّينِ الْفِقْهُ) “Her şeyin bir direği vardır. Bu dinin direği de fıkıhtır yani kavrayarak bilmek, dinde derin bilgi sahibi olmaktır.”¹⁰⁰

Hadiste geçen (الفقه)/fıkıh, bir şeyi bilmek, onu anlamak, kavramak, idrak etmek, özellikle şerefinden dolayı din ilimlerinde üstün ve derin bilgi sahibi olmak¹⁰¹ anlamına gelir.

Vecize, ibtidâi haber cümlesi yapısındadır. Ayrıca istiâre-i mekniyye üslûbu da söz konusudur. Çünkü din, direk/sütun üzerinde duran bir yapıya, bina veya çadira benzetilmiştir. Sonra bu bina, çadır yani müşebbeh bih hazfedilmiştir. Buna işaret eden karine/ıpuçu ise, (عماد)/direk, sütündür. Zira bina veya çadır, sütun veya direk üzerinde durur. Böylece istiâre çeşitlerinden olan müşebbeh bihin hazfedildiği, istiâre-i mekniyye üslûbu söz konusu olmuştur. Yine fıkıh, binanın direğine benzetilmiş fakat teşbih edatı ve benzetme yönü hazfedildiği için teşbih-i belîğ meydana gelmiştir. Diğer taraftan hadisteki (عماد)/direk lafzı, dinin önemli ve büyük kısmından, kinayedir.

27- (الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ لَا يَظْلِمُهُ وَلَا يَشْتُمُهُ) “Müslüman, Müslümanın kardeşidir. Ona zulmetmez ve ona sövmez/küfretmez.”¹⁰²

Vecizedeki (يَشْتُمُ) muzari fiilinin, aynel fiilinin harekesi, (يَشْتُمُ) şeklinde damme ile de okunabilir. “sövmek”, “küfretmek” anlamındadır.¹⁰³

el-Kudâi'nin rivâyetinde (لا يشتمه) yerine, (لا يُسْلِمُهُ) lafzı mevcuttur.¹⁰⁴ O zaman ikinci kısmın manası “onu yardımsız bırakmaz veya düşmanına teslim etmez” şeklinde olur.

Vecize, meâni ilmi açısından ibtidâi haber cümlesi yapısındadır. Ayrıca teşbih üslûbu söz konusu olup, teşbih edatı hazfedilmiştir. Bunu takdir edecek olursak vecize şöyle olur: (المسلم للمسلم كالأخ) yani Müslüman Müslümanın kardeşi gibidir. Dolayısıyla teşbih edatı zikredilmediği için mükked teşbih meydana gelmiştir. Yine benzetme yönü birden fazla nitelikten¹⁰⁵ yani “hem zulüm etmeme hem de küfretmeme” den meydana geldiği için temsili teşbih söz

¹⁰⁰ ed-Dârakutnî, *Sunenu'd-Dârakutnî*, III, 79; el-Kudâi, *Musnedu's-Şihâb*, I, 150; el-Munzirî, Abdulazim b. Abdu'l-Kavi, *et-Terğib ve't-Terhîb*, (tah. İbrahim Şemsuddin), Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1417, I, 58.

¹⁰¹ el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, s. 1126.

¹⁰² Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, II, 273.

¹⁰³ el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, s. 1015.

¹⁰⁴ el-Kudâi, *Musnedu's-Şihâb*, I, 132.

¹⁰⁵ es-Sekkâkî, Ebû Yakub Yusuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali, *Miftâhu'l-Ulûm*, (tah. Abdulhamid Hendâvî), Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2000, s. 455.

konusudur. Hal böyle olunca vecizenin anlamı şöyle olur: “*Müslüman, Müslümanın zulüm etmeme ve küfretmeme bakımından kardeşi gibidir.*”

(يُظْلِمُهُ) ve (يَشْتِمُهُ) kelimeleri arasında bedî' üslûplarından muvâzene de söz konusudur. Zira nesirde ve nazımda fasılaların kâfiyesiz bir şekilde aynı vezinde gelmelerine muvâzene¹⁰⁶ denir.

(الْوَيْلُ كُلُّ الْوَيْلِ لِمَنْ تَرَكَ عِيَالَهُ بِحَيْرٍ، وَقَدِمَ عَلَى رَبِّهِ بِشَرٍّ.)
“*Ailesini refah/iyilik içinde bırakıp da, Rabbinin huzuruna şerle/kötülükle varana yazıklar olsun, yazıklar!/vay haline!*”¹⁰⁷

Edebî olarak vecizede (الْوَيْلُ) kelimesi tekrar edilmiştir. Lafzın kendisinin tekrarlanması şeklinde yapılan tekîde, lafzî tekîd¹⁰⁸ denir. Lafzî tekîdli olan vecize, talebî haber cümlesi yapısında olmakla beraber, dua ifade ettiği için, mana bakımından talebî inşa cümlesi üslûbundadır. Zira “(الْوَيْلُ)/yazıklar olsun” deyimini beddua ifade eder. Ayrıca (الْوَيْلُ) lafzının tekrarıyla itnâb üslubu da söz konusudur. Çünkü fayda ihtiva eden tekrara meânî ilminde itnâb adı verilir.¹⁰⁹ Yine (خَيْرٍ)/hayır ve (شَرٍّ)/şer kelimeleri arasında tıbâk/tezât üslubu vardır.

(مَنْ سَرَّتْهُ حَسَنَتُهُ وَسَاءَتْهُ سَيِّئَتُهُ فَهُوَ مُؤْمِنٌ.)
“*Kim yaptığı iyiliğe sevinir, kötülüğe de üzülürse, işte o, mümindir.*”¹¹⁰ Aslında vecizenin zahiri manası şu şekildedir. “*Kimi iyiliği sevindirir, kötülüğü de üzer ve kederlendirirse işte o mümindir.*”

Veciz, meâni ilmi açısından ibtidâî haber cümlesi niteliğindedir. Hadiste zahiri manasından hareketle edebî üslûp olarak mecâz-ı aklî de vardır. Zira iyilikler veya kötülükler sevindirip üzmez. İyiliklere sebep olan sâlih ameller sayesinde sevinilir. Yine kötülüğe sebep olan işler sayesinde kişi üzülür. İyilik sevinmenin, kötülük ise üzülmenin sebebidir. Dolayısıyla iyiliğin sevindirmesi veya kötülüğün üzmesi söylenip, onlara sebep olan iyi ve kötü işler yapma kastedilmiştir. Ayrıca vecizede “ibârede iki veya daha fazla kelimeyi zikrettikten

¹⁰⁶ İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-Sâir*, (tah. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd), el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut, 1999, I, 272; Abdu'l-Azîz Atîk, *İlmu'l-Bedî'*, Dâru'l-Âfâki'l-Arabiyye, Kahire, 2006, s.169.

¹⁰⁷ el-Kudâî, *Musnedu's-Şihâb*, I, 207; ed-Deylemî, *el-Firdevs*, IV, 439; el-Munâvî, *Feyzu'l-Kadîr*, VI, 379.

¹⁰⁸ el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga*, s. 60.

¹⁰⁹ İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-Sâir*, II, 345.

¹¹⁰ Tüm hadis kaynakları, vecizenin (سَاءَتْهُ سَيِّئَتُهُ) kısmını, (سَرَّتْهُ حَسَنَتُهُ) kısmının önüne alarak rivâyet etmektedir. Bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, III, 446; İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, (tah. Şuayb Arnaut), Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1993, X, 436; et-Taberânî, *el-Mucemu'l-Evsat*, III, 226; VII, 193; el-Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid*, I, 86; V, 225.

sonra aynı tertip üzere zıtlarını getirme” olan mukâbele sanatı¹¹¹ vardır. Hadiste mukâbele üslûbu “ (حَسَنَةٌ) - (سَيِّئَةٌ) sevindirir-üzer” kelimeler ile “ (سَاءَةٌ) - (سَرَّةٌ) iyilik-kötülük” arasında söz konusudur.

Değerlendirme

Hız. Peygamber’in genellikle az lafızlı, fakat çok anlam ifade eden hadisleri, halk arasında yaygın halde kullanılarak vecize haline gelmiştir. Bu vecizeler duruma göre yeri ve zamanı gelince kullanılmaya devam edilmiş, yazılma aşamasında da atasözleri ve vecize kitaplardaki yerini almıştır. İşte bu kitapların en meşhuru olan el-Meydânî’nin *Mecmau’l-Emsâl* adlı eseri, otuzuncu babında Hız. Peygamber’in elli sekiz vecizesine yer vermiştir. Ancak diğer vecizelerde yaptığı açıklamaları bu bölümde yapmamış, metinlerini vermekle yetinmiştir.

Diğer taraftan vecizelerin edebî yönleri en önemli özelliklerindedir. Bu özelliklerini kavramak, vecizeyi doğru anlamak için oldukça mühimdir. İşte bu noktadan hareketle Hız. Peygamber’e ait yirmi dokuz vecize, edebî özellikleriyle birinci makalede ilim dünyasının dikkatine sunulmaya gayret edilmiştir. İkinci makalede ise diğer yirmi dokuz vecize aynı üslûpla incelenmeye devam edilecektir.

KAYNAKÇA

Abdulmecîd Mahmud, *Nazarâtun Fıkhiyye ve Terbeviyye fî Emsâli’l-Hadis*, Mektebetu’s-Sadîk, et-Tâif, 1992.

el-Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu’l-Hafâ*, Muessesetu’r-Risâle, Beyrut, 1405.

Ahmed b. Hanbel, Musnedu Ahmed, Muessesetu Kurtuba, Mısır, trs.

Aksoy, ÖmerAsım, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, TDK. Yayınları, Ankara, 1978.

el-Askerî, Ebû Hilâl Hasen b. Abdillâh b. Sehl, *Kitâbu’s-Sinâateyn el-Kitâbe ve’s-Şiir*, (tah. Mufit Kamîha), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 1984.

el-Aynî, Bedruddin Ebû Muhammed, *Umdetu’l-Kârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, İhyâu’t-Turâsu’l-Arabî, Beyrut, trs.

Başaran, Selman, *Hadislerin Türk Atasözlerine Tesiri*, Uludağ Üniversitesi Basımevi, Bursa, 1994.

el-Beyhakî, *es-Sunenu’l-Kubrâ*, Mektebetu Dâri’l-Bâz, Mekke, 1994.

_____, *Şuabu’l-İmân*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 1410.

¹¹¹ el-Askerî, *Kitâbu’s-Sinâateyn* s. 371; İbn Reşîk, *el-Umde*, I, 590; es-Sekkâkî, *Miftâh*, s. 533; es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 98; el-Hâşimî, *Cevâhiru’l-Belâğa*, s. 367; Tâhiru’l-Mevlevî, *Edebiyât Lügatı*, s. 102.

- Bolelli, Nusreddin, *Belâğat*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2000.
- Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî*, Dâru İbn Kesîr, (tah. Mustafa Dîb), Beyrut, 1987.
- el-Curcânî, Abdu'l-Kâhir, *Kitâbu Delâili'l-İ'câz*, (tah. Mahmûd Muhammed Şâkir, Dâru'l-Medenî, Cidde, 1992.
- Çuhadar, Mustafa, "Fesâhat" *DİA*, İstanbul, 1995.
- Ebu'l-Ferac, Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Safvetu's-Safve*, (tah. Mahmud Fâhûrî, Muhammed Kavâs Kal'acî), Dârû'l-Mârife, Beyrut, 1979.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali, *Musnedu Ebi Ya'lâ*, (tah. Huseyn Selim Esed, Dâru'l-Me'mûni li't-Turâs, Dimeşk, 1984.
- Fadl Hasen Abbâs, *el-Belâga Funûnuhâ ve Efnânuhâ*, Dâru'l-Fukân, Amman, 2007.
- Fadl Hasen Abbâs, *Esâlîbu'l-Beyân*, Dârun-Nefâis, Amman, 2009.
- Fidan Ahmet ve Arkadaşları, *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*, MEB. Yayınları, Ankara, 1996.
- el-Fîrûzâbâdî, Mecduddin Muhammed b. Yakûb, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1995.
- el-Hâkim en-Neysâbûrî, el-Mustedrek ala's-Sahîhayn, (tah. Mustafa Abdulkadir Atâ) Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995
- el-Hâşimî, Ahmed, *Cevâhiru'l-Belâga fî'l-Meânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, ts.
- el-Heysemî, Ali bi Ebî Bekr, *Mecmau'z-Zevâid*, Dâru'r-Reyyâni li't-Turâs, Kahire, 1407.
- Hıdır Musâ Muhammed Hammûd, *et-Tecvâlu fî Kutubi'l-Emsâl*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2002.
- İbn Adî el-Curcânî'nin *el-Kâmil fî Duafâi'r-Rical*, (tah. Yahya Muhtar Gazâvî), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1988.
- İbn Ebî Şeybe, *Musannefu İbn Ebî Şeybe*, (tah. Kemal Yusuf Hût) Mektebetu'r-Ruşd, Riyad, 1409.
- İbn Hallikân Muhammed b. Ebî Bekr, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Enbâi'z-Zamân*, Dâru Sadr, Beyrut, 1977.
- İbn Hibbân b. Ahmed, *Sahîhu İbn Hibbân*, (tah. Şuayb Arnaut), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1993.
- İbn Huzeyme, Muhammed b. İshâk, *Sahîhu İbn Huzeyme*, (tah. Muhammed Mustafa el-Azamî), Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut, 1970.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *Sunenu İbn Mâce*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, trs.
- İbn Manzûr, Cemâluddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-Arab*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1994.
- İbn Reşîk, Ebû Ali el-Hasen el-Kayrâvânî, *el-Umde fî Mehâsini's-Şi'r ve Âdâbihî*, Dâru't-Talâi', Kahire, 2006.
- İbnu'l-Esîr, Ziyâuddin Nasrullah, *el-Meselu's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir*, (tah. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd), el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut, 1999.

- Katib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, Miilli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1972.
- Kazan, Ramazan, *İbn Dureyd'in el-Muctenâ Adlı Eserindeki Hz. Peygamber'in Vecizeleri ve Edebî Özellikleri*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2011.
- _____, *Edebî Üslûp Açısından Hadis Metinleri*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2013.
- el-Kazvîni, el-Hatîb Muhammed b. Abdurrahman, *et-Telhîs fî Ulûmi'l-Belâga*, (tah. Abdulhamîd Hendâvî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.
- _____, el- İzâh fî Ulûmi'l-Belâga, (tah. Muhammed Abdülmün'im Hafâcî), Dâru'l-Kutubi'l-Lübnan, Beyrut, 1980.
- Koçyiğit, Talat, *Hadis İstilahları*, A. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1980.
- el-Kudâî, Ebû Abdillâh, *Musnedu's-Şihâb*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1986.
- Mecdî Vehbe ve Kâmil Muhendis, *Mu'cemu'l-Mustalahâtî'l-Arabîyye fî'l-Lugati ve'l-Edeb*, Mektebetu Lubnan, Beyrut, 1984.
- el-Meydânî, Ahmed b. İbrahim en-Nisâbûrî, *Mecmau'l-Emsâl*, (tah. Naim Hasen Zarzûr), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.
- el-Meydânî, *Mecmau'l-Emsâl*, (tah. Muhammed Fadl İbrahim), Matbaatu İsa el-Babî, Kahire, 1978.
- Munzirî, Abdulazim b. Abdu'l-Kavi, *et-Terğîb ve't-Terhîb*, (tah. İbrahim Şemsuddin), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1417.
- Muslim, *Sahîhu Muslim*, (tah. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), Dâru İhyâi Turâsî'l-Arabî, Beyrût, trs.
- Özbalıkcı, Reşit, *Arap Gramerinde Kur'an ve Hadiste İstîşhâd*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, SBE, İzmir, 1985.
- er-Râğîb el-Esbahânî, *el-Mufredât fî Garîbi'l-Kurân*, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1986.
- Sancaklı, Saffet, "Hadislerin Doğru Anlaşılması ve Yorumlanmasında Takip Edilecek Yöntem" *İslâm'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri Sempozyumu*, TDV. Yayınları, Ankara, 2003.
- Saraç, M. A. Yekta, *Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat*, Bilimevi, İstanbul, 2001.
- es-Sekkâkî, Ebû Yakub Yusuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali, *Miftâhu'l-Ulûm*, (tah. Abdulhamid Hendâvî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000.
- Subhî es-Sâlih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstilahları*, (ter. M. Yaşar Kandemir), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1973.
- eş-Şerîf er-Razî, *el-Mecâzâtü'n-Nebeviyye*, (tah. Tâhâ Muhammed ez-Zeynî), Muessesetu'l-Halebî, Kahire, 1967.
- et-Taberânî, Ebû Kâsım, *el-Mucemu'l-Kebîr*, Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, Musul, 1983.
- _____, *el-Mucemu'l-Evsat*, Dâru'l-Harameyn, Kahire, 1415.
- _____, *el-Mucemu's-Sağîr*, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, Beyrut, 1985.
- Tâhiru'l-Mevlevî, *Edebiyât Lügati*, Enderun, İstanbul, 1973.

et-Teftâzânî, Sa'duddîn *Muhtasarü'l-Meânî*, Salâh Bilici Kitapevi'nin Ofseti, İstanbul, 1304.

et-Tirmizî, *es-Sunen*, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabî, (tah. Ahmed Muhammed Şakir ve Arkadaşları) Beyrut, trs.

Uzun, Taceddin, *Arap Dilinde Meseller (Atasözleri)*, Konya, 1996.

_____, "Hz. Peygamber'in Belâgat ve Fesâhatı" *Makâlât*, 1999/2.

Yahya b. Hamza b. Ali el-Yemenî, *Kitâbu'd-Dırâz*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995.

Yardım, Ali, *Şihâbu'l-Ahbâr Tercümesi*, Damla yayınevi, İstanbul, 1999.

ez-Zemahşerî, Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Umer, *Esâsu'l-Belâga*, Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, Kahire, 1953.

ez-Ziriklî, Hayreddin, el-A'lâm, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, Beyrut, 1995.

İBN RÜŞD FELSEFESİNDE TANRI'NIN BİLGİSİ VE VAROLUŞ ARASINDAKİ İLİŞKİ

Bilgehan Bengü TORTUK*

Öz

İslâm felsefesinde Meşşâî ekolün önemli temsilcilerinden biri olan İbn Rüşd, Tanrı'nın bilgisi ile varoluş arasında mutlak bir ilişki kurar ve Tanrı'nın bilgisinin, varlığın nedeni olduğu düşüncesini benimser. Bu bilgiyi de Tanrı'nın kendi zâtını bilmesi olarak kabul eder. Ayrıca o, Tanrı'nın bilgisinin insanın bilgisine benzemediğine dikkat çeker. Bu çalışmada, İbn Rüşd'ün, Tanrı'nın bilgisi ile varoluş arasındaki ilişkiye dair düşünceleri özellikle Tanrı'nın kendi zâtını bilmesi çerçevesinde ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: İbn Rüşd, Tanrı, Bilgi, Varoluş, Yaratma

Relation Between The God's Knowledge and Existence in The Philosophy of Ibn Rushd

Abstract

Averroes who is one of the main representatives of the Peripatetic school in the Islamic Philosophy, establishes an absolute correlation between the God's knowledge and the existence and adopts the idea that the of God's knowledge is the reason for being. He accepts this information as God know own essence. He also draws attentions that God's knowledge not look like the human's knowledge. In this study, Averroes's thoughts about the relation between God's knowledge and existence will be discussed more specifically in the context of God to know own essence.

Key Words: Averroes, God, Knowledge, Existence, Creating.

Giriş

* Arş.Gör. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Felsefesi Anabilim Dalı.

Tanrı'nın varlığının kabulü, O'nun nasıllığı, diğer bir ifadeyle sıfatları hususunu da ardından getirmektedir. Genelde Tanrı-âlem münasebetinin özelde de Tanrı-yaratılış ilişkisinin açıklanmasında Tanrı hakkında konuşmayı bir nevi mümkün kılan nitelikler kullanılmaktadır. Çünkü Tanrı'nın sıfatlarının anlaşılma şekli O'nun fiillerinin anlaşılma şeklini de belirlemektedir.¹

Tanrı'ya atfedilen sıfatlar için filozof ve ilâhiyatçıların en çok üzerinde durduğu ve tartışma konusu yaptığı sıfatın “*ilim*”, diğer bir ifadeyle “*ilâhî bilgi*” olduğunu söylemek mümkündür. Zira diğer sıfatlar ve onların âlemle ilişkisi ele alınırken kaçınılmaz olarak ilim sıfatına başvurulmaktadır. Çünkü Tanrı'nın dilemesi, yaratması, fiili vb. hususlar hep onun bilgisine göre olmaktadır.² Yaratıcı ve yaratılmış âlem arasındaki ilişkinin nasıllığı meselesine dair farklı görüşlerin şeklini belirleyen ve üzerinde en çok tartışılan husus ilâhî bilgidir. Dolayısıyla diğer ilâhî sıfatlarla ilgili bütün tartışmaları ilim sıfatına bağlamak mümkündür.³

Tanrı-âlem ilişkisi değerlendirilirken âlemin yaratılışı ve Tanrı'nın âlemin oluşumundaki etkisi ve etkinin nasıllığı konusu her daim insanın zihnini meşgul eden bir mesele olagelmıştır.

İslâm felsefesinde yaratılış meselesi konu edilirken özellikle Meşşâî geleneğe Tanrı'nın bilgisi ile varoluş arasında mutlak bir ilişki kurulmuştur. Zira bir şeyin varlığa getirilebilmesi, öncelikle onun zihnen tasavvur edilmesi ve anlaşılmasına bağlıdır ki bu da gerekli kavramsal düzleme sahip olunmasını gerektirir. Benzer durum analogik olarak Tanrı için de düşünülmüştür. Dolayısıyla Tanrı'nın kendi zâtını bilmesi ile varoluş arasında bir ilişki kurulmak suretiyle O'nun bilgisinin bu çerçevede önemli olduğu vurgulanmıştır.

İbn Rüşd (1126-1198) Tanrı'nın bilgisi ile varoluş arasında mutlak bir ilişkinin varlığını kabul eden düşünürlerdendir. O, konuya dair düşüncelerini muhtelif eserlerinde ortaya koyar. Filozof, Tanrı'yı “*bilen (âlim)*” olarak nitelendirmek suretiyle O'nun bilgisinin mutlak oluşuna vurgu yaparken diğer taraftan, insan bilgisinin sınırlı oluşuna dikkat çekmek suretiyle de iki bilgi türü arasındaki ontolojik ayrıma işaret eder. Esasen İbn Rüşd'ün konuya ilişkin temel yaklaşımı, Tanrı'nın kendi zâtını bilmesini, eşyanın varlığa geliş nedeni olarak görmesidir.

-
- ¹ Tuncay Akgün, *Gazali ve İbn Rüşd'e Göre Yaratma*, Akçağ Yay., Ankara 2013, s. 154.
 - ² Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İzmir 2001, s. 144; İsmail Çetin, “Boethius'ta Tanrı'nın Bilgisi ve İnsan Hürriyeti”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, C.12, S. 2, s. 134; Tuncay Akgün, *a.g.e.*, s. 155.
 - ³ Halife Keskin, “Eş'arî'nin Allah'ın Varlığı ve Sıfatları Hakkında Kullandığı Bazı Argümanların Değerlendirilmesi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Temmuz-Aralık, 2003, C.3, S.2, s. 12.

Bu bağlamda özellikle Meşşâî filozoflar tarafından varoluş izah edilirken Tanrı'nın zâtında eksikliğe yol açtığı düşünülen sıfat açıklamaları doğrultusunda sıfatlardan yola çıkarak varoluş açıklamaları yeniden inşa edilmiştir. Bu yapılırken Platon ve Aristoteles ile yeni Platoncuların yaratıcı olmayan Tanrı anlayışlarından yararlanılarak İslâm'ın yoktan yaratan ve yaratıcı olan Tanrı anlayışı açıklanmaya çalışılmıştır. Bu noktada da en temelde bilen bir Tanrı anlayışı merkezi konuma yerleştirilmiştir.

1. Tanrı'nın Bilgisi ile Varoluş Arasındaki İlişki

İbn Rüşd'ün Tanrı'nın bilgisi ile varoluş arasındaki ilişkiye dair düşüncelerini ortaya koymadan önce, konunun hedeflenen şekilde vuzuha kavuşturulması amacıyla Meşşâî ekole mensup Farabî ve İbn Sina gibi filozofların fikirleriyle de mukayese etmek suretiyle O'nun bilgisinin mahiyeti üzerinde durmak istiyoruz.

1.1. Tanrı'nın Bilgisinin Mahiyeti

Tanrı'nın bilgisini ifade eden ilim sıfatı İslâm inancına göre Tanrı ile kaim olan ezeli, zâta ait ve hakiki bir sıfattır. Âlemde olmuş, olan ve olacak her şey bütün veya ayrı ayrı, gizli ya da açık Tanrı'nın bilgisi dâhilindedir ve hiçbir şey O'nun ilminin dışında kalmaz. Dolayısıyla ilim sıfatı her şeyi kuşatan bir mahiyete sahiptir.⁴

Tanrı'nın ilim sıfatı, kelâm ilminde varoluş ile bağıntılı bir sıfat olarak değerlendirilmektedir. Bu sıfat gereğince âlemin en güzel ve mükemmel bir biçimde varlığa gelebilmesi için âlemdeki her şeye ait en küçük bir ayrıntının dahi bilinmesi lâzımdır. Dolayısıyla âlemin var edicisi olan Tanrı'nın bir şeyi yaratabilmesi için ilim sahibi olması ve bilgisiyle o şeyi var etmesi gerekir.⁵ Kelâm bilginleri, Tanrı'nın bilgisinin kuşattığı varlıklar hakkında O'nun ilminin soyut, somut, vacip ve mümkün nitelikteki her türlü şeyi kuşattığını kabul etmişlerdir.⁶

Meşşâî ekolde Tanrı'nın ilim sıfatı, âdeta diğer sıfatları kuşatıcı bir boyutta ele alınır. Farabî (ö. 950)'ye göre Tanrı, bilmek ve bilinmek için kendi dışında bir zâta ihtiyaç duymaz. O'nun bilgisinde kendi cevheri yeterlidir. O,

⁴ Ali Arslan Aydın, *İslam İnançları ve Felsefesi*, C.I, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1964, s. 207-208; Hatice Çökeren, *İslam Kelamında Tanrı'nın Mutlaklığı*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2007, s. 8-9.

⁵ Ali Arslan Aydın, *a.g.e.*, C. I, s. 207-208; Metin Yurdağür, *Allah'ın Sıfatları*, Marifet Yay., İstanbul 1984, s. 178.

⁶ Ali Arslan Aydın, *a.g.e.*, C.I, s. 157; Metin Yurdağür, *a.g.e.*, s. 181.

bilmesi, bilinmesi ve bilgi olması yönünden tek bir zâttır.⁷ Tanrı âlimdir ve O'nun ilmi değişmez. O'nun bilmesi de insanın bilmesi gibi his ile değildir. Tanrı'nın bilgisi akıl yollarıyla, aklı sebeplerle ve varlığın tertibi üzere olabilir. Zira hissî ilim değişirken aklı ilim değişmez.⁸ Bilgisi ezeli olan Tanrı, her şeyi bilir.⁹ Farabî, bu her şeyin içine hem küllileri hem de cüz'ileri dâhil eder. Onun, “*Bütün âlemi idare eden yüce Allah'tır. Bir hardal tanesinin varlığı bile O'na gizli değildir. Âlemin cüz'ilerinden hiçbir şey O'nun inayetinin dışında kalmaz.*”¹⁰ ifadeleri Tanrı'nın her şeyi bildiği görüşünü belirtmektedir.

Farabî gibi ilim sıfatına, diğer bir ifadeyle Tanrı'nın bilgisine büyük bir önem yükleyen İbn Sina (ö. 1037), bu meselede Farabî'nin yaklaşımını sürdürmektedir. O, akletme ve bilme ifadelerini birbiriyle bağlantılı kavramlar olarak kullanır. Farabî'ye nispetle konuya biraz daha açıklık getiren İbn Sina'ya göre Tanrı, bizâtihi âlimdir. O'nun bilgi, bilen ve bilinen olması zâtına nispetle tek ve aynı şeydir. Bilgi, bilen ve bilinen olması zâtında çokluğa sebep olmaz. Tanrı, sebeplerin var edicisi olduğu için var ettiği, sebebi olduğu şeyleri de bilir. O'nun ilmi zâtı üzerine eklenmiş olmadığından dolayı araz ve değişikliklerden münezzehe olduğu için eşyayı ilminde değişme olmaksızın bilir. Çünkü O'nun bilgisi, bilinenlerin değişmesine bağlı olmadığı için onların değişme durumu ilminde herhangi bir değişime sebep olmaz. Bilinenlerin hepsi O'nun ilmüne tâbi iken O'nun ilmi bilinenlere tâbi olmadığı için de bilinenlerin değişmesine bağlı olarak değişmesi söz konusu olamaz.¹¹ Tanrı cüz'ileri küllî tarzda bilir. O'nun bilgisinin cüz'ilerle olan ilgisi geçmiş, şimdi ve gelecek şeklinde zaman kategorisine bağlı değildir. O, her şeyi küllî olarak bilir, cüz'iler de bu küllî bilginin içindedir. Böyle olmazsa O'nun zâtına ait sıfatlarında değişiklik olması gerekir. Bu şekil bir şey olamayacağı için de O'nun cüz'ilere dair ilmi, zamana

⁷ Farabî, *Kitâbu Ârâi ehli'l-medineti'l-fâzıla*, (nşr. A. Nasrî Nadir, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1986, s. 46-47; Türkçe trc., Farabî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, (çev. Nafiz Danışman), MEB Yay., İstanbul 1989, s. 22.

⁸ Farabî, *Risâletü Zîni'l-kebîri'l-Yunanî*, Meclisu Daireti'l-Maarfi'l-Osmaniyye, Haydarabad 1349 (h.), s. 6; Türkçe trc., Farabî, “Zenon Risalesi”, Hilmi Ziya Ülken-Kıvımettin Burslan, *Farabi* içinde, Kanaat Kitabevi, t.y., s. 111-112.

⁹ Farabî, *Kitâbu's-Siyaseti'l-medeniyye*, Matbaatu Meclisu Dâiratü'l-Maârifi'l-Osmaniyye, 1346 (h.), s. 16; Türkçe trc. Farabî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye (Mebâdi'ul-Mevcûdât)*, (çev. Mehmet Aydın, Abdulkadir Şener, Rami Ayas), Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, s. 14.

¹⁰ Farabî, “Kitâbu'l-Cem beyne re'yeyi'l-hakîmeyn”, *es-Semeretu'l-merdiyye* içinde, (nşr. Friedrich Dieterici), Ba'zu Resâil el-Farabî fi'l-Felsefe, Ma'hedu Târîhu'l-Ulûmi'l-Arabiyye ve'l-İslamiyye, Felsefetü'l-İslâmiyye, 12, Almanya 1999, s. 25-26; Türkçe trc., Farabî, “Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, (trc. Mahmut Kaya), Klasik Yay., İstanbul 2005, s. 174.

¹¹ İbn Sina, *Risâletü'l-Arşîyye*, (tah. ve tak. İbrahim Hilâl), Câmiatu'l-Ezher, Mısır 1980, s. 24-26; Türkçe trc., İbn Sina, “er-Risâletü'l-Arşîyye”, *Risaleler* içinde, (not ve trc. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaçoğlu), Kitâbiyât Yay., Ankara 2004, s. 52-53; Kemal Sözen, *İbn Kemal'de Metafizik*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2001, s. 131-132.

bağlı olmaktan uzaktır.¹² İbn Sina'nın bu düşüncesi Tanrı'nın cüz'ileri bilmediğini düşündüğü anlamına gelmez. Zira ona göre Tanrı, sebepleri ve sebeplileri akleder, dolayısıyla O'nun ilmi her şeyi kuşatır. Göklerde ve yerde hiçbir şey O'nun ilmi dışında kalmaz.¹³ Özetle Tanrı, küllileri bilmesinin yanı sıra, cüz'ileri de küllî olmaları cihetiyle bilir.¹⁴

Tanrı-âlem ilişkisinde sudûr teorisini kabul eden Farabî ve İbn Sina'ya karşın İbn Rüşd bu teoriyi kabul etmez. Ancak onun için de Tanrı'nın ilmi Tanrı-âlem ilişkisini belirlemede önemli bir konumdur. O, Tanrı'yı selbî ve subutî sıfatlarla tanımlanmış yüce bir varlık olarak ifade eder. Tanrı'nın hayat, kudret, irade, sem' (işitme), basar (görme) ve kelâm sıfatlarıyla birlikte subutî (zâtî) sıfatlar içinde saydığı ilim sıfatına¹⁵ diğer sıfatlara göre öncelik verir. Ona göre, "Hiç yaratan bilmez mi? O, en ince işleri görüp bilmektedir ve her şeyden haberdardır."¹⁶ mealindeki ayet, Tanrı'nın ilim sıfatını açıkça gösterir. İbn Rüşd, âlemin belirli bir gayeyi yine belli bir gayeden önce tertip ve tanzim eden bir sâni tarafından meydana getirildiğini ve bu yaratıcının Tanrı olduğunu belirtir. Bundan dolayı da yaratıcının âlem hakkında ilminin olmasının zorunlu olduğunu ifade eder.¹⁷

Böylelikle Tanrı'nın ilim sıfatını Kur'an-ı Kerim'den ayetlerle delillendiren İbn Rüşd, O'nun bilgisinin yarattığı ve yaratacağı her şeyi ihata ettiğini ve var olan her şeyin O'nun ilminin ve kudretinin eseri olduğunu vurgular.¹⁸ Düşünür, bu sıfatın kadîm ve ezeli olduğunu belirtir. Çünkü ona göre, Tanrı'nın bu sıfatla herhangi bir zamanda vasıflanması söz konusu olamaz. Bundan dolayı o, bazı kelâm bilginlerinin Tanrı'nın hâdis olanı hudûsu esnasında kadîm ilmi ile bildiğini ileri sürmelerini doğru bulmaz. Çünkü böyle bir değerlendirmeye göre muhdes (sonradan meydana gelmiş) gerek yokluğu

¹² İbn Sina, *En-Necât*, C.II, (tah. Abdurrahman Umeyra), Dâru'l-Cil, Beyrut 1992, s. 103-105; Türkçe trc., İbn Sina, *En-Necât, Felsefenin Temel Konuları*, (trc. Kübra Şenel), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 225-227; İbn Sina, *Risaletü'l-Arşıyye*, s. 25-26; Türkçe trc., s. 52-53; Necip Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yay., İstanbul 1997, s. 189.

¹³ İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifa, İlahiyat, II*, (takrir: İbrahim Medkür, tahkik: Muhammed Yusuf Musa, Süleyman Dünya, Said Zayed, Kahire 1960, s. 359; Türkçe trc., İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifa, Metafizik II*, (nşr. ve trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 105; Necip Taylan, *a.g.e.*, s. 189.

¹⁴ İbn Sina, *a.g.e.*, II, s. 359-362; Türkçe trc., s. 105-107.

¹⁵ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Keşf an menâhici'l-edille fi akaidi'l-mille*, (nşr. Mahmud Kasım), Mısır 1964, s. 160; Türkçe trc., İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Keşf an Menâhici'l-Edille*, (trc. Nevzat Ayasbeyoğlu), *İbn Rüşd'ün Felsefesi* içinde, TTK Basımevi, Ankara 1955, s. 63. (Sonraki dipnotlarda eserlerin Türkçe tercümelemlerinin sayfa numaraları parantez içinde verilecektir.)

¹⁶ Mülk, 67/14.

¹⁷ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 160; (63).

¹⁸ Kemal Sözen, "İbn Rüşd Düşüncesinde Tanrı'nın Bilgisi", *Diyanet İlmî Dergi*, C. 48, S. 3, Temmuz-Ağustos-Eylül 2012, ss. 51-60, s. 53.

gerekse varlığa gelişi anında taalluk eden ilmin bir tek olması gerekir ki, bu durum ise mantıksal açıdan uygun değildir. Çünkü O'nun ilminin varlığa tâbi olması gereklidir. Oysa varlığın bazen bilkuvve bazen de bilfiil varolması nedeniyle varlığın her iki durumuna taalluk eden ilmin farklı olması da zaruridir. Çünkü varlığın bilkuvve olduğu zaman ile bilfiil olduğu zaman birbirinden farklıdır, her iki duruma ilişkin zaman aynı değildir. Bütün bu hususlar dinî hükümler yoluyla açıkça ortaya konulmamıştır. İbn Rüşd, Kur'ân-ı Kerîm'de Tanrı'nın, muhdes varlıkları varlığa geliş zamanında bildiğinin belirlendiğini ifade eder. Düşünür, delil olarak “O'nun ilmi dışında bir yaprak dahi düşmez. Yerin karanlıkları içindeki tek bir tane, yaş ve kuru ne varsa hepsi apaçık bir kitaptadır, (Levh-i mahfuz'da veya Allah'ın ilmindedir)”¹⁹ mealindeki ayeti zikreder. İbn Rüşd'e göre, bu meselede dinde ortaya konulan esasın şu şekilde olması gerekir: Tanrı, bir şeyin gerçeklik kazanmasından önce onun gerçekleşeceğini bilir. Bir şey gerçeklik kazandığı zaman da o şeyin meydana gelmesine bilgisi ilişir. Onun bilgisi önce var iken sonra yok olan şeye ise yokluğu esnasında ilişir. İbn Rüşd bütün bunların dinî esasların gerektirdiği hususlar olduğu görüşündedir.²⁰

İbn Rüşd, Tanrı'nın cüz'ilere dair bilgisi konusunda Gazzalî'nin Farabî ve İbn Sina'ya yönelttiği, onların Tanrı'nın cüz'ileri bilmediği görüşünde oldukları eleştirisini yersiz bulur. Zira İbn Rüşd'e göre, Meşşâî filozoflar Tanrı'nın cüz'ileri bilmediğini söylememişlerdir. O, Farabî ve İbn Sina gibi Meşşâî filozofların Tanrı'nın cüz'ilere ilişkin ilminin, insanın cüz'ilere dair ilmiyle aynı türden olmadığı kanaatinde olduklarını vurgular. Çünkü ona göre, insanın ilmi kendisiyle bilinen madde için malûdür ve dolayısıyla bilinen şey hâdis olduğu için insan bilgisi de hâdis olmaktadır. Ayrıca bilinen şeyin değişmesine bağlı olarak insan bilgisi de değişmektedir. Oysa Tanrı'nın, varlığı bilmesi bunun aksinedir. Çünkü Tanrı'nın bilgisi, var olanın var olmasının bir illeti konumundadır. Bundan ötürü İbn Rüşd'e göre bu iki bilgiyi birbirine benzetmek mümkün değildir. İbn Rüşd diğer taraftan Meşşâî filozofların Tanrı'nın yalnızca cüz'ileri değil, küllîleri de insanın bilgisinden farklı olarak bildiği görüşünde olduklarını belirtir. Buna bağlı olarak İbn Rüşd'e göre, insan bilgisine benzemeyen Tanrı'nın bilgisi cüz'î veya küllî şeklinde nitelendirilmekten uzaktır.²¹ Dolayısıyla İbn Rüşd, Meşşâî filozofların, Tanrı'nın cüz'ileri kadîm bir bilgi ile bilemediği düşüncesine sahp olduklarını zannetmenin bir yanılgıdan ibaret olduğu görüşündedir.²²

Görülmektedir ki İbn Rüşd, Tanrı'nın bilgisi konusundaki görüşlerinde genel olarak Farabî ve İbn Sina ile benzer fikirlere sahiptir. Bu düşünceleri

¹⁹ En'âm, 6/59.

²⁰ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 160-161; (63-64).

²¹ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, Mektebetü'l-Şarkî'l-İslâmiyye, Kahire, ty., s. 11-12; Türkçe trc., *Faslu'l-makal*, Nevzad Ayasbeyoğlu, *İbn Rüşd'ün Felsefesi* içinde, TTK Basımevi, Ankara 1955, s. 13-15.

²² Kemal Sözen, “İbn Rüşd Düşüncesinde Tanrı'nın Bilgisi”, s. 59.

doğrultusunda da Tanrı-âlem ilişkisi konusunda yaratılış hususu için Tanrı'nın bilgisini merkezî bir konuma yerleştirmektedir.

1.2. Tanrı'nın Bilgisi ile Yaratılış Arasındaki İlişki

Varoluş konusu ele alınırken Tanrı'nın ilim sıfatı, kelâm âlimleri ve felsefeciler tarafından farklı şekillerde değerlendirilmiştir. Kelâm bilginleri Tanrı'nın bilgisini bir varlığın varoluşunda tek sebep olarak görmezler. Onlara göre, varoluşta var eden failin iradesinin bulunması lâzım gelir. Dolayısıyla Tanrı'nın bilgisinin olması varlığın var olmasını veya olmamasını zorunlu kılmaz, onun varlığı veya yokluğu için bir etken değildir. Bir şeyi yaparken onu bilmek zorunlu olduğu halde o şeyi bilmek onu mutlaka yapmayı gerektirmez. Bu konuda Taftazani (ö. 1390) bilginin, meydana gelme ve oluş şeklinde iki durumu kapsadığını ifade eder. Ona göre, olma ve olmama şeklinde iki zıt durumdan birine taalluk eden kudret sıfatıdır. Olup olmama durumundan birinin tercih edilmesi suretiyle bir şeyin meydana gelmesi için ise iradenin bulunması gerekir. Meydana gelen bu şeyin bilinmesi de ancak ilim sıfatı ile olur.²³

Gazzâlî'ye göre de Tanrı'nın bilgisi varlığın etken sebebi olmamakla birlikte, varlıkla da sınırlı değildir. Çünkü O'nun bilgisi var olanı da yok olanı da ihata eder. O, bildiği şeylerden dilediğini var eder, dilemediğini ise var etmez.²⁴

Yaratma konusunda Meşşâî filozoflar irade ve bilgi hususunda kelâm âlimlerinden biraz daha farklı bir yaklaşım sergilerler. Farabî ve İbn Sina, varoluşun başlangıcını Tanrı'nın bizâtihi kendisini bilmesine dayandırmaktadırlar.²⁵ Bu doğrultuda bilgi aktından doğrudan yaratmaya geçildiği ve bu esnada bir zaman farkı da kabul edilmemesinden dolayı her iki düşünür de Tanrı'nın âlemlerle ilişkisinin dayanak noktasını oluşturan sübûtî sıfatları ilim sıfatıyla temellendirirler.²⁶ Onlara göre Tanrı'nın bilmesi, irade ve kudret sıfatlarına gerek kalmayacak şekilde bir şeyi yaratmayı ifade eder.²⁷

²³ Taftazani, *Kelam İlmi ve İslam Akaidi: Şerhu'l-Akaid*, (haz. Süleyman Uludağ), Dergah Yay., İstanbul 1999, s. 165; ayrıca bkz. Mehmet Baktır, "Allah'ın Fiilî Sıfatlarında Zaman Sorunu", *Kelam Araştırmaları*, 1:2 (2003), ss. 93-108, s. 97-98.

²⁴ Gazzâlî, *Kitâbü'l-İktisâd ve'l-İtikâd*, (tashih Mustafa el-Kâbânî ed-Dîmeşkî), Matbaatu'l-Edebiyyetu, Tabatu'l-evvel, Mısır t.y., s. 47; Türkçe trc. Gazzâlî, *İtikad'ta Orta Yol*, (edisyon kritik: Abdulhalık Duran), Hikmet Neşriyat, İstanbul 2004, s. 132-133; Mehmet Baktır, a.g.m., s. 98.

²⁵ bk. Farabî, *Uyûnu'l-mesâil, es-Semeretü'l-merdiyye* içinde, (nşr. Friedrich Dieterici), Leiden-E. J. Brill, 1890, s. 58-59; Türkçe trc., Farabî, "Felsefenin Temel Meseleleri (Uyunü'l-mesâil)", Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, Klasik Yay., İstanbul 2005, s. 118-119; İbn Sinâ, *Kitâbu's-Şifa, İlâhiyat II*, s. 404-409; Türkçe trc., s. 148-154.

²⁶ Ali Kürşat Turgut, "Meşşâî Felsefesinde Allah'ın Sıfatları Meselesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 21, S. 2, 2012, Bursa, s. 5.

²⁷ Mehmet S. Aydın, a.g.e., s. 150; Ali Kürşat Turgut, a.g.m., s. 5.

Farabî, sudûr teorisi kapsamında her şeyin Tanrı'dan meydana geldiğini belirtir. Ancak o, kelâmcıların aksine varoluşta Tanrı'nın insan amacına benzer bir amacının bulunmadığı kanaatindedir. Çünkü Farabî'ye göre Tanrı'nın varlıklara dair bir kastı bulunmaz. Ancak varlıklar Tanrı'nın bilgisi ve rızası olmaksızın ondan tabii bir şekilde sudûr ederek meydana gelmemişlerdir. Varlık, O'nun kendi zâtını bilmesi ve bu ideal varlıkta iyilik düzeninin ilkesinin kendisi olması sebebiyle O'ndan ortaya çıkmıştır. Bu durumda Tanrı'nın bildiği şeylerin var olmasının sebebi, O'nun bilgisi olmaktadır. Tanrı'nın eşyayı bilmesi zamana bağlı bir bilme olmadığına göre varlığa süreklilik vermesi anlamında her şeyin var olmasının sebebidir.²⁸

İbn Sina bu konuda âdetâ Farabî'yi tekrarlar. Ona göre bütün varlıkların, kendisinden meydana geldiği Tanrı'dan, insanın kastına benzer şekilde bir kasıt yoluyla meydana gelmesi mümkün değildir. Varlığın, Tanrı'nın bilgisi ve rızası olmaksızın doğal yolla olması da imkânsızdır. Tanrı, kendi zâtını akleden mutlak akıldır ve dolayısıyla varlığın kendisinden meydana gelmesinin lâzım olduğunu da akletmesi zorunludur. Her şeyin ilk sebebi olan Tanrı'nın doğrudan doğruya zâtına ait ilk fiili, özü gereği varlıktaki iyilik düzeninin ilkesi olan zâtını akletmektir. O'nun varlıktaki iyilik düzenini akletmesi, bu düzenin nasıl olabileceğini ve varlığın O'nun akletmesinin gereğine göre olabilecek en üstün şekilde nasıl meydana geleceğini akletmesini icap ettirir. Çünkü Tanrı'nın makamındaki akledilir hakikat, bilgi, kudret ve iradedir. Dolayısıyla O, her şeyin failidir.²⁹

İbn Rüşd, sudûr teorisini benimsemese de Aristocu görüşleri benimsediği için Tanrı'nın bilgisi konusunda genel hatlarda Meşşâî filozoflarla benzer düşüncelere sahiptir. Ancak o, Farabî ve İbn Sina'nın sudûr konusundaki düşüncelerini hatalı bulur. İnsan aklının kavradığı her şeyin failinin, madde ile ilişkisi olmayan, her şeyi kavrayan bir "akıl" olduğunu belirtir.³⁰ Ona göre Tanrı, kendini akletmesinden dolayı en üstün bir hayata sahiptir ve dolayısıyla diridir; en üstün bir bilgiyle de Âlim'dir.³¹ İbn Rüşd, Tanrı'dan kaynaklanan oluşun, O'nun "var olan" olmasına ilâveten, "bilen" olması bakımından da gerçekleştiği düşüncesindedir.³² Dolayısıyla İbn Rüşd'ün yaratılışa dair açıklamalarında Tanrı'nın bilgisi meselesinin önemli bir yeri bulunmaktadır.

²⁸ Farabî, *a.g.e.*, s.58; Türkçe trc., s. 119.

²⁹ İbn Sina, *a.g.e.*, II, s. 402-403; Türkçe trc., s. 147.

³⁰ Gülnihal Küken, *İbn Rüşd ve St. Thomas Aquinas Felsefelerinin Karşılaştırılması*, Alfa Yay., İstanbul 1996, s. 176.

³¹ İbn Rüşd, *Tefsîru ma ba'de't-tabîa*, III, (nşr. Maurice Bouyges), Beyrut 1948, s. 1619-1620.

³² İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal (Felsefe-Din İlişkisi)*, (trc. Bekir Karlığa), İşaret Yay., İstanbul 1992, s. 126; İbn Rüşd, "Faslu'l-Mekaal'da Mevzu-i Bahis Olan 'İlm-i Kadîm'

İbn Rüşd, Tanrı'nın bilgisine ilişkin düşüncesinde algı alanı dışında kalan dünyaya ait bilginin bu dünyaya ilişkin bilgilere benzemediği fikrindedir. O, bilginin tabiatının, özellikle de Tanrı'nın bilgisinin, arazın tabiatından son derece uzak olduğunu, bu durumda da bir mahalle ihtiyaç duymasının söz konusu olamayacağını belirtir.³³

Tanrı'nın bilgisinin varoluştaki konumunu Tanrı'nın iradesi, fiili ve fail oluşu çerçevesinde açıklayan İbn Rüşd'e göre Tanrı, varoluştaki fail konumunda olup, âlemi fiili ile yaratır. Bu bağlamda düşünürümüz, irade ile bilgi arasında bir ilişki kurmak suretiyle Tanrı'nın bilgisinin, diğer varlıkların bilgisine benzemediğini vurgular. İbn Rüşd, failin dilediği şeyi yapabilmesi için iradeli, seçen ve bilen bir varlık olmasını gerekli gören Gazzalî (öl. 1111)'nin, Farabî ve İbn Sina gibi filozofların bunu kabul etmedikleri düşüncesini de onaylamaz.³⁴ Zira İbn Rüşd, bu âlemle ilgili bir hükmün diğer âleme uygulanmasını doğru bulmaz. Dolayısıyla bu âlemdaki bir hüküm Tanrı için uygulanamaz. O, konuyu açıklamak için öncelikle dış dünyadaki failleri ikiye ayırır. Ona göre birinci kısım failler, filozofların "*doğal failler*" adını verdiği ve sadece sıcaklığın sıcaklığı meydana getirmesi gibi öz bakımından gerçekleşen keyfiyetler olan bir tek fiili yapabilen faillerdir. İkinci kısımdaki failler ise "*irade eden*" veya "*seçen varlıklar*" adının verildiği belli bir anda bir şeyi başka bir anda da onun aksini yapabilen faillerdir. Bu failler, sadece bilgiye ve ayrıntılı seçmeye dayanan şeyleri yaparlar. İbn Rüşd, filozofların bu iki fiilin oluşan ve yok olan şeyleri nitelendirmesi sebebiyle Tanrı'nın, onlardan hiçbiririyle nitelendirilemeyeceği; çünkü irade eden varlığın, irade ettiği şeyden yoksun olmasına karşın Tanrı hakkında böyle bir keyfiyetin söz konusu olmadığı düşüncesinde olduklarını belirtir. İbn Rüşd'e göre doğal faillere ait olan tabii fiil, irade edenin cevheri bakımından zorunlu değildir; ancak o şeyin yetkinliğe ulaşmasını sağlar. Aynı şekilde tabii fiil bilgiye de dayanmaz. Oysa Tanrı'nın fiilinin bilgiye dayandığı kesindir. Bu sebeple Tanrı'nın, insanın bilgisine benzemeyen bir bilgi ile bildiği görüşü doğrudur. Fakat Tanrı'nın bilgisinin mahiyeti kavranamaz.³⁵

Kelâmcıları eleştiren İbn Rüşd, onların cisimsel olmayan, cisimde bulunmayan, diri, bilgili, iradeli özün hiçbir aracı bulunmaksızın bütün varlıkları

Meselesine Lâhika", Nevzad Ayasbeyoğlu, *İbn Rüşd'in Felsefesi* içinde, TTK Basımevi, Ankara 1955, s. 34.

³³ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, cüz: II, (nşr. Süleyman Dünya), Dâru'l-Maarif, Kahire 1968, s. 562; Türkçe trc., İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, (trc. Kemal Işık – Mehmet Dağ), OMÜ Yay., Samsun 1986, s. 197.

³⁴ bk. Gazzalî, *Tehâfütü'l-felâsife*, Dâru'l-Meşriq, Beyrut 1990, s. 89-90; Türkçe trc., Gazzalî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfüt el-felâsife)*, (trc. Bekir Sadak), Ahsen Yay., İstanbul 2002, s. 66.

³⁵ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, cüz: I, (nşr. Süleyman Dünya), Dâru'l-Maarif, Kahire 1968, s. 254-257; Türkçe trc., s. 81-82; bk. Gazzalî, *a.g.e.*, s. 89-90; Türkçe trc., s. 66.

meydana getirdiğini ve sonsuz sayıda olan bu varlıkları sonsuz bir bilgi ile bildiği görüşlerini reddeder. Çünkü ona göre, söz konusu yaklaşım doğrultusunda bu niteliklere sahip olan varlığın, nefis cinsinden olması gerekir. Bu sebeple de farkına varmadan, varlıkların ilkesini tümel nefis şeklinde gören kelâmcılar yanlışlardır.³⁶

İbn Rüşd, aynı zamanda varoluş açısından Tanrı'nın bilgisini neden ve nedenli arasındaki ilişki yönünden de ele alır. O, Farabî ve İbn Sina gibi filozofların görüşünü açıklayarak, İlk İlke'nin bilgisinin insanın bilgisine benzemediğini vurgular. Ona göre filozoflar, insanın bilgisini varlıkların eseri, Tanrı'nın bilgisini ise onların nedeni olarak kabul ederler. Dolayısıyla İbn Rüşd, Tanrı'nın bilgisinin varlıkları meydana getirdiği, varlıkların ise O'nun bilgisinin sebebi olmadığı düşüncesini benimser. O, bu konuda Gazzalî'ye ait olduğunu belirttiği yaklaşımı ise reddeder. Buna göre filozoflar, varlıkların Tanrı'nın bilgisinin sebebi olduğu kanaatindedirler. İbn Rüşd'ün mezkûr düşüncüyü kabul etmemesinin sebebi ise Farabî ve İbn Sina gibi bir kısım filozofların, insanın bilgisiyse Tanrı'nın bilgisinin kıyaslanamayacağı düşüncesine sahip olmalarından kaynaklanmaktadır.³⁷ O, Gazzalî'nin aksine tek bir bilginin varlığını kabul eder ve onun meseleye yaklaşımındaki hatasını, Tanrı'nın bilgisi ile insanın bilgisini karşılaştırmasına bağlar.³⁸ İbn Rüşd, burada temel alınması gereken asıl noktayı Tanrı'nın bilgisinin bir tek olması ve bu bilginin bilinenlerin eseri olmayıp, onların nedeni konumunda bulunması şeklinde belirler. Zira ona göre, nedenleri çok sayıda olan şeyin sayısının da çok olması gerekirken, eserleri çok olan nedenin ise bu nitelikte olması gerekmez.³⁹

Tanrı'nın bilgisinin varlıklarla olan ilişkisinin, insanınkinden daha üstün olduğunu belirten İbn Rüşd, buradan hareketle illiyet konusuna giriş yapar. Zira ona göre, var olan nesnenin daha üstün ve daha aşağı olmak üzere iki niteliği bulunur. O, daha üstün konumda olan varlığın, daha aşağı olanın nedeni olduğunu kabul eder.⁴⁰ Dolayısıyla filozofun varlık sisteminde var oluş için bir üstteki varlığın bir alttakinin nedeni olduğu düşüncesiyle Tanrı'yı İlk Neden olarak nitelendirdiği söylenebilir. Zira illet-malûl ilişkisini sonsuza değin uzatmak mümkün değildir. Dolayısıyla bir "ilk neden" de durmak zorundadır. Bu bakımdan Tanrı, "İlk Neden"dir.

Görüldüğü üzere İbn Rüşd, varoluş düşüncesini ortaya koyarken Tanrı'nın bilgisine önemli bir değer atfetmektedir. O, varoluşta Tanrı'nın bilgisini

³⁶ İbn Rüşd, *a.g.e.*, cüz: I, s. 361-362; Türkçe trc., s. 117.

³⁷ İbn Rüşd, *a.g.e.*, cüz: II, s. 711; Türkçe trc., s. 257; bk. Gazzalî, *a.g.e.*, s.166; Türkçe trc., s. 149.

³⁸ İbn Rüşd, *a.g.e.*, cüz: II, s. 543-544; Türkçe trc., s. 190.

³⁹ İbn Rüşd, *a.g.e.*, cüz: II, s. 545; Türkçe trc., s. 191.

⁴⁰ İbn Rüşd, *a.g.e.*, cüz: II, s. 704; Türkçe trc., s. 254.

etkin olarak görmekle birlikte, konuya ilişkin düşüncelerini Farabî ve İbn Sina'da olduğu gibi açık bir şekilde ortaya koymaz. Mezkûr düşünürler ise varoluşta sudûr teorisinde görüldüğü üzere Tanrı'nın bilgisinin rolünü açıkça belirlerler. Ancak yeterince açık ve sistemli olmasa da İbn Rüşd'ün düşüncelerinden, yaratılışta Tanrı'nın bilgisine merkezî bir işlevsellik yüklediği anlaşılmaktadır.

2. Tanrı'nın Kendi Zâtını Bilmesi ile Varoluş Arasındaki İlişki

Varoluşta Tanrı'nın bilgisine önemli bir konum yükleyen İbn Rüşd'ün bu konuda Tanrı'nın kendi zâtını akletmesi önem taşıırken aynı zamanda meseleye bakış tarzı onu Farabî ve İbn Sina'nın düşüncelerinden de ayıran önemli noktadır.

2.1. Tanrı'nın Kendi Zâtını Bilmesi

Meşşâî filozofların yaratılışı açıklamada Tanrı'nın kendi zâtını akletmesi, dolayısıyla bilmesi onların ontolojik yaklaşımının temelini oluşturmaktadır. Farabî'ye göre Tanrı, maddeyle hiçbir ilişkisi olmaması anlamında, özü bakımından ma'kûldür (akledilendir). Çünkü hüviyeti akıl olan, aynı zamanda hüviyeti akıl olan için akledilendir (ma'kûldür). Ayrıca O, akledilen olmak için kendisinin dışında, kendisini düşünecek bir öze de ihtiyaç duymaz. Aksine O'nun bizzat kendisi, kendi özünü düşünür. Kendi özünü düşünmesinden dolayı da âkil ve akıl; özünün kendisini düşünmesinin sonucunda da bilfiil ma'kûl olur. Özetle Tanrı, akıl, ma'kûl ve âkildir. Bunların hepsi tek bir öz ve tek bir bölünmez tözdür. Tanrı'nın bilen (âlim), bilgi ve bilinen olması da aynı şekildedir. Tanrı'nın hâkim (bilgi) olması da böyledir. Zira bilgelik en mükemmel şeyin en mükemmel bilgi ile bilinmesini ifade eder. Tanrı, özünü düşünmek ve bilmekle en mükemmel şeyi bilir. En mükemmel bilgi ise yok olması mümkün olmayan şeyin yine yok olması mümkün olmayan kalıcı bir bilgiyle bilinmesidir. Bu da O'nun kendi özünün bilgisidir.⁴¹

İbn Sina da Tanrı'nın kendi zâtını bilmesi hususunda Farabî ile aynı düşünceleri paylaşır. Ona göre de Tanrı, maddeyle hiçbir ilişkisi olmadığı için saf akıldır. Aynı zamanda özü açısından akledilendir (ma'kûldür). O, özü bakımından akıl ve ma'kûl olması dolayısıyla da âkil (akleden)dir.⁴² Tanrı böylelikle kendi zâtını akleder ve O her şeyin ilkesidir. O'nun kendi zâtını akletmesi, zâtından sonraki şeyleri akletmesinin nedenidir. Ayrıca Tanrı, kendi özünü, akledilir her şeyin illetli bir akledilir olmak bakımından taşınmasının ilkesi olarak akletmektedir.⁴³

Farabî ve İbn Sina'nın Tanrı'nın niteliklerine yönelik analizlerinde İslâm dininin yanı sıra antik Yunan düşünürleri Aristoteles (m.ö. 384-324) ve özellikle

⁴¹ Farabî, *Kitâbu Ârâ-i ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s. 46-47; Türkçe trc., s. 39-40.

⁴² İbn Sina, *a.g.e.*, II, s. 356-359; Türkçe trc., s. 102-104.

⁴³ İbn Sina, *a.g.e.*, II, s. 361-362,365; Türkçe trc. s. 108-109, 111.

de o dönemlerde Aristoteles'in olarak bilinen ancak daha sonra Plotinus'un (203-270) "*Enneadlar*"ının Yeni Eflâtuncu bir filozof olan Proclus Diadikus (ö. 485) tarafından yazılan dördüncü ve altıncı bölümleri arasında ihtiva eden "*Esulucia*" adlı eserin etkisi büyük olmuştur.⁴⁴ Ancak Farabî ve İbn Sina'nın düşüncelerinde Tanrı, Plotinus'un hakkında çok fazla bir şey söylenemeyen "*İlk*"i değil, aksine Aristoteles'in saf akıl olan Zorunlu Varlık'ı ile benzer özelliktedir. Plotinus'un sitesinde "*İlk*", yetkin varlıktır ve bu anlamda varlık olarak düşünce olmaksızın da yetkindir. Bu sistemde düşünmeyen "*ilk*" şey, ilk düşünen bir varlık ve sırasıyla düşünen sonraki varlıklar bulunur.⁴⁵ Aristoteles'in düşünce sisteminde ise Zorunlu Varlık, Plotinus'un düşüncesinin aksine kendi kendisini düşünen, saf akıl olan bir varlıktır. Dolayısıyla O, düşünce, düşünen ve düşünülendir. Zorunlu Varlık, maddeyle ilişkisi olmadığı için hem düşünce hem de düşünülendir. O, ezeli ve ebedî olarak kendi kendisini düşünür.⁴⁶ Farabî ve İbn Sina gibi İbn Rüşd de bu konuda Aristoteles'in düşüncelerini benimser. Ancak Farabî ve İbn Sina'nın geliştirdikleri sudûr teorisinde bu aşamadan sonra Plotinus'un düşüncelerinin etkisi görülür.

Çalışmalarının büyük bir bölümünü Aristoteles'in eserlerinin şerhlerine ayıran İbn Rüşd, Tanrı'nın kendi zâtını bilmesi konusunda da Aristoteles ile benzer bir yaklaşımı sürdürür. O, İlk Mebde'nin varlığının kendisinin dışında başka bir şeye bağlı olmadan daimî olarak var olduğunu, diğer varlıkların ise varlıklarının sürekliliğini O'nun emri ile sağladıklarını, İlk Mebde olmadığı zaman da devamlılıklarının olamayacağını belirtir.⁴⁷ İbn Rüşd, Tanrı'nın kendinden başkasını düşünmesini mümkün görmez. Ona göre şayet Tanrı, kendinden başkasını düşünürse bu durumda bir değişim söz konusu olur ve bu daha kötüye doğru gerçekleşen bir nitelik taşır. İbn Rüşd, böyle bir durumda hareket bulunacağını, düşüncenin kuvveden fiile çıkacağını, bu durumun ise başka bir hareket ettiriciyi gerekli kılacağını ifade eder.⁴⁸ Ona göre, Tanrı'nın daha aşağı ve daha üstün olanı düşünmesi mümkün olmadığından ve O'ndan daha faziletli bir şey bulunmadığından O, kendi zâtını düşünür. O'ndaki kendi üzerine düşünmenin olmasına gelince İbn Rüşd, bunu Tanrı'nın, kendi zâtından önce,

⁴⁴ Aygün Akyol, "Zorunlu Varlığın Tikellere Dair Bilgisi Üzerine: İbn Sînâ-Şehristânî Merkezli Bir Tartışma", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006/2, C.V, Sayı:10, Çorum 2006, ss. 111-130, s. 113; Mahmut Kaya, "Aristo", *DİA*, C.3, İstanbul 1991, ss. 175-178, s. 176.

⁴⁵ Aygün Akyol, a.g.m., s. 113. bk. Plotinus, *The Enneads*, V,3,1, (translated by Stephan MacKenna), (abridged with an introduction and notes by John Dillon), Penguin Books, London 1991, s. 364-365; Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, (trc. Mehmet İzzet, Orhan Saadeddin; günümüz diline aktaran: Yüksel Kanar), İz Yayıncılık, İstanbul 2008, s. 216.

⁴⁶ Aristoteles, *Metafizik*, (çev. Ahmet Arslan), Sosyal Yayınlar, İstanbul 1996, s. 518-522, 1074b-1075a.

⁴⁷ İbn Rüşd, *Tefsîru ma ba'de't-tabia*, cüz: III, s. 1696.

⁴⁸ İbn Rüşd, a.g.e., cüz: III, s. 1697.

düşünce olan fiilini kendi fiili olarak düşünmesi şeklinde açıklar.⁴⁹ Ayrıca Tanrı'nın, zâtının dışındaki şeyleri düşünmesi durumunda tanrısal aklın nesnesi, O'nun zâtının sebebi olacağından Tanrı'nın kendi zâtını düşündüğünü belirtir. Ona göre, tanrısal akıl mutlak anlamda maddesizdir ve onda düşünen ve düşünülen birdir.⁵⁰

Tanrı'nın ezeli ve ebedi olarak bizâtihi kendini düşünmesine dair görüşlerinde İbn Rüşd, O'nun basit olması, yani bileşik olmaması sebebiyle sadece kendi zâtını aklettiği düşüncesindedir. Zira ona göre, Tanrı'ya zamanın değişmesiyle meydana gelen bir şey bitişmez. O, mevcudun tabiatını kendi mutlak varlığıyla bilir. Buradaki bilgi, insandaki bilgi ile sadece isim yönünden ortakır. Çünkü Tanrı'nın bilgisi varlıkların sebebi iken, insanın bilgisi varlıkların eseridir. Tanrı'nın ilminde kuvve bulunmadığından O'nun ilmini küllî olarak nitelendirmek de mümkün değildir.⁵¹

İslâm dininin yanı sıra antik Yunan düşüncesinin de büyük bir etki oluşturduğu İslâm düşüncesinde Meşşâîlerden Farabî ve İbn Sina, Tanrı'yı kendi zâtını bilen saf akıl olarak düşünürler. Fakat bundan sonra Plotinus'un düşüncelerinin etkisiyle felsefe ve dinin uzlaşma sahası olduğunu düşündükleri sudûr teorisini geliştirmişlerdir. Tanrı'nın saf akıl olması konusunda Farabî ve İbn Sina ile aynı yaklaşımı paylaşan İbn Rüşd ise tam bir Aristotelesçi diyebileceğimiz bir şekilde Tanrı-âlem ilişkisini ifadeye bundan sonra sudûr teorisini doğru bulmayarak daha çok Aristoteles'in çizgisinde devam eder.

2.2. Tanrı'nın Kendi Zâtını Bilmesinin Varlıkların Nedeni Olması

Meşşâî filozoflarda Tanrı'nın kendi zâtını bilmesi ile varoluş arasında kurulan ilişkiyi sudûr teorisinde açıkça görmek mümkündür. Her şeyin "*Bir*"den, yani Tanrı'dan çıktığını belirten bu doktrin, kâinatın çeşitli varlıklar sebebiyle oluştuğu düşüncesini içerir. Bu teoride varlığın zaman içinde meydana geldiği ve oluş realitesi savunulur. Farabî ve İbn Sinâ gibi bazı İslâm düşünürleri, yaratmada Tanrı'nın özgür iradesini kabul etmekle beraber, yaratılıştaki bir sürecin gerekli olduğunu vurgularlar ve Tanrı ile maddî âlem arasında "*akıl*" adı verilen bir kısım manevî varlık katmanlarına yer verirler.⁵²

İslâm düşüncesinde sudûr teorisini ilk kez ortaya koyan Farabî'nin mezkûr konuda esas aldığı temel ilke, bilme ile yaratmanın birbirine eşit olmasıdır. Zira ona göre zâtıyla âlim, hayrın ve düzenin başlangıcı olması yönüyle zorunlu olan Tanrı'dan "*İlk akıl*" olan varlık sudûr etmiş; onun kendini ve "*Bir*"i,

⁴⁹ İbn Rüşd, *a.g.e.*, cüz: III, s. 1700.

⁵⁰ İbn Rüşd, *a.g.e.*, cüz: III, s. 1703-1704.

⁵¹ İbn Rüşd, *a.g.e.*, cüz: III, s. 1708.

⁵² Kemal Sözen, "Gazzalî'nin Sudûr Teorisini Eleştirisi", *İslâmî Araştırmalar*, C. XIII, S. III-IV, Ankara 2000, s. 403.

yani Tanrı'yı akletmesiyle de bu sistemde çokluk başlamıştır.⁵³ Dolayısıyla Tanrı'nın kendi zâtını düşünmesi, mümkün varlığın var olmasının nedenidir.⁵⁴ İbn Sinâ da Farabî'yi izleyerek mevcut olan her şeyin Tanrı'nın kendi varlığına ait bilgisi dolayısıyla var olduğunu benimser. Ona göre Tanrı'nın bilgisinden meydana gelen bu oluş, ne Tanrı'nın kendi bilgi, irade ve rızası dışında tabîi ve zorunlu bir yolladır ne de insanda olduğu gibi bir gayeye yöneliktir. Bu oluş, sadece Tanrı'nın kendisi hakkındaki bilgisinin gerektirdiği niteliktedir.⁵⁵

İbn Rüşd'ün düşüncelerine baktığımızda Tanrı'nın kendi zâtını bilmesinin varlıkların nedeni olması hususunda Farabî ve İbn Sina gibi filozofların bir kısım düşüncelerini tatmin edici bulduğunu görmekteyiz. Dolayısıyla o, bu yöndeki düşünceleri âdeta sürdürmüştür. İbn Rüşd, öncelikle Tanrı'nın bilgisinin her şeyi kuşattığı fikrini filozofların görüşleri çerçevesinde ortaya koyar. Bu bağlamda düşünür, filozoflara göre İlk İlke'nin kendi özünü bilmekle varlıkları varlık, tertip ve düzen bakımından en üstün seviyede bildiğini belirterek, İlk İlke'nin altında yer alan şeylerin tözlerinin İlk Akıl'da bulunan sûretlerinin, tertip ve düzeni kavrama bakımından bulunduğunu, birbirlerine olan üstünlüklerinin de bu anlamda söz konusu olduğunu belirtir. İbn Rüşd, filozofların çokluğun olması için bu şeylerden her birinin kavradığı ilkenin de farklı olması gerekmesinden dolayı, İlk İlke'nin kendi özünü bildiğini, ondan sonra gelenin de İlk İlke'yi bilip kendinden sonra geleni bilmediğini söylediklerini ifade eder. Zira İbn Rüşd'e göre, İlk İlke'den sonra gelenin kendi altında yer alan şey, bir nedeni olduğundan onu bilmesi durumunda nedeni, neden olmuş olurdu. Dolayısıyla filozoflar, İlk İlke olan Tanrı'nın kendi özü hakkında kavradığı şeyin, bütün varlıkların nedeni olduğunu kabul etmişlerdir.⁵⁶

İbn Rüşd, Tanrı'ya "Yaratıcı" adının verilmesini sağlayan özelliği, Tanrı'nın, yaratılmışları bilmesi olarak kabul eder. O, bu konudaki düşüncesini, Tanrı'nın kendi özünü ve başkasını akılla kavraması hususundan hareketle ortaya koyar. Ona göre, İlk'in kendi özünü bilmesinin başkasını bilmesinden farklı olduğu sözünden iki şey anlaşılır. Bunlardan biri, bir insanın kendi özünün gereği olarak bilmesinin başkasını bilmesiyle aynı olduğudur ki, bu görüş yanlıştır. İkincisi ise insanın, kendinden başkasını bilmesinin kendi özüyle aynı olduğudur

⁵³ Mahmut Kaya, "Sudûr" mad., *DİA*, C. 37, İstanbul 2009, s. 467; Kemal Sözen, "Farabî'de Varlık-Akıl İlişkisi", *SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1999, S. VI, Isparta 1999, s. 104; Farabî'de sudûr teorisine dair daha geniş bilgi için bk. Farabî, *Kitâbu Ârâ-i ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s. 61-62; Kemal Sözen, a.g.m., s. 103.

⁵⁴ İbrahim Hakkı Aydın, "Plotinos ve İki İslam Mütefekkinde (Farabî ve İbn Sina'da) Sudûr Nazariyesinin Bir Değerlendirmesi", *İslâmî Araştırmalar*, C. XIV, S. I, Ankara 2001, s. 176.

⁵⁵ Ali Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, MÜ, İFAV Yay., İstanbul 1993, s. 74.

⁵⁶ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, cüz: I, s. 340, 360-361; Türkçe trc., s. 110-111, 117; bk. Gazzalî, a.g.e., s. 102 vd.; Türkçe trc., s. 80 vd.

ki, doğru olan görüş budur. Buna göre, eğer insan, başka nesnelere gibi sadece kendine özgü mahiyetini bilebilseydi ve mahiyeti de başka nesnelere bilmekle aynı olsaydı, onun kendi özünü bilmesi zorunlu olarak diğer nesnelere bilmekle aynı olurdu. Yaratma söz konusu olduğunda İbn Rüşd, Tanrı'nın "Yaratıcı" ismiyle, varlıkları bilmesi arasında mutlak bir ilişki kurar.⁵⁷

Düşünürümüz, filozofların Tanrı'nın bizâtihi kendi dışındaki şeyleri, varlık yönünden insanın onları bilmesini sağlayan bilgiden daha üstün bir bilgi ile bildiğine karşı çıkmadıklarını, hatta Tanrı için böyle bir bilmeyi zorunlu kabul ettiklerini ifade eder. Kendisi de mezkûr düşünceleri onaylar. Zira diğer varlıkların Tanrı'dan meydana gelmesi bu şekildeki bir bilgi sayesinde. Düşünürümüz filozofların, Tanrı'nın bilmesinin, insanın bilmesiyle aynı olmadığını belirtmek için, O'nun yalnızca kendi özünü bildiğini kabul ettiklerini belirtirken, burada onların düşüncesini haklı bulur ve bu konuda İbn Sinâ'yı destekler. Ona göre İbn Sinâ, Tanrı'nın yalnızca kendi özünü bildiği şeklindeki düşüncesiyle, diğer varlıkları insanın bilgisinden daha üstün bir bilgi ile bildiğini belirtmek istemiştir. Dolayısıyla, söz konusu anlayışta filozofların yanlış değerlendirilmesine sebep olacak bir husus yoktur.⁵⁸

Kuvve hâli bulunmayan her şeyin akıl olmasından dolayı filozofların, İlk Neden'in de bu nitelikte olmasının zorunlu olduğu görüşünü onaylayan İbn Rüşd,⁵⁹ Tanrı'nın mutlak anlamda bir mahiyeti olmasına karşın, var olan şeylerin ise ancak O'nun sayesinde bir mahiyete sahip oldukları yaklaşımını benimser ve bunu Tanrı'nın bilgisi meselesine bağlar. Ona göre, var olan şeyler, Tanrı'nın kendi özünü bilmesi nedeniyle var olmuşlardır ve onlar akılla kavranılırlar. Dolayısıyla Tanrı, mutlak anlamda varlıkları bilen bir varlıktır. Çünkü İlk İlke olan Tanrı'nın bilgisi, varlıkların var ve akılla kavranılır olmalarının sebebidir.⁶⁰ Kısacası, Tanrı'nın bilgisi, varlıkların varlığa gelmesi bakımından etkin bir konuma sahiptir.⁶¹

İbn Rüşd'e göre Tanrı, var olanı mutlak manada var olan ile yani zâtı bakımından bilir. Daha önce de belirtildiği üzere Tanrı'nın bilgisi, eşyanın varlığa geliş nedenidir; insanın bilgisi ise varlıkların bir eseridir. Ayrıca O'nun bilgisi, küllî ya da cüz'î olma gibi niteliklerle sınırlandırılmaz. Zira küllî bilgiye sahip olan, bilfiil var olan varlıklar için bilkuvve âlim niteliği taşır. Bununla birlikte böyle bir bilgiye sahip olan tarafından bilinenin ise zorunlu olarak bilkuvve bilgi

⁵⁷ İbn Rüşd, *a.g.e.*, cüz: II, s. 522-523; Türkçe trc., s. 182.

⁵⁸ İbn Rüşd, *a.g.e.*, cüz: II, s. 537-538; Türkçe trc., s. 187.

⁵⁹ İbn Rüşd, *a.g.e.*, cüz: II, s. 557; Türkçe trc., s. 196; Mübahat Türker Küyel, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti* (Doktora Tezi), TTK Basımevi, Ankara 1956, s. 172.

⁶⁰ İbn Rüşd, *a.g.e.*, cüz: II, s. 559; Türkçe trc., s. 196.

⁶¹ İbn Rüşd, *a.g.e.*, cüz: II, s. 675; Türkçe trc., s. 241.

olması dolayısıyla küllî bilginin de bilkuvve bilgi olması gerekir. Tanrı'nın bilgisinde ise kuvve bulunmaması sebebiyle O'nun bilgisi, küllî bir bilgi değildir. Cüz'î olan şeylerin sonsuz olması ve onu hiçbir bilginin kuşatamaması nedeniyle Tanrı'nın bilgisinin cüz'î olması da imkânsızdır. Dolayısıyla O'nun bilgisi küllî ya da cüz'î olarak nitelendirilmekten uzaktır ve bilgisinin zıddı da yoktur.⁶²

İbn Rüşd, Gazzalî'nin filozoflara isnat ettiği bir görüş olan ilk nedenliden çokluğun çıkması hususundaki düşünceleri kabul ederek Gazzalî'nin bu konudaki iddialarını yersiz bulur. Zira Gazzalî, filozoflara göre İlk Aklın, kendi mebde'ini düşünmesinin çokluğun meydana gelmesine sebep olduğunu belirtir. O, şayet ilk nedenlinin kendini düşünmesi çokluğu gerektiriyorsa, bunun kendi zâtını düşünen Evvel için de geçerli olması gerektiğini belirterek Farabî ve İbn Sina gibi filozofların düşüncelerinde çelişki olduğunu ortaya koymayı amaçlar.⁶³ Fakat Gazzalî'nin bu iddialarını geçersiz bulan İbn Rüşd filozofların, İlk İlke'nin zâtı gereği sadece kendi özünü bilmesinin, O'nun bir ilke olması ve İlk İlke'nin özünün, bütün akılları ve varlıkları onlardan daha üstün ve yetkin bir biçimde bulundurduğu düşüncesine dayandırdıklarını ifade eder.⁶⁴

Kısacası İbn Rüşd, varlıkların varlığa gelişlerinde Tanrı'nın kendi zâtını bilmesi hususunda sistemi daha farklı tasarlamakla birlikte Farabî ve İbn Sina gibi filozoflarla benzer düşüncelere sahiptir. O, Tanrı'nın kendi zâtından başka bir şeyi bilmesi durumunda değişim olacağı ve bu değişimin de daha kötüye doğru gerçekleşeceği düşüncesinden hareketle O'nun kendi zâtından başkasını bilmesini mümkün görmez. Ancak ona göre, Tanrı'nın bilgisi mutlak bilgidir ve bütün mevcut olanların var ve kavranılır olmalarının nedenidir. Ayrıca var olan her şeyin bilgisini de bünyesinde bulundurur.

Sonuç

Varoluş meselesi, düşünürlerin her dönemde tartışageldikleri bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira bazı düşünürler, Tanrı'nın bilgisi ile varoluş arasında bir ilişki kurmak suretiyle varoluş olayını açıklamaya çalışmışlardır. Temellerini antik çağ Yunan düşüncesinde bulduğumuz varoluşu açıklamadaki bu yaklaşım tarzı İslâm düşüncesinde de kendine bir yer bulmuş ve kelâm sahasında olduğu gibi felsefe alanında da bir problem olarak ele alınmıştır. İslâm düşüncesinde Tanrı'nın bilgisi konusu, Tanrı'nın bilgisi ile varoluş arasındaki ilişkinin nasıl olduğu tartışmanın temel noktasını oluşturmaktadır. Zira bu ilişkinin mahiyetine göre Tanrı'nın zâtında çokluğun meydana gelip gelmemesi sorunu gündeme gelmektedir.

⁶² İbn Rüşd, *Tefsîru ma ba'de't-tabîa*, cüz: III, s. 1707-1708; Nuri Adıgüzel, *İbn Rüşd'ün Varlık Felsefesi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1996, s. 139.

⁶³ Kemal Sözen, "Gazzalî'nin Sudûr Teorisini Eleştirisi", s. 406.

⁶⁴ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, cüz: I, s. 338; Türkçe trc., s. 110.

Aristoteles'in en önemli takipçilerinden ve şarihlerinden kabul edilen İbn Rüşd de Tanrı'nın bilgisinin varoluştaki fonksiyonuna dikkat çekmiş ve varoluşu bu çerçevede açıklamaya çalışmıştır. O, konuya ilişkin düşüncelerinde ana hatlarda Meşşâî filozofların tarafında yer alır ve Tanrı'nın bilgisini eşyanın varoluşunun temeli olarak nitelendirir. Ancak onların Aristoteles'in, "*Birden ancak bir çıkar.*" düşüncesini yanlış anladıklarını belirterek sudûr teorisine ise ciddi eleştiriler getirir.

Sonuç olarak İbn Rüşd, yaratılıştaki Tanrı'nın bilgisinin etkisini kabul etmekte, dolayısıyla bu bilgiyi eşyanın varlığa geliş nedeni olarak görmektedir. Ona göre bütün varlıkların nedeni, Tanrı'nın kendi zâtıdır. O'nun sadece kendi zâtını akletmesi, O'nda herhangi bir eksikliğe yol açmaz. Zira en üstün varlık olması sebebiyle O'nun kendi zâtını akletmesi, diğer varlıkların O'ndan daha aşağı seviyede olmaları nedeniyle onları akletmesinden daha uygundur. Filozof, Tanrı'ya "*Yaratıcı*" isminin verilmesini sağlayan şeyi de O'nun bilgisine bağlar. Kısacası İbn Rüşd, Tanrı'nın bilgisini varlıkların varlığa gelmelerinin ve akılla kavranılır olmalarının sebebi olarak kabul etmektedir.

KAYNAKLAR

Adıgüzel, Nuri, *İbn Rüşd'ün Varlık Felsefesi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1996.

Akgün, Tuncay, *Gazali ve İbn Rüşd'e Göre Yaratma*, Akçağ Yay., Ankara 2013.

Akyol, Aygün, "Zorunlu Varlığın Tikellere Dair Bilgisi Üzerine: İbn Sînâ-Şehristânî Merkezli Bir Tartışma", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006/2, C.V, Sayı:10, Çorum 2006, ss. 111-130.

Aristoteles, *Metafizik*, (çev. Ahmet Arslan), Sosyal Yayınlar, İstanbul 1996.

Aydın, Ali Arslan, *İslam İnançları ve Felsefesi*, C.I, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1964.

Aydın, İbrahim Hakkı, "Plotinos ve İki İslam Mütefekkinde (Farabî ve İbn Sina'da) Sudûr Nazariyesinin Bir Değerlendirmesi", *İslâmî Araştırmalar*, C. XIV, S. I, Ankara 2001.

Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İzmir 2001.

Baktır, Mehmet, "Allah'ın Fiilî Sıfatlarında Zaman Sorunu", *Kelam Araştırmaları*, 1:2 (2003), ss. 93-108.

Çetin, İsmail, "Boethius'ta Tanrı'nın Bilgisi ve İnsan Hürriyeti", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, C.12, S. 2.

Çökeren, Hatice, *İslam Kelamında Tanrı'nın Mutlaklığı*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2007.

Durusoy, Ali, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, MÜ İFAV Yay., İstanbul 1993

Farabî, “Eflatun ile Aristoteles’in Görüşlerinin Uzlaştırılması”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, (trc. Mahmut Kaya), Klasik Yay., İstanbul 2005.

Farabî, “Felsefenin Temel Meseleleri (Uyunü’l-mesâil)”, Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, (trc. Mahmut Kaya), Klasik Yay., İstanbul 2005.

Farabî, “Kitâbu’l-Cem beyne re’yeyi’l-hakîmeyn”, *es-Semeretu’l-merdiyye* içinde, (nşr. Friedrich Dieterici), Ba’zu Resâil el-Farabî fi’l-Felsefe, Ma’hedu Târîhu’l-Ulûmi’l-Arabiyye ve’l-İslamiyye, Felsefetü’l-İslâmiyye, 12, Almanya 1999.

Farabî, “Zenon Risalesi”, Hilmi Ziya Ülken-Kıvımettin Burslan, *Farabi* içinde, Kanaat Kitabevi, t.y.

Farabî, *el-Medinetü’l-Fâzıla*, (çev. Nafiz Danışman), MEB Yay., İstanbul 1989.

Farabî, *es-Siyâsetü’l-Medeniyye (Mebâdi’ul-Mevcûdât)*, (çev. Mehmet Aydın, Abdulkadir Şener, Rami Ayas), Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980.

Farabî, *Kitâbu Ârâi ehli’l-medineti’l-fâzıla*, (nşr. A. Nasrî Nadir), Dâru’l-Meşrik, Beyrut 1986.

Farabî, *Kitâbu’s-Siyaseti’l-medeniyye*, Matbaatu Meclisu Dâiratü’l-Maârifî’l-Osmaniyye, 1346 (h.).

Farabî, *Risâletü Zînîni’l-kebîri’l-Yunanî*, Meclisu Daireti’l-Maarfi’l-Osmaniyye, Haydarabad 1349 (h.).

Farabî, *Uyûnu’l-mesâil*, *es-Semeretu’l-merdiyye* içinde, (nşr. Friedrich Dieterici), Leiden-E. J. Brill, 1890.

Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfüt el-felâsife)*, (trc. Bekir Sadak), Ahsen Yay., İstanbul 2002.

Gazzâlî, *İtikad’ta Orta Yol*, (tezhîb ve tekmlil Abdulhalık Duran), Hikmet Neşriyat, İstanbul 2004.

Gazzâlî, *Kitâbü’l-İktisâd ve’l-itikâd*, (tashih Mustafa el-Kâbâni ed-Dimeşkî), Matbaatu’l-Edebiyyetu, Tabatu’l-evvel, Mısır t.y..

Gazzâlî, *Tehâfütü’l-felâsife*, Dâru’l-Meşrik, Beyrut 1990.

İbn Rüşd, “Faslu’l-Mekaal’da Mevzu-i Bahis Olan “İlm-i Kadîm” Meselesine Lâhika”, Nevzad Ayasbeyoğlu, *İbn Rüşd’ün Felsefesi* içinde, TTK Basımevi, Ankara 1955.

İbn Rüşd, *Faslu’l-Makal (Felsefe-Din İlişkisi)*, (trc. Bekir Karlığa), İşaret Yay., İstanbul 1992.

İbn Rüşd, *Faslu’l-Makâl*, Mektebetü’l-Şarkî’l-İslâmiyye, Kahire, t.y..

İbn Rüşd, *Faslu’l-makal*, Nevzad Ayasbeyoğlu, *İbn Rüşd’ün Felsefesi* içinde, TTK Basımevi, Ankara 1955.

İbn Rüşd, *Kitâbu’l-Keşf an menâhici’l-edille fi akaidi’l-mille*, (nşr. Mahmud Kasım), Mısır 1964.

- İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Keşfan Menâhici'l-Edille*, (trc. Nevzat Ayasbeyoğlu), *İbn Rüşd'ün Felsefesi* içinde, TTK Basımevi, Ankara 1955.
- İbn Rüşd, *Tefsîru ma ba'de't-tabîa*, III, (nşr. Maurice Bouyges), Beyrut 1948.
- İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, cüz: I-II, (nşr. Süleyman Dünya), Dâru'l-Maarif, Kahire 1968.
- İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, (trc. Kemal Işık – Mehmet Dağ), OMÜ Yay., Samsun 1986.
- İbn Sina, *en-Necât*, C.II, (tah. Abdurrahman Umeyra), Dâru'l-Cil, Beyrut 1992.
- İbn Sina, *en-Necât, Felsefenin Temel Konuları*, (trc. Kübra Şenel), Kabcacı Yayıncılık, İstanbul 2013.
- İbn Sina, *Kitâbu's-Şifa, İlahiyat, II*, (takrir: İbrahim Medkûr, tahkik: Muhammed Yusuf Musa, Süleyman Dünya, Said Zayed, Kahire 1960.
- İbn Sina, *Kitâbu's-Şifa, Metafizik II*, (nşr. ve trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.
- Kaya, Mahmut, “Aristo”, *DİA*, C.3, İstanbul 1991.
- Keskin, Halife, “Eş'arî'nin Allah'ın Varlığı ve Sıfatları Hakkında Kullandığı Bazı Argümanların Değerlendirilmesi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Temmuz-Aralık, 2003, C.3, S.2.
- Küken, Gülnihal, *İbn Rüşd ve St. Thomas Aquinas Felsefelerinin Karşılaştırılması*, Alfa Yay., İstanbul 1996.
- Küyel, Mübahat Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti* (Doktora Tezi), TTK Basımevi, Ankara 1956.
- Plotinus, *The Enneads*, V,3,1, (translated by Stephan MacKenna), (abridget with an introduction and notes by John Dilon), Penguin Books, London 1991.
- Sözen, Kemal, “Farabî'de Varlık-Akıl İlişkisi”, *SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1999, Isparta.
- Sözen, Kemal, “Gazzalî'nin Sudûr Teorisini Eleştirisi”, *İslâmî Araştırmalar*, C. XIII, S. III-IV, Ankara 2000.
- Sözen, Kemal, *İbn Kemal'de Metafizik*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2001.
- Sözen Kemal, “İbn Rüşd Düşüncesinde Tanrı'nın Bilgisi”, *Diyanet İlmî Dergi*, C. 48, S. 3, Temmuz-Ağustos-Eylül 2012, ss. 51-60.
- Taftazani, *Kelam İlmî ve İslam Akaidi: Şerhu'l-Akaid*, (haz. Süleyman Uludağ), Dergah Yay., İstanbul 1999.
- Taylan, Necip, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yay., İstanbul 1997.
- Turgut, Ali Kürşat, “Meşşai Felsefesinde Allah'ın Sıfatları Meselesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 21, S. 2, 2012, Bursa.
- Yurdagür, Metin, *Allah'ın Sıfatları*, Marifet Yay., İstanbul 1984.

ظاهرة المعنى الاصطلاحي في المعاجم العربية

* Ahmed Hazim Yahya¹

المخلص:

يتحدث هذا البحث عن ظاهرة وجود المعاني الاصطلاحية في المعاجم اللغوية العربية القديمة الغير مختصة بالمصطلحات وليس المشكلة في وجود المعاني الاصطلاحية في المعاجم اللغوية فهذا أمر يوجد بكثرة ولكن البحث يتناول وجود هذه المعاني الاصطلاحية من ضمن المعاني المتعددة الناتجة من مادة أو جذر الكلمة فتُدرج المعاني الاصطلاحية مع المعاني اللغوية (بحسب الوضع أو الاستعمال) وهذا البحث هو رصد لهذه الظاهرة وبيان الأسباب التي دفعت أصحاب المعاجم اللغوية من ادراج المعاني الاصطلاحية من ضمن المعاني الناتجة من مادة أو جذر الكلمة وبيان مصطلحات العلوم المختلفة ونسبها بمعنى كم نسبة مصطلحات علم الفقه أو النحو وغير ذلك في المعاجم اللغوية ومحاولة لتفسير هذه الظاهرة وتشخيص المشكلة والتنبيه عليها

الكلمات المفتاحية: المعاجم، المعنى اللغوي، المعنى الاصطلاح، الوضع، الاستعمال

Arapça Sözlüklerde Terim Anlam Olgusu

Öz

Bu çalışma, terim sözlükleri dışındaki klasik Arapça sözlüklerde terim anlamın varlığı olgusundan bahsetmektedir. Sorun, sözlüklerde kelimelere ait terim anlamların yer alması değildir. Zira bu, sık karşılaşılan bir durumdur.

Dr, Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi *

أراشترمانن العه الءءءء سورن؁ ترعم انلامن سؤزلؤكه kelimenin kök temel anlamlarıyla birlikte yer alması ve kelimenin sözlük anlamlarından biri olarak zikredilmiş olmasıdır. Söz konusu olgu؁ szklkbilimcileri terim anlam sözlük anlam içinde ele almaya iten sebepler؁ farklı bilim dallarına ait terimler ve bu terimlerin szlkerdeki oranları gibi konularda bir gözlem özelliği gösteren çalışma; olgunun yorumlanması؁ sorunun teşhisi ve dikkatlerin soruna çekilmesi konularında bir deneme niteliğindedir.

Anahtar Kelimeler: Sözlükler؁ sözlük anlam؁ terim anlam؁ vaz'؁ dilsel kullanım.

المقدمة:

بدأ ظهور اللغات التي هي آلة الخطاب بين الناس وجسر التواصل بين الحضارات؁ واللغة العربية حالها كحال اللغات الأخرى لها الفاظ ومعاني تدل عليها ولها استعمالات وتراكيب واشتقاقات خاصة بها؁ لا يعرفها الا من يدرسها ويفهم أوضاع الفاظها وتراكيبها؁ واللغة العربية نزل القرآن الكريم بها ووجب تعلمها وتعليمها لفهم كتاب الله تعالى؁ وبعد نزول القرآن الكريم انتشر الإسلام وفتحت البلدان وتطورت العلوم بمختلف مجالاتها وأصبح هناك معاجم كثيرة تحتوي على مفردات وتراكيب واشتقاقات اللغة العربية وتطور الامر بعد تطور العلوم وخصوصا العلوم المتعلقة بالعلوم الإسلامية؁ وأصبح هناك معاجم خاصة تعتنى بمصطلحات العلوم المختلفة.

اشكالية البحث: يدرس البحث الاشكالية التي ترصد ظاهرة وجود معاني اصطلاحية في المعاجم اللغوية الغير مختصة بالمصطلحات؁ وهذه المعاني موجودة من ضمن بيان المعاني المتعددة الناتجة من مادة الكلمة أو جذرها؁ وقد يلتبس الأمر على الذي يريد أن يعرف المعنى اللغوي للكلمة أو قد تكون لهذه الظاهرة مسوغات وأسباب معينة وهذه البحث لا يدرس مجرد وجود المعاني الاصطلاحية في المعاجم اللغوية إذ أن وجود هذه المصطلحات والمسائل المتعلقة بالعلوم المختلفة كثيرة جدا؁ ولكن هذا البحث يدرس المعاني الاصطلاحية الموجودة من ضمن المعاني المتعددة الناتجة من مادة الكلمة أو جذرها؁ فمثلا مادة جزم: الجزم في اللغة يأتي بأكثر من معنى ومنه القطع وجزمت الشيء قطعتة؁ وجزمت القربة إذا ملأتها؁ والجزم الخرص في التمر؁ وجزمت الإبل جزما إذا رويت بالماء؁ وانجزم العظم إذا انكسر؁ فكل هذه اشتقاقات من مادة جزم ولها معاني مختلفة بحسب المعنى اللغوي؁ والحرف إذا سكن آخره يسمى الجزم؁ وهذا المعنى الاصطلاحية وجد ضمن تعداد المعاني المختلفة الناتجة من مادة أو جذر الكلمة في المعاجم العربية.

المنهجية: اعتمد البحث على المعاجم اللغوية القديمة وليست الحديثة؁ ومن أبرزها معجم العين للخليل؁ وجمهرة اللغة لابن دريد؁ وتهذيب اللغة للأزهري؁ والصاح للجوهري؁ ومجمل اللغة لابن فارس؁ والمخصص؁ والمحكم والمحيط لابن سيده؁ ولسان العرب لابن منظور؁ وتاج العروس للزبيدي؁ وغيرهم فتم استخراج بعض المعاني الاصطلاحية من ضمن المعاني المتعددة الناتجة من اشتقاقات مادة أو جذر الكلمة؁ وتم توثيق المعنى الاصطلاحية من كتب العلوم المختصة ومن كتب معاجم المصطلحات؁ وتم بيان المعنى اللغوي لهذه الكلمة؁ ومن ثم محاولة إيجاد تفسير لوجود هذا المعنى

الاصطلاحية ضمن المعاني اللغوية في المعاجم العربية القديمة، والوصول الى نتائج ترصد وجود هذه الظاهرة في المعاجم اللغوية .

المبحث الاول : التعاريف والأقسام

المطلب الاول : المعنى واللفظ لغة واصطلاحاً

- **المعنى لغة:** من الفعل عَنَى يَعْنِي وعنت الأرض بالنبات تعني أظهرته، أو ظهر فيها النبات ومعنى كل شيء محتته وحاله التي يصير إليها أمره، ومعنى الكلام ومعنيه ، بكسر النون مع تشديد الياء، ومعناته ومعنيته واحد أي: فحواه ومقصده²، وتقول: عرفت ذلك في معنى كلامه وفي معناه كلامه وفي معنى كلامه: أي: في فحواه³

- **المعنى اصطلاحاً:** هو المفهوم من ظاهر اللفظ أو ما يفهم من اللفظ وانفهامه منه صفة للمعنى دون اللفظ فلا اتحاد في الموضوع والذي تصل إليه بغير واسطة ومعنى المعنى: هو أن يعقل من اللفظ معنى ثم يفضي لك ذلك المعنى إلى معنى آخر⁴ وهو مقصد يقع البيان عنه باللفظ⁵ والمعنى إظهار ما تضمنه اللفظ من قولهم: عنت الأرض بالنبات أظهرته حسناً⁶، وهذا في معناه ذاك وفي معناه سواء، أي: في مماثلته ومشابهته دلالة ومضمونا ومفهوما⁷، ومعنى الشيء ومعناته واحد ومعناه وفحواه ومقتضاه ومضمونه كله وما يدل عليه اللفظ⁸

- **اللفظ لغة:** أن ترمي بشيء كان في فيك، والفعل لفظ بلفظ لفظاً، والأرض تلفظ الميت أي: ترمي به، والبحر يلفظ الشيء يرمي به إلى الساحل، والدنيا لافظة ترمي بمن فيها إلى الآخرة⁹

2 ينظر : الزبيدي ، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، تاج العروس من جواهر القاموس ، دار الهداية ، (د.ت)، 122/39.

3 ينظر : الجوهري ، أبو نصر إسماعيل بن حماد ، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية ، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار ، ط4 ، دار العلم للملايين – بيروت ، 1407 هـ - 1987 م ، 2440/6.

4 ينظر : الكفوي ، أيوب بن موسى الحسيني القريني ، أبو البقاء الحنفي ، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية ، تحقيق: عدنان درويش - محمد المصري، ط2 ، مؤسسة الرسالة - بيروت ، 1998م ، 860.

5 ينظر : الرماني ، أبو الحسن علي بن عيسى بن علي بن عبد الله رسالتان في اللغة، تحقيق: إبراهيم السامرائي ، دار الفكر للنشر والتوزيع - عمان، 1984، 74.

6 ينظر : الزبيدي ، تاج العروس ، 122/39.
7 المصدر نفسه.

8 ينظر : الجوهري ، الصحاح 2440/6؛ الزبيدي ، تاج العروس ، 122/39.

9 ينظر : الخليل ، أبو عبد الرحمن ، بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري ، كتاب العين ، تحقيق : مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال ، 161 / 8؛ الأزهرى ، محمد بن أحمد بن الهروي، أبو منصور ، تهذيب اللغة، تحقيق : محمد عوض مرعب ، ط1، دار إحياء التراث العربي - بيروت، 2001م ، 273/14.

- **اللفظ اصطلاحاً:** ما يتلَفظ به الإنسان، أو في حكمه؛ مهملًا كان، أو مستعملًا¹⁰ حقيقةً أو حكمًا مهملًا كان أو موضوعًا مفردًا كان أو مركبًا¹¹ حقيقةً كعمرو، وحكما كالضمير المستتر في فَمَّ المقدر بأنت¹² والمستعمل كزيد والمهمل كلفظ ديز فإنه ليس له معنى والمفرد كالقلم والمركب كرامي الحجارة

واللفظ عند البلاغيين: عبارة عن صورة المعنى الأول الدال على المعنى الثاني فنفس اللفظ ظرف لنفس المعنى وبيان المعنى ظرف لنفس اللفظ ومفهوم كل لفظ ما وضع ذلك اللفظ بإزائه وذات كل لفظ ما صدق عليه ذلك المفهوم كلفظ الكاتب مثلًا مفهومه شيء له الكتابة، وذاته ما صدق عليه الكاتب من أفراد الإنسان¹³.

و أرى: بأن المراد من اللفظ هنا هو الكلمة العربية التي وضعها واضع العرب لمعنى معين، فمثلًا كلمة أسد والمُشكَّلة من هذه الحروف، موضوعة بالوضع العربي لمعنى: الحيوان المفترس سواءً أُلْفِظَتْ كلمة الأسد باللسان أم كُتِبَتْ بالخط أو بَقِيَتْ كصورة ذهنية في الذهن فالتلفظ ليس شرطًا في وضع اللفظ للمعنى وفي فهم المعنى من اللفظ .

المطلب الثاني: الوضع والاصطلاح لغة واصطلاحاً

- **الوضع لغة:** ضد الرفع وضعه يضعه وضعا وموضوعا ووضع عنه الدين والدم وجمع أنواع الجناية يضعه وضعا: أسقط عنه ووضع الشيء وضعا: اختلقه وتواضع القوم على الشيء اتفقوا عليه.

14

- **الوضع اصطلاحاً:** تخصيص شيء بشيء متى أطلق أو أحسن الشيء الأول فهم منه الشيء الثاني¹⁵ والمراد بالإطلاق: استعمال اللفظ وإرادة المعنى، والإحساس: استعمال اللفظ، أعم من أن يكون فيه إرادة المعنى أو¹⁶، والوضع ينسب إلى الواضع وهو أنواع بحسب الواضع فهو: إما

10 : السيوطي ، معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم ، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، تحقيق : محمد إبراهيم عبادة ، ط1، مكتبة الآداب ، القاهرة - مصر ، 1424هـ - 2004 م ، 449/80.

11 ينظر : نكري ، القاضي عبد النبي بن عبد الرسول ، جامع العلوم في اصطلاحات الفنون (دستور العلماء)، ط1، دار الكتب العلمية ، لبنان - بيروت ، 1421هـ - 2000م ، 124 /3؛ الشريف الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين ، التعريفات ، ط1، دار الكتب، العلمية بيروت - لبنان، 1403هـ-1983م ، 192.

12 ينظر : الكفوي، الكليات ، 795

13 ينظر : المصدر نفسه

14 ينظر : ابن سيده ، أبو الحسن علي بن إسماعيل المرسي ، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هندراوي ، ط1، دار الكتب العلمية - بيروت ، 1421 هـ - 2000 م ، 295/2.

15 ينظر : المناوي، زين الدين محمد عبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي، التوقيف على مهمات التعاريف ، ط1، عالم الكتب مصر - القاهرة ، 1410هـ-1990م، 338 ؛ السيوطي ، معجم مقاليد العلوم ، 80، 118/1.

16 ينظر : الشريف الجرجاني ، التعريفات ، 253

لغوي أو شرعي أو عرفي خاص أو عام، فإن كان الواضع هو أهل اللغة فهي حقيقة لغوية، وإن كان الشارع فشرعية وإلا فعرفية عامة أو خاصة، والوضع الخاص بما يتعين ناقله عن المعنى اللغوي كالتحوي والصرفي والكلامي، والشرع وإن كان داخلاً فيه لكنه أخرج منه لشرافته والعام بما لا يتعين ناقله، ثم العرف قد غلب عند الإطلاق على العرف العام والعرف الخاص يسمى اصطلاحاً فلفظ الأسد إذا استعمله المخاطب بعرف اللغة في السبع المخصوص يكون حقيقة لغوية، وفي الرجل الشجاع يكون مجازاً لغوياً، ولفظ الصلاة إذا استعمله الشارع في العبادة المخصوصة يكون حقيقة شرعية وفي الدعاء يكون مجازاً شرعياً.¹⁷

- **الاصطلاح لغة:** مصدر من الفعل اصطاح من مادة صَلَّحَ والصلاح: نقيض الطلاح، ورجل صالح في نفسه ومصلح في أعماله وأموره¹⁸ والصلاح: ضد الفساد، تقول: صلح الشيء يصلح صلوحاً، مثل دخل يدخل دخولاً¹⁹ والمعنى اللغوي لهذه الكلمة يدل على أنها ضد الفساد وتدل على الاتفاق وله صلة بالمعنى الاصطلاحى بإصلاح الفساد لا يكون إلا بعد الاتفاق بين القوم .

- **الاصطلاح اصطلاحاً:** هو إخراج اللفظ من معنى لغوي إلى آخر، لمناسبة بينهما، وقيل: اتفاق طائفة على وضع اللفظ بإزاء المعنى، وقيل: إخراج الشيء عن معنى لغوي إلى معنى آخر؛ لبيان المراد²⁰ وقيل: لفظٌ معين بين قوم معينين.²¹

المطلب الثالث : أنواع المعنى بحسب الوضع والاصطلاح

- **المعنى اللغوي أو المعجمي:** وهو ما وضعه واضع العرب أي: وضع لفظ معين بإزاء معنى معين تعرف هذه الألفاظ ومعانيها من خلال المعاجم أو القواميس العربية وهو الذي يدور المعجم حوله أيضاً وشرحاً، ليجلو منها ما نسميه المعنى المعجمي²² أو المعنى القاموسي والألفاظ التي يقوم المعجمي بجمعها وترتيبها وشرح دلالاتها، تختلف هذه المادة تبعاً للهدف الذي وضع له المعجم.²³

- **المعنى الاصطلاحى:** هو نقل اللفظ العربي من معنى إلى معنى آخر، كنقل لفظ الزكاة من معنى النماء إلى معنى آخر وهو أداء مقدار مخصوص من مال مخصوص لصرفه في مصارف مخصوصة، فيقال للمعنى الاصلي لكلمة زكاة المعنى اللغوي، ويقال للمعنى الذي نقل اللفظ إليه: المعنى

¹⁷ ينظر : التهانوي، محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمد صابر الفاروقي الحنفي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ، تحقيق: د.علي دحروج ، ط1، مكتبة لبنان ناشرون – بيروت، 1996م ، 1462/2. ؛ الكفوي ، الكليات ، 361 .

¹⁸ ينظر : الخليل ، العين ، 117/3 .

¹⁹ ينظر : الجوهرى ، الصحاح ، 383/1 .

²⁰ ينظر : الشريف الجرجاني ، 28 .

²¹ ينظر : الكفوي ، الكليات ، 129 .

²² ينظر : تمام حسان، مناهج البحث في اللغة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، 224،239 .

²³ ينظر : القادوسي ، عبد الرازق بن حمودة ، أثر القراءات القرآنية في الصناعة المعجمية تاج العروس نموذجاً ، رسالة دكتوراه - قسم اللغة العربية - كلية الآداب - جامعة حلوان، 1431 هـ / 2010م ، 27 .

الاصطلاح²⁴ وكذلك سائر المصطلحات في مختلف العلوم كالنحو والصرف والبلاغة والفقہ وعلم الكلام ... الخ، والمنقول (الموضوع) هو اللفظ الموضوع لمعنى المشهور استعماله في المعنى الثاني المنقول إليه بمناسبة بحيث كثر استعماله في الثاني، وقد يهجر في الأول بحيث لا يستعمل فيه إلا مع القرينة والمنقول (الموضوع) ينسب إلى الناقل (الواضع) فإن كان ناقله أهل الشرع فمنقول شرعي، وإن كان أهل العرف الخاص فمنقول عرفي خاص، ويقال له المنقول الاصطلاحى كمصطلحات النحاة وغيرهم، وإن كان أهل العرف العام فمنقول عرفي عام ويسمى حقيقة عرفية²⁵ وهناك من يرى بأن نقل اللفظ، أعني المصطلح من المعنى الاصلي (اللغوي) إلى المعنى الاصطلاحى، لا يعني فقدان دلالاته على المعنى الاصلي، بل يصبح اللفظ ذا دلالتين الأولى أصلية، لغوية، والثانية اصطلاحية.²⁶

مسألة : هل المجاز اللغوي من المعنى اللغوي أم من المعنى الاصطلاحى

المجاز اللغوي: ويسمى مجازاً مفرداً أيضاً وهو الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له في اصطلاح التخاطب مع قرينة صارفة أو مانعة عن إرادة ما وضعت له، مثل رأيت أسداً يرمي²⁷ وقَيْدُ (في اصطلاح التخاطب) يحترز به عن المجاز المستعمل فيما وضع له في اصطلاح آخر غير الاصطلاح الذى يقع به التخاطب؛ كالصلاة إذا استعملها المخاطب باصطلاح الشرع في الدعاء فتكون مجازاً (شريعياً) لاستعماله في غير ما وضع له في الشرع أعني الأركان المخصوصة وإن كانت مستعملة فيما وضع له في اللغة (الوضع)²⁸، والوضع الذى به وقع التخاطب وكان اللفظ مستعملاً في غير ما وضع له في ذلك الوضع إن كان وضع اللغة فالمجاز لغوي وإن كان وضع الشرع فشرعي وإلا فعرفي عام أو خاص، فلفظ الأسد إذا استعمله المخاطب بعرف اللغة في السبع المخصوص يكون حقيقة لغوية، وفي الرجل الشجاع يكون مجازاً لغوياً، ولفظ الصلاة إذا استعمله الشارع في العبادة المخصوصة يكون حقيقة شرعية وفي الدعاء يكون مجازاً شرعياً، ولفظ الفعل إذا استعمله النحوي في مقابل الاسم والحرف يكون حقيقة اصطلاحية وفي الحدث يكون مجازاً اصطلاحياً، ولفظ الدابة إذا استعمل في العرف العام في نوات الأربع يكون حقيقة عرفية وفي كل ما يدب على الأرض مجازاً عرفياً.²⁹

و أرى: بأن الحقيقة والمجاز بحسب الوضع اللغوي يُسميان حقيقة لغوية ومجاز لغوي وبسحب اصطلاح الشرع حقيقة شرعية ومجاز شرعي وهكذا بحسب اصطلاح كل علم من العلوم .

24 ينظر : قلنجي ، محمد رواس - قنبيبي ، حامد صادق معجم لغة الفقهاء ، ط2، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع ، 1408 هـ - 1988 م ، 31.

25 ينظر : نكري ، دستور العلماء ، 244/3 ؛ قلنجي - قنبيبي ، معجم لغة الفقهاء ، 31.

26 ينظر : قلنجي - قنبيبي ، معجم لغة الفقهاء ، 23.

27 ينظر : نكري ، دستور العلماء ، 151/3؛ الشريف الجرجاني ، التعريفات ، 204.

28 ينظر : التفتازاني ، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله مختصر المعاني ، ط1، دار الفكر ، 1411 هـ ، 216.

29 ينظر : التهانوي ، كشاف اصطلاحات الفنون ، 1462/2؛ الكفوي ، الكليات ، 361 ؛ السبكي ، أحمد بن علي بن عبد الكافي أبو حامد بهاء الدين، عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، تحقيق: عبد الحميد هنداري ط1، المكتبة العصرية ، بيروت - لبنان ، 1423 هـ - 2003 م 127-128/2.

إذْ الحقيقة والمجاز اللغويان هما من قبيل المعنى اللغوي والحقائق والمجازات الشرعية والخاصة بالعلوم هي من قبيل المعنى الاصطلاحي.

المبحث الثاني: المعجم وأنواعه

المطلب الأول : المعجم لغة واصطلاحاً

- **المعجم لغة** : مأخوذ من مادة عجم و الرجل الذي لا يفصح، هو أعجم، والمرأة عجماء³⁰ والمعجم بسكون الجيم المضغ. يقال: عجمت الشيء أعجمه وأعجمه عجمًا إذا مضغته، والعجمة: انعقاد اللسان عن الكلام وربما سمي الأخرس أعجم³¹ والمعجم حروف الهجاء المقطعة؛ لأنها أعجمية، وتعجيم الكتاب: تنقيطه كي تستبين عجمته ويصح³² وهذا الخط الذي يكتب به اليوم يسمى المعجم³³ والأعجم الذي لا يفصح ولا يبين كلامه وإن كان عربي النسب³⁴ و أعجمت الكتاب إذا بينته وأوضحته، فهو إذاً لسلب معنى الاستبهام لا إثباته³⁵.

- **المعجم اصطلاحاً**: كل كتاب في اللغة مشتمل على مفرداتها مرتبة ترتيباً معيناً مع ضبطها وتفسير معانيها³⁶، ومشروحة بما يزيل خفائها، ومضبوطة بما يبين حركاتها وحروفها و يوضح صيغها واشتقاقاتها .

المطلب الثاني : أنواع المعاجم

والمعاجم بشكل عام تنقسم إلى قسمين: الأول: المعاجم التي تدرس المعاني والألفاظ بحسب الوضع اللغوي واستعمالات العرب، وهي على صنفين: معاجم المعاني ومعاجم الألفاظ والثاني: وهي معاجم المصطلحات والتي تدرس اصطلاحات الفنون والعلوم.

30 ينظر : ابن فارس ، أحمد بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين ،معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون ط1 ، دار الفكر ، 1399 هـ - 1979 م ، 239/4.

31 ينظر : ابن دريد ، جمهرة اللغة ، أبو بكر محمد بن الحسن الأزدي ،تحقيق: رمزي منير بعلبكي ، ط1 دار العلم للملايين - بيروت، 1987م 484/1.

32 ينظر : الخليل ، العين ، 238/1.

33 ينظر : ابن دريد ، الجمهرة ، 484/1.

34 ينظر : ابن منظور ، ، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين الأنصاري الرويفي الإفريقي ، لسان العرب ، ط3 ، دار صادر - بيروت ، 1414 هـ ، 12،386.

35 ينظر: ابن جني ، أبو الفتح عثمان الموصلي ،الخصائص ، تحقيق: محمد علي النجار، ط4، دار الكتب المصرية-المكتبة العلمية ، القاهرة ، (د.ت)، 76/3 .

36 ينظر : سقال ، ديزيره ، نشأة المعاجم العربية وتطورها ، ط1 ، دار الصداقة العربية ، بيروت ، 1995م ، 12.

- **معاجم المعاني:** هي التي ترتب الألفاظ اللغوية حسب معانيها أو موضوعاتها، كالمطر أو النبات، وتسمى أيضا المعاجم الميبوية؛ لأنها تجمع الكلمات التي تندرج تحت موضوع واحد ومن خلال هذه المعاجم يعرف الفروق الدقيقة بين المترادفات اللفظية، وفي الوقت ذاته تُعيننا على اختيار اللفظة الدقيقة للتعبير عن المعنى المراد بوضوح تام، مثل فقه اللغة لأبي منصور الثعالبي والأضداد للأصمعي.

- **معاجم الالفاظ:** وهي التي تعالج الألفاظ فتضبطها وتظهر أصولها وتصاريفها ومعانيها، ويكون لها نمط خاص في ترتيب الألفاظ مبني على أحرف الهجاء، سواء من حيث مخارجها الصوتية كما في كتاب العين للخليل بن احمد الفراهيدي، أم من حيث حرفها الأخير كما في كتاب الصحاح للجوهري ولسان العرب لابن منظور، أم من حيث حرفها الأول كما في اساس البلاغة للزمخشري وأقرب الموارد للشرطوني.³⁷

- **معاجم المصطلحات:** المراد بها المعاجم المصنفة خصيصا لشرح المصطلحات وتوضيح مفاهيمها، وهذه المعاجم منها معاجم عامة غير مختصة بفن من الفنون؛ بل تشمل مصطلحات فنون وعلوم شتى ومن أمثلتها: مفاتيح العلوم للخوارزمي، والتعريفات للشريف الجرجاني، ومعجم مقاليد العلوم لجلال الدين السيوطي، وكتاب الكليات لأبي البقاء الكفوي، ومنها معاجم المصطلحات الخاصة بفن وعلم واحد ومن أمثلتها: معاجم مصطلحات علم الكلام والفلسفة مثل: المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين للآمدي، والحدود الفلسفية للخوارزمي ومعاجم مصطلحات الفقه مثل: طَلَبَةُ الطَّلَبَةِ للنسفي وأنيس الفقهاء للقونوي الحنفي ومعاجم المصطلحات النحوية مثل: الحدود في النحو للرماني، ومعاجم مصطلحات التصوف مثل: اصطلاحات الصوفية للكاشاني الصوفي وغيرها.

المبحث الثالث : نماذج من المعاني الاصطلاحية في المعاجم اللغوية

المطلب الاول : المعاني الاصطلاحية: الأصولية والفقهية

- **الصلاة:** يقول ابن منظور: "صلا: الصلاة: الركوع والسجود"³⁸ والصلاة بهذا المعنى هي بالمعنى الاصطلاحى³⁹ وليس بالمعنى اللغوي وفي اللغة الصلاة لها أكثر من معنى ومنها الدعاء⁴⁰، وقد استعمل القرآن الكريم الصلاة بمعناها اللغوي والاصطلاحى فقال تعالى { وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ

37 ينظر : المصدر نفسه ، 35.

38 ابن منظور ، لسان العرب ، 464/14 ؛ ينظر: الفيروز آبادي ، القاموس المحيط ، 1304/1 ؛ الزبيدي ، تاج العروس ، 438/38

39 ينظر : الشريف الجرجاني ، التعريفات ، 134؛ البركتي ، محمد عميم الإحسان المجددي ، التعريفات الفقهية ، ط1 ، دار الكتب العلمية بيروت ، 1424 هـ - 2003 م ، 129؛ السرخسي ، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة ، المبسوط ، دار المعرفة - بيروت ، 1414 هـ - 1993 م ، 4/1 .

40 ينظر : ابن دريد ، الجمهرة ، 1077 /2 ؛ الجوهري ، الصحاح ، 2402 /6 .

وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ {41} أي: ادعوا لهم⁴² ، وبالمعنى الاصطلاحي يقول تعالى: {وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ} {43} أي: صلوا صلاة المسلمين المخصوصة بهيئاتها المخصوصة وهي العبادة التي فيها ركوع وسجود⁴⁴ فالتفريق بين المعنى الوضعي والمعنى الاصطلاحي للصلاة مهم جدا؛ لأنَّ المكلف سوف يفهم ما هو مراد الله تعالى ولا يلتبس الأمر عليه.

- **الصيام:** يقول الأزهرى: "صوم:.... هو نية في القلب، وإمساك عن حركة المطعم والمشرب... وقال: سفيان بن عيينة: الصوم هو الصبر، يصبر الإنسان عن الطعام والشراب والنكاح"⁴⁵، ويقول ابن منظور: "صوم: الصوم: ترك الطعام والشراب والنكاح والكلام"⁴⁶ وهذا الصوم هو المعنى الاصطلاحي في اصطلاح الشرع⁴⁷ وليس في وضع اللغة إذ الصوم في اللغة هو الإمساك مطلقا⁴⁸ ، وصامت الريح إذا ركبت، وصامت الشمس: استوت في منتصف النهار⁴⁹ ، واصطام إذا أمسك هذا أصل اللغة في الصوم، وفي الشرع: الإمساك عن الطعام والشراب، ومن المجاز صام عن الكلام إذا أمسك عنه و صام عن النكاح تركه، وهو أيضا داخل في حد الصوم الشرعي.⁵⁰

- **الزكاة:** يقول الجوهري: " زكا: زكاة المال معروفة، وزكى ماله تزكية، أي: أدى عنه زكاته وتزكى، أي: تصدق "⁵¹ ويقول ابن فارس: " زكو: الزكاة: زكاة المال، وسميت بذلك؛ لأنها مما يرجى به زكاة المال، وهو زيادته ونماؤه وسميت زكاة؛ لأنها طهرة، واحتجوا بقول والله عز وجل: {خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا} "⁵² وهذا الذي أورده الجوهري وابن فارس في

41 سورة التوبة ، الآية : 103 .
 42 ينظر : النسفي ، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين ، مدارك التنزيل وحقائق التأويل ، تحقيق : يوسف علي بديوي ، ط1 ، دار الكلم الطيب، بيروت، 1419 هـ - 1998 م ، 707/1 .
 43 سورة البقرة ، الآية : 43 .
 44 ينظر : الزمخشري ، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد جار الله ، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل ، ط3 ، دار الكتاب العربي - بيروت ، 1407 هـ ، 133 /1 .
 45 الأزهرى ، تهذيب اللغة ، 181/12 .
 46 ابن منظور ، لسان العرب ، 350/12 ؛ ينظر: الفيروز آبادي ، القاموس المحيط ، 1304/1 ؛ الزبيدي ، تاج العروس ، 438 /38 .
 47 ينظر: القونوي ، قاسم بن عبد الله بن أمير علي الرومي الحنفي ، أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء ، تحقيق: يحيى حسن مراد ، ط1 ، الناشر: دار الكتب العلمية ، 1424 هـ - 2004 م ، 46 ؛ الموصلي ، عبد الله بن محمود بن مودود البلدي، مجد الدين أبو الفضل الحنفي الاختيار لتعليل المختار ، مطبعة الحلبي - القاهرة تاريخ النشر: 1356 هـ - 1937 م ، 125/1 .
 48 ينظر : الزبيدي ، تاج العروس ، 528/32 ؛ بن فارس ، مقاييس اللغة ، 323/3 .
 49 ينظر : الخليل ، العين ، 171/7 .
 50 ينظر : الزبيدي ، تاج العروس ، 528/32 .
 51 الجوهري ، الصحاح ، 2368/6 .
 52 ابن فارس ، أحمد بن زكرياء القزويني الرازي أبو الحسين ، مجمل اللغة ، دراسة وتحقيق: زهير عبد المحسن سلطان ، ط2 ، دار النشر: مؤسسة الرسالة - بيروت ، 1406 هـ - 1986 م ، 437 ؛ ينظر : الزبيدي ، تاج العروس ، 220/38 .

معجميهما هو المعنى الاصطلاحي للزكاة⁵³ وليس المعنى الوضعي إذ أنّ الزكاة في اللغة النماء⁵⁴ والزيادة، يقال: زكا يزكو زكاء وزكى وتركى والزرع يزكو زكاء وكل شيء يزيد وينمى فهو يزكو زكاء وهذا الأمر لا يزكو بفلان أي: يليق به والزكاة.⁵⁵

- **الوجوب:** يقول الجوهري: " وجب: وجب الشيء، أي: لزم، يجب وجوبا، وأوجب الله، واستجوبه، أي: استحقه"⁵⁶ ونرى أنّ الزبيدي يبين معنى الواجب في الاصطلاح بشي من التعمق في المعنى الاصطلاحي للواجب فيقول: " وجب الشيء يجب وجوبا بالضم وجبة كعدة وفي التلويح: الوجوب في اللغة، إنما هو الثبوت قلت وهو قريب من اللزوم. وفي الحديث: ((عُسل الجمعة واجب على كل محتلم))⁵⁷ معناه: وجوب الاختيار والاستحباب دون وجوب الفرض اللزوم وإنما شبهه بالواجب تأكيدا، كما يقول الرجل لصاحبه حقك علي واجب، والواجب والفرض، عند الشافعي، سواء، وهو كل ما يعاقب على تركه وفرق بينهما أبو حنيفة، فالفرض عنده أكد من الواجب "⁵⁸.

وهذا المعنى الذي ذكره الزبيدي والجوهري وغيرهما في تفسير كلمة الواجب إنما هو في اصطلاح الأصوليين⁵⁹ وليس في الوضع العربي للكلمة مع العلم بأنهما ذكرا ذلك في معجميهما الذي هو في بيان معاني الكلمات بحسب المعنى اللغوي وليس الاصطلاحي مع العلم قد فسرا المعنى الوضعي لكلمة الواجب واشتقاقاتها ولكن ادرا المعنى الاصطلاحي للواجب من ضمن المعاني التي ذكراها، والمعنى اللغوي للواجب غير المعنى الاصطلاحي، فالواو والجيم والباء: أصل واحد، يدل على سقوط الشيء ووقوعه، ثم يتفرع، و وجب البيع وجوبا حق و وقع و وجب الميت: سقط⁶⁰ و وجب القلب وجيبا إذا خفق، و وجبت الشمس تجب وجوبا إذا سقطت، ويقال للبعير إذا برك وضرب بنفسه الأرض، قد وجب توجيبا.⁶¹

- 53 ينظر: القونوي، أنيس الفقهاء، 46؛ الكفوي، الكليات، 486؛ العيني، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي الحنفي بدر الدين، البناية شرح الهداية، ط1، دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، 1420 هـ - 2000 م، 227/3.
- 54 ينظر: ابن دريد، الجمهرة، 825/2.
- 55 ينظر: ابن سيده، المخصص، تحقيق: خليل إبراهيم جفال، ط1، دار إحياء التراث العربي - بيروت، 1417 هـ - 1996 م، 58/4.
- 56 الجوهري، الصحاح، 232/1.
- 57 أحمد بن حنبل، مسند أحمد، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون ط1 مؤسسة الرسالة، 1421 هـ - 2001 م، 125/18.
- 58 الزبيدي، تاج العروس، 333/4؛ ينظر: ابن منظور، لسان العرب، 793/1.
- 59 ينظر: السيوطي، معجم مقاليد العلوم، 243.
- ؛ ابن عقيل، أبو الوفاء علي بن محمد بن عقيل البغدادي الظفري، الواضح في أصول الفقه، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، 1420 هـ - 1999 م، 125-124/1.
- 60 ينظر: ابن فارس، معاني اللغة، 91/6.
- 61 ينظر: الأزهرى، تهذيب اللغة، 151/1.

- **الفرض** : يقول ابن فارس: " والفرض ما أوجبه الله جل وعز وسمي بذلك؛ لأنَّ له معالم وحدوداً ⁶² ويقول ابن منظور: " والاسم الفريضة. وفرائض الله: حدوده التي أمر بها ونهى عنها... والفرض: ما أوجبه الله عز وجل، سمي بذلك لأنَّ له معالم وحدوداً، وفرض الله علينا كذا وكذا ⁶³ والذي ذكره أصحاب المعاجم اللغوية هو الفرض بالمعنى الاصطلاحي ⁶⁴ وليس اللغوي، فالفرض بحسب المعنى اللغوي سواء كان وضعي أو مستعمل له معانٍ كثيرة، ومن هذه المعاني كما يقول الجوهري: " الفرض: الحز في الشيء، يقال: فرضت الزند والسواك وفرض الزند حيث يقدح منه، وفرضُ القوس هو الحز الذي يقع فيه الوتر، والجمع فراض .. والمفروض الحديدية التي يحز بها". ⁶⁵

ونلاحظ بأنَّ أصحاب المعاجم اللغوية ذكروا المعنى الاصطلاحي للفرض وذلك لبيان العلاقة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي، يقول الزبيدي: " الفرض: ما أوجبه الله تعالى، كالمفروض، سمي بذلك؛ لأنَّ له معالم وحدوداً وقيل: لأنَّه لازم للعبد كلزوم الفرض للقدح ⁶⁶ ويبين الزبيدي هذه العلاقة بشكل أوضح فيقول: " الفرض قطع الشيء الصلب، ثم استعمل في التقدير لكون المفروض مقطوعاً من الشيء الذي يقدر منه ⁶⁷، فالفرض في وضع اللغة العربية بمعنى القطع ثم استُخدم بطريق المجاز اللغوي في التقدير ثم اصطلح الشرع لفظ الفرائض على الأمور التي يوجبها الله تعالى على عباده، فكانَ الفرض فيه معنى تقدير شيء معين وهو أمر الله أو نهيه، أو أنَّ الفرض لازم للعبد كما يلزم الحز أو اثر القطع الشيء المقطوع وهذه هي العلاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي والتي بينها أصحاب المعاجم.

المطلب الثاني : المعاني الاصطلاحية: النحوية والصرفية والبلاغية

- **الجزم**: يقول الأزهري: "جزم: عزيمة في النحو في الفعل، فالحرف المجزوم، آخره لا إعراب له، والجزم: الحرف إذا سكن آخره وإنما سمي الجزم في النحو جزماً؛ لأنَّ الجزم في كلام العرب: القطع، يقال: أفعل ذلك جزماً، فكأنَّه قطع الإعراب عن الحرف ⁶⁸، يقول ابن سيده: "والجزم: إسكان الحرف عن حركته من الإعراب، من ذلك لقصوره عن حظه منه وانقطاعه عن الحركة ومد الصوت بها للإعراب، فإنَّ كان السكون في موضوع الكلمة وأوليتها لم يسم جزماً؛ لأنَّه لم يكن لها حظ فقصرت

62 ابن فارس ، مجمل اللغة ، 716 ، مقاييس اللغة ، 489 /4 ؛ ينظر : الجوهري ، الصحاح ، 1097/3.

63 ابن منظور ، لسان العرب ، 202-203.

64 ينظر : زكريا الأنصاري ، زكريا بن محمد بن أحمد بن زين الدين أبو يحيى السنكي، الحدود الأنيقية والتعريفات الدقيقة ، تحقيق : مازن المبارك ، ط1، دار الفكر المعاصر – بيروت ، 1411 هـ ، 75 ؛ ابن عقيل ، الواضح في أصول الفقه ، 124-125/1.

65 الجوهري ، الصحاح ، 1097/3.

66 الزبيدي ، تاج العروس ، 476 /18 ؛ ينظر : ابن فارس ، مقاييس اللغة ، 489/4.

67 الزبيدي ، تاج العروس ، 486 /18.

68 الأزهري ، تهذيب اللغة ، 331/10 ؛ ينظر : الخليل ، العين ، 73/6.

عنه "69، وهذا الذي ذكره الأزهرى وابن سيده هو المعنى الاصطلاحي للجزم⁷⁰ وليس المعنى اللغوي الوضعي أو المستعمل في اللغة العربية .

فالجزم في اللغة يأتي بأكثر من معنى ومن هذه المعاني القطع، يقال: جزمت الشيء: قطعت⁷¹، وجزمت القرية إذا ملأها والجزم: الخرص في التمر وغيره⁷²، وجزمت الإبل جزماً إذا رويت بالماء، وبعير جازم وإبل جوازم وانجزم العظم إذا انكسر⁷³.

- **الظرف:** يقول الجوهري: " ظرف: الطرف: الوعاء، ومنه ظروف الزمان والمكان عند النحويين "74" ويقول ابن سيده: "وظرف الشيء وعأوه والجمع ظروف ومنه ظروف الأزمنة والأمكنة "75، ويبين الزبيدي العلاقة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي فيقول: " والصفات في الكلام التي تكون مواضع لغيرها تسمى ظروفًا، من نحو أمام وقدام، وأشباه ذلك، تقول: خلفك زيد، إنما انتصب؛ لأنه ظرف لما فيه، وهو موضع لغيره... و الخليل يسميها ظروفًا، والكسائي يسميها المحال، والفراء يسميها الصفات والمعنى واحد "76.

و أرى: بأن الأمر لم يقف عند حد ذكر المعنى الاصطلاحي لكلمة الظرف في المعاجم العربية بل تطور الأمر إلى بيان اختلاف الاصطلاحات بين علماء النحو فالظرف، له أسماء اصطلاحية مختلفة عند العلماء، ومن الملاحظ والمستغرب أن الأمر يحدث في معجم وظيفته بيان المعاني اللغوية بحسب الوضع والاستعمال عند العرب وليس بيان المعاني الاصطلاحية.

وهذا الذي ذكر هو المعنى الاصطلاحي لكلمة الظرف⁷⁷ وأما المعنى اللغوي للظرف فهو الوعاء يقولون: هذا وعاء الشيء وظرفه⁷⁸ حتى أن الإبريق ظرف لما فيه⁷⁹.

- **الترخيم:** يقول ابن فارس: " الترخيم، وذلك إسقاط شيء من آخر الاسم في النداء، كقولهم: يا مالك، يا مال؛ ويا حارث، ويا حار⁸⁰، ويقول الأزهرى: "وقال النحويون: الترخيم حذف آخر الحرف من

69 ابن سيده، المحكم والمحيط، 302/7؛ ينظر: ابن منظور، لسان العرب، 97/12؛ الزبيدي، تاج العروس، 31، 401

70 العكبري، أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله البغدادي محب الدين، اللباب في علل البناء والإعراب، تحقيق: د. عبد الإله النبهان دار الفكر - دمشق، ط1، 1416 هـ - 1995 م، 47/2.

71 ابن فارس، مجمل اللغة، 187.

72 ينظر: الخليل، العين، 73/6.

73 الزبيدي، تاج العروس، 402/31.

74 الجوهري، الصحاح، 1398/4؛ ينظر: الزبيدي، تاج العروس، 111/24.

75 ابن سيده، المحكم والمحيط، 17/10.

76 الزبيدي، تاج العروس، 486/18.

77 ابن السراج، أبو بكر محمد بن السري بن سهل النحوي المعروف، الأصول في النحو، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، لبنان - بيروت 137/2.

78 ابن فارس، مقابيس اللغة، 474/3.

79 الزبيدي، تاج العروس، 111/24.

80 ابن فارس، مقابيس اللغة، 501/2؛ ينظر: ابن سيده، المخصص، 223/1.

الاسم المنادى كقولك إذا ناديت رجلا اسمه حارث يا حار وإذا ناديت مالكا قلت: يا مال⁸¹ ، ويبين الزبيدي وغيره العلاقة بين المعنى اللغوي للترخيم وبين المعنى الاصطلاحي فيقول: "الترخيم: التلبيح ومنه الترخيم في الأسماء؛ لأنه تسهيل للنطق بها أي: ...يحذفون أو آخرها ليسهلوا النطق بها، وهو أن يحذف من آخره حرف أو أكثر كقولك إذا ناديت حارثا: يا حار، ومالكا: يا مال، سمي ترخيما لتلبيح المنادي صوته بحذف الحرف، قال الأصمعي: أخذ عني الخليل معنى الترخيم؛ وذلك أنه لقيني فقال لي: ما تسمي العرب السهل من الكلام؟ ، فقلت له: العرب تقول: جارية رخيمة إذا كانت سهلة المنطق، فعمل باب الترخيم على هذا"⁸² .

وهذا المعنى الذي بينه ابن فارس والأزهري وغيرهما هو المعنى الاصطلاحي المستخدم في علم النحو لكلمة الترخيم⁸³ وأما المعنى اللغوي لكلمة الترخيم فالرخم، محركة اللين الغليظ، والعطف، والمحبة، واللين وأرخت الدجاجة على بيضها، حضنتها، ورخت المرأة ولدها لاعتبه، ورخمت الكلام، أي: لأن وسهل⁸⁴ والترخيم: التلبيح⁸⁵ ، والرخامة لين حسن في منق النساء، وقد رخت رخامة فهي رخيمة الصوت، وقد رخم كلامها وصوتها، ويقال ذلك للمرأة⁸⁶ .

- **اللفيف:** يقول الأزهري: "اللفيف من الكلام: كل كلمة فيها معتلان، أو معتل ومضاعف"⁸⁷ ويقول الجوهري: "وباب من العربية يقال له اللفيف، لاجتماع الحرفين المعتلين في ثلاثيه، نحو ذوي وحيي"⁸⁸ ، وهذا المعنى لكلمة اللفيف إنما هو المعنى الاصطلاحي⁸⁹ ، وأما بحسب المعنى اللغوي فتأتي كلمة اللفيف على معانٍ عدة ومنها: لف الشيء يلفه لفا إذا خلطه وطواه ومنه قولهم: لفتت الكتبية بالأخرى إذا خلطت بينهما في الحرب ومنه اللفيف في الناس وهم المختلطون لتداخل بعضهم في بعض⁹⁰ واللفيف: ما اجتمع من الناس من قبائل شتى، ليس أصلهم واحدا يقال: جاء القوم بلفهم ولفيفهم⁹¹ .

- **الحقيقة والمجاز:** يقول ابن سيده: "والحقيقة في اللغة: ما أقر في الاستعمال على أصل وضعه، والمجاز: ما كان بصد ذلك، وإنما يقع المجاز ويعدل إليه عن الحقيقة لمعان ثلاثة، وهي:

81 الأزهري ، تهذيب اللغة ، 163/7؛ ينظر : الخليل ، العين ، 6/73 ؛ الجوهري ، الصحاح ، 5/1930 .

82 الزبيدي ، تاج العروس ، 32/238 ؛ ينظر : ابن سيده ، المحكم والمحيط ، 5/189 .

83 ينظر : سيبويه ، عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء ، أبو بشر ، الكتاب ، تحقيق: عبد السلام محمد هارون ، ط3 ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، 1408 هـ - 1988 م ، 2/239 .

84 ينظر الفيروز آبادي ، القاموس المحيط ، 1/1112 ؛ الزبيدي ، تاج العروس ، 32/238 .

85 ينظر الجوهري ، الصحاح ، 5/1930 .

86 ينظر : الخليل ، العين ، 4/260 .

87 الأزهري ، تهذيب اللغة ، 15/240 .

88 الجوهري ، الصحاح ، 4/1428 ؛ ينظر : الزبيدي ، تاج العروس ، 24/371 .

89 ينظر : ابن الحاجب ، عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس ، أبو عمرو جمال الدين الكردي المالكي ، الشافية في علمي التصريف والخط ، تحقيق: صالح عبد العظيم الشاعر ط1 ، مكتبة الآداب - القاهرة ، 2010 م ، 60 .

90 ينظر : ابن دريد ، الجمهرة ، 1/162 .

91 ينظر : الخليل ، العين ، 8/315 ؛ ابن فارس ، مجمل اللغة ، 793 .

الاتساع والتوكيد والتشبيه، فإنَّ عُدِمَتْ هذه الأوصاف كانت الحقيقة البتة⁹²، وعرف ابن منظور⁹³ والزبيدي⁹⁴ الحقيقة والمجاز بنفس تعريف ابن سيده وهذا التعريف للحقيقة والمجاز إنَّما هو بالمعنى الاصطلاحي وقد استعمله البلاغيون⁹⁵، وأما بالمعنى اللغوي فالحقيقة: مأخوذة من مادة حق: الحق نقيض الباطل، وحق الشيء يحق حقا أي: وجب وجوبا وتقول: يحق عليك أن تفعل كذا والحقيقة ما يصير إليه حق الأمر و وجوبه، وبلغت حقيقة هذا الأمر: أي: يقين شأنه⁹⁶ وأما المجاز: الجيم والواو والزاء أصلان: أحدهما قطع الشيء، والآخر وسط الشيء، فأما الوسط فجوز كل شيء وسطه، والجوزاء: الشاة ببيض وسطها والأصل الآخر جرت الموضع سرت فيه، وأجزته: خلفته وقطعته. وأجزته نفذته⁹⁷ وجاوزت الشيء إلى غيره وتجاوزته بمعنى أي: جزته وتجاوز الله عنا وعنه، أي: عفا، وذو المجاز: موضع بمنى كان فيه سوق في الجاهلية.⁹⁸

- التشبيه: يقول الجوهري: "التشبيه: التمثيل وأشبهت فلانا وشابهته واشتبه علي الشيء"⁹⁹، ويقول ابن فارس: "الشرين والباء والهاء أصل واحد يدل على تشابه الشيء وتشاكله لونا ووصفا، يقال شبه وشبه وشبيه، والشبه من الجواهر: الذي يشبه الذهب"¹⁰⁰ ويقول أيضا: "الشبه والشبيه: المثل، والجمع أشباه، وأشبه الشيء الشيء: ماثلته، وفي المثل من أشبه أباه فما ظلم... وتشابه الشيطان، واشتبهها: أشبه كل واحد منهما صاحبه"¹⁰¹.

وأرى: بأنَّ التشبيه بالمعنى اللغوي هو نفسه التشبيه بالمعنى الاصطلاحي¹⁰² عند علماء البلاغة العربية¹⁰³، فإيراد التشبيه بالمعنى الاصطلاحي في كتب المعاجم العربية في هذا الموضع ليس فيه أي: شائبة تُذكر؛ لأنَّ المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي قد اتحدا في المفهوم؛ ولذلك فالأمر لا يلتبس على الذي يريد أن يعرف معنى التشبيه من خلال المعاجم العربية.

- 92 ابن سيده ، المحكم والمحيط ، 474/2.
- 93 ينظر: ابن منظور ، لسان العرب ، 52/10.
- 94 ينظر : الزبيدي ، تاج العروس ، 171/25.
- 95 ينظر: السيوطي ، مقاليد العلوم ، 65 ؛ السكاكي ، يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي الخوارزمي الحنفي أبو يعقوب ، ، مفتاح العلوم ، تعليق: نعيم زرزور ، ط2 ، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان ، 1407 هـ - 1987 م ، 359.
- 96 ينظر : الخليل ، العين ، 6/3؛ الأزهرى ، تهذيب اللغة ، 247/3.
- 97 ينظر : ابن فارس ، مقاييس اللغة ، 494/1 ؛ الأزهرى ، تهذيب اللغة ، 102/11.
- 98 ينظر : الجوهري ، الصحاح ، 870/3 .
- 99 الجوهري ، الصحاح ، 2236/6.
- 100 ابن فارس ، مقاييس اللغة ، 243/3.
- 101 ابن سيده ، المحكم والمحيط ، 193/4.
- 102 ينظر : نكري ، دستور العلماء ، 200/1-201 ؛ السكاكي ، مفتاح العلوم ، 332.
- 103 ينظر : حَبَنَكَة الميداني ، عبد الرحمن بن حسن الدمشقي ، البلاغة العربية ، ط1 ، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت ، 1416 هـ - 1996 م ، 161/2.

المطلب الثالث: المعاني الاصطلاحية: الكلامية والمنطقية

- **الصراط:** يقول الفيروز آبادي: "الصراط: بالكسر: الطريق، وجسر ممدود على متن جهنم، منعوت في الحديث الصحيح" ¹⁰⁴ ويقول الزبيدي: "الصراط، بالكسر: الطريق، وأما صراط الآخرة فهو عند أهل السنة جسر ممدود على متن جهنم منعوت في الحديث الصحيح، وهو أخذ من السيف، وأدق من الشعر، يمر عليه الخلائق فيجوز به أهل الجنة بأعمالهم، يمر بعضهم كالبرق الخاطف، وبعضهم كالريح المرسل، وبعضهم كجواد الخيل، وبعضهم يشدد، وبعضهم يمشي، وبعضهم يزحف" ¹⁰⁵ ، والمعنى الذي ذكره الفيروز آبادي والزبيدي هو الصراط في الاصطلاح ¹⁰⁶ إذ من المعلوم بأن الأمور الغيبية ، ومنها الصراط لا يستطيع الإنسان أن يفهم معانيها الاصطلاحية حتى يأتي الإسلام ويعطي لها معنى اصطلاحياً ثم يتناولها علماء الكلام بالشرح والتحليل وتصبح من مصطلحات هذا العلم، فالعرب قبل الإسلام لم تعرف إلا المعنى اللغوي لكلمة الصراط، فالصراط في اللغة هو لطريق ¹⁰⁷ قال القعقاع بن عطية الباهلي: "108 أكرُّ على الحروريين مهري... وأحملُهُم على وضح الصراط". ¹⁰⁹

- **البرزخ:** يقول الخليل: " البرزخ: ما بين كل شيئين. والميت في البرزخ؛ لأنه بين الدنيا والآخرة والبرزخ: أمد ما بين الدنيا والآخرة بعد فناء الخلق. ... ويقال: البرزخ فسحة ما بين الجنة والنار" ¹¹⁰ ، ويقول الجوهرى: "البرزخ: الحاجز بين الشيئين والبرزخ: ما بين الدنيا والآخرة من وقت الموت إلى البعث، فمن مات فقد دخل البرزخ" ¹¹¹ ، والبرزخ الذي هو ما بين الدنيا والآخرة هو معنى اصطلاحياً ¹¹² أستعمل بعد مجيئ الإسلام ثم استعمله علماء الكلام من ضمن مصطلحاتهم، وأما البرزخ في المعنى اللغوي فهو بمعنى الحاجز بين شيئين ¹¹³ ، وبرازخ الإيمان: ما بين الشك واليقين وما بين الظل والشمس برزخ ¹¹⁴

- 104 ينظر الفيروز آبادي ، القاموس المحيط ، 675/1.
- 105 الزبيدي ، تاج العروس ، 437 /19 ؛ ينظر : ابن سيده ، المحكم والمحيط ، 189/5.
- 106 ينظر : نكري ، دستور العلماء ، 174/2 ؛ الإيجي ، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد ، المواقف في علم الكلام ، تحقيق : عبد الرحمن عميرة ، ط1 ، دار الجبل – بيروت ، 1997 ، 523 /3.
- 107 ينظر : الجوهرى ، الصحاح ، 1139/3 ؛ ابن فارس ، مجمل اللغة ، 557.
- 108 هو للقعقاع بن عطية الباهلي ، (ت: 58 هـ) : فارس، من الشعراء كان مقيماً في خراسان وأراد الحج فمر بجمعين يقتتلان، على مقربة من درابجرد بايران وقيل له: هذا عباد بن أخضر. يقاتل الشراة، فخاض المعركة في جيش عباد، فأسر وأطلق فانصرف إلى عباد، فرده إلى الحرب، فحمل ثانية وقال: (البيت المذكور) فأطبق عليه بعض فرسانهم، فقتلوه والبيت من البحر الوافر، ينظر: يعقوب، إميل بديع، المعجم المفصل في شواهد العربية ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، 1417 هـ - 1996 م ، 159/4 ؛ الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الدمشقي، الأعلام، ط15، دار العلم للملايين ، 2002 م ، 210/5
- 109 ينظر: الزبيدي ، تاج العروس ، 437/19.
- 110 الخليل ، العين ، 338/4 ؛ ينظر : ابن منظور ، لسان العرب ، 8/3 .
- 111 الجوهرى ، الصحاح ، 419/1 ؛ ينظر : الزبيدي ، تاج العروس ، 234 /7.
- 112 ينظر : الشريف الجرجاني ، التعريفات ، 44 ، 45 ؛ ابن قيم الجوزية ، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ، الروح ، دار الكتب العلمية – بيروت ، (د.ت) ، 37 .
- 113 ينظر : ابن فارس ، مقاييس اللغة ، 338/1 ؛ ابن سيده ، المخصص ، 14/3.
- 114 ينظر : الخليل ، العين ، 332/4.

وقد استعمل القرآن الكريم كلمة البرزخ بالمعنى اللغوي، قال تعالى: {مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ * بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ*} 115 ، أي: حاجز خفي وهذا هو المعنى اللغوي لكلمة البرزخ.¹¹⁶

- **الدلالة:** يقول الزبيدي: " في الاصطلاح الدلالة: كون اللفظ منى أطلق أو أحس فهم منه معناه للعلم بوضعه، وهي منقسمة إلى: المطابقة والتضمن والالتزام؛ لأنَّ اللفظ الدال بالوضع يدل على تمام ما وضع له بالمطابقة، وعلى جزئه بالتضمن، إن كان له جزء، وعلى ما يلازمه في الذهن بالالتزام، كالإنسان: فإنه يدل على تمام الحيوان الناطق، بالمطابقة، وعلى أحدهما بالتضمن، وعلى قابل العلم بالالتزام".¹¹⁷

وهذا المعنى الذي عرفه الزبيدي لكلمة الدلالة إنما هو المعنى الاصطلاحي للدلالة¹¹⁸ وهو معنى الدلالة اللفظية الوضعية¹¹⁹ وهو مصطلح يستعمله المنطقيون في كتبهم¹²⁰ ، وكذلك فإن مصطلحات: المطابقة والتضمن والالتزام هي مصطلحات استعملها المنطقيون في كتبهم¹²¹ ، والمعاني اللغوية للدلالة وأصنافها: (المطابقة ، التضمن ، الالتزام) هي :

- **الدلالة كمعنى لغوي** هي من مادة: دَلَّ والِدال واللام أصلان: أحدهما إيانة الشيء بأمانة تتعلمها، والآخر اضطراب في الشيء فالأول قولهم: دللت فلانا على الطريق ، والدليل: الأمانة في الشيء وهو بين الدلالة والدلالة ، والأصل الآخر قولهم: تدللت الشيء، إذا اضطرب، و دلال المرأة، وهو جرأتها في تغنج وشكل، كأنها مخالفة وليس بها خلاف وذلك لا يكون إلا بتمايل واضطراب، ومن هذه الكلمة فلان يدل على أفرانه في الحرب، كالبازي يدل على صيده¹²² ودل يدل إذا هدى، ودل يدل إذا من بعبثائه، والإدل المنان بعمله ودليل من الدلالة والدلالة بالكسر والفتح و دللتُ بهذا الطريق دلالة، أي: عرفته، ودللت به أدل دلالة، وقال وأدللت بالطريق إدلالاً.¹²³

- **المطابقة:** من مادة طَبِق و يدل على وضع شيء مبسوط على مثله حتى يغطيه من ذلك الطبق، تقول: أطبقت الشيء على الشيء، فالأول طَبَّقُ للثاني وقد تَطَابَقَا، ومن هذا قولهم: أطبق الناس على كذا، كأن أقوالهم تساوت حتى لو صير أحدهما طبقاً للآخر لصالحاً¹²⁴ والمطابقة مشي المقيد، وذلك أن رجليه

115 سورة الرحمن ، الآية ، 20، 19.

116 ينظر : الأزهرى ، تهذيب اللغة ، 270/7 ؛ الماتريدي ، أبو منصور محمد بن محمد بن محمود ، تأويلات أهل السنة ، تحقيق : مجدي باسلوم ، ط 1 ، دار الكتب العلمية - بيروت ، لبنان ، 1426 هـ - 2005 م ، 469/9.

117 الزبيدي ، تاج العروس ، 498 /28.

118 ينظر : الشريف الجرجاني ، 104 ؛ المغنيسي ، محمود بن الحافظ حسن ، مغني الطلاب ، تحقيق : محمود رمضان البوطي ، ط 1 ، دار الفكر ، دمشق ، 1424 هـ - 2003 م ، 23-24.

119 ينظر : الشريف الجرجاني ، 104 ؛ المغنيسي مغني الطلاب ، 23-24.

120 ينظر : المغنيسي مغني الطلاب ، 23-24.

121 ينظر : المصدر نفسه

122 ينظر : ابن فارس ، مقاييس اللغة ، 2/259؛ مجمل اللغة ، 319.

123 ينظر : الأزهرى ، تهذيب اللغة ، 84/14.

124 ينظر : ابن فارس ، مقاييس اللغة ، 3/439.

تقعان متقاربتين كأنهما متطابقتين¹²⁵ والمطابقة أن يضع الفرس رجله في موضع يده وهو الأحق من الخيل¹²⁶.

- التضمن: من ضمن الشيء بمعنى تضمنه؛ ومنه قولهم: مضمون الكتاب كذا وكذا¹²⁷، وكل شيء أحرز فيه شيء فقد ضمنه وتضمنته الأرض والقبير والرحم¹²⁸.

- الالتزام من لزم الشيء لزمًا ولزومًا، ولازمه ملازمة ولزامًا، والتزمه والأزمه إياه ورجل لزمة: يلزم الشيء فلا يفارقه¹²⁹ والقوم يعدون على أرجلهم، أي: فحملتهم لزام، كأنهم لزموه لا يفارقون ما هم فيه والالتزام: الاعتناق¹³⁰.

- الهيولي: يقول الفيروز آبادي " والهيولي: تشدد الباء مضمومة القطن، وشبه الأوائل طينة العالم به، أو هو في اصطلاحهم موصوف بما يصف به أهل التوحيد الله تعالى، أنه موجود بلا كمية وكيفية، ولم يقترن به شيء من سمات الحدث، ثم حلت به الصنعة، واعترضت به الأعراض، فحدث منه العالم " ¹³¹.

فالفيروز آبادي بيّن المعنى الاصطلاحي لكلمة الهيولي وهذا المعنى الاصطلاحي¹³² استخدمه المتكلمون في كتبهم¹³³، فهو مصطلح مشترك بين علم الكلام والفلسفة أو الحكمة¹³⁴ ولكن هذه الكلمة أصلها ليس يعربي إذ أنها مأخوذة من اليونان وهذا الذي دفع الزبيدي حينما شرح هذا الموضوع من كتاب القاموس المحيط أن بين المعنى الاصطلاحي للكلمة ناقلًا عن معجم اصطلاحى ومن بعض ما قاله: " نقل الشيخ المناوي في مهمات التعريف أن الهيولي لفظ يوناني بمعنى الأصل والمادة، واصطلاحًا: جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال، محل للصورتين الجسمية والنوعية"¹³⁵، ثم يعتذر الزبيدي للفيروز آبادي فيقول: "على أن هذا البحث وأمثال ذلك لا

125 ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، 3/439-440.

126 ينظر: الأزهرى، تهذيب اللغة، 9/30.

127 ينظر: ابن منظور، لسان العرب، 13/258.

128 ينظر: الخليل، العين، 7/51.

129 ابن سيده، المحكم والمحيط، 9/58.

130 ينظر: الجوهري، الصحاح، 5/2029.

131 ينظر الفيروز آبادي، القاموس المحيط، 1/1073.

132 ينظر: الخوارزمي، محمد بن أحمد بن يوسف، أبو عبد الله، الكاتب البلخي، مفاتيح العلوم، تحقيق: إبراهيم الأبياري، ط2، دار الكتاب العربي (د.ت)، 158؛ ابن سينا، الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبدالله، الحدود، ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، ط2، دار العرب، القاهرة، (د.ت)، 84.

133 ينظر: الماتريدي، التوحيد، تحقيق: فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية - الإسكندرية (د.ت)، 147؛ الأيجي، المواقف، 1/5.

134 ينظر: الكفوي، الكليات، 955.

135 الزبيدي، تاج العروس، 31/147.

تعلق لها بهذا الفن ولكن المصنف [الفيروز آبادي] سمي كتابه البحر المحيط فأحب أن يذكر فيه ما عسى أن يحتاج إليه عند المراجعة والمذاكرة " 136

و أرى: بأن الذي دفع الزبيدي لتبرير وجود مثل هذه المعاني الاصطلاحية في القاموس المحيط للفيروز آبادي هو ملاحظته الابتعاد والإيغال في عالم المعاني الاصطلاحية والمصطلحات في هذا الموضوع في القاموس المحيط وإيراد معانٍ اصطلاحية ليس عربية أصلاً، وفي هذا الخروج عن وظيفة المعجم اللغوي الذي هو بيان للكلمات ومعانيها في لغة العرب بحسب الوضع والاستعمال العربي، وإن هذا التبرير يحول كتاب القاموس المحيط من معجم عربي مختص ببيان الكلمات العربية ومعانيها اللغوية إلى موسوعة تحوي كل شيء يتعلق بالكلمة، ولا يقف عند حدود المعنى اللغوي بل يتعداه إلى المعنى الاصطلاحى وحتى يشمل كل الأمور المعرفية وهذا يضعف الجانب المعجمي في هذا لكتاب.

- الكم: يقول الزبيدي شارحاً قول الفيروز آبادي: " "وتقول: أكثر من الكم، وهو الكمية" 137 ، قلت: ومنه قول الحكماء: الكم: العرض الذي يقتضي الانقسام لذاته، وهو إما متصل أو منفصل، فالأخير هو العدد فقط، كعشرين وثلاثين، والأول إما قار الذات مجتمع الأجزاء في الوجود، وهو المقدار المنقسم إلى الخط والسطح والنخن وهو الجسم التعليمي، أو غير قار الذات، وهو الزمان كما هو مفصل عندهم " 138 ، وهذا المعنى الاصطلاحى للكَم 139 أسْتَعْمَلَ بهذا المعنى في مصطلحات علم الكلام والفلسفة أو الحكمة. 140

وأما بالمعنى اللغوي فالكاف والميم أصل واحد يدل على غطاء، ومن ذلك الكمة، وهي القلنسوة 141 ، وكم: هي سؤال عن عدد، وهي مغنية عن الكلام الكثير المتناهي في البعد والطول، وذلك أنك إذا قلت: كم مآلك؟ أعناك ذلك عن قولك أ عشرة مآلك أم عشرون أم ثلاثون أم مائة أم ألف؟ فلو ذهبت تستوعب الأعداد لم تبلغ ذلك أبداً؛ لأنه غير متناه، فلما قلت: كم ، أغنتك هذه اللفظة الواحدة عن الإطالة غير المحاط بآخرها. 142

136 الزبيدي ، تاج العروس ، 28/ 147-148 .
 137 ينظر الفيروز آبادي ، القاموس المحيط ، 1/ 1156 .
 138 الزبيدي ، تاج العروس ، 33/ 383-384 .
 139 ينظر : الشريف الجرجاني ، التعريفات ، 187 ؛ نكري ، دستور العلماء ، 3/ 103 ؛ ابن سينا ، الحدود ، 98-99 .
 140 ينظر : الأبيجي ، الموافق ، 1/ 509 ؛ التفتازاني ، شرح المقاصد في علم الكلام ، دار المعارف النعمانية ، باكستان ، 1401 هـ - 1981 م ، 1/ 157 .
 141 ينظر : ابن فارس ، مقاييس اللغة ، 5/ 122 .
 142 ابن سيده ، المحكم والمحيط ، 6/ 673 .

الخاتمة وأبرز النتائج

بعد الانتهاء من هذا البحث نُلخص أبرز النتائج وكما يلي:

- 1- إنَّ المعنى اللغوي هو: معنى الكلمة الذي يشمل الألفاظ التي وضعها العرب لمعاني معينة أو استعملوها بمعاني أخرى عن طريق المجاز اللغوي، فالوضع والاستعمال كلاهما من المعنى اللغوي للكلمة.
- 2- إنَّ المعنى الاصطلاحي هو: اللفظ الذي يدل على معنى متفق بين علم من العلوم أو فن من الفنون أو بين طائفة معينة، كمصطلحات الفقه والأصول والنحو والبلاغة وعلم الكلام وغير ذلك.
- 3- هناك معاجم تبين المعنى اللغوي للكلمات، كمعجم العين للخليل وتهذيب اللغة للأزهري ولسان العرب لابن منظور وغيرهم، وهناك معاجم تبين المعاني الاصطلاحية للعلوم مثل: الكليات لابي البقاء الكفوي وجامع العلوم في اصطلاحات الفنون للقاضي الأحمد نكري وغيرهما.
- 4- هناك الكثير من المعاني الاصطلاحية من مختلف العلوم والفنون موجودة ضمن المعاجم اللغوية الغير مختصة بالمعاني الاصطلاحية، وهذه المعاني موجود ضمن تعداد المعاني الناتجة من مادة (جنر) الكلمة العربية.
- 5- إنَّ إيراد المعاني الاصطلاحية ضمن تعداد المعاني الناتجة من مادة الكلمة العربية، يوهم الدارس في بعض الاحيان بأنَّ هذا المعنى الاصطلاحى هو من المعنى اللغوي للكلمة، وأنَّ العرب قد استعملته بهذا المعنى الاصطلاحى والحقيقة خلاف ذلك، ولا يعرف ذلك إلا بعد الرجوع لمعاجم المصطلحات أو الكتب الخاصة بعلم من العلوم.
- 6- إنَّ ظاهرة وجود المعاني الاصطلاحية في المعاجم اللغوية، ليس بشكل واحد بل تنوع ورود المعنى الاصطلاحى في هذه المعاجم.
- 7- هناك معانٍ اصطلاحية وردت ضمن تعداد المعاني اللغوية، ومن دون الاشارة بأنَّ هذا المعنى هو اصطلاحى أو يستعمله أصحاب علم معين.
- 8- هناك معانٍ اصطلاحية تمت الاشارة أو التصريح بأنَّها اصطلاحية مثل: قال النحويون أو عند أهل المنطق وغير ذلك ومن خلال ذلك يعرف أنَّ هذا المعنى اصطلاحى.
- 9- هناك معانٍ اصطلاحية وردت في المعاجم العربية على سبيل بيان العلاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحى، ومن خلال ذلك يعرف أنَّ هذا المعنى هو اصطلاحى وليس لغوي.

10- هناك معانٍ اصطلاحية يحتاج إليها صاحب المعجم؛ لأنَّ صنعة المعجم تعتمد عليها فلا بد من إيرادها مثل: الحقيقة والمجاز فالحاجة تستوجب بيان المعاني الاصطلاحية للحقيقة والمجاز؛ لأنَّ معرفة أصل وضع الكلمة ثم استعمالها في المجاز اللغوي شيء مهم في صنعة المعجم.

11- هناك معانٍ اصطلاحية مستعملة بالمعنى اللغوي كالتشبيه مثلاً، فأيرادها من ضمن المعاني الناتجة من مادة (جذر) الكلمة ليس فيه مشكلة تُذكر.

12- اختلفت المعاجم اللغوية في نسبة ذكر المعاني الاصطلاحية (ضمن المعاني الناتجة من مادة الكلمة)، فنرى نسبة هذه المصطلحات قليلة جداً في المعاجم المتقدمة كمعجم العين للخليل الذي يعتبر من أوائل المعاجم اللغوية وتزداد هذه النسبة كلما تقدم الزمن وتوسعت العلوم إلى أن نصل إلى معجم تاج العروس للزبيدي الذي يعتبر أكثر معجم وبلا منازع تظهر فيه وبشكل كبير جداً ظاهرة وجود المعاني الاصطلاحية من ضمن المعاني اللغوية الناتجة من مادة (جذر) الكلمة.

13- اختلفت نسبة ورود المصطلحات في المعاجم العربية بحسب العلوم فنرى بأنَّ مصطلحات الفقه وأصوله تحتل نسبة لا بأس، بها بينما النسبة الأكبر لعلمي النحو والصرف، ثم نرى مصطلحات البلاغة قليلة نوعاً ما، وأما مصطلحات علم الكلام والفلسفة والمنطق فقليلة جداً.

ثبت المصادر والمراجع

- أحمد بن حنبل ، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، (ت: 241هـ) مسند أحمد ، تحقيق : شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون ط1 مؤسسة الرسالة ، 1421 هـ - 2001 م.
- الأزهرى ، محمد بن أحمد بن الهروي أبو منصور، (ت: 370هـ) تهذيب اللغة ، تحقيق : محمد عوض مرعب ، ط1 ، دار إحياء التراث العربي - بيروت، (د.ت).
- الإيجي ، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد، (ت: 756هـ) المواقف في علم الكلام ، تحقيق: عبد الرحمن عميرة ، ط1 ، دار الجيل - بيروت ، 1997.
- البركتي ، محمد عميم الإحسان المجددي، (ت: 1395هـ) التعريفات الفقهية ، ط1 ، دار الكتب العلمية بيروت ، 1424 هـ - 2003 م.

- **التفتازاني** ، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله، (ت: 792هـ) مختصر المعاني ، ط1، دار الفكر ، 1411هـ .
- شرح المقاصد في علم الكلام ، دار المعارف النعمانية ، باكستان ، 1401هـ - 1981م.
- **تمام حسان**، (ت : 2432 هـ)
مناهج البحث في اللغة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، (د.ت).
- **التهانوي**، محمد بن علي بن القاضي محمد حامد بن محمد صابر الفاروقي الحنفي، (ت: 1158هـ)
موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ، تحقيق: علي دحروج ، ط1، مكتبة لبنان ناشرون – بيروت، 1996م.
- **جلال الدين السيوطي** ، عبد الرحمن بن أبي بكر، (ت: 911هـ)
معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم ، تحقيق : محمد إبراهيم عبادة ، ط1، مكتبة الآداب ، القاهرة – مصر ، 1424هـ - 2004م.
- **ابن جني** ، أبو الفتح عثمان الموصلي، (ت: 392هـ)
الخصائص ، تحقيق: محمد علي النجار ، ط4، دار الكتب المصرية-المكتبة العلمية ، القاهرة ، (د.ت).
- **الجوهري** ، أبو نصر إسماعيل بن حماد، (ت: 393هـ)
الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية ، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار ، ط4 ، دار العلم للملايين – بيروت ، 1407 هـ - 1987م.
- **ابن الحاجب**، عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس، أبو عمرو جمال الدين المالكي (ت: 646 هـ)
الشافية في علمي التصريف والخط ، تحقيق: الدكتور صالح عبد العظيم الشاعر ، ط1 مكتبة الآداب – القاهرة ، 2010 م.
- **حَبْنَكَةُ المِيدَانِي** ، عبد الرحمن بن حسن الدمشقي، (ت: 1425هـ)
البلاغة العربية ، ط1، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت ، 1416 هـ - 1996 م.
- **الخليل**، أبو عبد الرحمن ، بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري، (ت: 170هـ)
كتاب العين، تحقيق : مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي ، دار ومكتبة الهلال ، (د.ت).
- **الخوارزمي**، محمد بن أحمد بن يوسف أبو عبد الله الكاتب البلخي، (ت: 232هـ)

مفاتيح العلوم ، تحقيق: إبراهيم الأبياري ، ط2، دار الكتاب العربي (د.ت).

- ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن الأزدي، (ت: 321هـ) جمهرة اللغة تحقيق: رمزي منير بعلبكي ، ط1 دار العلم للملايين - بيروت، 1987م.
- الرماني، أبو الحسن علي بن عيسى بن علي بن عبد الله، (ت: 384هـ) رسالتان في اللغة، تحقيق: إبراهيم السامرائي، دار الفكر للنشر والتوزيع - عمان، 1984م.
- الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، (ت: 1205هـ) تاج العروس من جواهر القاموس ، دار الهداية ، (د.ت).
- الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الدمشقي، (ت: 1396هـ) الأعلام ، ط15 دار العلم للملايين، 2002 م
- زكريا الأنصاري، زكريا بن محمد بن أحمد بن زين الدين أبو يحيى السنكي، (ت: 926هـ) الحدود الأنيفة والتعريفات الدقيقة ، تحقيق : مازن المبارك ، ط1، دار الفكر المعاصر – بيروت ، 1411 هـ.
- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، جار الله، (ت: 538هـ) الكشف عن حقائق غوامض التنزيل ، ط3 ، دار الكتاب العربي – بيروت ، 1407 هـ.
- السكاكي ، يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي الخوارزمي الحنفي أبو يعقوب، (ت: 626هـ) مفتاح العلوم، تعليق: نعيم زرزور، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان ، 1407 هـ - 1987 م.
- السبكي ، أحمد بن علي بن عبد الكافي، أبو حامد، بهاء الدين، (ت: 773 هـ) عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح ، تحقيق: عبد الحميد هندواي ط1 ، المكتبة العصرية ، بيروت – لبنان ، 1423 هـ - 2003 م.
- ابن السراج ، أبو بكر محمد بن السري بن سهل النحوي، (ت: 316هـ) الأصول في النحو ، تحقيق: عبد الحسين الفتلي ، مؤسسة الرسالة، لبنان – بيروت(د.ت).
- السرخسي ،محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة، (ت: 483هـ) المبسوط ، دار المعرفة – بيروت ، 1414هـ - 1993م.
- سقال ، ديزيره ،

نشأة المعاجم العربية وتطورها ، ط1 ، دار الصداقة العربية ، بيروت، 1995م .

- **سيبويه** ، عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء، أبو بشر، (ت: 180هـ) الكتاب ، تحقيق: عبد السلام محمد هارون ، ط3 ، مكتبة الخانجي، القاهرة ، 1408 هـ - 1988 م.
- **ابن سيده** ، أبو الحسن علي بن إسماعيل المرسي ، (ت: 458هـ) المحكم والمحيط الأعظم ، تحقيق: عبد الحميد هنداوي ، ط1، دار الكتب العلمية – بيروت ، 1421 هـ - 2000 م.
- المخصص ، تحقيق: خليل إبراهيم جفال ، ط1 ، دار إحياء التراث العربي – بيروت ، 1417هـ - 1996م.
- **ابن سينا** ، الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبدالله ، (ت: 427هـ) الحدود ، ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعات ، ط2 ، دار العرب ، القاهرة ، (د.ت).
- **الشريف الجرجاني** ، علي بن محمد بن علي الزين ، (ت: 816هـ) التعريفات، ط1 ، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان ، 1403 هـ - 1983 م .
- **ابن عقيل** ، أبو الوفاء، علي بن محمد بن عقيل البغدادي الظفري ، (ت: 513هـ) الواضح في أصول الفقه ، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي ، ط1 ، مؤسسة الرسالة ، بيروت – لبنان ، 1420 هـ - 1999 م.
- **العكبري** ، أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله البغدادي محب الدين ، (ت: 616هـ) الباب في علل البناء والإعراب، تحقيق: د. عبد الإله النبهان دار الفكر – دمشق ، ط1، 1416 هـ - 1995م.
- **العيني** ، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي الحنفي بدر الدين ، (ت: 855هـ) البناية شرح الهداية ، ط1، دار الكتب العلمية ، (د.ت).
- **ابن فارس** ، أحمد بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين ، (ت: 395هـ) مجمل اللغة ، دراسة وتحقيق: زهير عبد المحسن سلطان ، ط2 ، دار النشر: مؤسسة الرسالة – بيروت ، 1406 هـ - 1986 م.
- معجم مقاييس اللغة تحقيق: عبد السلام محمد هارون ط1 ، دار الفكر ، 1399 هـ - 1979م.
- **القادوسي** ، عبد الرازق بن حمودة أثر القراءات القرآنية في الصناعة المعجمية تاج العروس نموذجاً ، رسالة دكتوراه - قسم اللغة العربية –

كلية الآداب - جامعة حلوان.

- **قلعجي** ، محمد رواس - قنبيبي ، حامد صادق
معجم لغة الفقهاء ، ط2 ، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع ، 1408 هـ - 1988 م.
- **القونوي** ، قاسم بن عبد الله بن أمير علي الرومي الحنفي ، (ت : 978هـ)
أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء ، تحقيق: يحيى حسن مراد ، ط1 ،
دار الكتب العلمية ، 1424 هـ - 2004 م.
- ابن قيم الجوزية ، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ، (ت: 751 هـ)
الروح ، دار الكتب العلمية - بيروت ، (د.ت).
- **الكفوي** ، أيوب بن موسى الحسيني القريني ، أبو البقاء الحنفي ، (ت: 1094 هـ)
الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية ، تحقيق: عدنان درويش - محمد المصري ،
ط2 ، مؤسسة الرسالة - بيروت ، 1998 م.
- **الماتريدي** ، أبو منصور محمد بن محمد بن محمود ، (ت: 333 هـ)
تأويلات أهل السنة ، تحقيق: مجدي باسلوم ، ط1 ، دار الكتب العلمية - بيروت ، لبنان ، 1426 هـ -
2005 م.
- التوحيد ، تحقيق: فتح الله خليف ، دار الجامعات المصرية - الإسكندرية (د.ت).
- **المغنيسي** ، محمود بن الحافظ حسن ، (ت : 1222 هـ)
مغني الطلاب ، تحقيق : محمود رمضان البوطي ، ط1 ، دار الفكر ، دمشق ، 1424 هـ - 2003 م.
- **المنائي** ، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين
الحدادي ، (ت: 1031 هـ)
التوقيف على مهمات التعاريف ، ط1 ، عالم الكتب مصر - القاهرة ، 1410 هـ - 1990 م.
- **ابن منظور** ، محمد بن مكرم بن علي ، أبو الفضل ، جمال الدين الأنصاري الرويفعي
الإفريقي ، (ت: 711 هـ)
لسان العرب ، ط3 ، دار صادر - بيروت ، 1414 هـ .
- **الموصللي** ، عبد الله بن محمود بن مودود البلادي ، مجد الدين أبو الفضل الحنفي ، (ت:
683 هـ)
الاختيار لتعليل المختار ، مطبعة الحلبي - القاهرة تاريخ النشر : 1356 هـ - 1937 م.

- **النسفي**، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين، (ت: 710هـ) مدارك التنزيل وحفائق التأويل ، تحقيق : يوسف علي بديوي ، ط1، دار الكلم الطيب، بيروت، 1419 هـ - 1998 م.
- **نكري**، القاضي عبد النبي بن عبد الرسول، (ت : 1130 هـ) جامع العلوم في اصطلاحات الفنون (دستور العلماء) ، ط 1 ، دار الكتب العلمية ، لبنان – بيروت ، 1421هـ - 2000م.

“Erdem, tercihlerimize yön veren bir eğilimdir.”
Aristoteles, Nikomakhos’a Etik, 1106^b 36

DİL VE DEĞER*

Mustafa YEŞİL**

Öz

Dilin ve değerın tahlili felsefe, tarih, iktisat, siyaset ve uluslararası ilişkiler olmak üzere pek çok disiplinin konu edindiği bir alandır. Bu husus, örtülü bir şekilde ele alınmış olsa bile, zaman bakımından düşünce tarihi ile eşdeğer bir mevzu görünümündedir. Diğer taraftan, “dil felsefesi”nin sistematik bir ilgi alanı olarak ortaya çıkmasından itibaren, dil ve değer hakkındaki izahlar analitik düzeyde ele alınmakta ve böylelikle, dilde kullanılan her bir kelime veya kavram nihai noktaya kadar sorgulanmaktadır. Bu yaklaşımlara dair bir mukayese ise, sadece herhangi bir toplumun algılarına dair biçimsel bir analiz ortaya koymamakta, bilakis dilin ve değerin izah edildiği metodolojik bir çerçeve sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Dil, Değer, Olgu, Dil Felsefesi.

Language and Value

Abstract

Analysis of language and value is an issue many areas like philosophy, history, economics, politics and international relations relate to. This issue, even though discussed in a disguised manner, seems to be an equivalent subject to the history of thought. On the other side, since the emergence of philosophy of language as a systematic study area, the explanations on language and value are discussed in an analytical level, and then the context of each word or concept used in language is thoroughly investigated. A comparison between these perspectives

* Bu makale *Değerler Bilançosu* – Sarı Kitap (Ed. Hasan Hüseyin Bircan ve Bülent Dilmaç), Çizgi Kitabevi, Konya, 2016, adlı eserde yer alan “Dil ve Değer” adlı yazının yeniden düzenlenmiş halidir.

** Yrd.Doç.Dr., Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Felsefe Bölümü, Değerler ve Siyaset Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.
E-mail: yesilmustafa@hotmail.com

both represents a formal analysis of the perception any society has and reveals a methodological framework in which language and value are described.

Keywords: Language, Value, Fact, Philosophy of Language.

Dil sözdizimsel, anlambilimsel ve edimsel unsurlardan meydana gelen bir iletişim ve bildirim vasıtasıdır. Bu üç boyutlu yapı olgusal betimlemelere olanak sağladığı gibi insanî ilginin farklı alanlarına dair izahlara da olanak sağlamaktadır. Nitekim felsefe tarihi boyunca örtük bir inceleme izlenimi uyandıran dil ve değer arasındaki ilişki mevzuu, dil felsefesinin teşekkülü ile birlikte önemli bir tartışma alanı haline gelmektedir. Çünkü söz konusu ilişkiye dair bu sorgulama insanın tercihlerini, zihinsel tutumlarını, davranışlarını, tarih ve kültür algularını analitik düzeyde izah etmektedir.

I. Dil

Dilin kaynağı ile alakalı çeşitli kuramlara göz attığımız zaman, dilin teşekkülünden önce insanların kendi aralarında herhangi bir bildirim ortaya koyabilmek için işarete müracaat etmeleri uygun bir yaklaşım gibi görünmektedir. Hiç şüphesiz iletişimin bu ilkel düzeyinde bildirim gerçekleşmesi ancak ve ancak muhatapın işareti ve işaret edileni görebilmesi ile mümkündür. Ancak işaretler vasıtasıyla şekillendirilmiş olan bu işleyiş, dilsel bir yapı ortaya koymadığı gibi, iletişim alanındaki insanî ihtiyaçları bütünüyle karşılamaktan da uzaktır. Çünkü insan duyumsanan öğelere müracaat etmeksizin bildirim tesis etme, zihnindeki duygularını muhataplarına yansıtma ve elde ettiği bilgileri başkalarına aktarma gibi gereksinimler içerisindedir. Bu durum ise insanı işaretten daha nitelikli bir bildirim vasıtası arayışına yöneltmektedir.¹

İletişime olanak sağlayan biyolojik unsurları, yani dil, diş, diyafram, ses, çene ve boğaz yapılarını dikkate aldığımız zaman insan ve diğer canlılar arasında görünürde bir benzerlik mevcuttur. Lakin insanın zihnindekini veya zihnindeki ile kastettiğini başkalarına bildirmek için dilsel bir yapı biçimlendirme kabiliyetine sahip olması, onu diğer canlılardan farklılaştırmaktadır. Mesela maymunlar bir aslanın veya bir leoparın yaklaşması hususunda diğer maymunları uyarmak için bazı içgüdüsel işaretlere veya seslenmelere müracaat etmektedirler. Lakin bu işaretlerden veya seslenmelerden hareketle söz konusu türe mahsus dilsel bir yapının teşekkül ettiğini ve bu yapının nesilden nesile devam ettirildiğini iddia etmek mümkün değildir. Aynı şekilde, eğitimcisinin kullandığı birkaç kelimedden hareketle bazı gösteri hareketlerini icra eden yunus balıklarının durumu, işittikleri bazı kelimeleri tekrar eden papağanların durumu vb. dilsel bir eylem olarak nitelendirilmezler. Çünkü görünürde bir iletişim izlenimi uyandıran bu eylemler hem basit olgularla sınırlıdır hem de söz konusu canlılar ilgili kelimelerin

¹ Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf* (Tahk. ve Takd. Muhsin Mehdî), Dâru'l-Meşrik, Beyrût, 1990, ss. 75-76, 135.

anlam içeriklerine sahip olacak bilinç düzeyinde değildirler. Fakat insan ise harfler, harflerden müteşekkil kelimeler, kelimelerden müteşekkil cümleler tesis ederek devasa bir dil yapısı meydana getirme kabiliyetine sahiptir. Nitekim sözlük, ansiklopedi, roman vb. türden binlerce kitabın en nihayetinde yirmi dokuz harften türetilmiş olması, yani sınırsız kullanım kombinasyonuna sahip devasa bir kelime dağarcığına sahip olması, insanın söz konusu mukayesedeki konumunu açıkça ortaya koymaktadır. Üstelik insanın sahip olduğu bu iletişim yapısı her koşulda duyumsanan öğelere bağımlı olmadığı gibi, basit olgularla da sınırlı değildir.

Herhangi bir dil toplumunda doğmuş olan bebeğin dil edinme sürecine dair gözlemler de dilin yapısı ile alakalı aydınlatıcı ipuçları içermektedir. Nitekim ilgili süreçte bebek herhangi bir dilsel yapı biçimlendirmekten ziyade, hâlihazırda mevcut olan bir iletişim sistemine uyum sağlama teşebbüsü içerisinde. Yani hem adlandırma ve anlamlandırma hem de dil, anlam ve nesne arasındaki ilişki önceki nesiller tarafından zaten belirlenmiştir, bebeğin ise iletişim ihtiyacını karşılayabilmek için bu mevcut delâlet zincirini kavraması gerekmektedir. Gözlem cümleleri bebek için adeta dile giriş kapılarıdır. Çünkü o, aile fertlerinin ve çevresindeki insanların kullanmış olduğu gözlem cümlelerini nesnelere veya olgularla ilişkilendirerek dilin kullanımına yavaş yavaş aşına olmaktadır. Bu düzeyde birey, aile fertleri veya çevresindeki insanlar konu edinmiş olsalar bile, olgusal bağlamı yansıtmayan kelimelerin ve cümlelerin delâlet bağlamını kavramaktan acizdir. Ancak o, biyolojik ve zihinsel gelişimine paralel olarak, zamanla dil içerisindeki soyut ve kuramsal izahların kullanım bağlamlarını ve bilgilerini idrak eder hale gelmektedir. Bu yönüyle, ister dilin ilk teşekkül düzeyine dair kuramları ele alalım isterse herhangi bir dil toplumunda doğmuş olan bebeğin dil edinme sürecini ele alalım, dil her halükarda sadece duyumsanan öğelere delalet etmek için kullanılan bir yapı değil, aynı zamanda zihindeki veya zihindekiler ile kastedileni açıklamak için kullanılan bir vasıta.

II. Değer

Değer, herhangi bir şeye yönelik olumluluk veya olumsuzluk nitelendirmesidir. Bu yönüyle nesnelere, nitelikleri, ilişkileri, davranışları, duyguları, amaçları vb. unsurları değer taşıyıcıları olarak ele almak mümkündür. Filozoflar değeri genellikle “kendinde değeri olan”, “araçsal değeri olan”, “doğası gereği değeri olan” ve “ilişkisel değeri olan” olmak üzere dört ana kategoride ele almaktadırlar. Nitekim “kendinde değeri olan”, başka bir şeyden dolayı değil, sadece ve sadece kendinden dolayı değerli olan şeydir. Bazı düşünürler bu kavramı açıklamak için söz konusu değerlerin kaynağı ile alakalı izahlara yoğunlaşırken, bazıları ise belirli türden duyguları veya hazları bu kavramla ilişkilendirme gayreti içerisinde girmektedirler. Hiç şüphesiz, devlet ve sağlık gibi, herhangi bir şeyden bağımsız olarak, kendinde değeri olan şeylerin varlığı veya yokluğu önemli bir tartışma konusudur. Diğer taraftan, Aristoteles (MÖ 384-322)

mutluluğu kendinde değeri olan en üst nitelik olarak ele alırken, Epikür (MÖ 341-270) ise mutluluğu haz vasıtasıyla erişilen nihai gaye olarak göz önünde bulundurmaktadır.²

“*Araçsal değeri olan*”, kendinde değeri olan herhangi bir şeyin ortaya çıkmasına vasıta olma bakımından değerli olan şeydir. Mesela, sağlık kendinde değeri olan bir şey ise ve spor yapmak da sağlıklı olmak için bir vasıta ise, bu durumda spor yapmak araçsal değeri olan bir davranıştır. Benzer şekilde, sağlık hizmetlerinin ücretli olduğu bir ortamda tedavi olabilmek için para gerekli ise, bu durumda sağlığı yeniden elde edebilmek için para araçsal bir değere sahiptir.³

“*Doğası gereği değeri olan*”, tecrübe edilmesiyle, farkına varılmasıyla veya göz önünde bulundurulmasıyla doğal yapısından dolayı değerli kabul edilen şeydir. Mesela, güzel bir gün batışını izlemenin bir değere sahip olması, bu türden bir gün batışının doğası gereği değer içermesinden kaynaklanmaktadır. Diğer taraftan, bir kimsenin parlak bir mücevherden edindiği güzel izlenim o kişi için öznel bir değer ifade etse bile, bu mücevherin parlaklık veya ağırlık değeri onun doğası gereği sahip olduğu nesnel bir değerdir. “*İlişkisel değeri olan*” ise, bir şeyin başka bir şeyle ilişkili olmasından dolayı değerli olan şeydir. Mesela, piyasa değeri kavramını bu türden bir nitelendirme ile ilişkilendirmek mümkündür. Çünkü hiçbir eşya bu değere kendiliğinden sahip olmadığına göre, organize bir ekonomik toplumun karmaşık ağı tarafından eşyalara biçilen piyasa değeri en nihayetinde ilişkisel bir değerlendirmedir. Aslında değer türlerinin pek çoğu ilişkisellik içermektedir. Lakin, söz konusu değerlendirme türünde ilişkisel bağlam daha belirleyicidir.⁴

Değer kavramı ile alakalı genel tasniften anlaşıldığı kadarıyla, değerler, değerlendirmenin yer aldığı deneyim alanlarına göre farklılık göstermektedirler. Bu durumda söz konusu çeşitlilik bize ekonomik değerler, epistemik değerler, estetik değerler, ahlâki değerler, ulusal değerler, sosyal ve kültürel değerler olmak üzere çok geniş bir alan tahsisi sunmaktadır. Nitekim parasal değer, ticari değer, finansal değer ve piyasa değeri gibi kavramlar ekonomi biliminin yapıtaşı niteliğindeki kavramlar iken, ucuz, pahalı, kârlı ve lüks gibi gündelik dilde kullanmaya alışık olduğumuz pek çok kavram ise söz konusu değer veya değerlendirme türünün geniş bir uygulama alanına sahip olduğunu açıkça ortaya

² William K. Frankena, *Ethics* (Second Edition), Prentice-Hall, New Jersey, 1973, s. 82; Noah M. Lemos, “Value”, *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (Second Edition), (Ed. Robert Audi), Cambridge University Press, New York, 1999, s. 948; J. G. Lennox, “Health as An Objective Value”, *The Journal of Medicine and Philosophy* 20: Kluwer Academic Publishers, 1995, s. 499.

³ Frankena, *Ethics*, s. 82; Lemos, “Value”, ss. 948-949.

⁴ William Smart, *An Introduction to The Theory of Value* (Fourth Edition), Macmillan and Co. Limited, London, 1931, s. 6; Frankena, *Ethics*, s. 82; Lemos, “Value”, s. 949.

koymaktadır.⁵ Diğer taraftan doğruluk, yanlışlık, geçerlilik ve tutarlılık gibi temel mantıksal kavramlar bilgiyi elde etme sürecinde sık sık kendilerine müracaat ettiğimiz epistemik değerlerdir.⁶ Hatta bir gazetecinin herhangi bir olayın haber değeri taşıyıp taşımadığına dair bireysel veya kurumsal kanaati en nihayetinde bir değerlendirme edimidir. Elbette, değer kavramını veya değerlendirme türlerini içeren bütün alanlara mahsus örneklendirme teşebbüsü içerisine girmek, dil ve etik değer arasındaki ilişkiyi irdelemeye çalışan bir araştırmamanın kapsamını aşmaktadır.

Etik değer, “iyi” veya “kötü” olduğu düşünülen herhangi bir davranışa veya duruma yönelik nitelendirmedir. Örneğin, hayatta kalma mücadelesi veren mağdur insanların zorunlu barınak ve gıda ihtiyaçlarını karşılama eylemini iyi bir davranış olarak nitelendirmek mümkün iken; insanların emeklerini istismar etme ve haksız kazanç sağlama gibi eylemleri ise kötü birer davranış olarak nitelendirmek mümkündür. Ancak bu türden değerlendirmelerin mantıksal zeminini daha detaylı bir şekilde izah edebilmek için iyi ve kötü kavramlarının çeşitli kullanım biçimlerine işaret etmek gerekmektedir.

Etik anlamda değer-kuramları iyiliğin doğasını belirleyen ve hangi şeylerin iyi olduğunu ortaya koyan temellendirmelerdir. Hiç şüphesiz, pek çok durumda bir şeyi iyi olarak nitelendirmek güneşin, havanın, herhangi bir şehrin veya bu şehirdeki tarihi bir yapıtın iyi olarak nitelendirilmesinden çok daha farklıdır. Aslında bu durum iyi kavramının kullanımına dair bir belirsizlik îması ortaya çıkarsa da, herhangi bir dil toplumundaki bireyler söz konusu kavramın etik değerleri ifade etmekten daha farklı kullanım biçimlerine ve bağlamlarına sahip olduğunu kolayca kavrayabilmektedirler. Çünkü genel itibarıyla, iyi kavramının etik değer olarak kullanımı, bu kullanımın insanlarla, onların karakterleriyle, gayeleriyle, davranışlarıyla ve bu davranışların neticeleri ile ilişkili olmasından kaynaklanmaktadır. Diğer taraftan bir etik değer olarak iyiyi, sadece arzu edilen şey olarak ele almak, bu kavrama dair tatmin edici genel bir tanım ortaya koymamaktadır. Çünkü söz konusu kavram soyuttur ve belirli bir betimleyici içeriğe sahip değildir.⁷

Değer türlerine dair tasnifte ifade edildiği gibi, ahlâk filozoflarının pek çoğu “kendinde iyi” kavramına müracaat etmektedirler. Bir değer türü olarak bu iyiliğin, başka bir şeyden dolayı değil, sadece ve sadece kendinden dolayı iyi olduğu iddia edilmektedir. Nitekim Aristoteles’in en üst iyi (summum bonum) olarak nitelendirdiği mutluluk, insanların sadece kendisinden dolayı talep ettikleri kendinde iyidir. Kant (1724-1804) ise, kendinde iyi olan tek şeyin, yani koşulsuz

⁵ Karl Aschenbrenner, *The Concepts of Value: Foundations of Value Theory* (First Edition), D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1971, s. 254.

⁶ Aschenbrenner, *The Concepts of Value: Foundations of Value Theory*, s. 389.

⁷ Oskari Kuusela, *Key Terms in Ethics*, Continuum, London, 2011, ss. 43-44.

olarak iyi olan tek şeyin iyi niyet (good will) olduğunu ileri sürmektedir. Bu durumda kendinde iyi, diğer etik değerlendirmelerin, yani araçsal olarak iyi olanların, nihai anlamda kendisine dayandığı temeldir. Bir başka ifadeyle kendinde iyiliği elde etmek, erdemli insanî davranışların ulaşmak istediği nihai gayedir. Bu bağlamda tekçi değer kuramcıları kendinde iyinin sadece bir tür olduğunu iddia ederlerken, çoğulcu değer kuramcıları ise kendinde iyinin çok farklı türlerinin mevcut olabileceğini ifade etmektedirler. Diğer taraftan iyi olan her şeyin göreceli olarak iyi olduğunu iddia ederek, kendinde iyi kavramını inkar eden alternatif kuramlar da mevcuttur.⁸

Bir değer ifadesi olarak kötülük kavramının kullanımına gelince, bu konu -özellikle geleneksel teizme yönelik en yoğun eleştirilerden birisi olarak kabul edilen kötülük problemi tartışmalarında- iki kategoride ele alınmaktadır. Bu kategorilerden birisi “doğal kötülük” iken, diğeri ise “ahlâkî kötülük” tür. İnsanî eylemlerden ziyade, tabii olarak meydana gelen depremlerin, salgın hastalıkların, sel felaketlerinin vb. ortaya çıkardığı neticeler doğal kötülük olarak nitelendirilmektedir. Hatta bazen yeryüzündeki verimsiz toprakların ve çöllerin, akrep ve yılan gibi zararlı canlıların, sağırlık, dilsizlik, körlük ve çirkinlik gibi bedensel kusurların doğal kötülük olarak değerlendirilme eğilimi vardır. Hiç şüphesiz burada teizme yöneltilen temel soru, sınırsız bilgiye ve kudrete sahip olduğu iddia edilen Tanrı'nın bu türden kötülüklerin varlığına hangi gerekçelerle müsamaha gösterdiği ya da onları engelleme kudretine sahip olup olmamasıdır. Bu noktada bir kuram tabiatta doğal kötülüğün mevcut olmadığını iddia ederken, bir diğer kuram ise Tanrı'nın sınırlı olduğunu ve dolayısıyla, meydana gelen doğal kötülükleri engelleyecek bilgiye ve kudrete sahip olmadığını ifade etmektedir. Hiç şüphesiz söz konusu sorunun ön kabüllerini dikkate alan bir teistin verebileceği muhtemel yanıt, Tanrı'nın mücade ettiği her bir kötülüğün daha büyük iyilikler için gerekli olduğu ifadesidir.⁹

Sınırsız bilgiye ve kudrete sahip olan Tanrı'nın varlığı ile evrendeki kötülüğün varlığını, birlikte bulunma bakımından, mantıksal bir tutarsızlık olarak ele alan yaklaşıma verilen yanıt *özgür irade* savunmasıdır. Bu teşebbüs Tanrı'nın kötülüğe müsamaha gösterme gerekçeleri üzerinde spekülasyon yapmadığı gibi, Tanrı'nın varlığı ile evrendeki kötülüğün varlığını mantıksal bir tutarsızlık olarak da ele almamaktadır. Yani insan nedensel olarak belirlenmemiş özgür eylemlere sahip değil ise, onun tercihlerini veya davranışlarını etik değerlendirmeye tabi tutmak mümkün değildir. Bu noktada tartışmanın ağırlık noktası, tabiatta mevcut

⁸ John Deigh, “Ethics”, *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (Second Edition), (Ed. Robert Audi), Cambridge University Press, New York, 1999, s. 285; Kuusela, *Key Terms in Ethics*, ss. 44-45; Frankena, *Ethics*, s. 96.

⁹ Philip L. Quinn, “Philosophy of Religion”, *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (Second Edition), (Ed. Robert Audi), Cambridge University Press, New York, 1999, s. 699.

olduğu iddia edilen doğal kötülüklerden ziyade, insana mahsus bir değerlendirme biçimi olan ahlâkî kötülükler yönelmektedir. Yani ahlâkî kötülük, tercihlerinde veya davranışlarında özgür olmaları bakımından etik değerlendirmeye konu olan insanî bir olgudur. Netice itibarıyla, tıpkı bir değer ifadesi olarak iyilik kavramının kullanımında olduğu gibi, bir tercihin veya eylemin ahlâkî kötülük içerip içermediğini belirleyen kriterler de kuramdan kurama farklılık gösterebilmektedir.¹⁰ Mesela bir kuram herhangi bir tercihin veya eylemin ahlâken kötü olup olmadığını mutluluk kriteri ile belirlerken, bir diğer kuram ise aynı değerlendirme için fayda prensibini ölçüt olarak kullanabilmektedir.

III. Dile konu olma bakımından olgu-değer ayrımı

Dil felsefesi tarihine baktığımız zaman, bilimin dilini gündelik dilin belirsizliklerinden muhafaza etmek için kusursuz bir dil arayışı içerisine giren çeşitli teşebbüsler mevcuttur. Özellikle mantıkçı pozitivist gelenek, doğrulama ilkesini temel ölçüt olarak benimsemekte ve böylelikle, dili, gündelik kullanımlardan ziyade, olgusal bildirimler ile sınırlandırma gayreti içerisine girmektedir. Yani, bu teşebbüste dilin temel işlevi dünyayı resmetmek, olguları betimlemektir.¹¹

Frege (1848-1925), Russell (1872-1970) ve Wittgenstein (1889-1951) gibi dil filozofları benimsemiş oldukları göndergeci anlam kuramları ile mantıkçı pozitivist geleneğin temsilcileri konumundadırlar. Çünkü göndergeci anlam kuramlarına göre, dilde kullanılan herhangi bir kelimenin karşılık geldiği bir gönderge veya nesne mevcut değilse, söz konusu kelimenin anlamsız telakki edilmesi gerekmektedir. Mesela, dolaylı delâlet kuramını benimseyen Frege herhangi bir göndergeye karşılık gelmeyen kelimelerin zihinsel tasarımlarını dikkate değer bulmamaktadır. Çünkü onun kabulüne göre, herhangi bir kelimenin anlamı, o kelimenin karşılık geldiği nesnenin kendisini sunuş biçimidir. Bu yönüyle anlam, nesneden elde edilen nesnel veridir. Bir cümlenin anlamı ise, o cümlenin doğruluk değeridir. Yani Frege açısından, hem herhangi bir nesneye karşılık gelmeyen kelimeleri hem de doğruluk değeri içermeyen cümleleri anlambilimsel olarak dikkate değer bulmak pek mümkün değildir.¹²

¹⁰ Quinn, "Philosophy of Religion", s. 699.

¹¹ Alexander Miller, *Philosophy of Language* (Second Edition), Routledge, New York, 2007, s. 120; Zeki Özcan, *Dil Felsefesi I (Mantıkçı Paradigma)*, Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 172.

¹² Gottlob Frege, "Anlam ve Gönderge Üzerine" (*Anlam*, Ed. Mark Richard, içinde, Çev. Halil Kayıkçı), Gugukkuşu Yayınları, Ankara, 2012, ss. 59-65; Anthony Kenny, *Frege An Introduction to the Founder of Modern Analytic Philosophy*, Blackwell Publishers, Malden MA, 2000, ss. 126-141; Atakan Altınörs, *Dil Felsefesine Giriş*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2003, ss. 115-117.

Russell doğrudan delâlet kuramını benimseyerek dili olgusal bildirimlerle sınırlandırma bakımından daha katı bir tutum içerisine girmektedir. Çünkü Frege anlam ve gönderge arasında bir ayrım yaparken, Russell ise anlam ve göndergeyi aynı şey olarak ele almaktadır. Yani Russell açısından herhangi bir kelimenin anlamı, o kelimenin karşılık geldiği nesnedir. Bu yönüyle, olgusal bağlama karşılık gelmeyen herhangi bir söylemin anlamlılık ifade etmesi söz konusu değildir.¹³

Erken dönem Wittgenstein ise dil ve dilin mantığı ile alakalı tartışmalar üzerine yoğunlaşmakta ve böylelikle, doğru düşüncelerin toplamını dünyaya ait bir betimleme olarak nitelendirmektedir. Yani o, benimsemiş olduğu resim kuramından hareketle dünyayı olguların bir toplamı olarak ele almakta ve bu olgusal bağlamın dışında kalan şeylerin ise bu dünyaya ait olmadıklarını iddia etmektedir. Hiç şüphesiz etik önermelerin ve değerlendirmelerin bu olgusal yapı içerisinde bir doğru düşünme biçimi olarak resmedilmesi mümkün değildir. Bu yönüyle insan, herhangi bir tercihin veya eylemin iyi ya da kötü olduğu belirleyebilecek, hatta hayatın anlamını ifade edebilecek olgusal ölçütlere sahip değildir. Sadece ve sadece olgusal durumun düşünülebilir olduğu bir yaklaşımda ise, varolmayan etik önermeler hakkında, yani konuşulması mümkün olmayan şeyler hususunda sessizliğin muhafaza edilmesi gerekmektedir.¹⁴

Mantıkçı pozitivistler ve bu geleneğin yaklaşımlarını benimseyen söz konusu düşünürler, dili olgularla sınırlandırmayı amaç edindikleri gibi, felsefeden metafiziği dışlamayı da gaye edinmektedirler. Mantıkçılık ve katı bilimcilik izlenimi uyandıran bu tutum, etik değerlendirmeleri, hayata dair metafizik anlam arayışlarını ve benzeri teşebbüsleri bilimden dışlama konusunda ısrarcıdır. Çünkü bu yaklaşıma göre, bilim betimlediği olgular üzerinde iyi veya kötü gibi etik değerlendirmelerde bulunmadığı için, dilin de bu türden değerlendirmeleri konu edinmesi abesle iştigaldir.¹⁵

Mantıkçı pozitivist geleneğin olgu-değer ayrımı sadece ilgili iki alanla sınırlı kalmamakta, bir bildirim ve iletişim vasıtası olan dil de konu tercihi bakımından söz konusu ayrım ile doğrudan muhatap olmaktadır. Yani, dil sadece olguları dikkate aldığı durumda değerlerden uzaklaşmakla, sadece değerleri dikkate aldığı durumda ise olgusal olandan uzaklaşmakla itham edilmektedir. Bu durumda, özellikle göndergeci anlam kuramlarını dikkate aldığımız zaman dil,

¹³ Altınörs, *Dil Felsefesine Giriş*, ss. 118-120; William G. Lycan, *Philosophy of Language A Contemporary Introduction*, Routledge, New York, 2008, s. 65.

¹⁴ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (Çev. Oruç Aruoba), Metis Yayınları, İstanbul, 2011, s. 167; Atakan Altınörs, *Dil Felsefesi*, 7 Renk Basım Yayın, İstanbul, ss. 178-181.

¹⁵ Alfred Jules Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık* (Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu), Metis Yayınları, İstanbul, 2010, ss. 79-96.

konu tercihi bakımından ilgili ayırımın bir tarafını tercih etme zorunluluğu ile yüzleşmek zorunda kalmaktadır.

Dilin konu edindiği veya konu edinmesi gerektiği alanlar ile alakalı daha genel bir bakış açısı ortaya koyabilmek için olgu-değer ayırımını ontolojik ve epistemolojik olarak analiz etmek gerekmektedir. Dili olgusal bildirimler ile sınırlandırma gayreti içerisinde olan mantıkçı pozitivistler ve bu geleneğin temsilcileri konumundaki dil filozofları, aslında, dilde kullanılan her bir ifadeyi “yakın deneyimi” gösteren bazı mantıksal ve matematiksel terimler ile eşdeğer hale getirmeyi arzu etmektedirler. Lakin kelime-olgu ya da cümle-olgu arasındaki bu mutlak uygunluk varsayımı sağlam temelden yoksun olmakla itham edilmektedir. Bir başka ifadeyle, söz konusu itham dilde kullanılan her bir ifadenin doğrulama ve yanlışlama kabul edeceğini varsayarak “teori” ve “deneyim” arasındaki bağa mutlakiyet atfeden pozitivistlerin indirgemecilik dogmasına yönelik en ciddi eleştiridir. Çünkü kendisi üzerine ham deneyimlerin uyarıldığı ve tertip edildiği kavramsal şemanın dilsel bir yapı olarak teşekkül etmiş olması hem duyu organları vasıtasıyla elde edilen malumatın teorisi olan epistemolojiyi hem de var olan şeyin teorisi olan ontolojiyi dilsel bir yapı ile ilişkili hale getirmektedir. Yani, mantıkçı pozitivistlerin iddia ettikleri gibi, dili olgusal bildirimler ile sınırlandırmış olsak bile, dünyayı betimlemek için kullandığımız kelimeler veya teoriler en nihayetinde olguların “saf yansımaları” değildirlir.¹⁶

Bazı düşünürler hem kavramlar bütünü olarak bir bilimsel teorinin kendi deneysel içeriğini tam olarak yansıtmayabileceğini hem de dünyayı anlamının farklı biçimlerinin mevcut olabileceğini iddia ederek mantıkçı pozitivistlerin doğrulama ilkesine yönelik ciddi eleştiriler yöneltmektedirler.¹⁷ Aslında bu tartışmayı önermelerin epistemik değerlerini ifade etme bakımından “-dir.” ve “olması gerekli-dir.” eklemeleri arasındaki bağıntıdan hareketle devam ettirmek de mümkündür.

Hiç şüphesiz bilimsel bir dil, olguları dünyadaki var oldukları hal üzere betimlemeyi amaçladığı için teorik düzeyde “olması gerekli-dir.” eklemelerini kendi bünyesindeki önermelerden uzak tutmaktadır. Çünkü bilim betimlediği olgular üzerinde iyi, kötü, doğru, yanlış, haklı, haksız gibi “olması gerekli-dir” şeklindeki

¹⁶ Şafak Ural, *Pozitivist Felsefe*, Alfa Yayınları, İstanbul, 2012, ss. 161-164; W. V. Quine, *From a Logical Point of View*, Harper and Row, New York, 1963, ss. 16-17; Peter Hylton, *Quine*, Routledge, New York, 2007, s. 323; Eve Gaudet, *Quine on Meaning*, Continuum, London, 2006, s. 39.

¹⁷ Lycan, *Philosophy of Language A Contemporary Introduction*, ss. 98-108; W. V. Quine, *Pursuit of Truth*, Harvard University Press, Cambridge, 1992, s. 102; Quine, *From a Logical Point of View*, s. 41; Amorey Gethin, *Language and Thought*, Intellect, Exeter, 1999, s. 65.

değerlendirmeler yapmaktan kaçınmaktadır. Yani, bu türden değerlendirmeler olgularda içerilen betimlemeler vasıtasıyla yansıtılması mümkün olmayan değerlendirmelerdir. Mesela, “Su H₂O bileşimidir.” önermesi olgusal bağlamı yansıtan bilimsel bir değerlendirme iken, “Size su ikram eden kişiye teşekkür etmeniz gereklidir.” ifadesi ise olgusal bağlamı yansıtmayan ve bu yönüyle bilimsel kategorinin dışında kalan farklı bir değerlendirme türüdür. Elbette bu girişimin temelinde bilimsel dili öznel olandan ziyade objektif olanla ilişkilendirme gayreti yatmaktadır. Ancak, bilimsel bir teşebbüs dili olgularla sınırlandırmayı amaç edinse bile, “doğruluk” ve “yanlışlık” gibi epistemik değerlerin kendisi vasıtasıyla elde edildiği “dır” eklemi olgularda bizzat içerilen bir yargı ya da değerlendirme değildir. Yani, Frege’nin söylemlerinin aksine, doğruluk ve yanlışlık değerleri insandan bağımsız bir şekilde dış dünyada mevcut olan soyut ögeler değildirler. Bu yönüyle hem “-dır.” hem de “olması gerekli-dir.” eklemleri ile neticelenen önermeleri veya ifadeleri mutlak anlamda insanî unsurdan soyutlamak mümkün değildir. Mesela, güneşin dünyanın etrafında döndüğünü iddia ederek, yüzlerce yıl bilimsel ve rasyonel olarak kabul edilen, hatta doğruluk değeri bile tartışılmayan Batlamyus (90-168) teorisinin devrimci bir şekilde yanlışlanmış olması, bilimsel değerlendirmelerin yapısındaki insanî unsuru ifşa etme bakımından tarihi bir örnektir. Elbette söylemek istediğimiz şey, teorilerin deneyimi dikkate almaksızın şekillenen dilsel yapılar olması değil, bilakis sadece olguları betimlemek isteseler bile her bir bilimsel değerlendirmenin insanî boyutunun olabileceği iddiasıdır.

Dile konu olma bakımından olgusal bağlamı hem kavramlardan müteşekkil “teori” ve “olgu” arasındaki ilişkiden hem de “-dır.” ve “olması gerekli-dir.” eklemleri arasındaki münasebetten hareketle incelediğimiz zaman durum bu şekildedir. Diğer taraftan, konuyu daha detaylı bir şekilde izah edebilmek için, olgusal bağlamda olduğu gibi, dile konu olma bakımından değer bağlamını da ontolojik ve epistemolojik olarak analiz etmek gerekmektedir. Değerin, yani etik değerlendirmelerin, ontolojik analizi “ahlâkî gerçekçilik” (moral realism) ve “ahlâkî öznelcilik” (moral subjectivism) olmak üzere iki farklı metafizik yaklaşım ortaya çıkarırken, epistemolojik analizi ise “doğalcılık” (naturalism), “akılcılık” (rationalism) ve “kavranamazlık” (noncognitivism) olmak üzere üç farklı yaklaşım ortaya çıkarmaktadır.¹⁸

“Ahlâkî gerçekçilik” öğretisi etik niteliklerin insanî algılamalardan bağımsız bir şekilde dış dünyada bir gerçeklik olarak mevcut olduklarını iddia etmektedir. Elbette bu öğretiyi benimseyen bir düşünür için etik objektif bir disiplindir ve objektif doğrulara sahiptir. Diğer taraftan, ahlâkî gerçekçilik etik niteliklerin özelliklerini sorgulama bakımından kendi içerisinde iki grupta ele alınmaktadır. Mesela, Platon (MÖ 427-384) ve G. Moore (1873-1958) gibi

¹⁸ Deigh, “Ethics”, ss. 287-288.

düşünürler etik nitelikleri, deneysel niteliklerden bağımsız bir şekilde, salt rasyonel ve indirgenemez nitelikler olarak ele alırlarken; Aristoteles ve Mill (1806-1873) gibi düşünürler ise bunları deneysel ve deneysel olana indirgenebilen nitelikler olarak ele almaktadırlar. “Ahlâkî öznelcilik” yaklaşımı etik nitelendirmelerin gerçekliğini inkar etmektedir. Bu öğretiyi objektif etik doğruların mevcut olamayacağını iddia etmekte ve böylelikle, bir tercihin veya davranışın iyi ya da kötü olduğunu söylemekle aslında bir duygunun, düşüncenin veya zihinsel durumun ilgili tercihe veya davranışa kişisel olarak yüklendiğini ifade etmektedir. Antik felsefede Protagoras (MÖ 481-420), modern felsefede Hume (1711-1776) ve çağdaş felsefede ise Sartre (1905-1980) bu öğretinin temsilcileri konumundadırlar.¹⁹

Dil ve değer arasındaki ilişkiyi epistemolojik boyutuyla ele aldığımız durumda, “doğalcılık” kuramı etik bilginin deneysel olarak elde edildiğini iddia etmekte ve bundan dolayı, etik kavramları doğal fenomenler ile ilişkilendirmektedir. “Akılcılık” kuramı etik bilginin a priori olduğunu iddia etmekte ve böylelikle, etik kavramları, doğal ve duygusal fenomenlerden farklı bir şekilde, salt rasyonel ve matematiksel paradigmalara ile ilişkilendirmektedir. “Kavranamazlık” öğretisi ise, söz konusu iki yaklaşımın aksine, etiğin gerçek bir bilgi alanı olmadığını ifade etmekte ve böylelikle, gerçekte hiçbir etik kavramının mevcut olamayacağını iddia etmektedir. Yani, bu yaklaşıma göre, doğru, yanlış, iyi ve kötü gibi kelimeler hiçbir bilişsel anlama sahip değildirler, bu kelimeler daha ziyade düşünceleri ve duyguları açığa çıkarmaya, davranışları ve eğilimleri etkilemeye, kararları açıklamaya yaramaktadırlar. Etik değerlendirmelerin epistemolojik boyutu bakımından, Mill doğalcılık kuramının etkili bir temsilcisi iken; Kant ve sezgici düşünürler akılcılık öğretisinin temsilcileri konumundadırlar. “Kavranamazlık” yaklaşımı ise, Hume’un akılcılık kuramına yönelik eleştirilerinden ciddi bir şekilde etkilenen R. M. Hare (1919-2002) gibi düşünürlerin çalışmalarında içermektedir.²⁰

Tıpkı dil ve olgu arasındaki ilişkide olduğu gibi, dil ve değer arasındaki ilişkinin ontolojik düzeyinde de insanî unsur etkenini izah etmek gerekmektedir. Nitekim, şayet Platon’un kabul ettiği gibi, etik nitelikler insanî algılamalardan bağımsız bir şekilde dış dünyada birer idea olarak mevcutlar ise, bu durumda hangi ideanın hangi kelime veya kavram ile eşleştirilmesi gerektiğini ifade etmek gerekmektedir. Diğer taraftan, herhangi bir etik nitelik sayı bakımından sadece bir idea ile temsil ediliyorsa, bu durumda farklı dillerden kelimelerin veya

¹⁹ William P. Alston, “Meta-Ethics and Meta-Epistemology”, *Values and Morals* (Ed. Alvin I. Goldman and Jaegwon Kim), D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1978, s. 276; Deigh, “Ethics”, ss. 287-288.

²⁰ R. M. Hare, *The Language of Morals*, Clarendon Press, Oxford, 1952, ss. 11-13; Deigh, “Ethics”, s. 288.

kavramların hangisinin ya da hangilerinin ilgili idea ile tam olarak örtüşüp örtüşmediğini sorgulamak gerekmektedir.

Platon'un diyalogları, etik değerlendirmeleri ifade etmek için kullanılan kelimelerin veya kavramların ilgili idea ile tam olarak örtüşüp örtüşmediğini izah etmek için sonu gelmez sorgulamalar ihtiva etmektedir. İyilik nedir? Peki, Tanrı bir şeyi iyi olduğu için mi arzu etmektedir? Yoksa, bir şey Tanrı arzu ettiği için mi iyidir?... Elbette bu ve benzeri sorgulamalar dilde kullanılan "iyilik" kelimesinin veya kavramının insanî algılamalardan bağımsız bir şekilde mevcut olduğu iddia edilen "iyi" ideası ile doğrudan ilişkilendirilme teşebbüsüdür.²¹ Hiç şüphesiz Platon düşüncesine yöneltilen önemli eleştirilerden bir tanesi, ideaların indirgenemez nitelikte olmalarıdır.²² Bu yönüyle, etik değerlendirmelerin dilsel ifadeleri olan kelimeler veya kavramlar ile bu kelimelerin veya kavramların kendileri ile örtüştürülmesi gereken idealar arasındaki rasyonel uygunluk arayışı, ilgili teşebbüsteki insanî unsurun mevcudiyetini açıkça ortaya koymaktadır.

Ahlâkî gerçekçilik kuramının bir diğer temsilcisi olan Aristoteles, Platon'dan farklı olarak, etik değerlendirmeleri deneysel ve deneysel olana indirgenebilen nitelikler olarak ele almaktadır. Bu durumda etik değerlendirmeleri ifade etmek için kullanılan iyi, kötü gibi kelimelerin veya kavramların hangi deneysel ya da davranışsal nitelikler ile ilişkilendirilmesi gerektiği önemli bir husustur. Ancak erdemli bir davranış sergilemek isteyen birey bu davranışını her ne kadar teorik düzeyde kendinde değeri olan "en üst iyilik"le yani mutlulukla ilişkilendirmeyi gaye edinse de, herhangi bir davranışın araçsal bir değer ile mi yoksa kendinde değeri olan en üst iyilikle mi ilişkili olduğunu tespit etmek her zaman kolay olmayabilir. Belki bu durumda teorik düzeyde iki aşamalı bir zorluktan bahsetmek mümkündür. Birincisi, doğal olarak gözlemlenebilen herhangi bir davranışa "iyilik" veya "kötülük" niteliği atfetmek; ikincisi ise, "iyi" olarak nitelendirilen bir davranış "en üst iyilik" ile ilişkilendirmek. Mesela, "randevuya vaktinde gelmek iyidir." şeklindeki bir ahlâkî değerlendirmeyi tetkik edersek, herhangi bir bireyin randevu saatinde buluşma yerinde olup olmadığını olgusal olarak tespit etmek mümkündür. Lakin randevu saatinde buluşma yerinde hazır bulunma eylemi, kendi yapısı içerisinde bir "iyilik" veya "kötülük" niteliği barındırmamaktadır. Doğal veya deneysel bir dille ifade etmek gerekirse, bir kimse randevu saatinde buluşma yerine ya gelmiştir ya da gelmemiştir, bundan daha fazlası değil. Bu yönüyle, tıpkı dil-olgu münasebetini izah ederken olguların kendi doğal yapılarında epistemik bir değer olarak "doğruluk" veya "yanlışlık" içermediklerini ifade ettiğimiz gibi, doğal olarak gözlemlenebilen davranışların da kendi yapılarında etik değer olarak

²¹ Platon, *Euthyphron* (Çev. Pertev Naili Boratav, *Platon - Toplu Diyaloglar* içinde), Yargı Yayınevi, Ankara, ty, ss. 216-220.

²² Edward Regis, "Aristotle's Principle of Individuation", *Phronesis*, Vol. 21, No. 2, 1976, s. 166.

“iyilik” ya da “kötülük” içermediklerini ifade etmemiz gerekmektedir. Yani, Aristoteles açısından, bu değerlendirmeler en nihayetinde insanî unsurun gündeme getirdiği rasyonel yansımalar görünümündedirler.

İkinci duruma yani, herhangi bir eylemi “en üst iyilik” ile ilişkilendirme girişimine gelince, birey teorik olarak bu en üst iyiliği gaye edinse ve davranışını ona göre şekillendirse de, her zaman objektif geçerliliğe sahip bir gaye birliği edinmek mümkün olmayabilir. Mesela, erdemli bir birey randevusuna uygun davranma eyleminin temel motivasyonunu en üst iyilik prensibi ile ilişkilendirirken, farklı bir birey aynı eylemin temel motivasyonunu sadakat imajı oluşturma, ticari verimliliği artırma gibi en üst beklentilerle ilişkilendirebilir. Benzer şekilde, bir birey en üst iyilik olarak mutluluğu, gözlemlenebilen doğal davranışlar üzerine yüklenen etik nitelikler olma bakımından bireyin ve toplumun dünyevi mutluluğu olarak algılamak, bir başka birey ise söz konusu mutluluğu dünyevi-uhrevi saadet olarak yorumlayabilir. Bu yönüyle, doğal olarak gözlemlenebilen davranışlardan hareketle hem herhangi bir davranışı “iyi” veya “kötü” olarak değerlendirmeyi hem de ilgili davranışı en üst iyilik prensibi ile ilişkilendirmeyi rasyonel bir insanî teşebbüs olarak ele almak mümkündür.

Dil ve değer arasındaki ilişkinin ontolojik düzeyini tartışmaya açtığımız son öğretiyi “ahlâkî öznelcilik”tir. Nitekim bu yaklaşımı benimseyen düşünürlerin etik nitelendirmelerin objektif gerçekliğini inkar ettiklerini ifade etmiştik. Yani onların pek çoğu, bir tercihin veya davranışın iyi ya da kötü olduğunu ifade etmekle aslında, bir duygunun, düşüncenin veya zihinsel durumun ilgili tercihe veya davranışa kişisel olarak yüklediğini iddia etmektedirler. Bu şu demektir ki, bir etik değerlendirme unsuru olarak dilde kullanılan herhangi bir kelimenin veya kavramın ilişkilendirildiği davranış kişiden kişiye farklılık gösterebilmektedir. Yani bir bireyin, etik değerlendirme vasıtası olarak “iyi” kelimesi ile ilişkilendirdiği bir davranış farklı bir bireyin “kötü” kelimesi ile ilişkilendirmesi pekala mümkündür. Aslında dil ve değer arasındaki ilişkinin bu türünde insanî unsur sınırlı bir etken olmaktan ziyade, bilakis mutlak belirleyicidir.

IV. Dilin kullanımındaki yönelimsellik

Alman düşünür Franz Brentano (1838-1917) zihinsel ve fiziksel fenomen ayrımını gündeme getirmekle ön plana çıkan bir düşünürdür. Bu ayrımın temel tartışması olan “yönelimsellik” (intentionality) kavramı bir zihinsel durum göstergesi olarak ön plana çıkmaktadır. Filozofun iddiasına göre, her bir psikolojik deneyim düşüncenin kendisine doğru yöneldiği zihinsel bir durum yani yönelimsellik ihtiva etmektedir.²³ Bu durumda salt fiziksel olgu ve bu olgunun

²³ Srzednicki Jan, *Franz Brentano's Analysis of Truth*, The Hague, Netherlands, 1965, ss. 14, 113; Dale Jacquette, “Brentano”, *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (Second Edition), (Ed. Robert Audi), Cambridge University Press, New York, 1999, ss. 100-101.

zihinsel deneyim durumu birbirinden tamamen farklı şeylerdir. Üstelik fiziksel olgulara dair psikolojik ve zihinsel deneyimlerin epistemolojiyi belirlediği varsayılırsa, bir bilgi ifadesi olarak gündeme getirilen önermelerin veya yargıların olguları gerçekte oldukları hal üzere yansıtılmaları tartışmalı hale gelmektedir.

Tıpkı fiziksel olgulara dair psikolojik deneyimlerde olduğu gibi, ister bir betimleme isterse bir iletişim vasıtası olarak ele alınsın dilin kullanımında da yönelimselliğin mevcut olduğunu iddia etmek mümkündür. Çünkü insan dili, zihnindeki bir düşünceyi ve zihnindeki bir düşünce ile kastettiği şeyi açıklama yönelimi ile kullanmaktadır. Bu teşebbüs bazen sadece ve sadece olguları betimleme girişimi görünümünde iken, bazen de bireyin iç dünyasındaki duyguları, düşünceleri, beklentileri, metafizik kaygıları vb. yansıtma girişimi görünümündedir. Aslında insanın olgusal olanla birlikte, bu olgusal bağlamla izah edilemeyecek içerikte ve zenginlikte bir psikolojik yapıya sahip olması, dilde kullanılan kelimelerin anlamlılık bağlamını sadece belirli alanlarla sınırlandırmanın imkânsızlığını ortaya koymaktadır. Nitekim bin dokuz yüz otuzlu yılların en etkili düşünce ekolü olan mantıkçı pozitivistlerin dili olgularla sınırlandırma girişimi günümüzde bir “betimleme yanılsması” (descriptive fallacy) olarak nitelendirilmektedir.²⁴ Çünkü onlar dilin tek felsefi fonksiyonunun doğru ya da yanlış önermeler ortaya koymak olduğunu iddia etmektedirler. Yani bu yaklaşıma göre, herhangi bir cümle olgusal olarak doğrulanamaz veya yanlışlanamaz ise, o cümle anlamsızdır.

Elbette mantıkçı pozitivistlerin dili olgularla sınırlandırma girişimindeki temel gerekçe, olgusal içeriğe sahip olmamakla itham ettikleri metafizik ve etik değerlendirmeleri bilimsel faaliyetten dışlamaktır. Lakin kısa bir zaman sonra, dilin kullanımı ile alakalı bu katı tutuma yönelik ciddi eleştiriler yöneltilmektedir. Mesela, John L. Austin (1911-1960) ve John R. Searle (1932) gibi düşünürler, mantıkçı pozitivistlerin doğrulama ilkesinden ve dil filozoflarının betimleme teorilerinden farklı olarak, pragmatik bir dil felsefesi ortaya koymaktadırlar.²⁵ Bu teşebbüste ise, dilde kullanılan kelimelerin veya cümlelerin anlamlı olmak için olgusal olarak doğrulanma ya da betimsel içeriğe sahip olma zorunluluğu yoktur. Bir kelime veya cümle herhangi bir toplumda kullanılıyorsa bu kelime dilbilimsel bakımdan anlamlıdır. Bu yönüyle, kelimenin veya cümlelerin anlamlılığını belirleyen unsur “kullanım”dır.

Aslında Austin dilin kullanım çeşitliliğini izah ederek doğrudan mantıkçı pozitivist geleneği ve bu geleneğin temsilcileri olan dil filozoflarını

²⁴ Annalisa Baicchi, “Speech Act Theory”, (*Key Ideas in Linguistics and The Philosophy of Language*, Eds. Siobhan Chapman vd. içinde), Edinburgh University Press, Edinburgh, 2009, s. 215.

²⁵ İlhan İnan, *Dil Felsefesi* (Ed. Demet Taşdelen), Açıköğretim Fakültesi Yay., No: 1615, ss. 103-110.

eleştirmektedir. Çünkü onun iddiasına göre, gündelik dil sadece doğruluk ve yanlışlık değeri taşıyan betimleme (constative) ifadelerini değil, aynı zamanda çeşitli söz edimlerini de içermektedir. Üstelik bu söz edimleri herhangi bir doğrulama ve yanlışlama ihtiva etmeseler bile dilbilimsel bakımdan anlamlıdırlar. Austin söz edimlerini “düz-söz edimi”, “edim-söz edimi” ve “etki-söz edimi” olmak üzere üç kısma ayırmaktadır. Öncelikle tasnifin ilk sırasında yer alan düz-söz edimi kendi içerisinde “seslendirme edimi”, “dillendirme edimi” ve “anlamlandırma edimi” olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. Seslendirme edimi herhangi bir kelimeyi dile getirebilmek için gerekli olan sesleri üretme edimi iken, dillendirme edimi üretilen sesleri herhangi bir dilin yapısına uygun hale getirme edimidir. Anlamlandırma edimi ise herhangi bir kelimenin gramer veya sözlük bakımından delaletini belirleme ya da delalet belirsizliğini ortadan kaldırma edimidir. Kısacası Austin açısından düz-söz edimi, anlamlı bir dilbilimsel açıklamanın üretilme eylemidir.²⁶

Tasnifin ikinci sırasında yer alan edim-söz edimi, bir konuşmacının herhangi bir dilbilimsel açıklamayı dile getirirken yönelimsel olarak gerçekleştirdiği eylemdir. Mesela, “Bu köprüyü Yavuz Sultan Selim Köprüsü olarak adlandırıyorum.”, “Sizi karı-koca ilan ediyorum.” şeklindeki ifadeler hem söylem hem de eylem ihtiva etmektedirler. Tasnifin üçüncü ve son sırasında yer alan etki-söz edimi ise, bir dilbilimsel açıklamayı dile getirme neticesinde dinleyici üzerinde bir etki meydana getirme eylemidir. Austin açısından, gerekli koşulları ihtiva ettiği durumda söz edimleri başarılı bir şekilde gerçekleştirilmiş olacaktır.²⁷

Austin’in söz edimleri kuramını dikkate aldığımız zaman düz-söz, edim-söz ve etki-söz edimlerinin her birinin yönelimsellik ihtiva ettiğini görmekteyiz.²⁸ Çünkü bu bağlamda herhangi bir dilbilimsel açıklamayı dile getiren kimse, bu açıklamanın yanısıra bir de edim yani, eylem ortaya koyma yönelimi içerisinde yer almaktadır. Aslında dilin sadece söz edimleri cihetiyle değil, aynı zamanda olguları açıklama yönüyle de yönelimsellik ihtiva ettiğini iddia etmek mümkündür. Çünkü insan dili, ister betimleme isterse iletişim yönüyle ele alsın, her durumda zihnindeki belirli bir amaca binaen kullanılmaktadır. Bir başka ifadeyle, tabiat kendisini doğrudan insana sunmadığına göre, insan bir söz edimini gerçekleştirmek veya bir olgusal bağlamı betimlemek için dile müracaat etmektedir. Bu yönüyle, hem bir söz edimi hem de olgusal bağlama dair bir betimleme eylemi insan zihninden yani, onun yönelimselliğinden mutlak bağımsız bir teşebbüs değildir. Mesela, “Dünya yuvarlaktır.” şeklindeki olgusal

²⁶ Michael Morris, *An Introduction to the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, ss. 231-239; Altınörs, *Dil Felsefesi*, ss. 181-185.

²⁷ İnan, *Dil Felsefesi*, ss. 104-105.

²⁸ Kent Bach, “Speech Act Theory”, *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (Second Edition), (Ed. Robert Audi), Cambridge University Press, New York, 1999, s. 869.

bir betimlemeyi dile getirmiş olsak bile, “Ben dünyanın yuvarlak olduğunu ‘*açıklyorum*’.” diyerek ilgili betimlemeyi bir düz-söz edimine dönüştürebilir ve böylelikle ondaki örtük yönelimselliği açığa çıkarabiliriz. Aynı şekilde, “Dünya yuvarlaktır.” şeklindeki olgusal betimlemeyi veya önermeyi, “‘Dünya yuvarlaktır.’ önermesine ‘*doğruluk değeri atfediyorum*.’” diyerek bir düz-söz edimine dönüştürebilir ve ondaki örtük yönelimselliği açığa çıkarabiliriz. Elbette burada, olgusal betimlemeler ortaya koyarken ya da onlara doğruluk değeri atfederken olguların tamamen göz ardı edildiğini iddia etmiyoruz. Bilakis, tabiatın kendisi doğruluk ve yanlışlık içermediğine göre, bu doğruluk değerlerini insan zihninin olgusal olanı açıklama maksadıyla önermelere yüklediğini iddia ediyoruz.

İnsan zihni olgusal alanı betimleyen önermelere doğruluk ve yanlışlık olmak üzere epistemik değerler yüklediği gibi, bazı tercihlere ve davranışlara da iyilik ve kötülük olmak üzere etik değerler yüklemektedir. Lakin bu iki farklı değerlendirme biçimindeki şu farklılığa dikkat çekmek gerekmektedir ki epistemik değerlendirmelerde olgusal bağlam daha belirleyici iken, etik değerlendirmeler ise doğrulama veya yanlışlama gibi bilimsel bir kaygı gütmeyen insanın bizzat ürettiği veya benimsediği değerler dünyasıdır. Bu yönüyle insan, ister idealist veya realist ahlâkî gerçekçiliği isterse ahlâkî öznelciliği dikkate alsın, doğrudan kendi ihtiyaçlarıyla, zihinsel tutumlarıyla, tarihiyle ve kültürüyle ilgili bir değer üretme veya benimseme süreci içerisinde.

Pragmatik geleneği temsil eden dil filozoflarının dilin kullanım çeşitliliği ile kanaatlerinden hareketle çoğulcu bir etik kuramın tercih edilebileceğine işaret etmek mümkündür. Mesela, bir kimse olgusal bağlamla ilişkilendiremediği durumlarda realist ve doğalcı bir etik değerlendirme tercihine yönelirken, olgusal bağlamla ilişkilendiremediği durumlarda ise idealist ve akılcı bir etik değerlendirme tercihine yönelebilir, hatta bu iki tercihin yanısıra kendi öznel dünyası içerisinde bazı değerler üretebilir. Çünkü insanı, etik değerlendirme veya tercih bakımından sadece bir kuram ile sınırlandırırız, onu ilgili etik kuramların tercihine tutsak olan bir birey olarak nitelendirmemiz gerekmektedir. Halbuki insan, ister ahlâkî öznelciliği isterse idealizmin veya realizmin ahlâkî gerçekçiliğini dikkate alsın, her bir durumda ilgili kuramı ya da kuramları tercih etme iradesini gösterme bakımından bir tercihte bulunmakta ve böylelikle, bireysel bir değerlendirme ediminde bulunmaktadır.

Belki de etik ile alakalı araştırmaların temel gayesi “evrensel ahlâk ilkeleri”ni elde etmekten yani, bir sistem tesis etmekten ziyade, pratik problemlerin çözümüne katkı sağlamaktır. Elbette bazen pratik problemlerin çözümüne katkı sağlamları için evrensel ahlâk ilkeleri olarak varsayılan prensiplere müracaat edildiği ve ilgili bazı problemlerin bu evrensel genelleme örnekleri ile çözülebildiği görülmektedir. Lakin bu durum etiği tek tip bir ilkeler

bütünü olarak ele almanın uygun olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü, şayet etiğin metafizik bir temele sahip ve objektif olduğu iddia edilirse, bu durumda insanların neden bu objektif ilkeler üzerinde mutabakat sağlayamadıklarını izah etmek gerekmektedir.²⁹ Diğer taraftan, bazı düşünürler etiği tek bir ilgi veya gaye ile ilişkilendirmekten ziyade, farklı türden ilgiler üzerine dayandırmaktadırlar. Bu yönüyle etik, farklı türde olsalar bile her bir insanî ilgiyi konu edinen farklı yapıları ihtiva edebilmektedir. Hatta o herhangi bir etik meselenin sadece güncel yönünü değil, aynı zamanda tarihsel algı bağlamını da dikkate almaktadır.³⁰ Mesela, Dewey (1859-1952) etik temellendirme bakımından sadece ve sadece bağımsız ve yegane bir ahlâkî motivasyonun mevcut olduğunu iddia eden kanaatleri inkar etmekte ve böylelikle, Kant'ın "iyi niyet" ve Bentham'ın (1748-1832) "empati" ilkelerini eleştirmektedir.³¹

Dil ve değer arasındaki ilişkinin biçiminden anlaşıldığı kadarıyla, iki önemli hususun gözden kaçırılmaması gerektiğini ifade etmek önem arz etmektedir. Birincisi, insan dili, ister betimleme isterse iletişim vasıtası olsun, zihnindeki bir amaca yani, yönelime binaen kullandığı gibi, etik değerlendirmeleri de ister öznel isterse idealist veya realist gerçeklikler olsunlar, zihnindeki bir amaca yani, yönelime binaen tercih etmekte veya benimsemektedir. Yani, hem dilin kullanımında hem de etik değerlendirmelerin tahsisinde bir yönelimsellik mevcuttur. Diğer taraftan, dilin kullanımını sadece olgusal betimlemeler ile ilişkilendirmek mümkün olmadığı gibi, etik temellendirme bakımından insanın ilgilerini sadece bir veya bir kaç kuram ile sınırlandırmak da pek mümkün görünmemektedir.

V. Dilin değerleri aktarma işlevi

Herhangi bir anlam içeriği ile eşleş-tiril-memiş kelime, ağızdan çıkan sestene daha fazla bir şey ifade etmeyeceğine göre, dilde kullanılan kelimelerin anlam çerçevesinin belirlenmesi dil filozoflarının temel ilgisidir. Göndergeci anlam kuramını benimseyen dil filozofları dildeki kelimelerin anlam çerçevelerini olgularla sınırlandırmayı hedeflemekte ve böylelikle, olgusal karşılığa sahip olmayan kelimelerin anlamsızlığını ima etmektedirler. Mesela zihinci anlam kuramını benimseyen John Locke (1632-1704) bir kelimenin anlam çerçevesini zihinsel olanla ilişkilendirirken, göndergeci kuramı benimseyen Frege ise anlamı, bir nesnenin kendisini sunuş biçimi olarak ele almaktadır.³² Dil ve olgu arasındaki ilişkinin tesis edilmesini gaye edinen bu ve benzeri teşebbüsler, anlamı özetle zihin, dış dünya, davranış ve kullanım gibi hususlarla ilişkilendirme gayreti içerisine girmektedirler.

²⁹ Hilary Putnam, *Ethics without Ontology*, Harvard University Press, Cambridge, 2004, ss. 74-75.

³⁰ Putnam, *Ethics without Ontology*, ss. 4-5.

³¹ Putnam, *Ethics without Ontology*, ss. 8-9.

³² Altnörs, *Dil Felsefesi*, ss. 59-60, 167.

Dil ve değer arasındaki ilişkiye gelince, bazı etik değerlendirmeler olgusal betimlemelerden esinlenen değer yüklemeler iken, bazı etik değerlendirmeler ise olgusal bağlamla doğrudan ilişkili olmayan değer yüklemelerdir. Aslında, olgusal olanla doğrudan ilişkili olsun veya olmasın, her iki durumda da bizzat insan değer atfeden veya değer yükleyen konumundadır. Çünkü öznel ve doğal değer algılarında birey veya toplum, ya da her ikisi birden, herhangi bir tercihe veya davranışa doğrudan değer atfetmektedirler. Diğer taraftan, etik değerlerin idealist, realist veya dini bir gerçeklik olarak zaten mevcut oldukları varsayılan durumda ise, bireyin bu değerleri kendi ruhunda içselleştirebilmek için söz konusu gerçeklikle alakalı kabul veya red cihetinden iradî bir beyan yani, ikinci bir değerlendirme ortaya koyması gerekmektedir.

Hangi kuram tarafından ortaya konulursa konulsun, herhangi bir etik değeri ifade eden dilsel ifade veya kavram zaman içerisinde ilgili değer taşıyıcısı konumuna gelmektedir. Çünkü değerler başlangıç itibarıyla doğrudan ihtiyaçlarla, zihinsel durumlarla, tercihlerle, davranışlarla, olgularla, metafizik gerçeklikle vb. ilişkili olsalar da, zamanla bu ilişkili durumların değer yükü adeta kavramlar üzerine yüklenir hale gelmektedir. Yani değerlendirme faaliyeti bir yönüyle, ilgili kelimelere anlam yükleme edimine dönüşmektedir. Ulusal ve uluslararası kültürel yapıların temel taşları olan bu kavramlar ise “olan” ve “olması gereken” hususunda bireylere ve toplumlara yol göstermekte, kendileri vasıtasıyla iyi ve kötü birbirinden ayırt edilmekte, eğitim-öğretim onlara göre dizayn edilmekte, hatta kimi bireyler bazı kavramların değer içeriklerini muhafaza etmek için yoğun mücadelelere girişmekte ve ilgili değerleri istismar edenleri kavramların içini boşaltmakla itham etmektedirler.

Aslında dil ve değer arasındaki ilişkinin mantıksal zeminini, dil ve düşünce arasındaki münasebetle iki yönden ilişkilendirmek ve temellendirmek mümkündür. Birinci durumda, birey zihnindeki bir düşünceye binaen herhangi bir tercihe veya davranışa değer yüklemekte ve bu değerlendirme edimini dil vasıtasıyla ifşa etmektedir. Yani birey, bir değer yükü olarak duygularını, zihinsel tutumlarını, metafizik gerçeklik kabullerini, tarih ve kültür algılarını dil vasıtasıyla yönelimsel olarak ifade etmektedir. İkinci durumda ise, etik kavramlar bireyin söz konusu değerlerini ifade etmekten ziyade, bizzat muhatapların zihinlerinde yeni duygular, tutumlar, metafizik gerçeklik kabulleri, tarih ve kültür algıları oluşturmak için kullanılmaktadır. Bu yönüyle dil, değerlerin hem teşekkülünde hem de aktarılmasında önemli bir unsurdur. Hatta bazen değerlerin ve kavramların ömür süreleri bile birbirleriyle o kadar benzeşirler ki, sanki bir değer ortadan kalkması bir kavramın dilsel kullanımının nihayete ermesi gibidir. Değerler bilançosunun sık sık yazılıp bozulduğu bir çağda ve toplumda “diğergâmlık” ve “hamiyetkârlık” gibi erdemlerin ortalıkta pek görünmemesi belki de bu hususu örneklendirmek için uygundur. Bu minvalde, değerlerin muhafaza edilebilirliği, değerler eğitimi, değer emperyalizmi, değersizleştirme

teşebbüsleri gibi güncel konular, dil ve değer arasında sadece ontolojik bir münasebetin mevcudiyetini değil, bilakis daha fazlasını ihtiva etmektedirler.

VI. Sonuç

Dil ve olgu ya da dil ve değer arasındaki münasebetin mevcudiyeti tartışma götürmez bir gerçektir. Çünkü hem olgu hem de değer kendilerine dair epistemolojik çerçevenin çizilebilmesi için dile ihtiyaç duymaktadırlar. Diğer taraftan, insanî unsurun tam olarak dışta bırakıldığı bir münasebet olmasa bile, daha somut düzeyli bir teşekkül olduğu için dil ve olgu arasındaki ilişki, dil ve değer arasındaki ilişkiden daha az spekülâtif bir yapıdadır.

Bireylerin zihinlerindeki kanaatleri yansıtılmaları bakımından değerler başlangıç itibarıyla bazı tercihlere ve davranışlara yönelik nitelendirmeler olsalar da, değer kavramı zamanla toplumlarda kullanılan dillerin anlam bağlamları içerisinde yapısal hale gelmektedir. Yani, dil felsefesi açısından değer kavramı, zihinsel yönelimlerin açıklandığı, eylemlerin ve söylemlerin neticelerinin değerlendirildiği dilbilimsel kullanım (pragmatic) içerisinde ele alınmaktadır. Bu yönüyle dildeki anlamlar, toplumdaki değerlere ilişkin eylemlerin biçimlerini belirleyen yönelimleri yani, gayeleri bünyelerinde barındırmaktadırlar.

Farklı ontolojik ve epistemolojik düzeyli etik kuramlar mevcut olsa da, bu kuramların her biri insanî ilginin sadece belirli yönlerini ön plana çıkarmaktadırlar. Mesela, doğalcı kuramlar metafizik eğilimleri, akılcı kuramlar ise duygu eğilimlerini göz ardı etmektedirler. Nitekim bu ve benzeri teşebbüsler, pragmatik boyutuyla dil felsefesinin açıkça ortaya koyduğu gibi, bir değer alanı olarak insanî ilgileri sınırlı bir alanla ilişkilendirme girişimidirler. Ancak kullanım çeşitliliği bakımından dilin insanî ilginin farklı yönleri ile doğrudan ilişkili olması, çoğulcu bir etik yaklaşımın tercihinin yönelik önemli bir ipucu görünümündedir.

Etik kavramlar dilsel bir ifade biçimi olarak bireysel ve toplumsal yönelimleri yansıtmakla birlikte, muhatapların zihinlerinde değer yargıları oluşturma işlevine de sahiptirler. Nitekim bu işlev bir yönüyle, ahlâkî eğitimin imkânı, tarihi ve kültürel birikimin muhafazası gibi hususlara katkı sağlarken, bir yönüyle de, etik kavramların kullanım bağlamında edilgen bir yapıya sahip olan insan zihninin ihtiyat gerekliliğini ön plana çıkarmaktadır. Mesela, insan zihni “gelişmekte olan ülkelere demokrasi götürme” söylemini ahlâkî teşebbüsün dilbilimsel bir ifadesi olarak algılasa da, bu ifade kapitalizmin sömürsünü örtbas etmek için dile getirilen bir duman perçesi olabilir. Bu yönüyle, ister değerlerin teşekkülü isterse değerlerin aktarımı veya istismarı bağlamıyla ele alınsın, dil ve değer arasındaki tartışma her dönem geçerliliğini devam ettirmektedir. Çünkü dil, bireysel ve toplumsal yönelimlerin kendisi vasıtasıyla dışa yansıtıldığı bir sanattır.

KAYNAKÇA

- Alston William P., “Meta-Ethics and Meta-Epistemology”, *Values and Morals* (Ed. Alvin I. Goldman and Jaegwon Kim), D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1978.
- Altınörs Atakan, *Dil Felsefesine Giriş*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2003.
- Aschenbrenner Karl, *The Concepts of Value: Foundations of Value Theory* (First Edition), D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1971.
- Ayer Alfred Jules, *Dil, Doğruluk ve Mantık* (Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu), Metis Yayınları, İstanbul, 2010.
- Bach Kent, “Speech Act Theory”, *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (Second Edition), (Ed. Robert Audi), Cambridge University Press, New York, 1999.
- Baicchi Annalisa, “Speech Act Theory”, (*Key Ideas in Linguistics and The Philosophy of Language*, Eds. Siobhan Chapman vd. içinde), Edinburgh University Press, Edinburg, 2009.
- Deigh John, “Ethics”, *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (Second Edition), (Ed. Robert Audi), Cambridge University Press, New York, 1999.
- Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf* (Tahk. ve Takd. Muhsin Mehdî), Dâru'l-Meşrik, Beyrût, 1990.
- Frankena William K., *Ethics* (Second Edition), Prentice-Hall, New Jersey, 1973.
- Frege Gottlob, “Anlam ve Gönderge Üzerine” (*Anlam*, Ed. Mark Richard, içinde, Çev. Halil Kayıkçı), Gugukkuşu Yayınları, Ankara, 2012.
- Gaudet Eve, *Quine on Meaning*, Continuum, London, 2006.
- Gethin Amorey, *Language and Thought*, Intellect, Exeter, 1999.
- Hare R. M., *The Language of Morals*, Clarendon Press, Oxford, 1952.
- Hylton Peter, *Quine*, Routledge, New York, 2007.
- İnan İlhan, *Dil Felsefesi* (Ed. Demet Taşdelen), Açıköğretim Fakültesi Yay., No: 1615.
- Jacquette Dale, “Brentano”, *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (Second Edition), (Ed. Robert Audi), Cambridge University Press, New York, 1999.
- Kenny Anthony, *Frege An Introduction to the Founder of Modern Analytic Philosophy*, Blackwell Publishers, Malden MA, 2000.
- Kuusela Oskari, *Key Terms in Ethics*, Continuum, London, 2011.
- Lemos Noah M., “Value”, *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (Second Edition), (Ed. Robert Audi), Cambridge University Press, New York, 1999.
- Lennox J. G., “Health as An Objective Value”, *The Journal of Medicine and Philosophy* 20: Kluwer Academic Publishers, 1995, ss. 499-511.
- Lycan William G., *Philosophy of Language A Contemporary Introduction*, Routledge, New York, 2008.

Miller Alexander, *Philosophy of Language* (Second Edition), Routledge, New York, 2007.

Morris Michael, *An Introduction to the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

Özcan Zeki, *Dil Felsefesi I (Mantıkçı Paradigma)*, Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2014.

Platon, *Euthyphron* (Çev. Pertev Naili Boratav, *Platon - Toplu Diyaloglar* içinde), Yargı Yayınevi, Ankara, ty.

Putnam Hilary, *Ethics without Ontology*, Harvard University Press, Cambridge, 2004.

Quine W. V., *From a Logical Point of View*, Harper and Row, New York, 1963.

Quine W. V., *Pursuit of Truth*, Harvard University Press, Cambridge, 1992.

Quinn Philip L., "Philosophy of Religion", *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (Second Edition), (Ed. Robert Audi), Cambridge University Press, New York, 1999.

Regis Edward, "Aristotle's Principle of Individuation", *Phronesis*, Vol. 21, No. 2, 1976, ss. 157-166.

Smart William, *An Introduction to The Theory of Value* (Fourth Edition), Macmillan and Co. Limited, London, 1931.

Srzednicki Jan, *Franz Brentano's Analysis of Truth*, The Hague, Netherlands, 1965.

Ural Şafak, *Pozitivist Felsefe*, Alfa Yayınları, İstanbul, 2012.

Wittgenstein Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus* (Çev. Oruç Aruoba), Metis Yayınları, İstanbul, 2011.

ALMAN KÜLTÜR FELSEFESİNİN TÜRK KÜLTÜR DÜŞÜNCESİNE ETKİSİ*

Mahmut AVCI**

Öz

Kültür felsefesi alanında derinlemesine çalışmaların son yüzyıllarda başladığı görülür. Bu çalışmaların pek çoğu da Alman Felsefe Geleneğinin içinde tin bilimleri veya genel olarak sosyal bilimler muhtevası olarak yer alır. Düşünce tarihine bakıldığında, antropolojinin, sosyolojinin, psikolojinin ve tarihin kendilerini bir bilim olarak ispat etme çabaları ancak son iki asırda yoğun olarak ortaya çıkmıştır denilebilir. Felsefe ise sistematüğını her ne kadar korumuş ve geliştirmişse de kültür alanı üzerine yaklaşımlarını son dönmelelere kadar pek göstermemiştir. Alman Felsefe Geleneği içindeki pek çok filozofun da bu uğraş alanlarına katkıda bulunmasının kültür için zengin bir temel oluşturduğu tespiti yapılabilir. Bu tespit, batı felsefesinde pek çok çalışmaya konu olsa da Türk Felsefe Düşüncesinde henüz daha yeni yeni yer bulmaya çalışmaktadır. Bu makale, kendini temelden konumlamaya çalışan Türk kültür düşüncesiyle, varlığını pek çok filozofla pekiştirmiş Alman kültür felsefesinin etkileşimini ele almayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kültür, Etki, Felsefe, Düşünce, Türk, Alman.

The Effect of German Cultural Philosophy on Turkish Culturel Idea

Abstract

It is seem that works of deepening the field of philosophy of culture has begun in the last centuries. Most of these works took place with in the German Philosophical tradition with its human sciences or in general in the context of social sciences. When looked at the history of thought it could be argued that the

* Bu çalışma, 2013 yılında Würzburg/Almanya'da düzenlenen "250. Yılında II. Uluslararası Tarihî Ve Kültürel Yönleriyle Türk – Alman İlişkileri Sempozyumu"nda sunulan bildiri metninin gözden geçirilmiş ve ilave edilmiş halidir.

** Yrd. Doç. Dr., Uşak Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Felsefesi ABD.

sciences of Anthropology, Sociology, Psychology and History have emerged as independent sciences after long attempts over the past two centuries. For whatever philosophy was established and developed in its methodology but that was not at the required level in the approaches to the field of culture until the late times. It is clear that many of the philosophers in the context of German Philosophy had a great contribution in establishing the field of philosophy of culture. Although this idea has received great attention by western philosophy, it is considered as a new area of study for Turkish researchers. The purpose of this presentation is to address the Turkish culture with reciprocal effect relationships with the German Philosophy of culture that enashed by the great German philosophers.

Keywords: Culture, Effect, Philosophy, Idea, Turk, German

Giriş

Kültür felsefesi alanında derinlemesine çalışmaların son yüzyıllarda başladığı görülür. Bu çalışmaların pek çoğu da Alman Felsefe Geleneği'nin içinde tin bilimleri veya genel olarak sosyal bilimler muhtevası olarak yer alır. Bu makale, kendini temelden konumlamaya çalışan Türk kültür düşüncesiyle, varlığını pek çok filozofla pekiştirmiş Alman Kültür Felsefesi'nin etkileşimini ele almayı amaçlamaktadır.

Düşünce tarihine bakıldığında, antropolojinin, sosyolojinin, psikolojinin ve tarihin kendilerini bir bilim olarak ispat etme çabaları ancak son iki asırda yoğun olarak ortaya çıkmıştır denilebilir. Felsefede ise durum biraz farklıdır. Felsefe, üzerine kurulduğu sistematüğını her ne kadar korumuş ve geliştirmişse de kültür alanı üzerine yaklaşımlarını son dönemlere kadar pek göstermemiştir. Alman Felsefe Geleneği içindeki pek çok filozofun bu uğraş alanlarına katkıda bulunmasının kültür için zengin bir temel oluşturduğu tespiti yapılabilir. Bu tespit, batı felsefesinde pek çok çalışmaya konu olsa da Türk Felsefe Düşüncesi'nde henüz daha yeni yeni yer bulmaya çalışmaktadır. Bu nedenle bu bildirinin sunulması bizim için önemlidir.

Aydınlanmayla birlikte akli ön plana çıkararak, varsayımlar ve önyargılardan kurtulmuş bir felsefe oluşturmak köklü değişimlerin başlangıcı olmuştur. Ondokuzuncu yüzyılın ortalarında, Avrupa'da felsefe, bir kriz geçirmişti. Aslında, bu kriz ilk defa Kant'la başlamıştı. Kant, metafizikle bilimi birbirinden ayırmış, bir yandan günden güne ilerleyen ve önemi günden güne artan tabiat bilimini, öte yandan, biri ötekini çürüten denemelerle yüklü olan felsefeyi göz önünde tutmuştu.¹ Kant'ın düşünce alanına getirdiği bu yenilik doğa

¹ Ernst Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, (çev. Doğan Özlem), İnkılap Yayınları, İstanbul 2007, s. 20-26.

bilimlerine daha büyük adımlar attırmış, müspet bilimler ondokuzuncu yüzyıla egemen olmuştu.

Kant'tan sonra pek çok filozof onun görüşlerini takip etse de yine ondan ilham alınarak sosyal bilimleri kurmaya çalışan okullar kurulmuştu. Genel bir adlandırmayla Yeni Kantçılık denen bu akımlar, eleştirel bir geri dönüş olarak bir taraftan idealist spekülasyona, diğer taraftan doğa bilimlerinin maddeci yorumuna karşı bir tepki olarak kuruldu. Bilimin olayları incelemekle yetinmesi gerektiğini savunan bu hareket, aynı zamanda 19. yüzyılın sonlarına doğru Avrupa ve bilhassa Alman tininde genel bir tarihleştirme akımının da ifadesi oldu. Bu bağlamda, Yeni Kantçılar sadece insan ve kültür bilimlerinin, doğa bilimleri karşısında, özerkliğini sağlama çabası içinde kalmamışlar, aynı zamanda Kant'ın doğa bilimlerine felsefi bir temel sağlama ya da bu bilimleri felsefi olarak temellendirme çabasının bir benzerini, insanın tarihsel ve kültürel davranış ya da dışavurumlarına ilişkin nesnel bilginin kavramsal ve yöntemsel koşullarına dair bir analiz yoluyla sosyal bilimlerde hayata geçirme uğraşı içinde olmuşlardır. Yeni Kantçı okullar bir yandan Kant'a dayanarak bir doğa bilimleri eleştirisi ve bir kültür bilimleri epistemolojisi geliştirirken, diğer yandan bir değerler metafiziği eşliğinde bir insan, tarih ve toplum eleştirisi de ortaya koyarlar. Yeni Kantçı akımlar kendilerini Alman Felsefesi'nde büyük bir güç olarak gösterdiler.

1. Kültür Felsefesi Nedir?

Felsefe tarihi dikkate alındığında, yüzyılların ve çağların gereksinimleri ve düşünce boyutları, o çağın içinde bulunduğu tarihi, siyasi ve sosyal olaylardan koparılamadığı gözlemlenebilir. Kültürle ilgili tanımlamaların da son birkaç yüzyılda ortaya çıkması tesadüf değildir. Çünkü hiçbir kavram aniden ortaya çıkmış değildir. Farklı ifade şekilleri, tanıma dahil etmeler, tanımdan çıkarmalar ve kavramın belli bir yörüngeye oturması bir süreç içinde olur.

Toplum içinde yaşayan insanın tarihsel sürecinde insana ilişkin her tür alanı kendine konu edinen ve insanın din, devlet, siyaset, teknik, sanat, bilim, ekonomi gibi birçok fenomenle arasındaki bağlantıları karmaşık ilişkiler ağını sorgulayıcı bir çabayla anlama isteminde olan kültür felsefesi, kültürü pek çok kuramla geniş bir yelpaze içinde inceler.

1.1. Felsefe Tarihindeki Yeri

İnsana ait olanı yorumlama ve sonuçlandırma işlemleri binbir türlü güçlük taşır. Sosyal bilimler bu nedenle sürekli olarak kesinlik, sabitlik ve düzen arayışı içindedirler ve yine deneye dayalı olmadıkları için ispat da edilemezler.

Fakat “İnsan bilimlerinin kesin olmaması, onlar için bir eksiklik değildir”.² W. Dilthey bu temellendirmeye bilgi kuramsal bir bakış açısı kazandırmak gerektiğini söyler ve bunu ağacın görünen kısmından çok köklerine bakılması gerektiği şeklinde ifade eder.³ Tarih ve kültür, katı bir belirlenimin hüküm sürdüğü ve doğa yasalarına benzer yasalar altında açıklanacak bir alan olmaktan çok; ide, değer, norm gibi insan düşüncesinin, insani amaçların ürünleri olup sonradan yine insan yaşamını motive eden şeylere göre anlaşılacak bir alandır.⁴ 18.Yüzyıl’dan beri bilimlerin bu grubu için ortak bir ad bulma ihtiyacı doğdu. Bu konuda *tin bilimleri, kültür bilimleri, insan bilimleri* gibi çeşitli adlar önerildi.⁵ Bugün bile bir ad üzerinde kesin bir uzlaşma sağlanmış değildir. Farklı çalışma alanlarına sahip tarih, toplumbilim, psikoloji, antropoloji, dilbilim, sanat bilimi gibi insan bilimlerinin her birinin nesne alanı; bu alana uygun olarak uygulanan yöntemler, oluşturulan kavramlar, politik, etnik, estetik gibi kaygıların etkileri, o denli çeşitlilik gösterir ki, bu çeşitliliğe her bilimin ortak olacağı bir payda göstermek olanaksız olur.

Sayılan alanlar için bir ortak payda olmasa da hepsinin temas ettiği ortak bir alan -kültür alanı- göze çarpar. Kültürü *kendindeki nedenleriyle bilebiliriz*⁶; çünkü kültürü yapan bizleriz; çünkü bu nedenler insan olarak bizim ihtiyaçlarımızdan, bizim ekonomik, hukuksal, dinsel, estetik, dilsel, bilimsel, felsefi, politik düşünüş, düzenleme ve kurumlaştırmalarımızdan oluşur. Doğa bizim nedeni olduğumuz bir şey değildir; ama kültürün nedeni biziz.⁷ Bu anlamda kültür, felsefenin temelli basamaklarından biri yani maddeden hayata, hayattan ruha doğru yükselirken karşılaştığımız önemli basamaklardan biri olur.⁸ Genel olarak kültürün doğası üzerine düşünmeye başladığımız zaman, aslında insan dünyasının tüm üretimleri üzerine yükselmiş oluruz. Bu, kültürün ayrı alanlarını oluşturan tek tek olgular üzerinde düşünen bilinçten daha yüksek bir bilince sahip olmak demektir. Değişmez işlerliğe sahip olan somut gerçekliği, yani dış dünyanın gerçekliğini henüz çözememiş bir bilincin, en azından görünüşte sınırsız değişkenlik karakteri taşıyan ama belli formlar içinde cisimleşen kültür dünyasına yönelmesi beklenemezdi.⁹

² Ömer Naci Soykan, “İnsan Bilimlerinde Temellendirme Sorunu”, *Felsefe Dünyası*, Sayı:18, Ankara, 1995, ss. 27-39 .

³ Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, (çev. Doğan Özlem), Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999, s. 18.

⁴ Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993, s.153-154.

⁵ Soykan, “İnsan Bilimlerinde Temellendirme Sorunu”, s.28.

⁶ Giambattista Vico, *Yeni Bilim*, (çev. Sema Önal), Doğu-Batı yay., Ankara 2007, s.14.

⁷ Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, s. 144.

⁸ Hilmi Ziya Ülken, *Sosyoloji Sözlüğü*, M.E.B Basımevi, İstanbul 1969, s.5.

⁹ Milay Köktürk, *Kültürün Dünyası*, Hece Yayınları, Ankara 2006, s. 114.

Karl Löwith, Vico üstüne bir incelemesinde*, Vico'nun "*tarihi ve kültürü yapan biziz*" haykırışının çağında ve kendisinden yüzyıl sonra bile yankı bulamayışının en önemli nedeni olarak, o sıralarda Yeniçağın Descartes'ın getirdiği düşünce devrimini henüz yeni yeni sindirmekte bulunmasını göstermiştir.

Her ne kadar kültür konusunda derli toplu bir ele alış günümüze yakın gerçekleşse de bu kavramın tarihine bakmak faydalı olacaktır. Aynı zamanda tarihsel süreç kültür kavramının anlaşılmasına katkı da sağlayacaktır. İnsanların içinde doğduğu geleneklere uyması ve onlara itibar etmesinden bahseden ilk kişi Herodotus'tur.¹⁰ Herodotus tam olarak kültür adını vermese de bu ilk kavramlaştırma sayılabilir. Bunun yanında felsefe tarihinde kültür kelimesinden bahseden ilk filozof Demokritos'tur. O'ndan önce doğayı anlamaya çalışan ve Yunan çok tanrıcılığının içinde yaşayan insandan söz edilebilir. Gerçi Demokritos da varoluşun ilk zamanındaki insanların, henüz bir kültüre sahip olmadığını kabul eder. Kültür, yani insanların aletler yapabilmesi, ancak sonraki bir ilerleme sayesinde meydana gelmiştir. Bu da tarihle bağlantılıdır; çünkü tarih, insanın icatlarının, yani insan kültürünün tarihinden ibarettir ve bu icatların tarihi de devamlı artan bir ilerlemenin ifadesidir. Böylece Demokritos, hem ilerleme fikrini tarihin merkez noktası yapan, hem de kültürden ilk defa söz eden düşünürdür.¹¹ Demokritos'tan sonra insanı ve insana ait değerleri konu edinenler Sofistler olmuşlardır. Sofistlerle birlikte filozoflar tabiat konusunu bırakıp insana yönelmişler ve bir kültür çevresi oluşturmak istemişlerdir.¹² Sofistlerle mücadeleyi seçen Sokrates'in de konusu insan ve davranışlarıydı. İnsanın kendisini bilmesi ve tanınması onun temel felsefesi idi.¹³ Sokrates'ten sonra felsefenin üç temel alanı çağlarına uygun olarak filozoflarca işlenmiştir. Pek tabii olarak bu alanlar insandan bağımsız değildir. Romalılar döneminde de Cicero (M.Ö. 106-43), yazılarında *cultura animi* sözünü, *düşünce kültürü* anlamını karşılamak üzere kullanmıştır.¹⁴ Ortaçağda düşünce alanı insandan ve doğadan metafiziğe kaymıştır. Neredeyse insan yok sayılmış denilebilir. Yeniden insana dönüş Rönesans ve Hümanizma ile olmuştur. Fakat yine de bir kültür felsefesinden henüz bahsedilmez. Yeniçağla birlikte G. Vico, doğabiliminden insanbilimine geçilmesini istiyordu. "*Vico'ya göre doğayı kendindeki nedenleriyle tanıma yolu bize kapalıdır; biz doğayı ancak kendi akılsal*

* Doğan Özlem "Tarih Felsefesi" adlı kitabında (261-276) bu bölümü çeviri olarak yayınlamıştır.

¹⁰ Stuart Sim, *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*, (çev. Mukadder Erkan-Ali Utku), Ebabil Yayınları, Ankara 2006, s. 317.

¹¹ Hüsameddin Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, HÜ-ER Yayınları, Konya, 2000, s. 169-170

¹² Erdem, s.178-185.

¹³ Osman Elmalı; H. Ömer Özden, *İlkçağ Felsefesi Tarihi-Metinlerle*, Arı-SanatYayınları, İstanbul, 2011, s. 97 vd.

¹⁴ Cevad Memduh Altar, *Sanat Felsefesi Üzerine*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1996, s. 147.

imkanlarımız altında bir fenomenler dünyası olarak tanıyabiliriz. Fakat tarih ve kültürün nedeni biziz".¹⁵ Buradan hareketle insanı temel alanı yapan kültür felsefesinin temelleri Vico'yla atılmıştır denilebilir.

Aslında, 16. yüzyıl sonları ile tüm 17. Yüzyıl'a ve 18. Yüzyıl'ın son çeyreğine kadar Yeniçağ Felsefesine büyük ölçüde bilimsel temelli felsefe egemen olmuştur. Dilthey'e göre, 17. ve 18. Yüzyıl'larda doğal hukuk, doğal din, soyut devlet öğretisi ve soyut ekonomi-politik içinde geliştirilmiş olan toplumsal ideler sistemi, pratik sonuçlarını Fransa'da 1789 Devrimi içinde bulmuştur.¹⁶ Fransız Devrimi öncesi ve sonrasında, Avrupa toplumunun geçirdiği büyük sarsıntılar, topluma, tarihe ve kültüre felsefi ve bilimsel açıdan yönelme girişimlerini arttırmıştı.

Kültür bilimi ve kültür felsefesi açısından Vico'nun girişimi bir sosyal bilim ya da kültür bilimi mantığı inşa etmeye yönelik bir ilk adımdı. Bu döneme kadar kültür tarihsel akışın ya da sosyal yapının bir unsuru olarak düşünülmüş, bağımsız bir kültür kavrayışı ortaya çıkmamıştır. Vico'da henüz belli-belirsiz olan problem, kültür sözcüğünü felsefi anlamıyla ilk kez kullanan filozof olarak, bir tarih ve kültür felsefesi kurma çabası içindeki Herder'de net biçimde ortaya çıkar. Vico Descartes'ın yeni matematikçiliğine ve mekanik doğa anlayışına karşı çıkışla işe başlarken, Herder de katı okul sistemine ve Aydınlanma döneminin soyut akıl kültürüne karşıt tavır takınır. Aydınlanma kültürü, aklın zaferine yardım etmek için, insandaki diğer ruhsal güçleri dogmatik olarak baskı altına alır. Herder'in düşünceleri ise, öncelikle, maddesinden kolayca ayrılmayan, bu maddenin özgürce şekillenmesini belirleyen ve düşünsel yoldan kavranabilen yeni bir bilgi formunun net biçimde ortaya çıkması ve gündeme yerleşmesini ifade eder. Bu bakımdan da, Herder'in kültür felsefesi ve kültür bilimleri kavrayışının gelişmesinde, Vico'dan sonraki önemli yerini işaret etmek gerekir. Herder, Vico'ya dayanıyor ve tarih ve kültür alanındaki her şeyi insanın malı, insanın gerçekleştirmeleri sayıyordu.¹⁷

Kartezyen (matematikselsel doğabilimi) ideali, tüm Yeniçağ felsefe ve bilimini motive eden ideal olmuştur. 17. Yüzyıl rasyonalistleri de, 18. Yüzyıl İngiliz empiristleri ve Fransız materyalistleri de, 19. Yüzyıl pozitivistleri ve hatta Yakınçağda 20. Yüzyıl neopozitivistleri de, bu idealin etkisi altındaydılar. Gerçi 19. Yüzyılın büyük tarih felsefeleri (özellikle Hegelci ve Marksçı felsefeler) kendilerini bir tarihsel ve kültürel determinizm ve bu anlamda bir tarihsel ve kültürel yazgıcılıktan kurtaramamışlardır. Ama bu büyük tarih felsefeleri, özgün ve doğalcı bağlarından sıyrılmış bir kültür felsefesine giden yolları da açmışlardır. Yine 19. yüzyılda Wilhelm von Humboldt ve Dilthey, yüzyılımızda ise T. Litt ve

¹⁵ Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, s. 144.

¹⁶ Dilthey, s. 12.

¹⁷ Köktürk, *Kültürün Dünyası*, s.118.

E.Cassirer gibi filozoflar elinde, kültür felsefesinin oturması gereken insançı zemine yerleştirildiği saptanabilir.¹⁸ İlk gruptaki filozoflar felsefeyi yeniden inşa etme iddiası ve amacı taşımazlar. Onlara göre kültür, gelişen insan kavrayışı karşısında, artık nüfuz edilemez ve sır dolu bir alan olarak kalmaz. Felsefi bilme kültürel olguları da kuşatmak; kültür alanı felsefe problemleri arasına girmelidir. Ernst Cassirer'in başını çektiği ikinci yaklaşımda Kantçı eleştiri geleneği çerçevesinde, kültüre eleştirel yaklaşım sergilenir ve kültür eleştirisini kültür felsefesinin yapması gerektiği kabul edilir.¹⁹

1.2. Kültür Felsefesinin Sınırları

Kültürün ne olduğu sorusuyla işe başlayan kültür felsefesi, kültürün mümkünlük şartlarını, ortaya çıkışını, insanın kültürel varlık olma süreci ve keyfiyetini, kültürel hafızayı ve bilinci, kültürel eğitimi, kültür-siyaset ilişkisini, kültür tiplerini, kültürün tarihselliği ve güncel geçerliliğini, kültürle yaşama pratiği ilişkisini, kültürün cisimleşmesi açısından güncel yaşantı formlarının anlamını, kültürler arası karşılaşma ve etkileşimi ele alır. Kısaca ifade etmek gerekirse, kültür felsefesinde esas problem alanı, kültürün doğası, kaynağı, içyapısı, gelişmesi ve diğer kültürlerle ilişkisi; kültürün ortaya çıkış ve kendini gösteriş biçimleri, kültür eserleri ve kültür tipleri şeklinde gruplanabilir.²⁰ Sonuç olarak alanın genişliği ve çeşitliliği, bu alanda çalışma yapmak isteyenler için epeyce büyüktür. Kültürü inceleme konusu yapmaya çalışan sosyoloji, antropoloji, etnoloji ve halkbilimi gibi disiplinlerin verilerinin de işin içine katılmasıyla, kültür felsefesinin sınırları genişler. Bu genişlemeye hakim olmak için sistemli bir temellendirme yapılmalıdır.

Kültür felsefesinin felsefe disiplinleri sınıflamasında hangi alana girdiği tartışmalıdır. Temelde düşünme yönteminin içe dönüşlü olması, kültür felsefesinde teorik etkinliğin önemli bir yeri olduğunu gösterir. Diğer yandan kültür diye adlandırılan olgular, hep yaşama pratiğinin içinde ortaya çıkmış ve çıkmaktadırlar. Bu bakımdan da, kültür felsefesinin her alanla ilişkili görülerek bu kategoriye yerleştirilmesi daha mantıklı gibi görünmektedir.²¹

Kültür felsefesinde bir sınıflama çokluğu vardır. Özellikle kültüre felsefi olarak nüfuz etmeyi amaçlayan sistematik kültür felsefesi ile çağımız kültürlerinde ve kültürel ortamda ortaya çıkan problemler bağlamında konuya yaklaşan kültür eleştirisi öne çıkmaktadır. Başka bir sınıflama ise, kültür felsefesinde ortaya çıkan farklı yaklaşımları içermektedir. Buna göre üç tür kültür felsefesi yapma biçimi görülmektedir. Bunlardan ilki, kültür kavramı üzerine ve insanın kültür başarılarıyla felsefi olarak tartışmayı kültür felsefesi olarak

¹⁸ Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, s. 154-155.

¹⁹ Milay Köktürk, *Kültür Bilimi Yazıları*, Hece Yayınları, Ankara, 2006, s. 45.

²⁰ Köktürk, *Kültürün Dünyası*, s.128-129.

²¹ Köktürk, *Kültürün Dünyası*, s.133.

görmektir. Bu eğilimde Herder öne çıkmaktadır. İkincisi, kültür bilimlerinin metodolojik temellerini tartışmayı kültür felsefesi olarak değerlendirmektir. Bu tarz kültür felsefesi yapanlar arasında, Cassirer, Windelband, Rickert öne çıkar. Üçüncü kategori ise, kültür felsefesi faaliyeti olarak felsefi kültür eleştirisi yapmaktır. Bunlar arasında da, Simmel ve Spengler öne çıkar.²²

Son dönemlerde felsefede kültür eleştirisi öne çıkmaya başlamıştır. Çünkü kültürel alanda insanlık derinlemesine problem yaşamaktadır. Elbette felsefe, bilimin doğada problem çözmesi gibi bu alandaki problemleri çözemez; ama onları tüm boyutlarıyla analiz etmekle çözüm yolu arayışına yol gösterir. Çözüm, kültür dünyasında ortaya çıkan sarsıntı ya da aşırı salınımların ortadan kaldırılması ve kültürün içyapısının dengeye oturtulmasından geçer. Kültür felsefesinin derinlemesine ele alışı ve teorik çözümlenmeleriyle, insan dünyasında, bilgi ve kavrayış alanında bir genişlemenin ortaya çıkması kaçınılmazdır.²³

2. Kültür Felsefesinde Öne Çıkan Alman Filozoflar

Kültür felsefeleri genelde holistik (bütüncül), antropolojik, tarihselci ve ayrıştırıcı temelde yaklaşımlar şeklinde incelenir. Fakat biz bu ayrımlardan ziyade bazı filozofların görüşleri çerçevesinde kültür felsefelerini kısaca vermeye çalışacağız.

2.1. J. G. Herder: Kültür Öznesi İnsan

Herder'in kültür felsefesi, Leibniz'in kültürün özniteliğini belirtmek için kullandığı “*geçmişin yükünü taşımak ve geleceğe gebe olmak*” temeline dayanır. Herder'e göre insan kendisini yapandır; o kendi durumunu kendisi için iyi bildiği şeye göre kendisi kurar. Zaten kültürü yapan da bir bakıma insanın istençli ve amaçlı eylemleri ve bu eylemler doğrultusundaki düzenleme ve kurumlaştırmalarıdır. İstençli eylem ve amaç koyma ise, yalnızca insana aittir ve bu iki nitelik bize özgürlük kavramının tanımını da getirir. İnsanı bir hayvan türü, *antropos* olmaktan çıkarıp, onu, somutlaşmalarını kültür alanında bulduğumuz istençli ve amaçlı eylemlerde bulunan bir özgür varlık, yani *human* kılan yön de budur. Öyleyse kültür alanı, bir doğa varlığı, bir *antropos* olarak insanın bir doğal belirlenim altında zorunlu olarak ürettiği bir biyolojik uyum çevresi değil; özgür varlık, *human* olarak kendiliğindenliğini dışavurduğu bir *humanite* dünyasıdır. İnsan yalnızca doğal etkenler altında belirlenmiş ve sınırlanmış bir doğa varlığı değildir; hatta o daha çok, bu dış etkenleri kendisi için denetim altına alan ve sonunda düşünen, hisseden, istenç sahibi varlık olarak bu etkenlere bir biçim veren kültür öznesidir.²⁴

²² Köktürk, *Kültürün Dünyası*, s.134-135.

²³ Köktürk, *Kültürün Dünyası*, s.136-137.

²⁴ Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, s.152.

2.2. F.W.J. Schelling: Romantik Kültür Felsefesi

Romantizmin kültür felsefesinin gelişmesine katkısı önemlidir. Çünkü “romantizm insanla tabiat arasında, nesnel dünya ile insanın iç dünyası arasında öz bakımdan birlik ve bütünlük görür”.²⁵ Bu da kültüre bakış açısından önemli bir farklılıktır.

Romantiklerin tarih ve kültür felsefesi, genellikle Schelling’e dayanıyordu. Schelling’e göre gerçek, doğa mekanik yasalarının hüküm sürdüğü bir makine olmaktan çok, organik oluşum ve biçimlenmeler dünyasıydı ve organik oluşum ve biçimlenmelerin en yüksek basamağı da insana ait tarih ve kültür alanıydı. Schelling tarih ve kültür dünyasını mekanizme kavranılamayacak, tersine sezgi, hissediş, heyecan gibi yollarla nüfuz edilebilecek bir fantezi ülkesine benzetmişti. Romantikler Schelling’i bu yoldan izleyerek, hukuku, tarihi, sanatı, dili, akılcı yoldan değil, akıldışı yoldan bir çeşit estetik heyecanla anlamayı denediler. Çünkü onlara göre tarih ve kültür büyük ölçüde akıldışı etkenlerin yönlendirdiği bir alandı. Bu yüzden onlar, bir çağa, bir topluma egemen olan toplum tinini, toplum ruhunu yakalamak peşindeydiler.²⁶

Romantizm tüm bilinç fenomenlerini, dilde, bilimde ve felsefedeki en yüksek düşünce ürünlerini tek bir bakış açısı altında toplar. Burada, fantezi ülkesi ile mantıksal bilgi alanı iç içe geçer. O, doğayı ve insanın zihinsel üretimlerini de bu bakış açısından doğru kavrar. Romantizmin temel inancına göre, hukuki, dilsel ve sanatsal olayların öz niteliği insan zihni tarafından kavranamaz, zihne kapalı kalır. Bu türden olayların başlangıcı, toplum tinidir. Tarih ve kültürün kendine özgü özellikleri yoktur. Onlar, yasaları kendilerinde olan bağımsız alanlar değildir. Tarih ve kültür organik yaşamın kendi kendisini bütünlemesinin ve serpilmesinin meyveleridir. Nasıl ağaç, köklerini yerin altına yayarak gelişirse, hukuk, dil, sanat, ahlak da ancak toplum tininin köklerinden güç alarak yeşerip serpilir.²⁷ Doğa biliminin sınırlarını çözmeye giriştiği doğal dünyayı, kültürü temellendirmek için dayanak yapan romantizm, onu adeta insanlaştırmış; yeni tür bir doğa metafiziğini tarihsel ve kültürel alana da taşımıştır. Bunu yapmakla o, ne tam olarak doğaya dayanabilmiş, ne de kültürel olguları temellendirebilmiştir.²⁸

2.3. K. Marx: Marksist Kültür Felsefesi

Marksizm değişik bir doğalcılık altında kendine özgü bir tarih ve kültür felsefesi geliştirmiştir. Marksizm, bilimden, tüm doğaya ve tarihe egemen olan diyalektik oluşu ve süreci yönlendiren yasaların bilgisini anlar. Ama yasa

²⁵ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Sözlüğü*, Akçağ Yay., Ankara, 2004, s.355.

²⁶ Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, s.147.

²⁷ Ernst Cassirer, “Naturalistic and Humanistic Philosophy of Culture”, *The Logic of The Humanities*, Translated by: Clarence Smith Howe, Yale University Pres, New Haven, USA, 1971, s. 6.

²⁸ Köktürk, *Kültürün Dünyası*, s.120.

kavramı, marksizm için, ister doğal ister tarihsel-kültürel olsun, tüm olgu ve olayların genel nitelik, düzen ve işleyişini zorunlulukla belirleyen şey olarak anlaşılır. Yani marksizm de tarih ve kültür alanını belirleyen yasalar (tarih yasaları) peşindedir.²⁹

2.4. W. Dilthey: Tarihselci Kültür Felsefesi

Bir kültür felsefesi yönelimi olarak gösterebileceğimiz tarihselcilik, kültürün tarihselliğinden yola çıkmış, özellikle kültür bilimlerinin epistemolojik zeminini sağlamlaştırmaya çalışmıştır. Dilthey tarihsel alanın bilgisiyle ilgili güçlükleri aşma çabasında, önemli analizler ortaya koyan bir filozof olarak karşımıza çıkar. O, doğa bilimlerinin açıklama yöntemine karşılık, kültür bilimlerinin anlama yönteminin benimsemesi gerektiğini savunur ve bunun yolu olarak da hermeneutiği gösterir.³⁰

Hermeneutik, ondokuzuncu asra kadar çok değişik bağlamlarda değerlendirilmiş, salt dini metinlerin anlamlarını açıklama eğiliminden daha farklı boyutlarda işlenmeye başlanmıştır. Felsefi hermeneutik, geçen yüzyılda Schleiermacher, Droysen ve Dilthey, yüzyılımızda ise Heidegger ve Gadamer'in çabaları doğrultusunda gelişmiştir. Felsefi hermeneutik geçen yüzyılda daha çok tarih ve kültür bilimlerinin temellendirilmesine ve metodolojiye yönelik iken, yüzyılımızda bütüncü diyebileceğimiz bir kültür felsefesine dönüşmüştür.³¹ Tarihselciliğin amacı, her insan topluluğu için geçerli olabilecek genel geçer bir kültür bilgisine erişmek değildir. Çünkü kültür farklı insan topluluklarının değişik ve kendine özgü yaşam stili olarak ortaya çıkar. Bu yaşam stilleri arasında her insan toplumunda rastlanan benzer, ortak özellikler olabilir. Bunları ele alırken genelleştirici bir yöntem uygulanabilir. Fakat tüm kültürleri içine alan, onların kendine özgü özelliklerini hesaba katmayan bir genelleştirme, kurgusal bir işlem olur. Tarihselcilik için esas amaç, bir kültür kavramı peşinden koşmaktan çok, her tarihsel dönem ve süreç içerisinde toplumların yaşam örgülerini bireyselleştirici bir tutumla ele almaktır. Tarihselci kültür ve bilim yorumlarında, yaşama dünyası, esas itibarıyla kültürün cisimleştiği bir dünya olarak düşünülmektedir. Tarihselcilik, cisimleşip adeta nesnelere dünyasının bir üyesi gibi ortaya çıkan kültürel olguların doğasını soyut-kurgusal yoldan keşfe çıkmaktan ziyade, güncel kaynağa, yani yaşama dünyasına yönelmiştir. Bu dünyanın kökleri ise sırf gündelik yaşantıda değildir. Dolayısıyla tarihsel düşünmenin hedefi olguların saptanması değil, bu olguları düzenleyen içkin mantığın, onların dehalarına yakın biçimde anlaşılmasıdır. Bu yönüyle tarihselcilik, yaşama dünyası olgularını basitçe tasvir etme amacıyla değildir. Bugündeki yaşantının geçmişle bağı

²⁹ Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, s.148.

³⁰ Köktürk, *Kültürün Dünyası*, s.172.

³¹ Necati Demir, *Ernst Cassirer'de İnsanın Anlamı* (Basılmamış Doktora Tezi), AÜSBE, Erzurum, 2004, s. 35.

koparılamadığı için, önümüzdeki olgunun dıştan gözlenmesi, ona nüfuz etmeyi sağlamayacaktır.³²

Tarihselciliğe göre anlama, insan varoluşunun temel yönelimidir ve insan ancak anlar. İnsan kendi tarihi içinde kendini anlamaktadır, yani sürekli bir hermeneutik etkinliği içinde bulunmaktadır.³³ İnsan bir tarihsel varlık olduğundan, o kendini bile ancak kendi tarihsel dışlaştırmalarından hareketle yine kendine giden bir yol açıp tanıyabilir. İnsanın ne olduğunu, ona ancak kendi tarihi söyler, o ne olduğunu ve ne istediğini, ancak kendi varlığının binlerce yıllık gelişimi içinde; kendi total varlığının derinliklerinden kopup gelen yaşama deneyimlerinden bilebilir. İşte bu önerme, yani insanın neligi gereği tarihsel varlık olduğu önermesi Dilthey felsefesinin temel önermesidir. Bu nedenle tarihsellik, tarihin gidişatının, tarihsel olayların akışını ifadede başvurulan basit bir nitelik değildir. Artık geçip gitmiş olan tarihsel zamandan bugüne kalan, insanın üretimleri, dışa vurdukları olduğuna göre, insanı ve kültürü anlamaya dışa vurulan bu davranışlardan başlamak; ama onları da insani varoluşun tüm unsurlarını içinde taşıyan ürünler olarak görmek gerekir.³⁴

2.5. N. Hartmann ve E. Rothacker: Antropolojik Kültür Felsefesi

Özellikle 20. Yüzyıl Alman filozofları antropoloji terimiyle daha çok bir insan felsefesini, bir kültür felsefesini kastederler. Antropolojik kültür felsefesinde N. Hartmann ve E. Rothacker'in görüşleri dikkat çekicidir. N.Hartmann, kendi ontolojik temelli kültür nazariyesinde, kültürü bir ontolojik tabakalar öğretisine dayanarak açıklar. N. Hartmann'a göre, metafizik sistemler ya yukarıdan metafizik ya da aşağıdan metafizik sistemler olarak kurulur. İnsanın varlık yapısı ve üretimleri varlık tabakaları arasındaki ilişkiyle kurulmaya çalışılır.³⁵

E. Rothacker'in Kültür Antropolojisi, kültürün yapıcısı ve taşıyıcısının insan olduğunu savunan, kültür üzerine her felsefi çalışmanın insan felsefesi ile aynı anlama geldiğini belirten bir antropolojidir. Rothacker'e göre, felsefi antropolojinin esas problemi insan kültürünün geniş alanını incelemektir. Kültürel hayat, insana şekil ve tarz kazandıran bir teşekküldür, bu teşekkül kanunlara dayanır. Bu teşekkülün dayandığı kanunlar, kültürlerin gelişmesini ayakta tutan kutupsal yasalardır. Her kültür antropolojisinin ödevi, bu kanunları araştırıp bulmaktır; kültür antropolojisi buna ancak tarihsel hayat biçimi çerçevesi içinde kalmakla, kültürlerin karşılıklı ilişkileriyle, kültür dalları arasındaki bağların anlaşılmasını sağlamakla erişebilir. Rothacker'e göre insanı ve kültürü bilme yolundaki her çaba, yine insanda ve kültürün içinde kalınarak gerçekleştirilebilen

³² Köktürk, *Kültürün Dünyası*, s.173-174.

³³ Demir, s. 36.

³⁴ Köktürk, *Kültürün Dünyası*, s.175.

³⁵ Demir, s. 30.

bir çabadır. Bu, insan ve kültür hakkındaki bilgimizin, zorunlu olarak, belli bir kültürel perspektif altında elde edilebileceği anlamına gelir. Kültürler ve perspektifler üstü bir insan ve kültür bilimi ve felsefesi olamaz. Dolayısıyla insan ve kültür hakkındaki bilgimiz hep izafi ve tarihi bir bilgi olarak kalmak zorundadır. Felsefe ve bilim, geleneksel tavırları gereği, her zaman izafiliği ve tarihiliği aşmak istemişlerdir. Ama bu, onların ürettiği bilginin izafi ve tarihi kaldığı olgusunu değiştirememiştir. İşte bir kültür felsefesi, kültürü global ve tarih-üstü bir bakışla açıklayan türden bir kültür felsefesinin mümkün olmadığı olgusundan yola çıkmak zorundadır.³⁶

2.6. G.W.F. Hegel: Tin'in Açılımı

Hegel'e göre Tin (Geist), kendisini kültür dünyasında diyalektiğin üçlü hareketi gereğince, Öznel Tin, Nesnel Tin ve Mutlak Tin olarak açar. Buna göre, Öznel Tin en alt düzeyinden en üst düzeyine kadar insan ruhunu meydana getirir. Geist, kendisine yönelmiş özgür bir varlık, kendisini bilip tanıyan bağımsız bir gerçeklik haline gelmek için, doğadan yavaş yavaş sıyrılır. Ruhun henüz doğadan tümüyle sıyrılmadığı bu aşamada, ona karşılık gelen kavrayış biçimi duyumdur. Ruh, daha sonraki aşamada 'duygu' ya da hissetmeye geçer. Hissetmenin en gelişmiş ve tamamlanmış şekli 'kendini hissetme'dir ve bu bilince giden bir ara basamaktır. Bilinç, böylelikle duyum, algı ve anlayış aşamalarından geçerek kendini özgür bir Ben (Ruh, Zihin) olarak tanır.

Öznel Tin bu aşamadan sonra başka benleri de tanır ve kabul eder. Böylece, Geist kendisini Nesnel Tin olarak gerçekleştirir ve ortaya ahlaklılık ve Devlet çıkar. Bu durum benin kendi içinde kalmaktan kurtularak genel kurallara ve öznellikten nesnellığe yükselmesi demektir. Böylece, herkes için geçerli olan, herkesi kavrayan Nesnel Tin ortaya çıkmış olur. Tarih dediğimiz şey, Hegel'e göre, halklarda beliren Tinin gelişmesinden başka bir şey değildir. Tarihin belli bir anında, belli bir halk, Tinin gelişmesini üzerine alır. Ruhun hukuk, devlet, ahlak ve tarih alanındaki bu nesnelleşmesi boyunca kendine dönmesi, kendini tanması, mutlak Ruhun bilincine varması söz konusudur. Özel isteklerin, tutkuların ve eğilimlerin alanında, herkes için geçerli nesnel ilkeleri ortaya koyarak, onları hukuk, ahlak, devlet şeklinde kabul eden Ruh, bütün koşullardan sıyrılarak kendini tanımaya, kendi özünü farketmeye başlar. Böylece, Mutlak Tin haline gelir.

Mutlak Tin de üç adımlı bir hareketle gerçekleşir. Onun birinci aşaması sanat (tez), ikinci aşaması ise dindir (antitez). Buna karşın, onun üçüncü aşaması felsefedir (sentez). Felsefe, Hegel'e göre, hem sanatın hem de dinin aşılması ve onların içlerinde taşıdıkları hakikatin daha üst bir düzeyde kavranmasıdır. Felsefe,

³⁶ Takıyyettin Mengüşoğlu, *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi*, İ.Ü.E.F. Yay., İstanbul 1949, s. 28.

Geist'ı, mutlak varlık olarak kavrar ve onu hem maddi olmayan bir düşünce, hem de elle tutulup gözle görülebilen bütün varlıkların birliği olarak kavrar.³⁷

2.7. E. Cassirer: Eleştirel Kültür Felsefesi

Cassirer, Marbourg Okulu'nun matematiksel-doğabilimsel bilgi anlayışının sınırlarını aşmayı, felsefe ve bilim tarihine yönelmede bilgi kuramcılığının tek yanlı kaldığını belirtmeyi denediği, bilgi sorununa kültürel etkinlik açısından bakmaya başladığı görülür.³⁸ Cassirer'e göre, bilimsel düşünüş kalıbının indirgeyiciliğinden ve tek yanlılığından sıyrılmak, dilsel, efsanevi-dinsel düşünüş şekillerinin ve sanatsal görü ve duyuş kalıplarının değerini teslim etmek gerekir. Bu düşünüş şekilleri ve kalıplar, topluca, insanlığın ve kültürün bütün olarak ortaya çıkmasında ve kurumlaşmasında etkilidirler. Dolayısıyla insanlığı bilimin ışığında incelemekten öteye geçecek, hatta bilimin kendisini de insanlığın gelişimi içinde ele alacak bir felsefi düşünüşe gereksinim vardır ki, kültür felsefesinin konusu tam da kültür denen şeyin oluşumunu sağlayan bu düşünüş şekilleri ve kalıplarıdır. Bu düşünüş şekilleri ve kalıplar, insanlığı insanlık yapan sembolik formlardır. Cassirer, üç ciltlik, *Sembolik Formlar Felsefesi* adlı yapıtında bu formları inceler.³⁹ Cassirer'in, sistematik ve tarihsel yaklaşımla özellikle mitos, dil, din, sanat, bilim, teknik, devlet öğretisi ve tarihe yönelmiş çalışmaları, bu geniş kapsamlı programın ana konusunun insan ve kültür olduğunu gösterir.⁴⁰

Cassirer, yarım yüzyılı bulan çalışmalarının kısa ama ustaca birer özetini *İnsan Üstüne Bir Deneme* ve *Devlet Efsanesi*'nde vermeyi denemiştir. Özellikle *İnsan Üstüne Bir Deneme*, onun kültür felsefesinin temellerinin derli toplu ve kolay anlaşılır bir tasviri olması bakımından önemlidir.

Cassirer, yöntem olarak transandantal yöntemi benimser. Genel bakış açısı itibarıyla de idealist olan felsefesi, temelde bilgi problemi ve bilimlerin mantığına ilişkin eleştirel ve tarihsel bir araştırma üzerinde yoğunlaşmış, ama biraz daha genel bir çerçeve içinde kültür problemini konu edinmiştir. Ampirizme, pozitivizme, doğalcılığa ve hatta yaşama felsefesine karşı çıkarak yeni bir idealizm ve hümanizmin savunuculuğunu yapan ve dolayısıyla, insan varlığını *sembolik hayvan* diye tanımlayan Cassirer, kültürün biz insanlara yapay gösterge ve semboller yaratma ve kullanma imkanı veren kavramsal yeteneğimize dayandığını savunmuştur. O, bundan dolayı, izleyicisi olduğu Kant'ın *akıl*

³⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel,

http://tr.wikipedia.org/wiki/Georg_Wilhelm_Friedrich_Hegel 14/09/2013

³⁸ Charles Hendel, "Ernst Casirer", *The Library of Living Philosophers*, vol. VI, ss. 55-59.

³⁹ Doğan Özlem, "Kant ve Yeni Kantçılık", *Cogito*, Sayı:41-Ek,Yapı Kredi Yay. İstanbul 2005.

⁴⁰ Fritz Saxl, "Ernst Cassirer", *The Library of Living Philosophers*, vol. VI, ss. 47-51.

eleştirisi'nden daha geriye ve temellere, bir tür *kültür eleştirisi*'ne gitmenin zorunlu olduğunu düşünmüştür.⁴¹

Cassirer, insanlık tarihinde, doğrudan nesnelere yönelik düşünüş şekline, nesnelere ikincil kılan sembolik düşünüş şekline doğru bir geçiş olduğunu, bunun sonucu olarak ve bundan sonra doğayı ve tarihi ve hatta bizzat insanı sembolik formlar altında tanımaya başladığımızı göstermek ister. Onun felsefesi, esas itibarıyla düşünüş şekilleri ve sembolik formların neliğini ortaya koyma girişiminin bir ürünüdür. Ona göre, nesneyi içinde bulunduğu bağıntılara göre kavramamızı sağlayan bilimsel düşünüş yanında, dilsel düşünüş, efsanevidinsel düşünüş ve sanatsal görüş tarzları da vardır. Cassirer, felsefe ve bilim tarihindeki gelişmeleri tarihsel yaşamın diğer öge ve gelişmeleri ve etkenleriyle birlikte ele alır. Bunu yaparak doğabilimsel bilginin tek yanlılığını göstermek ister ki bu tavrı onu kültür felsefesine yöneltir.⁴²

Cassirer, olumsuz anlamlarına girmeden kültürü aşkın bir kavram olarak ayakta tutmaya çalışır. Bu çaba kültürel ve tarihsel antropolojinin bir formu olarak görülmemelidir. Fakat toplumsal değerlerin ve anlamın olduğu bir kültür dünyası olarak, dünyada yaşayan ve insan olarak oluşun imkanının şartlarını açıklayan bir söylem olarak görülebilir. Söylem, bütün insan kültürlerini ve bütün var oluşları en azından kapsayan bir anlamı dile getirmelidir. Kültür denilen şey düşünceden ziyade gerçek bir varlık olarak toplumda yer alır. Cassirer genel anlamıyla insan varlığı tarafından inşa edilen işlevsel ve yapısal hareket tarzının açık seçik ortaya konulmasını ister.⁴³

2.8. Yeni Kantçı Okullar

Yeni Kantçılık, eleştirel bir geri dönüş olarak bir taraftan idealist spekülasyona, diğer taraftan doğa bilimlerinin maddeci yorumuna karşı bir tepkiydi. Bilimin olayları incelemekle yetinmesi gerektiğini savunan bu hareket, aynı zamanda 19. yüzyılın sonlarına doğru Avrupa ve bilhassa Alman tarihinde genel bir *tarihleştirme* akımının da ifadesidir.⁴⁴ Lange, Rickert, Windelband ve Dilthey gibi düşünürlerin faaliyet ve atılımlarıyla belirlenen bu hareket, nispeten geniş kültürel ve politik anlamıyla, ırkçılığa karşı liberal-hümanist bir tepkiyi

⁴¹ Ahmet Cevzici, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul, Ekim 2002, s.212.

⁴² Edward Skidelsky, *Ernst Cassirer: The Last Philosopher of Culture*, Princeton University Press, New Jersey, 2008, s. 22-27; William H. Werkmeister, "Cassirer's Advance Beyond Neo-Kantianism", *The Library of Living Philosophers*, vol. VI, ss. 757-797.

⁴³ Luft, S. *Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms: Between Reason and Relativism; aCritical Appraisal*, Erişim tarihi: (25/01/2012) http://epublications.marquette.edu/phil_fac/16.

⁴⁴ Hans Joachim Störig, *Dünya Felsefe Tarihi*, (çev. Nilüfer Epeçeli), Say Yay., İstanbul 2011, s. 515.

olduğu kadar, materyalizme bir karşıtlığı da ihtiva eder.⁴⁵ Bu eğilim, felsefe tarihinin en uzun süreli eğilimlerinden biri olarak kabul edilir, çünkü günümüze kadar gelen ve hala devam eden bir felsefi tutumu ifade eder.

Bu akımın öncülüğünü üstlenenler, kendi devirlerinde, bilimin karşısında yeni baştan kalkınmak isteyen felsefeyi, bilimsel olabilmek için, her türlü dünya görüşünden sıyırmayı bir zorunluluk saydılar. Bu durum içinde felsefe, sanki özel uğraş alanları haline gelmişti. Felsefenin içine kapandığı bu alanlar mantık, bilgi teorisi ve bilim öğretisi idi. Artık felsefenin esas konusu, bilimlerin kendileri, metotları ve prensipleri olmuştu. Yeni Kantçılık hareketi felsefeyi bir ihtisas bilimi yapmak istiyordu. Onlara göre felsefenin ödevi, ayrı ayrı bilimlerin ölçülerine göre, metotlarını ve ürünlerini incelemektir.⁴⁶ Bu bağlamda, Yeni Kantçılar sadece insan ve kültür bilimlerinin, doğa bilimleri karşısında, özerkliğini sağlama çabası içinde kalmamışlar, aynı zamanda Kant'ın doğa bilimlerine felsefi bir temel sağlama ya da bu bilimleri felsefi olarak temellendirme çabasının bir benzerini, insanın tarihsel ve kültürel davranış ya da dışavurumlarına ilişkin nesnel bilginin kavramsal ve yöntemsel koşullarına dair bir analiz yoluyla sosyal bilimlerde hayata geçirme uğraşı içinde olmuşlardır.⁴⁷ Kant, doğa ya da nesne bilgisini temel problem olarak gördüğünden, onda kültürel olgular alanının deneyimlenmesi söz konusu edilmemişti. Cassirer bunu, Kant'ın kültür bilimlerinin gelişme çağında yaşamaması nedeniyle, bu bilimleri 20. yüzyıl başlarındaki haliyle bilemeyeceği gerekçesi ile açıklamaktaydı.⁴⁸

Kantçı fenomen-numen ayrımı Yeni Kantçı okulların hemen hepsinde bir temel ayrım olarak onaylanır. Bir doğa varlığı olarak insan, fenomenler dünyası içinde nedensellik yasalarıyla belirlenmiştir. Fakat o, akli ve özgür istenciyle bu fenomenler dünyasında kendisine ait bir numen dünyası, bir ahlaksal dünya kurar, kurabilir. Doğa bilimleri mekanist bir çalışma tarzı içinde doğayı araştırabilirler, doğa yasalarını ortaya koyabilirler. Fakat ahlak dünyası felsefenin ve özellikle bir değerler felsefesinin izinde çalışacak olan kültür bilimleri'nin konusu olarak inceleme konusu kılınmalıdır. Böylece Yeni Kantçı okullar bir yandan Kant'a dayanarak bir doğa bilimleri eleştirisi ve bir kültür bilimleri epistemolojisi geliştirirlerken, diğer yandan bir değerler metafiziği eşliğinde bir insan, tarih ve toplum eleştirisi de ortaya koyarlar.⁴⁹

Ondokuzuncu Yüzyıl Felsefesi içinde Yeni Kantçılığın ortaya çıkış nedenleri diğer akımlar incelendiğinde daha iyi anlaşılabilir. Özellikle pozitivist

⁴⁵ Cevizci, 1120.

⁴⁶ Kamıran Birand, *Dilthey ve Rickert'te Manevi İlimlerin Temellendirilmesi*, A.Ü. İ.F. Yay., Ankara, 1954, s. 9.

⁴⁷ Cevizci, 1120.

⁴⁸ Köktürk, *Kültürün Dünyası*, s.122.

⁴⁹ Özlem, "Kant ve Yeni Kantçılık", s. 256.

biyolojiye, Haeckel'in ırkçılığa pek elverişli sosyal darwinizmine de liberal, hümanist ve kısmen sosyalist bir tepki vardır. Dönemin bazı filozofları o sıralarda büyük bir gelişme gösteren doğa bilimlerinin kendilerini felsefeden bağımsızlaştırma çabalarına ve kendisi de bir felsefe olmasına rağmen bu çabalara yataklık eden pozitivist felsefeye ve pozitivist bilim anlayışına karşı bir tepki duyuyorlardı. Yine bu filozoflar Marxçı materyalizme karşı Kant'ın idealist bilgi öğretisinden hareketle bir eleştiri geliştiriyorlardı. Ayrıca Marx'ın sınıf temeline dayalı sosyalist öğretilerine karşı, ahlakçı bir sosyalist öğretiyi geliştirmek çabasında idiler. Aynı filozoflar Alman idealizmine, özellikle Hegel'in spekülasyon tarih felsefesine de tepkiliydiler. Onlar, Hegel'in, tarihi, iddia edilenin aksine, insanın özgürleşme tarihi olmak bir yana, bir çeşit tanrısal determinizmin hüküm sürdüğü bir alana dönüştürdüğünü, insanı da tanrısal determinizmin bir kölesi kıldığını ileri sürüyorlardı. Bu karşı çıkışlarının yanında hermeneutiğin insanı anlama yönteminin bir temel yönüme dönüştürülmesi çabasını destekliyor ve Dilthey'in pozitivist doğa bilimi modelinin insan, tarih, toplum ve kültür konularına uygulanmasına ilişkin eleştirisini büyük ölçüde onaylıyorlardı.⁵⁰

Her şeyden önce, Kant'ın felsefesinin özündeki, ahlaklılık, özgürlük, estetik ve benin birliği için vazgeçilmez olan, algılanabilir ve dolayısıyla bilinebilir bir fenomenler alanıyla bir kendinde şeyler dünyası arasındaki ikicilik, Yeni Kantçılara doğa bilimleriyle insan, kültür ya da tarih bilimleri arasındaki kökten ayrılığı temellendirme imkanı vermiştir. Buna göre, biz doğa bilimlerinde, insan tecrübesinin nesnelere, tümel yasaların bir durumları oldukları sürece konu almaktayız. Oysa ikincisinde, yani kültür alanında bizi ilgilendiren şey, değerlerle ilişkili oldukları sürece, tikel anlamlı ifadelerdir. Dolayısıyla *kültür bilimleri*, anlam kompleksleri olarak nesnelere, doğa bilimlerinden farklı bir yöntemle anlamak zorundadırlar.⁵¹

Yeni Kantçı akım kendini Alman Felsefesi'nde büyük bir güç olarak gösterdi. Gerçekte bir akademik felsefe ya da Almanların dediği gibi, bir okul felsefesi durumuna geldi ve yüzyılın kapanışında üniversite felsefe kürsülerinin çoğu, akımın en azından belli bir derecede temsilcisi olan insanlar tarafından dolduruldu ama Yeni Kantçılık ne denli çok temsilcisi varsa o denli çok biçim değiştirdi.⁵²

Alman Kültür Felsefesine önemli katkı yapan bu filozofların kültür görüşlerinden sonra şöyle bir toparlama yapmak yerinde olacaktır. Kültür tartışmalarının, kültür felsefesi nitelikli düşüncelerin 19. yüzyılın sonlarına doğru

⁵⁰ Özlem, "Kant ve Yeni Kantçılık", s. 256-257.

⁵¹ Cevizci, 1120; Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe Akımları*, MEB Yayınevi, İstanbul 1979, s. 61.

⁵² Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi-VII*, (çev. Deniz Canefe), İdea Yay., İstanbul 1998, s. 122.

alevlendiği, 20. yüzyılın başlarında ivme kazandığı, I. Dünya Savaşı ile II. Dünya Savaşı arasındaki dönemde zirveye tırmandığı görülmektedir. Bunun en temel sebeplerinden biri, sanayi devriminin toplumsal yapıyı tamamen değiştirmesi, kültürel yaşantının derinden sarsılması, bilgi ilgisinin kültürel alana yönelmesi ve bu alandaki bilgi birikiminin artmasıdır. Eski kültür kavrayışının temelleri sarsılmış ve kültürü yeniden kavrama hamlesi başlamıştır.⁵³ Bütün bunlardan hareketle, kültür felsefesinin aslında ağır toplumsal krizlerin ürünü olarak ortaya çıktığını ve insan düşüncesinin bunalımlı dönemlerden çıkış umudu arayışını yansıttığını söylemek yanlış olmayacaktır.

Gerçekten 20. Yüzyıl'ın son on yılından itibaren kültür bilimleri çalışmalarının ve kültür felsefesi alanının daha güncel hale geldiği görülmektedir. Bu güncellenmenin sistematığı için teori ve pratiği birbirine bağlayan felsefi bir çaba gerekmektedir. Kültür felsefesinden hem teorik fayda, yani kültür alanını bütüncül olarak kavrama imkanı; hem de pratik fayda, yani kültürün anlam dünyasını ortaya çıkararak ayırışmaları engellemesi ve toplumu bu anlam etrafında bütünleştirip bireylerin yaşama pratiği içinde yön seçmelerinde yardımcı olması beklenmektedir.⁵⁴

3. Türk Kültür Düşüncesinin Oluşumu

Dünyadaki bütün kültürlerin kendilerine ait bir felsefeleri vardır. Her kültürün kainatı görüşünde de başlıklar vardır. Felsefe, bir milletin benliğinden çıkarak kainatın her tarafına doğru uzanan iradesinin, sistem halinde ifadesidir.⁵⁵ Felsefeyle meşgul olanlar, “yazılı ve sözlü eserleri ortaya koyarken, göze ve kulağa hitap eden sanat faaliyetlerini icra ederken, hatta dini ritüelleri yerine getirirken bile, ister bilerek, ister farkında olmayarak”⁵⁶ içinde buldukları kültürün duygu, düşünce ve anlayışıyla hareket ederler. Her insan kültürel kalıpları sayesinde yaşamına biçim, düzen ve yön verdiği tarihsel açıdan yaratılmış anlam sistemlerinin rehberliği altında birey haline gelir. Bu sürece katılan kültürel kalıplar da genel değil, özeldir.⁵⁷

İnsan, kültürel ve toplumsal bir varlık olarak etkinlik alanları olan varlıktır. Her insanın kendisi bir değerdir ve onun yerine bir başkasının yerleştirilmesi durumunda aynı sonucun alınacağını düşünülmesi yanlıştır. İnsan faaliyetinde durağanlık, sabitlik yoktur. İnsanı bir makine gibi görmemek gerekir. İnsanlar kültürlerini yeniden üretmemekte, kültürü kendilerine uyarlamakta, bu

⁵³ Köktürk, *Kültürün Dünyası*, s.121-123.

⁵⁴ Köktürk, *Kültürün Dünyası*, s.124-126.

⁵⁵ Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, Hareket Yay., İstanbul 1970, s. 11.

⁵⁶ H. Ömer Özden, “Türk Atasözlerinde İnsan”, *Atatürk Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*, Sayı:15, Erzurum, 2001, s.75-105.

⁵⁷ Clifford Geertz, *Kültürlerin Yorumlanması*, (çev. Hakan Gür), Dost Kitabevi, Ankara 2010, s. 71.

uyarlamayı yaparken de eskiye yeni anlamlar atfetmekte, yeninin doğmasını sağlamaktadırlar. İnsanlar öğrenmekte, kendilerini uyarlamakta ve değişmektedirler. Bu da bireyin hareket halinde olduğunu başka bir deyişle eylemliliğini göstermektedir.⁵⁸

H. Wein (1959)'e göre de insan sosyal bir varlıktır ve bu bir zorunluluktur. Çünkü insan, hayat kavgası ve varlığını korumak için biyolojik donanım bakımından oldukça zayıftır ve görevlerini yapan bir insan topluluğu veya bir grup içinde kendini koruyabilir. Ama insanda sosyal hayatın işleyişi, ona verasetle geçen bir içgüdü ile garanti altına alınmamıştır. Bu yüzden insan, kendi kendini idare etmek gereğindedir; çünkü içgüdüleri tarafından idare edilemez. Yine insan, yalnız üstüne rol alan bir varlık değildir, aynı zamanda bundan başka kendi rolünün de seyircisidir. İnsan davranış normlarının ve davranış örneklerinin bütünü, insana hayatını sağlar ve ancak bu şekilde bir insan topluluğunun çeşitli roller sisteminde kendine düşen rolü oynayabilir. İnsanın, kendi varlığı açısından, üstüne böyle bir rol alması, bedeni özelliklerinden daha önemlidir. “*Bu noktadan bakılacak olursa, kültür, insanın en büyük ve en önemli aracıdır; insan, evrendeki yerinin ona yüklediği problemleri, yalnız bu araç sayesinde çözebilir*”.⁵⁹

Geçmişin oluşumları içinde doğan insan, yaşadığı an içerisindeki algıları ve üretimleriyle ve aynı zamanda geleceğe taşıdıklarıyla var olmaktadır. Dün, bugün ve yarın insanın ayrılmaz gerçekliğidir. Zamanın durduğu nokta üretimlerin de durduğu noktadır. Kültür, yaşayan bütün insanların üretim toplamı oluşuna göre, insanlık yok olmadıkça kendisini sürekli geleceğe taşıyacaktır.

Kültürün felsefenin konusu olması 18. Yüzyıl'da ancak mümkün olabilirdi. Batı Dünyası skolastisizmden kurtulmuş ve özgür düşüncenin kapılarını sonuna kadar açmıştı. Filozoflar, sanatçılar ve bilim adamları gelişmenin lokomotifleri oldular. Düşünce dünyasındaki bu gelişmeler felsefi akımları ve kurumsallaşmayı beraberinde getirdi. Bu yüzyıla kadar Türk düşünce hayatı da inişli çıkışlı aşamalardan geçmişti. Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde güç ve siyaset dengelerindeki geri kalmanın getirdiği sonuçlar, beraberinde arayışları da getirdi. Tanzimat dönemiyle Batılılaşmaya başlayan Türklere modern felsefe ilk olarak askeri ve teknik alanlarda, medrese dışında kurulan yeni okullarda yerleşti. Meşrutiyetle birlikte gelen özgürlük ortamında ortaya çıkan Türkçü, İslamcı ve Batıcı düşünce akımları bu dönemde zengin düşünce ürünleri ortaya koydular. Türk felsefecileri İslam ile Batı düşüncesi arasında kalmışlığın sorunlarını irdelediler. Felsefe sorunları din ve çağdaşlaşma tartışması temelindeydi.

⁵⁸ Brian Fay, *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi*, (çev. İsmail Türkmen), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2001, s.332.

⁵⁹ Hermann Wein, *Tarih, İnsan ve Dil Üzerine Altı Konferans*, (çev. İsmail Tunalı), İ.Ü.E.F Yayınları, İstanbul 1959, s. 24-25.

Bu dönemde bilhassa Fransız kültür hayatının farklı felsefi yönleri ülkemizde bir hayli taraftar bulmaktaydı. Bunda ise, gerek Tanzimat ve gerekse Meşrutiyet dönemlerindeki Fransız kültür ve dilinin Türk aydınları üzerindeki etkisiyle, 19. Yüzyıl'ın ortalarında kurulan 'Bab-ı Ali Tercüme Odası'nın tesirleri önemli rol oynamıştır. Özellikle II. Meşrutiyet döneminden sonra hazırlanan bilimsel ve felsefi eserlerin telif ve tercüme faaliyeti, Cumhuriyetten sonra daha da hızlanmıştır. Bu dönemde, bizzat devlet, bu faaliyetlerin daha yoğun yapılmasına destek vermiştir. Bu desteğe en iyi örnek ise, 1924'de çıkarılan 'Tevhid-i Tedrisat Kanunu'yla oluşturulan Darulfünun'un (Üniversitenin) beş fakültesinden ikisi olan Edebiyat ve İlahiyat Fakültelerinin ders programları arasına felsefe ve mantık dersleri özellikle konulmuş, böylece bu dersler için gerekli eserler de devlet tarafından basılmaya başlanmış olmasıdır.⁶⁰

Türkiye'de 1933'te yapılan üniversite reformu, Almanya'da birçok değerli bilim adamının ülkeden uzaklaştırıldığı bir döneme rastladığından bu bilim adamlarından ve düşünürlerden bazıları Türkiye'ye çağrılmıştır. Bu raslantı Edebiyat Fakültesi'nde yeni kurulan Sistematik Felsefe kürsüsüne Hans Reichenbach'ın getirilmesinin yolunu açan bir adım olmuştur. Daha sonra İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'ne gelen Ernst von Aster, Walter Kranz, Heinz Heimsoeth ve Joachim Ritter çok verimli çalışmalar yapmış, çeşitli felsefe dallarının temellerini atmış, kendilerinden sonra da felsefe çalışmalarını sürdürecektir ve geliştirecek yeni bir kuşağın yetişmesinde önemli rol oynamıştır. Bu yeni dönemde, Viyana Çevresi düşünürlerinden Hans Reichenbach'ın bilimsel felsefe ve matematiksel mantık ile başladığı çizgiyle batılı anlamda bir felsefe filizlenmiş, yani sistematik düşünmenin temelleri atılmıştır.⁶¹ Fakat bu felsefeciler pozitivist-materyalist felsefelerini de beraberlerinde getirmişlerdir. Yeni kurulan devletin kültürel alt yapısının felsefi temelleri de bu çizgide gelişmiştir. Bu felsefecilerin gelmesiyle üniversiteden uzaklaştırılan Türk düşünce insanlarının da Türk Kültür Düşüncesine katkı yapması ve yeniyile eskiyi kaynaştırması da engellenmiş oldu.

Felsefede telif eserlerin meydana getirilmeye başlaması ise, felsefe konu ve problemlerinin Türk bilim ve felsefe çevrelerinde yer bulmaya başladığının en iyi göstergesidir. Böylece Türk bilim ve entellektüel çevreleride bir ölçüde batılı anlamda, felsefi ve bilimsel bir geçmişe sahip olmaya başlamışlardır. Bu birikim ise, özellikle Cumhuriyet'ten sonra yeni ve çağdaş Batı felsefe ve bilim anlayışı çerçevesinde, yeniden, gelenekselden farklı bir metotla hız kazanmıştır. Bu yeni ivmede, Avrupa'ya gönderilen öğrencilerin yanında, yapılan çeviri faaliyetleriyle

⁶⁰ Kazım Sarıkavak, Cumhuriyet Döneminde Felsefe yayınları, Erişim Tarihi: 15/09/2013 <http://dusundurensozler.blogspot.com/2008/07/cumhuriyet-dneminde-felsefe-yayinlari-4.html>

⁶¹ Sevgi İyi, *Cumhuriyet Döneminde Aydınlanma ve İnsan Felsefesi*, İstanbul:2006, Toroslu Kitaplığı. s. 50-51.

Cumhuriyet dönemindeki felsefi ve bilimsel çalışmalara verilen yoğun önem ve desteğin payı büyüktür.⁶²

Ahmet İnam, ülkemizde felsefe serüveni olmadığını, düşünmeye çabalayan insanların, inanışları ve dünya görüşlerini haklı çıkarmak için felsefeyi sömürdüklerini; Hegel, Yapısalcılık, Post-modern düşünürler, Hermeneutik akım, Bilim Felsefecileri, onları oluşturan kültürel ve tarihsel serüven göz ardı edilerek, kullanılmaya çalışıldığını; tez elden çevrilmiş Batılı örneklerin üzerine üşüşüp, ahkâm kesildiğini söyleyerek doğru bir tespit yapar. Ona göre, filozof tavrının uzağında kalarak, kavram yaratma, kavramların iç işleyişine uzak düşerek uğraşılan felsefenin kültürümüze yararı olmaz. Taklitçiliğin, aktarmacılığın ne felsefeye ne de savunmaya kalktığınız dünya görüşüne bir faydası vardır. Felsefe yapmadan, felsefe geleneği ile hesaplaşmadan, onun kavramlarını içselleştirip yaşayışımıza katmadan, felsefeyi kullanmaya kalkma felsefeyi ve kendimizi sömürüdür.⁶³

Kültürel yenilenmenin kökenlerini kültür tarihinde saptamak mümkün olduğu gibi, kültürü ve kültürel oluşumları tarihsel değişme süreci içinde, geçmiş-şimdi-gelecek bağıntısı açısından ele almak doğru olur. Burada önemli olan, kültür birikimi karşısında alınacak tavidir. Çünkü ister kendi kültürel geleneğimizden devralınan şeyler olsun, ister batı kültüründen alınan şeyler olsun, aslolan toplumun bunları benimsemesi ve onu kendi kişiliği içinde özümleyip yeniden değerlendirmesidir. Geçmişe ait değerlerin geleceği biçimlendirmede rol oynayabilmeleri, akılcı, aydınlanmacı ve eleştirel bir düşünüş tarzıyla ele alınmalarına bağlıdır.

Bir kültür çevresi yüzyıllarca sürüp giden bilim, felsefe, sanat gibi eylemler zincirinin sonucudur. Türk Kültür Düşüncesi ise pek çok aşamadan geçerek bugünlere geldi. İslamdan önce Çin ve Hint ile yakın ilişkisi olan bir kültür içindeydiler. İslamla birlikte dünya görüşü ve yapısı başka olan bir kültür çevresi içinde yer aldılar. Son iki asırdır da Batı kültür çevresine geçmeye çabalamaktadır. Dolambaçlı yollardan geçen bu çabalar, insan, özgürlük, devlet, din, iktisat, bilim, felsefe, sanat, teknik gibi alanlarda takınılan bir tavrın zemini üzerinde gerçekleşmiş ve gelişmiştir. Genellikle kültür alış-verişleri daima birbirini karşılıklı etkilerler ve yeni başarıları doğururlar. Fakat bunun için bu

⁶² Kazım Sarıkavak, Cumhuriyet Döneminde Felsefe yayınları, Erişim Tarihi: 15/09/2013 <http://dusundurensozler.blogspot.com/2008/07/cumhuriyet-dneminde-felsefe-yayinlari-4.html>

⁶³ Ahmet İnam, *Deneyen Felsefe*, İstanbul:2008 Yeni İnsan Yayınevi. s. 29.

başarıların dilinden anlayacak insanların bulunması gerekir; yoksa insan, onların ancak seyircisi, hayranı olabilir; fakat yeni şeylerin yaratıcısı olamaz.⁶⁴

Bugün Türk Felsefesi kavramını kültürel dilsel merkezli anlamakla beraber felsefi ürünler ve felsefeciler olarak genişletmek ve tarih ve coğrafyaya yayma imkanımız şimdilerde daha kolaydır. Dolayısıyla felsefenin bir kültür içerisindeki varlığı ya da yokluğu hükmü, ancak bir felsefe yapma tarzına göre verilebilir.

Bugünkü felsefe anlayışımız Batılı anlamda bir felsefe tasarımı ile mukayese edilerek verilmektedir. Bu iki yönden sakıncalıdır. Çünkü felsefe yapmanın tek bir Batılı tarzı yoktur. Yine felsefeyi kültürün billurlaşmış bir biçimi olarak düşündüğümüzde, farklı kültürlerin farklı felsefe yapma tarzları olabilir. Türk Felsefesi'nin sınırları içerisinde bugünkü batı felsefesi ile İslam felsefesinin birikimi bir aradadır. Böylece Türk Felsefesi ile felsefe tarihi birikimi açısından neredeyse bütün dünyanın felsefe birikimini zemin olarak kullanan bir felsefe etkinliği gerçekleştirmek manasına gelecektir. Türk Felsefesi'nde felsefi düşüncenin kökleri bakımından Türk kültürünün şekillendiği tüm ortamların olabildiğince izlenmesi gereklidir.⁶⁵

Sonuç

19. Yüzyıl'ın sonu ve 20. Yüzyıl'ın ilk yarısı insanlık tarihinin en ciddi ve en trajik zamanlarıdır. İki dünya savaşı yaşanmış ve insanlık adeta küllerinden yeniden doğmuştur. İnsanlığın geçirdiği bu buhranlar insanın daha çok sorgulanması zorunluluğunu ortaya çıkarmıştır. Eğer bu sorgulama olmazsa insanın yaşamasının anlamı da olmayacaktı. Varlığı ve varlığını yok etmeye çalışan insanın yapıp etmelerinin sebepleri, amaçları ve sonuçları, felsefenin artık en büyük ilgi alanı olmalıydı.

İmparatorluk bakiyesi Türkiye ile aynı ittifakta yer almış ve savaşlardan yenilgiyle ayrılmış Almanya'nın bugün farklı seviyelerde yer almasının temelindeki anlayışlar iyi irdelenmelidir. Buradan çıkacak sonuçların da bir felsefe sistematiği içinde değerlendirilme zorunluluğu vardır ve Türk Felsefe düşüncesinin de kendi kültür felsefesini ortaya koyması gerekmektedir.

Batı felsefe tarihi iyi incelenmelidir. Bilimde, teknolojiye, ekonomik ve toplumsal yaşamda Tanzimat'tan bu yana ülkece hedeflediğimiz, özlediğimiz ve gittikçe zorlaşan sıçramayı yapmamız, kısacası kültür felsefemizi oluşturmamız

⁶⁴ Mehmet Günay, Cumhuriyetin Felsefi Söylemi: Gökberk ve Mengüşoğlu; Erişim Tarihi: 15/09/2013 <http://dusundurensozler.blogspot.com/2008/04/cumhuriyetin-felsefi-sylemi-gkberk-ve.html>

⁶⁵ Rahmi Karakuş, Türk Felsefesinin İmkânı Üzerine, Erişim Tarihi: 20/09/2013 <http://dusundurensozler.blogspot.com/2008/04/trk-felsefesinin-imkan-zerine.html>

gerekmektedir. Almanların bunu hangi zihinsel temellerle oluşturduğu iyice irdelenmeli ve dünyayı şekillendirmeye aday olan paradigmlar hakkında temellendirmeler yapılmalıdır. Yine aklın önündeki bütün engelleri kaldırarak felsefi tutumun varlık kazandığı bir üniversite ortamında, Türk kültür felsefesini dünya felsefesine açık tutmalıyız. Felsefi ilgilerin Türkçe üzerinden yürütülmesi, en başta Türkçe'nin felsefi kabiliyetini ortaya koyacak ve akabinde felsefi kavrayışımızda 'Türk Kültür Felsefesi' adlandırmasını daha özgün hale getirecektir.

KAYNAKÇA

- Akarsu, Bedia, *Çağdaş Felsefe Akımları*, İstanbul: MEB Yayınevi, 1979.
- Altar, C. Memduh, *Sanat Felsefesi Üzerine*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996.
- Birand, Kamran, *Dilthey ve Rickert'te Manevi İlimlerin Temellendirilmesi*, Ankara: A.Ü. İ.F. Yay. 1954.
- Bolay, S. Hayri, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara: Akçağ Yay., 2004.
- Cassirer, Ernst, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, (çev. Doğan Özlem), İstanbul: İnkılap Yayınları, 2007.
- Cassirer, Ernst, "Naturalistic and Humanistic Philosophy of Culture", *The Logic of The Humanities*, (Translated by: Clarence Smith Howe), New Haven: Yale University Press, 1971.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yay., 2002.
- Copleston, Frederick, *Felsefe Tarihi-VII*, (çev. Deniz Canefe), İstanbul: İdea Yay., 1998.
- Demir, Necati, *Ernst Cassirer'de İnsanın Anlamı*, (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum: AÜSBE, 2004.
- Dilthey, Wilhelm, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, (çev. Doğan Özlem), İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Elmalı, O; Özden, H. Ömer, *İlkçağ Felsefesi Tarihi-Metinlerle*, İstanbul: Arı-Sanat Yayınları, 2011.
- Erdem, Hüsameddin, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Konya: HÜ-ER Yayınları, 2000.
- Fay, Brian, *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi*, (çev. İsmail Türkmen), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.
- Geertz, Clifford, *Kültürlerin Yorumlanması*, (çev. Hakan Gür), Ankara: Dost Kitabevi, 2010.
- Georg Wilhelm Friedrich Hegel, http://tr.wikipedia.org/wiki/Georg_Wilhelm_Friedrich_Hegel 14/09/2013
- Günay, M. Cumhuriyetin Felsefi Söylemi: Gökberk ve Mengüşoğlu; Erişim Tarihi: 15/09/2013

<http://dusundurensozler.blogspot.com/2008/04/cumhuriyetin-felsefi-sylemi-gkberk-ve.html>

Hendel, Charles, “Ernst Casirer”, *The Library of Living Philosophers*, vol. VI, (Edited by: Paul Arthur Schilpp), Illinois: The Library of Living Philosophers Inc., 1949.

İnam, Ahmet, *Deneyen Felsefe*, İstanbul: Yeni İnsan Yayınevi, 2008.

İyi, Sevgi, *Cumhuriyet Döneminde Aydınlanma ve İnsan Felsefesi*, İstanbul: Toroslu Kitaplığı, 2006.

Kaplan, Mehmet, *Kültür ve Dil*, İstanbul: Dergah Yay., 2002.

Karakuş, R. Türk Felsefesinin İmkani Üzerine, Erişim Tarihi: 20/09/2013

<http://dusundurensozler.blogspot.com/2008/04/trk-felsefesinin-imkan-zerine.html>

Köktürk, Milay, *Kültürün Dünyası*, Ankara: Hece Yayınları, 2006.

Köktürk, Milay, *Kültür Bilimi Yazıları*, Ankara: Hece Yayınları, 2006.

Luft, S. *Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms: Between Reason and Relativism; a Critical Appraisal*, Erişim tarihi: (25/01/2012)

http://epublications.marquette.edu/phil_fac/16.

Mengüşoğlu, Takıyyeddin, *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi*, İstanbul: İ.Ü.E.F. Yay., 1949.

Özden, H. Ömer, “Türk Atasözlerinde İnsan”, *Atatürk Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*, Sayı:15, Erzurum, 2001.

Özlem, Doğan, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.

Özlem, Doğan, “Kant ve Yeni Kantçılık”, *Cogito*, Sayı:41-Ek, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2005.

Sarıkavak, K. Cumhuriyet Döneminde Felsefe yayınları, Erişim Tarihi: 15/09/2013 <http://dusundurensozler.blogspot.com/2008/07/cumhuriyet-dneminde-felsefe-yayinlari-4.html>

Saxl, Fritz, “Ernst Cassirer”, *The Library of Living Philosophers*, vol. VI, (Edited by: Paul Arthur Schilpp), Illinois: The Library of Living Philosophers Inc., 1949.

Sim, Stuart, *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*, (çev. Mukadder Erkan-Ali Utku), Ankara: Ebabel Yayınları, 2006.

Skidelsky, Edward, *Ernst Cassirer: The Last Philosopher of Culture*, New Jersey: Princeton University Press., 2008.

Soykan,Ö.Naci, “İnsan Bilimlerinde Temellendirme Sorunu”, *Felsefe Dünyası*, Sayı:18, Ankara, 1995.

Störig, H. Joachim, *Dünya Felsefe Tarihi*, (çev. Nilüfer Epçeli), İstanbul. Say Yay., 2011.

Ülken, H.Ziya, *Sosyoloji Sözlüğü*, İstanbul: M.E.B Basımevi, 1969.

Vico, Giambatista, *Yeni Bilim*, (çev. Sema Önal), Ankara: Doğu-Batı Yay., 2007.

Wein, Hermann, Tarih, İnsan ve Dil Üzerine Altı Konferans, (çev. İsmail Tunalı), İstanbul: İ.Ü.E.F Yayınları.,1959.

Werkmeister, W. Henry, Cassirer's Advance Beyond Neo-Kantianism”, The Library of Living Philosophers, vol. VI, (Edited by: Paul Arthur Schilpp), Illinois: The Library of Living Philosophers Inc., 1949.

İSLÂM FELSEFESİNDE VARLIK, MAHİYET VE ONTOLOJİ SORUNU*

Seyyid Hüseyin NASR

Çeviren: Arife ÜNAL SÜNGÜ**

Konunun Önemi

İslâm felsefesi ve özellikle metafizik için varlıktan (hem vücûd hem mevcûd) ve onun mahiyetle ilişkisinden daha esas bir konu yoktur. On bir asır boyunca İslâm felsefecileri ve hatta bazı sufiler ve teologlar (mutekellimün) bu konu üzerinde durmuşlar ve İslâm düşüncesine hâkim olan dünya görüşlerini varlık çalışmalarının temelinde geliştirmişler, Hristiyan ve Yahudi felsefeleri üzerinde derin bir etki uyandırmışlardır. İslâm felsefesi, özellikle varlık ve onun mahiyetten ayrımı ile ilgili bir felsefedir. Bu temel kavramların manasını, aralarındaki farkı ve ilişkiyi anlamak, İslâm felsefi düşüncesinin temelini kavramak demektir.¹

Şu bir gerçektir ki İslâm metafiziği genellikle anlaşıldığı gibi ontolojik bir prensip ötesi olan Mutlak'ı tüm sınırların üstüne yerleştirir. Bilinir ki İlâhi Zat

* “The Question of Existence and Quiddity and Ontology in Islamic Philosophy” başlıklı bu makale George Washington Üniversitesi’nde İslâm araştırmaları yapan Profesör Seyyed Hossein Nasr’ın *Islamic Philosophy From Its Origin To The Present, Philosophy in the Land of Prophecy* (State University of New York, 2006) isimli kitabının ikinci bölümünün 63-85. sayfaları arasında yer almaktadır.

** Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Doktora Öğrencisi

¹ “Varlık ve mahiyet arasındaki ayrım şüphesiz İslâm felsefesindeki en temel felsefi tezlerden biridir. Abartısız bu ayrımın Müslümanlar arasında varlık metafiziği düşüncesinde ilk adımı teşkil ettiği söylenebilir. O müslüman metafiziğinin tüm yapısını inşa eden büyük bir temel sağlar.” Toshihiko Izutsu, “The Fundamental Structure of Sabzavari’s Metaphysics,” Sebzevari’nin *Şerh-i Manzume* eserinin Arapça metnine giriş, Mehdi Mohaghegh ve T. Izutsu (eds.) (Tehran: McGill University Institute of Islamic Studies, Tehran Branch, 1969), s. 49.

(el-Zat-ı İlâhiyye) Varlığın bile üstünde durur ki burası Var olmayan ve Varlık ötesi² olan tüm sınırların üstünde ve hatta tüm sınırların üstünde olan varlığın mükemmelliğinin bile ötesindedir. Bununla birlikte bu metafizik kuramın dili İslâm düşüncesinin hâkim olduğu çoğu okulda Varlık konusu etrafında döner. Bu nedenle çoğu Müslüman gnostik ve metafizikçi Yüce Hakikatin üstün ontolojik doğasının tamamen farkında olurken ve metafiziği ontoloji ile sınırlamazken, *varlık ve mahiyet* arasındaki ayırım ve onların birbiri ile ilgisi üzerindeki tartışma İslâm metafizik düşüncesinin merkezinde kalır.

Çoğu zaman İslâm felsefecilerinin *varlık ve mahiyet* ile ilgili merakları sadece Yunan felsefesine ve özellikle Aristoteles'e kadar uzatılmaktadır. *Varlık ve mahiyet* arasındaki ayırımı tam olarak sorgulayan Farabî'nin Stagiralı Aristoteles'e borçlu olduğu konusunda tabii ki hiç şüphe yoktur. Fakat Farabî ve özellikle varlık filozofu³ olarak bilinen İbn Sînâ'nın konuya yaklaşımları ve varlık hakkında çalışmanın İslâm düşüncesinde bu kadar merkezîyet kazanmasının sebebi İslâm vahyinin kendisiyle çok yakından ilgilidir. Kur'an açık bir şekilde "O'nun emri, O bir şeyin olmasını istediğinde ona sadece ol der, olur (*kun fa-yakûn*) (36: 82)." O, aynı zamanda dünyanın oluş ve bozuluşu (kevn ve fesad) üzerine tekrar tekrar durur. *İslâm insanının* yaşadığı bu dünya, bu yüzden *varlıkla* eş anlamlı değildir. O "özün, varlığın ve birliğin çatlaksız bir bütün olduğu ontolojik blok değildir."⁴

Dahası varlık zincirinin temeli sadece ilk halka değil, zincir ile aynı anda bulunan aşkınlıktır. Bu yüzden Aristoteles ve Theophrastus ve onlardan önce Platon'un bahsettikleri varlığın seviyeleri (*merâtib el-vücûd*), İslâmî bakış açısıyla, onların üstünde ve ötesinde olan Kaynak'tan ayırır. Varlıkla ilgili çalışmalar göz önüne alındığında, bir yaratıcı olarak Allah hakkındaki Kur'ânî öğretiler İslâm felsefesinin gelişmesinde en önemli rolü oynadı. Bir taraftan vücûd ve mevcûdlar arasındaki ontolojik uçurumun önemini merkeze alırken, diğer taraftan *varlık ve mahiyet* ayırımına Aristoteles felsefesinde de bulunan, Yunanlıların geliştirdiği haliyle *varlığın mahiyet* üzerine iliştilmesi veya var olmak faaliyeti olmak dışında fazladan bir önem atfetmiştir.

² Var olan ve var olmayan arasındaki metafizik fark için bkz. F. Schuon, *From the Divine to the Human*, çev. Gustavo Polit and Deborah Lambert (Bloomington: World Wisdom Books, 1982), part 1; ve a.m.f. "*Survey of Metaphysics and Esoterism*", çev. G. Polit (Bloomington: World Wisdom Books, 1986), part 1. Schuon writes, "Beyond-Being or Non-Being is Reality absolutely unconditioned, while Being is Reality in so far as It determines Itself in the direction of Its manifestation and in so doing becomes personal God." *Stations of Wisdom*, trans. G. E. H. Palmer (Bloomington: World Wisdom Books, 1995), s. 213, not 1.

³ Ayrıntılı bilgi için bkz. A. M. Goichon, "L'Unite de la pense avicennienne," *Archives Internationales d'Histoire des Sciences* 20-21 (1952), 29 vd.

⁴ E. Gilson, *L'Etre et l'essence* (Paris: Vrin, 1948), s. 90; aynı zamanda Izutsu, "The Fundamental Structure," s. 54-55.

İslâm Felsefesinde Varlık ve Mahiyet Çalışmasının Tarihi Bir Araştırması

*Fusûs el-Hikme*⁵ isimli eserinde Fârâbî İslâm felsefesinin başlarında terminolojide bir şeyin gerçekleşmesi, yani vücûd, anlamına gelen hüviyeti mahiyetten açıkça ayırır. Fârâbî'den derin bir şekilde etkilenmiş olan İbn Sînâ bu ayırımı ontolojisinin köşe taşı yapar ve özellikle *Şifâ*'nın *Metafizîği* ve *Necât*'ın yanı sıra onun son önemli felsefi çalışması *İşârât* ve *Tenbihât* (*İşâretler ve Tembihler*)⁶ gibi eserlerinin çoğunda bolca işler. Fahreddin er-Razî bir kalamcı olmasına rağmen bu konuya ilgisine devam ederken İshrâki okulunun kurucusu ve aynı zamanda çağdaşı olan Şehabeddin Sühreverdî, İbn Sînâ ontolojisi tarafından kurulan temel olmaksızın düşünilemeyen tam bir mahiyet metafizîği kurdu.⁷ Bir yüzyıl sonra yedinci/on üçüncü yüzyıllarda hem Nasireddin Tusî hem de onun öğrencisi Allame Hillî, aynı zamanda Tusî ve Safeviler arasındaki dönemde Kutbüddin Şîrâzî, Gıyaseddin Mansur Deştakî, İbn Turka ve Celaeddin Devvanî gibi en önemli felsefi figürlerin yaptığı gibi, kelâmi yazılarında⁸ bile yoğun bir şekilde varlık mahiyet sorununu işlediler.⁹

⁵ Fakat bazı bilimciler bu çalışmanın Fârâbî'ye atfedilmesi ve İbn Sînâ'ya ait olduğu konusunda şüphe duymuşlardır. (S. Pines, "Ibn Sînâ et l'auteur de la *Risâlat al-Fusus fi'Hikme*," *Revue des Etudes Islamiques* [1951], s. 122–24), Son bin yıl boyunca İslâm filozofları çalışmanın Fârâbî'ye ait olduğundan şüphe etmişlerdir fakat biz onların benimsediği bu görüşlerinde inandırıcı bir neden görmüyoruz. S. H. Nasr, *Three Muslim Sages*, s. 136.

⁶ *Varlık ve mahiyet* ile ilgili İbn Sînâ'nın görüşleri için bkz. A. M. Goichon, *La Distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sînâ* (Avicenna) (Paris: Desclée, 1937); Fazlur Rahman, "Essence and Existence in Avicenna," in *Mediaeval and Renaissance Studies*, C. 4 (London: Warburg Institute, 1958), s. 1–16. İbn Sînâ'nın genel olarak varlık tartışması için bkz. S. H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, s. 197 vd.

⁷ Sühreverdî metafizîği için bkz. S. H. Nasr, *Three Muslim Sages*, bölüm. 2; H. Corbin, *En Islam Iranien*, C. 2.

⁸ Bkz. Tusî'nin Tecridi'l-i'tikad isimli eserine Hillî tarafından yapılan şerh, *Kasf al-Murad fi Sharh tajrîd al-i'tiqâd*, ed. Abl-Hasan Sha'rânî, şerh ve tercüme ile birlikte (Tahran: İslamiyyah Bookshop, 1351 [A. H. solar]/1972), 1. bölüm.

⁹ İslâm felsefesi tarihinde bu en belirsiz dönem için bu çalışmanın yer aldığı kitabın 11. bölümüne bakınız; aynı zamanda H. Corbin (S. H. Nasr ve O. Yahya ile işbirliği içinde), *Histoire de la philosophie islamique* (Paris: Gallimard, 1986), özellikle tamamen Corbin tarafından yazılan 2. bölüm ve M. Cruz Hernández, *Historia de pensamiento en el mundo islámico* 2 (Madrid: Alianza University, 1981). İbn Rüşd'ün diğer çalışmalarının yanı sıra Aristoteles metafizîği üzerine İbn Rüşd'ün yorumunda görülebildiği gibi Gazzalî zamanından bu dönemin başlangıcına kadar hayatta kalmış aynı zamanda *varlık mahiyet*

Son olarak İran’da İslâm felsefesinin Safevi Rönesansı olarak bilinen şu an İsfahan okulu¹⁰ olarak bilinen okul kurulmasıyla varlık sorunu üzerine temellenen İslâm metafiziği, Mir Dâmâd ve özellikle *el Esfâr el Erbaa*’sında İslâm felsefesi tarihinde bulunan en yoğun varlık tartışmasını sergileyen Sadreddin Şîrâzî (Mollâ Sadrâ) ile zirvesine ulaştı.¹¹ Bu bilge, özellikle *varlık* ve *mahiyet* ve onların aralarındaki bağ göz önüne alındığında, aşkın felsefe (*el-hikmet el-muteâliye*) adı verilen, daha sonra İran’daki tek olmasa da en yaygın felsefi ekolü haline gelecek olan, hikmet okulunu kurdu.

Şah Veliyullah Dehlevî gibi önde gelen filozofların olduğu Hindistan’da bu konuya ilgi yok denecek kadar azken Abdurrezzak Lahîcî and Feyz Kaşânî gibi Mollâ Sadrâ’nın öğrencilerinin zamanından, Mollâ Ali Nûrî, Hac Mollâ Hâdî Sebzevârî ve Mollâ Ali Müderris Tihriani¹² tarafından bu okulu yeniden canlandıran Qajar’a kadar *varlık* ve *mahiyet* üzerinde çok sayıda çalışma İran’da görünmeye devam etti.¹³ Aslında son bir kaç yıldır İran’da konu üzerinde pek çok önemli çalışma merkezlenirken İslâm felsefesinde *varlık* ve *mahiyet* konusunun önemi Modern İslâm felsefesinin bu günlerine kadar hayatta kalmayı sürdürdü.¹⁴

problemını yoğun bir şekilde açıklamış olan Mağrib’in Meşşâî okulunu söylemeye gerek yok.

¹⁰ Biz diğer bölümlerde bu okulun önemine dönmeliyiz. Corbin, *En Islam Iranien*, C. 4, s. 9-201.

¹¹ Molla Sadra *Esfâr* isimli eserinin ilk kitabının tümünü varlık tartışmasına ayırdı. *Kitabü'l-Meşâir, eş-Şevahidü'r-Rububiyye* gibi diğer bir kaç eserinde de bu konuya geri döndü. Bkz. H. Corbin *Kitabü'l-Meşâir* isimli eserin girişi, Ashtiyani’nin *eş-Şevahidü'r-Rububiyye* yayınına S. J. Ashtiyani’nin Farsça mukaddimesi ve S. H. Nasr’ın İngilizce mukaddimesi (Mashhad: Mashhad University Press, 1967); S. H. Nasr, *Sadr al-Din Shirazi and His Transcendent Theosophy*; ve F. Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra* (Albany: State University of New York Press, 1976). Bu çalışmanın yer aldığı kitabın 13. bölümünde Molla Sadra’dan daha çok bahsedeceğiz.

¹² Bkz. S. H. Nasr, “Sabziwârî”, *The Islamic Intellectual Tradition in Persia (içinde)*, s. 304–319; Nasr, “The Metaphysics of Sadr al-Din Shirazi and Islamic Philosophy in Qajar Persia,” *Sadr al-Din Shirazi (içinde)*, bölüm 6, s. 99 vd. Aynı zamanda bkz. Manuchihr Saddugi Suha, *Tarih-i Hukama wa ‘urafa-yi muta’akhhir* (Tehran: Hikmat, 1423 A.H.). S. J. Ashtiyânî aynı zamanda bir kaç tane çalışmasının mukaddimesinde bu şahıslardan bahsetti. Özellikle Sebzevari ve iki Zunuzi’ler, Bkz. örneğin Molla Abdullah Zunuzi *Lemeat-ı İlahiyye*, (Divine Splendors) (Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1976), Aştiyânî’nin Farsça önsözü ve S. H. Nasr’ın İngilizce ve Farsça mukaddimeleri, aynı zamanda bkz. Molla Sadra’nın *eş-Şevahidü'r-Rububiyye* eserine Aştiyânî’nin uzun Farsça mukaddimesi.

¹³ Bkz. örneğin, onun *Faysalat wahdat al-wujud wa wahdat al-shuhud* (Delhi, n.d.); ve onun *Lamahat, Sufism and the Islamic Tradition*, çev. G. N. Jalbani ve ed. D. B. Fry (London: Octagon, 1980). Biz bu çalışmanın 12. bölümünde bu şahısların bazısını daha fazla tartışacağız.

¹⁴ Allame Seyyid Hüseyin Tabâtabâî’nin “*Usulu felsefe ve revîşi realizm*”, Murtaza Mutahhari tarafından yapılan yorumuyla (Qum: Dar al-‘Ilm, 1332 [A. H. solar]/1953);

Varlık ve Mahiyet'in Manası

Geleneksel İslâm felsefesi - İran'da bilindiği şekliyle *Hikmetü'l-İlâhiyye* (lafzî anlamda theo-sophia) öğreticileri,¹⁵ *varlık ve mahiyet* arasındaki ayırım üzerine temellenen bir düşünce yöntemini öğrencinin zihnine aşılıyarak öğretime başlar. Onlar şeylerin (sezgi yoluyla) doğrudan idrakine müracaat eder ve iddia ederler ki algıladığı gerçekliğin doğasını anlama arayışında olan insan onun hakkında iki soru sorabilir; 1- O var mıdır? (*hel hüve*)? 2- O nedir? (*mâ hüve*)? İlk sorunun cevabı varlık veya onun zıddı ile (*adem* veya yokluk) ilgilidir. İkinci sorunun cevabı ise mahiyet (*ma hüve* veya onun dişil formu olan *ma hiye*) ile ilgilidir.

İslâm felsefesinde terimler genellikle dikkatli bir şekilde tanımlanır. Fakat varlık söz konusu olduğunda, mantıkta kullanıldığı gibi cins ve tür içerisinde onu tanımlamak imkânsızdır. Dahası, her bilinmeyen bilindiği bir şey tarafından tanımlanır. Ancak varlıktan daha genel olarak bilinen bir şey yoktur ve bu nedenle varlık başka hiç bir şeyle tanımlanamaz. Geleneksel çevrelerde söylendiği gibi herkes, küçük bir bebek bile, varlık ve onun zıddı arasındaki farkı doğuştan bilir. Bu, bir bebek ağladığı zaman süt hakkında konuşmanın fayda etmemesi fakat süt yani gerçek süt ona verilir verilmez o ağlamayı kesmesi olayıyla görülür.

Varlığı tanımlamaktan ziyade İslâm felsefecileri bir şey veya tüm sonuçların kaynağı olan 'varlık' veya bir şey hakkında bilgi vermeyi mümkün kılan 'varlık' gibi söylemlerle varlığın manasına işaret etmişlerdir.¹⁶ Mahiyet için ise "o nedir" sorusunun cevabı olarak onu net ve kesin bir şekilde tanımlamak mümkündür. Bununla birlikte, İslâm felsefesinin daha geç dönemlerinde bu kavram daha da geliştirilmiş, o nedir sorusunun cevabı olan özel manada mahiyet ve bir şeyi o şey yapan şey anlamına gelen genel manasında mahiyet arasında farklılaşma ortaya çıkmıştır. Bu ikinci anlamında mahiyet Arapça kullanımı "*mâ bihi hüve hüve*" (bir şey ne ise odur) dan türediği söylenir. Bu ikinci anlam

Seyyid Muhammed Kazım *Assâr Wahdat-i wujud wa badâ* Seyyid Celeleddin Aştîyânî (ed.), *Mujmu'ayi Athâr-i Assâr* (Tehran: Amir Kabir, 1376 [A.H. solar]), Seyyid Celeleddin Aştîyânî "*Hastî az Nazar-i falsafah wa 'irfan*" (Mashhad: Khurasan, 1379 [A. H. lunar]/1960); (Tehran: Cultural Studies and Research Institute, 1363 [A. H. solar]/1984); ve M. N. Kirmânî "*Wujud az nazar-i falsafa-yi islâm*" (Qum, n.d.), genelde İslâm felsefesinin yaşam karakterine, özelde ise *vücüd* veya *varlık* çalışmasına delalet eder.

¹⁵ Metafizik veya nihâi gerçekliğin bilimi İslâm bâtnî geleneğinde veya Sufizm'de *marifet* veya *irfan* olarak adlandırılır. Felsefe geleneğinde Arapça'da *Hikmet'ül İlahiyye* Farsça'da *Hikmet-i İlahî* olarak söylenir. Çalışmanın yer aldığı kitabın önceki bölümüne bkz.

¹⁶ Bkz. S. H. Nasr, *Islamic Life and Thought*, bölüm 17, "The Polarization of Being," s. 182–87.

varlığın zıddına değil, mahiyetin ilk anlamı olarak bir şeyin gerçekliğine (*hakikat*) atıfta bulunur.¹⁷

Varlık teriminin etimolojik kökeni söz konusu olduğunda, o bir şey hakkında “bulmak” veya “biline gelmek” anlamına sahip olan *ved* kökünden gelen Arapça bir terimdir. O etimolojik olarak “kendinden geçme” ve “keyif”¹⁸ manasına gelen *vecd* terimiyle ilgili olduğu kadar “bilinç” “farkındalık” ve “bilgi” manasına gelen *vicdan* terimiyle de bağlantılıdır. İranlı İslâm felsefecileri veya bu dili kullanan diğer felsefeciler aynı zamanda eski Farsça’dan gelen Farsça *hasti* terimini kullandılar ki bu İngilizce’de *is*, Almanca’da *ist* gibi Hint-Avrupa terimleriyle bağlantılıdır.

Geleneksel İslâm felsefesinde kullanıldığı haliyle *vücûd*, Türkçe’de basitçe varlık (İngilizce’de *existence*) olarak çevrilemez. O aynı zamanda *Vücûd*, *vücûd*, *Mevcûd* ve *mevcûd* gibi her birinin İslâm metafiziği bağlamında özel bir yerinin olduğu anlamlar içerir. “Vücûd” terimi “Mutlak ve Zorunlu Varlık (*Vacib’ul Vücûd*)” a işaret eder; “vücûd” terimi ise hem yaratılanlar hem de Zorunlu Varlığın kendisi dâhil varlığın tüm derecelerini kuşatan genel bir manadır. “mevcûd” Zorunlu Varlık’tan olan diğer tüm şeylere işaret ederken “Mevcûd” Salt ve Mutlak Varlık’dan taşan veya akan İlk’e veya Eski İslâm felsefesinde kutsal taşma “*el-Fayd Akdas*” olarak söylenen şeye işaret eder.

Teknik olarak, Tanrı vardır, fakat O’nun var olduğu söylenemez. Türkçe’deki varlık (İngilizce *existence*) teriminin, gerçekliğin zemininden veya yapısından ayrılmayı ve çekilmeyi ima eden Latince *ex sistere*’den türediğini hatırlamalıyız. İslâm felsefesinin çok zengin kelime hazinesi, vücûd kelimesini bağlama dayalı çeşitli niteleyiciler ve çağrışımlarla kullanarak tüm bu kullanımları farklılaştırırken Türkçe’deki tek varlık terimi (İngilizce’de *existence*) Arapça’da bulunan tüm bu farklı anlamları içerecek bir şekilde çevrilemez. Bu yüzden bu bölüm boyunca biz onun özel bir Türkçe çevirisinden ziyade Arapça “vücûd” terimini kullanacağız. Hem *Vücûd*’dan türemiş büyük felsefi öneme sahip başka terimler de var, özellikle “mevcud” (*existent*) terimi gibi ki bu terim İslâm felsefesinin daha sonraki dönemlerinde “varlığın faaliyeti” olarak net bir şekilde ‘vücûd’den ayrılmıştır. Müslüman metafizikçiler *ens* ve *actus essendi* veya *Sein* ve *Dasein* arasındaki farkı çok iyi bildiler ve nihayetinde

¹⁷ T. Izutsu oldukça doğru bir şekilde ‘mahiyeti’ ilk anlamında “quiddity” olarak ve ikinci anlamında “essence” olarak tercüme etti. Bkz. “Fundamental Structure,” s. 73.

¹⁸ Bu oldukça dikkat çekicidir ki bu üç terim *vücûd*, *vicdan* ve *vecd* Hinduizm’deki ünlü *sat*, *chit* ve *ananda* çok yakından benzer, Gerçekliğin metafizik karakteri ve Tanrı’nın bir adı olduğu düşünülen *satchitananda* onların birleşimidir. Bkz. S. H. Nasr, *Knowledge and the Sacred*, s. 1.

yine modern Batı *Varlık Felsefesi* ve Varoluşçuluk'a varan Batılı filozoflardan çok daha farklı sonuçlara neden olan bir yolu takip ettiler.¹⁹

Varlık ve Mahiyet Arasındaki Ayrım

İslâm ontolojisinin başlangıç noktası, Aristo metafiziğinin tersine, bir şeyin vücûdunun, mevcûd olmasının ve o şeyin birliğinin aynı olduğu mevcûdlar dünyası değildir. Aristoteles için dünya, var olmayan olamaz. Bu zihinsel olarak kırılamayan ontolojik bir bloktur. Bu yüzden *varlık* ve *mahiyet* arasındaki ayrım herhangi çok da büyük bir öneme sahip değildir. İslâm düşüncesi için bunun aksine dünya ile varlık (vücûd) aynı anlamda değildir. Dünya tek ebedî gerçeklik olan Tanrı tarafından varlık verilmesi anlamında ontolojik bir eksiklik (*fakr*) içindedir. Tüm diğer varlıklar varlığa gelir ve yok olur. *Varlık* ve *mahiyet* arasındaki kavramsal fark önemsiz olmaktan uzak büyük bir önem kazanır ve gerçekliğin doğasını anlamak için bir anahtar olur. Varlığı anlama konusunda İbn Sînâ ve Aristoteles arasındaki fark aslında daha çok İbn Sînâ'nın felsefe yaptığı dünyadaki peygamberlik mesajı ile ilgilidir.

Geleneksel İslâm felsefesine göre akıl (*el-akl*) herhangi bir şeyin *varlığı* ve *mahiyeti* arasında net bir şekilde ayırabilir. Fakat bu ayrım onların yer itibarıyla tek obje olarak buldukları dış dünyada değil zihnin taşıyıcısının içindedirler. Biri belirli bir nesneye nispetle “o nedir?” sorusunu kendine sorduğu zaman ona verilen cevap nesnenin varlığını veya yokluğunu düşünmekten tamamen farklıdır. Zihin, bir şeyin mahiyetini, mesela insanın, saf ve tam bir şekilde, herhangi bir varlık formunda farklı olarak düşünme gücüne sahiptir. Mahiyet böylece zatında ve zatıyla (*min haysü hiya hiya*) düşünüldüğünde, İslâm felsefesinde, İbn Sînâ terminolojisindeki şekliyle “doğal tümel” (*el küllî el tabî'î*) olarak da adlandırılır. Mahiyet aynı zamanda zihinsel bir varlığa sahip olarak zihinde ve maddi bir varlığa sahip olarak dış dünyada da görünür. Fakat kendi zatında, herhangi bir varlıkla bağlantısız olarak düşünülebilir.²⁰ Mesela zihin insanın mahiyetini düşündüğünde, bu mahiyet insanın var olup olmamasından bağımsız bir tanıma sahiptir.

Bununla birlikte mahiyet, varlığın bileşenlerinden biri olarak yine varlığı dışta bırakır. Veya geleneksel terminolojiyi kullanırsak, varlık mahiyetin *mukavvimi* değildir. Şu anlamda ki hayvan rasyonel hayvan olarak insanın tanımında içerildiği haliyle, insan mahiyetinin *mukavvimi* veya bileşenidir. Bir mahiyette varlıkla ilgili veya o mahiyetin varlığını zorunlu kılan hiç bir şey yoktur. Bu ikisi nedenleri bakımından tamamıyla farklı iki kavramdır. Belirli bir

¹⁹ Molla Sadra'nın *Kitabü'l-Meşâir*'ine girişinde, Martin Heidegger'i Fransızca'ya çeviren ilk kişi olan H. Corbin İslâm felsefesi ve varlık konusunda Heidegger'in düşüncesi arasında derin bir mukayese yaptı.

²⁰ Mahiyeti düşünmek için üç yol vardır, yani zâtında, zihinde ve dış dünyadaki gerçekliğinde denilir. Bkz. Izutsu, “The Fundamental Structure,” s. 65.

mevcudun varlığının nedenleri onun fail ve gaye nedenleri ile madde iken bir mahiyetin nedenleri o nesnenin tanımını oluşturan elementler, yani cins ve türdür.²¹ Dolayısıyla, bir mahiyetin var olması için varlık ona eklenmeli yani dışarıdan ona yapışık olmalıdır.

İslâm düşünce tarihinde ve elbette modern İslâm felsefesi çalışmalarında, bu ayırım hakkında ve *varlık - mahiyet* arasındaki ilişki hakkında bir yanlış anlaşılma sık sık görülür. Bu nedenle şunu vurgulamak lazım ki İbn Sînâ ve onun takipçileri biri mahiyet diğeri varlık olmak üzere dış dünyadaki nesnelere birbirine yapışan ve bazı felsefeciler tarafından yanlış olarak birleşik çiftler (*zevk-i terkîbî*) olarak atıfta bulunulan iki gerçeklikten bahsetmediler. Onlar daha ziyade, felsefî çalışmalarında ayrı ayrı çalıştıkları vücûd ve mahiyeti kavramsal olarak analiz etmeye tekil maddî dış obje ile ens veya mevcûd ile başladılar.²² Bu kavramlar, yalnız mevcûdların öyle-liği ve var-lığı arasındaki bağlantıyı değil, aynı zamanda şeylerin ontolojik kökeni ve birbirleri ile alakalarını anlamak için anahtar rolü oynar. Bunu özellikle Sadreddin eş-Şirazi'nin aşkın felsefesinde (teosofi) görürüz.

Varlığın Arızılığı Problemi

İbn Sînâ'dan sonra onu takip eden ilgili filozofların problemlerinden biri varlığın mahiyete ilişkin bir *araz* olup olmadığıdır. Fahreddin Râzî ve diğer bazı daha sonraki Müslüman düşünürler, İbn Sînâ'nın, varlığı araz olarak aldığını söylerlerken, Latin Batı'da İbn Sînâ'nın *Şifâ*'daki²³ tezini hatalı yorumlayan İbn Rüşd sebebiyle Latin Avrupa'da Latin İbn Rüşdçü Brabant Siger ve hatta St. Thomas gibi filozoflar, İbn Sînâ'nın varlığı mahiyete ilişkin bir araz olarak anlamlandırdığını düşündüler. Eğer biz arazî olmayı diyelim ki bir rengin arazî olmasındaki gibi ve o rengi taşıyan ahşabı rengin dışarıdan kendisine iliştiği madde olarak alırsak (Skolastiklerin söylediği gibi; *en in alio*) o zaman başa çıkılmaz problemler doğar. Arazın meydana geldiği yer ve konumu olan ahşapta

²¹ *Varlık ve mahiyet* arasındaki farkın İbn Sînâ'da belirgin bir özeti ve net bir yorumu için bkz. *İşârât vet-Temhîhât* (Cairo: Dar al-Ma'ârif, 1960), C. 1, s. 202-03.

²² İslâm felsefesindeki klasik eserler genellikle mahiyet ile ilgili olan ve varlık ile ilgili olan prensipler için ayrılmış farklı bölümlere ve parçalara sahiptir. Varlığın ilkeleri (*ahkâm'ül vücûd*) olumlu (icâbî) ve olumsuz (selbî) şeklinde ayrılmıştır. İlki birlik ve çokluk, nedensellik, potansiyellik, gerçeklik vb. gibi ve olumsuz olan ise varlığın tanımı yoktur, onun hiçbir parçası yoktur vb. gibi konular ile ilgilidir. Mahiyetin ilkeleri ise mahiyetin basit ya da bileşik olup olmadığı veya tür, cins veya onların arasındaki özel fark vb. şeylerle ilgilidir. Bkz. S. H. Nasr, *Islamic Life and Thought*, bölüm 17, s. 182 vd.

²³ *Şifâ*'dan ünlü bir cümle, “bu mahiyetler kendinde mümkün mevcûdlardır ve varlık dışardan onlara âriz olur” bu yanlış anlamının ana kaynağı olmuştur. Bkz. Izutsu, “The Fundamental Structure, s. 109-10, onun bu pasajda Aştîyânî'nin tartışmasından bahsettiği yer. Bu çalışmanın yer aldığı kitabın 6. bölümünde yer alan “varlık bir âraz mı?” başlığında Izutsu, İbn Sînâ'nın varlığın arazılığı iddiasının yanlış anlaşılmasının nedenini ve bu problemin mükemmel bir özetini vermişti.

bu araz meydana gelsin ya da gelmesin madde vardır. Ahşap kırmızı ya da yeşile boyanıp boyanmadığına bakılmaksızın gerçek bir maddeye sahiptir ve ahşap olarak kalır. Ahşap bir varlığa sahiptir ve sadece daha sonraki bir evrede renk arazı ona ilişir.

Varlık hususunda, varlık arazının meydana gelmesinden önce mahiyetin ne olduğunu açıklama gibi bir problem doğar. Eğer o zaten mevcûd ise o zaman varlık daha önce meydana gelmiş olmalı ve bu da sonsuza kadar geri götürülebilir. Eğer mahiyet mevcûd olmamış olsaydı, o zaman daha sonra kırmızı ya da yeşile boyanabilen ahşabınki gibi bir gerçekliğe sahip olamazdı.

Varlık durumunda, araz kelimesinin sıradan anlamıyla alan bu tür bir İbn Sînâ yorumu, *Şifâ*'da varlık ile bağlantılı olarak kullanılan araz teriminin İbn Sînâ tarafından tamamen açıklamamasından kaynaklanmaktadır. Fakat *Tâlikat* adlı eserinde ki Latin Avrupa'da bilinmemesine rağmen İslâm'ın doğu topraklarında ve özellikle İran'da sonraki İbn Sînâ felsefesi üzerinde büyük etki eden bir kitaptır, İbn Sînâ varlık ile ilgili olarak kullanılan arazı netleştirir ve arazı genelde anlaşıldığı gibi maddeyle ilişkili olan arazı kastetmez. Açıkça ortaya koyduğu üzere, varlık sadece özel bir anlamda bir arazdır. İbn Sînâ der ki;

“Tüm arazların zatlarının varlığı, onların iliştiği maddenin varlığıdır, bir araz hariç, o da varlıktır. Bu fark, diğer tüm arazların mevcûd olması için bir maddeye ihtiyaç duyarken, varlığı var olması için herhangi bir varlığa gereksiniminin olmamasından kaynaklanır. Bu yüzden, onun bir maddede varlığının (diğer bir deyişle varlık adı verilen bu hususi arazın varlığının) bizzat varlık olduğunu söylemek uygun değildir. Yani varlığın, beyazlığın bir varlığa sahip olduğu gibi varlığa sahip olması söz konusu olamaz. Varlığın araz olması hakkında söylenebilecek şey bunun tam aksine onun bir maddede var olmasının bizzat o maddenin var olduğudur. Varlık dışındaki tüm arazların ise bir maddede var olmaları o arazın var olması demektir.”²⁴

Şunu belirtmemiz lazım ki tüm bu analiz kavramsaldir ve vücûdsuz mahiyetin bulunamayacağı dış dünyaya dayalı değildir. Hem İbn Sînâ'nın Latin yorumcularının hem de bu noktada İbn Sînâ'yı yanlış anlayan Fahreddin Râzî ve İbn Rüşd gibi müslüman düşünürlerin aksine, Nasireddin Tûsî İbn Sînâ'nın niyetinin tamamen farkında olarak şöyle der:

Mahiyet zihin dışında hiç bir zaman varlıktan bağımsız olamaz. Ancak bu, mahiyet zihinde varlıktan ayırılır anlamında alınmamalıdır. Çünkü zihinde varlığın kendisi bir tür varlıktır, yani zihni varlık, tıpkı dış dünyada varlığın harici varlık olması gibi. Yukarıdaki ‘mahiyet zihinde varlıktan bağımsızdır’ beyanı,

²⁴ Izutsu, “The Fundamental Structure,” s. 110–111. Bu İslâm felsefesinin daha sonraki tarihi ile ilgili olarak bildiğim kadarıyla, Molla Sadra'nın *Kitabü'l-Meşâir*'de bunun gibi çoğu pasajda bahsettiğini belirtmek ilginçtir.

aklın öylesi bir doğası vardır ki varlığı dikkate almaksızın o mahiyeti gözlemleyebilir anlamında anlaşılmalıdır. Bir şeyi düşünmemek onun var olmadığını düşünmekle aynı şey değildir.²⁵

Varlığın araziliğini İbn Sînâ'nın öğretilerini takip eden daha sonraki İslâm felsefesi geleneğinde anlaşıldığı gibi anlamak için, şu hatırlanmalıdır: zihnin taşıyıcısında, veya aklın gerçekliğin doğasını dış dünyada değil kendi zatında analiz eder şekilde, mahiyet salt bir şekilde kendi olarak ve varlığın ona dışarıdan eklendiği veya ilişitirildiği şeklinde düşünülebilir. Bununla birlikte, en azından, biraz sonra göreceğimiz varlığın önceliğini (*asalet ül-vücud*) savunan okula göre, Mahiyyât (mahiyet'in çoğulu) dış dünyadaki varlıklara eklenir veya ilişitirilir. Mahiyyât dışsal sınırlamalar veya varlığın determinasyonu olarak değil fakat içsel olarak kendilerinde hiçbir şey ve sadece tek başına gerçekliğe sahip olan varlıkla ilişkileri itibariyle bir gerçekliğe sahip olarak anlaşılmalıdır.

Zorunluluk Mümkünlük İmkânsızlık

İslâm varlık felsefesinde temel ayrımlarından biri zorunlu (vücub), mümkün veya imkân (*imkân*) ve imkânsız (*imtinâ*) arasındadır. Bu ayrım ilk kez İbn Sînâ tarafından mükemmel şekilde formüle edilmiş ve çalışmalarının çoğunda²⁶ açıklanmış olarak İslâm metafiziğinin anlaşılması için temel hale gelerek gelenekte üç hal adını almıştır. Aslında, Zorunlu Varlık (*Vacib 'ül-Vücûd*), ki Tanrı için kullanılan felsefi bir terimdir, İslâm teologları, hukukçular ve sıradan vaizler tarafından yoğun bir şekilde yüzyıllar boyunca kullanılacak kadar tek seferde hem felsefi hem teolojik bir öneme sahiptir.

Eğer biri zihnin taşıyıcısında bir mahiyetin zatını düşünürse, üç durumdan birinin doğru olması gerekir.

- 1- O var olabilir veya var olmayabilir. Her iki durumda da bir mantıksal zıtlık olmaz.
- 2- O var olmak zorundadır çünkü eğer var olmazsa mantıksal bir zıtlık ortaya çıkar.
- 3- O var olamaz çünkü eğer var olmuş olsaydı mantıksal zıtlık meydana gelirdi.

İlk kategoriye mümkün, ikincisine vacip, üçüncüsüne mümteni denir. Bir insanın, bir atın, bir yıldızın mahiyetinde olduğu gibi hemen hemen tüm mahiyetler mümkündür. Biri zihinde bir insanın mahiyetinin zatını düşündüğü

²⁵ Tûsî'nin *Şerh-ül İşârât*'ından çeviri, İzutsu, s. 105. Biz vücûd-u zihni'yi çevirirken Profesör İzutsu dipnotlarının birinde alternatif çeviri olarak zihni varlığa atıfta bulunmasına rağmen onun yazıda tercih ettiği mantıkî varlık'dan ziyade *zihni varlık*'ı tercih ederek küçük bir değişiklik yaptık.

²⁶ Bkz. örneğin, *Şifâ, Metafizik* (Tehran: Lithograph edition, 1305/1887), s. 597 vd; ve *Necât* (Cairo: Muhyî al-Dîn Sabrî al-Kurdî, 1938), s. 224 vd.

zaman, bir varlığa sahip olsun ya da olmasın mantıksal olarak bir zıtlık doğmaz. Yaratılmış düzendeki her şey mümkünlük durumuna dâhildir ki evren veya Tanrı dışında var olanların tümü (*ma siva'ul-lah*), genelde mümkünler dünyası (*âlem el-mümkinât*) olarak adlandırılır.²⁷

Varlığının varsayımı mantıksal bir çelişki içeren belli mahiyetleri düşünmek de akıl için mümkündür. Geleneksel İslâm düşüncesinde örneğin genellikle Şarîk-el Barî, yani Tanrı'nın ortağı, böyledir. Böylesine bir örnek modern akıl için çok açık olmayabilir. Fakat başka örnekler verilebilir; niceliksel olarak parçalarının toplamından daha büyük olabilen bir miktar gibi, gerçekte imkânsız olduğu halde zatında imkânsız değildir.

Son olarak, zihin, zorunlu bir varlığa sahip olması gereken bir mahiyeti düşünebilir ki bu durumda o, kendisi vücûd olan bir mahiyettir. O, mahiyeti vücûd olan Gerçeklik'tir, O, yokluğu mümkün olmayan Zorunlu Varlık'tır (*Vacib-ül Vücûd*). Dahası Kur'ân'ın Tanrı'nın birliği doktrini ile uyum içinde olan çok sayıda argüman tek Vacib-ül Vücûd olacağını kanıtlamak için verilmiştir. Özgürlükte olduğu gibi, nihai anlamda zorunluluk mahiyeti yalnızca Tanrı'ya aittir. Yirminci yüzyılın başlarında varlığın aşkın birliği okuluna mensup olan geleneksel İslâm felsefesi büyüklerinden biri olan Mirza Mehmet Aştîyânî, bir ömür çalıştıktan sonra varlık veya zorunluluğun varlığın zatından başka bir şey olmadığını keşfettiğini sonunda keşf etti.

Bu aklın taşıyıcısı hakkındaki analiz, zaten bir varlığa sahip olan dış dünyadaki objelerle çelişiyor gibi görünebilir. Birisi onların hala mümkün varlıklar olduğunu söyleyebilir mi? Bu soru özellikle birisi çoğu İslam felsefesi ekolünün paylaştığı 'var olması gereken yok olamaz' kuralını hatırladığı zaman uygun olur. Nasireddîn Tusî bu doktrini ünlü şiirinde şöyle özetliyor;

Var olanlar var olması gerektiği gibidir
Var olmaması gereken böyle var olmayacaktır.²⁸

Bu problemin cevabı, bir nesnenin mahiyeti ile onun dış dünyadaki varlığı arasındaki farkta bulunur. Zatında, bir mahiyet olarak, Tanrı hariç her bir nesne

²⁷ Mümkün ve imkân her ikisi de, gerçekleşmesi mümkün olabilen ihtimalle ilgili olan ve bir mevcûd'da gizli ihtimallere atıfta bulunan şekilde ayrı bir manaya sahiptir. İhtimal ve imkânın her ikisinin de daha ziyade güç anlamını taşıyan Latince *posse* kelimesinden türetilmiş olması ilginçtir. Bu anlamda olasılık, İlâhî'nin gizli yaratıcı gücüyle ilgilidir. Fakat burada genişletilemeyen bu temel metafizik sorunun derinlemesine bir tartışması için bkz. Frithjof Schuon, *From the Divine to the Human*, "The Problem of Possibility," s. 43-55.

²⁸ Tûsî'nin bu şiirde kastettiği mana, felsefi ve teolojik ilgileri olmasına rağmen determinizm ve kader problemi ile karıştırılmamalıdır.

mümkündür (*mümkün ül-vücûd*). Fakat o şimdi varlık kazandı ki, bunun için zatından başka bir gerçekliğin faaliyetine ihtiyaç duyar. Bu nedenle mevcûdlar kendisinden başka bir aracıyla zorunludur (*vacib bil gayr*). Onlar bir varlığa sahip olmaları gerçeğine binaen mevcûd olarak zorunludurlar fakat Zorunlu Varlık'ın tam tersine mahiyet olarak mümkündürler. Çünkü Zorunlu Varlık kendisi dışında bir aracı ile değil kendi zatında zorunludur.

Zorunluluk ve mümkünlük arasındaki fark varlığa getirme (*icad*) ve yaratmanın yalnız Allah'a ait olduğu İslâmî bir bakış ile mükemmel bir uyum içerisindeki bir evren görüntüsünü mümkün kılar. O ol der ve olur. Evrendeki her şey herhangi bir varlığa sahip olmama anlamında muhtaçtır. O, mahiyetlere vücûd bahşeder ve var olmama karanlığından varlığın ışığına getirir. Onlar zatlarıyla mümkünlük çıplaklığında sonsuza kadar kalırken onları zorunluluk örtüsü ile kaplayan Zorunlu Varlık'tır.

Varlığın Mefhumu ve Gerçekliği

Ortak köklerine ve İslam felsefesinin Latin skolastisizmi üzerinde dikkate değer etkisine rağmen İslâm felsefesi Ortaçağ sonrası Batı felsefesinden neredeyse her alanda farklı bir yol izledi. Ontoloji konusunda farklılıkların çoğu İslâm ve Batı düşüncesi yollarının ayrıldığı daha sonraki yüzyıllara aittir. Bu önemli farklılardan biri, geç dönem Batı düşüncesinde olduğundan çok farklı bir şekilde tartışılan geç dönem İslâm metafiziğinin varlığın mefhumu (*mefhum*) ve gerçekliği (*hakikat*) arasındaki farkı ele alış tarzı ile ilgilidir.

İslâm felsefesinin bazı batı felsefesi ekollerine benzer bir takım ekolleri var ki onlar varlığı herhangi bir dış gerçeklikle bağlantısı olmayan sadece var olanları içeren, yalnızca soyut bir kavram olarak düşünür. Buna rağmen İslâm felsefesinin en önemli okulu, varlığın kavramı ile ona tekabül eden gerçeklik arasında net bir şekilde ayırım yapan Sadreddin Şîrâzî'nin etkisi altında daha sonraki yüzyıllar boyunca gelişti. Varlığın gerçekliği, en belirgin olmakla birlikte tüm gerçekliklerin en ulaşılmazıdır, Varlık kavramıysa tüm mefhumların en geneli ve en bilinenidir. Aslında o aydınlanmadan ve keşften kaynaklanan bilgiye sahip olanlara için tek gerçekliktir.²⁹

Varlık ve mahiyet hakkında daha sonraki tüm tartışmalar, akılda var olanlar yani varlık kavramı ve dışarıda var olan ve harici olarak bilinebilen, tecrübe edilebilen, insana varlık ondan ne talepte bulunursa kendisini ona

²⁹ Sebzevarî *Şerh-i Manzume*'nin en iyi bilinen bölümlerinden birinde şöyle söyler; (*mafhîmu min a'rafi'l-ashyâ-i, wa kunhuhu fi ghâyatî'l-khifâ'-i*) En iyi bilinen şeylerden biri onun düşüncesidir, Fakat onun en derin gerçekliği (*kunh*) aşırılıkta gizlidir. *Şerh-i ghurar al-farâ'id* veya *Şerh-i Manzume*, bölüm 1 "Metaphysics," M. Mohaghegh ve T. Izutsu (eds.) (Tehran: McGill University Institute of Islamic Studies-Tehran Branch, 1969), s. 4. Kunh terimi Sebzevarî tarafından *hakikat* ile eş anlamlı varlık olarak kullanılır.

uydurma isteği sağlayan varlıklar yani varlığın gerçekliği arasındaki ayrımın ışığında anlaşılabilir. Bu noktada felsefe ve gnostisizm buluşur ve en üstün tecrübe manevî pratik ile mümkün olur ki bu, felsefecilerin kavramsallaştırmalarının temelini oluşturan sürekli mevcûd olan gerçeği temsil eder.

Aynı zamanda bu varlık tecrübesinin ışığındadır ki İslâm metafiziği her zaman *ens* ve *actu essendi* arasındaki farkındalığı sürdürmüştür bu İslâm metafiziği nesnelere sadece mevcûd objeler olarak değil varlığın eylemleri (latince; *actu*) olarak görür. Eğer İslâm felsefesi, batı felsefesinin yaptığı gibi giderek artan bir ilgiyle maddi nesnelere dünyasına veya bazı Fransız felsefecilerin *la chosification du monde* dedikleri şeye, hareket etmediyse bu hep varlığın gerçekliğinin tecrübesinin daima var olan bir element olarak, İslâm felsefecilerinin çoğunluğunun kurgusal akıllarını, hem varlık faaliyetiyle kendi varlığına sahipmiş ve Mutlak Varlık'dan bağımsızmış gibi görünen varlıkları karıştırmaktan hem de varlık konsepti ve onun kör eden Gerçekliğinin farkını anlayamamaktan kurtarmıştır.³⁰

Varlığın Birliği Dereceliği ve Önceliği

Varlığın Aşkın Birliği (Vahdet-i Vücûd)

Metafizik alanında ve özellikle ontolojide İslâm felsefesinin en parlak dönemi İran'da geç dönemde kurulan ve daha önce bahsettiğim gibi, şimdi İsfahan okulu³¹ olarak bilinen o okulda onun kurucusu Mir Damad ve önde gelen lideri Sadreddîn Şîrâzî ile dir. Bu hakiki bilginin çoğu yazdıklarında, İbn Sînâ ve Fârâbî'nin sıkı mantık tartışmaları, Gazzâlî ve Fahreddin Râzî'nin eleştirileri, Şehâbeddin Sühreverdî'nin işrâk doktrinleri, İbn Arabî ve Sadreddin Konevî gibi gnostik üstadlar tarafından formüle edilen Süflerin en üstün tecrübî bilgisi, Şii imamların söyledikleri ve hadislerin yanı sıra Kur'an'ın iç öğretileri olan onların birleştirici çizgisi geniş bir sentez içinde birleşmiş oldu.³² *Varlık ve mahiyet* hakkındaki tüm tartışmalar Sadreddîn'in varlığın önceliği (*asale*) dereceliliği (*teşkil*) ve birliği (*vahdet*) üzerine temellenen metafizik doktrininin mükemmel sentezinde bulunan (ki yukarıda özetlediğimiz şey) 10/16. yy. larda İsfahan okulunun ortaya çıkışına yani yedi yüzyıl kadar sürmüştü.

³⁰ Molla Sadra'nın *Kitabü'l-Meşâir*'ine mukaddimesinde Heidegger'in düşüncesiyle uğraşmasının yanı sıra Corbin, İslâm düşünce tarihinde ontolojinin seyri ve Batı arasında mükemmel bir karşılaştırma sağlar. Aynı zamanda bkz. Alparslan Açıkgenç, *Being and Existence in Sadra and Heidegger: A Comparative Ontology* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1993).

³¹ 1980'lerden beri Şii'liğe ilginin yükselmesiyle, "İsfahan okulu" teriminin politikleşmiş kullanımı başlangıçta kendim ve Corbin tarafından türetilmiş olan terimin kullanılmasından çok farklı bir bağlamda moda haline geldi.

³² Bu çalışmanın 12. bölümüne bkz.

Varlığın aşkın birliği (*Vahdet-i Vücûd*) söz konusu olduğunda, bu doktrinin muhakeme sonucu değil iç tecrübe ve idrakin sonucu olduğu başta söylenmelidir. Eğer doğru anlaşılırsa İslâm'ın en temel mesajı olan birliği (*Tevhid*) ve onun en salt şekilde ifadesi olan Kelime-i Şehadet'in (*Lâ ilâhe illallah-Allah'tan başka ilah yoktur*) içinde yer alır. Bu formül tüm metafiziğin bir sentezidir ve kısaca ifade edilmesine rağmen tüm "İlahî birlik doktrini" prensibini ve Birliğin kör edici Gerçekliğinden kaynaklanmadan önce hiçbir şey olan- çokluğun meydana çıkmasını içerir. Sûfiler ve Şii mistikler ve gnostikler "varlık ve gerçeklik haricinde İlah nedir?" sorusunu sordular. Birtakım manevi pratiklerle kendilerini temizleyerek şehadetin tam manasını anladılar ve varlık veya gerçekliğin yalnızca Tanrı'ya ait olduğunu, O'nun yalnızca bir değil, aynı zamanda tek nihai gerçeklik olduğunu ve varlığa sahip olduğu görünen her şeyin kaynağı olduğunun künhüne vakıf oldular. O bütün varlıklardan aşkın iken tüm varlık Tanrı'ya aittir. Bizzat Kur'an bu mistik doktrini birçok şekilde açıklar: 'Evvel ve ahir içe ve dışa' veya 'nereye dönersen dön Allah'ın yüzü oradadır'.³³

Varlığın birliği veya varlığın aşkın birliği deneyimi herkes için aynı anlamda değildir. Daha ziyade o insan varlığının en büyük başarısıdır. En üstün meyvesi ve aynı zamanda gnostiklerin amacı veya ilahi bilgi, yalnızca zor manevi pratikler ve iç disiplin ile ve tabii ki Tanrı'nın inayeti ve onayıyla elde edilebilir.³⁴ Oysaki bu tecrübenin imkânı İslâm tarihi boyunca diğer bağlantılı geleneklerde her zaman bulunmuştur. Onun gerçekleşmesi ki kaçınılmaz olarak insan tecrübesinin bir meyvesidir, felsefe üzerinde en derin etkiyi uyandırmıştır. Fakat tecrübeyi, dış duylardan edinilen ve salt nesnelere veya şeylerin varlığıyla sınırlanan modern Batı medeniyeti gibi bir medeniyetle, en üstün tecrübe olarak tek tek varlıklar üzerine değil, hareketiyle bütün mahiyetleri varlığa getiren Saf Varlık'ı tecrübe eden peygamberlik hakikatinin alınmasının hâkim olduğu geleneksel İslam medeniyetinin meyveleri ne kadar farklıdır ki bu ikinci tecrübeye kalbin iç melekesi aracılığı ile ulaşılabilir.

Fakat Vahdet-i Vücûd doktrini doğası gereği manevi ve entellektüel seçkinlere has mistik bir doktrin olduğu için, İslâm tarihi boyunca farklı seviyelerden zahir ulemanın itirazlarıyla karşılaşırken, modern dönem boyunca da Batılı oryantalistler tarafından inanılmaz bir yanlış anlaşılmaya maruz

³³ *Vahdet-i vücûd* doktrini için bkz. Martin Lings, "A Sufi Saint of the Twentieth Century" (Los Angeles: University of California Press, 1971), bölüm 5; Titus Burkhardt, "An Introduction to Sufi Doctrine", çev. D. M. Matheson (Wellingborough: Crucible, 1990), bölüm 7; T. Izutsu, "The Basic Structure of Metaphysical Thinking in Islam," M. Mohaghegh ve H. Landolt (eds.), *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism* (Tehran: McGill University Institute of Islamic Studies, Tehran Branch, 1971), s. 39-72.

³⁴ Manevi (iç) disiplin olmaksızın sezgisel olarak *vahdet-i vücûd* bilgisini kavramış olanlar elbette var fakat onlar için var olmak zorunda olan bir kaç istisna var.

kalmıştır. Zahir ulemasından kimi Vahdet-i Vücûd takipçilerini Tanrı'yı cisimleştirme, inançtan yoksun olma ve kâfirlik vb. şeylerle suçladılar. Oryantalistlerse, panteizm, monizm ve bunun gibi Batı felsefesi bağlamında ve Hristiyan teolojisinde olumsuzlanan bu terimleri, onlara eklenen tüm teolojik lanetlemeleri de katarak Vahdet-i Vücûd doktrin ve tecrübesini karalama yoluna gittiler.

İlk sufiler ve gnostikler Vahdet-i Vücûd'dan sadece ima yoluyla ve muğlâk ifadelerle Allah'ın tecellisi ifadesiyle bahsettiler.³⁵ Altı/on iki ve yedi/onüçüncü yüzyıllarda Ebu Hamid Gazzâlî, İbn Seb'in ve özellikle İbn Arabî okulunun takipçileri gibi şahsiyetler bu doktrini daha açık bir şekilde formüle ettiler. Vahdet- Vücûd, bundan kısa bir süre sonra tasavvufta baskın metafizik doktrin haline geldi. Tabi ki tüm sufiler tarafından kabul edilmedi. Onlardan bazıları, Vahdet-i Vücûd doktrininin aydınlanmanın (ışrak) ve ilahi keşiften kaynaklanan varlık bilgisinin (ilm-i huzuri) meyvesi olduğu gerekçesiyle belli bir derecenin ötesinde açıkça beyan edilemez olduğunu düşünüp, bu konuda sessiz kalmayı tercih etti. Böyle bir davranış gnostiklerin en büyük müridlerden bazısının davranışlarında görülebilir. Fas'dan Yemen'e bugüne kadar kalan en önemli sufi tarikatlarından biri olan Şadhiliyye sufi tarikatının kurucusu Şeyh Ebu Hasan Ali Şâzili bunlardan biridir. Bir tasavvufi tarikata mensup iken açıkça bu doktrine karşı çıkanlara en önemli örneklerden biri ise Kadiri tarikatından Takıyyuddîn İbn Teymiyye'dir ki İbn Arabî'nin söylemlerine şiddetle karşı çıktı.

Vahdet-i Vücûd doktrinine, öznenin kutbunu nesneyle değiştirip Vahdet-i Şuhûd (bilincin birliği) olarak bilinen doktrini formüle ederek karşı çıkanlar da vardı. 8/14 yy. da Alâüddeve Simnânî tarafından kurulan bu okulun, 10/16 yy. da Hindistan yarımadasında Vahdet-i Şuhûd'un en geniş kabul edilmiş formüllerinden birini sağlayan Şeyh Sirhindî'yi içeren pek çok takipçisi oldu. Aslında müslüman Hindistanın entellektüel tarihinin çoğu, yalnızca din alanında değil aynı zamanda İslâm toplumunun siyasi ve sosyal yaşamında yansımalarıyla Vahdet-i Vücûd ve Vahdet-i Şuhûd doktrinleri arasındaki tartışma etrafında döner.³⁶

İslâm dünyasının kendi merkez topraklarında Vahdet-i Vücûd doktrini İbn Arabî'nin daha sonraki yorumcularının ve onun kendi öğrencisi Sadreddin

³⁵ Bkz. Carl Ernst, "Words of Ecstasy in Sufism" (Albany: State University of New York Press, 1985).

³⁶ Bu iki öğretiyi ve onların sentezi üzerine bir girişim için bkz. Mir Valiuddin, "Reconciliation between Ibn Arabî's *Wahdat al-Wujud* and the Mujaddid's *Wahdat al-Shuhud*," *Islamic Culture* 25 (1951), s. 43–51. Uzlaşma konusundaki bu girişim Şeyh Veliyyullah'a kadar gider.

Konevî'nin yanısıra Muayyid al-Dîn al-Cendî³⁷, Afif al-Din al- Tilimsani, Davud el-Kayserî, 'Abdurrahmân Câmî ve bunun gibi şahısların çalışmalarında geniş yer buldu.³⁸ Bu doktrin aynı zamanda felsefecilerin ve hatta din âlimlerinin özellikle Seyyid Haydar Âmulî³⁹ ve İbn Turk İsfehânî⁴⁰ gibi şii figürlerin de dikkatini çekmeye başladı. Aslında İslâm felsefesinin, marifete ve onunla birlikte gelen tecrübî (experiential) bilgiye kendini gittikçe daha çok adasa da⁴¹, tüm metafiziğinin temeline Vahdet-i Vücûd doktrinini koyan Sadreddin Şîrâzî'yle birlikte Vahdet-i Vücûd'un manasının felsefi yorumları daha yaygın hale geldi.

Elbette Vahdet-i Vücûd'un birkaç farklı yorumu var. İbn Arabî okulunun çoğu gnostiği için yalnızca Tanrı'nın varlığa sahip olduğu söylenebilir. Ondan başka hiçbir şey varlığa sahip değildir ki cüz'i bir varlığın Mutlak Varlıkla nasıl ilişkili olduğu sorusu ortaya çıksın. Fakat Molla Sadra ve onun takipçileri için Vahdet-i Vücûd'un en genel manası şudur; Mutlak Varlık tüm varlıkların varlığın sudurunu tüm mahiyetler üzerine bahşeder. Bu, tüm varlığın, Varlık güneşinin huzmeleri ve ondan doğanlar olması gibidir. Hiç bir şey onun kendi zâtı gibi herhangi bir varlığa sahip değildir. Molla Sadra, Vahdet-i Vücûd'u göstermek için geniş ve ayrıntılı bir felsefi yapı ortaya koydu. Fakat onun amacı gerçekten akla rehberlik etmek ve nihayetinde yalnızca sezgisel olarak yakalanabilen bir bilgi için akli hazırlamaktı. Akli bu aydınlanmayı almaya ve idrake hazırlamak anlamında felsefenin rolü özünde muhakeme sonucu değil gerçeğin test edilmesi sonucu edinilecek bir bilgiyi kazanmak için akli etkinleştirmektir.

³⁷ Bkz. el-Cündî, *Şerhu fusus el-hikem*, ed. S. C. Aştîyânî (Mashhad: Mashhad University Press, 1361[A. H. solar]/1983). Aştîyânî'nin kendi çalışması "*Hasûl az nazar-i falsafah wa irfan*" *Vahdet-i vücûd* üzerine çeşitli görüşlerin iyi bir özetini içerir ve konunun bu güne kadar nasıl hayatta kaldığını gösterir.

³⁸ William Chittick, Camî'nin "*Nakdû'n-Nusus fî Şerhi Nakşi'l-Fusus*" eserine yazdığı mukaddimeyi içeren çok sayıda çalışmasını bu okula adadı. Aynı zamanda bkz. onun "Mysticism versus Philosophy in Earlier Islamic History: The al-Tusi, al-Qnawi Correspondence," *Religious Studies* 17 (1979), s. 87-104; aynı zamanda onun "Ibn 'Arabî and His School," S. H. Nasr (ed.), *Islamic Spirituality: Manifestations*, C. 20 of World Spirituality: *An Encyclopedic History of the Religious Quest* (New York: Crossroad, 1991), s. 49-79; ve onun "Sadr al-Din Qnawi on the Oneness of Being," *International Philosophical Quarterly*, C. 21, 1981, s. 171-84. Aynı zamanda bkz. Chittick, "The School of Ibn 'Arabî," in Nasr and Leaman, *History of Islamic Philosophy*, s. 510-23.

³⁹ O, İbn Arabî'nin ve onun *vahdet-i vücûd* doktrininin önemli bir yorumcusuydu. Bkz. H. Corbin, *En Islam Iranien*, C. 3, s. 149-213; ve Corbin ve O. Yahya (eds.), *La Philosophie shî'ite* (Tehran/Paris: A. Maisonneuve, 1969), el-Âmulî'nin *fî ma'rifeti'l-vücûd* isimli eserinin yanı sıra *Câmiül-esrar* eserini içeriyor (On the Knowledge of Being).

⁴⁰ Onun *Temhidü'l-Kavâ'id*'i ed. S. C. Aştîyânî, S. H. Nasr tarafından yazılan İngilizce ve Farsça mukaddimeleri ile (Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1976), aynı zamanda İbn Arabî'nin *Fusûs*'u üzerine yorumu için bkz. ed. Muhsin Bidarfer, 2 c. (Kum: Bidar, 1420 A.H.).

⁴¹ Marifet tarafından "*marifet veya irfan*" yani erken Hristiyanlık tarihinin mezhepçiliği değil aydınlanmaları ve dönüşümleri olan bilgi kastedilmektedir.

Derecelendirme (Teşvik)

Teşvik veya derecelendirme konusuna gelince, bu konu, Molla Sadra'nın Vahdet-i Vücûd yorumu ile yakından ilgilidir ve onun ışığında anlaşılmalıdır. Doktrin Molla Sadra öncesi uzun bir tarihe sahiptir. Varlığın derecelendirilmesi ve varlık zinciri fikri zaten Yunan düşüncesinde ve özellikle Batı düşüncesinin tarihinde önemli bir rol oynayan Aristoteles ve onun İskenderiyye yorumcularında vardı.⁴² Batı Ortaçağ ve Rönesans filozofları ve bilimcileri hammaddeden madene, bitki ve hayvan dünyasına, insan ve melek âlemlerine ve sonunda Tanrı'ya uzanan bir hiyerarşide var olan bir evreni öngördüler. Hiyerarşideki her bir yaratık, kendi varlık modu ile tanımlanır ki daha mükemmel olan varlık hiyerarşide daha yüksekte yer alır.

Bu düzen Batı'da Aristoteles'e atfedildi. Aslında tüm üç âlemi birlikte kapsayan tüm hiyerarşisiyle tek bir çalışmada ilk kez ele alınan Şifa eserinin sahibi İbn Sînâ'nın zamanına kadar bu düzen detaylarıyla bilinmiyordu. Hayvanlar ve bitkiler üzerinde Aristoteles ve Teophrastus'un çalışmalarını tamamlayan bir çalışma olarak Aristoteles'e atfedilen De Mineralibus aslında, İbn Sînâ'nın *Şifâ*'daki madenler üzerinde bölümünün bir çevirisiydi. Varlık zinciri ve hiyerarşisi fikri (merâtib'ül vücûd) genelde İslâm felsefesi ve özelde İbn Sînâ'nın düşüncesinin merkezidi ki bu varlık hiyerarşisi doktrini Kur'ân ve Hadis öğretilerinde de köklere sahiptir.⁴³

Sadreddin Şîrâzî'nin *Hikmet'ül Mûteâliye* (aşkın felsefe) adlı eserinde ve genelde daha sonraki İslâm felsefesinde, bu evrensel derecelendirme doktrini, varlığın önceliği ve aşkın birliği doktrininin ışığında yeni bir anlam kazandı. Bu okula göre yalnızca mevcûdların derecelenmesi değil aynı zamanda -geleneksel bir metafor kullanırsak- mevcûdlar, tabandan İlahî Mülk'e kadar uzanan geniş bir hiyerarşi içinde durur. Bu hiyerarşide, her mevcûd mahiyetin kaynağı, varlığın tek gerçeklik derecesi Tanrı yani Mutlak Varlık (vücûd'ül mutlak)'tan başkası değildir. Mutlak varlık güneş gibidir ve tüm mevcûdlar güneşin ışınları üzerindeki noktalar gibidir. Bu noktaların hepsi nurdur ve Aristoteles mantığında olduğu gibi belirli bir ayırım ile değil, bizzat nur tarafından diğer nurlardan ayrılır. Bir mevcudu çeşitli diğer mevcûdlardan ayıran şey yalnızca farklı güçlülük ve

⁴² Arthur Lovejoy'un ünlü çalışmasında bu fikrin tarihi işlendi, "*The Great Chain of Being*" (Cambridge: Harvard University Press, 1936).

⁴³ İbn Sînâ'nın varlık zinciri ile ilgili öğretileri için bkz. Nasr, "*An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*", s. 203 vd.; aynı zamanda İhvan-ı Safa *Risâleler* de bu fikrin önemi için bkz. s. 51vd. İbn Sînâ çalışmalarının çoğunda bu doktrine çok sayıda sayfa ayırdı ve ek olarak "*Risâlah dar Haqîqat wa Kayfiyyat-i silsila-yi mawjudât wa tasalsul-i asbâb wa musabbabât*" başlıklı bir tez yazdı. (Treatise on the Reality and Mode of the Chain of Beings and the Sequence of Causes and Effects) (Tehran: Tehran University Press, 1952).

zayıflık dereceleridir.⁴⁴ Evren yalnızca Cebrail'in yoğun varlık derecesinden Adem (as) 'ın yaratıldığı düşük toz'un varlık karanlığına kadar uzanan varlığın güçlülük ve zayıflık dereceleridir. Mahiyet derecelenmeyi kabul edemezken, derecelenme varlığın bir karakteridir. Varlıkla ilgili olan derecelenmenin manasını anlamak, aynı hem tek hem çok olan gerçekliğin kavranması için anahtar elde etmek demektir. Bu sayede Zatında Bir olanın aynı zamanda birlikten doğan ve yine birliğe dönen çokluğun da kaynağı olduğu anlaşılabilir.

Varlığın Önceliği (Asâlet'ül Vücûd)

Mir Damad ve Molla Sadra zamanından -onbirinci/onyedinci yüzyıl- itibaren İslâm filozofları varlığın veya mahiyetin önceliği problemi ile derinden ilgilendiler ve aslında bu tartışmayı İslâm felsefe tarihinin tümünü kucaklayacak şekilde geriye taşıdılar. Daha sonraki İslâm filozofları tarafından *varlık ve mahiyet* kavramları arasında temel bir fark olduğunu garanti eden şu temel soru soruldu; dış dünyadaki mevcûdların somut nesnelere karşı gerçekliğe karşılık gelmesi anlamında bu kavramların hangisi gerçektir? Bu sorunun cevabı ilk başta görüldüğü kadar basit olmayabilir, çünkü sadece vücûd ve mahiyet problemi değil önümüzde aynı zamanda mevcûd ile çeşitli mevcûdların vücûdları arasındaki ilişki sorunu da var.

Tüm İslâm felsefesi daha sonraki düşünürler tarafından bu ayrıma binaen iki okula bölündü ve asalet'ül mahiyet veya asalet'ül vücûd görüşlerini temsil edenler tarafından çok sayıda eser yazıldı. Asalet'ül mahiyet görüşünün büyük temsilcileri genelde mahiyeti gerçek olarak tutup varlığı itibârî (zihnî) olarak gören Sühreverdî ve Mir Damad olarak görülür. Molla Sadra ve İbn Sînâ ise, Nasîreddîn Tusi gibi takipçileri ile asalet'ül vücûd'un takipçileri olarak sayılır. İbn Sînâ, Molla Sadra'nın düşündüğü şekilde varlığın birliğini ve dereceliğini kabul etmediğinden onun asalet'ül vücûd'u asalet'ül mahiyet görüşüne benzerdir. Molla Sadra kendi yazdığına göre hayatının başında bir filozof olarak o da asalet'ül mahiyet okulunun temsilcisiydi, ama özel bir ilahi rehberlik ve ilham aldıktan sonra o asalet'ül vücûd görüşünün doğruluğunu görmeye başladı. Sonuç olarak, bu iki görüşün İslâm metafiziğinin iki büyük versiyonu olduğu söylenebilir.⁴⁵ Biri mahiyetçilik yani asalet'ül mahiyet tanınan-çoğunlukla

⁴⁴ Bu doktrinin Sadracı yorumu Sühreverdî'nin ışığın doğası ile ilgili açıkladığı şeye çok benziyor. Güneşin ve kandilin ışığı, ışıktan başka hiç bir şey ile birbirinden ayırt edilmemektedir. Onları birleştiren şey ile onları birbirinden ayıran şey aynıdır.

⁴⁵ Önceki günlerde Rabbim O'nun gösterdiğini görmeme izin ve bana rehberlik verinceye kadar varlığın *itibârî* ve mahiyetlerin *asıl* olduğunun tutkulu bir savunucusuydum. Benim gözlerim aniden açıldı ve ben gerçeğin genelde filozofların kabul ettiği şeye tek kelimeyle aykırı olduğunu son derece net bir şekilde gördüm. Tanrı'ya hamd olsun, sezginin ışığıyla beni asılsız fikir karanlığından çıkardı. Şu an dünyada ve ahirette asla değişmeyecek olan tez üzerine beni sınıksız bağladı. Sonuç olarak (benim şimdi benimsediğim) mahiyetler asla varlık kokusunu duymayan her zaman ilk örnekler (*âyan-ı sabîte*) olurken, varlıklar (*vücûdât*) öncelikli gerçeklerdir. Varlıklar, Onların her biri bir takım temel özellikleri ve

Sühreverdî ismiyle bütünleşmiştir- diğeri Molla Sadra ismiyle ilişkilendirilen varlıkçılık veya asalet'ül vücûd görüşüdür.⁴⁶ Her ikisinin de özellikle İbn Sînâ ve Fârâbî'nin çalışmalarına çok şey borçlu olduğunu söylememize gerek bile yok.

Sühreverdî, İbn Sînâ'nın varlık bir arazdır şeklindeki argümanını yorumlarken, varlığın dış dünyada her hangi bir gerçekliğe karşılık gelmeksizin sadece zihinde yer edindiğini düşünür. Bu nedenle o, mahiyet kavramının bir nesnenin gerçekliğine karşılık geldiğini savunur. Onun tersine, Molla Sadra, asalet'ül vücûd doktrinine dönüşünden sonra, bu ilkeyi kendi metafizik öğretilerinin en merkezine koymuştur ki bu, H. Corbin'in İslâm düşüncesinde bir devrim olarak nitelendirdiği derin bir değişim getirmiştir. Esfâr eserinde o, asalet'ül mahiyet takipçilerini göreve çağırır ve kendi pozisyonunu kanıtlamak için çok sayıda argüman kullanır. Bunların en önemlileri mahiyette derecelenmenin imkânsızlığını ve dış nesnelere birliği üzerine temellendirilmiştir. Bazı argümanlar Sebzevarî tarafından *Şerh-i Manzume* isimli eserinde kafiyeli beyitlerle özetlenmiş, daha sonra İran'daki geleneksel İslâm felsefesi öğrencileri arasında genel bir bilgi haline gelmiştir.⁴⁷ Molla Sadra, Sebzevarî ve bu okula dâhil olan diğer üstadlar tarafından asalet'ül varlık görüşünün kabulünün temeli, yalnızca mantıksal argümanlarda değil aynı zamanda Varlık Hakikatinin tecrübesinde yatar. Bu tecrübede akıl, yetkin rasyonel güçleri ve analitik zekâsı olan bir filozofun bile olsa, hayatı aşan bir yüksek seviyede işlev görür.

Varlığın önceliği, dereceliliği ve birliğinin kabulü hep birlikte İslâm düşüncesinin erken dönem okullarının gerçek bir dönüşümüne katkıda bulunur ve İslâm felsefesinde ontoloji üzerinde bir tartışmayı zirveye çıkarır. Molla Sadra ismiyle bağlantılı bu bakış açısı, mahiyetin kendisinden soyutlanarak ortaya konduğu varlığın derece ve biçimlere sahip tek gerçeklik olarak görüldüğü bu bakış açısı, Horasanlı ve Pehlevi bilgiler ve filozoflarla tanımlanır hale gelmiştir. Bu terimler eski İran bilgelerine atıfta bulunur ve Sühreverdî'nin yazdıklarında görünür. Sühreverdî hâkimler olarak tanımladığı bu filozofların öğretilerinde rasyonel ve sezgisel bilginin mükemmel kombinasyonunu görmüştür.⁴⁸ Sühreverdî'nin asalet'ül mahiyet okulu ile tanınmasına rağmen takipçilerine -

aklı nitelikleri ile karakterize olmasının dışında mutlak olarak kendi özüne sahip varlık olan gerçek Nur tarafından yayılan nurlarından başka bir şey değildir. Bu ikincisi mahiyetler olarak bilinen şeylerdir.” (Izutsu, “The Fundamental Structure,” s. 77–78).

⁴⁶ Her iki okulun görüşlerini geçerli olarak kabul etmeye çalışan Şeyh Ahmed Ahsai gibi bir kaç adam var fakat onların iddiaları düşünsel olarak tatmin edici olmamıştır ve *Hikmet-i İlâhî*'nin çeşitli okullarının en seçkin temsilcileri tarafından olumlu karşılanmamıştır.

⁴⁷ Bkz. Sabzavari, “*The Metaphysics of Sabzavari*”, M. Mohaghegh ve T. Izutsu (eds.), s. 32 vd. Bu argümanların ikisi Izutsu tarafından “Fundamental Structure,” isimli eserde özetlendi s. 80 vd.

⁴⁸ Önde gelen din âlimlerinden kelimenin tam anlamıyla “el-Müteallahîn” olan Molla Sadra'nın ünvanlarından biri olduğunu unutmamak gerekir.

İşrakî okulunun üstadının terminolojisini kullanarak- Pehlevi hikmetliler denmelidir desek paradoksal görünebilir. Fakat bu paradoks, Sühreverdî'nin varlığı sadece itibarî olarak almasına rağmen o varlığın tüm niteliklerini nur'a verdiğini düşündüğümüzde ortadan kaybolur. Buna karşın, Molla sadra ve daha sonraki takipçileri gibi varlığın önceliği, dereceliliği ve birliğini kabul eden filozofların, sıklıkla varlığı nurla tanımladıklarını ve esasında varlığın dereceliliğinden doğan çokluğa atıfta bulunacakları zaman "kathrah nuraniyye" (nurlu çokluk) terimini kullandıklarını görürüz.

Gerçekliğin Yapısı

İslâm felsefesinde ontoloji üzerine buraya kadar yaptığımız analizleri şöyle özetleyebiliriz; dış gerçeklik, yakın deneyimi ile insana kendini gösteren ontolojik bir blok gibi görünür fakat *varlık ve mahiyet* olarak kavramsal düzeyde analiz edilebilir. Vücûd söz konusu olduğunda, birisi varlığın kavramı ve gerçekliği arasında ayırım yapabilir.⁴⁹ Dahası, vücûd kavramı veya fikri ya mutlak vücûddur ya da İslâm felsefesinde vücûdun bir parçası denilen, varlığın belirli bir modudur. Vücûdun gerçekliği ise hem tüm benimsemeye hem de genel varlık gerçekliği veya varlık gerçeğinin belirli ünitelerine atıfta bulunur.

Gerçekliğin yapısı İslâm düşüncesinin farklı ekolleri tarafından bu dört aşamayı veya varlığın manasını nasıl düşündüklerine bağlı olarak farklı şekilde tasavvur edildi. Eş'ari kelam âlimleri, kavramsal veya dış dünyaya bağlı olsun ya da olmasın bu farklılıkları kabul etmeyi doğrudan reddetti. İslâm düşüncesi yelpazesinin diğer ucundaki Molla Sadra okuluysa varlığın dört anlamı arasında net bir ayırım yapar. Bazı filozoflar yalnızca varlığın mefhum oluşunu kabul eder ve gerçekliğini reddeder. Bazı meşşailer vardır ki olanların çokluğu ile değil varlığın kendi zatî varlığı ile yalnızca dış dünyada çokluğu tanımlanan varlığın gerçekliğini kabul eder. Böylece onlar, varlığı tek bir gerçeklikle değil ancak gerçeklik dereceleri ile tanımlamış olurlar. Bundan başka, varlığın atıfta bulunduğu dış dünyada tek gerçekliğin Tanrı olduğuna inanan Celaleddin Devvani gibi "teosofinin tadı" ile tanımlanan düşünürler vardır. Devvani'ye göre, varlığa atıfta bulunmayan hiç bir gerçeklik yoktur. Son olarak, varlığın mefhumu ve gerçekliği arasındaki bağ ile ilgili kendi doktrinleri olan bir kaç tasavvuf okulu vardır. Bu görüşlerin en metafizik olanı, varlığı kendinden başka hiç bir gerçekliğin olmadığı tek Gerçeklik olarak görür. Kaldı ki başka gerçeklikler de vardır, kendinden hiç bir şey olmasına rağmen var görünürler çünkü onlar yalnızca mutlak koşulsuz varlık olan tek vücûdun tecellileridir.

Daha sonra İslâm felsefesi, İbn Sînâ'nın öğretilerinin izini takip ederek *varlık ve mahiyet* arasındaki ilişki, çokluk ve birlik arasındaki uyum, gerçekliğin yapısı ile ilgili metafizik, felsefi ve teolojik öğretilerin dikkat çekici bir

⁴⁹ Izutsu'nun mükemmel analizi için bkz. "Fundamental Structure," 7. bölüm.

zenginliğini sergiler. Bu okulların hepsi İlahi prensibin birliği ve o prensibin çokluk dünyası ile ilişkisini göstermeye çalışmıştır.⁵⁰ Bu okullar arasında sadece Eşarî ve Meşşâîler değil aynı zamanda İsmailî filozoflar ve din âlimlerini, İşrakî mistikler ve çeşitli tasavvuf okullarını sentezleyen ve Molla Sadra ile bağdaştırılan ‘aşkın felsefe’ özellikle bu geniş yelpazeyi temsil eder. Burada, biri *varlık ve mahiyet* ile ilgili yüzyıllardır süren analiz ve tartışmanın yansımalarının yanında hem müslüman filozofların düşüncesi hem de gnostiklerin içsel deneyimlerinin yaklaşık bin yıllık meyvelerini bulur.

Bu okulda yalnızca tek bir gerçeklik vardır o da varlıktır. Başka varlık objeleri ile bağlantılı varlık nesnelere yoktur. Nesnelere varlığı, zihnin kendisinden mahiyetleri soyutladığı ışığın huzmeleri, biçim ve derecelerde olduğu gibi, onun biçim ve derecelerine dâhil olan tek varlıkla ilişkisidir. Evrende varlık gerçekliğinden başka hiç bir şey yoktur.

Tabii ki de böyle bir perspektife sahip birinin Tanrı ile dünyayı özdeşleştirmekten nasıl kaçındığı ve İslâm tarafından çokça vurgulanan Tanrı’nın aşkınlığı merkezi tezine ne olduğu sorulabilir. Cevap, Pehlevi bilgelerinin varlığı (sadece zihindeki varlığı) (bi şartı lâ şey), (ne somut bir nesne olarak dış dünyada ne de zihindeki varlığı) (lâ bi şartı şey) ve (dış dünyadaki somut nesnelere) (bi şartı şey) arasında yaptığı ayırımı sağlanabilir. Bu yönler aslında Nasîrüddin Tûsi tarafından olumsuz koşullu olarak düşünülebilen mahiyete uygulandı, şöyle ki, zâtında tam salt veya koşulsuz, veya koşullanmamış, bir şey ile ilişkili olabilen ya da olamayan anlamında belirsiz veya bir şey tarafından koşullu yani diğer bazı kavramlarla ilişkili.⁵¹

Bu yönler Pehlevi filozoflar tarafından varlığa uygulandı. Böyle düşünüldüğünde olumsuz koşullu varlık, mutlak, salt ve aşkın Tanrı’nın varlığıdır. Koşulsuz varlık, hem en evrensel kavram ve Sufi metafizikçilere göre varlığın gerçekliği, hem de ancak felsefecilere göre çeşitli şekillerde zâtı belirlenebilen belirsizlik içinde olan varlığın geniş modudur. O, bazı Sufiler tarafından varoluş eylemi ve “Rahman’ın nefesi” olarak tanımlandı ve bazıları tarafından ona varlığın yayılması denildi. Sonunda bir şey tarafından koşullandırılmış olarak varlık, belirli mevcûdlarda varlıkların seviyelerini ve asıl evrelerini ifade eder. Üstelik varlığın bu üç seviyesi hiyerarşiktir. Olumsuz koşullu varlık, her şeyden aşkın olan Gerçekliğin, evrenin kökeni ve kaynağıdır.

⁵⁰ Bkz. bu makalenin yer aldığı kitabın bir sonraki bölümü; aynı zamanda bkz. Richard M. Frank, “Attribute, Attribution and Being: Three Islamic Views,” s. 258–78; P. Morewedge, “Greek Sources of Some Near Eastern Philosophies of Being and Existence,” Parviz Morewedge (ed.), *Philosophies of Existence* (New York: Fordham University Press, 1982), s. 285–336, aynı cilt içinde.

⁵¹ Bkz. Izutsu, “Fundamental Structure,” s. 143–44.

Koşullanmamış varlık, en evrensel kavramlar ve gerçeklikler olarak değil geniş varlık olarak anlaşılmalısa o, Yüce kaynağın altında kalır ve kendisi varolmuş varlık düzeni için yakın kaynaktır. Son olarak, bir şey tarafından koşullanmış varlık ise meleklerden sahil boyunca uzanan çakıl taşlarına kadar tüm varlık zincirini oluşturur.

Sufi metafizikçiler Pehlevi âlimlerinden bir adım öteye gitti ve “olumsuz koşullu”, bir koşul ve bir sınır ima ettiği için Tanrı’nın varlığını olumsuz koşullu olarak tanımlama konusunda onları eleştirdiler. Mutlak varlık, olumsuz koşullu olma durumu ile bile olsa herhangi bir şekilde koşullanamaz ve sınırlanamaz. Onlar böylece Tanrı’yı olumsuz koşullu değil yalnızca koşulsuz varlık olarak tanımladılar. Burada sufilerin ve (İsmailî düşünürler tarafından hafifletilmiş şekliyle) daha sonraki filozofların metafiziği arasında önemli bir fark yer alır. Bununla birlikte, gerçekliğin temel yapısı hem çokluğun belirlenimlerini aşan bir birlik olan dünyanın çokluğunun ötesini görmek ile hem de sadece birinci elden bilgi sağlayan, yalnızca entellektüel sezgi tarafından anlaşılabilen karşıtların birliği içindeki çokluğu görenler için aynıdır. Geleneksel İslâm kaynakları Kur’an terminolojisi takip ederek onlara ‘basiret sahipleri’ der ki onlar -Kur’an lafzıyla- ‘bilgide derinleşmiş olanlar’dır.

Varlık Deneyimi

İnsan çokluk dünyasında yaşar, onun ilk elden deneyimi kaçınılmaz olarak mevcûdlar, formlar ve nesnelere. Fakat o, birliği görmek için yanıp tutuşur, gerçeklik bu çeşitli türde perdelerin ardında ve ötesinde durur. Biri “insanın doğası anlamında mahiyet, varlık deneyimini özler” diyebilir. Kendisini aşmayı istemek ve gerçekten neyse o olmak için ne ise onun ötesine gitmek insanın doğasında ve insanın maddesel varlık âleminde vardır. İnsanın varlık modu, onun fiilleri ve hayatının yaşam yöntemi, onun iç disiplini, bilgi düzeyi ve Tanrı’nın emirlerine göre hayatı, kendi varlık modunu etkiler. İnsan böylesine bir durumda kendini mükemmelleştirebilir, ondaki varlık faaliyeti, ayrı bir ego olarak varlığı sona erene kadar ve üstün varlığı deneyimleyinceye kadar, varlığın gerçekliği okyanusunda tamamen boğulmuş olana kadar yoğunlaşır.

Mevcûdların deneyiminden varlığın mutlak gerçekliğine insanın ruhsal süreci, duvarları aynalarla kaplı bir odanın nesnelere görmek ile mukayese edilebilir. Duvarlara bakan kişi duvarların ayna olduğunu anlar ve o aynalardan başka hiç bir şey görmez. Sonunda artık bağımsız nesnelere olarak ve aynadaki yansımalar olarak sadece nesnelere görür. Varlık deneyimine doğru tırmanışta insan, ilk başta nesnelere bir varlığa sahip olmaksızın veya onların kendi gerçekliklerini fark eder. Daha sonra o varlığı kendi mutlaklığı içinde deneyimler ve evrendeki başka her şeyin tam anlamıyla hiç bir şey olduğunu fark eder. Son olarak o, her şeyin “Tanrı’da darmadağın olmak” “varlığın aşkın birliği” anlamına

geldiğini fakat varlığın, kutsal birliğini ihlal etmeyen bir çokluk dünyasını gösteren bir şey olduğunu fark eder.

İslâm bilge ve filozoflarının büyük metafizik sentezleri ancak zihin tarafından değil insan varlığının tümüyle deneyimlenebilen gerçeklik bilincine ulaşabilmek için zihni açma amacıdadır. Fakat onların çeşitli şekillerde öğretileri, zihni idrak için hazırlamaya ve merkezi kalp olan insan varlığının tümüne uyum sağlaması için zihne imkân tanımaya hizmet eder. Yalnızca bir bütün olan insan, Bir'e yani mutlaklığı içinde Vücûd'a ait olan bir bütünlüğü tecrübe edebilir.

Bu İslâmi öğretiler aynı zamanda, var olan şeylerin ve vahyin iç boyutunun asla unutulmadığı felsefi bir söylem evreni oluşturdu ki onda varlığın eylemi ezeli bir gerçektir. Bu söylem, dünyanın, insanlık için korkunç sonuçlara yol açan Batı'da ortaçağ sonrası felsefesinde olduğu gibi kendi iç boyut ve gerçekliğinden kopuk nesnelere ve şeylere indirgenmesine engel oldu. İslâm felsefesinin *varlık* ve *mahiyet* çalışması ile ilgili olarak mesajı, insan ruhunu bunaltan, maddi şeyler ve nesnelere boğulmuş bir ortamın içindeki çağdaş dünya için büyük öneme sahiptir. Bu felsefe aynı zamanda insan varoluşunun diğer boyutlarını ihmal etme pahasına aşırı şekilde zihni düzlemde yaşayan bir dünya için de büyük bir öneme sahiptir. Çünkü bu felsefe zihne konuşmasına rağmen o bir kez daha zihni kalbe doğru çeker. Kalp, insan varlığının merkezi, iç aydınlanmanın odağı ve aklın merkezidir.

Onun aracılığıyla biz kimiz ve neyiz, nereden geldik ve sonunda kimin kucağına döneceğimizi belirleyen varlığın gerçekliğini deneyimsel şekilde bilebiliriz. Vahiy tarafından sağlanan araçlar sayesinde, varlığın, sadece bu veya o varlığı değil aynı zamanda saf dokunulmazlığında, mutlaklığı ve sonsuzluğunda varlığın deneyimi mümkün olmaktadır. Bu sayede insan tamamıyla insan olur ve bu kısa dünyevi yolculuğa girişmek üzere varlığın merkezinden yönlendirilen bir amaçla dolar. Sonunda gerçekte hiçbir şeyin hareket etmediği gerçeklikten bir ve tek varlığa geri döner.

YAYIN İLKELERİ VE MAKALE YAZIM KURALLARI

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki sayı halinde yayımlanan akademik ve hakemli bir dergidir. Dergi, *MLA International Bibliography* ve *Index Islamicus* adlı uluslararası indeksler tarafından taranmaktadır. Dergide orijinal ve akademik telif ve tercüme makale, sempozyum ve kitap tanıtımı gibi bilimsel çalışmalar yayımlanır. Makalenin başına 150 kelimeyi geçmeyecek şekilde Türkçe ve İngilizce bir özet ve anahtar kelimeler eklenmelidir. Makale yazarının veya çevirmenin adı yazının sağ üst köşesinde, unvanı ve bağlı olduğu kurum ve çalışma alanı ise yıldızlı dipnotta gösterilmelidir. Makalenin sonunda yazıda kullanılan kaynaklar “Kaynakça” başlığı altında mutlaka verilmelidir. Makalenin başlığı büyük harf ve kalın, alt başlıkların ise sadece ilk harfleri büyük şekilde yazılmalıdır. Yazılar biri isimli, iki nüshası isimsiz olmak üzere üç nüsha halinde editör veya yardımcısına teslim edilir. Tercüme yazılarda orijinal metin de eklenmelidir. Yazılar yayın kurulunca ön inceleme yapıldıktan sonra, uygun görülenler ilgili hakemlere gönderilir. Hakem raporları doğrultusunda yayımlanmasına karar verilir, varsa gerekli düzeltmeler yazardan istenir. Yayın aşamasına gelen yazıların son hali aşağıda belirtilen ölçülere göre düzenlendikten sonra cd veya e-posta yolu ile editöre ulaştırılır. Yazılarda, Türk Dil Kurumu’nun imla kaideleri esas alınır. Yazı içinde kaynak ve dipnot gösterimiyle ilgili belirtilen usullere mutlaka uyulması gerekir. Kitapların dipnot gösterimi şu şekilde olmalıdır: Yazar adı ve soyadı, eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı (çev.:) veya edisyon ise (ed.:), yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi (c.III), sayfası (s.); Yazma eser ise, yazar adı, eser adı (*italik*), Kütüphanesi, numarası (no:) varak numarası (örnek, vr. 15b). Makalelerin dipnot gösterimi ise şöyle olmalıdır: Yazar adı ve soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı (çev.:), yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi (örnek; c.IV), süreli yayın ise (örnek, sayı:3), sayfası (s.). Dipnotlarda bir kaynak ilk defa gösterildiğinde tam künyesi, daha sonra ise kısaltması, yani yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, cilt ve sayfa numarası yazılır. Yayımlanmayan yazılar geri iade edilmez.

Yazı tipi: Times New Roman, Başlık:11 punto, Ana Metin: 10,5 punto;
Dipnot: 9 Punto

Sayfa Yapısı: Kenar Boşlukları: üst 7 cm, alt 4, sağ 4,5 sol 4,5

Biçim:

Metin Paragraf: Hizalama: İki yana yasla, Anahat düzeyi: Gövde metni, Girinti: sol 0, sağ 0, Özel: İlk satır 1.2 cm, Aralık: önce 0,6 nk, sonra 0,6 nk, Satır Aralığı: Tam, Değer:12 nk;

Dipnot Paragraf: Hizalama: İki yana yasla, Girinti: sol 0, sağ 0, Özel: Asılı 0.7 cm, Aralık: önce 0,3 nk, sonra 0,3 nk, Satır Aralığı: Tek. Dipnot numarasından sonra bir boşluk bir tab.