

S A Y I 12 • 2 0 0 4

İslâm
Araştırmaları
Dergisi

TURKISH JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES

QİSAM
TÜRKİYE DİYANET VAKFI
İSLÂM ARAŞTIRMALARI MERKEZİ

İslâm Araştırmaları Dergisi

Sayı 12 • 2004

Sahibi	TDV İslâm Araştırmaları Merkezi
Başkan	Prof. Dr. M. Âkif Aydın
Genel Sekreter	Dr. M. Kâmil Yaşaroğlu
Yayın Kurulu Başkanı	Prof. Dr. İsmail E. Erünsal
Yayın Kurulu	Dr. Adnan Aslan, Prof. Dr. M. Âkif Aydın, Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez, Prof. Dr. Feridun Emecen, Dr. Tahsin Görgün, Prof. Dr. Ömer Faruk Harman, Prof. Dr. Hayreddin Karaman, Doç. Dr. Ahmet Kavas, Doç. Dr. Talip Küçükcan, Doç. Dr. Şükrü Özen, Doç. Dr. M. Sait Özerverli, Doç. Dr. Mustafa Sinanoğlu, Doç. Dr. Recep Şentürk
Yayın Danışma Kurulu	Prof. Dr. Anke von Kügelgen (Universität Bern) Prof. Dr. Oliver Leaman (University of Kentucky) Prof. Dr. Jorgen S. Nielsen (The University of Birmingham) Prof. Dr. İlyas Ba-Yunus (State University of New York) Prof. Dr. Mustafa Kara (Uludağ Üniversitesi) Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak (Hacettepe Üniversitesi) Prof. Dr. Ali Akyıldız (Marmara Üniversitesi)
Yayına Hazırlayanlar	Doç. Dr. Mustafa Sinanoğlu, Dr. Salime Leyla Gürkan
Kitâbiyat	Dr. Adnan Aslan, Dr. Casım Avcı, Dr. Seyfî Kenan, Doç. Dr. Şükrü Özen
İmlâ	Nurettin Albayrak
Tashih	Mehmet Günyüzlü
Dizgi	Ender Boztürk
Baskı	TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi

İslâm Araştırmaları Dergisi yılda iki sayı yayımlanan hakemli bir dergidir.
Dergide yer alan yazıların ilmi ve fikri sorumluluğu yazarlarına aittir.

Altunizade, İcadiye Bağlarbaşı Cad. No: 40, Bağlarbaşı 34662
Üsküdar-İstanbul
Tel. (0216) 474 08 50 Fax. (0216) 474 08 74
www.isam.org.tr

© İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2004
ISSN 1301-3289

İslâm Araştırmaları Dergisi

Sayı 12 • 2004

İçindekiler

- Nazarî İrfan, Doktriner Tasavvuf ve Bugünkü Önemi 1
SEYYİD HÜSEYİN NÂSİR
- Kindî ve İbn Rüşd'de İnsan Tasavvuru 27
ATILTA AKKAN
- Why Do Animals Eat Other Animals?
Mulla Sadra on Theodicy and the Best of All Possible Worlds 55
İBRAHİM KALIN
- An Unedited Kalam Text by Qadi al-Baydawi:
Misbah al-Arwah 75
M. SAİT ÖZERVARLI

Kitâbiyat

- Cafêr Sadık Yaran, ed., *İslam ve Öteki: Dinlerin Doğruluk, Kurtarıcılık ve Birarada Yaşama Sorunu*
RAHİM AÇAR 127
- Kadı Ebû Ali Muhassin b. Ali et-Tenûhî, *Nişvâru'l-muhâdara ve ahbâru'l-müzâkere*
RAMAZAN ALTINAY 132
- İsmail Hakkı Bursevî, *Mesnevî Şerhi: Rûhü'l-Mesnevî*
(haz. İsmail Güleç)
SÂFİ ARPAĞUŞ 134
- Erkan Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*
Z. ŞEYMA ARSLAN 139
- Recep Şentürk, *Toplumsal Hafıza: Hadis Rivayet Ağı 610-1505*
(çev. Mehmet Fatih Serenli)
BÜNYAMİN ERUL 143
- Yunus Ekin, *Kur'ân'a Göre İnançsızlık*
CAĞFER KARADAĞ 150
- Adem Apak, *Asabiyet ve Erken Dönem İslâm Siyasi Tarihindeki Etkileri*
MAHMUT KALPETİN 153
- Muzaffer İqbal, *Islam and Science*
M. SAİT ÖZERVARLI 157
- Mustafa Akçay, *Çağdaş Dünyada İnsan ve Dinî Sorumluluğu*
(Fetret Ehli Örneği)
ADİLE TAHİROVA 158

Vefeyât

- Maxime Rodinson (1915 - 2004)
AHMET KAVAS 163

Nazarî İrfan, Doktriner Tasavvuf ve Bugünkü Önemi*

Seyyid Hüseyin Nasr**

Theoretical Gnosis and Doctrinal Sufism and Their Significance Today

Theoretical gnosis (irfan) is one of the best established schools in the tradition of Islamic thought. İrfan, which unites rational thought with intuition and spiritual experiences, sees beings as manifestations of the Absolute Truth and develops epistemological means in accordance with this approach. The importance of the tradition of irfan to the Islamic world is still preserved today. The Islamic world, finding itself facing philosophical problems that stem from secularization, scientism, environmental crises and individualism, should utilize the opportunities offered by the tradition of irfan to find solutions. There are many important studies being carried out on irfan in many Islamic countries today. This article will briefly discuss the philosophical principles based on the tradition of irfan and examine studies that are being carried out in this subject in the Arab world, Turkey, the Indian sub-continent, Southeast Asia, China and Iran.

Key words: Theoretical Gnosis, Doctrinal Sufism, İbn 'Arabi, 'İrfan, al-İkma al-Muta'aliya.

İslâm geleneğinde kelimenin tam anlamıyla aklî (entelektüel) ama kelâm ve felsefede olmayan, fakat her ikisinin konularıyla farklı bir perspektiften ilgilenen bir ilim mecmuası bulunmaktadır. Doktriner tasavvuf (et-tasavvufü'l-ilmî) olarak isimlendirilen bu ilim dalı pratik sufizm (et-tasavvufü'l-'amelî) veya özellikle Farsça konuşan dünyada "irfân-ı nazarî" olarak isimlendirilen teorik gnosis karşıt olarak görülmelidir. Bu ilmin talipleri ve üstatları onu "en yüksek ilim" olarak mütalaa edegelmişlerdir ve İslâmî bağlamda bu, başka yerde "scientia sacra"¹ diye isimlendirdiğimiz şeye tekabül eder. Bu bilgi mecmuası, Kur'an, sünnet ve erken devir mutasavvıfların eserlerinde mündemictir. IV. (X.) yüzyıldan itibaren Hakîm et-Tirmizî, Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, Ahmed el-Gazzâlî ve Aynülkudât el-Hemedânî gibi üstatların eserlerinde

* İngilizce'den çev. Adnan Aslan.

** Prof., Islamic Studies, George Washington University, Washington, DC, ABD.

¹ Bu Latince terimi, genel bir anlam ifade eden ve aynı zamanda geleneksel bilimleri de muhtevî olan "kutsal bilgi"den ayırmak için kullanmaktayız.

daha bariz hale gelmiş ve VII. (XIII.) yüzyılda İbnü'l-Arabî'nin –ki onun bütün eserleri bu “en yüksek ilim” ile alâkalı değildir– elinde ise bu ilim bütün ayrıntılarıyla tebarüz etmiştir. Bir kül olarak bu ilim, tasavvufî âdâb risâleleri, ahlâk kitapları, menâkıbnâmeler ve tasavvufî şiir kitapları gibi diğer tasavvufî eser türlerinde bulunanlardan farklıdır. Fakat geçen bu yedi yüzyıl boyunca, bir bütün olarak bu ilim tasavvufun diğer cihetlerine, İslâm felsefesi ve hatta kelâma büyük tesir icra etmiştir.

Son yüzyıllarda, İslâm dünyasının birçok bölgesinde muazzam tesirine rağmen, doktriner tasavvuf ya da nazarî irfanın, yüzyıllar boyu bir kısım Kur'an ve hadis âlimlerini, bazı zâhir fukahasını, birçok kelâm âlimini, daha çok ras-yonalist filozoflar ve hatta zâviye ve yerleşik tarikatlara bağlı mutasavvıfları içeren karşıtları da var olageldi. Bu sonrakiler gizli kalması gerektiğine ve mânevî pratik ve keşifle sıkı alâkası olduğuna inandıkları bu hakikatin nazarî açıklamalarına karşı çıktılar.² Bir kül olarak bu ilim hâlâ muhafaza edilmekte ve yüzyıllar boyunca birçok kimseye göre de, bütün bilgilerin şahı olarak İslâm düşüncesinin birçok alanına tesir icra edip, neşvünemâ bulmaya devam etmektedir.

İrfân-ı Nazarî Geleneğinin Kısa Tarihi En Erken Temelleri

Nazarî irfanı ve onun bugünkü önemini ele almadan önce, tarihin ötesinde ve zamana bağlı gelişmelerden azade kendi başına var olan, geleneksel otoritelerin³ anladığı haliyle “philosophia prennis”in (hikmet-i halida) kalbinde bulunan, özü farklı zaman ve mekânların yerel etkileriyle sınırlanamayan, bu “en yüksek ilm”in İslâm geleneğindeki ifadesinin, geçen asırları da dikkate alarak, kısa bir tarihini vermek yerinde olacaktır. Bu “en yüksek ilmin” konu edindiği hikmet daima var olagelmiş ve var olmaya da devam edecektir. Fakat o, merkezinde gerçekliğin tabiatıyla alâkalı, bu hikmetin bulunduğu muhtelif geleneklerin oluşturduğu çerçevede farklı formlar kazanmıştır. Bu bilgi, İslâm geleneğinde Hz. Peygamber tarafından bilinen bir yolla en önem-

² İbnü'l-Arabî'nin doktrinlerine muhalefet örnekleri için bk. Alexander Knysh, *Ibn 'Arabî in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam* (Albany, NY: State University of New York Press, 1999).

³ Perennial felsefenin geleneksel anlayışı için bk. S. H. Nasr, *Knowledge and the Sacred* (Albany, NY: State University of New York Press, 1989), s. 68. Bk. Frithjof Schuon, “Tracing the Notion of Philosophy” *Sufism: Veil and Quintessence*, çev. William Stoddart (Bloomington, IN: World Wisdom Books, 1981), s. 115-128.

lilerinden birinin Hz. Ali olduğu bir kısım sahâbîye, daha sonraki nesiller tarafından da tasavvuf büyüklerine ve elbette birçoğunun kendi devirlerinde tasavvufun kutubları olan Şîî imamlara tevdi edilmiştir.⁴ Bu bilgi sözlü olarak rivayet edilmekle birlikte kinaye, kısa/veciz ifadeler, sembolik şiir ve buna benzer tarzlarla ifade edilmiştir.

IV. (X.) yüzyıldan itibaren tadrîcî olarak Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932) gibi bazı sufiler, daha sistematik bir tarzda, tasavvuf doktrinin bazı yönleri hakkında yazmaya başladılar. Meselâ Tirmizî, tasavvufun merkezî konularından olan ve mânevî güç, himmet ve kutsiyeti ifade eden velâyet hakkında risâleler kaleme aldı. Ondaki sonraki yüzyılda, Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1111) hem *İhyâ's*ında ve hem de *er-Risâletü'l-ledünniyye* gibi (bazı âlimler ona nispet etmekte) daha kısa risâlelerinde, aynı zamanda Nûr âyetinin işârî tefsirini yazdığı *Mişkâtü'l-envâr*'ında ilâhî ilim hakkında yazılar yazdı. Onun kardeşi Ahmed el-Gazzâlî (ö. 520/1126) *Sevânih*'inde irfan ve metafiziği aşk diliyle izah etti. Bundan hemen sonra Aynükdât el-Hemedânî (ö. 525/1131), *Zübde's*inde bazı filozofların düşüncesindeki rasyonalist eğilimleri tenkit ederek kendisi irfandan başkası olamayan bir başka bilme yoluna işaret ederken, *Mektubat* ve *Temhîdât*'ında ilâhî ilim konusunu ve bazı tasavvufî öğretilerin felsefî açıklamalarını ele aldı. Bu şahsiyetler, eserleri seleflerinin tarihî etkilerine indirgenemeyecek ve Allah'ın lütfu zirve bir şahsiyet olan İbnü'l-Arabî'nin gelişine zemin hazırladılar.⁵

Birçokları İbnü'l-Arabî'yi doğâl olarak nazârî irfanın ya da doktriner tasavvufun babası saymıştır.⁶ Onun zikredilen eserleri sadece saf metafizik ve irfanla alâkalı değildir. Onlar aynı zamanda, Kur'an ve hadis tefsirlerini, ibadetlerin, Arap alfabesindeki harflerin -sembolik anlamlarını konu edinen- geleneksel

⁴ Şîî irfanı ile tasavvuf arasındaki ilişki oldukça ilgi çekici ve aynı zamanda burada ele alınması mümkün olmayan fevkalâde önemli bir konudur. En önemlilerinden birinin Henry Corbin olduğu bir kısım Batılı âlimler bu meseleyi metafizikî ve tarihî açıdan ele aldılar. Meselâ bk. H. Corbin, *En Islam iranien*, Vol. III. *Les Fidèles d'amour: Shi'ism et soufisme* (Paris: Gallmard, 1972). Ayrıca bk. Mohammad Ali Amir Mo'ezzi ve David Streight, *The Divine Guide in Early Shi'ism: The Sources of Esoterism in Islam* (Albany, NY: State University Press, 1994); S. H. Nasr, *Sufi Essays* (Chicago: ABC International Group, 1999), s. 104-120.

⁵ Maalesef ne tasavvufun ne de teorik tasavvufun tam, hatta tama yakın bir tarihçesi yoktur. Bunun ötesinde İbnü'l-Arabî okulunun detayları da bilinmekten çok uzaktadır. İlimin şu anki seviyesinde bu muhteşem sıradıkların birkaç asil zirveleri bilinmektedir. Çoğunluğu ise ilim dünyası tarafından tartışılmayı ve gün yüzüne çıkarılmayı beklemektedir.

⁶ Daha önceki âriflerle ilişkisine misal olarak, Michel Chodkiewicz ve William Chittick gibi ilim adamlarının tartıştıkları İbnü'l-Arabî'nin velâyet/vilâyet değerlendirmesi ve Hakîm et-Tirmizî'nin eserleri karşılaştırılabilir. Tirmizî'nin görüşleri için bk. Tirmizî, *Hatmü'l-evliyâ*, nşr. Osman İsmail Yahya (Beyrut: Imprimerie Catholique, 1965); Bernd Radke, *Drei Schriften des Theosophen Tirmid* (Beyrut: In Kommissen bei Franz Steiner Verlag Stuttgart, 1992). Avrupa

bilimleri, ahlâk, hukuk, şiir dahil irfânî ve bâtunî özelliği olan her şeyi detaylı bir şekilde ele almaktadır. Bu çalışmanın konusu mevzubahis olduğunda, doğrudan gerçekliğin en yüce ilmini konu edinen teorik irfan ve metafizik eserleriyle sınırlı kalınacaktır. Diğer birçok mutasavvıfın eserlerinde olduğu gibi, İbnü'l-Arabî'nin ve kurduğu düşünce mektebinin her bir eseri, bir cihetten irfan (gnosis) ya da mârifetle alâkalıdır. İbnü'l-Arabî'nin irfan konusundaki en orijinal eseri, aynı zamanda bir bütün olarak geleneksel irfanın temeli olan, *Fusûsü'l-hikem*⁷ ve onunla birlikte baş yapıtı olan *Fütühâtü'l-Mekkiyye*'nin⁸ bazı bölümleri ve kendisinin *Fusûs*'a şerh olarak yazdığı *Nakşü'l-Fusûs* da dahil birkaç kısa risâlesidir.

Fusûs, daha sonraki şârihler tarafından nazarî irfan veya doktriner tasavvuf geleneğinin merkezî metni olarak kabul edilmiştir. Bu geleneğin en önde gelen eserlerinden birçoğu, ilhamla kaleme alınmış bu metnin şerhlerinden ibarettir. VII. (XIII.) yüzyıldan günümüze kadar uzanan ve birçoğu kendinde "orijinal" olan bu şerhlerin tarihi bu geleneği anlamak için büyük önemi haiz olduğu gibi diğer taraftan söz konusu geleneğin Fas'tan Malezya'ya ve Çin'e kadar olan bu geniş coğrafyadaki etkisini ortaya koyar. Son yıllarda, bu sahada birçok araştırma yapılmış olmasına rağmen, maalesef ne *Fusûs* şerhlerinin ne de teorik irfan ve/veya tasavvufî metafizik geleneğinin detaylı bir tarihi yazılabilmıştır.

dillerinde İbnü'l-Arabî üzerine yazılmış hatırı sayılır bir külliyat ve özellikle Fransızca'ya olmak üzere eserlerinin tercümesi bulunmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin hayatı ve eserleri ile ilgili olarak bk. Claude Addas, *Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn 'Arabî*, çev. Peter Kingsley (Cambridge, UK: Islamic Text Society, 1993); Stephen Hirtenstein, *The Unlimited Mercifier: The Spritual Life and Thought of Ibn 'Arabî* (Ashland, OR: White Cloud Press, 1999). Öğretilerine giriş için bk. William Chittick, *Ibn 'Arabî: Heir to the Prophets* (Oxford: Oneworld, 2005). Eserleri için bk. Osman Yahya, *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabî* (Damascus: Institut Français de Damas, 1964). İbnü'l-Arabî'nin irfan öğretileri için bk. W. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge* (Albany, NY: State University of New York Press, 1989); *The Self-Disclosure of God* (Albany, NY: State University of New York Press, 1998); Michel Chodkiewicz, *An Ocean without Shore: Ibn 'Arabî, the Book and the Law*, çev. David Streight (Albany, NY: State University of New York Press, 1993); *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabî*, çev. Liadain Sheridan (Cambridge, UK: The Islamic Text Society, 1993); Henry Corbin, *Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabî* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997); Toshidiko Izutsu, *Sufism and Teoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Berkeley, CA: University of California Press, 1984), s. 7-283.

⁷ Bk. *The Wisdom of the Prohets of Ibn 'Arabî*, Arapça'dan Fransızca'ya Titus Burchkhardt'ın notlarıyla Fransızca'dan İngilizce'ye de Angela Culme-Seymour tarafından çevirilmiştir (Aldsworth: Beshara Publication, 1975). Bu eser, Burchkhardt'ın İbnü'l-Arabî'nin metafizliği ile alâkalı derinlikli yorumlarını içermektedir. *Fusûs*'un en son ve en başarılı tercümesi Caner Dağlı tarafından yapılmıştır, *The Ringstone of Wisdom* (Chicago: Kazi Publication, Great Books of Islamic World, 2004). Ayrıca bk. Charles-André Gilis, *Le Livre des chatons des sagesse* (Beirut: Al-Bouraq Editions, 1997).

İbnü'l-Arabî Şam'da 632/1240 yılında vefat etti ve öğretileri buradan yayıldı. Onun saf metafizikten haberdar ve irfan sahibi, İslâm felsefesinde yetişmiş olan ilk öğrencilerinden bazıları, üstatlarının öğretilerini ve özellikle *Fusûs*'u daha sistematik ve felsefi tarzda yorumlamaya başladılar. Böylece geleneksel irfan geleneğinin ifade etmeye çalıştığı Hakk'ın "en yüce ilmi"nin sistematik ifadesinin zeminini oluşturdular. *Fusûs*'un ilk şârihi, İbnü'l-Arabî'nin en yakın öğrencisi ve Konevî'nin yakın arkadaşı, bütün bir metni özet olarak şerheden Afîfüddîn el-Tilimsânî'dir (690/1291).⁹ Üstadının irfan ve metafizik alanındaki öğretilerinin en etkili tebliğcisi ve teorik irfanın sonraki ifadelerini şekillendiren sistematik açıklamayı ortaya koyan şahsiyet ise Sadrettin Konevî'dir (ö. 673/1274).¹⁰ İbnü'l-Arabî'nin bu en önemli öğrencisi *Fusûs* metnine herhangi bir şerh yazmadı; ama *Fusûs*'un bölüm başlıklarını açıklayan ve daha sonraki mutasavvıflar ve ârifler tarafından İbnü'l-Arabî'nin metnindeki sırları anlamının anahtarı olarak kabul edilen *el-Fukûk* isimli bir eser yazdı.¹¹ Konevî irfanî özellikteki birçok eserin de müellifidir. Bunların en başta geleni, Şemsettin Molla Fenârî'nin *Misbahü'l-üns* ismiyle bilinen şerhiyle birlikte teorik irfanın şaheseri ve özellikle Türkiye ve İran'da teorik irfan öğretiminde temel metin olan *Miftahü'l-gayb*'dir.¹²

Geleneksel teorik irfanın önde gelen şahsiyetlerinden olan bazı öğrencilerini bizzat Konevî kendisi yetiştirmiştir. Bu konuya girmeden önce, İbnü'l-Arabî'nin çağdaşı olan ve bu geleneğin daha sonraki dönemlerinde müstesna bir rol oynayan şair Ömer İbnü'l-Fânz'dan (ö. 632/1235) söz etmek gerekir.

⁸ Bk. İbn 'Arabî, *Les Illuminations de la Mecque (The Meccan Illuminations)*, Michel Chodkiewicz'in kontrolünde tercüme edildi (Paris: Sindbad, 1988).

⁹ İbnü'l-Arabî'nin okulu ve teorik irfan hakkında bk. W. Chittick, "The School of Ibn 'Arabî" eds. S. Hossein Nasr ve Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy* (London: Routledge, 2001), s. 510-523; S. H. Nasr, "Seventh Century Sufism and the School of Ibn 'Arabî," *Sufi Essays* (Chicago: ABC International Group, 1999), s. 97-103; Annemarie Schimmel, "Theosophical Sufism", *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press, 1978), s. 259-286. Bu okula Seyyid Celâleddin Aştıyânî Dâvûd-i Kayserî'nin *Matla'u husûsî'l-kilem fi me'ânî Fusûsî'l-hikem* gibi yaptığı felsefi ve tasavvufî tahkik eserlere yazdığı birçok girişte önemli referanslar da bulunmaktadır.

¹⁰ Bk. W. Chittick, *Faith and Practice of Islam* (Albany, NY: State University of New York Press, 1992); Chittick, "The Five Divine Presences: From al-Qûnawî to al-Qaysarî," *Muslim World*, LXXII (1982), s. 107-128; ve Chittick, "Last Will and Testament of İbn 'Arabî's Foremost Disciple and Some Notes on its Autor," *Sopia perennis*, IV/1 (1978), s. 43-58. Bk. Muhammed Hacvî, *Daw Sadr al-Din* (Tahran, İntişârât-ı Mevlâ, 1378 Hicrî-Şemsî [H.Ş.]), s. 17-114, Konevî'nin düşüncesi, hayatı ve eserlerinin en güzel özetlerinden birini içermektedir).

¹¹ Bk. *Kitab al-fukûk*, ed. M. Hacvî (Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1371 H.Ş.).

¹² Bk. M. Hacvî'nin tahkiki (Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1374 H.Ş.). Bu büyük külliyat Konevî ve Fenârî'nin metinleriyle birlikte, teorik irfan okulunun Ağa Muhammed Rida Kumsaî, Mîrzâ Hâşim Aşkivarî ve Seyyid Muhammed Kummî'den Âyetullah Rûhullah Humeynî ve Hasan-zâde Âmülî'ye kadar İran'da bulunan daha sonraki temsilcilerinin şerhlerini de içermektedir.

Muhtemelen Arapça'da en büyük sufi şairlerden olan İbnü'l-Fânz'ın *Tâiyye'si* irfan doktrininin çok güzel yazılmış şiir tarzında kâmil bir ifadesidir ve aynı zamanda o, bizzat orijinal irfan metinleri olan birçok şerhe de konu olmuştur.¹³ Bununla birlikte, Fahreddin-i Irâkı (ö. 688/1289), Evhadüddin Kirmânî (ö. 635/1238), Şemseddin Mağribî (ö. 809/1406-07), Mahmûd-ı Şebüsterî (ö. 718/1318) ve Abdurrahman-ı Câmî (ö. 898/1492) gibi İranlı şairler de bulunmaktadır. Bu noktada İbnü'l-Arabî'nin öğretilerini şiir aracılığıyla ifade eden ancak doktriner metinlere ve teorik irfan geleneğine tam bağlı olmayan, bu sebeple de bizim burada ilgilenmediğimiz Türk şairleri ve Hint Altkıtası şairlerini ise söylemeye gerek yoktur. Fakat Şemseddin Lâhicî'nin (ö. 912/ 1506) *Şerh-i Gülşen-i Râz'ı* ve Câmî'nin *Âşî'atü'l-İema'ât* ve *Levâ'ih* gibi metinlerinde nazarî irfan geleneğini görmekteyiz.

Bu çalışmanın konusuyla alâkalı olarak Konevî'nin öğrencilerine tekrar dönecek olursak, sonraki geleneklerde en dikkate şayan ve etkili olanı, öncelikle *Tâiyye'sinde* üstadının Farsça şerhlerini toplayan ve bunlara dayalı olarak *Meşâriku'd-derârî* ve *Münthe'l-medârik* ismiyle Arapça ve Farsça temel bir eser yazan Saïdüddin Fergânî'dir (ö. 699/1300).¹⁴ İkinci olarak *Fusûs'a*¹⁵ yapılan ilk tafsillatlı şerhin müellifi, öğrencisi Abdürrezzâk Kâşânî'nin (ö. 736/1336)¹⁶ oldukça meşhur olan şerhini de etkileyen Müeyyidüddin Cendî'nin de (ö. 700/1300) zikredilmesi gerekir. Nitekim nazarî irfan konusunda Cendî'nin Farsça *Nefhatü'r-rûh ve tuhfetü'l-fütûh* ve Kâşânî de Arapça *Te'vilâtü'l-Kur'an*, ki bu eser İbnü'l-Arabî'ye nispet edilmiştir, isimli önemli eserler telif etmişlerdir. Bu kitap Kur'an'ın bâtinî anlamı üzerine yapılan tefsire dayanarak irfan ve metafiziğin prensiplerini açıklayan eserlerin önemli örneklerindedir. Nazarî irfan okulunun olduğu bu ilk dönem boyunca, İbnü'l-Arabî ve Konevî çevresiyle irtibatlı; fakat onun öğrencisi olmayan, Sadreddin Hümâyün (649/1252) ve vahdet-i vücûd ve insân-ı kâmil doktrinlerine dayanarak Farsça eserler yazan öğrencisi Azîz Neseî (ö. 700/1300'den önce) gibi önemli isimler vardır. Böyle kısa bir tarihî değerlendirmede bütün şahsiyetleri ele almak imkânsızdır.

¹³ Bu eser İbnü'l-Fânz'ın diğer şiirleriyle birlikte Arthur J. Arberry tarafından *The Mystical Poems of Ibn al-Farid*'de (London: E. Walker, 1952 ve Dublin: E. Walker, 1956) tetkik ve tercüme edilmiştir. Bk. Emil Homerin, *The Wine of Love and Life* (Chicago: The University of Chicago Press, 2005).

¹⁴ Bk. S. C. Âştîyânî *Meşâriku'd-derârî* (Meşhed: Çaphâne-yi Dânişgâh-i Firdevsî, 1398 H.Ş.) bir girişli ve yorumlarıyla edisyon kritiğini gerçekleştirmiştir.

¹⁵ Onun şerhi için bk. *Şerhu fusûsi'l-hikem* (Kum: Büstân-ı Kitâb, 2002).

¹⁶ Bk. Kâşânî, *Şerhu fusûsi'l-hikem* (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1966); aynı zamanda onun *Mecmua-i resâil ve musannefât*, ed. Mecid Hadizade (Tahran: Miras-i Mektup, 2000); *Traité sur la prédestination et le libra abitre*, çev. Omar Guyard (Beyrut: Al- Bouraq, 2005).

Arap Dünyası

Suriye ve Anadolu'da tesis edilen ilk temellerinden İbnü'l-Arabî okulunun öğretileri ve nazarî irfan, İslâm dünyasının farklı bölgelerine yayıldı. Burada özetle her bir bölgenin en önemli şahsiyetlerini ele almaya çalışacağız. Arap dünyasıyla başlayalım. Mağrib'de güçlü bir tasavvufi gelenek yüzyıllar boyunca muhafaza edilegelmiştir. Fakat Mağribî tasavvuf, her ne kadar Ebû Medyen, İbn Meşîş ve Ebü'l-Hasan gibi şahsiyetlerde gördüğümüz gibi en saf haliyle irfana inhisar edilmiş olsa da, Doğu'da gördüğümüz gibi bu irfanın uzun ameli açıklamaları üzerinde durulmamıştır.¹⁷ Bu bölgeye ait eserlerin çoğu ameli tasavvuf öğretilerinin açıklamaları ve tasavvufi yolun uygulamalarıyla alâkalıdır. Mağrib'de, nazarî irfan nevine ait Ahmed İbn Acîbe'nin eserlerini görmek için XII. (XVIII.) yüzyıla kadar beklemek gerekecektir. Fakat İbnü'l-Arabî'nin öğretilerine dayalı sözlü gelenek, Mağrib'in XIV. (XX.) yüzyıl meşhur tasavvuf üstatlarından Şeyh el-Alevî (ö. 1353/1934) ve Şeyh Muhammed et-Tâdilî'nin (ö. 1371/1952) şahsî talimlerinde ve yazılı eserlerinde görüldüğü gibi canlılığını devam ettirmiştir.¹⁸ İrfan konusundaki Mağribî eserler, yorumlarında Doğu'dakilere nispetle daha az sistematik ve daha az felsefî olmaktadır.

Mağrib'den neşet eden İbnü'l-Arabîci öğretilerin en önemli temsilcisi, meşhur Cezayirli emîr ve tasavvuf üstadı, Şam'da sürgündeyken İbnü'l-Arabî'nin eserlerini okutan, Abdülkadir el-Cezâirî'dir (ö. 1300/1883). Emîr Abdülkadir *Kitâbü'l-mevâkıf*¹⁹ gibi irfan konusunda müstakil birkaç eser de telif etmiştir. Mağrib'deki tasavvuf dergâhlarında *Fusûs* ve *Fütûhât* metinleri, özellikle Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî'nin (ö. 656/1258) dualarından, bu tarikatta üçüncü kutub olan İbn Ataullah el-İskenderî'nin (ö. 709/1309) risâlelerine kadar asırlarca kendi farklı tasavvufî eserlerini ortaya koyan, Şâzelî tarikatında günümüze kadar okutulmuştur. Birincisi ilk dönem Şâzelîyye'den, ikincisi ise İbnü'l-Arabî irfanından neşet etmiş bu iki akım, daha sonraki yüzyıllarda Mağrib ve diğer bölgelerdeki tasavvufun önde gelen şahsiyetlerini etkilemiştir.

Yazılı metinlerin üretimi söz konusu olduğunda, Arap dünyasının doğu bölgesinde nazarî irfana daha fazla ilgi vardı. Hayli ilginçtir ki tasavvufun en

¹⁷ Mağribî tasavvuf konusunda bk. Vincent Cornell, *The Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin, TX: University of Texas Press, 1998).

¹⁸ Titus Burckhardt 1930'larda Fas'ta bulunurken bu öğretilerin varlığını doğrudan tecrübe etmiştir. Bu konuya ileride tekrar döneceğiz.

¹⁹ Bk. Michel Chodkiewicz, *Spiritual Writings of Amir 'Abd al-Kader*, çev. James Chrestensen ve Tom Manning (Albany, NY: State University of New York Press, 1995); Michel Lagande, ed. ve çev., *Le Livre des haltes* (Leiden: Brill, 2000).

büyük merkezlerinden olan Mısır bu konuda bir istisnadır. VII. (XIII.) yüzyılda Memlük Mısır'ında Ekberci öğretiler yayılmasına rağmen, bu kadim topraklarda, ameli tasavvuf ve tasavvuf ahlâkına, spekülâtif düşünce ve doktriner tasavvuftan, daha fazla ilgi olmuştur. Kaldı ki Mısır'da İbnü'l-Arabî'nin öğretilerini halk arasında yaygınlaştıranlar da çıkmıştır. Bunların önde gelenlerinden biri *Fütûhât* ve *Fusûs*'u halka yönelik ifade eden eserler sahibi Abdülvehhâb eş-Şa'rânî'dir (ö. 973/1565).²⁰ O aynı zamanda Şâzelî öğretileriyle İbnü'l-Arabî'nin öğretileri arasında irtibat kurmayı denedi. Bununla birlikte Mısır'da irfanın klasik metinleri üzerine yazılmış, diğer birçok bölgede bulunanlara nispetle önemli, birkaç şerh de bulunmaktadır. Yine de nazarî irfan birçok Mısırlı tarafından tetkik edildi ve öğretildi. Modernist reformcu Muhammed Abduh'un bile hayatının son dönemlerinde İbnü'l-Arabî çalışmalarına döndüğünü söylemek bu bağlamda ilgi çekici olur. Bundan yıllar önce Osman Yahya'nın *Fütûhât*'ın tahkikli metnini yayımlaması münasebetiyle Mısır Parlamentosu önünde yapılan gösteriden anlaşılacağı üzere, bu topraklardaki birçok çevrede bu eserlere muhalefet devam etmektedir.

Yemen'de IX. (XV.) yüzyıla kadar özellikle Resûlîler idaresi altında Zâbid Okulu'nda İbnü'l-Arabî irfanına büyük alâka olmuştur. İsmâil el-Cebertî (ö. 806/1403), Ahmed İbnü'r-Reddâd (ö. 821/1417-18) ve Abdülkerim el-Cîlî bu okulun Yemen'deki önemli şahsiyetlerindendi.²¹ Aslen İranlı, fakat Yemen'de meskûn olan Cîlî, bugün Fas'tan Hindistan'a kadar nazarî irfanın ders kitabı olarak kullanılan *el-İnsânü'l-kâmil* adlı baş eseri sebebiyle özellikle önemlidir. Bu eser İbnü'l-Arabî'nin öğretilerinin daha sistematik ifadelerini içermektedir.²²

Arap dünyasının doğusunda, özellikle Filistin ve Suriye'de nazarî irfan ve -Abdülğanî en-Nablusî'nin *Fusûs*'a²³ yazdığı şerhte olduğu gibi- İbnü'l-Arabî konusunda önemli şerhler yazmaya ilginin devam ettiğini görmekteyiz. Kendisi bir Kürt âlim olan ve Mekke'de meskûn İbrâhim İbn Hasan el-Kurânî'nin İbnü'l-Arabî irfanını savunması, Suriye ve onun çevresindeki bölgelerde, önemli etkiler yapmıştır. Mısır ve diğer bölgelerde, Suriye'deki İbn Teymiyye ve

²⁰ Bk. Michael Winter, *Society and Religion in Early Ottoman Egypt: Studies in the Writings of Abd al-Wahhab al-Sha'arani* (New Brunswick, NJ: Transaction Books, 1982).

²¹ Bk. A. Knysh, *Ibn 'Arabî in the Later Islamic Tradition*, s. 225.

²² Bk. Al-Jîlî, *Universal Man*, Titus Burckhardt tarafından kısmen yorumlanarak tercüme edilmiştir. Fransızca'dan İngilizce tercümesi Angela Culme-Seymour tarafından yapılmıştır (Sherborne: Beshara Press, 1985); Ayrıca bk. Reynold A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1978).

²³ Bk. Nablusî, *Şerhu Divani İbni'l-Fârız* (Beyrut: Dârü't-Türâs, 196-7; Elizabeth Sirriyyeh, *Sufi Visionary of Ottoman Damascus: 'Abd al-Ghani al-Nablusi, 1641-1731* (London: Curzon, 2005).

Sa'deddin et-Teftâzânî'nin öğrencilerine kadar ulaşan birçok fakih ve kelâmcı İbnü'l-Arabî'nin irfan doktrinine karşı çıkmalarına rağmen, bu okul bu bölgede oldukça canlı kalmasını bildi ve günümüze kadar varlığını devam ettirdi. Çağdaş mutasavvıfların dikkate şayan olanlarından biri de, bundan birkaç yıl önce Beyrut'ta ölen, İbnü'l-Arabî'yi rüyasında görmesine dayanarak yazdığı tasavvuf konusundaki önemli kitabına *er-Rihle ile'l-Hak* ismini veren kadın mutasavvıf Fâtıma el-Yeşrutkiye'dir.²⁴

Osmanlı Türkiyesi

Osmanlı dünyasının Türk bölgesine dönecek olursak, Konevî'nin kendisi ve Konya'daki çevresine kadar giden nazarî irfan çalışmalarında devam edip gelen güçlü bir gelenek bulmaktayız. Bu okulun kuruluşundan sonra en önemli şahsiyetler arasında Dâvûd-ı Kayserî (ö. 751/1350) ve Şemseddin Molla Fenârî (ö. 834/1431) bulunmaktadır. Kâşânî'nin de öğrencisi olan Kayserî İbnü'l-Fânz'ın *Tâiyye*'sini şerh etmek de dahil, irfan konusunda birçok eser yazmıştır. Fakat bunların içinde en kapsamlısı ve bugüne kadar yaygınlığını koruyan *Fusûs* üzerine yazdığı şerhidir.²⁵ O aynı zamanda bu esere irfan doktrininin bütün macerasını usta bir şekilde özetleyen, bizim daha sonra döneceğimiz Âyetullah Humeynî'nin ve Seyyid Celâleddin Âştîyânî'nin²⁶ (ö. 1426/2005) muhteşem ta'likatları da dahil, birçok şerhin yazıldığı bir *Mukaddime* kaleme aldı. Molla Fenârî'ye gelince, Osmanlı İmparatorluğu'nda başkadı ve İslâm hukukunun önemli otoritelerinden olmasına rağmen, irfan okulunun birçok Türk ve Fars öğrencisinin, irfanın en ileri metni kabul ettikleri *Misbâhu'l-üns*'ün²⁷ müellifidir. Bugün tuhaftır ki, defnedildiği Bursa'da ve Türkiye'nin başka yerlerinde daha ziyade fakih olarak tanınmakta, İran'da

²⁴ Bk. Leslie Cadavid, ed. ve çev., *Two Who Attained* (Louisville, KY: Fons Vitae, baskıda).

²⁵ Nazarî irfanın önemiyle ilgili bu tartışmanın ışığında, bu irfan üstadının, çağdaş terimi kullanacak olursak, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki üniversitenin ilk rektörü olduğunu vurgulamak yerinde olur. Kayserî hakkında bk. S. C. Âştîyânî'nin *Resâil-i Kayserî*'ye yazdığı giriş (Tahran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1357 H.Ş.); Mehmet Bayraktar, ed. *Dawud Qaysarî-Rasâ'il* (Kayserî: Metroplitan Municipality, 1997); Emil Homerin, *The Wine of Love and Life* (Chicago: The University of Chicago Press, 2005). Kayserî'nin şerhine Âyetullah Humeynî'ninki de dahil birçok ta'likat yazıldı. Bk. Âyetullah el-Uzmâ el-İmam el-Humeynî, *Ta'likât alâ Şerh Fusûsü'l-Hikem ve Misbâhü'l-üns* (Kum: Defter-i Tebligat-i İslâmî, 1410). Ayrıca Kayserî üzerine birçok Osmanlı şerh ve hâşiyeleri bulunmaktadır.

²⁶ Bk. *Commentary upon the Introduction of Qaysari to the Fusûs al-Hikem of Ibn Arabi*, Henry Corbin ve Seyyid Hüseyin Nasr'ın Fransızca ve İngilizce girişleriyle birlikte (Mashhad: Mashhad University Press, 1966).

²⁷ Bk. dn. 12.

ise bir ârif olarak bilinmektedir. Bu iki önemli şahsiyete ilâve olarak İbnü'l-Arabî'nin meşhur şârihi Sofyalı Bâlî Efendi (ö. 960/1553) ve XIV. (XX.) yüzyıla kadar arkalarında dikkate değer eserler bırakan birçok mutasavvıfı da zikretmek gerekir. Doğrusu bu okulun Osmanlı dünyasındaki tesiri Bosna gibi bölgeleri de içine alacak ve çağdaş dönemde birçok farklı Türk düşünür tipinde görülecek şekilde oldukça geniştir. Bunların en meşhurlarından *Fusûs* üzerine dört cilt şerh yazan Ahmed Avni Konuk'u (ö. 1357/1938), onun çağdaşı kendisi aynı zamanda ârif, filozof ve siyasi bir şahsiyet, İbnü'l-Arabîci irfan konusundaki birçok eserin müellifi Ömer Ferit Kam'ı (ö. 1363/1944) ve modern Batı felsefesinin özellikle materyalizmin hatalarını çürütmek için İbnü'l-Arabî'nin öğretilerini kullanan filozof İsmail Fenni Ertuğrul'u saymak gerekir. İbnü'l-Arabî'nin eserleri XIV. (XX.) yüzyıl Türkiye'sinde metafiziğe olan alâkanın canlandırılmasına önemli derece hizmet etmiştir.²⁸

Hindistan'ın Müslüman Bölgeleri

Bu kısa tarihî araştırmada doğuya doğru hareket ediyoruz ve mantıkî olarak şimdi İran ve Safevî döneminden bu tarafa entelektüel olarak İran'la alâkalı olan Şii Irak ve İran'la aynı entelektüel dünyaya ait olan, Afganistan da dahil, çevresindeki bölgelere dönüyoruz. Geçen birkaç yüzyıl boyunca nazari irfanın geliştirilmesinde İran'ın oynadığı merkezî role binaen, dikkatimizi daha doğuda olan Hindistan, Güneydoğu Asya ve Çin'e yoğunlaştırdıktan sonra, İran'a bu araştırmanın sonunda döneceğiz.

İbnü'l-Arabî okulu ve nazari irfanla alâkalı olan Hint Altkıtası'nda önemli şahsiyetler hakkında detaylı bir çalışma yapılmamış olmasına rağmen, bu zamana kadar yapılan araştırmalar o bölgelerde bu okulun oldukça geniş etkisini açığa çıkarmaktadır. Daha VIII. (XIV.) yüzyılda Keşmir'e göçen İranlı mutasavvıf Seyyid Ali Hemedânî (ö. 786/1385) Hindistan'da İbnü'l-Arabî'nin fikirlerinin yayılmasına yardım etti. O sadece *Fusûs*'a Farsça şerh yazmakla kalmadı, aynı zamanda irfan konusunda bağımsız birkaç risâle de telif etti.²⁹ Yüzyıl sonra Alâeddin Ali b. Ahmed el-Mehâimî (ö. 835/1432) sadece *Fusûs* ve Konevî'nin *Nusûs*'u üzerine şerh yazmadı, aynı zamanda Arapça olarak

²⁸ Bu şahsiyetler için bk. İbrahim Kalın'ın Oliver Leaman'ın çıkardığı *Dictionary of Islamic Philosophy*'deki (baskıda) maddeleri.

²⁹ Bk. W. Chittick, "The School of Ibn 'Arabî", *History of Islamic Philosophy*, ed. S. H. Nasr ve Oliver Leaman, s. 520. Bu okulun Hindistan'daki genel tarihi için bk. W. Chittick, "Notes on the Ibn 'Arabî's Influence in the Subcontinent", *The Muslim World*, LXXII/3-4 (1992), s. 218-241; Sayyid 'Ali Abbas Rizvi, *A History of Sufism in India* (New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1978).

daha felsefî tarzda birçok bağımsız eser de telif etti. Bu eserler yaklaşım itibarıyla pek çok yönden İran'daki son dönem irfan konusunda yazılan eserlerle ilgilidir. O, bununla birlikte Şemseddin Mağribî'nin *Cem-i Cihannâme*'sine şerh yazdı. Bu noktada birçok kimse onun Ferganî'nin *Meşriku'd-derârî*'sinden daha ziyade ilham aldığına inanır. Kirmânî, Irâkî, Şebüsterî, Şah Ni'metullah-ı Vefî (ö. 834/1431) ve Câmî gibi diğer birçok şairin şiirlerine benzeyen Mağribî'nin şiirlerinin, vahdet-i vücûd gibi irfanî tezlere dayalı olduğunu ve özellikle İbnü'l-Arabî okulunun temsilcilerinden İbnü'l-Fânz'ın şiirleri için olduğu gibi, Farsça'ya aşına olan bu okulun Arap, Fars, Türk ve Hintli takipçilerince takdir edildiğini belirtmek oldukça dikkat çekicidir.

Hindistan'da nazarî irfanın ileri gelen temsilcileri sayılamayacak kadar çoktur ve en iyi bilinenleri dahi burada zikretmek mümkün değildir.⁵⁰ Fakat Hint Altkıtası'nda bu okulun belki de en derin üstatlarından olan Muhibbullah İlahâbâdî'yi (Allahâbâdî olarak da bilinir, ö. 1058/1648) zikretmek gerekmektedir.⁵¹ *Fusûs*'a Arapça ve daha uzun olan Farsça ve *Fütûhât*'a yetkin şerh yazan İlahâbâdî, aynı zamanda irfan konusunda bağımsız risâleler de kaleme aldı. Onun eserleri, Hindistan'da birçok mutasavvıfın ilâhî bilginin yegâne kaynağı olarak gördükleri, mânevî halden daha ziyade, akletmeyi ve hikmeti vurgulamaktadır. Bu çalışmanın ele aldığı nazarî irfan geleneğinde Muhibbullah İlahâbâdî'nin eserlerinin önemi ve onun daha sonra Hindistan'daki etkileri oldukça büyüktür. O bu okulun sadece Hindistan'da değil, bütün bir İslâm dünyasında en büyük zirvelerinden biridir.

İbnü'l-Arabî irfanının merkezî tezlerinden olan vahdet-i vücûdun Hindistan'da kendine has bir hayatı olmuştur. Şeyh Ahmed-i Sirhindî gibi bir kısım mutasavvıflar onun olağan yorumlarına karşı çıkarken, bu yorumlar büyük veli Gîsûdirâz, Nizameddin Evliyâ ve bunların müritleri dahil, birçok mutasavvıf tarafından benimsenmiştir. Nazarî irfanın oynadığı merkezî rol olmaksızın Hint Altkıtası'nda tasavvuf tarihi tasavvur etmek nerdeyse imkânsızdır. Hatta tanınmış Hintli filozof ve teolog olan Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1176/1762) bu okuldan bir hayli esinlenerek eserler yazmış ve Mevlânâ Eşref 'Ali Tânevî'nin (ö. 1362/1943) bazı eserlerinde gördüğümüz gibi XIV. (XX.) yüzyıla kadar etkisi devam etmiştir.⁵² Üstelik, felsefî ışrak düşüncesi ve

⁵⁰ Chittick bu şahsiyetlerden birçoğunu "İbn 'Arabî's Influence in the Subcontinent" isimli makalesinde tartışmaktadır.

⁵¹ Bk. Chittick, "İbn 'Arabî's Influence in the Subcontinent".

⁵² Bk. Shah Waliullah of Delhi, *Sufism and Islamic Tradition*, çev. G. N. Jalbani, ed. D. B. Fry (London: Octagon Press, 1980). Bu eser Şah Veliyyullah'ın temel felsefî eserlerinden biri

hikmeti müteâliye Hindistan'a ulaştığında bu okullarla irfan okulu arasında, İran'da göreceğimiz gibi, birçok etkileşim olmuştur.

Güneydoğu Asya

Güneydoğu Asya ve Malay'a döndüğümüzde, burada tek bir olguyla karşılaşırız. Bu da bazen "vücutiyye" denen İbnü'l-Arabî okulunun, Malay lisanının İslâmî söyleme uygun entelektüel bir dil haline gelmesinde oynadığı roldür. Bu okulun en önemli şahsiyetlerinden olan Hamza Fansûrî (ö. 1000/1592), Malay lisanının İslâmî dil olarak gelişmesinde merkezî rol oynayan ve aynı zamanda Arapça ve Farsça bilen büyük bir şairdir. O, ayrıca İbnü'l-Arabî okuluna ait doktrinlerin de üstüydü.³³ Bu okula bağlılığı yönünden o, Şemseddin Sumatrânî (ö. 1040/1630) tarafından da takip edilmektedir. Bu okula Nurettin Râniî gibi bir kısım mutasavvıfların karşı çıkmasına ve Malay halkının çoğu tasavvufun doktriner cihetinden daha ziyade amelî/işlevsel cihetine ilgi duymasına rağmen, nazarî irfan okulu belli yerlerde çalışılmakta, hatta bugün Malezya, Singapur ve Endonezya'da öğretileri takip edilen ve klasik metinlerin hâlâ okunduğu çevreler bulunmaktadır.³⁴

Çin

Çin hakkında da birkaç söz söylenmelidir. XI. (XVII.) yüzyıla kadar Çinli Müslümanlar ilmî meselelerle Arapça ve Farsça metinlere dayanarak uğraşmaktaydılar. Sadece XI. (XVII.) yüzyılda onlar klasik Çin dilini kullanmaya ve İslâmî metafizik ve felsefeyi neo-Konfüçyanizm dilinde ifade etmenin yollarını aramaya başladılar. Bundan sonra, Çince'de şimdilerde sistematik olarak tetkik edilen önemli İslâm düşüncesi külliyyatı gelişti. Klasik İslâmî eserlerden Çince'ye en erken aktarılan iki eserden birincisi Câmî'nin Farsça harika bir irfan özeti olan, Liu Chih (ö. yaklaşık 1670) tarafından Çince'ye *Chao-wei* (Gerçek Âlemin Sırlarının Keşfi) ismiyle tercüme edilen *Levâih*'tir. İkincisi yine Câmî'nin irfanını konu edinen ve daha önce zikrettiğimiz ve P'o Na-cih (ö. 1697 sonrası) tarafından *Chao-yüan pi-chüeh* (Hakiki Keşfin Sırlı Sırları) ismiyle

olan *Lamahât* ve *Sata'âl*'in tercümelerini muhtevîdir. Her iki metinde, özellikle birincisi bu büyük entelektüel şahsiyet üzerindeki nazarî irfanın etkisini göstermektedir. Tânevî ile alakalı olarak bk. Fuad Nadeem, "A Traditional Islamic Response to the Rise of Modernism", ed. Joseph Lombard, *Islam, Fundamentalism and the Betrayal of Tradition* (Bloomington, IN: World Wisdom Books, 2004), s. 79-116.

³³ Muhammad Naquib al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansûrî* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970).

tercüme edilen *Lema'ât*'ıdır.³⁵ İslâm öğretilerini Çince ifade eden, 1642 yılında *Real Commentary on the True Teaching*'i ve bunu takip eden birçok eser yazan ilk Çinli Müslüman düşünür Wang Tai-yü irfan geleneği içinde gelişip yetişmiştir. Öyle ki nazarî irfan okulu son birkaç yüzyıl boyunca Çin ve İslâm entelektüel geleneklerinin en yüksek seviyede buluşmasında aslı bir rol oynadı.

İrfan

İrfan nazarî irfanın daha sonraki gelişmesinde, en merkezî arena olmasa da, asıl merkezlerden biri olmayı hak etti. Farsça yazan Konevî'nin, kendisi de dahil, çevresi İrfan kültür dünyasıyla yakinen irtibatlıydı. Konevî'nin öğrencisi Fahreddin İrâkî Fars lisanının en büyük şairlerinden biri sayılmaktadır. Bu okulun ilk temsilcilerinden Sadreddin Hümâyûn ve irfan konusunda kolay okunan Farsça'yla yazan onun müridi Azîz Nesevî, uzun zaman İbnü'l-Arabî'ye³⁶ nispet edilen meşhur *Risâlatü'l-ahadiyye* yazarı Şîrazlı Evhâdüddin-i Balyânî (ö. 686/1288) ve daha önce zikri geçen, önde gelen *Fusûs* şârihi ve nazarî irfan okulunun büyük şahsiyeti Abdürrezzâk el-Kâşânî'yi anmak gerekir. Bir taraftan VIII. (XIV.) yüzyıldan itibaren ya *Fusûs*'a şerh yazmak ya da bu okulun orijinal metni formunda bağımsız risâleler kaleme almak şeklinde İrfan'da Arapça ve Farsça metinlerin ortaya çıkmasıyla nazarî irfan okulunun devam ettiğini görmekteyiz. Diğer taraftan bu okulun tasavvuf literatüründe, özellikle şiirde derin etkisini de müşahade etmekteyiz. Bunun en önemli misali Mahmûd Şebüsterî'nin, İbnü'l-Arabîci irfanın prensiplerini ilâhî güzellikteki beyitlerle özetleyen Farsça tasavvuf şiirinin en büyük şaheserlerinden biri olan, *Gülşen-ı Râz*'ıdır. Bunun için, Mahmûd-i Lâhîcî'nin IX. (XV.) yüzyılda yazdığı şerh, nazarî irfanın en temel metnidir. İrâkî, Şah Nimetullah Velî, Câmî ve diğer birçoklarının eserlerinde olduğu gibi bu ikisi arasındaki irtibatın unutulmaması gerekse de, burada şiir geleneğini değil, sadece nesir ve nazarî irfanın sistematik eserlerini ele alacağız.

VIII. (XIV.) yüzyılda vuku bulan ve Pehlevî, Kaçar ve Safevî dönemleri boyunca bu okulun tarihinde derin izler bırakan bir başka önemli olay İbnü'l-

³⁴ Bk. Zailan Moris, "South-east Asia", *History of Islamic Philosophy*, s. 1134.

³⁵ Sachiko Murata, *Chinese Gleams of Sufi Light: Wang Tai-Yü's Great Learning of the Pure and Real and Liu Chih's Displaying the Concealment of the Real Realm* (Albany, NY: State University of New York Press, 2000), s. 32; Zvi Ben-Dor Benite, *The Dao of Muhammad: A Cultural History in the Late Imperial China* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005).

³⁶ Bk. Balyânî Awhad al-Din, *Epître sur l'Unicité absolue*, çev. Michel Chodkiewicz (Paris: Les Deux Océans, 1982).

Arabîci irfanın, âlimlerin “Şif irfanı” dedikleri kendi irfanî öğretileri olan Şiizme entegre edilmesidir. Zâhirde birbirinden ayrı olan bu iki okul bâtında birbiriyle irtibatlıdır ve İslâm vahyinin irfânî ve bâtınî boyutuna dayanır. Özellikle velâyet meselesiyle alâkalı olarak İbnü'l-Arabî'ye bazı tenkitlerde bulunsa da, irfan ağacının bu iki kolunu bir senteze Seyyid Haydar el-Âmülî ulaştırmıştır. Diğer birçokları onun ayak izlerini takip ettiler. Âmülî hem On İki İmam Şiiliği'ne bağlı büyük bir kelâmcı hem de İbnü'l-Arabî okuluna bağlı bir mutasavvıftır. Onun *Câmî'ü'l-esrâr*'ı Şiilik bağlamında İbnü'l-Arabî irfanının çok önemli bir metnidir.³⁷ O aynı zamanda bağımsız metafizik risâleleri yanında önemli bir *Fusûs* şerhinin de müellifidir. Nazarî irfanın İran'da daha sonraki gelişmeleri ve Molla Sadrâ'nın Aşkın Hikmet Okulu'nu, Âmülî'nin eserlerini değerlendirmeden tamamıyla anlamak mümkün görünmemektedir.

VIII. (XIV.) yüzyıl ilâ X. (XV.) yüzyıl arası İran'da İbnü'l-Arabî okuluna ve nazarî irfan sahasındaki yoğun faaliyet dönemine işaret eder. Bu sürede *Fusûs* üzerine şerhlerin yazılmasına devam edildi. Farsça'da ilk şerh, büyük bir ihtimalle, Bâhâ Ruknâ olarak bilinen, Rükneddin Mesud Şîrâzî'ye (ö. 769/1369) ait olanıdır.³⁸ Tâceddin Harezmî (yaklaşık ö. 838/1435),³⁹ Şah Ni'metullah-ı Velî, İbn Türke (ö. 830/1437) ve bu dönemi sona erdiren Câmî gibi birçok şahsiyet bulunmaktadır. Özellikle İbnü'l-Arabî okuluyla alâkalı olarak irfan sahasındaki bu yoğun faaliyet, bir taraftan Horasan ve Orta Asya tasavvuf okulunun, Attâr ve Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî gibi şahsiyetlerde olduğu gibi şiir formunda derin irfanî öğretilerin, diğer tarafta Necmeddin-i Kübrâ tarafından tesis edilen Kübreviyye okulunun yeşermesine yardımcı olmuştur. Horasan ve Orta Asya okulları ve onların derin metafizik öğretilerinin önemini yeterince vurgulamamız mümkün olmamıştır. Fakat biz sadece İbnü'l-Arabî okuluyla alâkası bakımından nazarî irfanla ilgilendiğimiz için, onları bu çalışmada ele alamayacağız.

Bu dönemin ârif şahsiyetleri arasında, sonraki dönemlere tesirleriyle Sadeddin İbn Türke el-İsfahanî öne çıkmaktadır. Metafizik ve geleneksel bilimlerde birçok bağımsız risâlenin müellifi olmakla birlikte, *Fusûs* üzerine daha

³⁷ Bk. Henry Corbin ve Osman Yahya, *La Philosophie shi'ite* (Paris- Tehran: Andrien Maisonneuve and Department d'Iranologie, 1969) ve *Le Texte des textes* (Paris- Tehran: Andrien Maisonneuve and Department d'Iranologie, 1975). Bu ikinci eser Âmülî'nin *Fusûs* şerhini de muhtevirdir. Bk. Henry Corbin, *En Islam Iranien*, III, 149.

³⁸ Recep Ali Mazlûmî tarafından tahkik edildi (Tahran: McGill University and Tahran University Press, 1980).

³⁹ Eser Mâyil Hiravî tarafından *Şerhu Fusûsi'l-hikem* (Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1368 H.Ş.) adıyla tahkik edildi.

sonra meşhur olan bir şerh de yazmıştır.⁴⁰ Fakat daha sonraki yüzyıllarda İran'da onu nazarî irfan okulunun direği yapan eseri *Temhîdû'l-kavâ'id*'dir.⁴¹ İrfan serencamının bu olgun eseri İran'da özellikle Kaçar döneminde, konunun öğretilmesinde yaygın bir ders kitabı haline gelmiş, çağdaş filozof ve ârif Abdullah Cevâdî Âmülî'nin uzun, yeniden gözden geçirilmiş metninde görüldüğü gibi, bugüne kadar da öyle devam etmiştir.⁴²

"Fars şairlerinin en son temsilcisi" unvanı verilen Heratlı Abdurrahman-ı Câmî, İran'daki nazarî irfan tarihinde bu dönemin de bir bakıma mührüydü. Farsça'nın en büyük şairlerinden biri, aynı zamanda İbnü'l-Arabîci irfanın ustası olan Câmî, Rûmî ve İbnü'l-Arabî'den akıp gelen İslâmî maneviyatın iki farklı akımının bir sentezini kendi eserlerinde takdim etmektedir. O, *Nakdû'n-nusûs fî şerhi Nakşû'l-Fusûs* gibi meşhur olan İbnü'l-Arabî'nin eserlerine birkaç şerh de yazmıştır.⁴³ Câmî bununla birlikte, daha önce zikredilen ve bugüne kadar irfan öğretilerinde ders kitabı olarak kullanılan edebiyat şaheserleri *Levâih ve Âşî'atü'l-İema'ât*'ta bu okulun öğretilerini özet halinde telif etmiştir.⁴⁴

Safevî döneminde İran'da On İki İmam Şiîliğinin yayılması, irfan öğretileri çalışmaları söz konusu olduğunda durumu tamamen değiştirdi. Safevî idaresinin ilk yılları boyunca, İran'da birçok tarikat yeşerirken, XI. (XVII.) yüzyıldan bu tarafa, tasavvuftan ziyade irfan hakkında konuşmayı tercih eden Şii ulema sınıfı arasında tasavvufa karşı bir muhalefet gelişti.⁴⁵ Bu dönemde Zehbîler gibi çok çeşitli tarikat üyelerinin irfanî ve başka tarz tasavvufî eserleri ortaya çıkmasına ve bazı çevrelerde irfanî Şiîliğin yeşermesine rağmen, bir önceki döneme nispetle nazarî irfan konusunda çok daha az eser yazıldı. İbnü'l-Arabî okulunun asıl etkisi Şeyhü'l-Ekber'den ciddi şekilde etkilenen ve başta *Esfâr* olmak üzere eserlerinde ondan oldukça çok iktibaslar yapan Molla Sadrâ'nın telifatı yoluyla hissedildi.⁴⁶ Fakat Molla Sadrâ bir ârif olmasına ve

⁴⁰ Muhsin Bidâdfer tarafından tahkik edilmiştir (Kum: İntişârât-ı Bidâr, 1378 H.Ş.).

⁴¹ S. C. Âştîyânî tarafından giriş ve yorum yazılarak tahkik edilmiştir (Tahran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1976). İbn Türkah konusunda bk. H. Corbin, *En İslam İranien*, III, 253; S. H. Nasr, *Islamic Philosophy: From Its Origin to Today, Philosophy in the Land of Prophecy* (Albany, NY: State University of New York Press, baskıda).

⁴² Bk. Âmülî, *Tahrîr temhîdû'l-kavâ'id* (Tahran: İntişârât-ı Zehra, 1372 H.Ş.). Bu büyük eser son zamanlarda nazarî irfan konusunda yazılmış en temel çalışmalardan biridir.

⁴³ W. Chittick tarafından tahkik edildi (Tahran: The Imperial Academy of Philosophy, 1977). Bu baskıda irfan meselesinin en ince noktalarını ele alan Âştîyânî tarafından yazılmış bir giriş bulunmaktadır.

⁴⁴ Yıllar süren bir dönemde irfanın temel meselelerini güzel yazılmış metinler yoluyla açıklayan Seyyid Muhammed Kâzım Assâr ile *Eşî'atü'l-İema'ât* okuma bahtıyarlığına ermiştik.

⁴⁵ Safevî İran'ındaki Şiîlik konusuyla ilgili olarak bk. S. H. Nasr, *Traditional Islam in the Modern World* (London: KPI, 1987), s. 59-72.

İbnü'l-Arabîci öğretiyi derinliğine bilmesine rağmen, teknik olarak konuşmak gerekirse, okulu irfanla değil, hikmetle alâkalıdır. Fakat o, bu öğretinin unsurlarını kendi "aşkın hikmet"ine (el-hikmetü'l-müte'âliye) entegre etmiş ve İbnü'l-Arabî ile Konevî tarzında saf irfan konusunda ayrı risâleler yazmamıştır. Molla Sadrâ'nın Kâşânî ve Kayserî gibi arkasında bir *Fusûs* şerhi bırakmaması, İbn Türke'yi çok iyi bilmesine rağmen *Temhîdü'l-kavâ'id* gibi bir risâle yazmamış olması oldukça dikkat çekicidir. Biz, onun öğrencileri arasında kendisi de aynı zamanda bir ârif olan Feyz-i Kâşânî ya da Lâhîcî tarafından yazılmış sadece saf nazarî irfan konusuna hasredilmiş eserler görmemekteyiz. Safevî döneminde nazarî irfan okulu kesinlikle devam etmiştir ve fakat bu dönemin entelektüel hamlesi, vahdet-i vücûd gibi irfanın temel tezlerini felsefî sistem içine entegre eden ve fakat doktrinleri, ispat metotları ve ifade tarzları açısından irfandan farklı olan "Aşkın Hikmet Okulu"nu ortaya çıkarmak olmuştur. Ayrıca irfan şartsız olarak varlık kazanmışken (*vucûd lâ bi-şart*), hikmet konusu olumsuzlukla şartlandırılmıştır (*vucûd bi-şarti lâ*).

İran söz konusu olduğunda, nazarî irfan öğretilerinin yeniden asli bir şekilde canlanmasını ve bu geleneğin klasik metinlerine önemli şerhlerin yazılmasını görmek için Kaçar dönemini beklemek gerekecektir. İrfan, felsefeyi derinden etkilemeye devam ederken bu canlanma Molla Sadrâ'nın ve hakîm ve ârif diğer birçok üstadın öğretilerinin yeniden canlanmasıyla aynı zamana, tekabül etti. Kaçar döneminde irfan okulu bağlamında zikredilmesi gereken ilk ve en önemli şahsiyet, irfanla bağlantısı noktasında az bilgimiz bulunan, fakat hikmette Molla Ali Nûrî'nin öğrencisi olan Seyyid Râzî Lâricânî'dir (ö. 1270/1853).⁴⁷ Onun yüksek bir mânevî hale sahip olduğu söylenir ve bu sebeple ona çağdaşları tarafından "bâtınî dünya hallerinin pîri" unvanı verilmiştir.⁴⁸ Onun İsfahan'da *Fusûs* ve *Temhîdü'l-kavâ'id* okuttuğunu, bir velî, nazarî irfanın pîri sayıldığını biliyoruz.

Seyyid Râzî'nin en önemli öğrencisi, irfan konusunda Fars uzmanların ikinci İbnü'l-Arabî saydığı ve Konevî zamanından bu tarafa *Fusûs* gibi irfan metinlerinin en ileri gelen şârihi olan Ağa Muhammed Rıza Kumşerî dir (ö. 1306/

⁴⁶ Bk. S. H. Nasr, *Sadr al-Din Shirazi and his Transcendent Theosophy* (Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies, 1997), s. 69-82.

⁴⁷ Bk. Yahya Christian Bonaud, *L'Imam Khomeynî, un gnostique méconnu de XX siècle* (Beirut: Les Editions Al-Bouraq, 1997), s. 80-81. S. C. Âştîyânî'nin yaptığı gibi, Bonaud bu bağlamda Molla Hasan Lûnbânî (ö. 1094/1683) ve Muhammed Ali Muzaffer (ö. 1198/1785-84) gibi isimleri zikretmektedir. Fakat Safevî döneminden Seyyid Radi'ye kadarki nazarî irfan tarihi çok da berekât değil. İrfan söz konusu olduğunda, Seyyid Radi muhtemelen Molla Muhammed Cafer Âbâdî ile birlikte çalışmıştır.

⁴⁸ Onunla ilgili olarak bk. Menûçîr-i Sadûk Sühâ, *Târih-i Hükemâ ve Urefâ-yi müteahhir* (Tâhran: İntişârât-ı Hikmet, 1381 H.Ş.), s. 261-262.

1888-89). Ağa Muhammed Rıza önce İsfahan'da tahsil gördü ve sonra yıllarca nazarî irfan öğreniminin belki de en önemli mekânı olan Tahran'a göç etti.⁴⁹ Burada o, irfan ve hikmet konusunda sayısız önemli öğrenciler okuttu ve yetiştirdi. O, bağımsız risâlelere ilâveten, *Temhîdül-kavâ'id* ve Kayserî'nin *Fusûs* şerhi gibi eserlere ve Molla Sadrâ'nın bir kısım eserlerine talikat ve şerh yazdı. Nazarî irfanın diğer birçok üstadı gibi, Ağa Muhammed Rıza, aynı zamanda Sahbâ mahlasıyla yazan iyi bir şairdi. Ne yazık ki onun şiirlerinin birçoğu kayboldu. Ağa Muhammed Rızâ'nın mânevî üstadı ihtiyacı ve mânevî uygulamaları yerine getirmeyi vurgulamasına burada dikkat çekmek önemlidir.⁵⁰

Ağa Muhammed Rızâ'nın önemli öğrencilerinden biri, onun ölümünden sonra Tahran'da irfan derslerinde sıkça kullanılan *Misbâhü'l-üns* şerhîrfin yazarı Mirzâ Hâşim Aşkıvârî Reştî'dir (ö. 1339/1914). O, sırasıyla Mirzâ Mehdi Âştîyânî (ö. 1362/1953), Mirzâ Ahmed Âştîyânî (ö. 1359/1940), Seyyid Muhammed Kazım Assâr (ö. 1396/1975) ve Muhammed Ali Şâhâbâdî (ö. 1369/1951) gibi geçen yüzyılın hakim ve âriflerinin üstadıdır.⁵¹ Bu son kişi *Reşâhâtü'l-bihâr* dahil, irfan konusunda sadece yazdığı eserler noktayı nazarından değil, aynı zamanda nazarî irfan konusunda Âyetullah Humeynî'nin üstadı olması cihetinden de oldukça önemlidir. O *Fusûs*'u Humeynî ile baş başa ve diğer öğrencilerin olmadığı bir ortamda tetkik etmiştir.⁵² Âyetullah Humeynî'nin bu *Ta'likât*, *Şerh Duâ-i Seher* ve *Misbâhu'l-hidâye ile'l-hilâfe ve'l-velâye*'deki çoğu görüşleri kendisinin oldukça saygı duyduğu Şâhâbâdî'nin yorumlarını yansıtmaktadır.

Âyetullah Rûhullah Humeynî'nin (ö. 1409/1989) oldukça yaygın olan politik ünü ve etkisi, Batı'da ve hatta İslâm dünyasındaki birçok insanın onun irfanî eserlerini⁵³ ve yukarıda özet olarak altı çizilen teorik irfan geleneğindeki yerini ciddi şekilde değerlendirmesine engel oldu. Şüphesiz o ilk yıllarında

⁴⁹ Ağa Muhammed Rıza konusunda bk. Sadûk Sühâ, *Târîh-i Hükemâ*, s. 259. Onun ve Tahran okulunun diğer önemli şahsiyetleri için bk. Nasr, *Islamic Philosophy from its Origin to Today*, böl. 13. Ağa Muhammed Rıza ve Safevî döneminin sonundan bu tarafa İran'da bir bütün olarak irfan tarihi için Lâhîcî'nin *Şerhu'l-meşâir*'ine (Mashhad: Mashhad University Press, 1964) ve Molla Sadrâ'nın *eş-Şevâhidü'l-Rubîbiyye*'sine (Mashhad: Mashhad University Press, 1967) S. C. Âştîyânî'nin yazdığı giriş bakınız.

⁵⁰ Bk. Sadûk Sühâ, *Târîh-i Hükemâ*, s. 267.

⁵¹ Bu şahsiyetler Sühâ tarafından incelenmiştir. Bununla birlikte bk. Nasr, *Islamic Philosophy*. Şâhâbâdî için bk. Bonaud, *L'İmam Khomeynî*, s. 82-87.

⁵² Bonaud, *L'İmam Khomeynî*, s. 87.

⁵³ Bonaud'ın yukarıda zikredilen temel çalışması buna bir istisnâdır. İngilizce'de bununla karşılaştırılabilecek bir çalışma yoktur.

ve sonradan da irfan çalışmalarıyla meşgul olmuş, nakli ilimler bir tarafa, aynı zamanda hikmeti de tetkik etmiş, Molla Sadrâ Okulu'nun tanınmış bir üstadı⁵⁴ olmasına rağmen, irfana büyük bir muhabbet beslemiştir. O eserlerinde Şii irfan geleneği⁵⁵ ile İbnü'l-Arabî geleneğini birleştirdi. Meselâ onun *Şerhu Duâi Seher Şii* irfan dünyasına aittir; İbnü'l-Arabîci irfan geleneğine ait olan *Ta'likât alâ Şerh-i Fusûsî'l-hikem ve Misbâhi'l-üns* Şii âriflerce yüzyıllar boyu yorumlanan klasik metinlere yeni anlayışlar getirmiştir. *Misbâhü'l-hidâye ile'l-hilâfe ve'l-velâye* ise bu iki okulun sentezini temsil eder. Âyetullah Humeynî'nin *Çihil Hadis, Sırru's-salâh, Âdâbü's-salâh ve Şerh-i hadîs-i Cünûd-i akl ve cehl* gibi diğer mistik eserleri Feyz-i Kâşânî, Kadî Saîd Kummî'den ve hatta daha erken dönemlere uzanan, konuyla ilgili klasik tasavvufi eserlerden izler taşıyan bâtinî nitelikli, fakat bu çalışmada belirlenen irfân-i nazarî kategorisine girmeyen, eserleridir.⁵⁶ Âyetullah Humeynî mistik ve irfanî özellikte şiirler de telif etmiştir.

Âyetullah Humeynî'nin hayatının son dönemlerinde tamamen siyasete girmesine rağmen, ilk dönemlerinde sadece teorik irfan değil, aynı zamanda zühd boyutuyla ve dünyadan uzaklaşma vurgusuyla amelî tasavvuf ile de meşgul olması, birçok kimseye şaşkırtıcı gelebilir. Bu bilmecenin anahtarı öncelikle *Esfâr*'ın başında Molla Sadrâ'nın zikrettiği insanın Tanrı'ya seferinin, halktan Hakk'a ve Hakk'la halka dönüşü içeren merhalelerinde ve ikinci olarak da hayattaki misyonun ne olduğu cihetiyle Âyetullah Humeynî'nin bu sefer merhalelerini anlayışında aranmalıdır. Hayatının son dönemleri Ağa Muhammed Rızâ'ninkinden görünüşte tamamen farklı olsa da, ilk dönemleri "hocaların hocası" dediği bu şahsiyetinkiyle aynıydı. Ağa Muhammed Rızâ

⁵⁴ 1960'larda âlicenap hocamız, aynı zamanda arkadaşı olan Allâme Tabâtabâî ile Âyetullah Humeynî'nin felsefî fikirlerini tartışırken, ona hangi felsefî okul Humeynî'yi cezbetmektedir, diye sorduk. O Humeynî'nin Meşşâî felsefenin mantıkî tartışmalarına fazla sabrı olmadığını, fakat Molla Sadrâ ve İbnü'l-Arabî ile daha fazla ilgili olduğu cevabını verdi. Aynı görüşü Âyetullah Humeynî ile birlikte ders gören Mirzâ Mehdi Hâîrî de tasdik etmekte ve şöyle demektedir: "Onun (İmam Humeynî) Meşşâî felsefe ve mantığa pek fazla ilgisi yoktu. *Esfâr* okutmalarında daha ziyade irfanî bir cazibe söz konusuydu. O Ağa Şâhâbâdî ile iyi bir şekilde irfan çalıştı ve daima İbnü'l-Arabî'nin eserlerini okumakla meşguldü. Bununla birlikte o, *Esfâr*'a İbn Sînâ ve Fârâbî perspektifinden değil de İbnü'l-Arabî noktası nazırından bakıyordu. İbn Sînâ ve Fârâbî'nin sözlerine geldiğinde oldukça rahatsız olur, irfanın zengin gücüyle felsefî sınırlandırmalardan kaçardı." *Hiradnâme-yi hemşehrî*, Haziran 1, 2005, s. 17.

⁵⁵ Şiilik'teki farklı irfanî akımlarla ilgili olarak bk. Hüseyin Tührânî'nin *Kernel of the Kernel*'ına (Albany, NY: State University of New York Press, 2003) yazdığımız ön söz, s. xiii-xix.

⁵⁶ Âyetullah Humeynî'nin irfanî eserleri konusunda bk. Bonaud, *L'İmam Khomeynî*, s. 103. Tahran'daki Müesseseyi tanzim ve neşri âsar-i el-İmam el-Humeynî irfanî olanları ve şiirlerini içeren divanı dahil bütün eserlerini neşretti.

gibi, Âyetullah Humeynî'ye de şairlik bahşedilmiş ve İran tasavvuf şiir geleneğinde köklü bir vukufa sahip olmuştur.

Âyetullah Humeynî ve daha genel olarak XIV. (XX.) yüzyılda İslâm dünyasında, Pakistan'daki Cemâat-i İslâmî'nin kurucusu Mevlânâ Mevdûdî ve İhvân-ı Müslimîn'in kurucusu Hasan el-Bennâ gibi hayatlarının ilk dönemlerinde bir şekilde tasavvufa bağlanmakla birlikte politikaya dalmış diğer siyasî şahsiyetlerde olduğu gibi irfan öğretileriyle ilişkisi bakımından hayatın tefekkürü ve fiilî boyutu arasındaki yakın ilişkiyi tetkik etmeye ihtiyaç vardır. Âyetullah Humeynî'nin hayatında görüldüğü gibi tasavvuf ve irfan ile yakın ilişkiyi, XIV. (XX.) yüzyıldaki diğer büyük siyasî şahsiyetlerin hiçbirinin hayatında görmek mümkün olmamıştır. Bu durum, bir taraftan tasavvuf ve irfan arasındaki yakın ilişkiyi anlamakta merkezî öneme sahip hususları ortaya koyarken, diğer taraftan haricî-siyasî fiillerin ilişkisini ortaya çıkarmaktadır. Fakat bu, ilimiz dahilinde olan bir konu değildir. Burada vurgulanması önemli olan şey, siyasî görüş ve fiillerinden, özellikle velâye/vilâye görüşünden azade Âyetullah Humeynî'nin İslâm dünyasındaki nazarî irfanın uzun tarihinde önemli bir şahsiyet olduğudur.

İran'da nazarî irfan geleneği bu güne kadar devam etmektedir.⁵⁷ İbnü'l-Arabî üzerine herhangi bir şerh yazmadığı halde, önemli bir ârif olan Âyetullah Humeynî, Allâme Tabâtabâî (ö. 1404/1983) ve irfanın önemli şahsiyetlerinden olan Seyyid Muhammed Kâzım Assâr gibi şahsiyetlerin oluşturduğu nesilden sonra, Seyyid Celâleddin Âştîyânî, hâlâ Kum'da ders veren Hasan-zâde Âmülî ve Cevâd Âmülî gibi dikkat çeken şahsiyetler bu sahada tebârüz ettiler. Âştîyânî'nin daha önce zikrettiğimiz Kayserî'nin *Fusûs* mukaddimesine yazdığı şerh ve *Temhîdü'l-kavâ'id* ve *Nakdû'n-nusûs* gibi eserlere yazdığı birkaç şerh, çağdaş nazarî irfanın temel metinleridir. Diğer taraftan, son zamanlarda Hasanzâde Âmülî'nin *Fusûs* üzerine *Mümiddü'l-himâm der şerh-i Fusûsi'l-hikem*⁵⁸ başlığında yazdığı şerh ve Cevâd Âmülî'nin *Temhîdü'l-kavâ'id* tahkiki, İran'da bu okulun canlı tabiatını göstermektedir.

⁵⁷ Bu sadece İran ve en azından birkaç yıl öncesine kadar Necef gibi Irak'taki Şii çevreler için doğrudur. Kaçar ve Pehlevî döneminin ilk yılları boyunca Tahran nazarî irfanın, her ne kadar *Fusûs* aynı zamanda Allâme Tabâtabâî gibi mümtaz şahsiyetlerin bu orijinal metni birlikte tetkik ettiği değerli hocalar tarafından Necef'te öğretilse de, Necef uygulamalı irfanın merkezi olarak bilinmektedir.

⁵⁸ Tahran, Sâzimân-i Çâp ve İntişârât-ı Vizârât-ı Ferheng ve İrşad-ı İslâmî, 1378 H.Ş.

Nazarî İrfan Neyle Uğraşır?

Nazarî irfan ve doktriner tasavvufun önemine dönmeden önce, bu “en yüksek ilm”in konusu hususunda birkaç kelâm etmek gerekir. Nazarî irfan yoluyla bilinen konuları tasvir etmeden önce, bu tür bir bilgiye nasıl ulaşıcağının bilinmesi icap eder. “En yüce gerçeklik”in veya “en yüce öz”ün bilgisi, en büyük bilgidir ve ilkesel bilginin özünü oluşturur. Çağdaş irfan ve metafizik yorumcuların en önde gelenlerinden biri olan Frithjof Schuon’un ifade ettiği gibi “Bilginin özü, özün bilgisidir.”⁵⁹ Bu bilgi kalbin/zihninin derinliklerinde bulunmakta ve keşf (discover) ile değil, var olanı yeniden bulmakla (recover) elde edilmektedir. O nihaî olarak bir hatırlamadır. Platoncu mânada “anamnesis”tir. Bu bilgi ile irtibatlı olan yeti, nazarla (reason) karıştırılmaması gereken akıldır (nous). İnsanda aklın doğru işlemesi, çoğu durumlarda aklın objektif tezahürüne, yani vahye ihtiyaç duyar.⁶⁰ Doğrusu, bu bilginin elde edilmesi, daha ziyade kendisi nihaî durumda ilâhî bir lütuf ve kendinde hakikati “tatma” kabiliyeti olan kalbî bir sezgiyi gerektirmektedir. İslâm geleneğinde, bu yüce bilgi veya irfan zevk, hads (sezgi), işrak ve huzur gibi niteliklerle alâkalıdır. İrfanı anlama kabiliyetinde olanlar, saf aklî güçlerle karıştırılmaması gereken bir kısım kalbî lütuflara sahip olmalıdır. Diğer taraftan, İslâm’da irfan, vahyin derunî mânasıyla ve peygamberlik kaynağından fışkıran ve İbnü’l-Arabî’den Seyyid Haydar Âmulî’ye, Ağa Muhammed Rızâ Kumşei’den Muhammed Ali Şâhâbâdî ve Âyetullah Humeynî’ye kadar birçok müslüman ârifin farklı yorumlarla hakkında yazdığı velâyetin teşebbüsî ve bâtinî gücünü elde etmeyle ilgilidir.

Şimdi nazarî irfan ve doktriner tasavvufun ele aldığı konulara dönerken, onun öğretilerini tahlil etmek niyetinde olmadığımızı, fakat sadece bu okulun ilgilendiği konularla alâkadar olduğumuzu ifade etmek durumundayız.⁶¹ İrfanın en temel konusunun, kendisi mutlak ve sonsuz olan ve hatta mutlak ve sonsuz olmanın şartlarıyla sınırlandırılmayan “en yüce prensip” ya da “gerçeklik” olduğu söylenebilir. Ârifler çoğunlukla, onu mutlaklığın “sınırlılığı” dahi olmayan “mutlak varlık” olarak ifade ederler. O, dolayısıyla, hem varlık-ötesi hem

⁵⁹ F. Schuon, *Formes et substance dans les religions* (Paris: Dervy-Livres, 1975), s. 35.

⁶⁰ Bu meseleyi ayrıntılı bir şekilde *Knowledge and the Sacred* adlı eserimizde ele aldık; ayrıca bk. F. Schuon, *Stations of Wisdom* (Bloomington; IN: World Wisdom Books, 1995), s. 1-42.

⁶¹ *Knowledge and the Sacred*’da bu “en yüksek ilm”in öğretilerini ele aldık bk. s. 130. Bu “en yüksek ilim” geleneksel anlamıyla elbette metafiziktir. Bk. René Guénon, “Oriental Metaphysics”, *The Sword of Gnosis*, ed. Jacop Needleman (Boston: Arkana, 1986), s. 40-56. Bu konuda ayrıca bk. F. Schuon, *Survey of Metaphysics and Esotericism*, çev. Gustavo Polit (Bloomington, IN: World Wisdom Books, 1986); S. H. Nasr, ed. *The Essential Frithjof Schuon* (Bloomington, IN: World Wisdom Books, 2005), s. 309.

de mutlak varlık olan gerçekliktir. Daha sonra ârifler bu en temel sujeyi *vücûd-i lâ bi-şart-i maksemî*, bütün farklılaşmanın ve ayrışmanın zemini olan tamamen sınırsız varlık olarak isimlendirdiler. İrfan, bununla birlikte, sadece ontolojiyi değil, "Varlık"ın kendisinin ilk belirlenmesi olarak anlaşıldığı "nihaî gerçeklik"teki "varlık" ötesine yerleşen metafiziği konu edinir. O, bütün sınırlama ve belirlemelerin üzerinde olan ve bazen de "Hakk" olarak ifade edilen, ilâhî benlik ya da "zat" ile başlar. O aynı zamanda isimler ve sıfatları muhtevi en yüce özün sayısız tezahürleri ve belirlemeleri olan, ilâhî nizam içindeki çoklukla da uğraşır.

Bu en yüksek bilgi (el-'ilmü'l-a'la), yani irfan, kozmik düzende var olan her şeyi "asl"ın ışığıyla görerek, melekût âleminde maddî âleme kadar evrensel var olmanın bütün seviyelerini, "asl"ın tezahürlerini konu edinir. O "asl"dan tezahürlere ulaşır ve "asl"la ilişkisi bakımından kozmos ilmi olan, kozmik var olmanın sınırlarından metakozmik gerçeklik içine yerleştirilmiş insanoğluna kılavuzluk eden ve insanoğlunu yönlendiren haritayı veren bir bilgi formu olarak kozmoloji ile de uğraşır. Bu en yüce ilim, aynı zamanda zorunlu olarak, genişlik, derinlik ve yüceliğinde insan hallerini de konu edinir. Bu anlamıyla o, eğer bu terim modern değil, geleneksel mânada anlaşılacaksa birilerinin antropoloji diyebileceği en derin "insan ilmi"ni, aynı zamanda modern dünya görüşünde bulunmayan insandaki "ruh ilmini" ya da "pneumatoloji"yi içerir. Netice olarak irfan, "asl"ı ve birlik nokta-i nazarından var olan her şeye hâkim ve İslâmî bakış açısında, merkezî konumu olan bütün tezahür seviyelerini konu edinir. İslâmî metafizik veya irfanda, sadece mikrokozmos ile makrokozmos arasındaki ilişkinin temeli olan sembolik kozmolojiyi değil, aynı zamanda irfanî antropolojiyi muhtevi olan iki temel doktrin, vahdet-i vücûd ve insân-ı kâmilin hâkim olduğunu söylemek mümkündür.

Teorik irfan diğer taraftan, en derin anlamıyla, vahyin ve dinin gerçekliğiyle de ilgilidir. Bir taraftan irfan ile bâtinîlik ilişkisi meselesi, diğer taraftan dinin formal, zâhirî ciheti bizim burada giremeyeceğimiz karmaşık bir meseledir. Açık olan şey, her geleneksel toplumda batınîlik girift bir şekilde içinde yaşadığı dinî atmosferle içli dışlı olmuştur. Bu Lurîa ve Yahudi batınîliğinde olduğu gibi, Şankara ve Hindu irfanında ve bu ikisi arasındaki her şeyde böyledir. İslâm geleneğindeki irfanı ele alan bu çalışmada âriflerin, dinin gerçekliği ve İslâmî ibadetlerin bâtinî anlamları konusunda yazılmış tasavvufî risâlelerde gördüğümüz gibi, dinin öğretilerinin açıklamasıyla derinden ilgili olduklarını zikretmek durumundayız.⁶²

⁶² Meselâ bk. Martin Lings, *A Sufi Saint of the Twentieth Century* (Berkeley, CA: University of California Press, 1973), s. 176; Henry Corbin, *Temple and Contemplation*, çev. Philip and Liadain Sherrard (London:KPI, 1986), s. 183.

Nazarî irfan, dinin sadece pratik cihetiyle değil; yaratma, peygamberlik, âhiret vs. gibi temel İslâmî doktrinlerle de ilgilenmiştir. İrfanın müslüman üstatları yaratmanın hem nasıl hem de niçini hakkında konuşurlar. Onlar "Tanrı'da yaratma"dan, aynı zamanda da "Tanrı'nın yaratması"ndan bahsediler.⁶³ Onlar a'yân-ı sâbite doktrini ve yaratılmış düzene varlık veren ilâhî rahmetle alâkalı olarak onlara varlığın üflenmesini de tefsir ederler. Onlar yaratılışı Tanrı'nın kendi kendini izhar etmesi olarak görürler.⁶⁴ Onlar aynı zamanda yaratılışın her an yenilenmesinden de bahsediler.⁶⁵ Ayrıca nazarî irfan, detaylı bir şekilde eşyanın başlangıcı ve sonundan da bahseder. Kur'an ve hadise dayalı İslâm eskatolojisinin en derin yorumları İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhatü'l-Mekkiyye*'si gibi eserlerde bulunur.

Bütün geleneksel din ve kültürel iklimlerde irfan, sanatsal formlar da dahil, formlar bilimine temel oluşturur ve sembolizmin dilini anlaşılır kılar. En yüksek seviyede formsuz olanı konu edinmesine rağmen, irfan ve metafizik, özellikle "sembolist ruhun" kaybedildiği bir dünyada semboller bilimine temel teşkil eder.⁶⁶ İslâm'da nazarî irfan konusundaki rîsâleler form ve sembollerini ayrı bölümlerde açıkça ele almaz; fakat gerekli olduğu zaman uygulanan bu ilmin prensiplerini ortaya koyar. İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'nin eserleri bunun misalleriyle doludur. Bu üstatlar mânevî hermenötik bilimini hem ortaya koyar hem de Kur'an'da bulunan mit ve semboller de dahil, farklı dinî ve sanatsal formlara uygularlar.

İrfan hem aydınlatıcı hem de tevhid edicidir; dolayısıyla nazarî irfanın bu nevi bilgilerle öncelikle kutsal bilgi ve kutsalın bilgisi, diğer taraftan bilginin dereceleri ve hiyerarşik yapısıyla ilgili olması da doğaldır.⁶⁷ İslâm felsefesi de dahil, geleneksel felsefelerin bu konuyu ele aldığı doğrudur, fakat bizzat irfan olan en yüce bilgi dahil, bu konunun en evrensel değerlendirmesi sadece teorik irfana ait eserlerde bulunur. Nazarî irfan ya da "scientia sacra" aynı zamanda

⁶³ Metafiziksel açıdan söylenecek olursa, haricî yaratma fiili vuku bulmadan önce yaratmanın Tanrı'da tahakkuk etmesi gerekir. Bu konuda bk. Leo Schaya, *La Création en Dieu* (Paris: Dervy-Livres, 1983).

⁶⁴ Bk. W. Chittick, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn 'Arabi's Cosmology* (Albany, NY: State University of New York Press, 1998).

⁶⁵ Bk. Toshihiko Izutsu, *Creation and the Timeless Order of Things* (Ashland, OR: White Cloud Press, 1984).

⁶⁶ Metafizik ve irfanın bu fonksiyonuna misaller için bk. René Guénon, *Fundamental Symbols: The Universal Language of Sacred Science*, çev. Alvin Moore, ed. Martin Lings (Cambridge, UK: Quinta Essentia 1995); Martin Lings, *Symbol and Archetype: A Study of Meaning of Existence* (Cambridge, UK: Quinta Essentia, 1991).

⁶⁷ Bu konuyu *Knowledge and the Sacred* isimli eserimizde ayrıntılı bir şekilde ele aldık.

geleneksel olarak anlaşıldığı haliyle, ezeli hikmetin (perennial philosophy) kalbinde bulunan metafiziktir. Bu terime, modern çarpıtmadan önce anlaşılan haliyle "hikmet", öte yandan Batılı dillerde de mistik teoloji ve mistik felsefe denmiştir. İslâm geleneğinde ise "philosophia vera"yı teşkil edenin ne olduğuna hükmetmenin en nihaî kriterlerini sağladı. O geleneksel felsefe ve geleneksel bilimin gelişmesine temel teşkil etmiştir ve "gizli ilimler" de dahil, bütün geleneksel kozmolojik bilimlerin derinlemesine anlaşılmasında anahtar rolü oynamıştır. İslâm dünyasında bugüne kadar varlığını sürdüren daha sonraki geleneksel felsefe okulları, aralarında en önemlileri Suhreverdi'nin kurduğu İşrak Okulu ve Molla Sadrâ'nın kurduğu Aşkın Hikmet Okulu, irfanla yakinen ilgili olmuştur. Batı'da Orta Çağ ve Rönesans'tan sonra felsefe Kant'ta gördüğümüz gibi, modern bilimle daha içli dışlı ve aynı zamanda ona oldukça müti olurken, İslâm dünyasında felsefe kendisinden beslendiği ve onun gerçeklik vizyonunun felsefe yapmaya zemin teşkil ettiği irfanla daha sıkı alâkadar olmaktadır. Bu ifadenin doğruluğunu temin için birilerinin sadece Molla Sadrâ'nın *Şevâhidü'r-rubûbiyye* adlı eserini ya da Ağa Ali Müderris'in *Bedâyi'l-hikem* adlı eserini okuması yeterlidir. Son dönem İslâm filozoflarının eserlerinin birçoğu, her ne kadar bu iki disiplin birbirlerinden farklı da olsa, hikmet ile irfan sınırları arasındadır.

Nazarî İrfanın Günümüzdeki Önemi

Bugün İslâm dünyası kendi entelektüel geleneğini ihmalden ciddi şekilde ıstırap duymaktadır. Özellikle Arap dünyasında nispeten de Türkiye'de, onu saf mistisizm diye aşağılayarak, irfanla ilgisinden dolayı son dönem İslâm felsefesini yok sayan modernleşmiş Müslüman felsefeciler bulunmaktadır. Spektrumun diğer ucunda ise hem akla hem de irfana karşı ve tam kalbinde irfan bulunan İslâm'ın entelektüel geleneğine İslâm'ı kurtarma bahanesiyle arkasını dönen, üstelik karşı çıkan 'fundamentalist' diye adlandırılan kesimler mevcuttur. Onlar bugün bu entelektüel geleneğe, modern Batı'nın öncelikli olarak entelektüel olan bu meydan okumalarıyla yüz yüze gelen İslâm'ın en çok ihtiyacı olduğu gerçeğini göremedikleri için kördürler.

Entelektüel seviyede bugün İslâm'ın karşı karşıya kaldığı en önemli problemlerden bazıları, sekülarist dünya görüşünün ve seküler felsefelerin işgali, tabiatın seküler bakış açısına ve seküler bilgisine dayalı bilim ve teknolojinin yaygınlaşması; modern teknolojinin yaygınlığı ile doğrudan ve yakinen alâkalı olan çevre problemleri, dinî çoğulculuk ve diğer dinleri derinden anlama ihtiyacı, öncelikli olarak Batı'da zuhur eden bütün seküler ve dışlayıcı Hıristiyan

saldınlarına karşı bizzat dini savunma, İslâmî sanat ve mimarinin prensiplerini anlamaya ve bugün otantik İslâmî sanat ve mimari ortaya çıkarmak için bu prensipleri uygulamaya ihtiyaç, din ve bilim ilişkisine sahîh bir İslâmî cevap bulma, İslâmî ruh-bilimi ve psikoloji ilmini oluşturma, akıl ve iman uyumunu sağlayacak sağlam bir temel tesis etme şeklinde sıralayabiliriz. Bütün bu problemlerin çözümü için irfanın rolü merkezî bir önemi haizdir. Sadece irfanda akıl ve imanın birleştirici prensibi bulunur. Bir kimse irfanı anlama durumuna geldiğinde, bugün onun Müslümanlar için ne kadar önemli olduğunu da anlayacaktır. Dahası irfan İslâm felsefesinde bulunan ve bugün birçok insana yabancı akıl yürütme tarzı olan, kıyasî akıl yürütme tarzıyla kendi kendini bağlamış değildir. Paradoksal olarak, entelektüel sezgiye sahip olanlar için İslâm dünyasının çağdaş entelektüel hayatında önemli bir rol oynama imkânı olan ve oynaması da gereken irfan, geleneksel İslâm felsefesinden daha kolay ulaşılabilir bir nitelik arz etmektedir.

Daha önce de ifade edildiği gibi, nazarî irfana geleneksel İslâm dünyasında sadece bir kısım fakih, kelâmcı ve filozof tarafından karşı çıkılmadı; aynı zamanda irfana, hakkında kitaplar okuyarak değil de, mânevî haller yoluyla elde edileceğini iddia eden bir kısım mutasavvıflar tarafından da karşı çıktı. Tîtus Burckhardt daha gençken Fas'ta irfan ya da marifetin temel metinlerinden olan *Fusûs*'u tetkik için bir büyük üstadın huzuruna çıktığında, üstat ona koltuğunda taşıdığı kitabın ne olduğunu sorar. O *Fusûs* olduğunu söyler. Üstat tebessüm eder ve şöyle der: "*Fusûs*'u anlayacak kadar zeki olan birinin onu tetkik etmesine gerek yoktur, onu anlayacak kadar zeki olmayan biri de onu tetkik etmekle zaten anlayamaz." Üstat, yine de genç S. İbrâhim'e (Tîtus Burckhardt) *Fusûs* okutmaya devam eder. Ama o sadece teorik açıdan anlaşılmasını değil, bir kere gerçekleştirildiğinde insanı cehalet bağlarından (tarifi gereği kurtaran bilgi olduğu için) kurtaran irfanın önemini ima yoluyla anlatmış oluyordu. Burckhardt *Fusûs*'un bir özetini Fransızca'ya tercüme etti ve o tercüme teorik irfan okulu ve İbnü'l-Arabî'nin Batı'ya takdiminde önemli ve orijinal bir rol oynadı. Her ne kadar, bizzat Burckhardt, Frithjof Schuon, René Guénon gibi geleneksel üstatlar tarafından yapılan irfan ve metafiziğin muhteşem tefsirleri İslâm dışı kaynaklı öğretiler kadar doğrudan derunî ilham ve akıl yürütmelerle alâkalı olsa da, bu çalışmada tartışılan irfan geleneği ile de girift bir şekilde irtibatlıdır.

Bir kimse irfan eserlerini okumakla elbette velî olacak değildir. Onun hakikatini içselleştirmesi ve bildiği şeyin "kendisi" olması gerekir. Yine de doktriner tasavvuf ve nazarî irfan eserlerinin muhtevî olduğu bilgi külliyatı, semavatın

bir lütfu olarak Müslümanların üzerine titremek mecburiyetinde olduğu en değerli ilimdir. İbnü'l-Arabî ve Konevî'den Ağa Muhammed Rızâ Kumşei ve Cezayirli Emîr Abdülkâdir'e, çağdaş dönemde Mevlânâ Tânevî, Muhammed Ali Şâhâbâdî ve Âyetullah Humeynî'den Seyyid Celâleddin Âştîyânî ve Hasanzâde Âmülî'ye kadar müelliflerin geniş eserleri oldukça zengin bilgi hamulesini ve çağdaş en acil entelektüel, ruhî ve hatta pratik problemlere en derin cevaplar sağlayabilen yegâne bilgiyi muhtevidir. Bütün bunların ötesinde, sadece bu gelenek, onu anlamaya muktedir olan Müslümanları, içselleştirilmesi insan varlığının en büyük hedefi olan ilme, Hakk'ın "en yüce ilmi"ne ulaştırır.⁶⁸

⁶⁸ Bk. S. H. Nasr, *In the Garden of Truth* (San Francisco, CA: Harper, baskıda).

Kindî ve İbn Rüşd'de İnsan Tasavvuru

Atilla Arkan*

A Comparison: The Concept of Human in al-Kindî and Averroes

The aim of this study is to make a comparison between the thought of al-Kindî (d. 252/866) and Averroes (d. 595/1198) known as Peripatetic Philosophers, from the perspective of the theory of what a human being is. For this reason, the works of both philosophers regarding the subject are introduced and evaluated. Then, the views of both philosophers are presented under the following seven subtitles: 1) what they think the situation of human beings in the world is, 2) the definition of the soul (nafs), 3) the classification of the faculties of the soul, 4) the intellect ('aql), 5) the conjunction (ittisal), 6) sleep (nawm) as an act of human psychology and 7) dreams (ru'ya). Consequently, the characteristics of Islamic philosophy in the formative period and the classical period, represented by Averroes, can be better understood via a comparison between the two philosophers regarding their theories of human beings.

al-Kindî and Averroes differ in their usage of philosophical concepts and consequences. It means that these two philosophers make use of the Aristotelian philosophical model differently for different reasons. Furthermore, this study tries to determine the reasons and sources of these differences between the two philosophers.

Key words: al-Kindî, Averroes, Soul, Faculties of Soul, Intellect, Dreams.

9. yüzyılda yaşayan ve "Arapların filozofu" diye anılan Kindî (ö. 252/866) ile ondan yaklaşık iki yüzyıl sonra Endülüs'te yaşayan ve yetişen İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) insan tasavvurlarını karşılaştırmak birçok açıdan ilgi çekecektir. Bilindiği üzere iki filozof da aralarındaki zaman farklılığına rağmen Meşşâî felsefenin temsilcileri olarak bilinmektedir. Böylesi bir karşılaştırma iki filozof arasındaki süreklilik unsurlarının tespit edilebilmesine doğrudan katkıda bulunacaktır. Böylece Kindî'den sonra Aristocu psikolojinin ne ölçüde alınabildiği ve hazmedildiği gözlemlenebilecektir. Diğer bir ifadeyle, aynı okul içerisinde zikredilen bu iki filozofun öncelik-sonralık ilişkilerini göz önünde tuttuğumuzda, Kindî sonrası İslâm felsefesinin gelişim ve olgunlaşma

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

süreçlerini gözleme imkânımız olabilecektir. Özellikle Kindî'nin İslâm felsefesinin, tabiri caizse, kuruluş döneminde, İbn Rüşd'ün de olgunluk döneminde yaşamış olması mukayesede bu noktanın daha bariz bir şekilde ortaya çıkmasını temin edebilecektir.

İkinci olarak ise Kindî ve İbn Rüşd, Meşşâî olarak isimlendirilmelerine rağmen, kavramları kullanışları ve vardıkları felsefî sonuçlar bakımından birbirlerinden farklılaşabilmektedir. Bu farklılaşma noktalarının tespit edilebilmesi ise Aristocu felsefe kavramlarının ve modelinin farklı yorumlanabilme imkânını göstermesi bakımından bugün için de öğretici olacaktır. Ayrıca bu farklılaşma noktaları, bir filozofun felsefî metinler üzerinde yaptığı işi daha açık bir şekilde kavramamıza da yardım edecektir. Zira onlar nispeten aynı felsefî metinlerden beslenmelerine rağmen, farklı çözümler ve yaklaşımlar üretebilmektedir.

Son olarak böylesi bir çalışma, ileride yapılabilecek diğer Meşşâî filozoflarla karşılaştırmalara devam edilmesiyle İslâm Meşşâî felsefe okulunun insan tasavvurunun ortak ve birbirlerinden ayrılan unsurlarının tespit edilebilmesine katkıda bulunacaktır. Bugün ülkemizdeki ve dünyadaki İslâm felsefesi çalışmalarının varmış olduğu seviye, böylesi mukayeseli çalışmalara imkân vermektedir.

Karşılaştırma yapmayı hedefleyen bu çalışmamızda, metot olarak, selefî olması hasebiyle, Kindî'nin görüşlerini önce sunup daha sonra da aynı konu veya noktayla ilgili İbn Rüşd'ün görüşlerini sergilemeyi hedeflemekteyiz.

Tespit edebildiğimiz kadıyla, İbn Rüşd eserlerinde Kindî'ye hiçbir atıfta bulunmamaktadır. Bundan dolayı Kindî'nin eserlerinin İbn Rüşd'ün nefis teorisine ne ölçüde kaynaklık ettiği ve onun üzerinde ne kadar tesirde bulunduğunu belirleyebilmek oldukça zordur. Bu çalışma boyunca gösterilecek benzerlik ve farklılıkların iki filozof arasında metinler düzeyinde doğrudan bir ilişkiye işaret etmediğinin farkındayız. Yine biz gösterilebilecek olan benzerliklerin onları aynı okulun içerisine sokabileceğinin de farkındayız.

İki Filozofun Çalışmamızla İlgili Eserlerinin Değerlendirilmesi

Eserlerinde nefis teorilerini incelemeleri bakımından iki filozof arasında muayyen farklılıklar bulunmaktadır. Kindî eserlerinde konuyu ele alışından İbn Rüşd'e göre daha az sistemattir. Onun konuyla ilgili sunmuş olduğu malzeme görece olarak sınırlı ve risâlelerinde dağınık bir şekilde bulunmaktadır. Kindî'nin eserlerindeki nefis ve akılla alâkalı bilgilerin çok kuşatıcı

olduğu da söylenemez.¹ Bununla beraber onun *Cisimsiz Cevher Üzerine*², *Nefis Üzerine*³, *Nefis Üzerine Kısa Birkaç Söz*⁴, *Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine*⁵ ile *Akl Üzerine*⁶ isimli risâleleri doğrudan nefis teorisiyle ilgilidir. Bunun dışında *İlk Felsefe Üzerine* ve *Tarifler Üzerine* adlı risâleleri de konuya dair faydalı verileri ihtiva etmektedir.

İbn Rüşd'ün konuyu ele aldığı eserleri ise Aristo'nun *De Anima*'sına yazdığı üç tür şerhtir: *Şerhu'l-kebir li-kitâbi'n-nefs li-Aristo*⁷, *Telhîsu kitâbi'n-nefs*⁸ ve *el-Muhtasar fi'n-nefs*⁹. Diğer birincil kaynaklar ise filozofun ittisâl risâleleridir: "Hel yettesilü bi'l-'akli'l-heyûlânî el-'aklü'l-fa'al ve hüve mültebis bi'l-cism",¹⁰ *The Epistle on the Possibility of Conjunction with the Active Intellect*.¹¹ İbn Rüşd'ün insan anlayışıyla ilgili diğer bir eseri ise Latin dünyasında *Parva Naturalia* ismiyle meşhur olan *el-Hâs vel-mahsûs*'tur.¹²

- 1 George Atiyeh, "al-Kindî", *Encyclopaedia of the History of Science, Technology, and Medicine in Non-Western Cultures*, ed. Helaine Selin (The Netherlands: Dordrecht), s. 484.
- 2 Kindî, *Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye*, "Ennehû tucedu cevâhirun lâ ecsam", nşr. Muhammed Abdülhâdi Ebû Ridde (Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1950), s. 262-69. Ridde, Kindî'nin risâlelerini bu eserinde bir araya getirerek basmıştır. Bu çalışmada zikredilen tüm risâleler bu eserden takip edilmiştir. Bundan dolayı sadece risâle isimleriyle atıfta bulunulacaktır. Bu eser ise Türkçe'ye Mahmut Kaya tarafından çevrilmiştir. *Kindî Felsefi Risâleler* (İstanbul: İz Yayınları, 1996). Çalışmamızda bu tercümeden de oldukça istifade ettik. Kindî'nin, Türkçe ismini zikrettiğimiz risâlelerinde Mahmut Kaya'nın bu çevirisine atıfta bulunmaktayız. "Cisimsiz Cevherler Üzerine", s. 127-31.
- 3 Kindî, "Fi'n-nefs", s. 270-80; "Nefis Üzerine", s. 131-36.
- 4 Kindî, "Kelâmü li'l-Kindî fi'n-nefs muhtasarun vecîz", s. 281-82; "Nefis Üzerine Birkaç Söz", s. 137-38.
- 5 Kindî, "Risâletü'l-Kindî fi mahiyeti'n-nevmi ve'r-rü'yâ", s. 283-311; "Uyku ve Rüyanın Mahiyetine Üzerine", s. 139-48.
- 6 Kindî, "Fi'l-'akli", s. 353-58; "Akıl Üzerine", s. 149-52.
- 7 İbn Rüşd, *Şerhu'l-kebir li-kitâbi'n-nefs li-Aristo*, Latince'den Arapça'ya çev. İbrahim Garbi, (Tunus, Kartaca: Beytü'l-hikme, 1997). Eserin Arapça asıl nüshaları bulunmadığı için Latince nüshaları aracılığıyla esere ulaşılabilmekteyiz. Bu eserin "Akıl" bölümü ise Arthur Hyman ve James Walsh tarafından *Philosophy in the Middle Ages* isimli kitapta (Indianapolis: Hachette Publishing Company, 1973) İngilizce'ye tercüme edilmiştir.
- 8 İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'n-Nefs*, ed. Alfred L. Ivry (Kahire: el-Meclisü'l-'alâ li's-sekâfe, 1994). Ayrıca eser Muhsin Mehdi tarafından da gözden geçirilmiştir.
- 9 İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'n-Nefs (Epitome de Anima)* ed. Salvador Gomez Nogales (Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1985). Eser *Telhîs* yani "orta şerh" olarak geçmekle beraber cevâmî' türündendir. Bu eserin diğer baskıları ise şunlardır: *Risâletü'n-nefs*, haz. Refik Acem ve Cîrâr Cihâmî (Beyrut: Dâru'l-fikri'l-Lübnanî, 1994); *Resâli İbn Rüşd* (Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifil-Osmâniyye, 1946-47).
- 10 İbn Rüşd, "Hel yettesilü bi'l-'akli'l-heyûlânî el-'aklü'l-fa'al ve hüve mültebis bi'l-cism", *Telhîsâtu İbn Rüşd ilâ Câtinus*, ed. M. Concepcion Vazquez De Benito (Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1984). Bu risâle Hüseyin Sanoğlu tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Bk. "Fa'al Akıl Heyûlânî Akıl ile İttisâl Eder mi?", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Hüseyin Sanoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003).
- 11 İbn Rüşd, *The Epistle on the Possibility of Conjunction with the Active Intellect*, ed., çev. ve notlarla zenginleştiren Kalman P. Bland (New York: Ktav, 1982). Bu eser Moses Narboni'nin şerhiyle beraber basılmıştır.
- 12 İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'l-Hâs ve'l-mahsûs*, ed. Henri Blumberg (Cambridge: The Mediaeval

İbn Rüşd ise nefis teorisiyle alâkalı açıklamalarını genelde Aristo'nun *Kitâbü'n-Nefs* ve *el-Hâs ve'l-mahsûs* adlı eserlerinin şerhlerinde sunmaktadır. Bunun dışında *İttisâl Risâleleri* de akıl ve bilgi kaynakları, insanın evrendeki yeri ve değeri gibi önemli konular bakımından İbn Rüşd'ün özgün kaynakları arasında sayılmalıdır. Ayrıca Endülüslü filozofun Aristo metafiziğine yapmış olduğu şerhler özellikle akıl, faal akıl, cüz'î ve küllî bilgi nazarından önemlidir. Bunun dışındaki eserlerinde ise nefis teorisiyle ilgili veriler oldukça sınırlıdır. Belki buna *Tehâfütü't-Tehâfüt* de eklenebilir.

İki filozofun çalışmamıza kaynaklık edebilecek eserlerini mukayeseli olarak tanıttıktan sonra, onların evren tasarımlarını ve evren tasarımlarında insanın yerini görebiliriz.

İki Filozofa Göre İnsanın Evrendeki Konumu

Kindî'nin evren tasavvuru, temelde organik Aristocu evren tasarımının Batlamyusçu bir gözden geçirilmesiyle oluşan bir sentez gibi durmaktadır.¹³ "Oluş ve Bozuluşun Yakın Sebepleri Üzerine" adlı risâlesinde¹⁴ Aristocu evren tasarımının önemli bir kısmını özetler. Evren, dünyanın merkezde olduğu iç içe geçmiş eş merkezli feleklerden oluşmuş olup sabit şekilde bulunan dünyanın etrafında dairesel olarak sürekli dönmektedir. Ayrıca bu evrende hiçbir boşluk bulunmamaktadır.¹⁵ Kindî başka bir eserinde¹⁶ Meşşâî evren anlayışını takip ederek evrende boşluk olmadığı yönünde akıl yürütür. Evrenin en son sınırındaki sabit yıldızlar feleğinin ötesinde ise hiçbir şey bulunmamaktadır.¹⁷ Merkezdeki dünya dört temel unsur olan toprak, hava, su, ateş¹⁸; bunların ilk nitelikleri ve formları olan sıcaklık, soğukluk, yaşlılık ve kuruluştan oluşmaktadır.¹⁹ Dünyanın üstündeki felekler ise basit bir elementten ya-

Academy of America, 1972). Eser *Epitome of Parva Naturalia* (Cambridge: The Mediaeval Academy of America, 1961) başlığı altında, Henri Blumberg tarafından İngilizce'ye çevrilmiştir.

¹³ Atiyeh, "Al-Kindî's Concept of Man", *Hamdard Islamicus*, III/ 2 (1980), 37.

¹⁴ Kindî, "Kitâbi'l-Kindî fi'l-ibâneti 'ani'l-'illeti'l-fâ'leti'l-karîbe li'l-kevn ve'l-fesâd", s. 216-38; "Oluş ve Bozuluşun Yakın Sebepleri Üzerine", s. 95-111.

¹⁵ Kindî, "Kitâbi'l-Kindî fi'l-ibâneti 'ani'l-'illeti'l-fâ'leti'l-karîbe li'l-kevn ve'l-fesâd", s. 260; "Oluş ve Bozuluşun Yakın Sebepleri Üzerine", s. 124.

¹⁶ Kindî, "Kitâbi'l-Kindî ile'l-Mu'tasım-bi'llâh fi felsefeti'l-ûlâ", s. 109-10; "İlk Felsefe Üzerine", s. 9.

¹⁷ Kindî, "Kitâbi'l-Kindî fi'l-ibâneti 'ani'l-'illeti'l-fâ'leti'l-karîbe li'l-kevn ve'l-fesâd", s. 216-38; "Oluş ve Bozuluşun Yakın Sebepleri Üzerine", s. 96-111.

¹⁸ Kindî, "Kitâbi'l-Kindî fi'l-ibâneti 'ani'l-'illeti'l-fâ'leti'l-karîbeti'l li'l-kevn ve'l-fesâd", s. 220; "Oluş ve Bozuluşun Yakın Sebepleri Üzerine", s. 97.

¹⁹ Atiyeh, "Al-Kindî's Concept of Man", s. 38.

pılmış olup oluş ve bozuluşa sahip değildir. Ay ve Güneş de dahil olmak üzere, gök felekleri ay altı âlemindeki olayları etkilemektedir.²⁰ Gök felekleri dört unsurun karışım oranını belirlemekle cansız varlıklara ve canlılar âlemi bitki, hayvan ve insanların oluşlarındaki mizaçlarını etkilemektedir. Bundan dolayı gök cisimleri canlı olup akıl ve temyiz güçlerine de sahiptirler.²¹ Onlar aynı zamanda oluş ve bozuluşun yakın sebepleridir. Tanrı ise bütün sebeplerin üstünde gerçek anlamda yaratıcı (*mübdî*), ilk sebep²² ve gerçek fâil (*el-ille-tü'l-ülâ, el-fâilü'l-hakikî*) yalnızca O'dur.²³ Kindî'ye göre bütün bu teoriler evrendeki bir gayeye ve çok açık bir şekilde doğrudan bu gaye ve nizamın koyucusu ve yaratıcısı olan yüce Allah'a işaret etmektedir. Kindî evren tasavvurunda genelde Aristocu olmakla beraber evrenin başlangıcı ve yaratılmışlığı²⁴ hususunda Aristo'dan ayrılır.²⁵ Kindî'ye göre evren Tanrı'nın iradî fiilinin bir yaratmasıdır.²⁶

²⁰ Kindî, "Kitâbî'l-Kindî fi'l-ibâneti 'ani'l-illeti'l-fâ'leti'l-karîbe li'l-kevn ve'l-fesâd", s. 223-24; "Oluş ve Bozuluşun Yakın Sebepleri Üzerine", s. 100-1. Ayrıca bu olgu Kindî'nin şu eserinde de farklı bağlamda açıklanmaktadır: Kindî, "Risâleti'l-Kindî ilâ Ahmed bin Mu'tasım fi'l-ibâneti 'ani's-sücdü'l-cirmi'l-aksâ ve tâ'atîhi lillahi azze ve celle", s. 244-55; "Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişî Üzerine", s. 113-20.

²¹ Kindî, "Risâleti'l-Kindî ilâ Ahmed bin Mu'tasım fi'l-ibâneti 'ani's-sücdü'l-cirmi'l-aksâ ve tâ'atîhi lillahi azze ve celle", s. 260-61; "Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişî Üzerine", s. 124-25. Kindî bu eserinde özellikle Güneş ve Ay'ı örnek verir. Güneş ve Ay hareketleriyle dünyadaki ısıyı etkilemektedir. Bu da mevsimler, gece-gündüz, dört unsurun farklı birleşme tarzlarını veya dünyada oluşan nem ve kuruluk miktarını belirleyerek ay altındaki oluş ve bozuluşu belirlemektedir. Ayrıca bk. Hisâm Muhyiddin Âlûsî, *Felsefetü'l-Kindî ve ârau'l-kudemâ ve'l-muhdesîne fihî* (Beyrut: Darü't-talîa, 1984), s. 212-15.

²² Kindî'nin Allah hakkında sarf ettiği illet kavramına İbn Hazm karşı çıkmaktadır. İbn Hazm'ın bu bağlamda Kindî metafiziğine yönelmiş olduğu eleştiriler için bk. Hans, Daiber, "al-Kindî in Andalus İbn Hazm's Critique of His Metaphysics", *Actas Del XII Congresso De La U.E.A.I. (Malaga 1984)*, (Madrid 1986), s. 229-35.

²³ Kindî, Allah'ı yoktan var eden olduğunu vurgulamasıyla Aristo, İskender, Plotinus ve Proclus'tan ayrılıp İslâm kelâmına belki de Mu'tezile'ye yakınlaşmaktadır. Abdurrahman Şah Velî, "el-Kindî ve ârauhu'l-felsefiyye", *Dirâsatü'l-İslâmiyye*, VIII/2 (1973), s. 42-45; Fritz W. Zimmermann, *The Cambridge History of Arabic Literature*, s. 365-66; Alfred Ivry, *Kindî's Metaphysics* (Albany: Suny Press, 1974), s. 17, 23-31.

²⁴ Kindî, "Fî hududî'l-eşyâ ve rusûmiha", s. 165; "Tariifler Üzerine", s. 58; Kindî'nin burada açıkladığı olduğu *ibda'* kavramını bir şeyin yoktan var edilmesi şeklinde açıklamaktadır. Richard Walzer, "New Studies on Al-Kindî", *Oriens*, X (1957), s. 215; S. M. Stern, "Notes on al-Kindî's Treatise on Definitions", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1-2 (1959), s. 53.

²⁵ Ivry, *Kindî's Metaphysics*, s. 23-31. Ivry, Kindî'nin evrenin yaratılmışlığı konusundaki yaklaşımlarıyla Mu'tezile'ye yaklaştığını düşünmektedir.

²⁶ Kindî, "Risâle fi'l-fâilî'l-hakî'l-evvelî't-tâm ve'l-fâilî'n-nâkus ellezi hüve bi'l-mecâz", s. 183; "Gerçek ve Mecazi Etkin Üzerine", s. 75; Bu risâlesinde Kindî farklı fiil türlerini ve Tanrı'ya has olan fiili açıklayarak yine bunu *ibda'* kavramıyla kullanır. Burada "ilk gerçek fiilin şeyleri yokluktan meydana getirmek" olduğunu ve "bunun sadece Allah'a has olduğunu" açıklar. Walzer, "New Studies on Al-Kindî", 215-17; M. Saghir Hasan Ma'sûmî, "al-Kindî as a Thinker", *Islamic Culture* (Haydarabad 1955), s. 65. Fuat Sezgin'in editörlüğünü yap-

İnsan bu bağlamda ay altı âlemi ile ay üstü arasında bir köprü durumundadır. İnsan Dünya'daki bütün unsurlarla ve benzerlik kurularak²⁷ tabii olayların hepsi onun bedeninde bulunduğundan, Kindî insanı "küçük âlem" diye de isimlendirmektedir. Bu nokta, onu yeryüzüne bağlayan husustur. Bunun dışında insan meleklerle ortak olan akletme özelliğine sahip bulunduğundan hem yeryüzünün en değerli varlığı konumuna çıkmakta hem de metafizik âlemin bir parçası olmaktadır.²⁸

İbn Rüşd evreni, ilk maddeden İlk Muharrik'e uzanan varlık merdiveni halinde, sürekli olarak bir gayeler zinciri şeklinde tasavvur etmiştir.²⁹ İlk dört unsurdan birleşik cisim, bitki, hayvan, insan, gök akılları ve İlk Muharrik'e kadar varlık hiyerarşik bir yapı göstermektedir. Daha az yetkin olan varlık, bir sonraki daha yetkin varlığın statüsüne çıkmak ister. Bu bağlamda Kindî gibi, İbn Rüşd de varlıktaki sırası bakımından insanı fizik ile metafizik arasında tasavvur eder. Bu iki nokta bakımından kendisini gösterir: Birincisi akıl hakkında varmış olduğu sonuçlar ve ittisâl teorisi; ikincisi evrenin gayeler zinciri olarak algılanışı ve formlar arasındaki hiyerarşik düzen. İbn Rüşd "akıl" ('akl) ile "ittisâl" doktrini etrafında yapmış olduğu açıklamalarda insanın akletme fiiliyle iki evren arasında biricik bir yere sahip olduğunu ısrarla vurgular. İnsan hem teorik bilgiye ulaşabilmesi hem de fiillerinin ortaya çıkışında aklın rol oynayarak iradenin tezahür etmesiyle ay altı ve ay üstündeki varlık türlerinden farklılaşmakta ve gök akıllarına yaklaşımaktadır.

Nefis teorisinin metafizik ile kesiştiği nokta olan akıl bakımından Kindî ile İbn Rüşd arasında bir ayrılık gözükmemektedir. Diğer taraftan Allah hakkında akıl ('akl) kavramının kullanılması hususunda aralarında muayyen bir ayrılık bulunmaktadır. Kindî'ye göre "Gerçek Bir" (Allah) ne akıl ('akl) ne de makullerden (ma'kûlât) biri değildir.³⁰ Kindî'nin burada dayanmış olduğu hu-

tığı *Islamic Philosophy*, c. 5 içerisinde, s. 383. Ayrıca Kindî'nin kullanmış olduğu *leys*, *ey-sal*, *te'yis* gibi kelimelerin Süryanice ve Yunanca kaynakları için bk. Matti I. Moosa, "Al-Kindî's Role in the Transmission of Grek Knowledge to the Arabs", *Journal of the Pakistan Historical Society*, XV/1 (1967), s. 1-18.

²⁷ Kindî Stoa felsefesinde yer alan insanın küçük âlem olduğu doktrinini takiben, yağmur, yıldırım ve rüzgâr gibi tabiat gerçekleşen tabii olayların benzerlerinin de insan vücudunda gerçekleştiğini düşünmektedir. Kindî, "Risâle fi'l-fâilî'l-hakki'l-evvelî't-tâm ve'l-fâilî'n-nâkis ellezi hüve bi'l-mecâz", s. 220; "Gerçek ve Mecazi Etkin üzerine", s. 97; Ayrıca bk. Atiyeh, "Al-Kindî's Concept of Man", s. 39.

²⁸ Atiyeh, "Al-Kindî's Concept of Man", s. 39.

²⁹ Carl J. Burlage, *The Proper Object of Metaphysics in the Latin Text of Averroes* (doktora tezi, Saint Louis Üniversitesi, 1957), s. 212.

³⁰ Michael E. Marmura ve John Rist, "al-Kindî's Discussion of Divine Existence and Oneness", *Medieval Studies*, XXVII (1963), s. 350-51. Bu çalışma Kindî'nin "Bir" in akıl ve nefis olmadığına dair kullanmış olduğu istidlallerin Yeni Eflâtuncu olduğunu iddia ederek, bu istidlallerin köklerini göstermeye çalışır.

sus, insandaki aklın ancak küllîler sebebiyle aktif hale gelmesi ve bundan dolayı da nefis ile zorunlu bir ilişkide bulunuyor olmasıdır. Küllîlerin kendileri çokluk ifade ettiğine göre "Gerçek Bir"de böylesi bir çokluk düşünülemez.³¹

İbn Rüşd, Tanrı hakkında ilk akıl ifadesini kullanır. Yalnız o, Kindî'nin, daha sonra da Gazzâlî'nin dikkat çekmiş olduğu benzer hususların farkındadır. O, bu güçlüğü sistemindeki akıllar arasında bir hiyerarşi kurarak ve bunlar arasındaki aşkınlık sınırlarını göstererek çözümlenmeye çalışır. Onun sisteminde şu akıllar bulunmaktadır: a) İnsan aklını ifade eden heyûlânî akıl. b) İnsanın bilgi ameliyesine dahil olan ve aynı zamanda ay altı âlemin yönetiminde kozmik bir ilke olan faal akıl.³² c) Faal akıl ile ilk akıl arasında bulunan diğer akıllar. d) İlk Akıl. İbn Rüşd'ün ilk akıldaki çokluk ve onun nefisle zorunlu bir şekilde ilişkide bulunma problemlerinin çözümü açısından vurguladığı husus, insanın kendi aklının üzerindeki, özellikle de faal aklın üzerindeki akılları kavramasının pek mümkün olmadığıdır. Ayrıca üstte bulunan her bir aklın altta bulunan akıldan daha aşkın olduğu da belirtilmiştir. İlâhî akılların ilişkilerinin insan aklının bilişinden tamamen farklı olduğu ayrıca vurgulanmıştır. İlk akıl ise diğer bütün akıllardan sebepsiz olması bakımından ayrıdır. Diğer bütün akıllar var oluşlarında bir sebebe muhtaç iken ilk akıl hiçbir sebebe muhtaç olmaksızın kendi başına vardır.³³

Bununla beraber biz, kelâmî bir bakış açısından Kindî'nin tenzih ilkesini İbn Rüşd'den daha ileri bir derecede uyguladığını söyleyebiliriz. Zira o, son tahlilde Allah hakkında akıl kavramının kullanılmasına dahi taraftar değildir³⁴ ve Tanrı'nın her türlü kavramın üstünde olduğunu ısrarla bildirir. Öte taraftan İbn Rüşd ise evrenin gerçekliğini kavramaya yönelik olarak ilâhî bir özün insanda var oluşunu arzular gözükmektedir. Bu aynı zamanda metafiziğe yönelmenin imkânını veren anahtar olarak da gözükmektedir.³⁵

Kindî "Gerçek ve Mecazi Fâil Üzerine" başlıklı risâlede ilk ve gerçek anlamda fâilin Yüce Allah olduğunu ve O'nun dışındaki fâillerin bu bakımdan mecazi olduğunu belirtir.³⁶ İbn Rüşd ise nefis teorisinin de içine girdiği tabiat bilimlerinin

³¹ Kindî, "Kitâbi'l-Kindî ile'l-Mu'tasım-bi'llâh fî felsefeti'l-ülâ", s. 160; "İlk Felsefe Üzerine", s. 55-55.

³² Faal akıl hakkında farklı bir yaklaşım için bk. Hüseyin Sanoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005), s. 125-26.

³³ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, ed. Süleyman Dünya (Kahire: Dârü'l-maârif, 1965), I, 341, 389-90; Sanoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 195; Atilla Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi* (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001), s. 15.

³⁴ Kindî, "Kitâbi'l-Kindî ile'l-Mu'tasım-bi'llâh fî felsefeti'l-ülâ", s. 160; "İlk Felsefe Üzerine", s. 55-55.

³⁵ Walzer, "New Studies on Al-Kindî", s. 217.

³⁶ Kindî, "Risâle fi'l-fâili'l-hakki'l-evveli't-tâm ve'l-fâili'n-nâkis ellezi hüve bi'l-mecâz" s. 183; "Gerçek ve Mecazi Etkin Üzerine", s. 75.

bu metafizik arka planıyla ilgili olarak, Kindî ile aynı kavramları kullanılmaktadır. İbn Rüşd gerçek ve mecazi fâil kavramlarını ve ayrımını kullanmaz. Onun yerine “hareket etmeyen hareket ettirici”, “hareket eden hareket ettirici” ve sadece “hareket ettirilen” kavramlarını kullanarak bir ayırım yapar.³⁷

İbn Rüşd'ün bu noktada fâiller üzerinde yaptığı diğer bir ayırım ve tasnif daha vardır: 1. İki bizatihi var olan, ezeli ve sürekli bir şekilde evrendeki hareketleri bilkuvve halden, bilfiil hale çıkararak fâil sebeptir. Bu İlk Muharrik, yani Tann'dır. Çünkü İlk Muharrik'in fâil oluşu, onun bizzat özülüyle ilgilidir. Bundan dolayı O'nun fiili sürekli, ezeli ve sonsuz bir şekilde etkilidir. Ancak böylesi bir fâil sebep “gerçek ve mükemmel bir fâil sebep” olabilir. 2. Diğer fâil sebepler ise ne kendi başlarına var olabilirler ne de ezeldirler. Onlar, engellenmedikleri ve var oldukları müddetçe, sonuçlarını sürekli olarak, bilkuvve halden bilfiil hale getirirler. Çünkü onların fâiliyeti de muayyen tabiatları ile orantılıdır. Bundan dolayı da her zaman veya çoğunlukla değişmeksizin etkindirler. Bu tür fâiller gerçek fâil olmalarına karşılık mükemmel fâil değildir. 3. Son olarak ise iradeye sahip olan fâil sebeplerdir. Bunlar ise ne kendi başlarına var olabilir, ne ezeldir ne de sürekli olarak bilfiil olma kapasitesine sahiptir. Onlar kendi sonuçlarını ancak sürekli olmayan ve değişebilen bir tarzda bilkuvve halden bilfiil hale geçirebilmektedir. Onlar engellenmeseler bile, fiillerini ve sonuçlarını kendi bilfiil oluşlarının ve isteklerinin sınırları çerçevesinde ortaya çıkarabileceklerdir. Onların fâil oluşları da kendi tabiatlarıyla bağlantılıdır. Bundan dolayı onlar ne ezeli ne sürekli ve ne de her zaman etkindir. Bununla beraber bunlar gerçek fâil olmalarına rağmen en az mükemmel fâildirler.³⁸

Görüldüğü üzere İbn Rüşd Kindî'de gördüğümüz gibi fâiller hakkında bir risâlesinin başlığı yapacak şekilde gerçek ve mecazi fâil ayrımına gitmez. Diğer taraftan İbn Rüşd'ün yapmış olduğu bu ayırım ve kavramsallaştırmaların Kindî'nin taşıdığı olduğu teolojik endişeye karşılık geldiğini söyleyebiliriz.

³⁷ İbn Rüşd, *Questions in Physics*, ed. ve çev. Helen Tunik Goldstein (Dardrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1991), s. 1-2; Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, s. 16-17.

³⁸ Barry S. Kogan, *Averroes and the Metaphysics of Causation* (Albany: State University of New York Press, 1985), s. 51-52; Kogan, “Eternity and Origination: Averroes' Discourse on the Manner of the World's Existence”, *Islamic Theology and Philosophy, Studies in Honor of George Hourani*, ed. Michael E. Marmura (Albany: State University of New York Press, 1984), s. 203-35; İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl fî mâ beyne'l-hikme ve's-şerî'a mine'l-ittisâl: felsefe, din ilişkisi*, çev. Bekir Karlığa (İstanbul: İşaret Yayınları, 1992), s. 84-87.

İbn Rüşd, söz konusu teorilerin Aristo'dan gelmesi sebebiyle Kindi ile bir benzerlik göstermektedir. Ayrıca o da Kindi gibi fâil sebebin yakın ve uzak fâil sebep şeklindeki ayırımına katılarak Tanrı ile evrenin ilişkisini izah hususunda daha mükemmel sisteme ulaşmaya çalışmaktadır. Söz konusu teori ve açıklamaların evrendeki gaye ve nizamı ortaya koyduğu hususunda, İbn Rüşd, Kindi ile hemfikirdir. İbn Rüşd'ün gaye ve nizam deliline gerek *Tehâfüt*'lerdeki tartışmalarda, gerekse *Keşf*'te özel bir önem vermesi, bu hususu ayrıca vurgulamaktadır.³⁹ Bir anlamda iki filozof tabiat bilimlerinin arkasındaki bu metafizik ilke hususunda aynı kanaattedir.

İbn Rüşd'e göre evrendeki bu gaye ve düzen nizamının en önemli dayanaklarından bir tanesi sebeplilik ilkesidir. İnsanın bu gaye ve düzenliliği anlamasını sağlayan husus ise, onu dünya ile metafizik âlem arasında köprü kılınan akıldır. "Akıl, varlıkları sebepleriyle kavramaktan başka bir şey değildir."⁴⁰ Evren, semavî akılların yönettiği bir sebep-sonuç düzeni içerisinde işlemekte olup insan, akılı aracılığıyla bu düzenin işleyişini kavrayarak ilâhî bir boyut kazanmaktadır.⁴¹ Zira evrendeki sebeplilik ilkesi Tanrı'nın, "hakim" ve "hikmet" sahibi oluşunun bir yansıması şeklindedir.⁴² İnsan akılı aracılığıyla Tanrı'nın hikmetinden pay almaktadır.

İbn Rüşd Tanrı-insan-evren ilişkileri bağlamında Kindi'den daha farklı açıklamalarda da bulunur. İlk Muharrık'ın -yani din dilindeki Tanrı'nın- psikolojinin ana öznesi olan nefis ile ilişkisini farklı bir şekilde kurar. Filozof bunu Arapça orijinaleri bulunmayıp günümüze İbranice çevirileri ile gelmiş olan *Fiziğe Dair Sorunlar* adlı eserinin ilk sorusunda ele alır.⁴³ Söz konusu kitabın ilk sorusu "Hareketli olan her şeyin bir muharriki bulunduğunu" ispata

³⁹ İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fi 'akâidi'l-mille*, ed. Mustafa Abdülcevad İmran (Kahire: el-Mektebetü'l-Mahmudiyye, ts.), s. 65-67.

⁴⁰ İbn Rüşd, *Tahafot at-Tahafot*, ed. Maurice Bouyges (Beyrut: Imprimerie Catholique, 1930) (Bibliotheca Arabica Scholasticorum, III), s. 527; Mehmet Dağ ve Kemal Işık, çev., *Tutarsızlığın Tutarsızlığı* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, 1986), s. 291-92.

⁴¹ İbn Rüşd, *Tahafot at-Tahafot*, s. 527; Burlage, *The Proper Object of Metaphysics*, s. 195-216. Burlage, dört sebep teorisinin metafizikteki karşılığının bir cephesini sunmaktadır. Bk. Burlage, *The Proper object of metaphysics*, s. 177, 183.

⁴² Macid Fahri, *Islamic Occasionalism and its Critique by Averroes and Aquinas* (London: George Allen & Unwin, 1958), s. 83-91; Kogan, *Averroes and the Metaphysics of Causation*, s. 221-29; Cirar Cihâmî, *Mefhumu sebebiyye beyne'l-mütekellimin ve'l-felâsife* (Beyrut: Dârü'l-meşrik, 1985), s. 39-40; Sanoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 223, 225.

⁴³ İbn Rüşd, *Questions in Physics*, s. 1-2. Bu eserin İbranice adı *Séfer Ha-Derûim hatib'iyyim*'dir.

dairdir. İbn Rüşd, Aristo'nun fiziğin yedinci kitabının başında belirtmiş olduğu bu ilkeyi özellikle "zâtı itibariyle" varlıklar için gerçekleştirmeye çalışır. O, bu gayeyle teknik bir terim olan "zâtı itibariyle" kavramını analiz edip değerlendirdikten sonra, zâtı itibariyle hareketli olan varlıkların da kendilerinin dışında bir muharriklerinin bulduklarını ispatlar. Onun bu hususta kullanmış olduğu metot olmayana ergidir. İbn Rüşd muhtemel şıkların imkânsız olanlarını göstermek suretiyle şu sonuca varır: Zâtı itibariyle ve öncelikli olarak hareket eden varlık, bir parçası hareketini durdurduğunda, yani sükûna erdiğinde o da hareketini durdurmuş olmaktadır. Bundan dolayı, zâtı itibariyle hareketli olan varlıklar da başka bir varlık tarafından harekete geçirilmiş olmalıdır.⁴⁴ Bu sorunun nefis teorisiyle ilgisi, nefsin hareket bakımından konumu ile kurulmaktadır. Nefis sahibi varlıklar zatları itibariyle hareketli olan varlıklardır. Yukarıda ulaşılan sonucu nefis sahibi varlıklara uyguladığımızda, bu varlıkların nefsin dışında, ayrıca başka bir varlık tarafından (yani uzak sebep/ilke tarafından) harekete geçirildiği sonucuna ulaşmaktayız. Detaylarını burada çok fazla sergilemediğimiz bu analiz ile İbn Rüşd, temelde bütün psikolojik süreçlerin İlk Muharrik ile ilişkisini sıkı bir şekilde kurmuş olmaktadır. Bunun dışında insanın küllî bilgiye ulaşmada ittisâl doktrininin ve faal aklın bu nokta açısından da ayrıca bir önemi bulunduğu gözden kaçırılmamalıdır.

Görüldüğü üzere Tanrı-insan-evren ilişkileri bakımından Kindî ve İbn Rüşd'ün genel yaklaşımları birbirlerine benzerdir. İkisinin de evren tasarımları organik Aristocu âlem anlayışına dayanmaktadır. Evrenin iç işleyişinde sebeplilik ilkesi çerçevesinde bir gaye ve nizamın bulunduğu hususunda ve insanın akli aracılığıyla bu düzeni anlayabilme imkânına sahip olduğu, evrende biricik bir konumunun bulunduğu hususunda hemfikirdirler. Diğer taraftan Kindî, Tanrı hakkında farklı sebeplerden dolayı ilk akıl kavramını kullanmazken, İbn Rüşd belli ayrımlarla bu kavramı kullanır. Yine Kindî fâilleri tasnif ederken gerçek ve mecazi ayrımına baş vururken İbn Rüşd böylesi bir isimlendirmeyi kullanmaz. Bunun yerine kendisi daha detaylı farklı bir tasnif ortaya koyar.

İnsanın evrendeki yeri ve konumuyla ilgili bu tartışmaların ardından şimdi de nefsin tanımı bakımından iki filozofu mukayese edebiliriz.

⁴⁴ İbn Rüşd, *Questions in Physics*, s. 1-2.

Nefis Tanımları Bakımından İki Filozofun Görüşleri

İki filozofun nefis hakkındaki görüşlerinin mukayesesine geçmeden önce, nefse dair araştırmaları ilimler tasnifinde nereye yerleştirdiklerini incelememiz gerekiyor. Kindî *Resâil*'indeki "Cisimsiz Cevherler Üzerine" isimli bölümde cisimsiz cevherler konusunun fizik ilminden sonra ele alınmasını daha doğru bulur.⁴⁵ İbn Rüşd de katıldığı bu hususu *Muhtasarı Kitâbi'n-Nefs*'te uzun bir yer ayırarak vurgulu bir şekilde açıklar. Bu nokta bakımından her ikisi de Aristo'yu takip eder.

Kindî "Tarifler Üzerine" isimli risâlesinde nefis teorisiyle ilgili kavramların tariflerini sunmaktadır. Burada sunulan kavramların kendisi ve tanımları onun İbn Rüşd ile paylaşmış olduğu ortak zemin hususunda da aydınlatıcıdır.

Kindî nefis tanımında Aristo'nun tarifine yakın olan, "bilkuve canlılığa sahip olan tabii cismin (cirm) ilk yetkinliği (istikmâl)" şeklinde bir tanım sunar. Bu tanım Aristocu köklere sahip olup, İbn Rüşd'ün tanımına oldukça paraleldir. Kindî nefsi, canlılık kabiliyeti (potansiyeli) bulunan ve organik olan tabii cismin (cirm) tamamlanmış (temamiyye) hali şeklinde yeniden ifadelendirmiştir.⁴⁶ Kindî bunun dışında nefis hakkında farklı tanımlar da sunmaktadır. "Nefis kendiliğinden hareket eden aklî (mânevî) bir cevher olup birçok güce sahiptir" şeklindeki tanım İbn Rüşd açısından zor kabul edilebilir gözükmemektedir. Zira ifade, tanımdan (hadd) ziyade resme benzemektedir. İkincisi, ifade bütün nefis sahibi varlıkları içermemekte, aksine sadece insana hasredilmiş durumdadır. Ayrıca bu tarifte insan nefsinin bedenle olan ilişkisi ihmal edilmiştir. Tanım bu haliyle Aristocu olmaktan ziyade Pisagor ve Eflâtun'un tanımına yakındır.⁴⁷

Kindî "Nefis Üzerine Kısa Birkaç Söz Üzerine" adlı risâlesinde ise Aristo ile Platon'un nefis tanımlarının sentezini yapmaya çalışır. İki filozofun da aslında aynı anlamı kastettiğini düşünür. Sentezin ulaştığı sonuç, nefsin cismanî olmayıp nefsanî bir cevher oluşudur.⁴⁸

Kindî "Cisimsiz Cevherler Üzerine" adlı risâlesinde de nefis konusunu ele alıp inceler. Burada "nefsin mânevî bir cevher oluşu"nu sergileme hususunda aşırı bir gayret gösterir. Cisimde "canlılığın mahiyeti" dediğimiz şeyi nefis

⁴⁵ Kindî, "Ennehû tucedu cevâhirun lâ ecsam", s. 265-69; "Cisimsiz Cevherler Üzerine", s. 127-30.

⁴⁶ Mahmut Kaya, "Kindî, Ya'kûb b. İshak", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXVI, 49.

⁴⁷ Kindî, "Fî hududî'l-eşyâ ve rusûmiha", s. 165; "Tarifler Üzerine", s. 58; Âlûsî, *Felsefetü'l-Kindî*, s. 174-75.

⁴⁸ Kindî, "Kelâmu li'l-Kindî fi'n-nefs muhtasarun vecîz", s. 281-82; "Nefis Üzerine Kısa Birkaç Söz", s. 137.

şeklinde tanımlar.⁴⁹ Yine Kindî'nin Aristo, Eflâtun ve diğer filozofların kitaplarından özetlediği *Nefis Üzerine* risâlesi ise Aristo'dan daha ziyade Eflâtun ve Pisagor'un görüşlerine ağırlık vermektedir. Hatta doğrudan Aristo'ya izafe edebileceğimiz bir paragrafa dahi rastlanmamaktadır. Muhtemelen Kindî yanlışlıkla Aristo'ya nispet edilen bir eseri kaynak olarak kullanmaktaydı veya Aristo'nun hocasının etkisi altında olduğu gençlik dönemine ait eserlerindeki görüşlerine bir şekilde vâkıf olup onlara atıfta bulunmaktaydı.⁵⁰ Kindî'nin Aristo'ya attığı satırların benzeri ise başka bir kaynaktan belirtildiği üzere Platon'un *Devlet*'inde de bulunmaktadır.⁵¹ Bu risâlede nefis "Yüce Yararıdan gelen basit sûretli bir cevher" olarak tanımlanmıştır. Ayrıca bu cevherin ilâhîliği ve ruhanîliği vurgulanmıştır.

Nefsin tanımı hususunda Kindî'den farklılaşan İbn Rüşd nefisle ilgili eserlerinde, Kindî'nin "Tarifler Üzerine" isimli risâlesinde sergilemiş olduğu sentez çabasına hiçbir zaman girişmemiştir. Eflâtuncu veya Pisagorcucu tanımları kendi felsefi sisteminin bir parçası olarak hiçbir zaman zikretmemiştir. O, sürekli olarak Aristo'nun "organ sahibi tabii cismin ilk yetkinliği" şeklindeki nefis tanımını takip etmiş ve bu tanım etrafındaki problemleri halletmeye çalışmıştır.⁵² Bu tanımla nefis ile beden arasındaki ilişkiyi yansıtmaya önem vermiştir.

Nefis tanımındaki farklılıkların dışında, İbn Rüşd'ün Kindî'nin "Cisimsiz Cevherler Üzerine" isimli risâlesinde takip etmiş olduğu türden bir akıl yürütmesine de hiç rastlamadık. Bu akıl yürütüş tarzında da İbn Rüşd sürekli olarak Aristo'yu tercih etmiş ve saf bir Aristoculuk inşa etmeye çalışmıştır.

İbn Rüşd'ün akıl yürütüş tarzının ana noktaları şunlardır: Öncelikle Aristo'nun kategorilerine uygun olarak nefsin cinsini belirler.⁵³ Aristo fizik anlayışının bir uzantısı olarak ise nefsin bilkuvve mi yoksa bilfiil mi olduğunu tespit eder. İbn Rüşd bunu ise insanın yapmış olduğu fiil ve infialeri araştırarak belirler. Son olarak da nefsin bölünebilir olup olmadığını tespit eder. Genelde, nefsin tanımı hususundaki araştırmasında İbn Rüşd, Aristo fiziğinde kullanılan kavram ve teorileri kullanır ve akıl yürütüşündeki çizgisini devam ettirir.

⁴⁹ Kindî, "Ennehû tucedu cevâhirun lâ ecssam", s. 266, "Cisimsiz Cevherler Üzerine", s. 128; Âlûsî, *Felsefetü'l-Kindî*, s. 175.

⁵⁰ Ma'sûmî, "al-Kindî as a Thinker", s. 71.

⁵¹ Charles Genequand, "Platonism and Hermetism in al-Kindî's *fi al-Nafs*", *Zeitschrift Für Geschichte Der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, ed. Fuat Sezgin (Frankfurt 1987), s. 4; Ayrıca bk. Kaya, *Risaleler*, s. 135, dn. 1.

⁵² İbn Rüşd, *Telhîsu kitâbi'n-nefs*, s. 38; *Şerhu'l-kebir li kitâbi'n-nefs*, s. 96; İbn Rüşd, *el-Muhtasar fi'n-nefs*, s. 18; Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, s. 52-62.

⁵³ İbn Rüşd, *Telhîsu kitâbi'n-nefs*, s. 4; Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, s. 55-4.

Özet olarak Kindî ile İbn Rüşd Aristocu çizgiden kaynaklanan benzer kavram ve teorileri kullanmaktadır. İbn Rüşd nefis tanımında, daha bariz olarak gözlemlendiği üzere, Aristo'yu oldukça yakından takip etmesine rağmen Kindî, Platon'un dışında Pisagorcu ve Hermetik unsurlara da yer vermektedir. Kindî bu felsefî kaynaklara değer vermekte iken, İbn Rüşd Aristocu çizgiyi izlemeye büyük özen göstermektedir.

İki filozofun nefsin tanımı hakkındaki görüşlerini tespit ettikten sonra, onların nefsin güçleri konusundaki yaklaşımlarını inceleyebiliriz.

Nefsin Güçlerinin Tasnifi Konusuna İki Filozofun Yaklaşımı

Kindî'nin nefsin güçlerini tasnif etme hususundaki tavrı çok açık değildir. Platon'u takip ederek nefsi aklî, gazabî ve şehvî olmak üzere üçe ayırır.⁵⁴ Ayrıca bunlar arasındaki ilişkiyi de at ve sürücü benzetmesiyle açıklamaktadır.⁵⁵ Bu güçler arasındaki çatışma, aynı zamanda ahlâk alanını ilgilendiren fiilleri ortaya çıkarmaktadır.⁵⁶ Kindî'nin nefisle beden arasında yönetici-yönetilen şeklindeki yaklaşımı *Risâle fi'l-hîle li-def'i'l-ahzân* isimli eserinde de kendisini gösterir.⁵⁷ Bununla beraber bu tasnif nefsin bütün fiillerini açıklamamaktadır. Diğer yandan ise her ne kadar adını koyarak başka bir tasnif sisteminden bahsetmese de, metninlerin farklı yerlerinde Aristocu nefis tasnifini hatırlatan nefsin güçlerinden, duyu⁵⁸ (hâss, hiss), hafıza,⁵⁹ tevehhüm,⁶⁰ vehm⁶¹ ve musavvire (mütehayyile gücünün karşılığı), ihtiyar⁶² ve akıldan⁶³ bahseder.⁶⁴

⁵⁴ Kindî, "Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edışı Üzerine", s. 127-30; Nefis Üzerine, s. 132; Kaya, "Kindî, Ya'küb b. İshak", 49; Ma'sûmî, "al-Kindî as a Thinker", 72; George Atiyeh, *al-Kindî; The Philosopher of The Arabs* (İslamabad: Islamic Research Institute, 1985), s. 105-6; Âlûsî, *Felsefetü'l-Kindî*, s. 190-91.

⁵⁵ Plato, *Phocdrus*, s. 253.

⁵⁶ Therese-Anne Druart, "al-Kindî's Ethics", *Review of Metaphysics*, sy. 47 (Aralık 1993), s. 332.

⁵⁷ Kindî, *Fî'l-hilyeti li'd-def'i'l-ahzân*, s. 12-13, ed. ve çev. Mustafa Çağrırcı, *Üzüntüden Kurtulma Yolları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1998), s. 51-52.

⁵⁸ Kindî, "Fî hududî'l-esyâ ve rusûmiha", s. 165; "Tarifler Üzerine", s. 58.

⁵⁹ Kindî, "Kitâbi'l-Kindî ile'l-Mu'tasım-bi'llâh fî felsefeti'l-ülâ", s. 160; "İlk Felsefe Üzerine", s. 7-8.

⁶⁰ Kindî, "Fî hududî'l-esyâ ve rusûmiha", s. 167; "Tarifler Üzerine", s. 60; Tevehhümü maddesi ortadan kalktığı halde onun sûretini algılayan psikolojik güç olarak tanımlar.

⁶¹ Kindî, "Fî hududî'l-esyâ ve rusûmiha", s. 169; "Tarifler Üzerine", s. 62. Kindî burada vehmi, bir şey hakkında olumlu veya olumsuz karar verememe durumu olarak tanımlar.

⁶² Kindî, "Fî hududî'l-esyâ ve rusûmiha", s. 165; "Tarifler Üzerine", s. 58. Kindî burada ihtiyarı, düşünme ve temyiz gücünden sonra gelen irade olarak tanımlar.

⁶³ Kindî, "Fî hududî'l-esyâ ve rusûmiha", s. 165; "Tarifler Üzerine", s. 57. Kindî burada akılı, varlığın hakikatini kavrayan basit cevher olarak tanımlar.

⁶⁴ Kindî, "Fî'n-nefs", s. 274-75; "Nefis Üzerine", s. 132.

Kindî'nin anlatımıyla, bir görüşe göre fantezi tahayyülden ibarettir; bu da madde ortadan kalktığı halde onun sûretinin hayatta canlanmasıdır.⁶⁵ Aynı zamanda Kindî bu gücü musavvire olarak da isimlendirmektedir.⁶⁶

Ayrıca anlamayı (fehm) "amaçlananı bütünüyle kavramayı sağlayan güç" şeklinde tanımlar. Bunun aklın bir fiili mi yoksa ayrı bir güç mü olduğuna dair bir açıklama getirmez. Burada sunmuş olduğu açıklamalar büyük ölçüde Aristocu'dur.⁶⁷ Fakat Kindî, metinlerinde kullanmış olduğu Platoncu nefsin güçleri tasnifiyle Aristocu nefsin güçleri tasnifini nasıl uzlaştıracığını açıklamaz. Böylece Kindî'nin kendi içinde tutarlı bir sistem oluşturmadaki zaafi bu hususta belirginleşir.

Kindî bedende ortaya çıkan şehvet ve gazap güçlerinden bahsederek yukarıdaki ilâhî güçlerin bu güçlerle ilişkisini Platon gibi at ve binici örneği ile açıklamaktadır. İlâhî ve mânevî bir cevher, insanın şehvet ve gazap güçlerini dizginleyip kontrol etmektedir. Kindî'nin bu açıklamalarını sadece Platon'dan yapılmış basit alıntılar olarak göremeyiz. Çünkü Kindî, bu yaklaşımını birçok risâlesinde devam ettirmektedir. Ayrıca metinlerde bu açıklamaları tasvip ettiğini gösteren çok sayıda ifade bulunmaktadır.

Yine Kindî nefsin güçleri bağlamında, "İlk Felsefe Üzerine" isimli risâlesinde insanın sahip olduğu idrak türlerini, duyu idraki ve akıl idraki olmak üzere iki kısma ayırır. Duyu idraki açık bir şekilde dış dünyadaki maddî ve ferdî (cüz'î) varlıkları idrak etmekle meşgul olmaktadır. Duyu sûretlerinin nefiste musavvire gücünde oluştuğunu ve bu gücün de oluşan bu sûretleri hafızaya ulaştırarak orada saklanılmasını mümkün kıldığını belirtir. Bu duyu sûretlerinin önemli özelliklerinden biri, var oluşları hususunda duyu organlarına bağımlı olmasıdır.⁶⁸

İkinci tür idrak ise aklın idraki olup konusu cüz'î ve ferdî varlıklar olmayıp küllî varlıklardır. Nitekim duyu güçleri tür ve türün üzerindeki diğer cinsleri idrak edememesine rağmen akıl bunları idrak etmekte ve ayrıca bunlarla ilgili önermelerde bulunmaktadır. Kindî aklın dışındaki idrak güçlerini temelde duyu idraki kavramı altında tasnif etmeyi tercih etmektedir. Kindî'nin bu

⁶⁵ Kindî, "Fî hududî'l-eşyâ ve rusûmiha", s. 167; "Tarifler Üzerine", s. 60.

⁶⁶ Kindî, "Kitâbi'l-Kindî ile'l-Mu'tasım-bi'llâh fî felsefeti'l-ûlâ", s. 106; "Risâletü'l-Kindî fî mahiyeti'n-nevmi ve'r-rü'yâ", s. 295; "İlk Felsefe Üzerine", s. 7; "Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine", s. 140.

⁶⁷ Atiyeh, *al-Kindî*, s. 106-7.

⁶⁸ Kindî, "Kitâbi'l-Kindî ile'l-Mu'tasım-bi'llâh fî felsefeti'l-ûlâ", s. 160; "İlk Felsefe Üzerine", s. 7-8.

ayrımı muhtemelen Eflâtun'un duyu bilgisi ile akli bilgi şeklindeki ayrımını takip etmektedir.

İbn Rüşd'ün nefsin güçleriyle ilgili akıl yürütmesi ise Aristocu'dur. Onun bölümlenmesi beslenme, büyüme, üreme, beş duyu, ortak duyu, mütehayyile, hafıza, müfekkire, akıl ve istek gücü şeklindedir.⁶⁹ O, Aristo'yu takip ederek şehvet ve gazap güçlerini, sadece insanın mekândaki hareketini izah için başvurduğu istek (nuzuî) gücünün altında incelemektedir. Açıkçası Kindî nefsin cevherini açıklama ve bölümlenme hususundaki ifadeleriyle ilgili olarak Platon'a daha yakın iken İbn Rüşd, Aristo'ya daha yakındır. Kindî akli idrak ve duyu idraki şeklindeki tasnifinde ve sunmuş olduğu bilgilerde ise Aristocu'dur. Ama Kindî Aristocu ve Platoncu unsurların uyumu hususunda bir çaba göstermemektedir.

İbn Rüşd ise beş duyu, ortak duyu, tahayyül, müfekkire ve hafıza güçlerini cüz'î idrak güçleri altında, temelde aynı kategori içinde incelerken bunlar arasındaki ayrımları da dikkatlice belirtir. Her şeyden önce yukarıda sayılan her bir gücün fiili farklıdır. Ortak duyu ile duyu objesi hakkında beş duyu ile elde edilen parça halindeki veriler birleştirilmekte,⁷⁰ tahayyül ile obje yokluğunda dahi hatırlanabilmekte,⁷¹ müfekkire ile sûretler hakkında cüz'î yargılar vasıtasıyla manalar oluşturulabilmekte ve hafızayla söz konusu objenin hem sûreti hem de onun hakkında verilen ferdi yargılar sürekli olarak zihinde tutulabilmektedir. Bu güçler arasında ayrımı oluşturan diğer bir husus da, bu güçlerin fiilleri sonucu elde edilen sûretlerin birbirlerinden farklı olmasıdır. Ayrıca İbn Rüşd ortak duyu gücü, mütehayyile gücü, müfekkire ve hafıza güçlerini olmak üzere duyu güçlerini daha sistematik ve ayrıntılı olarak sunar.

Kindî ile İbn Rüşd'ün nefsin güçleri bağlamında birbirlerinden ayrıldıkları noktalardan bir tanesi tevehhüm ve vehm kavramlarının kullanımındadır. Kindî yukarıda sunduğumuz üzere tevehhümü "Maddesi ortadan kalktığı halde onun sûretini algılayan (hayalde canlandıran) nefis, güç" olarak açıklamaktadır. İbn Rüşd ise tanımda sergilenen içeriği ile bu gücü mütehayyile olarak isimlendirip tevehhüm kavramını bu güç için kullanmamaktadır. Kindî ayrıca vehm kavramını bir şey hakkında olumlu veya olumsuz karar verememe durumu olarak da tanımlar. Bu anlamıyla bu kavramın İbn Rüşd'de bir

⁶⁹ İbn Rüşd, *el-Muhtasar fi'n-nefs*, s. 24-89; *Şerhu'l-kebir li-kitâbi'n-nefs*, s. 96.

⁷⁰ İbn Rüşd, *el-Muhtasar fi'n-nefs*, s. 72; *Telhîsu kitâbi'n-nefs*, s. 111-12; *Şerhu'l-kebir li-kitâbi'n-nefs*, s. 203-5.

⁷¹ İbn Rüşd, *Telhîsu kitâbi'n-nefs*, s. 16; *Şerhu'l-kebir li-kitâbi'n-nefs*, s. 219.

karşılığı bulunmamaktadır.⁷² İbn Rüşd'ün vehim kavramını kullanışı ve eleştirisi ise daha ziyade İbn Sînâ tarafından belirlenmiş gözükmektedir.⁷³

Kindî ihtiyar kavramını “düşünme ve ayırma gücünden sonra gelen irade” şeklinde tanımlamıştır. Bu ifade İbn Rüşd'ün istek ve arzu gücünü izah ederken ihtiyar ile ilgili sunmuş olduğu mana ile de uyuşmaktadır.

Özet olarak, İbn Rüşd nefsin güçlerini taksim hususunda da Aristocu'dur. Sistematik bir şekilde tasnifi sunduktan sonra bu güçlerin her birini ve aralarındaki ilişkiler ağını açıklar. Ayrıca İbn Rüşd'ün aksine Kindî beslenme, büyüme ve üreme güçlerini açıklamamaktadır. Kindî duyu güçlerinden genel olarak söz ederken, İbn Rüşd beş duyu gücünden ve ortak duyu gücünden ayrıntılı bir şekilde bahseder. Bununla beraber Kindî'nin konu ile ilgili sundukları İbn Rüşd ile aynıdır. Kindî çok kısa olarak hafıza gücünden, hayali sûretlerin deposu olarak bahsetse de onun hakkında daha fazla bilgi sunmaz. İbn Rüşd ise Kindî'nin tanımına ilâveten açıklamalarda bulunmasının dışında, hafıza gücünün mütehayyile, müfekkire güçleriyle olan ilişkisinden ve onun hatırlama fonksiyonundan bahseder. Ayrıca hatırlama fiilinin nasıl gerçekleştiğini de ayrıntılı bir şekilde izah eder. İbn Rüşd Kindî'nin hayal gücünün karşılığı olarak kullanmış olduğu musavvire kelimesi yerine mütehayyile kelimesini kullanır. Nefsin güçleri noktasında iki filozofu karşılaştırdıktan sonra Meşşâî felsefenin en önemli konusu olan akıl hakkındaki görüşlerini mukayese edebiliriz.

İki Filozofun Akıl Konusuna Yaklaşımı

Kindî, “varlığın hakikatini kavrayan basit bir cevher olarak” tanımladığı akı *Akıl Üzerine* risâlesinde dörde ayırır: a) Sürekli fiil halinde bulunan akıl.⁷⁴ b) Nefiste kuvve halinde bulunan akıl. c) Kuvve halinden fiil haline çıkan (müstefad-kazanılmış akıl) ve d) Kendisinin beyanî (veya zahir) adını verdiği akıldır. Kindî'nin sürekli fiil halinde bulunan akıl kavramını kullanışı oldukça müphemdir. Bundan nefsin dışında ontik değeri bulunan ilâhî bir akı mı,

⁷² Parviz Morewedge, *Essays in Islamic Philosophy, Theology and Mysticism* (New York, 2003), s. 141.

⁷³ İbn Rüşd, *Telhîsu kitâbi'l-hiss ve'l-mahsûs*, s. 39-40.

⁷⁴ Kindî, “Fi'l-'akl”, s. 353-54; “Akıl Üzerine”, s. 149. Ebû Ridde, “Fi'l-'akl” risâlesinin önünde oldukça uzun bir değerlendirmede bulunmaktadır, s. 312. George Atiyeh ise Kindî'nin sürekli bilfiil akıl ile ayrık ontik bir akı kast ettiği kanaatindedir. Onun insan aklının dışında ve bütün makullerin ve ikincil akılların sebebi olarak anlamaktadır. Bk. Atiyeh, *al-Kindî*, s. 114.

yoksa insanın kendi içindeki daha farklı bir yetiyi mi⁷⁵ kast ettiği açık değildir. Ama tasniften ortaya çıkan anlam daha çok birincisini düşündürmektedir. Çünkü sürekli bilfiil akıl, insan aklının bir yetkinliği veya mükemmelleşmesi şeklinde tasavvur edip, onun küllî idraki sürekli gerçekleştirdiğini, yani kavramları sürekli idrak ettiğini kabul ettiğimizde onu zahir akıldan nasıl ayırt edeceğiz? Zira tasniften anlaşıldığı kadarıyla zahir akıl, insan aklının yetkinleşebildiği en son nokta olarak tanımlanmaktadır. Birinci anlamı kabul ettiğimizde diğer Aristocu filozofların kabulüne yaklaşmış olmaktadır. Dolayısıyla sürekli bilfiil akıl, nefisteki kuvve halde bulunan akli fiil hale geçirmektedir. Bu eylem sonucu nefiste bulunan bilkuvve akıl, makulleri elde etmeye başlamaktadır. Geriye kalan iki akıl ise aslında bilkuvve aklın, makulleri kavrama bakımından ve akletme fiilini gerçekleştirme bakımından, derecelendirilmesinden başka bir şey değildir. Bunlar doğrudan insan nefisindeki aklın yetkinlik derecelerine işaret etmektedir.

Bilkuvve akıl, nefiste makulleri almaya yönelik saf bir imkâna işaret etmekteydi. Müstefad akıl ise bilkuvve aklın sürekli bilfiil halde bulunan akıl tarafından aktif hale geçirildiği sürece işaret etmektedir. Bu süreçte veya akılda, akıl ile akledilen bir ve aynı şey olmaktadır. Fakat İbn Rüşd'ün aksine Kindî'de bu mekanizmanın nasıl gerçekleştiği ile ilgili net bir açıklama yapılmamaktadır.

Beyanî veya zahir akıl adını verdiği süreçte ise akıl sadece makulleri (kavramları) almamakta, ayrıca kendisi daha aktif hale geçirmektedir. Kindî'nin müstefad akli, küllîler ve makullerle aynileştirmesi Yeni Eflâtuncu karakterdedir.⁷⁶

Aklın konusu İbn Rüşd felsefesinin en merkezî ve en zor konularından biridir. İbn Rüşd *De Anima*'ya yazdığı üç farklı şerhinde ve üç ittisâl risâlesinde sürekli olarak akıl konusunu tartışır. Öncelikle akıl konusunu araştırırken ne tür öncülleri kullanacağını belirtir.⁷⁷ Daha sonra Endülüslü filozof, akli şu şekilde tanımlar: "İster dayanağı olan beden ve mana bakımından nefsin diğer güçlerinden ayrık olsun isterse dayanağı bakımından değil de sadece manası

⁷⁵ Bu ikinci yorum için bk. Mahmut Kaya'nın girişi, *Kindî-Felsefî Risâleler* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2002), s. 23; "Kindî, Ya'kub b. İshak", 45. Kindî'nin rüya hakkındaki açıklamaları bu ikinci yorumu destekler gözükmektedir. Bu durumda bütün akledilirleri insanda var kabul ederek Kindî Aristo'dan daha ziyade Platon'a yaklaşmış olmaktadır.

⁷⁶ Atiyeh, *al-Kindî*, s. 115.

⁷⁷ Bunlar kendisinden önceki filozoflar tarafından inşa edilen öncüller ile yakînî ve kendiliğinden kesinlik ifade eden öncüllerdir. İbn Rüşd, *el-Muhtasar fi'n-nefs*, s. 94-95.

bakımından nefsin diğer güçlerinden ayrı olsun, nefsin parçalarından kendisiyle idrak ettiğimiz kısma akıl ve anlayış adı verilmektedir.”⁷⁸

İbn Rüşd aklın varlığını ispatladıktan sonra,⁷⁹ aklın fiillerini kavramların üretilmesine karşılık gelen tasavvur, bu kavramalar arasında ilişki kurmak, bunları doğrulamak ve yanlış olduklarını belirtmekten ibaret hüküm vermek şeklinde tespit eder. Ayrıca İbn Rüşd akli ilgilendiği konulara istinaden amelî ve nazarî olmak üzere ikiye ayırır.⁸⁰ Burada sûretlerin türlerini sunarak akli sûretlerin duyulur ve hayalî sûretler de dahil, diğer maddî sûretlerden farklılıklarını dikkatlice tespit eder.⁸¹

İbn Rüşd daha sonra akletme veya insanın küllî bilgilere ulaşma mekanizmasını açıklar. Açıklama mekanizmasının köşe taşları a) İnsanda bilkuvve halde bulunan akıl veya anlayış gücü. İbn Rüşd potansiyel halinde bulunan bu yetiyi “münfail akıl, bilkuvve akı” ve “heyûlânî akıl” şeklinde isimlendirmektedir. b) İnsanın dış dünyaya bağlantısını temin eden hayalî sûretler veya mütehayyile gücü.⁸² c) İnsanın düşünme potansiyelini aktif hale geçiren veya klasik ifadesiyle heyûlânî akli bilkuvve halden bilfiil hale geçiren “faal akıl”.⁸³ İbn Rüşd faal akli, “fâil akıl” ve “sürekli bilfiil akıl” şeklinde de kullanmaktadır. Bunun dışında akletme fiilinin ve ittisâlin gerçekleşmesiyle heyûlânî akıl yetkinleşmektedir. İbn Rüşd kendinden önceki şârihleri takip ederek “müstefad akıl, bilmeleke akıl” ifadelerini de kullanır. İbn Rüşd özellikle *Şerhu'l-kebir li-kitâbi'n-nefs*'teki konumu dikkate alındığında, insanın akletme ve böylece yetkinleşme macerasının sonunda, insanlığının tüm entelektüel birikiminin kavranılmasına ulaşıldığından heyûlânî akıl ile bilmeleke akli zaman zaman insanlığın akli birikimine karşılık olarak kullanılmaktadır.⁸⁴ Bu kullanımlar metinlerin dikkatli takibiyle fark edilmektedir.⁸⁵

İbn Rüşd heyûlânî aklın mahiyeti, salt bir istidat mı yoksa ezeli bir cevher mi olduğu konusunu her bir şerhinde detaylıca tartışır ve kısmen farklı sonuçlara ulaşır. *el-Muhtasar*'da heyûlânî aklın mahiyetini keşfetmek kaygısıyla

⁷⁸ İbn Rüşd, *Telhîsu kitâbi'n-nefs*, s. 121.

⁷⁹ İbn Rüşd aklın varlığının ispatlanmasında aklın fiillerine ve bu fiillerin nefsin diğer güçlerinden farklılığına ve konusu olan makullere dayanır.

⁸⁰ İbn Rüşd, *el-Muhtasar fi'n-nefs*, s. 96; Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, s. 202-3.

⁸¹ İbn Rüşd, *el-Muhtasar fi'n-nefs*, s. 106-7; *Şerhu'l-kebir li-kitâbi'n-nefs*, s. 227-30; Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, s. 206-8.

⁸² Hayalî sûretlerin oluşumunda mütehayyile gücünün yanında dış duyu, müfekkire ve hafıza güçlerinin de merkezi rollerinin bulunduğu unutulmamalıdır.

⁸³ İbn Rüşd, *el-Muhtasar fi'n-nefs*, s. 126-27; *Şerhu'l-kebir li-kitâbi'n-nefs*, s. 261-75.

⁸⁴ İbn Rüşd, *el-Muhtasar fi'n-nefs*, s. 125.

⁸⁵ İbn Rüşd, *Şerhu'l-kebir li-kitâbi'n-nefs*, s. 268.

ilk önce akli sûretleri analiz edip oluş-bozuluşa tâbi gördüğünden, onların bir istidatta var oldukları sonucuna ulaşır. Bu istidatı da nefsin mütehayyile gücündeki sûretlerle aynîleştirir. Aristo'nun yazı levhası misaliyle ilgili olarak ise heyûlânî akli yazı levhasının kendisinden ziyade onda bulunan yazılma istidatı ile açıklar.⁸⁶ Faal akli ise heyûlânî akıl ile ilişkili olarak bu istidatın harekete geçiricisi olarak tasavvur eder.⁸⁷

Diğer şerhi *Telhîsu kitâbi'n-nefs* ise uzlaşmacı bir tavır sergileyerek İskender'in yorumu gibi heyûlânî akli maddî sûretlerden bağımsız bir istidat sayarken aynı zamanda Themistius'un yorumunu takip ederek aşkın bir cevher olarak da kabul eder. İnsanda bulunan heyûlânî akıl, ayrı bir cevherle de ittisâl halinde bulunur. İbn Rüşd bu sentetik çözümüyle diğer iki yaklaşımın çıkmazlarından kurtulmaya çalışır. Söz konusu yerdeki açıklamalarda, heyûlânî aklın bütün insanlık için bir olup olmadığı açık değildir. Ayrıca metinde, küllî bilginin objektifliğini ve birliğini tesis etme yönünde aşırı bir çaba içerisindedir.⁸⁸

Şerhu'l-Kebîr'de ise heyûlânî akıl konusu daha da merkezî bir noktaya taşınır. İbn Rüşd heyûlânî aklın nefsin diğer güçlerinden -İbn Sînâ ve Platon'da olduğu gibi- mutlak anlamda bağımsız kabul edilmesine şiddetle karşı çıkar. Heyûlânî akıl hakkındaki tartışmalarda sürekli olarak aklın diğer güçlerle ilişkisini vurgular. Küllî bilgidaki subjektif ve objektif alan arasında dengeli bir ilişki kurmaya çalışır. Konunun zorluğunun farkındadır. Beş duyardan başlayıp hafıza gücünde gelinen noktada, insan bireyinin heyûlânî akıl vesilesiyle küllî bilgiye ulaşmasında hayalî sûretler ve manaları üzerindeki ısrarı, bilginin dış dünya ile bağlantısını tecrübî boyutuyla, yani subjektif alanını teminat altına almaya çalışır. Heyûlânî aklın ezeli boyutunu sergilemekle ve ezeli ve ayrı bir ilke olan faal aklın insanda küllî bilginin oluşumundaki rolünü vurgulamakla bilginin objektif boyutunu teminat altına almaya çalışır.⁸⁹ İbn Rüşd'ün buradaki görüşleri birçok tartışmaya sebep olmuştur.⁹⁰

⁸⁶ İbn Rüşd, *el-Muhtasar fi'n-nefs*, s. 121-26; Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect* (New York: Oxford University Press, 1992), s. 268.

⁸⁷ İbn Rüşd, *el-Muhtasar fi'n-nefs*, s. 126-27; Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, s. 217-28.

⁸⁸ İbn Rüşd, *Telhîsu kitâbi'n-nefs*, s. 125-30; Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, s. 229-36.

⁸⁹ İbn Rüşd, *Şerhu'l-kebir li-kitâbi'n-nefs*, s. 225-53; Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, s. 237-47. İbn Rüşd ilgili yerde kendinden önceki filozofların konuya dair görüşlerini özetleyerek, eleştirilerek getirerek uzun bir şekilde tartışır.

⁹⁰ Mesela Paul Christ'in İbn Rüşd'ün *Şerhu'l-kebir li-kitâbi'n-nefs*'ine dayanarak temellendirdiği eleştirilerini dört temel noktada toplamak mümkündür: a) Heyûlânî akıl konusunda İbn

İbn Rüşd'ün nefis teorisi ilk bakışta Kindî'ye benzemekle beraber, yakından karşılaştırıldığında sistem içi farklılıklar ortaya çıkar. İbn Rüşd'ü akıl tartışmasında Kindî'den ayıran önemli hususlardan biri, onun kullanmış olduğu kavramları fizikten başlayıp psikolojiye getirerek sistem içi tutarlılığı sürekli kontrol etmesidir. Kindî'de ise böyle bir durumla karşılaşmaz.

Bu arada İbn Rüşd'ün her üç şerhinde de, özellikle *Şerhu'l-Kebir*'inde, sergilemiş olduğu akıl yürütme tarzı, kendisinden önceki filozoflara başvuru ve onları değerlendiriş tarzı Kindî'den oldukça farklıdır; onları hem bir kaynak olarak kullanır hem de konuyu tartışırken ciddi biçimde eleştirir. Kindî, Eflâton ve Pisagor'dan alıntılar yapıp onları kaynak olarak kullanırken İbn Rüşd, Aristo ve Aristo şârihleri olan İskender ve Themistius gibi düşünürleri kaynak edinir. İbn Rüşd'de Aristo birincil otorite olarak tebarüz ederken Kindî'de bu durum daha serbesttir.

Akil tasnifinde farklı isimler kullansalar da, iki filozofun yaklaşımları belli bir noktaya kadar benzerdir. Bununla beraber Kindî ile İbn Rüşd arasında muayyen farklar da vardır. Kindî'de amelî ve nazarî akıl ayrımına zorlukla rastlanırken İbn Rüşd bu ayrımı açık bir şekilde ortaya koyar.

İbn Rüşd'ün akıl türlerinde Kindî'den ayrıldığı diğer hususlar ise konunun çok daha detaylı bir şekilde ele alınması, tartışmaların artık İskender ve Themistius gibi Aristo şârihleri izlenerek yapılması ve tartışmaların imalarının yakından takip edilmesidir. Ayrıca Kindî'nin faal akıl hakkındaki açıklamaları az iken, İbn Rüşd'ünkiler yeterlidir. İbn Rüşd faal akli nefsin dışından varlığı bulunan aşkın ve ilâhî bir akıl olarak kabul etmekte, faal akla bilgi teorisi ve varlık teorisi bakımından muayyen roller yüklemektedir.

İbn Rüşd, Kindî'nin zikretmiş olduğu beyanî veya zahir akıl ifadelerini hiç kullanmazken, Kindî'de rastlanmayan bilmeleke akıl, münfail akıl, heyûlânî akıl ve faal akıl ifadelerini kullanır.

Ayrıca yine Kindî ile mukayese edildiğinde İbn Rüşd heyûlânî akıl ve faal akıl konusunu daha detaylı açıklamaktadır. Üstelik İbn Rüşd bunlar arasındaki ilişkilerden doğan detay teorik tartışmaları da takip etmiştir. Akıl konusu İbn Rüşd için felsefî sistemin en temel tartışma konularından biridir. Gözükten

Rüşd tutarsızdır. Onu bir taraftan istidat olarak tanımlarken diğer taraftan bir tür madde, dayanak ve suje olarak kabul etmektedir. b) Teorik akıl ile ilgili sunmuş olduğu teori ve yaklaşım yetersiz ve karmaşıktır. c) Faal akıl bir yönden insanın içinde düşünmenin bir ilkesi olarak tanımlanırken, diğer taraftan ezeli ve dışarıda bir ilke olarak tanımlanmaktadır. d) İlk ilkelerin bir tür sezgi mi, faal aklın bir fiili mi yoksa duyularda veya duyu idrakinde gizli ilkeler mi olduğu belli değildir. Bk. *The Psychology of the Active Intellect of Averroes* (doktora tezi, Philadelphia 1926), s. 31-33.

odur ki Endülüslü filozof, akıl konusunda da mümkün olduğunca saf bir Aristoculuğu inşa etmeye çalışmıştır.

Kindî ve İbn Rüşd'ün Orta Çağ psikoloji konularından bir olan akıl konusundaki yaklaşımlarını gördükten sonra, yine diğer zor bir konu olan ittisâl hakkında iki filozofun görüşlerini inceleyebiliriz.

İki Filozofun İttisâl Konusuna Yaklaşımı

Kindî Fi'n-Nefs isimli risâlesinde,⁹¹ İbn Rüşd için çok önemli olan ittisâl konusuna da değinmektedir. Gerçi Kindî ittisâl kavramını hiç kullanmaz. O, aynı konuyu tamamen farklı bir retorik ve söylem içerisinde ele almasına rağmen meselenin özü aynıdır. İnsan cevherinin özü ölümden önce veya sonra semavî akılların bilgisine veya Yaratıcı'nın bilgisine ulaşabilir mi?⁹² Kindî'nin konu ile ilgili söylemi daha çok nefsin maddeden ve maddî ilişkilerden gazap ve şehvet güçlerinin akıl tarafından kontrol altına alınıp onların aşırı isteklerinden kurtulmaya dayanmaktadır. Bundan sonra aklın, eşyanın gerçekliğini araştırıp düşünmesiyle ve bir tür arınma süreciyle Yaratıcı'nın nurunun idrak edileceğini bildirir. Kindî Eflâtun'dan bu konuyla ilgili olarak şunları aktarır:⁹³ “Şanı Yüce Yaratıcı'nın nurundan olan bu nefis, bedenden ayrılınca âlemde ne varsa hepsini bilir. Eflâtun'un şu sözü onun delilidir. Der ki: Eskilerden birçok arınmış filozof, bu dünyadan soyutlanıp maddî nesnelere hiçe sayarak, kendilerini eşyanın hakikatini düşünme ve araştırmaya verince, gaybın bilgisi onlara açılmış, insanların içinden geçeni bilmişler ve yaratıkların sırrına vâkıf olmuşlardır. Bu karanlık dünyada -ki Güneş aydınlatmamış olsa zifiri karanlık olurdu- henüz nefis bedene bağımlı iken böyle olursa, ya bu nefis soyutlanır, bedenden ayrılarak şanı Yüce Yaratıcı'nın nurunun bulunduğu gerçek âleme intikal ederse neler olmaz ki...” Gerçekten Eflâtun bu kıyaslamayı doğru yapmıştır.

Yine Kindî “Nefis Üzerine” isimli risâlesinde şöyle der:⁹⁴

Hem bu hem de öbür âlemde nefsin bu şerefli rütbeye ulaşması, ancak kirlere temizlenmesiyle olur. İnsan kirlere temizlenince, onun nefsi gaybı

⁹¹ Kindî, “Fi'n-nefs”, s. 273-76; “Nefis Üzerine”, s. 132-33.

⁹² Yalnız Kindî *Tarifler Üzerine* isimli ittisâl kavramını “sonların (sınırların) birleşmesi” şeklinde tanımlar. Kindî, “Fî hududî'l-eyyâ ve rusûmiha”, s. 176; “Tarifler Üzerine”, s. 70.

⁹³ Kindî, “Fi'n-nefs”, s. 274; “Nefis Üzerine”, s. 132.

⁹⁴ Kindî, “Fi'n-nefs”, s. 272-80; “Nefis Üzerine”, s. 131-36.

ve gizli şeyleri bilecek derecede parlaklık kazanır. Nefsin bu gücü, şanı Yüce Tanrı'nın gücüne yakın bir benzerlik gösterir. Çünkü nefis bedenden ayrılıp soyutlanınca kendi âlemine, yani Tanrılık âlemine intikal eder.”

Kindî'nin bu anlamda Eflâtun, Pythagoras ve Aristo'ya atfederek naklettikleri dinî ve ahlâkî anlamda nefsin kötülüklerden ve kirlerden, çirkin arzulardan ve maddî isteklerden arınmasına dayanmaktadır. Kindî, insanın bu metotla gaybın bilgisine ulaşabileceğine, yaratıcıya benzeyeceğine, Yüce Yaratıcı'nın kuvvet ve kudretinden bir çeşit pay alacağına, Yaratıcı'nın veya O'ndan biraz aşağı biliş seviyesine ulaşacağına, Yaratıcı'nın nuru ile nurlanacağına inanmaktadır.⁹⁵

Kindî'nin bu söyleminin Platoncu ve Pisagorcu oluşu ve böylelikle dinî ve ahlâkî bir hava taşıdığı hususu gayet açıktır.⁹⁶ Ayrıca Kindî hakkındaki bu kararımızı oluşturan şey, onun yapmış olduğu alıntılarının sahibini bildirmesi ve alıntının sonunda da alıntıda bildirilen anlamı sahiplendiğini ifade eden sözleridir.⁹⁷ “Hayatıma yemin olsun ki, Eflâtun da gayet veciz olarak anlatmış ve bu kısa ifadesinde birçok manayı toplamıştır.”⁹⁸

Kindî, aklî bir fiil ile varlığın hakikati üzerine düşünülmesinin bu gayeye ulaşmak için gerekliliği hususunu nadiren vurgular; böyle bir ifadeyi yalnız bir yerde zikreder.⁹⁹

Bir Müslüman filozof olan İbn Rüşd'ün Kindî'nin bu yaklaşımına temelde insanın yetkinleşmek suretiyle hem bu dünyada, ondan daha da önemli olarak hem de öte dünyada ulaşacağı bir mutluluğun var olduğu, insanın yetkinleşerek yaratıcının bilgisine veya ona benzer bir şeye ulaşabileceği tezine bir itirazı olmaz. Bu aynı zamanda ana renkleri itibariyle Meşşâî oldukları söylenen iki filozofun bu konudaki ortak noktasıdır.

⁹⁵ Kindî, “Fi'n-nefs”, s. 272-80; “Nefis Üzerine”, s. 131-36.

⁹⁶ Kindî'nin “Fi'n-nefs” adlı eserinin kaynakları hakkında bk. Genequand, “Platonism and Hermetism in al-Kindî's *Fi al-Nafs*”, s. 1-18. Genequand bu makalesinde Kindî'nin bu eserindeki söyleminin Aristo psikolojisiyle hiçbir ilgisi olmadığını vurgulu bir şekilde belirtir. Kindî'nin “Fi'n-nefs”teki yaklaşımının kökleri büyük ölçüde Platon, Plotinus ve Proclus'a atflarıyla gösterdiği Yeni Eflâtuncu okul ve Hermetik gelenektir. Bu çalışmamızda Kindî ile İbn Rüşd'ü karşılaştırmayı hedeflediğimiz için Kindî'nin kaynakları konusuna detaylıca girmiyoruz. İlgilenenler yukarıdaki makaleye başvurabilir.

⁹⁷ Kindî'nin bu alıntılara sahip çıktığının delili olan ifadeler şunlardır: “Gerçekten Eflâtun bu kıyaslamayı doğru yapmış ve tutarlı bir delil ortaya koymuştur.” Bk. “Nefis Üzerine”, s. 132. “Hayatıma yemin olsun ki, Eflâtun da gayet veciz olarak anlatmış ve bu kısa ifadesinde birçok manayı toplamıştır... Bütün filozoflara konunun böyle olduğunu öğretmiştir.” Bk. “Nefis Üzerine”, s. 135, 136.

⁹⁸ Kindî, “Fi'n-nefs”, s. 278; “Nefis Üzerine”, s. 135.

⁹⁹ Kindî, “Fi'n-nefs”, s. 276; “Nefis Üzerine”, s. 132.

İbn Rüşd'ün çok sık kullanmış olduğu ittisâl kavramının Kindî'nin bu anlattıkları ile benzer tarafları yanında, ayrıldığı hususlar da vardır. İbn Rüşd nefsi ve ahlâkî temizlenmenin nihai gerekliliğini ve mutluluğa ulaşmadaki gerekliliğini göz ardı etmez.¹⁰⁰ Ama onun yaklaşımında bu eylem ittisâli gerçekleştirecek aklın mükemmel çalışması için gereklidir. Dolayısıyla onun asıl vurgusu bizzat aklın eylemi olan nazar ve düşünce üzerinedir.¹⁰¹ Onun Aristo'nun *De Anima*'sı üzerine yapmış olduğu şerhlerin akıl bölümleri ve özellikle ittisâl risâleleri bu eğilimi açık bir şekilde ortaya koyar.

Ayrıca yukarıda akıl bölümünde de belirttiğimiz üzere İbn Rüşd ittisâlin aşkın ilkesi olan faal akıl açık bir şekilde kabul eder. Faal akıl onun sisteminde önemli bir yere sahiptir.¹⁰²

İbn Rüşd'ün Kindî'den ayrıldığı diğer bir husus da söylemde kullanılan dil ve kavramlarla ilgilidir. İbn Rüşd, Platoncu ve Pisagorcucu olmaktan ziyade açık bir şekilde Aristocu'dur. Fakat varılan sonuç itibarıyla onun Aristoculuğu oldukça tartışmalıdır. Yani Aristo'nun kendisi ittisâl teorisinin açık veya gizli olarak içerdiği yaratıcının bilgisine ulaşmayı, nübüvveti, sadık rüyayı ne kadar kabul etmektedir? Diğer bir ifade ile varılan sonuçlar itibarıyla Kindî ve İbn Rüşd birbirine daha yakındır.

İki Filozofun Uyku Konusuna Yaklaşımı

Orta Çağ klasik nefis teorisinin konuları arasına giren diğer iki konu da uyku ve rüyalardır. Kindî uykuyu "sağlığı normal olan canlının tabii olan duyularını kullanamama hali" olarak tanımlar.¹⁰³ Ayrıca Kindî canlının uyumasının yakın sebebini Aristo fiziğinin temel teorilerini takip ederek beynin soğuk ve ıslak oluşu ile izah eder. Beyin soğuyup ıslanınca gevşemekte, normal durumdan çıkıp duyu algılarına cevap vermemektedir. Bu durumda nefis duyu güçlerini devre dışı bırakmış olmakta ve böylelikle de uyku ve rüya ortaya çıkmaktadır. Beyni ıslatan ve soğutan mekanizmayı Kindî, Aristo'nun dört temel sûretiyle açıklamaktadır. Kindî uykunun gaye sebebini ise organların

¹⁰⁰ *Fasl'da gerçek amel ve gerçek bilginin gerçek mutluluk için gerekliliği açık bir şekilde zikredilmektedir.* İbn Rüşd, *Fasl'ul-makâl*, çev. Bekir Karlığa (İstanbul: İşaret Yayınları, 1992), s. 99-100.

¹⁰¹ İbn Rüşd, *el-Muhtasar fi'n-nefs*, s. 96; Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, s. 215-17; Sanoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 128-29.

¹⁰² İbn Rüşd, *el-Muhtasar fi'n-nefs*, s. 126-7; *Şerhu'l-kebir li kitâbi'n-nefs*, s. 261-75.

¹⁰³ Kindî, "Risâletü'l-Kindî fi mahiyeti'n-nevmi ve'r-rü'yâ", s. 295; "Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine", s. 140.

dinlenmesi, sindirim cihazının sindirime hazırlanması, yorgunluğun bedene kaybettiği besinlerin telafisi ve iç organlarda bulunan besinlerin pişirilmesi olarak tespit eder.¹⁰⁴

İbn Rüşd'ün problemi ele alışını Kindî'ye nispetle daha sistematik ve detaylıdır. Meseleyi işlediği yerde önce uyku ve uyanıklığın konu olarak nasıl tasnif edilmesi gerektiğini tartışır.¹⁰⁵ İbn Rüşd temelde uykunun duyuları kullanmama durumu olması veya duyuların bilkuvve halde bulunması ve uyanıklığın da bunun zıddı ile tanımlanması hususunda Kindî ile hemfikirdir. Fakat İbn Rüşd açıklamalarını daha da netleştirerek nefiste uykudan sorumlu olan gücün ortak duyu gücü olması gerektiğini sebepleriyle belirtir.¹⁰⁶ Buna ilâveten uyku ve uyanıklığın nefsin diğer güçlerine niçin atfedilemeyeceğini de açıklar.

Bundan sonra ise İbn Rüşd uyku ve uyanıklığın ortak duyu gücü çerçevesinde daha spesifik başka bir tanımını da sunar. Ayrıca kendisi bu tanımın uykunun mahiyetini daha güzel açıkladığı hususunda ısrarlı davranır.

İbn Rüşd'ün Kindî'den farklı olarak sunduğu başka bir konu da uykudan sorumlu gücün diğer iç idrak güçleriyle olan ilişkiler ağının açıklanmasıdır. Filozofumuz ayrıca hayvanlarda uykunun çeşitli olduğunu ve bunun sebebinin de hayvanların beş duyu gücüne sahip oluştaki farklılığından kaynaklandığını bildirir.¹⁰⁷

İbn Rüşd uyku ve uyanıklığın bedendeki sorumlu organları hususunda da Kindî'den biraz farklıdır. Kindî, bunun beyin olduğunu söylerken, İbn Rüşd asıl sorumlu organın kalp, beyninse ikinci derecede sorumlu olduğunu belirterek uyku ve uyanıklık hallerinde bedendeki mekanizmanın nasıl işlediğini ayrıca anlatır.¹⁰⁸ Mekanizmanın önemli bir parçası olan tabii ısının uyku ve uyanıklığa nasıl sebebiyet verdiği de açıklar.¹⁰⁹

İki filozofun uyku konusundaki görüşlerini karşılaştırmalı olarak gördükten sonra, uykuda gerçekleşen diğer bir psikolojik olgu olan rüya konusundaki yaklaşım ve değerlendirmelerini inceleyebiliriz.

¹⁰⁴ Kindî, "Risâletü'l-Kindî fî mahiyeti'n-nevmi ve'r-rü'yâ", s. 308-9; "Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine", s. 147.

¹⁰⁵ İbn Rüşd, *Telhisu Kitâbi'l-Hâs ve'l-mahsûs*, s. 55; Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, s. 162.

¹⁰⁶ İbn Rüşd, *Telhisu Kitâbi'l-Hâs ve'l-mahsûs*, s. 53.

¹⁰⁷ İbn Rüşd, *Telhisu Kitâbi'l-Hâs ve'l-mahsûs*, s. 56-58.

¹⁰⁸ İbn Rüşd, *Telhisu Kitâbi'l-Hâs ve'l-mahsûs*, s. 59.

¹⁰⁹ İbn Rüşd, *Telhisu Kitâbi'l-Hâs ve'l-mahsûs*, s. 60.

İki Filozofun Rüya Konusuna Yaklaşımı

Klasik Orta Çağ psikolojisinin konularından olan rüyayı Kindî, "Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine" adlı risâlesinde tartışır. Kindî bu risâlesinde rüyayı rasyonel bir şekilde söz konusu nefsin güçleri içerisinde açıklamaya çalışır.¹¹⁰ Rüyayı, nefsin düşünceyi (fikir) kullanıp duyuyu kullanımdan kaldırması olarak tanımlar. Sonuçları bakımından ise rüya, fikir gücünün duyuları devreden çıkarmasından sonra düşünceye konu olan sûretlerin musavvire (hayal) gücünde kalan izleri ve eserleridir.

Rüyaların insanın bilgi kaynaklarından biri olduğu kabul edilmesine rağmen Kindî, rüyaların doğruluk değeri ve gerçekliği ifade etmeleriyle ilgili dört soru sorar: a) Niçin biz bazan gelecekte olan şeyleri doğrudan görmekteyiz? b) Niçin bazan bazı şeyler rüyalarımızda sembollerle temsil olunmaktadır? c) Bu semboller niçin bazan tam zıt manalara delâlet etmektedir? d) Niçin biz tamamen anlamsız rüyalar görmekteyiz?

Sadık rüyaların sebeplerini açıklamak için Kindî, nefsin tabiatı gereği bütün makulleri ve mahsusatı bildiğini söyler. Şayet bir kişi duyular ve akli sûretleri idrak için kendisini mükemmel bir şekilde hazırlar ve nefsinin maddî ilişkilerden temizleyebilirse, gelecekte olacak şeyleri aynı ile görebilir. Aynı zamanda bu izah birinci sorunun da cevabıdır.

İkinci sorunun cevabı ise nefsin kendisini hazırlama ve temizleme ameliyesini izah eder.¹¹¹ Nefsin gücü (musavvire gücü) gelecekteki olayları algılamaya yeterince hazırlanmamışsa, nefis bu olayları ancak sembollerle ifade edebilmektedir. Mesela kendisine yakında yolculuğa çıkacağı bildirilen bir nefis, yeterince hazırlanmamışsa bunu uçuş olarak sembolize etmektedir.

Rüyalarla ilgili nefsin parçası olan musavvire gücü (hayal) daha az hazırlanmışsa gelecekte olacak hadiseleri uygun sembollerle dahi ifade etmeyip bu sembollerin zıtlarını kullanabilir. Kindî, gelecekteki olayları rüyalardaki idrak hususunda insanlar arasındaki farklılıkları temeldeki nefsin söz konusu gücünün temizlenmesi ve hazırlanması ile açıklarken, ayrıca insanların bu güçlerinin yetkinlik bakımından farklı olmasının da buna sebebiyet verebileceğini bildirir. Fakat bu husus ilkinde oranla daha az vurgulanmıştır.

¹¹⁰ Kindî, "Risâletü'l-Kindî fî mahiyeti'n-nevmi ve'r-rü'yâ", s. 300-1; "Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine", s. 142; Atiyeh, *al-Kindî*, s. 108-12.

¹¹¹ Kindî, "Risâletü'l-Kindî fî mahiyeti'n-nevmi ve'r-rü'yâ", s. 303; "Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine", s. 144.

Kindî dördüncü sorunun cevabını ise bazı kişilerin söz konusu güçlerinin çok zayıf olması ile açıklar. Bu kişiler yukarıdaki mertebelerin hiçbirine ulaşamayıp her şeyi birbiriyle karıştırmakta; doğruluk, kesinlik ve gerçekliği ifade etme bakımından rüyalardaki bu dört farklı mertebeyi, düşüncedeki dört farklı mertebeye benzetmektedir.

Akl güçleri kuvvetli ve yeterince hazırlıklı olan kimseler, şu anki olayları analiz ederek gelecekteki olayları aynı ile tahmin edebilmektedirler. Düşünce âlemindeki bu hal, rüyalardaki ilk kategoriye denk gelmektedir. Akli gücü zayıf veyahut bu bakımdan yeterince hazırlıklı olmayan insanlar böylesi bir kesinlik derecesine ulaşamazlar; fakat yine de birtakım tahminlerde bulunabilirler. Onların, "Şöyle veya böyle olabilir" şeklinde ulaştıkları sonuçlar kesin olmayıp zan ifade etmektedir. Akıl yürütmedeki bu hal, rüyalardaki sembollerle ifadeleri içeren ikinci ve üçüncü mertebeye benzemektedir. Bazı insanlar ise akıl yürütüş ve analiz bakımından son derece zayıftır. Bunların ifadeleri arasında akli ilişki kurmak da oldukça zordur. Akıl yürütüşteki bu hal de yukarıda görülen anlamsız rüyalara denk gelmektedir.

İbn Rüşd ise rüya konusunu Kindî'den çok daha geniş biçimde ele alır.¹¹² Her şeyden önce rüyayı ilâhî idraklerin bir türü kabul eder.¹¹³ Rüyanın fâil sebebini faal akıl olarak tespit eder ve rüyanın insan doğasında nasıl gerçekleştiğini açıklar. Ayrıca rüyada görülen semboller ve bunların rüya gören kişinin çevresiyle ilişkilerini açıklar. İbn Rüşd rüya tabiri konusuna da girerek bazı kimselerin niçin iyi olduklarını açıklar. Son olarak da yalancı rüya ve rüyalarda elde edilebilecek bilginin sınırlarını araştırır ve açıklamalarda bulunur. Bu konuyu başka bir çalışmamızda ele aldığımız için burada detaylarına girmiyoruz.¹¹⁴

Son tahlilde rüya konusu bakımından karşılaştırdığımızda, Kindî'nin İbn Rüşd'ün açıklamalarında öncü konumunda gözüktüğünü belirtmemiz gerekir. Bununla beraber Kindî'nin rüya konusu etrafında açıklanması gereken olgu ve sorunları yeterince dikkatle tespit etmediği, konuyu genişliğine ele almadığı, kavramsal yapısının yeterince gelişmemiş olduğu fark edilir. Ayrıca rüyayı açıklama hususunda faal akla başvurmaması onun haleflerinden ayrıldığı önemli hususlardan biridir.

¹¹² İbn Rüşd, *Telhisu Kitâbi'l-Hâs ve'l-mahsûs*, s. 66-92.

¹¹³ İbn Rüşd, *Telhisu Kitâbi'l-Hâs ve'l-mahsûs*, s. 66.

¹¹⁴ Atilla Arkan, "Meşşâi Gelenek Bağlamında İbn Rüşd Felsefesinde Rüya", *Divân*, 15/2 (2003), s. 103-125.

Sonuç

Bu değerlendirme bölümünde Kindî ve İbn Rüşd'ün görüşlerinin karşılaştırılmasından ortaya çıkan farklar ve benzerliklerin dikkatli bir sayımından ziyade, bunlara dayalı olarak ulaşılabileceğimiz genel sonuçlar üzerinde odaklaşacağız. Zira çalışmanın içerisinde bu noktalara yeterince işaret ettik.

Öncelikle iki filozof arasındaki süreklilik unsurlarını kısaca kaydedebiliriz. İbn Rüşd'ün Aristo'yu çok yakından takip etme arzusundan dolayı, Aristocu çizginin devamında olan temel kavram ve teoriler çerçevesinde iki filozof arasında bir süreklilik gözlemlenmektedir.¹¹⁵ Mesela Aristo ile mukayese edildiğinde iki filozof da evren tasarımı bakımından Tanrı'nın evrenle ve insanla ilişkilerini açıklarken -her ne kadar detayda farklılaşsalar bile- Tanrı'nın aşkınlığını korumaya, yani tenzih ilkesine dikkat etmektedirler. Yine evrendeki gaye ve sebepliği kabul ve koruma noktasında ikisi de hassastır. Ayrıca rüya konusunda gördüğü üzere, Aristo'dan farklı olan bazı alanlarda da iki filozof arasında süreklilik devam etmektedir. İbn Rüşd, Kindî'nin rüya hakkında sormuş olduğu soruları detaylandırarak ve Kindî sonrası İslâm felsefe geleneğinin birikimlerini de göz önünde tutan bir gelişim çizgisi içerisinde cevaplamaktadır.

Kindî ile İbn Rüşd arasında tebarüz eden farkları ise iki ana noktada değerlendirebiliriz: a) İki filozofun değer verdikleri felsefî ve diğer kaynaklar. b) Konuyu ele alış tarzları.

Kaynakları açısından Kindî ile İbn Rüşd'e baktığımızda, İbn Rüşd'ün Aristocu kalmaya büyük bir özen gösterdiğini görüyoruz. Endülüslü filozof nefsin tanımı, nefsin güçlerinin tasnifi, akıl ve benzeri konuları tartışırken Aristo ve Aristo şârihleri olan İskender ve Themistius gibi düşünürleri kaynak olarak kullanır. Diğer bir ifadeyle kendi felsefî kaynaklarında Aristo ve ilk dönem Yunanlı şârihleri dışındaki Eflâtun, Pisagor ve benzeri filozofları kullanmaz ve onlara otorite anlamı da yüklemmez. Kindî ise Eflâtun ve Pisagor'dan alıntılar yapıp onları kaynak olarak kullanmakta ve açıklamaları içinde Hermetik unsurlara da rastlanabilmektedir. Öyle görünüyor ki Kindî daha sonra Fârâbî'de daha yoğun göreceğimiz "hakikatin birliği" prensibine meyyal olup bu felsefî kaynakları hakikatin parçaları saymaktaydı. Nitekim benimseyici ifadeleri de buna işaret etmektedir. İbn Rüşd ise açıkçası böyle düşünmemektedir. Ona göre hakikatin en mükemmel ifadesi Aristo'da kendisini bulmuştur.

¹¹⁵ Konular üzerindeki süreklilik unsurları metin içerisinde verilmiştir. Bundan dolayı bunları detaylı bir şekilde burada tekrar sunmayı tercih etmedik.

Bu yaklaşımlarının sonucu olarak Kindî farklı felsefî kaynakları kullandığından tutarlılık bakımından zaafa düşerken, İbn Rüşd sistem içi tutarlılığa son derece dikkat etmektedir. Tutarlılık noktasında Kindî sonrası İslâm felsefe geleneği birikiminin İbn Rüşd'e olumlu anlamda yardımcı olduğunu söylememiz gerekir. Düşünce kaynakları noktasından son değinmemiz gereken husus şudur: Kindî öyle gözüküyor ki, Tanrı hakkında ilk akıl kavramını kullanma hususunda zamanındaki kelâmî tartışmalardan etkilenmiş gibidir. Onun Mu'tezilî çevrelerle olan ilişkisi bu bağlamda açıklayıcıdır. Başka bir ifadeyle Kindî, Tanrı'yı tavsifte dinî ifadelerle daha bağlı gözükmektedir.

Konuyu ele alış tarzları açısından ise Kindî açıkçası kuruluş dönemini yansıtır. O eklektik olarak konuyu açıklama gayesiyle farklı filozoflardan alıntı yapar. Konunun problemleri alanlarına ve detaylarına çok fazla girmedeği için de görece olarak kavramsal yapı daha cılız kalabilmektedir. Bunun dışında muhtemelen farklı felsefî kaynaklara müracaat ettiğinden ve İslâm felsefesinin ilk filozofu olmasından Kindî'nin eserleri daha az sistematiktir. İbn Rüşd ise konunun problematik alanlarını tespit edip çeşitli analizlerle çözümlere ulaşmaya çalışır. Ayrıca konuların detaylarına varıncaya kadar araştırmalarını sürdürür. Şerh geleneğinin yardımıyla Aristo sisteminin imalarını sonuna kadar götürür. O, Aristo şârihlerini bir kaynak olarak kullanırken özellikle sorunlu noktalarda onları sistematik bir şekilde eleştirir. Ayrıca İbn Rüşd, Aristo metinlerini şerh ederek yazdığından oldukça sistematiktir. Gerçi şerh geleneği dışında yazdığı eserlerinde de analiz gücünü ve sistemli yazma yeteneğini çok ciddi bir şekilde sergiler. Şüphesiz ki birçok açıdan İbn Rüşd'ün daha gelişmiş olması, aralarındaki zaman farkından dolayı anlaşılabilir bir durumdur.

Why Do Animals Eat Other Animals? Mullā Şadrā on Theodicy and the Best of All Possible Worlds

İbrahim Kalın*

The problem of theodicy or God's justice versus evil in the world has been the subject of a long debate in Islamic philosophy. The tension between God's power and generosity to create an optimal world and the apparent imperfection of the world which He has actually created has led to the formulation of arguments that seek to safeguard God's omniscience and omnipresence against the charges of Divine injustice. Mulla Sadra approaches the subject from the point of view of his concept of existence and considers the actual existence of the world better than its non-existence. This makes the created world essentially good and reduces all evil to an outcome of its own imperfections, not that of God. By accepting Ghazali's argument that this is the best of all possible worlds, Sadra reiterates the existential optimism of medieval philosophy and regards evil part of the Divine economy of creation.

Key words: Mullā Şadrā, al-Ash'ari, Mu'tazilites, Theodicy.

The central problem of theodicy¹ revolves around a tension between God's power and generosity to create an optimal world on the one hand, and the apparent imperfection of the world which He has actually created on the other. Mullā Şadrā states this tension as follows: "The world cannot be better than what it is because if this was possible then [we would have to say] that the Creator, Who has a Free Will did not know how to create a world better than this. In this case, His knowledge, which comprises all universals and particulars, would be limited. If He knew [how to create a better world] but did not do so with His power, then this would contradict His generosity that comprises all beings."² The argument that the world in which we live is the

* Dr., İslâm Araştırmaları Merkezi, İstanbul; College of the Holy Cross, Worcester, USA.

¹ The word theodicy, from the Greek *theos*, God and *thiki*, justice, is a shorthand for "the defence of the justice and righteousness of God in face of the fact of evil." Cf. John Hick, *Evil and the God of Love* (San Francisco: Harper and Row, 1978), 6. Leibniz is usually credited with the invention of the term *théodicée* in its French form and uses it as the title of his celebrated defense of God's justice and goodness in face of evil in his *Essais de Théodicée*.

² *al-Hikmat al-muta'aliyah fi'l-asfār al-'aqliyyah al-arba'ah* (cited hereafter as *Asfār*) (Tehran, 1383, A. H.), III, 2, p. 91.

best of all possible world-orders (*ahşan an-nizām*) God could have created is based on the overall assumption of the three Abrahamic traditions that God acts optimally and that His free act is the best of all acts. Ghazālī's celebrated phrase that "there is nothing in the world of possibility more perfect and wonderful than what already is" (*laysa fi'l-imbkân abda' mim mā kān*) expresses the same idea by emphasizing the intrinsic perfection of the actual.

In essence, if this world has been created by an omnipotent and infinitely good God, then it must be the best He could and would have created. Anything less would fall short of God's Power or Providence. Furthermore, from the point of view of God's act, what is actual is what is rational. It is, then, concluded that "the world-order as it is is the noblest, most perfect, and highest of all the possible orders in that no other order can be conceived as higher than it." Concurring with Ghazālī's statement and Ibn al-'Arabi's countenance of it, Şadrā calls this a 'demonstrative statement' (*kalām burhānī*), and declares it to be an argument accepted by both the philosophers and the theologians, whether they subscribe to a view of "eternal decree" (*al-qaḍā' al-'azalī*) or "renewing will" (*al-ikhṭiyār al-tajaddudī*).³

The history of this debate among the *mutakallimūn* is well documented in Eric Ormsby's *Theodicy in Islamic Thought*, and there is no need for us to repeat it here.⁴ It should be pointed out, however, that while Ormsby's study lists 43 authors and works from the 12th to the 19th century, some accepting, some rejecting Ghazālī's formulation of the problem, it does not mention Mullā Şadrā. In what follows, I shall provide a close reading of Şadrā's discussion of the best of all possible worlds argument in the *Asfār* and examine his attempt to reformulate the problem in terms of his overall ontology. By introducing his gradational ontology, Şadrā turns the optimal world argument *a la* Ghazālī into an onto-theological statement. I shall consider here six arguments Şadrā advances in defense of Ghazālī's position.

³ *Asfār*, III, 2, p. 91.

⁴ Cf. Eric L. Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought: The Dispute over al-Ghazali's "Best of All Possible Worlds"* (Princeton: Princeton University Press, 1984). Ormsby's work takes Ghazālī's aforementioned phrase as its focal point of analysis, and concentrates on the *Kalam* thinkers. Yet such expressions as *ahşan al-nizām* that we find in Bahmanyār b. Marzubān, Naşir al-Din al-Ṭūsī and other members of the school of Ibn Sinā suggest that the debate over the best of all possible worlds is not an exclusively *Kalam* problem and has a rather persistent history among the philosophers. Cf. Bahmanyār, *Kitāb al-taḥşil*, ed. Murtaḍa Mutahhari², 2nd ed. (Tehran: The University of Tehran Press, 1375 A.H.), 657 where he says that "this order is the real order of which there is no better or more complete order."

As will become clear, these arguments are closely knit together and show Ṣadrā's earnest interest in the larger question of good and evil. Constrained between God's infinite goodness and wisdom on the one hand, and His absolute freedom on the other, Ṣadrā oscillates between two models of creation. While the first model emphasizes God's innate nature to be good and wise in His Essence and acts, the second focuses on His absolute freedom. The first view argues for a self-imposed coherence on the part of God, whereby God is portrayed as essentially incapable of doing anything other than what is best and optimal. Protesting that this 'necessitarian' view puts limits on God's absolute freedom and power, the second view takes a 'libertarian' position and reduces all considerations of wisdom, justice, and coherence to God's will.⁵ These two models of creation, which also lie at the heart of the notorious controversy between the Mu'tazilites and the Ash'arites, point to two aspects of the Divine, the first stressing God's 'nature', the second His 'will'. As we shall see below, Ṣadrā considers all these options, and makes use of them. At the end of his discussion, however, he takes refuge in a kind of blessed ignorance and admits man's lack of appropriate knowledge in such matters.

Ṣadrā discusses the question of good and evil in the Second Part of the Third Journey of the *Asfār*, the eighth *mawqif* of which is devoted to Divine Providence (*al-'ināyat al-ilāhiyyah*). Here Sadra's ultimate goal is to produce a framework of compatibility within which he can overcome the dichotomy between God as an omnipotent and innately good being and the apparent imperfections of the world which He has created. One way of doing this is to show the relative imperfection and eventual goodness of all created beings, and this is what Ṣadrā does throughout his elaborate arguments. I shall first analyze each of the six arguments and then give an overall evaluation.

Argument 1: "God acts optimally"

The first argument, which we also find among the *mutakallimūn* and the philosophers, is predicated upon Divine providence and wisdom. In this view, God acts not only freely but also optimally. This is something that emanates from His Essence and Nature rather than His Will per se. God acts wisely and optimally by way of necessity – a necessity that is called for by His

⁵ I borrow the terms 'necessitarian' and 'libertarian' from Norman Kretzmann, "A General Problem of Creation: Why Would God Create Anything at All?" in *Being and Goodness: The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology*, ed. Scott MacDonald (Ithaca and London: Cornell University Press, 1991), 208-28.

own nature. Since God is the most perfect being, what emanates from Him has also a degree of perfection. In contrast to created beings, viz., humans, essence and action are united in God. What this means is that there is no imperfection or impediment to prevent God from exercising His infinite goodness when He acts. Human beings may essentially be good or bad. When they act, all sorts of desires, greed, ambition, violence, jealousy, and so on get in the way. This is not the case with God. God's acts, among which we can mention creation in general, reflect His essence: "His being, by which His essence is substantiated, is the same as His being by which He acts."⁶ And since God's essence is good, what comes from Him must be good. In short, God's providence and infinite goodness stipulate that He act wisely of necessity.⁷

A classic statement of this problem among the Greeks is found in *Timaeus* 29E-30B where Plato reiterates the necessitarian view of creation without appealing, as the Neoplatonists would later do, to emanation as an alternative model to *creatio ex nihilo*: "Let me tell you then why the Creator made this world of generation. He was good, and the good can never have any jealousy of anything. And being free from jealousy, he desired that all things should be as like himself as they could be ... God desired that all things should be good and nothing bad, so far as this was attainable ... the deeds of the best could never be or have been other than the fairest." The larger question of why God would create anything in the first place is addressed here through the language of self-imposed Divine necessity. Since we are not so much concerned with the general problem of creation as the creation of this particular world, I shall leave this issue for another discussion. What concerns us directly is the argument that God acts wisely and optimally – an argument predicated upon Divine Providence.

In his description of the Divine Providence as a principle of creation, Şadrâ, following Ibn Sinâ, refers to three qualities that God possesses: knowledge, causality, and contentment.⁸ God does and must know what He creates.

⁶ *Asfâr*, III, 2, p. 106.

⁷ This, however, is a special kind of necessity and not to be understood as constraint or lack of freedom. Rather this is a self-imposed necessity. To avoid the pitfalls of conditioning God, we might change our phrasing and say that God does not choose what is right, but rather what He does is wisdom, rationality, and optimality. But this does not affect the relevance of the question we are trying to answer, viz., how and why God acts wisely and optimally.

⁸ Şadrâ borrows his definition of Divine Providence almost verbatim from Ibn Sinâ. Cf. *Kitâb al-naĵât*, ed. M. Fakhry (Beirut: Dâr al-Āfâq al-Jadidah, 1985), 320 and *al-Ishârât wa'l-tanbihât* with the commentaries of Naşir al-Din al-Īsî and Quṭb al-Din al-Râzi (Qom: Nashr al-Balâghah, 1375 A. H.), 3:518.

This is the first condition for the optimal state of created beings. God's knowledge of things makes Him a cause of all things for their "goodness and perfection in the best possible way." Finally, God is and must be content (*riḍā'*) with what He creates self-consciously, i.e., through knowledge.⁹ These three aspects of the Divine Providence are the standing conditions for anything that God creates to be the best and most optimal of all things. Divine rationality is thus built into the created order. In Ṣadrā's words, Providence is the name of the 'rational order' (*al-niẓām al-ma'qūl*):

"The rational order, which is called providence by the philosophers, is the source of this existing order. It is thus the best possibility of goodness and virtue. On this principle, insofar as reasons and causes are concerned, there can be nothing random or haphazard. Rather, everything is based on a natural necessity insofar as the nature of all things is concerned."¹⁰

The optimal nature of whatever God creates is also confirmed by the fact that "God is the true being that has no goal (other than Himself) and no limit in perfection." Here Ṣadrā comes close to reiterating the Ash'arite position that God does not choose what is best but rather what God chooses is the best. But he then quickly recoils and charges al-Ash'ari with attributing to God a "will that is empty of wisdom and providence." The Ash'arite voluntarism, which takes a libertarian position on creation, reduces all reasons and principles to God's will, and makes the intelligibility of the present world-order utterly contingent, if not altogether dysfunctional. Ṣadrā's belief in the inherent optimality of things does not allow him to accept such a view.

Argument 2: "Being unconstrained, God is able to create what is optimal"

This is a revised version of the classical argument for God's essential ability to create whatever He wants. Formulated as an expression of God's freedom to create or not to create, this view places the emphasis on the 'whyness' rather than 'whatness' of God's act of creation. The revision takes place when we understand God's freedom not in terms of volition but rather in terms of unconstrained-ness and unlimited-ness. By definition, God is free of any material

⁹ *Asfār*, III, 2, p. 57.

¹⁰ *Asfār*, III, 2, p. 111.

limitations to which other free beings are subject. The special meaning of unconstrained-ness, however, stresses the idea that God's act of creation is not inhibited by any constriction, be it external or internal. In this view, God has "infinite power and is full generosity and effusion (*fayḍ*). Whatever has no matter has no need for a specific capacity (*isti'dād*). Nor does it have any constricting opposites."¹¹ Such a being, which is eventually God himself, does not face any obstacles such as "a limited capacity or an appointed time" in creating what is best.

A related argument Şadrā advances in support of this thesis pertains to God's knowledge of things. God not only creates what is best because He is unconstrained but also He knows everything in the best possible way. For Şadrā, God's knowledge of things does not require a subject-predicate relationship. It is not the case that things exist and God knows them *a posteriori*. Rather, God knows things through their "divine forms of knowledge" (*şūrah 'ilmiyyah ilāhiyyah*), and these forms exist in God and are ultimately identical with His essence. In the case of God in whom identity and action are united, knowing what is best is the same as doing what is best:

"God knows everything other than Himself in the best manners because the knowledge-forms of things are His very essence. Things, therefore, have divine knowledge-forms before their ontological existence, and these forms have a divine sacred being [in God]. Whatever is a divine being is of necessity the most beautiful and magnificent. When the similes (*mithāl*) of these forms are actualized in the world of generation (*kawn*), they must be of necessity the most magnificent and noble of what can be in the world of generation."¹²

What we have here is a combination of two different sets of arguments, one concerning cosmology, the other epistemology. One reason we can speculate as to why Sadra gives these two arguments together is that he wants to place the optimal nature of what God creates in His power *as well as* in His wisdom. The notorious difficulties of opting for God's power and will at the expense of His wisdom and generosity and vice versa are well documented in the annals of *kalam*. We do not need to repeat this history here. But we will be well-served if we take notice of it as a background to Şadrā's overall purpose in the foregoing arguments and in the arguments to follow.

¹¹ *Asfār*, III, 2, p. 91.

¹² *Asfār*, III, 2, p. 107.

Argument 3: “Divine Providence intends the optimal goodness of things”

This view, which is in keeping with Ṣadrā's dynamic conception of the cosmos, construes the world as evolving towards a *telos* from lower to higher.¹³ The general principle is that “the Divine Providence requires that nothing be neglected but rather that everything reaches its perfection.”¹⁴ Furthermore, the goal of God's actions is “universal welfare and goodness.”¹⁵ For Ṣadrā, this is a universal rule, and serves a higher purpose, even when it involves force and coercion. In fact, he argues that the world has been created in such a way that it is bound to contain coercion, destruction, and contradiction. The world-order in which we live cannot be free of “changes and transformations that take place in the very matter of the universe, starting, with the positional movement of the planets.”¹⁶

In preserving its order, the world is subject to constant change and corruption. We can easily construe this as an imperfection of the natural order. But, says Ṣadrā, this is a necessary component of the way the world is. Extreme cold and heat, for instance, may not be the best thing for ‘the nature of the world’. In fact, this often leads to temporary disruption and relative chaos. The coerced transformation of the world, however, is

“caused by Divine mercy in that if the world had consciousness it would know that its movement away from this state of being, insofar as its present state is concerned, may be abhorrent to it. But under this abhorrence and constraint lies a great kindness whereby the world is transformed from these forms [of coercion] to a form that is nobler and closer to accepting life and Divine mercy.”¹⁷

It is, I think, safe to say that what Ṣadrā is defending here can be taken as a revised version of the Mu'tazilite position on Divine Providence and causality. It is true that Sadra does not want to endorse the Mu'tazilites, because they do not shy away from putting limits on God's power for the sake of formulating a coherent concept of Divine power and wisdom. According to Ṣadrā, many ordinary people as well as some *kalam* thinkers, probably a reference

¹³ Cf. my “Between Physics and Metaphysics: Mullā Ṣadrā on Nature and Motion”, *Islam and Science*, 1 (2003), 65-93.

¹⁴ *Asfār*, III, 2, p. 59.

¹⁵ *Asfār*, III, 2, p. 99.

¹⁶ *Asfār*, III, 2, p. 92.

¹⁷ *Asfār*, III, 2, p. 92.

to the Mu'tazilites, even though Şadrâ does not mention any names, are mistaken in their view of what God can and cannot do because they "do not know the nature of incapacity ('*ajz*) in regards to the hyle, and thus attribute all incapacity to the Agent, the Wise, the Omnipotent, the Knower. They sometimes imagine this and [attribute it] to God, saying that He is not capable of doing many things."¹⁸ To further explicate this point, Şadrâ refers to three impossibilities which God is described as incapable of doing. The first is that "God cannot force Satan out of his domain (*mamlakah*)," implying that God cannot prevent Satan from committing his evil acts. The second is that "God cannot put the heavens through the eye of a needle," meaning that God cannot violate the laws of physics that He himself has created and to which the heavens and the eye of the needle are subject. Finally, the third is the violation of the principle of non-contradiction, i.e., "God cannot unite two opposites."

The examples cited by Şadrâ are not arbitrary, as each underscores a particular aspect of the present world order. The case of Satan refers to moral evil, to which we will return shortly. The example of the heavens and needle is a reference to the established order of physical laws. It is also a reference to natural evil as opposed to moral evil, which we find in earthquakes, poisonous animals, storms, famines, etc.¹⁹ Finally, the third case is a reference to the principles of logic and the autonomy of the logical order. Şadrâ's answers to these questions are based on his overall belief in the necessity built into the present world order. Once the world has been created in the way in which we find it, then we operate within a network of relations and causal links that are necessary and inviolable. For Şadrâ this does not impose any constraints on God's power and/or wisdom because He has willed this particular world order in which one cannot put the heavens through the eye of a

¹⁸ *Asfâr*, III, 2, p. 97.

¹⁹ At its face value, the distinction between natural and moral evil appears to be a useful one. Such natural evils as earthquakes and poisonous animals do not involve moral evil because they are beyond good and evil in the moral sense of the term. Moral evil is possible where there is will and accountability. In this sense, we can speak of two separate domains of reality for natural and moral evil. A closer look, however, reveals the interconnectedness of the two in that both natural and moral evil point to an imperfection within the world order in which we live. After all, God's legislative prerogative, i.e., His right to ask human beings to be good, is derived from His ontological prerogative as the Creator. In this broad sense, the divide between the moral and the natural is not as radical and clear-cut as we might think. Yet, we can still hold on to the idea, as Sadra suggests, that whereas natural evil is a necessary component of the present world-order, moral evil is not necessary and should be avoided.

needle. In this sense, incapacity (*'ajz*) is not to be attributed to God but to the incapacity of the eye of the needle. In the case of such impossibilities, it is perhaps theologically more proper to say that they cannot be done rather than to say that God cannot do them.

Ṣadrā's objections to the Mu'tazilite necessitarianism do not lead him to endorse the position of the Ash'arites either. One major reason for this is that he is not willing to collapse world-order into the arbitrary will of God that is "devoid of any wisdom." Instead, Ṣadrā tries to construct the present world-order with a sense of internal coherence. Ṣadrā needs to articulate such an internal coherence because he wants not only to show God's inherent wisdom and infinite mercy, but also to relativize all coercion and corruption in the natural world as contributing towards the optimal welfare and goodness of things. To speak of the world and then to demand absolute perfection is, for Ṣadrā, not to be logical:

"When you say why fire, which is one of the species belonging to this kind of being, cannot be found in such a way that it leads to no evil, it is as if you were to say why was fire not something other than fire. It is impossible to make fire other than [what it is, i.e.,] fire. Likewise, it is impossible that fire be fire and not burn the cloth of the hermit when it touches fire."²⁰

The set of arguments Sadra advances here and under Argument 4 below presupposes a universal *telos* to which all things strive for their perfection. The optimal goodness of things intended by Divine Providence is obtained only when things reach their perfection. As the examples above show, this process is not without limitations and impediments. It involves coercion, destruction, corruption, and regeneration in the natural order of things. What this entails for the best of all possible worlds argument is that things and, by derivation, the present world-order can be seen as being in their best or optimal state only in reference to their 'yet-to-be-actualized' perfection. This is further underlined by the Aristotelian framework of how contingent beings come to be: things are always hung between a state of potentiality and a state of actuality. While pure potentiality belongs to the hyle, pure actuality belongs to immaterial substances and ultimately to God. In this sense, there is always some room for the world to become something else, i.e., something better and more complete. If this conclusion is correct, then the world is not

²⁰ Op. cit., 78. Ṣadrā borrows the example of fire from Ibn Sinā; cf. *Najāṭ*, 322 and 325. See also *Ishārāt*, 3:319.

necessarily the best of all possible worlds at this given moment. It is so only in relation to a higher goodness and perfection to be achieved in the 'future' –a 'future' to be understood in terms of ontological realization, not some kind of temporal evolution.

Argument 4: “What is lesser serves what is higher”

In keeping with the hierarchical view of the cosmos held by traditional philosophers, Şadrâ identifies lesser beings and causes as serving higher beings and purposes. The implication and Şadrâ's final conclusion is that evil as a lesser state of being serves a higher good.²¹ On the one hand, this hierarchy enables Şadrâ to see all beings as contributing to a higher purpose, this purpose being the completion of the potential perfection of the species. In this sense, the cosmos functions on an anthropic principle in that everything is now related to everything else from the Big Bang to my writing this article. On the other hand, Şadrâ uses this 'hierarchic purposiveness' to relativize all beings and causes. As we shall see shortly, this is a crucial step towards defining evil as a relative state that comes about in the absence of goodness. Things that are imperfect and evil in their isolation appear to be so only relatively when placed within the network of hierarchical relations to which they belong.²² When God created things, says Şadrâ, He “made what is nobler a cause for the being of what is lower, and a reason for its subsistence, complementing and leading it to its maximum end and ultimate goal.”²³

²¹ Hick considers this view to be the foundation of 'optimistic' theodicy that defines evil as relative and necessary within the larger context of cosmic purposiveness. Cf. *Evil and the God of Love* (San Francisco: Harper and Row, 1978), 145-68.

²² Şadrâ's elaborate 'metaphysics of relations' has a direct bearing on this point, but it will take us too far a field to go into it here. We can state, albeit briefly, that the nexus of ontological relations determines the context within which particular objects are found: a tree is taller than grass, grass is closer to the ground than the moon, my hands are bigger than my eyes, etc. What these examples show is that particular objects are always found within a context of relations. The same holds true for the way we know the world: as knowing subjects, we do not interact with the world as a *tabula rasa* shorn of any or all relations. We encounter the world as derivative of what Şadrâ occasionally calls the 'relational being'. In this sense, relationality is an essential function of particular objects in that we cannot perceive particular objects in complete isolation from the sets of relations within which we find them. This view, which I call the metaphysics of relations, breaks down the conventional barrier between “perceiving through particulars” and “thinking through universals.” For a defense of this view of relations and particularity, see Brian John Martine, “Relations, Indeterminacy, and Intelligibility” in *New Essays in Metaphysics*, ed. Robert C. Neville (Albany: State University of New York Press, 1987), 237-52. See also his *Individuals and Individuality* (Albany: State University of New York Press, 1984).

²³ *Asfâr*, III, 2, p. 101.

Ṣadrā goes on to explain this hierarchic purposiveness by applying it to the three kingdoms of plants, animals, and humans:

“A particular plant is lower in rank than a particular animal, its state baser than that of the animal. This is so because the matter of plants has been made nourishment for the matter of animals and a support for the animal’s subsistence. In this way, the vegetative soul has been made a servant for the animal soul, and subservient to it. By the same token, the rank of the animal souls is lower and less perfect than the rank of the human soul because they have been made subservient to the rational soul.”²⁴

The same rule applies to the subordination of certain animals to others, and explains why the eating of some animals by others is not evil in and of itself, but rather serves a higher purpose, viz., the preservation of the animal species and a host of other ‘benefits’ to which I shall turn shortly.

No less significant than hierarchic purposiveness is the ‘principle of reason’, which Heidegger attributes to Leibniz’s celebrated phrase *nihil est sine ratione*, i.e., “nothing is without a reason.”²⁵ Within the theistic context of Abrahamic faiths, there is nothing surprising about the idea that there is a reason for things to be the way they are rather than the way they are not. It is, however, important to note that Leibniz’s statement is not to be understood solely in terms of causation. What the principle states is also an axiomatic statement. It is obvious that if B is caused by A, then B is not without a reason. The same applies to A, but in a different way. When considering A from the standpoint of the principle of reason, we take a step back and place A within a different causal matrix in which A is now understood as *A-in-relation-to* B.

Our main concern, however, is not the ‘whatness’ (*mā-huwa*) of things but their ‘whyness’ (*limā-huwa*). Keeping in mind the theistic context of Ṣadrā’s (and Leibniz’s) discussion, our question is as much causal as it is axiological. This leads us to revise the principle of reason in an important way: nothing is without a reason *for the way it is*. It is not difficult to see where this revision takes us. In the language of medieval philosophy, “the way it is” is interchangeable with “the way it *ought to be*.” As Ṣadrā states, “whatever happens in the world of generation happens for a reason. Therefore

²⁴ *Asfār*, III, 2, p. 101-2.

²⁵ Cf. Martin Heidegger, *The Principle of Reason*, trans. Reginald Lilly (Bloomington: Indiana University Press, 1996).

whatever is not necessitated by a cause does not exist. The chain of reasons leads to one single source by which all things are caused by God's knowledge of them and His wisdom and providence. There is nothing in existence that is not compatible with the nature of its causes and reasons leading up to the One Truth."²⁶

Now, I have to leave the further articulation of this point to another discussion. But it is clear that Şadrâ locates the principle of reason in both senses of "is" and "ought" within God's 'teleological wisdom' (*al-ḥikmat al-ghā'iyah*). This teleological wisdom desires the ultimate perfection of things. It also sets up a framework of relations in which everything benefits from something else and is benefited by others. Şadrâ expresses this point as follows: "When God the Wise created the beings of this world either for acquiring a benefit or dispelling harm from animals, He did not leave anything without a benefit and utility. Had He not made the animal corpses food for these bodies [of other animals], these corpses would be null and without any benefit and return. In fact, they would cause great harm and create general corruption."²⁷

In addition to hierarchic purposiveness and principle of reason, Şadrâ uses one more argument to demonstrate the relative imperfection of the natural order. The principle of "best possibility" (*imkān al-ashraf*), which Şadrâ traces back to Aristotle, İbn Sinâ and Suhrawardi, states that every lower cause or being points to the existence of something higher.²⁸ In Suhrawardi's terms, "when there is a baser contingent being, there must also be a higher contingent being."²⁹ This is to be understood in terms of a reversed causality in that we move from effect to cause, from B to A, and assume that A as cause/reason has a higher ontological status than B as the effect. As a causal term, A is certainly prior to B. But what Şadrâ wants to assert is that causal precedence allows for ontological priority: not only is A prior to B but, in a stronger sense, it is ontologically higher than B.³⁰ Once this is warranted, then it

²⁶ *Asfâr*, III, 2, p. 112.

²⁷ *Asfâr*, III, 2, p. 102.

²⁸ For Şadrâ's short history of the principle of best possibility and his praise of it, see Op. cit., 244-45.

²⁹ Suhrawardi, *Ḥikmat al-ishrâq*, part II, section 12, paragraph 164; in *The Philosophy of Illumination*, trans. John Walbridge and Hossein Ziai (Utah: Brigham Young University Press, 1999), 107.

³⁰ Suhrawardi's commentator Shahrazûri concurs with this conclusion when he says that "substances that are completely disengaged from matter are the dominating intellectual lights and they are nobler (*ashraf*) than the disengaged souls that are [yet still] in command of [their] bodies." Cf. Shams al-Din Muḥammad Shahrazûri, *Sharḥ ḥikmat al-ishrâq*, ed. Hossein Ziai (Tehran: Institute for Cultural Studies and Research, 1995), 390.

becomes easier to move from a lower cause to a higher one and, consequently, from a being of lower ontological complexity to a higher one.

For Ṣadrā, the principle of best possibility accomplishes, *inter alia*, two things. First of all, it sets up, once more, a hierarchy of causal relations. This leads to the idea that what emanates from God is not the lowest possibility (*imkān akhass*)³¹ in the world, i.e., the hyle and other forms of non-existence and natural evil, but rather “what must be the noblest of beings that have no blemish of nonexistence and imperfection.”³² In other words, what is considered evil and imperfect in itself does not come directly from God. This explains why even the wickedest beings in the world do not blemish God’s generosity, power, and wisdom. Secondly, the principle of best possibility establishes the following principle: the actual imperfection and baseness of corporeal (i.e., created) beings are their contrastive component in the descending order of creation. Put differently, creation necessitates the gradual privation of things, and it is this process that gives rise to the basest possibility in the world of generation and corruption, i.e., the source of all evil and imperfections.

The overall result of the principle of best possibility is to establish a hierarchic world-order with intermediary stages of being between God as pure goodness and everything else. As we shall see below in Argument 6, this confirms one more time the relativity of both natural and moral evil, while at the same time constructing a holistic view of the cosmos. After stating these points, Ṣadrā adds that

“when we witness the relationship of some beings to others, their benefiting from one another, the inclination of every imperfect being towards its perfection, and the desire of every lower being to reach what is higher through a noble inclination and natural desire as God entrusted in His own essence, we see the affection of every sublime being for what is underneath it, the providence of every powerful being for what is lower than itself, and the governance of every soul and intellect for what falls under its ju-

³¹ Ṣadrā claims credit for the “principle of lowest possibility,” which he cites as complementing Suhrawardi’s “principle of best possibility.” See *Asfār*, III, 2, p. 257.

³² *Asfār*, III, 2, p. 258. For the same reason, the first being that is created by God or emanates from Him must be something incorporeal, free from the limitations of matter and nonexistence. Hence the significance of the oft-repeated hadith that “the first thing God created was the intellect,” “the first thing God created was the pen,” and still “the first thing God created was my light.” Cf. *Asfār*, III, 2, p. 117 and other places. Even the classical Ash’arite *Kalam* appears to agree with this explanation. Cf. Sa’d al-Din al-Taftazāni, *Sharḥ al-maqāsid*, ed. A. ‘Umayra (Beirut: Ālam al-Kutub, 1989), 3:355-56.

isdiction ... We see this to be the soundest governing, the most intense description, the best fashion, the subtlest perfection, and completion in such a way that it leads them to their penultimate perfection and completion."³³

Argument 5: "The world cannot take pure goodness without ceasing to exist"

In the ascending order of created beings, the closer a being is to pure goodness, the more 'beingful' it becomes, and this enables it to have a greater share in goodness. A plant has more being and thus more goodness than inanimate objects, because it contains more life and complexity and benefits other beings in the cosmos.³⁴ In this onto-cosmogonic scheme, Şadrâ sees an axiological hierarchy of natural objects with different degrees of goodness and evil. In his commentary on Ibn Sina's *Shifâ'*, Şadrâ says that "good by itself is that which effects every one and by which others become delighted and to which others are attracted. In reality, this is being (*al-wujūd*). The variation of things in goodness is proportionate to their variation in being. The stronger a thing's being, the greater its goodness."³⁵ Since ultimate goodness belongs to God only, all contingent beings contain a degree of goodness in proportion to their proximity to God, but cannot claim to be on a par with the source of goodness. The world has to be less than God to be what it is.

This idea, shared by the majority of medieval philosophers and already familiar to us from the *kalam* thinkers and others, is particularly salutary for Şadrâ's overall purpose of showing the optimal nature of what is actual. Since the world is by definition other and less than God, it cannot take pure light and goodness without ceasing to be itself. In responding to the question why God did not create a world with no imperfections or evil in it, Şadrâ says that "if all of the lower beings were full of light, the matter of the cosmos would be destroyed by the burning of the light of higher [beings]."³⁶ By the same token, "the beings that are caused [by another cause] cannot be pure goodness in every respect. Such a being has a mixture of evil in proportion to its

³³ *Asfâr*, III, 2, p. 117.

³⁴ For Şadrâ's discussion of these examples in relation to the creation of human beings, see *Asfâr*, III, 2, p. 152.

³⁵ *Sharḥ wa ta'liqâ-yi şadr al-muta'allihin bar ilâhiyyât-i shifâ'*, ed. N. Hâbibî (Tehran: Intişârât-i Bunyâd-i Hikmat-i Islâmi-yi Şadrâ, 1382 A.H.), 75.

³⁶ *Asfâr*, III, 2, p. 122.

degree of [the highest] degree of absolute goodness for which there is no limit in its goodness and beyond which there is no other goal.”³⁷

What we have here is thus a doctrine of ontological necessity: in order for the world to be what it is, it must be something less than God and thus imperfect. The evil that we find in it is an effect of this state of affairs, and must be accepted as such. In short, Ṣadrā’s argument comes down to a “you can’t have it all” argument in that we cannot speak of the world and expect it to be identical with God in goodness and perfection.³⁸ Understood in this sense, the question is not one of God’s ability or inability to do certain things, such as putting the heavens through the eye of a needle. It is rather us attributing logically impossible affairs to God and then expecting Him to do them.

As we would expect, this line of thinking leads Ṣadrā to develop another closely related argument which states that the present world-order is based on exact proportions to produce the best results for the cosmos, as well as for other beings living in it. Changing anything in this order would lead to a different mode of being and not necessarily to a better one. Ṣadrā provides a long list of examples from the sun and the moon to the four elements and the human body to underscore the miraculous perfection and proportionality of the natural order.³⁹ He even quotes Jāhīz who says that “when you look at this world in which we are, you find it like a house in which everything you need is made readily available. You find the heavens elevated like a ceiling, the earth spread like a carpet, stars arranged like lamps. As for man, it is as if he has a house over which he has dominion, all sorts of plants for his benefits, and classes of animals at his disposal.”⁴⁰ To this Ṣadrā adds that “when you meditate upon the world of the heavens, its majesty and the number of its stars, you find a prosperous house from among the “houses which God has permitted to be raised up and in which His name is remembered” (Qur’an, 24/36).”⁴¹

³⁷ *Asfār*, III, 2, p. 58.

³⁸ Plantinga’s “free will defense” is based on such an argument. Plantinga defines his position as follows: “A world containing creatures who freely perform both good and evil actions—and do more good than evil—is more valuable than a world containing quasi-automata who always do what is right because they are unable to do otherwise.” Alvin Plantinga, “The Free Will Defence” in *Philosophy in America*, ed. Max Black, reprinted in *Readings in the Philosophy of Religion: An Analytical Approach*, ed. Baruch A. Broody (New Jersey: Prentice-Hall, 1974), 187. See also his “God, Evil, and the Metaphysics of Freedom” in *The Problem of Evil*, ed. Marilyn M. Adams and Robert M. Adams (Oxford: Oxford University Press, 1990), 83-109.

³⁹ For Ṣadrā’s elaborate examples from the creation of the elements to the creation of man, see *Asfār*, III, 2, pp. 123-44.

⁴⁰ *Asfār*, III, 2, p. 143.

⁴¹ *Asfār*, III, 2, p. 143.

In short, the world must be the way it is in order for it to continue to be the world as we know it. Anything less or more than its present order would corrupt it and make the overarching Divine plan an imperfect one. This is also why the world thrives on the perpetual interaction and complementariness of opposites. Without this, no change would take place in the world and as a result there would be no life on earth. "The interaction of opposite qualities that takes place in this world," affirms Şadrâ, "is the reason for the continuation of the effusion [of life]. This is goodness in relation to the universal world-order and evil in relation to particular individuals."⁴² He goes on to say that "without contradiction, there would be no generation and corruption, and without generation and corruption, there would be no infinite number of individuals ... the interaction between the opposites is a necessity so that there would be balance."⁴³ According to Şadrâ, the creation of human beings in successive generations rests on the same principle: Had God created all of the children of Adam from the beginning of man's earthly life to its end, there would be no place for them in the world, and this would be contrary to God's wisdom and generosity.⁴⁴

Argument 6: "All evil is relative"

Şadrâ's closing argument that all evil is relative is one that we have anticipated all along, and it is predicated upon the ontological priority of goodness over evil. Following the Peripatetic tradition, Şadrâ reaffirms the view that evil is the privation of goodness and arises when goodness is absent for either natural or moral reasons. Sickness, for instance, is the absence of health, blindness the absence of sight, falsehood the absence of truth, injustice the absence of justice, and so on.⁴⁵ In articulating this view, Şadrâ establishes goodness as a cosmic principle and says that "goodness is that which everything desires, to which everything is inclined, and with which their goal of attaining whatever perfection is possible within their reach is achieved."⁴⁶ Since pure evil must go back to absolute non-being and absolute non-being cannot exist, all evil is relative due to the ontological privation of things vis-à-vis God's absolute being.⁴⁷ In Ibn Sinâ's words, "evil by itself is

⁴² *Asfâr*, III, 2, p. 71.

⁴³ *Asfâr*, III, 2, p. 77.

⁴⁴ *Asfâr*, III, 2, p. 95.

⁴⁵ Cf. Ibn Sinâ's remarks and Tûsi's commentary in *Ishârât*, 3:320.

⁴⁶ *Asfâr*, III, 2, p. 58.

⁴⁷ Şadrâ mentions five categories of things: that which is pure goodness, that which has more goodness than evil, that which has more evil than goodness, that which has equal amo-

non-existence, but not completely non-existent."⁴⁸ Therefore, Ṣadrā says that when we look at "all the things in this world which the majority of people call evil, we do not find them as evil in themselves, but only accidentally."⁴⁹

Like Ibn Sinā⁵⁰, Ṣadrā extends the definition of evil as privation of goodness to natural as well as moral evil, i.e., the kind of evil perpetrated by human beings. Such moral evil as robbery, injustice, wrongful killing, and fornication are evil only in relation to the moral requirement that they should be avoided. In Ṣadrā's words, they are evil when committed against "reason and religion"⁵¹. There are two main reasons why these acts in and of themselves are not evil. First of all, they serve other purposes for the material welfare of human beings. In the case of fornication, which is forbidden by both reason and religion, for instance, what is evil is not the source of fornication, i.e., the desire itself, because "desire is a praiseworthy quality in itself insofar as its reality, which is love, is concerned" and also because of its role "in determining masculine and feminine forms and its being the reason for the preservation of the [human] species and procreation." Fornication becomes evil when desire stops listening to reason. The second and probably more important reason is that "all acts of obedience and disobedience ... are matters of being (*umūr wujūdiyyah*), and being cannot be devoid of (some) goodness in one way or another."⁵²

unt of goodness and evil, and finally that which is pure evil. Ṣadrā rejects the last three categories of things by saying that "in reality they do not exist in the world." He thus reduces everything to the first two categories. *Asfār*, III, 2, p. 68. This is a freelance adaptation of Ṭūsī's commentary on Ibn Sinā's defense of evil as the privation of goodness. Cf. *Ishārāt*, 3:321.

⁴⁸ *Najāṭ*, 321. Locating evil within the domain of non-being is a typically Neoplatonic theme. Consider the following: "... evil cannot be included in what really exists or what is beyond existence; for these are good. So it remains that if evil exists, it must be among non-existent things, as a sort of form of non-existence, and pertain to one of the things that are mingled with non-being or somehow share in non-being." Plotinus, *Enneads*, I, 8, 3, trans. A. H. Armstrong (Cambridge: Harvard University Press, 1966), 283. But Ibn Sinā and Ṣadrā are careful not to push this argument too far, since if evil were pure non-being, our statements about it would have no truth-value. In other words, our claims about non-being as an absolute concept are not necessarily what we would call 'proper statements', and in this sense they may have no truth-value. For a defense of this view in Plato, see Jason Xenakis, "Plato on Statement and Truth-Value," *Mind*, 66 (1957), 165-72. See also Nicholas Rescher, "The Ontology of the Possible" in *The Possible and the Actual: Readings in the Metaphysics of Modality*, ed. Michael J. Loux (Ithaca: Cornell University Press, 1979), 166-67; reprinted from Rescher's *Logic and Ontology* (New York: New York University Press, 1973).

⁴⁹ *Asfār*, III, 2, p. 62.

⁵⁰ Cf. *Najāṭ*, 324.

⁵¹ *Asfār*, III, 2, p. 105.

⁵² *Asfār*, III, 2, p. 104.

Şadrâ summarizes this rather curious and extremely optimistic view of moral evil as follows:

“The condemned moral characters that prevent human souls from reaching their intellectual perfection like avarice, cowardice, wastefulness, pride, and vanity, and such wicked acts as injustice, wrongful killing, adultery, theft, calumny, defamation, obscenity, and the like are not evil in themselves, but rather states of goodness emanating from being (*al-khayrât al-wujûdiyyah*). They are [states of] perfections for natural entities and animal or vegetative powers that we find in man. Their evilness is only in comparison to a higher and nobler power which, in its perfection, has command over the disobedient and noncompliant powers under it.”⁵³

Conclusion: Is this the best of all possible worlds?

Two major conclusions are warranted by the foregoing arguments. The first is the privative view of evil that considers evil an accidental and temporal absence of goodness. The second sees evil as a contrastive and necessary component of a larger good built into the present world-order. Defined as such, what appears to be evil in relation to a particular immoral or harmful effect is no longer seen as evil in itself. In both cases, evil is relativized. These two views, supported by the majority of the theistic defenders of theodicy, also lend support to Şadrâ's overall claim that this is the best world-order that God created for the wellbeing of His creation.

Defined along these lines, theodicy advocates optimism by relativizing evil and eventually subsuming it under Divine Providence. This religious optimism does not deny the existence of evil in the world. Rather, it attempts to take the world as it is, and constructs a system of morality by which we can make sense of evil as a given of the present world in which we pursue peace, justice, and happiness. For the Abrahamic religions, there is essentially nothing wrong with accepting the reality of evil, as this is precisely where religion claims to be a guide for leading an ethical and virtuous life in which there is no place for the sorts of 'unnecessary evil' that emanate from the actions of free yet morally responsible human beings. Şadrâ bases his concept of the moral history of mankind on this notion: “The reason why the human souls are found in this world [in which there is evil and suffering] is the testing of the children of Adam with these worldly misfortunes that have surrounded them because of sin and disobedience. This was in fact the

⁵³ *Asfâr*, III, 2, p. 61.

single mistake their father Adam and mother Eve committed “when they tasted of the [forbidden] tree” and “became conscious of their nakedness” (Qur’an, 7/22).⁵⁴

This reference to the original ‘mistake’ (not sin) of the human species is meant to emphasize the necessity of moral evil in a world inhabited by agents that have free will. The realization of the ultimate *telos* of human beings depends on this freedom. Just as the natural world-order attains its mode of perfection through a series of acts that involve disruption and coercion, the completion of the human state involves encountering moral evil and overcoming it. In this sense, the human state is the best of all possible states only in reference to a ‘yet-to-be-actualized’ potentiality that is inherent in human intelligence and freedom. What this means for the best of all possible worlds argument is that the optimal goodness of the present world depends on the affirmative response of these intelligent and free agents to participate in the cosmological march of existence towards its universal *telos*.

Whether the forgoing arguments in defense of theodicy are persuasive or not depends largely on the extent to which one countenances this religious optimism. Assuming that we do sanction this optimism and take refuge in the larger picture of which Ṣadrā keeps reminding us, evil becomes an issue to be dealt with in moral terms rather than an argument against God’s wisdom and justice. Yet, even when we accept the consequences of this view, there remains an element of ‘mystery’ to which Ṣadrā turns at the end of his belabored exposition when he invokes the limits of human knowledge vis-à-vis God’s infinite wisdom and providence. After providing a long list of examples and arguments for the optimal perfection of the present world-order, which we have analyzed above, Ṣadrā rounds off his discussion by pleading ignorance, implying, we may presume, that the question of evil remains ultimately a mystery to the human mind. In spite of the numerous arguments he advances, Ṣadrā is still, it appears, not fully convinced that one can explain *away* the challenge of theodicy. This is how he ends his discussion, with which, I think, it would be appropriate to end our discussion as well:

“This [i.e., what we have said so far] is only an example of the subtleties of God’s providence and generosity for His creatures that are manifest. No one can covet the knowledge of the subtleties and mysteries of [God’s] ge-

⁵⁴ Ṣadrā, *Tafsir al-qur’ān al-karim*, ed. Muhammad Khwajawi (Qom: Intisharati Bidar, 1366 A.H.), 5:270.

nerosity and mercy in His invisible world and exalted angelic domain. Nor can one enumerate the beauties of creation and wisdom in beings, which make us supple in long lives, since the knowledge of scholars is trivial and inconsiderable in comparison to what the prophets and saints, peace be upon them, know. What they know is still very little in comparison to the knowledge of the angels who are in God's proximity and those human beings who are close to God through their standing presence (*qiyām*) before Him. Now, even if we add all the knowledge of the angels, the jinn, and the humans to God's knowledge, this would not qualify to be called "knowledge." It should be called puzzlement, wonder, incapacity, and imperfection rather than knowledge and wisdom. The real wisdom is the knowledge of things as they are. As was mentioned before, the knowledge of a thing in its essence is a mode of its existence, and nothing encompasses things except their source and giver of existence. Thus there is no real knower (*hakim*) except God alone. The attribution of wisdom and knowledge to others is only a metaphor and parable. That is why it has been addressed to all beings through His words that "of knowledge you have been given but little" (Qur'an, 17/85).⁵⁵

⁵⁵ *Tafsir*, 5:147-48. The Qur'anic verse Şadrā quotes reads "They ask you about the spirit. Say: the spirit is of my Lord's command, and of knowledge you have been given but little." The specific referent of this verse is the nature of spirit. But, as we see in numerous other cases, Şadrā takes this to be a general rule for all kinds of knowledge that pertain to the invisible world (*al-ghayb*).

An Unedited *Kalam* Text by Qadi al-Baydawi: *Misbah al-Arwah*

M. Sait Özervarlı *

An Unedited *Kalam* Text by Qadi al-Baydawi: *Misbah al-Arwah*

This article aims to present a critical edition of a short philosophico-theological treatise by Qadi al-Baydawi, the well-known Muslim theologian and the commentator of the Qur'an. The treatise, which is entitled *Misbah al-arwah* (The Lamp of the Souls) although mentioned by the biographers and researchers of al-Baydawi, has so far remained in manuscript form, despite the fame of the author in Islamic scholarly tradition. The text includes an introduction on logic, and three chapters on ontological and theological questions.

Key words: *Kalam*, Islamic Thought, al-Baydawi, *Misbah al-arwah*.

Qadi al-Baydawi (d. 685/1286)¹ belongs to the Post-Ghazzalian period in Ash'arite/Maturidite *kalam* (Islamic theology). This was a period in which the *mutakallimun* (the theologians) demonstrated a close interest in philosophy, both in its terminology and content. The relation and interaction between theology and philosophy although begins earlier with the physical²

* Assoc. Prof. Dr., Center for Islamic Studies (İSAM), İstanbul. I would like to thank to Şükrü Özen and Abdurrahim Alkış for reading the text and making valuable suggestions.

¹ His full name is Qadi Nasir al-Din Abu Said Abdullah b. 'Umar b. Muhammad al-Shirazi al-Baydawi; he was born in the town of Bayda', near Shiraz, and following his studies he taught in local madrasas and became the Qadi (chief judge) of Shiraz. Later he moved to Tabriz and devoted his life to teaching and writing until his death in 685/1286. Among his books, his well-known tafsir work *Anwar al-tanzil*, and *'Iwali'* al-anwar in *kalam*, and *Minhaj al-wusul* in *usul al-fiqh* are the most popular ones. For more details on his life and works see Lutpi Ibrahim, "Al-Baydawi's Life and Works", *Islamic Studies*, 18:4 (1979), 311-21; J. Robson, "Al-Baydawi", *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, 1: 1129; E. Kohlberg, "Bayzawi", *Encyclopaedia Iranica*, 4: 15-7; Yusuf Şevki Yavuz, "Beyzavi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 6: 100-3.

² See Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalam: Atoms, Space and Void in Basrian Mu'tazilism* (Leiden: E. J. Brill, 1994).

and metaphysical³ theories of the Mu'tazilite thinkers in the 9th and 10th centuries, with the criticisms of al-Ghazzali of the Muslim Peripatetic School (*Mashaiyyun*) in the 11th century marking a turning point in Sunni *kalam*. Al-Ghazzali (d. 505/1111), the author of *Tahafut al-falasifa* (The Incoherence of the Philosophers) and one of the most influential theologians in Islamic history, claimed that the views of the Peripatetic Muslim philosophers were incoherent, and criticized their metaphysical doctrines on twenty topics. According to al-Ghazzali, the emanation (*sudur*) theory of the philosophers, which was based on the necessary production of the universe from God's essence –in the same way as the sun produces light– contradicted the theological theory of the world being originated by God. He was also not happy with their denial of the attributes of God as real entities, and with their defense of deterministic causality in the physical world, as well as with their physiological theories of the human soul.⁴ Therefore, in his criticism, al-Ghazzali argued that the philosophers were incoherent, not only with Islamic principles, but also within their own logico-philosophical system.

Although this intellectual critique of Muslim philosophers by a leading Sunni theologian may be considered a setback for philosophical inquiry in the medieval Islamic world, paradoxically, it brought philosophy into the heart of Islamic learning. Muslim theologians, who already were in favor of rational methodology, began to examine and refer to the works of philosophers openly. Therefore, Ibn Khaldun (d. 808/1406), the well-known historian of Islamic civilization, considered al Ghazzali as the first theologian to use the way of the "moderns" (*tariqat al-mutaakhhirin*) in *kalam*.⁵ Although al-Ghazzali does not belong to the school of philosophers, his attempt legalized the logico-philosophical discourse among theologians. As a result, post-Ghazzalian theologians, such as Fakhr al-Din al-Razi (d. 606/1209) and Sayf al-Din al-Amidi (d. 631/1233), indulged in philosophical theories, quoting and discussing the ideas of philosophers in their works. The philosopher-theologians of the 12th and 13th centuries began to devote large sections of their theological books to logic, ontology, cosmology, and metaphysics, giving more

³ See for example Richard M. Frank, *Beings and Their Attributes: The Teaching of the Basrian School of the Mu'tazila in the Classical Period* (Albany, N.Y.: State University of New York, 1978).

⁴ Cf. Abu Hamid Muhammad al-Ghazzali, *The Incoherence of the Philosophers: Tahafut al-falasifa*. trans. Michael E. Marmura (Provo: Brigham Young University Press, 1997).

⁵ Ibn Khaldun, Abd al-Rahman b. Muhammad, *al-Muqaddima* (Beirut: Dar Ihya' i turath al-'Arabi, nd.), p. 466.

attention to these philosophical subjects than to traditional theological issues, which were relegated to the end of their books. As Sabra pointed out, during this period "it was the practitioners of *kalam* whose persistent attacks on the philosophers steadily drove them deeper and deeper into the latter's territory, and by carefully sifting and appropriating all that suited them in philosophical literature, they proved able to turn the tables against their opponents, finally appearing to put the *falasifa* on the defensive, even to the point of making them look irrelevant."⁶

Al-Baydawi followed this trend in *kalam* and wrote some books exploring logical and philosophical topics more extensively than theological issues. The larger and better known book of this kind is his *Tawali' al-anwar*.⁷ Ibn Khaldun, while commenting on the growing interest of the *mutakallimun* towards philosophy refers to Baydawi's *Tawali'* as an example. According to Ibn Khaldun, the mixture of *kalam* with *falsafa* was taken by al-Baydawi so far that his book was no longer distinguishable from a philosophical book.⁸ Why did these metaphysical issues and methodological principles need to be included in *kalam*, changing it intensively with a philosophical character in the late period? Tilman Nigel in his *History of Islamic Theology* could not solve this combination and left it to future generations, as he said: "It will be the task of future scholarship to determine how and under what circumstances the partial blending of theology and philosophy, which has apparently been generally approved by scholars, came about; particular attention will also have to be paid to the question of how the two ways of viewing the world, which were so different in their ways of thinking, were forced together at the seams."⁹

However, a careful examination of the history of *kalam* and its place in the Islamic learning system could explain that such a transformation was inevitable. It is evident that being categorized as a discipline of general principles

⁶ A. I. Sabra, "Science and Philosophy in the Medieval Islamic Theology: The Evidence of the Fourteenth Century", *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, 9 (1994), 22.

⁷ Qadi Nasir al-Din al-Baydawi, *Tawali' al-anwar min matali' al-anwar* (Beirut: Dar al-Jil, 1411/1991). Al-Baydawi's *Tawali'* was highly perceived thought of by the later scholars and was commented on several times, among which the most popular was by al-Isfahani. The *Tawali'*, which was translated into Turkish by the Ottomans, was also translated into English with al-Isfahani's commentary: *Nature, Man and God in Medieval Islam*, ed. and trans. Edwin E. Calverley, and James W. Pollock (Boston: Brill, 2002).

⁸ Ibn Khaldun, *al-Muqaddima*, p. 466.

⁹ Tilman Nigel, *The History of Islamic Theology: From Muhammad to the Present*, trans. from German Thomas Thornton (Princeton: Markus Wiener Publishers, 2000), p. 213.

(al-ilm al-kulli) at the highest level within the hierarchy of Islamic learning by al-Ghazzali,¹⁰ that *kalam* became the source of all other learning activities. One can find more details in later *kalam* texts about why *kalam* should be kept as a general methodological base for other Islamic disciplines. According to a passage in *al-Mawaqif* and its commentary, all Islamic disciplines are drawn from *kalam*, but *kalam* is derived from none, therefore, it is the paramount discipline in an absolute way (*rais al-ulum ala al-itlaq*). *Mutakallimun*, while building the theoretical system of Islamic beliefs and the framework of other Islamic disciplines, do not like to be dependent on another field. The reason for the broader content of *kalam* was to keep it self-sufficient and independent from being in need of any other field (*'ilman mustaghniyan fi nafsihi 'an ma 'adahu*).¹¹

The following edited text of *Misbah al-arwah* is another example of combining *kalam* with logic and philosophy by al-Baydawi.¹² *Misbah* is a shorter and more intense version of *Tawali'*. The content is divided into a relatively long introduction on the rules of reasoning (*qawanin al-nazar*) and three chapters. The first chapter is on the possible beings (*al-mumkinat*), the second one on the essence, attributes, and actions of God (*dhatullah wasifatih wa afalih*), and the last one on the prophecy (*al-nubuwwat*) and related subjects, such as eschatology and religious authority. However, the introduction and the first chapter, which are devoted to the issues of logic and philosophy in order to provide rational bases for the theological claims of *kalam*, are significantly lengthier and more detailed than the subsequent chapters on Divine essence and so on. The last chapter, which covers three main theological topics, is the shortest part of the treatise. Therefore the treatise is one of the clear examples that show the absorption and representation of philosophy within *kalam* texts. This fact became more evident in the books of the *kalam* scholars in the 14th century, such as 'Adud al-Din al-Iji (d. 756/1355), Sa'd al-Din al-Taftazani (d. 793/1390), and Sayyid Sharif al-Jurjani (d. 816/1413).

The text of *Misbah*, like that of the *Tawali'*, was also commented on by later scholars. There are two existing commentaries on the text, entitled *al-*

¹⁰ See al-Ghazzali, Abu Hamid, *al-Mustasfa min ilm al-usul* (Cairo: Dar Sadir, 1322 A.H.), p. 10.

¹¹ Sayyid Sharif al-Jurjani, *Sharh al-Mawaqif*, ed. Abdurrahman Umayra (Beirut: Dar al-Jil, 1417/1997), 1: 43-5.

¹² *Misbah al-arwah* is attributed to Qadi al-Baydawi in the bibliographic sources. See Katib Chelebi, *Kashf al-zunun*, 2: 1704-5; C. Brockelmann, *GAL*, 1: 533, Supp. 1: 742.

Idah fi sharh al-Misbah.¹³ The commentaries are written by two students and followers of al-Baydawi, namely Burhan al-Din Ubaydullah b. Muhammad al-Fargani al-Ibri (d. 743/1342), and Abu'l-Makarim Fakhr al-Din Ahmad b. al-Hasan al-Charpardi (d. 746/1346).¹⁴ Some copies of *Misbah* commentaries exist in the manuscript libraries of Istanbul and need to be also edited in addition to this main text.¹⁵

This edition is based on three manuscript copies in Istanbul libraries, two in Süleymaniye (Laleli), and the other in the Beyazit Library.¹⁶ Throughout the edition, the Beyazit copy is indicated in the footnotes with the Arabic letter (ب), the first Süleymaniye copy with (س), and the second with (ج).¹⁷ During this edition work, the text has been reconstructed through corrections and selections of words among the copies, and reformatted with punctuation and annotations as required. In addition, the verses of the Qur'an and the *hadith* quotations were put between special brackets and their sources were referred to in the footnotes. And finally the manuscript folios were numbered according to the oldest copy in the Beyazit Library.

¹³ Cf. Katib Chelebi, *Kashf al-zunun*, 2: 1704-5; Brockelmann, *GAL*, Suppl. 1: 742.

¹⁴ On the commentators and their works see Mehmet Şener, "Çarperdi"; and Tahsin Özcan, "İbri", in *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 8: 230-1; and 21: 371-2.

¹⁵ For al-Ibri's *al-Idah*, see Topkapı Palace Museum Library, Ahmed III, no. 33394; and Ragıp Pasa Library, no. 794. And for al-Charpardi's *al-Idah*, see Topkapı Palace Museum Library, Ahmed III, no. 3403, and Süleymaniye Library, Şehid Ali Pasa, no. 1674.

¹⁶ Beyazit Library, Beyazit, no. 4444, fols. 1-54; Süleymaniye Library, Laleli, no. 786/1, fols. 1-42; and Süleymaniye Library, Laleli, no. 2286/2, fols. 35-66. Brockelmann mentions other copies of *al-Misbah* (see *GAL*, 1: 533, Suppl. 1: 742), but they seem to be its commentaries.

¹⁷ The Beyazit copy (ب) is dated as 14 Shaban 714 A.H. (23 November 1314 A.D.), the first Süleymaniye/Laleli copy (س) dated as 29 Jamazi al-akhir 737 A.H (2 February 1337), and the other one (ج) is dated as 1117 A.H. (1705 A.D.).

مصباح الأرواح

تأليف القاضي ناصر الدين أبي سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي

المتوفى سنة ٦٨٥ هـ / ١٢٨٦ م

تحقيق د. محمد سعيد أوزرورالي

[١ظ] بسم الله الرحمن الرحيم وهو حسبي ونعم الوكيل.

الحمد لله الأول بإيجاد كل موجود وإنشائه، الآخر الباقي بعد زوال^١ كل شيء وفائه، الباطن بذاته عن نظر العقل بحُجُب كبريائه، الظاهر بآياته الساطعة في أرضه وسمائه. والصلاة علي^٢ محمد مبلِّغ أنبائه وخاتم أنبيائه، وعلى آله وأصحابه وخلفائه وأصفيائه.

وبعد فأيهما^٣ المتشوّف^٤ إلى^٥ درك الحق وتحقيقه، والمسترشد لمستقيم^٦ طريقه، جمعت لك صفوة كلام الأولين وزبدة أقاويل الآخرين في علم النظر وأصول الدين، وسميتها مصباح الأرواح،^٧ والله تعالى هو^٨ الموفق للهدى والفلاح، والعاصم من البدع والأهواء، والهادي إلى صراط السواء.

[٢و] ومقصود الكتاب^٩ مرتّب على مقدمة وثلاثة كتب.

[المقدمة في قوانين النظر]

أما ال مقدمة، ففي معرفة قوانين النظر، فنقول^{١٠} العلم إما تصوّر وإما تصديق،^{١١} وكلاهما إما ضروري أو نظري، والنظري إنما يكتسب بأمر ضروريّة مرتبة ترتيباً يؤدي إليه.

٧ ب ل: بمصباح الأرواح.
٨ ل: - تعالى هو.
٩ ل: والمقصود.
١٠ ب س: فنقول.
١١ ل: تصوّر و تصديق.

١ س ل- زوال.
٢ ل + نيه.
٣ ب: فانها.
٤ ل: المستشرف.
٥ ب: على.
٦ ل: لفهم.

الكلام^{١٢} في التصورات

وفيه فصلان:

الفصل^{١٣} الأول المبادي

المعنى إمّا أن يمنع نفس^{١٤} تصوره من الشركة وهو الجزئي، أو لا يمنع وهو الكلي امتنع وجوده في الخارج عن المفهوم،^{١٥} أو امكن ولم يوجد، أو وُجد واحد مع امتناع غيره^{١٦} أو إمكانه، أو متعدد متناهٍ أو غير متناهٍ.

ويطلق الجزئي أيضاً^{١٧} علي ما تحت الكلي وهو أعمّ لصدقه على الشخص بالإضافة [٢ظ] إلي حقيقته، والنوع الإضافي^{١٨} والكليّ إن كان تمام ماهية أفراد متفقة الحقائق فهو النوع الحقيقي، وإن كان جزءاً منها فهو الذاتي، فإن كان تمام الجزء المشترك بينها^{١٩} فهو الجنس، المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق^{٢٠} في جواب ما هو.

ويسمّى كل واحد من تلك الحقائق نوعاً إضافياً، وإن كان تمام الجزء^{٢١} المميّز فهو الفصل الكلي^{٢٢} المقول في جواب أيّما هو في ذاته، وإن كان خارجاً منه^{٢٣} فإما أن يختص بنوع واحد^{٢٤} وهو الخاصة، أو لا وهو العرض العام، وكل منهما شامل وغير شامل، لازم ومفارق، واللازم إمّا للوجود أو للماهية^{٢٥} بلا وسط^{٢٦} فيعلم اللزوم من تصورهما وهو البين، أو بوسط فيحتاج [٣و] إلي تصوره، والجنس إن علا ما عداه فهو العالي، وإن سفّل فهو السافل، إذ^{٢٧} الواقع بينهما^{٢٨} المتوسط، والمقابل له المفرد، وكذا النوع الإضافي والجنس العالي يسمّى جنس الأجناس، والنوع السافل نوع الأنواع.

الفصل الثاني المقاصد

معرف الشيء ما يوجب معرفته فيكون أجلّي فلا^{٢٩} يكون نفسه ولا معرّفاً به.^{٣٠} ولا بدّ من التساوي في المفهوم،^{٣١} فإن عرف بجميع أجزائه فهو الحدّ التام، أو بالميّز منها فهو الحدّ^{٣٢}

١٢	س: الأول.
١٣	س- الفصل.
١٤	ل- نفس.
١٥	ب-س - في الخارج عن المفهوم.
١٦	ب س + للخارج عن المفهوم.
١٧	ب: أيضاً الجزئي.
١٨	ل: جنس وهو الجزئي الإضافي وهو أعمّ من الأول لصدقه على الشخص وإمكان كليته بخلاف الأول في الأمرين.
١٩	ب - بينها؛ س: بينهما.
٢٠	س: مختلفي الحقائق.
٢١	ب- الجزء.
٢٢	ل: وهو.
٢٣	ب س - الحد.
٢٤	ب- واحد.
٢٥	س: الماهية.
٢٦	ب: واسطة.
٢٧	ب س: و.
٢٨	ل + هو.
٢٩	ل: ولا.
٣٠	س: معرفته.
٣١	ب: العموم.
٣٢	س: وهو.

الناقص، أو بالجنس والخاصة الشاملة فهو الرسم التام، أو بها وحدها فهو الناقص، والأولى تقديم الأعم لشهرته.

قيل: عليه مجموع الأجزاء عينه، والجزء [٣ظ] إنما يعرف إذا عرف الأجزاء فيعرف نفسه والخارج عنه، والخارج إنما يعرف إذا علم اختصاصه به، وذلك تتوقف على معرفته ومعرفة ما يباينه من الأمور الغير المتناهية، وذلك محال، وأيضاً المطلوب^{٣٤} إن كان حاصلًا لم يطلب، وإلا امتنع التوجه نحوه.

وأجيب عن الأول؛ بأنه^{٣٥} يعرف المجموع لا كل واحد لجواز استغناء البعض، وهو يناسب التقرير^{٣٦} الثاني.

ورُدَّ بأنَّ التعريف للمحتاج فعاد التقسيم. وبأنَّ معرفة الاختصاص^{٣٧} معرفته ومعرفة غيره بعارض.

ورُدَّ بأنَّ الإشكال عائد في العارض [و٤] والعلم بشموله واختصاصه، اللهم إلا أن يقال الشرط أن يكون في الخارج لا في الذهن، فيكون الجواب ويلغو ما سبق، وعليه إشكال أيضاً. وعن الثاني أن يعلم أن شيئاً ما اتصف بهذه الصفة^{٣٨} فيطلب التعيين.

الكلام^{٣٩} في التصديقات

وفيه فصول:

الفصل^{٤٠} الأول في أنواع القضايا

الحكم في القضية إن كان جزماً فهي الحملية^{٤١} وإلا فشرطية، والحملية تنحل إلى مفردين، ويحكم^{٤٢} فيها بأن ما صدق عليه الموضوع صدق عليه المحمول إيجاباً، ولم يصدق سلباً، فإن تجرداً عن حرف السلب فهي محصلة [٤ظ] إيجاباً وبسبب سلباً، وإلا فمعدولة؛ مخصوصة إن تشخص الموضوع، وإلا فمهملة إن لم يبين كمية الحكم، وإن بين فمحصورة ومسورة كلية إن بين أنه على كل واحد أو لا على واحد، وجزئية إن بين أنه على البعض أو لا عليه. والمهملة في قوة الجزئية لتوقفها عليها دون الكلية.

٣٤ ب ل: فالملرب.

٣٥ س - بانه.

٣٦ ل + التقدير.

٣٧ ل + يكفيها.

٣٨ س ل: بهذا.

٣٩ س: الأمر الثاني.

٤٠ س ل - الفصل.

٤١ ل: حملية.

٤٢ ب س: حكم.

واللفظ الدالّ على الكميّة^{٤٢} يسمّى سوراً وحاصراً، وهو في الإيجاب الكلّي كلّ، وفي السلب الكلّي لا شيء ولا واحد، وفي الجزئيين بعض وواحد وليس كلّ وليس بعض وعكسه، ويقرّن بموضوع كلّي، فإن قرن [هو] بالمحمول أو الشخص سميت منحرفة،^{٤٤} فإن قرن بشخص صدق سلباً وكذب إيجاباً، وكذا إن قرن بالمحمول إيجاب كلّي أو سلب جزئيّ مطلقاً، أو سلب كلّي أو إيجاب جزئيّ في مادّة الامتناع، أو ما يوافقه، وفي الوجوب وما يوافقه بالعكس، ومتى قرن السور بهما فإن اتّفق^{٤٥} كيفاً فموجبٌ وإلا فسالب.^{٤٦} واللفظ الدالّ على النسبة يسمّى رابطة، فإن ذكره فالقضيّة ثلاثيّة وإلا فتنائية.

ويتميز الموجبة المعدولة المحمول^{٤٧} عن السالبة البسيطة في الثلاثية بتأخر السلب عن الرابطة،^{٤٨} [٩٥] وفي الثنائية بالنية أو^{٤٩} الاصطلاح، ولا بد لها في الخارج من ضرورة أو دوام أو مقابليهما، وتسمى^{٥٠} مادّة فإن لم تذكر^{٥١} سميت مطلقة، وإلا موجهة ضروريّة إن وجب الحمل، ومطلقة^{٥٢} ما دام ذات الموضوع، ومشروطة عامّة ما دام وصف الموضوع^{٥٣}، وخاصة إن قيّدت بالادوام بحسب الذات، ووقتيّة إن وجب في وقت معيّن، ومنشّرة في غير معيّن، ودائمة مطلقة إن دام بدوام الذات، وعرفيّة عامّة إن دام^{٥٤} بدوام الوصف، وخاصة^{٥٥} إن لم يدم^{٥٦} بحسب الذات، [٦] ووجوديّة لا ضروريّة إن سلبت الضرورة،^{٥٧} فإن سلبت الضرورة^{٥٨} عن أحد الطرفين فممكّنة عامّة، وإن سلبت عنهما ذاتاً فخاصّة، وإن سلبت ذاتاً ووصفاً وقتاً فاحصّ، وإن نسب إلى المستقبل فاستقباليّة ولا دائمة إن قيّدت بالادوام.

والشرطيّة تنحلّ إلى قضيتين أخرجتهما الأداة المقترنة بهما^{٥٩} عن الاتّصال،^{٦٠} يسمّى الأوّل مقدّماً والثاني تالياً، فإن تعلّق أحدهما بالآخر تعلّق اتّصال إيجاباً أو سلباً كانت متصلة لزومية إن كانت لاقتضاء،^{٦١} واتفاقيّة إن لم يكن،^{٦٢} [٦] وإن تعلّق تعلّق^{٦٣} انفصال فمنفصلة عنادية و^{٦٤} اتفاقيّة، والعناديّة إمّا في الصدق والكذب معاً فيكون أحدهما نقيض الآخر، أو متساوياً له وهي الحقيقية،

٤٢ ب: عليها.
٤٣ س - فإن قرن بالشخص أو المحمول سميت منحرفة.
٤٤ ب س: اختلفا.
٤٥ ب س: فلا.
٤٦ س: والمحمول.
٤٧ س ل: الربط.
٤٨ ب: و.
٤٩ ب: يسمّى.
٥٠ س: يذكر.
٥١ ب - مطلقة.
٥٢ ل: وصفه.
٥٣ ب: إن قيّدت.
٥٤ أي عرفية خاصة.
٥٥ س: لم تدم.
٥٦ ب بحسب الذات.
٥٧ ب - الضرورة.
٥٨ س ل - بهما.
٥٩ ب: الاستقلال.
٦٠ ل + صدقها لذاته أن يتبعه التالي إلى.
٦١ ل + والمألوم في اللزوميّة قد يكون علة اللازم و معلوله مساوياً أو مضافاً وقد يكونان معادلي علة واحدة والزم في جميع الأقسام قد يكون بديهياً أو استدلالياً.
٦٢ س ل - تعلق.
٦٣ س: أو.

أو في الصدق وحده فيكون أحص من نقيضه، وهي المانعة من الجمع،^{٦٥} أو في الكذب فقط^{٦٦} فتكون^{٦٧} أعمّ وهي مانعة الخلو.

وكلّ من المتصلة والمنفصلة يتركب عن الحملية والمتصلة والمنفصلة بسيطاً ومختلطاً. فالمتصلات تسع والمنفصلات ستّ لتمييز^{٦٨} مقدّم المتصلة بالطبع لكونه^{٦٩} مقتضياً ومستلزماً^{٧٠} المنفصلة بالوضع للتساوي [٧و] في المعاندة، وتتعدد المتصلة بتعدد التالي^{٧١} لا المقدم، والحملية بتعددهما بخلاف المنفصلة إلا المانعة من الخلو^{٧٢} وصدق^{٧٣} اللزومية بأن يقتضي المقدم التالي على جميع أوضاعه الممكنة في الكلية وبعضها في الجزئية والمهملة وعلى الوضع المعين في الشخصية، إذ حصر الشرطية وخصوصها وإهمالها^{٧٤} بحسب الأحوال صدقاً أو كذباً أو كذب المقدم وصدق التالي دون العكس، وسالبتها بأن لا يقتضي على قياس ما سبق وإن^{٧٥} صدقا، والموجبة الاتفاقية بصدقهما وسالبتها [٧ظ] بكذبهما أو كذب أحدهما.

والعنادية بتحقيق المعاندة على الوجه المعبر، وأدوات الاتصال "إن" و"لو"، والانفصال "إما".^{٧٦} وسور الكلي الموجب "كلما" و"مهما" و"متى" اتصالاً ودائماً، وانفصلاً، والسالب "ليس البتة" والجزئي الموجب "قد يكون"، والسالب "قد لا يكون".^{٧٧} سور الإيجاب الكلي بحرف السلب.^{٧٨} ويستلزم الموجبة المتصلة متصلة توافقها في الكمّ والمقدم وتخالفها في الكيف وتنافيها^{٧٩} في التالي ومانعة جمع من مقدمها^{٨٠} ونقيض تاليها ومانعة خلو بالعكس استلزماً متعاكساً [٨و] فيهما. والمتصلة الموجبة سالبة توافقها^{٨١} في أحد الطرفين وتناقضها في الآخر، والحقيقة لزومية^{٨٢} مقدمها أحد طرفيها وتاليها^{٨٣} نقيض الآخر وبالعكس.

الفصل الثاني في أحكام القضايا

وهي ثلاثة:

الأول: التناقض. وهي اختلاف قضيتين بالسلب والإيجاب^{٨٤} بحيث يقتضى لذاته أن تصدق إحداهما وتكذب الأخرى^{٨٥} وذلك بأن تختلفا في الكيف والكم^{٨٦} والضرورة والإمكان والدوام

٦٥ ل: مانعة الجمع.
٦٦ ل- فقط.
٦٧ ب: فيكون.
٦٨ س: ليعتبر.
٦٩ س: ككونه.
٧٠ ب ل- مستلزماً.
٧١ س: التالي.
٧٢ ل- إلا المانعة من الخلو.
٧٣ ل + الموجبة.
٧٤ ب ل: وإهمالها وخصوصها.
٧٥ ب: فإن.
٧٦ ل + "إما".
٧٧ س- قد لا يكون.
٧٨ ل: وسور السلب الكلي ليس البتة وسور الإيجاب الجزئي قد يكون، وسور السلب الجزئي قد لا يكون.
٧٩ ب: بتأنيها.
٨٠ ب: مقدمهما.
٨١ س: يوافقها.
٨٢ س ل: لزومية.
٨٣ ل: وباليها.
٨٤ ب: بالإيجاب والسلب.
٨٥ ب: الآخر.
٨٦ ل: في الكمّ والكيف.

والإطلاق، وتتحدا في الموضوع والمحمول والشرط والكّل والجزء والقوّة والفعل^{٨٧} [ظ٨] والاضافة والمكان والزمان، ونقيض المركب القدر المشترك بين^{٨٨} نقائض الأجزاء.

الثاني: العكس. وهو^{٨٩} تحويل الطرفين ببقاء الكيف والصدق. والسوالب الكلّية والضروريّة والدائمة والعامتان تنعكس كنفسها، والخاصتان عامّتين، والسبع الباقية لا تنعكس، والموجبات تنعكس جزئية^{٩٠} ممكنة عامّة، ويبان ذلك بالخلف بأن يركب نقيض العكس بالأصل لينتج المحال.

الثالث: عكس النقيض. وهو^{٩١} تبديل كلّ طرف بنقيض الآخر.

[٩] الفصل الثالث في أنواع^{٩٢} الحجج

الاستدلال بالكلّي^{٩٣} على الجزئي قياس، وبالعكس استقراء، وبالجزئي على الجزئي^{٩٤} بجامع تمثيل. والقياس إن شمل^{٩٥} النتيجة أو نقيضها بالفعل فهو الاستثنائي^{٩٦}، وإلا فالافتراضي^{٩٧}، ولا بدّ فيه من أمر يناسب طرفي المطلوب فيحصل مقدّمتان ويسمّى أوسط، وموضوع المطلوب أصغر، ومحموله أكبر، وذات الأصغر^{٩٨} بالصغرى وذات الأكبر^{٩٩} بالكبرى. ثمّ الأوسط إن كان محمولاً في الصغرى موضوعاً في الكبرى فالشكل الأوّل والنظم البيّن، وإن كان بالعكس^{١٠٠} فالرابع، وإن كان [ظ٩] محمولاً فيهما فالثاني، وإن كان موضوعاً فيهما فالثالث. والنتيجة تتبع الأخسّ في الكمّ والكيف.

والشكل الأوّل: شرط إنتاجه موجبيّة الصغرى ليندرج الأوسط^{١٠١} في الأصغر^{١٠٢} وكلّية الكبرى ليتعدّى الحكم، فينتج أربعة أضرب: كليتان موجبتان أو^{١٠٣} موجبة وسالبة أو^{١٠٤} صغرى^{١٠٥} موجبة جزئيّة وكبرى كلّية موجبة أو سالبة.

والثاني: شرطه اختلاف مقدّمته بالسلب والإيجاب،^{١٠٦} الدائم أحدهما لجواز^{١٠٧} اشتراك المختلفين في صفة^{١٠٨} وصدق المفارق^{١٠٩} وسلبه على موضوع^{١١٠} [و١] واحد في وقتين وكلّية

- | | | | |
|----|---|-----|----------------------|
| ٨٧ | س ل - والفعل. | ٩٩ | ب: أكبر. |
| ٨٨ | س: من. | ١٠٠ | ل: بعكسه. |
| ٨٩ | ب س - وهو. | ١٠١ | ل: وسط. |
| ٩٠ | ب: جزئيته. | ١٠٢ | ب: الأصغر في الأوسط. |
| ٩١ | س - وهو. | ١٠٣ | ب: و. |
| ٩٢ | ب - أنواع. | ١٠٤ | ب ل - أو. |
| ٩٣ | ب س: من الكلّي. | ١٠٥ | ل + أو. |
| ٩٤ | س: ومن جزءي على جزئي؛ ب: ومن الجزئي على الجزئي. | ١٠٦ | ل: بالإيجاب والسلب. |
| ٩٥ | ب: أشمل. | ١٠٧ | ب: يجوز. |
| ٩٦ | ل: استثنائي. | ١٠٨ | ل: وصفه. |
| ٩٧ | ل: افتراضي؛ ب: فبالافتراضي. | ١٠٩ | س: الفارق. |
| ٩٨ | ب: أصغر. | ١١٠ | ل: موضع. |

الكبرى. فالمنتج^{١١١} أربعة: موجبة وسالبة كليتان وعكسه، وموجبة جزئية وسالبة كلية، وسالبة جزئية وموجبة كلية، ولمية أن الطرفين لما تنافيا في اللازم لزم تنافيهما، وإنيّة ردّ الأول والثالث إلى ثان الأول ورابعه بعكس الكبرى، والثاني إلى ثانيه بعكس الصغرى^{١١٢} والترتيب وتعذر ردّ^{١١٣} الرابع. ومن ردّ بعكس نقيض الكبرى أغلظه اشتباه السالبة بالمعدولة،^{١١٤} فبيانه بالعرض،^{١١٥} وهو أن يفرض البعض المحكوم عليه^{١١٦} في^{١١٧} الجزئية معيّناً ليحصل [١.٠ ظ] مقدمة كلية وجزئية، فينضم^{١١٨} الكلية إلى المقدّمة^{١١٩} الأخرى على نهج الشكل المبين انتاجه، وتؤلّف نتيجته^{١٢٠} بالجزئية على ضرب من الأول لينتج المطلوب، أو بالخلف بأن يجعل نقيض النتيجة بدل الصغرى لينتج المحال.

الثالث: شرطه موجبية^{١٢١} الصغرى، وإلا لا يمكن^{١٢٢} مياينة الأصغر للأكبر ومداخلته^{١٢٣} وكلية إحداهما ليحصل الالتقاء، فالمنتج ستة، ثلاثة من موجبتين وثلاثة موجبة وسالبة ولمية^{١٢٤} التقاء الطرفين في الوسط سلباً و^{١٢٥} إيجاباً ولم يعلم في غيره لجواز عموم [١ و] الأصغر فينتج جزئياً، وإنيّة^{١٢٦} الرد إلى ثالث الأول ورابعه^{١٢٧} بعكس الصغرى إن^{١٢٨} كانت الكبرى كلية، وإلا فبعكس الكبرى مع عكس الترتيب إن كانت موجبة، وإلا تقرر^{١٢٩} بالفرض^{١٣٠} أو^{١٣١} الخلف ونبذل^{١٣٢} الكبرى^{١٣٣} بالنقيض.^{١٣٤}

الرابع: شرطه أن لا تستعمل^{١٣٥} السالبة الجزئية فيه، لأن^{١٣٦} قريبها^{١٣٧} لا يكون إلا موجبة كلية، إذ لا قياس عن سالتين و^{١٣٨} جزئيتين، وحينئذ يمكن التباين والتوافق لأنّ الشئ يسلب عن بعض ما يغيره،^{١٣٩} ثم يحمل المغاير على ما يوافق أو^{١٤٠} يباينه، ويحمل على شئ، ثم يسلب [١.١ ظ] ذلك الشئ عن بعض ما يوافق أو يباينه، ولا الكلية في صغراه والكبرى جزئية لأنّ الشئ يسلب عن غيره، ويحمل الغير على بعض ما يباينه أو الأعمّ منه،^{١٤١} ولا الموجبة الجزئية وكبراه موجبة^{١٤٢} لعدم تحقق اتحاد الوسط. فالمنتج خمسة: موجبتان وكلّيتان وكلية وجزئية والنتيجة جزئية، ولميته^{١٤٣} الأصغر والأكبر اجتماعاً في

١١١ ل: والمنتج.	١٣٨ ل: وإن.
١١٢ س: الكبرى.	١٣٩ س ل: يغيره.
١١٣ ب: وبعد دور.	١٤٠ ب: و.
١١٤ ل: المعدولة.	١٤١ ب: عنه.
١١٥ ب: بالفرض.	١٤٢ ب س: موجب.
١١٦ ب - عليه.	١٤٣ س ل + إن.
١١٧ س - في.	
١١٨ ب: فيضم؛ س ل: فينضم.	
١١٩ ب: المقدم.	
١٢٠ ب: ويؤلّف نتيجة.	
١٢١ س: موجبه؛ ل: موجبيته.	
١٢٢ ل: لا يمكن.	
١٢٣ ل: ومداخلته.	
١٢٤ ب: لميته.	
١٢٥ ب: أو.	
١٢٦ ب: وإنيته.	
١٢٧ ل: ورابع.	

الوسط،^{١٤٤} واحتمل عموم الأصغر لكونه محمولاً، فالمحقق بعض الأصغر الأكبر،^{١٤٥} وإنيته عكس الترتيب والنتيجة والخلف سالبة وموجبة كليتين ينتج سالبة^{١٤٦} كلية لأن ملزوم [٢١و] الشئ ينافي ما ينافيه، وإنيته عكس الترتيب والنتيجة، ولهذا شرط انعكاس^{١٤٧} السلب والخلف موجبة كلية أو جزئية وسالبة كلية والنتيجة جزئية، لأن ما لا يصدق على الموضوع يسلب على الموضوع^{١٤٨} يسلب عن محموله^{١٤٩} سلماً وجزئياً لحواز عمومه، وإنيته عكس المقدمتين والخلف والنتيجة في الأول تتبع جهة الكبرى الغير المشروطة، لأنها دلّت على نسبة الأكبر إلى^{١٥٠} ما صدق عليه^{١٥١} الأوسط بالفعل بتلك الجهة،^{١٥٢} والصغريات دلّت على صدقه^{١٥٣} على الأصغر وإن توجّهت بالإمكان^{١٥٤} صريحاً أو ضمناً، [٢١ظ] وإلا فنتج المشروطة العامة مع المشروطة كنفسها، ومع الضرورية والدائمة كالصغرى، ومع العرفية عرفية، وإن كانت ممكنات أو^{١٥٥} رأيناها فعليّة صريحاً^{١٥٦} عامة، ومع غيرها مطلقة عامة^{١٥٧} والعرفية العامة، مع المقدمات كنفسها، ومع الضرورية والدائمة دائمة، ومع غيرها مطلقة، والخاصتان مع غير الدائمة، والمحتملة لها لا دائمة ومعهما لا ينتج. وأمّا الثاني فإن لم يعتبر فيه ضرورة أو دواماً لم ينتج،^{١٥٨} وإن اعتبر مطلق فالنتيجة كذلك، وإلا فإن اعتبر في المقدمتين فالنتيجة عرفية عامة إلا أن تكونا^{١٥٩} مشروطتين [٣١و] فيكون مشروطة عامة، وإن^{١٦٠} اعتبر في الصغرى وحدها لم ينتج، إذ غايته أن الأوسط نافي^{١٦١} وصف^{١٦٢} الأصغر وقارن الأكبر^{١٦٣} بالعكس، وذلك لا يوجب تباينهما بل يمكن^{١٦٤} أن يكون هو هو، وإن اعتبر في الكبرى ينتج مطلقة عامة لانه^{١٦٥} المقارن لذات الأصغر نافي^{١٦٦} وصف الأكبر أو^{١٦٧} باينه لازم وصفه^{١٦٨} فيباينه^{١٦٩} وقتاً متصفاً به، واحتمل الدوام واللاادوام والمشارك الإطلاق العام. وجهة النتيجة في الثالث كهي في الأول وجهة نتيجة الثالث قريب من جهة نتيجة الأول وفي^{١٧٠} الرابع قريب [٣١ظ] من عكسه،^{١٧١} وبيان ذلك بالردّ والافتراض.

وأما الشرطيات فإن كانت المقدمتان متصلتين فشرط إنتاجه أن يشتركا في جزء تامّ ويأتي^{١٧٢} ترتيبه على الأشكال الأربعة وينتج شرطية متصلة^{١٧٣} لما^{١٧٤} تقدّم، وإن كانتا منفصلتين فينتج^{١٧٥} ما يكون الشركة فيه في جزء غير تامّ، والمطبوع ما كان على نمط الأول، وشرطه إيجاب الصغرى والجزء المشترك^{١٧٦}

- | | |
|--|----------------------|
| ١٤٤ ل: يجمعان في الأوسط. | ١٦٠ ل: فإن. |
| ١٤٥ س ل: أكبر. | ١٦١ ب: ناف؛ ل: ناذا. |
| ١٤٦ ب- وموجبة كليتين ينتج سالبة. | ١٦٢ ب: وسط. |
| ١٤٧ ل: العكاس. | ١٦٣ ب: أو. |
| ١٤٨ ب- يسلب على الموضوع. | ١٦٤ ب + وهو. |
| ١٤٩ ب: محموليّة. | ١٦٥ ب: لا. |
| ١٥٠ ب: علي. | ١٦٦ ب: ناف؛ ل: ناذا. |
| ١٥١ ل- ما صدق عليه. | ١٦٧ ل: و. |
| ١٥٢ ل: الجهات. | ١٦٨ س: أوصفه. |
| ١٥٣ ب: صدق. | ١٦٩ ب: فينافيه. |
| ١٥٤ ب: بالمكان. | ١٧٠ ب- في. |
| ١٥٥ ل: إن. | ١٧١ ل: قرين في عكسه. |
| ١٥٦ ب- وإن كانت ممكنات أو رأيناها فعليّة صريحاً. | ١٧٢ س: ويتاني. |
| ١٥٧ ب: عليه. | ١٧٣ ب ل- متصلة. |
| ١٥٨ ب- لم ينتج. | ١٧٤ ب: كما؛ ل- كما. |
| ١٥٩ ب س: يكونا. | ١٧٥ ل: ينتج. |

فيه ١٧٧ وكَلِيَّة الكبرى، وإن كانت ١٧٨ إحداهما متصلة والأخرى منفصلة فالمطبوع أن يجعل المتصلة صغرى والمنفصلة كبرى موجبة، إن اشتركا في جزء [٤١ و] تامّ تنتج ١٧٩ متصلة أو منفصلة، وإن اشتركا في غير تامّ يجعل ١٨٠ محمول التالي ١٨١ موضوع أجزاء المنفصلة والثاني ١٨٢ كلياً وينتج متصلة و ١٨٣ منفصلة التالي، وإن كانت إحداهما ١٨٤ حملية فالأخرى إما متصلة ويكون المطبوع ما يكون التأليف بينهما وبين التالي وتنعقد ١٨٥ الأشكال الأربعة وينتج متصلة مقدّمهما مقدّم المتصلة وتاليها نتيجة التأليف، أو منفصلة وكانت كبرى، فالمطبوع ما على نهج الأول، وينتج منفصلة موضوع أجزائها موضوع الحملية ومحمولاتها محمولات المنفصلة، [٤١ ظ] وإلا فإن اتحدت الحملية تنتج منفصلة ١٨٦ من المحمول الغير المشترك ومحمول الحملية، وإن تعددت بتعدد أجزائها تنتج ١٨٧ منفصلة من تلك المحمولات الأخرى.

وأما الاستثنائيات ١٨٨ فلا بدّ له ١٨٩ من شرطية واستثنائية تضع ١٩٠ أحد طرفيها أو ترفعه، ١٩١ فإن كانت الشرطية متصلة ينتج وضع المقدّم وضع التالي ورفع ١٩٢ التالي رفع المقدّم قضية للزوم دون ١٩٣ العكس لحواز عموم التالي، وإن كانت منفصلة وكانت حقيقية تنتج ١٩٤ وضع أيّهما رفع الآخر وبالعكس، وإن كانت مانعة للجمع ١٩٥ ينتج الوضع دون الرفع، وإن كانت مانعة الخلوّ فبالعكس، ولك أن تحقّق ١٩٦ ذلك ممّا عرفته.

[٥١] الفصل الرابع في موادّ الحجج

الحجّة إما عقلية أو نقلية. الأول ١٩٧ إمّا ١٩٨ أن يتألف من مبادئ يقينية وتسمّى ١٩٩ برهاناً ودليلاً، أو ظنية - كلها ٢٠٠ أو بعضها ٢٠١ تسمى ٢٠٢ خطابة و ٢٠٣ أمارة، والمباني يقينية ما يجزم العقل به بمجرد تصوّر طرفيه وهي الأوليات، أو بالحس ٢٠٤ وهي ٢٠٥ المشاهدات، أو بهما ٢٠٦ والسمع وهي ٢٠٧ التواترات، أو غير ذلك ٢٠٨ وهي التجريبات ٢٠٩ والحدّسات ٢١٠.

١٧٦ ل: والمشارك.	١٩٤ ل: ينتج.
١٧٧ ب- فيه.	١٩٥ ب س: الجمع.
١٧٨ ب: كان.	١٩٦ ب: وإن تحقّق؛ ل: ويتحقّق.
١٧٩ س ل: وينتج.	١٩٧ ب: الأولى.
١٨٠ ل: فيجعل.	١٩٨ ل- إمّا.
١٨١ ب: الثاني.	١٩٩ ب ل: يسمى.
١٨٢ ل: والثالي.	٢٠٠ ل: كليهما.
١٨٣ ل: أو؛ ب- و.	٢٠١ ل- أو بعضها.
١٨٤ ب: كان أحدهما.	٢٠٢ ب: يسمى.
١٨٥ ب: يتعقد.	٢٠٣ ب س- و.
١٨٦ ل: منفصلاً.	٢٠٤ ب س: الحسّ.
١٨٧ ب: ينتج.	٢٠٥ ب: وهو.
١٨٨ س ل: الاستثنائية.	٢٠٦ ب س: هما والحسّ.
١٨٩ س ل- له.	٢٠٧ ب س: وهو.
١٩٠ ب: يضع.	٢٠٨ ب س: غيره.
١٩١ ب س: يرفعه.	٢٠٩ ب س- التجريبات.
١٩٢ ل: فيرتفع.	٢١٠ ب س: التحدّسات.
١٩٣ ب: دور.	

والتقليدية^{٢١١} ما صحّ نقله عن من عرف صدقه عقلاً وهم الأنبياء فما توقفت^{٢١٢} نبوتهم عليه إنّما يثبت بالعقل، وما يجزم بوقوعه و^{٢١٣} هو ممكن فيالنقل^{٢١٤} وما عدا ذلك فيهما، والنقل^{٢١٥} يفيد اليقين إذا تواتر وعُلم عصمة رواة العربية وعدم الاشتراك [٥١ظ] والمجاز والإضمار والتخصيص والنسخ والتقديم والتأخير والمعارض العقلي، فإنه يرجح لكونه أصلاً.

إشارة إلى أحكام النظر

وفيه مباحث: ٢١٦

الأول: إنه يفيد العلم، لأن من علم أنّ العالم ممكن، وكلّ ممكن معه^{٢١٧} سبب، علم أن له سبباً.^{٢١٨} والسميّة أنكروه^{٢١٩} مطلقاً محتجين بوجوه. الأول: أنّ العلم الحاصل عقبيه لو^{٢٢٠} كان ضرورياً لما ظهر خلافه، ولو كان نظرياً لتسلسل^{٢٢١} الثاني: إن علم فلا طلب، وإلا كيف يعرف أنّه هو. الثالث أنّ الذهن لا يستحضر مقدّمتين معاً، والواحدة^{٢٢٢} لا تنتج^{٢٢٣} والجواب عن^{٢٢٤} الأول أنّه ضروريّ وظهور الخطأ بعد النظر الصحيح ممنوع، وعن^{٢٢٥} الثاني أنّه يعرف بتصور طرفيه، وعن^{٢٢٦} الثالث [٦١و] أنّهما يستحضران بدليل تعقل^{٢٢٧} الشرطيّة. والمهندسون أنكروا في الإلهيات متمسكين بأنّ التصديق فرع للتصور^{٢٢٨} وتلك لم يتصور، وأيضاً فالأقرب إلى الإنسان هوّيته وقد كثر الخلاف فيه،^{٢٢٩} فما بال الأبعد.^{٢٣٠} وأجيب عن الأول^{٢٣١} بأنها متصورة بعوارضها وهو كافٍ وعن^{٢٣٢} الثاني بأنّه^{٢٣٣} يوجب صعوبته وهو ممكن.^{٢٣٤}

الثاني: إنه كاف في معرفة الله تعالى بلا معلّم لما مرّ، ولا شكّ أنه لو كان معلّمًا يرشد إلى المبادي ويحلّ الشبه كان أوفق.^{٢٣٥}

٢١١ ب: والعقليّة.

٢١٢ ل: فيما لا يتوقّف؛ ب: فما توافق.

٢١٣ ب - و.

٢١٤ ل: فالنقل.

٢١٥ ل: فيما.

٢١٦ ب - وفيه مباحث.

٢١٧ ب: فله.

٢١٨ س ل: سبب.

٢١٩ س ب: أنكروا.

٢٢٠ ب: إن.

٢٢١ ب: وإن كان نظر بالتسلسل.

٢٢٢ س: فلواحدة.

٢٢٣ س ل: لا ينتج.

٢٢٤ ب س: وجواب.

٢٢٥ ب س - عن.

٢٢٦ ب س - عن.

٢٢٧ س: يعقل.

٢٢٨ ب س: التصور.

٢٢٩ ب - فيه؛ ل: وقد كثرت الاختلافات بها.

٢٣٠ ل: فما ظنك بالأبعد.

٢٣١ ب س: عنه.

٢٣٢ ب س - عن.

٢٣٣ ب س: أنّه.

٢٣٤ ل: مسلم.

٢٣٥ ل: أوقف.

الثالث: الأشبه إنه لا بدّ بعد استحضار المقدمتين من ملاحظة الترتيب والهيئة العارضتين^{٢٣٦} لهما، وإلا لما تفاوت إنتاج الأشكال في الجلاء.

الرابع: إنّ النظر [٦١-ظ] يُعدّ الذهن والنتيجة تفيض عليه عقبيه عادةً عند شيخ أهل السنة^{٢٣٧} ووجوباً عند الحكماء^{٢٣٨} وعند المعتزلة^{٢٣٩} يولدها. والتوليد^{٢٤٠} أن يوجب وجود الشيء وجود شيء^{٢٤١} آخر، كحركة اليد والمفتاح، ويظهر فساده باستناد^{٢٤٢} جميع الممكنات إلى الله تعالى ابتداءً.

الخامس: إنّ النظر الفاسد لا يستلزم الجهل، وقيل يستلزمه، والحق أنّ الفساد إن كان مقصوراً على المادّة استلزمه، وإلا فلا.

السادس: ^{٢٤٣} إنّ النظر في معرفة الله تعالى واجب^{٢٤٤} لقوله تعالى: ﴿قُلْ انظروا﴾^{٢٤٥}. واستدل^{٢٤٦} بأنّ المعرفة واجبة ولا تحصل إلاّ بالنظر، فيجب.

وردّ بأنّ مبناه على ثبوت حكم العقل وامتناع العرفان بغيره والتكليف بالمحال والكل ممنوع. قيل: لو لم يجب عقلاً لأفحم الأنبياء.

وأجيب لو وجب لأفحم^{٢٤٧} أيضاً لكونه نظرياً، ثمّ إنّ^{٢٤٨} الوجود لا يتوقف على العلم به^{٢٤٩} وإلا لزم الدور بل على إمكان العلم به وهو متحقق^{٢٥٠} وقوله تعالى ﴿وما كنّا معذبين﴾^{٢٥١} فنفي^{٢٥٢} الوجود [٧١و] قبل الشرع بنفي^{٢٥٣} لازمه والله أعلم.^{٢٥٤}

- ٢٣٦ س: ل: العارضين.
 ٢٣٧ أراد المؤلف أبا الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق الأشعري مؤسس مذهب الأشاعرة، وُلد بالبصرة وسكن بغداد، كان معتزلياً بدايةً، وتركها وانتسب إلى أهل السنة والجماعة، ثم رد على المعتزلة، والشيعية وغيرهما. توفي سنة ١٩٣٢/٥٣٢٦م. انظر: تاريخ بغداد، تأليف أبي بكر أحمد بن علي بن ثابت المعروف بخطيب البغدادي، دار الفكر، القاهرة، ١٩٣١/١٣٤٩، ٤٣٤٧/١١ ووفيات الأعيان وأنباء الزمان، تأليف أحمد بن محمد بن خلكان، دار صادر، بيروت ١٩٧٨ لابن خلكان، ٢٨٤/٣-٢٨٦؛ والجواهر المضية في طبقات الحنفية، تأليف أبي محمد عبد القادر بن محمد بن نصر الله الحنفي المعروف بأبي الوفاء القرشي، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلوطي، دار هجر، القاهرة ١٩٩٣/١٤١٣، ٣٠٥-٣٠٢/٢.
- ٢٣٨ ب س- وجوباً عند الحكماء.
 ٢٣٩ هم أصحاب واصل بن عطاء، ويسمون بالمعتزلة لاعتزال واصل عن مجلس حسن البصري رحمه الله عنه. ويسمون أهل العدل والتوحيد أيضاً لأنهما من أصولهم، ويلقبون بالقولوية لفهمهم القول. انظر: الفرق بين الفرق، تأليف أبي منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٥/١٤٠٥، ٧٨-٨١؛ والسل والنحل، تأليف محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني،
- ٢٤٠ تحقيق محمد سيد الكيلاني، دار المعرفة، بيروت د. ت، ٤٦-٤٣/١.
 ٢٤١ ل: والتولد.
 ٢٤١ ب - وجود شيء؛ س: وجوداً.
 ٢٤٢ ل: باستناد.
 ٢٤٣ ب س - إنّ النظر الفاسد لا يستلزم الجهل وقيل يستلزمه والحق أنّ الفساد إن كان مقصور على المادّة استلزمه، وإلا فلا السادس.
 ٢٤٤ ل + أمّا عندنا فيالسع وأما عند المعتزلة فيالعقل احتجوا عليه.
 ٢٤٥ سورة يونس؛ ١٠/١٠١. ل + وشبيهه.
 ٢٤٦ ل- واستدل.
 ٢٤٧ ل: لافحموا.
 ٢٤٨ س- إنّ.
 ٢٤٩ ب- به.
 ٢٥٠ ل- ثمّ الوجود لا يتوقف على العلم به ولا لزم الدور بل على إمكان العلم به وهو متحقق.
 ٢٥١ سورة الإسراء، ١٧/٥١.
 ٢٥٢ ب س: ينف.
 ٢٥٣ س: لنفي.
 ٢٥٤ ب س - والله أعلم.

الكتاب الأوّل في الممكنات

وفيه ثلثة أبواب:

الباب الأوّل في الأمور الكليّة

وفيه فصول:

[الفصل الأوّل في تقسيم المعلومات

المعلوم إمّا موجود أو معدوم. والأوّل إمّا أن يقبل العدم وهو الممكن، أو لا وهو الواجب. والممكن إمّا أن يحلّ في موضع^{٢٥٥} أي محلّ يقوم ما حلّ فيه وهو العرض، أو لا وهو الجوهر.

والمتكلمون قسّموا الموجود إلى ما لا أوّل لوجوده وهو القديم، وإلى ما له أوّل وهو المحدث، والمحدث إلى متحيّز منقسم وهو الجسم، وغير منقسم^{٢٥٦} وهو الجوهر الفرد، وحال في المتحيّز وهو العرض، ولا متحيّز، أو^{٢٥٧} لا حال [٧١ظ] في المتحيّز. ^{٢٥٨} واستحالوه لأنّه لو وجد لشاركه الباري تعالى^{٢٥٩} فيه، وخالفه في غيره فيتركّب. وردّ بأنّ الشركة في الخارج لاسيّما في السلب لا يوجب التركيب.

الفصل الثاني في الوجود والعدم

وفيه مسائل:

الأولى: تصوّر^{٢٦٠} الوجود بديهيّ، لأنّه جزء من^{٢٦١} وجودي وتصوره ضروري.^{٢٦٢}

الثانية: إنّ مشترك بين الموجودات لبقاء العلم به عند تبدل الخصوصيات، فلا يكون نفس الماهية ولا جزئها لأنّ الماهية من حيث هي لا تأتي العدم ومع الوجود تأباه، ولأنّ^{٢٦٣} نعلها ونشكّ في وجودها.

٢٥٥ س ل: موضوع.

٢٥٦ ب س: وغيره.

٢٥٧ س: و.

٢٥٨ ل: فيه.

٢٥٩ ل- تعالى.

٢٦٠ ل: أن يتصور.

٢٦١ ل- من.

٢٦٢ ب س: ضرورة.

٢٦٣ س- لانا.

قيل: لو زاد لقام بالمعدوم.

قلنا: لا، بل بالماهية من حيث هي هي.

الثالثة: [٨١و] الثبوت. هو الوجود^{٢٦٤} فالمعدوم غير ثابت عندنا وعند أبي الهزبل^{٢٦٥} وأبي الحسين البصري^{٢٦٦}، وعند باقي المعتزلة ثبوت الشيء حقيقته القابلة للوجود والعدم، والممتنع^{٢٦٧} نفيه اتفاقاً. لنا أن الحقائق الثابتة تشترك^{٢٦٨} في الثبوت وتتخالف^{٢٦٩} بحقائقها، فثبوتها^{٢٧٠} غير ماهيتها وهو الوجود.

قيل: المعدوم متميز لكونه متصوراً ومقدوراً ومراداً بعضه دون بعض، وكل متميز ثابت، إذ لا يتميز ما لم يتحقق حقيقته، وأيضاً الامتناع نفي والإمكان ثبوت، فالموصوف به ثابت، والأول متفوض بتصور وجوده قبل أن يوجد والممتنع والمركبات والتركيب، والثاني [٨١ظ] مبني على أن الإمكان ثبوتي ويأتي فساد.

الرابعة: إنه لا واسطة بين الوجود والعدم.

وأثبت القاضي^{٢٧١} وإمام الحرمين^{٢٧٢} وأبو هاشم^{٢٧٣} واسطة سمّوها حالاً.

لنا أن المتصور إما له تحقق ما وهو الوجود، أو لا وهو العدم، فإن غيروا التفسير^{٢٧٤} فالبحث لفظي.

احتجوا بأن الوجود مشترك زائد على الماهية ليس بموجود وإلا لساوى وجوده وجود غيره فيزيد وجوده^{٢٧٥} ويتسلسل، ولا معدوم وإلا لآتصف الشيء بنقيضه، وأيضاً السواد يشارك البياض في اللونية ويخالفه في السوادية فتغايراً، فإما أن يوجد فيقوم العرض بالعرض، أو يعدما^{٢٧٦} فيتركب [٩١و] الموجود عن المعدوم.

٢٦٤ ل: الموجود.

٢٦٥ هو أبو الهزبل محمد بن الهزبل العلاف العبدي من شيوخ المعتزلة أخذ الاعتزال عن عثمان الطويل وانفرد في بعض الآراء. توفي سنة ٢٣٥هـ/٨٤٩م. انظر: الفرق بين الفرق للبغدادي، ٨٥-٩٢؛ واللسان والنحل للشهرستاني، ٤٩-٥٣؛ وطبقات المعتزلة، تأليف أحمد بن يحيى المرتضى، بتحقيق سوسنة ديقالذ فلز، مطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٣٨٠/١٩٦١، ٤٤-٤٩.

٢٦٦ هو أبو الحسين محمد بن علي البصري، صاحب المعتمد في أصول الفقه، أخذ من القاضي عبد الجبار ودرس ببغداد وكان جدلياً، وله كتب كثيرة منها تصفح الأدلة. توفي سنة ٤٣٦هـ/١٠٤٤م. انظر: طبقات المعتزلة لابن المرتضى، ١١٨-١١٩.

٢٦٧ ل: فالممتنع.

٢٦٨ س: ل: يشترك.

٢٦٩ ب: وتتخالف.

٢٧٠ ل: وثبوتها.

٢٧١ هو القاضي أبو بكر محمد بن الطيب الباقلائي أحد كبار علماء الأشعرية والكلام، له تصانيف عديدة في العلوم الإسلامية، توفي

في بغداد سنة ١٠١٣هـ/١٠٣٠م. انظر: تاريخ بغداد للخليفة البغدادي، ٣٨٥-٣٧٩/٥ ووفيات الأعيان لابن خلكان، ٤/٢٦٩؛ وطبقات الشافعية الكبرى، تأليف تاج الدين عبد الوهاب بم علي السبكي، دار المعرفة، بيروت د. ت، ٣٥٢/٣.

٢٧٢ ل + ان لا. وإمام الحرمين هو أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، من أبرز متكلمي أهل السنة وأول مدرس مدرسة النظامية في نيسابور، ومن كتبه الإرشاد، والشامل في الكلام، والبرهان في أصول الفقه، وشفاء الغليل في رد اليهود والنصارى. توفي سنة ٤٧٨هـ/١٠٨٥م. انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان، ٢٤١/٢-٣٤٢؛ وطبقات الشافعية للسبكي، ١٦٥/٥-٢٢٢.

٢٧٣ هو وابنه أبو هاشم عبد السلام بن محمد الجبائي (ت. ٣٢١هـ/٩٩٦م) من معتزلة البصرة. سجن ترجمته مع أبيه أبو علي الجبائي.

٢٧٤ ل: اعتبر والا تفسيراً.

٢٧٥ ب- وجوده.

٢٧٦ ل: بعدم.

وردّ الأوّل بأنّ وجوده ذاته وتميّزه ٢٧٧ عن الوجود ٢٧٨ سلب ٢٧٩ فلا ٢٨٠ تسلسل. والثاني بتجويز ٢٨١ القيام.

الفصل الثالث في الوجوب والإمكان والقدم ٢٨٢ والحدوث

وفيه مسائل:

الأولى: إنّ تلك الأمور اعتبارات عقلية لا توجد في الأعيان.

أما الأوّلان فلائهما لو وجدا لزيد وجودهما ويكون نسبته ٢٨٢ إلى ذات الوجوب بالوجوب والإمكان بالإمكان، ٢٨٤ وإلا لكان الواجب ممكناً وبالعكس، فيلزم التسلسل.

قول: يناقضان الامتناع فيكونان ثابتين. ٢٨٥

قلنا: ٢٨٦ ذلك يقتضى عدمية أحدهما ٢٨٧ فينتقض الدليل.

وأما الآخران فلائهما ٢٨٨ [٩١ ظ] لو وجدا لقدم القدم وحدث الحدوث ويتسلسل.

الثانية: في أحكام الوجوب بالذات:

الأوّل: إنّ ينافي الوجوب بالغير، وإلا يرتفع الواجب وجوده إذا ارتفع الغير.

الثاني: إنّ ينافي التركيب لأنّه يحوج ٢٨٩ إلى جزئه وهو غيره.

الثالث: إنّ بتقدير ثبوته لا يزيد إذ لو خرج عن الذات لاحتاج إليه فيكون ممكناً.

قول: نسبة الوجوب ٢٩٠ إلى الوجود ٢٩١ فيتأخّر فيخرج.

قلنا: ٢٩٢ هذا ينافي الغرض.

الرابع: إنّ لا يشترك بين إنسين وبيانه في التوحيد.

الخامس: اتصف الواجب بصفات فالوجوب الذاتي للذات وحدها والصفات واجبة بها. ٢٩٣

٢٨٦ ب: قلت.
٢٨٧ س: إحداهما.
٢٨٨ ل- فلائهما.
٢٨٩ ب س: يحوجه.
٢٩٠ ب: نسبه؛ قبل نسبه.
٢٩١ س: وجود.
٢٩٢ ب: قلت.
٢٩٣ ل + الخامس اتصف الواجب بصفات فالوجوب الذاتي للذات وحدها والصفات واجبة بها.

٢٧٧ ل: وتميّزه.
٢٧٨ ب: الموجود.
٢٧٩ ب س: سلب.
٢٨٠ ل: ولا.
٢٨١ ل: بتجويز.
٢٨٢ ب: والقدم.
٢٨٣ س ل: نسبة.
٢٨٤ ل: الوجوب والإمكان به.
٢٨٥ ب: ثبوتين.

الثالثة: في أحكام الإمكان:

الأول: إنه يجوز^{٢٩٤} إلى السبب، لأن الممكن لما استوى إليه الوجود والعدم امتنع وجوده إلا^{٢٩٥} لمرجح، والعلم [٠٢ و] به ضروريّ مركز في فطرة^{٢٩٦} الصبيان، بل في طباع البهائم، والفرق^{٢٩٧} بينه وبين غيره الألف^{٢٩٨}.

قيل: لو افتقر الممكن إلى المؤثر فمؤثرته إما^{٢٩٩} عديمي^{٣٠٠} وهو باطل لأنه نقيض اللامؤثرية المقول على المعدوم، أو ثبوتيّ إما في الخارج فيكون نفس المؤثر، أو الأثر وذلك باطل لأنه نسبة بينهما وأمكن تصوّرهما^{٣٠١} دونها،^{٣٠٢} أو أمراً ثالثاً فيكون عرضاً لأنها نسبة بينهما فيكون ممكناً،^{٣٠٣} ويفتقر إلى مؤثر آخر ويكون^{٣٠٤} له مؤثرية أخرى^{٣٠٥} ويتسلسل، وأيضاً التأثير حال وجود الأثر إيجاد الموجود، وحال عدمه معدوم لأنه الأثر أو نسبة بينه وبين المؤثر، وأيضاً التأثير إن كان في الماهية فمتى لم يكن [٢.٥ ظ] الماهية^{٣٠٦} فلا^{٣٠٧} ماهية، وإن كان في الوجود أو اتصافها^{٣٠٨} به فكذلك وهو محال، وأيضاً لو افتقر الوجود لاحتاج إليه العدم أيضاً.

وأجيب عن الثلاثة^{٣٠٩} الأول: بأنها تقسيمات تدفع^{٣١٠} ما علم وجوده ضرورة، كوجودي في هذه الساعة وحدوث هذا الصوت، وعن الرابع بأنّ العدم نفي محض فلا يوصف بالرححان.

وللفرار من هذا الإشكال، قيل: المحوّج الحدوث. وهو باطل. لأنه صفة الوجود^{٣١١} المتأخّر عن التأثير المتأخّر^{٣١٢} وعن^{٣١٣} الحاجة المتأخّرة عن المحوج.

الثاني: الممكن لا يكون أحد الطرفين أولى به لذاته، لأنه حينئذ إن أمكن طريان الآخر، فأما السبب فالأولوية يفتقر إلى عدمه أولاً وهو باطل، أو لا يمكن فيكون^{٣١٤} واجباً.

[٢ و١] الثالث: الممكن ما لم يتعيّن وجوده من مؤثره لم يوجد وهو الوجوب السابق، فإذا وجد فحال وجوده لا يمكن عدمه وهو الوجوب اللاحق، فالوجوبان إنما عرضاً للممكن لا من ذاته.

الرابع: الممكن يحتاج إلى المؤثر حالة البقاء إذ المحوّج الإمكان وهو باقٍ.

- | | |
|------------------------------------|-------------------------------|
| ٢٩٤ س: يجوز. | ٣٠٥ ل - أخرى. |
| ٢٩٥ س: لا. | ٣٠٦ ل: ماهية. |
| ٢٩٦ ل: فطرة. | ٣٠٧ س: لا. |
| ٢٩٧ ل: العرف. | ٣٠٨ ل: اتصافها. |
| ٢٩٨ ب س: غيره للألف؛ ل: غير الألف. | ٣٠٩ س: الثلث. |
| ٢٩٩ ل+ في. | ٣١٠ ب: يدفع. |
| ٣٠٠ ب: عديمة. | ٣١١ ل: الموجود. |
| ٣٠١ ل: لانا تصوّرهما. | ٣١٢ ب ل: عن التأخير المتأخّر. |
| ٣٠٢ س ل: دونها. | ٣١٣ ب س: عن. |
| ٣٠٣ ب: فتكون ممكناً؛ ل: ويكون. | ٣١٤ ب + الأولى. |
| ٣٠٤ ب: تكون. | |

قيل: تأثيره إمّا في وجوده وهو محال، أو في متجدّد والكلام في غيره.

قلنا: ٣١٥ لا نعني بالتأثير تحصيلاً، بل بقاءه لبقائه.

الرابعة: في القدم أنه ينافي تأثير المختار في الموصوف به، لأنّ القصد إلى إيجاد الموجود محال.

والحكماء إنّما جوّزوا إسناد العالم مع اعتقاد قدمه إلى الصانع لاعتقادهم أنه موجب بالذات. ٣١٦

واتفق المتكلّمون على أنّ ٣١٧ لا قديم سوى ذات الله تعالى [١٢ ظ] وصفاته.

و السنيون ٣١٨ قالوا يقدم الصفات. والمعتزلة وإن أنكروا ذلك ٣١٩ قالوا به في المعنى، لأنّهم أثبتوا في الأزل أحوالاً خمسة: الموجودية والحياتية ٣٢٠ والعالمية والقادرية ٣٢١ والخامسة وهي حالة ٣٢٢ أثبتها أبو هاشم علة للأربع مميّزة للذات. ٣٢٣

الخامسة: في الحدوث وهو كون الوجود مسبوqاً بالعدم وقد يعبر عنه بالحاجة إلى الغير ويسمى حدوثاً ذاتياً. ٣٢٤

قال الحكماء: الحدوث يسبقه مادّة ومدّة. ٣٢٥

أما الأوّل فلأنّ إمكان المحدث موجود قبله فيكون محلّه كذلك وهو المادّة.

وردّ بأنّ الإمكان عديمي.

وأما الثاني فلأنّ عدمه قبله وليست القبليّة ٣٢٦ عدميّة لأنّه كالعدم بعد، وليس ٣٢٧ قبل كبعده، فتكون موجودة قائمة بموجود وهو الزمان.

وأجيب بأنه يلزم منه أن يكون تقدّم ٣٢٨ الباري تعالى ٣٢٩ [و٢٢] على هذا الحادث بالزمان فيكون زمانياً، وهو محال.

٣١٥ ل + واجيب بأنّ؛ ب + وأجيب.

٣١٦ ب س: إسناد التقديم الى الموجب.

٣١٧ ل - أنّ.

٣١٨ أراد المؤلف متكليمي أهل السنة و الجماعة.

٣١٩ ب س - ذلك.

٣٢٠ ب ل: الحيّة.

٣٢١ ل + والألوهيّة.

٣٢٢ ب س - وهي حالة.

٣٢٣ س: الذات.

٣٢٤ بس - وهو كون الوجود مسبوqاً بالعدم وقد يعبر عنه بالحاجة الى الغير ويسمى حدوثاً ذاتياً.

٣٢٥ س ل: مادّة مدّة.

٣٢٦ ل: قبله.

٣٢٧ س: وليست.

٣٢٨ ل: تقديم.

٣٢٩ ل - تعالى.

الفصل الرابع في الوحدة والكثرة

وفيه مسائل:

الأولى: التعین ٣٣٠ أن لكل شئ حقيقة هو بها هو، وهي مغايرة لما عددها لازمة كانت أو مفارقة وهي الماهية. ثم إذا تعدد أفرادها لزم اختلافها ٣٣١ بوجه ما وهو التعین، ٣٣٢ وهو أمر ثبوتی لأنه جزء المتعین الثابت.

قال المتكلمون: أنه عدمي وإلا لتشاركت التعينات ٣٣٣ في الماهية وتمايزت بالتعین ٣٣٤ فيتسلسل ٣٣٥ ولتوقف ضمه إلى الماهية بوجودها ٣٣٦ ووجودها بضمه ٣٣٧ فيدور، ولكن لكل منهما وجود لامتناع قيام الواحد بمحلين فيكون الموجود الواحد موجودين. ٣٣٨

الثانية: [٢٢] في الوحدة، وهي كون الشئ بحيث لا ينقسم إلى أمور متشاركة ٣٣٩ في الماهية وهي لو كانت عدمية لكانت عدم الكثرة ٣٤٠ عن ٣٤١ الوحدات المعدومة بوجوده. ٣٤٢ والواحد إن لم يحمل على كثيرين فهو الواحد بالشخص وإلا لاختلفت ٣٤٣ جهة الوحدة والكثرة. فتلك الجهة إن كانت مقومة فهو الواحد بالنوع أو الفصل أو الجنس أو خارجه عنه ٣٤٤ وهو الواحد بالفرض.

الثالثة: في أقسام الكثرة، المتغايران إن اتحدوا بالنوع فمثلان، وإلا فمختلفان متقابلان إن امتنع اجتماعهما. فإن كانا وجوديين وتعقل كل واحد بالقياس إلى الآخر ٣٤٥ فمتضايقان، وإلا [٣٢٢ و] فمتضادان. وإن كان أحدهما وجودياً والآخر عدمياً وكان من شأن الموضوع أو نوعه أو جنسه قبول تلك الصفات ٣٤٦ فعدم وملكية، وإلا فيإيجاب وسلب. المثلان لا يجتمعان، وإلا لاتحدوا ٣٤٧ في جميع الذاتيات والعوارض فيكون هو هو، لا مثلين.

الفصل الخامس في العلل ٣٤٨ والمعلول

وفيه مسائل:

الأولى: في أقسام العلل. وهي أربعة: صورية وهي الجزء الذي به الشئ بالفعل، ومادية وهي الجزء الذي به الشئ بالقوة، وفاعلية وهي الموجدة، ٣٤٩ وغائية وهي التي لأجلها يوجد. والأولان ٣٥٠ للماهية والأخيران ٣٥١ للوجود.

٣٤١	ل - عن.	٣٣٠	ل: التعین.
٣٤٢	ل: موجودة.	٣٣١	ب: اختلاف.
٣٤٣	ب س: لاختلف؛ ل: اختلفت.	٣٣٢	ل: التعین.
٣٤٤	ل - عنه.	٣٣٣	ل: لتشارك المعينات.
٣٤٥	ب: آخر.	٣٣٤	ل: التعین.
٣٤٦	ب ل: الصفة.	٣٣٥	ب: فتسلسل.
٣٤٧	ل: اتحدوا.	٣٣٦	ل: على وجودها.
٣٤٨	ب: العلة.	٣٣٧	ل: على ضمه.
٣٤٩	ب: الموجد.	٣٣٨	ل: فيكون وجود الواحد وجودين.
٣٥٠	س: والأوليان.	٣٣٩	س: متشارك؛ ل: مشاركة.
٣٥١	ب: والأخريان.	٣٤٠	ل + ويكون الكثرة المركبة عدم؛ ب + ويكون الكثرة المركبة.

الثانية: [٣٢ظ] أنّ البسيط يكون علةً لأمرين، كالجسميّة الموجبة للتحيز وقبول الأعراض. ومنعه بعض الحكماء إلا إذا تعددت الآلة والمادة، لأن مصدرية هذا غير مصدرية ذلك، فإن دخلاً^{٣٥٢} أو أحدهما في حقيقته كان مركباً، وإلا كانا معلولين فيلزم التسلسل.

وردّ بأن المصدرية عدمية وبيانه من بعد، والإلزام باق حيث تعددت.

الثالثة: لا يجتمعان^{٣٥٣} علّتان على معلول واحد بالشخص، وإلا لاستغنى بكل واحد عن كل واحد.

الرابعة: المتماثلان يجوز تعليلهما بمختلفين كالتضاد.

الخامسة: يجوز أن يتوقف التأثير على^{٣٥٤} شرط، كالنار فإنها تحرق [٤٢و] بشرط ييوسة.

السادسة: الفرق بين جزء المؤثر وشرطه. الجزء ما يتوقف عليه ذات المؤثر والشرط ما يتوقف تأثيراً لا...ذا.^{٣٥٥}

السابعة: قال الحكماء: الشيء الواحد لا يكون فاعلاً وقابلاً معاً، لأنّ القابل من حيث هو قابل لا يستلزمه، ولأنّ القبول غير الفعل فلا يكون مصدر أحدهما مصدر الآخر، قلنا عدم استلزام الشيء باعتبار لا ينافي استلزامه باعتبار آخر، ولهذا قيل نسبة القابل إلى المقبول بالإمكان العام.^{٣٥٦}

الباب الثاني في الأعراض

وفيه فصول:

الفصل ٣٥٧ الأول في الأحكام الكلية

وفيه مسائل:

الأولى: إنه يتمتع عليها الانتقال لأنه الحصول^{٣٥٨} في حيز بعد أن كان في حيز آخر، فلا يعقل إلا في المتحيز،^{٣٥٩} واستدل^{٣٦٠} بأن العرض من حيث هو هو، إن لم يقتض^{٣٦١} محلاً فلا يحلّ أصلاً، وإن اقتضى فيما أن يقتضى مبهماً وهو محال، لأن مقتضى الموجود موجوداً والمبهم ليس بموجود، أو معيّناً فلا ينتقل.

٣٥٢ ب: حصلا.

٣٥٣ ب س: يجمع.

٣٥٤ ب - على.

٣٥٥ كلمة لم تقرأ في الأصل.

٣٥٦ ب س - السادسة الفرق بين جزء المؤثر وشرطه ... ولهذا قيل

نسبة القابل إلى المقبول بالإمكان العام.

٣٥٧ س ل - الفصل.

٣٥٨ ل: حصول.

٣٥٩ ل: فلا يتقل إلا في متحيز.

٣٦٠ ب ل: يستدل.

٣٦١ ل: تقتض.

وأجيب بأنه لم لا يجوز أن يقتضي لعارض أو لذاته مبهماً كالجسم المعين، أو معيناً بالنوع لا بالشخص؟

الثانية: اتفق المتكلمون [٤٢ ظ] على امتناع قيام العرض بالعرض لأنه لا بد من الجوهر^{٣٦٢} فيكون تحيّر الكل تبعاً لمحلّه.^{٣٦٣}

والجواب أنه مسلم،^{٣٦٤} نعم لم^{٣٦٥} لا يجوز أن يكون حلول أحدهما في الجوهر تبعاً لحلول الآخر كالسوادية واللون، وهو مراد الحكماء؟

الثالثة: إنه يمكن بقاء العرض لأنه ممكن في الزمان الأوّل فكذلك^{٣٦٦} في الثاني وإلا لانقلب الممكن ممتنعاً، والشيخ الأشعري^{٣٦٧} استحاله لأن البقاء عرض فلا يقوم بالعرض، ولأنه لو بقي امتنع عدمه، لأنه لو وجب عدمه ينقلب الممكن^{٣٦٨} ممتنعاً، ولو أمكن فسببه إما طريان الضد وليس دفعه أولى من دفعه فيدور، أو^{٣٦٩} الفاعل ولا بد له من أثر فيكون موجوداً^{٣٧٠} لا معدوماً، [٥٢ و] أو زوال شرطه فشرطه الجوهر فيعود الكلام إليه.

ورد الأوّل بأن البقاء غير زائد، وإن سلم فالقيام جائز، والثاني بأنه لم^{٣٧١} لا يجوز أن^{٣٧٢} يجب بعد أزمنة؟ والمحال مشترك أو ينتفي بانتفاء الشرط وهو عرض لا ينفي.

الرابعة: لا يقوم العرض الواحد بمحلّين، وإلا لأمكن^{٣٧٣} حلول الجسم الواحد في مكانين.

وقال أبو هاشم: التاليف يحلّ في^{٣٧٤} محلّين لا يزيد ولا أنقص.

وقال بعض الحكماء الإضافة تقوم بالمضافين كالجوار^{٣٧٥} والقرب.

الفصل الثاني في تقسيم الأعراض

وفيه مستلتان:

الأولى: إن^{٣٧٦} العرض إما أن يقتضي القسمة وهو الكميّ، متصل^{٣٧٧} إن انقسم إلى أجزاء تشترك في حدّ، قارّ الذات [٥٢ ظ] إن أمكن اجتماع ما فرض جزءاً لها وهو المقدار،^{٣٧٨} وخط^{٣٧٩} إن انقسم

٣٧١ ل - لم.
٣٧٢ ل: أنه.
٣٧٣ ب: أمكن.
٣٧٤ ل - في.
٣٧٥ ب: كالجوار.
٣٧٦ ب - أن.
٣٧٧ ل: المتصل.
٣٧٨ س - المقدار.
٣٧٩ ب: وخط.

٣٦٢ س ل: الجواهر.
٣٦٣ ل: لتحيزه.
٣٦٤ س - مسلم.
٣٦٥ ل - لم.
٣٦٦ ل: وكذلك.
٣٦٧ ل - الأشعري.
٣٦٨ ل: انقلب الممكن.
٣٦٩ ل - أو.
٣٧٠ ل: موجود.

في جهة واحدة، وسطح إن انقسم في جهتين، وجسم تعليمي إن انقسم في الجهات^{٣٨٠} الثلاث، وزمان إن لم يجتمع، ومنفصل إن لم يشترك^{٣٨١} وهو العدد^{٣٨٢}.

والنسبة^{٣٨٣} وهي سبعة: "الأين" وهو الحصول في المكان، و"المتى"^{٣٨٤} في الزمان أو في^{٣٨٥} طرفه، و"المضاف" النسبة المتكررة، و"الملك" إحاطة الشيء بغيره بحيث يتحرك المحيط^{٣٨٦} بحر كنه، "وأن يفعل التأثير" و"أن يفعل التأثير"، و"الوضع" الهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض أو الأمور^{٣٨٧} الخارجة، أو لا وهو "الكيف".

الثانية في بيان ما وجد منها: المتكلمون أنكروا وجود [٦٢] و] الكَمِّ والنسب. فقالوا: المقدار هو الجسم أو جزؤه، وأجابوا عن احتجاج الحكماء بأن الأجسام متساوية في الجسمية ومتخالفة في المقادير، وأن الشمعة يختلف مقدارها بالكرية والتكعب دون جسميتها،^{٣٨٨} لأن^{٣٨٩} المقادير أيضاً متساوية في حقيقة المقدار ومختلفة بالصغر والكبير فيتسلسل.^{٣٩٠} والتبديل^{٣٩١} في الشكل وهو غير المقدار.

وقالوا: الزمان^{٣٩٢} أمر ذهني، إذ الامتداد لا يعقل إلا عند حصول جزأين ولا يحصلان في الخارج دفعة، إلا أننا لما شاهدنا حركتين واجتماع^{٣٩٣} صورتها حسينا^{٣٩٤} امتداداً.

ورد^{٣٩٥} دليلهم بأن القليلة^{٣٩٦} والبعدية صفتا العدميين فلا يوجدان.^{٣٩٧} وأن العدميين [٦٢ظ] بالاضافة إلى الوجود متقابلان، والإثنينية إن قامت بهما انقسمت، وإن قامت بكل واحد فالواحد اثنان.

وأما النسب لو كانت موجودة لوجد^{٣٩٨} حصولها في محالها ويتسلسل. واحتجوا بأنها تكون ولا فرض ولا اعتبار، وليست بعميات^{٣٩٩} لأنها تحصل بعد أن لم تكن، وليست ذات الجسم لأنها مقولة بالقياس إلى غير^{٤٠٠} وهو ليس كذلك.

- | | |
|-----|-------------------------------|
| ٣٨٠ | ل - الجهات. |
| ٣٨١ | ل: تشارك. |
| ٣٨٢ | ل - وهو العدد. |
| ٣٨٣ | ب: أو النسبة؛ ل: والنسبة. |
| ٣٨٤ | س + الحصول. |
| ٣٨٥ | ل - في. |
| ٣٨٦ | ل: المحيط. |
| ٣٨٧ | ل - الأمور. |
| ٣٨٨ | ل: جسمها. |
| ٣٨٩ | ب: بأن؛ ل: وأن. |
| ٣٩٠ | س - فيسلسل. |
| ٣٩١ | ل: والتبديل. |
| ٣٩٢ | ب: والزمان. |
| ٣٩٣ | ب س ل: اجتمع. |
| ٣٩٤ | س: حسينا. |
| ٣٩٥ | س: وردوا. |
| ٣٩٦ | س: بأنه القليلة؛ ل: بالقليلة. |
| ٣٩٧ | س: يوجيان. |
| ٣٩٨ | ب: لوجود. |
| ٣٩٩ | ل: بعميات. |
| ٤٠٠ | س + تلك. |

وردَ بأنه يقتضي كون^{٤٠١} المُضي والفتاء^{٤٠٢} عرضين موجودين، إلا أنهم قالو بالكون وهو الحصول في الحيز.^{٤٠٣} فالحصول في مكان بعد أن كان في آخر حركة وفي^{٤٠٤} مكان واحد أكثر من زمانين سكون، وحصول جوهرين بحيث لا يمكن [٧٢و] أن^{٤٠٥} يتخللهما ثالث اجتماع وبعبسه افتراق.^{٤٠٦}

الفصل الثالث في أقسام الكيف

وهو أربعة:

الأول: المحسوسات. فمنها المبصرات وهي الألوان والأضواء. والضوء شرط وجود اللون عند الحكيم^{٤٠٧} ورؤيته عند الإمام.^{٤٠٨}

وقيل: الظلمة وجودية. ومنع بأن القريب من النار يرى الهواء المتوسط بينه وبين من بعد منها مظلماً، والبعيد يراه مضياً، فلو كانت ثبوتية لما اختلف الحال وهو منقوض^{٤٠٩} بالضوء.

ومنها المسموعات وهي الأصوات والحروف. ومنها المشمومات وهي الروائح.^{٤١٠}

ومنها المذوقات وهي الحرافة والمرارة والملاحة^{٤١١} والحلاوة والحموضة [٧٢ظ] والدسومة^{٤١٢} والعفونة والقبض والقاهة.

ومنها الملموسات وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والثقل والخفة والصلابة واللين والملاسة والخشونة.

قيل: الرطوبة عدم.

٤٠١ س: كون يقتضي.

٤٠٢ ل: الفضا.

٤٠٣ ل: الخير.

٤٠٤ ل: في.

٤٠٥ ل: يمكن أن لا.

٤٠٦ ب: ثالث افتراق وبعبسه اجتماع.

٤٠٧ ل: الحكماء. والحكيم هو أبو علي حسين بن عبد الله بن سينا،

الفيلسوف الملقب بالشيخ الرئيس وصاحب التصنيفات في

المنطق والطبيعات والإلهيات والطب، عاش في بخارى ومن

تصانيفه كتاب الشفاء وكتاب النجات والقانون في الطب

وغيرهم، توفي سنة ١٠٣٧/٥٤٢٨. انظر: عيون الأنباء في

طبقات الأطباء، تأليف موفق الدين بن أبي أصيبعة، تحقيق نزار

رضي، دار نكتة الحياة، بيروت ١٩٦٥، ٤٣٧-٤٥٩ ووفيات

الأعيان لابن خلكان، ١٥٧/٢-١٦٢.

٤٠٨ أراد المؤلف الإمام أبا عبد الله فخر الدين محمد بن عمر بن

الحسين الرازي المعروف بابن الخطيب أو ابن خطيب الري،

إمام المتأخرين في الكلام والأصول والتفسير، ومن تصانيفه

محصل الأفكار والمطالب العالية ومفاتيح الغيب وغير ذلك.

توفي سنة ١٢٠٩/٥٦٠٦. انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان،

٢١٩/٤؛ والوافي بالوفيات، تأليف صلاح الدين خليل بن أبيك

الصفدي، فرائد شتى، فيزيادن ١٤٠٨/١٩٨٨، ٤١٩٨٨-٢٤٨/٢٥٦-

وطبقات الشافعية للسبكي، ٨/٨٦-٩١؛ ولسان الميراث، تأليف

أبي الفضل شهاب الدين أحمد بن علي المعروف بابن حجر

العسقلاني، مؤسسة العالمي، بيروت ١٣٩٠/١٩٧١، ٤٢٦-

٤٢٩.

٤٠٩ ل: منقوض.

٤١٠ س ل- ومنها المشمومات وهي الروائح.

٤١١ ب ل: الملوحة.

٤١٢ ل: الدسامة.

وردّ بأنّ العدم لا يحسّ وفسر^{٤١٣} الرطوبة بسهولة التشكيل^{٤١٤} والتركيب،^{٤١٥} وقوم بسهولة الالتصاق، واليوسمة مقابلها. والثقل والخفة غير الحركة لانه^{٤١٦} يحسّ بممانعة^{٤١٧} من الزرق المنفوخ المحبوس^{٤١٨} تحت الماء والحجر المسكن^{٤١٩} في الهواء. وتسميها الحكماء^{٤٢٠} ميلاً والمتكلمون اعتماداً. واللين عدم ممانعة العامر^{٤٢١} فعدم، والصلابة مقابلة،^{٤٢٢} والملاسة استواء وضع الأجزاء والخشونة [٨٢و] مقابلها.

الثاني: الكيفيات النفسانية. ومنها الحياة.

قيل: اعتدال المزاج النوعي.

وقيل: قوّة الحس والحركة.

وقال الحكيم في القانون^{٤٢٣} ليست قوّة الحس لأنّ العضو المفلوج حيّ وليس بحساس،^{٤٢٤} ولا قوّة التغذية إذ^{٤٢٥} تبطل في العضو الحيّ توجد^{٤٢٦} في النبات ولا حياة.

وردّ بأنّ القوّة باقية وإنما^{٤٢٧} لم تفعل^{٤٢٨} لمانع، وغاذية النبات تغاير ماهية غاذية الحيوان، وشرطها الحكماء والمعتزلة بالبنية.^{٤٢٩} ومنع بأنّها إن قامت بالمجموع واتحدت الحياة^{٤٣٠} يحلّ^{٤٣١} الواحد في^{٤٣٢} المحال.^{٤٣٣} وإن تعددت يكون كلّ واحد مشروطاً بالآخر فيدور، والموت عدمها عمّا من شأنه [٨٢ظ] هي.^{٤٣٤}

ومنها الاعتقاد وهو إن كان جزءاً مطابقاً لموجب^{٤٣٥} فهو العلم، وإن لم يكن لموجب^{٤٣٦} فهو التقليد.^{٤٣٧} وإن لم يطابق فجهل مركب.^{٤٣٨} وإن لم يكون جزءاً واستوى الطرفان فشكّ، وإلا فالراجح ظنّ والمرجوح وهمّ. والعلم أعمّ من الاعتقاد من حيث أنّه يقال للتصوّر.

وقيل: إنّه حصول صورة المعلوم في العالم لأنّا نميّز بين المعلومات فهي^{٤٣٩} ثابتة، وقد لا يوجد في الخارج فياذن في الذهن.

- | | |
|--------------------------------------|--|
| ٤٢٦ ل: يوجد. | ٤١٣ ل: وميّز. |
| ٤٢٧ ل: وإن. | ٤١٤ ب: تشكّل؛ ل: التشكّك. |
| ٤٢٨ س: لم يفعل. | ٤١٥ س ب: والتركيب. |
| ٤٢٩ س ل: بالبنية. | ٤١٦ س: فاته؛ ب - لأنه. |
| ٤٣٠ س ل - الحياة. | ٤١٧ ل: بمايعة. |
| ٤٣١ ل: علي. | ٤١٨ ب: المفتوح المحبوس؛ ل: المنفوخ. |
| ٤٣٢ ل: فمن. | ٤١٩ ل: المستكن. |
| ٤٣٣ س + الكثرة. | ٤٢٠ ل: تسمية الحكماء؛ ب: والحكماء يسمون. |
| ٤٣٤ ب - هي. | ٤٢١ ل: ممانعة الغامن. |
| ٤٣٥ س: بموجب. | ٤٢٢ ل - فغدمي والصلابة مقابلة. |
| ٤٣٦ س - فهو العلم، وإن لم يكن لموجب. | ٤٢٣ القانون في الطب لابن سينا في علوم الطب، بلغ شهرة كبيرة في المدارس الشرقية والغربية في القرون الوسطى وطبع عدة مرات. |
| ٤٣٧ س: فالتقليد. | ٤٢٤ ب: يحسّ. |
| ٤٣٨ س: وإن لم يكن بموجب فهو العلم. | ٤٢٥ س + قد. |
| ٤٣٩ ل: وهي. | |

وردَ بأنه يوجب حصول تمام ماهية الجبل والأرض والحرارة والبرودة وهو محال بالبدئية.

واختار الإمام [الرازي] أنه إضافة بين العالم والمعلوم فيتعدّد العلم^{٤٤٠} بتعدّد المعلومات.

[٩٢و] وقيل: صفة توجب^{٤٤١} العالمية وهي حالة^{٤٤٢} تعلق بالمعلوم.

ثمّ للإدراك^{٤٤٣} أربع مراتب: الأولى استعداد التعقّل ويسمى العقل الهولاني. الثانية^{٤٤٥} أن تحصل^{٤٤٦} البديهيات وهو العقل بالملكة وهو مناط التكليف. الثالثة أن تحصل^{٤٤٧} النظريات بحيث يتسكّن من استحضارها متى شاء وهو العقل بالفعل. الرابعة أن يلتفت إليها ولا يغفل عنها وهو العقل المستفاد.

ومنها الإرادة وهي^{٤٤٨} ميل معقب^{٤٤٩} اعتقاد النفع في حقنا.

وقيل: كراهة الضد.

وردَ بأنه قد^{٤٥٠} يغفل عنه، وبإزائه الكراهة والمحبة ترادفها، ومحبة الله تعالى إرادة إيصال^{٤٥١} الثواب، ومحبتنا له^{٤٥٢} إرادة [٩٢ظ] الطاعة وكذلك الرضى.^{٤٥٣}

وقيل: هو ترك الاعتراض. والعزم جزم الإرادة بعد التردد.

ومنها القدرة وهي^{٤٥٤} صفة تؤثر على وفق الإرادة.

فقيل: قبل الفعل، وقيل: معه، وقيل: تصلح^{٤٥٥} للضدّين. وقيل: لا. فإن أريد بها المؤثر حين هو مؤثر فالحقّ الثاني، وإن أريد بها ما يؤثر^{٤٥٦} إذا ضمّ إليه الإرادة فالأول.^{٤٥٧}

الثالث: ^{٤٥٨} الكيفيات المختصة بالكميات، كالأستقامة والانحناء والأولية والتركيب.^{٤٥٩}

الرابع: ^{٤٦٠} التهيؤ، إمّا نحو الدفع وهو القوّة، أو نحو القبول وهو اللاقوّة.

- | | |
|--------------------|----------------------------|
| ٤٤٠ ب - ل - العلم. | ٤٥١ ل - إيصال. |
| ٤٤١ ل: يوجب. | ٤٥٢ ل - له. |
| ٤٤٢ ب + ل: لها. | ٤٥٣ ب ل - الرضى؛ ل: وكذا. |
| ٤٤٣ ل: الإدراك. | ٤٥٤ ب: وهو. |
| ٤٤٤ ل: رتب. | ٤٥٥ س: يصلح. |
| ٤٤٥ ل: الثاني. | ٤٥٦ ب: أريد بها تؤثر. |
| ٤٤٦ ب ل: يحصل. | ٤٥٧ ل: فالأولى. |
| ٤٤٧ ب ل: يحصل. | ٤٥٨ س: القسم الثالث. |
| ٤٤٨ ب ل: وهو. | ٤٥٩ ل - والأولية والتركيب. |
| ٤٤٩ ل: يتعقب. | ٤٦٠ س: القسم الرابع. |
| ٤٥٠ ب - قد. | |

الباب الثالث في الجواهر

وفيه فصول: قال الحكماء الجوهر إما أن يكون محلاً وهو الهيولى، [و. ٣] أو حالاً^{٤٦١} وهو الصورة، أو مركب منهما وهو الجسم، أو لا. ^{٤٦٢} كذلك وهو إما^{٤٦٣} يدبّر الجسم وهو النفس، أو لا وهو العقل.

الفصل الأول في الأجسام

وفيه مسائل:

الأولى في مقدماتها^{٤٦٤}

قال المتكلمون: الأجسام بسيطة الطباع، مركبة من أجزاء متناهية، لا تنقسم فعلاً ولا فرضاً. وقال النظام^{٤٦٥} به ولكن من أجزاء غير متناهية.

واحتجوا بأن كل ما يقبل القسمة لا يكون واحداً، وإلا لقامت به وحدته فينقسم بانقسامه، فإن عرضت^{٤٦٦} لها وحدة أخرى يتسلسل، وإلا لتمييز محل أحد جزئي الواحدة عن الأخرى بالفعل.^{٤٦٧} وأيضاً تختص مقاطع الأجزاء بخواص [ظ. ٣] مختلفة وهو يوجب^{٤٦٨} الانقسام بالفعل، وبأن^{٤٦٩} النقطة إن كانت جوهرًا فهو المطلوب، وإن كانت عرضاً فلا تنقسم محله وإلا فتنقسم^{٤٧٠} بانقسامه، وبأن الحركة الحاضرة لا تنقسم، وإلا لم يكن كلها حاضراً^{٤٧١} فلا^{٤٧٢} ينقسم ما فيها.

واحتج الحكماء على نفي الجزء الذي لا يتجزى^{٤٧٣} بأن كل متحيز فيمينه غير شماله^{٤٧٤} والوجه المضى غير المظلم، وبأنه لو فرض خط من أجزاء شفع^{٤٧٥} فوق طرفه جزء وتحت آخر^{٤٧٦} جزء، وتحركا على تساو تحاذيا لا محالة على ملتقى جزئين فيحصل الانقسام.

٤٦١ ل: لا.

٤٦٢ ل: ولا.

٤٦٣ ل: أن.

٤٦٤ س: مقوماتها.

٤٦٥ هو أبو إسحاق إبراهيم بن سيار بن هاني النظام أحد فرسان

المعتزلة في مرحلة الأولى. انفرد بأراء خاصة و توفي سنة

٢٢٣١/٥٨٤٥ م. انظر: الفهرست لابن النديم، ٢٠٥-٢٠٦؛

والفرق بين الفرق للبيضاوي، ٩٣-١٠٩؛ والملل والنحل

للمشهرستاني، ٥٣-٥٩؛ وطبقات المعتزلة لابن المرتضى، ٤٩-

٥٤.

٤٦٦ س: فرض.

٤٦٧ س: الأخر؛ ل- بالفعل.

٤٦٨ س: موجب.

٤٦٩ ل: فإن.

٤٧٠ ل- محله وإلا فينقسم.

٤٧١ س: حاضرة.

٤٧٢ س: ولا.

٤٧٣ ب ل- الذي لا يتجزى.

٤٧٤ س: قيمة غير شاملة.

٤٧٥ س: تسع.

٤٧٦ ل: الآخر.

ثم قالوا: فالجسم في نفسه متصل، كما هو^{٤٧٧} عند الحسن، يقبل انقسامات بلا نهاية، وهذا القابل [٣ و١] للانقسامات الغير متناهية^{٤٧٨} غير الإتصال لعدمه حينئذ، والقابل يكون مع المقبول فهو الهولي، والاتصال الصورة.

وردّ الأوّل بأن ذلك يفضي إلى تغاير الجهات وهو^{٤٧٩} لا يوجب قسمته كمرکز الدائرة المحاذية^{٤٨٠} لكل واحد من أجزائها وهي لا تنقسم.^{٤٨١}

وردّ الثاني بأنه فرعه، وبأن الاتصال والانفصال الوحدة والتعدد، والقابل لهما الجسم.

الثانية: في أقسام الأجسام.

قال الحكماء: الأجسام إما بسيطة أو مركبة، والبسيطة تكون كرية، وإلا لاختلف مقتضى الطبيعة الواحدة، وهي فلكيات وعناصر.

أما الأوّل فقالوا في إثباته: أن الجهة مشارٌ إليها فيكون موجودة، [٣ ظ] وجهة العلو والسفل متعيّنة بذاتها فتحدّد^{٤٨٢} بجسم محيط، إذ لو تحدّدت^{٤٨٣} بأجسام ولم يحط أحدها بالآخر فيتحدّد^{٤٨٤} القرب دون البعد، وإن أحاط فيكفي المحيط فإنه يتحدّد^{٤٨٥} القرب بمحيطة والبعد بمركزه وهو الفلك الأعظم والعرش المجيد، فيكون^{٤٨٦} بسيطاً وإلا لفتح عليه الانحلال، وذلك بالحركة المستقيمة وهي محال عليه، وإلا^{٤٨٧} يكون الجهة له لا به.^{٤٨٨}

ثم أنبتوا^{٤٨٩} ثمانية^{٤٩٠} طبقات آخر بمشاهدة اختلاف الحركات، وقالوا: الحركة المستديرة ليست طبيعية، وإلا لكان المهروب بالطبع مطلوباً به، ولا قسرية لأنه^{٤٩١} إنما يكون [٣ و٢] على خلاف الطبع، فإذا إرادية، فالأفلاك متحركة بالإرادة.

وأما العنصریات فتقبل مطلق يميل إلى المركز وهو الأرض بارد يابس، وتقبل مضاف وهو الماء بارد رطب، وخفيف مطلق ينحو نحو المحيط وهو النار حارّ يابس، وخفيف^{٤٩٢} مضاف وهو الهوى حارّ رطب. وهي تقبل الكون والفساد، فإن بعض العيون تتجمّد حجراً والحجر يجعل ماء، والهوى الملاصق للإناء المبرّد يصير ماء، والماء المغلى والشعلة هواءً، والهواء ناراً^{٤٩٣} بالنفخ القوى.

٤٧٧ ل - هو.
٤٧٨ ب ل - للانقسامات الغير متناهية.
٤٧٩ ل: فهو.
٤٨٠ ب: المحاذي.
٤٨١ ب س: وهو لا ينقسم.
٤٨٢ س: فيتحدد.
٤٨٣ ل: تحدد؛ ب تحددت.
٤٨٤ ب: فيتحدد.
٤٨٥ ب: يتحدّد.
٤٨٦ ل: ثمان.
٤٨٧ ب: لأنها.
٤٨٨ ل + به.
٤٨٩ ل - به.
٤٩٠ ل: ثمان.
٤٩١ ب: لأنها.
٤٩٢ ب ل - وخفيف.
٤٩٣ ل: نار.

وأما المركبات فإنها^{٤٩٤} تتخلق من امتزاج هذه الأربعة^{٤٩٥} بأمزجة مختلفة معدة، نحو خلق مختلفة وهي المعدنيّات والنبات والحيوان. [٢٣ ظ]

الثالثة: الأجسام بأسرها محدثة.

وقال أرسطو ومن تابعه: الأفلاك قديمة بذواتها وصفاتها ما عدا الحركات، والعناصر قديمة، الهولي بعينها والصور الجسميّة بنوعها والنوعيّة بجنسها.

وقال من قبله: ^{٤٩٦} هذه ^{٤٩٧} الأجسام قديمة بذاتها محدثة بصفاتها.

ف قيل: تلك الذات كانت جسماً^{٤٩٨}.

' وقيل: غير جسم.

وتوقف جالوس في الكلّ.

لنا: أن الجسم لو كان في الأزل لكان ساكناً. لأن الحركة توجب^{٤٩٩} المسبوقيّة، وذلك ينافي الأزل، وحينئذ تمتنع حركته أبداً. لأنّ سكونه إمّا أن يوجبه^{٥٠٠} موجب ذاته فلا يزول، أو غيره فيكون واجباً موجّباً بغير شرط، أو منتهياً إليه دفعاً للدور والتسلسل.^{٥٠١} والتالي [٣٣ و] باطل اتفاقاً، والمقدم مثله.

قيل: لو امتنع وجوده أزلاً لاستحال مطلقاً لاستحالة انقلاب الممتنع ممكناً.

قلنا: الامتناع خارجي.

قيل: المحدد^{٥٠٢} لا مكان له فيطل التردد.^{٥٠٣}

قلنا: له وضع والترديد بحسبه.

قيل: الأزل ينافي حركة معيّنة، لا حركات، لا إلى أول.

قلنا: لا، بل ينافي الحركة من حيث هي، كما سبق.

قيل: لم لا يجوز أن يكون السكون مشروطة بعدم حادث فيزول بزواله؟^{٥٠٤}

٥٠٠ س: توجبه.
٥٠١ ل + فيدوم.
٥٠٢ ب: المحدد.
٥٠٣ ل: التردد.
٥٠٤ ل: يزوال.

٤٩٤ ب: فأنما.
٤٩٥ ب س: الرابع.
٤٩٦ ل: قبلها.
٤٩٧ ل - هذه.
٤٩٨ ل: أجساماً.
٤٩٩ ل: يوجب.

قلنا: فيكون حدوثه ينافي وجود السكون، فيتوقف على عدمه، وعدمه على حدوثه، ويلزم الدور.

قيل: القدرة على إيجاد^{٥٠٥} معين قديمة وينقطع بوجوده.

قلنا: إنما ينقطع التعلق [٣٣ظ] وهو عديمي.

قيل: لو كان العالم محدثاً بتخصيص حدوثه بذلك الوقت، إنما يكون لمرجح حادث، لاستحالة الترجيح بلا مرجح ويلزم التسلسل.

قلنا: لم^{٥٠٦} لا يجوز أن تكون للباري^{٥٠٧} تعالى إرادة قديمة تقتضي تعلقات متعاقبة^{٥٠٨} غير متناهية من بينها^{٥٠٩} ما يتوقف عليه حدوثه لا يقال: فيكون تعلقات بغير^{٥١٠} نهاية، لأن بعض تلك التعلقات يحتمل أن تكون استقبالية، وإن سلم فمن الحائز أن يكون غير أجسام.

قيل: كل محدث يسبقه مادة ومدّة^{٥١١} والمدّة^{٥١٢} قديمة دفعاً للتسلسل، وهي تستلزم الصورة لأنها لو تجردت ذات وضع وتنقسم فهي جسم، وإلا فهي [٤٣و] نقطة أو خط أو سطح أو غير ذات وضع، فإذا لحقتها^{٥١٣} الصورة تصير لا محالة ذات وضع مخصوص مع جواز غيره، فيلزم الترجيح بلا مرجح. وأيضاً يسبقه زمان^{٥١٤} وهو مقدار الحركة^{٥١٥} فهي قديمة، فالمتحرك قديم.

قلنا: فساد أكثر مقدماتها مما سبق.

الرابعة: يصحّ الفناء عليها لأنها ممكنة، فيصحّ عليها العدم.

قال الحكماء: العالم فعل الواجب الموجب فيدوم بدوامه، وأيضاً الزمان لا يقبل العدم لأن عدمه يكون بعد وجوده، والتقرير ما سبق. وأيضاً إمكان العدم يقوم بالمادة لما سبق،^{٥١٦} فلا يقبل العدم^{٥١٧} دفعاً للتسلسل، والتقرير ما مرّ.

وجواب الأول ستعرفه والآخريين قد عرفته.

قالت [٤٣ظ] الكراميّة^{٥١٨} عدمه بعد وجوده إما بإعدام معدم، أو طريان ضدّ، أو انتفاء شرط. والكلّ باطل، وتقرير ذلك وجوابه مذكور في مسألة^{٥١٩} بقاء العرض.

٥١٤ ل: الزمان.
٥١٥ ل: مقارن لحركة.
٥١٦ س: سلف.
٥١٧ س: العدم يقبل؛ ب: تقبل العدم.
٥١٨ هم أصحاب أبي عبدالله محمد بن كرام، أتينا الصفات لله تعالى ولكن أضافوا التحسيم والتشبيه له. انظر: الفرق بين الفرق للبخاري، ١٦١-١٧٠؛ والملل والنحل للشهرستاني، ١٠٨/١-١١٣.
٥١٩ ب + جواز.

٥٠٥ ب: اتحاد.
٥٠٦ س - لم.
٥٠٧ ب س: الباري.
٥٠٨ س: متعاقبة.
٥٠٩ س: مرتبتها؛ ل: منها.
٥١٠ ل: لغير.
٥١١ ب ل - ومدّة.
٥١٢ ب: والمادة.
٥١٣ س: لحقتها.

الخامسة: إنَّ الصانع تعالى حصَّ كلَّ واحدٍ من تلك البسائط بصورة نوعية تعين له مكاناً ووضعاً، ويستحقّ^{٥٢٠} بسببها آثاراً خاصة، والمركب يتمكّن فيما يقتضيه الغالب.

ثمَّ قال أفلاطون: المكان^{٥٢١} بعدُ ينفذ فيه الجسم.

وقال أرسطو: إنَّه السطح الباطن للجسم الحاوي له، فعلى هذا لا يكون للمحدّد مكان.

والخلاء قيل: بعدُ مجرد، وقيل: لا شيء مثل أن يكون جسمان لا يتلاقيان ولا يلاقيهما^{٥٢٢} ثالث.

وجوّزه المتكلمون بالمعنى الثاني خلافاً للمشائين^{٥٢٣}.

لنا [٥٣] أنّه لو رفع صفحة^{٥٢٤} ملساء عن مثلها دفعة فأوّل زمان الرفع يكون الوسط خالياً^{٥٢٥} ولأنّه لو لم يكن خلاء يلزم من حركة بقّة تدافع جملة العالم.

قيل: يتكاثف أمامه ويتخلخل ما ورائه.

قلنا: فرغ على الهيولى وقد أبطلناه.

قالوا: يحتمل التقدير فيكون مقداراً.

قلنا: تقديراً لا تحقيقاً.

قالوا: لو كان زمان الحركة في فرسخ خلاء ساعة مثلاً، وفي ملاء عشر ساعات، وفي ملاء آخر^{٥٢٦} قوامه عشر قوام الآخر، يكون زمانه ساعة، فزمان ذي المعاق مثل زمان عديم^{٥٢٧} المعاق، هذا خلف.

قلنا: لا نسلم، بل زمان ذي المعاق يكون ساعة وعشر تسع ساعات، لأنّ الحركة من حيث هي توجب زماناً. [٥٣ظ]

السادسة: الأجسام متناهية خلافاً للهندسيين^{٥٢٨}. لنا إننا^{٥٢٩} لو فرضنا خطاً غير متناه وخطاً متناهياً موازناً يميل إلى المسامطة^{٥٣٠} فلا بدّ من نقطة هي أوّل المسامطة^{٥٣١} وعندها ينقطع الخط، وإلا فيكون أوّل المسامطة^{٥٣٢} بما فوقها.

٥٢٠ ل: استحقّ.

٥٢١ ب - المكان.

٥٢٢ ل: ولا بينهما.

٥٢٣ ب: للمشائين.

٥٢٤ س: صفحة؛ ب: صفحة.

٥٢٥ ل: خلا.

٥٢٦ ل - آخر.

٥٢٧ ل: عدم.

٥٢٨ ب س: للهند.

٥٢٩ س ل: ان.

٥٣٠ ل: المسامطة.

٥٣١ ل - فلا بدّ من نقطة هي أوّل المسامطة.

٥٣٢ ل: فتكون أوّل المسامطة.

قالوا: الخارج عنها متميّز لأن ما يلي الشمال غير ما يلي الجنوب فيكون موجوداً، وهو مشار إليه^{٥٣٣} فيكون جسماً.

وأجيب بأن التمييز^{٥٣٤} وهم ليس يثبت.

الفصل الثاني في النفوس

وهي سماوية فهي^{٥٣٥} الملائكة السماوية،^{٥٣٦} وأرضية وهي النفوس البشرية. وفيها مسائل:

الأولى: قال الحكماء المشار إليه بقوله أنا ليس بجسم ولا [٦٣] جسماني.

فارتضاه^{٥٣٧} حجة الإسلام والمتمسك الأوثق^{٥٣٨} أن العلم بالله لا ينقسم وإلا فجزؤه إن^{٥٣٩} كان علماً به تساوي^{٥٤٠} الجزء والكُل، وإلا فإذا اجتمعت ولم يحصل زائد^{٥٤١} لم يكن علماً به، وإلا فيعود التقسيم فإذا لا ينقسم محلّه، وكلّ جسم أو جسماني ينقسم^{٥٤٢} بناءً على نفي الجزء.

ونوقض^{٥٤٣} بالنقطة والوحدة وانقسام الجسم إلى ما يساويه في الجسميّة.

وزعم ابن الراوندي^{٥٤٤} أنه جزء لا يتجزّى في^{٥٤٥} القلب.

والنظام أنه أجسام لطيفة سارية في البدن.

وقيل: الروح الدماغية. وقيل: الأخلاط. وقيل: المزاج الخاص.^{٥٤٦}

الثانية: المشائون^{٥٤٧} قالوا: النفوس^{٥٤٨} متّحدة بالنوع، وإلا لكانت [٦٣] مركبة لاشتراكها في كونها جسماً^{٥٤٩} وكلّ مركّب جسم.

وردّ بمنع الصغرى لجواز عرضيّة كونها نفساً، والكبرى أيضاً فإن التركيب لازم عليهم،^{٥٥٠} إذ الجوهر عندهم جنس.

- | | |
|--|---|
| ٥٤١: س: زائدا. | ٥٣٣: ل: اليها. |
| ٥٤٢: ل: منقسم. | ٥٣٤: ل: المميّز. |
| ٥٤٣: س: ل: نقض. | ٥٣٥: ل: وهي. |
| ٥٤٤: هو أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندي، نسب إلى راوند قرية إصفهان كان في البداية متكلماً معتزلياً ثم اتهم بالزندقة، توفي سنة ٢٩٨هـ/٩١٠م. انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان، ٢٧/١؛ ولسان الميزان لابن حجر، ٢٢٣/١. | ٥٣٦: س: والسماوية. |
| ٥٤٥: ل: من. | ٥٣٧: ب: وارتضاه. |
| ٥٤٦: ل - الخاص. | ٥٣٨: س: الأوفى. وهو حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد الطوسي الغزالي، إمام عصره في العلوم المعقولة والمنقولة، ومن أشهر مصنفاته إحياء علوم الدين ونهايات الفلاسفة والمستصفي وغير ذلك. توفي سنة ١١١١هـ/٥٠٥م. انظر: الروافي بالوفيات للصفدي، ٢٧٤/١-٢٧٧؛ وطبقات الشافعية للسبكي، ٤/١٠١-١٨١. |
| ٥٤٧: ل: المشاؤون. | ٥٣٩: ل: وإن. |
| ٥٤٨: ل: النفس. | ٥٤٠: ل: علما ساوي. |
| ٥٤٩: ل: نفوسا. | |
| ٥٥٠: ل: عليهما. | |

ثم فرّعوا عليه حدوثها عند البدن، لأنّ تعدّد^{٥٥١} أفراد^{٥٥٢} النوع إنما يكون بالمادّة، ومادّة النفس البدن.
ثم قالوا: فإذا^{٥٥٣} استكملت البنية فيقتضي^{٥٥٤} لا محالة نفساً لعموم الفيض^{٥٥٥} ووجود الشرط،
فلا يتصل به أخرى، لأنّ كلّ واحد يجد^{٥٥٦} ذاته واحداً لا اثنين فيطل التناسخ.
الثالثة: إن^{٥٥٧} النفس تدرك الكلّي اتفاقاً والجزئي خلافاً للحكيمين^{٥٥٨} لأنّها^{٥٥٩} تحمل الكلّي على
الجزئي فيلزم^{٥٦٠} تصوّرهما.

قالوا: لو تخيلنا [٧٣] مربّعاً مجنحاً^{٥٦٢} بمربعين^{٥٦٣} متساويين^{٥٦٤} فيميزان^{٥٦٥} في الذهن
وليس امتيازهما بالماهية ولوازمها، فإذا بحسب المحلّ فينقسم، والنفس غير منقسمة.
ورّد بمنع الانطباع واحتمال أن تدرك^{٥٦٦} النفس بألة جسمانيّة.
الرابعة: قالوا: النفوس^{٥٦٧} لا تقبل العدم لأنّه غير ماديّة،^{٥٦٨} وإلاّ لكانت^{٥٦٩} جسماءً وتقريره
وجوابه قد سلف.

ثمّ قالوا: بعد البدن لها^{٥٧٠} [أي للنفوس] سعادة أو شقاوة، لأنّها إن كانت عالمة بالله نقيه^{٥٧١} عن
الهيئات البدنيّة تلتذّ بتلك العلوم، لأنّ اللذة إدراك الملائم وإن كانت جاهلة تألّمت^{٥٧٢} بادراك جهلها
واشتياقها إلى إدراك تلك^{٥٧٣} المعارف مخلّدة، ويقولون^{٥٧٤} ﴿يا ليتنا [٧٣ظ] نرد ولا نكذب بآيات
ربنا ونكون من المؤمنين﴾^{٥٧٥} وإن بقيت فيها هيآت بدنيّة لعذبت^{٥٧٦} بمحنّتها^{٥٧٧} إلى أن تزول.
واعلم أنّ ما قالوه وإن لم يقم عليه برهان لكنّه مؤيد بكثير من الآيات وأقاويل الأنبياء عليهم السلام.

الخامسة: قالوا: للنفس تعلق شديد بالبدن شبيه بالعشق فيفيض منها علي الأعضاء قوى مدرّكة
ظاهرة وهي الحواس الخمس، وباطنة وهي تدرك^{٥٧٨} تصور المحسوسات وهي الحس المشترك
وخزانة^{٥٧٩} الخيال وموضعها البطن المقدّم من الدماغ. وأخرى تدرك المعاني الجزئيّة وهي الوهم

- | | |
|--|-------------------------|
| ٥٥١ ل - تعدّد. | ٥٦٥ ب ل: يميّزان. |
| ٥٥٢ ل: انفراد. | ٥٦٦ ل: مربعين. |
| ٥٥٣ ب: وإذا؛ ل: إن. | ٥٦٧ ل: النفس. |
| ٥٥٤ ل: يقتضي؛ ب: نقيض. | ٥٦٨ س: مادّة؛ ل: مادى. |
| ٥٥٥ س: القفيض. | ٥٦٩ ل: كانت. |
| ٥٥٦ ب: أحد يحدد. | ٥٧٠ ل: إمّا. |
| ٥٥٧ ب ل - أنّ. | ٥٧١ ب: بيهية. |
| ٥٥٨ ل: حكيمين؛ ب: حكيمتين. ربما أراد المؤلف أفلاطون وأرسطو | ٥٧٢ ل: تألم. |
| من القديما. | ٥٧٣ ل - الى ادراك تلك. |
| ٥٥٩ س: لا. | ٥٧٤ ل: وتقول. |
| ٥٦٠ ل: فلزم. | ٥٧٥ سورة الأنعام، ٦/٢٧. |
| ٥٦١ ل: قالوا. | ٥٧٦ س: تعذب؛ ل: يعذب. |
| ٥٦٢ ل: صحيحا. | ٥٧٧ س: لمحنّتها. |
| ٥٦٣ ل: مربعين. | ٥٧٨ ب س: صورة. |
| ٥٦٤ ل - متساويين. | ٥٧٩ ب س: وخزانتها. |

وخزانة الحافظة ومقرّها^{٥٨٠} البطن المؤخر، ومتصرفّة في الوسط [٨٣و] بما^{٥٨١} تركب الصّور والمعاني وتسمّى مفكرة إن أمرها العقل، ومخيّلة إن استعملها الرّهم، ومحركة طبيعيّة وهي^{٥٨٢} الغاذية والنامية والمولدة، وتخدمها الحاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة، واختيارية غضبيّة تدفع الضار، وشهوانية تجلب المنافع^{٥٨٣} العقليين والوهميين.

الفصل الثالث في العقول

قالوا: هم أعظم^{٥٨٤} الملائكة وأوّل المخلوقات، لأنّه تعالى واحد لا يصدر عنه إلاّ واحد، وذلك إنّما يكون جوهرأ^{٥٨٥} لأن^{٥٨٦} العرض لا يتقدّم ولا يكون جسماً لكونه^{٥٨٧} مركباً من الهیولی والصورة،^{٥٨٨} ولا هیولی وإلاّ لكان علة للصورة فيكون قابلاً وفاعلاً،^{٥٨٩} [٨٣ظ] ولا صورة لأنّ الهیولی مؤثرة في تعينها،^{٥٩٠} ولا نفساً لأنّ فعلها موقوف على الجسم فهو عقل، وله وجود من المبدأ الأوّل ووجوب بالنظر إليه وإمكان من ذاته. فيصير بذلك سبباً لعقل ونفس وفلك وهلمّ جرّاً إلى العقل العاشر الموكّل على عالم العناصر المفيض^{٥٩١} لنفوسنا على أبداننا بإذن الله تعالى. والملهم لهم الخير الملقّب بالعقل الفعّال، المدعوّ بالروح في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ﴾^{٥٩٢}. فهذه العشرة إنّما لاحت بالدليل، وأمّا الحصر فمما لا مجال للعقل فيه.

واعلم أنّ ضعف هذا الدليل بين لا سيّما وقد ذكرنا فساد أكثر مقدّماته، والله تعالى أعلم.^{٥٩٣}

٥٨٧ ب س: لآته.
٥٨٨ ل - من الهیولی والصورة.
٥٨٩ ب: قابلة وفاعلة.
٥٩٠ س: تعينها.
٥٩١ ل: المقيض.
٥٩٢ سورة النبا، ٨٣/٧٨.
٥٩٣ ب س - والله تعالى اعلم.

٥٨٠ ل: وموضعها.
٥٨١ ب - بما.
٥٨٢ ل: هي.
٥٨٣ ب س: النافع.
٥٨٤ س - أعظم.
٥٨٥ ل: للجوهر.
٥٨٦ س: إلا أنّ.

الكتاب الثاني [٩٣و] في ذات الله تعالى وصفاته^{٥٩٤} وأفعاله

وفيه أبواب:

الباب الأوّل في ذاته

وفيه فصول:

الفصل^{٥٩٥} الأوّل في العلم بوجوده

وفيه مسائل:

الأولى: في إبطال الدور والتسلسل في الأسباب. أمّا الدور فلأنّ صريح العقل يحزم بأنّ ما لم يوجد لم يؤثر، فلو أتر الشئ في مؤثره يلزم تقدّمه على مؤثره المتقدّم^{٥٩٦} عليه وهو محال. وأمّا التسلسل فلاّنه لو تسلسلت الممكنات إلى غير النهاية، فمجموع^{٥٩٧} ذلك يكون ممكناً لافتقاره إلى أجزائه، فله سبب مغاير له خارج عنه، إذ الداخِل لا يكون علة لنفسه ولا لعلته^{٥٩٨} فلا يكون علة مستقلة للمجموع، والخارج لا يكون ممكناً فينقطع.

[٩٣ظ] الثانية: في البرهان على وجوده. لا شكّ في وجود حادث، وكلّ حادث ممكن، وإلّا لم يعدم ولم يوجد، فله سبب^{٥٩٩} مؤثر وذلك المؤثر لا محالة واجباً أو منتهياً^{٦٠٠} إليه لاستحالة الدور والتسلسل. ^{٦٠١} وأيضاً لا شكّ في وجود موجود وذلك إمّا واجب أو ممكن، والممكن لا بدّ له من سبب واجب ابتداءً أو بواسطة. ^{٦٠٢}

الثالثة: قال ^{٦٠٣} الحكماء: لا تعرف^{٦٠٤} حقيقة الله تعالى. ^{٦٠٥}

وارتضاه حجّة الإسلام [الغزالي] لأنّ تصوّره غير بديهيّ اتفاقاً، واكتسابه بالحدّ محال.

وخالفهم المتكلّمون: وألزموهم بأنّ حقيقته^{٦٠٦} وجوده عندهم، وهو معلوم.

^{٥٩٤} ل - وصفاته.

^{٥٩٥} س ل: - الفصل.

^{٥٩٦} ل: مقدّم.

^{٥٩٧} س: مجموع.

^{٥٩٨} ب: ولا لعله؛ ل - ولا لعلته.

^{٥٩٩} ب - سبب.

^{٦٠٠} ل: واجب أو منتهي.

^{٦٠١} س: أو التسلسل.

^{٦٠٢} ب: بوسط؛ س: بواسطة؛ ل: واسطة.

^{٦٠٣} ل: قالت.

^{٦٠٤} ل: نعرف.

^{٦٠٥} ل - تعالى.

^{٦٠٦} ل: أنّ حقيقة.

الفصل الثاني في تنزيهه تعالى

وفيه مسائل:

الأولى: إن حقيقته لا تماثل ٦٠٧ غيره، [٤٠ و] وإلا لكان اختصاصه بما ٦٠٨ به خالف غيره
لمخصص، ويلزم التسلسل.

قال الحكيم [ابن سينا]: وجوده كوجودنا لما سبق ونخالفه بأنه غير عارض، وإلا لافتقر ٦٠٩ إلى
مؤثر مباين فيكون الواجب ممكناً، أو ملاق هو ذاته ويكون إيجاداه ٦١٠ حالة وجودها فتكون موجودة
مرتين ويعود الكلام ويتسلسل، أو حالة عدمها فيكون المعدوم مؤثراً، هذا خلف.
وأجيب بأن ذاته من حيث هي توجب الوجود، كما أن الماهية الممكنة ٦١١ تقبله من غير اعتبار
وجود ولا عدم.

الثانية: إنه ليس في مكان ولا ٦١٢ جهة خلافاً للكرامية، وإلا لكان مشاراً ٦١٣ إليه حساً، إذ لا نعني
بكونه ٦١٤ في المكان والجهة إلا هذا، فيما أن [٤٠ ظ] لا ينقسم فيكون في الصغر كالجوهر الفرد
وهم يحيلونه، أو ينقسم فيكون مركباً، والتركيب على الواجب محال، فثبت أنه ليس بجسم أيضاً.
ولا حال في شيء، إذ الحلول حصول الشيء في الحيز تبعاً لحصول المحل.

الثالثة: لا يقوم الحوادث بذاته تعالى خلافاً للكرامية، وإلا لصح ٦١٥ اتصافه به أزلاً، لأنه يكون
لازم ذاته، ٦١٦ فيلزم صحة وجود الحادث في الأزل، وهو محال.

قيل: صحة اتصافه، معناه أنه يصح ٦١٧ اتصافه به ٦١٨ إن أمكن.

قلنا: الاتصاف نسبة، فيتوقف إمكانه على إمكان المنسوب إليه.

قيل: لم يكن فاعل العالم في الأزل ولا عالماً، ٦١٩ بأنه موجود ثم صار.

قلنا: التغيير في الإضافة.

الرابعة: إنه لا يتصف بالألوان والطعوم [٤١ و] والروائح والآلام واللذات الحسية إجمالاً. وأما
اللذة العقلية فقد جوزها ٦٢٠ الحكماء، لأن من تصوّر كملاً في نفسه فرح به، وكماله أعظم الكمالات
فلا بعد ٦٢١ أن يلتذ به.

٦٠٧ ل: بمائل.

٦٠٨ ل: لما.

٦٠٩ ل: فيفتقر.

٦١٠ س ل: إيجابه.

٦١١ ب - الممكنة.

٦١٢ ل + في.

٦١٣ ل: مشار.

٦١٤ ل: معنى بأنه؛ ب: نعي بأنه.

٦١٥ ب: يصح.

٦١٦ ب: لأنها تكون لازمة ذاته.

٦١٧ ل + وجود.

٦١٨ ب: بها.

٦١٩ ل: عالم.

٦٢٠ س: جوزة.

٦٢١ ل: مبعد من.

وردّ بأنّه حينئذ يجوز أن يتألّم بأن يعلم أن من الناس من أنكره،^{٦٢٢} أو اتّخذ له شريكاً أو^{٦٢٣} جسماً.

الفصل الثالث في توحيدهِ

قال الحكماء: لو فرض واجبان لاشتركا في الوجوب واختلفا في التعيّن فيلزم التركيب.
وقال المتكلّمون: لو فرض إلهان لاستوت الممكنات بالنسبة إليهما، فإنّما أن يقع بهما معاً وهو محال، أو بأحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجّح، أو لا يقع بواحد فلا يوجد ممكن أصلاً.
وأيضاً فإذا أراد أحدهما حركة شيء، فإنّما أن يجوز [٤١ ظ] للآخر إرادة سكونه في تلك الحال فلتفرض.^{٦٢٤} وحينئذ إنّما أن يحصل مرادهما أو لا يحصل شيء منه وهو محال، أو يحصل مراد أحدهما فمن لم يحصل مراده يكون عاجزاً، وإن امتنعت فالمانع إرادة الآخر، وليس ذلك أولى من العكس.
وأيضاً يلزم العجز، والعاجز لا يكون إلهاً.^{٦٢٥} لا يقال يريدان الأصلح لأنّ الحسن والقبح العقليّ^{٦٢٦} باطل.

الباب الثاني في الصفات

وفيه فصلان:

[الفصل] الأوّل فيما تتوقّف^{٦٢٧} عليه أفعاله

وفيه مسائل:

الأوّل: إنه قادر. إذ لو كان موجباً ولم يتوقّف تأثيره في العالم على شرط^{٦٢٨} حدث فيلزم^{٦٢٩} قدم العالم، وإن توقّف على وجوده [٢٤ و] فيلزم اجتماع حوادث لا نهاية لها^{٦٣٠} وهو محال، وإن توقّف على عدمه فيلزم^{٦٣١} حوادث لا أوّل لها وهو باطل، لأنّ جملة الحوادث إلى الطوفان إذا^{٦٣٢}

٦٢٢ ب س - يتصوّر من أنكره.

٦٢٣ س + حسيه.

٦٢٤ ل: فليفرض.

٦٢٥ ل - والعاجز لا يكون إلهاً.

٦٢٦ س: العقليّتين.

٦٢٧ ل: يتوقّف.

٦٢٨ ل - شرط.

٦٢٩ ل: لزوم.

٦٣٠ ل: لهما.

٦٣١ ب - لا نهاية لها وهو محال وإن توقّف على عدمه فيلزم؛ ل:

لزم.

٦٣٢ س: إذ.

أطبق بما مضى إلى يومنا فإن لم يوجد في الثاني ٦٣٣ ما ليس بإزائه شيء في الأول ٦٣٤ يساوي ٦٣٥ الزائد الناقص، ٦٣٦ وإن وجد فهذا يقطع ٦٣٧ الأول، والثاني إنما زاد عليه بمتناه فيكون متناهياً.

قيل: يختلف ٦٣٨ لعدم إمكانه في الأزل.

قلنا: وجوده ٦٣٩ ممكن.

قيل: الجملتان لم توجدا فلا توصفان ٦٤٠ بالزيادة والنقصان.

قلنا: منقوض بالزمان.

قيل: معارض بوجوه:

الأول: إن ٦٤١ المؤثر إن استجمع جميع الشرائط يجب الفعل وإلا لكان فعله تارة وتركه أخرى ترجيحاً بلا مرجح، وإن [٢٤ ظ] لم يستجمع يمتنع الفعل.

وأجيب بأن شرط تأثير القادر تعلق إرادته وحينئذ يمتنع أن لا يقع الفعل.

الثاني: إن الاقتدار يتوقف على تميز المقدور المتوقع على ثبوته فيلزم ٦٤٢ الدور.

وردّ بأن الإيجاب كذلك والتمييز ٦٤٣ في علم القادر.

الثالث: إن القدرة إن كانت قديمة يلزم قدم المقدور ٦٤٤. وإلا فيتسلسل.

وأجيب بأنه لا بُعد في أن يحصل في الحال التميز ٦٤٥ عن إيجاد الشيء في الاستقبال.

الثانية: إنه تعالى عالم بكلّ المعلومات وإلا لكان قاصداً لإيجاد ما ليس بمعلوم وهو محال. واستدل بأن أفعاله متقنة فيكون عالماً، وعني بالإنفان ٦٤٦ الترتيب العجيب المحكم، ونوقض ٦٤٧ [٣٤ و] بفعل الحيوان.

وردّ بأنه ملهم بذلك عالم ٦٤٨ به.

الثالثة: الجمهور على أنّ علمه وقدرته زائدان على ذاته، إلا أنّ الجبائين سمّاها عالميةً قادريّة.

٦٤١ ل - ان.

٦٤٢ ب ل: ويلزم.

٦٤٣ ل: التميز.

٦٤٤ ل: فيلزم قدمه.

٦٤٥ ب ل: التمكن.

٦٤٦ ل: الإنفاق.

٦٤٧ ل: ونقض.

٦٤٨ ل: عالماً.

٦٣٣ ل: بالثاني.

٦٣٤ ب: فالأزل.

٦٣٥ ل: تساوي.

٦٣٦ ل: والناقص.

٦٣٧ فقد انقطع.

٦٣٨ س: يحلف.

٦٣٩ ب + ساكناً؛ ل + ساكن.

٦٤٠ ل: فلم يوصف؛ س: فلا يوصفان.

والحكماء قالوا: ٦٤٩ علمه صور ٦٥٠ المعلومات القائمة بذاته، وهو مذهب أبو علي الحكيم، ٦٥١ أو بذاتها وهي المثل الأفلاطونية.

وقال المشاؤون: يتحد بذاته. وهو باطل، لأنّ المتّحدين إن بقيا فهما إثنان وإن بقي واحد وعدم الآخر ٦٥٢ أو عدما ووجد ثالث فلا اتّحاد، لأنّ المعدوم لا يتحد بغيره.

قيل: لو قام ٦٥٣ بذاته ٦٥٤ لكان قابلاً وفاعلاً. ونسبة القبول بالإمكان ونسبة الفعل بالوجوب. قلنا: بالإمكان العامّ فلا منافاة.

قيل: تنظم ٦٥٥ به الوحدة.

قلنا: الوحدة للذات [٤٣ظ] وتلك خارجة، فتحتمل الكثرة. ٦٥٦

الرابعة: اتّفقوا على أنّه تعالى حيّ.

فقال أبو الحسين والحكماء: معناه أنّه لا يستحيل عليه العلم.

وقال الباؤون: الحياة وصف زائد وإلّا لكان تخصّيصه ٦٥٧ بالعلم بلا مرجّح.

وردّ بأنّ المرجّح الذات المتميّزة ٦٥٨ بنفسها. ونوقض ٦٥٩ بالحياة.

الخامسة: إنّّه مرید لما ثبت من كونه قادراً ولأنّ تخصّيص الحوادث بأوقاتها لا بدّ له من مخصّص، وذلك ليس نفس العلم لأنّه تابع، ولا القدرة لأنّ شأنها ٦٦٠ التأثير وهو غير التخصّيص فهو الإرادة.

قيل: لم لا يجوز أن يمكن فيه ويمتنع في غيره؟

قلنا: ٦٦١ إن أمكن لحاز ٦٦٢ أن يجب أيضاً فيستغني عن المؤثر، وأيضاً إن لم يوجد [٤٤و]

الوقت لم يؤثّر، وإن وجد يعود الكلام إليه.

وعرض بأنّ الإرادة إن تعلّقت لغرض يكون مستكملاً بغيره ناقصاً بذاته، أو لا لغرض فيلزم الترجيح بلا مرجّح.

٦٤٩ س - الكثرة.

٦٥٧ ل: مخصّية.

٦٥٨ س + لا.

٦٥٩ ل: ونقض.

٦٦٠ ل: شملها.

٦٦١ ل: ولنا.

٦٦٢ ل: حاز.

٦٤٩ س ل: قالت.

٦٥٠ ل: صورة.

٦٥١ س - الحكيم؛ ب - أبو علي.

٦٥٢ ب: الذات الآخر.

٦٥٣ ب: قامت.

٦٥٤ ل: بذاتها.

٦٥٥ ب: ينظم؛ ل - تنظم.

وردَ بأنَّها توجب التعلُّق^{٦٦٣} لذاتها.
ثمَّ المعتزلة قالوا: إرادته محدثة لا في محلّ.
وقالت الكراميّة: محدثة في نفسه.
وردَ بأنَّ الإحداث يفترق إلى الإرادة فيلزم التسلسل.

الفصل الثانی فی باقی الصفات

وفیه مسائل:

الأولى: إنَّه تعالى سميع بصير لأنَّه يدرك الجزئیات فيكون مدرکاً للمسموعات والمبصرات، ولأنَّه حيّ والحيّ إن لم يتَّصف بهما يكون ناقصاً وهو إقناعي.

[٤٤ ظ] الثانية: إنَّه تعالى متكلم والمعتمد اتفاق الأنبياء عليهم السلام^{٦٦٤} وعدم احتياج نبوتهم إليه، وكلامه ليس بحرف ولا صوت بل هو المعنى القائم بالفس، المعبر عنه، المستمرّ الذي لا يتغيّر باختلاف الألسنة، المغاير للعلم والإرادة، فإنَّ الله أمر بأبي لهب بالإيمان مع علمه بأنَّه لا يؤمن وامتناع إرادته لما يخالف علمه.

والمعتزلة قالوا: كلامه ليس إلّا المسموع^{٦٦٥} وكونه متكلماً معناه أنَّه يوجد في أجسام مخصوصة.

الثالثة: ذهب الشيخ [أبو الحسن الأشعري] إلى أنَّه تعالى باقٍ بقاءً يقوم به. ونفاه القاضي [أبوالقلائي] وإمام الحرمين لأنَّه لو وجد لكان باقياً بقاءً، ويتسلسل.

قيل: حال الحدوث ما كانت باقية، [٥٤ و] ثمَّ صارت باقية^{٦٦٦}.

قلنا: منقوض بالحدوث.

الرابعة أثبت الشيخ [الأشعري] صفات أخرى: ^{٦٦٧} الاستواء واليد والوجه والعين سوى القدرة والوجود والبصر وعول على الظاهر.

والحفيّة^{٦٦٨} قالوا: التكوين صفة قديمة تغاير القدرة فإنَّها تؤثر في إمكان^{٦٦٩} المقدور والتكوين في وجوده.

^{٦٦٧} ل: آخر.

^{٦٦٨} أراد المؤلف الماتريدية أصحاب أبي منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي (ت ٥٢٣٣/٤٤٤م) وتعتبر الماتريدية أحد أهم المدارس الكلامية لأهل السنة والجماعة. وهم يعرفون أيضاً

^{٦٦٣} س: التعلُّق.

^{٦٦٤} بس - عليهم السلام.

^{٦٦٥} ب ل: المسموعة.

^{٦٦٦} س - ثمَّ صارت باقية.

وردَ بأنَّ الإمكان بالذات فلا يكون بالغير.

وقد ثبت أنه تعالى مرثي^{٦٧٠} على معنى أنه يصحَّ أن ينكشف^{٦٧١} لعباده المؤمنين في الآخرة إنكشاف البدر المرثي خلافاً للمعتزلة، من غير ارتسام واتصال ومواجهة خلافاً للمشبهة والكرامية، أما الأول فدليلة النقل وأما الثاني [٥٤ ظ] فلتقدسه عن الجهة والمكان.

واستدلَّ بأنَّ الجسم مرثي^{٦٧١} لأننا نرى الطويل والعريض والطول ليس عرضاً، وإلا فقيامه إما بحجز واحد فيكون أكبر مقداراً فينقسم وهو محال،^{٦٧٢} أو^{٦٧٣} بأكثر فيقوم الواحد بالمتعدّد وهو محال. والعرض مرثي فالمصحح مشترك، والحدوث عدمي، فتعيّن الوجود وهو موجود فتصحَّ رؤيته. فقول: عليّة المرثي التأليف وهو عرض.^{٦٧٤}

قلنا:^{٦٧٥} الصّحة عدميّة فلا حاجة إلى سبب، سلّمنا لم قلت إن المصحح مشترك؟ فإنَّ المختلفين قد يشتركان في الحكم،^{٦٧٦} سلّمنا ما الدليل على الحصر؟ سلّمنا لم لا يصلح^{٦٧٧} الحدوث؟ وهو إن كان عدمياً فالصّحة. كذلك سلّمنا لكن [٦٤ و] لم لا تمتنع^{٦٧٨} رؤيته لفوات شرط أو وجود مانع.

الباب الثالث في أفعالها

وفيه مسائل:

الأولى: إنّه تعالى^{٦٧٩} قادر على كلّ^{٦٨٠} الممكنات، لأنَّ مصحح المقدورية^{٦٨١} هو^{٦٨٢} الإمكان المشترك، والموجب لقادريته^{٦٨٣} ذاته ونسبته إلى الجميع على السواء، فلو اختصّت بالبعض للزم^{٦٨٤} الترجيح بلا مرجح.

قال الحكماء: لا يصدر عنه إلا الواحد وقد سبق.

- باسم الحنفية لاتباعهم أبا حنيفة في الفقه والعقائد. ولد وعاش المازنري في قرية مازنري التابعة لمدينة سمرقند ويرجع نسبه إلى تلك القرية. انظر: الجواهر المضية في طبقات الحنفية، تأليف أبي محمد عبد القادر بن محمد بن نصر الله الحنفي المعروف بأبي الوفاء القرشي، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلوي، دار هجر، القاهرة ١٤١٣/١٩٩٣، ٣/٣٦٠-٣٦١؛ وتاج التراجم في من صنف من الحنفية، تأليف أبي العدل زين الدين قاسم بن قطلوبوغا، تحقيق إبراهيم صالح، دار المؤمن، دمشق ١٤١٢/١٩٩٢، ٢٤٩-٢٥٠؛ والفوائد البهية في تراجم الحنفية، تأليف أبي الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي، دار المعرفة، بيروت ١٣٢٤، ١٩٥.
- ٦٦٩ م: مكان.
٦٧٠ ل: ب: تذييب الله تعالى مرثي.
٦٧١ م: ينكشف.
- ٦٧٢ ب - وهو محال.
٦٧٣ م: و.
٦٧٤ ل: عرضي.
٦٧٥ ب: نزلنا.
٦٧٦ ل: لم يصح.
٦٧٧ م: لم يمتنع؛ لم تمتنع.
٦٧٨ ل: تعالى.
٦٨٠ ل: كل.
٦٨١ ل: المقدور.
٦٨٢ ب - هو.
٦٨٣ ل: للقادية.
٦٨٤ ب م: يلزم.

والثبوتية^{٦٨٥} والمجوس^{٦٨٦} زعموا أنه لا يقدر على الشر وإلا لكان خيراً^{٦٨٧} شريراً والتزم.
والنظام قال: لا يقدر على القبح لأنه يدل على الجهل أو^{٦٨٨} الحاجة.
وأجيب بأنه لا قبيح^{٦٨٩} بالنسبة إليه، [٦٤ ظ] فإنه مالك يفعل ما يشاء.^{٦٩٠} وإن سلم فالامتناع
في^{٦٩١} الداعي دون القدرة.
والبليخي^{٦٩٢} قال: لا يقدر على مثل فعل العبد، لأنه طاعة أو سفه أو عبث.^{٦٩٣}
ف قيل: تلك اعتبارات عارضة للفعل بالنسبة^{٦٩٤} إليه.
وقال^{٦٩٥} أبو علي وابنه^{٦٩٦} لا يقدر على نفس مقدوره، وإلا لو أرادوه وكرهه العبد يلزم^{٦٩٧} وقوعه
ولا وقوعه للداعي والصارف.
وأجيب بأن غير المراد لا يقع إذا لم يتعلّق به إرادة أخرى.
الثانية: قال الشيخ [الأشعري]: فعل العبد واقع بقدرة الله تعالى.
وقال القاضي أبو بكر^{٦٩٨} كونه طاعة ومعصية بقدرة العبد.
وقال إمام الحرمين وأبو^{٦٩٩} الحسين والحكماء: أنه يوجد في العبد [٧٤ و] قدرة^{٧٠٠} وإرادة^{٧٠١}
توجبان^{٧٠١} الفعل.
والمعتزلة قالوا: العبد يوجد فعله باختياره.

٦٨٥ هم القائلون بأن العالم من أصلين أحدهما النور والآخر الظلمة،
ويؤمنون أن النور والظلمة أزليان قديمان. وافتقرت الثبوتية إلى
ثلاثة طوائف أصلية: المانية، والديسانية، والمارقونية. انظر:
كتاب التوحيد، تأليف أبي منصور محمد بن محمد بن محمود
الماتريدي، تحقيق بكر طوبال أغلي ومحمد آروتشي، دار ،
أنقرة ١٤٢٣/٢٠٠٣، ٢٢٦٨-٢٢٦٩؛ وتمهيد الأوائل في تلخيص
الدلائل، تأليف قاضي أبي بكر محمد بن الطيب الباقلائي،
تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت
١٤٠٧/١٩٨٧، ٧٨-٨٧؛ وتبصرة الأدلة، تأليف أبي المعين
ميمون بن محمد النسفي، تحقيق كلود سلامة، المعهد العلمية
الفرنسي، دمشق ١٩٩٠، ١٩٩٣، ٩٩-١١٨؛ والملل والنحل
للشهرستاني، ٢٤٤/١.
٦٨٦ ل: والمجوسية. وهم أثبتوا أصلين قديمين للعالم هما النور
والظلمة، ومسألهم كلها تدور حول قاعدتين: إحداهما بيان
سبب امتزاج النور بالظلمة، والثانية بيان سبب خيلاص
النور من الظلمة، وجعلوا الامتزاج مبدأ والخيلاص معاداً. انظر:
كتاب التوحيد للماتريدي، ٢٦٣-٢٦٧؛ وتمهيد الباقلائي،
٨٧-٩٣؛ وتبصرة الأدلة للنسفي، ٩٣-٩٨؛ والملل والنحل
للشهرستاني، ٢٢٣-٢٢٣.
٦٨٧ ل- خيراً.
٦٨٨ ل: و.
٦٨٩ ل: قبح.
٦٩٠ س ل: يوجبان.

٦٩٠ ب: شاء.
٦٩١ س: من.
٦٩٢ هو أبو القاسم عبدالله بن أحمد بن محمود البليخي ويعرف
بالكعبي من بني كعب، أحد أئمة المعتزلة. وله آراء ومقالات
في الكلام انفرد بها، أقام في بغداد مدة طويلة وتوفي في بلخ
سنة ٣٢١٩/٩٣١ م. انظر: طبقات المعتزلة لابن المرتضى،
٨٨-٨٩؛ وتاريخ بغداد للحطيط البغدادي، ٣٨٤/٩؛ ولسان
الميزان لابن حجر، ٢٥٥/٣.
٦٩٣ ب: عيب.
٦٩٤ ل: بالنسبة.
٦٩٥ س: قال.
٦٩٦ ب - وابنه. هما أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي (ت.
٣٠٠/٩١٦ م) وابنه أبو هاشم عبد السلام بن محمد الجبائي
(ت. ٣٢١/٩٩٦ م) من معتزلة البصرة وانفردا عن أصحابهما
وبينهما بمسائل. انظر: الفرق بين الفرق للبغدادي، ١٣٥-١٥٠؛
والملا والنحل للشهرستاني، ٧٨-٨٤؛ وطبقات المعتزلة لابن
المرتضى، ٨٠-٨٥، ٩٤-٩٦.
٦٩٧ س: يلزمه.
٦٩٨ ل- أبو بكر.
٦٩٩ س: أبو.
٧٠٠ ل: فكرة.
٧٠١ س ل: يوجبان.

وخطأهم بأنَّ العبد حال الفعل إن لم يمكنه الترك فمَجْبِرٌ ٧٠٢ وإن أمكنه فلا بدَّ للعبد ٧٠٣ من مَرَجِّحٍ يوجب الفعل ولم ٧٠٤ يكن منه، وإلَّا تسلسل، وأيضاً لو اختار لعلم تفاصيل فعله فيحيط بالسكنات المتخلِّلة ٧٠٥ للحركة البطيئة ويعرف إجبارها، ٧٠٦ وأيضاً لو ناقض مراده مراد الله تعالى يلزم جمعهما أو رفعهما أو الترجيح بلا مَرَجِّحٍ، لأنَّ القدرة على الغير لا تصلح ٧٠٧ مَرَجِّحاً.

واحتجوا ٧٠٨ بأنَّه لو لم يكن مختاراً لما صح ٧٠٩ التكليف. وهو مشترك لأنَّ المأمور ٧١٠ عند استواء الداعي ومرجوحية داعية يمتنع ٧١١ وعند الرجحان ٧١٢ واجب. [٧٤ظ] وأيضاً إن كان معلوم الوقوع فيجب، وإلا فيمتنع. ومع هذا فإنه تعالى ﴿لَا يَسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ ٧١٣ وبآيات أضاف الفعل إليهم ووعدهم به وأوعدهم عليه.

و عورض بنحو ﴿خلقكم وما تعملون﴾ ٧١٤ و﴿ختم الله على قلوبهم﴾ ٧١٥.

وأجيب بأنَّ ذلك من حيث هو كاسب فإنَّ عادته تعالى على خلق الفعل إذا صمَّ ٧١٦ العبد عزمه.

ف قيل: دليلكم قائم.

قلنا: البرهان يوجب إسناد الفعل إلى قدرته تعالى، والبدئية فرقت ٧١٧ بين فعلنا وفعل الجماد والمكروه فلزم ٧١٨ الجمع.

الثالثة: إنَّه تعالى مرید للكائنات من الخير والشر لأنَّه موجدها، ولأنَّه علم ممن ٧١٩ يموت على كفره عدم ٧٢٠ الإيمان ٧٢١ فلا يريد إيمانه لامتناعه.

واحتجَّت المعتزلة [٨٤و] بأنَّ الكفر غير مأمور به ٧٢٢ فلا يكون مراداً ولكان ٧٢٣ يجب الرضا به.

وأجيب بأنَّ الأمر قد يخالف الإرادة كأمر المختبر، ٧٢٤ والرضا إنما ٧٢٥ يجب بالقضاء لا بمتعلقه.

٧٠٢ س: فمَجْبِرٌ؛ ل: فمَجْبور.

٧٠٣ ل: للفعل.

٧٠٤ س: وإن لم.

٧٠٥ س ل: المتخلِّلة.

٧٠٦ ب ل: حيازها.

٧٠٧ ب ل: يصلح.

٧٠٨ ل: احتجوا.

٧٠٩ ب س: القبح.

٧١٠ ب + به.

٧١١ س - عند استواء الداعي ومرجوحية داعية يمتنع و.

٧١٢ ل: رجحانه.

٧١٣ سورة الأنبياء، ٢١/٢٣.

٧١٤ سورة الصافات، ٢٧/٩٦.

٧١٥ سورة البقرة، ٢/٧؛ ب - و"ختم الله على قلوبهم".

٧١٦ ب: ضم.

٧١٧ ل: فرق.

٧١٨ ل: فيلزم.

٧١٩ ل: من.

٧٢٠ ل: اعلم.

٧٢١ ل + منه.

٧٢٢ ل - به.

٧٢٣ ب: ولو كان.

٧٢٤ ل: كما مرّ.

٧٢٥ س: بما.

الرابعة: الحسن والقبیح قد یراد بهما الکمال والنقصان وملائمة الطبع ومنافرته فیكونان عقلیین، وقد یراد بهما تعلّق المدح والذمّ والثواب والعقاب فیكونان شرعیین لأنّ ذلك محال عقلاً علی أفعاله تعالی، وإلاّ لكان ناقصاً^{٧٢٦} بذاته مستکماً بغيره، وعلی أفعالنا لما ثبت من الاضطراب.^{٧٢٧}

احتجّت المعتزلة بأنّ حسن العدل وقبح الظلم معلوم بالضرورة. قلنا: بمعنی الملائمة والمنافرة.

الخامسة: لا یجب علی الله تعالی [٨٤ظ] شیء، إذ لا حاکم علیه.

والمعتزلة أوجبوا اللطف وهو أن یقرب العبد^{٧٢٨} إلى الطاعة.

فقیل: ذلك التقرب ممکن فیكون مقدوراً والثواب.

فقیل: العبادة لا تکافی^{٧٢٩} النعم السابقة والعقاب.

فقیل: حقّه وله^{٧٣٠} عفوه، والأصلح فی الدنيا.

فقیل: الأصلح للکافر الفقیر أن لا یخلق.

السادسة: أنه لا تعلّل أفعاله بالأغراض وإلاّ لكان ناقصاً^{٧٣١} مستکماً.

قالت المعتزلة: ما لا غرض فیهِ عبث، فیمتنع علی الحکیم. قلنا: ممنوع.

السابعة: قال الحکماء: الموجود إمّا خیر محض کالملائكة والأفلاك، أو^{٧٣٢} الخیر غالب فیهِ کعالمنا،^{٧٣٣} فالمقتضى بالذات خیرٌ والشرّ بالتبع،^{٧٣٤} [٩٤و] فإنّ ترک الخیر الكثير لأجل الشرّ القلیل شرّ كثيرٌ.

٧٢٦ س: ناقصاً.

٧٢٧ ل: الاضطراب.

٧٢٨ ل: بقربه.

٧٢٩ ل: یکافی.

٧٣٠ ل: حقيقة فله.

٧٣١ س: ناقصاً.

٧٣٢ ل: و.

٧٣٣ ل: فعالمنا.

٧٣٤ ل: تبع.

الكتاب الثالث في النبوة وما يتعلق بها

وفيه ثلاثة أبواب:

الباب الأول في النبوة

وفيه مسائل:

الأولى: إنَّ محمداً صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ٧٣٥ رسولَ اللهِ، لأنَّه ادَّعى النبوة وأظهر المعجزة وأتى ٧٣٦ بالقرآن وتحدَّى به ولم ٧٣٧ يعارض، وأخبر عن الغيب، ونقل عنه معجزات أخر وإن ٧٣٨ لم يتواتر كل واحد منها فالمشترك متواتر فيكون نبياً، لأنَّ الرجل إذا قام في محفل ٧٣٩ عظيم، وقال: إني ٧٤٠ رسول هذا الملك إليكم، ثم ٧٤١ سأل الملك أن يخالف عادته لتصديقه ففعل، اضطربنا ٧٤٢ إلى تصديقه ٧٤٣ ولم يندفع [٩٤ ظ] لاحتمال ٧٤٤ غيره، فكذا ههنا. ٧٤٥ وأيضاً فجميع سيره وصفاته ٧٤٦ المتواترة لا تكون إلا للأنبياء فيكون نبياً.

قالت البراهمة: ٧٤٧ كل ما حسنه العقل فمقبول وما قبحه فمردود وما ليس كذلك، ٧٤٨ فيحسن في محل الحاجة ويقبح في غيره فلا حاجة إلى الرسول.

قلنا: لبعثة الرسول فوائد، وهو أن يقرّر الحجج، ٧٤٩ ويميط الشبه، ويرشد إلى ما لا يجزم به العقل ٧٥٠ من البعث والحزاء، ويفضّل ما حسنه العقل إجمالاً ليقطع ٧٥١ عذر المكلف، ويبيّن ٧٥٢ قواعد السياسة ليتمّ به أمر المعاش، ويعلم الصناعات الضرورية والنافعة ومنافع ٧٥٣ الأدوية وخصائص الكواكب [٥٠٥] وأحوالها، فإنّها لا تحصل إلا بتجربة متطاولة ربما لا يكفي ٧٥٤ بها العمر ٧٥٥ إلى غير ذلك.

٧٣٥ ل: عليه أفضل الصلاة والسلام.

٧٣٦ ل: لأنّه أتى.

٧٣٧ ب: وإن لم.

٧٣٨ ل: إن.

٧٣٩ ل: محل.

٧٤٠ ل: أتى.

٧٤١ ل: و.

٧٤٢ ب: اضطربنا.

٧٤٣ س: اضطرب إلى صدقه.

٧٤٤ ل: باحتمال.

٧٤٥ ل: وهذا هو.

٧٤٦ ل: والانباء جميع صفاته وسيرته.

٧٤٧ هم الملحدون القائلون بنفي النبوة. اتسبوا إلى حكماء الهند. وبعض الناس يظنون أنهم سُموا براهمة لاتسايهم إلى إبراهيم

عليه السلام، وذلك خطأ. انظر: التمهيد للباقلاني، ١٢٦-١٥٦؛

وتبصرة الأدلة للسفي، ٤٤٤؛ والملل والنحل للشهرستاني،

٢/٣٥-٢٥٢.

٧٤٨ س + من حيث هو.

٧٤٩ س: الحج.

٧٥٠ ب: العقل به.

٧٥١ ل: وليقطع.

٧٥٢ ل: ويعين.

٧٥٣ ل: ومنازل.

٧٥٤ س ل: يفي؛ يفي بها يفي.

٧٥٥ ل: العمر بها.

قالت اليهود: لو كان شريعة^{٧٥٦} موسى عليه السلام ممّا تنسخ^{٧٥٧} للزم^{٧٥٨} أن يبين فيه^{٧٥٩} أنّه سينسخ^{٧٦٠} وإلاّ فإنّ بين^{٧٦١} فيه التأييد امتنع نسخه، وإلاّ فلاّ يثبت إلاّ مرّة وهو باطل، وحينئذ يلزم نقله متواتراً كأصل الدين.

قلنا: بين إجمالاً وإنما^{٧٦٢} لم يتواتر لعدم التوفر على^{٧٦٣} نقله.

الثانية: رأى الحكماء أنّ نفس النبيّ صلّى الله عليه وسلّم^{٧٦٤} لقوتها وطهارتها عن الشواغل البدنية يظهر له في اليقظة ما يقع للنائم بأن يتصل^{٧٦٥} بالملائكة العظام، فيحكى منها المغيّبات^{٧٦٦} إلى الحسّ المشترك وهو الوحي^{٧٦٧} وربّما يسمع كلاماً منظوماً من مشاهد [٥. ظ] يخاطبه فيما يفهمه^{٧٦٨} وغير ذلك وهو الكتاب. ويسلطة الله تعالى على مادّة الكائنات فيتصرّف فيها كما يتصرّف في بدنه، كما أخدمت^{٧٦٩} النار للخليل، ووقف البحر عن جريانه للكليم، وأبرئ^{٧٧٠} الأكمه والأبرص للمسيح^{٧٧١} وانفجر الماء من بين أصابع الحبيب وهو المعجزة.

الثالثة: إنّ^{٧٧٢} الأنبياء معصومون عن الكفر والمعاصي، وإلاّ لوجب أتباعهم لقوله تعالى ﴿فاتبِعوه﴾^{٧٧٣} ولكانوا^{٧٧٤} معذبين بأشدّ العذاب كما أوعد نساؤه^{٧٧٥} بقوله^{٧٧٦} ﴿يضاعف لها العذاب﴾^{٧٧٧} وكانوا^{٧٧٨} غير مقبولي الشهادة مستوجبين الذمّ^{٧٧٩}. وقد قال تعالى ﴿إنّ الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة﴾^{٧٨٠} [١٥ و] وجوز الصغائر سهواً^{٧٨١} وقبل الوحي يمتنع^{٧٨٢} الكفر والإصرار على الذنب وإفشائه. وجوّز على التدور^{٧٨٣} كقصّة إحوة يوسف. وههنا مذاهب أخر لا تحدي^{٧٨٤} إيرادها^{٧٨٥}.

الرابعة: الكرامات جائزة خلافاً للمعتزلة^{٧٨٦} والمعتمد قصّة مريم وأصف وأصحاب الكهف^{٧٨٧}. ويتميّز عن المعجزة بتقديم التحدي^{٧٨٨}.

- | | |
|--|---|
| ٧٧٤ س: ويكون؛ ب: ويكونوا. | ٧٥٦ ل: شرع. |
| ٧٧٥ ل: نسايا. | ٧٥٧ ل: ينسخ. |
| ٧٧٦ س - بقوله. | ٧٥٨ ل: يلزم. |
| ٧٧٧ سورة الأحزاب، ٣٠/٣٣. | ٧٥٩ ب س - فيه. |
| ٧٧٨ س - وكانوا. | ٧٦٠ ل: ينسخ. |
| ٧٧٩ ل: للذمّ والإيذاء. | ٧٦١ ل: ستي. |
| ٧٨٠ سورة الأحزاب، ٥٧/٣٣. | ٧٦٢ ل - وإنما. |
| ٧٨١ ل: غير الصغائر الخسة. | ٧٦٣ ب س: إلى. |
| ٧٨٢ س: منع. | ٧٦٤ ل - صل الله عليه وسلّم؛ ب: عليه السلام. |
| ٧٨٣ ل: ويحوز على الدرّة. | ٧٦٥ ل: التام تتصل. |
| ٧٨٤ ب: يحدي. | ٧٦٦ س: المغيّبات. |
| ٧٨٥ ل + والفضيلة من الخوارج جوّزوا المعاصي عليهم واعتقدوا أنّ كلّ معصية كفر. وآخرون جوّزوا الكفر نقيّة بل أوجبوه. والحشويّة جوّزوا الإقدام على الكبائر مطلقاً. وقوم منعوا من تمعّدها وجوّزوا تعمد الصغائر. | ٧٦٧ ب: الوجه. |
| ٧٨٦ ب + والأستاذ. | ٧٦٨ ل: يهيمه. |
| ٧٨٧ ل - وأصحاب الكهف. | ٧٦٩ ب ل: انخرمت. |
| ٧٨٨ ل: بالحدى. | ٧٧٠ ب ل: وأبرأ. |
| | ٧٧١ س: المسيح. |
| | ٧٧٢ ل - إنّ. |
| | ٧٧٣ سورة الأنعام، ١٥٣/٦. |

الخامسة: [استدل] السنيون على أن الأنبياء أفضل من الملك، متمسكين بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ﴾^{٧٨٩} و﴿وَأَنى فَضَلْتُمْ﴾^{٧٩٠} وقوله عليه السلام: «أفضل العبادة أحمرها وعبادة البشر أشقّ لقيام الصارف»^{٧٩٢}.

وعورض بقوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكِينَ﴾^{٧٩٣} وقوله: ﴿لَنْ يَسْتَنكِفَ الْمَسِيحُ﴾^{٧٩٤} [١٥ ظ] [و] ﴿إِنَّ هَذَا إِلَّا مَلِكٌ كَرِيمٌ﴾^{٧٩٥} وتحقيق ذلك في^{٧٩٦} المبسوطات.

الباب الثاني في الحشر والجزاء

١ وفيه مسائل:

الأولى: إنّه يجوز إعادة المعلوم خلافاً للحكماء والكرامية والبصري من المعتزلة،^{٧٩٧} إذ^{٧٩٨} لو امتنع وجوده بعد العدم لذاته أو للوازمه^{٧٩٩} لا تمتنع ابتداءً، وإن امتنع لعارض لأمكن عند مفارقتة.

قيل: ^{٨٠٠} المعلوم نفي فلا يحكم^{٨٠١} عليه.

قلنا: ذلك حكم^{٨٠٢}.

قيل: لو وقع لم يتميّز عن مثله المبتدأ معه.

قلنا: يتميّز^{٨٠٣} بالشخص لا محالة.

قيل: لو أمكن لأمكن إعادة وقته الأول معه، فيكون مبتدأ معاداً.

قلنا: يكون^{٨٠٤} مبتدأ لو أعيد ذلك الوجود.

الثانية: أجمع المليون^{٨٠٥} على أنه تعالى يحيى الأبدان لأنه [٢٥ و] ممكن، لأن تلك الأجزاء لذاتها قابلة للجمع،^{٨٠٦} والله تعالى عالم بأجزاء كل شخص على التفصيل، قادر على جمعها وإيجاد الحياة فيها ثانياً، والصادق أخبر عنه فإنه ثبت بالتواتر أنه صلى الله عليه وسلم^{٨٠٧} كان يثبت المعاد

٧٨٩ سورة آل عمران، ٣٣/٣.
 ٧٩٠ سورة البقرة، ٤٧/٢، ١٢٢.
 ٧٩١ ل: الصلاة والسلام.
 ٧٩٢ لم أجد هذا الحديث في المراجع.
 ٧٩٣ سورة الأعراف، ٢٠/٧.
 ٧٩٤ سورة النساء، ١٧٢/٤.
 ٧٩٥ سورة يوسف، ٣١/١٢.
 ٧٩٦ س ل: ألى.
 ٧٩٧ ب س - خلافاً للحكماء والكرامية والبصري من المعتزلة.
 ٧٩٨ ل: لنا.
 ٧٩٩ س: لوازمه.
 ٨٠٠ ل: قبل.
 ٨٠١ س: محكم.
 ٨٠٢ ل - حكم.
 ٨٠٣ ب: يتميّز.
 ٨٠٤ ل - يكون.
 ٨٠٥ س: إجماع الملتين.
 ٨٠٦ س + والحياة.
 ٨٠٧ ب - صلى الله عليه وسلم.

البدن، وإليه أشار حيث قال: ﴿قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم﴾^{٨٠٨}، وتام السورة دفع لزيغ الطاغين فيه، فليقتنع^{٨٠٩} به.

واعلم أنه لم يثبت أن الله^{٨١٠} تعالى يعدم الأجزاء ثم يعيدها، والتمسك بنحو قوله تعالى ﴿كلّ شئ هالك﴾^{٨١١} ضعيف، لأن التفريق يكفي للهلاك.

الثالثة: الجنة والنار مخلوقتان لقوله تعالى ﴿أعدت للمتقين﴾^{٨١٢} ونحوه.

قيل: في الأفلاك أو [٢٥ظ] العناصر أو الخارج عنهما.^{٨١٣} والأول باطل لأن الأفلاك لا تقبل^{٨١٤} الخرق. والثاني قول بالتناسخ. والثالث يوجب الخلاء.

قلنا:^{٨١٥} الدليل على امتناع الخرق مقدوح، وإن سلم فنحيله على العرش، ونحن^{٨١٦} لا نقول به، والجنة ربما يحتمل أن تكون تحته أو خارجاً عنه^{٨١٧} ومنع الخلاء ممنوع.

الرابعة: إن عذاب القبر والصراط والميزان وإنطاق الجوارح وتطائر الكتب وأحوال الجنة والنار حقّ لإمكانه، وإخبار الصادق عنه.

الخامسة: إنه لا يخلد مسلم في النار لقوله تعالى ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره﴾^{٨١٨}، ولا يرى إلا بعد الخروج منها، وقوله [٣٥و] تعالى ﴿إن الله لا يغير أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾^{٨١٩}، وأيضاً الإجماع على أنه عفو وذلك إنما يتحقق بإسقاط العذاب.

والمعتزلة^{٨٢٠} يوجبون ترك^{٨٢١} العذاب على الصغائر قبل التوبة وعلى الكبائر بعدها.

السادسة: الإيمان في الشرع هو تصديق ما جاء به المصطفى محمد صلى الله عليه وسلم،^{٨٢٢} ولو دخل^{٨٢٣} العمل فيه لم يقيد بالطاعة لقوله تعالى ﴿والذين آمنوا وعملوا الصالحات﴾^{٨٢٤}، ولا بالمعصية لقوله عز وجل: ﴿الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون﴾^{٨٢٥} لكونه تكراراً ونقضاً،^{٨٢٦} والكفر بإزائه وقد يراد به العمل أيضاً لأنه من مؤكّداته لقوله صلى الله عليه وسلم^{٨٢٧} «الإيمان [٣٥ظ] بضع وسبعون شعبة، أفضلها قول لا إله إلا الله وأدناها إمطة الأذى عن الطريق».^{٨٢٨} وعلى هذا يزيد وينقص لا على الأول.

٨٠٨ سورة يس، ٧٩/٣٦.

٨٠٩ ل: وليقتنع.

٨١٠ ل: أنه.

٨١١ سورة القصص، ٨٨/٢٨.

٨١٢ سورة آل عمران، ١٣٣/٣.

٨١٣ س: عنيا.

٨١٤ س: الفلك لا يقبل.

٨١٥ س - قلنا.

٨١٦ ل + ولكن.

٨١٧ ل + النار تحت الارضين.

٨١٨ سورة الزلزالي، ٧/٩٩.

٨١٩ سورة النساء، ١١٦/٤.

٨٢٠ ل: والمعتزلون.

٨٢١ ل - ترك.

٨٢٢ ب س - محمد صلى الله عليه وسلم.

٨٢٣ ل: وأدخل.

٨٢٤ سورة البقرة، ٢٥/٢.

٨٢٥ سورة الأنعام، ٨٢/٦.

٨٢٦ ب س: تكريراً أو نقضاً.

٨٢٧ ب: عليه السلام.

٨٢٨ سنن ابن ماجه، المقدمة ٩. وورد في سنن أبي داود، السنة

٤١٤ وسنن النسائي، الإيمان وشرائعه ١٦ بلفظ: «الإيمان بضع

وسبعون باباً» الحديث.

والمعتزلة لما جعلوه لمجموع^{٨٢٩} الاعتقاد والإقرار والعمل، سمّوا من أخلّ بالأوّل منافقاً وبالثاني كافرًا وبالثالث فاسقاً وما سواه مؤمناً.^{٨٣٠}

الباب الثالث في الإمامة

وفيه مسائل:

الأولى: إنّه لا بدّ من رئيس قاهر يأمر بالطاعات ويردع عن المعاصي ويدبرأ بأس الظلمة^{٨٣١} عن المستضعفين فيجب نصبه.

والإمامية^{٨٣٢} أوجبوا على الله تعالى لكونه لطفاً، وقد عرفت أن لا واجب عليه، وإن سلّم فيحتمل أن يتضمّن [٤٥ و] ضرراً لا يعرفه^{٨٣٣} فلا يكون لطفاً.

والإمامة تحصل إمّا بتنصيب من قبله وتقويضه أو باتّفاق أهل الحلّ والعقد.

الثانية: الإمام الحقّ بعد رسول الله صلى الله عليه وسلّم أبو بكر ثمّ عمر ثمّ عثمان ثمّ علي رضي الله عنهم. قالت الشيعة: الإمام الحقّ بعد رسول الله صلى الله عليه وسلّم عليّ. وقالت الخطائية: هو عمر. وقالت العباسية: هو العباس، والحقّ هو الأوّل^{٨٣٤}، وإلا لحاربهم عليّ كما^{٨٣٥} حارب معاوية، لأنّ الرضى بالظلم ظلم.

قيل: أعرض تقيّة. قلنا: كيف^{٨٣٦} وكان أكثر صنائيد قريش معه كالعبّاس والحسن والحسين والزبير وأبي سفيان وحملوه على الطلب والمحاربة، والأنصار نازعهم أبو بكر ومنعهم الخلافة. ولأنّه قال صلى الله عليه وسلّم: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثمّ تصير ملكاً عضواً»،^{٨٣٧} وكان خلافة الشيخين ثلاث عشرة^{٨٣٨} سنة، [٤٥ ظ] وخلافة عثمان إثنتي عشرة^{٨٣٩} سنة، وخلافة عليّ خمس سنين، فهذا^{٨٤٠} دليل ظاهر على صحّة خلافتهم.

الثالثة^{٨٤١}: يجب تعظيم الصحابة والكفّ عن الطعن فيهم، فإنّ الله تعالى مدحهم وأثنى عليهم ورضي الله عنهم ورضوا عنه،^{٨٤٢} والله اعلم.^{٨٤٣}

٨٢٩ ل: المجموع.

٨٣٠ ل: وبالثاني والثالث فاسقاً وما سمّوهم مؤمنين.

٨٣١ س: المظلمة.

٨٣٢ هي فرقة من الشيعة، ولا يعدون من الغلاة. قالوا: لا يوجد في الدين والإسلام أمر أهمّ من تعيين الإمام. وانقسموا إلى خمس عشرة فرقة. انظر: الفرق بين الفرق للبغدادي، ٣٦؛ والسلك والتحلّ للشهرستاني، ١٦٢/١-١٦٥.

٨٣٣ س: لا يعرفه؛ ل: لا معرفة.

٨٣٤ ب س - رضي الله عنهم. قالت الشيعة: الإمام الحقّ بعد رسول الله صلى الله عليه وسلّم عليّ. وقالت الخطائية: هو عمر وقالت العباسية: هو العباس والحقّ هو الأوّل.

٨٣٥ ل: ما.

٨٣٦ ل - كيف.

٨٣٧ سنن أبي داود، كتاب السنة، ٤٨ سنن الترمذي، كتاب الفتن،

٤٤٨ مسند أحمد بن حنبل، ٢٧٣/٤، ٥٠/٥.

٨٣٨ ثلاثة عشر.

٨٣٩ ل: ثلاثة عشر.

٨٤٠ ل: وهذا.

٨٤١ س: المسئلة الثالثة.

٨٤٢ أضاف المؤلف إلى قوله تعالى: ﴿رضي الله عنهم ورضوا عنه﴾

في سورة المائدة، ١١٩/٥.

٨٤٣ ب ل - والله اعلم؛ ل + اللّيمّ امتأ على محبّتهم واحشرونا في

زمرتهم وصلى الله على سيّدنا محمّد وصحبه وسلّم.

والمعتزلة لما جعلوه لمجموع^{٨٢٩} الاعتقاد والإقرار والعمل، سمّوا من أخلّ بالأوّل منافقاً وبالثنائي كافرأً وبالثلث فاسقأً وما سواه مؤمناً^{٨٣٠}.

الباب الثالث في الإمامة

وفيه مسائل:

الأولى: إنّه لا بدّ من رئيس قاهر يأمر بالطاعات ويردع عن المعاصي ويدبرأ بأس الظلمة^{٨٣١} عن المستضعفين فيجب نصبه.

والإمامية^{٨٣٢} أوجبوا على الله تعالى لكونه لطفأً، وقد عرفت أن لا واجب عليه، وإن سلّم فيحتمل أن يتضمّن [٥٤٥] ضرراً لا يعرفه^{٨٣٣} فلا يكون لطفأً.

والإمامة تحصل إمأ بتنصيب من قبله وتفويضه أو باتّفاق أهل الحلّ والعقد.

الثانية: الإمام الحقّ بعد رسول الله صلّى الله عليه وسلّم أبو بكر ثمّ عمر ثمّ عثمان ثمّ علي رضي الله عنهم. قالت الشيعة: الإمام الحقّ بعد رسول الله صلّى الله عليه وسلّم عليّ. وقالت الخطائية: هو عمر. وقالت العبّاسية: هو العبّاس، والحقّ هو الأوّل^{٨٣٤} وإلا لحاربهم عليّ كما^{٨٣٥} حارب معاوية، لأنّ الرضى بالظلم ظلم.

قيل: أعرض تقيّة. قلنا: كيف^{٨٣٦} وكان أكثر صناديد قريش معه كالعبّاس والحسن والحسين والزيبر وأبي سفيان وحملوه على الطلب والمحاربة، والأنصار نازعهم أبو بكر ومنعهم الخلافة. ولأنّه قال صلّى الله عليه وسلّم: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثمّ تصير ملكأً عضوضأً»،^{٨٣٧} وكان خلافة الشيخين ثلاث عشرة^{٨٣٨} سنة، [٥٤٥] وخلافة عثمان إثنتي عشرة^{٨٣٩} سنة. وخلافة عليّ خمس سنين، فهذا^{٨٤٠} دليل ظاهر على صحّة خلافتهم.

الثالثة: ^{٨٤١} يجب تعظيم الصحابة والكفّ عن الطعن فيهم، فإنّ الله تعالى مدحهم وأثنى عليهم ورضي الله عنهم ورضوا عنه،^{٨٤٢} والله اعلم.^{٨٤٣}

^{٨٢٩} ل: المجموع.

^{٨٣٠} ل: وبالثنائي والثالث فاسقأً وما سموهم مؤمنين.

^{٨٣١} س: المظلمة.

^{٨٣٢} هي فرقة من الشيعة، ولا يدعون من الغلاة. قالوا: لا يوجد في الدين والإسلام أمر أهمّ من تعيين الإمام. وانقسموا إلى خمس عشرة فرقة. انظر: الفرق بين الفرق للبيدادي، ٣٦؛ والملل والنحل للشهرستاني، ١٦٢/١-١٦٥.

^{٨٣٣} س: لا يعرفه؛ ل: لا معرفة.

^{٨٣٤} ب س - رضي الله عنهم. قالت الشيعة: الإمام الحقّ بعد رسول الله صلّى الله عليه وسلّم عليّ. وقالت الخطائية: هو عمر وقالت العبّاسية: هو العبّاس والحقّ هو الأوّل.

^{٨٣٥} ل: ما.

^{٨٣٦} ل - كيف.

^{٨٣٧} سنن أبي داود، كتاب السنة، ٤٨ سنن الترمذي، كتاب الفتن،

^{٤٤٨} مسند أحمد بن حنبل، ٢٧٣/٤، ٥٠/٥.

^{٨٣٨} ثلاثة عشر.

^{٨٣٩} ل: ثلاثة عشر.

^{٨٤٠} ل: وهذا.

^{٨٤١} س: المسئلة الثالثة.

^{٨٤٢} أضاف المؤلف إلى قوله تعالى: ﴿رضي الله عنهم ورضوا عنه﴾

في سورة المائدة، ١١٩/٥.

^{٨٤٣} ب ل - والله اعلم؛ ل + اللهم امتأ على محبّتهم واحشرونا في

زمرتهم وصلّى الله على سيّدنا محمّد وصحبه وسلّم.

KİTÂBİYAT

İslâm ve Öteki: Dinlerin Doğruluk, Kurtarıcılık ve Birarada Yaşama Sorunu

ed. Cafer Sadık Yaran

İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001. 350 sayfa.

Eser, “Önsöz”, “Giriş” ve iki bölümden oluşmaktadır. Eserdeki iki bölüm sırasıyla çağdaş Batı düşüncesinde ve İslâm düşüncesinde “dinlerin doğruluk, kurtarıcılık ve birarada yaşama sorunu”nu inceleyen dörder makale içermektedir. Kitabın Batı düşüncesiyle ilgili “Birinci Bölüm”ü dinsel dışlayıcılık, dinsel kapsayıcılık ve dinsel çoğulculuğun tanıtıldığı makalelerden oluşmaktadır. Kitabın İslâm düşüncesiyle ilgili olan “İkinci Bölüm”ündeki makaleler, Kur’an’da, sünnette, kelimada ve tasavvufta ötekine bakış şeklinde tasarlanmıştır.

Bir derleme olması sebebiyle, kitabın bütünlüğünü dikkate almak kadar içindeki makalelerin de ayrı ayrı ele alınması yerinde olacaktır. Mustafa Köylü “Dinsel Dışlayıcılık (Exclusivism)” başlığı altında Batı’daki, özellikle Hıristiyanlık mensuplarının dışlayıcılığının hem dinî boyutunu hem de kültürel ve siyasal boyutunu incelemekte; Müslümanlarla yaşanan çekişmelere değinmektedir. Köylü dinî boyutunu incelediği dışlayıcılığın, hoşgörüsüzlük demek olmadığını belirtmektedir (s. 13-14). Müellif dışlayıcılığı benimseyen fikir adamlarından Alister E. McGrath, R. Douglas Geivett ve W. Gary Phillips’in görüşlerine de yer vermektedir. Çoğulculuğa yer açmak için dışlayıcılığa yöneltilen eleştirilere McGrath’ın verdiği cevaplar, İncil’deki ayetlerin nasıl yorumlanacağına ilişkin tartışmalar bu çalışmanın konusunu oluşturmaktadır. Köylü “Dışlayıcılığın Siyasî ve Kültürel Boyutu” başlığı altında dinlerarası diyalogdan bahsederken Hıristiyanların samimi olup olmadıkları, bir art niyetlerinin bulunup bulunmadığı sorularına da cevap aramaktadır. Diyalogun samimiyet

gerektirdiğini belirten yazar (s. 46), hem bir kurum olarak diyalogu başlatan kilisenin hem de konuyla ilgilenen Hıristiyan yazar ve düşünürlerin bir kısmının samimi olmadıkları kanaatini (s. 47) kilise belgelerinden ve çeşitli yazarların çalışmalarından hareketle ortaya koymaktadır. Nihayet yazanın kendisi de Hıristiyanlıktaki otoriter metinlerin dışlayıcı bir yorumu desteklediğini belirtir. Müellif gerek kurumlar düzeyindeki gerekse şahıslar düzeyindeki diyalog faaliyetlerinin samimiyetsizliğinden hareketle, dışlayıcılığın başka dinlere karşı takınılan en tutarlı tavır olduğu kanaatini ifade etmekte ve İslâm açısından da dışlayıcı bir tavrı önermektedir.

Kitaptaki “Dinsel Kapsayıcılık (Inclusivism)” başlıklı ikinci makalede (s. 67-82) Yaran, kapsayıcılığı savunan düşünürlerden Karl Rahner ve Carl H. Pinnock’un görüşlerini ve bunlara özellikle de dinî çoğulculuğu savunanlar tarafından getirilen eleştirileri ele almaktadır. Yazar makalesinin sonunda sunduğu değerlendirmede kapsayıcılığın olumlu ve olumsuz özelliklerini ortaya koymakta, olumlu özellikleri arasında ılımlılığı ve orta yol oluşunu saymaktadır. Bu özellikleri belirlerken bakış açısının önemine dikkat çeken Yaran, muhafazakâr bakış açısından olumlu görülebilecek bir özelliğin, liberal bakış açısından olumlu görülmebileceğini de belirtir (s. 79).

Mahmut Aydın, “Küresel Bir Teolojiye Doğru: Wilfred Cantwell Smith’de Dinsel Çoğulculuk” başlıklı makalesinde (s. 83-126) Smith’in entelektüel gelişimini, metodolojisini yani “din” ve “dinler” terimlerinin yerine “iman” ve “birikimsel gelenek” terimlerini önermesini ele almakta ve bu yeni kavramsal çerçevede tek bir dinsel tarihin öğeleri olan farklı birikimsel geleneklerin doğruluk ve kurtarıcılık bakımından birbirlerine üstünlüklerinin olmadığını belirtmektedir. Müellif, buna ilaveten, Smith’in tek tek dinlerin teolojileri yerine geçmesini istediği küresel teoloji teorisini anlatmakta ve kurtuluşun ve misyonerliğin bu küresel teolojide kazandığı yeni anlama dikkat çekmektedir. Makalenin değerlendirme kısmında Aydın, Smith’in düşüncelerine getirilen eleştirileri tahlil etmektedir. Buradaki ilginç noktalardan birisi, yazanın Smith’in iman ve birikimsel gelenek kavramlarına İslâm kültüründen bulduğu karşılıklardır. Aydın, Smith’in iman ve birikimsel gelenek arasında yaptığı ayrımı, “din” ve “İslâm” terimleri arasında Kur’an’da yapılan ayrımla örtüşür kabul etmektedir.

Dinî çoğulculuğun diğer bir temsilcisi olan John Hick’in görüşlerini de Cafer Sadık Yaran, “John Hick’in Din Felsefesinde Dinsel Çoğulculuk” başlıklı makalesiyle tanıtıp değerlendirmiştir (s. 127-160). Makalede önce John Hick’in dinî ve entelektüel biyografisi, fundamentalist bir Hıristiyandan dinî

çoğulculuğun savunuculuğuna varışı anlatılmıştır. Daha sonra Hick'in çoğulculuğu temellendirdiği, evrenin dinî açıdan müphem oluşu, yani ne teizmin ne de naturalizmin aklen temellendirilebileceği noktasından hareketle, birbirinden bu kadar farklı şeyler konusunda bile kesin delil sunamayan aklın, nihayetinde, akli değerlendirmelere değil, bireysel dinî tecrübeye dayanan imanın değerlendirilmesine, yani belli bir dinin hak, diğerlerinin de batıl oluşunu göstermeye yetmeyeceği şeklindeki görüşlerine yer verilmiştir (s. 132-134). Yaran, Hick'in dinlerin doğruluk ve kurtarıcılık bakımından birbirleriyle aynı statüde olduğu tezini anlatarak Hick'in dinî çoğulculuğunun bir değerlendirmesini sunar. Yaran, Hick'in dinî çoğulculuğunun "farklı dinlere mensup insanların barış içinde bir arada" yaşamalarını teminde dışlayıcılık ve kapsayıcılık gibi seçeneklerden daha elverişli olduğu kanaatinde.

Kitabın "İkinci Bölümü"nde, İslâm düşüncesinde İslâm dininin iki temel kaynağı olarak Kur'an ve sünnet ile kelimada ve tasavvufta ötekine nasıl bir konum verildiği ele alınmaktadır. "Kur'an Verilerine Göre 'Öteki'nin Konumu" başlıklı makalede (s. 163-216) Mehmet Okuyan ve Mustafa Öztürk Kur'an'da kurtuluş yolu olarak takdim edilen "islam" kavramını inceleyip bunun farklı tarihsel dinlerin arkasındaki asli dine mi yoksa onun tezahürlerine mi tekabül ettiğini tartışmaktadır. Kur'an'da ehl-i kitapla ilgili ayetler ve bunların Müslüman âlimlerce yorumlanması ile Kur'an'ın kurtuluş için gerekli saydığı şartlar ve bunların müfessirlerce yorumu ele alınmaktadır. Yazarlar geçmiş dönemlerdeki ulemanın bu ayetleri dışlayıcı tarzda yorumlama eğilimlerine karşı çıkarak ayetlerdeki Allah'a ve ahirete iman etme ile salih amel işleme şartlarının Müslüman olmakla mukayyet olmayacağı kanaatinde.

Osman Güner "Hz. Peygamber'in "Öteki"ne Bakışı" başlıklı makalesinde (s. 217-284), Hz. Peygamber'in Müslüman olmayanların inançlarına nasıl baktığını ve pratikte onlarla nasıl ilişki kurduğunu ele almıştır. Güner makalesinde hem Hz. Peygamber'in, risaletinin başından beri kendisinden daha önce gönderilen ilahî mesajları tasdik etmek üzere gönderildiğinin bilincinde olduğunu hem de başkalarının kutsallarına saygılı davranmayı benimseyip öğütlediğini belirtir. Kur'an'da ehl-i kitaba yapılan çağrının da işaret ettiği gibi, tevhid ilkesinde bir araya gelme emrinin Hz. Peygamber'in başkalarının inançlarına bakışını biçimlendirdiğini ifade eder. Güner, Hz. Peygamber'in Medine'deki uygulamalarını merkeze alarak başkalarıyla birarada yaşama konusunda Hz. Peygamber'in pratiğini açıklamakta ve Müslümanların farklı din mensuplarıyla hoşgörü içinde, birarada yaşama konusunda hem teorik ilkelere hem de bunları uygulama tecrübesine sahip olduklarını belirtmektedir.

“Kelam’a Göre Öteki Dinlerin Durumu” başlıklı makalesinde (s. 285-305), Burhanettin Tatar, kelama dil oyunları teorisi perspektifinden yaklaşarak kelamın “tıpkı felsefe gibi, olağan dilin belli ölçülerde soyutlanması ile oluşan bir dil oyunu içinde kendisini algıladığı”nı ileri sürer. Kelamın “kısmen yapay olan bir ‘dil oyunu’ndan hareketle hem kendisinin hem de ‘öteki dinler’ kavramının anlam ve sınırlarını belirlediği” kanaatindedir. Tatar, kelamın öteki dinleri kendi terimleriyle anlayıp daha sonra bu anladığı şeyi kendi dil oyununa transfer etmek yerine “doğrudan kendi kavramsal çerçevesi içinde anlamakta” olduğunu belirtir. Kelamcıların Hıristiyan ve Yahudi inançlarına olan ilgilerini, onlara yazılan reddiyeleri, “kelamın dil oyunu ile Kur’an’ın dil oyunu”nu karşılaştırır. Tatar kelamın dili kullanma stratejisi gereği diyaloga imkân vermediği kanaatindedir (s. 287). Tatar diyaloga imkân vermeyişin nedeni olarak kelamcılarının dilin sınırlarını rasyonel düşünce ile belirlemelerini gösterir. Buna karşılık Kur’an’ın dil ile düşünce ilişkisini, düşüncenin “dil oluşturduğu çekim merkezi etrafında” yoğunlaşmasını gerektirecek (s. 301) şekilde kurduğu kanaatindedir. Bu durumda, Tatar’ın kavramlarıyla söylemek gerekirse, Kur’an’ın dil oyunuyla, kelamın dil oyunu tam da birbirlerine zıt yönlerde bakar. Tatar’ın değerlendirmeleri oldukça ilginç ve tartışmayı teşvik edici mahiyettedir.

Kitaptaki son çalışma mutasavvıfların ötekine bakışına ayrılmış. Cafer Sadık Yaran “İbn Arabi, Mevlana ve Yunus Emre’ye Göre “Öteki”nin Durumu” başlıklı makalesinde (s. 307-350), ismi zikredilen mutasavvıfların gayrimüslimlere bakışını, varlığın birliği öğretisiyle ilişkilendirir. Onların, tıpkı varlığın görünüşteki çokluğuna rağmen özde bir olduğunu kabul ettikleri gibi, bütün dinleri de görünüşteki çok ve çeşitliliklerine rağmen öz itibarıyla bir kabul ettiklerini belirtir. Onların “mutlak ilah” ve “inanılan ilah” ayrımı yaparak bu çerçevede itikadi ayrıntıların fazla abartılmaması gerektiği kanaatinde olduklarını ileri sürer. Yaran, buna rağmen onların tavırlarının “radikal bir çoğulculuk” da olmadığı kanaatindedir. Genel olarak görüşlerini kapsayıcılık olarak niteler ve onların sultanlara verdiği, dışlayıcılık olarak nitelenebilecek olan görüşlerinin varlığına dikkat çeker. Sözü geçen sufilerin dışlayıcılık, kapsayıcılık ve çoğulculuk şeklindeki üçlü kategoriden her biriyle ilişkilendirebilecek olan görüşler serdetmiş olmalarını, Yaran bir çelişki olarak görmez. Bu görüşleri onların “Normal ve genel halleriyle”, “Ariflik ve aşk gereği halleriyle” ve nihayet “akıl, ilim, irşat gibi makamlarda” (s. 25) konuşmalarıyla ilişkilendirir.

Dinlerin çeşitliliğine ve başka dinlere mensup insanlarla birarada yaşamanın imkânlarının teorik ve pratik zemininin ne olabileceğine dair tartışmaların ül-

kemizde fazla olmadığı düşünülürse –en azından kitabın yayımlandığı tarihlerde bu böyleydi– kitabın Türkçe literatürde bir boşluğu doldurduğu söylenebilir. Kitap bu konulara nispeten yabancı olan Türk okuyucusu dikkate alınarak yazılmıştır. Tatar'ın makalesi dışta tutulursa, kitapta nispeten tasvirici bir üslup hakimdir. Makalelerin sonuna yazarlar çoğunlukla birer değerlendirme kısmı eklemiştir. Bu da okuyucunun konulara intibakını kolaylaştıran bir faktör sayılmalıdır.

Kitabın alt başlığının da (*Dinlerin Doğruluk/Kurtarıcılık ve Birarada Yaşama Sorunu*) da gösterdiği gibi, belki de Türkçe'de konuyla ilgili literatürün azlığı sebebiyle kitabın konusu oldukça geniş tutulmuştur. Diyalog, doğruluk, kurtarıcılık gibi kavramların birbirleriyle ilişkileri, bu genişliğin tabii bir sonucu olarak, iyi belirlenmemiştir. Bu durum da okuyucunun zaman zihnini bulandırmaktadır. Mesela diyalog ve dışlayıcılık gibi konular birbirleriyle nasıl ilişkilendirilecektir? Zira dışlayıcılar da dahil, kimse diyaloga karşı çıkmamaktadır. Belki diyalogun nasıl ve hangi düzeyde olması gerektiği konusunda dışlayıcılar ve kapsayıcılar veya çoğulcular farklı düşüncelere sahipler. Ama kitapta üzerinde yoğunlaşılacak konu bu olmadığı için bu konuda kimin ne söylediğini veya hangi tarafın argümanlarının daha tutarlı olduğunu anlamak güçtür.

Yine dikkate alınan konuların genişliği sebebiyle eserde tanıtımı yapılan görüşlerle bunlar üzerine yapılan değerlendirmeler arasındaki bağlantı zaman zaman zayıf kalmıştır. Mesela birinci ve ikinci makalelerin sonuç kısımlarına bakalım. Birinci makalenin sonunda, Mustafa Köylü diyalogun aslında misyonerliğin yeni bir tarzı olduğunu anlatırken (s. 46-47, 60), ikinci makalede Cafer Sadık Yaran kapsayıcıların diyalogun gerekliliği üzerindeki vurgularını belirtip artık insanları “Hıristiyanlığa döndürme” arzusu ve amacı taşımadıklarını ifade etmektedir (s. 77). Böyle bir farklılık kuşkusuz yazarların kendi değerlendirmelerinin gereği olarak oldukça yerindedir. Ancak okuyucu tartışma yetersizliğinden, bunlardan birini tercih etmekte güçlük çekecektir.

Günden güne küçülen yerküremizde, ötekiyle bir arada yaşamak herkesin yüz yüze olduğu bir durumdur. Ötekiyle barış içinde ve dinî kimliğini kaybetmeden bir arada yaşamak konusu üzerinde tekrar tekrar düşünülmesi, çokça tartışılması gereken bir konudur. Bu sahadaki yazıların fazla olmadığı dikkate alındığında, bir giriş mahiyetinde olan bu eser oldukça önemli bir işleve sahiptir. Özellikle konuya yabancı okuyucunun, tartışılan problemin değişik vechelerine ilişkin temel bilgileri bulabileceği oldukça yararlı bir eserdir.

Rahim Acar

Nișvâru'l-muhâdara ve ahbâru'l-müzâkere

Kadı Ebû Ali Muhassin b. Ali et-Tenûhî (ö. 384/994)

nşr. Abbûd eş-Şâlicî, I-VIII, Bağdat 1391-1393/1971-1973.

İslâm kültür tarihinde genellikle -bütün dünyada olduğu gibi- devlet merkezine, saray ve hükümdarlara, savaflara ve iktidar mücadelelerine ağırlık veren siyasi tarih yazımının ön plana çıktığı kabul edilir. Bununla birlikte bir birey olarak insanı, toplumun çeşitli kesimlerini, gündelik yaşamı, sosyo-kültürel ve ekonomik hayatı merkeze alan "sosyal tarih" anlayışına uygun eser sayısının bilinenden çok daha fazla olduğunu da vurgulamak gerekir. Kadı Ebû Ali et-Tenûhî'nin *Nișvâru'l-muhâdara*'sı bu bağlamda dikkat çeken klasik eserler arasındadır. Tenûhî'nin bu hacimli eseri İslâm kültür tarihinde muhadara adı verilen ve ilim meclislerinde, devlet ricalinin huzurunda, çeşitli sohbet ve tartışmalarda sözlü olarak aktarılan edebî, dinî, kültürel bilgileri bir araya getirmeyi amaçlayan edebî eser türünün en eski örneklerinden biridir. Aynı müellifin bu eserde yer alan, çeşitli sıkıntı ve problemlerden sonra rahatlık ve mutluluğa erenlere dair anekdotları bir araya getirdiği *el-Ferec ba'de's-şidde* (nşr. Abbûd eş-Şâlicî, I-V, Beyrut 1978/1398) adlı eseri ile cömertliğin fazileti ve cömertlere dair *el-Müstecâd min fa'alâti'l-ecvâd*'ı (nşr. Muhammed Kürd Ali, Dımaşk 1970) da bu türdendir.

Abbasi hilafetinin güçlü merkezî yapısını çoktan yitirdiği ve Büveyhilerin Bağdat siyasi hayatına egemen olduğu bir dönemde yaşayan Ebû Ali et-Tenûhî, 327 (938-939) yılında Kadı Ebû'l-Kâsım Ali b. Muhammed'in (ö. 342/953) oğlu olarak Basra'da doğmuştur. Dönemin ileri gelen âlimlerinden ders alarak iyi bir eğitim gören Ebû Ali et-Tenûhî, Büveyhî hükümdarı Mu'izzüddeve'nin veziri ve baba dostu Ebû Muhammed Hasan b. Muhammed el-Mühellebî'nin isteği üzerine 349 (960) yılında Bağdat kadılığına tayin edildi. Böylece Bağdat'a yerleşen Ebû Ali et-Tenûhî, Vezir Mühellebî'nin sohbet meclislerinin de daimi üyesi oldu. Bu arada 369 (979) yılında Büveyhî Emiri Adudüddeve'nin kızı ile Halife et-Tâi'-Lillah'ın nikâh merasimini gerçekleştirmesi, onun halife ve Büveyhîler ile yakın ilişkilerini göstermesi bakımından önemlidir. Bir süre Vâsıt kadılığı da yapan Ebû Ali et-Tenûhî, 384 (994) yılında Bağdat'ta ölmüştür. Ebû Ali et-Tenûhî'nin babası ve kendisi gibi oğlu Ebû'l-Kasım Ali b. Muhassin de kadılık yapmış olup her üçü de edebiyat ve şiirde temayüz etmişlerdi.

Ebû Ali et-Tenûhî *Nișvâru'l-muhâdara*'sını Bağdat'ta 360-380 (970-990) yılları arasında on bir cilt halinde yazmıştır. Müellif bu eserinde sadece üst tabakanın, yöneticilerin ve meşhurların hayat hikâyeleriyle ilgilenmemiş,

toplumun her kesiminden insanın ilginç ve kayda değer yaşam öykülerinden kesitler sunmuştur. Eserin bu bakımdan ne kadar zengin bir çeşitlilik ve muhtevasına sahip olduğunu görmek için müellifin mukaddimesine bakmak yeterlidir (*Nişvâr*, I, 1-7). O, bahsettiği insanların kimi zaman üstünlük ve meziyetlerini, kimi zaman ayıp ve kusurlarını, bunun yanında her türlü ilginç ve sıra dışı olayı ve bilgiyi aktarır. Hükümdarlar ve halifeler, vezirler ve kâtipler, valiler ve emirler, fazilet sahipleri ve akıllılar, cömertler ve cimriler, kendini beğenenler ve alçakgönüllüler, hurafeci ve kıssacılar, hoşsohbet olanlar ve nedimler, zeki ve anlayış sahibi olanlar, sefih ve kendini bilmezler, oyun ve eğlence düşkünleri, felsefe ve kelim âlimleri, fakih ve muhaddisler, edipler, fesahat ve belâgat sahipleri, şairler ve hatipler, râviler ve ensab âlimleri, dilciler, şahitler ve kadılar, kahramanlar, kumandanlar ve askerler, avcılar, ca'-'suslar ve istihbaratçılar, dalkavuk ve gammazlar, kitapçılar ve öğretmenler, muhasipler, âmiller ve divan görevlileri, arazi sahipleri ve çiftçiler, vergi memurları ve mükellefleri, işçiler, kıssacılar ve vâizler, riyâkâr ve yalancılar, dürüst ve samimi olanlar, keşişler ve münzeviler, seyyahlar, âbidler ve salihler, takva sahipleri, zâhitler ve sufiler, imam ve müezzinler, güzel sesli hafızlar, zenginler ve fakirler, pratik zekâ sahipleri ve önderler, serseri ve eşkıyalar, kabile ve asabiyet davası güdenler, hırsızlar ve yol kesenler, rahat davrananlar ve kayıtsızlar, tavla ve satranç oynayanlar, nazik ve ince ruhlu insanlar, şakacı ve nüktedanlar, mirasyediler ve malını saçıp savuranlar, asalaklar, boğazına düşkünler, erkek ve kadın şarkıcılar, içki ve cariyelere düşkün olanlar, ne dediğini ve ne yaptığını bilmeyenler, ruh hastaları, sihirbazlar, hilekârlar ve cambazlar, dinsizler ve peygamberlik iddiasında bulunan yalancılar, tabipler ve müneccimler, hacamatçılar, eczacılar, falcılar ve medyumlar, rüya tabircileri, dilenciler, şanslı ve şanssızlar, denizciler, çöl ve deniz yolcuları, esnaf ve sanatkârlar, zenginler ve fakirler, tacirler, seçkin ve akıllı, hür ve cariyeye kadınlar vs. eserde yer verilen toplum kesimleridir. Müellif Doğu'da ya da Batı'da, iyi veya kötü, yararlı veya zararlı, şehirli veya köylü, yerleşik veya göçebe her türlü insandan bahsettiğini de belirtir. Eserde bunların yanında değerli maden ve taşlar, çeşitli hayvanlar, ilginç ilaçlar, sihir, tılsım ve büyülerden de söz edilir.

Tenûhî, insanların mensup oldukları çeşitli mesleklere de eserinde yer vermiştir ki bu, İslâm toplumunun sosyal ve ekonomik tarihiyle ilgilenenler için oldukça önemlidir. Böylece o, özellikle günümüzde daha fazla ilgi duyulan sosyal ve ekonomik tarihin önemini daha o dönemde hissederek tarihin, sadece siyaset tarihinden ibaret olmadığına dikkat çekmiş ve aynı zamanda Müslüman tarihçilerin, siyaset alanı dışındaki konularda da kitaplar yazdık-

larının ciddi bir örneğini vermiştir. Tenûhî eserinde fert ve toplum açısından tarih bilincinin önemine işaret ederek bugünü daha iyi anlamak için geçmi-şin bilinmesi gerektiğini, geçmişle yapılacak mukayeselerle dünya hayatının akışı ve toplumsal değişmeler hakkında sağlıklı fikir edinme imkânının doğa-çağını, böylece yeni nesillerin tarihte “kalıcı” ve “geçici” unsurları fark etme-leri için zemin hazırlanmış olacağını belirtir.

Nişvârü'l-muhâdara'nın bazı ciltleri D. S. Margoliouth tarafından neşre-dilip İngilizce'ye çevrilmiş (bk. *Nişvâr*, I, Şâlicî'nin mukaddimesi, s. 6), Abbûd eş-Şâlicî de İstanbul, Kahire, Paris ve Londra nüshalarını karşılaştırmak su-retiyle günümüze ulaşan kısımlarını sekiz cilt olarak yayımlamıştır. Şâlicî, Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin *el-Müntazam*, *el-Ezkiyâ*, *Ahbâru'l-hamkâ ve'l-mugaffelin*, *Zemmü'l-hevâ*, *Telbisü İblîs'i*; Hatîb el-Bağdâdî'nin *Târîhu Bağ-dâd ve et-Tatfil'i*; Hilâl b. Muhassin es-Sâbî'nin *Târîhu'l-Vüzerâ'sı*; Yâkût el-Hamevî'nin *Mu'cemü'l-üdebâ ve Mu'cemü'l-büldân'i*; İbn Hallikân'ın *Ve-feyâtü'l-a'yân'ı* vs. kitaplara müracaat ederek bu müelliflerin Tenûhî'den ak-tardıkları rivayetleri toplayıp eserin eksik kısımlarını tamamlamaya çalışmıştır.

Bütün bunların yanında bu eserlerdeki bazı kısımların müellifin oğlu Ebü'l-Kâsım Ali'ye ait olması muhtemeldir. Bununla birlikte Abbûd eş-Şâlicî hangi-sine ait olduğu tam olarak belirlenemeyen kısımları da kitaba almıştır (Tenûhî, *Nişvâr*, IV, 5).

Ebû Ali et-Tenûhî, çoğu kendi dönemine veya yakın zamana ait anlatım-lardan seçmeler yaparak inşa ettiği bu eserinde birçok defa olayların yer ve zamanını, ilgili şahısların isimleriyle ve haber kaynağıyla birlikte zikreder. Kendisi, kadılık görevi dolayısıyla çeşitli sosyal olaylar, adli vakalar ve prob-lemelerden haberdar olma imkânı bulmuş, bu sebeple eserinde başkalarının gözlemleyip aktardığı olayların yanı sıra kendi müşahedelerine de yer ver-miştir. Sonuç olarak Kadı et-Tenûhî'nin bu değerli kitabı, özellikle İslâm tari-hinin IV. (X.) yüzyılı ve öncesine sosyo-ekonomik ve kültürel açıdan ilgi du-yanlar için önemli bir kaynaktır.

Ramazan Altınay

Mesnevî Şerhi: Rûhü'l-Mesnevî

İsmail Hakkı Bursevî

haz. İsmail Güleç

İstanbul: İnsan Yayınları, 2004. 1174 sayfa.

Geçmişle günümüz arasında köprü vazifesi gören klasik eserler vardır. Mevlana'nın *Mesnevî'si* de bu tür eserlerin başında gelmektedir. *Mesnevî*

üzerine bir şerh geleneği oluşmuş ve ulaştığı şöhret çok az sayıda esere ve müellife nasip olmuştur. Öyle ki edebî bir türün genel adı gölgede kalmış ve bu kıymetli esere alem olmuştur. *Mesnevî*'nin yazıldığı dönemin günümüze olan uzaklığı ve yazın dilinin de o dönemin edebiyat dili olan Farsça olması, eserin anlaşılması noktasında bazı güçlükleri de beraberinde getirmiştir. Mevlevî tarikatının yaygın olduğu Osmanlı toplumu ve daha çok bu coğrafyadaki Türk nüfusun bu eseri anlaması üzerine çeşitli çalışmalar yapılagelmiştir. *Mesnevî* dersleri, başta mevlevihaneler olmak üzere, diğer tarikatlara ait tekeler ve camilerde, din eğitimi içinde çeşitli boyutlarda kendisine yer bulmuştur. Bu ihtiyaç dikkate alınarak bu eserin anlaşılmasına yönelik çeşitli dillerde çalışmalar kaleme alınmış, bir şerh geleneği oluşmuştur. Hattâ denilebilir ki *Mesnevî*'den birkaç beyit dahi olsa şerh edilmesi, ilmî kifayete işaret sayılır olmuştur. Hint alt kıtasından Balkanlara, kuzey Afrika'dan Kafkaslara *Mesnevî* geniş bir coğrafyada okunmuş, açıklanmış ve yerel halkın anlayabilmesi için tercüme ve şerh edilmiştir. Ancak kültürümüzün bir parçası olan bu gelenek son yüzyılda yine dil sorunu ile karşı karşıya kalmıştır. Sorun günümüz insanının kendi diline ait temel eserleri yazı farklılığı ve dilin değişimi gibi çeşitli nedenlerden anlama zorluğu çekiyor olmasıdır. Bu nedenle günümüz diliyle anlaşılması oldukça güç olan bu kültür hazinelerimizin, günümüz diline ve okuyucusuna aktarmı o alanın ilgilileri için yerine getirilmesi zaruri bir görevdir.

Mevlana Celaleddin Rumi ve *Mesnevî* gelenek ve kültürü, şu an tüm dünyada yakalamış olduğu popüleriteye paralel olarak ülkemizde de akademik ve sosyal çevrelerin dikkatini çekmekte, yine matbuat dünyasında bu yönde yayınların ortaya çıkmaya başladığı müşahede edilmektedir. *Mesnevî* ile ilgili tercüme, şerh ve değerlendirmelerden oluşan eserler de bu çerçevede gündeme gelmektedir. İşte İsmail Hakkı Bursevî gibi XVIII. yüzyılda yaşamış bir büyük mutasavvıfın bu gelenek içerisinde önemli bir yeri olan "*Rûhü'l-Mesnevî*" adlı eseri Dr. İsmail Güleç tarafından yayına hazırlanmış ve günümüz diline aktarılmıştır. *Rûhü'l-Mesnevî* Bursevî'nin, Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sine yaptığı şerhtir. Bursevî, bu eseriyle *Mesnevî* şarihleri arasına girmiş, ilk anda hemen akla gelen birkaç şârihten biri olmuştur. Bursevî'nin şerhi *Mesnevî*'nin tamamına ait bir şerh değildir. O, *Mesnevî*'den sadece I. cildin ilk 748 (Reynold Alleyne Nicholson nüshasına göre 738) beyitlik ilk kısmını şerh etmiştir. Bu bölümde beyit numaraları İsmail Ankaravî şerhi ile uygunluk arz etmektedir ki şerhte de zaman zaman *Ankaravî Şerhi* ile paralellikler söz konusudur. Kemiyyet olarak *Mesnevî*'den oldukça az bir bölüm şerh edilmiş gibi gözükse de, keyfiyet olarak değerlendirildiği zaman eser, müellifin *Mesnevî* kültürüne

vukufiyeti ve şerh geleneği içerisinde liyakatını ortaya koymasından dolayı önemlidir. Ayrıca velud bir müellif olan Bursevî'nin, *Rûhü'l-Mesnevî*'yi üç senede tamamlamış olduğu anlaşılmaktadır. Bu dönemi onun olgunluk yılları ve *Rûhü'l-Mesnevî*'yi de bu dönemin ilk ürünlerinden olarak değerlendirmek mümkündür. Mevlevilik dışında Nakşilik vb. daha başka tarikat mensuplarının da *Mesnevî* okudukları ve bu okuma geleneğini Mevleviler kadar canlı tutabildiklerini biliyoruz. Bu noktada bir Celveti şeyhi olan Bursevî'nin böyle bir *Mesnevî* şerhi kaleme alması da esere ayrıca bir hususiyet kazandırmaktadır.

Bursevî, *Rûhü'l-Mesnevî*'de klasik şerh metodunu kullanmaktadır. Metnin verilmesinden sonra öncelikle metinde geçen ve izaha muhtaç olan kelimelerin lügat anlamları verilmektedir. Kelimelerin açıklanmasını beytin tercümesi takip etmektedir. Bu tercüme bazen kısa ve kırk tercüme tarzında olabildiği gibi bazen de daha geniş bir şekilde toplu anlam tercüme olarak sunulabilmektedir. Tercümeden sonra, beyitte kastedilen konu misallerle açıklanmakta, ayet ve hadisler açıklamalarda en sık kullanılan kaynaklar olarak tebarüz etmektedir. Bunun akabinde beytin anlamına atıfta bulunan bir dua cümlesi gelir ki, bu üslup bir nebze sohbet ve vaaz üslubu ile örtüşmekte ve eserin *Mesnevî* dersleri takriri esnasında olduğu fikrini çağrıştırmaktadır. Şerhin mukaddimesinde de anlatıldığı üzere dostlarından birisinin *Mesnevî*'yi beraber müzakere etmek istediği zikredilir ki bu, söz konusu intibayı teyit edecek bir bilgidir. Bir duadan sonra çoğu zaman müellifin anlattıklarını özetleyen bir şiir veya kelam-ı kibar ile şerh tamamlanmış olur. Bursevî, eserinde zaman zaman okuyucuyu zihnen zinde tutabilmek ve dikkatlerini teksif maksadıyla "Daha iyi anla!", "İyi düşün!", "Bunun üzerine kıyas et!" gibi ifadelerle uyarmaktadır.

Eserin yazımına başlanmasında, bir dostun beraber müzakere isteği üzerine yapılan tefeülün uygun düşmesi, bitirilişi için de görülen bir rüyanın eserin burada bitirilmesine işaret olarak yorumlanması dikkat çekmektedir. Bursevî'nin bu rüyaya yapmış olduğu yorum, eserin hususiyetlerini de şamilidir. Kısaca bu rüya ve yorumu şöyledir: Rüyada bir şahıs Bursevî'nin eline bir yüzük verir ve "Al şu hatemi, Mevlana'nın kendi hatemidir. Size gönderdi" der ve ekler: "Yere konulmaz!" Bursevî'ye göre yüzüğü alır, üzerindeki nakşa bakar ve terazi ile tartar. Bursevî yüzükten ve üzerindeki nakıştan maksat, Mevlana'nın kalbi ve ona âlem-i gaybdan nakşolunan mana ve hakikatlerdir ki *Mesnevî*'ye işârettir. Yüzüğün yere konulmaması, eserin tamamlanuncaya kadar gayret edilmesine; "hatem" kelimesi eserin tamamlan-

masına, yüzükteki nakışlara muttali olmak, *Mesnevî* hakikatlerini idrak etmeye ve muradına ulaşmaya işaretler. Terazi mizân-ı ilahî, iki kefesi şeriat ve hakikat, bunların dengelenmesi *Mesnevî* hakikatlerinin şerî delillere tatbiki ve bunları idrakte zorlanan kimselerin tenkit ettiği hususların telif ve tevfiğine yorumlanmıştır (bk. Ali Namlı, *İsmâil Hakkı Bursevî, Hayatı, Eserleri ve Tarikat Anlayışı*, İnsan Yayınları, İstanbul 2001, s. 178).

Bursevî diğer *Mesnevî* şârihleri ve şerhleri ile ilgili olarak da şu yorumlarda bulunmaktadır: Ona göre “*Mesnevî*’yi şerh etmeye kalkınlar, Mevlevî bile olsalar, nazmın düzenini bozacak yorumlarda bulunarak kastedilmeyen anlamlar vermişlerdir. Kişinin kemali, çok nakil yapmasında ve aklının kuvvetli olmasında değil, şerh ettiği eserin meramına ulaşmasındadır. Zevkî ilimlere taklit ile değil tevhit, tecrit ve tefridin esrarını tahkikle ancak ulaşabildiğinden, bunlar Allahın ilhamına bağlıdır” (bk. Namlı, *a.g.e.*, s. 177). Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere Bursevî bize göre burada bir nevi, Mevlevî muhitinden tarikat dışından şerh yapanlara gelebilecek eleştirilere cevap vermek arzusunda.

Bursevî’nin şerhine pek müspet yaklaşmayıp onu ve eserini tenkit edenler de olmuştur. Bunların başında da Abdülbaki Gölpınarlı gelmektedir. Gölpınarlı eser ve müellifi hakkında şu yorumda bulunmaktadır: “Tam bir tarikat yobazı olan Celvetî İsmâil Hakkı (ö. 1725), *Mesnevî* şârihliği adını elde etmek için *Mesnevî*’nin ilk on sekiz beytini şerh etmiştir. “*Rûh-al Masnavî*” gibi iddialı bir ad taşıyan bu şerh iki cild olarak 1287 h. de İstanbul Matbaa-i Âmire’de basılmıştır” (Gölpınarlı, *Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik*, s. 144). Aslında Gölpınarlı’nın bu ağır ithamlarını anlamak ve bu ithamlara katılmak pek mümkün değildir. İfadelerde de sanki bilinçli bir tezyif kokusu var gibi. Zira Gölpınarlı’nın on sekiz beyite indirgediği şerh, aslında *Mesnevî*’nin 748 beyitlik bir bölümüne tekabül etmektedir. Bursevî’nin *Mesnevî*’nin ilk on sekiz beytini bizzat Mevlana’nın yazması nedeniyle ayrı bir cilt olarak değerlendirildiği malumdur. Ancak eserin 1287 yılında neşredilen matbu nüshasını gördüğüne göre, Gölpınarlı bu malumata sahip olmasına rağmen sanki eseri daha değersiz ve sınırlarını daha dar göstermek eğilimindedir. “Tarikat yobazı” sıfatı ise, ilmî tavrı ve bilimsel objektifliğin sınırlarını zorlayan bir hakaret ifadesidir ve bu ifade ancak sebebi bilinmeyen bir husumet tezahürü olarak değerlendirilebilir. Ayrıca Gölpınarlı’nın eserinde zikrettiği şerhlerin hemen tamamına yakını hakkında bu tür ifadelerle hoşnutsuzluk ve menfî fikir beyanı içeren kaba ifadeler ve değerlendirmelerde bulunduğu görülmektedir ki bunu anlamak hakikaten güçtür.

Eser hakkında bu bilgilerden sonra Dr. Güleç'in yapmış olduğu çalışmaya gelecek olursak, her şeyden önce bu tür meşakkatli bir çalışmanın tamamlanmış olarak günümüz okuyucusuna Latin harfleriyle aktarılması bir başarıdır. Eserin baş tarafındaki "Giriş" ve malumât kısmında Bursevî'nin hayatı ve eserleri gibi genel konulara girilmesi bu konuda daha teferruatlı müstakil çalışmalara atfen terk edilebilirdi. Eser üzerine yapılan değerlendirmeler ise eserden istifadeyi kolaylaştıracak, eserin kaynakları ve üslubuna okuyucuyu hazırlayacak mahiyettedir. Ancak kanaatimizce bir doktora çalışmasının kısa özeti mahiyetindeki "Giriş" yerine, eser orijinal olarak sunulup doktora çalışması da ayrıca tam olarak yayımlansa daha faydalı olurdu.

Dönemin medreselerinde Arapça'ya olan rağbet düşünülürken, Bursevî'nin eserlerinin büyük bir kısmını Türkçe ile kaleme almış olması dikkate değerdir. Onun almış dokuz eserini Türkçe, yirmi altı eserini Arapça ve yirmi iki eserini de Türkçe-Arapça karışımı bir dille yazdığını öğreniyoruz ki, müellif bu durumu zaten "Her peygamber kavminin lisanı üzere gönderilir" (İbrahim, 14/4) ayetine dayanarak irşadın başansı için gerekli gördüğünü ifade etmiştir (s. 20). Fakat buna rağmen dönemin Osmanlı Türkçe'sinin de çok arı-duru olmadığı, oldukça ağdalı bir dil olduğu şerhin dilinden anlaşılmalıdır. Ancak araştırmacının bu çalışma ile mukayese ettiği diğer şerhlere yönelik eserlerin son bölümlerinde, şerh kalitesinin düştüğü ve sadece tercüme yapıldığı yönündeki genel değerlendirmelere katılmak mümkün değildir (s. 23). Zira *Mesnevî*'nin tamamına ait şerhler değerlendirilecek olursa, bu fikir isabetli değildir. Mesela Ankaravî'de olsun, Ahmed Avni Konuk'ta olsun bu fikrin tam tersi bir şerh yoğunluğu gözlemlenmektedir. Bizce bu durum sadece şerhini tamamlamaya ömrü vefa etmeyen Tahirü'l-Mevlevî şerhinde böyledir ki, bu da müellifin ahir ömründe aynı çalışma kalitesini yakalayamamasına rağmen eseri itmam etme gayreti ile açıklanabilir. Nitekim üstadın V. cildin başlarına kadar tercüme ve şerh ettiği eser, çok sonralan talebesi Şefik Can tarafından yine onun da ömrünün son demlerinde teberrüken tamamlanmıştır.

Çalışmada dikkat çeken bir başka husus da eserin kaynakları olarak zikredilen önemli bir yekûn tutan eserler listesidir (s. 29 vd.). Fakat şerhte adı geçen bu eserlerin müellifin birikim ve ilmî kifayetinin ölçüsü olarak değerlendirilmesi daha doğru olurdu. Zira bizce *Mesnevî* şârihliği kaynak eserler toplanarak yapılan bir tez çalışmasından ziyade, şerh edilen eserin manalarına vukufiyetle elde edilecek bir payedir. Bunu yaparken de şüphesiz bazı eserlerden istifade kaçınılmazdır.

Bu tür çalışmalarda önemli bir diğer husus imlada bütünlüktür. Eserin yayımında zaman zaman bu bütünlüğü bozacak yazımlara rastlanmakla birlikte, genelde doğru okunduğu ve yazıya aktarıldığı, ancak transkripsiyonda o kadar başarılı olunmadığı görülmektedir. Şu da bir gerçek ki, eserin aktarıldığı her iki dilin alfabetik olarak birbirini karşılamadaki güçlüğü, hazırlayanı da oldukça zorlamaktadır. Bu tür çalışmaların daha önce yapılmış güzel örneklerinin imla kuralları yazımda göz önünde bulundurulabilse, eserin imla olarak harfiyen aktarımı söz konusu olabilirdi. Burada dikkati çeken bir başka hususiyet de Bursevî'nin üslubundan kaynaklanan hareketli kelime tahlilleridir. Kanaatimizce okuma yanlışlarını asgariye indirmede araştırmacının en büyük yardımcısı olmuştur.

Mevlana ile İsmail Hakkı Bursevî'yi buluşturan bu önemli eser, hiç şüphesiz *Mesnevî* okurlarına *Mesnevî*'nin anlaşılması yolunda önemli katkılarda bulunacak, farklı bir tat verecektir. Bursevî penceresinden Mevlana ve *Mesnevî* manalarına farklı bir bakış açısı kazandıran bu eserin günümüz okuyucusuna ulaştırılması her türlü takdirin üstündedir. Eseri yayına hazırlayan Dr. İsmail Güleç ve eseri yayımlayan İnsan Yayınları'na kültür dünyamızın temel taşlarından birini daha okuyucu ile buluşturdukları için teşekkür eder, bu tür başarılı çalışmaların devamını dileriz.

Sâfi Arpaguş

Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu

Erkan Yar

Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000. 223 sayfa.

Erkan Yar, ruh ve beden ilişkisini insanın bütünlüğü çerçevesinde ele alan kitabında İslâm dininin de aslında ruh ve beden ikiciliğini ileri süren bir insan tasvirini tanımadığını iddia etmektedir. Yar, bu çalışmasında Kur'an'ın bedenden ayrı bir ruhun varlığını ve ölümden sonra devamını kabul etmediğini, aksi görüşlerin delillerini eleştirerek ispatlamaya çalışmaktadır. Yazara göre eğer İslâm'ın insan anlayışı salt Kur'ânî bakış açısıyla oluşturulmuş olsaydı, insanın ontolojik yapısından daha çok, görev ve sorumlulukları üzerinde duruldu; zira Kur'an, insanın ontolojik mahiyetinin çözümlenmesinden öte, fiil ve davranışlarını ilahî ve insani yapılandırmaya uygun hale getirmeyi ve fiilleri sonucunda kazanacağı karşılığı açıklayarak onun dünya hayatında başarısını artırmayı hedeflemektedir. Fakat yazara göre çeşitli felsefelerin etkisiyle düalist insan anlayışının İslâm'ın kabul ettiği bir düşünce olarak ortaya atıl-

ması ve bu anlayışın Kur'an'ın öngördüğü insan anlayışı olarak kabul görmesi, bu işlevsel bakış açısını gölgede bırakmıştır.

Bu sonucun ortaya çıkmasında yazar, "kelamcılar" olarak andığı ve kitap boyunca muhatap aldığı kesimi sorumlu görmektedir. Çalışma, geleneksel kültürü sorgulama olarak takdim edilmektedir. Kelamcıların salt Kur'ânî bakış açısıyla ruh ve beden ayırımına karşı çıkmaları gerektiği halde, pek çok kelam probleminin çözümünde bu düalizmi kabul etmeleri, düalizmin İslâm'ın insan anlayışı olarak da kabul edilmesi gibi bir yanlış anlayışın gelişmesine neden olmuştur. İlim kavramı ile birlikte ruh-beden ilişkisi konusu, içeriğini eski Yunan felsefesinin belirlediği ve klasik kelam sistemini tutarsızlığa sürükleyen iki konudur.

Yazara göre Kur'an üzerinde düşünmek, sadece belirli zaman diliminde yaşayan muhataplarına verilmiş bir hak olmamakla birlikte, bugün yeniden bir düşünme faaliyetinde bulunmanın önünde bazı engeller vardır. Özellikle ruhun araştırılması konusunda Kur'an tandanslı olduğu iddia edilen yasakçı yaklaşım, günümüz Müslümanlarının zihninde İslâm düşüncesinin teşekkül dönemindeki Müslümanlara oranla daha belirgin olarak mevcuttur. Müellife göre yaptığı bu çalışma, bu açıdan bir açılım girişimidir.

Bir doktora tezi olarak hazırlanan çalışma, "Takdim", "Önsöz", "Giriş" ve üç "Bölüm"den oluşmaktadır. Geniş tutulan "Giriş"te ruh ve nefis kavramlarının ayrıntılı analizi ve ruhun araştırılması ile ilgili İslâm düşünürlerinin yaklaşımları incelenmiştir. "I. Bölüm"de (s. 59-100), insanın bu dünyadaki varoluşunun mahiyeti ve bu mahiyetin ölümle birlikte bozulmasına ilişkin kelamcılarının görüşleri irdelenmiş ve bunların Kur'an'a göre tutarlılıkları tartışılmıştır. "II. Bölüm"de (s. 101-164), insanın ölümü ve yeniden yaratılışı arasındaki durumu tartışılmıştır. Kelam literatüründe berzah olarak adlandırılan, dinsel kabuller ve çeşitli inançlarla içeriği doldurulduğu ifade edilen bu kavrama Kur'an'ın yaklaşımının belirlenmesi amaçlanmıştır. "III. Bölüm"de ise (s. 165-207), kelamcılarının dinsel ilkelerde belirtildiği şekilde insanın yeniden varoluşunun mahiyeti ile ilgili yaklaşımları ve bunların Kur'an merkezli tahlipleri yapılmıştır. Görüldüğü üzere çalışmanın seyri, insanın varlık seyrini yaratılış, ölüm, ölüm sonrası/berzah ve yeniden yaratılış olarak takip etmekte, bu açıdan anlaşılır ve sistematik bir yönleme sahip bulunmaktadır.

Kitap, birincil kaynaklara inerek konuyu işleyişi bakımından çitası yüksek bir emeğin ürünü olmakla birlikte, konunun işlenişinde bazı problemlerle hususlara da işaret etmek gerekiyor. Konunun temel problemi olan insanın bütünlüğü çerçevesinde insanın yaratılışı, bütünlüğün oluşumu, ölüm de bu bütünlüğün

bozulması olarak adlandırılmaktadır. Kitapta tartışılmayan ve cevabı aranmayan bir soru “İnsanın bütün olması ne demektir?” sorusudur. Kitap ruh ve beden ilişkisi konusundaki tartışmalar içinde oldukça meşgulken, kendi savunduğu tez olan “İnsan bütündür” önermesini yeterince işleyemiyor. Örneğin insanın bütünlüğünün oluşumu olan yaratılış konusu ele alınırken ruh ve beden hangisinin önce yaratıldığı meselesine itirazla yazar öylesine meşgul ki tek sorunun aynı anda yaratılmayı kabul edip etmemek olduğu sanılıyor. Halbuki hatırlanacağı üzere, yazar başlangıçta düalizmin tümüne karşı çıkmıştır. Kitaptan nasıl düşünmememiz gerektiğini öğreniyoruz belki; ama eskisinin yerine ne düşünmemiz gerektiğini öğrenemiyoruz. Kalam literatüründeki yerleşik fikirlerin yanlışlıklarına dair tartışma ve deliller verilirken yazar konuyu havada bırakıyor. Tüm tartışmaların ötesinde yazarın insan doğasında düalizme karşı çıkmakta, açık olarak bedenden ayrı bir ruhun varlığını kabul etmediğini öğrenmek için kitabın sonundaki iki buçuk sayfalık sonuç bölümünü beklemek gerekmektedir. Sanıyoruz tümüyle karşı tarafın delillerinin tartışılması veya eleştirisi üzerine kurulu bu çalışma, kendi savunduğu hususları yeterince temellendirip işleyemiyor. Bunun sebebi muhtemelen yazarın zihninde de konunun henüz tamamlanmamış olmasıdır.

Aynı sebebin yol açtığı bir başka durum da düalizm anlamında yazarın ruh ve beden varlığına itiraz etmekle birlikte, bu kavramlar örgüsünden kendisini kurtaramayıdır. Aslında yaratılışı, bütünlüğün oluşumu; ölümü de bütünlüğün bozulması olarak takdim etmek dahi yazarın mesajının aksine farklı unsurlardan mürekkep bir varlık fikrini anımsatması sebebiyle yanlış bir tercih olarak değerlendirilebilir. İnsanın bütünlüğü fikrinin, bu iki kavramın (ruh-beden) yaratılış ve ölüm çerçevesinde birliktelik veya ayrılığı üzerine kurulduğu sanılabilir; halbuki tüm temellendirme, varlığına itiraz ettiğimiz ve fakat henüz kurtulamadığımız bu kavramlar etrafında yapılmaktadır. Çalışmanın temel konusu olan ruh ve beden ilişkisi (ruh ve beden varoluş bakımından öncelik-sonralığı, ruhun ve beden varoluş evrelerinden başlayarak dünyadaki varoluş ilişkisi, ölüm sonrası dirilişe kadar sürecek olan berzahta ve insanın yeniden yaratılacağı farklı bir âlemde bedenle olan ilişkisi vb.) çerçevesindeki tartışmaların yoğunluğu içinde, yazarın bu iki kavramı kabul etmediği mesajı unutulacak derecede cılız kalıyor.

Elbette yerleşik bazı kabullerin aksine, bir iddiayı savunmanın birtakım güçlükleri vardır; ancak bunlar aşılmaz değildir. İyi bir metot, bunları aşmada en önemli faktör olabilir. Ele aldığımız çalışmaya bu açıdan baktığımızda birtakım sıkıntılar görmekteyiz. Bu sıkıntıyı kısaca “karşı tarafın itiraz edilen

yöntemini tekrarlamak" şeklinde ifade edebiliriz. Örneğin itiraz noktalarından biri olan ruhun ebediliği fikrinin, Allah tarafından belirtildiği durumda ancak bir realite olarak kabul edilebileceği ifade edilmektedir (s. 99). Burada dayanak noktası olan "Allah tarafında belirtilme, Kur'an'da ele alınma" durumudur. İlgili görülen ayetler yorumlanarak açıkça "belirtilmemiş olma" iddiasına ulaşılmaktadır. Yazarın da belirttiği gibi, herkesin kendi görüşüne Kur'an'dan delil bulması bir başka itiraz noktasıdır. Yazarın kendisi de bu itiraza dahildir. Nitekim kabir azabını kabul etmeyenlerin inkârcılıkla suçlandığı, halbuki onların bu öğreti için delil getirilen ayetleri inkâr etmeyip bunların kabir azabına delalet etmediğini söyledikleri, dolayısıyla diğerlerinin yaptığı gibi ayetleri te'vil ettiklerini yazarın kendisi belirtiyor (s. 114). Bu durumda bir şeyin Kur'an'da olması iddiasını da devam ettirmek zorlaşmaktadır.

Özellikle ruh kelimesinin geçtiği ayetler, çalışmada yeniden yorumlanmaktadır. "Sana ruhu soruyorlar. De ki o, Rabbi'nin emrindedir. Size az bilgi verilmiştir" (İsrâ, 17/85) ayetindeki ruh, hayat veren ruh değil; Kur'an/vahiy olarak yorumlanmaktadır. "Ben çamurdan bir insan yaratacağım. Onu yapıp ruhumdan ona üflediğim zaman ona secdeye kapanın" (Sad, 38/72) ayetindeki ruhumdan üfleme durumu da ruhun insan bedenine üflenmesi değil, Hz. Âdem'in insan şeklinde yaratılması için Allah'ın emri ve diğer insanların bu yaratılış kanunları doğrultusunda insan şeklini almaları olarak yorumlanmıştır.

Ruhun varlığıyla alakalı tüm konular da yeniden ele alınmaktadır. Bedenin ölümünden sonra ruhun devam edışı, ölümün ruhun bedeni terk edışı olduğu, ruhlarn ölüm meleği Azrail tarafından alınışı, şehitlerin ölmediği, berzah âlemi, kabir suali ve azabı, münker ve nekirin görevi, Hz. Peygamber'in miraca ruhen mi bedenlen mi çıktığı konuları vb. yeniden ele alınmakta, en azından bunlara itiraz edilmektedir. Bunların nasıl olup da ortaya çıktığı konusunda getirilen "hitap edilen kitleleri etkilemek, toplumu kötü fillerden sakındırmak" (s.138) açıklaması yeterince inandırıcı değildir. Sadece itirazın farklı bir sistemi ortaya koyma konusunda yetersizliği ise açıktır. Bu çalışma, bu konudaki düşünme faaliyetine sağladığı katkı bakımından ise önemli görülebilir.

Konuyla ilgili ayetlerin yeniden yorumlanması hususuna benzer bir sorun da hadisler konusunda olmakla birlikte, bu konuda tercih edilen yöntem daha kolaydır. "Peygamber'in geçmişe ait bilgisi vahiy ile sınırlı olduğu gibi, insanın geleceği hakkındaki bilgisi de vahiy ile sınırlıdır. Ahiretle ilgili tartışmalara kelam kitaplarında semiyat konuları içerisinde yer verilmesine karşın,

bu tartışmalar sırasında hadislerin delil olarak kullanılması, Kur'an dışı vah-yi kabul eden bir geleneğin ürünüdür" (s.17) görüşünden hareketle bu çalışmada hadislerin delil oluşuna tümenden itiraz edilmiştir.

Ruh-beden ilişkisi açısından insanın bütünlüğü etrafındaki tartışmaların gelip dayandığı nokta, yazarın "Sonuç" bölümünde ifade ettiği üzere, insan ile diğer canlı varlıklar arasında mahiyet farkı değil, derece farkı oluşudur. Bu insan görüşü, başlangıçta çizdiğimiz çerçevede modern zamanın metafizikten arınmış insan anlayışı içinde yer almakta ve "kendi olma" vurgusuna bir giriş oluşturmaktadır. Hatırlanacağı üzere, yazarın itirazları sadece kelamcılara değil, metafizik konularıyla filozoflardır. Kökeninde dinî referanslardan uzak bir tavır olmakla birlikte, Erkan Yar'ın söz konusu çalışması insanın bütünlüğü konusunu dinî literatür açısından inceleyerek farklı bir noktadan tartışmaya katılmaktadır.

Çalışma, klasik kelim sistemimizin önemli sorunlarından biri olan ruh-beden ilişkisini yeni bir kelim sisteminin doğmasına katkısı olacağı düşünce-siyle incelemiştir. Kelim ilminin konu ve metotlarında bir arayışı ifade etmesi, sahasına yönelik en önemli katkısı olarak not edilebilir. Eleştiri konusu yaptığımız üzere, ciddi bir sistem ortaya koymamakla birlikte, ciddi bir eleştiri olduğu söylenebilir. Zira, tezin danışmanlığını yapan Ahmet Akbulut'un kitaba yazdığı takdimde belirttiği gibi, bu çalışma çözümünü neticeler arasında değil, sebepler arasında arayan bir yaklaşımın ürünüdür.

Z. Şeyma Arslan

Toplumsal Hafıza: Hadis Rivayet Ağı 610-1505

Recep Şentürk

çev. Mehmet Fatih Serenli, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004. 301 sayfa.

1990'lı yıllarda Ankara'da yetiştirdiği birkaç talebesinin icazet merasiminde bir hoca efendi, kendi hocasından başlayarak geriye doğru Hz. Peygamber'e varıncaya kadar ilimdeki isnad silsilesini zevk ve gururla saydıktan sonra, günümüz akademiyasındaki isnad eksikliğine dikkatleri çekmişti. Bu uyarı, hoca efendiyi yakından tanıyan Recep Şentürk'ün ne kadar ilgisini çekmiştir bilinmez ama, kendisi o yıllarda Columbia Üniversitesi'nde yapacağı sosyoloji tezini yaklaşık on asır süren hadis hafızları arasındaki rivayet ağlarına tahsis eden bu doktora çalışmasını gerçekleştirdi (1998).

İngilizce olarak hazırlanan bu değerli eser, hem sosyoloji hem de hadis ilmi bakımından ilginç yöntemler ve tespitler sunmaktadır. Disiplinlerarası ilişkilerin adeta kopma noktasına geldiği günümüz ilahiyat çalışmaları içerisinde, hadis

ile sosyoloji disiplinleri arasında yapılmış örnek bir çalışma olması bakımından da önem arz etmekte ve bu yönüyle çalışma iki taraftan da ilgi görmektedir. Nitekim çalışma, daha önce bir hadisçi tarafından genişçe tanıtılmış, din sosyolojisi açısından da kısmen değerlendirilmiştir.¹ Bu yazıda ise yayımlanan araştırma hadis ilmi açısından değerlendirilecek, kitaptaki bazı tespitler kritik edilecek ve matbu nüshada görülen bazı problemlere işaret edilerek ikinci baskıda tashih edilir ümidiyle birtakım eksikliklere ve maddi hatalara değinilecektir.

Şentürk'ün bu çalışması "Giriş", yedi bölüm ve "Sonuç"tan oluşmaktadır. Eser aslında doğrudan hadis ilmi çerçevesine giren bir tartışmayı konu edinmemiş, sosyolojinin teorik bir tartışmasını ele alırken iddiasını temellendirmek amacıyla isnad sistemini seçmiştir. Yazar, klasik sosyolojinin eylemle söylemi ayırıp eyleme öncelik vermesini eleştirerek modern yaklaşımlara paralel bir şekilde eylem ve söylemin birbirinden ayrılamayacağını hadis rivayet ağından örneklerle ispatlamaya çalışmıştır.² Sosyal bir örgütün, aynı zamanda eş-zamanlı ve art zamanlı ilişkileri kapsayan bir söylem ağı olduğu tezini ileri süren Şentürk'e göre, sözel ve sosyal yapılar arasındaki kesintisiz sinerji olmaksızın günlük sosyal hayatı tasavvur etmek mümkün değildir. O, bu tezini hadis rivayet ağının analizinden elde edilen ampirik kanıt ile ispatlamaya çalışır. Zira bu ağ, miladi VII. yüzyıldan günümüze değin tarihte bu denli ince bir ayrıntıyla kaydedilmiş en uzun sosyal ağıdır. Ağ Hz. Peygamber'den başlayıp Celadeddin es-Süyûfî'nin vefatına kadar (1505) devam etmektedir. Coğrafi olarak ise İspanya, Afrika, Balkanlar, Orta Asya, Doğu Türkistan ve Çin'e kadar yayılmış ve İslâm akidesinin ve pratiğinin bütünleşmesine katkıda bulunmuştur (s. 13-17). Gerçekten de hafızlar ağı, râvileri geçmişten geleceğe dikey, coğrafi bakımdan doğudan batıya yatay; fıkıh, tefsir ve siyer gibi farklı branşlarla da ilgilendikleri için çapraz olarak İslâm toplumunun tamamını kuşatan bir ağıdır. Ayrıca hemen her yüzyılda, İslâm coğrafyasının her tarafında büyük camilerde tertip edilen hadis ders halkalarının binlerce, hatta on binlerce talebenin katılımıyla gerçekleşen birer halk hareketine dönüşmesi dikkate alınırca, bu ağın yüzyıllarca sosyo-kültürel olarak İslâm toplumunu da ciddi bir şekilde etkilediği söylenmelidir.

¹ Bekir Kuzudışli, "Toplumsal Hafıza Hadis Rivayet Ağı (610-1505) [Narrative Social Structure]", *Hadis Tedkikleri Dergisi*, II, 1 (2004), s. 209-214; Vejdi Bilgin, "İlâhiyat Araştırmaları ve Sosyal Bilimler", *Hadis Tedkikleri Dergisi*, III, 1 (2005), s. 138-140.

² Bilgin, s. 139.

Yazar, yaptığı rivayet zinciri tahlilinde, bir tabakanın üyelerinin (akranın) kendi içinde çok zayıf bir şekilde bağlı olmasına rağmen, geçmiş ve gelecek tabakalara sıkıca bağlı olduklarını tespit etmiştir (s. 19). Ona göre akran arasında veya tabaka içinde yapılan nakiller, dolaylı anlatım düzeylerini lüzumsuz yere artıracığı ve ilk söyleyiciden daha fazla uzaklaştıracağı; anlatı zinciri kıaldıkça anlatımın daha güvenilir olacağı için böyle olmuştur. Bir diğer sebep ise o günkü eğitim-öğretim sisteminde bir öğrenci, itibarlı bir bilgine öğrenci olmaksızın itibarlı bir bilgin olamıyordu (s. 20-24). Hadisçilerin tabirleriyle ifade edecek olursak, isnad zincirinin uzamaması ve her bir râviden doğabilecek zapt kusurlarının azaltılabilmesi açısından âli isnad daima, nazil isnada tercih edilmiştir. Bu hususta birbirinden çokça rivayette bulunan sahabe ve tabiun neslini istisna etmemiz gerektiği kanaatindeyim. Hatta bilhassa İbn Abbas gibi genç sahabilerin, kendisini ilmî bakımdan iyi yetiştirmiş tabiundan pek çok rivayette bulunmaları; klasik eserlerimizdeki ifadesiyle “ki-bârın sigârdan rivayetleri” vb. başlıklar altında incelenmiştir. Diğer taraftan hadis râvilerinin biyografileri verilirken birçok ismin hem hocaları hem de talebeleri arasında zikredilmeleri akranın veya aynı dönemde yaşayan râvilerin karşılıklı olarak birbirlerinden azımsanmayacak kadar hadis naklettiklerini ortaya koymaktadır. Özellikle tedvin ve tasnif dönemlerinde (h. II.-III. yüzyıllarda) buna dair pek çok örnek görülecektir.

Çalışmada yapılan bir başka tespit ise XVI. yüzyıldan sonra huffaz sınıfının varlığını yitirmiş olmasıdır. Yazar bunu, sözlü rivayet geleneğinin, yerini yazılı geleneğe bırakması, *Kütüb-i Sitte*'nin ortaya çıkıp güven kazanması, rakip düşünce okullarının sindirilmesi ve muhalif entelektüel güçler arasında uzlaşının sağlanmasıyla birlikte, önceki gerilimlerin azalması gibi bazı sebeplerle açıklamaya çalışmaktadır (s. 25-27). Ancak bu cevapların pek tatminkâr olduğu söylenemez. Zira eğer gerçek sebepler bunlar olsaydı, söz konusu yok oluşun düşüşe geçişi h. III. yüzyılda tasnif edilen *Kütüb-i Sitte*'nin otoritelerini kazandıkları, takip eden birkaç yüzyıl sonrasında başlamalıydı. Zaten bu yüzyıllarda muhalif ekoller de çoktan sindirilmişti. Dolayısıyla huffaz ağının neden üç-beş yüzyıl önce değil de XVI. yüzyılda sona erdiği sorusu, hâlâ makul bir cevap beklemektedir.

Yazarın “İslâm akidesi, sadece her açıdan sahih olan hadisleri (mütevâtir) kullanır; İslâm hukuku, ilk iki kategoriye (sahîh ve hasen) kullanır...” (s. 65) şeklindeki ifadeleri de, mütevatir hadisin tanımı ile ilgili tartışmalar ve bütün fıkıh mezheplerinin birçok konuda zayıf hadislerle istidlali sebebiyle tartışmaya açık bir yargıdır.

Yazar, Zehebî ile Süyûtî'nin çalışmaları arasında göze çarpan bir tutarsızlık görmediğini, dolayısıyla verilerin güvenilir olduğunu belirtmektedir (s. 135). Aslında bu gayet tabiidir. Zira Süyuti'nin çalışması, baştan sona yeni bir telif/tasnif olmayıp, Zehebî'nin çalışması üzerine bir zeyildir. Dolayısıyla karşılaştırma bu iki kitap arasında değil, mesela Zehebî'nin belli bir hafız hakkındaki değerlendirmeleri ile aynı şahıs hakkında yapılan diğer cerh-tadil otoritelerinin mülahazaları arasında yapılabilirdi (bk. s. 269, 6. dipnot).

Yazar, tek katman halinde ele alınan sahabi ve tabiun tabakalarının “yaşlı”, “orta yaşlı” ve “genç” şeklinde bölümlenmesini önermektedir (s. 144). Oysa Zehebî'nin *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*'sında olduğu gibi, bazı klasik çalışmalarda bu bölümlenme “kibâr” ve “sigâr” şeklinde tasnif edilmiştir.

Hadis rivayet ağında, talebeleri cezbetmede en can alıcı rolü yaş ve bilgi değil, sosyal sermaye oynamıştır. En kısa ve çok sayıda paralel rivayet zincirine sahip olan bilginler, İslâm dünyasının en ücra köşelerinden öğrenci çekmişlerdir. En kısa isnadları elde etmek isteyen bilginler, bunun için torunlarını yetiştirerek yüzyıllar boyu devam eden aile isnadlarını ortaya çıkarmışlardır (s. 31). Hadis öğrencilerinin, daima daha kısa rivayet zincirine sahip hocaların peşinden gittiklerini belirten yazar, “Yol ne kadar uzun olursa, orijinal metnin zarar görme ihtimali de o kadar artar ve netice olarak rivayetin değeri düşer” demektedir (s. 162). Şüphesiz bu doğru bir tespittir. Ancak burada, âli isnad elde edebilmek için henüz 3-5 yaşındaki küçük talebelere verilen eğitimin keyfiyeti ve icazetlerin mahiyeti ile çok yaşlandığı için gözlerini kaybeden yahut ihtilata maruz kalan şeyhlerin de aynı şekilde anlama ve anlatmada “orijinal metne zarar verme ihtimali” taşıdığını gözardı etmemek gerekir.

Hadis hafızları ile ilgili olarak “Hepsi seçkin birer fakih idi” şeklindeki ifadesiyle (s. 202) yazar kanaatimizce genelleme yaptığı gibi, “Bir hadis hafızı, aynı zamanda bir fakih olmalıdır. Bu, hafız olarak kabul edilebilmenin ön şartlarından biridir” (s. 211, 222) derken de konuyu fazlaca idealize etmektedir. Zira eğer durum gerçekte böyle olsaydı, ehl-i hadis ile ehl-i rey arasında bunca ihtilaf ortaya çıkmaz, meşhur bir hadis hafızı olan A'meş tarafından İmam Ebû Hanife'ye “Siz doktorsunuz, biz ise eczacı!” denilmezdi. “Sünni okulların, aynı zamanda hadis hafızı olan kurucularından hiçbirinin devletle yakın bağı yoktu” şeklindeki yargı da tipik bir genellemedir ve gerçeği tam yansıtmamaktadır. Zira en azından İmam Malik ve başkadılık yapan Ebû Yusuf gibi imamların halifelerle olan ilişkileri burada hatırlanabilir.

Görebildiğimiz kadarıyla çalışmada, bir kısmı orijinalinden bir kısmı çeviriden ve bazısı da baskıdan kaynaklanan eksiklikler bulunmaktadır. Hadis hafızları üzerine bina edilen çalışmada, “hafız” teriminin, bir yerde “Meslektaşlarının büyük çoğunluğu ve genel olarak halk tarafından otoritesi teslim edilen çok ünlü bir muhaddis” şeklinde (s. 16, 4. dipnot), daha sonra ise kısaca “ünlü hadis bilgini” (s. 17, 22) şeklinde nitelendirildiği görülmektedir. Oysa böyle bir çalışmadan, bu terimin nasıl ortaya çıktığı, kavrama hangi zaman ve mekânlarda ne gibi anlamlar yüklendiği ve nihayet klasik hadis usulünde konu ile ilgili ne tür tanımlar ve tartışmalar yapıldığına dair yeterli ön-bilgiler verilmesi beklenirdi.

Eserde bazı hadis terimlerinin bir kelime ile çevrilmesi, o terimlerin anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. “Tekil” (şaz), “sıradışı” (garib), “tekil ve şüpheli” (münker), “zor” (kapalı, müşkil), “yanlış imla edilmiş veya yanlış okunmuş veya eşesler içeren” (müfterik), “eşanlam içeren” (muhtelif) (s. 43) denilmesi bu duruma örnektir. Bu ve benzer terimlerin, bir dipnotla açıklanması yerine, tek kelimeyle tanımlanması ve nitelenmesi, bazı yanlış anlamalara yol açmaktadır. Nitekim şekil 2.5: Kural 3'teki şu nitelemelere katılmak mümkün değildir: Muttasıl: Devamlı, oldukça güvenilir; munkatı': Kopuk, çok güvenilir, (İngilizce'sinde “less reliable”); mu'dal: İki kat kopuk, az güvenilir (s. 60). Zira şeklen muttasıl olduğu halde birçok illetten dolayı zayıf sayılan rivayetler vardır. Klasik hadis usulüne göre hem munkatı', hem mu'dal hadis zayıftır. Şekil 2.6: Kural 4'teki şu nitelemeler de böyledir; ma'ruf: Meşhur, oldukça güvenilir; şaz: Nadir, çok güvenilir (İngilizce'sinde “less reliable”); mudelles: Kapalı şahıs, az güvenilir (s. 61). Oysa burada şâz hadisin, makbul rivayetlere aykırı olduğu; mudelles hadisin de kimliği bilinçli bir şekilde gizlenmiş râvilerce nakledildiği için “az güvenilir” değil, “zayıf” oldukları ifade edilmeliydi.

Şekil 2.9'daki “bid'at: Sünnete bağlı olmama” nitelemesi (s. 64), şekil 2.1'deki “sâz (şâz olmalıdır): İçinde belirsiz bir ismin bulunduğu isnad” (s. 65) nitelemesi de isabetli değildir. Eğer bunlar baskı hatası değilse, bir zühul eseri olmalıdır ve düzeltilmelidir. İmam Malik'ten söz ederken “Tabiûn neslindeki en itibarlı bilginler arasında etkisi en uzun olanıdır” (s. 248) ifadesi bir zühul eseri olsa gerektir. Tebeü't-tabiin nesli kastedilmiş olmalıdır. “Yoksulluk benim gururumdur” şeklindeki çok zayıf, hatta uydurma olduğu belirtilen rivayet, kaynağına ve sihhatine işaret edilmeden sahihmiş gibi nakledilmiştir (s. 219, dipnot 10).

Çalışmadaki bazı cümleler kapalı oldukları için o cümlelerde ne denilmek istendiği anlaşılmamaktadır. Mesela "Su, sudandır" şeklinde çevrilen hadisten (s. 47, dipnot 6) kastedilen anlam açık değildir. "Hakim'in elli değişik hadis tasnifi içeren *Ma'rifetu 'Ulûmi'l-Hadis* adlı çalışması" (s. 56) ifadesi, meramı anlatmaya yetmiyor. Oysa, "elli değişik hadis ilmi/konusu içeren" denilmesi daha uygundur. "Kur'an ve hadisin ezberlenmesi, İslâm'da bir ibadet türü olarak kabul edilir." (s. 50) ifadesindeki bir ibadet türü ile ne kastedilmektedir?

Çalışmada görülen bir diğer husus ise bazısı yazardan, bazısı mütercimden kaynaklanan çeviri hatalarıdır: "Kitapta mükemmel, değerli ve çürütülebilir rivayetler yer almaktadır" (s. 124) ifadesi, "Onda, nefis, aziz ve münker her türlü hadis vardır" şeklinde karşılanabilirdi. "I left him and never turned back again" şeklindeki ifade, "Onu terk ettim ve bir daha da ona karşı tutumumdan vazgeçemedim" (s. 126) diye hatalı çevrilmiştir ki, doğrusu: "Onu terk ettim ve bir daha da ona dönmedim" olmalıdır. "Kusursuz rivayet zincirine rağmen bu, sahih olmayan bir hadistir" (s. 128) ifadesi de, "Temiz bir isnadı olmasına rağmen bu, cidden münker (çok zayıf) bir hadistir." diye çevrilebilirdi. İngilizce'sinde "Dhahabi's History of Islam (Tarikh al-Islam), with only 38 volumes that could yet be published" denilen kısım "Zehebi'nin hâlâ basılmayı bekleyen 38 ciltlik *İslâm Tarihi (Târîhu'l-İslâm)* adlı eseri" (s. 71 ve 115) şeklinde hatalı çevrilmiştir. Kaldı ki birkaç yıl önce eserin tamamı basılmıştır (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2000). "Şayet ilim göğün en tepesinde asılı olsaydı, İranlılar (ona ulaşır ve) onu alırlardı" (s. 226) yerine, "Şayet ilim Süreyya yıldızında olsaydı..." denilmelidir.

Yine çalışmada kullanılan dil, en azından biz hadisçilerin pek aşına olmadığı bir dildir. Galiba çalışma öncelikle bir sosyoloji çalışması olduğundan, daha çok yeni kelimeler tercih edilmiştir. Elbette bu bir tercih meselesidir ve bizim için okumayı ve anlamayı hayli zorlaştırsa da söz konusu tercihi saygıyla karşılayabiliriz. Ancak kitapta yer alan cümle ve anlatım bozukluklarını -bir kısmı baskı hatası da olsa- müsamaha ile karşılamak mümkün gözükmemektedir: "Rivayet süreci, üst-rivayeti ve birbirleriyle etkileşim içerisinde onu Kur'an parçaları muhafaza etmektedir" (s. 28), "Rivayetler, başka kimlikler ile ilişki aracılık ederler." (s. 55), "Bu şerhler, genelde, kendilerini açıklamadan önce daha önceki yorumları karşılaştırmaktadırlar." (s. 254; ayrıca bk. s. 18, 66, 100, 103...).

Bu arada birçoğunun baskı ve dizgi hatası olduğunu sandığımız yazım hataları da hayli fazladır: Kâdî İyâz el-Yahşûbî > Kâdî İyâz el-Yahsubî (s. 56), Hakim el-Beyyi > Hâkim en-Neysâbûrî (s. 114), Ca'f kabilesinden > Cu'f ka-

bilesinden (s. 121) olmalıdır. 122-128. sayfalarda Buhârî ve Taberânî'nin terceme-i halleri verilirken gerek şahıs isimlerinde⁵ gerekse eser isimlerinde⁴ birçok okuma ve yazım hataları ve bazı cümlelerin çevirisinde ciddi problemler gözükmemektedir. Kanaatimizce birçok hatanın bulunduğu o kısmın baştan sona yeniden tek tek gözden geçirilmesi gerekmektedir. Örneğin s. 122, 3. satırdan itibaren başlayan paragraftaki isimlerin, ait oldukları şehirler kaydırıldığı için birbirine karışmış, s. 128, 5. satırda yer alan senetteki isimler ise tersinden dizilmiştir.

Belki de bu çalışmanın biz hadisçiler için en önemli katkısı şudur: Hadisçiler, senetlerdeki râvi sayısını artırmamak için âli isnad elde etme arzusu ile çok küçük yaştaki talebeleri yetiştirmişler, böylece dedelerinden devraldıkları rivayet geleneğini kendi torunlarına veya küçük yaştaki talebelerine belli bir eğitim disiplini içerisinde nakletmişlerdir. Bu “eda ve tahammül” tarzı, bir taraftan böyle bir nakil geleneğinin yüzyıllarca nasıl hiç kopmadan süregeldiğini açıkça ortaya koyarken diğer taraftan da birçok hadis kitabının nüshalarının neden hep küçük çocuklar tarafından rivayet edildiği sorusuna cevap vermektedir. Ayrıca bu, geleneğin nasıl oluştuğunu ve geleneğin gücünü de çok çarpıcı bir şekilde bizlere hatırlatmakta, diğer din ve kültürlerde emsali görülmeyen sürekli ve sağlam bir geleneğin altını çizmektedir. İslâm geleneğinde benzer ağları, geleneksel medreselerde, kıraat âlimlerinde ve tarikat silsilelerinde de görmek mümkündür. Ancak yazarın tezini çalışırken seçtiği hafızlar ağının, hem daha sürekli ve kapsamlı hem de sistematik bir silsile oluşu itibarıyla çok isabetli olduğunu belirtmeliyiz.

³ Hatalı isimler: Cezîre, Cumru'ah, İbn Said, el-Ferebrî, Muhammed b. Ali Hatem, Humeiryeye, eş-Şerkavi, ed-Davredi, Ebu Huleyfê, Ebubekîr b. Rıza, Ruh, Cu'ani... Bu isimlerden bazılarının -hem İngilizce orijinalinde (s. 182-190), hem de çeviride- aynı veya birkaç sayfa sonra farklı şekillerde yazılmalarını yadırgamamak elde değil: Mutayyar > Matir (s. 129), Hafs b. Ömer Sinca (s. 124) > Hafs b. Ömer Sanca (s. 130), Mikdam b. Davud er-Ra'înî (s. 124) > Mikdam b. Davud er-Ru'aynî (s. 131), Ebu Huleyfê el-Cemhi (s. 125) > Ebu Halife el-Cumahî (s. 131), el-Merziyan (s. 125) > el-Merzuban (s. 131), ez-Zekvani (s. 125) > ed-Dekvani (s. 131), Ebu'l-Hüseyn b. Fadişah (s. 125) > Ebu'l-Hüseyn b. Fedişah (s. 131), Ceyzatu's-Sikat (İng. s. 134) > Jayzat al-Muktabis (İng. s. 198).

⁴ Hatalı kitap isimleri veya nitelermeleri: Büyük Sözlük (*el-Mu'cemü'l-Kebîr*), Orta Sözlük (*el-Mu'cemü'l-Vasîl*), Küçük Sözlük (*el-Mu'cemü'l-Sağîr*) [bk. s. 125, 125: Büyük Lugat, Orta Lugat ve Küçük Lugat], Peygamber Sünneti Kitabı (*Kitab-u's-Sünne*), Uzun Hadisler Kitabı (*Kitabu't-Tilâvât*), Yaşlılar Kitabı (*Kitabu'r-Ramy*), On'un Rivayeti (*Müsned-i Aşere*), Me'mun (*Me'mun*), Hanımlarla [Kadınlarla] Dostluk (*Kitabu 'İşreti'n-Nisa*), Zorunlu İbadetler (*el-Feraiz*), Ebu İshak'ın es-Sabî'i'den Rivayetleri (*Müsned-i Ebi İshak an Sabî'i* [doğrusu *Müsnedü Ebi İshâk es-Sebî'i*]), Mus'ir Rivayetleri (*Hadis-u Mus'ir* [Mis'ar]), Hadis-u Ebi Matar (*Cüz'ü Hureys b. Ebi Matar*), es-Silah (*es-Sıla*)...

Aslında sosyolojik bir araştırma olan bu çalışma esnasında yazarın ne denli yorucu bir mesai sarf ettiği ortadadır. Geliştirdiği datalar, çizdiği grafikler ve tablolar, kullandığı formüller ve kısaltmalar ilk bakışta eserin anlaşılmasını zorlaştırsa da, yazarın tezini ispatlamasında ve belli tespitlerin yapılmasında son derece faydalı olmuştur. Bir değerlendirmede değinildiği gibi, “Eser sosyal bilimlerin yapısı ve ilahiyat alanında neler yapılabileceği konusunda bize gerçekçi bir tablo sunmaktadır”.⁵

Hem iki farklı ilim dalına sunduğu bu değerli katkıdan dolayı hem de araştırmasını iki farklı dilde kamunun istifadesine sunuşundan dolayı Recep Şentürk’ü kutluyor, kendisinden daha nice başarılı çalışmalar beklediğimizi ifade etmek istiyoruz. Ayrıca böyle kıymetli ve fakat çevirisi zor olan bir eseri dilimize kazandıran Fatih Serenli’yi ve “gelenek” denilen şeyin, ne muazzam bir gerçek olduğunun böyle bir eserle gözler önüne serilmesine vesile olan Gelecek Yayıncılık’ı da gönülden tebrik ediyorum.

Bünyamin Erul

Kur’ân’a Göre İnançsızlık

Yunus Ekin

İstanbul: Işık Yayınları, 2001. 280 sayfa.

Doktora tezi olarak hazırlanan bu çalışma, “Giriş” ve üç bölümden oluşmaktadır. “Giriş”te, konunun önemi, kapsamı ve takip ettiği metoda değinen yazar, daha sonra çalışmanın “kavram tefsiri” olduğuna işaret ederek kavram tefsirinin geçirdiği tarihî süreçten kısaca bahsetmiş ve bu tefsir türünün özellikleri hakkında genel bilgiler sunmuştur.

“Birinci Bölüm”de “küfür” kavramı üzerinde durularak bununla ilgili ve yakın anlamlı kavramlar açıklanmaktadır. Bu çerçevede küfrün vaz’î manası olan “örtmek”ten başlayarak “nankörlük”, “inkar” gibi kavramları kapsamlı bir şekilde işleyen yazar, inkâr kavramının Kur’an’daki anlam çerçevesinin “nankörlük”, “şirk”, “tekzib” ve “nifâk”ı içine alacak genişlikte olduğuna işaret etmekte; ardından yakın anlamlı kelimeler olan “zulüm”, “fisk”, “dalâlet”, “cürüm” ve “fücur” kelimelerine yer vermektedir. Ayrıca müellif “şükür” ve “iman”ı ise küfrün karşıtı kavramlar olarak tespit eder. Lugavi anlamın, dildeki anlam olduğuna dikkat çeken yazar, lugavi anlamın sözlük anlamı şeklinde çevrilmesinin yanlışlığını dile getirir (s. 21). Bu iki anlamın Türk kültüründe

⁵ Bilgin, a.g.m., s. 140.

ne kadar iç içe girdiğine ve bu tür galat kullanımlardan kurtulmanın ne kadar zor olduğuna yazarın “sözlük” yerine “lugat” kelimesini kullanması (s. 33) dikkat çekici bir örnektir.

Kur'an'da her ne kadar imanın amelden bağımsız değerlendirilmesine götürecek veriler varsa da (s. 132-135), vahyin bütünlüğü çerçevesinden bakıldığında iman ile amelin ayrılmaz bir bütünü ifade ettiğini görmek mümkündür. Çünkü amel imanın tezahürü, iman da amelin dayanağıdır. İki kavramın ayrı anlamlar ihtiva etmesi, bu bütünlüğe aykırı değildir. Bunu insan bedeninde ruh ile beden bütünlüğü gibi değerlendirmek gerekir. Nasıl ki ruh-beden bütünlüğünün bozulması insanın ölümü, yani hayatının sona ermesi anlamına geliyorsa, Kur'an'daki iman-amel ilişkisi böylesi bir bütünlüğü ifade etmekte, ayrılığı ise dinî anlamda kayıtsızlığı çağrıştırmaktadır.

Kitabın “İkinci Bölüm”ünde “Kur'an'da Kâfirlerin (İnançsızların) Tasviri” başlığı altında kâfirler çeşitli açılardan gruplandırılmakta, onların Allah'a karşı görevlerini yapmadıkları gibi kendilerine karşı da samimi ve tutarlı olmadıkları işlenmektedir. Özellikle bu bölümdeki başlıklarda umum-husus durumu gözden kaçırılmış görünmektedir. Söz gelimi “Cinler ve İnsanlar”, “Ehl-i Kitap ve Müşrikler” ve “İnkarını Açıklayan ve Gizleyenler (Münafıklar)” başlıkları arasında umum-husus durumu dikkate alınarak ve tedahüller asgariye indirilerek bir sıralama yapılması daha uygun olurdu.

“İlhada Düşmeleri” başlığında “ilhad” kelimesinin bugünkü Arap dilindeki “tanrıtanımazlık” anlamında kullanıldığının hatırlatılması, zihinlerde kanışıklığa yol açılmaması için önemlidir. Zira kelimelerin Kur'an'daki kavramsal çerçevesi ile zaman içinde kazandığı anlamlar ve bilim dallarına göre terimsel çerçeveleri arasında ciddi farklılıkların meydana geldiği görünür bir gerçektir.

“İslâmî Geleneğe Küfrün Algılanışı” başlıklı “Üçüncü Bölüm”ün, müstakil bir bölüm olması yerine, önceki bölümlerde kavramların tarihî süreç içerisinde dönüşüm ve gelişimleri çerçevesinde ele alınması, okuyucunun zihninde bir bütünlüğün oluşması bakımından daha uygun olurdu. Çünkü kavramların zaman içinde içeriklerindeki dönüşüm ve gelişimi, Kur'an'daki kavramsal çerçevenin tamamen dışında değildir; ona bağlı veya bir şekilde oradaki muhteva ile kesişme söz konusudur. Kitabın girişinde “...tarihi süreç göz önünde bulundurularak kelimenin anlam değişmelerini ve gelişmelerini tespit etmek...” (s. 16) şeklinde tarif edilen “artzamanlı semantik metot” da kanaatimce bunu gerektirirdi. Halbuki kitabın “Kur'an'da küfür kavramı” (s. 30-230) ve “Geleneğe Küfür Kavramı” (s. 230-267) şeklinde birbirinden bağımsız olduğu görüntüsü veren iki kısımdan oluştuğu görülmektedir. İkinci kısmın oldukça

dar tutulması muhtemelen bazı konuların birinci kısımda bir ölçüde ele alınmış olmasından kaynaklanmıştır. Bu da yukarıda anılan metot çerçevesinde, yani tarihî süreç izlenerek konunun ele alınmasını imkânsız kılmıştır. Bunun neticesinde kaçınılmaz olarak yer yer tedahüller ve tekrarlar söz konusudur.

Şunu da ifade etmek gerekir: Kitabın isminin *Kur'ân'a Göre İnançsızlık* olması ister yazarın isterse yayınevini tercihi olsun, isabetli değildir. Çünkü inançsızlık, "inançsız olma durumu, imansızlık, itikatsızlık" anlamına gelir. Genel kullanım itibarıyla "hiçbir inancın olmaması" ve "tanrıtanımazlık" anlamını da içerir. Başlıktaki "Kur'ân'a Göre" ifadesi ise "kişinin kendi görüşünü Kur'an'a söyletmesi" gibi bir anlamı da çağrıştırdığından, bu ifadeden kaçınılması gerekirdi. Öte yandan bu ifade İslâm düşünce tarihinde ilk siyasi oluşum ve küfür kavramının tartışmalı hale gelmesinin mimarları diyebileceğimiz Haricîlerin "Kur'an hakem olsun" ısrarlarını da çağrıştırmaktadır. Çünkü onlar Kur'an hakem olsun derken, Kur'an'a göre hareket edilmesini ve ona uygun hüküm verilmesini arzu ve talep etmekteydiler. "Kur'an'a göre" diye hüküm veren kişi, aslında kendine göre hüküm vermektedir. Çünkü Kur'an herkese bir şey söyler ve insanlar ondan bir anlam çıkarır; çıkan anlam Kur'an'ın anlamı değil, o kişinin zihninde beliren anlamdır. Dolayısıyla "Kur'an'a göre" ifadesi, bizim kendi fikirlerimizi Kur'an'a söyletiyormuşuz gibi bir izlenimin doğmasına neden olmaktadır. Bu açıdan "Kur'an'a göre" ifadesi yerine kitabın muhtevasına daha uygun bir başlık seçilebilirdi.

Kavram çalışması veya "kavram tefsiri" Türkiye ölçeğinde düşünüldüğünde henüz yerli yerine oturmuş, belli bir yöntem ve anlayış etrafında üzerinde uzlaşma sağlanmış bir konu değildir. Bu açıdan yapılan her çalışma bu alana bir katkı mahiyetinde olup anlayış ve yöntem gelişmesine yönelik bir adım niteliğindedir. Bu açıdan bakıldığında eserin kullanılan kaynaklar ve sunumdaki üslup itibarıyla alana katkı sağlayabilecek bir çalışma olduğunu teslim etmek gerekir. Ancak bakış açısı ve anlayış farkından kaynaklanan ve üzerinde biraz daha düşünülmesi gereken birtakım hususların bulunduğu da bir gerçektir. Burada getirilmeye çalışılan eleştiriler, bu farkı göz önünde bulundurarak bir nevi katkı mahiyetindedir. Zaten her eleştiri, daha mükemmeli arama çaba ve temennisini yansıtmaktadır. Bu anlamda değerlendirilmesi yapılan eser, yazarı için mükemmele giden yolda önemli bir basamak olarak görülebilir.

Cağfer Karadaş

Asabiyet ve Erken Dönem İslâm Siyasî Tarihindeki Etkileri

Adem Apak

İstanbul: Düşünce Kitabevi Yayınları, 2004. 291 sayfa + Ekler.

Aynı soydan gelenlerin ya da aralarında yakınlık bulunanların inandıkları değerlerde, muhaliflere karşı birlikte hareket etmelerini sağlayan dayanışma duygusu diye tanımlayabileceğimiz asabiyet, her yüzyılda çeşitli şekillerde tezahür etmiş, özellikle devlet geleneğinin yerleşmediği ve kabileye dayalı sistemin hâkim olduğu toplumlarda varlığını uzun süre devam ettirmiştir. Bu sebeptendir ki asabiyet üzerine yapılacak çalışmalar, toplumsal yapının anlaşılmasında ve karşılaşılan bazı problemlerin çözümünde önemli katkılar sağlayacaktır. Adem Apak'ın bu kitabı da Cahiliye döneminden başlayıp Emevîlerin sonuna kadarki süreçte asabiyyetin etkisini ortaya koymayı amaçlayan önemli bir çalışmadır.

Eser "Giriş"ten sonra dört bölüm, "Sonuç", "Bibliyografya", "İndeks" ve kabile şecerelerine dair "Ekler" yer almaktadır.

"Önsöz"de İslâm tarihi yazımında takip edilen metotlar hakkında açıklamalar yaptıktan sonra asabiyetle ilgili kaynak ve araştırmalar hakkında bilgi veren yazar, "Giriş"te asabiyyetin arka planını ve temelini kabile düzeninin oluşturduğunu ifade etmekte ve bu düzenin Arap toplumundaki işleyişinden bahsetmektedir.

"Birinci Bölüm"de "Asabiyet ve Tezahürleri" başlığı altında asabiyyetin sözlük ve terim anlamları, bu kavramı ilk defa ilmi ve objektif bir mahiyette inceleyen İbn Haldun'dan yararlanılarak ortaya konulduktan sonra, asabiyyetin kabile toplumundaki etkilerinden ve onlara yüklediği sorumluluklardan bahsedilmektedir. Daha sonra asabiyyetin temel göstergesi olarak ensâb ilmi üzerinde durulmakta ve Arap kabilelerine dair ensâb cetvelleri hakkında bilgi verilmektedir. Bu bölümde son olarak asabiyyetin en önemli tezahürlerinden olan kabilelerdeki üstünlük anlayışına ve bunun yol açtığı kan davalarına/intikam savaşlarına yer verilmektedir. Buna göre özellikle kabile şairleri vasıtasıyla ortaya konan övgüler, diğer kabilelerin yerilmesini ifade ettiğinden söz konusu durum kabilelerarası savaş, yani intikam duygusuna dayalı kan davalarını beraberinde getirmiştir. Nitekim Cahiliye döneminde Eyyâmü'l-Arab denilen pek çok kanlı savaş bunun en açık örneklerindedir.

"Hz. Peygamber Döneminde Asabiyet" başlıklı "İkinci Bölüm"de, Mekke kabilelerinin genel durumu ortaya konulduktan sonra İslâmiyet'in asabiyyete bakışı ve asabiyyetin Hz. Peygamber'in tebliğine menfi ve müspet etkileri sıra-

lanmıştır. Hz. Muhammed'in peygamberliğini ilan etmesi, Mekke'de büyük bir muhalefet hareketinin doğmasına sebep olmuştur. Mekke müşrikleri Hâşimoğulları'ndan bir peygamberin çıkmasıyla var olan dengelerin bozulacağına inandıkları için hem Hz. Peygamber'in davetini reddetmişler hem de onu himaye eden akrabası Hâşimoğulları'na karşı baskı politikası uygulamışlardır. Asabiyetin bu tür olumsuz etkileri yanında, Hz. Peygamber'in davetine olumlu etkileri de olmuştur. Ebû Tâlib rakip kabilelerin yeğenine yönelik baskı ve düşmanca tavırları karşısında, kendisi Müslüman olmamasına rağmen, kabilesinden çıkan Peygamber'i himaye etmiştir. Ebû Tâlib'i kendisine örnek alan diğer Hâşimîler de benzer bir tutum sergilemiştir. Buna karşılık diğer amcası Ebû Leheb, Ebû Tâlib'in ölümünden sonra kabile asabiyetiyle Hz. Peygamber'i bir müddet himaye etmişse de bir süre sonra bundan vazgeçmiştir. Daha sonra Mekke'deki baskılardan dolayı Medine'ye hicret eden Hz. Peygamber, ensar ve muhacirinden oluşan müslüman toplumu, kabileciliğe dayalı birlikten, inanca dayalı bir topluluğa dönüştürmeyi büyük oranda gerçekleştirmiştir.

"Hulefâ-i Râşidîn Döneminde Asabiyet" adlı "Üçüncü Bölüm"de Hz. Peygamber'in vefatından sonra yaşanan devlet başkanlığı seçiminde dinî hassasiyetler yanında, asabiyetin daha belirgin rol oynadığı ifade edilmektedir. Seçimlerde Evs ve Hazrec arasında ihtilaf yaşanması, muhacirînin Kureyş asabiyetine vurgusu, muhacirîni avantajlı konuma getirmiştir. Fakat bu düşünce bundan sonra Kureyşliler ile Kureyşli olmayan Araplar arasında yeni bir asabiyet düşüncesinin temellerinin doğmasına neden olmuştur.

"İrtidad Hadiselerinde Asabiyet" alt başlığında, irtidad olaylarıyla asabiyet arasında bir bağ kurularak Ridde savaşlarının dinî içerikli olmakla birlikte, aslında Kureyş hâkimiyetine karşı siyasi isyan anlamına geldiği belirtilmekte ve Kureyş'ten hiç kimsenin mürtedlerin yanında yer almadığı gibi, onlara karşı en ön saflarda mücadele ettikleri de ifade edilmektedir.

"Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in Asabiyetin Etkisini Azaltma Politikaları" alt başlığında, Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in asabiyetin yeniden canlanmaya başladığını gördüklerinde önlem olarak kendi kabilelerini, ensâr ve Benî Hâşim'i iktidardan uzak tutup yönetimde kabilelerarası denge politikası gözetme yoluna gittiklerine dikkat çekilmektedir. Uygulanan bu siyaset sayesinde, ilk iki halife döneminde asabiyet çekişmeleri en aza indirilmiş ve yönetimde az problemlili bir dönemin yaşanması temin edilmiştir. Hz. Ömer'den sonra, Hz. Osman uygulamada seleflerinin aksine bir politika takip etmiştir. Onun kabile merkezli yeni politikası hem Müslü-

manların nazarında idarenin meşruiyetine zarar getirmiş hem de Emevi-Hâşimî rekabetinin yeniden canlanmasına sebep olmuştur. Ayrıca mevcut uygulamalar Kureyş ve diğer Arap kabileleri arasındaki rekabetin güçlenmesine neden olmuştur.

“Ali-Muaviye Mücadelesinde Asabiyet” alt başlığında Hz. Osman'ın öldürülmesinden sonra devlet başkanlığına getirilen Hz. Ali'nin siyasi otoriteyi sağlamak için yaptığı faaliyetlerinden bahsedilmektedir. Buna göre Hz. Ali, yönetime geldiğinde kadrosunu iktidardan uzak tutulan Hâşimîler ve ensardan oluşan bir grupla takviye etti. Siyasi hâkimiyetini sağlamak için ilk olarak Cemel ashabıyla, ardından “Hz. Osman'ın kanını” talep gibi cahiliye asabiyetiyle hareket eden Muaviye b. Ebû Süfyan'la mücadele etti. Fakat en çok güvendiği Iraklıların zaafı nedeniyle mücadelesinde başarılı olamadı.

“Emevîler Döneminde Asabiyet” başlığını taşıyan “Dördüncü Bölüm”de müellif, ictimai, siyasi ve iktisadi sebeplerle en yoğun bir biçimde yaşanan asabiyeti, Emevi hanedanı iç mücadelesi, Emevi-Hâşimî mücadelesi, Kureyş-Kureyşli olmayan Araplar mücadelesi, Arap-Mevali mücadelesi ve Adnani-Kahtani mücadelesi şeklinde beş farklı boyutta ele almaktadır. Yazara göre bu mücadelelerden her biri farklı zamanlarda etkisini hissettirmekle beraber en etkin çekişme, Adnani-Kahtani rekabeti olmuştur. Nitekim yönetime geçen halifeler, Arapların iki büyük soyu kabul edilen Adnani veya Kahtani taraflarından herhangi birinin desteğiyle ülkeyi yönetmeye çalışmışlardır. Bu sebeple yönetimde bazen Kayslılar bazen de Kelbililer ön plana çıkmışlardır. İktidara yakın olanlar diğerlerini her alanda baskı altında tutmaya çalışmışlardır. Muaviye, Abdülmelik b. Mervan, Ömer b. Abdülaziz ve Hişâm b. Abdülmelik zamanlarında ise kabileler arasında uygulanan denge politikaları sayesinde bu tür çekişmeler asgari düzeye indirilmiştir. Fakat diğer halifeler döneminde bu denge unsuru bozulmaya başlayınca Emevi hilafeti kabilevî siyasetin merkezi haline, Emevi halifeleri de bu kabilelerin sembolleri haline gelmişlerdir.

“Asabiyet-Şiddet İlişkisi: Kabile Savaşları” alt başlığı altında Emevîler zamanında kabile asabiyetinden kaynaklanan savaşlara yer verilmektedir. Bu savaşları Cahiliyedeki mücadelelerden ayıran temel unsur, bu kabilelerin birer konfederasyon haline gelmeleri ve şehri temsil etmeleridir. Bu dönemde asabiyetin tesiriyle eski düşmanlıklara yenileri eklenmiş ve başta Irak, Horasan, Suriye ve Endülüs olmak üzere pek çok bölgede kabileler arası mücadeleler yaşanmıştır.

İslâm tarihinde çeşitli olaylarda öne çıkan kavramlardan biri olan asabiyet üzerine Adem Apak'ın kaleme almış olduğu eser, Türkiye'de bu konuda yazılan en geniş çalışmadır. Konuların akıcı bir üslupla ele alınıp anlatılması ve kullanılan dilin anlaşılabilirliği bu çalışmanın diğer olumlu bir yönüdür. Müellifin, çalışmanın merkezine alarak başlangıçtan Emevilerin sonuna kadar geçen süreci açıklamaya çalıştığı asabiyet, devlet geleneğinin yer etmediği ve aşiret hayatının hâkim olduğu toplumlarda fonksiyonunu bugün de devam ettirmektedir. Bu yönüyle eser, sadece geçmişte yaşananlara ışık tutmamakta, aynı zamanda günümüz İslâm dünyasında kabile hayatının hâkim olduğu toplumlarda konuyla ilgili bazı problemlerin doğru anlaşılmasına da yardımcı olmaktadır. Çalışmanın tamamında asabiyetin hâkim bir unsur olarak sürekli ön plana çıkmasının İslâm tarihi hadiselerinde bu duygunun her zaman hâkim olduğu anlamına gelmediğini, bu durumun çalışmanın temel konusunun asabiyet olmasından kaynaklandığını da belirtmek gerekir. Yazarın "Önsöz"de bu noktaya dikkat çekerek tarihî olayların çok sebepliliğine işaret etmesi takdir edilmesi gereken bir husustur. Yoksa İslâm tarihi hadiselerini indirgemeci bir yaklaşımla tek bir sebep çerçevesinde değerlendirmek doğru değildir.

Adem Apak'ın bu çalışması İslâm tarihi alanında önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Bununla birlikte gözden kaçan birtakım eksikliklerin bulunduğunu düşünmekteyiz. Öncelikle yazar "Önsöz"de "siyasi tarih çalışmalarında asabiyete yapılan birçok atıf" olduğunu söylemesine rağmen, yararlanılan kaynakların daha çok İbn Haldun'la sınırlı olduğu görülmektedir. Bazı olayların rivayetinde ana kaynaklar yerine, aynı konuda yapılan araştırmalara yer vermekle yetinmesi (s. 104) bazan da zikredilen kaynakların sayısının sınırlı tutulması (s. 64, 99, 107, 113, 114) eleştirilebilir. Diğer taraftan asabiyet ile doğrudan ilgili olan ve "Asabiyetin Temel Dayanağı: Ensap Cetveleri" (s. 34-46) başlığında ele alınan ensâb ilmi konusunda, Ahmet Önkal'ın *Ensâb İlmi ve Ensâb'la İlgili Eserler* (Konya 1984) adlı çalışmasından hiç bahsedilmemesi dikkat çekmektedir.

Sonuç olarak müellifin İslâm tarihi açısından önemli olan, ancak daha önce yeterli ölçüde incelenmemiş asabiyet konusunda değerli bir çalışma yaptığı görülmektedir. Eserin İslâm tarihi okumalarına ve asabiyetin anlaşılması çabalarına ciddi katkılarda bulunacağına inanmaktayız.

Mahmut Kelpetin

Islam and Science

Muzaffar Iqbal

Aldershot, England; Burlington, VT: Ashgate, 2002. xxii+349 pages.

The book is devoted, in eleven chapters, to the relations and interactions between religion and science in Islamic intellectual history from the “beginning” to the contemporary “new nexus”. Following a general framework of the subject in the first chapter, the author provides introductory information, in the second short chapter, on the Qur’anic sources of Islamic scientific tradition, highlighting the Qur’anic verses on creation and the order of nature. The succeeding two chapters deal with the formation and development of classical Islamic scientific and philosophical thought under the impact of the religious disciplines and the transformation of ancient traditions through contacts with Persian and Greek schools and translations of their texts.

Partly relying on the analyses of A. I. Sabra on the appropriation of Greek science in medieval Islam, the author criticizes the view of reducing Islamic tradition to Greek, or regarding it a marginal activity. He also rejects the idea of a strict opposition between Islamic scientific and religious traditions, commenting that the objections by some religious thinkers to scientific and philosophical ideas were limited to few questions and not a total disapproval. Underlining the different content of Islamic theology (*kalam*) from Christian theology, as a discipline that “includes many aspects of philosophy rather than theology, embracing, for example, logic, epistemology, and cosmology”, the author does not see a continuous tension between “Islamic” versus “foreign” sciences, a formulation that he describes as “nothing but ‘Goldziherism’.”

The fifth chapter titled as “Withering of the Tradition” questions the causes, circumstances and dates of the weakening of the Islamic scientific tradition. Referring to the works of George Saliba and David King on the advance of Arabic/Islamic astronomy in the post-thirteenth centuries, the author suggests that a general categorization of the golden age of Islamic science does not fit all branches of sciences and all geographic places in the history of Islamic world. However, the author apart from emphasizing the high number of untouched manuscripts and complaining about the lack of sufficient studies on the later periods does not bring any contribution to the question with any specific case or region.

The transmission of the Islamic scientific tradition to the medieval and early modern Europe, through translations from Arabic into Latin around 12th century on, and the impact of the West on the changes in Muslim world in the 18th century are the topics of the next two chapters. The rest of the bo-

ok deals with the effects of colonialism during the nineteenth century on the Islam and science discourse. According to the author the colonial interference caused the institutional collapse, changed the educational system, and brought about an intellectual crisis in Muslim mind on the relations of tradition and modernity. Furthermore, "the colonized discourse" of Islam and science, he argues, led a tendency of interpreting religion in the light of the modern science, and created a literature of the scientific exegesis of the Qur'an.

In the last chapter, the author draws attention to the emergence of new critical approaches towards modern science among contemporary Muslim thinkers, due to the results of quantum physics. He gives some examples of these alternatives, such as the "Islamization of knowledge" project and the metaphysical interpretations of Muslim perennial scholars. The book is concluded with the necessity of reviving Islamic tradition of learning, in order to establish a true discourse of Islam and science in modern times, through the resurgence of Arabic language in educational system, and the focus on the metaphysical principles of the Qur'an.

The book, despite some of its generalizations especially regarding the issue of decline, provides a comprehensive survey on the relations of Islam and science in both historical and theoretical aspects. The author is aware of need for further analytical studies in order to solve the existing questions and reach a better understanding of the past developments, and a sound prospective for the future expectations. However, throughout the book there is a tendency of underlining suggestions rather than deep examinations, and more importantly comparative investigations. The book also lacks case studies and specific examples, which would give the author the opportunity of having concrete bases to argue the main points and overall thesis of his work. Apart from these comments, the book with its rich content, interdisciplinary approach, and unambiguous language, is a useful contribution to the readings of religion and science in the context of Islamic civilization.

M. Sait Özervarlı

Çağdaş Dünyada İnsan ve Dinî Sorumluluğu (Fetret Ehli Örneği)

Mustafa Akçay

İstanbul: Işık Yayınları, 2002. 487 sayfa.

Dinî Sorumluluk Açısından Fetret Ehli adıyla 1997 yılında tamamlanmış doktora tezinden hazırlanan eser "Giriş", üç bölüm, "Değerlendirme ve Sonuç"tan oluşmaktadır. Fetret kavramını hem dinî hem de psiko-sosyal bir

sorun olarak ele alan müellifin (s. 10), konuya yaklaşımında klasik ve çağdaş dinî literatürden, psikoloji ve sosyoloji ağırlıklı günümüz disiplinlerinden yararlandığı gözlemlenmektedir.

“Birinci Bölüm”de (s. 19-60) yazar fetret kavramının etimolojisini, mevcudiyetini, bu kavramın naslarda nasıl kullanıldığını, birden fazla oluşunu, tahakkuk şartlarını, fetret döneminin süresini ve çeşitlerini incelemektedir. Burada dikkat çeken ve belirtilmesi gereken bir husus yazanın konuyla bağlantılı ayetleri, İslâm âlimlerinin görüşlerini tarihî ve sosyolojik gerçekleri göz önünde bulundurarak fetret kavramını geçmişe ait bir olgu olmaktan çıkarıp günümüzle bağlantısını sağlayan görüşü tercih ederek geliştirmesidir.

“İkinci Bölüm”de (s. 63-352) inancı oluşturan ve engelleyen faktörler irâdenmektedir. Burada yazar inancı oluşturan faktörler arasında fitratın etkisine, çevrenin rolüne, nübüvvetin önemine dikkat çekmektedir. Ayrıca müellif, inancı engelleyen faktörleri de psikolojik ve sosyo-kültürel engeller olmak üzere iki kısımda incelemeye tabi tutmaktadır. Psikolojik engellerden aklın zaafı, cehalet, peşin hüküm, metotsuzluk, taklit ve taassup, alışkanlık, araştırma merakının uyanmaması, kibir, azınlık duygusu, ergenlik psikolojisi; sosyo-kültürel engellerden kültür ve dil farklılığı, aile ve eğitim, nefsanî hayata teşvik unsurlarının yaygınlık kazanması, modern bilimsel zihniyetin yaygınlaşması, hızlı ve yoğun yaşama tarzı, kitle iletişim araçları, yoğun propaganda ve telkine maruz kalma, din ve mezheplerin çokluğu, tebliğ hataları ve temsil yetersizliği, baskı, zaman ve mekân uzaklığı, tabii felaketler ve yaşama mücadelesi, şehirleşme ve tabiattan uzaklaşma gibi faktörlerden bahsedilmektedir.

“Üçüncü bölüm”de (s. 355-431) yazar fetret ehlinin klasik ve değişen şartlara göre tanımı, tasnifi, itikadi ve ahlâki-amelî açıdan dinî sorumlulukları gibi konular üzerinde durmaktadır. Fetret ehlinin itikadi sorumluluğu şöyle sıralanabilir: a. Sorumluluğu olmadığını benimseyenler. b. Ahirette imtihan edileceklerini benimseyenler. c. Kıyamette sorgulandıktan sonra yok edileceklerini benimseyenler. d. Sorumlu olacaklarını benimseyenler. Yazar, Mâtürîdilerin (ve bu arada Mu'tezile'nin), Eş'arîlerin ve seleflerin görüşlerini telif ederek kendi yaklaşımını ortaya koymaktadır. Bu yaklaşıma göre A'râf 7/172-173 ayetleri gereğince insan Rabb'in varlık ve birliğini bilip buna inanmakla yükümlüdür. Peygamber gönderilmedikçe azap olmayacağına delalet eden ayetlerin (el-İsrâ 17/15, eş-Şu'arâ 26/208-209, el-Kasas 28/59) ise Allah'ın varlık ve birliğine imanın haricindeki her türlü itikadi, amelî tutum ve davranışlardan dolayı dünya ve ahirette azap olmayacağı şeklinde

anlaşılması gerekir. Allah'ı bilmemenin cezası ise özel bir imtihan sonucunda gerçekleştirilecektir (s. 451-452).

Daha önce bu kadar geniş ve derli toplu bir şekilde ele alınmamış olan fetret ehli konusu hakkında, birçok bilgiyi bir arada bulmak isteyenler için kitabın konumunun göz ardı edilmemesi gerekir. Eser, klasik bir problemi konu edinmiş gözükmese de, kitabın anahtar kavramı olan "fetret"i süreç itibarıyla belli bir dönemle sınırlandırılmamış olması, konuyu günümüze taşımaktadır. Ayrıca konunun ele alınışı sırasında bu kavrama hem dinî hem de psiko-sosyal anlam yüklenerek sadece dinî (İslâmî) literatürden değil, psikoloji ve sosyoloji gibi başka alanların kaynaklarından da yararlanması, kelimelerin sınırları genişletilerek kavramların sosyolojik ve psikolojik boyutlarıyla irdelenmesi şeklinde ifade edilebilecek metodolojik anlamda yeniliğe uyulduğunun göstergesidir. Bunu kitabın pozitif olarak değerlendirilebilecek yönlerinden biri saymak mümkündür. Fakat konunun psikolojik ve sosyolojik nedenlerini aramanın dışında, başka alanların verilerini kullanmanın faydaları bulunmakla birlikte, bazan mahzurları da bulunmaktadır. Şöyle ki, kelamla, özellikle epistemolojik kaynakları ve yöntemleri açısından birbirinden çok farklı ve uzak olarak değerlendirebileceğimiz ve verilerinin kelami açıdan geçerliliğinin sorgulandığı bir disiplin olan tasavvuf kaynaklarına da sık sık müracaat edilmesinin uygunluk ve gerekliliği tartışılabilir. Bibliyografyaya bakıldığında, aslında kelam alanını ilgilendiren bir konu olmasına rağmen, kelam kaynaklarının azınlıkta kaldığı da gözlemlenmektedir. Ayrıca kaynak zenginliğinin özü itibarıyla olumlu olarak değerlendirmekle beraber, kitapta bazan çok farklı alanların literatüründen pasajların çokluğunun konunun açılmasında ve bir sonuca varılmasında ne kadar yarar sağladığı, zaman zaman bilgi fazlalığını ortaya çıkardığı ve bunun kitabın akıcılığını bozmakta olduğu da söylenebilir. Çalışmada farklı itikadi ekollerin literatüründen yararlanılmasını olumlu bir nokta olarak zikretmeliyiz.

Kitabın en orijinal ve en geniş olan ikinci bölümü "İnancı Oluşturan ve Engelleyen Faktörler" başlığını taşımaktadır. Bu bölüm "İslâm Düşüncesinde Fetret Kavramı" başlığını taşıyan birinci bölüm ve "Fetret Ehli ve Dinî Sorumluluğu" başlıklı üçüncü bölümle tam bir uyum içindedir. Ayrıca yazarın insanın kalıtım, çevre faktörleri, fizik ve sosyo-kültürel etkenlerin olumlu ve olumsuz etkilerinden bağımsız olmadığını bunların doğru bir inancın benimsenmesi ve yaşanmasında akıl ve iradenin önünde destekleyici veya engelleyici rol oynadıklarını söylemesiyle (s. 457) ilahî zatın varlık ve birliğine inanılmasını gerekli görerek bu konuda mazeret olarak ileri sürülebilecek bütün

entelektüel ve sosyal gerekçelerin geçersiz kabul edildiğini belirtmesi (s. 458), insanın dinî sorumluluğundan bahseden bir konuda bu faktörlere ayrı bir bölüm (ikinci Bölüm) tahsis edilmesinin ne kadar isabetli olduğu da sorgulana bilir. Bunların diğer bölümler içerisinde yer alması sonucun desteklenmesi açısından daha uygun gözükmektedir.

Ayrıca kitabın dipnotlarında kitap adlarının (s. 63, 66, 85, 100, 105, 115, 120) yazılışında bazı yazım yanlışlarının bulunduğunu söylemek gerekir. Bunlara ansiklopedi maddeleri (s. 43, 60, 162, 166, 370) ve makale adlarının yazılışında da (s. 52, 55, 64, 65, 76, 90, 108, 110, 117, 193, 258, 275) rastlamak mümkündür.

Yazar, fetret kavramı ve fetret ehliyle ilgili bazı eserlerin bulunduğunu kendisi de ifade ederek (s. 15) konuyla ilgili bilgilerin dağınık olduğunu ve derinlemesine araştırmaların yapılmadığını belirtmektedir. Kalam, hadis, tefsir, tasavvuf, İslâm tarihi gibi geniş yelpazede İslâmî kaynakların yanı sıra psikoloji, sosyoloji ve eğitim alanlarındaki kaynaklardan da yararlanan yazar, konuyu yeni bir bakış açısıyla ilmî platforma taşımıştır. Ortaya konan problemle ilgili klasik mirasta yer alan bilgilerin derli-toplu bir halde sunulması ve bunlara güncellik kazandırılması faydalı olarak değerlendirilebilir. Netice olarak bu çalışmanın konuyu ayrıntılı bir şekilde incelemek ve söz konusu kavramla ilgili bilgileri bir arada bulmak isteyen okuyucular için kolaylık sağlayacak bir eser olduğuna inanıyoruz.

Adile Tahirova

VEFEYÂT

Maxime Rodinson (1915-2004)

Maxime Rodinson'u 20. yüzyılın diğer şarkiyatçılarından ayıran en belirgin özelliği çalışmalarını Arap-İslam toplumları ve bazen de onların Yahudilerle ilişkileri üzerine tahsis etmesidir. Ayrıca çok erken yaşlarından itibaren Marksist ideolojiyi benimseyerek hayatı boyunca ona bağlı kalması ve belli bir müddet Fransız Komünist Partisi'nin kayıtlı üyesi bulunması da dikkat çeken özellikleri arasında yer almaktadır.

Maxime Rodinson 26 Ocak 1915 tarihinde Paris'te Rus-Polonya asıllı Yahudi göçmeni bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Rusya'da askerlik yaptığı Çarlık ordusundan kaçarak Fransa'ya gelen konfeksiyon işçisi babası sosyalist fikirleri benimseyerek sendikacılıkla meşgul oldu. Ailesi yeni kurulan Fransız Komünist Partisi'ne üye olduğunda Rodinson henüz beş yaşındaydı.

Ailesinin içinde bulunduğu maddi sıkıntılar yüzünden 17 yaşına kadar ilkokul dışında eğitim alamadı. 1932 yılında Paris'te bulunan Doğu Dilleri Okulu'na (Ecole des langues orientales) kayıt yaptırdı ve 1936 yılında bu okulu bitirdiğinde buranın bugünkü Etiyopya devletinin resmi dili olan Amharaca, Edebi Arapça, Mağrib Arapçası, Doğu Arapçası ve Türkçe gibi beş ayrı bölümünden diploma almayı hak etmişti. Bir dönem Musée de l'Homme'da Christoph Colomb öncesi Güney Amerika eserlerinin kataloğunu hazırladığı için o bölge ile ilgili akademik çalışmalar yapmayı planlamışsa da o alanda yeteri kadar yetişmiş uzman olduğu için bu fikrinden vazgeçti. Bunun üzerine önce Cezayir meselesiyle ilgilendi. Hayatı boyunca Fransa'nın önde gelen şarkiyatçılarından Louis Massignon ve Jacques Berque ile müşterek çalışmalar yaptı.

1937 yılında Fransız Milli İlim Araştırma Sandığı'nın bursunu kazanan Rodinson aynı yıl Fransız Komünist Partisi'ne üye oldu ve 1958 yılında çıka-

nilana kadar üyeliğini devam ettirdi. 1940 yılında Suriye ve Lübnan'a gidecek olan bir arkadaşı geziden vazgeçince onun yerine Ortadoğu bölgesine gitme imkanı buldu. Burada önce Şam'daki Fransız Arap Tetkikleri Enstitüsü'nde (Institut Français des Etudes Arabes), ardından Sayda'daki Müslüman Koleji'nde öğretmenlik yaptı. Beyrut'ta bulunan Fransız Arkeoloji Merkezi'nde (Mission Archéologique Permanente de France au Levant) ise kütüphaneci ve etnoğraf olarak çalıştı. İkinci Dünya Savaşı'nın devam ettiği bu dönemde Paris'te ve çevresinde yaşayan binlerce Yahudi gibi Fransızlar tarafından Almanlar'a teslim edilen anne ve babası, götürüldükleri Auschwitz kampında öldüler.

Rodinson 1948 yılında Paris'e döndü ve önce Fransız Millî Kütüphanesi'nde (Bibliothèque Nationale) Doğu ve Arap Matbu Eserleri bölümünde kütüphaneci olarak göreve başladı. 1955 yılında ise Uygulamalı Araştırmalar Yüksek Okulu'nun (Ecole Pratique des Hautes Etudes) Etiyopya ve Güney Arabistan bölümünde görev aldı ve buradaki tarih ve felsefe bilimleri bölümü müdürü oldu. 1959 yılında Etiyopya dili profesörlüğüne tayin edildi ve 1983 yılına kadar bu görevini devam ettirdi. Ayrıca 1959-1972 yılları arasında aynı yüksek okulda Yakındoğu'nun Tarihi Etnoğrafyası başlığı altında konferanslar verdi.

Tarihçi, sosyolog ve etnoğrafyacı kimliği sayesinde İslam dünyasında Fas'tan Orta Asya'ya kadar geniş bir coğrafya ile ilgili araştırma yapan pek çok kurumla münasebet kurarak onlarla müşterek çalışmalara imza attı. Bu yüzden Rodinson diğer şarkiyatçılar arasında doğrudan belli bir alanın uzmanı denebilecek bir kimliğe sahip değildi. Çünkü 30 kadar dil ve lehçeyi konuştuğu için tam bir dil uzmanı olduğu kadar özellikle Semitik dildeki yazmalar konusunda iyi yetişmişti. Türkler ve Orta Asya üzerine yazdıkları yanında genelde İslam dünyası ile ilgili çok sayıda makale yazdı. Ölümünden önce basılmış bulunan 12 kitabından dördü ise İsrail ve Yahudilerle ilgiliydi. Özel ilgi duyduğu araştırma konuları ise (Arap-İslam kültüründe ay, mutfak, sihir, meslekler, tıp, iktisat, siyaset, sömürgecilik, ideolojiler, toplum yapısı ve etnik farklılıklar ve ırkçılık) çeşitli ilim dallarının ilgi alanlarına giriyordu. Bütün bu alanlarda 1000 civarında makale ve diğer yazıları yayımlandı.

Batıdaki İslam araştırmalarına yeni bir alan açarak geçmişten günümüze Müslümanların tarihini genel süreci içinde vermenin dışında bütün dönemlerde kültür, siyaset ve iktisat üzerinde de durarak bunların tarihin seyrine nasıl tesir ettiğini vurgulamaya çalıştı. Dinler ile ideolojiler arasında ilişki kurup bunları analiz etmek onun en büyük uğraşısıydı. Bitirmeyi düşündüğü çalışmaların çoğunu tamamlamakla birlikte Haşaşiler ile ilgili bir araya getirmeyi

planladığı ve pek çok defa önceki eserlerinin ön sözlerinde de duyurduğu bu eserini ölümüne kadar basacak seviyeye getiremedi.

Arap-İsrail Savaşı onun hayatını altüst eden gelişmelerden birisi oldu ve çok sınırlı sayıdaki Yahudi gibi o da İsrail'i haksız bularak 19. yüzyıl Avrupa sömürgeciliğine özenmekle suçladı. Kendisini daima Filistin davasının savunucuları arasında gördü ve hatta bu konuda Filistin Meselesinin Çözümü İçin Araştırma ve Uygulama Grubu (Groupe de Recherches et d'Action Pour le Règlement du Problème Palestinien-GRAPP) adıyla bir çevre oluşturarak yıllarca bu birimi idare etti. Hatta siyonistleri Yahudi bedenindeki bir virüs olarak ifade etmesi üzerine o çevrelerden epeyce tenkit aldı.

Maxime Rodinson yaptığı başarılı çalışmalarından dolayı Fransa devleti tarafından Légion d'Honneur nişanıyla taltif edildi. Doğu ve Batı medeniyetlerinin birbirlerinin ezeli rakipleri olduklarını, geçmişte bugünkünden daha fazla birbirleriyle çatışma içinde olduklarını ve İslam'ın batıdaki menfi imajının Müslümanların Batı düşüncesinin çarklarını iyi kavrayamamasına bağlıyordu. Müslümanların Hıristiyanları, Hıristiyanların da Müslümanları gereği gibi tanımamaları yüzünden çatışma içinde olduklarını iddia ediyordu. O, iki farklı medeniyet arasındaki çatışmanın sadece dinî duygularla olmadığını, iktisat ve siyasetin de çok belirgin olarak ortamı gerdiği kanaatindeydi.

Yeryüzündeki çok farklı toplumlar arasında İslam'ın yayılmasını bu dine girmenin oldukça basit kurallarla olmasına bağlayan Rodinson'a göre 1798 yılında Mısır'ı işgal eden Napolyon Bonaparte'in askerlerinin Müslüman olmalarının başlıca iki sebebi vardı; biri bunların sünnet edilme korkusu, diğeri ise özellikle şarap içmekten vazgeçecek olmalarıydı. O hiçbir dinin ne tamamen barışçı, ne de her zaman savaşı karakter taşıdığına inanıyordu.

Şarkiyat alanındaki ilk çalışması Arap mutfağı üzerine olan Rodinson, bu konuda "Recherches sur les documents arabes relatifs à la cuisine" başlıklı bir makale yayımladı (*Revue des Etudes Islamiques*, XVII [1949], s. 95-165). Diğer önemli bir makalesi ise İslâm öncesi Arabistan hakkındadır ("L'Arabie avant l'islam", *Histoire Universelle*, II [1957], s. 3-36). Onun en fazla baskısı yapılan ve farklı dillere tercüme edilen eserlerinden ilki İslâm Peygamberi Hazreti Muhammed hakkında yazdığı *Mahomet* (Paris: Club Français du livre, 1961; Paris: Seuil, 1968) isimli kitabıdır. Arap-İslam kültüründe önemli bir yeri olan "ay" konusundaki makalesi yine bu alanda önemli bir çalışmadır ("La lune chez les Arabes et dans l'Islam", *La Lune, mythes et rites*, [Paris: Seuil, 1962] s. 151-215). Ayrıca din ve ideoloji ilişkisi önemli tahliller içeren *İslam et capitalisme* (Paris: Seuil, 1966) ve *Marxisme et monde musulman*

(Paris: Seuil, 1972) isimli iki önemli eseri vardır. Jean-Paul Sarte'ın editörlüğünü yaptığı *Les Temps Modernes* isimli süreli yayında yayınladığı "Israël, fait colonial?" (253 [1967], s. 17-88) isimli makalesi İsrail'in Filistin'deki faaliyetleriyle ilgili olup basıldığı yıllarda çok tenkit aldı. *Magie, médecine et possession à Gondar* (Paris: Mouton, 1967), *Les Arabes* (Paris: PUF, 1979), *La Fascination de l'Islam* (Paris: Maspero, 1980), *Peuple juif ou problème juif?* (Paris: Maspero, 1981), *L'Islam : politique et croyance* (Paris: Fayard, 1993) adlı kitapların yanı sıra dinler ve ideolojilere dayalı hareketlerle ilgili makalelerini bir araya getirdiği *De Pythagore à Lénine: des activismes idéologiques* (Paris: Fayard, 1993) adlı kitabından sonra İslâm ve Batı üzerine Fransa'nın Aix-en-Provence Üniversitesi Arap-İslam Dünyası Araştırmaları ve Tetkikleri Enstitüsü (Institut de Recherches et d'études du monde arabe et musulman) araştırmacılarından Gérard Khoury ile 1997 yılında yaptığı mülakatlarını *Entre Islam et Occident: entretiens avec Gérard D. Khoury* adıyla yayınladığı kitap son eseri oldu (Paris: Les Belles Lettres, 1998). Makaleleri ve kitaplarının muhtevası göz önüne alındığında 23 Mayıs 2004 tarihinde 89 yaşında ölen Maxime Rodinson'un ansiklopedik bir şarkiyatçı olduğu anlaşılmaktadır.

Ahmet Kavas

Yazarlar için not

- *İslâm Araştırmaları Dergisi*, başta klasik İslâmî ilimler olmak üzere, siyaset, tarih, ekonomi, felsefe, sosyoloji, antropoloji, dinler tarihi, edebiyat ve kültür alanlarında yapılmış, İslâm düşünce ve kültürüne orijinal katkı sağlayacak nitelikteki, özgün makale telifi ve kitap tanıtımlarının yanı sıra sempozyum, seminer ve konferans değerlendirmelerini yayımlar.
- Makalelerde daha önce başka bir yerde yayınlanmamış veya başka bir yere söz verilmemiş olma şartı aranır.
- Dergide hangi yazıların yayımlanacağına hakem usulüne göre Dergi Yayın Kurulu karar verir.
- Tercih edilen dil Türkçe olmakla birlikte Arapça, Farsça, İngilizce, Fransızca ve Almanca makalelere de yer verilir.
- Makaleler A4 kağıdının bir yüzü kullanılmak suretiyle çift aralıklı olarak yazılmalıdır. Mümkünse makaleler 10.000, kitap ve diğer tanıtımlar ise 1.500 kelimeyi geçmemelidir. Makale teslim edilmeden önce gerekli dipnotlar, bibliyografya, tablolar vb. tamamlanmış olmalıdır. Ayrıca makalelere 100-200 kelime arasında bir özet yazısı eklenmelidir.
- Türkçe ve İngilizce makalelerde uyulması gereken dipnot sistemi için bk. www.isam.org.tr,
- Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez. Yazısı yayımlanan makale sahiplerine telif ücreti ödenir ve derginin yayımından sonra 40 adet ayrı basım gönderilir.
- Başvurular, disketle birlikte bir nüsha halinde, İslâm Araştırmaları Dergisi Yayın Kurulu Başkanlığı, TDV İSAM, Altunizade, İcadiye Bağlarbaşı Cad. No: 40, Bağlarbaşı 34662 Üsküdar-İstanbul adresine postalanmak veya ek dosya halinde dergi@isam.org.tr e-posta adresine gönderilmek suretiyle yapılır.
- Bu dergi *Index Islamicus* ve *Turkologischer Anzeiger* tarafından taranmaktadır.

Information for Contributors

- *Turkish Journal of Islamic Studies*, a biannual publication of the Centre for Islamic Studies, welcomes articles of a high standard and original scholarship in Islamic studies as well as in the areas of history, political science, economics, philosophy, sociology, anthropology, comparative religion and literature. It also accepts reviews for books, symposiums and conferences. Normally articles should make a scholarly contribution to the understanding of Islam or of general interest to the Muslim community.
- Articles submitted for publication may not have been previously published nor be pending publication elsewhere.
- All submissions are assessed by referees, but the Editorial Board reserves the right to decide what articles will be published.
- Articles in Turkish, Arabic, Persian, English, French and German are all welcome.
- Articles should be typed double-spaced on A4 white bond paper, with ample margins on all sides. Normally, the entire manuscript of an article -including tables- should not exceed 10,000 words. The maximum size for reviews is 1,500 words. A brief abstract of 200 words or less should also accompany all article submissions.
- Articles written in English should follow the English reference style given at www.isam.org.tr
- Manuscripts submitted for publication may not be returned. Contributors of articles are sent 40 free offprints, along with a copyright payment after the publication of the article.
- All postal submissions, with an electronic copy (preferably in Microsoft Word format) as well as a hard copy of the manuscript, should be made to the Editor, Turkish Journal of Islamic Studies, TDV İSAM, Altunizade, İcadiye Bağlarbaşı Cad. No: 40, Bağlarbaşı 34662 Üsküdar-İstanbul, Turkey. Alternatively, submissions may be sent as an attachment via e-mail to dergi@isam.org.tr
- Articles in this journal are indexed or abstracted in *Index Islamicus* and *Turkologischer Anzeiger*.

TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM)

İSAM, Türk tarihi ve kültürü ile İslâm medeniyetinin yerel ve küresel düzeyde tanıtılmasını hedefleyen ilmi bir araştırma merkezidir. İSAM ulusal ve uluslararası bilimsel araştırma projelerini desteklemek, ansiklopedi, dergi, telif, tercüme ve tahkik eserler yayımlamak ve ilmi toplantılar düzenlemek suretiyle doğru ve nitelikli bilgiler üretilmesine ve bu bilginin daha geniş kitlelere ulaştırılmasına imkân sağlamaktadır.

Bir taraftan Türk ve İslâm dünyasının tarihsel mirasını modern bilimsel yöntemlerle araştırarak günümüz insanının dikkatine sunan diğer taraftan da Müslüman coğrafyadaki dinî, sosyal, kültürel ve entelektüel değişim ve gelişmeleri izleyerek araştırmacı, bilim adamı ve yöneticiler için bilgi birikimi sağlayan ve halen *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'ni yayınlamakta olan İSAM, sadece Türk kültür hayatına değil Orta Doğu, Orta Asya, Balkanlar ve Kuzey Afrika'yı kapsayan çalışmalarıyla da İslâmî araştırmalara önemli katkıda bulunmaktadır.

TDV Centre for Islamic Studies

İSAM is an academic research centre that deals with both studies of Turkish history and culture and Islamic civilization on a local and global level. İSAM helps support national and international academic research, publishes encyclopedias, magazines, compilations, translations and investigative works, and organises academic meetings to ensure that correct and valuable knowledge is arrived at and can reach a wider audience.

While investigating the history of both the Turkish and Islamic worlds with modern academic research methods and presenting the findings of these, İSAM, the publisher of the *TDV İslâm Ansiklopedisi* (The TDV Encyclopedia of Islam), at the same time helps the development of academic research in Turkey by examining social, cultural and intellectual changes that are taking place throughout the Muslim geography and plays an important role in Islamic as well as Turkish studies through its research into the Middle East, Eastern Asia, the Balkans and North Africa.

