Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

Van Yuzuncu Yil University Journal of Divinity Faculty

ISSN: 1300-4530

2017

SAYI: 7

MAKALELER

Aquinoslu Thomas'ın Felsefesinde Bilginin İmkânı ve Değeri

Şeyh Ahmet el-Haznevî'nin Hayatı ve Fetvalarında Takip Ettiği Metot

Arap Şiirinde Hikmet - Ebu'l-Feth El-Bustî'nin "el-Kasîdetu'n-Nûniyye" Örneği –

Mevlânâ Hâlid'in Mektûbât'ında Bilgi ve Ulûhiyet

Kur'ân Harflerinin Sıfatları (Sıfat-ı Hurûf)

er-Risâletü'l-Kübrâ fi'l-Mantık

Kur'an'da 'Ötekiler': Hermenötik Bir Yaklaşım

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

Van Yuzuncu Yil University Journal of Divinity Faculty

VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ VAN YUZUNCU YIL UNIVERSITY JOURNAL OF DIVINITY FACULTY

ISSN: 1300-4530

Hakemli Dergidir, Yıl:2017-Sayı:7

Refereed Journal, Year:2017-Issue: 7

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Van Yuzuncu Yil University Journal of Divinity Faculty

Bu Dergi İSAM ve Dergipark tarafından taranmaktadır
This Journal is indexed by ISAM and Dergipark
Yıl/ *Year* 2017 Sayı/ *Issue* 7
ISSN: 1300-4530

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Adına Sahibi/*Owner*
Prof. Dr. Mehmet Salih ARI (Dekan)

Editör/*Editor*
Mehmet Salih ARI

Sayı Editörü/ Guest Editor
Hakan HEMŞİNLİ

Editör Yrd./*Co-Editor*
Ali EŞLİK

Yayın Kurulu/*Editorial Board*
Prof. Dr. Mehmet Salih ARI, Prof. Dr. Mehmet Şirin ÇIKAR, Doç. Dr. Abdulhadi TİMURTAŞ, Doç. Dr. Ferzende İDİZ, Doç. Dr. Mehmet KESKİN, Dr. Öğr. Üyesi Arif GEZER, Dr. Öğr. Üyesi Cemil KÜÇÜK, Dr. Öğr. Üyesi Hakan HEMŞİNLİ, Dr. Öğr. Üyesi Mahmut DÜNDAR, Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Selim ASLAN, Dr. Öğr. Üyesi. Muhammet Nasih ECE, Dr. Öğr. Üyesi Ramazan ÖZMEN, Öğr. Gör. Mehmet Emin AKASLAN,

Danışma ve Hakem Kurulu/*Advisory Board*
Prof. Dr. Abdulbaki GÜNEŞ (Van YYÜ.), Prof. Dr. Ali İhsan PALA (Atatürk Ü.), Prof. Dr. Bahattin DARTMA (Marmara Ü.), Prof. Dr. Casim AVCI (Marmara Ü.), Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCİ (Siirt Ü.), Prof. Dr. Gürbüz DENİZ (Ankara Ü.), Prof. Dr. Hasan Hüseyin BİRCAN (Necmettin Erbakan Ü.), Prof. Dr. Mehmet Halil ÇİÇEK (Yıldırım Beyazıt Ü.), Prof. Dr. Hasan ÇİÇEK (Van YYÜ.), Prof. Dr. Hayati AYDIN (Van YYÜ.), Prof. Dr. Hüseyin HANSU (İstanbul Ü.) Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ (Selçuk Ü.), Prof. Dr. İsmail Hakkı ÜNAL (Ankara Ü.), Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA (Şehir Ü.), Prof. Dr. Mehmet KUBAT (İnönü Ü.), Prof. Dr. Mehmet ÜNAL (Yıldırım Beyazıt Ü.), Prof. Dr. Mustafa DEMİRCİ (Selçuk Ü.), Prof. Dr. Nevzat TARTI (Akdeniz Ü.), Prof. Dr. Nurullah Altaş (Atatürk Ü), Prof. Dr. Osman GÜRBÜZ (Atatürk Ü.), Prof. Dr. Ömer KARA (Atatürk Ü.), Prof. Dr. Sahip BEROJE, (Van YYÜ.), Prof. Dr. Şakir GÖZÜTOK, Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU (Atatürk Ü) (Van YYÜ.), Prof. Dr. Yakup CİVELEK (Yıldırım Beyazıt Ü.), Prof. Dr. Yusuf SANCAK (Atatürk Ü), Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN (Harran Ü), Doç. Dr. Abdulcelil BİLGİN (Muş Alparslan Ü.), Doç. Dr. Abdulvahap ÖZSOY (Atatürk Ü.), Doç. Dr. Hüsnü AYDENİZ (Erzincan Ü), Doç. Dr. Mehmet BULĞEN (Marmara Ü.), Doç. Dr. Mithat Eser (Pamukkale Ü.), Doç. Dr. Musa ÖZTÜRK (Mardin Artuklu Ü), Doç. Dr. Mustafa KAYA (Atatürk Ü.), Doç. Dr. Osman DÜZGÜN (Yıldırım Beyazıt Ü), Doç. Dr. Recep ARDOĞAN (K. Maraş Sütçü İmam Ü.), Doç. Dr. Yunus CENGİZ (Mardin Artuklu Ü.), Dr. Öğr. Üyesi Ahmet BARDAK (Hakkari Ü), Dr. Öğr. Üyesi Ahmet CEYLAN (Mardin Artuklu Ü.), Dr. Öğr. Üyesi Ali HATALMIŞ (Çukurova Ü.), Dr. Öğr. Üyesi Aydın GÖRMEZ (Van YYÜ) Dr. Öğr. Üyesi Bekir KARADAĞ (Muş Alpaslan Ü.), Dr. Öğr. Üyesi Burhaneddin KIYICI (Van YYÜ.), Dr. Öğr. Üyesi Hacı KAYA (Necmettin Erbakan Ü), Dr. Öğr. Üyesi Kemal KAYA (Yüzüncü Yıl Ü.), Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Macit SEVGİLİ (Siirt Ü) Dr. Öğr. Üyesi Mahsum AYTEPE (Muş Alpaslan Ü.), Dr. Öğr. Üyesi Mehmet HABERLİ (BŞEÜ), Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Selim AYDAY (Van YYÜ) Dr. Öğr. Üyesi Metin YILDIZ (Van YYÜ.), Dr. Öğr. Üyesi Muhammed COŞKUN (Marmara Ü), Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Harun KIYLIK (Iğdır Ü.), Dr. Öğr. Üyesi Ramazan TURĞUT (Van YYÜ) Dr. Öğr. Üyesi Ziya POLAT (Mardin Artuklu Ü.),

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Van Yuzuncu Yil University Journal of Divinity Faculty

Bu Dergi İSAM ve Dergipark tarafından taranmaktadır
This Journal is indexed by ISAM and Dergipark
Yıl/ *Year* 2017 Sayı/ *Issue* 7
ISSN: 1300-4530

Sayı Hakemleri

Prof. Dr. Ali İhsan PALA, Prof. Dr. Mehmet Şirin ÇIKAR, Prof. Dr. Mehmet ÜNAL, Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ,
Prof. Dr. Ömer KARA, Prof. Dr. Sahip BEROJE, Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU, Prof. Dr. Yusuf SANCAK,
Doç. Dr. Abdulvahap ÖZSOY, Doç. Dr. Hüsnü AYDENİZ, Doç. Dr. Musa ÖZTÜRK, Doç. Dr. Osman DÜZGÜN,
Dr. Öğr. Üyesi. Aydın GÖRMEZ, Dr. Öğr. Üyesi Ahmet BARDAK, Dr. Öğr. Üyesi. Hacı KAYA,
Dr. Öğr. Üyesi. Hakan HEMŞİNLİ, Dr. Öğr. Üyesi. Mehmet Macit SEVGİLİ, Dr. Öğr. Üyesi Metin YILDIZ,
Dr. Öğr. Üyesi. Muhammed COŞKUN, Dr. Öğr. Üyesi. Muhammed Nasih ECE,

Son Okuma

Öğr. Gör. Mehmet Emin AKASLAN, Arş. Gör. Ali EŞLİK, Arş. Gör. Ali Haydar ÖKSÜZ,
Arş. Gör. Esma KAYA, Arş. Gör. Haşim ÖZDAŞ

Yazışma Adresi/*Correspondence Address*
Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Zeve Kampüsü Tuşba/VAN
Tel: 0432 2251192 - 0432 2251417 /24964- Fax:0432 2251079
İletişim Adresi/*e-mail:*
yyuilahiyatdergi@gmail.com
Baskı Yılı/*Printing Date:* **2018**

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından neşredilen YYÜİFD, yılda iki defa yayın yapan hakemli bir dergidir. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayınlanan yazılar izin alınmadan kısmen ya da tamamen başka bir yerde yayınlanamaz. | *Journal of YYUIFD, which is published by Divinity Faculty of Van Yuzuncu Yil University, is a biannual and refereed journal. The all responsibility, which is originated from articles and other texts, belongs to author of them. It is not permissible to publish all texts that published by journal partially or entirely.*

İÇİNDEKİLER

Editörden

Metin YILDIZ
AQUİNOSLU THOMAS'IN FELSEFESİNDE BİLGİNİN İMKÂNI VE DEĞERİ
(The Possibility and Value of Knowledge in Thomas Aquinas' Philosophy)_____*1*

Abdurrahman CANDAN
ŞEYH AHMET EL-HAZNEVÎ'NİN HAYATI VE FETVALARINDA TAKİP ETTİĞİ METOT
(Sheikh Ahmet Al-Haznevi's Life and the Following Method in His Fatwaes)_____*19*

Ahmet S. el-HÜSEYİN- Abdulhadi TİMURTAŞ
ARAP ŞİİRİNDE HİKMET - EBU'L-FETH EL-BUSTÎ'NİN "EL-KASÎDETU'N-NÛNİYYE" ÖRNEĞİ –
(Wisdom In Arabic Poetry in the Model of Al-Qasedatu'n-Noniyya by Abo Al-Fath Al-Bosty)____*38*

Cemil KÜÇÜK
KUR'ÂN HARFLERİNİN SIFATLARI (Sıfat-ı Hurûf)
(*Adjectives of The Quranic Letter*)*_____*63

Erkan BAYSAL
MEVLÂNÂ HÂLİD'İN MEKTÛBÂT'INDA BİLGİ VE ULÛHİYET
(*Knowledge and Godhead in Letters of Mevlânâ Hâlid's Mektûbât*)*_____*77

SEYİD ŞERİF CÜRCÂNÎ
Çev. Muhammet Nasih ECE
ER-RİSÂLETÜ'L-KÜBRÂ Fİ'L-MANTIK*_____*96

NASR EBU-ZEYD
Çev. Mesut DÜZCE
KUR'AN'DA 'ÖTEKİLER': HERMENÖTİK BİR YAKLAŞIM
(*The 'others' in the Qur'an*: *A hermeneutical approach*)*_____*118

Editörden,

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, uzun bir aradan sonra başladığı yayın hayatına kaldığı yerden devam ederek 2. yılını tamamlamış bulunmaktadır. Beş telif ve biri Arapça diğeri İngilizce olmak üzere toplam yedi makaleden oluşan 7. Sayıyla okuyucunun karşısına çıkmanın mutluğunu yaşamaktadır. Dergimiz, özellikle değerli yazarlarımıza ve hakemlerimize, makalelerin dergiye ilk gelişinden okuyucuya ulaşmasına kadar geçen süreçte emeği geçen yayın kurulu üyelerine, son okumaları yapan tüm hocalarımıza ve okuyucularımıza minnet borçludur. Dergimize gösterilen ilginin devamının, derginin niteliğinin artmasında ve yayın hayatının kesintisiz bir şekilde sürdürülmesinde en önemli unsur olduğu inkâr edilemez bir gerçektir. Dergimiz bu sayısını teknik bazı sorunlardan dolayı gecikmeli olarak okuyucuya ulaştırmak zorunda kalmış bu gecikmeden dolayı, hem yazarlarımızdan hem de okurlarımızdan özür beyan etmektedir.

Bu sayımızda okuyucu, ilk olarak Dr. Öğr. Üyesi Metin YILDIZ'ın "Aquinoslu Thomas'ın Felsefesinde Bilginin İmkânı ve Değeri" adlı makalesiyle karşılaşacaktır. Bu makalede Yıldız, Aquinas'ın epistemolojisinde bilginin mahiyetini, özellikle imkânını ve değerini sorgulamakta ve mutlulukla ilişkisini kurmaktadır. Doç. Dr. Abdurrahman CANDAN, "Şeyh Ahmet el-Haznevî'nin Hayatı ve Fetvalarında Takip Ettiği Metot" adlı makalesiyle katkı yaptığı bu çalışmasında, çok yönlü bir ilmî kişiliğe sahip olan Haznevî'nin toplumsal hayatın temel sorunları hakkında verdiği önemli fetvaları ve fetvaları verirken takip ettiği yöntemini ele almaktadır. Öğr. Gör. Ahmed Seyyid el- HÜSEYİN ve Doç. Dr. Abdülhadi TİMURTAŞ'ın ortak çalışması olan "Arap Şiirinde Hikmet -Ebu'l-Feth el-Bustî'nin 'el-Kasîdetu'n-Nûniyye' Örneği-" adlı makalede, doğuşundan günümüze varlığını devam ettiren Arap şiirindeki hikmet, Ebu'l Feth el Bustî'nin *el-Kasidetu'n-Nuniyye* örneğinde incelenmiştir. "Kur'an Harflerinin Sıfatları" adlı makalede Dr. Öğr. Üyesi Cemil KÜÇÜK, Kur'an harflerinin sıfatlarını, özellikle Kıraat âlimlerinin ittifak ettikleri görüşler çerçevesinde irdelemektedir. "Mevlânâ Hâlid'in Mektûbât'ında Bilgi Ve Ulûhiyet" isimli çalışmasında Araştırma Görevlisi Erkan BAYSAL, Mevlânâ Hâlid'in yazmış olduğu mektuplardan yola çıkarak onun tasavvufi görüşlerinin yanısıra kelami ve felsefi görüşlerini ele

almaktadır. Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Nasih ECE, Seyyid Şerif Cürcanî'nin "er-Risaletü'l Kübra fi'l Mantık" adlı eserini Arapça'dan Türkçe'ye; Dr. Öğr. Üyesi Mesut DÜZCE de Nasr Ebu Zeyd'in "Kur'an'da 'Ötekiler': Hermönötik Bir Yaklaşım" adlı makalesini İngilizce'den Türkçe'ye tercüme ederek dergimize katkıda bulunmuşlardır. Herkese katkılarından dolayı tekrardan teşekkür ederiz. Gelecek sayımızda buluşmak dileğiyle.

Gayret bizden başarı Cenab-ı Hak'tandır.

Dr. Öğr. Üyesi Hakan HEMŞİNLİ

AQUİNOSLU THOMAS'IN FELSEFESİNDE BİLGİNİN İMKÂNI VE DEĞERİ*

Metin YILDIZ**

Özet

Bilginin imkânı ve değeri epistemolojinin öncelikli konuları arasında yer almaktadır. Ortaçağ'ın önde gelen Hıristiyan filozoflarından biri olan Aquinoslu Thomas, bilginin imkân dâhilinde olduğunu ve bilgilenmenin de başta duyular olmak üzere akıl, haber ve sezgi ile gerçekleştiğini ifade etmektedir. Bilginin imkânını kabul eden Thomas, bilginin değerini de tartışmıştır. Ona göre bilginin değeri, bilginin zatına ait değer olan "doğruluk" ve bilginin özneye kattığı değer olan "yetkinlik" ile bağlantılıdır. Thomas, kişinin edindiği bilgi vasıtasıyla yetkinleşebileceğini ve bu sayede gerçek mutluluğa ulaşabileceğini söylemektedir. Biz bu araştırmamızda Thomas'ın bilginin imkânı ve değeri hakkındaki görüşlerini irdelemeye çalışacağız.

Anahtar kelime: Thomas Aquinas, bilgi, imkân, değer, yetkinlik ve mutluluk

THE POSSIBILITY AND VALUE OF KNOWLEDGE IN THOMAS AQUINAS' PHILOSOPHY

Abstract:

The possibility and the value of the knowledge is among the foremost subjects of epistemology. Thomas Aquinas, one of the leading Christian philosophers of the Middle Ages, expresses that knowledge is in possession and knowledge is comes to being through reason, khabar/report and intuition, especially senses. Thomas, who accepted the possibility of knowledge, also discussed the value of knowledge. According to him, the value of knowledge is connected with the "truth", which is the value of the knowledge itself and is connected with the value to the "competence" that knowledge adds to the essence.Thomas Aquinas who accepts the potentiality of the knowledge has said that one can be competent by gaining knowledge and by this way, can reach the real happiness. In this research, we will try to examine the views of Thomas on the possibilities and values of knowledge.

Key words: Thomas Aquinas, knowledge, possibility, value, competence and happiness.

Giriş

İlkçağ Yunan Felsefesinden Ortaçağa ve özellikle de Yeniçağdan itibaren felsefe tarihinde işlenen konuların başında bilgi konusu gelmektedir. Evren ve insan üzerinde araştırma, inceleme ve anlama ediminde bulunmaya çalışan ilk düşünürlerden itibaren

* Bu makale, Aquinoslu Thomas'ın Bilgi Teorisi, (Danışman: Doç. Dr. Ramazan Ertürk, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2007) başlıklı yüksek lisans tezimiz esas alınarak hazırlanmıştır.

** Dr. Öğr. Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniv. İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı. metinyildiz04@gmail.com

bilgi konusu güncelliğini koruya gelmiştir. Yeniçağda olduğu gibi İlk ve Ortaçağda da bilginin tanımı, imkânı, konusu ve doğruluğu gibi konular işlenmiş ve sorgulanmaya tabi tutulmuştur. Yalnız, bu uğraşın epistemoloji adı altında müstakil bir şekilde ele alınmayışı, belki de düşünürlerin daha çok ontoloji ile ilgilenmeleri, dolayısıyla daha çok yaşamış oldukları evrene yönelmeleri ve onun üzerinde sorgulamalara girişmelerinden dolayıdır.[1] Ortaçağ düşünürlerinin eserlerine baktığımızda bilgi konusunu detaylı bir şekilde irdelediklerini görmekteyiz. Özellikle de ilkçağdan itibaren tartışılagelen bilginin imkânı başta olmak üzere, mahiyeti, kaynakları ve değeri gibi konular tartışılmıştır. Bilgiyi kısaca Tanr'ının bilgisi ve Tanrı'nın dışındaki varlıkların bilgisi şeklinde taksim etmek mümkündür. Bu araştırmamızda Thomas'ın Tanrı'nın bilgisi hakkındaki görüşlerine değinmeyeceğiz.[2] Araştırmamızı onun insan bilgisinin imkânı ve değeri hakkındaki görüşleriyle sınırlı tutmaya çalışacağız. Aquinoslu Thomas da bilgi meselesini konu edinmiş ve bilginin duyularla başladığını, akıl, haber ve sezgiyle olgunlaştığını söyleyerek onun imkân dâhilinde olduğunu savunmuştur. Ona göre bilginin bizzat kendisi değerli olduğu gibi insan bilgi sayesinde değer kazanır ve yetkinleşir.[3]

1. Bilginin İmkânı

Bilgi teorisinde öncelikle bilginin imkânı konusu ele alınmaktadır. Zira bilginin olanaklılığını benimseyen ve benimsemeyen düşünürler olmasından dolayı, bilginin imkânı epistemolojide ciddi bir şekilde tartışılan önemli konular arasında yer almaktadır. Düşünce tarihinde bazı filozoflara göre bilgi olanaklı değilken çoğu düşünüre göre ise bilgi olanaklıdır. Bilginin olanaklılığını kabul etmeyenlere epistemoloji literatüründe septik denirken; onun imkân dâhilinde olduğunu peşinen benimseyenlere ise dogmatik denmektedir.[4] Bunun için, epistemolojide septik olmak ile dogmatik olmak arasında büyük bir ayrım vardır. Septik olan birisi bilginin imkânını kabul etmediği için bilgi teorisiyle ilgili daha sonra gelebilecek sorulara ya da sorunlara cevap bulabilme olanağını kaybeder. Bundan dolayı da eğer kişi bilginin imkânına inanmıyorsa bu düşünce o kişiyi

[1] Hilmi Ziya Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, Ülken Yayınları, İstanbul, 2000, s. 48.
[2] Thomas'ın Tanrı'nın bilgisi hakkındaki görüşleri için bkz. Hamdi Gündoğar, "Thomas Aquinas'ta İlahî Bilgi", *Turkish Studies*, 11/7, 2016, 357-372.
[3] Thomas Aquinas, *Summa Theologica I, The Basic Writings of Saint Thomas Aquinas* içinde, ed. A.C. Pegis, (New York, 1945), q. 12, a. 12 s. 109, I, q. 78, a. 4 s.743-744; a.y., *Summa Contra Gentiles, Book Two: Creation*, translated, with an introduction and notes, By James F. Anderson, University of Notre Dame Press, Notre Dame, London, 1975, 81 s. 264–265; Osman Faruk Akyol, *Thomas Aquinas'ta Bilme ve Bilgi Süreçleri*, (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, 1996, s. 61, 67, 82-3, 87-8, 110, 115.
[4] A. Kadir Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, Asa Kitabevi, Bursa, 2001, s. 50–51.

bağlar ve onun inancı olmuş olur. Ama eğer bir kişi bilginin imkânına inanır ve bilgiyi kabul ediyorsa bu aşamadan sonra bilgi teorisi ile ilgili daha sonraki soru ve sorunlara adım adım geçebilir. Çünkü bu kişi epistemoloji literatüründe dogmatik birisidir ve bilginin olanaklılığını kabullenmektedir.

Aquinoslu Thomas'ın, *"Bilgi, bilende bilinen şeye bağlı olarak oluşmaktadır"*[5] yargısına bakıldığında onun bilginin imkânını hiç tereddüt etmeden kabul etmiş olduğu görülmektedir. Tanıma göre *bilgi, bilende, bilinen şeye bağlı olarak oluşmaktadır.* Bu durumda Thomas'a göre eğer *bilgi, bilen öznede bilinen şeye yani objeye bağlı olarak oluşuyorsa,* demek ki bilgi imkân dâhilindedir. Thomas'ın düşünce dünyası irdelendiğinde, onun, bilginin imkânını kabullendiği şu örneklerden açıkça görülebilmektedir: İlk olarak, Aristoteles ve Ortaçağ İslam felsefesinde Fârâbî gibi filozoflarda gördüğümüz bilkuvve ve bilfiil bilme ayrımını Thomas da yapmıştır. Ikinci olarak, Thomas'ın insan, melek ve Tanrı'nın bilgisi hakkında görüşler ileri sürmesi. Üçüncü olarak, bilgilenme ediminde hiyerarşik yapıdan söz etmesi. Thomas'ta en yetkin varlıktan aşağıya doğru ya da en alt seviyedeki varlıktan en yetkin varlığa giden bir bilgi derecelendirilmesini görmekteyiz. O, hangi varlığın nasıl bir bilgiye sahip olduğunu ve en yetkin bilgiye sahip olan varlığın bilgisi ile insanın bilgisi arasındaki ayrıma genişçe değinmektedir. Dördüncü olarak, Aquinoslunun, bilginin kaynağı, sınırı, doğruluğu vb. alt başlıklar hakkında dile getirmiş olduğu görüşler mevcuttur. Buna benzer örnekler uzatılabilir. İşte bu türden konular hakkında Thomas'ın değerlendirmelerine bakıldığında onun, bilginin imkânını benimseyerek felsefesini temellendirmiş olduğu rahatlıkla söylenebilir. Normal süreçlerde hayal gücü vasıtasıyla bilgilenmenin gerçekleştiğini söyleyen Thomas'a göre muhayyile, işlevini yitirirse bilgilenme süreci gerçekleşemez. "*Zira maddesel bedenin organik bir bozukluğa uğramasıyla muhayyile edimi askıya alınır veya beyin işlevsiz hale gelirse, bilgilenme edimini daha önce gerçekleştirebilen bir insan bilgi edinme fonksiyonunu yitirir."*[6] şeklindeki sözleriyle Thomas'ın, bilginin imkân dâhilinde olduğu görüşünü benimsediği görülmektedir.

Bilgi konusu irdelenirken bilginin insan; insanın ise varlık düzenindeki yeri göz önünde bulundurulmuştur. Bilindiği gibi hiyerarşik bir yapılanma ile ya ilk ve en yetkin

[5] Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles, Book One: God,* translated, with an introduction and notes, by Anton C. Pegis, University of Notre Dame Press, Notre Dame, London, 1975, 77, s. 251. Bu eser bundan sonra "SCG" şeklinde kısaltılarak kullanılacaktır.
[6] Aquinas, *Summa I,* q. 84, a. 7, s. 807.

varlık olarak nitelendirilen ve öyle kabul edilen Bir'den hareketle ya da hiyerarşik yapılanmada en alt basamakta olduğu söylenen cansız maddeden yola çıkılarak varlık düzeni ele alınmıştır. Thomas'ın da aralarında bulunduğu Ortaçağ filozoflarına göre bu varlık düzeni içerisinde insan, salt duyumları alma yeteneği olan canlılar ile salt intelligentiası olan yani her şeyi görme, kavrama gücüne sahip olan Tanrı arasındaki basamakta yer almaktadır.[7]

Bilgiyi spekülatif ve pratik bilgi olarak sistemleştiren Thomas'a göre tümeller ve maddî olmayan şeyler spekülatif bilgi ile ilişkiliyken tikeller, cüz'iyat da pratik bilgi ile ilişkilidir.[8] Aynı şekilde tümellerin akıl, tikellerin ise duyular vasıtasıyla bilindiğini[9] söyleyen Thomas'ın, bilgi felsefesinde suje ile obje arasında kurulan ilişkiden meydana gelen bilgiyi imkân dâhilinde gördüğü sonucuna rahatlıkla ulaşabiliriz. Thomas, "*Tüm bilgi, bilinen şey ve bilen kimsenin özümseme ve benimsemesiyle oluşmaktadır. İnsan bilgisindeki özümseme, benimseme durumu, insanın bilme gücünün dayandığı duyusal şeylerin hareketi sayesinde gerçekleşmektedir.*"[10] diyerek bu konuyu dile getirmiş olmaktadır.

Bilginin imkânıyla ilgili olarak ele alınması gereken öncelikli konulardan birisi bilginin kaynağının olup olmadığı meselesidir. Zira bilginin var olup olmadığı şeklindeki görüşlerin arka planında, bilginin kaynaklarının güvenilirliğinin tartışmaları görülmektedir. Çünkü sofistlerin yaptığı gibi bilginin kaynaklarının güvenilir olmadıkları kabullenilirse o zaman bilginin imkânının da olmadığı benimsenmiş olacaktır.[11] Bunun için bilgi teorilerinde işlenen en öncelikli konuların başında bilginin kaynağı problemi gelmektedir. Bilgi sorgulandığında öncelikle bilginin ne olduğuna ve olanağının nasıllığına bakılmaktadır. "Biz nasıl biliriz"? sorusunu doğal olarak "biz neyi biliriz"? sorusunun irdelenmesi takip eder.[12] Kişinin bu konuya yaklaşımı onun bilginin oluşumunda neyi kaynak olarak gördüğüne bağlıdır. Zira bilginin oluşum sürecini maddî şeylerden uzak olarak gören birisi ile bu ikisini birlikte kabul eden birisinin bakış açısı ister istemez birbirinden farklı olacaktır. Thomas'ın da içinde bulunduğu dogmatik bilgi

[7] Aquinas, *Summa I*, q. 47, a. 2, s. 461; Etienne Gilson, *The Philosophy of St Thomas Aquinas*, Dorset Press, New York, 1948, s. 223; Betül Çotuksöken, *Ortaçağ Yazıları*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1993, s. 88.
[8] Aquinas, SCG, III, 75, s. 252.
[9] Aquinas, *Summa I*, q. 84, a.3, s. 830.
[10] Aquinas, SCG, I, 65, s. 216.
[11] Gilson, *The Philosophy of St. Thomas*, s. 229.
[12] R.P. Philips ve başkaları, *Modern Thomistic Philosophy, An Explanation for Studants*, The Newman Press, Westminister, Maryland, 1950, I. Cilt, vol. I, s. 264.

kuramcılarına göre ise bilginin olanağı vardır ve bu bilginin kaynağı hakkında da çeşitli görüşler ileri sürülmektedir. O, bilginin kaynakları arasında duyu, akıl, sezgi ve vahyi görmektedir.[13] Bilginin öncelikle çevreden edinilen şeylerle gerçekleştiğini söyleyen Thomas'a göre, bilginin edinilmesinde duyuların fonksiyonu oldukça önemlidir. O, dışsal duyular arasında görme duyusunu en yetkin duyu olarak kabul eder. Bunun gerekçesini de bu duyunun en az maddesel özelliğe sahip olmasına bağlamaktadır. Bu konuda şöyle diyor: "*Duyular arasında, en az maddesel özelliğe sahip olmasından dolayı görme duyusu en iyi bilme, anlama özelliğine sahiptir.*"[14] Bu görüş Aristoteles'te olduğu gibi Aristotelesçi gelenekte de belirgin bir şekilde görülmektedir. Örneğin, algısal bilgi konusunda Thomas'ın, Hıristiyanlık öğretilerinden ve Aristoteles'in felsefesinden etkilendiğini ve onların sentezini yaptığını söylemek mümkündür.[15] Aristoteles, tüm insanların doğal olarak bilme isteğine sahip olduğunu ve buna kanıt olarak da duyularımızdan aldığımız zevki örnek göstermektedir. Duyulardan alınan zevki örnek olarak gösteren Aristoteles, filozofumuzda olduğu gibi, bu duyular arasında görme duyusunu en yetkin duyu olduğunu şu şekilde ifade etmektedir: "*Özellikle de diğerlerinden fazla olarak görme duyusu, faydaları dışında bizzat kendileri bakımından da bize zevk verirler. Çünkü sadece eylemle ilgili olarak değil, herhangi bir eylemde bulunmayı düşünmediğimizde de görmeyi, genel olarak, bütün diğer her şeye tercih ederiz. Bunun nedeni, görmenin, bütün duyularımız içinde bize en fazla bilgi kazandırması ve şeyler arasında birçok farkı göstermesidir*."[16] İslâm kelamcılarından Fahreddin er-Râzî de görme duyusu ile elde edilen bilginin işitme duyusu ile kazanılan bilgiden daha üstün olduğunu söylemektedir.[17]

Thomas, bilgi konusunu işlediğinde bilgilenme edimini sadece dış duyularla edinilen algılama ile sınırlı tutmamaktadır. O, dış duyuların yanında bir de anlama, hayal gücü ve hafıza gibi iç duyular vasıtasıyla da bilgi sahibi olduğumuzu söylemektedir.[18] Bilgilenmeyi, duyu verileriyle sınırlı tutmamaya özen gösteren Thomas'a göre duyu verilerinin haricinde insan, ya akıl ya sezgi ya da tanrısal haber yoluyla bilgi sahibi

[13] Aquinas, *Summa I*, q. 78, a. 3–4, s. 739–744.
[14] Aquinas, *Summa I*, q. 84, a. 2, s.797.
[15] Ramazan Ertürk, "Aristoteles'in *Ruh Üstüne* Adlı Yapıtında Algı Problemi", *Felsefe Dünyası*, sayı 27, 1998, s. 72.
[16] Aristoteles, *Metafizik*, (Çev.: Ahmet Arslan) Sosyal Yayınları, İstanbul, 1996. s. 75–76.
[17] Fahreddin er- Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, XVII, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1990, s. 82–83.
[18] Aquinas, *Summa I*, q. 78, a. 4 s.743-744 ;a.y., SCG, II, 81 s. 264–265; a.y., *Varlık ve Öz Üzerine*, (Çev. : Betül Çotuksöken, Saffet Babür), *Ortaçağda Felsefe* , Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2000 içinde s. 247; Gilson, *The Philosophy of St. Thomas* , s. 229; Akyol, a.g.e., s. 94,110-111.

olabilmektedir. Onun bilgilenmede kaynak olarak gösterdiği bu alt başlıklar onun bilgiyi olanaklı olarak gördüğünün açık kanıtıdır. Zira bir şey mümkün olarak görülmeden onun üzerinde herhangi bir işlem ve akıl yürütme yapılamaz. Çünkü böyle bir tutum kendi içerisinde tutarsızlık arz etmektedir.

Burada üzerinde durulması gereken hususlardan birisi de hangi konuları bilebiliriz sorusudur. Bu soru beraberinde bilemeyeceğimiz bazı şeylerin de olabileceğini taşımaktadır. Ona göre yaratılmış olan zihin, en üstün ilke olan Tanrı'nın özü hakkında belli bir bilgiye sahip olabilir. Fakat yaratılmış zihin, sınırlı olduğundan Tanrı'nın görüp bildiği her şeyi bilme gücüne sahip değildir.[19] Thomas'a göre eğer biz, Tanrı'nın her şeyden üstün olduğuna dair kesin bir inanç ve düşünceye sahip olursak, o zaman Tanrı'yı gerçek anlamda bilmiş oluruz. Bu noktada dikkat edilmesi gereken husus, Tanrı hakkındaki bazı şeylerin insan aklını aşması meselesidir. Tanrı'nın gerçek anlamda ve mükemmel şekilde bilinememesi insan aklının sınırlılığı ve Tanrı'nın aşkın ve sınırsızlığından kaynaklanmaktadır.[20] "*Yüce bir görme için, yaratılmış zihnin, tanrısal iyiliklerin içeriye akmasıyla orantılı olarak yüceleştirilmesi gerekmektedir.*"[21] diyen Thomas'a göre böyle bir şeyin gerçekleşmesi oldukça zordur. Zira ilişki haline geçen bu iki özellik, özleri itibariyle birbirinin aynısı değildir. Aynı öze sahip olamamalarından dolayı da birbirine katılım da oldukça zordur. Bu katılım ne kadar gerçekleşse dahi, birlik ve bütünlük olacak şekildeki bir katılım olamaz. Tanrısal özün maddesel öze dönüşmesi de düşünülemeyeceğinden dolayı, geriye kalan tek şey maddesel şeyin tanrısal öze katılımıdır. Peki, bu katılım eğer gerçekleşiyorsa o nasıl oluyor? Tanrısal özde herhangi bir değişikliğin olmasını düşünmek muhal olduğundan dolayı, bu katılımın gerçekleşebilmesi için yaratılmış zihnin bir değişikliğe gitmesi gerekmektedir. O, bu hususta şöyle diyor: "*Bundan dolayı, bu birleşme zihinde varolarak başlanmış olmalıdır. Aslında bu değişim, yaratılmış zihnin sadece bazı yeni mizaçları kazanmasıyla gerçekleşebilir.*"[22]

Özü itibariyle sınırlı bir varlık olan insanın yaratılmış zihni, yukarıda anlatılanlara rağmen, sınırsız varlığı ve tanrısal şeyleri tam olarak bilemez ve kavrayamaz. Bu noktadan hareketle filozofumuza göre, eğer bir kimse Tanrı hakkında herhangi bir bilgiye sahip

[19] Aquinas, SCG, III, 56, s. 190; Vahdettin Başçı, "Aquino'lu Thomas'da Tanrı Anlayışı", *Felsefe Dünyası*, Sayı:7, 1993, 52-53; Gündoğar, a.g.m., s. 368.
[20] Aquinas, SCG, I, 5, s. 70.
[21] Aquinas, SCG, III, 53, s. 179.
[22] Aquinas, SCG, III, 53, s. 180.

değilse, o kişi gerçek mutluluğu tatmamış demektir. Saadeti kusva'ya yani gerçek mutluluğa ulaşabilmek için Tanrı hakkında bilgi sahibi olmak gerekmektedir. Thomas bununla ilgili olarak şöyle diyor: "*İlahî vahiy olmaksızın biz Tanrı'nın mahiyetini ve kendi içindeki birliğini bu dünyada bilemezdik ki Tanrı'nın Teslis ve Bir olduğu örneğindeki gibi doğal akıl bunu kavrayamazdı."*[23]

Bilginin imkânı kısmında işlenebilecek başka bir konu ise bilginin bilkuvve halden bilfiil hale geçmesiyle ilişkilidir. Thomas, bir şey hakkındaki takribî, kesin olmayan bir bilginin ya da bilkuvve halden bilfiil hale geçemeyen bir bilginin mükemmel bir bilgi olmadığını söylemektedir. Zira ona göre gerçek mutluluğun elde edilmesi ve yetkin bilginin gerçekleşebilmesi için öncelikle bilginin bilkuvve halden bilfiil hale geçmesi gerekmektedir.[24] Bilginin imkân dahilinde olduğunu söyleyen Thomas'a göre "*Her ne olursa olsun, insan değişik türden güçler vasıtasıyla bilgi sahibi olur. Yani insan, zihin, hayal gücü ve duyular vasıtasıyla bilgi sahibi olmaktadır*."[25]

Dış ve iç duyular, akıl, Tanrısal haber vasıtasıyla bilgi sahibi olunabileceği; çevremizde, evrende, tarihte olmuş olan şeyler hakkında ve en önemlisi de Tanrısal öz ve şeyler hakkında belli bir bilgi donanımına sahip olmakla birlikte bilinemeyecek bazı şeylerin de olabileceği yukarıda ifade edilmişti. Sonuç olarak şunu ifade edebiliriz ki insanın duyu, haber, akıl ve sezgi sayesinde bilgi sahibi olduğunu söyleyen Aquinoslu Thomas, bu yaklışımıyla bir septik gibi davranmayıp bilginin imkân dâhilinde olduğunu kabul etmektedir. Thomas, gerçek mutluluğun elde edilmesini ve yetkin bilginin gerçekleşmesini bilginin bilkuvve halden bilfiil hale geçmesine bağlı gördüğünden dolayı takip edilen bölümde bilgi, yetkinlik ve mutluluk ilişkisine değinilecektir.

2. Bilginin Değeri

Bilginin değeri, hem bilginin kaynakları hem de o bilgiyi kazanan insanla bağlantılı olarak ele alınabilir. Çünkü Thomas'ın felsefesinde görülen belirgin nokta, insanın edindiği bu bilgiyle, kendi yetkinliğini gerçekleştirme arzusudur.

Bu bölümde, filozofun görüşleri bilgi edinen insanın varlığıyla bağlantılı olarak, ifade edilmeye çalışılacaktır. Öncelikle değerin ne olduğuna değinmemiz gerekir. Kısaca

[23] Aquinas, *Summa I*, q. 12, a. 13, s. 111.
[24] Aquinas, SCG, III, 38, s. 126-127.
[25] Aquinas, SCG, I, 65, s. 215.

ifade edecek olursak değer bir nesneyle, ona ilgi duyan özne arasındaki bir ilişkidir.[26] Thomas'ın bilginin değeri hakkındaki görüşlerinden bahsederken ister istemez onun varlığı hiyerarşik bir şekilde değerlendirdiği görüşlerine de atıfta bulunulması gerekmektedir. Bundan dolayı, filozofun bilginin değeri hakkındaki görüşlerini belirtirken onun, bu bilgiyi kazanan insanın varlığı hakkındaki düşüncelerine de zaman zaman değinilmeye çalışılacaktır. Bilginin değeri konusu genel olarak iki alt başlık altında ele alınacaktır:

a. Bilginin Zatına Ait Değer: Doğruluk.

b. Bilginin Özneye Kattığı Değer: Yetkinlik.

2.1. Bilginin Zatına Ait Değer: Doğruluk

Bilgi felsefesinde ele alınan kavramların en önemlilerinden birisi doğruluktur. Doğruluk kavramıyla bağlantılı olarak gerçeklik kavramının da ele alınması gerekmektedir. Doğruluk, yargıda, düşüncede, önermede ve zihinde olmasına rağmen, gerçeklik düşünceden bağımsız, var olan dünyanın nesnesi veya olgusudur. Doğruluk kısaca düşüncenin gerçeklik ile uyuşması şeklinde tanımlanmıştır.[27]

Bilginin oluşabilmesi için bilinen nesnenin bilen öznenin zihninde iyice yer edinmesi gerekmektedir. Bilgilenme edimi zihinseldir. Zira bir şey görüldüğünde ya da işitildiğinde bilme ediminin oluşabilmesi için zihnin görülen ya da işitilen o şeyi iyice kavraması gerekmektedir.[28]

Bilginin oluşumunda bilen özne ile bilinen nesne arasında nasıl ki bir ilişki varsa aynı şekilde gerçeklikte ve doğrulukta da böyle bir ilişki vardır. Zira fikir, eğer nesneye uygunsa gerçeklik durumu oluşmaktadır. Çünkü gerçek, fikirle nesnel gerçek arasındaki uygunluktan ibarettir.[29] Bu durumda fikrimiz ile gerçeklik arasındaki uygunluk nasıl olur? Gilson bu konuda şöyle diyor:

> *Fikrimiz ile gerçek arasındaki bu uygunluk, ancak derece derece meydana gelir. Çünkü bir fikir, nesneye bütün boyutları ile uymayabileceği gibi, kısmen de uyabilir. Nesnede*

[26] Sabri Büyükdüvenci , "Değerin Değeri", *Bilgi ve Değer, Bilgi ve Değer Sempozyumu Bildirileri*, (Ed. : Şahabettin Yalçın), Vadi Yayınları, Ankara, 2002, s. 252.
[27] Çüçen, a.*g.e.*, *s*. 36–38.
[28] Gilson, *The Philosophy of St. Thomas*, s. 272.
[29] Maurice Cornforth, *Bilgi Teorisi*, (Çev.: H. Selman), Yorum Yayınları, İstanbul, 1997, s. 157; Frederick D. Wilhelmsen, *Man's Knowledge of Reality, An Introduction to Thomistic Epistemology*, Printice-Hall, Yy. 1960, s. 134.

fikir oluşturulamayacak birçok şey olabilir, dolayısıyla fikir ve onun nesneye uygunluğu da tamam değildir. Bu durumda, fikrimiz tamamen yanlıştır dememeliyiz.[30]

Bilginin zatına ait değer, yani bilginin doğruluğu alt başlığında değinilmesi gereken önemli noktalardan birisi, doğru ve yanlışın ne olduğudur. Eğer bilginin doğruluğuna değiniliyorsa, bu durumda bizzat doğrunun ne olduğu, aynı şekilde eğer doğruluk gerçekleşmiyorsa, bu durumda oluşmakta olan yanlışın ne olduğuna bakmak gerekmektedir. Yeni Thomasçı filozoflardan Gilson'a göre doğru, yargıda bulunan zihin ile şeyin birbiriyle uyuşmasıdır.[31] Eğer yargıda bulunan zihin ile o şey arasında böyle bir şey gerçekleşmiyorsa bilginin doğruluğu gerçekleşmemiş olur. Yanlış ise bunun aksine onlar arasındaki uyuşmama durumudur.[32] Bu noktada, algılanan bir ağaç örnek olarak verilebilir. Algılanan bir ağacın zihindeki varlığı, o ağaca uygun bir şekilde, onu tüm yönleriyle yansıtır şekilde var olması, doğruluk için bir örnektir. O ağacı taş olarak algılamak ise onu tam olarak bilmemek anlamına gelir. Böylece, bilgi, nesnesine mutabık olamayacağından dolayı o bilgi doğru değildir.

Thomas, bilinen nesnenin bilen öznenin zihnindekiyle uyuşumu neticesinde gerçekleşen doğruluğu, şöyle bir ayrıma giderek değerlendirmektedir: İyilik ve kötülük istek ve arzu gücüyle ilişkiliyken, doğruluk ve yanlışlık bilgi ile ilişkilidir. Bilgiyle ilişkilendirilen doğruluk ve yanlışlık da zihinde gerçekleşmektedir.[33] Bir şeyin doğruluğu ve yanlışlığı hakkındaki yargı zihin ile bağlantılıdır. Zihin, kazanılan bu bilgilerin doğru mu yoksa yanlış mı olduğuna belli işlemlerden sonra karar vermektedir.

Thomas'ın doğruluk ve yanlışlık hakkında görüşünü belirtirken, kendisinden önceki filozofların görüşlerinden yer yer faydalandığı görülmektedir. Bu konuyla bağlantılı olarak, zihin ile irade arasında bir karşılaştırmaya giden Thomas, zihnin genel itibariyle iradeden daha yüce olduğunu söylemektedir. Ona göre zihnin nesnesi iradenin nesnesinden daha yalın ve mutlaktır.[34] O, Aristoteles'in *Metafizik* adlı eserinden, iradenin birer nesnesi olarak iyiliğin ve kötülüğün şeylerden oluştuğu; buna karşılık, aklın nesnesi olan doğruluğun ve yanlışlığın ise zihinde gerçekleştiği şeklindeki görüşünü alıntılamaktadır. Burada da görüldüğü gibi, bir şeyin doğru mu yanlış mı olduğu zihin ile

[30] Gilson, *The Philosophy of St. Thomas,* s. 273.
[31] Gilson, *The Philosophy of St. Thomas,* s. 273.
[32] Gilson, *The Philosophy of St. Thomas*, s. 273; Brother Benignus, *Nature Knowledge and God, An Introduction to Thomistic Philosophy*,The Bruce Publishing Company, New York, 1947, s. 377.
[33] Aquinas, SCG, I, 77, s. 251; Benignus, *a.g.e.*, s. 372–373.
[34] Aquinas, *Summa I*, q. 82, a. 3, s. 781

bağlantılıdır. Çünkü doğruluk ve yanlışlık zihnin birer yargısıdır.[35] Doğruluk ve yanlışlığın zihinle bağlantılı olduğunu belirttikten sonra şimdi de bilginin oluşmasında zorunlu olarak bulunması gereken özne ve nesnenin bilginin doğruluğuyla olan bağlantısına geçebiliriz.

Bilginin doğruluğu konusunda, hem özne hem de nesneyi dikkatlice ele almamız gerekmektedir. Bilgilenmenin oluşabilmesi için özne, nesne ve bu ikisi arasındaki ilişki kaçınılmaz olduğundan bunun iyice hesaba katılması gerekmektedir. Bilgilenme aşamasında bilginin doğru olup olmaması noktasında, bilinen şeyden ziyade bilen özneye dikkat etmek gerekmektedir. Çünkü algılayan ve kavrayan nesne değil, öznedir. Fikirlerimizin ve yargılarımızın doğruluğu, algılanan nesnelerden ziyade bizim zihnimize ve algılamamıza, dolayısıyla bizim faaliyetimize bağlıdır. Algılanan nesnelerin içerikleri ve mahiyetleri özel bir etkene bağlı olmadığından, bilginin doğruluğunda etken olan unsur o nesneyi algılayan öznedir.

Özne ile nesne arasındaki uygunlukta zihin bazen algılanan nesneyle olan uygunluktan habersiz olabilmektedir. Gilson'a göre "E*ğer kavram nesneye mutabık ise, kavramı üreten zihin bu uygunluktan habersizdir. Zihin vasıtasıyla gerçekleşen bu basit ve doğrudan kavranışta ne bir bilinçlilik durumu ne de bir eylemlilik vardır*."[36] Gilson'un demek istediği şey şudur: Eğer biz istencimiz dışında bir şeyi algılıyorsak bu durumda yine bir bilme edimi gerçekleşmiş olmaktadır. Ama bu edim istenç dışı gerçekleştiğinden dolayı, bilinen şeyin zihindeki tasavvuru ve kazanılan kavram da istenç dışı gerçekleşmiştir. Bu durumda yine bir uygunluktan bahsetmek gerekmektedir. Zira bilginin doğruluğu, bilen özne ile bilinen nesne arasında gerçekleşen bilgi ediminde, kavramın kendisi dış gerçeklikle uygunluk arz etmektedir. Kavram, dış gerçekliğe mutabık ise o zaman bilginin doğruluğundan bahsedilir. Bu konuda Thomas şu ifadeleri kullanmaktadır: "*Eğer entelektüel yeti bir şeyi onu başka bir şey olarak algılıyorsa o zaman entellektüel yeti yanılmıştır. Öyleyse, eğer bir sözcük bilinen şeyden başka bir şeye gönderme yapıyorsa - zira entellektüel yeti bir şeyi onu olduğundan başka türlü bildiği zaman- yanılmış olur*."[37] Thomas'ın, bilginin gerçekleşebilmesi için bilen özne, bilinen nesne ve bu ikisi arasında kurulan ilişki şeklindeki tanımlaması özne ve nesne uyumu hakkındaki

[35] Aquinas, *Summa I*, q. 82, a. 3, s. 781.
[36] Gilson, *The Philosophy of St. Thomas*, s. 272.
[37] Aquinas, S*umma I*, q. 85. a. 1, s. 814.

görüşüne örnek olarak verilebilir.[38] Thomas'a göre bilende bilinen şeye bağlı olarak oluşan bilgi, ilkin duyulardan başlayarak gerçekleşmektedir.[39] Duyular ile elde edilen bilgi daha sonra zihinde tamamlanmaktadır. Zihin ve nesneler birbiriyle ilişkilidir. Bundan dolayı zihin ile nesneleri birbirinden ayrı düşünmek mümkün değildir.

Thomas, ister duyularımız yolu ile ister haber yolu ile isterse başka bir yolla olsun edindiğimiz bilginin doğruluğunun kritiğini yapmaktadır. Herhangi bir yargının ve fikrin doğru ya da yanlış olabilme olasılığının olduğunu söylemektedir. Örneğin "Lesi" adında bir köpek olsun ve bu köpek hakkında bir fikir edinilmiş ise ve o fikri edinen kişide bir düşünce oluşmuşsa, artık bu aşamadan sonra onun bu köpek hakkında bir bilgisi oluşmuş olur. İşte onun bu bilgisi de doğrudur. Çünkü Lesi gerçeklik alanında vardır ve Lesi'nin varlığı zaten gözler önündedir. Duyular yoluyla gözlemlediğimiz bu dış gerçeklik ile zihin arasındaki uygunlukta bilginin doğru olduğu hakkında herhangi bir şüphe kalmaz. Aynı şekilde bilgimizin konusu olan fizik ötesine ait bilgilerin, özellikle birincil ve zorunlu prensiplere ait bilgilerin de doğruluğu vardır. Zira bunlar ispata gerek kalmadan doğruluklarını bizzat kendileri taşımaktadır.[40]

Bilginin doğruluğu alt başlığında sorulabilecek önemli bir soru "Eşyanın hakikati bilinebilir mi?"[41] sorusudur. Eşyanın hakikatinin bilinip bilinemeyeceği konusunda Thomas'ın düşüncelerinin açık ve net olduğu görülmektedir. O, insanın bilgi edinme sürecinin duyularla başlamasından dolayı, eşyanın hakikatinin tam olarak bilinemeyeceğini iddia etmektedir. İnsanüstü bazı varlıkların doğaları, Tanrı'nın mahiyeti gibi hususlarda akıl bize tam bir bilgi sağlayamamaktadır. Dolayısıyla, insan, hakikat hakkında tam bir bilgiye, yetkinliğe ulaşamamaktadır. İnsanın doğal aklını bu şekilde gören Thomas, insanın mevcûdat içindeki müspet konumunu da yeri geldiğinde belirtmekten de uzak durmaz. Dolayısıyla, insan aklı kendisinden üstün hakikatleri tam olarak kavrayamamasına rağmen, bu tür hakikatlere iman vasıtasıyla şöyle ya da böyle vâkıf olabilirse o, en yüce algılamayı gerçekleştirmiş olur.[42]

Bilginin doğruluğu konusu işlenirken, ister istemez doğruluk ve varlık arasında bir bağlantının kurulup kurulmadığına bakılmalıdır. Zira doğruluğun tanımı yapıldıktan

[38] Aquinas, SCG, II, 251.
[39] Aquinas, *Summa I*, q. 12, a. 12 s. 109.
[40] Wernon J. Bourke, *The Pocket Aquinas, Selections from the Writings of St. Thomas,* Washington Square Press, New York, 1965, s. 3.
[41] İbrahim Hakkı Aydın, *Fârâbî'de Bilgi Teorisi*, Ötüken yayınları, İstanbul, 2003, s. 79.
[42] Aquinas, SCG, I, 5. s. 71; Akyol, a.g.e., s. 61, 67, 82-3, 87-8, 110, 115.

sonra, doğruluğun varlıkla olan ilişkisinin nasıllığına bakılmalıdır. Açık bir ifadeyle, doğruluk ve varlık bir ve aynı mı? Ya da ikisi birbirinden farklı şeyler mi? İşte bu noktada biz, Thomas'ın doğruluk ve varlık arasında nasıl bir ilişkilendirmeye gittiğine bakmaya çalışacağız. Thomas, doğruluk ve varlığı bir ve aynı mı yoksa birbirinden ayrı mı görmektedir?

Thomas, Augustine'in doğruluk ve varlığın aynı şey olduğu görüşünü benimsediğini söyleyerek, bu tür bir yaklaşımı eleştirmektedir. Thomas, bazı görüşlerinden etkilendiği Augustine'in doğruluk ve varlık hakkındaki yaklaşımını uygun görmemekte ve bu konu hakkında şöyle söylemektedir: "*İşte bundan dolayı, doğruluk ve varlık aynı şey olsaydı o zaman "doğru varlık" diye bir şeyin söylenmesi de abes bir şey olurdu ki bu durum da yanlıştır. Bundan dolayı da doğruluk ve varlık aynı şey değildir*"[43]

Thomas'a göre, bir şeyin varlığı o şeyin zihindeki doğruluğunun sebebidir.[44] Filozofumuzun bu bakış açısında da görüldüğü gibi, doğruluk ve varlık bir ve aynı değildir. Bilakis bunlar birbirinden ayrıdırlar. Bir şeyin doğruluğu, o şeyin zihinde ve gerçeklikte birbiriyle uyuşmasıyla oluşmaktadır. Yoksa bunların bir ve aynı olmasıyla değildir. Thomas, doğruluğun bilinen şeylerde değil, zihinde bulunduğunu şu şekilde dile getirmektedir: "*Asıl görünüş itibariyle, doğruluk, zihinde ikamet etmektedir.*"[45] Ona göre, "*doğruluk, zihin ve şeyin uyuşmasıyla tanımlanır ve bundan dolayı da bu uygunluğu bilmek, doğruluğu bilmektir*."[46]

Thomas, bilinen nesnenin bilen öznenin zihnindekiyle uyuşması neticesinde gerçekleşen doğruluğun, varlıktan ayrı bir şey olduğunu söyleyerek, bunun aynı olduğunu savunanları eleştirmiştir. Çünkü o, bir şeyin varlığını o şeyin zihindeki doğruluğunun sebebi olarak gördüğü için, doğruluk ve varlığın birbirinden farklı olduğunu ifade etmiştir. Ona göre hem duyu verileriyle algılanan bilgiler doğru olduğu gibi fizik ötesine ait bilgiler de doğrudur. Bilginin doğruluk değerini ele aldığı gibi bilginin özneye kattığı değer olan yetkinliği de ele almıştır. Araştırmamızın takip edilen kısmında onun bilginin özneye kattığı değer olan yetkinlik hakkındaki görüşleri irdelenecektir.

2. 2. Bilginin Özneye Kattığı Değer: Yetkinlik

[43] James F. Anderson, *an Introduction to the Metaphysics of St. Thomas Aquinas*, Ragnery Gateway, Washington, 1989, 60.
[44] Aquinas, *Summa I*, q. 16, a. I, s. 170.
[45] Aquinas, *Summa I*, q. 16, a. II s. 170.
[46] Aquinas, *Summa I*, q. 16, a. II s. 171.

Yetkinlik açısından, bilginin değeri, bilinen nesneyle bağlantılıdır. Zira bilen özne, bilinen nesnenin niteliği ve oranında bir kazanım edinmektedir. Örneğin, insanın bir taşın formu hakkında belli bir bilgiyi kazanması ve edinilen o taşın bilgisi, o bilgiyi edinen kişiyi yetkinleştirmez. Ama bilen özne, yetkinlik açısından kendisinden üstün olarak düşünülen şeyler hakkında belli bir bilgi edinirse o zaman o kişi belli bir yetkinliği elde etmiş olur. Thomas bu hususta şöyle der: "*Bundan dolayı, insan zihni bir taşın olanaklarının el verdiği bir ölçünün formuyla mükemmelleşemez. Fakat aklî ışık gibi, kendisinden daha yüce varlıklardan almış olduğu belli bir pay ölçüsünde yetkinliğini kazanabilir.*"[47] Bu alıntıda açıkça görüldüğü gibi, filozofa göre kişi, kazanmış olduğu bilgiye göre yetkinleşebilmektedir. Thomas, aklî bilginin oluşmasının temel dayanağının tanrısal ışık olduğunu söylemektedir. O, Aristoteles'in faal akıl düşüncesi ile Augustine'in işrak/aydınlanma öğretisini adeta sentezleyerek kendisine özgü bir bakış açısı geliştirmiştir. Zira Thomas'a göre "*Hakikat ancak Tanrısal idealler içinde ve Tanrı'nın kelimelerinden bize düşen bir ışığın aydınlığında bilinebilir.*"[48] Thomas, buradaki aydınlanmayı akıl olarak değerlendirmekte ve insan ilk olarak yaratılırken bunun Tanrı tarafından insana bahşedilmiş olduğunu söylemektedir. Bu konuda şöyle diyor: "*Tüm gözle görülebilir algılamanın kaynağı nasıl ki güneş ise, aynı şekilde tüm aklî bilginin temel kaynağı Tanrısal ışıktır.*"[49] Burada açıkça görüldüğü gibi Thomas da Augustine ve İbn Sînâ felsefesinde de yer alan ilahî aydınlatma doktrinini savunmuş ve insan bilgisinin kaynağını açıklamak için bu doktrine başvurmuştur. Çünkü aklın sınırlarını aşması için tabîi ışığa ilave olarak ilâhî ışığa ihtiyaç vardır.[50]

Bilginin oluşmasında nesne konumundaki bilinen şey, bilen gücün yetkinlik derecesini göstermektedir. Bilginin bizzat kendisinin güzelliği ve değerinden bahseden Aristoteles de bilginin, özellikle, konusundan dolayı bir değerinin olduğunu şu şekilde ifade etmektedir: "*Bize göre her bilgi güzel ve hayran olunacak bir şeydir; bununla birlikte, bir bilgiyi başka bir bilgiye tercih ederiz*; (çünkü bu bilgi ç. n.) *ya doğrudur, ya*

[47] Thomas Aquinas, *Treatise on Happiness*, (translated by John A. Desterlf), University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1983, s. 36. Thomas'ın insanın bilgilenme sürecinde tanrısal ışıkla bilgilenmesi hakkındaki görüşleri için bkz. Akyol, a.g.e., s. 95-6.
[48] Etienne Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, (Çev.: Şamil Öçal), Açılım Kitap, İstanbul, 2003, s.175. http//docs.happycoders.org/orgadoc/cognitive_scince/Stanford_encyclopedia_of_philosophy/plato.stanford.edu/entres/illimunation#5
[49] Aquinas, SCG, I, 10, s. 80.
[50] Muammer İskenderoğlu, "Thomas Aquinas'ta İman, Teoloji ve Akıl İlişkisi", *Divan İlmî Araştırmalar*, sy. 16 (2004/1) , 211-212, 215.

da üstün bir değerin ve hayranlığa layık bir değerin konularını incelemektedir."[51] Aquinoslu Thomas'ın bilinen şeyin bilen kişiye kattığı değer hakkındaki görüşlerinin benzeri Aristoteles'te de, görülmektedir. Bu da âdeta kaçınılmaz bir durumdur. Çünkü Thomas, Aristoteles'in bir takipçisi olduğu için aralarında benzerliklerin olması kaçınılmazdır.

Bilgilenme ediminde hiyerarşik yapıdan söz eden Thomas'ta en yetkin varlıktan aşağıya doğru ya da en alt seviyedeki varlıktan en yetkin varlığa giden bir bilgi derecelendirilmesi görülmektedir. O, hangi varlığın nasıl bir bilgiye sahip olduğunu ve en yetkin bilgiye sahip olan varlığın bilgisi ile insanın bilgisi arasındaki ayrıma genişçe değinmektedir. Hiyerarşik varlık yapılanmasına değinmekle konumuz daha da açıklığa kavuşmuş olacaktır. Bilindiği gibi, bu hiyerarşik yapılanmada, varlık, derece bakımından ya yukarıdan aşağıya ya da aşağıdan yukarıya doğru gidişi olan bir değerlendirmeye tabi tutulmaktadır. Aşağıdan yukarıya doğru yükselen sıralamada, maddeden bitkisel varlığa, bitkisel varlıktan hayvansal varlığa, oradan da insansal, meleksel ve en yüce varlığa doğru çıkılmaktadır. Yukarıdan aşağıya doğru inilen derecelendirme ise bu sıralamanın tersi istikametindedir.[52] Ona göre, insan zihninin sonradan edindiği bilgilerle bir yetkinliğe doğru ilerlemektedir. Thomas, insan zihninin doğuştan bir bilgiyle donatılmadığını, ancak böyle bir şeye potansiyel olarak sahip olduğunu söylemektedir. Bu konuda şöyle diyor:

"*Yukarıya doğru bir hareket, aydınlanma vasıtasıyla oluşmaktadır. Yukarıya doğru gerçekleşen hareket, yalnızca potansiyel ise bunun sadece potansiyel bir ışıkla olması gerekir. Eğer aktüel bir durum ise, o zaman da aktüel bir ışığa gereksinim duyar. İşte, biz, insanın bazen hem duyuları hem de zihinsel yetisi ile potansiyel bir bilici özelliğe sahip olduğunu görmekteyiz… Bundan dolayı, Aristoteles, ruhun bildiği entelektüel yetinin doğuştan bir bilgiye sahip olmadığını; ancak tüm benzer özellikleri, ilk etapta, potansiyel bir şekilde bildiğini söylemektedir."*[53]

Aquinoslu Thomas'a göre eğer biz, Tanrı'nın her şeyden üstün olduğuna dair kesin bir kanıya varırsak o zaman Tanrı'yı gerçek anlamda bilmiş oluruz. Tanrı'nın gerçek anlamda bilinmesi o bilgiyi kazanan kişiyi gerçek anlamda yetkinleştirmektedir. En değerli bilgi insanı sonsuz mutluluğa eriştiren bilgidir. İnsanı sonsuz mutluluğa eriştiren bilgi ise en yetkin varlık olan Tanrı'yı bilmektir. Dolayısıyla Tanrı'yı bilmek en değerli

[51] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, (Çev. : Zeki Özcan), Alfa yayınları, II. Bsk. Bursa, 2001, s. 1.
[52] Aquinas, *Summa I*, q. 47, a. 2, s. 461.
[53] Aquinas, *Summa I*, q 84, a. 3. s. 799.

bilgidir. Thomas'a göre saadet-i kusvaya, yani gerçek mutluluğa ulaşmak için Tanrı hakkında bilgi sahibi olunmalıdır. Ancak bu konuyla ilgili, değinilmesi gereken önemli bir durum vardır. Thomas'a göre gerçek mutluluk Tanrı hakkında sadece bilgi sahibi olmakla gerçekleşemez. Ona göre zikredilen bu mutluluğun gerçekleşebilmesi için öncelikle Tanrı'nın varlığına inanılması gerekmektedir.[54] Thomas'ın insanın bu yapısıyla ilgili görüşlerinin benzerini Ortaçağ İslâm Felsefesinde de rahatlıkla bulabilmekteyiz. Özellikle de X. ve XII. yüzyıllar arasında yaşamış İslam filozoflarının çoğunun eserlerinde bu türden görüşlere değinilmektedir. Zira bu dönemin İslam filozoflarının da genel kanılarına göre, insanın gerçek mutluluğa ulaşması için maddesel özelliğinden sıyrılması ve bilgide yetkinleşmesi gerekir ki âdeta sembolik olarak Tanrı'nın civarında dolaşma seviyesine ulaşabilsin.[55] Mutluluğu insanın nihaî yetkinliği olarak gören Thomas'a göre, insan zihni teorik bilimin bilgisinin belli bir ölçüsüyle etkin hale gelir. Fakat bu etkinlik durumu, insana nihaî mutluluğu tattıracak oranda bir yetkinliğe sahip değildir. İnsan zihni sadece bununla nihaî etkinliği elde edemediğinden dolayı nihaî mutluluğa ulaşamaz. Bu konuda şöyle der: "*Bundan dolayı, insan zihninin nihaî yetkinliği, hem ruhun yaratılmasının ilk ilkesi hem de onun aydınlanmasını sağlayan Tanrı'yla birleşme vasıtasıyladır.*"[56] Burada dikkat edilmesi gereken nokta, insanın bu yetkinliğe ulaşmasının, yine de o insanın ilmî arayışı neticesinde oluştuğudur. Ancak şunu da açıkça belirtelim ki filozofumuz, bir şey hakkındaki takribî, yani kesin olmayan bir bilgi ya da potansiyel halden aktüel hale geçemeyen bir bilginin mükemmel bir bilgi olmadığını söylemektedir. Zira ona göre, gerçek mutluluğun elde edilmesi ve kişinin yetkinleşebilmesi için bilginin öncelikle potansiyel halden aktüel hale geçmesi gerekmektedir.[57]

İnsan, sahip olduğu aklî yetisinden dolayı, akıllı özler tarafından hareket ettirilen ve idare edilen, bilgi aktından mahrum olan varlıklardan ayrıcalıklı bir konuma sahiptir.[58] Thomas'a göre insanın sahip olduğu bu yeti, ona mutlak hakikate ulaşabilme olanağını sunar. Çünkü insanın tüm meşguliyeti arasındaki bilgelik uğraşı; en mükemmel, en yüce, en yararlı bir uğraş ve hazzın doruk noktasıdır.[59]

[54] Aquinas, SCG, III, 38, s. 126; İskenderoğlu, a.g.m., 216.
[55] H. Hüseyin Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2001, s. 84.
[56] Aquinas, *Treatise on Happiness*, s. 38.
[57] Aquinas, SCG, III, 38, s. 126 –127.
[58] Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, s. 334.
[59] Aquinas, SCG, I, 2, s. 61.

Thomas, duyularımızla çevremizde olup bitenler hakkında bilgi sahibi olduğumuzu ve zihnimizle de bunun ötesinde bir bilgilenmeyi gerçekleştirdiğimizi söylemektedir. O, maddî ve tikel şeylerin haricinde bulunan zihinsel ve Tanrısal olarak adlandırılan şeylerin tarafımızca nasıl bilindiğini araştırmakta ve bu durumu bilgelik kavramıyla ifade etmektedir. Ona göre, insanî konulardan sıyrılıp Tanrısal konular hakkında bilgilenmemizi sağlayan şey bilgeliktir. Thomas, bilgeliğin de Tanrısallıktan kaynaklandığını söylemektedir. Netice itibariyle, ona göre insanı yetkinleştiren ve mutluluğa ulaştıran bilgelik durumu, doğruluk, cesaret ve erdemlilik ile gerçekleşmektedir.[60] İnsanı yetkinleştiren ve insana gerçek mutluluğu tattıran bilgelik uğraşı, Thomas tarafından şu şekilde bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur:

Bilgelik uğraşı oldukça mükemmeldir. Çünkü insan bu uğraş sayesinde gerçek mutluluktan bir pay edinmektedir.

Bilgelik uğraşı çok yüce bir şeydir. Zira bilgelik uğraşı kişiyi Tanrı'ya yaklaştırmaktadır.

Bilgelik uğraşı sayesinde ölümsüzlüğün krallığına yükselmek mümkündür.

Bilgelik uğraşı kişiye zevkin tümünü yaşatmaktadır.[61]

Bilginin değerini, bilinen nesneyle bağlantılı olduğunu iddia eden Thomas, bilen öznenin, bilinen nesnenin niteliği ve oranında bir kazanım edinerek yetkinleştiğini ifade etmektedir. Aristoteles'ten Ortaçağın doğu ve batı filozofların birçoğuna ve özellikle de Thomas'a göre bilginin bizzat kendisinin bir değeri olduğu gibi, bilginin özneye kattığı değer olan yetkinlik sayesinde insan gerçek mutluluğu tatmaktadır.

Sonuç

Bilginin, bilen bir şahıs ve bilinen bir şey arasındaki ilişkiyle meydana geldiğini söyleyen Aquinoslu Thomas'ın bilginin nasıl gerçekleştiğiyle ilgili fikir belirtmesi onun, bilginin mümkün olduğu görüşünü benimsediğininin açık delilidir. Düşünce tarihinde bazı filozoflara göre bilgi mümkün değilken, çoğu düşünüre göre ise bilgi imkân dâhilindedir. Bilginin tanımını, türlerini, kaynağını ayrıntılı olarak ele alan Thomas'ın bilginin imkân dâhilinde olduğunu benimsediği açıkça görülmektedir. Bilgilenmeyi, sadece anlama, hayal gücü ve hafıza gibi iç duyular ya da görme, işitme vb dış duyu verileriyle sınırlı tutmayan Thomas, duyu verilerinin haricinde insanın, akıl, sezgi ve tanrısal haber yoluyla bilgi sahibi olabildiğini ifade etmektedir.

[60] Aquinas, SCG, IV, 12, s. 91; Çotuksöken-Babür, *a.g.e.*, s. 237.
[61] Aquinas, SCG, IV, 12, s. 91.

Bilginin imkânını kabul eden Aquinoslu Thomas, bilginin değerini de konu edinmiştir. O, bilginin değerini bilginin zatına ait değer olan "doğruluk" ve bilginin özneye kattığı değer olan "yetkinlik" ile bağlantılı olarak ele almaktadır. Thomas, bilgilenmenin oluşmasını sağlayan nesne ile onu algılayan zihin arasında eğer bir uygunluk varsa, edinilen bilginin doğru olduğunu, eğer bir uygunluk sağlanmazsa o zaman da bilginin yanlış olduğunu söylemektedir. İnsanın edindiği bu bilginin bir değerinin de olduğunu ve insan edindiği bilgi oranınca bir yetkinliğe ulaşabileceğini savunan Thomas, insanın bildiği şeyin konusuyla orantılı olarak yetkinleşebileceğini ve böylece gerçek mutluluğu tadabileceğini iddia etmektedir. Ona göre eğer biz, Tanrı'nın her şeyden üstün olduğuna dair kesin bir kanıya varırsak o zaman Tanrı'yı gerçek anlamda bilmiş oluruz. Tanrı'nın gerçek anlamda bilinmesi o bilgiyi kazanan kişiyi gerçek anlamda yetkinleştirmektedir. En değerli bilgi insanı sonsuz mutluluğa eriştiren bilgidir. İnsanı sonsuz mutluluğa eriştiren bilgi ise en yetkin varlık olan Tanrı'yı bilmektir. Dolayısıyla Tanrı'yı bilmek en değerli bilgidir. Thomas'a göre saadet-i kusvaya, yani gerçek mutluluğa ulaşmak için Tanrı hakkında bilgi sahibi olunmalıdır.

Sonuç olarak şunu ifade edebiliriz ki insanın duyu, haber, akıl ve sezgi sayesinde bilgi sahibi olduğunu söyleyen Aquinoslu Thomas, bu yaklışımıyla bir septik gibi davranmayıp bilginin imkân dâhilinde ve doğruluk değerinin olduğunu kabul etmekte ve insanın gerçek mutluluğu elde etmesini bilkuvve halden bilfiil hale geçen bilgiye bağlı görmektedir.

Kaynakça

Akyol, Osman Faruk, *Thomas Aquinas'ta Bilme ve Bilgi Süreçleri*, (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, 1996.

Anderson, James F., *An Introduction to the Metaphysics of St. Thomas Aquinas*, Ragnery Gateway, Washington, 1989.

Aquinas, Thomas, *Summa Contra Gentiles*, I-IV, translated, with an introduction and notes, by Anton C. Pegis, University of Notre Dame Press, Notre Dame, London, 1975.

____, *Summa Theologica* I-II, *The Basic Writings of Saint Thomas Aquinas* içinde, Ed. A.C. Pegis, (New York, 1945).

____, *Treatise on Happiness*, (translated by John A. Desterlf), University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1983.

_____, *Varlık ve Öz Üzerine*, (Çev.: Betül Çotuksöken, Saffet Babür), *Ortaçağda Felsefe* , Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2000 içinde

Aristoteles, *Metafizik*, (Çev.:Ahmet Arslan) Sosyal Yayınları, İstanbul, 1996.

_____, *Ruh Üzerine,* (Çev. : Zeki Özcan), Alfa Yayınları, II. Bsk. Bursa, 2001.

Aydın, İbrahim Hakkı, *Fârâbî'de Bilgi Teorisi*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2003.

Başçı, Vahdettin, "Aquino'lu Thomas'da Tanrı Anlayışı", *Felsefe Dünyası*, S:7, 1993.

Benignus, Brother, *Nature Knowledge and God, An Introduction to Thomistic Philosophy,*The Bruce Publishing Company, New York, 1947.

Bircan, H. Hüseyin, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2001.

Blackstone, William T., *Dinsel Bilgi Sorunu, Felsefi Çözümlemelerin Dinsel Bilgi Sorununa Etkileri*, (Çev.: Tuncay İmamoğlu), Ataç Yayınları, İstanbul, 2005.

Bourke, Wernon J. , *The Pocket Aquinas, Selections from the Writings of St. Thomas,* Washington Square Press, New York, 1965.

Büyükdüvenci, Sabri, "Değerin Değeri", *Bilgi ve Değer, Bilgi ve Değer Sempozyumu Bildirileri,* (Ed.: Şahabettin Yalçın), Vadi Yayınları, Ankara, 2002.

Cornforth, Maurice, *Bilgi Teorisi*, (Çev: H. Selman), Yorum Yayınları, İstanbul, 1997.

Çotuksöken, Betül, *Ortaçağ Yazıları*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1993.

Çotuksöken, Betül, Babür, Saffet, *Metinlerle Ortaçağ'da Felsefe*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2000.

Çüçen, A. Kadir, *Bilgi Felsefesi,* Asa Kitapevi, Bursa, 2001.

Ertürk, Ramazan, "Aristoteles'in *Ruh Üstüne* Adlı Yapıtında Algı Problemi", *Felsefe Dünyası*, sayı 27, 1998.

Gilson, Etienne, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas,* Dorset Press, New York, 1948.

_____, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, (Çev.: Şamil Öçal), Açılım Kitap, İstanbul, 2003.

Gündoğar, Hamdi, "Thomas Aquinas'ta İlahî Bilgi", *Turkish Studies,* 11/7, 2016, 357-372.

İskenderoğlu, Muammer, "Thomas Aquinas'ta İman, Teoloji ve Akıl İlişkisi", *Divan İlmî Araştırmalar,* sy. 16 (2004/1), 209-226.

Philips, R. P. ve başkaları, *Modern Thomistic Philosophy, An Explanation for Studants,* The Newman Press, Westminister, Maryland, 1950, I. Cilt, vol. I.

Râzî, Fahreddin, *Mefatihü'l-Gayb,* XVII, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1990.

Ülken, Hilmi Ziya, *Genel Felsefe Dersleri*, Ülken Yayınları, İstanbul, 2000.

Wilhelmsen, Frederick D., *Man's Knowledge of Reality, An Introduction to Thomistic Epistemology*, Printice-Hall, 1960.

ŞEYH AHMET EL-HAZNEVÎ'NİN HAYATI VE FETVALARINDA TAKİP ETTİĞİ METOT*

Abdurrahman CANDAN**

Özet

Şeyh Ahmet el-Haznevî, Osmanlı'dan kalan topraklarda sun'î sınırları aşan bir anlayış ile hizmetlerini sürdüren, geniş kitlelere ulaşan, kardeşlik, tasavvuf, eğitim, yardımlaşma şiarıyla hareket eden, sünni paradigmaya sıkı bir şekilde bağlı ve bu düşünceyi yaygınlaştırmaya çalışan âlim bir şahsiyettir. İrfan mektebinin, âlim, zahit, müstağni bir hayat sürdürme anlayışı ile insanları az kelamla örnek hayat yaşantısı içinde, taat ve ibadete davet eden Haznevî mektebinin kurucusudur. Tarikat mensubu ve şeyhi olmakla birlikte iyi bir Şafiî fakihi olan bu zat, önemli bir başvuru mercii olmuştur. Fetvalarında da kolaylaştırıcı, müsamahakâr, mana ve maksatlarında esaslı bir yöntem benimsemiştir

Anahtar Kelimeler: Haznevî, fetva, irşat, irfan, hizmet

SHEIKH AHMET AL-HAZNEVI'S LIFE AND THE FOLLOWING METHOD IN HIS FATWAES

Abstract

Sheikh Ahmad Al- Haznevi was a scholar who gave service to large masses in lands inherited from Ottoman Empire with a mentality exceeding artificial borders and acting with the mentality of brotherhood, Sufism, education, mutualisation. He was scholar who was strictly attached to Sunni paradigm and who tried to widen this mentality. He was the founder of Haznevi school which called people for praying and obeying Allah through speaking less and having an exemplary life with the mentality of having a wise, ascetic, contented life. Not only a member and the sheikh of Sufi way but also a well-known scholar in Shafii School, he was an important person to consult with, regarding the religious issues. With regards to fatwas, he applied a meaning-and-purpose-oriented facilitative and tolerant method.

Keywords: Al-Haznevi, fatwa, the irshad, the irfan, service

Giriş

Nakşibendî tarikatı, Anadolu'nun dindarlaşması, sulh ve emânın temin edilmesi, ilim-irfan geleneğinin sürdürülmesinde önemli rol oynamıştır. İmam Rabbânî'nin (v.1034/1624) temel kaynaklara muvafık tasavvuf anlayışı karşılık bulmuş, kendisine büyük teveccüh gösterilmiş ve sahih tarikat anlayışı onunla

* Bu makale kısmî olarak, VIII. Uluslararası Din Görevlileri Sempozyumunda tebliğ olarak sunulmuştur.

** Doç. Dr., KKÜ İslami İlimler Fakültesi,Fıkıh Anabilim Dalı, abdurrahmancandan5@hotmail.com

yaygınlaşmıştır. Kur'an, sünnet, şeriat, seyr-i sülük ekseninde hayatiyetini sürdüren bu tarikat, Mevlana Halid-i Bağdadî (v.1242/1827) ile Bağdat, Erbil, Karadağ yörelerinde kabul görmüş ve oradan da müntesipleri vasıtasıyla Anadolu'da neşv-ü nema bulmuştur. İrfan mektebinin birçok kolunu kendi potasında buluşturarak özgün, sahih, Kur'an ve Sünnete muvafık bir anlayışın öncüsü olmuştur. Bu metod üzerine irfan eksenli irşat hizmetleri yayılmış, müntesipler, dini değerlere bağlı bir şekilde hayatlarını sürdürme imkânı elde etmişlerdir.

Nakşibendi-Halidiyye kolu, ilkin Seyyid Taha Nehrî, (v.1269/1853) ardından Seyyid Sıbğatullah Arvasî (v. 1287/1870) vasıtasıyla Doğu Anadolu'ya giriş yapmış ve müntesipleri vasıtasıyla geniş kitlelere ulaşmışlardır. Şeyh Ahmet el-Haznevî; bu mektebin yolunda Abdurrahman Tağî (v.1304/1886)'nin oğlu ve öğrencisi Hazret lakaplı Muhammed Diyauddin Norşinî'den (v.1342/1924) el almıştır.[1] Devleti Aliyye-i Osmaniyye'nin son dönemlerinde henüz Sykes-Picot[2] anlaşması ile Müslümanlar sun'i sınırlarla bölünmeden bugünkü Suriye'nin kuzeyi ile Anadolu arasında irşat hizmetlerini yürüterek birçok insanın irfanî eğitim ile buluşmasına vesile olmuştur.

Küçüklüğünden itibaren ilim-irfan mektebine merak salan, bu yolda büyük çaba ve emek veren Ahmet el-Haznevî, genç yaşlarında hem ilmî, hem de irfanî icazetname aldıktan sonra Anadolu'nun Fransız işgali altındaki bölümünde büyük bir özveri ve fedakârlıkla irşat hizmetlerini sürdürmüştür.

Ahmet el-Haznevî'nin Hayatı

Şeyh Ahmed el-Haznevî, (1304/1887) yılında şu an Suriye'nin Kamışlı kentine bağlı, Türkiye sınırına yaklaşık otuz km. uzaklıkta bulunan Hazne köyünde dünyaya geldi. Babası Molla Murat, annesi Âmine Hanımdır. İki yaşında iken annesini kaybetmiştir.[3]

Ağrı Doğubayazıt'ın Ali Reşka aşiretinden olan ailenin büyük dedeleri; Molla

[1] https://adgondivan.tr.gg/-%09-%26%23350%3Beyh-Muhammed-Diyauddin--k1-HAZRET-k2---k1-K-.-S-k2---hayati.htm (Erişim 06.01.2018)

[2] Sykes Picot Anlaşması: Osmanlı Devleti'nin parçalanması sürecinde Birleşik Krallık, Fransa ve Rusya arasında imzalanan bu anlaşma **Küçük Asya Antlaşması** (Asia Minor Agreement) olarak da bilinir. Anlaşmayı yazanlar Mark Sykes ve François Georges-Picot'tur, imzalayanlar ise Edward Grey ve Paul Cambon'dur. I. Dünya Savaşı sırasında, 29 Nisan 1916'da Kut'ül Ammare Kuşatması sonrasında İngiliz kuvvetlerinin Osmanlı 6. Ordusu karşısında bozguna uğramasından 17 gün sonra 16 Mayıs 1916 tarihinde İngiltere ve Fransa arasında yapılan ve Türkiye'nin Orta Doğu topraklarının paylaşılmasını öngören gizli antlaşmadır. Bkz. http://www.beycan.net/1059/1916-sykes-picot-antlasmasi.html (Erişim 06.02.18)

[3] Kutbettin Akyüz, *Ahmed el-Haznevî ve Haznevîyye Tarikatı,* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015, s. 11.

Sıvar'ın çocuklarıyla birlikte önce Siir/Şirvan'nın bir köyü olan Mavit'e,; bir müddet sonra da Şırnak'ın İdil ve Cizre ilçeleri arasında bulunan Banıhe köyüne göç ettiği ve uzun yıllar burada ikamet ettiği belirtilmektedir. Yörenin eşrafından olan dede Sofi Haci'nin vefatının ardından Banıhe köyünde yaşanan bazı sıkıntılardan dolayı Şeyh Ahmed el-Haznevî'nin babası Molla Murat, köyü ve köyde bulunan arazilerini terk ederek Hazne köyüne yerleşmiştir. Salih ve muttaki bir âlim olduğu söylenen Molla Murat burada kendi imkânlarına göre bir mescit inşa ederek imamlık vazifesini idame ettirmiştir. Burada bir süre kalan Molla Murat Efendi daha sonra Hazne'nin mezrası mesabesinde olan Tennuriye köyüne giderek hizmetini (1320/1903) yılında vefat edene kadar burada devam ettirmiştir. Şeyh Ahmed el-Haznevî'nin ailesi, babalarının vefatının ardından Hazne köyüne geri dönmüşlerdir.[4]

İlim ve İrfan Eğitimi

İlim irfan yolunda ilk eğitimini babasından aldı. Medrese ilim geleneğinde ilk okunan kitaplardan, *Mecmuatu's-Sarf, Ğayetu'l İhtisar, el-Muharrer* ve *Mevlid-i şerif'*i babasından okudu. Medrese hocalarının büyük çoğunluğu aynı zamanda irfan mektebine mensup oldukları içinde öğrencilerini her iki alanda da yetiştiriyorlardı. Babasının vefatından sonra uzun süre ders halkalarında bulunmamakla birlikte Nusaybin'in eski müftülerinden Molla Ahmed, Mardin yakınlarında bulunan Dara'lı Molla Muhammed, Molla Said el-Hamidî, Molla Muhammed Ubeydullah ve Molla Ahmed el-Tızyanî gibi yörenin büyük âlimlerinden ilim tahsil etti.[5] İlmi icazetini de Silvan'da uzun yıllar yanında kaldığı hocası Molla Hüseyin Küçük'ten (v.1955) aldı.[6]

Tasavvuf mektebine aynı zamanda hocası Molla Hüseyin'in de Şeyhi olan Abdulkadir el-Omerî el-Hezanî'yi (v.1326/1905) ziyaret etmekle başlamıştır. Daha genç yaşlarında parlak bir talebe olarak ziyaret ettiği Şeyh Abdulkadir'e gönlü ısınmış, bir yakınlık hissetmiş ve aynı duyguyu Şeyh Efendi de hissetmiştir. İlk ziyarette başlayan duygusal yakınlık zaman içinde üstadın vefatına kadar devam etmiştir. Bu durumu Ahmed el-Haznevî şöyle anlatır.

"*Bir gün Şeyh Abdulkadir Hezanî beni kendi özel odasına davet etti ve bana dedi ki: "Benim şeyhim Şeyh Abdurrahman Tağî'dir (v.1304/1886), onun şeyhi ise Seyyid Sıbğatullah Arvasî'dir (1287/1870), onun da şeyhi Seyyid Taha'dır.*

[4] Akyüz, *a.g.e*., s. 12.
[5] Abdulkadir Haznevî, *Şeyh Ahmet Haznevî'nin Hayatı*, (Basılmamış Biyografik Çalışma) vr. 6.
[6] Hüsnü Geçer, "Büyük Meşale Şeyh Ahmed el-Haznevî", *İlim ve İrfan Dergisi,* Yıl: 1, (2013) Sayı:8, Nisan, s. 28-29.

(v.1269/1853).” Bu şekilde bağlı bulunduğu ve el aldığı Nakşibendi şeyhlerinin silsilesini zikretmesinin ardından müsaade isteyip odadan çıktım. İlk etapta bu kısa konuşmasının hikmetini anlayamamıştım. Daha sonradan bu konuşmanın benim de silsilede yer alabileceğime işaret olduğu kanaatine ulaştım.” [7]

İlmi icazet ve intisaptan sonra kendi köyüne dönerek İmamlık yapmaya başlar. Ancak ilim öğrenmeye ve öğretmeye özel ilgisi bulunan Şeyh Ahmet el-Haznevî, yörenin çocuklarına ders vermeye başlar. Medresesinde ilim tahsiliyle meşgul olan talebeleriyle çok yakından ilgilenir. Onlarla yakından ilgilenirken iaşe, ibate, giyim, kitap ve kırtasiye temini gibi bütün ihtiyaçlarını da karşılamaya çalışır. Hocası Molla Hüseyin ve Şeyhi Abdulkadir Hezanî ile irtibatını koparmaz. Şeyh Hezanî hayatta olduğu dönemde onu ziyaret eder, ilminden istifade etmeye çalışırdı. Şeyhi vefat edince, yine aynı geleneğin mürşitlerinden olan Muhammed Diyauddin Norşinî’ye (Hazret) intisap etmek için Norşin’e giderek ona intisap eder ve geri kalan zaman diliminde de gidip gelmeye devam ettirir.[8]

Norşin’e gidip gelen, seyr-i sülük dersleri alan Şeyh Ahmet zamanla, Şeyhinin teveccühünü kazanır. Bu şekilde ona özel muhabbeti olan Şeyh Diyauddin Norşinî (Hazret) ilim öğretmek ve insanlara İslamiyet’in emir ve yasaklarını anlatmak hususunda icazet ve hilafet verir.[9] İlmi gelenekten gelen, diğer müntesiplere göre daha genç yaşlarda olan Ahmed el-Haznevî’ye Nakşibendî Tarikatı’nda mutlak hilafet verilince (v.1329/1912) diğer salikler arasında bu yükün altından kalkamayacağı, tecrübesinin yeterli olmadığı şeklinde konuşmalar olur. Bundan haberdar olan Hazret, söz konusu şahsa hilafeti özellikle verdiğini ve bu sorumluluğu rahatlıkla yerine getirebileceği kanaatini taşıdığını söyler.[10]

İrşat Faaliyetleri

Şeyh Ahmet el-Haznevî tasavvufî icazet aldıktan sonra köyüne gelir. İlk etapta geniş çaplı bir irşat faaliyeti başlatmaz. Sadece ikamet ettiği köy sakinleri ve öğrencilerle ilgilenir. Buna rağmen irşat halkasına epey kişi katılır. Kırk yaşına gelinceye kadar bu şekilde hizmetlerini sürdürür. Şeyh Ahmed Haznevî’nin yaşının kırkı bulması 1927 senesine tekabül etmektedir. Kırk yaşından sonra daha geniş kitlelere ulaşmak için irşat ziyaretlerine başlar. Yakın köylerden başlamak üzere birçok

[7] Haznevî, *a.g.e.*, vk. 8.
[8] Haznevî, *a.g.e.*, vk. 10.
[9] Ramazan Ayvallı vd, “Ahmed Haznevî”, *Evliyalar Ansiklopedisi*, C.I, Türkiye Gazetesi, İstanbul, 1992.
[10] Haznevî, *a.g.e*, s. 11.

köyü ziyaret eder. Birçok insanın taat ve ibadete başlamasına vesile olur. Bu arada medrese ve dergâhını yeniden inşa etmeye başlar. Artık insanlar akın akın tevbe etmeye ve onun ilminden istifade etmeye gelmeye başlarlar. Vaaz ve irşadı çok etkili oluyordu. Yanına gelen müridânla yakından ilgileniyor, şefkatle onlara nasihatlerde bulunuyordu. Fıkıh ilmine vukûfiyeti çok iyi olduğu için bulunduğu muhitte insanlar problemlerinin çözümü için genellikle Şeyh Ahmed Haznevî'nin görüşüne başvurmayı tercih ediyorlardı.[11]

Şeyh Ahmet el-Haznevî'nin Birlik Düşüncesi

a. Sınırları Aşan Hizmet Anlayışı

Şeyh Ahmet, halife olunca Suriye, Irak, Filistin, Osmanlı sınırları içinde idi. Birinci dünya savaşı patlak verip Osmanlı'nın dâhil olduğu itilaf devletleri yenilince 1918 itibaren İngiliz ve Fransızlar arasında yapılan bir dizi görüşme neticesinde Suriye toprakları Fransızlara verilir. Fransızlar ilk etapta büyük vaatlerde bulundukları Şerif Hüseyin'in oğlu Kral Faysal'a Suriye'nin hâkimiyetini verirler. Ancak aralarında ihtilaf çıkınca Kral Faysal sürgüne gönderilir ve 1944'lere kadar işgal ve manda ile Suriye topraklarını işgal ederler. [12]

Osmanlı'nın Arap topraklarından çekilmesiyle birlikte yörede ilmî ve kültürel faaliyetler geriler ve büyük bir boşluk oluşur. Mektepler kapanır, ilmiye sınıfının büyük kısmı ya sürgün edilir veya savaşlarda ölür. Bu süreçte Şeyh Ahmet şark vilayetlerinde büyük meşakkatlerle ilmi ve tasavvufî icazetname alarak babasının yerleştiği topraklarda hizmet vermek üzere geri dönmüştür. Ancak kısa bir süre önce bir olan, aynı kültüre sahip insanların beraber yaşadığı topraklar artık sunî sınırlarla bölünmüştü. Buralarda yaşayanlar ayrı ülkelerin vatandaşı olmuş ve bin bir türlü meşakkatle ziyaretleşebilmektedirler. Akrabaların bir kısmı sınırın Şam tarafında diğer bir kısmı da Türkiye Cumhuriyeti içinde ikamet eder olmuştur. Halk bir anda egemen güçlerin Sykes-Picot anlaşması neticesinde yaşadıkları, büyüdükleri toprakların yabancısı haline gelmiştir.

Bu zorlu süreç içinde hizmete başlayan Şeyh Ahmet, çizilen sınırları dikkate almayarak sınırın iki tarafında da yaşayan insanlara ulaşmıştır. Medresesini inşa ettiği Tel-maruf köyüne her iki taraftan binlerce insan adeta sınırları tanımazcasına bir araya gelmeye devam etmişlerdir. Öyle ki bu durum yeni yeni kurulmaya başlayan, ağır bir

[11] Ali Yurtgezen, *Hacegan Sultanları,* Semerkand Yayınları, İstanbul, 2013, s.18.
[12] Bkz. Abdüsselam Uluçam, "Suriye", *DİA*, C. XXXVII, 554-564.

savaş sonucunda topraklarının büyük bölümünü İngiliz ve Fransızlara bırakmak zorunda kalan Osmanlı'nın son bakiyesi Türkiye Cumhuriyeti yetkililerini de tedirgin etmiştir. Öyle ki; Fransızlar Şeyh Ahmed'in Suriye içlerine nüfuz etmemesi için onu sınırın en uç noktasına gönderiyor, diğer yetkililer de onun sınırdan Suriye'nin iç kesimlerine gitmesini istiyorlardı. İki yönetim arasında yapılan anlaşma neticesinde Şeyh Ahmet üç yıl boyunca Deyrızzor ve Haseke vilayetlerine sürgün edilmek suretiyle zorunlu ikamete tabi tutulmuştur; çünkü yeni oluşturulmuş, hakikatte yapay, arka planı ve hiçbir anlamlı gerekçesi olmayan sınır bu insanları, asıl yurtlarında birbirine yabancı yapmıştı. Şeyh Ahmet'in manevi misyonu ile insanlar bu sınırları tanımaz olunca yetkililer tedbir alma cihetine gitmişlerdir. Asıl gayesinin farkında olan Şeyh, dünya sürgünlerini dikkate almadan sınırları aşan hizmetinden hiçbir zaman geri kalmamıştır.

Özellikle Türkiye tarafında kalan insanların Şeyh'e aşırı derecede teveccüh etmeleri, yetkilileri düzenleme yapma zorunda bırakmıştır. Öyle ki binlerce insanın karşı tarafa geçme girişimlerine engel olunamamış ve bunun için dar kapsamlı üç veya dört günlük geçici izin belgeleri düzenlenmeye başlanmıştır.

b. Kendisini Engelleyenlere Karşı Geliştirdiği Yapıcı Anlayış

Âlim, âbid, olgun karizmatik yapısıyla insanlara dini bilgileri anlatmaya başlayan Ahmet el-Haznevî kısa bir süre içinde yörenin en etkili şahsiyetlerinden biri olunca bazı yerel aktörler rahatsız oldu. Bulundukları alanda kendileri dışında bir şahsiyetin genel kabul görmesini hazmetmeyen bu zevat, doğrudan şeyhi hedef almaya başladılar. Bunlardan birisi de yeşil elbiseleri ile bilinen Tay kabilesinin şeyhi olan Muhammed idi. Günün birinde akşamüzeri silahlı adamları ile çıkagelir. Maksadı Şeyh Ahmed Haznevî'yi köyden çıkarıp orayı eline geçirmekti. Müritler karşı koymaya yeltendilerse de Şeyh, engel oldu ve Tay Şeyhi'nden köyünü boşaltmak üzere sabaha kadar mühlet istedi. Fakat Tay Şeyhi mühlet vermeye yanaşmayarak ateşte kaynayan yemek dolu kazanları yere döktü ve köyü derhal boşaltmalarını istedi. Bunun üzerine Şeyh; eşini ve çocuklarını yanına alarak gece karanlığında Tel-maruf köyüne göç etti. Şeyh Ahmet konuyu hayra yorumlayarak; "*Tay Şeyhi hicret konusunda Peygamber Efendimize uymama sebep oldu*." diyerek geldiği yeri imar etmeye başladı. Tay şeyhinin zalim ve haksız tavrını iyilik ve rahmete dönüştüren şeyh, hizmetlerinin aksamaması için bir zalimle karşı karşıya gelmek istememiş ve yöre insanlarının kutuplaşmaya girmelerini önlemiştir. Şeyhin ileriye yönelik feraseti semeresini vermiş ve Tay kabilesinin şeyhi, bütün müritleriyle birlikte tevbe edip Şeyh'in dergâhının birer

ferdi olmuşlardır.[13] Onun düşüncesi insanların birbirine düşmesini önlemek olduğu için kendi nefsinden başlamış, kaldığı, imar ettiği köyü bırakmış ve yeniden onlarca yıl devam edecek hizmetin yeni bir yerde başlamasına karar vermişti. Temel gayesi insanların irşat olmaları ve dinin gereklerini yerine getirmeleri olduğu için anılan münferit olayları yok saymıştır.

c. Sınır Ötesi İlmi Buluşmalar

İnşa ettiği medrese ve dergâhta sınırın her iki tarafından yüzlerce talebenin buluşarak kaynaşmalarını temin etti. Bu şekilde hakikatte sona eren ancak gönüllerde derin bir muhabbetle saklı olan Osmanlı'nın varlığını bir şekilde sürdürmeye çalışmıştır. Haznevî tarikatının önemli merkezlerinden olan Tel-Ma'ruf'ta uzun yıllar boyunca Türkiye, Afganistan, Irak, Ürdün, Lübnan ve Suriye kökenli talebelere geleneksel usullere göre ders okutmuştur. Eğitim süreçlerini tamamlayarak icazet alan öğrenciler kendi memleketlerine dönüp resmi veya gayr-i resmi hizmete başlamışlardır.

Suriye'de hizmet veren Haznevî medreselerinde, farklı etnik kimlikleri bulunan öğrenciler, aynı ilke ve amaç doğrultusunda temel dini bilgileri tamamlayarak yetiştiriliyordu. Bu eğitim yuvalarında kendine has, kısmen Osmanlı medrese sistemini esas alan müfredat uygulanıyordu. Bu kapsamda yetiştirilen talebeler tarikat âdâb ve usûlünü de alarak mezuniyetten sonra hizmet kervanına katılıyorlardı.

Medresede eğitim; tarikatların adap ve ilkeleriyle birlikte ilmî esaslar üzerine bina edilen sistem üzerine inşa edilmişti. Eğitim dili Arapça olmakla birlikte, ötekileştirme olmadan herkes ana dilini rahat bir şekilde kullanılabiliyordu. Milliyetçi-baasçı bir zihni yapının bulunduğu yörede talebeler, İslam dininin temel ilkelerine göre yetiştirilip farklı dil ve kültüre sahip insanların bir arada yaşamalarının en güzel örneğini sergiliyordu.

İcazet merasimi, taziye, bayram gibi toplu münasebetlerle bir araya gelen binlerce tasavvuf erbabı, İslamî ilkeler etrafında kenetlenerek kardeşlik ilkesini pratik olarak yaşatıyorlardı.

Türkiye'den Suriye tarafına geçmek isteyen binlerce insanın yoğun talebi, Valilikler tarafından 2-3-4 günlük kısa süreli geçiş imkânıyla sağlanıyordu. Sun'i sınırlar ile birbirinden ayrı kalanlar, geçici izinler ile bir araya gelme fırsatı bulduğu gibi, manevi ortamdan istifade etme imkânını da buluyordu. Hakikatte büyük külfet ve masraflarla alınabilen vizelerden dolayı uzun yıllardan beri buluşamayan insanlar bu

[13] Haznevî, *a.g.e.,* s. 559-560.

sayede bir araya gelme imkânına kavuşuyordu. Bu mektebin öncülüğünde elde edilen geçiş izinleri sıla-ı rahim gerçekleştirmek isteyenlerin işine yaradığı gibi birkaç günlüğüne medresede kalıp irfan sohbetleri ve manevi ortamdan yararlanmalarını da sağlıyordu.

d. İşgalcilere Karşı Asil Duruş

Şeyh Ahmet tasavvufun inceliklerini pratiğinde gösteren bir şahsiyet idi. Dünya malına tamah, makam ve mevki elde etme derdi yoktu. Âlimlerin makam ve menfaat için siyasetçi ve yerel aktörlerin yanına gitmelerini de tasvip etmezdi. Yaşadığı dönemde yeni şekillendiren Ortadoğu'da teamüller değişmiş, dengeler alt üst olmuştu. İnsanlar ne yapacağını bilemez hale gelmiş, birkaç yıl önce önde gelen, sözü dinlenen birçok kişi artık hiçbir değer ifade etmez olmuştu. Bu dönemde gelip yerleştiği Hazne köyü Suriye tarafında kalmış ve Fransızların hâkimiyetine girmişti. Fransızlar bölgede hâkimiyetlerini pekiştirmek için bazı tarikat ve aşiretlere dünyevi menfaatler karşılığında tekliflerde bulunuyorlardı. Bu anlamda yörenin ileri gelen saygın kanaat önderlerinden Derşevî şeyhlerine başvurmuş ancak olumsuz yanıt almışlardı. Aynı saik ve yöntemlerle Şeyh Ahmet el-Haznevî ile görüşüp işbirliği teklifinde bulunmuşlardı. Görüşmede Şeyh Ahmet; "*İnançlarım sizi Müslüman kardeşlerime karşı desteklememe izin vermiyor,*" diyerek onları geri çevirmişti. Bundan dolayı işgal boyunca Şeyh Efendi ve sevenlerini rahat bırakmayıp Deyrizzor ve Haseke'ye sürgün ettikleri gibi devlet ile ilgili konularda da zorluk çıkardılar.

e. İlim ve Tedrisatı Merkeze Alan Anlayış

Şeyh Ahmet; birlik ve bütünlüğün, Kur'an ve sünnet ile şekillenen tasavvuf ile gerçekleşebileceği kanaatinde idi. Tarikatının Kur'an ve sünnetin en güzel şekilde yaşanması esası üzerine kurulduğunu, temel gayelerinin sünnet-i seniyyeyi yaşamak ve yaşatmak olduğunu anlatıyordu. Ona göre tarikatın temeli; hadislerde sıklıkla anlatılan muhabbet, ihlas ve sadakat üzerine kurulmuştu. Bu ilkelerin müntesiplerin temel dayanağı olması için daima nasihatte bulunur ve onları yetiştirirdi. Hz. Peygamber'in sünnetinde yer alan ilkeleri temel kabul etmelerinde müritlerini yönlendirirdi. Zaman ve sıhhatin kıymetini bilme, murakabe, cemaatle namaza riayet etme, seher vakitlerinde tevbe ve istiğfarda bulunma, dünya malına aldanmama vb. tezkiye ve terbiye esaslı düzenli sohbetleri vardı.

f. Barış ve Güven Elçisi

Şeyh Ahmet el-Haznevî, ilim ve irfanı ile tanındığı gibi, insanların ihtiyaçlarını giderme, sıkıntı ve sevinç günlerinde ziyaretlerinde bulunmada da çok hassastı. Hayatı

sadece medrese ve dervişlerle geçirilen sohbet ve tedrisattan ibaret olmayıp topluma, düzen ve intizamın temin edilmesi hususlarına da katkıları vardı. Bu anlamda Suriye'de bulunduğu dönemde güvenlik kurumlarının çok az olması, hukuk ve devlet düzeninin işgalci kuvvetlerin eliyle yürütülmesi birçok sıkıntıyı da beraberinde getiriyordu.

Osmanlı'nın tarih sahnesinden çektirilmesinden sonra birçok insan anılan problemlerle karşılaşmanın yanında, din adına ortaya çıkanların önemli bir kısmı da temel bilgilerden yoksun, ilmi dayanağı ve temeli olmayan kimselerden oluşuyordu. Şeyh Ahmet el-Haznevî; insanları seyr-i sülûk ve ibadete davet ettiği gibi sosyal yaşantıda da özellikle yetim, kimsesiz çocukların medresede tedrisat yapmasına önem veriyor, fakir fukaranın gıda ve giyim ihtiyaçlarının temini için çaba gösteriyordu.

Toplumda asayiş boşluğu olduğu gibi hukuki sahada da sıkıntılar oluyordu. O günün şartlarında yaygın olmayan veya etkin ve makbul kabul edilmeyen hukuktan ziyade eşraftan bazılarının önderliğinde uzlaştırma veya din önderinin temel dini kaynaklara göre vereceği hükme göre hareket ediliyordu. Şeyhin müdahil olduğu birçok olay çözüme kavuşturuluyordu.

Ülkemizin önemli fıkıh âlimlerinden Halil Gönenç hoca, hatıratında Şeyh Ahmet el-Haznevî ile ilgili tanık olduğu bir olayı şöyle anlatmaktadır.

"Amuda'da yaşanan kanlı bir davada, tarafları barıştırmak için Kamışlı'ya yakın Hazne köyünde bulunan Nakşî Tarikatı'nın Şeyhi Ahmet Haznevî, on dört arabalık (o gün için muhteşem) bir konvoy eşliğinde Amuda nahiyesine gelmiş ve taraflar arasında barışı sağlamıştı. O günlerde Suriye, Fransız sömürgesiydi. Müslüman ve Hristiyanlar, yüzyıllardır aynı coğrafyada yaşamış olmalarından dolayı o kadar içli-dışlı olmuşlardı ki, seçimlerde kendi dindaşları yerine karşı dinin adayını açıkça destekleyebiliyorlardı. O gün için Müslümanları temsilen Said Ağa ed-Dokori, Hristiyanları temsilen de Said İshak milletvekilliği yapıyorlardı. Yukarıda sözünü ettiğimiz barıştırma hadisesi esnasında, Hristiyan milletvekili Said İshak'ın kardeşi olan Melki Bey, Şeyh Ahmed Haznevî'nin huzuruna çıkmış ve elini öpme ihtiyacını duymuştu."[14]

Şeyh Ahmet el-Haznevî, aynı coğrafyayı paylaşan Arap, Kürt ve Süryani Hristiyanlar tarafından kabul görmüştür. Yöre sakinlerini barış ve huzur için birlikte yaşamaya teşvik etme çabası, ihtilafları ahlakî bir zeminde çözüme kavuşturma arayışı içinde bulunmasından dolayı büyük bir teveccüh kazanmıştır.

[14] Nezir Demircan, *Halil Günenç Hoca Hayat ve Hatıratı*, İstanbul, 2004, s. 33-34.

g. Vefatı

Şeyh Ahmed Haznevî yaşamının büyük bir bölümünü Hazne'de geçirdi. Vefatına yakın dönemlerde kışın Hazne'de yazın kendisinin kurduğu Tel-maruf köyünde ikamet ederdi. Tel-maruf onlara ait bir yerdi. Şeyh Ahmed vefatından kısa bir süre önce bazı yakınlarına: "Hazne bize ait bir köy değildir, orası başkalarının mülküdür. Belki gün gelir sahipleri bizim orada kalmamıza rıza göstermezler en doğrusu bizim kendi köyümüzü inşa etmemizdir" dediği nakledilmiştir.[15] Şeyh Ahmed Haznevî, 23 Mart 1950[16] tarihinde 63 yaşında iken Tel-maruf'da vefat etti.[17]

h. Fıkıh Anlayışı

Şeyh Ahmet el-Haznevî, tasavvuf geleneği ile birlikte, Şafiî fıkhına da vakıftı. Yetiştiği ortamda, seyr-i sülûk alanında el almadan önce ilmi icazetnâme alması, yörenin âlimlerinden fıkıh kaynaklarını okuması, konuların detayına inmesini sağladığı gibi sadece lafızlarla hareket etmesinin önüne geçiyordu. Böylece kendisine intikal eden konularda fıkhın mana ve maksadını göz önünde bulundurarak hareket etmesini sağlıyordu. Konuları sadece nakletmekle yetinmeyip, ihtiyaç halinde yorumlaması ve bazı tercihlerde bulunması bu konulardaki hâkimiyeti hakkında bilgi vermektedir.

Şeyh Ahmet el-Haznevî tedrisat, irşat ve davet esaslı bir hayat sürdürdüğü için ilmî ve tasavvufî anlamda eserler ortaya koyamamıştır. Elimizde kendisine yazılı olarak sorulan bazı sorulara verdiği cevap metinleri dışında derli toplu, herhangi bir konuyu detaylarıyla ele alan çalışması bulunmamaktadır[18]. Zamanın şartları, vaktinin çoğunu anılan faaliyetlere ayırması ve fıkıh metinlerinin yeterli olduğu düşüncesi bu şekilde düşünmesini sağlamış olabilir. Kendisine ait çalışmalarının olmaması görüşlerini detaylı bir şekilde değerlendirmesini kısıtlamaktadır. Onun fıkhî ve tasavvufî konularda genel yaklaşımının tam olarak tespit edilmesi, öğrencileri, yakınları, verdiği sözlü fetvaların büyük çoğunluğunun derlenmesi ve değerlendirilmesi ile mümkün olabilecektir.

Tasavvufi konularda onun genel anlamda önceki hocalarının takip ettiği metodu benimsediği, onlara bağlı olmayı bir onur vesilesi kabul ettiği, asıl olanın

[15] Bkz. Akyüz, *a.g.e.,* s. 32.
[16] Bazı kasidelerde Şeyh Ahmed'in vefatının 10 Mart olduğu söylenmektedir. Bu tarih Rumî hesaba göre olup, miladiye göre 23 Mart'a denk gelmektedir (Kişisel görüşme, 2015).
[17] Bkz. Akyüz, *a.g.e.,* s. 32.
[18] Elimizde, Şeyh Ahmet el-Haznevî'nin çocukları Şeyh Masum ve Şeyh Alaaddin tarafından bir araya getirilip Molla Ramazan'a yazdırılan kitap bulunmaktadır. Aynı eser torunları tarafından tekrar kontrol olarak basılan *el-Mektubât* ismiyle neşredilmiştir. Diğer eserleri genellikle ezkar, evrad ve bazı tasavvufi konularla ilgilidir.

sorgulamaksızın ittiba olduğu anlayışını benimsemesi bu alanda orijinal bir eser ortaya koymamasının gerekçesi olabilir. Bunun yanında fıkıh, tefsir ve sair ilimler alanında türasın mükemmel olduğu anlayışı bu konularda müstakil ilmî çalışma ortaya koymamasında da etkili olduğu söylenebilir.

Fıkhî konularda kendisine gelen sorulara verdiği fetvalar, konular arasında yaptığı tercihler bu alanla ilgili yaklaşımını kısmen de olsa resmetmeye yardımcı olabilir. Bu itibarla elimizde yazılı olarak ulaşan mektuplarından nikâh ve talak bahsi ile ilgili olanlar derlenip dar anlamda bir değerlendirme yapılacaktır.

Elimize ulaşan yegâne eser olan "*el-Mektubat*"ta 151 mektup bulunmaktadır. Bunların çoğu, bayram, düğün, nişan, taziye gibi münasebetlerde akraba ve yakın dostlarına gönderdiği mesajlardan ibarettir. Bunlar içinde nikâh ve talakla ilgili sorulan sorulara verdiği cevap sayısı 14'dür. Bu sayı, yazılı olarak verdiği cevaplardan bizlere ulaşmış olanlardır. Fetvalarının büyük çoğunluğunu teşkil eden sözlü fetvalar buna dahil değildir.

Bu fetvalar incelendiği takdirde Şeyh Ahmet el-Haznevî'nin Şafiî fıkıh kaynaklarına vakıf olduğu ve öncelikli olarak mezhep görüşlerini esas alarak fetva verdiği anlaşılmaktadır. İhtiyaç halinde diğer mezheplerin görüşlerine de başvurduğu, telfike düşmeden diğer mezheplerin görüşleri ile de amel edilebileceği kanaatine sahip olduğu anlaşılmaktadır.[19] Mezhep içinde tercih edilen görüşleri esas almakla birlikte zaman zaman sahih ve diğer görüşlere göre fetva verdiği de görülmektedir.[20] Bunun yanında mezhep içinde zayıf kabul edilen görüşleri bizatihi tercih etmemekle birlikte, ilgili olanları müsteftiye anlattığı ve tercih etme hususunu da onlara bıraktığı görülmektedir.[21]

Bununla ilgili olarak yüz yirmi dokuzuncu mektup örnek gösterilebilir:

"*Samimiyeti dinden sayan âlemlerin Rabbine hamd olsun. "Din samimi olmaktır." "Kime karşı?" diye sorulunca "Allah'a, kitabına, Resûlü'ne, Müslümanların idarecilerine ve bütün Müslümanlara (karşı samimi olmaktır)"* [22] *buyuran bütün yaratılmışların efendisine, âline ve yakini elde eden ashabına salat ve selam olsun.*

'Cebel Abdülazîz' beldesinden gelen Molla İbrahim el-Arabî, hanımına hitaben

[19] Bkz. Muhammed Mu'tez Abdurrahim Haznevî, *Mektubâtü'ş-Şeyh Ahmet el-Haznevî*, İstanbul, 2016, 78.
[20] Haznevî, *Mektubât*, s. 312.
[21] Haznevî, *Mektubât*, s. 313.
[22] Müslim, Îmân, 95; Tirmizî, Birr ve sıla, 17; Ebû Dâvûd, Edeb, 59; Nesâî, Biat, 31.

üç kez "falan kızı falan boştur" diyen oğlunun durumunu sormaktadır. Bunu söylerken isti'nâf ve te'kit anlamını kast etmediğini, nikâhın ismetini kaldıran talakın hangi anlama geldiğini bilmediğine dair yemin etmektedir.

Cevap: "Kullanılan cümlelerin zahir anlamı itibariyle kişinin hanımı üç talak ile boş olur. Minhac isimli eserde belirtildiği üzere Şafiî mezhebinin azhar görüşüne göre bu sözleri kullanan kişinin hanımı üç talak ile boş olur. Azhar olan kuvvetli görüşe mukabil olan ve daha zayıf sayılan zahir görüşe göre ise sadece bir talak ile boşanmış sayılır. İkinci görüş zayıf olduğu için ona göre fetva verilmez; çünkü müntesibi olduğum Şeyh Diyauddin kendi nefsim ile ilgili olsa da zayıf görüşle amel etmemeyi emretmiştir. Bu aynı zamanda Nakşibendilerin takip ettikleri yöntemdir. Ancak mutemet eserlerde belirtildiği üzere kişi zat-ı ile ilgili konularda zayıf olan görüşle amel etme hususunda serbesttir. Biz de bu konuda, fetvaya konu olan kişiyi bu görüşle amel etmeye yönlendirebiliriz; çünkü amcasının kızı olan eşinden küçük bir kız çocuğu var. Boşandığı takdirde bu bayan başka bir kişi ile evlenmekten hayâ duyup çekineceği için bu şekilde zayıf fetvaya yönlendirmeyi uygun buluyoruz. Bu ömründe bir veya iki defadan fazla fetva vermediğim ve hakikatte benimsediğim bir görüş olmasına rağmen bununla amel edilebileceğini söyledim. Sürekli bir şekilde buna benzer fetvalar verilmesi halinde fıkıh âlimlerinin önde gelenlerine aykırı davranılmış olur. Bu şekilde aykırı davranan da günahkâr olur. Talak lafızlarının konuluş maksadını bilen kişi ile ilgili konu bu şekildedir. Ancak iddia edildiği gibi talak lafızlarının hangi manaya geldiği bilinmediği takdirde boşanma durumu gerçekleşmez. İddet içinde hanımına rücu edebilir. İddeti tamamlandığı takdirde tecdit-i nikâhtan sonra eşine dönebilir."[23]

Bu örnekte de görüldüğü gibi talak ve nikâh konularında evliliği kurtarma, mümkün mertebe evliliğin devamını temin etmek için çaba sarf ettiği görülmektedir. Şeyh Ahmet, azhar olan görüşün terk edilmesi gerektiğini doğrudan söylememekle birlikte müsteftiye alternatif bir yol göstermektedir. Fıkhın genel kabullerini, tercih edilmesi gerekeni açık bir şekilde izah ettikten sonra istisnaî olarak fıkıh müdevvenâtı içinde bulunan bazı mercuh görüşlerle de amel edilebileceğine işaret etmektedir. Şeyh, fıkıh geleneği içinde kalarak temkinli dil ve incelik ile kendine has bir yöntem geliştirmeyi başarmıştır.

Farklı memleketlerde bu ve benzeri konularda genellikle eşlerin boşanmış sayıldıkları veya çözüm önerisi olarak kendilerine "hülle" ve benzeri çözüm önerileri

[23] Haznevî, *a.g.e*, s. 312-313.

sunulduğu halde şeyhin bu şekilde fetva vermesi bulunduğu dönem ve yetiştiği çevre dikkate alındığında fıkıh anlayışı ve değerlendirmesinde genel çerçevenin dışına çıkmadan mana ve maksadı ön plana çıkaran bir anlayışla hareket ettiği izlenimi vermektedir.

Bu anlamda "*Mektubat*" isimli kitabında verdiği şu fetvalar da örnek verilebilir:

"*O'nun adıyla. Her şey O'na hamd ve tesbih eder. Salat ve selam yaratılmışların en hayırlısı Muhammed'e (s.a.v), bütün âline ve ashabına olsun.*

Allah yolunda kardeşim, Allah dostu Mollazâde'ye selam ediyorum. Eşine hitaben şöyle diyen bir kişi ile fetvayı sormuştu: "Arif'in kızı üç talak ile annemdir, kız kardeşimdir. Yerde ve gökte artık fetvası yoktur." Kişinin bu şekilde yemin ettiği ancak bu cümleleri, talak niyetiyle söylemediğine dair yemin ettiği, dolayısıyla bu cümlelerin sarih mi kinaye mi olduğu, bu kişinin talak ve zihar niyeti taşımadığına dair yemininin tasdik edilip edilemeyeceği sorulmaktadır.

Cevap: Bu lafızların tamamı kinevîdir. Talak niyeti taşımadığı takdirde bir sonuç doğurmaz. Boşama niyeti taşımadığına dair yemin ettiği takdirde tasdik edilir. "Yerde ve gökte artık fetvası yoktur" cümlesinin anlamı rücu etmeyeceği anlamına gelir. Kişi talak niyeti ile bu cümleleri kullanmadığını iddia ettiğine göre rücu edebilir. "Annemdir, kız kardeşimdir" cümlesi de ittifakla kinevîdir. "Üç talak" sözünün de iki şekilde kinevi olduğu söylenebilir: Birincisi talakta "ta"nın kullanılması, ikincisi ise söz konusu lafzın temyizi itibariyle kinevi olduğu anlaşılmaktadır. Fakihler, "üç talak" lafzının mümeyyizine bakılması gerektiği hususunda ittifak halindeler. Mümeyyiz sarih ise lafız da sarih, kinevi olursa lafız da sarih olur. Burada mümeyyiz kinevi olduğuna göre "üç talak" lafzının da kinevi anlamda kullanıldığı anlaşılır. Bu şahıs ile ilgili fetva daha önce de bize ulaşmıştı. Birinci gelişinde öncelikle fetva vermesi gereken müftüye yönlendirilmiş ikinci gelişinde ise "Her kim, kendisine sorulan bir meseleyi yahut kendisinden istenilen bir bilgiyi bile bile gizler de cevabını vermezse, kıyamet günü ona ateşten bir gem vurulacaktır,"[24] *hadisi kapsamına girme endişesiyle cevap verme durumunda kaldım.*"[25]

Bu sorunun ilk etapta farklı şekillerde anlaşılmaya müsait, kısmen karmaşık olduğu görülmektedir. Yörenin tanınan âlimlerinden birinin kendisine gelen bu soruya cevap vermeyip Şeyh Ahmed'e yönlendirmesi de bunu teyit etmek etmektedir. Çünkü

[24] Ebû Dâvûd, İlim, 9.
[25] Haznevî, *Mektubât*, s. 253-254.

kullanılan cümlelerden zihar[26] anlamı çıkarılabileceği gibi kinevî lafızlarla gerçekleşen boşama da anlaşılabilir. Şeyh Ahmed fıkıh kaynaklarını referans göstererek bunun zihar değil kinevî bir ifade olduğu ifade etmiştir.[27] Kinevî lafızlarla yapılan boşamanın gerçekleşebilmesi için Hanefi ve Hanbeli hukukçulara göre kocanın boşama niyetinin ya da halin delaletinin bulunması gerekir. Malikî ve Şâfiî fukahaya göre ise kinayeli sözlerle boşamanın gerçekleşmesi için yalnızca kocanın boşamaya yönelik niyetinin bulunması gerekir. Bu iki hukuk ekolü halin delaletine itibar etmezler."[28]

Şeyh Ahmed'in verdiği fetvada dikkat çeken en önemli özellik, bahse konu olan kişinin sorusunu en ince ayrıntısına kadar öğrenmeye çalışmasıdır. Bunun için de kişinin yemin edip etmediğini sorgulamıştır. Kinevî lafızlar kullanana yemin verdirmesi, talak ve nikâh gibi önemli bir konuda fetva vermeden önce kişiyi manevi baskı altına almaya yönelik olduğu söylenebilir. Normal şartlarda kişinin beyanı bunun için yeterli olmakla birlikte bu şekilde bir yöntemi tercih etmesi anılan kanaati güçlendirmektedir. Bunun yanında ilk etapta talak anlamına gelebilecek kinevî lafızları kullanan kişinin daha sonra pişmanlığına binaen bu lafızları talak anlamında kullanmadığını iddia edebilir. Bunun önüne geçmek için kişiye hangi niyeti taşıdığına dair yeminini dikkate alması kişiyi bağlayıcı olması bakımından önemlidir. Bu konuda mutmain olduktan sonra konuyla ile ilgili fetvayı kısmen gerekçeleri ile anlatmıştır. Fetvayı verirken muhatabın ve daha sonra bu fetvayı değerlendirecek ilim ehlinin anlayabilecekleri bir yöntem takip etmiştir. Yemin eden kişinin beyanının esas alınması gerektiği ve kinevî lafızlarla birlikte problemli cümleler kullansa da yeminden sonraki duruma göre yorumlaması, zihar anlamına gelebilecek cümleleri Cumhurun görüşüne göre yorumlaması bunlardan bir kısımdır.

Fetva ve gerekçelerinin de aile bütünlüğünü korumaya yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin ilk etapta "*Arif'in kızı üç talak ile annemdir, kız kardeşimdir. Yerde ve gökte artık fetvası yoktur."* İfadelerinde kullanılan *"yerde ve gökte artık fetvası yoktur*" cümlesinde boşama anlamında değerlendirilebileceği halde bu anlamda değerlendirmemiştir. Müsteftinin yemininden sonra bunun boşama anlamında

[26] Zihar: "Kocanın, karısını veya (başı ve yüzü gibi) tamamını ifade eden bir organını ya da üçte bir, dörtte bir gibi şâyi bir cüzünü, (annesi, kızı, nineni, halası, teyzesi bacısı vb. gibi) nikahı kendisine ebediyen haram olan bir kadının, (sırt, karın, baldır gibi) bakması haram olan bir uzvuna benzetmesidir." (Abdullah b. Mahmud Mavsilî, *el-Muhtâr,* Tercüme: Tahir Tural, İst. 2017, s. 440.)

[27] Bkz. Mavsilî, *a.g.e*, s. 441; Abü'l-Hasan Burhânüddin Ebu Bekr b. Abdulcelil Merğinânî, *el-Hidaye şerhu bidayeti'l-mübtedî,* Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1990, II, s. 297-98.

[28] M. Selim Aslan, *İslam Aile Hukuku*, Emin Yay. Bursa, 2017, s. 198-199.

kullanılmadığı kanaatini ifade etmiştir.

Buna benzer diğer bir mektup da şu şekildedir:

"O'nun adıyla. Her şey O'na hamd ve tesbih eder. Salat ve selam yaratılmışların en hayırlısı Muhammed'e (s.a.v) ve bütün âline ve ashabına olsun.

Eşine hitaben boşama niyetiyle "git ben seni boşadım" diyen ancak iki defa mı üç defa mı dediğini hatırlayamayan kişinin durumu hakkında soru sorulmaktadır. Aynı şahıs bu cümleleri başka bir mecliste inşaî anlamda değil ancak ihbarî anlamda iki veya üç defa daha tekrarladığını, geçmişte sarf ettiği cümleleri haber vermek için bu cümleleri tekrar kullandığını ancak inşa anlamı kast etmediğine dair yemin etmektedir. Bu durumda kişi eşinden boşanmış sayılır mı? Davasıyla ilgili şahsın yemini tasdik edilecek mi?

Cevap: "Seni boşadım" cümlesi sarih bir ifade olduğu için bununla talak gerçekleşir. İki veya üç kez söylediği hususunda tereddüt ettiği için yakin olan "iki" esas alınır. Şüphe olduğu için üç ile amel edilmez. İki talakla boşanmış sayılır. Bununla birlikte ilk defa kullandığı talak lafızlarından sonra farklı zamanlarda kullandığı talak lafızlarıyla "ihbar" kastettiği iddiası ile amel edilir. Bu cümleler herhangi bir sonuç doğurmaz. Bu şekilde yüz ayrı yerde yüz defa bu cümleler kullanıldığı takdirde, güvenilir kaynaklarda belirtildiği üzere herhangi bir sonuç doğurmaz. "Tuhfetü'l-Muhtac", "el-Fetava'l-Kübra" "Tergibü'l-Müştak" kitaplarında konunun bu şekilde olduğu görülebilir. Bu kişi iddet içinde eşine rücu' edebilir. İddet bitmişse ise nikâhını tazelemesi gerekir.[29]

Şeyh Ahmed'in bu fetvasında da aile yuvasını kurtarmaya yönelik bir çaba içinde olduğu görülmektedir. Normal şartlarda boşama lafızlarını farklı meclislerde kullanan kişinin bunu "inşaî" veya "ihbârî" niyetle kullanıp kullanmadığı spesifik yaklaşımlara neden olabileceği için genellikle sorgulanmaz. Talak lafızlarını sarih veya kinevî olarak kullanıp kullanmadığı hususu üzerinde durulur. Şeyh, genel olarak aile yapısını korumaya yönelik bir çaba içinde olduğu için, fıkıh, müktesebatından da sarf-ı nazar etmeden çözüm bulma çabası arayışı içinde olmuştur. Bu çabasının diğer bir işareti de "iki veya üç defa" talak lafızlarını kullanıp kullanmadığı hususunda tereddüt yaşayan kişinin iki defa kullandığı yönünde fetva vermesidir. Şafiî kaynakları incelendiği takdirde talak lafızlarının sayısı hususunda tereddüt yaşanması hususunda ihtiyat ile yani daha çok olan ile veya daha az olanla amel edileceği şeklinde iki görüş

[29] Haznevî, *Mektubât*, s. 110.

nakledilmekle[30] birlikte Şeyh Ahmet fetvasında daha az olanın esas alınabileceği yönünde fetva vermiştir.

Konuyla ilgili görüşlerinin daha iyi anlaşılabilmesi için şu örnek de verilebilir:

"Samimiyeti dinden sayan âlemlerin Rabbine hamd olsun. "Din samimi olmaktır." "Kime karşı?" diye sorulunca "Allah'a, kitabına, Resûlü'ne, Müslümanların idarecilerine ve bütün Müslümanlara (karşı samimi olmaktır)"[31] buyuran bütün yaratılmışların efendisine, âline ve yakini elde eden ashabına ve Allah'ın güçlü ipine sarılan tabilerine salat ve selam olsun.

Bayandur kasabasının muhtarı Yusuf Hassu, hanımıyla yaşadığı bir tartışma sonucu kızgınlıkla "Hasan Kancu'nun kızı Latife annemdir, üç taş ile benden boştur." cümlelerini sarf eder. Ardından "benim annemdir" cümlesiyle ne talak ne de izharı "üç taş" ile de talak adetlerini kastetmediğine dair yemin etmektedir. Hatta "üç taş" lafızlarını da gerçekten talakın gerçekleşmemesi için kullandığını iddia etmektedir. Bu durumda ric'i veya bain talak gerçekleşir mi? Talak niyeti taşımadığına dair yemini kabul edilir mi?

Cevap: "Benim annemdir, kız kardeşimdir" lafızlarıyla herhangi bir şey gerçekleşmez; çünkü bunlar niyet olmaksızın sonuç doğurmayan kinevi lafızlardır. "Sen boşsun" cümlesiyle bir ric'i talak gerçekleşir. Yeminin doğru olduğu kabul edilir. İddet içinde eşine dönebilir. İddet bitmişse nikâhını tazeleyebilir. Bu durum bütün âlimlerin malumudur. Bu cevapları da "Her kim, kendisine sorulan bir meseleyi yahut kendisinden istenilen bir bilgiyi bile bile gizler de cevabını vermezse, kıyamet günü ona ateşten bir gem vurulacaktır."[32] Hadisi kapsamına girme endişesiyle cevap verme durumunda kaldım." [33]

Bu fetvasında da, önceki fetvalarında işaret edildiği şekilde müsteftinin kullandığı lafızları dikkatlice inceleme, muhatabı sürece dâhil etme, fıkhın belirlediği ölçüler dâhilinde mümkün mertebe aile yuvasını devam ettirme yönünde içtihatta bulunma yöntemini tercih ettiği söylenebilir.

Netice olarak, Şeyh Ahmet el-Haznevî, mümkün mertebe Şafii fıkhına göre fetva verir. Örnek fetva metinlerinde görüldüğü üzere aile yuvasının dağılmaması, aile birlikteliğini korumaya yönelik bir çaba gösterdiği görülmektedir. Doğrudan kayıtlarda

[30] Ebu Zekeriyya Yahya b. Şeref b. Mürî Nevevî, *Ravzatu't-talibîn,* thk. Abdu Ali Köşk, Darü'l-feyhâ, Dımaşk, 2012, V, 403.
[31] Müslim, Îmân, 95; Tirmizî, Birr ve sıla, 17; Ebû Dâvûd, Edeb, 59; Nesâî, Biat, 31.
[32] Ebû Dâvûd, İlim, 9.
[33] Haznevî, *Mektubât*, s. 129-130.

bulunmamakla birlikte talak konularında bu şekilde fetva vermede diğer mezheplerin görüşlerini de göz önünde bulundurduğu söylenebilir. Çünkü yukarıda verilen son örnekte "üç taş ile boşadım" lafzının bir talaka hamledilmesi Şafii mezhebine göre bir zorlama olarak değerlendirilebilir. Ancak bu konuda "aynı anda ve aynı mecliste söylenen bütün lafızlarının bir sayılması" gerektiği[34] şeklindeki farklı yaklaşımlarından etkilendiği söylenebilir.

Sonuç

Şeyh Ahmed el-Haznevî, birinci dünya savaşından önce Osmanlı'ya bağlı olan Şam vilayetinin içinde bir köyden bir köye göç etmiş ancak sınırların yeniden çizilmesiyle uzun yıllar asıl yurdundan ayrı kalmak durumunda kalmıştır. İlmi tedrisatını Mardin, Nusaybin, Diyarbakır ve Şırnak'taki medreselerde tamamlayıp Tarikat icazetini de (Hazret lakaplı) Şeyh Diyauddin en-Norşinî'den aldı. Onun dayandığı silsile de sırasıyla Şeyh Abdurrahman Tağî' (v.1304/1886), Seyyid Sıbğatullah Arvasî'(1287/1870), Seyyid Taha en-Nehri'dir (v.1269/1853). Tarikatı ilk etapta Suriye'nin kuzeyinde Kamişlı, Haseke, Halep civarında yayılmıştır. Yakın akrabalarının ve muhatap kitlesinin önemli bir kısmı Türkiye'de olması hasebiyle Güneydoğu'da da etkili olmuştur.

Şeyh Ahmet sun'i sınırları aşan bir anlayışla birlik ve beraberliği pratik olarak yaşamış ve yaşatmıştır. Sömürgeci güçlerin çizdiği sınırları dikkate almayarak, tedrisatının önemli bir kısmını Anadolu topraklarında tamamlamıştır. Uzun yıllar doğu medreselerinde eğitim aldıktan sonra tekrar doğduğu topraklara geri dönmüş ve hizmetini orada sürdürmüştür.

Tarikat âdâb ve usulüne göre hizmet verirken yine, sun'i sınırları dikkate almadan Osmanlı'nın bakiyyesi olan Suriye, Irak ve Türkiye insanlarına aynı yöntemle hitap etmiştir. Hakikatte birbirinden ayrı düşen, pasaport ve vize ile sınırları geçebilen, ayrı kültür ve eğitime tabi tutulan insanlar, Şeyh Ahmet'in gayretleriyle aynı eğitimi almış ve aynı seyr-ü süluk ile yetişmişlerdir.

Hizmetine başladığı ilk yıllarda engel olanlara inat, sabırla ve akılla davet ve irşadını sürdürmüştür. Yaşadığı köyde hizmetlerini yürütürken, Fransızların baskısıyla sınırın en dip yerine, yine o zamanki tek parti rejiminin baskısıyla sınırdan içeriye doğru uzaklaştırılmıştır. Bu şekilde yıllarca Haseke ve Deyrızzor'da sürgün hayatı yaşamıştır.

[34] Bkz. Cemalüddin Kâsimî, *el-İsti'nas li tashihi enkiheti'n-nas,* thk. Ali Hasan Ali Abdülhamid, Daru Amman, Amman, 1986, s. 27-37.

Neticede o da gelen emirler üzerine yerinden ayrılıyor, yeni yerleşim yerine gidiyordu. Her gittiği yerde ilim ve irşattan vazgeçmiyor, insanları davet ediyor, irşat ediyordu. Gittiği yerde yeni insanlarla tanışıyor ve İslam'ın güzelliklerini onlara anlatıyordu. Öyle ki kendi köyünden çıkarılıp Tel-maruf denilen viran, ıssız yere sürgün edilince orayı imar etmiş, yüzlerce talebenin yetişeceği büyük bir medrese yapmış ve akın akın insanların geleceği bir irfan mektebi oluşturmuştur.

Şeyh Ahmet yaşadığı topraklarda ötekileştirici bir dil ve üslup kullanmadan insanlara hitap etmiştir. Yaşadığı mıntıkada Kürtler, Araplar, Çerkezler, Çeçenler ve Süryaniler yaşıyordu. Kendisi Kürt olmasına rağmen bütün bu milletlerin teveccühünü kazanmayı başarabilmişti. Bunun temelinde, samimi bir şekilde davet, mal ve mülk peşinde koşmaması, hiçbir kimseden beklenti içine düşmemesi, insanlara samimi bir şekilde hizmet etmeye çalışma ve eğitim ile meşgul olması yatıyordu.

Osmanlı'nın tarih sahnesinden çekilmesinden sonra oluşan boşlukta Osmanlı eğitim sistemini sürdürmüş ve yüzlerce talebe yetiştirmişti. Medresesinde Araplar, Kürtler huzur içinde beraber eğitim görmüştür…

Hristiyanlığın kadim kollarından biri olan Süryani liderlerinden bazılarının gelip onun elini öptükleri, saygı ve hürmet gösterdikleri birçok kişi tarafından anlatılmaktadır. Eğitimsiz insanların yaşadığı mıntıkada barışın ve kardeşliğin sembolü olmuş. Fransızların insanları yerlerinden yurtların ettiği, yeni politikalar ile demografik yapıyı değiştirmeye çalıştığı dönemlerde, toplumun kavgaları çok oluyordu. Bu ihtilafların giderilmesinde de Şeyh Ahmet büyük rol oynuyor ve bu insanların barış ve huzur içinde yaşamalarını temin ediyordu.

Yaşadığı dönem içinden binlerce kişinin hidayetine ve birlik ve huzur içinde yaşamalarına vesile olmuştur. Hayatı ibadet, seyr-i sülük, irşat ve davet esasları üzerine kurulu idi. Vefatına kadar yaşadığı topraklarda ayrılık tohumları eken, ırkçılık ve taassubun sembolü olan insanlar fazla etkinlik gösterememişlerdir. Bu insanlar ancak vefatından sonra uygun olmayan görüşlerini yayabilmiş, emellerini anlatıp etkili olmaya başlamışlardır.

Kaynakça

Akyüz, Kutbettin, *Ahmed el-Haznevî ve Haznevîyye Tarikatı,* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.

Aslan, M. Selim, *İslam Aile Hukuku,* Emin Yay. Bursa, 2017.

Ayvallı Ramazan vd.,, "Ahmed Haznevî", *Evliyalar Ansiklopedisi*, c.1, Türkiye Gazetesi, İstanbul, 1992.

Demircan, Nezir, *Halil Günenç Hoca Hayat ve Hatıratı*, İstanbul, 2004

Geçer, Hüsnü, "Büyük Meşale Şeyh Ahmed el-Haznevî", *İlim ve İrfan Dergisi,* Yıl: 1, (2013) Sayı:8, Nisan

Haznevî, Abdulkadir, *Şeyh Ahmet Haznevî'nin Hayatı*, (Basılmamış Biyografik Çalışma).

Haznevî, Muhammed Mu'tez Abdurrahim, *Mektubâtü'ş-Şeyh Ahmet el-Haznevî*, İstanbul, 2016.

Kâsimî, Cemalüddin, *el-İsti'nas li tashihi enkiheti'n-nas,* thk. Ali Hasan Ali Abdülhamid, Darü Amman, Amman, 1986.

Mavsilî, Abdullah b. Mahmud, *el-Muhtâr,* Trc: Tahir Tural, İst. 2017.

Merğinânî, Abü'l-Hasan Burhânüddin Ebu Bekr b. Abdulcelil, *el-Hidaye şerhu bidayeti'l-mübtedî,* Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1990.

Nevevî, Ebu Zekeriyya Yahya b. Şeref b. Mürî, *Ravzatu't-talibîn*, thk. Abdu Ali Köşk, Darü'l-feyhâ, Dımaşk, 2012.

Uluçam, Abdüsselam, "Suriye", *DİA*, XXXVII, ss. 554-564.

Yurtgezen, Ali, *Hacegan Sultanları,* Semerkand Yayınları, İstanbul, 2013.

الحكمة في الشّعر العربي
ـ القصيدة النّونيّة لأبي الفتح البُستي نموذجاً ـ

Ahmed Seyyid el- HÜSEYİN*
Abdulhadi TİMURTAŞ**

الملخّص :

الحكمة خلاصة تجربة ومعاناة ونظرة إلى الكون والمجتمع، يطلقها صاحبها بكلام موجز ودقيق ليعبّر عن حقيقة أو رأي أو مبدأ، يوجّه إلى الأجيال الصّاعدة للاتّعاظ والإرشاد، وشروطها أن تكون عامّة وشاملة، ولكي يكتب لها الخلود يجب أن تنطبق على كلّ النّاس في كلّ زمان ومكان، والحكمة موجودة في الشّعر العربيّ منذ نشأته وعلى مرّ العصور الأدبيّة إلى عصرنا الحاضر والنّاس يحتاجون إلى مَن يرشدهم، ويستخلص لهم عِبر الزمان، فالشّعراء الحكماء هم السّبّاقون في إيصال الأفكار إلى النّاس بشعرهم، ويعتبر الشّاعر أبو الفتح البُستي واحدا من هؤلاء الشّعراء الحكماء، وقد فرغ كلّ جهده وبلاغته في قصيدته النّونيّة، وكأنّه واعظ يعظ النّاس، يوجّههم، ويثقّفهم محمّلاً بالكثير من التّجارب الّتي اكتسبها في حياته الاجتماعيّة والسّياسيّة، واحتكاكه بالنّاس والمجتمعات التي عاشها، ممّا أكسبه الخبرة في مختلف شؤون الحياة، ورسم للقاريء والسّامع مجموعةً من الفضائل والصّفات ليتحلّى بها، وليبلغ هدفه وغايته.

مفاتيح البحث: الحكمة، أبو الفتح البستي، القصيدة النّونية، الشّعر، البنية

ARAP ŞİİRİNDE HİKMET - EBU'L-FETH EL-BUSTÎ'NİN "EL-KASÎDETU'N-NÛNİYYE" ÖRNEĞİ –

Hikmet, uzun tecrübelerin özlü ifadeyle anlatımıdır. Aynı zamanda, evreni ve toplumu okuma şeklidir. Hikmet, öğüt almaları için gelecek nesillere hitap eden bir gereceği, düşünceyi veya ilkeyi ifade eden veciz bir sözdür. Hikmetin kabul görebilmesi, genel ve kapsamlı olmasına bağlıdır. Hikmetin yaşayabilmesi, her zaman ve her mekânda tüm insanlar için geçerli olmasıyla alakalıdır. Hikmet, doğuşundan günümüze kadar Arap şiirinde varlığını sürdürmektedir. Kuşkusuz insanlar kendilerine doğruyu gösteren ve zamanın tecrübelerini özetleyenlere ihtiyaç duymaktadır. Bu öğüt ve düşünceleri insanlara ulaştıran ilk kişiler şairlerdir. Ebu'l-Feth el-Bustî de bu hikmet sahibi şairlerdendir. O bu konudaki bütün güç ve maharetini *el-Kasîdetu'n-Nûniyye* adlı şiirinde göstermiştir. Bu şiirinde bir vaiz edasıyla insanları, sosyal, siyasî ve dini alanlarda daha evvel kazandığı tecrübe ve bilgilere, hikmetlere yönlendirmektedir. Nitekim o, toplumun farklı kesimleriyle olan ilişkilerinden ve hayatın muhtelif alanlarında aldığı görevler gereği epey deneyim kazanmış biri olarak, bu hikemi şiirinde, okuyucu ve dinleyiciye, kavrayıp sahip olduğu takdirde hedefine ulaştıracak birçok meziyet sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hikmet, Ebu'l-Feth el-Busti, el-Kasîdetu'n-Nûniyye, şiir, yapı.

* Öğr. Gör., Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, ahmedian1@hotmail.com
** Doç. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, atimurtas71@hotmail.com

WISDOM IN ARABIC POETRY IN THE MODEL OF AL-QASEDATU'N-NONIYYA BY ABO AL-FATH AL-BOSTY

Abstract

Wisdom is the essence of long experiences. It is also a way of reading the universe and society. Wisdom is a brief word that addresses future generations to preach. Wisdom must be general and comprehensive to be accepted. Wisdom is a must for all people at all times and everywhere for his life. Wisdom continues its existence in Arab poetry from birth to day. Certainly, people need to summarize their experience and show their true experience. The first people to deliver these advice and thought to people are poets. Abo al-Feth al-Bosty is one of these wise poets. He has poured all his power and energy into this poem that named al-Qasidatu'n-Noniyya. In his poetry he directs people with experience and knowledge he has earned earlier in social, political and religious fields. He is one who is involved in society and takes roles in various areas of life. At the same time, the reader and the audience are presented with many virtues that will achieve their goal.

Keywords: Wisdom, Abo al Fath al-Bosty, al-Qasidat an-Noniyya, poetry, structure.

تمهيد

الحكمة: عبارة عن معرفة الأشياء بأفضل العلوم، ويُقال لمَن يُحسِنُ دقائق الصّناعات ويُتقنها، حَكيمٌ، والحَكيم يجوز أنْ يكون بمعنى الحاكِم [1]. و الحُكمْ والحِكمَةُ من العلم، والحَكيمْ العالِم وصاحب الحِكمَة، وقد حَكُمَ أي صار حكيماً [2]. وفي الحديث : إنّ منَ الشّعر لحُكماً [3]، أي إنّ في الشّعر كلاماً نافعاً يمنع من الجهل والسّفهِ ويَنهى عنهما، قد يكون المراد بها المواعظ والأمثال الّتي ينتفع بها . والحُكَمُ : العِلمُ والفقه والقضاء بالعدل، وهو مصدر حَكَمَ يَحْكُمُ، وقيل للحاكم بين النّاس حَاكِمٌ لأنّه يَمنع الظّالم من الظّلم، ومنه اشتقت الحكمة لأنّها تمنع صاحبها من الآثام والرّذائل. ويقال للرجل إذا كان حَكيماً : قد أحْكَمَتهُ التّجاربُ، والحكيم : المتقن للأمور [4] . وعندما نبحث عن الأصل اللّغوي للفظ (الحِكمة) نرى أحمد رضا يذكر أنّ (الحكمة) مصدر الفعل (حَكُمَ) حيث جاء حكُم ـ يحكُم ـ حُكماً وحِكمة، صار حكيماً . والحكيم : العالم، صاحب الحكمة [5].

أما المعنى الاصطلاحي الّذي تدور حوله كلمة حكمة، فهو تعبير دقيق عن تجربة إنسانيّة وتصوير صادق للواقع الّذي تحدثه هذه التّجربة في النّفس، بحيث يدفعها إلى العظة والإعتبار، وهي مظهر من مظاهر

[1] ـ أبو الفضل جمال الدين محمّد بن مكرم ابن منظور الافريقي المصري، *لسان العرب*، دار صادر، بيروت، ط 3 ، 1414 هـ ، 12 / 140.
[2] ـ ابن منظور ، لسان العرب، 12 / 140.
[3] ـ محمّد بن عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري، *تحفة الأحوذي بشرح الترمذي*، دار الكتب العلمية، بيروت ، 1980 م، 1 / 110 . محمّد بن أحمد بن سالم السفاريني، *غذاء الألباب في شرح منظومة الآداب*، مؤسسة قرطبة، ط 2 ، 1993م ، 186.
[4] ـ ابن منظور ، *لسان العرب*، 12 / 140.
[5] - أحمد رضا، معجم *متن اللغة*، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1958، 2 / 139.

قوّة النّفس وبراعتها وقدرتها على تصوير وقع الحوادث تصويراً صادقاً، وحكمة الحكيم تعكس على صفحتها جوانب العبقريّة والقدرة على رسم التّجربة الإنسانيّة كاملة بجميع جوانبها، بحيث تبدو وكأنّها قضيّة مسلّمٌ بها؛ لأنّها نتاج العقل البشري المفكّر الواعي الخبير في الحياة وأسرارها ودقائقها.

وقد عرّفها الدّكتور محمّد آلتونجي بأنّها عبارة محكمة موجزة يتمثّل فيها معنى خلقيّ أو موعظة، سارت بين النّاس واستخدموها بكثرة، برهاناً على حدث مماثل أو تجربة وقع فيها النّاس فعرضها الحكماء نثراً والشّعراء نظماً، ولقد استنتجوا من خلال تجاربهم واصطدامهم بأحداث الواقع حكماً ترجموها كلاماً بليغاً، وألبسوها أسلوباً فنّيّاً، وصبّوها في أشعارهم بإيجاز وتماسك.[6]

والحكمة خلاصة تجربة ومعاناة ونظرة إلى الكون والمجتمع، يطلقها صاحبها بكلام موجز ودقيق ليعبّر عن حقيقة أو رأي أو مبدأ، يوجّه إلى الأجيال الصّاعدة للإتّعاظ والإرشاد، وشروطها أن تكون عامّة وشاملة، ولكي يكتب لها الخلود يجب أن تنطبق على كلّ النّاس في كل زمان ومكان [7].

وقد عرفت الحكمة بأنها عبارة عن العمل المتّصف بالأحكام، المشتمل على المعرفة بالله تعالى، المصحوبة بنفاذ البصيرة وتهذيب النّفس، والحكيم له ذلك، وقد تطلق الحكمة على القرآن، وقد يطلق على العلم فقط، وعلى المعرفة فقط، ونحو ذلك [8].

ونقول: الحكمة وليدة تجربة وعقل مفكّر ورأي سديد أثبتتها التّجربة وصقّلها العقل وغايتها النّصح والإرشاد، وشعرالحكمة هو الشّعر الّذي ينظّمه الشّاعر وهدفه الموعظة والنّصيحة، وفي العادة يكون الشّاعر الحكيم ذا موقف معيّن، ونظرة في الحياة تدفعه إلى بسطها أمام غيره من النّاس.

الحكمة في الشّعر العربي

في الأدب العربيّ تراث حافل من الحكم وأدباء اشتهروا خاصّة بصوغ الحكم وجرت آثارهم على الأقلام والأفواه، لما تمتاز به من صدق النّظرة وشمول الفكرة وإيجاز اللّفظ ، وكان العرب في الجاهليّة لا يعدّون الشّاعر فحلاً حتّى ينطق بالحكمة، وأدب الجاهليّة حافل بتلك الحكم البليغة المشتملة على تجارب قائليها من سادة القبائل وأشرافها، وهذا الباب من أكرم أبواب الأدب العربيّ، ومن أجلِّه. كان العرب في تلك العهود يغالون بالشّعر وينشّؤون أبناءهم على مدارسته، وكانوا يسمّون هذا الباب من الشّعر بالأدب؛ لأنّ حفظ آثاره والتّمثّل بها يؤدبان النّفس ويهذّبان الخلق[9] .

وقد جاءت الحكمة الجاهليّة على قدر كبير من النّضج العقليّ، فقد أفادوا من خبرة الماضين وأخبار الملوك وقصص الأمم البائدة والملاحظة في الحكمة أنّها تلخّص تجربة الشّاعر ونظرته إلى الحياة والنّاس وقد جاءت بعامّتها في أسلوب واضح سهل بعيد عن الغريب و التكلّف، وقد تغلب على الحكمة مسحة من

---

[6] ـ محمّد آلتونجي، *المعجم المفصّل في الأدب*، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993 ، 1 / 376 .

[7] ـ فواز الشعار، *الأدب العربي*، دار الجيل، بيروت، 1999 ،1 / 146 .

[8] ـ الحسن اليوسي، *زهر الآداب في الحكم والأمثال*، ت : محمّد حجي و محمّد الأخضر، دار الثقافة، المغرب، ط1، 1981 ،1 / 26 .

[9] ـ فخري أبو السعود، "في الأدب المقارن" *مجلة الرسالة* ، العدد 207 ، 1937 م .

الحزن والعاطفة الّتي يشيع فيها الألم والحسرة ؛ وذلك لارتباط الحكمة بالرّثاء من ناحية، والتّفكير بمصير النّاس، والموت والفناء من ناحية أخرى، ويتّضح فيها أثر السّن وخبرة الأيام، ففيها تجارب ذاتيّة، وفي بعضها وعظ وإرشاد ونصح وهداية [10].

ومنبع هذه الحكمة تجارب الدّهر وحوادثه والنّظرة الصّحيحة الواقعيّة إلى الأشياء، "فالحكمة تلك العبارة التّجريديّة الّتي تصيب المعنى الصحيح وتعبّر عن تجربة الحياة أو خبرة من خبراتها، ويكون هدفها عادة الموعظة والنّصيحة، والحكمة لهذا المعنى لا تصدر إلّا من أولئك الّذين تمتّعوا بقصط موفور من الذّكاء، ونفاذ البصيرة، وفصاحة العبارة وبلاغتها" [11]. فعرفت الجاهليّة كثيراً من الحكماء، ذاعت حكمتهم فاشتهروا في عصورهم وبعدها بأصالة الرّأي وبُعد النّظر، ودقّة التّفكير والنّظر الصّائب والفهم الصّحيح للحياة وأحداثها وتجاربها، فتجري على ألسنتهم الحكمة البليغة الرّائعة، وكان العرب يلجؤون إلى هؤلاء الحكماء في الخصومات والمفاخرات والمنافرات والمشاكل التي تواجهها، بل كان في كل قبيلة حكيم تستضيء برأيه في جميع شؤون حياتها . ومن أشهرهم: [12] قُس بن ساعدة (ت 600م)، وقُصَي بن كلاب (400 – 480 م)، ولقمان بن عاد، وأكثم بن صيفي (ت 630 م) من النّاثرين، ولبيد بن ربيعة (ت 661 م)، وزهير بن أبي سلمى (400 – 480 م)، وطرفة بن العبد (543 – 569 م)، وعبيد بن الأبرص (ت 598 م)، وعدي بن زيد العبادي (ت 587 م)، وأميّة بن أبي الصّلت (ت 626 م)، وأوس بن حجر(530 – 620 م)، وحاتم الطّائي (ت 605 م) من الشّعراء وغيرهم. ، ونذكرالشّاعر زهير بن أبي سلمى (ت 609 م) الشّاعر الجاهليّ الّذي عاش أكثر من ثمانين عاماً، فعرف الحياة وجرّب مرّها وحلوها، فجاء بآراء حكيمة رائعة نتيجة شيخوخته الحكيمة الهادئة وخبرته الواسعة، وتجاربه في الإصلاح القبلي، فكان زهير الرّجل العاقل الّذي يفكر والّذي يحلّل ويبني؛ ذلك لأنّه قريب من البداوة والفطرة، وكانت حكمته " نتيجة تعمل ومعاناة يعيشها الشّاعر ويبثهما في ثنايا شعره عندما تتاح له فرصة التّحدّث عن أمر جلل أو مدح رجل عظيم " [13]. و يمكن أنْ نلمس الرّصانة في الوزن الشّعري، وفي حُسن اختيار الألفاظ والعبارات، وفي الوضوح الفكريّ والسّهولة الأدائية، فجعل زهيربن أبي سلمى من حكمته هذه دستوراً مفصّلاً، لتهذيب النّفس وحسن التّصرف في السّياسة الاجتماعيّة البدويّة، فساق حكمه بأسلوب وعظي حسّي ملموس، يقدّم بين يدي النّاس نظراته إلى الحياة، فالموت نصيب الإنسان إنْ لم تصبه اليوم فغداً، والمرء مجبر أن يعاشر النّاس ويصانعهم وإلّا ظلموه وأذلّوه، فإنْ لمْ يقوَ في حياته سحقه الأقوياء، والجبان في هذه الدّنيا الخائف من منيته لا فرار له وهل يستطيع أن يتّخذ له سلّماً في السّماء؟! وعلى هذا النّمط يعرض زهير أفكاره ويسوق مواعظه

[10] ـ يحيى الجبوري، *الشعر الجاهلي خصائصه وفنونه*، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 5، 1986م، ص 416 .

[11] ـ السيد جعفر الحسيني، *تاريخ الأدب العربي*، دار الاعتصام، قم،1414 هـ، ص 151 .

[12]ـ انظر : أبو عثمان عمر بن بحر الجاحظ ، *البيان والتبيين*، تحقيق وشرح : عبد السلام محمّد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 7، 1988 م، 1 / 365 وما بعد .

[13] ـ يوسف فران محمّد، *زهير بن أبي سلمى حياته وشعره*، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1411 هـ، ص 100 .

وحكمته [14]:

رَأَيْتُ المَنَايَا خَبْطَ عَشْوَاءَ مَــنْ تُصِبْ تُـمِتْهُ وَمَنْ تُـخْطِىءْ يُعَمَّرْ فَيَهْرَمِ
وَمَــنْ لَـمْ يُـــصَانِعْ في أُمُورٍ كَثِيرةٍ يُــضَرَّسْ بِأَنْيَابٍ وَيُـوْطَأْ بِمَنْسِمِ
وَمَنْ يَجْعَلِ المَعْرُوفَ مِنْ دُونِ عِرْضِهِ يَفِرْهُ وَمَــنْ لا يَتَّقِ الـشَّتْمَ يُـشْتَمِ
وَمَــــنْ يَـكُ ذَا فَـضْلٍ فَيَبْخَلْ بِفَضْلِـهِ عَلَى قَــوْمِهِ يُسْتَغْنَ عَنْهُ وَيُــذْمَمِ
وَمَــــنْ يُـوْفِ لا يُذْمَمْ وَمَنْ يُهْدَ قَلْبُهُ إِلى مُـطْمَئِنِّ الْـبـــرِّ لا يَتَـــجَمْجَمِ
وَمَــــنْ هَـابَ أَسْــبَابَ الـمَنَايَا يَنَلْنَــهُ وَإِنْ يَــرْقَ أَسْبَابَ السّــمَاءِ بِسُلَّمِ

كان في العصر الجاهلي حكماء يفكّرون في أمور الدّنيا، ووصلوا نتيجة تأملاتهم وتجاربهم إلى حكم رفيعة عالية، مثلما ثبت لنا أنّ الومضات الحكميّة في الشّعراء لا تصنعها الأعمار الطّويلة فقط، بل تصنعها الظّروف النّفسيّة للشعراء أيضاً . ولقد كان من أثر الإسلام في العقليّة العربيّة أنّه ما كادت تنزل آيات القرآن الكريم التي تقول : (اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ(1) خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ(2) اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ(3) الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ(4) عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ(5)15، حتّى أخذ المسلمون ينظرون إلى العلم وآثاره نظرة جديدة، وكان للقرآن الكريم وأحاديث الرّسول - صلى الله عليه وسلّم- أثر محمود في الدّعوة إلى التّأويل في الكون واحترام العقل، الأمر الّذي نتجَ عنه إقبال المسلمين على القرآن يتدارسونه، وعلى الحديث يجمعونه، وعلى ثقافة الأمم المفتوحة يأخذون منها، فأخذوا يضعون الأسس لكثير من العلوم الّتي زهت وازدهرت في ظلّ الإسلام وخلفاء المسلمين .

والحكمة عند الرّسول - صلى الله عليه وسلّم- من أعزّ ما يطلب، وقد حثّ عليها،قائلاً : (الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ وإِذَا وَجَدَهَا فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا). 16 ولا شكّ أنّ العرب المسلمين الّذين آمنوا بإدراكهم لمنزلة الحكمة في القرآن الكريم والحديث الشّريف قد جنح بهم تفكيرهم إلى إجهاد عقولهم لإثبات ذاتهم بالتّفكير الجاد والحكمة البليغة . وهكذا ما مضى وقت من الزّمن على ظهور الإسلام حتّى أخذ العقل الإسلامي ينضج ويتشبّع بالتّعاليم الجديدة عقيدة وفكراً وحكمة، فظهر حكماء عرفوا برجاحة العقل وأصالة التّفكير وبُعد النّظر، وقد احتلّوا مكانة رفيعة بين قومهم، وتناقل النّاس حكمهم؛ اعترافاً بفضلهم؛ وتقديراً لمكانتهم وسيادتهم، وفي الحكمة كتب ونظُم كثيرة لعلماء الدّين، ومن آثار الحكمة الّتي مبعثها الشّعور الدّيني أشعار أبي العتاهية (ت 826م) وابن عبد القدوس (ت 783 م) والإمام الشّافعي (ت 204 هـ).

وإنّ أهم ما يميّز العصرالعباسي في المجال الفكري، هو النّزعة إلى التّجديد وقد كان لهذا المبدأ

---

[14] ـ زهير بن أبي سلمى، *ديوان زهير بن أبي سلمى*، شرحه وقدم له : علي حسن فاعور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1988م، 110 – 111 .

[15] ـالعلق، 96/1-5

[16] ـ القاضي أبي عبد الله محمّد بن سلامة القضاعي ، *مسند الشهاب* ، ت : حمدي عبد المجيد السلفي ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط 1 ، 1985 ، 1 / 65 . رحاب عكاوي، *لآلئ الحكم*، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 2003 م، 9 .

آثار محمودة على العقل العربي، إذ تفتح على ثقافة الحضارات المجاورة من فارسيّة ورومية ويونانيّة وهنديّة، فحصل تمازج بين الحضارات الأعجميّة، وقد تأثّر شعر الحكمة في العربيّة بروح الفلسفة اليونانيّة، فالولع بالحكمة ظاهر في الأدب العربي، فاقتباس المأثور من كلام المتقدّمين أكثر ذيوعاً في العربيّة، والحكمة تأخذ حيزا كبيرا في كتب الأدب الّتي تحفل بما أثر عن الحكماء والخلفاء والفقهاء من جوامع الكلم، وهي موضوع مطوّلات كثيرة، وقد أولع الكتّاب بنثر حكم الشّعراء في رسائلهم مسجوعة منمّقة، كما أولع الشّعراء بنظم الحكم السّائرة وأمثال العامّة، وكان الشّعراء أكثر لجوءاً إلى نظم الحكم وسرد العبر والاستشهاد بعظات التّاريخ خاصة في قصائد الرّثاء ورسائل التّعزية وأشعار الشّكوى والوجدانيّات، وكثيراً ما كانت تساق الحكم في هيئة نصائح.

أمّا الموضوعات الّتي طرقتها الحكمة في الأدب العربي فلا تحصر، فقد جالت في شتّى نواحي الحياة، من غرور الدّنيا وتقلّبها، ووجوب الحذر منها وتوقّع زوالها، إلى مزايا الشّدائد وامتحانها للرّجال، إلى ندرة الصّديق الصّدوق، ومن شؤون الحياة اليوميّة إلى سياسة الدّول وحكم الشّعوب، ومن آداب الحوار إلى آداب مصاحبة السّلطان؛ وكان بعض الشّعراء يتوفرون على ضروب دون غيرها من الحكمة، حسب ما توجههم إليه بيئاتهم ونفسياتهم؛ فأبو العتاهية كان دائم الذّكر للموت :

وَيا ساكِنَ الدُنيا أَمِنتَ زَوالَها وَلَقَد تَرى الأَيّامَ دائِرَةَ الرَحى
أَينَ الأُلى بَنوا الحُصونَ وَجَنَّدوا فيها الجُنودَ تَعَزُّزاً أَينَ الأُلى
أَينَ الحُماةُ الصابِرونَ حَمِيَّةً يَومَ الهِياجِ لِحَرِّ مُجتَلَبِ القَنا
وَذَوُو المَنابِرِ وَالعَساكِرِ وَالدَسا كِرِ وَالمَحاصِرِ وَالمَدائِنِ وَالقُرى
وَذَوُو المَواكِبِ وَالمَراكِبِ وَالكَتا ئبِ وَالنَجائِبِ وَالمَراتِبِ في العُلى
أَفناهُمُ مَلِكُ المُلوكِ فَأَصبَحوا ما مِنهُمُ أَحَدٌ يُحَسُّ وَلا يُرى[17]

والمتنبّي (ت 354 هـ) كان يشتقّ حكمه من حياة التّناحر والمطامع والمعارك الأدبيّة والسّياسيّة الّتي كان يحياها، والمعرّي كان يستقي حكمته ويستخرج عبرة من ظواهر الكون الّتي كان دائم الاشتغال بها، فكثير من الظّروف الّتي أحاطت بالأدب العربي في الجاهليّة والإسلام كانت تدعو إلى انتشار آثار الحكمة فيه، فجاء حافلاً بها منثوره ومنظومه على متعدّد الصّور ومختلف الأوضاع .

البُستي ونونيّته

ومن شعراء الحكمة أبو الفتح البُستي [18] (ت 400 هـ)، والبُستي نسبة إلى بُست [19]، وهي مدينة

---

[17] ـ أبو العتاهية، ديوان أبي العتاهية، دار بيروت للطباعة ، بيروت، 1986 م، 27 .

[18] ـ البغدادي، إسماعيل باشا، *هدية العارفين، أسماء المؤلفين والمصنفين*، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1 / 685 .
فروخ، عمر، *تاريخ الأدب العربي*، دار العلم للملايين، بيروت، ط 4، 1984، 3 / 49 . خير الدين الزركلي، *الأعلام*، دار العلم للملايين، بيروت، ط 15، 2002، 4 / 326

[19] ـ عمر فروخ، *تاريخ الأدب العربي*، 3 / 49 . انظر : مقالة للدكتور : محمّد محمّدي النورستاني، معاقل العلم والعلماء (بست) مدينة العظماء ، *مجلة الوعي الإسلامي الكويتيّة*، العدد 565، لعام 2012. إنّ تيمور أجهزّ عليها في أواخر القرن الثامن، فأوقع بها وبما جاورها الدَّمَار، حين زحفَ

كبيرة في بلاد كابل ، تقع بين سجستان وغزنة وهراة [20]، وكانت في القرن الرّابع ثانية المدن الجليلة في سجستان وأهلها مثل أهل العراق، وبها متاجر إلى بلاد الهند، وبها نخيل وأعناب وهي خصبة جداً [21]. وموقعها اليوم في الجمهوريّة الأفغانيّة إلى الغرب من مدينة قندهار. فقد أشاد بجودة شعره كلّ من ترجم له، أو ذكر له بعض المقطوعات، واعترفوا بأستاذيته، ومن هنا تأتي أهمية إخراج شعره كاملاً إلى الوجود، ليُلقي المزيد من الضّوء والوضوح على الشّعر العربي في بلاد فارس، وعلى الحياة بشتّى نواحيها في تلك الأصقاع، فمدينة بُست برز منها العديد من العلماء والأدباء، وهؤلاء الكثير منهم استقرّوا في بلادهم ومدنهم؛ ليفيدوا طلبتها بعلمهم وأدبهم، ولقد أتاح أبو الفتح البُستي من هذه الهيئة العلميّة الّتي تفتّحت عليها عيناه، بالإضافة إلى ذلك فإنّ أبا الفتح يتمتّع في نفسه بموهبة كبيرة وحيّويّة متدفّقة وذكاء عظيم، ولا يلبث أن يدفعه طموحه إلى الانغماس في سلك الدّواوين والعمل بها رغم ما كان يحيط بذلك العمل من أخطار، وما يشعر به من الدّسائس والمؤامرات، دعت كثيراً من العلماء إلى العزوف عنه، والابتعاد عن الانخراط في سلكه، وأبو الفتح أقدم على هذه المغامرة، وطمع ببصره إلى منصب الوزارة في بُست، وهو منصب كانت تحوطه من الأهوال ما عبّر عنه هو نفسه بقوله :[22]

وزارَةُ بُسْتٍ وِزرُها قاصِمُ الظّهرِ ومُدَّتُها مُنذ الغَداة إلى الظُّهرِ

فلا تَخطُبَنها إنّها ضَــرّةُ النُّـهى وبُغيَتُها روحُ البُعولَةِ في المَهرِ

وبالرّغم من ذلك فإنّ أبا الفتح قد ظهر به، وكان ذلك لثقته بنفسه واعتداده بكفاءته ومواهبه، واعتراف النّاس له بها، ولقد أحسّ أبو الفتح نتيجة لقربه من الملوك واتّصاله بهم بمدى الظّلم الّذي كان يصيب الرّعيّة في ذلك الوقت نتيجة تقلّباتهم وأهوائهم، ولقد أثّر ذلك في نفسه، فنادى في شعره بمراعاة العدل وألحّ في ذلك، كما أهتمّ بتسديد خطأ الإنسان نحو السّعادة في هذه الحياة بما أودعه في شعره من حكمة وما استخلصه من تجربة نافعة وجهها إليه في نصيحة، هذه كما نعتقد هي العوامل والمؤثّرات العامّة الّتي جعلت من أبي الفتح كاتباً قديراً، وشاعراً مبدعاً، فنراه يقول في قصيدته النونيّة أو (عُنوان الحِكم) الّتي ذكرها الكثير منهم السّبكي[23] وأحمد المنيني[24] وقام بضبطها والتّعليق عليها عبد الفتاح أبو غدّة [25] وقام

إليها مِن زَرَنْج، ولم يَبقَ من بُسْت إلا جِصْنُها الذي ظَلَّ يُقَاوِم الأحداث بفضل موقعِه الحَرْبيّ، إلى أن خرّبه نادِرْشَاه في القرن الثاني عشر الهجري، عام 1117هـ/ 1738م، ولا تزالُ أسوارُه قائمةً على شاطئ الهيلمند، كما أنَّ الأطلالَ التي تَشغَلُ مساحةً كبيرةً من الأرض تَشهدُ على ما كان لعاصمة الغَزْنَويين من عظمة وبَهاء، وحصنُ بُست مازال يُعرف بقلعة بُست، ومازالت أسوارُه قائمةً إلى الآن.

[20] ـ الإمام أبي سعد عبد الكريم بن محمّد بن منصور التميمي النيسابوري، *الأنساب*، ت : عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، ابن تيميّة، القاهرة، ط 1، 1980 م، 2 / 208 . ياقوت الحموي، شهاب الدين أبي عبد الله بن عبد الله الرومي البغدادي، معجم *البلدان*، دار صادر، بيروت، 1977، ط 1، 1 / 414 . فروخ، عمر، *تاريخ الأدب العربي*، 3 / 49 .

[21] ـ كي لسترنج، *بلدان الخلافة الشرقية*، ترجمة : بشير فرنسيس و كوركيس عوّاد، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1985 م، ص 384 .

[22] ـ البُستي، *ديوان أبي الفتح البستي*، تحقيق : درّية الخطيب ولطفي الصّقال، 79 .

[23] ـ تاج الدين السّبكي، طبقات الشّافعية الكبرى، ت : محمود محمّد الطناحي وعبد الفتاح محمّد الحلو، هجر للطباعة والنشر، 1413 هـ، ط 2، 5 / 293 .

[24]ـ أحمد المنيني الدمشقي، *شرح تاريخ العتبي المسمّى بالفتح الوهبي على تاريخ أبي نصر العتبي* ، ت : محمّد باشا توفيق ، تصحيح : مصطفى وهبي ، المطبعة الوهبية ، مصر ، 1386 هـ ، 1/ 71.

[25] ـ عبد الفتاح أبوغدّة، *قصيدة عنوان الحكم*، شركة دار البشائرالإسلاميّة، بيروت، لبنان،1427 هـ، ط 1، 33 حتى 42.

بتحقيقها حديثاً : دريّة الخطيب ولطفي الصّقال [26] وشاكر العاشور [27]

نص القصيدة

زيـادةُ المَـرءِ في دُنيـاهُ نُقصـانُ وربْحُهُ غَيـرَ محض الخَير خُسرانُ
وكُل وِجـدانِ حَـظٍّ لا ثَبـاتَ لَهُ فـإنَّ مَعنـاهُ في التَّحقيـقِ فِقْـدانُ
يـا عامراً،لخرابِ الدَّهـرِ مُجتـهداً تـاللهِ هـل لخَرابِ الدَّهرِ عُمـرانُ
ويا حَريصـاً على الأمـوالِ يَجمَعُها أنْـسِيتَ أنَّ سُـرورَ المالِ أحْـزانُ
زَعِ الفؤادَ عـن الدُّنيـا وزُخْرُفِـها فصَفْوُها كَدَرٌ، والوَصـلُ هِجْـرانُ
وأَرعِ سَـمعَكَ أمثـالاً أُفَصِّـلُها كمـا يُـفَصَّلُ يَـاقوتٌ ومَرْجـانُ
أحسِـنْ إلى النّاسِ تَسَـبعِدْ قُلوبَـهُمُ فطالَمـا اسـتعبَدَ الإنسـانَ إحسـانُ
وإنْ أسـاءَ مُسـيءٌ،فلْيَـكنْ لكَ في عُـروضِ زَلّتـهِ صَـفحٌ وغفـرانُ
وكُنْ على الدَّهـرِ مِعواناً لذي أمَـلٍ يَـرجو نَـداكَ فإنَّ الحُـرَّ مِعْـوانُ
واشـدُدْ يَدْيكَ بحَبلِ الدِّينِ مُعتَصِمـاً فإنَّـهُ الـرُّكْنُ إنْ خانَـتْكَ أركـانُ
مَـنْ يَتَّقِ اللهَ،يُحْمَـدُ في عَـواقِبِـه وَيكفِهِ شَرَّ مَـنْ عزُّوا ومَـنْ هانوا
مَـنِ اسـتعانَ بغَيـرِ اللهِ في طَلَبٍ فإنَّ نـاصِـرَهُ عَجـزٌ وخِـذْلانُ
مـَنْ كانَ للخَيرِ مَنّاعاً فليـسَ لَـهُ عـلى الحَقِيـقَةِ إخـوانٌ وأخْـدانُ
مَـنْ جادَ بالمالِ مالَ النَّاسُ قاطِبَـةً إلَيـهِ، والمـالُ للإنسـان فَتّـانُ
مَـنْ سالَمَ النّاسَ يسلَمْ مـن غوائِلِهِمْ وعـاشَ وَهوَ قَريـرُ العَينِ جَـذْلانُ
مَـنْ كانَ للعَقلِ سُلطانٌ عَلَيـهِ غَدا ومـا على نَفسِهِ للحِرْصِ سُـلطانُ
مَنْ مَدَّ طَرْفاً بفَرطِ الجَهلِ،نحو هَوىً أغضى على الحَقِّ يَوماً وهْوَ خَزْيانُ
مَـنْ عاشَرَ النّاسَ لاقى مِنهُمُ نَصبَـاً لأنَّ سـوسَـهُمُ بَـغْيٌ وعُـدْوانُ
ومَـنْ يُفَتِّشْ عـنِ الإخوانِ، يـقلِهِمُ فَجُلُّ إخْوانِ هَـذا العَصـرِ خَـوّانُ
مـنِ استشارَ صُروفَ الدَّهرِ قـامَ لهُ على حقيقةِ طَبـعِ الدَّهـرِ بُرهـانُ
مَنْ يَزْرَعِ الشَّرَّ يَحصُدْ في عواقبِـهِ نَـدامَةٌ، ولِحَصـدِ الـزَّرْعِ إبّـانُ
مَـنِ استَنامَ إلى الأشـرارِ، نامَ وفي قَميـصِهِ، مِنهُمُ، صِـلٌّ وثُعْبـانُ
كُنْ رَيِّقَ البِشْـرِ، إنْ الحُـرَّ هِمَّتُـهُ صَحيـفَةٌ، وعَليها البِـشْرُ عُنْـوانُ

[26] ـ أبو الفتح علي بن الحسين بن يوسف بن محمّد بن عبد العزيز البُستي، *ديوان أبي الفتح البستي*، تحقيق : درّية الخطيب ولطفي الصّقال، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، 1989، 186 حتى192 .

[27] ـ أبو الفتح علي بن الحسين بن يوسف بن محمّد بن عبد العزيز البُستي، *ديوان أبي الفتح البستي*، تحقيق : شاكر العاشور، رند للطباعة، دمشق، ط 3، 357 حتى 360 .

ورافِقِ الرِّفــقَ في كُلِّ الأمــورِ،فلَمْ يــــندَمْ رَفيقٌ، ولم يــذمُمْهُ إنســـانُ
لايَغُـــــرّكَ حَــظٌّ جَـــرَّه خـــــرقٌ فالخُرقُ هَـــــدمٌ، ورِفــقُ بُنْيـــانُ
أحسِـــنْ، إذا كان إمكـــانٌ ومَــقدِرَةٌ فلن يَـــدومَ، على الإنسانِ، إمـكانُ
والرَّوض يَــزدانُ بالنُّـــارِ فاغِمـــةٌ والحُرُّ، بالأصلِ والإحسانِ، يَـزْدانُ
صُــنْ حُـــرَّ وَجهِكَ، لا تَهتِكْ غْلائلَهُ فكُلُّ حُـــرٍّلحُـــرَّ الوَجهِ، صَـــوّانُ
وإنْ لقِيـــتَ عـــــدُوّاً، فَالْقَـــهُ أبَـــداً والوَجهُ بالبِشْرِ والإشراقِ، غَضّـــانُ
دَعِ التكاسُلَ في الخَيــراتِ تـطلُبُــها فليـسَ يســعَدُ بالخَيـراتِ، كَسْلانُ
لا ظِلَّ للمَرء، يعرى مــن تُقىً ونُهىً وإن أظلَّتْـــــهُ أوراقٌ وأغصـــــانُ
فالنّاسُ أعــوانُ مَـــنْ والَتْهُ دولَتُـــهُ وهُمْ علَيـهِ إذا عادَتْـــهُ، أعـــوانُ
سَحْبانُ مــن غَيرِ مالٍ، باقِلٌ حَصراً وبـــاقِلٌ، في ثَراءِ المالِ، سَحْبـــانُ
لا تُــودِعِ السِّـــرَّ وشَـــاءَ يبــوحُ بهِ فمـــا رعى غَنَماً في الدَّوِّ سِـــرْحانُ
لا تَحسِبِ النَّاسَ طَبْــعاً واحِداً فَلهُــمْ غرائـــزٌ لسْتَ تُحصِيـــها وَأكنْـــانُ
مـــــا كُلُّ مـــــاءٍ كصَـــدّاءٍ لوارِدِه نَـعَمْ ولا كُلُّ نَبْــتٍ فهو سَـــعْـــدانُ
لا تَخدِشَـــنَّ بِمَطْلٍ وِجْـــهَ عارِفَـــةٍ فالبِـــرُّ يَــخدِشُهُ مَـــطْلٌ ولَيّـــانُ
لا تَســتشِرْ غيرَ نَــدْبٍ حازِمٍ يَــقِظٍ قـــدِ اسْتَوى مِـــنهُ إسْـــرارٌ وإعْلانُ
فِلِلتدابيـــرِ فُرْســـانٌ إذا ركَضُـــوا فيـــها، أبَرُّوا كمـا لِلحَربِ فُرْســـانُ
وللأمُـــورِ مَـــواقيـتٌ مُـــقَدَّرَةٌ وكُلُّ أمـــــرٍ، لـهُ حَدٌّ ومِيـــــزانُ
فلا تكُنْ عَــجِلاً في الأمـــرِ تطلُبُــهُ فليـسَ يُحمَدُ، قبـلَ النُّضْجِ، بُـحْرانُ
كفى مِـــنَ العيشِ مـا قدْ سَدَّ من عَوَزٍ وفيـــهِ للحُرِّ قُنْيـــانٌ وغُنيـــــانُ
وذو القَنـــاعَةِ راضٍ في مَعيـــشَتِهِ وصاحبُ الحِرْصِ،إنْ أثرى فَغَضْبانُ
حَسْـــبُ الفتى عــقلُهُ خِلاًّ يُعاشِـــرُهُ إذا تحامـــاهُ إخـــــوانٌ وخُـــلاّنُ
هُمـــــا رضيــعا لِبانٍ : حِكمَةٌ وتُقىً، وســـاكِنا وَطَنٍ : مـالٌ وطُغْيـــانُ
إذا نَبـــــا بكريـــمٍ مـــوطِنٌ، فلَهُ، وراءهُ في بَسيطِ الأرضِ أوطـــانُ
يـــا نائِمـــاً فَرِحاً بالـــعِزِّ ســـاعدَهُ إنْ كُنتَ في سَنَةٍ، فالدَّهرُ يَقْظـــانُ
مـــا استَمْـــرأ الظُّلْمَ، لو أنصفْتَ آكِلُهُ وهلْ يلَذُّ مَـذاقٌ، وهْوَ خُطْبـــــانُ
يـــاأيُّها العَـــالِمُ المَرضِيُّ ســـيرَتُهُ، أبشِـــرْ، فأنتَ بغَيرِ الماءِ رَيّـــانُ
ويـــا أخَا الجَهلِ قد أصبَحْتَ في لُجَجٍ، وأنتَ، مابينَها، لا شَكَّ عَطْشـــانُ
لا تحسِـــبَنَّ سُـــروراً دائمـــاً أبَداً، مَـــنْ سَرَّهُ زمَنٌ، ساءتْهُ أزمـــانُ
يـا رافِلاً في الشَّبابِ الوَحْفِ، مُنتشِياً، مِنْ كأسِهِ، هلْ أصابَ الرُّشْدَ نَشْوانُ

لا تَــغتَرِرْ بشَبَــابٍ وارِفٍ خَضِـلٍ، فكَمْ تَقدَّمَ قَبــلَ الشَّيْــبِ، شُبّـــانُ
ويا أخَا الشَّيبِ لو ناصَحْتَ نفسَكَ، لم يكُنْ لمثلِكَ، في الإسرافِ، إمْعـــانُ
هبِ الشَـبيبَةَ تُبْلي عُــذرَصـــاحِبها مـــا عُذْرُ أشيَبَ يَستهويهِ شَيْطــانُ
كُلُّ الذُّنـــوبِ، فإنَّ اللهَ يغفِـــرُها إنْ شَيَّعَ المَــرءَ إخلاصٌ وإيمـــانُ
وكُلُّ كَسْـــرٍ، فإنَّ اللهَ يَــجبُــرُهُ، ومـــا لِكَسرِ قَناةِ الدِّينِ، جُبْــرانُ
إذا جَفاكَ خَليـــلٌ كنـــتَ تألَفُــهُ فاطـلُبْ سِواهُ، فكُلُّ النَّاسِ إخــوانُ
وإن نَبَتْ بِكَ أوطـــانٌ نَشَأْتَ بهـــا فـــارحَلْ فكلُّ بِـــلادِ اللهِ أوطـــانُ
والصّـــادِقُ البـــرُّ في الدُّنيا مُسَيْلَمَةٌ والأحْمَقُ الغُرُّ في النَّعْماءِ لُقمـــانُ
فأكْيَسُ النّاسِ مَـــنْ في كيسِهِ كِسَرٌ لا مَـــنْ يُمَدُّ له في الفَضلِ مَيْـدانُ
النّاسُ هَضْبُ شِـــمامٍ حَيْثُ مَيْسَـــرَةٌ لَكِنَّهُمْ حَيْثُ مـــالَ المالُ أغصـــانُ
كُنّا نرى إنّما الإحســـانُ مَكْرُمَـــةٌ فاليَوْمَ مَـــنْ لا يَضُرُّ النَّاسَ مِحْسانُ
خُذْها سوائِـــرَ أمثـــال مُهَذَّبَـــةٍ فيها لِمَـــنْ يَبْتَغي التِّبيانَ تِبيـــانُ
ما ضَـــرّ حَسّانَها، والطَّبعُ صائِغُها، إنْ لم يقُلْـها قَريـــعُ الشِّعرِ حَسّـــانُ

تحليل القصيدة

فهي أطول قصيدة من بين قصائد البستي وتبلغ خمسة وستّين بيتاً شعريّاً الّتي تفيض بالنّصح والتّبصير والهداية وهي أنطق دليل على رفعة أدبه وبلاغته، وقد ضمنها النّصائح والمواعظ ولكلّ بيت منها حكمة مستقلّة بنفسه

نلاحظ أنّ حكم البُستي كلّها مبنيّة على التّجارب الّتي شملت نواحي الحياة والمجتمع والكون، ومن أهمّها تجاربه وآراؤه الخاصّة في الحياة، واتّصاله بالنّاس، وثقافته الواسعة والّتي تشمل الثّقافة الإسلاميّة وممّا درسه من علوم اليونان، وما استمدّه من معارف الهند، وممّا عرف عن الفرس من كتب الأخلاق والسّياسة والنّجوم .

1 ـ لقد قدّم أبو الفتح البُستي لقصيدته بمقدّمة عامّة في أربعة أبيات، ذكر فيها بعض الحقائق الهامّة في حياة الإنسان والّتي تظهر له بالتأمّل وأن لا ينكبّ الإنسان على الدّنيا وينشغل بها وأن لا تكون الدّنيا مبلغ علمه وغايته، فيقول :

زيادةُ المَرءِ في دُنياهُ نُقصانُ وربْحُهُ غَيرَ محض الخَير خُسرانُ

حيث ينبّه البُستي أن لا تكون الدّنيا أكبر همّ الإنسان ولا مبلغ علمه، وأنّ المرء إذا كانت أرباحه أرباحاً دنيويّة بحتة، ولا اهتمام له بالآخرة ولا عناية بها، فهذه الأرباح الّتي يحصل عليها، هي في حقيقة الأمر نقصان إلّا إذا كانت من أنواع البرّ وصنوف الطّاعات الّتي كلّما ازداد منها زاد علوّاً ورفعة .

وكُل وِجدانِ حَظٍّ لا ثَباتَ لَهُ فإنَّ مَعناهُ في التَّحقيقِ فِقْدانُ

كما أنّه يبيّن بأنّ كلّ نصيب وحظّ يحصل عليه المرء في دار الدّنيا إن لم يكن في الخير يكون خسارة له ونقصاً من حظّه في آخرته ،

يا عامراً،لخرابِ الدَّهرِ مُجتهداً تاللهِ هل لخَرابِ الدَّهرِ عُمرانُ

وذلك في صورة خطاب بحرف النداء (يا) مستعملا أسلوب الاستفهام الّذي يعطي حركة حوارية قائلا: أيّها الإنسان المنشغل بعمارة هذه الدّنيا والمنصرف عن عمارة الآخرة، هذه الدّنيا مآلها إلى الخراب ونهايتها إلى الفناء، أنت في حقيقة الأمر تعمل على فناء عمرك وبناء دنياك .

ويا حَريصاً على الأموالِ يَجمَعُها أنسِيتَ أنَّ سُرورَ المالِ أحْزانُ

زَعِ الفؤادَ عن الدُّنيا وزُخْرُفِها فصَفْوُها كَدَرٌ، والوَصلُ هِجْرانُ

فأنت أيّها الحريص على جمع المال هل نسيت أنّ السّرور الّذي يأتي من وراء ذلك هو في حقيقته أحزان، فمثل هذا عندما يكون قلب الإنسان منصبّاً على تحصيل جمع المال، فهذا يترتب عليه ضياع دينه وفساد إيمانه ؛ لذا كفّ قلبك عن الانصراف إلى الدّنيا وامنعه من ذلك؛ لأنّ كل ما يحصله الإنسان من أمور الدّنيا كدر في تحصيله ـ وأيضاً- كدر من الخوف من فقده، والقرب منهما هو في الحقيقة هجران .

والبُستي في هذه الأبيات السّابقة الّتي تعدّ ديباجة قصيدته يحذّر من الانكباب على الدّنيا والانشغال بها، وألّا تكون الدّنيا مبلغ علم الإنسان وغاية مقصوده، ولا يعني ذلك تعطيل كسب الرّزق والمال الحلال، فربّما اعتمد البُستي على قول الرّسول محمّد (ص): (...وَلاَ تَجْعَلِ الدُّنْيَا أَكْبَرَ هَمِّنَا، وَلاَ مَبْلَغَ عِلْمِنَا، ....)[28].

2 ـ بعد التّحذير من الدّنيا والإفتنان بها، بدأ يصوغ حكمه وينثر وصايا عظيمة في كلّ بيت من أبيات قصيدته يحمل حكمة عظيمة ووصيّة نافعة ، فأوّل ما بدأ يحثّ السّامع ويستنهض الهمم لحسن الإستفادة، ولهذا يقول :

وأَرعِ سَمعَكَ أمثالاً أُفَصِّلُها كما يفصل ياقوت ومرجان

أي اسمع بإنصاف وتأمّل وعناية دقيقة وبفهم ما يقال لك، فإنّ في ذلك نفعاً عظيماً وفائدة كبيرة لك .

وانتقل إلى فكرة أخرى مع ذكر الفضائل التي تسبب السّعادة للإنسان، ثم ينتقل إلى فكرة الإحسان، ويرى في الإحسان العزّ الذي يمتلك القلوب، ثمّ العفو عن المسيء وتقديم يد العون والمساعدة لكلّ شخص يثق بك، فقال :

أحسِنْ إلى النّاسِ تَستَعبِدْ قُلوبَهُمُ فطالَما استعبَدَ الإنسانَ إحسانُ

بالإحسان يتمكّن الإنسان من استعباد القلوب وامتلاكها، وهي الوسيلة المؤكّدة للوصول إلى ذلك،

[28] ـ الترمذي، رقم : 3502 .

ومراد البُستي من هذا البيت أنّ الإحسان إلى الآخر فيه ثمار ومن ثماره أنّ من تحسن إليه لا ينسى معروفك ولا يغيب عنه إحسانك فيذكرك بالجميل ويعاملك بالحسنى، وأنّ البُستي استمدّ فكرته من قوله تعالى :(وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ) [29].

ثمّ ينتقل أبو الفتح البُستي بعد ذلك إلى التّمسّك بحبل الله ـ تعالى- وهو القادر على إجابة طلب وتلبية الإنسان ونصرته، وكلّ مَن عاداه في عجز وخذلان، فيقول :

وإنْ أساءَ مُسيءٌ، فلْيَكنْ لكَ في عُروضِ زَلَّتِهِ صَفْحٌ وغُفرانُ

يبيّن البستي في هذا البيت الطّريقة المثلى في التّعامل مع مَن يخطئ في حقّ غيره ويسيء إليه، وكيف يتعامل معه، ولا سيّما تلك الزّلة العارضة، فيطلب أنْ نقابل تلك الزّلّة بالصّفح والغفران . وربّما استمدّ الفكرة من الآية الكريمة: (وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ) [30] .

وكُنْ على الدَّهرِ مِعواناً لذي أمَلٍ يَرجو نَداكَ فإنَّ الحُرَّ مِعْوانُ

عليك أن تمدّ يد العون والمساعدة لكلّ مَن يطمع في كرمك وإحسانك، وطلب العون والمساعدة هي من شيم الأحرار .

ثمّ ينتقل البُستي إلى تقوى الله والاستمساك بحبله وتوجيه الطلب إليه؛ لأنّه هو الوحيد القادر على إجابة الطّلب والنّصرة، فقال :

واشدُد يَديْكَ بحَبلِ الدِّينِ مُعتَصِماً فإنّــهُ الرُّكنُ،إنْ خانَــتْكَ أركانُ

مَنْ يَتَّقِ اللهِ يُحْمَــدُ في عَواقِبِــه وَيكفِهِ شَرَّ مَنْ عزُّوا،ومَنْ هانُوا

مَنْ استعانَ بغَيــرِ اللهِ في طَلَبٍ فإنَّ نــاصِرهُ عَجــزٌ وخِذْلانُ

ففي هذه الأبيات الثلاثة يوجّه الإنسان إلى التّمسّك بكتاب الله وسنّة نبيّه محمّد ــ صلى الله عليه وسلّم ــ والدّين هو العروة الوثقى، مَن استمسك به نجا ومَن حافظ عليه سَلِم، هو دين الله سبحانه وتعالى والاعتصام بكتاب الله - عزّ وجلّ - وسنّة نبيه محمّد ــ صلى الله عليه وسلّم ــ وأنْ تعمل بطاعة الله وتترك معصيته و تستعين بالله تعالى، وغير ذلك عجز وخذلان .فاستمدّ أبو الفتح فكرته من الآية الكريمة (وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا) [31]، ونراه هنا متأثّرًا بقيم ونصائح القرآن الكريم.

ويعود مرّة أخرى إلى الإحسان، ونراه يحضّ على ذلك مبيّناً شتّى أنواع الخير، وهذه القضيّة كانت تشغله لما يراه من كثرة المحتاجين إليه، فقال :

مَنْ كانَ للخَيرِ مَنّاعاً، فليسَ لَهُ على الحَقيقَةِ إخوانٌ وأخْدانُ

نراه ينبّه الإنسان الّذي يمنع الخير ولا يتقرّب إلى الله ـ سبحانه - بعمله الصالح، قائلاً : فالّذي كان

[29] ــ البقرة ، 2 / 195

[30] ــ آل عمران / 3، 134 .

[31] ــ آل عمران ، 3/ 103 .

مانعاً للخير، مقتراً لا ينفق ما آتاه الله ووسع عليه من المال والرّزق، لا يكون له إخوان ومحبين وأصدقاء وأصحاب أوفياء .

مَنْ جادَ بالمالِ،مالَ النّاسُ قاطِبَةً إليهِ، والمالُ للإنسان فَتّانُ

الّذي يبذل المال ويكون سخيّاً، النّاس يميلون إليه ويحبونه، فهذه إشارة تدلّ على السّخاء والجود والإحسان .

وينتقل أبو الفتح إلى فائدة الحكمة وما يستفيده المرء لو عمل وتمسّك بها، فنراه يتحدّث عن الرّفق والمسالمة والدّفع بالّتي هي أحسن، فقال :

مَنْ سالَمَ النّاسَ، يسلَمْ من غوائِلِهمْ وعاشَ وَهْوَ قَريرُ العَينِ جَذْلانُ

أي من يعامل النّاس بالرّفق والمسالمة فإنّه يسلم من شرّهم وعدوانهم وظلمهم، ويعيش حياة سعيدة .

وينتقل إلى التّعامل مع الأمور بالعقل والفطنة والنّظر في العواقب، بخلاف مَن يتعامل مع الأمور بالطيش والتّهوّر والإندفاع، فقال :

مَنْ كانَ للعَقلِ سُلطانٌ عَلَيهِ غَدا وما على نَفسِهِ للحِرْصِ سُلطانُ

يعني مَن يعمل بالعقل والفطنة ويفكّر في أمور الدّنيا يغدو زاهداً وسيحمد العاقبة، بخلاف مَن يتعامل مع الأمور بالطّيش والتّهوّر، فهذا يجني على نفسه مالا يُحمد عقباه .

ثمّ يذكر ما في طبيعة النّاس عموماً والإخوان خصوصاً مِن بغي وعدوان وخيانة، ثمّ يحذّر من فعل الشّرّ وعاقبته الوخيمة ومصاحبة الأشرار وما في ذلك من خطورة، قال :

مَنْ مَدَّ طَرْفاً بفَرطِ الجَهلِ،نحو هَوىً أغضى على الحَقّ يَوماً وهْوَ خَزْيانُ

مَن أطلق بصره نحو الهوى والشّهوات المحرّمة، تثاقل عن نصر الحقّ، وباء بالذّل والخزي؛ لأنّ طرفه أصبح مهتمّ بالشّهوات والملّذات وتتبعها والبحث عنها وسيكون ذليلاً .

3 ـ ويواصل نثر حكمه واحدة تلو الأخرى ، قائلاً :

مَنْ عاشَرَ النّاسَ لاقى مِنْهُمُ نَصباً لأنَّ سوسَهُمُ بَغْيٌ وعُدْوانُ

في هذا البيت يتحدّث ويبيّن مساوئ وأضرار المعاشرة، أي معاشرة النّاس عموماً دون مراعاة فيمن يصاحب ومَن يخالل.

ومَنْ يُفَتِّشْ عنِ الإخوانِ يقِلِهِمُ فَجُلُّ إخْوانِ العَصرِ خَوّانُ

يعني أنّ مَن يبحث عن الأصحاب ويفتّش عن رفقاء ليصاحبهم يجدهم قلّة؛ لأن معظم رفقاء هذا العصر خونة لا يقيمون للصداقة وزنا، فمَن يبحث عن الإخوان والرّفقاء الأخيار لا يجدهم.

منِ استشارَ صُروفَ الدَّهرِ قامَ لهُ على حقيقةِ طَبعِ الدهرِ بُرهانُ

أي مَن ينظر نظرة عبر التّاريخ ومسار الأمم وأحوالها والتّقلّبات التي تحصل، فمِن خلال هذه النّظرة

سيكتشف وسيقوم له برهان واضح على حقيقة طبع الدّهر ومراده .

مَنْ يَزْرَعِ الشَّرَّ يَحصُدْ في عواقبِهِ ندَامَةً ولِحَصدِ الزَّرْعِ إبّانُ

فكلّ زارع له حصاد، فمَن زرع خيراً حصد ثوابه وأجره إن عاجلا في الدنيا أو آجلا يوم القيامة ، ومَن زرع شرّاً حصد يوم الحصاد عقابه ووزره .فما يقوله الإنسان بلسانه وما يفعله بجوارحه وما يقترفه في هذه الحياة يحصد ثماره وآثاره يوم لقاء الله - سبحانه وتعالى- كأنّه ينبّه إلى يوم القيامة، هو يوم الحصاد، وكلّ إنسان سيلقى في ذلك اليوم ما قدّم في هذه الحياة . وقد استمدّ الفكرة من قوله تعالى :" فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ . وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَهُ"[32].

مَنْ استَنامَ إلى الأشرارنامَ وفي قَميصِهِ مِنهُمُ صِلٌّ وثُعْبانُ

فالّذي يركن إلى الأشرار ويجالسهم ويطمئنّ إلى صحبتهم ويحرص على رفقتهم سيجني من هذه الجالسة حصاداً مرّاً، لأنّهم سيضعون له السّمّ . والمراد بالسّمّ هنا الّذي يناله الإنسان بمصاحبة الأشرار، هو ما يفتحونه عليه من أبواب الشّرّ الّتي فيها هلاكه .

كُنْ رَيِّقَ البِشْرِ إن الحُرَّ هِمَّتُهُ صَحيفَةٌ وعَلَيها البِشْرُ عُنْوانُ

إنّ هَمّ الحرّ أن يكون طلق الوجه، باسم المحيّا، همته في ملاقاة النّاس، ووجهه مثل الصّحيفة البيضاء التي عنوانها البشِر ليحبّه النّاس ويألفوه وينتفعوا به وينتفع بهم .

وبعد هذا التّحذير يعود أبو الفتح البُستي إلى عدد من الفضائل، وعلى الإنسان أن يتعامل مع النّاس برفق فلن يندم يوماً من الأيّام، فقال :

ورافِقِ الرِّفْقَ في كُلِّ الأمورِ فلَمْ يــندَمْ رَفيقٌ، ولم يــذمُمْهُ إنسانُ

ولا يَــغُرَّكَ حَـظٌّ جَـرَّهْ خـرَقٌ فالخَرْقُ هَدمٌ ورِفقُ المَرءِ بُنْيــانُ

يعني مَن يتعامل مع النّاس برفق ولين وسعة الصّدر لم يندم يوماً من الأيّام والذي يتعامل مع النّاس بضدّ الرّفق يندم، ولا تغترّ بطيش الأحمق لأنّ الطيش يهدم وصاحبه لا يحصل من ورائه آثاراً حميدة بل يقع في الهلاك . وجاء في صحيح الجامع على لسان رسول الله (ص) :(مَن يُحْرَمِ الرِّفْقَ يُحْرَمِ الخيرَ كُلَّه) [33]

4 – ثمّ يعود إلى الإحسان مرّة أخرى وهذا الإحسان لا يختص بأمر معيّن وإنّما يتناول كلّ أبواب الإحسان منها العلم والعبادة والبر وغيرها، قائلاً :

أحسِنْ،إذا كانَ إمكانٌ ومَقدِرَةٌ فلن يَدومَ،على الإنسانِ،إمكانُ

إذا تمكّنت من الإحسان فأحسن فربّما هذا الإمكان الّذي حصل لك لن يدوم ولن يستمرّ؛ لأنّ الأمور والأيّام تتغيّر فما كان ممكناً اليوم قد لا يكون ممكناً غداً؛ ولهذا ينبغي على الإنسان إذا انفتح له باب من

[32] – الزلزال، 99 /7 – 8 .
[33] – الترمذي ،رقم: 6606.

أبواب الخير أن يحرص على اغتنامه وتحصيله فوراً . ولقد استمدّ فكرته من قوله تعالى : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ ۖ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ)[34]

والرَّوضُ يَزدانُ بالنُّوارِ فاغِمةً والحُرُّ، بالأَصلِ والإحسانِ، يَزْدانُ

فالرّوض لا يُملّ النّظر منه؛ لأنّه يتزيّن بالأزهار المتفتّحة الجميلة ذوات الرّوائح العطرة، كذلك الإنسان الحرّ يزيّنه ويجمّله عدله وإحسانه .

ثمّ يواصل أبو الفتح البستي بعد هذه النّصائح الّتي تتعلّق بالرّوابط بين الإنسان ومجتمعه، فيذكر بعض النّصائح الخاصة بالإنسان في ذوات نفسه فيتكلّم عن صيانة الوجه وعدم التّكاسل في الخير والتّحلّي بالتّقى والعلم، قال :

صُنْ حُرّ وجهِكَ لا تَهتِكْ غَلائلَهُ فكُل حُرّ لِحُرّ الوَجهِ صَوّانُ

حرّ الوجه : حُسنه وطيبه وجماله وضياؤه .غلالته : قالوا الغلالة : وهو ثوب رقيق يُلبس على الجلد تحت الثّياب . فكأنّ الثّوب عليه غطاء رقيق جميل يزدان به الوجه، فإذا دنّسه صاحبه هتك تلك الغلالة وأزال ذلك السّتر عن وجهه، فذهبت عن وجهه نضارته وحسنه، والمراد هنا : صُن حياءك وماء وجهك ولا تُرقْهُ لأجل أمر دُنيويّ . فالحرُّمن الرّجال، صاحب المآثر والأخلاق يصون وجهه عن كلّ ما يشينه ويقبّحه .

وإنْ لقِيتَ عدُوّاً، فَالْقَهُ أبَداً والوَجهُ بالبِشْرِ والإشراقِ،غَضّانُ

في هذا البيت يبيّن لنا الشّاعر كيف يتعامل الإنسان مع العدو وأهل الشّرّ، فيقول : إذا لقيتَ عدوّك فألقه بالبشْر والإشراق وطلاقة الوجه لتدفع بذلك شرّه وعدوانيته، وحتّى يتأثّر بتعاملك واخلاقك، وربّما يغيّر حاله . واستمدّ الشّاعر فكرته من قول رسول الله ــ صلى الله عليه وسلّم ــ:(إنّ من شرّ النّاس مَن اتقاه النّاس لشرّه [35]).

وفي البيت الآتي يحذّر أبو الفتح البُستي النّاس عن التّكاسل في الخير، قال :

دَعِ التّكاسُلَ في الخَيراتِ تطلُبُها فليسَ يسعَدُ بالخَيراتِ، كَسْلانُ

الكسل : التّثاقل عن الفعل مع القدرة عليه، دع التّكاسل إذا فتحت لك أبواب الخير وأحببت أن تكون من أهل الخير، فالإنسان لا يُسعد إذا كان من أهل الكسل، وقال رسول الله ــ صلى الله عليه وسلّم ــ : اللهم إنّي أعوذ بك من العجز والكسل [36].

لا ظِلَّ للمَرء،يعرى من تُقىً ونُهىً وإن أظَلَّتْهُ أوراقٌ وأغصانُ

الإنسان الّذي لا يتحلّى بالتّقوى وينقصه العقل لا منعة ولا عزّ له وإنْ عاش مرفّهاً وغمرته نِعَم

---

[34] ــ الأنفال ،8/ 24 .

[35] ــ ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمّد بن عبد البر، النمري الأندلسي، *الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار*، اخراج وترقيم : عبد المعطي قلعجي، دار قتيبة، دمشق، بيروت، دار الوعي، حلب، القاهرة، 1993 م، 26 / 121 .

[36] ــ الألباني، *إرواء الغليل*، 3 / 357 .

الحياة .

وينتقل أبو الفتح البُستي إلى ذكر بعض من الحقائق الّتي لاحظها في المجتمع، فالّذي انفتحت عليه الدّنيا وأصبح بيده دنياه ومال، فكُلّ يعرض نفسه لخدمته، وإذا انقضى سلطانه انفضّوا عنه ونبذوه، وكذلك فإنّ المال يجعل العَيِيَّ عند النّاس بليغاً، والفصيح والبليغ من النّاس الّذي لا يملك المال يصبح عَيِيّاً، فقال :

فالنّاس أعوانُ مَـــنْ والَتْهُ دولَتُـــهُ وهُمْ علَيهِ إذا عادَتْـــهُ، أعوانُ

سَحْبانُ من غَيرِ مالٍ،باقِلٌ حَصراً وباقِلٌ، في ثَراءِ المالِ، سَحْبانُ

الّذي انفتحت عليه الدّنيا وأقبلت عليه، كلٌّ يبدي له استعداداً تاماً لخدمته ومعاونته، وإذا تغيّر الأمر وأدبرت عنه الدّنيا يتحوّل عدد منهم إلى أعداء له .وفي البيت الثاني اقتبس فكرته من مَثلٍ كما أورده لنا الميداني في كتابه مجمع الأمثال : سَحْبان : رجل من بني وائل، كان من أفصح فصحاء العرب وبلغائها، وبه يُضرَب المثل في الفصاحة والبيان، فيقال : أفصَحُ مِن سَحْبَان . و حَصِرٌ : عَيِيٌّ .و باقل : رجل من بني إياد، كان مشهوراً بالعِيّ والبلاهة، كان يُضرب به المثل في العجز عن الإبانة عمّا في النّفس، فيقال : أعيَى مِن باقِل، ومن عِيّه أنّه اشترى ظبياً بأحدَ عشر درهماً، وأمسَك به، فمرّ بقومٍ فقالوا له : بكم اشتريت الظبيَ ؟ فمدّ كفّيه وأخرج لسانه، مُشيراً إلى أنّه اشتراه بأحد عشر درهماً، فَشَرد الظبيُ منه وهَرَب . فضُرِب به المثلُ لعَيّه وغباوته [37]. و سَحبان البليغُ إذا عَري مِن المال صار في نظر كثير من النّاس عَيِيّاً، عِيّ باقل، وباقلٌ العَيِيُّ إذا كان ثريّاً غَنيّاً صار في نظرهم فصيحاً بليغاً بلاغةَ سَحْبان، فالمال عند النّاس يَقلب الحقائق والموازين، ويؤثّر في اعتبار الرّجال وإهمالهم .

ثمّ ينتقل أبو الفتح البُستي إلى التّحذير من بعض الأمور، وهذا تحذير من ائتمان مَن لا يؤتمن:

لا تُودِعِ السِّرَّ وشّاءً يَبُوحُ بهِ فما رَعَى غَنَماً في الدَّوِّ سِرْحانُ

الدّوُّ : المفازة والصّحراء . السّرحان : الذئب . يحذّر أبو الفتح من إفشاء السّرّ لمن يبوح به، وينبغي على الإنسان أن يحفظ سرّه ولا يبوح به لأحدٍ، وشبّه الذي يفشي سرّه مثل مَنْ يُسْلِم الغنم للذئب لا يحفظها بل يبطش بها ويجعلها ما بين قتيل وجريح .

لا تحسَبِ النّاسَ طبْعاً واحِداً فلَهُمْ غرَائزٌلستَ تُحْصِيهِنَّ ألوانُ

لاتظنّ أنّ النّاس على مستوى واحد في الأخلاق، فطبائعهم تختلف، فعليك أن تراعي كلّ إنسان على طبعه من خلال معاشرته ومعاملته .

ما كلُّ ماءٍ كصَدَّاءٍ لِوارِدِهِ نَعَمْ،ولا كلُّ نَبْتٍ فهْوَ سَعْدانُ

صدّاء: اسم عين ماء مشهورة بعذوبتها وحُسن مائها . ومن أمثالهم : ماءٌ ولا كصَدّاء . يعني ما كلّ عين تكون في العذوبة كصدّاء، ويُضرَب مثلاً لرجُلين لهما فضلٌ إلّا أنّ أحدهما أفضل . وهذا جاء به شاهداً

[37] ـ عبد الفتاح أبوغدّة، *قصيدة عنوان الحكم*، شركة دار البشائرالإسلاميّة، بيروت، 1427 هـ، 37 .

لتفاوت النّاس في طباعهم . السَّعدان : اسم عُشب برّيّ، يُعدّ من أفضل مراعي الإبل ويدرّ اللبن . ومن أمثالهم : مرعىً ولا كالسّعدان، أي هذا مرعىً جيّدٌ ولكن ليس في الجَودَة مثل السّعدان . والمعنى : النّاس متفاوتون في طباعهم وأخلاقهم وعاداتهم، ففيهم الجيد والأجود والدّون، فعامل كلّ شخص حسب صنفه وحاله .

لا تَخْدِشَنَّ بمَطْلٍ وَجْهَ عارِفةٍ فالبِرُّ يَخْدِشُه مَطْلٌ ولَيَّانُ

عندما تقدّم معروفاً لإنسان فإيّاك أنْ تجرح معروفك وإحسانك له بالتّسويف والتّأخير، كما يقال : خيرُ البِرّ عاجله .

في المأثور عن أهل العلم (ما خاب مَنْ استشار) فالاستشارة هي زيادة في العقل؛ لأنّك ضممت إلى عقلك عقلَ غيرك، مَن عنده بصيرة ورأي . فأبو الفتح البُستيّ يبيّن لنا الرّجل الذي نستشيره أن يتّصف بصفات، مبيّناً ذلك في قوله، قائلاً :

لا تَستَشِرْ غيرَ نَدْبٍ حازِمٍ يَقِظٍ قدِ اسْتَوى مِنهُ إسْرارٌ وإعْلانُ

يعني : عليك أن تعتمد في استشارتك على الرّجل الشّهم المُنجد المسارع للخيرات والضّابط للأمور، النّبيه الّذي يعرف كيف يبدي الرّأي المناسب في الوقت المناسب، الّذي عُرفتْ سَريرَتُه كعَلانيتَه.

فلِلتدابيرِ فُرسانٌ إذا ركَضُوا فيها،أبَرُّوا كما لِلحربِ فُرْسانُ

إنّ للحرب فرساناً، كذلك لتدابير الأمور أصحاب رأي، إذا كانت بأيديهم حصّلوا وحصل معهم النّاس ـ أيضاً ـ على النّتائج الحميدة الطّيّبة بفوزهم على غيرهم بحُسن الرأي وجَودته.

5 ــ أبو الفتح ينبّه النّاس إلى مراعاة مواقيت الأشياء وحدودها وموازينها، قائلاً :

وللأمُورِ مَواقيتٌ مُقَدَّرَةٌ، وكُلُّ أمرٍ، لهُ حَدٌّ ومِيزانُ

فعلى المرء أن يزن كلّ أمرٍ بميزانه المناسب من حيث الوقت والحدود والمكان، سواء أكان المرء يريد الإقدامَ على أمر أو الإحجامَ، فلا بدّ مِن مراعاة ما أشار إليه الشّاعر ألا وهو وزن الأمور بموازينها وحدودها وأوقاتها .

ويحذر من استعجال الأمور قبل أوانه، قائلاً :

فلا تكُنْ عَجِلاً في الأمرِ تطلُبُهُ، فليسَ يُحمَدُ،قبلَ النُّضْجِ، بُحْرانُ

بُحْرَانُ: لفظ مولّد، يوناني الأصل، وهو عند الأطبّاء : التّغيُّر الذي يحدُث للعليل دفعة واحدة في الأمراض الحادّة، ويصحبه عرق شديد، وانخفاض سريع في الحرارة.[38] فإن وقع بعد نُضج مادة المرض فهو علامة الصّحة والشّفاء، وإن وقع قبل نُضجها فهو علامة الموت والهلاك . فالشّاعر يبيّن لنا أن لا نتعجّل في الأمور، فالأمور لا بدّ أن تؤخذ بالأناة والرّفق وعدم التّسرّع، وخاصّة في الأمور التي لا تتضح للإنسان ولا تستبين له حدودها وموازينها .

[38] ــ مجمع اللغة العربية، *المعجم الوسيط*، الشّروق الدولية، مصر، ط 4، 2004 م , ص 40.

وينتقل إلى فكرة التّأمّل وما يحتاج إليه الإنسان في الحياة، فيقول :

كفى مِنَ العيشِ ما قدْ سَدَّ من عَوَزٍ، وفيهِ للحُرِّ قُنْيانٌ وغُنيانُ

إن حققت في الأمر وتبصّرت فيه وجدت أنّ أهل الفضل والخير من النّاس يعتبرون وجود قوت ورزق الإنسان الّذي يسدّ حاجته كافياً له، وما زاد على ذلك فضلة وزيادة .

ونراه ينبّه إلى مكانة الفتى العاقل الرّاشد، فيقول :

حَسْبُ الفتى عقلُهُ خِلاًّ يُعاشِرُهُ إذا تحاماهُ إخوانٌ وخُلاّنُ

الفتى الرّاشد يكفيه عقله إذا ابتعد عنه وتجنّبه الأصدقاء والإخوان؛ وذلك لأنّ صاحب العقل الرّجيح يحسن التّدابير للأمور ومعالجتها وإتيانها مِن أبوابها .

وينبّه إلى أنّ الحكمة والتّقى بأنّهما متلازمان، فيقول :

هُما رضيعا لِبانٍ:حِكمَةٌ وتُقىً، وساكِنا وَطَنٍ: مالٌ وطُغْيانُ

فنراه يبيّن لنا بأنّ الحكمة والتّقى متلازمان، أي تلازم مَن رضع مِن ثدي واحدٍ تجمعهم الأخوّة وتربطهم الرّابطة الوثيقة، وهذا يُضرب به المثل في الأمرين المتلازمين، يقال عنهما : رضيعا لبانٍ . فيعني أنّ الحكمة والتّقى رضيعا لبان وساكنا وطن، وأيضاً المال والطّغيان رضيعا لبان وساكنا وطنٍ، وأنّ كلاً منهما ملازم للآخر ولا يفترقان .

ويواصل الحديث بأنّ أرض الله واسعة تأوي كل إنسان ضاق عليه وطنه، فيقول :

إذا نَبا بكريمٍ موطِنٌ، فلَهُ، وراءهُ في بَسيطِ الأرضِ أوطانُ

إذا كان الفتى في وطنه فقلاه أهله وعادوه وأبغضوه أوربّما طردوه، فأرض الله واسعةٌ له تأويه .

6 ـ ونرى البستي ينتقل من فكرة التأمّل إلى التّوجيه والتّحذير، فنراه يخاطب الظّالم ويحذّره مِن عاقبة ظلمه وبيان خطورته، وإنّ الخطورة تحلّ به وإن طال به الأمد، فيقول :

يا نــائِماً فَرِحــاً بالـعِزّ ســاعدَهُ إنْ كُنتَ في سَنَةٍ، فالدَّهرُ يَقْظانُ

ما استَمْرأ الظُّلْمَ، لو أنصفْتَ آكِلُهُ وهلْ يــلَذُّ مَذاقٌ، وهْوَ خُطْبــانُ

في البيت الأوّل يحذّر الظالم بقوله : يا أيّها الظّالم لا تغتر بنفسك وأنت صاحب عزّ وسلطان وسطوة وحاشية وأعوان، وإن كنت في غفلة من ذلك فعين الله لا تنام والظّلم لا يدوم، وصاحب الحقّ ينتقم منك، فالّذي ينظر إلى تاريخ الأمم يدرك ذلك، وفي البيت الثّاني يشبّه أبو الفتح البُستي الظّلم بالحنظل، ويقال في المثل : أمرٌّ من الخُطبان، أي أمرٌّ من الحنظل . ينبّه ويخاطب الظّالم : يا أيّها الظّالم لا تستمر في ظلمك، فهل تستطيع أن تتذوّق طعم الحنظل، فالظّلم مذاقه مرّ كطعم الحنظل لايتحمّله أيّ إنسان، فمَن الّذي يطيق ويستطيب طعم الحنظل ؟.

ويبشّر الإنسان العالم الّذي أكرمه الله سبحانه وتعالى بالجمع بين العلم والعمل، مهنّئاً ومبشّراً، فيقول :

يأيُّـــها العَالِـمُ المَرضِيُّ سيرَتُـــهُ، أبشِرْ، فأنتَ بغَيرِ الماءِ رَيّـــانُ
ويا أخَا الجَهلِ قد أصبَحْتَ في لُجَجٍ، وأنتَ، مابينَها، لا شَكَّ عَطْشانُ

جاء أبو الفتح البُستي بصورتين متضادتين في هذين البيتين، ففي البيت الأول يخاطب الإنسان العالم : أيّها الإنسان لك البشرى بكلّ خير في الدّنيا والآخرة ما دمت تجمع بين العلم والسّيرة الطّيبة من حكم وأخلاق وآداب وفضائل الّتي وهبك الله إيّاها، وأنت مطمئن النّفس والفؤاد . وفي البيت الثاني يخاطب الجاهل فيقول له : يا أيّها الجاهل الرّاضي بجهلك، لو غمرتك الدّنيا بخيراتها لبقيت جاهلاً وظمآناً؛ لأنّك فقدت نعمت العلم ولا يروي هذا الظمأ إلّا العلم النّافع والعمل الصّالح، بالعلم تُسقى العقول والقلوب .

وينتقل بنا ويحذّرنا إلى أنّ الدّنيا دار امتحان وبلاء، قائلاً :

لا تحسبَنَّ سُروراً دائماً أبَـــداً، مَنْ سَرَّهُ زمَنٌ، ساءتْهُ أزمـانُ
إذا جَفَاك خليـــلٌ كنـــتَ تألَفُه فاطلُب سِواهُ فكلُّ الناسِ إخوانُ
وإنْ نَبَتْ بك أوطانٌ نَشأتَ بها فـــارْحَلْ فكلُّ بلادِ اللهِ أوطـــانُ

المعنى : البيت الأول : أنّ السّرور لا يدوم والدنيا دار امتحان فهو ما بين سرّاء وضرّاء وشدّة ورخاء فينبغي التّنبيه؛ لذلك وفي البيت الثّاني : إذا جفاك صديقك وكانت بينك وبينه مودّة وصحبة، فأطلب رفيقاً سواه؛ لأنّ كل النّاس إخوان وأصدقاء . والبيت الثّالث : إذا ضاقت الأرض على إنسان في مكان، عليه أن ينتقل إلى مكان آخر لعلّه يجد فيه رفقة أخياراً ومجالات أنفع .

وينتقل إلى فكرة أخرى، ينصح الشّباب أن لا يغترّوا بنفسهم، فالنّشوة تحجب عنهم إدراك الحقيقة والمعرفة، وهذه المرحلة زائلة لاتدوم لأحدٍ، والكثير مِن الشّباب ماتوا في ريعان شبابهم قبل أنْ يهرموا ويصبحوا شيوخاً ومسنّين، فقال :

يا رافِلاً في الشَّبابِ الوَحْفِ، مُنتشِياً، مِنْ كأسِهِ، هلْ أصابَ الرُّشْدَ نَشْوانُ

رافل : مختال مُتبختر. مُنتشِياً مِنْ كأسِهِ : مُعجبٌ مُدلّ بحيويّته وفُتوّته . يحذّر الشّاب المختال المغترّ بشبابه، مخاطباً : أيّها الشّاب المعجب بشبابه وقوّته، ما هي هذه النّشوة الّتي تجدها غروراً وزهوّاً وإعجاباً في نفسك وعدم الإنتفاع بهذه المرحلة من عمرك، فهذا لايدوم لك ويزول، وهل أدرك الرّشدَ سكرانٌ ؟.

لا تَغتَرِرْ بشَبابٍ وارِفٍ خَضِلٍ، فكَمْ تَقدَّمَ قَبلَ الشَّيْبِ، شُبّانُ

ويخاطب الشّباب مرّة أخرى، فعليك أيّها الشّاب أن لاتغترّ بنفسك كثيراً وأنت صاحب همّة ونشاطٍ، أتحسب أنّك تعيش طويل الأمد، فالكثير من الشّباب ماتوا وهم في ريعان شبابهم قبل الشّيخوخة والكبر .

و ينصح البستي هنا مَن كان في مرحلة الشّيب وهو ممعن في اللّذات والزّلات، ليس مقبلاً على الطّاعات، أن يتنبّهوا ويكونوا نصحاء لأنفسهم حتّى لايقعوا في اللّذات والزّلاّت وهذا لايليق بهم،و لو وجدنا عذراً للشباب في ارتكابها، لما وجدنا للشيوخ عذراً، قائلاً :

ويا أخَا الشَّيبِ لو ناصَحْتَ نفسَكَ،لم يكُنْ لمثلِكَ،في الإسرافِ،إمْعانُ

هبِ الشَـبيبَـــةَ تُبْلي عُذرَصاحِبــها ما عُذْرُ أشيَبَ يَستهويهِ شَيْطانُ

المعنى: أيّها الشّيخ الممعن في اللّذات وأنت في هذا العمر لو نصحت نفسك لما وقعت في الملذات والزّلات . وهؤلاء الشّباب يملكون القوّة والحيويّة والنّشاط، وهم في ريعان شبابهم إذا وقعوا في الزّلات يحتمل أن يكون لهم العذر في ارتكابها لأن الشباب قد يكون مطيّة للجهل، أمّا أنت أيّها الشيخ لاعذر لك .

وينتقل إلى فكرة أخرى وهي التّحدّث عن الله ـ تعالى-، أنّه كريم وواسع الرّحمة ويغفر الذّنوب جميعاً إذا كان المرء التائب من أهل الإخلاص والإيمان، قائلاً :

كُلُّ الذُّنوبِ،فإنَّ اللهَ يغفِرُها إنْ شَيَّعَ المَرءَ إخلاصٌ وإيمانُ

وكُلُّ كَسْرٍ،فإنَّ اللهَ يَجبُرُهُ، وما لِكَسرِ قَنــاةِ الدِّينِ،جُبْــرانُ

مَن كان مِن أهل الإخلاص والإيمان فإنّ الله يغفر ذنوبَه. وأي كسر يصاب به الإنسان في ماله أو صحّته أو في أيّ مجال فالدّين يجبره بالأجر والثّواب، أمّا إذا كان الكسر في الدّين فليس هناك أيّ شيء يجبره، وهذه هي المصيبة العظمى.

وأخيراً يحثّ النّاس على حفظ قصيدته والحرص عليها، فهي حِكَم عظيمةٌ كأمثال ثائرة مجتمعة بالتّجربة وصيغت بكلمات جميلة، فيها فائدة وتبيان لكثير من وجوه الخير في الدّين والدّنيا، وتنساب معانيها معنىً بعد معنى، فيقول :

خُذْهـــا ســوائِرَ أمثال مُهَذَّبَـــةٍ فيها لِمَنْ يَبْتَغي التِّبيانَ تِبيــانُ

ما ضَرّ حَسّانَها،والطَّبعُ صائِغُها، إنْ لم يقُلْها قَريعُ الشِّعرِ حَسّانُ

خذها أمثالاً عظيمة مجتمعة في مكان واحد، وصيغت بصياغة عذبة وكلمات جميلة يجد فيها بغيته مَن أراد التّبيان والمعرفة بالحكم العظيمة النّافعة، فهذا لا يقلّ مِن روعها وجمالها رغم أنّ قائلها شاعر محدث وهو ليس مثل الصّحابي، شاعر الرّسول ـ صلى الله عليه وسلّم ـ حسّان بن ثابت وأبو الفتح البُستي ليس مراده وقصده الثّناء على نفسه ولا مدح شعره، ولكنّ مراده أن ينبّه قاريء هذه الأبيات إلى المعاني الجميلة والحكم العظيمة الّتي تضمّنتها هذه الأبيات .

بعض المميّزات الفنّيّة للقصيدة

ومن خلال دراسة هذه القصيدة نرى أنّ أبا الفتح البُستي قد أطال في هذه القصيدة بخلاف القصائد الأخرى، وهي أنطق دليل على رفعة أدبه وبلاغة بيانه وكياسة فكره وصلاح نفسه وقد ضمّنها النّصائح والمواعظ البليغة الواعية، فهي لآلي منثورة وجواهر منظومة، وكلّ بيت منها حكمة مستقلّة بنفسه، وهي أطول قصيدة من بين قصائده، وقد صاغها بكلمات سهلة بعيدة عن التّعقيد، وقد فرغ كلّ جهده وبلاغته فيها، وكأنّه واعظ يعظ النّاس يوجّههم ويثقّفهم محمّلاً بالكثير من التّجارب الّتي اكتسبها في حياته الإجتماعيّة والسّياسيّة، واحتكاكه بالنّاس والمجتمعات الّتي عاشها، مما أكسبه الخبرة في مختلف شؤون الحياة، ورسم

للقاريء والسّامع مجموعة من الفضائل والصّفات ليتحلّى بها، وليبلغ هدفه وغايته . فجاءت الحكمة في شعره واضحة الأفكار، سهلة الألفاظ، عذبة الكلمات، وتنوّعت الحكمة مابين النّصح والإرشاد، والتّحذير من الدّنيا ، والدّعوة إلى التأمّل ، ودلّ شعر الحكمة عنده على تنوّع ثقافته ، وغزارة علمه، وشدّة ذكائه، وثبات دينه وإيمانه، وتكثر في شعره الصّور البيانيّة من تشبية واستعارة وكناية فضلاً عن الألوان البديعيّة الّتي زادت من جمالها، ويتّسم شعره بعذوبة الألفاظ ، ونرى من خلال شعره أنّ الأفكار مستوحاة من بيئته، فيبدو أثر البيئة من شعره ومن تنوّع ثقافته.

وقد تكلّم - أيضاً - عن مجموعة مِن الصّفات الخُلقيّة، ومنها : العفو والإحسان والرّفق والتودُّد واللُّطف وغيرها . والخصال الدّينيّة، ومنها : التّمسّك بحبل الله والابتعاد عن الظّلم والقناعة والزّهد. والعلميّة، منها: الحرص على التّعليم وفصاحة اللّسان ومشاورة العقلاء وأصحاب الخبرة، وصاغها بإسلوب سهل فصيح بعيد عن التّعقيد، ونسج قصيدته بصور من البيان والبديع الّتي لا يكاد يخلو منها بيت، واختار لقصيدته بحر البسيط وهو بحر جيّاش يتّسع للفكرة وينهض بما يحمله الشّاعر من عناصر القوّة والتأثير، ومن أمثلة تشبيهاته واستعاراته وصوره البديعيّة قوله :

مَـنْ يَزْرَعِ الشَّرَّ يَحصُدْ في عواقِبِـهِ نَـدامَةً، ولِحَصـــدِ الـزَّرْعِ إبّـــانُ

مَــنِ استَنامَ إلى الأشــرارِ، نامَ وفي قَميــصِهِ، مِنهُمُ، صِــلٌّ وثُعْبــانُ

كأنه شبّه الشّر بنبات يزرع، وحذف المشبّه به ورمز إليه بشيء من لوازمه وهو "يحصد" على سبيل الاستعارة المكنيّة، والغرض هو توضيح المعنى وإبرازه في صورة محسوسة ماثلة للثعبان.

وأمّا استعماله للبديع فقد كثر حتّى لا يكاد يخلو بيت من بعض أنواعه، ومن أمثلته :

زيــادةُ المَــرءِ في دُنيــاهُ نُقصـــانُ وربْحُهُ غَيــرَ محض الخَير خُسرانُ

نجد الطباق بين : زيادة ونقصان، ربح وخسران .ومن خلال الطباق الوارد بين زيادة ونقصان، ربح وخسران، اتّضحت الصّورة وثبتت الفكرة .

يــا عامراً لخرابِ الدَّهــرِ مُجتــهداً تــاللهِ هــل لخَرابِ العمرِ عُمــرانُ

نجد الجناس التّام بين : العمر وعمران ، والطباق بين : العمارة والخراب. وهكذا جميع الأبيات لا تخلو من الصّور البديعيّة والصّور البيانيّة .

وقد استعمل الاستفهام والفعل المضارع كثيراً في أبياته وهذا يدلّ على التّجدد والاستمراريّة وتفيد فكرة النّصح والإرشاد ولتوضيح المعنى ،وقد استخدم أسلوب الشّرط في الكثير من أبيات قصيدته وبه يكمل المعنى، كما قال في بعض منها :

مَـنْ يَتَّقِ اللهَ،يُحْمَــدُ في عَــواقِبِــه وَيكفِهِ شَرَّ مَـــنْ عزُّوا ومَـــنْ هانوا

مَــنِ اســتعانَ بغَيــرِ اللهِ في طَلَبٍ فإنَّ نــاصِــرَهُ عَجـــزٌ وخِـــذْلانُ

مَنْ مَدَّ طَرْفاً بفَرطِ الجَهلِ،نحو هَوىً أغضى على الحَقّ يَوماً وهْوَ خَزْيانُ

مَـنْ عاشَرَ النّاسَ لاقى مِنهُمُ نَصبَـاً لأنَّ ســـوسَـــهُمُ بَـــغْيّ وعُـــدْوانُ

وقد استعمل أيضاً أسلوب الأمر، ومن قوله :

أحسِـــنْ إلى النّاسِ تَسَـــتِعبدْ قُلوبَـــهُمُ فطالَمـــا اســـتعبَدَ الإنســـانَ إحســـانُ

إلّا أنّ قصيدته تفتقر إلى التّلاحم بين أفكارها، يذكر فكرة مثلاً، الإحسان ثمّ يتركها قبل أن يعالجها ويستكمل القول فيها، وينتقل إلى فكرة أخرى كالعفو مثلاً، ثمّ يعود إلى فكرة الإحسان مرّة أخرى، وهكذا دواليك، دون أن تتأثّر المعاني بشيء. وكان يعالج الفكرة في بيت أو بيتين، فقصيدته ليست وحدة مستقلّة بمعناها وفكرتها، وامتلأت بالنّظرات الفلسفيّة والتّأمل العميق لمختلف نواحي الكون والحياة، وامتاز أسلوبه بالسّهولة والرّقة والصّفاء بحيث لا تكاد تعثر له على لفظ من الألفاظ الغريبة ، وعلى ما يبدو كان أبو الفتح يبذل جهداً في اختيار الألفاظ الموحية ومضمون قصيدته تدعو إلى الفضائل الحميدة .

ولقد تأثّر بعض الشّعراء بقصائده ومنهم الشاعر أبو البقاء الرّندي الّذي تأثّر بالقصيدة النّونيّة ونسج على منوالها قصيدة بنفس الوزن والقافية ورثى بها دول الأندلس عندما احتلّها المسيحيّون وبيّن لنا أنّ كلّ شيء ينقُص بعد أن يبلغَ الكمالَ في هذه الحياة الدّنيا، فينبغي على الإنسان ألّا يفرحَ وُيسرَّ ويغترَّ بنعيمها وطيّباتها لأنّ مصيرها الفناء والزّوال، ومصائبُ الزّمان أنواع كثيرة، والحياة فيها المسرّاتُ وفيها الأحزان، ومطلعها :

لكلّ شيءٍ إذا مـــا تم نقصانُ فلا يغرّ بطيب العيش إنسانُ

هي الأمورُ كما شاهدتها دُولٌ مَـن سَرَّهُ زَمنٌ ساءَتهُ أزمانُ

وهذه الدار لا تُبقي على أحـد ولا يدوم على حالٍ لها شـان[39]

[39] ـ أحمد بن محمّد بن مقري التلمساني، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ت: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1968 م،4 / 487.

خاتمة البحث

لقد جهد البُستي في انتقاء ألفاظه وتحليتها بمختلف أنواع الصّنعة البديعيّة، واتّخذ من الجناس طبيعة ومذهباً، واستمدّ الكثير من أفكار حكمه من الآيات القرآنيّة والأحاديث النّبويّة وبعضها من الأمثال الّتي سبقته من الكتب الّتي درسها وثقافات الشّعوب المجاورة، ومن تجاربه وآراؤه الخاصّة في الحياة واتّصاله بالنّاس، وقصيدته النّونيّة الّتي بين أيدينا خير دليل على رفعة أدبه وبلاغة بيانه، ومواعظه ونصائحه السّامية الّتي تتعلّق بالرّوابط بين الإنسان ومجتمعه، وبيّن فيها مجموعة من الفضائل الّتي يجب أن يتحلّى بها الإنسان، وأكثر شعره خواطر تصاغ في أبيات قليلة، قريبة الشّبه بشعر الرّباعيّات الفارسيّة من حيث الرّوح والهدف، وقلّما تطول قصائده ويكثر في نظمه الجّناس.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم .

ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمّد، *وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان* ت : احسان عباس، دار صادر، بيروت ، 1972 م.

ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكريا، *معجم مقاييس اللغة*، ت : عبد السلام محمّد هارون، دار الفكر، 1399 هـ، 1979 م .

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمّد بن مكرم الافريقي المصري ،*لسان العرب*، دار صادر، بيروت ، بدون تاريخ.

أبو غدّة، عبد الفتاح ،*قصيدة عنوان الحكم*، شركة دار البشائر الإسلاميّة، بيروت، لبنان ، ط 1427،1 هـ .

آلتونجي، محمّد، *المعجم المفصّل في الأدب*، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993 م .

الأندلسي، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمّد بن عبد البر النمري ، *الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار*، اخراج وترقيم : عبد المعطي قلعجي، دار قتيبة، دمشق، بيروت، دار الوعي، حلب، القاهرة، 1993 م.

البُستي، أبو الفتح علي بن الحسين بن يوسف بن محمّد بن عبد العزيز ، *ديوان أبي الفتح البستي*، تحقيق : درية الخطيب ولطفي الصقّال، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، 1989 .

البُستي، أبو الفتح علي بن الحسين بن يوسف بن محمّد بن عبد العزيز، *ديوان أبي الفتح البستي*، تحقيق : شاكر العاشور، رند للطباعة، دمشق، ط 3، 2011م .

البغدادي، إسماعيل باشا، *هدية العارفين، أسماء المؤلفين والمصنفين*، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان ، بدون تاريخ.

الثعالبي، أبو منصورعبد الملك بن محمّد بن اسماعيل، *يتيمة الدهر*، شرح وتحقيق : مفيد محمّد قميحة، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط 1، 1983م .

الجاحظ ، أبو عثمان عمر بن بحر ، *البيان والتبيين*، تحقيق وشرح : عبد السلام محمّد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 7، 1988 م .

الجبوري، يحيى، *الشعر الجاهلي خصائصه وفنونه*، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 5، 1986م.

الحسيني، السيد جعفر ، *تاريخ الأدب العربي*، دار الاعتصام، قم، 1414 هـ .

الذهبي، شمس الدين محمّد بن أحمد بن عثمان، *تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام*، ت : عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، لبنان، بيروت، ط 1987،1م.

رضا، أحمد، معجم *متن اللغة*، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1958 .

الزركلي، خير الدين ، *الأعلام*، دار العلم للملايين، بيروت، ط 15، 2002م.

زهير بن أبي سلمى، *ديوان زهير بن أبي سلمى*، شرحه وقدم له : علي حسن فاعور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1988م،

السبكي، تاج الدين أبي نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، طبقات الشافعية الكبرى، ت : محمود محمّد الطناحي و عبد الفتاح محمّد الحلو، دار إحياء الكتب العلميّة،ط 1، 1964 م .

السطوحي، عبد الستار علي، *الحكمة في الشعر العربي*، دار الاعتصام، القاهرة، 1994 م.

الشعار، فواز ، *الأدب العربي*، دار الجيل، بيروت، 1999 م.

العتبي، أبو نصر محمّد بن عبد الجبار ، *التاريخ اليميني*، دار الطليعة، بيروت،بدون تاريخ .

عكاوي، رحاب ، *لآلئ الحكم*، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 2003 م .

فروخ، عمر، *تاريخ الأدب العربي*، دار العلم للملايين، بيروت، ط 4، 1984م.

القضاعي، القاضي أبي عبد الله محمّد بن سلامة ، *مسند الشهاب* ، ت : حمدي عبد المجيد السلفي ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط 1 ، 1985 م.

لسترنج، كي ، بلدان *الخلافة الشرقية*، ترجمة : بشير فرنسيس و كوركيس عوّاد، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1985 م .

مجمع اللغة العربية بالقاهرة، *المعجم الوسيط*، مكتبة الشروق الدولية، مصر، ط 4، 2004م .

محمّد، يوسف فران ، *زهير بن أبي سلمى حياته وشعره*، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1411 هـ .

المنيني، أحمد ، *شرح تاريخ العتبي المسمّى بالفتح الوهبي على تاريخ أبي نصر العتبي* ، ت : محمّد

باشا توفيق ، تصحيح : مصطفى وهبي ، المطبهة الوهبية ، مصر ، 1386 هـ .

النورستاني، محمّد محمّدي ، "معاقل العلم والعلماء (بست) مدينة العظماء" ، *مجلة الوعي الإسلامي الكويتيّة*، العدد 565، لعام 2012م.

النيسابوري، الإمام أبي سعد عبد الكريم بن محمّد بن منصور التميمي، *الأنساب*، ت : عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، مكتبة ابن تيميّة، القاهرة، ط 1، 1980 م .

محمّد بن أحمد بن سالم السفاريني، *غذاء الألباب في شرح منظومة الآداب*، مؤسسة قرطبة، ط 2 ، 1993م

اليوسي، الحسن ، *زهر الآداب في الحكم والأمثال*، ت : محمّد حجي و محمّد الأخضر، دار الثقافة، المغرب، ط1، 1981 م .

أبو العتاهية، *ديوان أبي العتاهية*، دار بيروت للطباعة ، بيروت، 1986 م.

التلمساني ، أحمد بن محمّد بن مقري ، *نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب*، ت: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1968 م.

KUR'ÂN HARFLERİNİN SIFATLARI

(Sıfat-ı Hurûf)

Cemil KÜÇÜK*

Özet

Mahreç, harfler için terazi gibidir. Mahreç ile harflerin telaffuz olunurken doğru yerden çıkarılıp çıkarılmadığı bilindiği gibi, harflerin sıfatları da mihenk gibidir. Sıfatla harfin keyfiyeti; kuvveti ve zayıfı, kalın ve inceliği bilinir. Bu iki şey, yani mahreç ile sıfat; harfi ziyade ve noksanlıktan, kusur ve bozukluktan uzak tutar ve koruyarak sağlıklı bir şekilde düzelterek tezyin eder. Kur'ân bize tertîl üzere okumayı emretmektedir. Kur'ân'ın tertîl üzere yani, indiği gibi hiçbir şekilde tilavetinde bozulma olmadan doğru bir şekilde okunmasının esası harfleri tanıma, mahreç ve sıfatlarını kıraât âlimlerinin okudukları şekilde doğru uygulayabilmektir. Kur'ân-ı Kerîm'in yirmi sekiz harfinin her birinin mahreci olduğu gibi bu harflerin kendine has sıfatları da vardır. Bu sıfatların sayıları hususunda farklı görüşler olmakla beraber biz burada Tecvîd âlimlerinin üzerinde ittifak ettikleri sıfatlar hakkında bilgi vermeye çalışacağız. Daha önce bir yazımızda harflerin mahreçleri hakkında bilgi verdiğimiz için bu makalemizde yalnızca harflerin sıfatlarını ele almayı düşündük.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, harf, mahreç, sıfat

ADJECTIVES OF THE QURANIC LETTER

(Sıfat-ı Hurûf)

Abstract

The origin is like a scales for the letters. A sit's known if the letters are sounded of the right way by the origin while they are being pronounced, the letters' character is tics are like touch stone. The state, strength and weakness, thicness and slightness of the letter are known by the characteristics. These two things, the origin and the characteristics adorne the letter by keeping out of the surplus and shortage, fault and defect and protecting and correcting whole somely. The Qur'an orders us to read by slow, measure drhytmict ones. The basic of reading the Qur'an by slow, measure drhytmict ones, ie, asit's revealed, rightly and without any defect of reciting is to know the letters, to reciteit's origin and characteristics rightly as the bookmen recite. As every twenty letters of the Qur'an has an origin, the seletters have also their own characteristics. Althought here are different views on the numbers of these letters, we are going to try to give informations here for the caracteristics agreed by the tajweed bookmen. As we gave informations on the origin of the letters by our previous article, we thought to approach only the characteristics of the letters.

Key Words: Qur'an, letter, origin, characteristics

Giriş

Dilbilimciler ve Kıraâtçiler genellikle harflere iki açıdan yaklaşmışlar: Birincisi,

* Dr. Öğr. Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı, ckucük@hotmail.com

sesin oluştuğu, yani harfin çıktığı yer; buna mahreç adını vermişlerdir. İkincisi de harfin, mahreçten çıkarken aldığı keyfiyet; buna da sıfat adını vermişlerdir. Kur'ân tilavetinin aslına uygun ve sahih olması harflerinin mahreç ve sıfatlarının bilinmesi ve doğru uygulanmasına bağlıdır. Onun için de ünlü kıraatçı ed-Dânî (444/1053) bu konuda şöyle demektedir: "*Şunu biliniz ki, tecvidin mihveri ve sahih tilavetin esası, harflerin mahreçlerini ve sıfatlarını bilmektir ki, böylece mahreçte müşterek olan harfler birbirinden ayırt edilebilsin".*[1]

Mahreç, harfler için terazi gibidir. Mahreç ile harflerin telaffuz olunurken doğru yerden çıkarılıp çıkarılmadığı bilindiği gibi, harflerin sıfatları da mihenk gibidir. Sıfatla harfin keyfiyeti; kuvveti ve zayıfı, kalın ve inceliği bilinir. Bu iki şey yani, mahreç ile sıfat; harfi fazlalık ve eksiklikten, kusur ve bozukluktan uzak tutar ve korur, sağlıklı bir şekilde düzeltip tezyin ederler.

Günümüzde Kur'ân okuyucuları ve öğreticileri arasında Kur'ân tilavetinde birçok hatalı okuyuşlara rastlanmasının temel nedeni Kur'ân kelimelerinin temel taşları olan harflerin sağlıklı bir şekilde telaffuz olunamamasından kaynaklanmaktadır. Bu da hem Kur'ân'ın tertîline ters düşmekte hem de halk arasında çeşitli olumsuz algılamalara sebep olmaktadır. Bu tür olumsuzlukların önüne geçmek ancak Kur'ân tilâvetinin sahih ve doğru gerçekleştirilmesi, her bir harfin mahrecini, sıfatlarını ve bu konudaki uygulamaları bilmek ve uygulamakla olur.[2] Harflerin kıraatle olan bu yakın ilişkisinden dolayı biz bu yazımızda harflerin sıfatlarını ele almayı düşündük.

I. Sıfat ve Kısımları

1.Sıfatın Tanımı

Sıfat/الصفة , "وصف" fiilinin mastarıdır. "وصف" ise bir şeyi tanımlayarak nitelemek, karakterize etmek, rengini göstermek anlamlarına geldiği gibi, sıfat/الصفة da, "nişan, alamet, nitelik, ayırt edici özellik ve karakter" [3] anlamlarına gelmektedir. Bir şeyin sıfatı denildiğinde, onu başkalarından ayırt edici temel özelliği ve karakteri olan vasfı, alameti, rengi ve benzeri niteliklerine denildiği gibi o şeyin sertlik-yumuşaklık, incelik-kalınlık, kısalık-uzunluk ve benzeri nitelik ve niceliklerini belirten alamet ve durumlara da sıfat denir.[4]

---

[1] ed-Dânî, Ebu Amr Osman b. Said, *et-Tahdîd fi'l-İtkâni ve't-Tecvîd*, (Thk.:Ğânim Kaddûrî Hamed), Dâru Ammar, Amman, 1421/2000, s. 102.

[2] İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed, *Mukaddime,* (Haz.: M. Sadi Çöğenli), y.y., 2000, s.1; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kıraâti'l-Aşr*, (Thk.: Ali Muhammed Debbâ), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, trs, I, s. 214.

[3] Ahterî, Mustafa b. Şemsuddin el-Karahisarî*, Ahterî-i Kebir*, İstanbul, 1310 h, I, s. 467; Muallim Nâcî, *Luğât-ı Nâcî*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1978, s. 511; Doğan**,** D. Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul, 1996, s. 977.

[4] Sarı, Mehmet Ali, *Kur'ân-ı Kerim'i Güzel Okuma Tekniği ve Kuralları*, trs, s. 55.

Tecvîd ıstılahında ise, *harfin mahreçten çıkarken sesinin aldığı nitelik ve özelliğe sıfat* denir. Yani mahrecinden çıktığında oluşan yumuşaklık ve sertlik, zayıflık ve kuvvetlilik, uzunluk ve kısalık, incelik ve kalınlık gibi harfleri birbirinden ayıran özelliklere harflerin sıfatları denir.[5] Bir harf, telaffuz olunurken kendi mahrecinden çıkıp çıkmadığı sahip olduğu sıfatlarından bilinir. Onun için de sıfat önemli bir ölçüdür. Mahreçleri bir olan harfler sıfatları vasıtasıyla birbirlerinden ayırt olunur. Harflerin sıfatları iyi bilinmezse mahreci bir olan harfler birbirinden fark edilmez ve aynı sesi verirler. Meselâ, aynı mahreç bölgesinden çıkan bâ/ب harfi ile mîm/م harfleri sıfatları sayesinde birbirlerinden ayırt edilirler.

Sıfatlar ile harflerin, kuvveti, zayıflığı, kalınlığı, inceliği, yumuşaklığı ve sertliği gibi özellikleri bilindiği gibi, harflerin telâffuzunda da onlara ayrı bir ahenk ve güzellik verir ve kulağa hoş gelmelerini sağlar. Burada şunu ifade etmek gerekir, harfin sıfatı mahreçten çıkarken aldığı niteliklerdir. Bu da uygulamada daha çok harfin sakin haldeki telaffuzundan anlaşılır. Harfin sükûnunun akması veya akmaması esas alınır. Eğer harf sakin okunurken sükûnu akıyorsa buna rihvet denir. Telaffuz olunurken sükûn akmıyorsa buna da şiddet denir. Buradaki şiddetten maksat kuvvet demek değildir. Mahrecin tıkanması ve nefesin kesilerek tutulmasına yani inkıtaa uğramasına denir. Harflerin sıfatları birçok yönden ele alınmış ve kısımlara bölünmüştür; bunları lâzımî/aslî ve ârızî sıfatlar, kuvvetli ve zayıf sıfatlar, birbirine zıt ve zıt olmayan sıfatlar diye üç ana bölümde ele almaya çalışacağız.

1. Lâzımî/Aslî ve Ârızî Sıfatlar

1. 1. Lâzımî/Aslî Sıfatlar

Harfin bizzat kendisiyle (kâim) var olan, değişmeyen ve ondan ayrılmayan sıfatlara denir. Bunlara zatî ve vacip sıfatlar da denir.[6] Lâzımî sıfatlar şunlardır: *cehr, hems, şiddet, rihvet, beyniyye, isti'lâ, inhifâd, ıtbâk, infitah, kalkale, safîr, ğunne, tefeşşî, tekrîr ve istitâle.*[7] Harflerin lâzımî sıfatları terk edilmez. Çünkü bunlar harflerin zatlarına has olan ve yapılarıyla doğrudan alâkası olan, değiştirilmez ve tağyir edilmez sıfatlardır. Harfin asli sıfatı olan bu sıfatlar kalktığında harfin zatı da kalkar. Bu da harfin yok olması demek olacağından, bu durumda meydana gelen hata büyük bir hata (lahn-ı celî) olmuş olur ki, bu Kur'ân tilâvetinde caiz görülmemiştir.[8]

[5] Karaçam, İsmail, *Kur'ân-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, İstanbul, 2008, s. 197.
[6] Karaçam, *K. Okunma Kaideleri*, s. 199; Ünlü, Demirhan, *Kur'ân-ı Kerim'in Tecvidi*, Ankara, trs., s. 49.
[7] Karaçam, *K. Okunma Kaideleri*, s. 200.
[8] Karaçam, *K. Okunma Kaideleri*, s. 199.

1.2. Ârızî Sıfatlar

Harfin aslından ve zatından olmayan, ondan ayrılması mümkün olan ve değişebilen sıfatlara denir. Ârızî sıfatlar şunlardır: *Tefhîm, terkîk, idğâm, ihfâ, ızhâr, kalb, medd, vakf, sekte, hareke, sükûn.* [9] Ârızî sıfatlar harflerin zatlarına mahsus olmadıkları ve doğrudan yapılarıyla alakası olmadıkları için bu tür okuyuşlar hatalı olsa dahi terkedilmesinde ve değiştirilmesinde harf ortadan kalkmaz. Bu tür hatalı okuyuşlara, küçük hata anlamına gelen, lahn-ı hâfi denir ve lâzımî sıfatların terkindeki gibi büyük hata olmuş olmaz. Ancak bu tür hatalardan da sakınmak gerekir.[10]

2. Sıfatların Kısımları

Harflerin sıfatları, kuvvet ve zayıflıkları bakımından iki kısma ayrılırlar:

2.1. Kuvvetli Sıfatlar

Cehr, şiddet, isti'lâ, itbâk, ismât, sâfîr, kalkale, tekrir, tefeşşî, istitâle, ve ğunne sıfatları kuvvetli sıfatlardır.[11]Bu sıfatlardan bir veya birkaçını taşıyan harflere kuvvetli harf denir.[12] el-Mer'âşî bu sıfatlar arasında da kuvvet bakımından farklar bulunduğunu söyleyerek bunlar içerisinde en kuvvetli sıfatın kalkale olduğunu belirtir.[13]

2.2. Zayıf Sıfatlar

Hems, rihvet, beyniyye, istifâle, infitâh, izlâk, lîn, hafâ sıfatları zayıf sıfatlardır.[14]İçinde zayıf sıfatı bulunan harflere zayıf harfler denir.[15]Harflerin sıfatları, zıddı olan ve zıddı olmayan sıfatlar bakımından iki kısma ayrılırlar:

3. Zıddı Olan ve Zıddı olmayan Sıfatlar/صفات غير متضادّة ـ صفات متضادّة

3.1. Zıddı Olan Sıfatlar/ صفات متضادّة

İki sıfatın aynı harfte bir arada bulunması imkânsız olan sıfatlardır. Bunlar, *hems-cehr, rihvet-şidde-beyniyye, isti'lâ-istifâle, itbâk-infitâh, tefhim-terkîk, ismât-izlâk, ihfâ-izhâr* sıfatlarıdır.[16]

3.2. Zıddı Olmayan Sıfatlar/ صفات غير متضادّة

Aynı harfte bir arada bulunmaları mümkün olan sıfatlardır. Bunlar*, kalkale, safîr, tefeşşi, istitâle,*

---

[9] Karaçam, *K. Okunma Kaideleri*, s. 201.

[10]Suyûtî, Celâlüddin Abdurrahman, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân,* Mısır, 1370/1951, I, s. 100; Karakılıç, Celâlettin, *Tecvîd İlmi Kur'ân-ı Kerim Okuma kaideleri*, Ankara, 1977*, s.* 111-112.

[11] Mekkî b. Ebi Tâlib el-Kaysî, *er-Ri'âye fî Tecvîdi'l-Kıraâe*, (Thk.: Ahmed Hasen Ferhât), Amman, 1417/1996, s. 18; **S**açaklızâde, Muhammed b. Ebî Bekr el-Mer'aşî, *Cuhdü'l-Mükil*, (Thk.:Sâlim Kaddûrî el-Hemed), Amman, 1417/1996, s. 165; Muhammed Mekkî, *Nihâye*, s. 91.

[12] Saçaklızâde, *Cühdü'l-Mükil*, s. 166.

[13] Saçaklızâde, *Cühdü'l-Mükil*, s. 166; Muhammed Mekkî, *Nihâye*, s. 80.

[14] Mekki, *er-Riaye,* s. 18, Saçaklızâde, *Cühdü'l-Mukil*, s. 165; Muhammed Mekkî, *Nihâye*, s. 91.

[15] Saçaklızâde, *Cühdü'l-Mükil*, s. 166.

[16]Sibeveyh**,** Ebu Bişr Amr b. Osman, *el-Kitâb*, (Thk.: Abdüsselâm Muhammed Harun), Kahire, 1408/1988, 3. Baskı. IV, s. 434-436; ed-Dânî**,** Ebu Amr Osman b. Said, *et-Tahdîd fi'l-İtkâni ve't-Tecvîd*, (Thk.: Ğânim Kaddûrî el-Hamed), Daru Ammar, Ürdün, 1421/2000, s. 105; İbnü'l-Cezerî**,** Şemsuddin Ebû'l-Hayr Muhammed, *en- Neşr fi'l-Kıraâti'l-Aşr*, (Thk.: Ali Muhammed Deba'), Mısır, trs., I, s. 202-205; Muhammed Mekkî, *Nihâye,* s. 68.

tekrir, lîn, inhirâf, ve ğunne sıfatlarıdır.[17]

II. Sıfatların İncelenmesi

Harflerin kaç sıfatı olduğu hususunda bir görüş birliği yoktur. Âlimlere göre sıfatların sayısı on dört ile kırk dört arasında değişmektedir. Nitekim İbnü'l-Cezerî, Mukaddime'de 16, et-Temhîd'de 34, zikretmiştir. Mekkî, er-Ri'âye'de 34, el-Halil b.Ahmed 44, es-Sehâvî 16, Birgivî 14, el-Mer'âşî 17, olduğunu söylemişlerdir.[18] Biz burada fazla ayrıntıya girmeden dil ve tecvîd ulemasının üzerinde birleştikleri en önemli olanlarını incelemeye çalışacağız.[19]

1.Zıddı Olan Sıfatlar/ صفات متضادّة

1.Cehr/الجهر ve Hems/الهمس

Cehr: Sözlükte, "söz söylerken sesi yükseltmek"[20] demek olan cehr, ıstılahta, "harf hareke ile telâffuz edildiğinde, nefesin tutularak harekenin akmadan sesin çıkmasına"[21] denir. Cehr kuvvetli bir sıfattır.[22] Bu sıfatın harfleri, hems harflerinin dışındaki şu on dokuz harftir: " ظِلُّ قَوٍ رَبْضٌ إِذْ غَزَا جُنْدٌ مُطِيعٌ " Bunlara, hurûf-u mechûre "الحروف المجهورة" denir. Bu harfler telâffuz edilirken mahrece kuvvetlice basıldığı için, nefesin tamamı veya çoğu tutularak kuvvetli ve yüksekçe bir sesle çıkarılır.[23] Şu altı harf sakin veya şeddeli okunduklarında nefesin tamamı tutulur:
Hemze/ء, bâ/ب, cim/ج, dâl/د, tâ/ط, kaf/ق. Diğer altı cehr harfinde ise nefes tamamen tutulmaz, yalnız bir kısmı tutulur.[24] Cehr sıfatının zıddı hems'tir.

Hems, sözlükte, " *yumuşak ve çok az işitilen gizli ses*"[25]anlamına gelir. Cehrin zıddı olup harfin telâffuzu anında sesin işitilmemesi veya zayıf işitilmesi[26] demektir. Istılâhta, "harf hareke ile okunduğu zaman, mahreçteki temasın zayıflığı ve mahreçte aralık kalması nedeniyle, nefesin harfle beraber akıp çıkmasına" denir.[27]Hems, zayıf sıfatlardan olup harfleri şunlardır: "فَحَثَّهُ شَخْسٌ سَكَتْ" Bunlara hurûf-u mehmûse "الحروف المهموسة" denir.[28]Bu harflerin zayıflıkları aynı olmayıp, aralarında fark vardır. Meselâ, "ص" ve "خ" harfleri diğerlerinden daha kuvvetlidir.[29] Hems ile cehr sıfatları arasındaki fark: Hurûf-u mehmûse'ler çıkarken, mahrece temasları zayıftır. Hurûf-u mechûre'ler ise çıkarken mahrece kuvvetlice dayanıp temas ederler. İşte bunlardan dolayı da, harf hareke ile telâffuz

[17] Muhammed Mekkî, *Nihâye*, s. 68.
[18] İbnü'l-Cezerî, *Mukadimetü'l-Cezerî ve Tercümesi*, (Haz.: M. Sadi Çöğenli, yrs), 2000, s. 5; İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd fî İlmi't-Tecvîd*, (Thk.: Ali Hüseyin el-Bevvâb), Riyad, 1405/1985., s. 97; Mekki, *er-Riʿâye*, s. 115; Saçaklızâde, *Cühdü'l-Mükil*, s. 141.
[19] Sibeveyh, *el-Kitab*, IV, s. 434-436; ed-Dânî, *et-Tahdîd*, s. 105; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, s. 202-205.
[20] Ahterî, I, s. 216; Muallim Nâcî, s. 332.
[21]Mekkî, er-Riʿâye, s. 116; Saçaklızâde, *Cühdü'l-Mükil*, s. 141.
[22]Saçaklızâde, *Cühdü'l-Mükil*, s. 141.
[23]Sibeveyh, IV, s. 434; Saçaklızâde, *Cühdü'l-Mükil*, s. 141; Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları*, s. 110.
[24]Karakılıç, *Tecvid İlmi,* s. 34.
[25]Ahterî, II, s. 463; Muallim Nâcî, s. 944.
[26]Karaçam, K. Okunma Kaideleri, s. 201; Sağman, *Sağman Tecvidi,* s. 19.
[27]Sibeveyh, *el-Kitâb*, IV, s. 434; Mekkî, *er-Riʿâye*, s. 116; Hemeẕânî, *et-Temhîd*, s. 250.
[28]Saçaklızâde, *Cühdü'l-Mükil*, s. 141.
[29]Saçaklızâde, *Cühdü'l-Mükil*, s. 142.

edildiğinde "**قَفَق**" gibi nefes tutulur ve o harfe ait olan ses işitilmez. Fakat hems harflerinde, meselâ "**ككك**" gibi nefes akıp çıkar; gizlice yumuşak bir ses işitilir.[30]

2. Şiddet/ الشدّة, Rihvet/Rehâvet/ الرخاوة / الرِخْوَةُ, Beyniyye/ البينيّة

Şiddet: Sözlükte, "sertlik, katılık" [31] manasına olup, harf sakin okunurken mahrecin sıkışmasının sonucunda harfin şiddetli çıkması [32] demektir. Istılâhta, "harf sükûn ile okunduğu zaman, mahrece kuvvetlice dayandığından, mahrecin tıkanıp nefesin ve sesin tutulup akmamasına"[33] denir. Şiddet, kuvvetli sıfatlardandır. Şiddet sıfatlı harfler sekiz tane olup şunlardır: أ ـ ب ـ ت ـ ج ـ د ـ ط ـ ق ـ ك Bunlara hurûf-u şedide "**الحروف الشديدة**" denir.[34] Şiddet sıfatını taşıyan harfler, şiddet bakımından birbirlerinden farklıdırlar. Bunlardan "ط" harfi, cehr ve ıtbâk sıfatlarının her ikisine birden sahip olduğu için en kuvvetlisidir.[35] Şiddet harfleri iki kısımdır: **أجِدْ قَطٍ بَكَتْ**:

a. Şiddet-i Mechûre (Hem şiddet hem de cehr sıfatlı harfler). Bunlar altı tane olup şu harflerdir:" **أ ـ ب ـ ج ـ د ـ ط ـ ق**". Bu harfler sükûn ile okunduğunda nefes hiç akmaz.

b. Şidet-i Mehmûse (Hem şiddet, hem de hems sıfatlı harfler). Bunlar da iki harf olup şunlardır: ك ve ت. Bu harfler sükûn ile okunduklarında hem ses hem de nefes birlikte tutulur, mahreç açılıp harf çıkınca nefes çok, ses ise zayıf bir halde akar.[36] Şiddet sıfatının zıddı, rihvet ve beyniyye sıfatlarıdır.

Rihvet/Rehâvet/الرخاوة / الرِخْوَةُ sözlükte, "yumuşaklık, gevşeklik"[37] manalarına gelen rihvet, sükûn ile okunduğunda sesin akmasına denir.[38]

Tecvîd ıstılahında , "harf sükûn ile okunduğunda, mahrece zayıfça dayandığından nefes ve sesin birlikte akmasına"[39] denir. Rihvet, zayıf bir sıfattır. Rihvet sıfatlı harfler şu on altı harftir: " أ ، ث، ح، خ، ذ، ز، س، ش، ص، ض، ظ، غ، ف، هـ ، و، ى" Bunlara "الحروف الرخوة" denir.[40] Rihvet sıfatı, şiddet sıfatının zıddıdır. Rihvet harfleri iki kısımdır:

Rihvet-i Mechûre (Hem rihvet, hem de cehr sıfatlı harfler): Bunlar sekiz harf olup şunlardır: " **ز، غ، ذ، ظ ، ض**" ve medd harfleri olan "**ا، و، ى** " harfleridir. Bu harfler sükûn ile okunduklarında nefes az ses ise tamamen akar.

[30] Saçaklızâde, *Cühdü'l-Mükil*, s. 142;
[31] Ahterî, s. 432; Muallim Nâcî, *Luğât-ı Nâcî*, s. 487.
[32] Sibeveyh, el-Kitâb, IV, s. 434; Sağman, *Sağman Tecvîdi*, s. 19.
[33] Mekkî, *er-Riʿâye*, s. 117; Saçaklızâde, *Cühdü'l-Mükil*, s. 143.
[34] Saçaklızâde, *Cühdü'l-Mükil*, s. 143; Karakılıç, *Tecvid İlmi,* s. 36.
[35] Saçaklızâde, *Cühdü'l-Mükil*, s. 144.
[36] Saçaklızâde, *Cühdü'l-Mükil*, s. 143.
[37] Ahterî, s. 342; Muallim Nâcî, s. 434.
[38] Karakılıç, *Tecvid İlmi*, s. 36.
[39] Mekkî, *er-Riʿâye*, s. 118; Saçaklızâde, *Cühdü'l-Mükil*, s. 143.
[40] Saçaklızâde, *Cühdü'l-Mükil*, s. 143.

Rihvet-i Mehmûse (Hem rihvet hem de hems sıfatlı harfler): Bunlar "ك" ve "ت" harflerin dışındaki, şu mehmûs harflerdir; **ث، ح، خ، س، ش، ص، ف هـ** Bu harfler sükûn ile okunduklarında, harfin sesi tamamen akar.[41]

Beyniyye/البينيّة sözlükte, "ara, orta, ikisinin ortası"[42] manasında olup, şiddet ile rihvet ortasında yani, zayıf ve kuvvetli arasında bir sıfat demektir. Istılâhta ise, "beyniyye sıfatlı harflerden birini okurken, sesin ne tamamen akması ne de tamamen tutulması hâline beyniyye"[43] denir. Beyniyye sıfatı, zayıf ile kuvvetli arası bir sıfattır. Harfleri şunlardır: **" لِنْ عُمَرْ"**, **"ر، عل، م، ن"**. Bunlara **"الحروف البينية"** ve **"المتوستة"** denir.[44]

3. İsti'lâ/ الأستعلآء, İstifâle/ الإستفالة

İsti'lâ: Sözlükte, "yükselmek, üstün ve galip gelmek"[45] manalarına gelen isti'lâ, harf okunduğunda dilin üst damağa kalkmasına denir. Istılâhta,"harfin tilâveti esnasında dilin kökü ile birlikte üst damağa yükselmesine"[46] denir. İsti'lâ, kuvvetli bir sıfattır. Harfleri şu yedi harftir: **خُصَّ ضَغْطٍ قِظْ** . İsti'lâ harflerine **الحروف المستعلية** denir[47]. İbnü'l-Cezerî bu harflere "hurûf-u mufahhame" **الحروف المفخّمة** demektedir.[48]Saçaklızade'ye göre isti'lâda dil kökünün yükselmesine itibar edilir. Dilin diğer kısmının yükselmesi önemli değildir. Çünkü " **ج، ش، ى** " harfleri de dilin ortasından çıktıklarından isti'lâ harflerinden sayılmamışlardır.[49] İsti'lâ harflerinin tamamının kalın okunmasında görüş birliği olduğundan kalın (tefhim) okunmaları vaciptir.[50] İsti'lânın zıddı, istifâle (inhifâd) sıfatıdır.

İstifâle, sözlükte, "aşağı inmek ve alçalmak"[51] manalarına gelen istifâle, dilin yükselmeyip ait çenede kalmasına denir.[52] Istılâhta, "harfin telâffuzu esnasında dil kökünün üst damağa yükselmeyip aşağıda kalmasına" denir [53]. İstifâle, zayıf bir sıfattır. Harfleri, isti'lâ harflerinin dışındaki kalan diğer harflerdir ki şu cümle içinde bulunan tüm harflerdir **: أَنْشِرْ حَدِيثَ عِلْمِكَ سَوْفَ تَجْهِزْ بِذَا**

41 Karakılıç, *Tecvid İlmi*, s. 39.
42 Muallim Nâcî, s.,181.
43 Saçaklızâde, *Cühdü'l-Mükil*, s. 144.
44 Hemeẕânî , Ebû'l-'Alâ el-Hasen b. Ahmed, *et-Temhîd fî Ma'rifeti't-Tecvîd*, (Thk.: Cemaluddin Muhammed Şeref-Mecdî Fethî es-Seyyid), Darü's-Sahabe, Kahire, 1426/ 2005, s. 251; Saçaklızâde, *Cühdü'l-Mükil*, s. 145.
45 Ahterî, I, s. 35; Muallim Nâcî, s. 62.
46 Mekkî, *er-Ri'âye*, s. 123; Saçaklızâde, *Cühdü'l-Mükil*, s. 151.
47 Saçaklızâde, *Cühdü'l-Mükil*, s.151.
48 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, s. 210.
49 Saçaklızâde, *Cühdü'l-Mükil*, s. 152.
50 Karaçam, *K. Okunma Kaideleri*, s. 206.
51 Ahterî, I, s. 405.
52 Karakılıç, *Tecvid İlmi*, s. 40; Karaçam, *K. Okunma Kaideleri,* s. 207.
53 Mekkî, *er-Ri'âye*, s. 123; Saçaklızâde, *Cühdü'l-Mükil*, s.151.

Bunlara müstefil/**مستفل**, münḫafid/**منخفض** de denir.[54]

4. Itbâk/الإطباق, İnfitâh/الإنفتاح

Itbâk: "Sıkıştırmak, yapıştırmak, örtmek"[55] gibi manaları olan ıtbâk sözlükte, dilin üst damağa yapışmasına denir.[56] Tecvîd ıstılâhında, "harfin telâffuzunda, dil kökü ve ortasının kalkıp üst damağın dilin ortasına yapışmasına ve sesin sıkışıp akmamasına"[57] denir. Itbâk, kuvvetli bir sıfattır. Itbâk sıfatlı harfler şu dört harftir: **ص، ض، ط، ظ.** Bunlara **الحروف المطبَقة** denir. Itbâk'ın zıddı, infitâh sıfatıdır.

İnfitâh; "açılmak"[58] anlamına gelen infitâh, sözlükte, harfin telâffuzu esnasında dil ile üst damak açılmasına denir.[59] Istılâhta ise, "ıtbâkın zıddı demek olup; harf telâffuz edilirken dilin ortası ile üst damağın yapışmayıp ikisi arasında bir boşluğun oluşmasına ve sesin bu boşluktan akıp çıkmasına"[60] infitâh denir. İnfitâh, zayıf bir sıfat olup harfleri şu yirmi dört harftir:أ، ب، ت، ث، ج، ح، خ، د، ذ، ر،ز، س، ش، ع، غ،ف، ق، ك، ل، م، ن، هـ ،و، ى. Bunlara hurufu'l-münfetiha/**الحروف المنفتحة** denir. Itbâk sıfatının zıddıdır.[61] İnfitâh sıfatı, istifâle sıfatından daha geniş kapsamlıdır. Her istifâle harfi aynı zamanda infitâh harfi olduğu halde, her infitâh harfi istifâle harfi değildir. Meselâ**, خ، غ، ق** harfleri infitâh harfleri oldukları halde, istifâle harflerinden değildir.[62]

5. İzlâk/الإذلاق, İsmât/ الإصمات

İzlâk/ذَلْق, "uç, bir şeyin ucu, dilin ucu, kolaylık"[63] manalarına gelmektedir. Nitekim dil ve dudak ucundan çıkan **"فَرَّ مِنْ لَبَنٍ"** harflere "zülkiye, zevlekiye" denir. Sözlükte ise "bir şeyi hızlı, süratli atmaya izlâk denmektedir.[64] Istılahta ise, "harfi telâffuz ederken dilin hızlı olmasına" izlâk[65] denir. Bu sıfatın harfleri yukarıdaki ibarede geçen: **ب، ر، ف، ل، م،** ن harfleridir. Bunlara, müzlika/**مذلقة** denir. Harflerin en hafifi ve en kolayı bu harflerdir.[66] İzlâk sıfatının zıddı, ismât sıfatıdır.

İsmât/الإصمات: sözlükte, "susturmak, konuşturmamak, men etmek"[67] manalarına

[54] Saçaklızâde, *Cühdü'l-Mükil*, s.151.
[55] Ahterî, I, s. 48; Karaçam, *K. Okunma Kaideleri,* s. 208.
[56] Karakılıç, a.g.e.s.,40.
[57] Mekkî, *er-Ri'âye,* s. 122; Saçaklızâde, *Cühdü'l-Mükil*, s. 152.
[58] Ahterî, s. 77; Muâllim Nâcî, 129.
[59] Karakılıç, *Tecvid İlmi*, s. 40; Karaçam, *K. Okunma Kaideleri,* s. 208.
[60] Mekkî, *er-Ri'âye*, s. 123; Saçaklızâde*, Cühdü'l-Mükil.* 208.
[61] Saçaklızâde*, Cühdü'l-Mükil*, s. 152; Karakılıç, *Tecvid İlmi*, s. 41.
[62] Karaçam, *K. Okunma Kaideleri,* s. 209.
[63] Ahterî, s. 22.
[64] Ahterî, s. 22; Mekkî, *er-Ri'âye*, s. 136.
[65] Mekkî, *er-Riaye*, s. 136; Karakılıç, *Tecvid İlmi*, s. 45.
[66] Mekkî, *er-Riaye*, s. 136.
[67] Ahterî, I, s. 47; Karakılıç, *Tecvid İlmi,* s. 45.

gelmektedir. Istılahta, "tilâvet esnasında harfin ağır ve yavaş bir şekilde telâffuz edilmesine" ismât denir.[68] İsmât harfleri şunlardır: أ، ب، ت، ث، ج، ح، خ، د، ذ، ز، س، ش، ص، ض، ط، ظ، ع، غ، ف، ق، ك، هـ ، و، ى . Bunlara müsmit/**الحروف المصمة** denir.

6. Tefhîm/ التفخيم, Terkîk/الترقيق

Tefhîm/ التفخيم, "Ta'zim, kaba ve kalın" demek olup, sözlükte, bir harfi kalın telâffuz etmektir.[69] Istılahta tefhim, "*bir harfi kalın okumaya ve ağzın içini ses ile doldurmaya*"[70] denir. Tefhim, kuvvetli bir sıfat olup tefhim ile okunan harfler şunlardır:

1. İsti'lâ harfleri dediğimiz şu harfler: خُصَّ ضَغْطٍ قِظْ

2. Makabli ötre veya fetha olan lafzatullah'ın lâm'ı,

3. Kalın okunması gereken yerlerdeki Râ/ر,

4. İsti'lâ harflerinden sonra gelen ve medd harfi olan elif ve vâv/ ا، و harfleri.

Tefhim'in zıddı, terkîk sıfatıdır.

Terkîk/الترقيق, sözlükte, "*bir şeyi inceltmek, yumuşatmak, sözü güzelleştirmek*"[71] manalarına gelen terkîk, ıstılahta, "harfi ince okumaya"[72] denir. Terkîk, zayıf bir sıfat olup bu sıfatı taşıyan harfler şunlardır:

1.Tefhim harflerinin dışındaki şu yirmi bir harf: " أ، ب، ت، ث، ج، ح، د، ذ، ر، ز، س، ش، ع، ف، ك، ل، م، ن، هـ ،و، ى"

2. İnce okunması gereken yerlerde râ/ر,

3. Makabli esre olan lafzatullah'ın "الله" lâm'ı,

4. Terkîk sıfatlı harflerden sonra gelen ve medd harfi olan elif, vâv ve yâ/ ا، و، ى harfleri. Bu harflere "mürakkîk/**مُرَقِّق** denir.

2. Zıddı Olmayan Sıfatlar/ صفات غير متضادّة

1. Kalkale/القلقلة

Kalkale sözlükte, seslenmek, deprenmek, hareket ettirmek, ırgalamak, kımıldatmak gibi manalara gelir.[73] Istılahta, "kalkale harflerinden birisi sakin halde telâffuz edildiği zaman kuvvetli bir ses işitilinceye kadar mahrecin kımıldatarak hareket ettirilmesine"[74] denir. Kalkale, iki kuvvetli sıfat olan şiddet ve cehr sıfatlarını birleştirmesinden dolayı sıfatların en kuvvetlisidir.[75] Kalkale harfleri şunlardır: "**قُطْبُ جَدٍ /ب، ج، د، ط، ق** " Bu harflere

[68] Mekkî, *er-Riaye*, s. 135; Muhammed Mekki, *Nihâye*, s. 50-52.
[69] Muallim Nâcî, s, 262.
[70] Mekkî, *er-Riaye*, s. 128; Saçaklızâde, *Cuhdü'l-Mukill*, s. 153.
[71] Ahterî, s. 132.
[72] Saçaklızâde, *Cuhdü'l-Mukill*, s. 153.
[73] Ahterî,II, s. 178; Muallim Nâcî, s. 599; Altıkulaç, s. 38.
[74] Mekkî, *er-Riaye*, s. 124; Saçaklızâde, *Cuhdü'l-Mukil*, s. 147; Ünlü, *K. Tecvidi*, s. 53.
[75] Karakılıç, *Tecvid İlmi*, s. 43; Karaçam, *K. Okunma Kaideleri,* s. 221.

mukalkil "**الحروف المقلقلة**" denir.

2. Safir/"الصفير"

"Islık, avaz ve kuş sesi" manasına gelen safîr, sözlükte, "kuş sesine benzer ince ve güzel ses"[76] demektir. Istılahta, "tilâvet esnasında, harfle birlikte mahreçten ıslığa benzer bir sesin çıkmasına"[77] safîr denir. Safîr, kuvvetli bir sıfat olup harfleri şunlardır: ز، س، ص. Bunlara *hurûf-u safire/*الصفيرة الحروف denir.[78]

3. Tefeşşî/التّفشّي

Sözlükte "yayılmak, genişlemek, dağılmak" anlamına gelen tefeşşî ıstlahta, "harf telâffuz edildiği zaman dil ile üst damak arasından rüzgarla birlikte harfin sesinin dağılıp yayılarak çıkmasına"[79] denir. Bu sıfat şin/ش harfine ait bir sıfattır. Şin harfinin tefeşşî harfi olduğuna dair âlimler arsında görüş birliği vardır.[80] Şin harfi tefeşşî sıfatından dolayı kuvvetli harflerden sayılır.[81] Bazı âlimler, "م، ف، ض، ص، ش، س، ر، ث" harflerini de tefeşşî harflerinden saymışlarsa da bu konuda bir ittifak yoktur.[82]

4. İstitâle/الإستطالة

"Uzun olmak, uzamak"[83] anlamına gelen istitâle, sözlükte, harf okunduğunda sesin uzatılmasına denir. Tecvîd ıstılahında, dâd/**ض** harfi okunduğunda, dilin yan tarafının evvelinden sonuna kadar, lâm'ın mahrecine varıncaya kadar sesin mahreçte uzatılmasına"[84] istitâle denir. İstitâle sıfatı dâd/ض harfine has, kuvvetli bir sıfattır. Dâd harfine müstetîle/**المستطيلة** denir.

5. Tekrîr/التّكرير

Sözlükte, "tekrar etmek" demek olan tekrir, ıstılahta, "râ/ر harfi okunurken dil ucunun üst damağa yapışıp sürçer gibi titremesine" [85] denir. Tekrir sıfatı râ/ر harfine has kuvvetli bir sıfattır.[86] Râ /ر harfine "mükerrir" denir. Râ/ر harfi telâffuz edilirken dili ucunu damaktan ayırmadan okuyup titremesine engel olunmalı.

6. Lîn/اللّين

[76] Muallim Nâcî, s. 512.
[77] Mekkî, *er-Riaye,* s. 124; Saçaklızâde, *Cuhdü'l-Mukil*, s. 156.
[78] Zekeryyâ el-Enṣârî, *Şerhu'l-Mukaddime*, s. 52.
[79] Mekkî, *er-Riaye*, s. 135; Saçaklızâde, *Cuhdü'l-Mukil*, s. 158.
[80] Karakılıç, *Tecvid İlmi*, s.44; Karaçam, *K. Okunma Kaideleri*, s.216.
[81] Saçaklızâde, *Cuhdü'l-Mukill,* s. 42.
[82] Hemeẓânî , s.105; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr,* I. S. 205; Saçaklızâde, *Cühdü'l-Mükil*, s. 158.
[83] Ahterî, I, s. 35; Muallim Nâcî, s. 60.
[84] Mekkî, *er-Riaye*, s. 134; Saçaklızâde, *Cühdü'l-Mükil*, s. 159; Karakılıç, *Tecvid İlmi*, s. 44.
[85] Mekkî, *er-Riaye*, s. 130; Saçaklızâde, *Cuhdü'l-Mukil*, s. 156.
[86] Mekkî, *er-Riaye,* s. 135; *et-Temhîd*, s. 105.

Sözlükte *"yumuşaklık"*[87] demektir. Tecvîd ıstılahında, "harfin telâffuz esnasında mahreçten, yumuşak ve kolaylıkla çıkıp okunmasına "lîn"[88] denir. Lîn harfleri, vâv/و ve yâ/ى harfleridir. Vâv/و il yâ/ى harfleri sakin, kendilerinden önceki harfin harekesi fetha olduğunda lîn harfleri olmuş olurlar. "**وَيْلٌ، يَوْمٌ، عَلَيْهِمْ، يَوْمَئِذْ**" lâfızlarındaki vâv/و ve yâ/ى lar gibi.[89] Bu harflere "lînî"/ "**لِيني** " veya "**الحرف اللِين**" denir.

7. Ğunne/الغُنّة

Sözlükte, "burun içinden çıkan ve genizden gelen ses, genizden konuşmak" demek olan ğunne, ıstılahta, "ğunne harfi olan mîm/**م** ve nûn/**ن** harflerini telâffuz ederken genizden gelen sesedenir.[90] Ğunne, mîm/م ve nûn/ن harflerine has ve kuvvetli bir sıfattır. Bu harflere "ğuneviyye" "الحروف الغُنَوِيَة" denir.

8. İnhiraf/انحراف

İnhiraf sözlükte, "dönme, bir tarafa eğilmek, bir yana meyletmek" anlamına gelmektedir.[91] İnhiraf'ın terim anlamı ise, " harf telaffuz edilirken, harfin dil ucuna veya arkasına doğru meyletmesine" denir. Bu özelliğe sahip iki harf vardır: Râ/**ر** ve lâm/**ل** harfleri. Söz konusu bu iki harf okunurken, râ/ر harfinde dil arkaya doğru, lâm/ل harfinde ise dil uca doğru meyleder.[92]

Sonuç

Allah Teâla iradesini yarattıklarına çeşitli yollarla bildirmiştir. İnsanlara da tarihte olduğu gibi peygamberleri vasıtasıyla açıklamıştır. En son olarak insanlığa saadet kaynağı olarak Kur'ân-ı Kerimi göndermiştir. Kur'ân'ın dilini de Arapça olarak seçmiş ve bu dille insanlığa ebedî saadet yasalarını bildirmiştir. Her yönüyle mucize olan Kur'ân lâfzı ile de bir mucizedir. Belki de Kur'ân'ın bu özelliğine uygun olarak, her yönüyle zengin bir dil olan Arapça tercih edilmiştir. Çünkü Kur'ân'ın lafzında, manasına uygun olarak, eşsiz bir ahenk, ölçü ve sesle ifade edilebilecek bir sanat yönü vardır. Kur'ân'ın bu ahenk ve ruha huzur veren yönüne uygun olarak okunması gerekir. Nitekim Allah Teâla bunu bizden şu emriyle istemektedir: " *Kur'ân'ı tertîl ile oku*." (Müzzemmil, 4) Tertil ise Kur'ân'ı doğru okuma sanatıdır. Kur'ân'ın tertîl üzere okunması için de indiği dili harflerinin çok iyi bilinmesi ve buna uygun bir şekilde okunması ile mümkün olur.

[87] Ahterî, II, s. 248; Muallim Nâcî, s. 665.
[88] Mekkî, *er-Riaye*, s. 126; Karakılıç, *Tecvid İlmi*, s. 46.
[89] Mekkî, *er-Riaye*, s. 126; Karaçam, *K. Okunma Kaideleri,* s.213.
[90] Sibeveyh, *el-Kitâb*, IV, s. 434; Mekkî, *er-Riaye*, s. 131; Saçaklızâde, *Cuhdü'l-Mukil*, s. 163.
[91] Ahterî, I, s. 74; Sâmi, *Kâmus-i Türkî,* I, s. 174.
[92] Karakılıç, *Tecvid İlmi*, s.46.

Kur'ân harflerinin çok değişik ve zengin özellikleri olduğu gibi başka birçok dilde olmayan yapıya sahiptir. Bundan dolayı, bu harflerden her birinin kendine has çıkış yerleri (mahreç) olduğu gibi her birinin sıfatları da vardır. Harfler bu mahreç ve sıfatlara uygun olarak telaffuz edilirse işte o zaman kelimenin taşıdığı gerçek manaya uygun olarak okunmuş olur. Eğer bu hususlar göz önünde bulundurularak okunmazsa birçok hata yapılmış olur. Öyle ki bir harf başka bir harfin sesiyle veya sıfatıyla okunduğunda, bir hareke ve harf değişikliğinde başka anlamlara gelebilir.

Bu çalışmamızda şu sonuca vardık ki Kur'ân'ın nüzulüne ve tertiline uygun, sahih ve hatadan salim okumada harflerin mahreç ve sıfatlarının bilinmesi en temel esastır. Çünkü birçok âlimin de işaret ettiği gibi, harflerin mahreçleri mizan mesabesinde, onları ölçen birer ölçüdür. Sıfatlar ise sağlamını bozuğundan, iyisini kötüsünden ayıran, kıymet derecesini bildiren birer mi'yar mesabesindedir. Onlarla kalını inceden, zayıfı kuvvetliden, yumuşağı sert olanından ayırt edilir.

Harfin mahrecinin bilinmesi ile kemiyeti yani niteliği ve ölçüsü bilinir. Bunlar ölçüsünde olmaz yani mahrecinde çıkmazsa eksik veya fazlalık olursa hata (lahn) olmuş olur. Kur'ân, lahn ile okumak ise caiz değildir. Sıfatları bilinmesiyle de harflerin keyfiyetleri yani, nitelikleri bilinir. Ayrıca mahreçte müşterek olan harflerin arasını ayırmak mümkün olduğu gibi, kuvvetli ve zayıf harfleri bilmek ve mahreçleri müşterek olan harflerinde lafızlarının güzel bir şekilde eda etmek gibi faydalar sağlar. Sonuç olarak Kur'ân'ın tecvîd kurallarına uygun tilaveti, harflerin mahreç ve sıfatlarının iyi bilinmesi ve uygulanması ile mümkündür.

Kaynakça

Ahterî, Mustafa b. Şemsuddin el-Karahisarî, *Ehterî-i Kebir*, İstanbul, 1310 h.

Aliyü'l-Kârî, Molla Ali b. Sultan Muhammed, *el-Minehü'l-Fikriyye Şerhü'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye,* Mısır, 1367/1948.

Altikulaç, Tayyar, *Tecvîdü'l-Kur'ân,* Ankara, trs.

el-Bikâî, Burhaneddin b. İbrahim b. Ömer b. el-Hasen, *el-Kavlü'l-Müfid fî Usûlü't-Tecvîdli Kitabi Rabbina'l-Aziz*, (Thk.: Hayrullah eş-Şerif), Beyrut, 1416/1995.

el-Birgivî, Muhammed b. Pir Ali, ed-Dürrü'l-Yetim fî't-Tecvîd, (Thk.: Muhammed Abdulkadir Halef), yrs, trs.

Cevherî, İsmail b. Hammad, *es-Sıhah (Tacü'l-Lüğa ve Sıhahü'l-Arabiyye),* (Thk.:Abdulğafur Attar), Beyrut, 1972.

Çetin, Abdurrahman, *Kur'ân Okuma Esasları*, Bursa, 2007.

ed-Danî, Ebu Amr Osman b. Said, *et-Tahdîdfi'l-İtkânive't-Tecvîd*, (Thk.: Ğânim Kaddûrî el-Hamed), Daru Ammar, Ürdün, 1421/2000.

Doğan, D. Mehmet, Büyük Türkçe Sözlük, İstanbul, 1996.

Durmuş, İsmail- SARI, Mehmet Ali, *"Harf", DİA*, XVI/158-165, İstanbul, 1997.

el-Ensarî, Zekeriyyâ, *Şerhu'l-Mükaddimeti'l-Cezeriyye fî ʿİlmi't-Tecvîd*, (Taʿlîḳ.: Muhammed Feyât Sabbâğ), Şam, 1416/1996.

el-Ferahidî, el-Halil b. Ahmed *Kitabü'l-Ayn*, (Thk.: Abdülhamid Hindavî), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1424/2002.

el-Hamed, Ğânim Kaddûrî, *ed-Dırâsâtü'-Savtiyye İnde Ulemâi't-Tecvîd*, Amman, 1428/2007.

el-Hemezânî, Ebû'l-'Alâ el-Hasen b. Ahmed, *et-Temhîd fî Ma'rifeti't-Tecvîd*, (Thk.: Cemaluddin Muhammed Şeref- Mecdî Fethî es-Seyyid), Darü's-Sahabe, Kahire, 1426/ 2005.

İbnü'l Cezerî, Şemsuddin Ebû'l-Hayr Muhammed, *en- Neşrfi'l-Kıraâti'l-Aşr*, (Thk.: Ali Muhammed Deba'), Mısır, trs.

_____, *et-Temhîd Fî İlmi't-Tecvîd*, (Thk.: Ali Hüseyin el-Bevvâb), Riyad, 1405/1985.

_____, *Mukadimetü'l-Cezerî ve Tercümesi*, Haz.: M. Sadi Çöğenli, yrs, 2000.

İbnü'l Cinnî, Ebû'l-Feth Osman b. Cinnî, *Sirru Senaeti'l-İ'râb*, (Thk.: Hasan Hindavî, Daru'l-Kalem), Dimaşk, 1413/1993.

Kara, Ömer, *Kur'ân Fonetiği -tilavet sanatı-*, İstanbul, 2012.

Karakılıç, Celâlettin, *Tecvîd İlmi Kur'ân-ı Kerim Okuma Kaideleri*, Ankara, 1977.

Karaçam, İsmail, *Kur'ân-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, İstanbul, 2008.

el-Kurtûbî, Abdülvehhab b. Muhammed, *el-Mûdih fî't-Tecvîd*, (Thk.: Ğanim Kaddûrî el-Hamed, Amman), 1421/2000.

Mekkî, Ebi Tâlib el-Kaysî, *er-Ri'âye fî Tecvîdi'l-Kıraâe*, (Thk.:Ahmed Hasen Ferhât), Amman,1417/1996.

_____, *el-Keşf an Vücûhi'l-Kıraâti's-Seb' ve İlelihâ ve Hicecihâ*, (Thk.: Muhiddin Ramaḍan), Beyrût, 1401/1981.

Mekkî, Muhammed, *Nihayetü'l-Kavli'l-Müfid*, Mısır, 1420/1999.

Muallim Naci, *Luğât-ı Nâcî*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1978.

Mutçalı, Serdar, *Arapça-Türkçe Sözlük*, İstanbul, 1995.

Râzî, Muhammed b. Ebi Bekr b. Abdilkadir, *Muhtâru's-Sıhâh*, Beyrut, 1986.

Saçaklızâde, Muhammed b. Ebî Bekr el-Mer'aşî, *Cuhdü'l-Mükill*, (Thk.: Sâlim Kaddûrî el-Hemed), Amman, 1417/1996.

Sarı, Mehmet Ali, *Kur'ân-ı Kerim'i Güzel Okuma Tekniği ve Kuralları*, trs.

Sibeveyh, Ebu Bişr Amr b. Osman, *el-Kitâb*, (Thk.: Abdüsselâm Muhammed Harun), Kahire, 1408/1988, 3. Baskı.

Sofuoğlu, Mehmet, *Sahih-i Buhârî ve Tercemesi*, İstanbul, 1988.

Suyûtî, Celâlüddin Abdurrahman, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Mısır, 1370/1951.

_____ , Celâlüddin Abdurrahman, *Hem'u'l-Hevâmi' fî Şerhi Cem'i'l-Cevâm'i*, (Thk.: Abdulâli Salim Mükerrem), Kuveyt, 1400/1980.

Şemsettin, Sâmi, *Kamus-u Türkî*, İstanbul, 1317.

Ünlü, Demirhan, *Kur'ân-ı Kerim'in Tecvidi*, Ankara, trs.

ez-Zerkânî, Muhammed Abdulazim, *Menâhilü'l-İrfân fî 'Ulûmi'l-Kur'an*, 4. Baskı, Beyrut, 1424/2003.

Zihnî, Mehmed, *el-Kavlü's-Sedîd fî İlmi't-Tecvîd*, İstanbul, 1316.

MEVLÂNÂ HÂLİD'İN MEKTÛBÂT'INDA BİLGİ VE ULÛHİYET*

Erkan BAYSAL**

Özet

Hâlid el-Bağdâdî, (ö. 1242/1827) Osmanlı'nın her cephede toprak kaybettiği, İslâm dünyasının büyük siyasî, sosyal ve askerî sorunlar yaşadığı bir dönemde yaşamış ilim, düşünce ve tasavvuf adamıdır. Kelam, tasavvuf ve fıkha ilişkin birden fazla eser, hâşiye ve şerhleri kaleme almıştır. Hâlid el-Bağdâdî sadece tasavvuf geleneğini sürdüren bir şahıs değil, aynı zamanda İslâmî ilimlere hâkim bir şahsiyettir. Onun bu yetkinliğini en iyi ortaya koyan eseri, farklı yerlere ve şahıslara gönderdiği mektuplarından oluşan *Mektûbât* isimli eseridir. Bağdâdî'nin kelamcı kimliğinin tam olarak ortaya çıkması için kelamın ana konularına değinirken genel olarak hangi yöntemi takip ettiğini veya hangi düşünceyi savunduğunu tespit etmek gerekir. Onun *Mektûbât*'ını esas alan bu çalışmada genel olarak betimleyici ve yer yer de eleştirel bir şekilde Hâlid el-Bağdâdî'nin başta *keşf* olmak üzere, bilgi anlayışı ve ulûhiyet konusundaki yaklaşımları tespit edilmeye çalışılacaktır. Gerek Sünnî gerekse Şiî tasavvufun en önemli bilgi kaynağı olarak kabul edilen *keşf* hakkındaki düşüncesi, onun bir bilgi kaynağı olup olmadığı, bilgi kaynağı olması durumunda ise hangi konumda bir kaynak olduğu, Yüce Allah'ın ve sıfatları Allah-âlem ilişkisinde hangi felsefî, tasavvufî ve kelâmî yaklaşımı savunduğu ana hatlarıyla ele alınacaktır. Bütün bu konularda onun farklı yer ve şahıslara gönderdiği mektuplarından oluşan *Mektûbât* isimli eseri esas alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hâlid el-Bağdâdî, keşf, ulûhiyet, zat, sıfat, Allah-âlem, vahdet-i vücûd.

KNOWLEDGE AND GODHEAD IN LETTERS OF MEVLÂNÂ HÂLID'S MEKTÛBÂT

Abstract

Hâlid al-Baghdadi (d. 1242/1827) is a man of science, philosophy and mysticism who lived in a period when the Ottoman Empire lost lands on all fronts, and the world of Islam experienced significant political, social and military problems. He authored several works, annotations and commentaries on theology, mysticism and Islamic law. Hâlid al-Baghdadi is not merely someone who pursued the Sufi tradition, but also a dominant personality in Islamic sciences. His proficiency was exemplified with his work *Mektûbât* (Letters) that included letters he sent to various recipients and individuals. It is necessary to determine the method he followed in general or which approaches he advocated as he addressed the main themes of theology in order to reveal his identity as a theologian. In the present study that was based on his *Mektûbat*, it was aimed to determine Hâlid el-Bağdâdî's approaches on the understanding of knowledge, primarily on exploration, and on godhead, in a descriptive and in certain cases in a critical manner. His thoughts on exploration, which is considered as the most important source of information in both Sunni or Shiite mysticism, whether it is a source

* Bu makale, 4-5 Mayıs 2016 tarihinde Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından düzenlenen "Mevlânâ Hâlid-î Bağdadî ve Halidîliğin Bingöl ve Çevresi Üzerindeki Etkisi Sempozyumu"na sunulan "Mevlânâ Hâlid'in Mektûbâtında Kelâmî Unsurlar" isimli bildiriden derlenmiştir.

** Arş. Gör., Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Ana Bilim Dalı, ebaysal@bingol.edu.tr

of information, if it is, in which situations it is a source of information, and which philosophical, mystic and theological approaches he advocated on the relationship between the attributes of Allah and Allah-universe will be addressed in general in the present study. All these discussions would be based on his work *Mektubat*, which includes the letters he sent to different correspondents and individuals.

Keywords: Hâlid el-Bağdâdî, exploration, godhead, individual, attribute, Allah-universe, wahdat al-wujûd.

Giriş

Mevlânâ Hâlid eş-Şehrezûrî el-Bağdâdî, İslâm dünyasının bir bütün olarak çökmeye yüz tuttuğu, Osmanlı'nın her cephede toprak kaybetmeye başladığı, modern Batı düşüncesinin her yere hâkim olmaya başladığı bir dönemde yaşamış büyük ilim, düşünce ve tasavvuf adamıdır. Onun tesis ettiği Hâlidîyye hareketi, yetiştirdiği mutasavvıflar ve kendisine intisap eden âlimler, İslâm coğrafyasının farklı yerlerinde tasavvuf geleneğini sürdürmek ve dünyevileşmeye set çekmede oldukça etkin ve başarılı olmuşlardır.[1] Mezkûr başarının altında Hâlid el-Bağdâdî'nin ilmî ve tasavvufî şahsiyeti yatmaktadır. Çünkü o, sadece bir mutasavvıf değil aynı zamanda şair, mütekellim ve fakihtir.

Bu çalışmada temel referansımız Hâlid el-Bağdâdî'nin hayatı boyunca farklı yerlere, farklı şahıslara gönderdiği mektuplarından oluşan ve Muhammed Ali Karadâğî'nin editörlüğünde bir araya getirilen *Mektûbâtü'ş-şeyh el-müceddidî Mevlânâ Hâlid* isimli eserdir.[2] Bu eserden önce yine Hâlid el-Bağdâdî'nin risale ile mektuplarından oluşan ve Muhammed Es'ad Sâhipzade (ö.1929) tarafından derlenen *Mektûbâtü Hadret-i Mevlânâ Hâlid el-müsemmâ Büğyetü'l-vacid*[3] isimli eseri bulunmaktadır. Hâlid el-Bağdâdî'nin yeni basılan Mektûbât'ında bulunan bazı mektuplar, daha önce basılan *Mektûbat*'ında bulunmamaktadır. Bu nedenle çalışmamızda Ali Karadaği'nin editörlüğünde derlenen *Mektûbât* esas alınacaktır.

Hâlid el-Bağdâdî'nin Farsça ve Arapça mektuplarını yayına hazırlayan muhakkik, söz konusu mektupların onun hayatı ve idare şeklini ortaya koymada önemli bir kaynak olduğunu belirtmektedir.[4] Bununla birlikte söz konusu mektupların bir bütün olarak onun

[1] Bkz. Süleyman Uludağ, "Hâlidîye (Anadolu'da Hâlidîlik)", *DİA,* XV, 296, 299; Hamid Algar, "Hâlidîyye", *DİA,* XV, 296-299; Ebû'l-Hasan en'Nedvî, *Mâzâ hasire'l-'âlemü bi-inhitati'l-müslimîn,* Mektebetü'l-îmân, Kahire, b.t.y. s. 207.

[2] Mevlânâ Hâlid el-Bağdadî, *Mektûbât eş-şeyh el-müceddidî Mevlânâ Hâlid en-nakşebendî el-Bağdâdî eş-Şehrezûrî,* ed. Muhammed Ali Karadağî, Hâşimi Yayınevi, İstanbul 2015.

[3] Muhammed Es'ad Sahipzâde*, Mektûbâtü Hadret-i Mevlânâ Hâlid el-müsemmâ Büğyetü'l-vacid,* thk. Muhammed Hâdi el-Mardînî, Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, Beyrut 2012.

[4] Mevlânâ Hâlid el-Bağdadî, *Mektûbât eş-şeyh el-müceddidî Mevlânâ Hâlid en-nekşebendî el-Bağdâdî eş-Şehrezûrî,* ed. Muhammed Ali Karadağî, Hâşimi Yayınevi, İstanbul 2015. Arapça, s. 15.

düşünce dünyasını ortaya koyma hususunda da son derece önemli olduğu kanaatini taşımaktayız. Farklı zamanlarda, farklı şahıslara ve farklı bölgelere gönderdiği mektuplar, daha çok tebliğ ve irşatla ilgili olsa da kelam, fıkıh ve nazarî tasavvufa da değinmektedir. Belirtmek gerekir ki Hâlid el-Bağdâdî, bu konulara uzun uzadıya ve detaylı bir şekilde değil ana hatlarla veya belli münasebetlerle temas etmektedir.

Konuya girmeden önce iki önemli hususu belirtmekte fayda bulunmaktadır: Birincisi; çalışmamızda doğrudan bilgi, keşif, ulûhiyet, Yüce Allah'ın zat ve sıfatları, Allah-âlem ilişkisi gibi konumuzu yakından ilgilendiren konular esas alınacaktır. Bu açıdan söz konusu meselelere dolaylı olarak konu olabilecek bütün detay bilgileri toplama iddiasında değiliz. Bununla birlikte Hâlid el-Bağdâdî'nin, Allah'ın zat ve sıfatları, Allah-âlem ilişkisi ve keşif gibi konulardaki yaklaşımını ana hatları ile ortaya koyabileceğimizi düşünmekteyiz. İkincisi ise çalışmamız Hâlid el-Bağdâdî'nin *Mektûbât* isimli eseri ile sınırlı olacaktır. Bu nedenle onun diğer eserlerinde ortaya koyduğu görüşlerin, burada ele aldığı veya işaret ettiği bilgilerle uyumlu olup olmadığı çalışmamızın kapsamında değildir. Bilindiği gibi Hâlid el-Bağdâdî'nin irşat ve tebliğ amaçlı gönderdiği mektupları dışında bağımsız eser, haşiye, şerh ve risaleleri de bulunmaktadır.[5] Ne var ki Hâlid el-Bağdâdî'nin mektuplarında öne çıkan düşüncelerin onun nihaî yaklaşımı olduğu söylemek pekâlâ mümkündür. Çünkü mektuplarında dikkat çeken en önemli husus, içerdiği bilgilerin genel olarak tutarlılığıdır. Farklı zamanlarda ortaya çıkan, farklı şahıslara gönderdiği ve farklı konuları içeren mektuplarında tutarsızlık yok denecek kadar azdır. Bu nedenle Hâlid el-Bağdâdî'nin Mektûbât'ından yola çıkarak onun bazı konular hakkındaki düşüncesini tam olmasa da ortaya koymak mümkündür.

A. Mebâdî/Öncüller

Kelam ilminin mebâdî/öncüller ve mesâil/ana konuları bulunmaktadır.[6] Yüce Allah'ın zat ve sıfatları, nübüvvet ve ahiret gibi kelamın mesâili genel olarak değişmemekle beraber, bunlara hizmet eden konular ve onların temellendirilmesine yarayan metodoloji ise zaman ve zemine bağlı olarak değişebilmektedir.

Kelamın mebâdîsinden sayılan varlık, bilgi ve onlara ilişkin bilgiler, müteahhir kelam döneminin en önemli konuları arasında yer almaktadır. Söz konusu dönemde kelamın

[5] Bkz. Mevlânâ Hâlid, *Mektûbât,* Arapça, s. 64, 65; Abdurrahman Memiş, *Hâlidî Bağdâdî ve Anadolu'da Hâlidîlik* (İstanbul: Kitapevi, 2000), 101-116.

[6] Bkz. Îcî, Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr, *Şerhü'l-mevâkıf,* Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, Beyrut, 1998, I, 60.

ana konuları varlık ve bilgi ekseninde temellendirilmektedir. Bu nedenle varlık ile bilgiye ilişkin bilgiler ve onların temellendirilmesi felsefî kelam döneminin en bariz konusu olduğu görülmektedir. Müstakil bir kelam eseri olmamasından ötürü *Mektûbât*'ta varlık ve bilgi gibi kelamın öncülleri konusunda teorik bilgiler ve tartışmalar derinlikli bir şekilde bulunmamaktadır. Bununla birlikte Hâlid el-Bağdâdî, yer yer bu konulara değinmektedir. Biz burada asıl konumuz olan bilgi ve ona ilişkin bazı önemli hususları ele alacağız.

Metafizik konusunda verdiği bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla Hâlid el-Bağdâdî, idrak edilmesi ve anlaşılması açısından fizik âlem ile metafizik âlemi birbirinden ayırmaktadır. Fizik âleme ait unsurlar, akıl tarafından idrak edilebildiği halde metafizik âleme ait unsurlar akıl tarafından tam olarak idrak edilememektedir. Çünkü metafizik, Yüce Allah'ın zat ve sıfatları ile ilgilenmektedir. Bu konuların akıl üstü olduğu gibi akıl, onlarla ilgili önermelere de [7] sahip değildir. Ancak bu durum ona göre ilahiyatçı filozofların metafizik konularda isabet etmelerine de engel teşkil etmemektedir.[8] Bu nedenle Hâlid el-Bağdâdî, Yüce Allah'ın zat ve sıfatları, mebde ve meâd, nübüvvet ve risâlet gibi metafizik olan itikâdî konularının şeriata dayalı öğrenilmesini daha uygun görmektedir.[9] Böylelikle zat ve sıfat, ahiret ve nübüvvet gibi temel itikâdî meselelerde aklı yetersiz gördüğü anlaşılmaktadır. Bunu da aklın bu alanla ilgili önermelere sahip olmaması ile gerekçelendirmektedir. Hâlid el-Bağdâdî, epistemolojik bir kaynak olarak kabul ettiği keşfi de temel metafizik konularında yeterli görmediği anlaşılmaktadır. Çünkü bu hususların sûfî meşrebe karıştırılmadan salt vahye uygun öğrenilmesini daha doğru görmektedir.[10] Onun söz konusu epistemik hareket noktasından olacak ki, birçok yerde akidenin, fırka-i nâciye olarak gördüğü Ehl-i Sünnet'in inancına göre tashih edilmesinden yer yer bahsetmektedir. [11]

Bu konuda önemli bir hususu belirtmek gerekir ki, Hâlid el-Bağdâdî'nin metafizik konularda akıl yerine tamamen vahyi temellendirmesi onun Eş'ârî kimliğini yansıttığını söylemek mümkündür. Yaygın görüşe göre Eş'ârîler, hüsün ve kubuh ilkesine bağlı olarak Allah'a imanın da dâhil olduğu her türlü metafizik bilginin vahye dayalı olduğunu ileri sürmektedirler. Mutezile ve Mâtûrîdîler ise hüsün ve kubhun aklî olduğunu düşünmüşlerdir. Aslında Eş'ârîlerin hüsün ve kubuh konusunda yaklaşımları sevap ve cezanın eylem veya

[7] Hâlid el-Bağdâdî, orijinal metinde "mesâil" kavramını kullanmaktadır. Mesâil, sözlükte mesele/konular demektir. Burada konu münasebeti ile "önerme" kavramını kullandık. Çünkü anladığımız kadarıyla onun mesail kavramından temel amacı, metafizik âleme konu olabilecek önermelerdir.
[8] Bkz. Mevlânâ Hâlid, *Mektûbât,* Farsça, s. 270.
[9] Bkz. Mevlânâ Hâlid, *Mektûbât,* Farsça, s. 371.
[10] Bkz. Mevlânâ Hâlid, *Mektûbât,* Farsça, s. 371.
[11] Mevlânâ Hâlid, *Mektûbât,* Arapça, s. 348.

söyleme terettüp etmesi ile ilgilidir. Bunun gibi Mutezile ve Matûrîdî'ler, hüsün ve kubuh ilkesine bağlı kalarak Yüce Allah'ın varlığı ve birliği konusuna aklî yaklaşmışlarsa da Yüce Allah'ın sıfatları, ahiret, sevap ve ceza gibi detaya ilişkin konuları vahye tevdi ettikleri görülmektedir.[12] Dolayısıyla Hâlid el-Bağdâdî'nin metafizik konuları vahye tevdi etmesi, aklı tamamen işlevsiz gördüğü anlamına gelmemektedir.

Bilgi kaynakları kelamda genel olarak akıl, haber-i sadık ve havass-ı selime olarak kabul edilmektedir.[13] Bu kaynakların sıralanması, detayları, şartları ve konumu hakkında kelâmî ekoller arasında bazı tartışmalar bulunsa da onların bilgi kaynakları oldukları hususunda ciddi bir ihtilaf söz konusu değildir. Kelamcılar, hemen hemen bütün naklî ve aklî argümanları akıl, havass-ı selime ve haber-i sadık ekseninde temellendirmeye çalışmışlardır.

Hâlid el-Bağdâdî, bilgi kaynakları konusunda hem kelamcı hem mutasavvıf kimliği ile ön plana çıkmaktadır. Bilginin tanımı, mahiyeti ve kısımlarına ilişkin Mektûbât'ta detay bilgiler pek bulunmamaktadır. Mektûbat'ta genel olarak Sünni tasavvuf, İsmâilliye, bazı filozof ve kelamcıların epistemolojik bir kaynak olarak kabul ettikleri[14] keşifle ilgili önemli bilgiler mevcuttur.

Hâlid el-Bağdâdî, birçok konuda ayet ve hadislerle birlikte veya onlardan bağımsız "sahih keşif" ile "sarih vicdan"dan bahsetmekte ve keşif ehlinin ittifakından söz etmektedir.[15] Elbette bu durum, onun epistemolojik bir kaynak olarak akıl veya havass-ı selimeyi reddettiği anlamına gelmemektedir. Ancak akıl yerine keşif ve vicdana vurgu yapmakla en azından mektuplarında tasavvuf kimliğini daha fazla ön plana çıkardığı görülmektedir.

Hâlid el-Bağdâdî, birçok yerde keşifle birlikte vicdanı da zikretmektedir. Bazı yerlerde keşfi, sahih vasfı ile nitelendirdiği gibi vicdanı da sarih/açık vasfı ile

[12] Geniş bilgi için Bkz. Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed, *el-Milel ve'n-nihal,* thk. Abdülaziz Muhammed el-vekîl, Müessesetü'l-halebî, Kahire 1968, s. 45; Kâdî Abdulcebbâr, Ebü'l-Hasen İbn Ahmed el-Hemedânî, *Şerhü'l-usûli'l-hamse,* thk. Abdulkerim Osman, Mektebetü'l-vehbe, Kahire 1996, 64, 564-567; 'Âvâd b. Abdillah el-Mu'tik, *el-Mu'tezile ve usûlühüm el-hamse ve mevkifü ehli's-sünneti minhâ,* Mektebetü'r-rüşd, Riyad 1995, s. 163-167; İbnü'l-hümâm, Kemâlüddîn Muhammed İbn Abdulvahid, *Kitâbü'l-müsâyere,* Çağrı Yayınları, İstanbul 1979, s. 151-164; İbrahim Özdemir, *Fıkıh Usûlünde Ta'lil Tartışmaları,* Rağbet Yayınları, İstanbul 2016, s. 97-144; İbrahim Özdemir, "Eş'ârîlerde Kelâmî Ta'lil", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Cilt, II, Sayı, 4, 2014/2, s. 58-65.

[13] Bkz. Nesefî, Ebü'l-mü'în Meymûn ibn Muhammed, *Tebsîretü'l-edille fî usûli'd-dîn,* thk. Hüseyin Atay, TDV Yayınları, Ankara 1993, I, 24-33.

[14] Bkz. Süleyman Uludağ, "Keşif", *DİA*, XXV, 315,316.

[15] Bkz. Mevlânâ Hâlid, *Mektûbât,* Arapça, s. 142, 146, 231, 261, 268, 277, 283.

nitelendirmektedir. [16] Keşif ve vicdanı bu şekilde nitelemesi önem arz etmektedir. Çünkü söz konusu nitelemenin mefhûm-i muhâlifine göre sahih olmayan keşif ile açık olmayan vicdan delil değildir. Acaba bir kelamcı veya bir mutasavvıf olarak Hâlid el-Bağdâdî bu iki vasıftan neyi kastetmektedir?.

Vicdan ve keşfin açık olmaları ile ilgili objektif ve sınırları belli olan bir şey söylemek kolay görünmemektedir. Çünkü her ikisi de sübjektif karakterlere sahiptir. Onların varlığını, verdikleri bilgilerin doğruluğunu, başkasını bağlayacak oranda epistemolojik kaynak olmaları pek kolay görünmemektedir. Aslında aynı durum vahiy için de geçerlidir. Ancak vahiy bizzat kendisi ile değil mucize, peygamberin hal ve hareketleri gibi dışsal unsurlar ile teyit edilmektedir. Bu kanıtlar olmadan vahyin salt vahiy olması, onun varlığını kanıtlayamamaktadır.[17] Elbette vahyin somut bir eseri olan Kur'an, vahyin hak olduğunu doğrulamaktadır. Ancak burada da yine Kur'an'ın icâzı, onun vahiy olduğunu ortaya koymaktadır. Kuşkusuz Kur'an'ın icâz vasfı ile onun vahyin eseri olması farklı şeylerdir. Dolayısıyla her halükarda vahiy, dışardan bir kanıtla ispat edilmektedir.

Tasavvuf, bazı felsefe ve kelam ekolleri tarafından epistemolojik bir kaynak olarak kabul edilen keşif, dışarıdan varlığını ispat eden hususlardan yoksundur. Bu nedenlerden dolayı Hâlid el-Bağdâdî'nin ifade ettiği keşfin sahihini sahih olmayandan ayıracak özsel araçlardan bahsetmek mümkün görünmemektedir. Ancak Hâlid el-Bağdâdî'nin farklı yerlerde verdiği bilgilerden yola çıkarak sahih keşif için dışarıdan iki şartı gerekli gördüğü söylenebilir: Birincisi; keşfin, şeriata aykırı olmamasıdır.[18] İkincisi ise keşfe mazhar olan kişinin inanç, fiil ve hallerinde istikamet üzere olmasıdır. Bu nedenle olacak ki Hâlid el-Bağdâdî, birçok yerde istikameti ön plana çıkarmakta ve istikametin bin kerametten daha hayırlı olduğunu [19] ifade etmektedir. Sünnete tabi olmayı ve bid'atlerden uzak durmayı da sık sık vurgulamaktadır. [20]

Hâlid el-Bağdâdî'nin aktardığı bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla sahih keşif ve açık vicdan başlı başına bir kaynak olmanın ötesinde vahiyden sonra gelen destekleyici bir kaynaktır. "Bâtınî idrakler, istikamet ehline göre hüccet değildir"[21] ifadesinin de bu hususla

[16] Bkz. Mevlânâ Hâlid, *Mektûbât,* Arapça, s. 146, 241, 268; Farsça, 281, 295, 393, 475.
[17] Erkan BAYSAL, "Câbirî'de Vahiy ve Nübüvvet", *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,* b.y.t. 2015, s. 27.
[18] Bkz. Mevlânâ Hâlid, *Mektûbât,* Farsça, s. 422.
[19] Mevlânâ Hâlid, *Mektûbât,* Arapça, s. 129, 296.
[20] Bkz. Mevlânâ Hâlid, *Mektûbât,* Arapça, s. 133,134, 138, 142, 157, 211,213, 218, 220, 227, 230, 236, 295, 296, 316, 317, 341; Farsça, s. 101,102, 106, 129, 206.
[21] Mevlânâ Hâlid, *Mektûbât,* Arapça, s. 280.

ilgili olduğu söylenebilir. Bu nedenle Hâlid el-Bağdâdî, sûfîlerin "şatahâtlarına" [22] aldanılmamasını tavsiye etmekte [23] ve "türehhâttan" [24] uzak durulmasını akidenin tashihinden sonra zikretmektedir.[25] Bunun gibi ibâhî mutasavvıfların hallerinden uzak durmayı tavsiye etmekte ve şeriattan hiçbir şekilde sapmamayı salık vermektedir.[26] Hâlid el-Bağdâdî, bazen keşfin konumunu daha da düşürmekte ve onun sadece iyi bir istidada işaret ettiğini söylemektedir.[27]

Hâlid el-Bağdâdî, genel olarak sahih keşif ile açık vicdanı dinî kaynaklardan bağımsız bir bilgi kaynağı olarak kabul etmese de akidenin tali konularında keşif ve vicdana geniş bir alan tanımakta ve onları sıkça kullanmaktadır. Birçok konuda keşfi, ayet ve hadislerle birlikte zikretmektedir.[28] Özellikle kelamcılar ve İslâm filozofları arasında tartışılan, ayet ve hadislere aykırı olmasa da akıl üstü bazı konularda keşfi kullanmaktadır. Bu meyanda ehli keşfin ittifakından söz etmektedir. Bazen, hizmet yolu ile aklın kapsamadığı ve ilimle ulaşılamayacağı şeylerin elde edilebileceğine işaret etmektedir.[29] Keşif, ilim, irfan ve vicdan yolu ile İslâmî fırkalar arasında hak olanın diğerlerinden ayrılabileceğine işaret etmektedir.[30] Hâlid el-Bağdâdî, keşfi, aynı zamanda Yüce Allah'ın fiil ve sıfatların anlaşılmasında da kullanmaktadır. Söz gelimi onun ifadesine göre evrende Yüce Allah'tan başka bir müessirin olmaması sahih keşifle sabit olmaktadır.[31] Buradan anlaşıldığı gibi Hâlid el-Bağdâdî, kelam ve İslâm felsefesini uzun zaman meşgul eden ilâhî irade-insânî irade, kaza ve kader gibi konularda tasavvufî bir metoda başvurarak konuyu farklı bir zeminde temellendirmeye çalışmaktadır.

Aslında Hâlid el-Bağdâdî'nin kelam ve felsefe açısından çözümü zor olan konuları keşfe havale etmesi, söz konusu meselelerin sadece akıl veya nas yolu ile nihaî olarak çözülemeyeceğine de bir anlamda işaret etmektedir. Ancak bu çıkarımdan yola çıkarak akıl ve felsefe yerine özsel bir karaktere sahip olan keşfin söz konusu meseleleri nihaî olarak çözdüğü veya çözebildiği iddia edilmemelidir. Çünkü akıl bazı konularda eksik olsa da

[22] Şatahat: Tasavvuf litaratüründe, sekr halinin galip gelmesiyle söylenen, zahiren te'vili mümkün olmayan, akla aykırı bir iddia içeren, kolayca anlaşılamayan kapalı ve sembolik ifadelerdir.
[23] Bkz. Mevlânâ Hâlid, *Mektûbât,* Arapça, s. 213.
[24] Türehhât: Akla ve vahye açıkça çelişen ifadelerdir.
[25] Mevlânâ Hâlid, *Mektûbât,* Arapça, s. 268.
[26] Mevlânâ Hâlid, *Mektûbât,* Farsça, s. 135.
[27] Bkz. Mevlânâ Hâlid, *Mektûbât,* Farsça, s. 294.
[28] Mevlânâ Hâlid, *Mektûbât,* Farsça, s. 281.
[29] Mevlânâ Hâlid, *Mektûbât,* Arapça, s. 142.
[30] Mevlânâ Hâlid, *Mektûbât,* Farsça, s. 283.
[31] Mevlânâ Hâlid, *Mektûbât,* Arapça, s. 146.

akidenin ana konularında vahyin desteği ile birlikte en önemli ve objektif kaynak konumundadır. Bu nedenle Hâlid el-Bağdâdî'nin akidenin bazı önemli detay konularında keşfe atıfta bulunması sağlıklı bir yöntem olarak görülmemektedir. Çünkü keşif, aklî ve naklî bilgilerin aksine öznel bir bilgidir. Sadece ona mazhar olanlar veya ona mazhar olanlara itimat edenler için geçerli bir bilgi kaynağı olabilir.

Yukarıda sözü edilen sorunu gidermek için Hâlid el-Bâğdâdî'nin söz konusu bilgilerin sadece keşfe mazhar olanlar için bilgi değeri taşıdığı da söylenebilir. Çünkü bazen söz konusu keşfin kendi ehl-i için ortaya çıktığına "تبين عند أهله" işaret etmektedir.[32] Bu nedenle daha önce ifade ettiğimiz gibi Hâlid el-Bağdâdî, itikadın ana konularının akıl veya keşifle değil, vahye dayanarak öğrenilmesini istemektedir.[33] Bu durum sadece akidede değil amelde de böyledir. Ona göre tasavvufun en önemli esası olan zikir, akidenin tashihi ve dört mezhepten birine göre farzları yaptıktan sonra gelmektedir. [34] Ana konular dışındaki tali konularda ise ifade ettiğimiz üzere sıkça sahih keşif ve açık vicdanı kullanmakta ve keşif ehlinin ittifakından söz etmektedir. [35]

Bu konuda son derece önemli bir hususa işaret etmekte fayda bulunmaktadır. *Mektûbât*'ta bilgi kaynakları ve onlara ilişkin tartışmalar derli toplu yer almamaktadır. Ancak onun Ehl-i sünnet ve şeriata bağlılık vurgusu, epistemolojik zeminden yoksun değildir. Dolayısıyla onun bir kelamcı olarak akıl, haber-i sâdık ve havas-ı selimeyi temel bilgi kaynakları olarak kabul ettiği rahatlıkla söylenebilir. Bununla birlikte ifade ettiğimiz üzere Hâlid el-Bağdâdî, keşfi de önemli bir bilgi kaynağı olarak kabul etmektedir. Onun sahih olabilmesi için şeriatın zahirine uygun olmasını zorunlu gördüğü anlaşılmaktadır. Ancak ifade ettiğimiz üzere farklı yorumlanabilecek bazı nasların anlaşılmasında keşfi referans göstermektedir. Bu da onun işaret ettiği *keşfin şeriatta uyumlu olması* şartını geçersiz bırakmaktadır. Çünkü bu durumda keşif, ayet ve hadislere bağlı bir kaynak olmanın ötesinde onların anlaşılmasını sağlayan belirleyici bir kaynak olmaktadır. Hâlid el-Bağdâdî, her ne kadar temel itikâdî konularında naslara bağlı kalmaya çalışsa da böyle bir yaklaşımın çelişik olduğu görülmektedir.

B. Mesâil

Daha önce ifade ettiğimiz gibi, kelamın konuları mebâdî ve mesâilden oluşmaktadır.

[32] Bkz. Mevlânâ Hâlid, *Mektûbât,* Arapça, s. 146.
[33] Bkz. Mevlânâ Hâlid, *Mektûbât,* Farsça, s.270, 371.
[34] Mevlânâ Hâlid, *Mektûbât,* Arapça, s. 268.
[35] Bkz. Mevlânâ Hâlid, *Mektûbât,* Arapça, s. 142, 146, 231, 268, 283.

Mesâil, Yüce Allah'ın zat ve sıfatları, nübüvvet ve ahiret gibi ana konulardır. İslâm düşüncesini büyük ölçüde etkilemesi ve bazı fırkalar tarafından itikadî bir konu haline getirilmesinden dolayı imâmet ve ona ilişkin konular da daha sonra kelamın önemli konuları arasında yer almıştır.

1. Ulûhiyet

Yüce Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları ve âlemle ilişkisi teolojinin en önemli konuları arasında yer almaktadır. Hemen hemen bu konuları tartışmayan, ona ilişkin aklî, naklî ve benzeri argümanları ileri sürmeyen bir felsefî ekol veya dinî inanç bulunmamaktadır.[36] Yüce Allah'ın zat ve sıfatları, İslâm düşünce tarihi boyunca da bütün yönleri ile tartışılmıştır. Bu konular ekseninde farklı felsefî ve kelâmî ekoller ortaya çıkmıştır. Sözgelimi meşşâilik, işrâkîlik, vahdet-i vücûd, hikmet-i müteâlî gibi felsefi ekollerle birlikte Mutezile, Eş'ârîyye ve Mâtûrîdîyye gibi kelâmî ekoller temelde Yüce Allah'ın zat ve sıfatları, Allah-âlem ve Allah-insan ilişkisi bağlamında oluşmuştur.

a. Allah'ın Zat ve Sıfatları

Hâlid el-Bağdâdî diğer Müslüman âlimler gibi şirki en büyük günah saymakta[37] ve tevhit ilkesini vurgulamaktadır. Ona göre etimolojik olarak da *Allah* ismi benzersiz zatı ifade etmektedir.[38] Allah'ın varlığı ve birliği konusunda düşünce tarihi boyunca bir dizi kanıt ileri sürülmüştür. Onların başında ontolojik (mükemmel varlık, vâcibü'l-vücûd v.b.) ve kozmolojik (hudûs ve imkân) deliller gelmektedir. Hâlid el-Bağdâdî, Allah'ın birliğinden bahsederken "vacibü'l-vücûd" kavramını kullanmaktadır.[39] Böylelikle ilk önce İslâm filozofları daha sonra kısmen kelamcılar tarafından kullanılan, temelde tümelden tikele doğru gitmeyi esas alan ontolojik delille atıfta bulunmaktadır.[40]

Yüce Allah'ın bütün kemâl sıfatlarına sahip olduğu konusunda kelamda bir tartışma söz konusu değildir. Ancak sıfat-zat ilişkisi, sıfatların mahiyeti, anlaşılması ve kategorize edilmesi konusunda önemli tartışmalar yapılmıştır. Söz gelimi Ehl-i Sünnet ile Mutezile arasında zat-sıfat ilişkisi tartışıldığı gibi Ehl-i Sünnet âlimleri arasında vücûdun zâtî bir sıfat

[36] Bkz. Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi,* İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, İzmir 2014, s. 17. Ulûhiyet ile ilgili yapılan tartışmalar hakkında geniş bilgi için bkz. Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed, *Gâyetü'l-meram fî 'ilmi'l-kelâm,* thk. Ahmed ferîd el-Mezîdî, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 2004, s. 18; Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed, *Nihâyetiü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-kelâm,* Dârü'l-kütübi'l'ilmiyye, Beyrut 2004, s. 36-55.

[37] Mevlânâ Hâlid, *Mektûbât,* Farsça, s. 194.

[38] Mevlânâ Hâlid, *Mektûbât,* Arapça, s. 87.

[39] Mevlânâ Hâlid, *Mektûbât,* Arapça, s. 83.

[40] Geniş bilgi için Bkz. Mehmet S. Aydın, *a.g.e.,* s. 27-60.

olup olmadığı ve kudrete ek olarak tekvînin sübûti bir sıfat olup olmadığı gibi konular tartışma konusu olmuştur.[41]

Hâlid el-Bağdâdî, sıfatlar konusunda genel olarak Eş'arîler gibi düşünmektedir. Mutezile'nin otorite ismi Zamehşeri'nin (ö. 538/1144) itidalden uzaklaştığını ve inkârla nitelendirildiğini ifade etmektedir.[42] Sözü ettiği inkâr, Mutezile'nin zattan bağımsız sıfatları kabul etmedikleridir. Hâlid el-Bağdâdî, Allah'ın bütün kemâl sıfatlarıyla muttasıf olduğu ve eksiklik içecek sıfatlardan münezzeh olduğunu açıkça belirtmektedir.[43]

Hâlid el-Bağdâdî, Yüce Allah'ın sıfatlarından bahsederken bazen Ehl-i Sünnet kelamındaki zâtî ve sübûti kategorisine bağlı kalmamaktadır. O, bu iki sıfat kategorisinde yer alan bazı sıfatları bir araya getirerek farklı bir kategori oluşturmaktadır. Yüce Allah'ın "ulûhiyet", "kıdem", "beka", "yaratma" ve "kudret" ile münferit olduğunu ifade etmektedir.[44] Aslında buradaki tevhit anlayışı, Ehl-i Sünnet'in Yüce Allah'ın zat, sıfat ve fiilleri ile "tek" olduğu anlayışından farklı değildir. Çünkü söz konusu ifadelere göre Allah, zat bakımından ulûhiyet, sıfat bakımından beka ve kıdem ile tek olduğu gibi fiil bakımından da halk ve kudretle tektir. Aynı zamanda Yüce Allah'ın zat, sıfat ve fiilde benzersiz olduğunu ifade etmektedir. [45]

Hâlid el-Bağdâdî, bazı yerlerde Yüce Allah'ı "feyyâz-ı mutlak" olarak nitelendirmektedir.[46] Bu nitelemenin iki hususa işaret ettiği söylenebilir: Birincisi; Yüce Allah'ın isim ve sıfatlarının tevkîfî olup olmadığı ile ilgilidir. Bilindiği gibi birçok kelamcıya göre Yüce Allah'ın isim ve sıfatları tevkîfîdir. Buna göre Yüce Allah'ın Kur'an ve sahih sünnette yer alan isim ve sıfatlara ek olarak yeni bir isim ve sıfat kullanmak caiz değildir. Mutezile ve Eş'ârî'den Bâkıllânî'ye (ö. 403/1013) göre ise "kemali ifade etmesi", "eksikliği çağrıştırmaması" ve "aslının naslarda bulunması" şartlarıyla yeni bir isim veya sıfat kullanılabilir. Gazzâlî'ye (ö.505/1111) göre ise sadece isimlerde tevkîfîlik söz konusudur.[47] Buradan anlaşıldığına göre Hâlid el-Bağdâdî, isim ve sıfatların tevkîfî olmadığını

[41] Geniş bilgi için bkz. İbn Haldûn, Abdurrahman İbn Muhammed, *Lübâbü'l-muhassal fî usûli'd-dîn,* thk. Abbas Muhammed Hasan, Dârü'l-marife el-câmi'iyye, İskenderiyye 1996, s. 143-162.
[42] Mevlânâ Hâlid, *Mektûbât,* Arapça, s. 301.
[43] Mevlânâ Hâlid, *Mektûbât,* Arapça, s. 83.
[44] Mevlânâ Hâlid, *Mektûbât,* Arapça, s. 83.
[45] Mevlânâ Hâlid, *Mektûbât,* Arapça, s. 84.
[46] Mevlânâ Hâlid, *Mektûbât,* Farsça, s. 239, 269,
[47] Bkz. Taftâzânî, Mes'ûd ibn Ömer, *Şerhü'l-makasıd,* Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, Beyrut 2001, III, 256-258; Bağdâdî, Ebû Mensûr Abdülkahır, *Usûlü'd-dîn,* thk. Ahmed Şemsüddîn, Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, Beyrut 2002, s. 138, 139.

düşünmektedir. İkincisi ise "feyyâz" kavramı, Allah-âlem ilişkisinde "feyiz teorisine"[48] işaret etmektedir. Ancak daha sonra ifade edeceğimiz üzere Hâlid el-Bağdâdî, Allah-âlem ilişkisinde temelde "yaratma"yı esas almaktadır. Bu nedenle onun kullandığı feyiz ve benzeri kavramların felsefî veya kelâmî değildir. Onların daha çok tasavvufî içerikli olduğu ve "Yüce Allah'ın kesintisiz nimetlerin kaynağı" anlamında olduğu söylenebilir.

Hâlid el-Bağdâdî, kelam ve İslâm felsefesinde yer alan tenzih anlayışını aynen kabul etmektedir. Yüce Allah'ın yaratıklardan tamamen münezzeh olduğu, teşbih ve tecsimden uzak olduğu,[49] hayale gelen hiçbir şeye benzemediğini,[50] Yüce Allah ve sıfatlarının cisim, cevher ve araz olmadığı, her hangi bir hadisin O'nunla kaim olamayacağı, cisim ve ilintilerinden münezzeh olduğu,[51] Yüce Allah'ın hayatı ruh, ceset ve diğer temel şeylere bağlı olmadığını ifade etmektedir. [52]

Hâlid el-Bağdâdî, zatla birlikte sıfatların da cisim ve ilintilerinden münezzeh olduğunu ifade etmektedir. [53] Bu yaklaşım, Müşebbihe, Mücessime ve bazı Kerramî şahıslar gibi antropoformik akımlara açıkça bir reddiyedir. Elbette antropoformik yaklaşımların temelinde sadece onun reddettiği hususlar bulunmamaktadır. Ancak bu ifade, klasik kelam kaynaklarında Müşebbihe ve Mücessime gibi akımların reddine yönelik olduğu bilinen bir hususdur.[54] Hâlid el-Bağdâdî, bu konuda Ehl-i Sünnet gibi Allah'ın zat, sıfat ve fillerinde benzersiz olduğuna inanmaktadır. O'nun zat ve sıfatlarında her hangi bir değişiklik söz konusu değildir. O, ezelde hangi zati sıfatlara sahipse evreni yarattıktan sonra da aynı sıfatlara sahiptir.[55] O'nun sıfatlarında çokluk da mevzu bahis değildir. Çokluk olsa olsa taallukatta olur. Taallukattaki çokluk, sıfatlardaki çokluğu zorunlu kılmamaktadır. [56] Dolayısıyla Yüce Allah'ın zat ile birlikte sıfatları bulunmakta ve bu durum onun zat veya sıfatlarında her hangi bir çokluğa yol açmamaktadır. Bu yaklaşım, Yüce Allah'a sıfatların nispet edilmesi onun zatı veya sıfatlarında çokluğa yol açacağını düşünen filozof ve teologlara bir reddiye konumundadır.

---

[48] Feyiz teorisi hakkında geniş bilgi için bkz. Bekir Topaloğlu-İlyas çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü,* İsam Yayınları, İstanbul 2009, s. 94.
[49] Mevlânâ Hâlid, *Mektûbât,* Arapça, s. 84.
[50] Mevlânâ Hâlid, *Mektûbât,* Arapça, s.134.
[51] Mevlânâ Hâlid, *Mektûbât,* Arapça, s. 83.
[52] Mevlânâ Hâlid, *Mektûbât,* Arapça, s. 85.
[53] Mevlânâ Hâlid, *Mektûbât,* Arapça, s. 83.
[54]Bkz. Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn,* Dârü'l-kütübi'l'ilmiyye, Beyrut 2003, I, 442-468.
[55] Mevlânâ Hâlid, *Mektûbât,* Arapça, s. 83,84.
[56] Bkz. Mevlânâ Hâlid, *Mektûbât,* Arapça, s. 85.

Kelamda tartışılan en önemli konulardan biri, rü'yetullah (Yüce Allah'ın görülmesi) problemidir. Mutezile, Allah'ın cisim, cevher vb. olmadığından dolayı ahirette görülmesini reddetmektedir. Bu meyanda birçok aklî ve naklî argümanları ileri sürmektedir.[57] Ehl-i Sünnet âlimleri ise rü'yetin aklen muhal olmadığını[58] ve bazı naklî kanıtlara dayanarak rü'yetin ahirette fiili olarak gerçekleşeceği[59] savunmuşlardır. Hâlid el-Bağdâdî, bu konuda Ehl-i Sünnet gibi düşünmektedir. Ona göre ahirette Yüce Allah, gözle görülecektir. Buna ilave olarak konuya tasavvufî bir perspektifle yaklaşarak Yüce Allah'ın dünya ve ahirette kalple görülebileceğini de ifade etmektedir. [60] Ancak rü'yetin ahirette gerçekleşip gerçeklemeyeceği aklî ve naklî olarak bunca ihtilafa neden olmuşken onun dünyada gerçekleşeceğini iddia etmenin aklî ve naklî argümanları zayıf olsa gerektir. Ayrıca Hâlid el-Bağdâdî, kalple görülmesinin keyfiyeti ve sınırlarını da belirgin bir şekilde ortaya koymamaktadır.

Hâlid el-Bağdâdî, ilâhî ilmin mevcut ve ma'dûm, küllî ve cüz'î, gayp ve şahadet âlemine giren her şeye taalluk ettiğini belirtmektedir. Bunu da Allah'ın yaratma sıfatı ile ilişkilendirmektedir. Çünkü Allah'ın yarattığı bir şeyi bilmemesi veya ondan haberdar olmaması mümkün değildir.[61] Burada önemli bir hususu ifade etmek gerekir. Bilindiği gibi ilâhî ilmin gerek zatı dışındaki diğer varlıklara taalluk edip etmediği, gerekse diğer varlıklara taalluk etmesi durumunda onlara külli veya cüz'î bir şekilde taalluk edip etmediği antik Yunan felsefesi ile İslâm felsefesinde tartışma konusu olmuştur.[62] Genel kanıya göre Meşşaî filozoflar, ilâhî ilmin zatı dışındaki varlıklara taalluk ettiğini kabul ettikleri halde diğer varlılara cüz'î olarak değil küllî olarak taalluk ettiğini kabul etmişlerdir.[63] Kelamcılara göre ise Yüce Allah'ın ilim sıfatı mutlaktır. Onun her hangi bir şeyle sınırlandırılması söz konusu değildir.[64] Gazzâlî ilâhî ilmin sınırlandırılmasını küfür olarak telakki etmekte ve bu şekilde düşünenleri tekfir etmektedir. [65] Onun hedefinde ise İslâm düşünce tarihinde bunun savunucuları olarak bilinen Fârâbî (ö.339/950) ve İbn Sinâ (ö. 428/1037) bulunmaktadır.

[57] Zemâhşerî, Cârüllah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, *el-Minhâc fî usûli'd-dîn,* thk. Abbas Hüseyin isa, Mektebetü bedri'l-'ilmî ve's-sekâfî, Sana 2004, 6,7.
[58] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* I, 390.
[59] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* I, 424, 425.
[60] Mevlânâ Hâlid, *Mektûbât,* Arapça, s. 83.
[61] Mevlânâ Hâlid, *Mektûbât,* Arapça, s. 84.
[62] Bkz. İbn Haldûn, *Lübâb,* s. Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm,* s.124-135; Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed İbn Muhammed, *Tehâfütü'l-felâsife,* Dârü't-takvâ, Dımaşk 2006, s. 125,126.
[63] Gazzâlî, *Tehâfüt,* s. 126.
[64] Zevâhirî, Muhammed Hüseyin, *et-Tehkîkü't-tâm fî 'ilmi'l-kelâm,* Mektebetü'n-nahdeti'l-Misriyye, Kahire 1939, s. 61.
[65] Gazzâlî, *Tehâfüt,* 210; *el-Münkiz mine'd-dalâl,* tkh. Mahmûd Bîcû, Dımaşk 1992, s. 49, 50.

Hâlid el-Bağdâdî, bu konuda kelamcılardan farklı düşünmeyerek ilâhî ilmin her şeye taalluk ettiğini açıkça ifade etmektedir.

İlâhî ilmin, tefekkür, cehalet ve nisyandan münezzeh olduğunu ifade eden Hâlid el-Bağdâdî, iradesinin tereddüt ve kalp, kudretinin aletin yardımı ve yardımcıların desteği, işitmesinin kulak tevehhümünden, gözlerinin kirpik ve kaşlardan, kelamının ağız ve dilden uzak olduğunu ifade etmektedir.[66] Hâlid el-Bağdâdî, yeryüzü ve gökyüzünde ilâhî iradenin dışında kalan hiçbir şeyin olmadığını ifade etmektedir. Evrende olup biten her şey, onun kudreti kapsamındadır. İmkân âleminden bir zerre bile Yüce Allah'ın hükmünün dışında değildir. Yüce Allah'ın kudreti iradesine, iradesi ise ilmine tabidir. Dolayısıyla O'nun ilim, kudret ve iradesi dışında kalan hiçbir varlık bulunmamaktadır. Aynı zamanda Yüce Allah'ın görmesi ve işitmesi de her şeye taalluk etmektedir. Hiçbir şey onun basar ve sem' sıfatları dışında değildir. Bu konuda yakın uzak, küçük ve büyük ayrımı söz konusu değildir.[67]

Kelam tarihi boyunca en fazla tartışılan konulardan biri, Yüce Allah'ın "kelam" sıfatıdır. Ehl-i Sünnet kelamcıları, Kur'an'ın mana bakımından Yüce Allah'ın ezeli kelamı olduğunu, daha sonra lafza dönüştürüldüğünü söylemişlerdir. Dolayısıyla asıl kelam sesler ve harfler değil Yüce Allah'ın zatında bulunan manalardır.[68] Mutezile, kelâm-ı nefsîyi kabul etmedikleri için Kur'an'ın mahlûk olduğunu düşünmüşlerdir.[69] Hâlid el-Bağdâdî, kelam sıfatını açıklarken, Allah'ın mukaddem bir ses ve sessizlik olmaksızın diğer sıfatları gibi ezelî bir sıfatla konuştuğunu ifade etmektedir. Allah, söz konusu kelamını peygamberlere indirmiş, onu Kur'an, Zebûr, İncil ve Suhuf olarak isimlendirmiştir.[70]

Kaza ve kader konusuna gelince Hâlid el-Bağdâdî, kazayı iki kısma ayırmaktadır. Birincisi; hiçbir şekilde geri çevrilemez olan *mübrem* kazadır. Ona göre bu kaza türünün reddedilmesi asla söz konusu değildir.[71] Zira bu tür kaza, Yüce Allah'ın nihai kararını ifade etmektedir. Bu nedenle onun reddedilebileceğini kabul etmek, Yüce Allah'ın zat ve sıfatları konusunda birkaç soruna yol açacaktır. Bunlar; Yüce Allah'ın cahil olması, yalancı olması, daha önce kesin olarak kararlaştırdığı bir hususu meydana getirmekten aciz kalmasıdır. Aynı zamanda ilâhî iradenin ezelde kesin olarak kararlaştırdığı bir şeyin aksine taalluk etmesi de

[66] Mevlânâ Hâlid, *Mektûbât,* Arapça, s. 85.
[67] Mevlânâ Hâlid, *Mektûbât,* Arapça, s. 84.
[68] Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm,* s. 181; Âmidî, *Gâyetü'l-meram,* s. 86,87.
[69] Bkz. Kâdî Abdulcebbâr, Ebü'l-Hasen İbn Ahmed el-Hemedânî, *el-Müğnî fî ebvâbi'l-'adli ve't-tevhîd* (Halkü'l-Kur'an), Kahire b.t.y, s. 3,14,15.
[70] Mevlânâ Hâlid, *Mektûbât,* Arapça, s. 84, 85.
[71] Mevlânâ Hâlid, *Mektûbât,* Arapça, s. 191.

caiz değildir. Zira irade, muhal-i zatînin (bir şeyin bizatihi imkânsız olması) aksine taalluk edemez. Yüce Allah'ın nakıs olmasını gerektiren her şey de muhal-ı zati kapsamındadır. [72] İkincisi ise muallâk kazadır ki Yüce Allah tarafından iptal edilebilir. Bu da kendi içinde iki kısma ayrılmaktadır. Birincisi hem ilâhî ilim hem Levh-i Mahfûz'da muallak olandır. İkincisi ise ilâhî ilimde muallak olmakla birlikte Levh-i Mahfuz'da mübrem olandır.[73]

b. Allah-âlem ilişkisi

Kelam ve İslâm felsefesinin en temel konularından biri Allah-âlem ilişkisidir. Bu ilişki temelde âlemin kıdemi ve hudûsu çerçevesinde cereyan etmektedir. Meşşaî geleneğine mensup filozoflara göre âlem, zamansal olarak kadimdir. Her ne kadar zâtî olarak Allah'a bağlı olsa da (illet-malûl) zamansal olarak Allah gibi kadimdir.[74] Allah-âlem ilişkisi, aynı zamanda feyiz ve işrak teorilerini savunan İşrâkî ve hikmeti müteâlî filozofları tarafından da bütün yönleri ile ele alınmıştır.

Hâlid el-Bağdâdî, Allah-âlem ilişkisinde kelamcılar gibi düşünmektedir. Ona göre âlem, yoktan var edilmiştir. Dolayısıyla zamansal olarak onun kıdemi söz konusu değildir.[75] Buna bağlı olarak kelam ve İslâm felsefesinde tartışılan en önemli konulardan biri, âlemin zorunlu olarak Allah'tan sadır olması veya onun tarafından ihtiyârî olarak yaratılması konusudur. Meşşâî filozoflar yaygın kelâmî anlamda iradeyi reddetmişlerdir. [76] Çünkü onlara göre Allah mûcibün bi'z-zâttır. Âlemin ondan sadır olması zorunludur. İlâhî irade olsa olsa onlara ve bazı kelamcılara göre ilim, emir ve yaratma gibi anlamlara gelmektedir.[77]Hâlid el-Bağdâdî, âlemin hudûsundan bahsederken Allah'ın, evreni kendi ihtiyarı ile yarattığını açıkça ifade etmektedir. Ayrıca yaratmanın O'nun zat ve sıfatlarında hiçbir değişiklik yapmadığını, O'na yeni isim ve sıfat kazandırmadığını, Allah'ın bütün zat ve kemâl sıfatları ile kadim olduğunu,[78] dolayısıyla âlemin hudûsu Yüce Allah'ın zatını hiçbir şekilde etkilemediğini ifade etmektedir.

Hâlid el-Bağdâdî, Yüce Allah'ın âlemi yoktan var etmesi, onun hakiki mülk sahibi olmasını doğurduğuna işaret etmektedir. Daha açık bir ifade ile Allah, evreni yoktan var

[72] Mevlânâ Hâlid, *Mektûbât,* Arapça, s. 192, 193.
[73] Mevlânâ Hâlid, *Mektûbât,* Arapça, s. 193.
[74] Bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 22.
[75] Mevlânâ Hâlid, *Mektûbât,* Arapça, s. 83.
[76] Râzî, Fahreddîn Muhammed ibn Ömer, *el-Metalibü'l-'âliyye mine'l-'ilmi'l-ilâhî,* thk. Ahmed Hicâz es-Seka, Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1987, III, 175.
[77] Bkz. Nesefî, *Tebsiretü'l-edille,* I, 493; Beyâzîzâde, Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-merâm min 'ibârati'l-imâm,* nşr. Hasan Mahmûd Abdullatîf, Kahire, 1949, s. 153; Âmidî, *Ğayetü'l-merâm,* s. 54.
[78] Bkz. Mevlânâ Hâlid, *Mektûbât,* Arapça, s. 84.

ettiği için, evren ve içinde bulunan her şey onun mülküdür. Bu nedenle kulluğu hak eden tek varlık Yüce Allah'tır.[79] Çünkü dolaylı veya dolaysız her şey ilk mucide dayandığı için varlık kategorisine giren bütün zâtî ve izâfî unsurlar ona dayanmaktadır. Bu durumda onun kulluğu hak eden mutlak varlık olmasını kaçınılmaz kılmaktadır.

Allah-âlem ilişkisi kapsamında kelam ve İslâm felsefesi boyunca yapılan en önemli tartışmalardan biri, insan fiillerine ilişkin Allah'ın yaratma sıfatıdır. Bu konuda kaza ve kader, sevap ve ceza konuları bağlamında uzun uzadıya tartışılmıştır. Mutezile'ye göre insan, ihtiyârî/tercihe dayalı fillerinin yaratıcıdır. İhtiyârî fiillerinin yaratılmasını Allah'a nispet edilmesini adalete uygun görmemektedir. Ehl-i Sünnet âlimleri ise ilâhî kudreti merkeze koyarak yaratma fiilini insana nispet etmemişlerdir. Sevap ve cezayı gerekçelendirmek için "kesb" ve "azm-i musammem" gibi teorileri geliştirmişlerdir.[80] Hâlid el-Bağdâdî, bu konuda Eş'ârîler gibi düşünmektedir. Ona göre Allah, başta insanın ihtiyârî fiilleri olmak üzere hayır ve şer ayrımı olmaksızın her şeyin yaratıcısıdır. [81] Küfür ve günah, onun iradesi kapsamında gerçekleştiği halde onun emri, rızası ve sevgisi ile meydana gelmemektedir.[82] Dolayısıyla bu konuda diğer Ehl-i Sünnet âlimleri gibi insan fiilleri konusunda halk sıfatına halel getirmemeye çalışmaktadır. Esbâba tevessül konusunda da Hâlid el-Bağdâdî, Allah dışında başka bir müessiri kabul etmemek kaydıyla sebeplere tevessül etmenin övülen bir durum olabileceğini ifade etmektedir.[83]

Kelam ve İslâm düşüncesinde en çok tartışılan konulardan biri *kötülük* problemi gelmektedir. Kötülüğün âlemde neden var olduğu, Yüce Allah'ın özellikle ihtiyârî fiillerindeki kötülüğü yaratıp yaratmadığı düşünce tarihi boyunca tartışma konusu olagelmiştir. Hâlid el-Bağdâdî, diğer Ehl-i Sünnet kelamcıları gibi hiçbir şeyin ilâhî irade, yaratma ve te'sirini dışında kalmadığını kabul etmektedir. Ancak bunun ispatında kelam yerine tasavvufî bir argümana başvurmakta ve bunun sahih keşifle sabit olduğunu ifade etmektedir.[84] Evrendeki kötülüğün varlığını imtihanın bir gereği olarak telakki etmektedir. Ona göre yeryüzü hepsi iyi veya hepsi kötü olsaydı yaratılışın amacı bir kıl payı kadar hâsıl olmayacaktı.[85]

[79] Mevlânâ Hâlid, *Mektûbât,* Arapça, s. 83.
[80] Bkz. İbnü'l-hümâm, *Kitâbü'l-müsâyere,* s. 91-115.
[81] Mevlânâ Hâlid, *Mektûbât,* Arapça, s. 84.
[82] Mevlânâ Hâlid, *Mektûbât,* Arapça, s. 85.
[83] Mevlânâ Hâlid, *Mektûbât,* Farsça, s. 436.
[84] Mevlânâ Hâlid, *Mektûbât,* Arapça, s. 146.
[85] Bkz. Mevlânâ Hâlid, *Mektûbât,* Farsça, s. 126.

Allah-âlem ilişkisi konusunda felsefî tasavvuf geleneğinin en önemli tartışma konularından biri, hulûl, ittihâd, vahdet-i vücûd ile vehdet-i şühûd konularıdır. Yeri gelmişken önemli bir hususa işaret etmekte fayda bulunmaktadır: İslâm düşünce tarihinde cereyan eden vahdet-i vücûd tartışmaları, Modern Batı felsefesinde panteizm olarak ifade edilen Allah-âlem birlikteliğinden farklıdır. Muhammed Âbid el-Câbiri, bu farka işaret ederek (ö. 2010) panteizmin âlemi merkeze koyarak Allah'ı ona kurban ettiğini buna karşılık İslâm düşüncesindeki vahdet-i vücûd anlayışın ise Allah'ı merkeze koyarak âlemi O'na feda ettiğini ifade etmektedir.[86]

Hâlid el-Bağdâdî, Allah'ın hiçbir şeyle birleşmediğini ve hiçbir şeye hulûl etmediğini ifade ederek panteizme özdeş olarak yorumlanabilecek vahdet-i vücûd anlayışlarını açıkça reddetmektedir.[87] Bununla birlikte bazen vahdet-i vücûda işaret ettiği söylenebilen kelimeler de kullanmaktadır. Sözgelimi, birçok yerde vücudun nefyini[88] tavsiye etmektedir. Bazen de "nefy-i etam" [89] gibi benzer ifadeleri kullanmaktadır. Ancak belirtmek gerekir ki, onun başka yerlerdeki ifadelerinden anlaşıldığına göre nefy-i vücuttan kastı, teorik olarak Allah dışındaki varlığı inkâr etmek değil sûfinin tasavvufî bir hal olarak kendi varlığını yok saymasıdır. Bu anlamda ona göre vücut tasavvuru, kişinin kendini güzel vasıflarla nitelendiğini düşünerek diğer insanlardan daha üstün olduğunu görmemesidir. Bu durum, ulûhiyet iddiası anlamına geldiği gibi ilâhî laneti de gerektirmektedir. [90] Dolayısıyla onun kullandığı ve vahdet-i vücuda işaret eden kavramlar, teorik ve sistematik bir düşünceye değil amelî ve hâle dayalı bir duruma matuftur. Teorik olarak Hâlid el-Bağdâdî'nin vahdet-i vücûdu benimsediği söylemek zor olmakla beraber daha çok vehdet-i şühûdu benimsediği söylenebilir. Onun ifadesinden anlaşıldığı gibi vehdet-i şühûd, basiret gözü ile vahdette kesreti, kesrette de vahdeti görmektir. [91]

Sonuç

Hâlid el-Bağdâdî'nin hem mütekellim hem de mutasavvıf kimliği vardır. Bazı konulara kelâmî bazı konulara da tasavvufî perspektiften yaklaşmaktadır. Sahih keşif ve açık vicdana sık sık referansta bulunmaktadır. Genel olarak keşfi sahih, vicdanı açık vasfı ile nitelendirmektedir. *Mektûbât*'ının farklı yerlerinde verdiği bilgilerden yola çıkarak sahih

[86] Bkz. Muhammed Abid el-Câbirî, *Bünyetü'l-akli'l-Arabî*, el-Merkezü's-sekafi'l-Arabî, Beyrut, s. 358,359.
[87] Mevlânâ Hâlid, *Mektûbât,* Arapça, s. 83.
[88] Mevlânâ Hâlid, *Mektûbât,* Arapça, s. 129, 211, 230, 232, 255, 320, 357; Farsça, 130, 132.
[89] Mevlânâ Hâlid, *Mektûbât,* Farsça, s. 273, 293.
[90] Mevlânâ Hâlid, *Mektûbât,* Farsça, s. 125, 126.
[91] Mevlânâ Hâlid, *Mektûbât,* Arapça, s. 355.

keşif için iki şartı öngördüğü söylenebilir. Birincisi; keşfin şeriata aykırı olmaması; ikincisi ise keşif sahibinin hal ve hareketlerinde istikamet üzerinde olmasıdır.

Hâlid el-Bağdâdî, sahih keşfi epistemolojik bir kaynak olarak kabul etmekle beraber, akaidin temel konularında aklı yetersiz gördüğü gibi keşfi de uygun görmemektedir. Ona göre akaidin temel konuları olan Allah'ın zat ve sıfatları, nübüvvet, mebde ve meâd konuları sadece şeriata göre öğrenilmelidir. Hiçbir şekilde şeriattan bağımsız keşif ve bâtıni idraki tasvip etmemektedir. Bazen de keşif ve kerameti bir istidad ve şeriatın uygulanmasını kolaylaştıran bir aracı olarak değerlendirmektedir. Ona göre keşif, içtihat konumundadır. İçtihatta hata olabileceği gibi keşifte de hata olabilir. Bu durumda müçtehit ve kâşif mâzur görülse de taklid edilmesi caiz değildir. Hâlid el-Bağdâdî, keşfi şeriattan bağımsız epistemolojik bir kaynak olarak kabul etmese de İtikadın ana konuları dışındaki kelam ve İslâm felsefesinde tartışılan konularda keşfi referans göstermektedir.

Hâlid el-Bağdâdî, Yüce Allah'ın zat ve sıfatları konusunda Eşârî kelam sisteminden ayrılmamaktadır. Hâlid el-Bağdâdî, panteizme özdeş olarak yorumlanabilecek vahdet-i vücûd anlayışlarını reddetmektedir. Hâlid el-Bağdâdî'nin vücûdun nefyi anlamındaki ifadeleri nazarî değil amelî bir ilkeye matuftur. Bu ifadeler, müridin kendini kimseden daha büyük görmemesi ve varlığını yok saymasını ifade etmektedir. Buna karşın vahdet-i şühûdu kullanmaktadır. Onu da kesrette vahdeti, vahdette kesreti gördüğü anlaşılmaktadır.

Kaynakça

Abdurrahman, Memiş, *Hâlidî Bağdâdî ve Anadolu'da Hâlidîlik*, Kitapevi, İstanbul 2000.

Algar, Hamid, "Hâlidîyye", *DİA,* XV.

Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn,* Dârü'l-kütübi'l'ilmiyye, Beyrut 2003.

Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed, *Gâyetü'l-meram fî ilmi'l-kelâm,* Lübnan 2004.

Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi,* İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, İzmir 2014.

Bağdâdî, Ebû Mensûr Abdülkahır, *Usûlü'd-dîn,* thk. Ahmed Şemsüddîn, Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, Beyrut 2002,

Bağdadî, Mevlânâ Halid, *Mektûbât eş-Şeyh el-Müceddidî Mevlânâ Hâlid en-nekşebendî el-Bağdâdî eş-Şehrezûrî,* ed. Muhammed Ali Karadağî, Hâşimi Yayınevi, İstanbul 2015.

Baysal, Erkan, "Câbirî'de Vahiy ve Nübüvvet", *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,* b.y.t. 2015.

Bekir Topaloğlu-İlyas çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü,* İsam Yayınları, İstanbul 2009.

Beyâzîzâde, Ahmed Efendi, İşârâtü'l-merâm min 'ibârati'l-imâm, nşr. Hasan Mahmûd Abdullatîf, Kahire, 1949.

Câbirî, Muhammed Âbid, *Bünyetü'l-akli'l-Arabî,* Merkezü's-sekafî'l-Arabî, Beyrut 1991.

Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed İbn Muhammed, *el-Münkiz mine'd-dalâl,* tkh. Mahmûd Bîcû, Dımaşk 1992.

Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed İbn Muhammed, *Tehâfütü'l-felâsife,* Dârü't-takvâ, Dımaşk 2006.

İbn Haldûn, Abdurrahman İbn Muhammed, *Lübâbü'l-muhassal fî usûli'd-dîn,* thk. Abbas Muhammed Hasan, Dârü'l-marife el-câmi'iyye, İskenderiyye 1996.

İbn Haldûn, Abdurrahman, *Mukaddime ibn Haldûn, Dârü'l-kütübi'l'ilmiyye,* Beyrut 2003.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed İbn Abdulvahid, *Kitâbü'l-müsâyere,* Çağrı Yayınları, İstanbul 1979.

Îcî, Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr, *Şerhü'l-mevâkıf,* Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, Beyrut, 1998.

Kâdî Abdulcebbâr, Ebü'l-Hasen İbn Ahmed el-Hemedânî, *el-Müğnî fî ebvâbi'l-'adli ve't-tevhîd,*(Halkü'l-Kur'an) Kahire b.t.y.

Kâdî Abdulcebbâr, Ebü'l-Hasen İbn Ahmed el-Hemedânî, *Şerhü'l-usûli'l-hamse,* thk. Abdulkerim Osman, Mektebetü'l-vehbe, Kahire 1996.

Mu'tik, 'Âvâd b. Abdillah, *el-Mu'tezile ve usûlühüm el-hamse ve mevkifü ehli's-sünneti minhâ,* Mektebetü'r-rüşd, Riyad 1995.

Nedvî, Ebû'l-Hasan, *Mâzâ hasire'l-'âlemü bi-inhitati'l-Müslimîn, Mektebetü'l-îmân,* Kahire, b.t.y.

Nesefî, Ebü'l-mü'în Meymûn ibn Muhammed, *Tebsîretü'l-edille fî usûli'd-dîn,* thk. Hüseyin Atay, TDV Yayınları, Ankara 1993.

Özdemir, İbrahim, "Eş'ârîlerde Kelâmî Ta'lil", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Cilt, II, Sayı, 4, 2014/2.

Özdemir, İbrahim, *Fıkıh Usûlünde Ta'lil Tartışmaları,* Rağbet Yayınları, İstanbul 2016.

Râzî, Fahreddîn Muhammed İbn Ömer, *el-Metalibü'l-'âliyye mine'l-'ilmi'l-ilâhî,* thk. Ahmed Hicâz es-Seka, Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1987.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed, *Nihâyetiü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-kelâm,* Dârü'l-kütübi'l'ilmiyye, Beyrut 2004.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed, *el-Milel ve'n-nihal,*

thk. Abdülaziz Muhammed el-vekîl, Müessesetü'l-halebî, Kahire 1968.

Taftâzânî, Mes'ûd ibn Ömer, *Şerhü'l-makasıd,* Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, Beyrut 2001.

Uludağ, Süleyman, "Hâlidîye (Anadolu'da Hâlidîlik)", *DİA,* XV.

Uludağ, Süleyman, "Keşif", *DİA,* XXV.

Uludağ, Süleyman, "Şathiyye", *DİA,* XXXVIII.

Zemâhşerî, Cârüllah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, *el-Minhâc fî usûli'd-dîn,* thk. Abbas Hüseyin isa, Mektebetü bedri'l-'ilmî ve's-sekâfî, Sana 2004

Zevâhirî, Muhammed Hüseyin, *et-Tehkîkü't-tâm fî 'ilmi'l-kelâm,* Mektebetü'n-nahdeti'l-Misriyye, Kahire 1939.

ER-RİSÂLETÜ'L-KÜBRÂ Fİ'L-MANTIK*

Seyid Şerif Cürcânî

Çev. Muhammet Nasih ECE**

[Giriş][1]

Bismillahirrahmanirrahim,

Şükür ve hamd etmeden önce, apaçık mantığın yetmediği ve hiçbir tebliğ edicinin övgüsü, onun yüceliğinin ve şerefinin hakikatine ulaşamadığı Allah'a hamd olsun. Salât sevgili kulu Muhammed'e, onun ailesine ve ashabına olsun.

Mantığa dair bu risâle, Seyid Şerif olarak bilinen (muhakkik, müdakkik, ilimde derya, kâmil, mükemmel, müneffis ve seyit olan) Ebu'l- Berekât'ın değerli oğlu için yazmış olduğu bir risâledir. Allah, onu lütfuyla şereflendirsin.

Birçok güzel kaideyi ve yüce ilmi menfaatleri ihtiva eden bu risâle, Farsça olarak yazılmıştır. Ben de Arap dilinin açıklığı, kolaylığı ve güzelliği nedeniyle aziz evladım için, Farsçadan Arapçaya çevirdim. Bunu yaparken ona hiçbir şey katmadan ve ondan hiçbir şey eksiltmeden, Seyid Şerif'in yazdıklarına bağlı kalarak bu risâleyi yazıyorum. Çünkü Seyid Şerif, ilimlerin tahkikinde ve beyanın izahında ender konuma sahip bir kişidir.

***** Bu çalışmada tarafımızdan yapılan "Cürcâni'nin er-Risâletü'l-Kübrâ Fi'l-Mantık Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme" isimli yüksek lisans tezinden yararlanılmıştır. Çevirisini sunduğumuz bu risâle, Seyyid Şerif Cürcânî (740-816/1340-1413) tarafından Farsça olarak kaleme alınmıştır. Daha sonra oğlu Nureddin Muhammed b. Ali el-Cürcânî (ö. 838/1434) tarafından da Arapça'ya tercüme edilmiştir. Türkçe tercümesi çok sayıda Arapça çeviriler içerisinden, Süleymaniye Kütüphanesi H. Hüsnü Paşa bölümü 001251 numarada kayıtlı, Reisu'l-Küttap bölümü 0001207 numarada kayıtlı ve Fatih bölümü 003315 numarada kayıtlı bulunan nüshalardan yapılmıştır. Bu tercihin sebebi H. Hüsnü Paşa ve Reisü'l-Küttap nüshaların en eski nüshalar olması, Fatih nüshasının ise en okunaklı nüsha olmasıdır. Bu nüshalardan H. Hüsnü Paşa nüshası asıl nüsha olarak seçilmiştir.

er-Risâletü'l-Kübrâ fil-Mantık'ın Arapça mütercimi, eseri Arapça'ya tercüme ederken Farsça hangi nüsha veya nüshaları örnek aldığı noktasında herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Ulaşabildiğimiz tarihi belli Farsça nüshaların tamamı Arapça tercüme nüshalardan sonra istinsah edilmiştir.

Türkçe çevirisinde, bugün Türkçe mantık biliminde yer alan terimlerin kullanılmasına özen gösterilmiştir. Bu terimler yazılırken müellifin kullandığı orijinal ifadelerin tamamı parantez içinde verilmiştir. Tercümede anlatılmak istenen ibarelerin daha iyi anlaşılması için bazı yerlerde, olduğu gibi değil de, müellifin zımnen ifadesi mahiyetinde köşeli parantezlerle genişletilmeye çalışılmıştır. Müellif eserde konuları fasıllara ayırarak incelemektedir. Çeviri metinde bu hususun gösterilmesiyle birlikte, mantığın konuları göz önünde bulundurularak eserin tamamı konularına göre başlıklandırılmıştır. Daha iyi anlaşılması maksadıyla müellifin örneklendirmediği bazı konular da dipnotlarla örneklendirilmiştir.

******Dr. Öğr. Üyesi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mantık Anabilim Dalı, (hermesece2009@hotmail.com)

[1] Metin içinde yer alan [ ] işaretli kısımlar ve başlıklar mütercime aittir.

Bunu yaparken, Allah'tan bana kolaylık sağlamasını, beni başarılı kılmasını, "tasavvurât" ve "tasdikât"tan ibaret olan şerefli ilimden faydalandırmasını diliyorum.

Şunu bil ki, insanın bir idrak kuvveti vardır ki, şeylerin sûretleri tıpkı aynada resmolundukları/nakşolundukları gibi bu idrak kuvvetinde resmolunurlar. Ancak aynada sadece duyulara konu olan şeylerin sûretleri oluşurken, insanın idrak gücünde hem duyulara konu olan hem de akla konu olan şeylerin sûretleri meydana gelir.

Duyulur şeyler, beş duyudan herhangi birisiyle kavranılır. Söz konusu beş duyu görme, işitme, koklama, tatma ve dokunmadır. Akledilirlere gelince onlar beş duyunun dışında bir şeyle idrak edilirler. Zihin olarak adlandırılan bu kuvvede meydana gelen her sûret ya tasavvur ya da tasdiktir. Eğer zihinde bulunan bu sûretler, bir başka duruma nispet edilirse buna tasdik denir. Bu ya *"Zeyd yazıcıdır"* şeklinde olumlu, ya da *"Zeyd yazıcı değildir"* şeklinde olumsuz olarak gerçekleşir. Eğer [iki durum arasında] herhangi bir nispet söz konusu değilse buna da tasavvur denir. Böylece kavramak (idrak) olan ilim, tasavvur ve tasdikle sınırlıdır.

[1.] Fasıl

[Tasavvurât ve Tasdikât]

[Yukarıda anlatılanlardan] sonra bir durumun başka bir duruma olumlu veya olumsuz nispet edilmesi üç şekilde gerçekleştiğinin bilinmesi gerekir. Birincisi, bilindiği gibi yüklemli (hamlîyye) nispettir.[2] İkincisi, bitişik (ittisâlî) nispettir. Misal olarak, *"Eğer güneş doğmuşsa, gündüz mevcuttur"* veya *"Eğer güneş doğmuşsa gündüz mevcut değildir"* demen gibi. Üçüncüsü ise ayrışık (infisâlî) nispettir. Misal olarak, *"Bu sayı, ya çift ya da tekdir"* veya *"Bu şahıs ya insan ya da canlı değildir"* demen gibi.

Böylece gerek yüklemli gerek bitişik gerekse de ayrışık nispet, olumlu veya olumsuz şekilde olsun bunlara tasdik denir. Buna aynı zamanda hüküm de denir. [Bu üç durum] dışında gerçekleşen kavramaya (idrak) ise tasavvur[3] denir.

[2] "Zeyd yazıcıdır" veya "Zeyd yazıcı değildir" gibi.

[3] Tasavvur ifadesi, Türkçe mantık bilimi literatüründe tamamen oturmuş "kavram" ile karşılanmalıydı şeklinde düşünülebilir. Ancak metinde tasavvur, genellikle tasdik ile birlikte kullanılır ve tasdikin tasavvurda olduğu şekilde ve sayıca sadece bir karşılı yoktur. Bu nedenle tasdik ifadesinin olduğu gibi kullanılması en doğru tercihtir. Bu böyle iken tasavvur yerine Türkçe olan "kavram"ı kullanmak, birlikte kullanılan her iki ifadenin farklı olan dillerin tutarsızlığına yol açacaktı. Bu nedenlerle her iki ifade olduğu gibi kullanılmıştır.

Tasdik, ister olumlu ister olumsuz olsun, bir nispetin idrakinden ibaret olduğuna göre, bu tasdik için üç tasavvur gerekmektedir. Birincisi, yüklem (mensubun bih) dir. Buna mahkûmun bih de denir. İkincisi, konu (mensubun ileyh) dur. Buna mahkûmun aleyh denir. Üçüncüsü ise, [konu ile yüklem] arasında ki "bağ" tasavvurudur. Buna aynı zaman da "hükmiyye" de denilmektedir. Örneğin, *"Zeyd ayaktadır"* yargısında "Zeyd", "ayaktadır" ve bu ikisini bir birine bağlayan bağ tasavvurlarına ihtiyaç duyulur. Öyle ki, nispetin kavranması olumlu veya olumsuz gerçekleşmiş olur. Böylece her bir tasdik, konu, yüklem ve konu ile yüklemi bir birine bağlayan bağ ile gerçekleşir. Ancak bu tasavvurlar (konu, yüklem ve bağ) tahkik ehli nazarında tasdikin kısımları olarak görülmemektedir.

[2.] Fasıl

Bilmelisin ki, tasavvur, kendi arasında iki kısma ayrılır. Birincisi olan zorunlu, gerçekleşmesinde nazara ve tefekküre ihtiyaç duyulmayan tasavvurdur. Sıcaklık, soğukluk, siyahlık ve beyazlığı [bilmek] gibi. İkincisi ise, teorik (nazarî) tasavvurdur. Nazar ve istidlale dayalı tasavvur, fikri ve nazari bir akıl yürütmeye ihtiyaç duyularak gerçekleşmektedir. Ruh, melek, cin vb. [bilmek] gibi.

Tasavvurun ikiye ayrılması gibi tasdik de aynı şekilde iki kısma ayrılmaktadır. Birincisi olan zorunlu tasdik, gerçekleşmesinde bir fikir ameliyesine ihtiyaç duyulmayan tasdiktir. *"Güneş aydınlatıcıdır"*, *"Ateş sıcaktır"* vb. gibi. İkincisi ise meydana gelmesinde fikrî ve nazarî bir akıl yürütmeye ihtiyaç duyulan teorik tasdiktir. *"Sani' (Allah) vardır", "Âlem sonradan yaratılmıştır"* vb. yargılar gibi.

[3.] Fasıl

Teorik tasavvur, zorunlu tasavvurdan istifade edilerek oluşturulur. Aynı şekilde teorik tasdik de zorunlu tasdikten yararlanılarak gerçekleştirilir. Teorik tasdik, olması gerektiği şekilde, ya bilinen tasavvuratın veya bilinen tasdikatın tertibinden ibarettir. Bu da meçhul tasavvur ve tasdikata götürür. Örneğin, "canlı (hayvan)" ve "konuşan (nâtık)" kavramlarını bir araya getirdiğin zaman, "konuşan/düşünen canlı" dersin. Böylece bu iki [canlı ve konuşan] tasavvurdan, insan tasavvuru meydana gelir.

[Yukarıda söz konusu olan durum tasdik için de geçerlidir.] *"Âlem değişendir"* ve *"Her değişen sonradandır"* önermelerini bir araya getirdiğin zaman şöyle dersin:

Âlem değişendir.

Her değişen sonradandır.

O halde Âlem sonradandır.

[4.] Fasıl

İnsan, düşünme yoluyla bilinenden bilinmeyeni elde ettiği için öteki canlılardan farklıdır. Bu nedenle her insan, düşünmenin yöntemini, onun doğru ve yanlış olanını bilmek zorundadır. Bilinenden bilinmeyene gitmenin doğru yolu da budur. Bilinen tasavvur ve tasdiklerden bilinmeyen tasavvur ve tasdiklere varmanın, teorik yöntem dışında herhangi bir yolu yoktur. Ancak, Allah nazarında kutsal nefsler [peygamberler], bunun (nazari yöntem) dışındadırlar. Bu kimseler, bilinmeyenin bilgisine ulaşmak için öncüllere (mukaddimât) ihtiyaç duymazlar.

[5.] Fasıl

[Lafız-Mana İlişkisi]

Şunu bil ki, bu sanatın ehline (mantıkçılar) göre, başka bir kavrama (tasavvura) ulaştıracak şekilde tertip edilmiş kavramlara tarif ve açıklayıcı söz (kavl-i şârih) denir. Başka yargıya ulaşmaya da kanıt (hüccet) ve delil denir. Mantık bilimin esas amacı da tanım ve kanıtın bilinmesini sağlamaktır.

Şüphesiz, tanım (muarrif) ve kanıt (hüccet), lafzî (dilsel ifade) değildirler; anlamsaldırlar (me‘ânî). Örneğin, insanın tanımı, canlı ve düşünen [iki kelimenin] lafızlarından değil; manalarından hareketle yapılır. Aynı şekilde “Âlemin sonradan olması” daha önce zikredilen iki önermenin *[“Âlem değişendir”* ve *“Her değişen sonradandır”]* lafızlarından değil; manalarından hareketle gerçekleşmektedir.

Bu sanatın sahipleri (mantıkçılar) lafızlara bizzat ihtiyaç duymazlar. Bu da manaların “öğrenilmesi (istifâde)” ve “öğretilmesi (ifâde)” lafızlar aracılığıyla gerçekleştiği içindir. Buradan hareketle mantıkçı, manalara delâleti açısından lafızlarla ilgilenmek durumundadır.

[6.] Fasıl

[Kavram ve Delâlet]

Delâlet, bir şeyin bilinmesi durumundan başka bir şeyin bilinmesinin hâsıl olmasıdır. Birincisine “dall” ikincisine ise “medlûl” denir. Vaz‘î ise bir şeyi bilmenin meydana gelmesiyle ikinci bir şeyin bilineceği şeklinde bir şeyi başka bir şeye has kılmaktır ki, o, delâletin sebeplerinden bir sebeptir.

Delâlet, tümevarımla üç kısma ayrılır. Birincisi olan vaz'î delâlet, kendisi içindir. Vaz'î delâlet, "Zeyd" lafzının Zeyd'e işaret etmesi gibi sözlü olabilir. Çizgi, alamet, işaret ve yol işaretlerinin (nusub) istifade için bir manaya delâlet etmesi gibi sözsüz de olabilir. İkincisi, aklın gerektirmesiyle gerçekleşen aklî delâlettir. Bu da aynı şekilde sözlü olabilir. Duvarın arkasından gelen bir sesin sesi çıkaran kişiye delâlet etmesi gibi. Sanatın, sanatçıya delâlet etmesi gibi sözsüz de olabilir. Üçüncüsü ise tabîî delâlettir. Bu delâlet, "öh" "öh" seslerinin göğüs rahatsızlığına delaleti gibi sözlü olabilir. Utanmaktan kaynaklanan yüzün kızarması gibi sözsüz de olabilir.

[7.] Fasıl

Delâletin kısımları arasında itibar edilen, sözlü vaz'i delâlettir. Çünkü öğrenme ve öğretme normal olarak bu yolla gerçekleşmektedir. Sözlü vaz'i delâlet de mutabakât, tazammun ve iltizâm olmak üzere üç kısma ayrılır.

Mutabakât yoluyla delâlet, lafzın mananın tamamına delâlet etmesidir. İnsan teriminin, "canlı" ve "konuşan" manalarına delâlet etmesi böyledir. Tazammun yoluyla delâlet, lafzın, mananın bir kısmına delâlet etmesidir. Çünkü bu delâlet, konusu olan mananın bir kısmına karşılık gelmektedir. İnsan teriminin ya "canlı" ya da "konuşan" manasına delâleti bu şekildedir. İltizâm yoluyla delâlet ise lafzın konusunu gerektirmesi açısından, dışındaki manaya delâlet etmesidir. İnsan teriminin ilim öğrenme ve yazma yeteneğine sahip olması böyledir.

[8.] Fasıl

Parçaları anlaşılmadan tamamının anlaşılmayacağı gerçeğinden hareketle, soyut kavramlarda vaz'inin konusunun manasına delâlet etmesi açıktır. Aynı şekilde vaz'i, konusunun bir kısmına da delâlet eder. Ancak bu delâlet konusunun dışındakiler için sürekli olan bir delâlet değil, kendisinin dışındakilere karşılık gelen konu için zihinsel bir delâlettir. Bu nedenle zihinde konu hâsıl olduğu zaman aynı şekilde harici gereklilik meydana gelir. Eğer durum böyle gerçekleşmezse terimin, konun üzerinde sürekli bir delâleti olmaz.

Mantıkçılar için geçerli olan delâlet, sürekli olan tümel (küllî) delâlettir. Usul ve beyan âlimlerine göre ise lafzın konunun bir kısmına delâlet etmesi yeterlidir. Onlar için aklî gereklilik şart değildir. Aksine bir kısımdaki gereklilik yeterlidir.

[9.] Fasıl

Lafız, kendisi için zihinsel bir gereklilik olmadan basit bir mana için konu olursa, orada tazammun ve iltizâmın delâleti olmadan sadece mutabakâtın delâleti gerçekleşir. Ancak, tazammun ve iltizâmın delâleti, mutabakâtın delâleti olmadan gerçekleşemez. Eğer basit bir mana için zihinsel gereklilik olursa tazammunun delâleti olmadan da iltizâmın delâleti gerçekleşir. Eğer lafız, bileşik (mürekkeb) bir mana için konu olur ve onun için zihinsel bir gereklilik bulunmazsa iltizâmın delâleti olmadan da tazammunun delâleti gerçekleşebilir.

[10.] Fasıl

[Lafzın Çeşitleri]

Bir lafız, konusu içinde kullanılırsa buna gerçek kavram (hakîkî lafız) denir. Eğer konunun bir parçasına veya konunun dışında kullanılırsa buna da mecaz denir. Mecaz, kendisini [gerçek kavramdan] ayıracak bir ölçüye (karine) ihtiyaç duyar. *"Aslanı hamamda gördüm"* gibi.

[11.] Fasıl

Lafzın manası bir tek şeye delâlet ederse buna tekil (müfred) denir. Eğer lafzın manası birçok şeye delâlet ederse buna da ortak (müşterek) lafız denir. "Ayn" lafzı gibi. İki lafız bir manada birleşiyorsa buna "eşanlamlı (müterâdîf)" denir. "İnsan" ve "beşer" gibi. İki lafız, mana itibariyle ayrılıyorsa bu ikisine de "ayrık (mütebâyîn) " denir. "İnsan" ve "at" gibi.

[12.] Fasıl

Manaya mutabakât yoluyla delalet eden lafızlar, bileşik (mürekkep) ve basit (müfret) olmak üzere iki kısma ayrılır. Bileşik, parçları amaçlanılan mananın parçalarına delâlet edendir. Bu amaçlanılan delâlettir. *"Taş atıcısı"* gibi. Basit ise birleşik gibi olmayandır (lafzın parçaları, mananın parçalarına delâlet etmez). Bu da dört kısma ayrılmaktadır. Birincisi, "İstifham hemzesi" gibi parçası olmayandır. İkincisi, parçları olan, ancak, bu parçalar bir manaya delâlet etmezler. "Zeyd" teriminde olduğu gibi. Üçüncüsü, parçaları olan ve bu parçalar bir manaya delâlet ederler. Ancak bu parçalar amaçlanılan mananın parçaları değildir. Özel isim olarak kullanılan "Abdullah" kelimesi gibi. Dördüncüsü ise parçaları olan ve bu parçalar bir manaya delâlet ederler. Ancak, buradaki delâlet amaçlanılan tam bir delâlet değildir. Belirli bir insanın "konuşan canlı" olarak adlandırılması böyledir.

[13.] Fasıl

Müfred lafızlar, üç kısma ayrılır. Bunlar: İsim, kelime ve edattır. Eğer lafız tam bir mana ifade etmiyorsa, yani konu ve yüklem olmuyorsa mantık ilminde buna edat denir. Nahiv ilminde ise buna harf denir. Eğer, tam bir anlam ifade edip konu için uygun değilse buna kelime denir. Nahivde ise buna fiil denir. Eğer konu için uygun ise buna da isim denir.

[14.] Fasıl

Bileşik lafız ise, tam bileşik ve eksik bileşik olmak üzere iki kısma ayrılır. Tam bileşik, [söylenilen birleşik söz] üzerine sükûtun gerçekleşmesidir ki, konuşan, sözünü tamamladığı zaman dinleyici, yüklemin konuyu veya konunun yüklemi beklediği gibi beklemez. Tam bileşik, kendisinde doğruluk veya yanlışlık barındırıyorsa buna "haber" veya "önerme (kaziyye)" denir. Tasdikât babında itibar edilen de budur. Eğer tam birleşik, [doğruluk ve yanlışlığı] yapısında ihtiva etmiyorsa buna da "inşâî" denir. İnşâîlerde emir, nehiy ve istifhâm gibi bizzat istemeye delâlet eden ile temenni, terecci, taaccüb, nidâ gibi bizzat istemeye delâlet etmeyen lafızlar arasında herhangi bir fark yoktur. Bunlara daha çok tartışmalarda itibar edilir. Eksik bileşik ise söylenilen söz üzerine sükûtun gerçekleşmemesidir. Bu da [kayıtlı ve kayıtsız olmak üzere] iki kısma ayrılır. [Birincisi olan] kayıtlı (takyidî), ikinci kısmın birinci kısma bağlı olmasıdır. Bu, "Zeyd'in kölesi" örneğinde olduğu gibi ya izafet ile olur ya da "konuşan canlı"da olduğu gibi sıfatla olur. Tasavvurât babında itibar edilen budur. [İkincisi] "kayıtsızdır (gayr-ı takyidî)". "Evde", "on beş" sözleri gibi.

[15.] Fasıl

Tekil, eksik bileşik ve inşâî olan bileşik lafızların tamamının anlamının kavranması tasavvurâttandır. Haber ve önermelerin manalarının kavranması ise tasdikâttandır. Bu, yerine uygun olduğu gibi, kavramların konusudur.

Tasdikât konusu, tasavvurât konusuna dayandığı için, tasavvurât bahsini tasdikât bahsinden önce ele alacağız.

[16.] Fasıl

Akılda oluşan her tasavvur, eğer bir ortaklığa engel ise, yani çokluğun iştirakinden oluşmuyorsa buna gerçek tikel (cüz-i hakîkî) denir. "Zeyd" gibi. Eğer akılda oluşan tasavvur, bir ortaklığa mani değilse buna da tümel (küllî) kavram denir. Tümel ve tikel olan her fert

tümel için göreli tikel (cüz-i izâfî) olabilir. Göreli tikelin, gerçek tikel olmasının herhangi bir sakıncası yoktur. "İnsana" nispetle "Zeyd" gibi. Göreli tikelin tümel olması da mümkündür. Ancak bu tikel, başka bir tümel için izafî olması gerekir. "Canlıya" nispetle "insan" kavramı gibi.

[17.] Fasıl

[Beş Tümel]

Tümel, gerçek fertlerine nispet edildiği zaman fertlerin hakikati açısından ya tam ya parça ya da fertlerin gerçekliği dışında kalır. Eğer tümel, fertlerin hakikati açısından tam olursa buna gerçek tür denir. İnsan kavramı gibi. Çünkü insan, Zeyd, Amr, Bekr ve bunların dışındakiler için tam bir mahiyet vermektedir. Bunlardan her biri insanın gerçekliğinden ve mahiyetinden sadece somut arazlarla ayrılmaktadırlar. Tür, fertlerin mahiyeti açısından tam olursa o türün fertleri hakikatte birleşirler. Bir fert için *o nedir?* veya fertler için *onlar nelerdir?* sorusuna verilen cevapta tür, yüklem (mekûl) olur. O halde tür, *o nedir?* sorusuna cevap olarak gerçeklik bakımından birçok şeyi ifade etmek üzere söylenen tümeldir. Misal olarak, *"Zeyd nedir?"* veya *"Zeyd, Amr ve Bekr nedir?"* diye sorduğun zaman, verilen cevap "insan" olur.

Fertlerinin kısımlarının hakikatine dâhil olan tümellere özsel (zâtî) tümel denir. Özsel tümel, cins ve ayrım (fasl) olmak üzere iki kısma ayrılır.

Tümel, [bir şeyin] mahiyeti ve [o şeyin] mahiyetinin dışındakiler için tam bir ortaklığa sahipse buna cins denir. Ortaklığın tam olmasından amaçlanılan aralarındaki ortak parça değil, dışındaki ortaklıktır. "Canlı" gibi. Canlı kavramı, "insan" ile "at"ın gerçekliği arasında tam bir ortaklığa sahiptir. Çünkü insan ile at özsel olarak birçok ortaklığa sahiptir. Mesela, [her ikisinin] boyutları olması, büyüyor, hissediyor olmaları ve iradeleri ile hareket ediyor olmaları gibi. İşte "canlı" bunların toplamından ibarettir. Cins, hakikatleri farklı olan fertler için, *onlar nedir?* sorusuna cevap olan tümeldir. Örneğin, insan, at ve öküzden sorulduğu zaman canlı şeklinde cevap verilir. Çünkü soruyu soran kişi, onların arasındaki gerçek ortaklığın tamamlanmasını istemektedir ki, o da canlıdır. Sadece insan sorulduğu zaman, verilecek cevabın cins (canlı) olması doğru olmaz. Bilakis cevap "konuşan canlı" olmalıdır. Böylece cinsin, *o nedir?* sorusuna verilen cevabın hakikatleri farklı olan fertler için kullanılan tümel yüklem olduğu öğrenilmiş oldu.

Bir hakikatin, birkaç cins olması mümkündür. Bazı cinsler bazı cinslerin üstünde bulunur. Canlı böyledir. O, "insan"ın cinsidir. Canlı cinsinin üstünde "büyüyen (nâmî)" cisim vardır. Büyüyen cisim cinsinin üstünde ise "mutlak" cisim vardır. Onun üstünde ise "cevher" vardır.

[*O nedir?* sorusuna] ortakların tamamını kapsayacak şekilde cevap olan cinse "yakın cins" denir. Canlı gibi. Çünkü canlı, insanın ve insanın canlıda ortak olduğu her şeyin cevabıdır. [*O nedir?* sorusuna verilen cevap] ortakların tamamına cevap olmuyorsa o cins "uzak cins" olur. Büyüyen cisim gibi. Büyüyen cisim, insanlar, bitkiler ve hayvanlar arasında ortak bir cinstir. Ancak, insan ve canlılık ortaklığı için uygun bir cevap olmaz. Ortaklıktan kaynaklanan iki cevabın kendisinde bulunan bütün cinsler, tek mertebeyle uzak cinstir. Büyüyen cisim böyledir. Kendisinde üç cevabı barındıran bütün cinsler, iki mertebeyle uzak cins olur. Mutlak cisim gibi. Bu duruma göre, en uzak cinslere, üstün cins (el-cinsu'l-âlî) denir. Geçen örneklerde cevher böyledir. En yakın cinslere de aşağı cins (el-cinsu sâfîl) denir. Zikredilen örneklerde canlı böyledir. Üstün cins ile aşağı cins arasında bulunan cinslere orta cins (el-cinsu'l-mutavâssıt) denir. Büyüyen cisim ve mutlak cisim buna örnek verilebilir. [Yukarıda anlatılanlar] ortaklığın tam olarak gerçekleştiği bölümün açıklamalarıydı.

Ortaklığın tam olmadığı cinse ise, ayrım (fasl) denir. Çünkü ayrım, bir mahiyeti bir diğer mahiyetten cevher (öz) yönünden ayırmaktadır. Konuşmanın (düşünmenin), hakikatiyle insan fertlerine has olması böyledir. Bu cüz'ün ortak olmaması bir şey değiştirmez. Eğer ayrım, bir mahiyeti diğer bütün mahiyetlerden ayırıyorsa buna yakın ayrım (fasl-ı karîb) denir. Eğer ayrım, bir mahiyeti diğer bütün mahiyetlerden ayırıyorsa, ancak tam bir ortaklığa sahip değilse buna da uzak ayrım (fasl-ı ba'id) denir. Duygulu (hassas) olmak, buna örnek verilebilir. Böylece ayrım, özünde*"o hangi şeydir?* sorusuna verilen cevaptır. Yani ayrım, özünde bir cinstir.

Bilmelisin ki, tür için başka bir mana daha vardır. Buna "göreli (izâfî) tür" denir. O, bir mahiyet olup onunla diğer mahiyetten olan için *onlar nedir?* diye sorulunca ona cevap olan cinstir. Göreli tür, gerçek türe dönüşebilir. İnsan terimi gibi. Canlı terimi ise buna uygun düşmez. Çünkü canlı büyüyen cismin türü, büyüyen cisim, mutlak cismin türü, mutlak cisim de cevherin türüdür.

Eğer tümel, fertlerin hakikati dışında olup bu [özellik] bir tek hakikate ait olursa buna "hassa" denir. Özellik, bir mahiyeti diğer mahiyetlerden arızî olarak ayırır. Arızî olarak değişik birçok hakikat üzerine, *o hangi şeydir?* sorusuna verilen cevaptır. İnsana nispetle "gülen" böyledir.

Eğer tümel birçok hakikate ilişkin olursa buna da ilinti (araz-ı 'amm) denir. İnsan ve diğer [hayvanlar] arasındaki ortaklıktan dolayı "yürüyen" böyledir. İlinti, arızî olarak çeşitli mahiyetler üzerine söylenen tümeldir.

Böylece tümel, beş kısma ayrılmış oldu. Bunlar, Tür, cins, ayrım, hassa ve ilintidir.

[18.] Fasıl

[Tanım ve Çeşitleri]

Tanım (muarif), dört kısma ayrılmaktadır. Birincisi, tam özsel tanımdır (hadd-ı tam). Tam tanım, [tarif edilmek istenen bir şeyin] yakın cinsi ile yakın ayırımdan yapılır. İnsanı, *"konuşan/düşünen canlı"* olarak tanımlamak böyledir. İkincisi, eksik özsel tanımdır (hadd-ı nâkıs). Eksik tanım, [bir şeyin] uzak cinsi ile yakın ayırımından yapılır. İnsanı tarif ederken *"konuşan büyüyen cisim", "konuşan mutlak cisim"* veya *"konuşan cevher"* olarak tanımlamak böyledir. Üçüncüsü, tam ilintisel tanımdır (resm-ı tam). Tam ilintisel tanım, bir şeyin yakın cinsi ve hassası ile birlikte yapılan tanımdır. İnsanı *"gülen canlı"* diye tanımlamak böyledir. Dördüncüsü ise eksik ilintisel tanımdır (resm-ı nâkıs). Eksik ilintisel tanım, bir şeyin uzak cinsi ve hassası ile yapılan tanımdır. İnsanı *"gülen büyüyen cisim", "gülen mutlak cisim"* veya *"gülen cevher"* diye tanımlamak gibi.

[Mantık bilginleri tanımı yukarıda geçtiği gibi dört kısma ayırırken], usul ve Arap dil âlimleri ise bu dört çeşit tanımın tamamını "hadd" olarak isimlendirirler.

[19.] Fasıl

[Bir şeyi tanımlarken] tanımlarda mecaz ve eşsesli (müşterek) lafızları kullanmak doğru değildir. Ancak, açık bir karine varsa mecaz ve müşterek lafızların kullanılmasında bir sakınca olmaz.

[20.] Fasıl

Bilmelisin ki, insan, at vb. dış gerçekliği olan varlıkların tanımlanması ve bu varlıkların cins ve ilintilerinin birbirinden ayırt edilmesi; aynı şekilde bu varlıkların ayrım ve hassalarının ayırt edilmesi son derece zor olan düşünsel bir ameliyedir. Ancak, [dış

gerçekliği olmayan] ıstılâhî mefhumların tanımlanması ve bu mefhumların, cins ve ilintilerini; ayrım ve hassalarının bir birinden ayıt edilmesi zor değildir. Kelime, isim, fiil, harf ve çekimli olan mureb (murabu'l-munsarıf) mefhumlar böyledir.

[21.] Fasıl

[Önermeler]

Tasavvurât konusunda, nazari tasavvurâtta iki şeye ihtiyaç duyulduğunu öğrenmiştik. Bunlardan biri, tasavvurâta ulaştıran açıklayıcı söz ve kısımlarının açıklanmasıydı. Diğeri ise, tanımın kendisinden yapıldığı beş tümeldi. Aynı şekilde teorik tasdikâta ulaşmak için de iki şeye ihtiyaç duyulmaktadır. Biri, tasdikâta ulaştıran kanıt (huccet) ve kanıtın kısımlarının izahıdır. Diğeri ise kanıtın kendisinden yapıldığı önermelerin izah edilmesidir. Öyle ise öncelikle önermeler bahsinden başlanmalıdır.

Önerme (kazıyye), bir sözü söyleyen kişi için, o sözünde doğru söyler veya yanlış söyler, demenin mümkün olduğu sözdür.

[Önermenin Unsurları]

Önerme, dört kısımdan (unsur) oluşur. Bunlar: Konu (mahkûmun aleyh), yüklem (mahkûmun bih), konu ve yüklemi bir birine bağlayan bağ (nispet) ve olumluluk-olumsuzluk bildiren hükümdür. Konu ile yüklemi bir birine bağlayan hüküm ile olumluluk-olumsuzluk ifade eden hüküm arasında fark vardır. Bu fark şüphe durumunda ortaya çıkar. Konu ile yüklem bağlandığı zaman şüphe oluşurken, olumluluk ve olumsuzluk hükmünde ise şüphe ortadan kalkar.

[Önermenin Çeşitleri]

Önermeler nispet itibarıyla üç kısma ayrılmaktadır: [Bunlar] Yüklemli önerme, bitişik şartlı önerme ve ayrışık şartlı önermedir. Bir önermede ister olumlu ister olumsuz olsun, konu ve yüklem basit veya basit hükmünde ise bu önermeye yüklemli önerme denir *"Zeyd ayaktadır"* veya *"Zeyd ayakta değildir"* gibi. Eğer konu ve yüklem basit veya basit hükmünde değilse buna da şartlı önerme denir. İster olumlu ister olumsuz olsun, eğer şartlı önermede hüküm bitişme yoluyla meydana geliyorsa bu önerme bitişik şartlı olarak isimlendirilir. Olumlu bitişik şartlı önermeye örnek olarak, *"Eğer güneş doğmuşsa, gündüz vardır"* demen gibi. Olumsuz bitişik şartlı önermeye ise, *"Eğer güneş doğmamışsa, gece mevcuttur"* demen gibi. Eğer şartlı önermede hüküm ayrışma yoluyla meydana geliyorsa

buna da ayrışık şartlı önerme denir. Olumlu ayrık şartlı önermeye örnek olarak, *"Bu sayı ya çift ya da tektir"*; olumsuz ayrık şartlı önermeye örnek ise *"Bu sayı ya çift ya da tek değildir."* demen gibi.

[22.] Fasıl

Yüklemli, bitişik şartlı ve ayrışık şartlı önermelerin olumluluk durumları açıktır. Bu önerme türlerinin olumsuzluk durumları ise ancak olumluluk durumlarıyla ilişkileri sayesinde açıklığa kavuşur.

[23.] Fasıl

Yüklemli önermelerde, mahkûmun aleyhe konu, mahkûmun bihe yüklem ve konu ile yüklemi birbirine bağlayan bağ ile hükme delâlet eden lafza da rabıta denir. *"Zeyd ayaktadır"* cümlesindeki "O",[4] Farsçada "est (var)" lafızları ve bazı Arap lehçelerinde "esre" harekesi (Zeydin ve birrin) buna örnek verilebilir. Özetle, konu ile yüklem arasındaki bağlantıya delâlet eden her söz rabıtadır.

Şartlı Önermelerde ise [cümlenin parçaları açısından] konuya önbitişen, yükleme de artbitişen denir.

[24.] Fasıl

Yüklemli önermelerde konu, gerçek tikel ise bu önermeye tekil (mahsuse) önerme denir. *"Zeyd ayaktadır"* veya *"Zeyd ayakta değildir"* gibi. Eğer önermedeki konu tümel olup, fertlerin niceliği belirtilmemişse buna niceliği belirsiz (mühmele) önerme denir. *"İnsan kâtiptir"* veya *"İnsan kâtip değildir"* gibi. Eğer önermede konu, nicelik açısından belirtilmişse buna da niceliği belirli (mahsura) önerme denir. Niceliği belirli önerme, tümel olumlu, tümel olumsuz, tikel olumlu ve tikel olumsuz olmak üzere dört kısma ayrılır.

[25.] Fasıl

İlimlerde tekil önermelere itibar edilmez. Niceliği belirsiz önermeler ise niceliği belirli önermelerin tikel kısmı içinde mütalaa edilir. İlimlerde asıl itibar edilen ise niceliği belirli dört önermedir.

[26.] Fasıl

Bir önermede olumsuzluk harfi (lâ), yüklemin bir parçası ise buna ma'dule önerme

[4] *"O Zeyd ayaktadır"* Arapçada Zeyd sözünde gizli olan "huve" lafzı.

denir. *"Zeyd kâtip olmayandır"* gibi. Eğer olumsuzluk harfi yüklemin bir parçası değilse buna da muhassala önerme denir. "*Zeyd kâtip değildir"* gibi.

[27.] Fasıl

[Önermelerde Modalite]

Yüklemin konuya nispeti, olumlu veya olumsuz olsun zorunlu olması mümkündür. Yani yüklem ile konunun ayrılması mümkün olmayan bu tür önermelere zorunlu önerme denir. Zorunlu olarak *"Bütün insanlar canlıdır"* aynı zorunlulukla *"Hiçbir insan taş değildir"* önermeleri gibi.

[Yüklemin konuya nispeti açısından bir önermenin], gerek olumluluk gerekse de olumsuzluk boyutunu kaldırmaya özel mümkün (mümküne-ı hasse) denir. Özel bir imkân ile *"Bütün insanlar kâtiptir"* gibi. Bu önermedeki olumluluk ve olumsuzluk anlamı aynıdır. Yani kâtipliğin insan için olup olmaması her iki açıdan da zorunlu değildir. Eğer mümkün önerme, olumlu veya olumsuz yönünden bir tek tarafa işaret ederse buna da genel mümkün (mümküne-ı amme) denir. Genel bir imkânla, *"Bütün insanlar kâtiptir"* demek gibi. Yani insan için kâtipliğin sübutu zorunlu değildir.

[Yüklemin konuya nispeti açısından bir önermenin] zorunlu durumu değil de süreklilik tarafı göz önünde bulundurulursa buna devamlı önerme (kaziye-ı daime) denir. Eğer önemenin bilfiil tarafı göz önünde bulundurulursa buna da mutlak önerme denir. *"İnsan kâtiptir"* gibi.

[28.] Fasıl

[Önermeler Arası İlişki]

Yüklemli önermelerin döndürmesi (aks), önermenin olumluluk, olumsuzluk ve doğruluklarına karışmadan, yüklemin konu, konunun yüklem yapılması şeklinde olur.

Tümel olumlu önerme, tikel olumlu olarak döndürülür.

Örnek:

Bütün insanlar canlıdır. (Doğru)

Bazı canlılar insandır. (Doğru)

Tikel olumlu bir önerme, tikel olumlu olarak döndürülür.

Örnek:

Bazı canlılar insandır. (Doğru)

Bazı insanlar canlıdır. (Doğru)

Çünkü [bu döndürmede] yüklem ile konu, konunun ve yüklemin zatında birbirini karşılamaktadır. Tümel olumlunun kendine döndürülmesi doğru değildir.

Tümel olumsuz bir önermenin döndürülmesi, zorunlu olarak tümel olumsuzdur.

Örnek:

Hiçbir insan taş değildir. (Doğru)

Hiçbir taş insan değildir. (Doğru)

Tikel olumsuz bir önerme döndürülemez.

Örnek:

Bazı canlılar insan değildir. (Doğru)

Bazı insanlar canlı değildir. (Yanlış)

[29.] Fasıl

Çelişik (tenakuz) önerme, olumluluk ve olumsuzluk yönünden bir önermenin başka bir önermeyle çelişmesidir. Bu nedenle iki önermeden birinin doğru olması durumunda diğerinin yanlış olması veya birinin yanlış olması durumunda diğerinin doğru olması gerekir.

Tümel olumlu bir önermenin çelişiği, tikel olumsuz önermedir.[5] Tümel olumsuz bir önermenin çelişiği ise tikel olumlu şeklinde gerçekleşir.[6]

[30.] Fasıl

Lüzûmîyye bitişik şartlı (muttasıla-ı luzûmîyye) önerme[de], [önbitişen ve artbitişenin] birleşmeleri veya birleşmemeleri zorunludur. Rastlantılı bitişik şartlı (ittifâkîyye) önerme[de] ise [önbitişen ve artbitişenin] birleşmeleri veya birleşmemeleri zorunlu değildir.

Ayrık şartlı önerme, ya hakîkîyye (hem mani'atü'l-cem hem de mani'atü'l hulûvv) olur ki, [önbitişen ve artbitişenin] hem varlıkta (cem) hem de yoklukta (hulûvv) ayrık olmalarıdır. *"Sayı ya çifttir ya da tektir"* gibi. Yani bir sayıda çiftlik ve teklik bir araya gelmezler ve beraber de ortadan kalkmazlar. Ya "mani'atü'l-cem" olur ki [burada] [önbitişen

---

5 *Bütün insanlar ölümlüdür.*
Bazı insanlar ölümlü değildir.

6 *Hiçbir kuş dört ayaklı değildir.*
Bazı kuşlar dört ayaklıdır. (İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş,* Elis Yayınları, İstanbul, 2004, s. 129)

ve artbitişenin] sadece varlıkta bir araya gelmemeleri şeklinde olur. *"Bu şey ya taştır ya da ağaçtır"* demen gibi. Taş olmak ve ağaç olmak ikisi birlikte [aynı şeyde] bir araya gelemezler, ancak ikisinin birlikte kaldırılması/olumsuzlanması mümkündür. Ya da maniatü'l huluvv olur. Bu da, [önbitişen ve artbitişenin] yoklukta bir araya gelmemeleri şeklinde olur. Misal olarak, *"Zeyd ya denizdedir ya da boğulmamıştır"*. Önbitişen ve artbitişen birlikte olumsuzlanamaz/kaldırılamaz, ancak ikisi birlikte doğrulanabilir.

[31.] Fasıl

Şartlı önermelerin çelişiklik ve döndürme durumları, yüklemli önermelerde bulunan kurala göre gerçekleşir.

[32.] Fasıl

[Akıl Yürütme]

[Tümdengelim, Dedüksiyon]

Delil (hüccet), üç kısma ayrılır: Birincisi olan tümdengelim (Kıyas), tümelin durumundan tikelin durumuna delil getirilmesi şeklinde olur.

Örnek:

Bütün insanlar canlıdır.

Bütün canlılar cisimdir.

O halde bütün insanlar cisimdir.

Böylece tümel olan "canlı" tikel olan "insan" a delil olarak getirmiş oldun.

[Tümevarım (İstikra-Endüksiyon)]

İkincisi olan tümevarım (İstikra), tikellerin tümel üzerine delil olarak getirilmesi şeklinde oluşur.

Misal olarak, "*bütün insanlar, kuşlar ve karada yaşayan canlılar çiğnerken, alt çenelerini kullanırlar. O halde bütün canlılar çiğnerken alt çenelerini hareket ettirirler"* demen gibi.

Böylece tikellerden yani "insanların", "kuşların" ve "karada yaşayan hayvanların" durumundan hareketle tümel olan "canlının" durumuna delil getirmiş oldun.

[Analoji, Temsil]

Delillerin üçüncüsü ise analojidir. Analoji, bir tikelin durumundan başka bir tikelin durumuna delil getirmektir. *"Hamr haramdır"* hükmüne dayanarak; *"Nebiz haramdır"*

demen gibi. Çünkü "hamr" ve "nebiz" haramlık iletinde ortak özelliğe sahiptirler. O ortak özellik ise, her ikisinin de sarhoşluk verici olmasıdır.

[33.] Fasıl

Tümevarım ve analoji, zan ifade ederken, kıyas kesinlik ifade eder. Tasdikâtın öğretiminde itibar edilen [akıl yürütme şekli de] kıyastır.

[Kıyas]

Kıyas, birkaç önermenin bir araya gelerek oluşturduğu bir sözdür ki, o önermelerin kabul edilmesi durumunda diğer bir önermenin kabul edilmesi gerekir.

Örnek:

Âlem değişendir.

Her değişen sonradandır.

O halde âlem sonradandır.

Kıyas, iki kısma ayrılır. Birincisi olan iktirânî kıyas, daha önce geçtiği gibi neticesi veya neticenin zıddı [öncüllerde] bilfiil (sûreti itibariyle) zikredilmeyendir.

Kıyasın ikinci kısmı ise istisnâî kıyas'tır. İstisnâî kıyas, neticesi veya neticenin zıddı [öncüllerde] bilfiil zikredilen kıyas türüdür.

Örnek:

Eğer bu insan ise, o canlıdır.

Lakin o insandır.

O halde o canlıdır.

[Neticenin zıddının öncüllerde zikredilmesine örnek]:

Eğer bu insan ise, o canlıdır.

Lakin o canlı değildir.

O halde o insan değildir.

[34.] Fasıl

[İktirânî Kıyaslar]

İktirânî kıyas, ya yüklemli önermelerden oluşan yüklemeli kıyastır ya da yüklemli değildir. Birinci kısım açık olduğu için onu ele alacağız. O da dört kısma ayrılmaktadır. Çünkü konu ile yüklem arasındaki bağ meçhul olduğu zaman orta terime ihtiyaç duyulur. Orta terim konu ile yüklemin bilinmesi için bağ oluşturur. Böylece meçhul olan ilişki

bilinmiş olur ki buna "orta terim" denir. Matlubun konusuna "küçük terim" yükleme de "büyük terim" denildiği gibi.

Orta terim, küçük önermede yüklem, büyük önermede konu olursa bu kıyasın birinci şekli olur.

Eğer tam tersi [orta terim küçük önermede konu, büyük önermede yüklem] olursa bu da kıyasın dördüncü şekli olur.

Eğer orta terim, her iki önermede (küçük ve büyük önerme) yüklem olursa kıyasın ikinci şekli olur.

Eğer orta terim, her iki önermede konu olursa bu da kıyasın üçüncü şekli olur.

[35.] Fasıl

Kıyasın birinci şeklinin [sonuç vermesinin] şartı, küçük önermenin, yani en küçük terimi kapsayan önermenin olumlu olması gerekir. Bu şekilde küçük terim orta terime dâhil olur. Aynı zamanda en büyük terimi kapsayan büyük önerme tümel olmalıdır. Bu şekilde hüküm, orta terimden küçük terime kesin olarak varmış olur.

Böylece kıyasın birinci şeklinde küçük önerme olumlu, büyük önerme de tümel olmalıdır.

Birinci şeklin dört modu (darbı) vardır:

Birinci mod: Her iki [öncül], tümel olumludur. Bu mod, tümel olumlu olarak sonuç verir.

İkinci mod: Küçük [öncül] tikel olumlu, büyük [öncül] tümel olumlu ve tikel olumlu olarak sonuç verir.

Üçüncü mod: Küçük öncül tikel olumlu, büyük öncül tümel olumlu olmalı ve tikel olumlu olarak sonuç verir.

Dördüncü mod: Küçük öncül tikel olumlu, büyük öncül tümel olumsuz olmalı ve tikel olumsuz olarak sonuç verir.

Birinci şekil, neceliği belirli dört önerme şeklinde sonuç verir.[7]

[7]Müellif, birinci şeklin dört modunun nasıl sonuç verdiğini izah etmiş, ancak bu modlara örnekler vermemiştir. Bu modlara aşağıdaki örnekler verilebilir.
Birinci mod*:* *Her cisim birleşiktir.*
Her bileşik olan sonradan olmadır.
O halde bütün cisimler sonradan olmadır.

Kıyasın ikinci şeklinin [sonuç vermesinin] şartı, öncüllerin olumluluk ve olumsuzlukta farklı olmasıdır; yani öncüllerden birinin olumlu, diğerinin olumsuz ve büyük önermenin de tümel olması gerekir.

İkinci şekil, birinci şekilde olduğu gibi dört moda ayrılmaktadır:

Birinci mod: Küçük öncül tümel olumlu, büyük öncül tümel olumsuzdur. [Bu mod, tümel olumsuz olarak sonuç verir.]

Örnek:

Her C B dir.

Hiçbir A B değildir.

O halde hiçbir C A değildir.

İkinci mod: [Birinci modun öncüllerdekinin] tersine [Bu modun küçük öncülü tümel olumsuz, büyük öncülü ise tümel olumludur. Bu mod, tümel olumsuz olarak sonuç verir.]

Örnek:

Hiçbir C B değildir.

Her A B dir.

O halde hiçbir C A değildir.

Üçüncü mod: Küçük öncül tikel olumlu, büyük öncül tümel olumsuz olması gerekir. [Bu mod, tikel olumsuz olarak sonuçlanır.]

Örnek:

Bazı C'ler B dir.

Hiçbir A B değildir.

O halde bazı C'ler A değildir.

Dördüncü mod: Küçük öncül tikel olumsuz, büyük öncül ise tümel olumlu olmalıdır. [Bu mod, tikel olumsuz olarak sonuç verir.]

İkinci mod: *Bütün cisimler bileşiktir.*
Hiçbir bileşik öncesiz değildir.
O halde hiçbir cisim öncesiz değildir.

Üçüncü mod: *Bazı varlılar bileşiktir.*
Bütün bileşikler sonradan olmadır.
O halde bazı varlılar sonradan olmadır.

Dördüncü mod: *Bazı varlıklar bileşiktir.*
Hiçbir bileşik ezeli değildir.
O halde bazı varlılar ezeli değildir.

Örnek:

Bazı C'ler B değildir.

Her A B dir.

O halde bazı C'ler A değildir.

İkinci şeklin [bütün modları] ister tümel ister tikel olsun mutlaka olumsuz olarak sonuç verir.

Üçüncü şeklin [sonuç vermesinin] şartı, küçük önerme olumlu ve her iki önermeden birinin tümel olması gerekir. Bu şeklin altı modu vardır. Bu şeklin altı modundan üçü tikel olumlu, diğer üçü ise tikel olumsuz olarak sonuç verir.

Tikel olumlu olarak sonuç veren modlar:

Birinci mod: İki tümel olumlu önermeden meydana gelir.

Örnek:

Her B C dir.

Her B A dır.

[O halde bazı C'ler A dır.]

İkinci mod: Küçük öncül tikel olumlu, büyük öncül ise tümel olumlu olması gerekir.

Örnek:

Bazı B'ler C dir.

Her B A dır.

[O halde bazı C'ler A dır]

Üçüncü mod: Küçük öncül tümel olumlu, büyük öncül ise tikel olumlu olması gerekir.

Örnek:

Her B C dir.

Bazı B'ler A dır.

[O halde bazı C'ler A dır]

Bu üç mod, *"O halde bazı C'ler A dır"* şeklinde sonuçlanır.

Tikel olumsuz olarak sonuç veren modlar:

Birinci mod: Küçük öncül tümel olumlu, büyük öncül tümel olumsuz olmalıdır.

Örnek:

Her B C dir.

Hiçbir B A değildir.

[O halde bazı C'ler A değildir.]

İkinci mod: Küçük öncül tümel olumlu, büyük öncül ise tikel [olumsuz] olmalıdır.

Örnek:

Her B C dir.

Bazı B'ler A değildir.

[O halde bazı C'ler A değildir.]

Üçüncü mod: Bu modun küçük öncülü tikel olumlu, büyük öncülü tümel olumsuzdur.

Örnek:

Bazı B'ler C dir.

Hiçbir B A değildir.

[O halde bazı C'ler A değildir.]

[Üçüncü şeklin son] üç modu *"O halde bazı C'ler A değildir"* şeklinde sonuçlanır.

Kıyasın dördüncü şekline gelince, bu şeklin insan tabiatına uzak olması nedeniyle üzerinde durmayacağız.

[İstisnâî Kıyaslar]

İstisnâî kıyasa gelince, o da kendi arasında iki kısma ayrılmaktadır. Birincisi bitişik şartlı kıyas, ikincisi ise ayrık şartlı kıyastır.

Bitişik şartlı kıyas, ya önbitişeni onaylanan bitişik şartlı önermeden oluşmaktadır ki, bu kıyasın sonucu, artbitişenin onaylanmasıdır.

Örnek:

Eğer bu insan ise, o canlıdır.

Fakat o insandır.

O halde o canlıdır.

Ya da, artbitişenin olumsuzlanan lüzûmî bitişik şartlı önermeden oluşmaktadır. Bu kıyasın sonucu, yukarıda geçtiği gibi önbitişenin onaylanmaması şeklinde olur.

Örnek:

Eğer bu insan ise, bu canlıdır.

Fakat o canlı değildir.

O halde o insan değildir.

Ayrışık şartlı kıyas, iki unsurdan birisi onaylanan bir hakîkî ayrışık şartlı önermeden oluşur ki, bunun sonucu diğer cüz'ün onaylanmamasıdır. Ya da hakîkî ayrışık şartlı önerme ile beraber önbitişen ve artbitişenden birinin onaylanmamasından meydana gelir. Bunun neticesi ise diğer kısmın onaylanması şeklinde olur. Dört şekilde sonuç verir:

Birinci şekle örnek:

Bu sayı ya çifttir, ya da tektir.

Fakat sayı tektir

O halde sayı çift değildir.

İkinci şekle örnek:

[Bu sayı ya çifttir, ya da tektir.]

Fakat sayı çifttir.

O halde sayı tek değildir.

Üçüncü şekle örnek:

[Bu sayı ya çifttir, ya da tektir.]

Fakat sayı tek değildir.

O halde sayı çifttir.

Dördüncü şekle örnek:

[Bu sayı ya çifttir, ya da tektir.]

Fakat sayı çift değildir.

O halde sayı tektir.

Ya ayrışık şartlı kıyas, mani'atu'l-cem ile önbitişen ve artbitişenden birinin onaylanmasından mürekkeptir. [Bu kıyas şekli] iki kısımdan birinin onaylanmaması (ref') olarak sonuç verir. Bu kıyas, iki şekilde sonuç verir:

Birinci şekle örnek:

Bu cisim ya ağaçtır, ya taştır.

Fakat bu cisim ağaçtır.

O halde bu cisim taş değildir.

İkinci şekle örnek:

[Bu cisim ya ağaçtır, ya taştır.]

Fakat bu cisim taştır.

O halde bu cisim ağaç değildir.

Ya da ayrışık şartlı kıyas, mani‘atü’l huluvv ile önbitişen ve artbitişenden birinin onaylanmamasından (ref‘) mürekkeptir. Bu kıyasın sonucu ise diğer kısmın onaylanması şeklinde olur. Bu kıyas da iki şekilde sonuç verir:

Birinci şekle örnek:

Bu cisim ya ağaç olmayan, ya da taş olmayandır.

Fakat bu cisim ağaç olmayandır.

O halde bu cisim taştır.

İkinci şekle örnek:

[Bu cisim ya ağaç olmayan, ya da taş olmayandır.]

Fakat bu cisim taş olmayandır.

O halde bu cisim ağaçtır.

Böylece Seyit Şerif’in bu risâlesinin sonuna gelmiş bulunuyoruz. Allah’ın yardımıyla bu eser, Allah onu affetsin, Musa b. Mustafa’nın eliyle (h.1063/m.1653) senesinde zilkade ayının sonlarında İstanbul'da tamamlanmıştır.

KUR'AN'DA 'ÖTEKİLER': HERMENÖTİK BİR YAKLAŞIM*

Nasr Ebu-Zeyd

Çev. Mesut DÜZCE**

Özet

Bu makalede öncelikle, Hz. Muhammed tarafından ilahî bir vahiy şeklinde tebliğ edilen Kur'an'ın, belirli bir tarihsel söylem bütünü olarak tarihsel bir bağlama yerleştirilmesinin gerekliliğini savunuyorum. İkinci olarak, Kur'an ile İslam arasında da bir ayırım olması gerektiğini savunuyorum. Çünkü İslam, insanların Kur'an'ın öğretilerinden anladıkları ile uyumlu bir şekilde kendi yaşamlarını inşa etmek üzere ortaya koydukları çabalarının bir sonucudur. Son husus, Hicaz'da Hz. Muhammed'in kendi döneminin toplumları ile iletişiminin rolünün Kur'an'ı nasıl biçimlendirdiğini göstermektir. Bu nedenle makale, (1) Giriş; (2) Kur'an ve İslam; (3) Kur'an ve Toplum: Hermenötik Pencere; (4) Hz. Muhammed ve Kur'an; (5) Tanrı-İnsan İletişimi; Hz. Muhammed: İlk Alıcı; (7) Kur'an'da Hz. Muhammed; ve (8) Müminler Topluluğu ve Yasal Düzenlemelere Duyulan İhtiyaç; ardından (9) Sonuç bölümü olarak düzenlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İnananlar topluluğu, hermenötik, tarihsel bağlam, Muhammed Peygamber, Kur'an

1. Giriş

Kur'an, ister Müslüman ister gayr-ı Müslim olsun İslam'ı anlamak isteyenler için ilk ve en önemli kaynaktır. Müslümanlara göre Kur'an Tanrı'nın vahyidir ve Tanrı'nın meleği Cebrail'in aracılığıyla seçilmiş Peygamber Muhammed'e Arap yarım adasında yaşayanları çok tanrıcılıktan tek olan Allah'a inanmaları yönünde değiştirmesi için gönderilmiş bir mesajdır. Müslümanlara göre Muhammed sadece bir peygamber değil, aynı zamanda Âdem ile başlayıp Musa'dan İsa'ya devam eden uzun peygamberlik zincirindeki en son halkadır.

Bu peygamberlerin her biri Allah'tan, bir olan Allah'a inanmaya ve bir dizi ahlaki prensiplere uygun davranmaya çağıran aynı ana mesajı almışlardır.

Kuşkusuz Kur'an genel olarak Arabistan'ın ve özel anlamda da kuzey bölgesinin tarihsel bağlamının bilgisinin yardımı olmadan anlaşılacak kadar kolay bir metin değildir. Bu zorluğun başlıca nedeni, öncelikle, Kur'an'ın kendi zamanımızdakinden birçok yönden farklı bir zamanda ortaya çıktığı için tarihsel bir metin olmasıdır. Kur'an, inanç perspektifinden sunulan bir olgu olmasına rağmen, kendi döneminin aktüel gerçekliğine yönelik bir cevap da ortaya koyar. Şüphesiz o, bu dönemin olaylarına ve davranış kalıplarına

* Bu makale, *Philosophy & Social Criticisim*, Vol. 36, nos 3-4, ss. 281-294'de yayımlanmıştır.

** Dr. Öğr. Üyesi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, mesutduzce@gmail.com

çoğunlukla açık bir şekilde fakat bazen de örtük bir şekilde cevap vermiştir. Herhangi bir insan ilgili Kur'anî pasajları uygun tarihsel bağlamda nasıl anlayacağını bilmediğinde ve onu harfi harfine günümüze aktardığında, bu durum sayısız yanlış yorumlara ve yanlış anlamalara yol açar.

Kur'an Tanrı kelamı olsa da, onu anlamak için, onun belirli bir tarihsel bağlamının olduğunu kabul etmemiz gerekir; o, belirli bir tarihsel ortam, zihinsel çevre ve 7. yüzyılın dili bağlamında vahyedilmiş, bildirilmiş ve yazılmıştır. Sadece böylesi kapsamlı tarihsel bilgiye dayalı bir anlama biçimi, bize Kur'an ayetlerini doğru bir şekilde yorumlama olanağını verir. Bu, bize kendi tarihsel bağlamını aşan mesajın özünü kavramaya ve bu günün müminleri olarak onun bizim için ne anlama geldiğine karar vermeye imkan verir.

2. Kur'an ve İslam

Bununla birlikte bir din olarak İslam, Kur'an'da bulunanın basitçe bir sunumu değildir. Dine ilişkin sade bir anlayış, kişinin sadece Kur'an'ın "doğru" yorumunu ortaya çıkarmaya ihtiyacı olduğunu ve kişinin "İslam"ın ne anlama geldiğini bileceğini ileri sürmektedir. Diğer dinlerin tümünde olduğu gibi, İslam da tarihsel olarak büyüyen, gerçek insanların yorum ve tecrübelerinin bir sonucudur. Çağdaş Müslümanlar, kendi kutsal metinleriyle boğuşan ve onları orada açık bir şekilde ele alınmayan durumlara uygulamaya girişen ilk insanlar değildirler. Erken dönemlerde ve farklı bölgelerde yaşamış olan inananlar bizden önce farklı sonuçlarla bunu yapmışlardır. Maalesef İslam hakkındaki hakim tartışma tarihselciliği ve onun gelişiminin çeşitliliğini muğlaklaştırır.

Araplar Hz. Muhammed'in 632 yılındaki vefatından hemen sonra kendi imparatorluklarını inşa etmeye başladıklarında, bunu bir boşlukta yapamazlardı. Onlar bu imparatorluğu ele geçirdikleri bölgelerde bulduklarını, sadece ekonomi ve yönetimle değil aynı zamanda farklı inanç formlarıyla da inşa ettiler. Müslümanlar –Kur'an'da Yahudilik, Hıristiyanlık ve Sabiilik'in yanı sıra Mecusilik gibi birçok dinin kabul edilmesinin yanında– farklı Hıristiyan, Yahudi, Hindu ve Zerdüşt toplulukları ile fethedilen bölgelerde karşılaştılar. İnsan önce Arabistan'da sonra İran, Irak, Suriye, Mısır ve Hindistan'da ne kadar farklı mezhep ve tarikatın bulunduğuna bakmak zorundadır.

Araplar kendi imparatorluklarını kurmaya başladıklarında, onlar Müslüman misyonerler olmaktan daha çok Arap fatihler olarak davrandılar. Onlar kültürel başarıları ve dini iddiaları benimsediler ve onları bizim bugün bildiğimiz çeşitli İslami kültürel gelenekler haline getirdiler. O zamandan şimdiye kadar biz İslam'ın sayısız yerel formuna sahibiz.

İslam'ın formlarındaki bu büyük farklılıklar geniş ölçüde her bölgenin İslam öncesi tarihinden kaynaklanmaktadır. Yerel kültürler İslam'ın çeşitli bölgelerde bugün bildiğimiz şey haline dönüşmesine imkan tanıdılar. Biz İslam'ı Hindistan'ın, İran'ın, Endonezya'nın yanı sıra Hellenizmin kültürel mirasından bağımsız düşünemeyiz. O basit bir şekilde Arap Yarımadasındaki köklerinden diğer yerlere bir kıvılcım gibi yayılarak ortaya çıkmadı. Bu, köktencilerin iddiasıdır; onlar, İslam'ın ruhu ve kültürüyle ilgili olan her şeyin kutsal kitapta ve ilk dönemde bulunabileceğini iddia etmektedirler. Gerçekte, İslam diğer dünya kültürleri ile karşılıklı bir alışveriş ilişkisi içinde olmuştur ve biz dünyanın her tarafında İslam'ın günlük hayat pratiklerinin somut formlarına baktığımızda bunu canlı bir şekilde görürüz. Burada biz hem onun çeşitliliğini hem de gerçek dinamiğini görebiliyoruz.

Bu kültürel etkilerin değiş-tokuşuna ilişkin tarihsel olguda, belirgin bir gerçek olarak Kur'an ile İslam arasında bir ayırımı yapmak durumundayız. Bu ayırım ile İslam'ı da, her din gibi, insanlığın bir yaratımı olarak görebiliriz. Bu, özellikle de 'saf din' olan 'İslam' ile 'Müslümanlar' arasında ayrım yapmak için geleneksel normatif anlayış haline geldiğinden, bir paradoks gibi gelebilir. Ancak din, insanların ondan anlam çıkardıkları bir şeydir. Bu dinin insan eliyle yapılmış olması bizim onun metafizik ve aşkın boyutlarını yok etmemiz anlamına gelmez. Kutsal metinlerin ilahi kaynağını inkâr etmek için hiçbir sebep yoktur.

Peygamberlik düşüncesi Tanrı'nın elçi olan bir insan ile konuşması anlamına gelir; Tanrı seçilmiş insanlar aracılığıyla insanlığa konuşur ve insan dilinde kendini ortaya koyar. İnsanlar mesajları çözmeye, korumaya ve mümkün olan en iyi şekilde onu geçici hayatlarına uygulamaya yeltenirler. Farklı teolojik ekoller farklı yönlere vurgu yaparlar ve onları kendi yöntemleriyle gösterirler. Bu durum bugün, hakkında o kadar kolaylıkla konuştuğumuz İslam tarihinin sonradan bozulan bir zamanların spesifik ve doğru bir anlama biçiminin olmadığını anlamamızı sağlar. İnsan önceki asırların İslam'ına baktığında onun ne kadar dinamik olduğunun farkına varır. İslam farklı yorumları değiştirmeye ve geliştirmeye, teolojik gelenekler kurmaya ve farklı ritüel ve pratikleri izlemeye devam etmiştir. 7. ve 14. asırlar arasında gelişen İslam tarihinde, dünya hakkındaki bütün bilgi İslami kültürün yapısına entegre edilmiş ve uzlaştırılmıştır.

Tarih sadece herhangi bir dinin gelişiminin yönünü belirleyen kutsal metinlerden ibaret değil, dinlerin de incelenmeye tabi tutulması gereken bir alandır. Bir metin toplumun gerçek hayatında ortaya çıkan problemlere cevap vermek için çeşitli şekillerde yorumlanabilir. Birinin bir metni açıklayabilmesi ve o metinden şu ya da bu anlamı çıkarabilmesi, anlam ihtimalleri ile dolu olan kutsal metinlerin dillerinin çok özel bir yönünü

gösterir.

Ben insanın dinin anlamını metinde değil ancak metin ile tarihsel süreç arasındaki etkileşimde, müminler/toplumlar ile kutsal metinler arasındaki etkileşiminde bulabileceğini söylemeye çalışıyorum. Bu tabi ki kişinin din hakkında normatif bir hisle konuşamayacağı anlamına gelmez. Fakat bu normatif his tarihsel olarak belirlenmiştir ve, böylece de, değişebilir bir yapıdadır. O belirli bir çevrenin paradigması açısından normatiftir; her paradigma değişimi norm değişimine yol açmaktadır.

3. Kur'an ve Tarih: Açık Hermenötik

Ben İslam'ın anlaşılması ve Kur'an'ın yorumlanmasına ilişkin özel bir tarihsel metot geliştirdim; bu metot belirli kanaat ve prensipler bağlamında, İslam'ın özünde bulunan bir takım şeyleri, yani İslam'ın özünü fark etmeye olanak veren tarihsel bir metottur. Bununla birlikte belirli bir zamanda, belirli şartlar altında ve sonsuza kadar devam etmeyecek bir bağlamda biçimlenmiş bir anlama olarak bunun benim İslam'ı anlama biçimim olduğunu vurgulamayalım. Bu anlama biçimi daha ileri yoruma ve yeniden yorumlamaya açıktır ve her zaman da açık olmak durumundadır. Bu yorum kapalı ve mutlak değildir; aksi takdirde, ben basitçe bir dogma yaratmış olurdum.

Kanaatim odur ki, bizim Kur'an'ın tarihsel bilgiye dayanan bir okumasına ihtiyacımız var; öyle ki bu, sadece tarihsel bir olgu olarak İslam dinini anlamak değil aynı zamanda, kendi tarihsel bağlamına yerleştirilmiş olarak bizzat Kur'an'ı anlamayı sağlayan bir okumadır. Bu, Kur'an'ın bazı ayetlerinin kendiliğinden anlaşılan ölümsüz bir dile sahip olduğu ve diğerlerinin ise belli bir zamanla sınırlandırıldığı anlamına gelmez. Hayır, Kur'an'ın tamamı, bizim kavrayışımız için önemli olan tarihsel bir boyuta sahiptir.

Kur'an bir bütün halinde tarihsel bir olgu olarak anlaşılmadan, Kur'an'ın bugün aslına uygun anlamı taşıyan bölümleri ile kültürel bağlamının gelişiminde mecazi ve alegorik yorum edinmiş olan bölümleri ve belirli bir tarihsel durum ile sınırlandırılan bölümleri arasında mantıklı bir ayırım yapılamaz. Bu sadece Kur'an'ın doğru bir şekilde anlaşılması için değil herhangi bir yazının anlaşılması için bir önkoşuldur. Tarihsel bir anlama bizi tarihsel metnin üslubundan bugün hala geçerli olan mesajın özüne götürür. Bu filolojik kritik yorumların ve teolojik tartışmanın paylaştıkları bir görevidir. Buna rağmen, biz tartışmasız ampirik gerçekler ile başlamak zorundayız.

Hz. Muhammed ilk defa 610 yılında Mekke'nin dışındaki Hira Mağarasında tefekkür ederken Allah'ın kendisiyle iletişime geçtiğini, O'ndan vahiy aldığını ve mesajı tüm topluma

yayması ile görevlendirdiğini açıkladı. Eğer biz tarihsel arka planı açığa kavuşturmazsak, bir peygamberin niçin o dönemde Araplar arasında ortaya çıktığına ilişkin olarak ciddi bir kafa karışıklığı yaşarız. Kesinlikle teolojik açıklamalar vardır. Önceki vahiylerin tahrif edildiği ve Hz. Muhammed'in yeni ve bozulmamış bir mesaj ile geldiği sık sık ifade edilir. Teologlar bu şekilde cevap verirler fakat bu tarihsel olarak tatmin edici bir açıklama değildir. Kişinin inandığı detaylardan bütünüyle bağımsız olarak, tarihsel arka plan İslam'ın bu bölgede o zaman neden tesis edildiğini açıklar. O, Arapların ilgilendikleri ekonomik, politik, ve dini meseleler ile ilgili ısrarlı sorulara bir cevap sağlamıştır. Ben, o zamanlarda bu alanların birbirinden farklı olarak algılanmadığını belirtmek istiyorum. Bir taraftaki sosyal, politik ve ekonomi alanlar ile diğer taraftaki dinî alan birbirinden ayrılabilir değildi. Sadece dini kavramlar neredeyse her şeyin anlamını ve açıklamasını sağlamaktaydı.

4. Hz. Muhammed (Bir İnsan olarak) ve Kur'an

Hira mağarasında Hz. Muhammed ilk defa ilahi iletişime muhatap olduğunda ne yapıyordu? Nasıl bir tefekkür tarzının içindeydi? O, bir tür dinî topluluğa mı mensuptu? Çoğu Müslüman onun özel bir dinî cemaata mensup olduğunu reddetmektedir. Onlar basit bir şekilde Hz. Muhammed'in hiçbir dinî pratik ile ilişkili olmadığını varsayarlar. Hz. Peygamberin biyografisini yazanlar da, sık sık onu kendisini kendi toplumundan soyutlamış olarak tasvir ederek onun peygamberlik misyonuna vurgu yaparlar; ancak bu yeteri kadar inandırıcı değildir. Eğer o kendi toplumunda güçlü ve yetenekli bir kişi olarak biliniyor ve kabul ediliyorsa, biz böyle bir kişiyi toplumunun bütün aktivitelerinin dışında biri olarak düşünemeyiz. Biz daha sonra ilk eşi olan iş kadını Hatice'nin onu; dürüstlüğü, yeteneği ve tecrübesi nedeniyle kervan lideri olarak işe aldığını biliyoruz.

Hz. Hatice'nin idaresi altında birçok kez Suriye'yi ziyaret etti. Zengin bir kadın ile evliliği onun bir insan ve iş arkadaşı olarak belli nitelikler ortaya koyduğunu gösterir. Biz Hz. Muhammed'i kendisine gelen vahiy hakkında konuşmasından önce onun kendi toplumunun aktif bir üyesi olarak anlamalıyız.

Bununla birlikte düşünme egzersizlerini uygulamak için dağa gitmek belirli bir gelenekten gelen dinî bir pratik olabilir. Biz her türlü münzevinin uzak yerler arayıp bulduğunu biliyoruz. Manastırlar şehirlerin veya köylerin merkezlerine değil yol kenarlarına veya dağın zirvesine inşa edilmişlerdir. Dolayısıyla Hz. Muhammed de Arabistan ve çevresinde bilinen belirli dinî geleneklerce yayılan bir uygulamayı takip etmiştir. Ben Hz. Muhammed'in bir Hıristiyan veya Yahudi olduğunu ileri sürmek istemiyorum ancak bir

dağda tefekküre dalmak gibi belli bir dini eğilime, uyuma ve onu özel dini formlar uygulamaya götüren belirli bir geleneğin bilgisine de sahip olduğunu söylemek istiyorum.

Bununla beraber, onun kendisinde meydana gelen şeye hazır olmadığı görülüyor. O gün o, gökyüzünde Tanrı'nın meleğini gördü ve dehşete düştü. Melek onunla iletişime geçmeye başladığında o ne olduğunu bilmiyordu. O güçlü bir biçimde şeytanın kendisini etkisi altına almış olmasından korktu. Eve, Hz. Hatice'ye, döndüğünde korkuyla titriyordu ve Hatice onu sakinleştirmeye çalıştı. Gerilimini gidermek için Hatice onu kuzeni olan Hıristiyan keşiş Varaka bin Nevfel'e götürdü ve Hz. Muhammed yaşadığı deneyimi onunla paylaştı. Keşiş ona şöyle dedi: "Oğlum bu kutsal ruhtur; umarım kavmin seni Mekke'nin dışına sürdüğünde seni desteklemek için hayatta olurum." Ve Hz. Muhammed "onlar böyle bir şey mi yapacaklar?" diye sordu. İbn Nevfel ona "Hiçbir peygamber yoktur ki acı çekmemiş olsun" dedi. Bunlar Hz. Muhammed'in sevgili eşi Ayşe'nin anlattıklarıdır.

Hz. Muhammed'i korkutan ruh veya melek, onun Hz. Hatice ve kuzeniyle konuşmaları, bunların tümü Hz. Muhammed'in bir peygamber olarak ortaya çıkmasının başlangıcıdır. Başlangıçta, ilahi mesaj ile bu mesajın insan alıcısı arasında devam eden etkileşim sürecini anlamanın dışında bir yol yoktur

Bu mesajın ilk insan alıcısı olarak Hz. Muhammed'i düşündüğümüzde, biz onun bu mesajı soğukkanlı ve sakin bir şekilde almadığını görüyoruz. O, kendisine olanların ilahi bir mesajla ilgisi olduğunu görmek için hiçbir şekilde hazır değildi. O korku ve şüpheyle doluydu. Diğer insanlardan tavsiye ve teyit talebinde bulundu ve bu nedenle onu onaylayacak ve "oğlum her şey yolunda, senden önceki peygamberler de bunları yaşadı. Korkma! –Çekeceğin eziyetlere rağmen" şeklinde söyleyecek insanlara ihtiyacı vardı. Tanrı burada konuşan tek varlık değildir, bu mesaj –en başından itibaren– insanlar tarafından da teyit edilmelidir.

Benim tecrübeme göre bu birçok Müslümanın duymak istemediği bir şeydir. Onlar Peygamberin ve Kur'an'ın doğruluğunun (authenticity) gündeme getirilmesinden endişe ve üzüntü duyarlar ama bunlar Roma'nın ya da başkalarının değil İslamî kaynakların bize bildirdiği tarihsel gerçeklerdir.

Hz. Muhammed'in başka insanlardan, mesela bir Hıristiyan Arap Keşişten, onay almaya çalışması gerçeği, düşünülenin tam tersine, onun veya vahyin doğruluğunu zedelemez. Hz. Muhammed'in korkusu ve eşinin onu kuzenine götürmesi hikayelerinde, ben bizim herhangi bir imtiyazın değil meselelerin peşinde olan, derine gitmeye ve derine

bakmaya çalışan son derece samimi ve vicdanlı bir kişiyle karşı karşıya olduğumuzu görüyorum. O söz konusu meselenin nasıl olabileceğinden kaçınmadı. Bu münasebetle, bu durum Hz. Muhammed'in muhakemeye dayalı anlayışının bir örneğini gösterebilir.

5. Tanrı-İnsan İletişimi

İlk alıcı Hz. Muhammed ile tanrısal iletişimin bazı insani doğrulamaları elde ettiği bu süreç, Kur'an'ın vahiy periyodunun tamamına (612-632) damgasını vurmuştur; Kur'an'ı yaratan da bu karşılıklı iletişim sürecidir. Açıktır ki, kitap bir bütün olarak Hz. Muhammed'e verilmedi fakat vahiy, konudan konuya atlayan ve argümana dayalı bir yolda karmaşık bir diyalog ile ortaya çıktı. 'Argümana dayalı' kavramı bu bağlamda şaşırtıcı gelebilir; fakat bu bakış İslami kaynaklarda ve Kur'an'da bulunabilir.

Hz. Muhammed'in ilk karşılaşması Allah ile değil melek ile gerçekleşti. Bu karşılaşmada tanrı Hz. Muhammed'in rabbi olarak samimi bir zat şeklinde sunulmaktadır. Kur'an'ın 96. suresinin ilk beş ayeti, melek aracılığıyla Hz. Muhammed ile Allah arasında çok yakın bir ilişki tesis etmektedir. Daha sonra Allah, insanları kan pıhtısından yaratan bir yaratıcı olarak sunulmaktadır. O insanlara bilmedikleri şeyleri öğretti. Vahyin bu ilk pasajının bir peygamber olarak Hz. Muhammed ile bir ilgisi yoktur; burada diğer insanlara taşınacak ve iletilecek herhangi bir mesaj bulunmamaktadır. Hz. Muhammed'e burada Rabbinin çok özel bir kulu olarak hitap edilir.

İkinci karşılaşmada Hz. Muhammed insanları ahiret hayatının gazabı konusunda uyarmak ve onları doğru yola davet etmekle görevlendirildi. 'Kalk ve insanları uyar!' Bu görev Kur'an'ın 74. suresinin ilk 10 ayetinde bulunur. Bu ayetler hesap günü hakkında bir uyarı içerir; tövbe etmenin vakti gelmiştir. Bu ana mesajdır. Burada Kur'an'ın argümana dayalı karakteri sunulmaktadır: Çok yakın ve samimi bir kişi, kendi toplumunu kainatın Sahibine güvenmek ve Bir olana ibadet etmek konusunda uyarmak için seçilmiştir. Açık olmamasına rağmen, uyarı görevi toplumun reform ihtiyacı içinde olduğunu ima eder.

Ve insan birinci mesajdan ikincisine oradan da vahyin sonraki bölümlerine gidebilir. Bu vahiy süreci Hz. Muhammed'in vefatına kadar 23 yıl boyunca devam etti. Kur'an bir parça veya birkaç celsede gönderilmedi; tersine, çoğunlukla kısa bazen de uzun mesajlar halinde gönderildi. O şu şekilde ilerleyen devamlı bir iletişim süreciydi: Yukarıda açıklandığı gibi Hz. Muhammed ikinci iletişimde ele alınan spesifik bir tarzda birinci iletişime karşılık verdi. İkinci görüşmeden sonra Hz. Muhammed Mekke toplumuna misyonunu deklare ettiğinde üçüncü ve daha sonraki görüşmelerin ortaya koyduğu farklı

tepkiler vardı. Bu iletişimsel süreç iletişimin mümkün olan bütün unsurlarını içerir: argüman, tartışma, ikna, mücadele ve diyalog -çoğunlukla sadece küçük, bazen de daha geniş bir izleyiciyi merkeze alan bir diyalog.

İletişimin öne çıkan özel yönü izleyicinin önceki vahiylere tepkisine ve Hz Muhammed ile onun toplumunun durumuna bağlıdır. Bu açığa vurucu iletişim süreci açık bir şekilde Kur'an'da yansıtılmaktadır. Bu nedenle insan, diyalog süreci veya Tanrı ile insan arasındaki çok karmaşık iletişim formu hakkında konuşabilmelidir.

Hz. Muhammed'in ölümünden sonra ilk Müslüman toplumu bu pasajları bir kitapta toplama, yani Kur'an'ı korumak için sözlü iletişimi yazma ihtiyacını hissetti. Onlar bu pasajları orijinal kronolojik sırasını gözetmeksizin düzenledi ve sıraya koydu. Mevcut *Mushaf* düzeni, genel olarak kısa surelerin kronolojik olarak daha uzun surelerden önce olduğu bilinmesine rağmen, uzun sureleri öne koymak, kısa sureleri ise arkaya koymak suretiyle düzenlenen bir yapı arz etmektedir. Kısa surelerin çoğunun Mekke'de ve daha uzunlarının da Medine'de indiği belirlenebilir. Bu kuralın tek istisnası, Kur'an'ın ismi ile uygun olarak başında yer alan açılış bölümüdür.

'Kahire nüshası' olarak bilinen mevcut nüshada bölümlerin Mekke veya Medine'ye ait olduğunu ve Medenî surelerden hangi pasajların Mekke dönemine ait olduğu ile Mekkî surelerden hangi pasajların Medine dönemine ait olduğunu gösteren notlar bulunmaktadır. Fakat kişi bu notlara bakarken dikkatli olmalıdır. Mekkî olduğu söylenen pasajların Medenî olduğu kanıtlanabildiği gibi tersi de kanıtlanabilir.

Mekkî bölümler, filolojik ayırımları düzenleyen ve kaynaklar ile diğer kanıtları karşılaştıran Batılı bilginlerin çabaları sayesinde "erken, orta ve geç" olmak üzere üç periyodik kategori içinde sınıflandırılır. Müslüman akademisyenlerin çoğunun ana ilgisi bazı durumlarda kolayca fark edilebilen fakat diğer bazı durumlarda ise bu şekilde fark edilemeyen Mekke ve Medine pasajları arasındaki ayırım konusundadır. Bu klasik tefsir kaynaklarında olduğu kadar Peygamberin biyografisi ve peygamberlik geleneklerinde de ele alınan bir konudur. Ancak bütün sureler için tam kronolojik sıranın yeniden yapılandırılması neredeyse imkansızdır.

Kur'an'ın Mekkî ve Medenî olarak ayrılması, her şeyden önce, hukukî meseleler ile ilgili Kur'an'ın nihai hükmüne ulaşmak için çok önemlidir. Çünkü Mekke dönemindeki hukuki kuralların bazılarının Medine dönemindeki kurallar tarafından ilga edildiğine inanılmaktadır ki bu durum nesh öğretisine uygundur. Yine de Mekke ve Medine

vahiylerinde hangilerinin daha önce ve hangilerinin daha sonra geldiğini bilmek daha önemlidir. Bütün bu derleme ve düzenleme süreci, bugünkü *Mushaf'ta* olduğu haliyle Kur'an'ın çeşitli iletişim formları yoluyla ortaya çıktığı dinamik süreci yansıtmadığı sonucuna götürmektedir.

6. Hz. Muhammed: İlk Alıcı

Hz. Muhammed'in doğum yılının 570 olduğu düşünülmesine rağmen, bunun birkaç yıl sonra olma ihtimali vardır. Babası onun doğumundan önce vefat etmiş ve o, annesini, altı yaşındayken yitirmiştir. Bundan sonra dedesi ile ve daha sonra da amcası Ebu-Talib ile yaşamıştır. Bu dönemde onun ailesi Hicaz'da en nüfuzlu ve varlıklı konfederasyon olan Kureyş kabilesine mensuptu. Kureyş'te zengin ve varlıklı kabileler/aileler vardı ve dedesi Kureyş'de bir lider olmasına rağmen Hz. Muhammed'in fakir bir aileye mensup olduğu görülmektedir. Biz Kur'an'ın o zaman ve daha sonra yetimler ve onların problemleri hakkında konuştuğunu biliyoruz. 93. surede, bizzat Hz. Muhammed'in bir yetim ve aile ihtiyacı hisseden bir çocuk olduğuna işaret edilmektedir.

Biz gelenekten, sonradan peygamber olan şahsın çok saygın, sosyal ve kolay ulaşılabilir –bunlar bir peygamber için gerekli olan özelliklerdir– bir kişi olduğunu biliyoruz. Çağdaşlarına ulaşmak isteyen bir peygamber onlarla iyi ilişkiler içinde olmalıdır. O, iletişim yeteneğine ve ikna gücüne sahip olmalıdır. O çağdaşlarınca, sosyalliğini ve iletişim yeteneğini gösteren *el-emin*, 'dürüst' sıfatı ile bilinirdi. Kişisel nitelikleri olmaksızın Hz. Hatice'nin güvenini, dahası onun eğilimini ve sevgisini nasıl kazanabildi? 25 yaşına geldiğinde o, zengin ve kendisinden epey yaşlı bir iş kadını olan ve kervanlarına liderlik yaptığı Hz. Hatice ile evlendi. Bu evlilik aynı zamanda ona finansal olarak ekstra bir destek sağladı.

Belki de Hz. Muhammed'in derin düşünmeye adanmak için zaman ayırmasını sağlayan, bu maddî kaygılardan göreceli bir özgürlüğe sahip olmasıydı. O artık sonraki gün uğraşmak zorunda olacağı şey hakkında endişe etmeye ihtiyaç hissetmiyordu. Ayrıca Hz. Hatice onu teşvik ederek manevi dünyaya dalma fırsatını yakalamak için ona kişisel destek de vermişti.

Hz. Muhammed'in çağdaşları onun diğer insanlara karşı nazik ve yardımsever davranışları hakkında konuştuklarında, günümüzde çoğu insan onu, bir siyasi lider ve çoğu zaman da askeri lider olduğu gerçeği ile uyumsuz bulacaktır. Bir insan yumuşak bir karaktere sahip ve saygın bir hayat sürse de, o hala hüküm vermek ve kimi zaman bu

hükümleri diğer insanların aleyhine vermek durumundadır. Hz. Muhammed'in kişiliğini anlamak için onun gelişimini göz önünde bulundurmalıyız. Mekke'de vahyin ilk dönemlerinde, Hz. Muhammed'in hayatı manevi arayış ve tefekkür ile belirlenirdi. Daha sonra Medine'deki toplumun lideri olarak, onun yerine getirmesi gereken pratik sorumlulukları vardı; bunlar o kadar fazlaydı ki onun tüm vahiy metinlerini bir araya getirecek kadar zamanı olmadı.

Biz Hz. Muhammed'i karakteri değişmez biri olarak resmetmemeliyiz. Hiç kimse yoktur ki kişiliği aynı kalsın ve hiç gelişmesin –özellikle de hayat şartları ve görevleri bu kadar keskin bir biçimde değiştiğinde. Bununla birlikte kimse bu sözüm ona çelişkili nitelikleri abartmamalıdır. Bir işadamı rolüyle o zaten Mekke'de pratik bir düşünür ve toplumun başarılı bir üyesiydi. Öte yandan, o mütefekkir doğasından daha sonraları da vaz geçmedi. Vahiylere ek olarak biz onun hayatının tüm safhalarında buna şahit olan çağdaşlarının rivayetlerine da sahibiz.

Hz. Muhammed'in derinden hissettiği dinî duygu ve onun büyük sosyal ve politik yetenekleri, Müslüman toplumunun Mekke'den 300 mil (485 km) kuzeyde bulunan vaha şehri Medine'ye göçü olan hicreti çevreleyen olaylarda ortaya çıkmıştır. Mekke'deki dönemi boyunca Hz. Muhammed yeni bir dini yaymaya yönelik misyonunu anlamadı. Kur'an'ın birçok pasajında biz Hz. Muhammed'in daha önce Hıristiyanlara ve Yahudilere sunulan aynı mesajları Araplara sunduğunu görüyoruz. Onuncu surede Kur'an Hz. Muhammed'in görevi hakkındaki şüphesini, Yahudi ve Hıristiyanlara sormasını tavsiye ederek azaltma yoluna gitmektedir:

> Eğer sana indirdiğimiz şeyden şüphe içindeysen, senden önce Kitabı okuyanlara sor. And olsun ki sana Rabbinden hak gelmiştir. O halde sakın şüphe edenlerden olma! (10:94)

Mekke'deki bu yıllarda Hz. Muhammed'in görevi bir Uyarıcı olmaktır. Getirdiği mesajın Mekke müşrikleri tarafından kabul edilmediği bilinmektedir. Müslüman toplum onların düşmanlığına ve işkencelerine maruz kaldılar ve sürekli olarak hayatta kalma riski altında yaşadılar.

Hz. Muhammed, ilk olarak, takipçilerine güvenli bir yer olarak Habeşistan'ı önerdi.

Tehdit bittikten sonra Medine veya Mekke'ye dönen bazı Müslümanlar, bu dönemde Hıristiyan Habeşistan'a göç etti. Hz. Muhammed ise hac sezonu boyunca diğer Müslümanlar ve kendi ailesi adına, ticaret için Mekke'ye gelen kabileler ile görüşmeler yaptı. O en sonunda, oldukça ilginç bir şekilde kendisini öncelikle dinî gerekçeler ile değil fakat şehir

sakinlerini korkunç bir şekilde parçalayan şehre kimin hakim olacağı konusundaki çatışmacı kabile mücadeleleri konusunda aracı olması için davet eden Medine heyeti ile başarılı oldu. Hz. Muhammed'in 622 yılında Medine'ye gelip bu görevi alması gerçeği, onun zaten Mekke'de bir lider ve aracı olarak ün sahibi olduğunu gösterir.

Böylece siyasi bir lider olarak Hz. Muhammed'in rolü gelişmeye devam etti. O Medine'deki Yahudi toplumunun da kendileri gibi tek bir tanrı temeline dayandıkları için kendisini destekleyeceğini umuyordu; fakat bu destek gelmeyecekti. Kur'an'da Müslüman toplumu ile Yahudi toplumunun ayırımını gösteren birçok olay buluyoruz. Fakat bütün bunlar *hicret*ten iki yıl sonra gerçekleşti.

Hıristiyan teolojik bakış açısından bir peygamberin nasıl davranması gerektiğine ilişkin bir kavram almak ve onu Hz. Muhammed'e uygulamak adil değildir. İlkin, Hz. Muhammed'in durumunun Hz. Musa ile karşılaştırılması gerekir, fakat gerçekte bütün bu mukayeseler tarihsel olmayan bir yaklaşımın kanıtıdır. Her figür kendi hayatında ve şartlarında özel görevlerin üstesinden gelmek durumundaydı. Hz. Muhammed görevlerini yerine getirirken ne insani özelliklerini kaybetti ne de yozlaştı. Hz. Muhammed'in kişiliği, Batı'da son derece eleştirel ve sıklıkla da Hıristiyan teolojik standartlarla karşılaştırılan bir nefret söyleminin nedeni haline geldiğinden bu noktayı vurgulamak son derece önemlidir. Hz. Muhammed sadece önemli bir manevi figür değildi, o aynı zamanda liderliği sırasında askeri beceri kadar politik yeteneğini de gösterdi. Bu yönler onun kişiliğinin tamamına yönelik genel bir bakışı sunmaktadır. Hz. Muhammed değerlendirilirken modern bir standart, özellikle de bir peygamberin nasıl olması gerektiğine ilişkin Hıristiyan tasvir kullanılırsa adaletsizlik yapılmış olur. Onun dünyevî tutkulara sahip olduğu, maddi çıkarları izlediği ve kendi toplumunun hayatta kalması için mücadele ettiği gerçeği eleştirildiğinde bu özel peygamberin tarihsel bağlamı hakkında yanlış yargı verilmiş olur. Hz. Muhammed hakkında bildiğimiz her şeyden, onun yaptığı bütün işlerde azimli ve dürüst olduğu sonucunu çıkarıyoruz. Doğal olarak bir kimse geçmişe bakarken bazı kararların doğruluğunu her zaman sorgulayabilir.

Bu noktada ben dinî figürlere tarihsel arka planlarını, kendi zamanlarının ihtiyaçlarını göz önünde bulundurarak bakmamız ve onları bugünün değil kendi zamanlarının normları ile değerlendirmemiz gerektiğini savunuyorum. Bu sadece Hz. Muhammed'in siyasi ilişkileri için değil aynı zamanda bir koca ve baba olarak özel rolü için de geçerlidir. O, Hz. Hatice'nin vefatından sonra, içlerinde evlendiğinde sadece 9 yaşında olan Hz. Ayşe'nin de olduğu çok evliliğinden dolayı sık sık ayıplanmaktadır. Modern

anlayışımız için bu durum korkunç gelebilir; fakat o dönemde hiç kimse böyle düşünmemiştir. Bu genç kadının daha sonra ne olduğuna bakmak gerekir. Hz. Muhammed'in vefatından sonra o genç İslam toplumunun otoritelerinden biri olarak kabul edilip erken İslam'ın en önemli figürlerinden biri haline geldi. İnsan, onun sadece dinî meselelerde değil siyasi konulardaki bilgisine de dikkat etmek zorundadır. İnsan, Hz. Ayşe'nin Hz. Muhammed ile evlenmesi ile gelişiminin durduğunu hissetmez, hatta tam tersini görebilir. Burada amaç Hz. Muhammed'i savunmak değil, onu anlamaktır. Her şey de tarihsel değildir. Başkasının standardını yargılamak çok kolaydır. Hz. Muhammed'in ne tür bir kişiliğe sahip olduğunu bilmek isteyen kişi, yaşadığı dönemde ne olup bittiğine bakmak zorundadır.

7. Kur'an'da Hz. Muhammed

Bu tarihsel bağlamsallaştırma talebi sadece önyargıları olan gayrimüslimlere yönelik değil aynı zamanda her şeyi unutmuş görünen Müslümanlara da yöneltilir. Hz. Muhammed bir insandır. Bizzat Kur'an bu noktayı tekrar tekrar vurgular. Bu, Hz. Muhammed'in hata yapabilir olduğunu gösterir. Kur'an'da birkaç yerde Hz. Muhammed'in bazı davranışları ile ilgili olarak ciddi eleştirel yorumlar yapılmıştır. Örneğin, bir âmâ ondan bir nasihat almak için geldiğinde, dikkatini desteklerini almaya çalıştığı kabile liderlerine veren Hz. Muhammed çok meşguldü ve âmâ adamı dikkate almadı. Kur'an, Hz. Muhammed'in üçüncü kişi olarak hitap edildiği sekseninci surede âmâ adamı ihmal ettiği için onu eleştirel ve açık bir şekilde suçlamaktadır. Hz. Muhammed'e göz ardı edilmenin nasıl bir şeye benzediğini göstermek için, bu bir umursamama biçimidir. Bir insan biriyle doğrudan konuştuğunda onun yüzüne bakar ve ona ikinci tekil kişi olarak hitap eder. Burada Kur'an, beşer olarak yanılabilir olduğuna defalarca işaret ettiği Hz. Muhammed'e hitap ederken üçüncü kişi kullanımını tercih eder. Hz. Muhammed hatasız değildi. Bu bilinçle Kur'an'ı okuduğumuzda, amacımız Hz. Muhammed'in davranışlarını haklı çıkarmak değil, onu anlamaya çalışmaktır. Herkesin bunu yapmaya hakkı vardır. Müslümanlar, Hz. Muhammed'in büyüklüğünün onun hatasız olduğu gerçeğine bağlı olmadığını anlamalıdırlar. Bir insan, karakteri açısından bütünüyle kusursuz olduğunda onun kendi meziyetiyle iyi olması mümkün olmaz. Sadece hata yapabilen biri gerçekten iyi olabilir.

Kur'an, doğal olarak, Hz. Muhammed'in insan doğasını kabul eder ve bazen bundan utandığı için onu suçlar ve insan olarak davranmaya onu teşvik eder. Örneğin Hz. Muhammed evlatlığı Zeyd'in eşi Zeynep'e karşı bir eğilim duyduğunda, Kur'an hislerini ifade etmesi için onu teşvik etti; hatta o, Zeynep eşi Zeyd'den boşandıktan sonra onunla

evlenmeye bile teşvik edildi. Zeynep, Hz. Muhammed'in serbest kalmış bir köle olan evlatlığı Zeyd için istediği yakın bir akrabasıydı. O ve ailesi, Hz. Muhammed'in onunla evlenebileceğini umdukları için memnun değillerdi. Evlilik yolunda gitmedi ve Zeyd boşanma talep etti. O zamana kadarki Arap geleneği kişinin evlatlığının boşanmış eşi ile evlenmesine izin vermiyordu. Bu bağlamda 33. surenin 37. ayeti böyle bir evliliğe izin verildiğini deklare etti ve böylece Hz. Muhammed Zeynep ile evlendi.

Bu örnek Kur'an'ın nasıl iletişim kurduğunu göstermektedir ve bu nedenle biz bu gün Kur'an'ın Hz. Muhammed ve onun toplumu ile o zamanın Yahudi veya Hıristiyanları hakkındaki pasajları okumayı kolay anlayamamaktayız. Evlat edinilen oğullar ve kız çocuklarının evlilikleri söz konusu olduğunda, biz o zamanın olayları ve durumlarına atıf yapmaksızın mesajın ne olması gerektiğini hemen göremeyiz.

8- Müminler Topluluğu ve Yasal Düzenlemelere Duyulan İhtiyaç

Hicret Müslüman çağının başlangıcına işaret eder ve 622 yılı Müslüman takviminin ilk yılıdır. Medine'de Hz. Muhammed'in fonksiyonu manevi bir liderden siyasi bir topluluğun lideri olmaya doğru değişti. Bu iki görevi Kur'an'da yansıtıldığı gibi öğrenmek için biz yedinci yüzyılın başındaki Arabistan'daki siyasi durumu bir kez daha hatırlamalıyız. Pek çok Kur'an okuyucusu neden pratik ve hukuki konuları ele alan pasajlar olduğunu merak etmektedir. Onlar, bu durumun kutsal bir kitapla uyumlu olmadığını düşünmektedirler.

Buradaki kafa karışıklığı Hıristiyanlığın etkilediği bir bağlamdan ileri gelmektedir. Bazıları Hz. Muhammed'in yaşamını, kendisine benzeri hiç bir yasal düzenleme verilmeyen Hz. İsa'nın yaşamı ile mukayese ederler. Bu iki figürün tarihsel bağlamının bütünüyle farklı olduğu unutulmamalıdır. Hz. İsa, tamamen Roma imparatorluğunun hükmettiği bir dünyada yaşadı. Halihazırda orada bir hukuk sistemi vardı ve imparatorluğu güvence altın alan ve yasayı devam ettiren bir askeri güç vardı. Yahudiler Roma işgali altında yaşıyorlardı ancak belirli bir bağımsızlık ve yasal güvenlik ile birlikte yaşıyorlardı.

Yedinci yüzyılın başlarında Arabistan'da bir devlet veya hukuk sistemi değil bir kabile ahlakı vardı. Bu kabile ahlakı, kabileye mutlak itaat talep ediyordu ve itaat etmeyenler o kabilenin dışına atılırdı ve toplum tarafından korunma hakkını kaybederdi. Bu kan ilişkileri belirleyici faktördü. Bu, kabilenin doğru ya da yanlış olmasıyla alakalı bir şey değildi. Sadece kan bağının göz önünde bulunduğu bir yerde gerçek anlamda bir toplumdan bahsedilemez. Sadece Hz. Muhammed'in misyonerlik çalışmalarının başlamasıyla birlikte Arabistan'da toplum gelişir. İslam, kan bağının merkezi bir rol oynamadığı yeni bir birlikte

yaşam tarzı geliştirdi; ancak belirli müşterek değerler temelinde daha yüksek bir ahlaki biçim vardı. Bu gelişme, içinde Yahudiler, Araplar, Müminler veya Müslümanlar olmak üzere üç topluluğun tanındığı ve *Sahîfa* olarak bilinen Medine sözleşmesinde de okunabilir. Aynı zamanda Kur'an'da, özellikle bu üç topluluğun Münafıklar, Kafirler ve Müminler olarak dinî açıdan sunulduğu ikinci surenin başında ortaya koymaktadır.

Bu yeni Müminler topluluğu yeni bir kabile tipi oluşturmuş görünmektedir. Başlangıçtan itibaren, bu topluluğun yeni üyeleri çok sayıda farklı kabilelerden gelmişlerdir. Onlar Hz. Peygamberin akrabaları değil ancak onun inançlarını paylaşan kimselerdi. Bu yeni topluluk biçimini kurmak için evlilik, boşanma, vergi ve ticaret gibi alanlarda bazı yasal düzenlemelere ihtiyaç vardı. Bunlar, Kur'an'da pek çok hukuki veya pratik talimatta bulunur. Bu durum kabile dünyasından yasal bir güvenlik sistemine geçişte büyük bir katkı yaptı. Doğal olarak, bu bireysel düzenlemeler yedinci yüzyılın bağlamında anlaşılmalıdır. Onların geçmişte oldukları şekliyle bugünün dünyasına aktarılabileceği veya aktarılması gerektiğini düşünmek absürttür.

Kur'an'da bulunan bu düzenlemeler, ister Medine'de ister Müslümanlar tarafından fethedildikten sonra Mekke'de olsun, vahyin Mekke sonrası sürecine aittir. Medine'deki ilk yıllarda, Mekkeliler ile askeri çatışmalar yaşandı. Bunlardan ilki, Müslümanların Mekkelilere karşı elde ettikleri ilk zafer olan Bedir'deki savaştı (624); ikinci savaş ise Müslümanların yenilgiye uğradıkları Uhud'da gerçekleşti (625). Biz burada Hz. Muhammed'in üçüncü bir fonksiyonu olan askeri lider fonksiyonu ile karşılaşırız. Çağdaş Hıristiyanlara ve Hıristiyanlık etkisi altındaki toplumlarda yaşayan Müslümanlara en fazla kafa karıştırıcı olarak gelen şey budur. Kur'an bu askerî çatışmalara sıklıkla atıfta bulunduğundan dolayı Hz. Muhammed'in bu yıllarda toplumun refahı ile ilgili çok fazla taahhütlerde bulunduğunu söyleyebiliriz.

Hiç kimse belirli bir toplumun siyasal sorumluluğunu üstlenen bir liderin yönettiği toplumun arkasında durmamasını ve onu desteklememesini bekleyemez. Bu, başka toplumlara karşı bir karar vermesi gerektiğinde bile böyledir. Benzer şekilde, Kur'an aracılığıyla konuşan İlahi ses bu toplumun Tanrısıdır. O'nun taraflı bir sesi vardır ve kendi toplumunu başkalarına karşı desteklemektedir. Biz bu olguyu, İbranî Halkın –İsrail Halkının– Tanrısının, kınanmış olsalar bile, devamlı onların yanında yer aldığı Eski Ahit'ten biliriz; kınanma onların yararları içindir. Kur'an'ın Allah'ı müminler toplumunu destekleyen hatta onları yanlış yaptıkları ve emirlerinden saptıkları için cezalandırırken bile aynı şeyi yapar. Bu olayları çok uzak bir mesafeden gören günümüz okuyucularına da kafa karıştırıcı

gelmektedir.

9. Sonuç

Hz. Muhammed'in mesajı ölümünden sonra, gelişmeye devam eden siyasal bir toplumda yeniden nasıl inşa edildi? Hz. Muhammed'in Allah'ın peygamberi ve elçisi olduğu kadar siyasi bir lider olarak da görüldüğü açıktır. Bu toplumun siyasi bir lidere ihtiyacı vardı; Hz. Muhammed Allah'ın son peygamberi ve elçisidir.

Kabile toplumundan imparatorluğa dönüşüm sürecini anlayabilmek için siyasal topluluğun gelişimi daha ayrıntılı bir şekilde analiz edilmelidir. Bu, İslam hakkındaki bilgimizi derinleştirmek için önemli bir görevdir. Bu, herhangi bir konu hakkındaki bir başka teolojik denemeden çok daha önemlidir.

Şimdi sorulacak öncelikli soru, bu bilgiyi geniş halk kitlelerine nasıl yayabileceğimizdir. Bu problem hem Müslüman ülkelerde yaşayan Müslümanlar için hem de Batı'da yaşayan Müslümanlar için geçerlidir. Bu bilgiyi çocuklara ve yetişkinlere nasıl aktaracağımızı düşünmeliyiz. Müslümanların çoğunluğu tarihsel arka planın farkında değil ve metinleri alıntılamak ve onları literal olarak açıklamak, böylece onları tarihsel bağlamının dışında anlamak ve onları müminler için her zaman Tanrının evrensel kuralları olarak yorumlamak cezbedicidir. Bu, Kur'an'ı okumanın basit bir yoludur fakat tarihsel olarak doğru olanı değil ve Kur'an'ın bir mesaj ve vahiy olduğu gerçeğini göz ardı etmekten kaynaklanır.