

ANKARA



ÜNİVERSİTESİ



# İLÂHIYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ISSN: 1301-0522 | Cilt: 60 • Sayı: 1 • Yıl: 2019





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

Cilt/Volume: 60 Sayı/Issue: 1 (31 Mayıs 2019/31 May 2019)  
(ISSN: 1301-0522 • e-ISSN: 1309-2057)

**YAYINLAYAN KURUM VE SAHİBİ/PUBLISHING INSTITUTION AND OWNER**

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına/on behalf of Ankara University Faculty of Divinity  
**İsmail Hakkı Ünal** (Dekan/Dean)

**EDİTÖR/EDITOR IN CHIEF**

**Mehmet Kalaycı**, Ankara Üniversitesi

**EDİTÖRLER KURULU/EDITORIAL BOARD**

**Mine Demirbilek**, Trabzon Üniversitesi | **Muhammet Emin Eren**, Ankara Üniversitesi | **Recep Gürkan Göktaş**, Ankara Üniversitesi | **Esra Gözeler**, Ankara Üniversitesi | **Abdulvahap Kösesoy**, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi | **Yasin Meral**, Ankara Üniversitesi | **Tuğba Öztürk**, Ankara Üniversitesi | **Kevsir Beyazyüz Sipahioğlu**, Ankara Üniversitesi | **Tuba Nur Umut**, Ankara Üniversitesi | **Hikmet Yaman**, Marmara Üniversitesi | **Şeyma Yazıcı**, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

**DANIŞMA KURULU/ADVISORY BOARD**

**Adem Arıkan**, İstanbul Üniversitesi | **Fadıl Aygün**, Siirt Üniversitesi | **Lejla Demiri**, Eberhard Karls Universität Tübingen | **Engin Erdem**, Ankara Üniversitesi | **İbrahim Fidan**, Ankara Üniversitesi | **Ayşe Zişan Furat**, İstanbul Üniversitesi | **Georg Gasser**, Universität Innsbruck | **Osman Güman**, Sakarya Üniversitesi | **Ahmet Cahid Haksever**, Ankara Üniversitesi | **Konrad Hirschler**, Freie Universität Berlin | **Mustafa Karagöz**, Erciyes Üniversitesi | **Mehmet Cüneyt Kaya**, İstanbul Üniversitesi | **Orhan Şener Koloğlu**, Uludağ Üniversitesi | **Cemil Kutlutürk**, Ankara Üniversitesi | **Edward Ryan Moad**, Qatar University | **Bilal Orfali**, American University of Beirut | **Kenan Özçelik**, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi | **Eyüp Öztürk**, Trabzon Üniversitesi | **Judith Pfeiffer**, Rheinische Friedrich-Wilhelms Universität Bonn | **Reza Pourjavady**, Independent Researcher | **Amidu Olekan Sanni**, Fountain University | **Ahmed El Shamsy**, The University of Chicago | **Oğuzhan Tan**, Ankara Üniversitesi | **Himmet Taşkömür**, Harvard University | **Abdulkader Tayob**, University of Cape Town | **Hüseyin Yılmaz**, George Mason University | **Hayrettin Yücesoy**, Washington University in St. Louis | **Halise Kader Zengin**, Ankara Üniversitesi

*Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*  
**ULAKBİM TR Dizin** (2010'dan itibaren) ve  
**Index Islamicus** (1955'ten itibaren)  
tarafından indekslenmektedir.

*Journal of the Faculty of Divinity of Ankara University* indexed by **ULAKBİM TR Dizin** (since 2010) and **Index Islamicus** (since 1955).

**İLETİŞİM ADRESİ/CORRESPONDENCE**

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

**BASKI/PRESS**

Ankara Üniversitesi Basımevi, A.Ü. Tandoğan Kampüsü, Beşevler / Ankara  
Online Yayın Tarihi: 31 Mayıs 2019

## GENEL BİLGİLER/GENERAL INFORMATION

*Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* kök hakemlik sisteminin uygulandığı akademik bir dergidir. 1952 yılında yayın hayatına başlamış ve Türkiye’de ilahiyat alanında uzunca bir süre tek akademik dergi olarak faaliyet göstermiştir. İlk sayısından itibaren akademik vasfını hiçbir zaman kaybetmemiş, Türkiye’de ilahiyat alanında doğru bilginin ve akademik ilmi üslubun tesis edilmesinde öncü rol oynamıştır. *Dergi*, yetmiş yıl boyunca Türkiye’de ilahiyat sahasının alt disiplinlerinde faaliyet göstermiş çok sayıda akademisyen tarafından kaleme alınan geniş bir yazı arşivine sahiptir. *Dergi*, niteliği ilke edinmiş bir dergidir; halen bu ilke doğrultusunda yılda iki kez (31 Mayıs, 30 Kasım) yayınlanmaktadır.

*Journal of the Faculty of Divinity of Ankara University* is a peer-reviewed open-access academic journal published continuously since 1952. It is the oldest continuously published academic journal in the fields of Islamic and religious studies (*ilahiyat*) in Turkey and one of the oldest in the entire Islamic world. Articles published in earlier decades were some of the first modern academic studies in various sub-disciplines of Islamic and religious studies in Turkey. *The Journal* played the most significant role in establishing an academic style in modern Turkish *ilahiyat* studies and it has been one of the leading and the most respected journals in its field since its establishment. *The Journal* is published twice a year (May 31, November 30).

## AMAÇ/AIM

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

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

## KAPSAM/SCOPE

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

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

## Telif/COPYRIGHT

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

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

## İÇİNDEKİLER/*CONTENTS*

### **Araştırma Makaleleri/Research Articles**

- Tümel Önermenin 'Cihet': Muhammed el-Âmidî'nin *Ref'u'l-Hicâb 'an Cemî'i'l-Muveccehât* İsimli Eseri Bağlamında Bir İnceleme  
*The Modality of Universal Proposition: An Enquiry within the Context of Muḥammad al-Âmidî's Raḡ al-Hijâb 'an Jamî' al-Muvajjahât*  
NECMETİN PEHLİVAN & MUHAMMET ÇELİK..... 1-80
- Bir Şerhin Hikayesini Kovalarken Bir Hikayenin Şerhini Bulmak: Aḡmed b. Maḡmūd el-Halebî'nin *Şerḡu'l-Cevâhiri'l-Muḡī'e*'si ve Nesimî'nin Öldürülüşüne Tanıklığı  
*Finding the Commentary of a Story While Chasing the Story of a Commentary: Aḡmad b. Maḡmūd al-Halabî's Sharḡ al-Jawâhir al-Muḡī'a and His Testimony to the Murder of Nasimî*  
MUHAMMED OSMAN DOĞAN..... 81-110
- Şark Medreselerinde Toplumsal Cinsiyet Anlayışı: Diyarbakır Seydaları Üzerinden Betimsel Bir Analiz  
*The Perception of Gender in the Madrasas of Eastern Turkey: A Descriptive Analysis through the Seydas of Diyarbakır*  
ABDUSSAMET KAYA..... 111-132

### **Araştırma Notları ve Yorumlar/Research Notes and Comments**

- Bir Değişim Risâlesi: "Teşâdüfî's-Şer'î ve 'z-Zemân..."  
*An Epistle of Change: "Taşâduf al-Shar' wa'l-Zamân..."*  
İSMÂİL HAKKI ÜNAL..... 133-183
- Mehmet Fuat Sezgin'in Aile Çevresi ve Türkiye'deki Akademik Serüveni  
*Mehmet Fuat Sezgin's Family Circle and His Academic Life in Turkey*  
HÜSEYİN HANSU..... 185-205
- Yeğeninin Gözünden Dr. Muhammed Hamidullah: Muhammad Saifullah Saheb ile Bir Söyleşi ve Hamidullah'ın Kendisine Gönderdiği Bir Mektubun Neşri  
*Muhammad Hamidullah through His Nephew's Eyes: An Interview with Muhammad Saifullah Saheb and the Publication of a Letter of Hamidullah to Him*  
CEMİL KUTLUTÜRK..... 207-220
- لمحة موجزة عن موقف التاريخ: الذاكرة من شروط النهضة لمالك بن نبي  
*A Brief Look at the History: In Memory of Mālik b. Nabī's Book Shurūḡ al-Nahḡa (Conditions of Renaissance)*  
MEHMET AKİF KOÇ..... 221-223

### **Eser Değerlendirmeleri/Book Reviews**

- Gazzâlî. *Tehâfütü'l-Felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*.  
FEHRULLAH TERKAN..... 225-262

Zafer Duygu. <i>İsa, Pavlus, İnciller</i> UMUT VAR.....	263-270
--	---------

### **Vefa Notları/Tributaries**

Prof. Dr. Şevki Saka Hocamızın (1940-2019) Ardından <i>In Memory of Prof. Dr. Şevki Saka (1940-2019)</i> HASAN YÜCEL.....	271-275
---	---------

### **Genel Yayın İlkeleri**

<b>Author Guidelines</b> .....	277-280
--------------------------------	---------



# Tümel Önermenin ‘Cihet’i: Muhammed el-Âmidî’nin *Ref‘u’l-Ĥicâb ‘an Cemî’i’l- Muvacchât* İsimli Eseri Bağlamında Bir İnceleme\*

NECMETTİN PEHLİVAN

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

npehlivan@ankara.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-2151-4644>

MUHAMMET ÇELİK

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

mmcelik@ankara.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-4664-2300>

## Öz

Tümel önermenin modalitesinin *zorunlu*, *dâ’imî* ve diğer modalitelerden hangisiyle nitelenebileceği hususu, İslam mantık literatüründe önemli bir tartışma konusudur. Tartışma, İbn Sînâ’nın ortaya koyduğu modal mantık sistemindeki tümel önermenin modalitesine dair *karşı-iddia* ile başlamıştır. İbn Sînâ’nın ortaya koyduğu *karşı-iddia*, ilk kez Faḥruddîn er-Râzî ile delil formunu kazanmıştır. Naşîruddîn eṭ-Ṭūsî, iddiayı er-Râzî’den farklı şekilde delillendirmiş, el-Ĥünevî ise *karşı-iddiayı* zikredip delilini ve itirazını belirtmemiştir. İbn Sînâ *karşı-iddiayı karşı-örnek* ile er-Râzî de bölme ile itiraz etmiş, eṭ-Ṭūsî ise itirazında ortaya koyduğu *karşı-delilin* orta teriminin kaplamını genişletmiştir. İbn Sînâ ve er-Râzî’nin itirazları, tümel önermenin modalitesi için *zorunlu* modalitesi dışındaki diğer modaliteleri *mümkün* görürken, eṭ-Ṭūsî’nin itirazı karşı iddiayı kabul eder görünmektedir. Tümel önermenin modalitesine dair *karşı-iddialar*, bunların delilleri ve bunlara yönelik itirazlar, 18. yüzyıl Osmanlı bilim havzasında Muhammed el-Âmidî tarafından *Ref‘u’l-Ĥicâb ‘an Cemî’i’l-Muvacchât* isimli risalede yeniden gündeme getirilmiştir. Klasik dönemde tartışılmış bir konuyu post-klasik döneme taşınması ve bir tercihte bulunması nedeniyle oldukça kayda değer bir risaledir. Makalede, önce söz konusu tartışmanın İslam mantık literatüründeki serencamı özetlenmiş, ardından el-Âmidî’nin ilgili risalesi tahlil edilmiş ve farklı bir delil ortaya konulmuş, son olarak da risalenin tenkitli Arapça metni sunulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Tümel Önerme, Zorunluluk, *Dâ’ime*, İmkan, Modalite, Muhammed el-Âmidî.

**Modality of Universal Proposition: An Enquiry Within the Context of Muhammad al-Âmidî’s *Raf‘ al-Ĥijâb ‘an Jamî‘ al-Muvajjahât***

**Abstract**

The modality of universal proposition, i.e., whether it is *necessary*, *permanent*, etc., is a matter of debate in the tradition of Islamic modal logic. The discussion was brought out by Ibn Sīnā's counter-claim to the modality of the universal proposition for his own modal system. It was Fakhr al-Dīn al-Rāzī who for the first time expressed the claim that "every universal proposition is necessary or permanent" as two deductive arguments. Naşir al-Dīn al-Ṭūsī worded the argument on the claim differently from al-Rāzī while Afḍal al-Dīn al-Khūnajī mentioned the claim without specifying the argument and objection. Ibn Sīnā argued two counter-examples in response to the claim. Al-Rāzī objected to the claim by way of division whereas al-Ṭūsī expanded the extension of the middle term of the counter-example presented in his objection. Although the objections of Ibn Sīnā and al-Rāzī accept the possibility of the modalities other than the necessary for the modality of the universal proposition, al-Ṭūsī's objection seems to accept the counter-claim. The counter-claims concerning the modality of the universal proposition, the arguments, and their responses on the discussion were revived in 18<sup>th</sup> century Ottoman milieu by Muḥammad al-Āmidī in an epistle, which we have given the title *Raf' al-Hijāb 'an Jamī' al-Muvajjahāt*. Even just for the reason that the epistle carried the discussion from classical Islamic thought into the post-classical Islamic thought, it should be considered remarkable for modal logical studies. In this article, first, the evolution of the discussion in the Islamic literature on logic is summarized, and then, al-Āmidī's epistle is analyzed and a different argument is presented. Finally, we append a critical edition of the Arabic text of the epistle.

**Keywords:** Universal Proposition, Necessity, Permanence, Possibility, Modality, Muḥammad al-Āmidī.

## Giriş

Varlığın en genel yüklemeleri/modları olmasıyla metafizik;<sup>1</sup> *hudūs* ve âlemin *kıdemi* tartışmalarına medar olması ile kelam;<sup>2</sup> önermenin niteliği/modu olması nedeniyle mantık<sup>3</sup> literatüründe yer alan ve bu sebeple klasik İslam düşüncesinin en zor ve aynı zamanda anahtar kavramlarından biri modalitedir. Ancak modalite, klasik İslam mantık literatüründe salt zihinsel formlar ile ilişkisi açısından da ele alınmaktadır. Bu durum, İbn Sīnā tarafından problem olarak ifade edilen ve daha sonra Faḥruddīn er-Rāzī ve Nec-

\* Bu makaleyi merhum Prof. Dr. İbrahim Sarıçam Hocamıza ithaf ediyoruz. Ayrıca makalede farklı açılardan yardımlarını gördüğümüz Recep Gürkan Göktaş'a, Ömer Acar'a, İbrahim Fidan'a, Hadi Ensar Ceylan'a, Duran Ekizer ve Zülfikar Güngör'e teşekkür ederiz. Yine, yazma eser temininde desteklerini esirgemeyen Ferruh Özpilavcı ve Türkiye Yazma Eserler Kurumu'na şükranlarımızı arz ederiz.

<sup>1</sup> Örneğin, Ebü 'Alī İbn Sīnā, *Kitābu'ş-Şifa: Metafizik*, tah. ve terc. Ömer Türker ve Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), c.1, ss.35-46.

<sup>2</sup> Örneğin, Faḥruddīn er-Rāzī, *Muḥaşşalu Efkāri'l-Mutekaddimīn ve'l-Mute'aḥḥirīn mine'l-'Ulemā' ve'l-Hukemā' ve'l-Mutekellimīn*, tah. Ṭāhā 'Abdurra'ūf Sa'd (Kahire: Mektebetu'l-Kulliyati'l-Ezheriyye, [1978]), c.4, ss.22-82.

<sup>3</sup> Örneğin, Ebü 'Alī İbn Sīnā, *Kitābu'ş-Şifa: Yorum Üzerine*, tah. ve terc. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), ss.103-115.



muddîn el-Kâtibî ile delil formunu alan tümel önermenin modalitesi hakkındaki tartışmalarda açıkça görülmektedir. Bu *karşı-iddialar*<sup>4</sup> ve bu iddialara verilen cevaplar, post-klasik dönemin sınırları içine giren 18. yüzyıl Osmanlı bilim çevresinde, Muḥammed el-Âmidî tarafından yazılan *Ref'u'l-Ḥicāb 'an Cemî'i'l-Muveccehât* isimli risalede *efrâdını câmi aġyârını mâni* bir şekilde tekrar ele alınmıştır. Batı mantık literatüründe Ockhamlı William'dan (ö.1349) 1930'lara kadar modal mantık çalışmalarının bulunmadığı tespiti göz önüne alınırsa<sup>5</sup> konunun 18. yüzyıl Osmanlı medreselerinde müstakil bir eserde ele alınması, hem klasik mantık literatürü hem de Osmanlı bilim havzasının entelektüel boyutunu anlamak için önemli görülmektedir.

Bu makalede klasik ve post-klasik İslam mantık literatürüne has problemle tümel önermenin modalitesi ele alınmaktadır. Burada sadece problemi oluşturan *karşı-iddiaların*, *karşı-delillerinin* ve itirazlarının analizine odaklanılmaktadır. Bunun dışında konuyu ele alan eserlerin problem hakkındaki farklı tutumlarından hareketle klasik ve/ya post-klasik dönem İslam mantık literatürü hakkında genellemelerden kaçınılmıştır.<sup>6</sup> Bunun nedeni hem tikel örneklerin bir dönemin tamamı için genel geçer yargılar ifade etmeyeceği gerçeği hem de tikel örneklerden ziyade tüm dönemi kapsayacak şekilde konu ve kavram çalışması yapmanın gerekliliğidir.<sup>7</sup>

Makale, üç bölüm ve bir ekten oluşmaktadır. İlk bölümde, Muḥammed el-Âmidî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi verilmektedir. İkinci bölümde, el-Âmidî'nin *Ref'u'l-Ḥicāb 'an Cemî'i'l-Muveccehât* isimli eserinde problem hakkında ortaya koyduğu *karşı-iddialar*, *karşı-deliller* ve bunlara itirazlar ele alınmaktadır. Üçüncü bölümde el-Âmidî'nin ele aldığı problemin klasik İslam

<sup>4</sup> *Karşı-iddia*, ikinci bölümde ifade edilen birinci ve ikinci iddialardır. *Karşı-deliller* ise bu iddiaların delilleridir. *Karşı-örnek*, *karşı-iddia* ve *karşı-delillere* getirilen bir itirazdır. Aynı şekilde delil formunda itirazlar da bulunmaktadır. Makale boyunca itiraz olan deliller sadece *delil* olarak yazılacaktır.

<sup>5</sup> Storrs McCall, *Aristotle's Modal Syllogism* (Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1963), ss.3-4.

<sup>6</sup> Asad Q. Ahmed, "Systematic Growth in Sustained Error" isimli çalışmasında Muḥammed el-Âmidî'nin *en-Nizā' beyne's-Şeyh ve'l-Fārābî fî İttisāfi Zāti'l-Mevdû'* isimli risalesinin analizinden yola çıkarak tüm post-klasik dönem eserlerinde klasik dönem kaynaklarının hatalı ve eksik kullanıldığına dair genel bir hüküm vermektedir. Ancak Ahmed'in konuyla ilgili Muḥammed el-Âmidî'nin diğer eserlerine müracaat etmemesi ve dönemin konuyla ilgili diğer eserlerine değinmemesi böyle bir genel hükmün geçerliliği hakkında şüphe uyandırmaktadır. Ayrıca bkz. Asad Q. Ahmed, "Systematic Growth in Sustained Error: A Case Study in the Dynamism of Post-Classical Islamic Scholasticism," Asad Q. Ahmed ve diğerleri (ed.), *The Islamic Scholarly Tradition: Studies in History, Law, and Thought in Honor of Professor Michael Allan Cook* (Leiden: Brill, 2011) içinde, ss.343-378.

<sup>7</sup> El-Rouayheb, *ġayru mute'āraf* kıyaslar hakkında hem klasik hem de post-klasik dönemi kapsayan etraflı bir literatür incelemesi yapmıştır. Bu türden bir inceleme sadece genel bir yargıya imkan tanımaktadır. Bkz. Khaled El-Rouayheb, *Relational Syllogisms and the History of Arabic Logic, 900-1900* (Leiden: Brill, 2010).

mantık literatüründeki yeri tespit edilip problem analiz edilmektedir. Risalenin tahkikinde kullanılan nüshalarla ilgili değerlendirmeler ve risalenin tahkikli metni ise ekte sunulmuştur.

### I. Muḥammed el-Āmidī: Hayatı ve Eserleri

Müellifin ismi inceleme imkanı bulduğumuz eserlerinde “Muḥammed el-Āmidī” şeklinde kayıtlıdır. Bağdādli İsmā‘īl Pāšā, müellifin ismini Muḥammed b. ‘Abdullāh el-Āmidī olarak ifade etmekte ve öğrenciler arasında eş-Şerīfī adıyla meşhur olduğunu not etmektedir.<sup>8</sup> Bunun dışında hayatı hakkında biobibliyografik eserlerde detaylı bilgi tespit edilememiştir. Ancak müellif, *Seyfu'n-Nuṭṭā fī 'İlmi'l-Manṭıḳ* adlı eserinin mukaddimesinde kendisini *el-Ḳayyās* olarak nitelemekte, hatimesinde ise eseri 1175/1761 tarihinde telif ettiğini belirtmektedir. Bu kayıt müellifin belirtilen tarihte henüz hayatta olduğunu ve bu tarihten sonra vefat ettiğini göstermektedir.

Müellifin tespit edip inceleme imkanı bulduğumuz eserleri şunlardır:

(1) *Ref'u'l-Ḥicāb 'an Cem'i'l-Muveccehāt*: Müellifin makalenin konusunu oluşturan eseridir. Tahkik hakkında bilgi verilirken tanıtılacaktır.

(2) *Seyfu'n-Nuṭṭā fī 'İlmi'l-Manṭıḳ*: el-Ebherī'nin *Īsāgūcī* eserinin şerhidir. Eserin ismi yazar tarafından mukaddimedede belirtilmektedir. Şarih, beş sanat kısmını şerh etmemiştir. Müellif hatimedede eseri 1175/1761 senesinde kaleme aldığını belirtmektedir. İncelediğimiz nüshaları şunlardır:

- Beyazıt Devlet Kütüphanesi: no.8036. İstinsah tarihi 1238/1822'dir. Müstensih ismi, Yūnus b. 'Alī olarak kayıtlıdır. Mecmuanın 15b-33b varaklarında bulunmaktadır. 15b, 19a, 26a ve 28b varaklarında okuyamadığımız bir mühür bulunmaktadır. Nüshanın bazı varaklarında (15b, 18a, 19a, 20b, 21a, 24a, 26a, 28b ve 32b) açıklama, tashih ve nüsha farklarını gösteren notlar bulunmaktadır. 21a varağındaki notun sonunda Dervīşī ismi kayıtlıdır.

- Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu: no.5798. İstinsah tarihi 1214/1799'dur. Müstensih ismi, İbrāhīm b. 'Oşmān olarak kayıtlıdır. Mecmuanın 1b-19b varaklarında bulunmaktadır. Bazı varaklarında (2ab-3a, 7ab, 8b, 10a, 11ab, 13ab, 14a, 17b, 18a) açıklama, tashih ve nüsha farklarını gösteren notlar bulunmaktadır.

<sup>8</sup> İsmā‘īl Pāšā el-Bağdādī, *Hediyyetu'l-Ārifin Esmā'u'l-Mu'ellifin ve Āsāru'l-Muşannifin*, tah. Kilisli Rifat Bilge, İbnülemin Mahmud Kemal İnal ve Avni Aktuç (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1951-1955), c.1, s.333. 'Umer Riḳā Keḥḥāle, Bağdādī'ye atıfla aynı bilgileri tekrar etmektedir (*Mu'cemu'l-Mu'ellifin* [Beyrut: Mu'essesetu'r-Risāle, 1993], c.3, s.431).

- Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Arabi Koleksiyonu: no.1542. İstinsah tarihi 1209/1794'tür. Müstensih ismi kayıtlı değildir. Mecmuanın 1b-17a varaklarında bulunmaktadır. Bazı varaklarında (2a-4a, 5a-7a, 9a, 10b, 11a, 12a-14a, 16a) açıklama, tashih ve nüsha farklarını gösteren notlar bulunmaktadır.

- Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Arabi Koleksiyonu: no.1543. İstinsah tarihi, müstensih ismi kayıtlı değildir. Mecmuanın 1b-16b varaklarında bulunmaktadır. Bazı varaklarında (2b-4a, 7b) açıklama, tashih ve nüsha farklarını gösteren notlar bulunmaktadır. Nüsha eksiktir; *muttaşıla* önermelere kadar tensih edilmiştir.

- Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Süleymaniye Koleksiyonu: no.804. İstinsah tarihi 13 Şaban 1283/21 Aralık 1866'dır. Müstensih ismi kayıtlı değildir. Mecmuanın 52b-74b varaklarında bulunmaktadır. Bazı varaklarında (53ab, 58b, 59b) açıklama, tashih ve nüsha farklarını gösteren notlar bulunmaktadır.

(3) *en-Nizā' beyne's-Şeyh ve'l-Fārābī fī İttişāfi Zāti'l-Mevdū'*: Eser *eş-Şemsiyye*'nin ikinci makalesinin birinci faslının ikinci bahsinde belirtilen tümel olumlu önermenin *ḥaḳīḳi-ḥārici takṣimi*yle ilgili. *Eş-Şemsiyye* şerhlerinde bu iki tanım İbn Sīnā'ya ve el-Fārābī'ye nispetle ele alınmıştır.<sup>9</sup> Yazar da *eş-Şemsiyye* şerhlerinden yararlanarak konu hakkında bu risaleyi kaleme almıştır. Risale, Asad Q. Ahmed tarafından "Systematic Growth in Sustained Error: A Case Study in the Dynamism of Post-Classical Islamic Scholasticism" isimli makalesinde yayınlanmıştır.<sup>10</sup> Ahmed, tahkikte sadece Princeton Üniversitesi Kütüphanesi, Garrett Koleksiyonu, 3292 numaralı nüshayı kullanmıştır. Eserin tespit ettiğimiz ve incelediğimiz diğer nüshaları şunlardır:

- Raşit Efendi Yazma Eser Kütüphanesi: no.844. İstinsah tarihi, müstensih ismi kayıtlı değildir. Mecmuanın 17a-24b varaklarında bulunmaktadır.

- Ankara Milli Kütüphane: no.2442. İstinsah tarihi, müstensih ismi kayıtlı değildir. Mecmuanın 106a-108a varaklarında bulunmaktadır.

(4) *Risāle fī'l-Ḳaḍiyyeti'l-Kulliyeti's-Sālibeti ve 'Aksihā*: Risale tümel olumsuz önerme ve döndürmesi hakkındadır. Tespit ettiğimiz ve incelediğimiz tek nüshasının bilgisi şu şekildedir:

<sup>9</sup> Sa'duddīn et-Teftāzānī, *Şerḥu's-Şemsiyye*, tah. Cādullāh Bessām Şālih (Amman: Dāru'n-Nūr, 2011) s.217; Necmuddīn el-Kātibī, *Şemsiyye Risālesi*, tah., çev. ve şerh, Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), ss.308-317.

<sup>10</sup> Ahmed, "Systematic Growth in Sustained Error," ss.363-377.

- Raşit Efendi Yazma Eser Kütüphanesi: no.844. İstinsah tarihi, müstensih ismi kayıtlı değildir. Mecmuanın 28b-30a varaklarında bulunmaktadır.

(5) *Risāle fī'l-İmkān*: İmkanın tanımı ve türleri hakkındadır. Eserin incelediğimiz nüshaları şunlardır:

- Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Süleymaniye Koleksiyonu: no.795. İstinsah tarihi 1183/1769'dur. Müstensih ismi kayıtlı değildir. Mecmuanın 127b-134a varaklarında bulunmaktadır. 128b ve 131a varaklarında açıklama, tashih ve nüsha farklarını gösteren kenar notları bulunmaktadır.

- Manisa İl Halk Kütüphanesi: no.998. İstinsah tarihi, müstensih ismi kayıtlı değildir. Mecmuanın 1b-10a varaklarında bulunmaktadır. Bazı varaklarında (2b-4a, 5a, 6b, 9b) açıklama, tashih ve nüsha farklarını gösteren kenar notları bulunmaktadır.

(6) *Risāle fī Tahkīki Mebāhişi'l-Haddi't-Tām*: Risale, tam tanım hakkındadır. İncelediğimiz nüshaları şunlardır:

- Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Laleli Koleksiyonu: no.2582. İstinsah tarihi, müstensih ismi kayıtlı değildir. Mecmuanın 10b-14b varaklarında bulunmaktadır.

- Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu: no.1703. İstinsah tarihi, müstensih ismi kayıtlı değildir. Mecmuanın 99b-104a varaklarında bulunmaktadır. 102a ve 103a varaklarında açıklama, tashih ve nüsha farklarını gösteren kenar notları bulunmaktadır.

(7) *Risāle fī'l-İlm*: Bilginin tarif ve kısımları incelenmiştir. Risale tarafımızdan çalışılmış olup bir değerlendirme ile neşredilecektir. Tespit edilen tek nüshasının katalog kaydı şöyledir:

- Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu: no.1703. İstinsah tarihi, müstensih ismi kayıtlı değildir. Mecmuanın 88b-100a varaklarında bulunmaktadır. 93b varağının kenarında düzeltme notu bulunmaktadır.

(8) *Risāle Mute'allika bi'l-Kıyāsi'l-Hulfı ve'l-'Aksī*: *Hulf* ve *'aks* yöntemlerinin karşılaştırmalı olarak ele alındığı bir risaledir. İncelediğimiz nüshaları şunlardır:

- Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu: no.1703. İstinsah tarihi, müstensih ismi kayıtlı değildir. Mecmuanın 104b-110b varaklarında bulunmaktadır.

- Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Süleymaniye Koleksiyonu: no.795. İstinsah tarihi 1183/1769'dur. Müstensih ismi kayıtlı değildir. Mecmuanın 135b-139b varaklarında bulunmaktadır. 138b varağının kenarında açıklama notu bulunmaktadır.

- Beyazıt Devlet Kütüphanesi: no.8024. İstinsah tarihi, müstensih ismi kayıtlı değildir. Mecmuanın 208b-214a varaklarında bulunmaktadır. 208b ve 209a varaklarının kenarlarında açıklama, tashih ve nüsha farklarını gösteren notlar bulunmaktadır.

(9) *Risāle fī'l-Ḳaḍīyye*: Risale önermeyi oluşturan öğeleri ele almaktadır. İncelediğimiz nüshası şöyledir:

- Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu: no.1703. İstinsah tarihi, müstensih ismi kayıtlı değildir. Mecmuanın 116b-120b varaklarında bulunmaktadır.

(10) *Risāletu'l-Āmidī fī Bābī'l-Ḳiyās*: Kıyasın tarifi ve türleri üzerinde durmaktadır. Müellifin matbu olduğunu tespit ettiğimiz tek eseridir. Katalog bilgileri şu şekildedir:

- Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Arabi Koleksiyonu: no.1544. Nüsha matbu olup mecmuanın 1-16 sayfalarında bulunmaktadır. Nüshanın basım tarihi, yeri ve yayınlayanı hakkında bilgi bulunmamaktadır.

- Ankara Milli Kütüphane, Eskişehir İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu: no.576. İstinsah tarihi 1175/1761'dir. Müstensih ismi Muhammed b. Aḥmed olarak kayıtlıdır. Mecmuanın 50b-66a varaklarında bulunmaktadır. Bu nüsha müellif hayatta iken tensih edilmiş görülmektedir. Çünkü müellif *Seyfu'n-Nuḡk* isimli eserinin hatimesinde şerhini 1175/1761'de telif ettiğini kaydetmiştir.

(11) *Risāletu Beyāni Me'ānī'l-Maḳşūd mine'l-Kutub ve Aḳsāmihā*: Risalenin katalog bilgisi şöyledir:

- Beyazıt Devlet Kütüphanesi: no.8024. İstinsah tarihi, müstensih ismi kayıtlı değildir. Mecmuanın 214b-218b varaklarında bulunmaktadır. 215b ve 217a varaklarının kenarlarında açıklama notları bulunmaktadır.

(12) *Şerḥu'l-'Avīḍa*: Kemālpāşazāde'nin *Risāle fī Lā Taḥşavunne* adlı eserinin şerhidir. Katalog bilgisi şu şekildedir:

- Beyazıt Devlet Kütüphanesi: no.8024. İstinsah tarihi, müstensih ismi kayıtlı değildir. Mecmuanın 218b-224b varaklarında bulunmaktadır. 220a varağının kenarında açıklama notu bulunmaktadır.

(13) *Risāle Kāşife ‘an Vucūhi’l-Mestūrāt*: Kitap yazımı hakkındadır. Katalog bilgisi şöyledir:

- Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Laleli Koleksiyonu: no.2582. İstinsah tarihi, müstensih ismi kayıtlı değildir. Mecmuanın 10b-14b varaklarında bulunmaktadır.

(14) *Şerhu Beyteyi’-t-Ṭūsī fi Menāzili’l-Ḳamer*: Naşīruddīn eṭ-Ṭūsī’nin astronomi ile ilgili iki beytinin şerhidir. Nüshanın katalog bilgisi şu şekildedir:

- Princeton Üniversitesi Kütüphanesi, İslam Yazmaları, Garrett Koleksiyonu, no.1050Y.

(16) *Hāşīye ‘alā Şerhi Tehzībi’l-Manṭıḳ ve’l-Kelām*: Celāluddīn ed-Devvānī, et-Teftāzānī’nin *Tehzību’l-Manṭıḳ ve’l-Kelām*’ını kısmen şerh etmiştir. Āmidī de bu şerhe haşīye yazmıştır. Bu eserin tespit ettiğimiz fakat inceleme fırsatı bulamadığımız nüshaları şunlardır:

- Raşit Efendi Yazma Eser Kütüphanesi: no.651. İstinsah tarihi, müstensih ismi kayıtlı değildir. Eser, 77 varak ve 25 satırdan oluşmaktadır.

- Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi: no.2510.

- Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Konya İl Halk Kütüphanesi: no.5088.

## II. Tümel Önermenin Modalitesi: İddialar, Deliller ve Muhammed el-Āmidī’nin İtirazları

Muhammed el-Āmidī, modaliteyi önermenin doğruluk değerini/*mis-dāḳ*ını belirleyen fonksiyon olarak tanımlamakta ve bunu şu şekilde açıklamaktadır:

[İbn Sīnā sonrası] mantıkçılar, önermenin doğruluğunu/*mis-dāḳ*ını açıklamak için modal önermeleri ortaya koydu. Önermenin doğruluğu, nefsü’l-emrde bulunan nitelikle nitelenen harici nispetin, modal nispet ile uyumdur. Önermenin yanlışlığı bu uyumun olmamasıdır. [İbn Sīnā sonrası] mantıkçıların bu modalitelerin ispatına dair iddiaları, modaliteye ve tanımına riayet etmeksizin doğruluğun ve yanlışlığın bilinemesini; modalite ve tanımına riayet ederek de doğruluğun ve yanlışlığın tüm yönleriyle bilinebilmesini gerektirir. Modaliteye riayet etmek önerme ile hüküm vereni cehl-i mürekkebe düşmekten kurtarır.<sup>11</sup>

Muhammed el-Āmidī, yukarıdaki iddiayı desteklemek için tümel önermenin doğruluk fonksiyonu olarak (İbn Sīnā sonrası) mantıkçıların tespit ettiği modalitelerle ilgili iki *karşı-delil*in geçersiz olduğunu iddia etmektedir. El-

<sup>11</sup> Muhammed el-Āmidī, *Ref‘u’l-Ḥicāb ‘an Cemī’i’l-Muveccchāt*, Makalenin Ekinde Yer Alan Tahkikli Nüsha, Ş4.

Âmidî'ye göre tümel bir önermenin doğruluğu hakkındaki *karşı-delilin* iddiaları şu şekildedir:

Birinci İddia:

Olumlu veya olumsuz tümel bir önerme ancak ve ancak konunun var olduğu tüm vakitlerde yüklem konudan ayrılmasının imkansız olmasıyla doğrulanır.<sup>12</sup>

İkinci İddia:

Tümel bir önerme ancak ve ancak yüklem konudan ayrılma durumunun yokluğu *dā'imī* olmasıyla doğrulanır.<sup>13</sup>

Birinci iddiaya göre tümel önermenin doğruluğu *zorunlu*; ikinci iddiaya göre ise *dā'ime* modalitesi ile sağlanabilmektedir. Muḥammed el-Âmidî, yukarıdaki *karşı-iddiaların* delillerini iddia sahiplerine nispet ederek ortaya koymaktadır. Müellif, aşağıdaki *karşı-delilleri* kıyas formunda zikretmemiştir. Konuyu daha anlaşılır hale getirmek için *karşı-deliller* şu şekilde kıyas formunda ifade edilebilir:

Birinci İddianın Delili:

İddia:

"Her C'nin B olması doğru olduğunda mümkün veya bilfiil olan C'nin her bir ferdi için B'nin zorunlu olarak bulunması gerekmektedir."

Küçük Öncül:

Her ne zaman mümkün veya bilfiil olan C'nin her bir ferdi için B zorunlu olarak bulunan olmayansa B'nin bilfiil C olanların bazısında bulunması ve bulunmaması mümkündür.

Büyük Öncül:

Her ne zaman B'nin bilfiil C olanların bazısında bulunması ve bulunmaması mümkün ise akıl, B'nin her bir C ferdi için gerçekleşmesinin kesinliğine ulaşamaz.

Sonuç ve Küçük Öncül:

Her ne zaman mümkün veya bilfiil olan C'nin her bir ferdi için B zorunlu olarak bulunan olmayansa akıl, B'nin her bir C ferdi için gerçekleşmesinin kesinliğine ulaşamaz.

Büyük Öncül:

<sup>12</sup> El-Âmidî, *Ref'u'l-Hicāb*, §4. Ayrıca Richard Robinson, bu iddiayı Immanuel Kant için de dile getirmektedir. Ayrıntı için bkz. Richard Robinson, "Necessary Propositions," *Mind* 67:267 (1958), ss.291-304.

<sup>13</sup> El-Âmidî, *Ref'u'l-Hicāb*, §4.

Her ne zaman akıl B'nin her bir C ferdi için gerçekleşmesinin kesinliğine ulaşamazsa akıl bu kesinliğe his/duyu/tecrübe vasıtasıyla ulaşmalıdır.

Sonuç ve *İstisnā'ī* Kıyasın Delil Tarafı:

Her ne zaman mümkün veya bilfiil olan C'nin her bir ferdi için B zorunlu olarak bulunan olmayansa akıl bu kesinliğe his/duyu/tecrübe vasıtasıyla ulaşmalıdır.

*Tālīn*in Çelişğinin İstisnası:

Ancak hissin var olanının içerdiği tüm fertlerin idrakini sağlayamayacağı açıktır.

*İstisnā'*ın Sonucu:

O halde mümkün veya bilfiil olan C'nin her bir ferdi için B'nin zorunlu olarak bulunması gerekir.<sup>14</sup>

İkinci İddianın Delili:

İddia:

"Her C'nin B olması doğru olduğunda mümkün veya bilfiil olan C'nin her bir ferdi için B'nin *dā'imī*/süreklilik olarak bulunması gerekmektedir."

Küçük Öncül:

Mümkün veya bilfiil olan C'nin her bir ferdi için B'nin *dā'imī*/süreklilik olarak bulunması gerekmezse B, C'nin bazı fertleri için bazı vakitlerde bulunan olmayandır.

Büyük Öncül:

Her ne zaman B, C'nin bazı fertleri için bazı vakitlerde bulunan olmayansa her C'nin B olması doğru olmayandır.

Sonuç:

Mümkün veya bilfiil olan C'nin her bir ferdi için B'nin *dā'imī*/süreklilik olarak bulunması gerekmezse her C'nin B olması doğru olmayandır.<sup>15</sup>

Muhammed el-Āmidī, yukarıdaki iki *karşı-iddia* ve delillerine yönelik ortaya koyduğu varsayım ve itirazları şu şekilde ifade etmektedir:

Birinci *Karşı-Delil* Hakkında:

Tümel önermenin doğruluğuna hakkında aklın kesinliği sağlaması, önermenin herhangi bir yönden kayıt altına alınmaksızın değil de modalitelere biriyle kayıtlı olduğu kastedilirse bu durum

<sup>14</sup> El-Āmidī, *Ref'u'l-Ĥicāb*, §5.

<sup>15</sup> El-Āmidī, *Ref'u'l-Ĥicāb*, §5.



kabul edilebilir. Ayrıca bu durumda *zorunlu* modalitesine göre aklın, kesinliği sağlayabileceğini kabul edebiliriz. Ancak *zorunlu* modalitesinin doğru olmaması tümel önermenin doğru olmasını gerektirmez. Çünkü tümel önerme; *dā'imī, imkân, bi'l-fi'l/ıtlāk/muṭlaқа-i 'ämme* ve diğer modalitelerle de doğru olabilir.

İkinci *Karşı-Delil* Hakkında:

"Bazı C'ler bazen B değildir" önermesi doğru olduğunda "Her C, B'dir" önermesinin yanlış olduğunu kabul etmiyoruz. Çünkü her bir C'nin B ile nitelenmesi, C'nin B ile *dā'imī* veya *dā'imī* olmaya nitelenmesinden daha geneldir. Böylece C'nin her bir ferdinin *dā'imī* olmaksızın B ile nitelenmesi *mümkündür*. Çünkü özelin yanlışlığı genelin yanlışlığını gerektirmez.<sup>16</sup>

### III. Tümel Önermenin Modalitesine Dair *Karşı-İddia, Karşı-Delil ve İtirazların İncelenmesi*

Burada öncelikle *karşı-iddiaların* delillerinin tarihsel gelişimi değerlendirilecek; daha sonra da *karşı-delillerin* mantıksal analizi yapıp delilin mantıksal olarak çürütülebilirliği gösterilecektir.

#### a. Delilin Gelişim Süreci

Tümel önermenin modalitesi ile ilgili yukarıdaki *karşı-iddialar*, ilk olarak İbn Sînâ tarafından tartışılmıştır. İbn Sînâ, *el-Muḥtaşaru'l-Evsat fi'l-Mantık*'ın kıyas kitabının birinci makalesinde ve *eş-Şifâ': Kıyâs*'ın dördüncü bölümünde *muṭlaқа* önermenin Aristoteles şarihleri tarafından nasıl yorumlandığını anlatırken, bazı Themistius (ö.387) takipçilerinin tümel önermenin modalitesinin sadece *zorunlu* olduğunu savduklarını belirtmektedir.<sup>17</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ': Kıyâs*'ta Aristoteles'in *Birinci Analitikler*'de ortaya koyduğu bir öncülü *zorunlu*, diğer öncülü *muṭlaқа* olan birinci şeklin birinci modundaki modal kıyası<sup>18</sup> *karşı-iddiaya* itiraz için *karşı-örnek* olarak ifade etmektedir. *El-Muḥtaşar*'da ise *karşı-iddiayı* destekleyen herhangi bir delil getirmeksizin sadece *karşı-iddianın* savunulamaz olduğunu ve *zorunlunun* tanımı hakkında iddia sahiplerinin kafalarının karışık olduğunu belirtmektedir.<sup>19</sup>

<sup>16</sup> El-Âmidî, *Ref'u'l-Hicâb*, §6.

<sup>17</sup> Ebü 'Alî İbn Sînâ, *el-Muḥtaşaru'l-Evsat fi'l-Mantık*, tah. Seyyid Maḥmūd Yüsf Şânî (Tahran: Mu'esese-i Pijühîşi-i Hikmet ve Felsefe-i İrân, 2017), s.105; İbn Sînâ, "el-Kiyâs," tah. Sa'îd Zâ'id, *eş-Şifâ': el-Mantık* (Kahire: Vizâratu'l-Me'ârifî'l-'Umûmiyye, 1964) içinde, s.31.

<sup>18</sup> Aristotle, "Analytica Priora," çev. A. J. Jenkinson, *The Works of Aristotle*, ed. W. D. Ross ve J. A. Smith (Oxford: Clarendon Press, 1928) içinde, 30a15-34.

<sup>19</sup> İbn Sînâ, *el-Muḥtaşaru'l-Evsat*, s.105. Ayrıca Faḥruddîn er-Râzî de iddiaya karşı delil getirmeksizin aynı savunuda bulunmaktadır. Bkz. Turgut Akyüz, "Fahredden er-Râzî'nin el-Mantiku'l-Kebîr'inin Tahkik ve İncelemesi" (yayınlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2017), s.489.

Aynı şekilde *el-İşārāt ve't-Tenbihāt*'ın mantık bölümünün dördüncü nehcinde *muṭlaqa* ile *zorunlu* arasındaki farkı belirtirken sadece *zorunluluk* hakkındaki *karşı-iddiayı* dile getirip “Her yıldız doğar ve batar. Her ay ve güneş tutulur” *karşı-örnekleriyle* cevap vermektedir. Burada İbn Sīnā, doğup batmanın her yıldız için, tutulmanın ise her ay ve güneş için belirli zamanlarda ve *mümkün* olarak gerçekleştiğini ifade etmektedir.<sup>20</sup> İlginçtir ki, böylesine önemli bir konuyu Faḥruddīn er-Rāzī dışındaki *el-İşārāt* şarihleri derinleştirmemişler sadece *karşı-iddiaları* ve bunlara itiraz olan *karşı-örnekleri* aynıyla tekrarlamakla yetinmişlerdir.<sup>21</sup>

Afḍaluddīn el-Ḥūnecī, *karşı-iddiaları* ifade edip bunların mantıkçılar tarafından cevaplandırılması gerekmediğini belirtmektedir.<sup>22</sup> El-Ḥūnecī'nin bu ifadesinden, onun, meseleyi *metafizik/ilahiyatın* tartışma konusu olarak düşündüğü sonucuna ulaşılabilir. Fakat girişte de ifade edildiği gibi, mantık modaliteyi salt zihinsel formlarla ilişkisi açısından da ele aldığı için meseleyi sadece metafizikçilerin çözümüne bırakması isabetli görünmemektedir. Naşiruddīn eṭ-Ṭūsī ise *Esāsu'l-İktibās fī'l-Mantıḳ*'ta tümel önermenin *zorunlu* olması gerektiği iddiasını ifade etmektedir. Fakat eṭ-Ṭūsī bu iddia ile sadece *zātī zorunluluk* kastedildiğinde hata yapılacağını ancak *zātī zorunluluk* dışındaki *şartlı zorunluluklar* da iddianın yüklemine dahil edilirse gerçeğe daha uygun olacağını belirtmektedir. Eṭ-Ṭūsī'nin gerekçesi/yardımcı iddiası ise yüklem, zorunlulukla nitelenmedikçe konunun var ve var olmayan tüm fertleri hakkında söylenemeyeceğidir.<sup>23</sup> Fakat eṭ-Ṭūsī, *Esās*'ta iddiayı yardımcı iddia ile desteklerken *Şerḥu'l-İşārāt*'ta ise yine her tümel önermenin *zorunlu* olmasına itiraz etmemekte; sadece *zātī* dışındaki beş *şartlı zorunlunun* da tümel önermenin *zorunluluğunu* sağladığını ifade etmektedir. Eṭ-Ṭūsī, İbn Sīnā'nın *karşı-örneklerini* iddiada belirtilen *zorunluluğun* kapsamını *zātī zorunluluk* dışındaki *şartlı zorunluluklarla* genişletmek için kullandığı

<sup>20</sup> Örnekler için bkz. İbn Sīnā, *İşaretler ve Tembihler*, tah. ve terc. Ali Durusoy, Muhittin Macit ve Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), s.32.

<sup>21</sup> Bkz. Sirācuddīn el-Urmevī, *Şerḥu'l-İşārāt* (Yazma), Topkapı Sarayı Müzesi-III. Ahmed, no.3269, v.44b-45a; Cemāluddīn İbnu'l-Mutaḥhar el-Hillī, *el-Muhākemāt Min Şerḥi'l-İşārāt* (Yazma), Süleymaniye Kütüphanesi-Damat İbrahim Koleksiyonu, no.817, v.52b-53a; Necmuddīn İbnu'l-Lebbūdī, *Şerḥu'l-İşārāt* (Yazma), Süleymaniye Kütüphanesi-Ayasofya Koleksiyonu, no.2420, v.43a-b; Kuṭbuddīn er-Rāzī, *el-Muhākemāt beyne Şerḥayi'l-İşārāt ve't-Tenbihāt* (Yazma), Süleymaniye Kütüphanesi-Carullah Koleksiyonu, no.1343, v.71a.

<sup>22</sup> Afḍaluddīn el-Ḥūnecī, *Keşfu'l-Esrār 'an Ğavāmiḍi'l-Efkār*, tah. Ḥālid er-Ruveyhīb (Tahran: Mu'esse-i Pijūhiş-i Hikmet ve Felsefe-i İrān, 1389), s.115.

<sup>23</sup> Naşiruddīn eṭ-Ṭūsī, *Esāsu'l-İktibās*, tah. Ḥāsen eṣ-Şāfi'ī ve Muḥammed es-Sa'īd Cemāluddīn, çev. Mullā Ḥusrev (Kahire: el-Meclisu'l-A'lā li's-Şekāfe, [1999]), s.154; Matbu nüsha eksik olduğu için ayrıca bkz. Naşiruddīn eṭ-Ṭūsī, *Esāsu'l-İktibās* (Yazma), Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü-Konya Yusuf Ağa Yazma Eser Kütüphanesi, no.218, v.40a.

şeklinde yorumlamaktadır. Mantık dilinde ifade edecek olursak kıyasın sonucuna değil orta terime itiraz edip, orta terimin kaplamasını genişletmektedir. Buna göre eṭ-Ṭūsī'nin açıklamalarından birinci şeklin birinci modunda şöyle bir *ma'düle* kıyas oluşturulabilir:

Her tümel önerme bir vakitte olmayandır.

Her bir vakitte olmayan zorunludur.

Her tümel önerme zorunludur.<sup>24</sup>

Faḥruddīn er-Rāzī, İbn Sīnā'nın delilsiz olarak sadece *karşı-iddiayı* ve bu iddialara *karşı-örneklerle* cevap vermesini yeterli bulmaz. Çünkü delilsiz iddialara getirilen *karşı-örneklerle*, iddia sahibi, kastının örneklerde belirtilen durum olmadığını söyleyebilir.<sup>25</sup> Bu nedenle er-Rāzī, *Şerḥu'l-İşārāt*'ta önce iddia sahibinin delilini ortaya koymakta, sonra da delilin küçük terimine bölme ile itiraz etmektedir.<sup>26</sup> Böylece, Muḥammed el-Āmidī'nin de ifade ettiği iki *karşı-iddiayı*, iddia sahibinin delili olarak dile getirmektedir.<sup>27</sup> Faḥruddīn er-Rāzī'nin birinci şeklin birinci modundaki *karşı-delili* aşağıdaki gibidir:

Her tümel önerme *dā'imī*dir.

Her *dā'imī* zorunludur.

O halde her tümel önerme zorunludur.

Faḥruddīn er-Rāzī'ye göre küçük öncül, önermenin doğruluğu açısından ele alınmamakta, tam aksine *ṭabīī* önerme olarak ifade edilmektedir. Daha açık ifadeyle tümel önermenin fertleri değil, bir türün *ḥāşşası* olarak konu tümeldir. Bu nedenle bir tümel önerme konunun tek tek fertleri yani önermenin doğruluğu açısından mümkün, tabiatı açısından ise *zorunlu* veya *dā'imī* olabilir.<sup>28</sup> Burada Faḥruddīn er-Rāzī, tümeli doğruluk ve tabiat olarak

<sup>24</sup> Naşīruddīn eṭ-Ṭūsī, *Şerḥu'l-İşārāt* ([Tahran]: Maṭba'atu'l-Ḥaydarī, 1377) s.151. *Ma'düle* kıyaslar için ayrıca bkz. Necmettin Pehlivan, *Klasik Mantıkta Ma'düle Önermelerle Yapılan Çıkarımlar* (Ankara: İlahiyat, 2016), ss.157-235.

<sup>25</sup> Faḥruddīn er-Rāzī, "Mantıku'l-Mulaḥḥas," tah. İsmail Hanoğlu, *Faḥruddīn er-Rāzī'nin Kitabı'l-Mulahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme Adlı Esrinin Tahkiki ve Değerlendirmesi* (yayınlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2009) içinde, c.1, s.85. *Ādābu'l-Baḥş ve'l-Munāzarada* bu tür itirazlar *ḡaşb* olarak isimlendirilir. Bkz. Necmettin Pehlivan ve Hadi Ensar Ceylan, "Ādābu'l-Baḥş Devrimine Doğru Son Evrim: Burhānuddīn en-Nesefī'nin *el-Fuṣū'l*ü," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 56:2 (2015) ss.1-75.

<sup>26</sup> İddia sahibi, karşı-delil ve karşı-iddia sahibidir. İbn Sīnā delil sahiplerini Themistiusçular olarak belirtmektedir. Themistiusçuların kimler oldukları ve böyle bir iddiaya ve delile sahip olup olmadıkları farklı bir araştırma konusudur.

<sup>27</sup> Faḥruddīn er-Rāzī, *Şerḥu'l-İşārāt ve't-Tenbīhāt*, tah. 'Alī Riḏā Necefzāde (Tahran: Encumen-i Āşār ve Mefāḥiri-i Ferhengī, 1384), c.1, s.189.

<sup>28</sup> Er-Rāzī, *Şerḥu'l-İşārāt ve't-Tenbīhāt*, c.1, s.189.

ikiye bölerek önermenin/hükmün tümelliği ile tümel tabiatı ayırmaktadır. Böylece delil sahibine bölme ile cevap vermektedir.<sup>29</sup>

Muhammed el-Âmidî doğruluk/*mişdâk* ve tabiat ayrımını doğruluk ve *mefhûm* şeklinde ele almaktadır. Önermenin konu ve yüklemine bu bölmeye göre değerlendirdiğimizde;

i) Konu ve yüklem doğruluk/*mişdâk* açısından ele alınırsa önermede yüklemine konuya nispeti lafzî olur.

ii) Konu ve yüklem *mefhûm* açısından ele alınırsa önerme, *tabî'î* önerme olur.

iii) Konu *mefhûm*, yüklem doğruluk/*mişdâk* açısından ele alınırsa önerme, yine *tabî'î* önerme olur.

iv) Konu doğruluk/*mişdâk*, yüklem *mefhûm* açısından ele alınırsa önerme, mantık ve bilimlerde kullanılan önerme olur.<sup>30</sup>

Faḥruddīn er-Rāzī'nin yaptığı bölmeye göre ikinci ve üçüncü sıklarda önermenin *dā'imî*, dördüncü sıklarda ise *mümkün* olabileceği söylenebilir. Faḥruddīn er-Rāzī'nin birinci şeklin birinci modundan oluşturduğu delilin, yaptığı bölme dolayısıyla modu değişmektedir. Faḥruddīn er-Rāzī'nin ifade etmediği ancak yaptığı bölmeye göre birinci şeklin üçüncü modundan şöyle bir kıyas kurulabilir:

Bazı tümel önermeler *dā'imî*dir.

Her *dā'imî* zorunludur.

O halde bazı tümel önermeler zorunludur.

Muhammed el-Âmidî'nin İbn Sīnā kaynaklı ortaya koyduğu *karşı-iddiaların* delilleri ve bu delillere itirazları, Faḥruddīn er-Rāzī tarafından *Mu-laḥḥas'*ta ele alınmaktadır. Buna göre ikinci *karşı-iddianın* delili olarak er-Rāzī'nin yaptığı açıklamalardan aşağıdaki iki öncülü bitişik şartlı birinci şeklin birinci modundan şöyle bir *iktirānî* kıyas elde edilmektedir:

Her ne zaman her C'nin B olması *dā'imî* olmayan ise bazı C'lerin B olması *dā'imî* olmayandır.

Her ne zaman bazı C'lerin B olmaması *dā'imî* olmayan ise her C'nin B olması doğru olmayandır.

<sup>29</sup> Ayrım hakkındaki detaylı bilgi için bkz. İbn Sīnā, *Kitâbu's-Şifa: Yorum Üzerine*, ss.42-53. Ayrıca doğruluk anlamındaki tümel için bkz. İbn Sīnā, *Kitâbu's-Şifa: İkinci Analitikler*, ss.92-93.

<sup>30</sup> Muhammed el-Âmidî, *Ref'u'l-Ḥicâb 'an Cemî'i'l-Muveccehât* (Yazma), Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, no.4819, vr.80a; el-Âmidî, *Ref'u'l-Ḥicâb*, §15. iv. sıklık mantık ve bilimlerde kullanılan önerme olmasına dair ayrıca bkz. İbn Sīnā, "el-Ḳiyās," s.20.

O halde her ne zaman her C'nin B olması *dā'imī* olmayan ise her C'nin B olması doğru olmayandır.<sup>31</sup>

Faḥruddīn er-Rāzī delile itirazında B'nin C'ye tümel veya tikel nispetinin, yani genel olarak nispetin, *dā'imī* ve *dā'imī* olmamasından daha genel olduğunu ifade etmektedir. Daha açık ifadeyle tikel ve tümel her nispetin *dā'imī* ve *dā'imī* olmayan şeklinde bölünmesi mümkündür. Bölme nedeniyle bölünenin yani nispetin, bölümlerle yani hem *dā'imī*yle hem de *dā'imī* olmayanla ilişkisi eşittir.<sup>32</sup> Bu durumu mantıksal olarak ifade edecek olursak, "Her nispet ya *dā'imī*dir ya da *dā'imī* olmayandır" önermesi "Bazı nispetler *dā'imī*dir ve bazı nispetler *dā'imī* olmayandır" önermelerini gerektirmektedir.

Muḥammed el-Āmidī, delili aynıyla tekrar etmekte fakat itirazını bölmeyle ilişkilendirmemektedir. Bununla birlikte er-Rāzī'nin nispetin *dā'imī* ve *dā'imī* olmayan şeklindeki bölmeyle *karşı-delile* karşı verdiği cevabı, "Her tümel önerme *dā'imī*dir" önermesini geçersiz kılmadığı itirazı ile karşılaşabilir. Çünkü delil sahibi, er-Rāzī'nin itirazla elde ettiği "Bazı nispetler *dā'imī*dir" önermesine "Tamamı tümel olan bazı nispetler *dā'imī*dir" yani "Her tümel nispet *dā'imī*dir" şeklinde itiraz edebilir. Bu nedenle *karşı-delile* bölmeyle itiraz edilmesinin *karşı-delili* geçersiz kılmadığı söylenebilir. Böylece *karşı-id-dianın* bölmeyle değil de delille çürütülmesi gerekmektedir.<sup>33</sup>

Faḥruddīn er-Rāzī birinci *karşı-iddianın* delilini Muḥammed el-Āmidī'nin aktardığı şekilde ele almaktadır. Ancak o, *karşı-delile* ek olarak hissini tümel önermeyi sağlayamayacağını söylemektedir. Bunu *istiṣnā'ī* kıyasın *tālīsinin* çelişğini istisna eden kıyası analiz ederek yapmaktadır. Kıyas şöyledir:

*İstiṣnā'ī* Kıyasın Delil Tarafı:

Mümkün veya bilfiil olan C'nin her bir ferdi için B'nin zorunlu olarak bulunması gerekmezse akıl bu kesinliğe his/duyu/tec-rübe vasıtasıyla ulaşmalıdır.

*Tālīnin* Çelişğinin İstisnası:

Ancak hissini var olanının içerdiği tüm fertlerin idrakini sağlayamayacağı açıktır.

*İstiṣnā'ī*'nin Sonucu:

O halde mümkün veya bilfiil olan C'nin her bir ferdi için B'nin zorunlu olarak bulunması gerekir.

<sup>31</sup> Er-Rāzī, "Manṭıku'l-Mulaḥḥaş," s.84.

<sup>32</sup> Er-Rāzī, "Manṭıku'l-Mulaḥḥaş," s.84.

<sup>33</sup> Bu nedenle de delillerin analizinde *karşı-iddiaya* delil ile itiraz edilmiştir.

Bu *istisnā'ī* kıyasın *tālīsini* olumladığımızda yani aklın tümel önermenin kesinliğine duyu ile ulaştığını kabul ettiğimizde delil geçersiz olur mu? Faḥruddīn er-Rāzī, soruya olumsuz cevap vermektedir. Çünkü duyunun tüm fertleri kapsadığını söylememiz *imkan* dahilinde olsa da farazi (*lev vucide*) fertleri kapsayamayacağı açıktır. Burada er-Rāzī doğruluk anlamında tümel önermenin his ile elde edilmesini *mümkün* görmektedir. Ancak tabiat hakkındaki tümel önermenin his yoluyla elde edilemeyeceğini ifade etmektedir. Er-Rāzī'nin açıklamalarından birinci şeklin üçüncü modundan şöyle bir kıyas kurulabilir:

Bazı tümel önermeler konunun tabiatı hakkındadır.

Her konunun tabiatı hakkında olan his ile elde edilen olmayandır.

Bazı tümel önermeler his ile elde edilen olmayandır.<sup>34</sup>

Ayrıca er-Rāzī, tikel önermenin de *zorunludan* bağımsız olarak tikeli ifade etmesi açısından kesinlik ifade edeceğini bildirmektedir. Buna bağlı olarak, o, delilin sonunda ise bir şeyin varlığını bilmenin ancak ve ancak sebebini bilmek olduğuna inandıkları için bu delilin sahiplerini felsefeciler olarak belirtmektedir.<sup>35</sup>

Er-Rāzī, *karşı-delile* itirazında aklın kesinliği elde etmesinin ancak ve ancak *zorunlu* tümel önermelerle olacağını kabul eder. Ancak tümel önermenin sadece zorunlu ile kayıtlanmasını kabul etmez. Çünkü tek türün/tabiatın tüm fertleri hakkındaki hüküm de tek olur. Yani *zorunlu* olmasa bile bir nitelik, türün tüm fertlerine yüklenmesi doğru olduğunda, aynı şekilde bu niteliğin *nefsu'l-emrde* türün tamamına yüklenmesi de doğru olur.<sup>36</sup>

Muḥammed el-Āmidī'nin eserinin mukaddimesinde belirttiği *Şemsiyye*'nin yazarı Necmuddīn el-Kātibī *Şerḥu Keşfi'l-Esrār* isimli eserinde er-Rāzī'nin *el-Mulaḥḥaş*'ta ifade ettiği *karşı-iddia*, delil ve itirazları isim belirtmeksizin aktarmaktadır. Ancak er-Rāzī'nin "zorunlu olmasa bile" ifadesiyle örtük olarak belirttiğini el-Kātibī, 'zorunlu tümel önerme kesinlik ifade ettiği gibi *mümkün*, *muṭlaqa* ve diğer modalitelerin de kesinlik ifade ettiği' şeklinde açıklamaktadır.<sup>37</sup> El-Āmidī ise yukarıda açıklanan *karşı-iddia*, *karşı-delil* ve

<sup>34</sup> Er-Rāzī, "Manṭıku'l-Mulaḥḥaş," s.84.

<sup>35</sup> Er-Rāzī, "Manṭıku'l-Mulaḥḥaş," s.84.

<sup>36</sup> Faḥruddīn er-Rāzī, *Manṭıku'l-Mulaḥḥaş*, tah. Aḥad Farāmarz Karāmeliki ve Ādīne Aşğarinejād (Tahran: Dānişgāh-i İmām Şādik, 1381), s.163.

<sup>37</sup> Necmuddīn el-Kātibī, "Şerḥu Keşfi'l-Esrār," tah. Enver Şahin, "Katibi'nin Şerhu Keşfi'l-Esrar Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirilmesi" (yayınlanmamış doktora tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Rize, 2019) içinde, s.57.

itirazları el-Kâtibî'nin *Şerhu Keşfi'l-Esrâr* isimli eserinden aynıyla aktarmaktadır.

### b. Delillerin Mantıksal Analizi

Delillerin analizine geçmeden önce delillerde kullanılan teknik terimleri ve kısaltmalarını vermek istiyoruz:

( ): Konu Belirteci	P: Önerme
→: Sıkı Gerektirme Belirteci	L: Zorunlu
⊂: Maddi Gerektirme Belirteci	M: Mümkün
⊥: Çelişki Belirteci	İ: İmkansız
~: Değilleme Belirteci	K: Kesinlik
D: Dâ'imî	S: Duyu

Delillerde şartlı önermeler kullanıldığı ve konu da tümel/tikel önerme olduğu için deliller önermeler mantığı ile ifade edilmiştir.<sup>38</sup> Buna göre P tümel/tikel önermedir. (P) ise modal bir önermenin konusudur. L, M, İ gibi modal nitelikler veya K ve S gibi nitelikler ise (P) konusunu niteleyen yüklemelerdir. Böylece L(P), olumlu bir modal önermedir. ~P tümel/tikel olumsuz önermedir. (~P) ise modal bir önermenin *ma'düle* olan konusudur. L, M, İ gibi modal nitelikler (P) konusuna veya (~P) *ma'düle* olan konuya yüklenmeyebilir. Böylece ~L(P) veya ~L(~P) gibi olumsuz modal önermeler elde edilebilir. → ile sıkı gerektirme kastedilmektedir. Yoksa maddi gerektirmeyi gösteren ⊂ kastedilmemektedir.<sup>39</sup>

Hem Muḥammed el-Āmidî hem de tarihsel süreçte *karşı-delilleri* ortaya koyan mantıkçılar, yukarıda ifade edildiği gibi *karşı-iddiaların* delillerini kıyas formunda ortaya koymamaktadırlar. Ancak *karşı-delilleri* mantıksal olarak analiz ettiğimizde kıyas formu kazanmaktadır. Buna göre her iki *karşı-iddianın* çelişiklerinden küçük öncülün *muḥaddemi* olan küçük terimin elde

<sup>38</sup> Kategorik önermelerin modern sembolik/first-order yorumu için bkz. Aytekin Özel, *İbn Sina'nın Birleşmeli Kıyas Teorisi ve Sembolik Yorumu* (Bursa: Emin Yayınları, 2009).

<sup>39</sup> Sıkı ve maddi gerektirme için bkz. İsmail Köz, "Modal Mantık'ta 'Strict Implication-Material Implication' (Sıkı Gerektirme-Maddî Gerektirme) Teorisi," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44:1 (2003), ss.165-166.

edildiği *hulfî* kıyas ile *karşı-deliller* başlamaktadır. Bu *hulfî* kıyası oluşturabilmek için birinci *karşı-iddianın* ve *zorunlu -L-* önermenin (P) modal karşıtlık karesindeki çelişğini almamız gerekmektedir. Şöyle ki: <sup>40</sup>

- |               |                  |
|---------------|------------------|
| 1. L(P)       | İddia            |
| 2. L(P)⊥~L(P) | İddianın Çelişği |

İkinci iddiada ise *dā'imî -D-* önermenin (P) çelişği, İbn Sīnā'nın modal sistemine göre ister *mümkün* ister *zorunlu* olsun şu şekildedir:

- |               |
|---------------|
| 3. D(P)⊥~D(P) |
|---------------|

Birinci *karşı-delilde* iki öncülü bitişik şartlı önermeden oluşan birinci şeklin birinci modundan *iktirānî* bir kıyas bulunmaktadır. Bu kıyasın *muḳaddemi* ~L(P) modal önermesi; *tālîsi* de ~L(P) modal önermesinin eşiti olan olumsuz önermenin (~P) *mümkün olması-M*-dir. Ayrıca delilde M(~P) önermesiyle birlikte doğru olduklarını gösteren ve bu önermenin alt karşıt ilişkisi bulunan M(P) önermesi de ifade edilmiştir. Ancak analizde doğruluk değeri açısından iki önerme arasında fark olmayıp sadece ihtimal olduğu için M(P) modal önermesi zikredilmemiştir. Buna göre küçük öncül şöyle olmaktadır:

- |                |             |
|----------------|-------------|
| 4. ~L(P)→M(~P) | Küçük Öncül |
|----------------|-------------|

4'teki bitişik şartlı önermenin *muḳaddemi tālîyi* gerektirdiği için *luzūmiyyedir*. Buna göre *tālî*, *muḳaddemi* ya tamamen kapsar ya da *muḳaddeme* eşit olur. Modal karşıtlık karesine göre ~L(P) önermesi M(~P) önermesinin eşiti olduğu için şartlı önerme tùmeldir. Modal karşıtlık karesi bağlamında *muḳaddem tālîyi* gerektirdiği için de önerme olumludur.

Büyük öncül ise orta terim<sup>41</sup> olan küçük öncülün *tālîsi* M(~P) ve kesin-Kliğin (P) önermesinden olumsuzlanmasıdır. Burada kesinlik modal bir kavram gibi önermeyi nitelemektedir.<sup>42</sup> Buna göre büyük öncül şöyle olmaktadır:

- |                |             |
|----------------|-------------|
| 5. M(~P)→~K(P) | Büyük Öncül |
|----------------|-------------|

Böylece 4 ve 5'ten şu sonuç çıkmaktadır:

- |                |       |
|----------------|-------|
| 6. ~L(P)→~K(P) | Sonuç |
|----------------|-------|

<sup>40</sup> Modal önermeler arası ilişkiler için ayıca bkz. İsmail Köz, "İslam Mantıkçılarında Modalite Teorisi" (yayınlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2000), ss.155-184; Nazım Hasırcı, *Son Dönem Osmanlı'da Kipli Mantık* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013), ss.64-67.

<sup>41</sup> Şartlı önermelerden oluşan *iktirānî* kıyaslarda sonucun elde edilmesini sağlayan illete tekrar eden cüz denilmektedir. Ancak burada orta terim tekrar eden cüzü karşılamak üzere kullanılmıştır.

<sup>42</sup> Önermenin modal kavramlar dışındaki niteliklerle nitelenmesiyle ilgili ayrıca bkz. Ebü Naşr el-Fārābî, "el-'İbāra," tah. Rafiḳ el-'Acem, *el-Mantıḳ 'inde'l-Fārābî* (Beyrut: Dāru'l-Meşriḳ, 1986) içinde, ss.155-156.



*Hulfi* kıyasın sonuç önermesi devam eden delilin ikinci *iktirānī* kıyasının küçük öncülü olmaktadır. Büyük öncül ise sonucun *tālī*sinin orta terim ve (P) önermesinin kesinliğinin (K) duyu -S- ile nitelendiği *yalın önermenin* büyük terim olduğu bitişik şartlı önermedir. Buna göre büyük öncül şöyledir:

$$7. \sim K(P) \rightarrow S(K) \quad \text{Büyük Öncül}$$

6 ve 7'den şu sonuç çıkmaktadır:

$$8. \sim L(P) \rightarrow S(K) \quad \text{Sonuç}$$

İki *iktirānī* kıyastan sonra *karşı-delil istiṣnā'ī* bir kıyas/*modus tollens* ile tamamlanmaktadır. 8'deki bitişik şartlı önerme *istiṣnā'ī* kıyasın delil tarafıdır. Burada *tālī* olan S(K) önermesinin çelişği istisna edilmektedir:

$$9. \sim S(K) \quad \text{Tālīnin Çelişğinin İstisnası}$$

Sonuç *mukaddemin* olumsuzudur:

$$10. \sim \sim L(P) \text{ yani;}$$

$$11. L(P) \text{ önermesidir.}$$

Birinci iddianın delilini şu şekilde bir arada gösterebiliriz:

1. L(P)	İddia
2. $\sim L(P)$	İddianın çelişği
4. $\sim L(P) \rightarrow M(\sim P)$	Küçük Öncül
5. $M(\sim P) \rightarrow \sim K(P)$	Büyük Öncül
6. $\sim L(P) \rightarrow \sim K(P)$	4 ve 5'ten sonuç
7. $\sim K(P) \rightarrow S(K)$	Büyük Öncül
8. $\sim L(P) \rightarrow S(K)$	6 ve 7'den sonuç
9. $\sim S(K)$	8'in <i>Tālī</i> sinin olumsuzu
10. $\sim \sim L(P)$	8 ve 9'dan sonuç
11. L(P)	Sonucun olumlusu

İkinci delilde, 3'teki iddianın çelişği iki öncülü şartlı önermeden oluşan *iktirānī* kıyasın küçük terimidir. Orta terim,  $\sim D(P)$  modal önermesinin karşıtlık karesindeki karşıtı yani  $\sim D(\sim P)$  önermesidir. Ancak  $\sim D(P)$  ile  $\sim M(P)$  veya  $\sim L(P)$  kastedildiğinde karşıtlığın doğruluk değeri değişmektedir.  $\sim D(P)$  ile  $\sim M(P)$  kastedildiğinde  $\sim M(P)$  önermesinin karşıtı  $\sim M(\sim P)$  önermesi olur.  $\sim M(P)$  önermesi ile  $\sim M(\sim P)$  önermesi üst karşıt yani birlikte yanlış olma veya biri doğru diğeri yanlış olma ilişkisine sahiptirler.  $\sim D(P)$  ile  $\sim L(P)$  kastedilirse  $\sim L(P)$  önermesinin karşıtı  $\sim L(\sim P)$  önermesi olur. Bu alt karşıtlık yani birlikte doğru olma veya biri doğru olduğunda diğeri yanlış olma ilişkisine sahiptir. Buna göre küçük öncül şu şekildedir:

$$12. \sim D(P) \rightarrow \sim D(\sim P) \quad \text{Küçük Öncül}$$

Büyük terim ise tümel önermeden (P) doğru -T- niteliğinin olumsuzlanmasıdır. Buna göre büyük öncül şöyledir:

$$13. \sim D(\sim P) \rightarrow \sim T(P) \quad \text{Büyük Öncül}$$

Bunlardan da şu sonuç çıkmaktadır:

$$14. \sim D(P) \rightarrow \sim T(P) \quad \text{Sonuç}$$

İkinci delilde *dā'imī* zorunlu olarak ele alındığında şöyle analiz edilebilir:

$$15. D(P) \quad \text{İddia}$$

$$16. L(P) \quad \text{15'in Eşiti}$$

$$17. \sim L(P) \quad \text{16'nın Çelişigi}$$

$$18. \sim L(\sim P) \quad \text{17'nin Alt Karşıtı}$$

$$19. M(P) \quad \text{18'in Eşiti}$$

$$20. \sim L(P) \rightarrow M(P) \quad \text{16 ve 19'dan Sonuç ve Alt Karşıt}$$

Burada delilin büyük teriminde iddia edildiği gibi bir ilişkinin *var olmasının zorunlu olmaması*, ilişkinin *var olmamanın zorunlu olmaması* olarak gerçekleştiğinde ilişkinin *var olmasının yanlışlığını* gerektirdiği delillendirilmiştir. Ancak *dā'imī* önerme *zorunlu* anlamında alındığında böyle bir yanlışlığın gerekmediği açıktır. Çünkü ilişkinin 16'daki *var olmasının zorunlu olmaması* ile 18'deki ilişkinin *var olmamasının zorunlu olmaması* yani eşiti olan 19'daki *olmanın mümkün olması* çelişmeyip birlikte doğru olabilirler. Zira yukarıda ifade edildiği gibi bunlar alt karşıt ilişkisine sahiptirler. *Hulfī* kıyas yapılarak getirilen *karşı-delil*de sonuç, iddia ile çelişmediği için *karşı-delil* geçersizdir.

Ancak D(P) önermesinin eşiti olarak M(P) önermesini ele aldığımızda;

$$21. D(P) \quad \text{İddia}$$

$$22. M(P) \quad \text{21'in Eşiti}$$

$$23. \sim M(P) \quad \text{22'nin Çelişigi}$$

$$24. \sim M(\sim P) \quad \text{23'ün Üst Karşıtı}$$

$$25. L(P) \quad \text{24'ün Eşiti}$$

$$26. \sim M(P) \rightarrow L(P) \quad \text{23 ve 25'den Sonuç ve Üst Karşıt}$$

İkinci delilde D(P) önermesini M(P) olarak ele aldığımızda L(P) önermesini gerektirmesinde (P) önermesinin yanlışlığı gerekli olmamaktadır. Çünkü 22'deki ilişkinin *varlığının mümkün olması* ile 25'teki ilişkinin *var olmasının zorunlu olması* yani 24'teki ilişkinin *var olmamasının mümkün olmaması* çelişmezler ve altık olurlar. Bu nedenle *dā'imī*, mümkün olarak ele alındığında *hulf* ile ortaya konulan delilde sonuç iddia ile çelişmediği için *karşı-delil* geçerli olmamaktadır.

Yukarıdaki deliller, hem analizde ortaya konulduğu gibi iddiaları tam olarak ispat edemediği hem de tarihsel süreçte sadece bölme ile itiraz edildiği için tam bir delil ile itirazın ortaya konulması gerekmektedir. Bu itirazı Aristoteles'in iddia ettiği *her zorunlu tümel/tikel önermenin mümkün olduğu* varsayımı<sup>43</sup> ispat edilerek iki karşı iddiayı çürüten bir delile ulaşılmaktadır. Bu varsayım, *hulfî* kıyas ile iki şekilde ispat edilebilir: Birincisi, *muḳaddemin* aynısının istisnası; ikincisi ise *tālînin* çelişğinin istisna edilmesi. Ancak İbn Sîna, *tālînin* çelişğinin istisnasıyla yapılan ispatın eksik kıyas/*ğayru kâmil* olduğunu, böyle yapıldığı takdirde *muḳaddemin* aynısı istisna edilerek yapılan kıyasa *irca* edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Aşağıda da İbn Sîna'yı takiple *muḳaddemin* aynısı istisna edilerek iddia şöyle ispat edilebilir:

İddia:

"Her ne zaman her A'nın B olması zorunluysa her A'nın B olması mümkündür."

Küçük Öncül:

Her ne zaman her A'nın B olması mümkün olmayansa her A'nın B olması imkansızdır.

Büyük Öncül:

Her ne zaman her A'nın B olması imkansızsa her A'nın B olması zorunludur.

Sonuç ve *İstiḡnā'î* Kıyasın Delil Tarafı:

O halde her ne zaman her A'nın B olması mümkün olmayansa her A'nın B olmaması zorunludur.

*Muḳaddemin* Aynısının İstisnası:

Her A'nın B olması mümkün olmayandır.

Sonuçta *tālînin* aynısı elde edilmektedir:

O halde her A'nın B olmaması zorunludur.

Delil sembolik olarak aşağıdaki gibi ifade edilebilir:

27. $L(P) \rightarrow M(P)$	İddia
28. $\sim M(P) \rightarrow \dot{I}(P)$	İddianın Çelişği ve Küçük Öncül
29. $\sim M(P)$	Küçük Terim
30. $\dot{I}(P)$	Orta Terim
31. $L(\sim P)$	30'un Eşiti ve Büyük Terim
32. $\sim M(P) \rightarrow L(\sim P)$	29 ve 31'den Sonuç
33. $\sim M(P)$	32'nin <i>Muḳaddeminin</i> Aynısı

<sup>43</sup> Aristotle, "De Interpretatione," 22b10-15.

34.  $L(\sim P)$ 

32 ve 33'ten Sonuç

Bu delilden elde edilen sonuç saçmadır. Çünkü 27'nin *mukaddemi*, *olmanın zorunluluğu* ile 34'teki *tālīn*'in aynısı *olmamanın zorunluğu* beraber doğru olamazlar. Bu da bize, iddianın çelişğinin yanlış olduğunu gösterir. Yani iddia doğrudur.

Tümel olumsuz önermenin doğruluğunu sağlayan modalite/lerin hangisi olduğuna gelince, başta müellif Muhammed el-Āmidī olmak üzere tümel olumlu önerme hakkında kendilerine dayandığı klasik dönem müellifleri de tümel olumsuz önermenin konumunu tartışmamaktadırlar. Ancak tümel önerme, iddiada mutlak olarak kullanıldığı için olumsuz tümel önerme de karşı iddiaların kapsamına girmektedir. Bu nedenle tümel olumsuz önerme yönünden *karşı-deliller* şu şekilde çürütülebilir:

İddia:

“Her ne zaman her A'nın B olmaması zorunluysa her A'nın B olmaması mümkündür.”

Küçük Öncül:

Her ne zaman her A'nın B olmaması mümkün olmayansa her A'nın B olmaması imkansızdır.

Büyük Öncül:

Her ne zaman her A'nın B olmaması imkansızsa her A'nın B olması zorunludur.

Sonuç ve *İstiṣnā'ī* Kıyasın Delil Tarafı:

Her ne zaman her A'nın B olmaması mümkün olmayansa her A'nın B olması zorunludur.

*Mukaddemin* Aynısının İstisnası:

Her A'nın B olmaması mümkün olmayandır.

Sonuç olarak da *tālīn*'in aynısı elde edilmektedir:

O halde her A'nın B olması zorunludur.

Delili formel olarak şu şekilde ifade edebiliriz:

35.  $L(\sim P) \rightarrow M(\sim P)$ 

İddia

36.  $\sim M(\sim P) \rightarrow L(P)$ 

İddianın Çelişğisi ve Küçük Öncül

37.  $\sim M(\sim P)$ 

Küçük Terim

38.  $\dot{I}(\sim P)$ 

Orta Terim

39.  $L(P)$ 

38'in Eşiti ve Büyük Terim

40.  $\sim M(\sim P) \rightarrow L(P)$ 

37 ve 39'dan Sonuç

41.  $\sim M(\sim P)$ 40'ın *Tālīsinin* Aynısı

## 42. L(P)

40'ın *Muqaddeminin* Olumsuzu

Delilden elde edilen sonuç saçmadır. Çünkü ilişkinin 35'in *muqaddemi* olan *olmamasının zorunluluğu* yani *olmanın imkansızlığı* ile 42'deki *olmanın zorunluluğu* beraber doğru olamazlar. Zira bunlar üst-karşıt ilişkisine sahiptirler. Bu nedenle iddianın çelişliğini iddia etmek saçmaya neden olacağından iddia doğrudur.

Aristoteles'in varsayımına dayanarak *zorunlu* tümel/tikel önermenin *mümkün* olduğu ispat edilmiştir. Aynı şekilde bu delil ister *zorunlu* ister *mümkün* anlamında olsun *dā'imī* için de geçerlidir. Çünkü *dā'imī*, *zorunlu* anlamında ele alındığında, *zorunlunun mümkün* olduğu ispat edildiği için *dā'imī* için de ispat edilmiş olur. *Dā'imī*, *mümkün* anlamında ele alındığında ikinci iddia ortadan kalkmış olur.

**Genel Mütalaa**

İbn Sīnā'nın dile getirdiği *karşı-iddia* kendisinin oluşturduğu, modal mantık sisteminin tahkikine yöneliktir. İbn Sīnā sonrası İslam mantık literatüründe *karşı-iddianın reddi* ve eṭ-Ṭūsī'de olduğu gibi *karşı-iddianın* İbn Sīnāci modal önermeler mantığına göre yorumlanması bu durumu açıkça göstermektedir.

*Karşı-iddia*, *delil* ve *itirazlar*, tümel önermenin sadece zorunlu veya devam modaliteleriyle nitelenemeyeceğini göstermektedir. Bu sonuç, tümel önermenin konusunun doğruluğu/tek tek fertleri veya tabiatı/türsel doğayı ifade etmesine göre belirlenmektedir. Türsel tabiatı ifade eden tümel konu ve sadece türe ait türsel nitelikten oluşan tümel önerme, sadece zorunlu modalitesiyle nitelenmektedir. Faḥruddīn er-Rāzī bu durumu filozofların "Varlık, sebepleriyle bilinir" ilkesine dayandırmaktadır. Tek tek fertleri ifade eden tümel konu ise hem imkan hem de zorunlu modalitesiyle nitelenebilir.

Muḥammed el-Āmidī'nin *mefhūm* ve *mişdāk* ayrımının doğrudan önermeyi, dolaylı olarak da kıyasın doğruluk değerini etkilediği söylenebilir. Doğrudan önermeyi etkiler, çünkü konunun *mefhūm* veya *mişdāk* ifade etmesi önermenin doğruluk değerini belirler. Dolaylı olarak kıyası etkiler, çünkü modal önermelerden oluşan kıyasların geçerliliği bu ayrım ile belirlenir.

Makalede ele alınan tümel önermenin modalitesi hakkındaki tutum genel olarak modal önermeler hakkındaki tutumu belirler görünmektedir. Şöyle ki, İbn Sīnā bu durumun, *dā'imī* ile zorunlu arasında ayrım yapamamaktan veya modalite hakkındaki kafa karışıklığından kaynaklandığını ifade etmektedir. Bu tespit doğal olarak mümkün önermelerin de niceliği hakkında karar veremeye neden olacaktır.

Problem hakkındaki tartışmaların delil üzerinden ele alınması İslam düşüncesinin delilci yönünü yansıtmaktadır. Bu durum *karşı-iddianın* delile dönüşmesi ve delilin terimlerine karşı bölme ile itiraz edilmesinde açıkça görülmektedir.

*Karşı-iddia* ve delil literatürde bölme kullanılarak çürütülmeye çalışılsa da biz bu makalede modal önermeler arası karşıtlık ilişkilerine dayanarak bir ispat geliştirmeye çalıştık. Bu girişimin nedeni, itirazın delil formunda olmasının, iddianın geçerliliğini sağladığı ve koruduğu gerçeğini göz önünde bulundurmamızdır.

Son olarak *karşı-iddia*, delil ve itirazların İslam mantık literatüründeki iz düşümü aşağıdaki tabloda şöyle gösterilebilir:

	<b>İbn Sînâ</b>	<b>Faḥruddīn er-Râzī</b>	<b>Naşīruddīn et-Tūsī</b>	<b>el-Hūnecī</b>	<b>Necmuddīn el-Kâtibī</b>	<b>Muḥammed el-Âmidī</b>
<b>İddia</b>	Sadece tümel önermenin zorunlu olması gerektiğine dair iddia	Tümel önermenin zorunlu ve <i>dâ'ime</i> olması gerektiğine dair iddia	Tümel önermenin zorunlu olması gerektiğine dair iddia	Tümel önermenin zorunlu olması gerektiğine dair iddia	Tümel önermenin zorunlu ve <i>dâ'ime</i> olması gerektiğine dair iddia	Tümel önermenin zorunlu ve <i>dâ'ime</i> olması gerektiğine dair iddia
<b>Delil</b>		<i>İktirānī</i> ve <i>İstisnā'ī</i> kıyas	<i>İktirānī</i> kıyas		<i>İktirānī</i> ve <i>İstisnā'ī</i> kıyas	<i>İktirānī</i> ve <i>İstisnā'ī</i> kıyas
<b>İtiraz</b>	Karşı örnek ile itiraz	Bölme ile itiraz	Orta terimin kaplamına itiraz		Bölme ile itiraz	Bölme ile itiraz

## Ek- Risalenin Tahkiki

### a. Tahkik Hakkında Bazı Teknik Bilgiler

*Ref'u'l-Ḥicāb 'an Cemī'i'l-Muveccehāt*: Müellif, risalede modalitenin bilimler için önemini ve modal önermeleri konu edinmektedir. Tespit edilen nüshalarda müellifin ismi Muhammed el-Âmidī şeklinde kayıtlıdır; dolayısıyla eserin müellife aidiyeti konusunda herhangi bir problem bulunmamaktadır. Eser, bir mukaddime ve dört bölümden oluşmuştur. Müellif eserin ismini, ne

mukaddimede ne de hatimede açıkça zikretmektedir.<sup>44</sup> Eserin bulunduğu bazı koleksiyonlarda bulunan nüshalardaki isimlendirmeler ise eserin içeriği göz önünde bulundurularak haricen verilmiş görünmektedir. Örneğin Necip Paşa nüshasının 25a varağında eserin ismi, *Risāletu'l-Āmidī fī'l-Muveccchāt mine'l-Ķađāyā*; Kayseri Raşit Efendi nüshası mecmua zahriyesinde *Risāle li-Muĥammed el-Āmidī fī Cihāti'l-Ķađiyye fī'l-Manıık*; 33a varağında ise *Risāle li-Muĥammed el-Āmidī fī Cihāti'l-Ķađiyye*; Ankara Milli Kütüphane Eskişehir koleksiyonu 41a varağında *Āmidī Efendī'nin* şeklinde kayıtlıdır. Dolayısıyla makale başlığında ve tahkikte kullanılan isimlendirme, müellif tarafından doğrudan eserin ismi olarak kullanılmış değildir. Bu isimlendirme tarafımızdan, müellifin risaleyi bitirirken konunun zorluğunu ifade ettikten sonra kullandığı *refa'tu el-ĥicābe 'an cemī'i'l-muveccchāt* ifadesinden alıntılanmıştır. Bu tercihin nedeni, ifadenin, risalenin amacını yansıtmasıdır. Eserin mukaddimesinde müellif, öğrencilerinin modalite konusundaki anlama müşküllerini gidermek üzere eseri yazmaya bizzat başladığını, ama gerçekten de modalite konusunda yazmanın çok zor olduğunu söylemekte, bu yüzden de okuyucunun kendisine insafli davranmasını istemektedir. Fakat tespit edilebilen nüshalardaki ibare ve tablo farklılıkları bize, eserin iki aşamalı bir şekilde ortaya çıktığı izlenimini vermektedir; yani müellif, öğrencilerinin isteği üzerine bir metni yazıp öğrencilere vermiş, ancak daha sonra metni gözden geçirmiş görünmektedir. Çünkü diğer nüshalarda tam kabul ettiğimiz Milli Kütüphane nüshasına göre ciddi eksiklikler bulunmaktadır ve anlamı değiştirmese bile farklı ibare tercihi de bir hayli fazladır. Klasik anlamda muhtelif tensihlerin yol açtığı farklılaşmaların dışında bir durum göze çarpmaktadır. Örneğin modalitenin anlaşılmasında gerçekten çok önemli olan tahkikli metinde 15. ve 16. paragraftaki ibareler Ankara Milli Kütüphane nüshasının dışındaki nüshalarda bulunmamaktadır. Hatta Ankara Milli Kütüphane nüshasının dışındaki nüshaların ibare tercihleri büyük oranda aynıdır; ancak tahkikte kullandığımız Necip Paşa nüshası diğer nüshaların yanlışlarını yer yer tashih ederek Ankara Milli Kütüphane nüshasının tercihlerine yaklaşmaktadır. Bu yüzden biz bunları tahkikte eksiklik veya fazlalık olarak göstermek yerine sadece farklı ibare tercihleri olarak gösterdik.

Müellifin risaledeki temel iddiası şudur: Modalite, önermenin doğruluk değeri için bir fonksiyondur. Bu iddiayı, modal önermeler hakkındaki hatalı

<sup>44</sup> Tespitlerimize göre eser, ilk defa İsmail Köz tarafından "İslam Mantıkçılarında Modalite Teorisi" isimli doktora tezinde kullanılmış, ancak *Talikat ala Mebahisi'l-Kazaya Muveccche* ismiyle atıf yapılmıştır. Fakat Köz'ün kullandığı Laleli 2582'deki iki nüshada da böyle bir isim tespit edilememiştir. Bkz.: İsmail Köz, "İslam Mantıkçılarında Modalite Teorisi," s.209.

bir varsayımın, önermenin doğruluk değerini nasıl etkilediğini göstererek temellendirmektedir. Müellifin temellendirmesi İbn Sînâ sonrası modal mantığa dayanmaktadır. Bu durumu *dâ'imî* ile *zorunluluğu* birbirinden ayıran önermeler mantığı sunmasında açıkça görebiliriz. Müellif, eseri mukaddimede belirttiği gibi *Şemsiyye*'yi okutması sırasında ortaya çıkan, mantığın bir konusu olarak modalitenin ne anlam ifade ettiği problemi hakkındaki kafa karışıklığını gidermek için yazmıştır.

Eserin altı nüshası tespit edilmiştir. Ancak tahkikte bunlardan sadece dördü kullanılmıştır. Şimdi tahkikte kullanılan nüshalardan başlamak üzere nüshalar hakkında kısaca bilgi vermek istiyoruz.

(1) Ankara Milli Kütüphane, Milli Kütüphane Yazmaları Koleksiyonu: no.4819. Eser 77a-90b varakları arasındadır. Altı farklı eserin bulunduğu mecmuada beşinci sıradadır. Varak yüzlerinde 25 satır bulunmaktadır. Müstensih ismi ile tensih tarihi bulunmamaktadır. Mecmuada Bosnevî Kara Muştafâ Reşid'e ait olan ikinci eser ile aynı müstensih tarafından tensih edilmiş görünmektedir. Tespit edilen nüshalar içinde hem hamdele ve salveyle başlayan tek nüsha, hem de aşağıdaki nüshalara göre ibareleri daha tam olan bir nüshadır. Diğerleri tahkikli metindeki 2. paragraftan başlamaktadır. Bu nüshada sadece zorunlu (§27) ile eserin sonunda vacip, mümkün ve mümküni (§85) arasındaki ilişkiyi gösterir tablo bulunmakta, ancak tahkikli metindeki 45., 49., 55., 60., 72., 73. ve 89. paragraflardaki tablolar bulunmamaktadır. Tahkikli metni oluştururken tablolar hariç esas alınan nüshadır. Tespit edilen nüshalardaki tabloların büyük bir kısmı hem eksiktir, hem de yer yer ciddi yanlışlar barındırmaktadır; ancak tahkikli metinde bunlar giderilmiştir. Tahkikte ك remziyle gösterilmiştir.

(2) Tire Necip Paşa İlçe Halk Kütüphanesi: no.492. 24a-44b varakları arasında bulunmaktadır. Mecmuadaki ikinci eserdir. Her varak yüzünde ortalama 17 satır bulunmaktadır. Müstensih ismi ve tensih tarihi kayıtlı değildir. Ancak eserin başladığı 25a varağında eserin ismi, *Risāletu'l-Āmidî fī'l-Muveccihāt mine'l-Ķaḍāyā* şeklinde kayıtlıdır ve aynı yerde 1216/1801 tarihi verilmektedir. Fakat bu tarih, tensih tarihi olarak kabul edilmemiştir, çünkü aynı yazı türü ile mecmuadaki birinci eserin 1b varağında 1207/1792; dördüncü eserin 49a varağında 1209/1796; beşinci eserin 56b varağında 1208/1795 tarihi kayıtlıdır. Bu tarihlerin yazı türü aynı olmakla beraber mecmuadaki eserlerin yazı türlerinin tamamı farklıdır. Bunun dışında varak kenarlarında tashih ibareleri bulunmaktadır. Eser, hamdele ve salvesi hariç tamdır ve tabloların bütünüyle bulunduğu tek nüshadır. Nüshanın bazı varaklarında



(25a, 26b, 27a, 30a) açıklama, tashih ve nüsha farklarını gösteren notlar bulunmaktadır. Tahkikte ۛ harfiyle gösterilmiştir.

(3) Kayseri Raşit Efendi Yazma Eser Kütüphanesi: no.844. 32a-50a varakları arasındadır. Bulunduğu mecmuada dört eser vardır; eser ikinci sıradadır. Varak yüzlerinde ortalama 19 satır bulunmaktadır. Mecmuanın zahriyesinde eserin ismi *Risāle li-Muḥammed el-Āmidī fī Cihāti'l-Ḳaḏiyye fī'l-Manṭıḳ*; 33a varağında ise *Risāle li-Muḥammed el-Āmidī fī Cihāti'l-Ḳaḏiyye* şeklinde kayıtlıdır. Eserin sonunda müstensih ve tensih tarihi kayıtlı olmamakla beraber mecmuadaki eserler tek bir müstensih tarafından yazılmış görünmektedir. Zira yazı türleri mecmuadaki dört eserde de aynıdır. Fakat müellifin, *ḥāricī* ve *ḥakīkī* önermeler hakkında el-Fārābī ve İbn Sīnā arasındaki farklılıkları ele aldığı eserinin sonunda müstensih ismi sadece 'Abdulḡafūr olarak yazılmış; eserin tensih edildiği yer olarak da Sultan Selim Han Medresesi kaydı düşülmüştür. Tahkikte ۞ harfiyle gösterilmiştir.

(4) Ankara Milli Kütüphane, Eskişehir İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu: no.576. Mecmua içinde olup 41a-54a varaklarında bulunmaktadır. Mecmuadaki yedi eserden üçüncüsüdür. Varak yüzlerinde ortalama 21 satır bulunmaktadır. 41a varağında *Āmidī Efendī'nin* ibaresi kayıtlıdır. Bazı ibareler ile tablolar kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Nüsha tam değildir. Başından hamdelesi ve salvesi ile sondan uzunca bir kısım eksiktir; ancak eser *temmet* kaydı ile normal bir şekilde bitirilmiştir. Müstensih ismi ve tensih tarihi kayıtlı değildir. Ancak yazı türü kendisinden önceki iki esere benzemekle beraber kesin bir kaniya varılamamıştır. Birinci eser, Mollā Ḥanefī'nin 'Aḡududdīn el-İcī'nin *ādāb* risalesine yazdığı şerhi üzerine Mir Ebū'l-Feth tarafından yazılan haşiyesidir; ikinci eser de Mollā Ḥanefī'nin zikredilen şerhidir. Her iki eserin müstensihi de aynıdır. Ancak birinci eserin sonunda (35a) müstensih, ismini tam olarak es-Seyyid Muḥammed Emīn el-Bāḳırī b. Seyyid Muṣṭafā, ikinci eserin sonunda da es-Seyyid Muḥammed Emīn el-Bāḳırī şeklinde kaydetmiş; her iki esere de tensih tarihi olarak 1182/1768 tarihini düşmüştür. Nüshanın 42a ve 43a-b varaklarının kenarında metindeki eksik ibareleri belirten notlar bulunmaktadır. Tahkikte ̇ harfiyle gösterilmiştir.

(5) Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Laleli Koleksiyonu: 2582. Mecmuanın 2b-9a varaklarında bulunmaktadır. Varak yüzlerinde ortalama 25 satır bulunmaktadır. İstinsah tarihi, müstensih ismi kayıtlı değildir. Mecmuada hepsi el-Āmidī'ye ait üç eser bulunmaktadır. Aşağıda ifade edildiği gibi üçüncü sıradaki eser yine müellifin makaleye konu edindiğimiz eserinin bir başka nüshasıdır. Mecmuada ikinci sırada yer alan eser ise Āmidī'nin, kitap tasnifini ve çeşitli tasniflerin nasıl isimlendirildiği konu edinen yukarıda

da adı geçmiş olan *Risāle Kāşife ‘an Vucūhi’l-Mestūrāt* adlı eseridir. Her üç nüshanın yazı türü de farklıdır. Nüsha, modal önermeler arası ilişkilere kadar tensih edilmiştir ve dolayısıyla eksiktir. Bazı ibareler ve tablo çizgilerinde kırmızı mürekkep kullanılmıştır. Tahkikte kullanılmamıştır.

(6) Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Laleli Koleksiyonu: 2582. 5 numaralı nüsha ile aynı mecmuada 20b-33a varaklarında bulunmaktadır. İstinsah tarihi, müstensih ismi kayıtlı değildir. Nüsha, mümkün önermelere kadar tensih edilmiş olduğundan eksiktir. Bazı ibareler ile tablo kenarlarında kırmızı mürekkep kullanılmıştır. Tahkikte kullanılmamıştır.

Tahkikte aşağıdaki remizler kullanılmıştır:

- 1) -: Metinde eksik olan ibareyi işaret eden okuma.
- 2) +: Metinde fazla olan ibareyi işaret eden okuma.
- 3) #: Satır üzerinde veya kenarda düzeltilmiş ibareyi işaret eden okuma.
- 4) -:ب...أ İbareden ibareye eksik olan ibareleri işaret eden okuma.
- 5) (...): Metinden herhangi bir sebeple tamamen silinmiş ibareyi işaret eden okuma.
- 6) <<: Metinde tekrar eden ibareyi işaret eden okuma.
- 7) -:<— — —>: Metinden üzeri çizilerek çıkarılan ibareyi işaret eden okuma.
- 8) +:<— — —>: Metinde üzeri çizilmiş olmakla beraber metinden olan ibareyi işaret eden okuma.
- 9) ±: Metinde ibarenin yanlış olmayan bir başka tercihine işaret eden okuma.
- 10) >>: Metinde takdim ve tehir edilen ibareleri işaret eden okuma.
- 11) [...]: Muhakkik tarafından eklenen ibareyi işaret eden okuma.

## b. Tahkikli Arapça Metin

# رفع الحجاب عن جميع الموجّهات

محمد الأمدي

(كان حياً في ١١٧٥هـ/١٧٦١م)

[رموز التحقيق]

- (١) مللي كتيبخانه: ملك (٤٨١٩:٧٨ب-٩١ب: سطر: ٢٥)
- (٢) نجيب پاشا: ن (٤٩٢: ٢٥-٤٤ب: سطر: ١٧: ناقص من أولها)
- (٣) راشد أفندي: ر (٨٤٤: ٣١-١٥٠: سطر: ١٩: ناقص من أولها)
- (٤) مللي كتيبخانه، أسكيشهير: آ (٥٧٦: ٤١ب-١٥٤: سطر: ٢١: ناقص من آخرها)
- (٥) +: زائد
- (٦) -: ناقص
- (٧) (...): القراءة المشيرة إلى العبارة المحيية من النص تماما.
- (٨) << مكرر
- (٩) ±: القراءة المشيرة إلى الترجيح للعبارة الغير المشطوب على السطر أو جانب الورق.
- (١٠) <<: القراءة المشيرة إلى العبارة المخرجة من النص بالشطب عليها.
- (١١) <<+: القراءة المشيرة إلى العبارة المشطوبه عليها إلا أنه من النص.
- (١٢) <>: تقديم وتأخير
- (١٣) #: القراءة المشيرة إلى العبارة المصححة على السطر أو طرف الورق.
- (١٤) [...]: القراءة المشيرة إلى إضافة من المحقق.

## [رفع الحجاب عن جميع الموجّهات]

بسم الله الرحمن الرحيم

[١] الحمد لله الواجب وجوده وصفاته الكاملة بالضرورة الأزلية والذاتية، الممتنع نظيره بالضرورة الوصفية والوقتيّة والمعينة وغير المعينة، الممكن سواه وغيره بالإمكان الذاتي ونفس الأمر والامتنع والوقوعي، مفيض الخير والجود بالدوام الأزلي والذاتي والوصفي والوقتي المعين وغير المعين، والصلوة والسلام على محمد الذي انتشر به أمر الله تعالى ونهيه عرفا عامًا وخاصًا، وعلى أصحابه خاصة وعامة في جميع الأحيان الذين بينوا شرعة بأعلى الموجّهات على وجه الاهتمام.

### [مقدمة]

[٢] وبعد<sup>١</sup>، يقول الفقير محمد الأمدي<sup>٢</sup> أكرمه الله بكرمه الأبدي<sup>٣</sup>: فلما<sup>٤</sup> كان بعض الطلبة مشغولين لدي بقراءة رسالة الشمسية للكاتب<sup>٥</sup> علي<sup>٦</sup> وقد وصل الدرس إلى مباحث

<sup>١</sup> الحمد لله الواجب وجوده.....بأعلى الموجّهات على وجه الاهتمام. وبعد:- في [ر، ن، أ]

<sup>٢</sup> محمد الأمدي:# في [ن]

<sup>٣</sup> يقول الفقير محمد الأمدي أكرمه الله بكرمه الأبدي:- في [مك]: الأمدي: في [أ]

<sup>٤</sup> لما: في [ن، أ]

<sup>٥</sup> التصديقات: في [مك]

<sup>٦</sup> علي:- في [مك، أ]

القضايا الموجّهة التي تحيرت<sup>٧</sup> في إدراك<sup>٨</sup> دقائقها<sup>٩</sup> عقول<sup>١٠</sup> العلماء<sup>١١</sup> المدققين، فالتمسوا<sup>١٢</sup> متى أن أجمع ما كان سببا لمعرفة كنه هذه القضايا بقدر ما أمكن لي بحسب بضاعتي قائلين بأنا شاكرون على ما عندك. فنظرت إلى ما عندي من البضاعة، فوجدتها مزجاة وردية وقليلة غير أنني ألهمت بأن السائل لا ينهر وأن التكليف بقدر الوسع والطاقة،<sup>١٣</sup> فشرعت<sup>١٤</sup> إلى تحقيق<sup>١٥</sup> هذه الموجّهات معترفا بأن شروع مثلي مع كثرة الموانع والأحزان وغلبة الأعداء والحساد في مثل هذا من الضاعة كما أن كتابة الأشل من الضياعة، ولكن تضرعت إلى من هو عليه هين يسير وما من ممكن عليه بعسير، وتوكلت على الحي الذي لا يموت وكل حي غيره يموت، ومن يتوكل على الله فهو حسبه.<sup>١٦</sup>

[٣] لئن أدركت في نثري فتورا ووهنا في بيان للمعاني، فلا تنسب بنقصي إن رقصي على مقدار تنشيط الزمان وغاية ما يتمنى من إخوان الزمان ترك الإساءة في حقنا ولا تسرع في تخطيء قولي لئلا يقال في حقك قد أخطأ ابن أخت خالتك، ولكن اللائق بطالب الحق التوجيه بأحسن الوجوه والإنصاف نصف الدين.

[٤] ثم<sup>١٧</sup> أعلم أيها الطالب الحق [مك/٧٧/ب] والمشفق والمنصف<sup>١٨</sup>! أن أهل الميزان<sup>١٩</sup> قد أثبتوا للقضايا جهات<sup>٢٠</sup> مشهورة<sup>٢١</sup> ليتبين أن صدق القضية إنما تكون بمطابقة النسبة

<sup>٧</sup> تجرت: في [أ]

<sup>٨</sup> إدراك:- في [أ]

<sup>٩</sup> دقائقها:# في [ر]

<sup>١٠</sup> نفوس: في [ر، أ]

<sup>١١</sup> نفوس المدققين: في [ن، أ]

<sup>١٢</sup> التمسوا: في [مك]

<sup>١٣</sup> فنظرت إلى ما عندي من البضاعة، فوجدتها مزجاة وردية وقليلة غير أنني ألهمت بأن السائل لا ينهر وأن التكليف بقدر الوسع والطاقة:- في [ن، أ]

<sup>١٤</sup> فشرعت: في [مك]

<sup>١٥</sup> لتحقيق: في [ن، أ]

<sup>١٦</sup> فشرعت لتحقيقها على وفق التماسهم، والله الموفق وإليه المآب: في [ر، ن، أ]

<sup>١٧</sup> إلى تحقيق هذه الموجّهات معترفا بأن شروع مثلي ... ولكن اللائق بطالب الحق التوجيه بأحسن الوجوه والإنصاف نصف الدين. ثم:- في [ر، ن، أ]

<sup>١٨</sup> أيها الطالب الحق والمشفق والمنصف:- في [ر، ن، أ]

<sup>١٩</sup> إن المنطقين: في [ر، ن، أ]

<sup>٢٠</sup> جهة: في [ر، ن]; جهات: في [مك]

الموجهة إلى النسبة الخارجية المتكيفة بالكيفية الثابتة لها في نفس الأمر، وكذبها بعدم المطابقة المذكورة. والذي دعاهم<sup>٢١</sup> إلى إثبات تلك الجهات<sup>٢٢</sup> هو لزوم الجهل بالصادقة والكاذبة عند عدم اعتبار الجهات ومعرفتها<sup>٢٣</sup> ولزوم العلم بجميع جوانب الصادقة والكاذبة عند معرفة الجهات واعتبارها<sup>٢٤</sup> على أن في اعتبارها تخلصاً عن كون الحاكم بالقضية جاهلاً جهلاً مركباً كجهل الفلاسفة.<sup>٢٥-٢٦</sup> وبيان ما ذكرنا: أن العلماء (١) منهم من ذهب إلى أن الكلية لا تصدق إلا [ن/٢٥/ب] عند امتناع انفكاك المحمول عن الموضوع في جميع أوقات وجود الموضوع، (٢) ومنهم من ذهب إلى أنها [ب/٤١/أ] لا تصدق [ر/٣٣/ب] إلا عند دوام عدم ذلك الانفكاك.

[٥] فحاصل كلام الفريقين: أن الكلية سواء كانت موجبة أو سالبة لا تصدق إلا عند<sup>٢٨</sup> كونها "ضرورية" على المذهب الأول،<sup>٢٩</sup> و"دائمة" على الثاني. وإن كانوا غير عالمين بكونها جهة كما لا يخفى:<sup>٣٠</sup>

(١)- واحتج الفريق الأول فقالوا: "إذا صدق كل ج ب، 'وجب أن يكون الباء ثابتاً بالضرورة لكل واحد من أفراد ما يقال له إنه ج بالفعل أو بالإمكان'<sup>٣١</sup> وإلا لكان ثبوته<sup>٣٢</sup> لبعض ما يقال له إنه ج بالفعل ممكن أن يكون وممكن أن لا يكون. ولو كان كذلك، لا يتمكّن العقل من الجزم بوقوعه لكل واحد من أفراد الجيم بل إنما يتمكّن<sup>٣٣</sup> الجزم بوقوع

<sup>٢١</sup> دعوههم: في [ر، ن]؛ دهوهم: في [أ]

<sup>٢٢</sup> إلى ذلك هو لزوم الجهل: في [ن، أ]

<sup>٢٣</sup> ومعرفتها: في [ر، ن، أ]

<sup>٢٤</sup> عند معرفة الجهات واعتبارها: في [ن، أ]

<sup>٢٥</sup> كجهل الفلاسفة: في [ن]

<sup>٢٦</sup> أن يكون في اعتبارها يخفى عن كون الحاكم بالقضية جاهلاً جهلاً مركباً: في [ر]؛ والذي دعوههم إلى ذلك هو لزوم الجهل بالصادقة والكاذبة عند عدم اعتبار الجهات ولزوم العلم بجميع جوانب الصادقة والكاذبة مع وجود تميز كل منها عن الآخر عند اعتبار الجهات على اعتبارها تخلصاً عن كون الحاكم بالقضية جاهلاً جهلاً مركباً: في [أ]

<sup>٢٧</sup> أما: في [أ]

<sup>٢٨</sup> إلا <كو> عند: في [ن]

<sup>٢٩</sup> على الأول: في [أ]

<sup>٣٠</sup> كما لا يخفى: في [مك]

<sup>٣١</sup> أو بالإمكان: في [ن، أ]؛ أو بالإمكان: في [مك]

<sup>٣٢</sup> بثبوته: في [مك]

<sup>٣٣</sup> يمكن: في [ن، أ]

ذلك بواسطة الحس. ومن البيّن: أن الحس لا يفيء<sup>٣٤</sup> بإدراك جميع الجزئيات الداخلة في الوجود. فإذا ن لا بد لتمكّن العقل من الجزم بصدق القضية الكلية كونها ضرورية".  
 (٢) واحتج الفريق الثاني، فقالوا: "إذا صدق 'كل ج ب' مثلاً، وجب أن يكون الباء ثابتاً دائماً لكل واحد من أفراد ما يقال له إنه ج بالفعل أو بالإمكان<sup>٣٥</sup> وإلا لكان الباء غير ثابت لبعض تلك الأفراد في بعض<sup>٣٦</sup> الأوقات. وإذا صدق ذلك، كذب قولنا 'كل ج ب'. وقد فرضنا صدقها. هذا خلف." [مك/٧٨/أ]

[٦] ومن هذا عرفت أن ما أوقع كلا من الفريقين إلى تلك<sup>٣٧</sup> المغلطة إنما هو عدم [ن/٢٦/أ] علمهم بتفاصيل جهات [أ/٤٢/أ] القضايا،

(أ) إذن لنا أن نقول على المذهب الأول:<sup>٣٨</sup> (١) إن أردتم بقولكم "لا يتمكّن العقل" أنه "لا يتمكّن العقل"<sup>٣٩</sup> من الجزم بوقوع المحمول أي الباء لكل واحد من أفراد الجيم على أي وجه كان،<sup>٤٠</sup> "فمسلم لجواز أن يجزم [ر/٣٤/أ] العقل<sup>٤١</sup> بوقوع المحمول<sup>٤٢</sup> لكل واحد من أفراد الموضوع"<sup>٤٣</sup> على وجه الدوام أو الإطلاق العام أو الإمكان إلى غير ذلك من الجهات. (٢) وإن أردتم به أنه "لا يتمكّن العقل بجزم<sup>٤٤</sup> وقوع المحمول<sup>٤٥</sup> لكل واحد من أفراد

<sup>٣٤</sup> لا يكفي: في [ن، أ]؛ يفيء: في [مك، ر]

<sup>٣٥</sup> أو بالإمكان-: في [ن، أ]؛ أو بالإمكان: في [مك]

<sup>٣٦</sup> في <جميع> بعض-: في [ر]

<sup>٣٧</sup> ذلك: في [ن، أ]

<sup>٣٨</sup> على الأول: في [ن، أ]

<sup>٣٩</sup> أنه لا يتمكّن العقل:#: في [ن]

<sup>٤٠</sup> كان-: في [ن]

<sup>٤١</sup> العقل-: في [مك]

<sup>٤٢</sup> بقوعه: في [مك]

<sup>٤٣</sup> أي الباء-: في [ر، ن]

<sup>٤٤</sup> أي الجيم-: في [ر، ن، أ]

<sup>٤٥</sup> بجزم-: في [ر، ن]

<sup>٤٦</sup> أي الباء-: في [ن، أ]

الموضوع<sup>٤٧</sup> على وجه<sup>٤٨</sup> الضرورة<sup>٤٩</sup>،<sup>٥٠-٤٩</sup> فمسلم، لكن لا يلزم من عدم صدق الضرورة<sup>٥١</sup> عدم صدق الكلية<sup>٥٢</sup> مطلقا. فليصدق هذه الكلية على وجه الدوام أو الإمكان أو الإطلاق أو غيرها.<sup>٥٣</sup>

(ب) وعلى المذهب الثاني:<sup>٥٤</sup> لا نسلم كذب قولنا 'كل ج ب بالفعل'<sup>٥٥</sup> عند صدق قولنا 'بعض أفراد ما يقال له إنه ج بالفعل أو بالإمكان'<sup>٥٦</sup> غير ثابت له الباء في بعض الأوقات. فإن اتصاف كل واحد مما يقال له إنه ج بالفعل<sup>٥٧</sup> بالباء<sup>٥٨</sup> أعم من الاتصاف دائما أو لا دائما<sup>٥٩</sup>. فيجوز أن يتصف كل واحد من أفراد ما يقال له "ج"<sup>٦٠</sup> بالباء لا دائما، إذ<sup>٦١</sup> لا يلزم من كذب الأخص كذب الأعم. والشيخ أشار إلى بطلان<sup>٦٢</sup> قول كل من الفريقين بقوله<sup>٦٣</sup> "يصدق قولنا 'كل كوكب شارق، وكل كوكب غارب' مع أن حمل الشروق والغروب على شيء من الكواكب ليس بضروري ولا بدائي."

[٧] فإذا لا بد من إثبات جهات القضايا حتى يأمن عن تلاطم أمواج الجهل المركب والمرض المزمن غير قابل العلاج.<sup>٦٤</sup>

<sup>٤٧</sup> أي الجيم: + في [ن، أ]

<sup>٤٨</sup> وجه: - في [ملك، ن، أ]

<sup>٤٩</sup> أي الجيم: + في [ر، أ]

<sup>٥٠</sup> على الضرورة: - في [ن]

<sup>٥١</sup> عدم صدق الضرورة: - في [ر]: على وجه الضرورة: في [أ]

<sup>٥٢</sup> إلا على هذا الوجه: + في [ر]

<sup>٥٣</sup> مطلقا. فليصدق هذه الكلية على وجه الدوام أو الإمكان أو الإطلاق أو غيرها: - في [ر]: فمسلم، لكن لا يلزم من عدم صدق

صدق الكلية إلا على هذا الوجه: في [ن]: فمسلم، لكن لا يلزم من عدم صدق كله إلا على هذا الوجه: في [أ]

<sup>٥٤</sup> وعلى الثاني: في [ر، ن، أ]

<sup>٥٥</sup> بالفعل: - في [ملك]

<sup>٥٦</sup> أو بالإمكان: - في [ر، ن، أ]

<sup>٥٧</sup> بالفعل: - في [ر]

<sup>٥٨</sup> بالفعل <بالباء>: + في [ن]

<sup>٥٩</sup> لا قائما: في [أ]

<sup>٦٠</sup> بالفعل: - في [ر]

<sup>٦١</sup> أو: في [أ]

<sup>٦٢</sup> والشيخ أشار لما أبطال: في [أ]

<sup>٦٣</sup> لقوله: في [أ]

<sup>٦٤</sup> والمرض المزمن غير قابل العلاج: - في [ر، ن، أ]



[٨] فنقول: كما أن لكل <sup>٦٥</sup> شيء وجودات أربعة <sup>٦٦</sup> - [ب/٤٢/أ] (١) وهي <sup>٦٧</sup> وجود في الكتابة (٢) ووجود في العبارة (٣) ووجود في العقل (٤) ووجود في الخارج ونفس الأمر <sup>٦٨</sup> - فكذلك للنسبة وكيفيةها [ب/٢٦/ن] وجودات أربعة. <sup>٦٩</sup> والأولان مجازتان والأخيران حقيقيان. <sup>٧٠</sup> لأن الوجود <sup>٧١</sup> في الكتابة دال على الوجود في العبارة، والوجود في العبارة <sup>٧٢</sup> دال على الوجود في العقل وهو دال على الوجود في <sup>٧٣</sup> الخارج [ب/٣٤/ر] ونفس الأمر. <sup>٧٤</sup> [مك/٧٨/ب] والمراد بـ"الخارج" عن المشاعر جمع مشعر آلة الشعور أو موضعه يعني لو فرض عدم المشاعر، لكان موجودًا في ذاته سواء وجد الشعور أو لا. والمراد بـ"نفس الأمر" (١) إما علم الله تعالى (٣) أو اللوح (٣) أو المثل الأفلاطونية وهو مرادف للخارج. فالوجودان <sup>٧٥</sup> الأولان دالان بـ"الوضع، والثالث والرابع" <sup>٧٧</sup> بالطبع بحيث لا يختلف فيها الدال و<sup>٧٨</sup> لا المدلول.

[٩] فإذا عرفت جميع ما ذكرنا، فاعلم أن القضية تطلق على الملفوظة والمعقولة <sup>٧٩</sup> (١) إما <sup>٨٠</sup> على سبيل الاشتراك اللفظي (٢) أو <sup>٨١</sup> على سبيل الحقيقة والمجاز. وهو ظاهر. <sup>٨٢</sup> وعلى

<sup>٦٥</sup> كل: في [ن، أ]

<sup>٦٦</sup> أربع: في [أ]

<sup>٦٧</sup> وهي: في [ر، ن، أ]

<sup>٦٨</sup> ونفس الأمر: في [ر، ن، أ]

<sup>٦٩</sup> أربعة: # في [ر]؛ أربع: في [أ]

<sup>٧٠</sup> والأولان مجازتان والأخيران حقيقيان: في [ر، ن، أ]

<sup>٧١</sup> فالوجود: في [ن، أ]

<sup>٧٢</sup> وهو: في [ر، ن، أ]؛ والوجود في العبارة: في [مك]

<sup>٧٣</sup> العبارة، هو دال على الوجود في العقل وهو دال على الوجود في: # في [ن]

<sup>٧٤</sup> ونفس الأمر: في [ر، أ]

<sup>٧٥</sup> والمراد بـ"الخارج" عن المشاعر جمع مشعر آلة الشعور أو موضعه يعني لو فرض عدم المشاعر، لكان موجودًا في ذاته سواء وجد الشعور أو لا. والمراد بـ"نفس الأمر" (١) إما علم الله تعالى (٣) أو اللوح (٣) أو مثل الأفلاطونية وهو مرادف للخارج.

فالوجودان: في [ر، ن، أ]

<sup>٧٦</sup> دالان بـ: في [ن، أ]

<sup>٧٧</sup> والرابع: في [ر، ن، أ]

<sup>٧٨</sup> أو: في [أ]

<sup>٧٩</sup> على الملفوظة والمعقولة: # في [ن]

<sup>٨٠</sup> على الملفوظة والمعقولة إما: في [ر، ن]؛ إما: في [أ]

<sup>٨١</sup> و: في [أ]

<sup>٨٢</sup> وهو ظاهر: في [ر]

كلا التقديرين تتصف<sup>٨٣</sup> القضية<sup>٨٤</sup> بالصدق والكذب بواسطة الحكم أعني إدراك وقوع النسبة أو لا وقوعها وهو المسمى بـ"التصديق" الذي من شأنه أن يكتسب بالحجة ويسمى هذا المدرك أو الإدراك "حكما" و"نسبة حكمية"<sup>٨٥</sup> وهي المسماة بـ"النسبة الذهنية الحاصلة من اعتبار كونها"<sup>٨٦</sup> مدلولة للوجود في العبارة عند كون القضية ملفوظة أو معقولة<sup>٨٧</sup> من حيث هي عند كونها معقولة". فتلك النسبة في الملفوظة دالة على الوجود<sup>٨٨</sup> في الخارج ونفس الأمر،<sup>٨٩</sup> ومدلولة للوجود في العبارة. وأما في المعقولة، فدالة<sup>٩٠</sup> على الوجود في الخارج ونفس الأمر،<sup>٩١</sup> وغير مدلولة<sup>٩٢</sup> لشيء. ولما لم تكن نسبة المحمولات إلى الموضوعات منفكة عن كيفية ثابتة في نفس الأمر، فهذه الكيفية<sup>٩٣</sup> هي المسماة<sup>٩٤</sup> بـ"مادة القضية". فلا بدّ من أن تكون تلك النسبة الذهنية موجّهة بجهة معقولة في الملفوظة والمعقولة، لكن لا بدّ في الملفوظة من جهة ملفوظة أيضا تدل على تلك الجهة المعقولة.<sup>٩٥</sup> فإذا كانت النسبة الذهنية الموجّهة بجهة معقولة مطابقة للنسبة الخارجية المتكيفة بكيفيتها الثابتة لها<sup>٩٦</sup> في نفس

<sup>٨٣</sup> ليتصف: في [أ]

<sup>٨٤</sup> القضية:- في [ن، أ]

<sup>٨٥</sup> المعقول للمخبر في خبره: في [ر، ن، أ]؛ أعني ادراك وقوع النسبة أو لا وقوعها وهو المسمى بـ"التصديق" الذي من شأنه أن يكتسب بالحجة ويسمى هذا المدرك أو الادراك "حكما" و"نسبة حكمية":- في [ن، أ]

<sup>٨٦</sup> كونها: في [أ]

<sup>٨٧</sup> حاصلة: في [أ]

<sup>٨٨</sup> من حيث هي عند كونها معقولة". فتلك النسبة في الملفوظة دالة على الوجود:- في [ر]

<sup>٨٩</sup> ونفس الأمر:- في [ر، ن، أ]

<sup>٩٠</sup> فدالة:- في [ن]

<sup>٩١</sup> ونفس الأمر:- في [ر، ن، أ]

<sup>٩٢</sup> للوجود في العبارة. وأما في المعقولة، فدالة على الوجود في الخارج ونفس الأمر، وغير مدلولة:# في [أ]

<sup>٩٣</sup> فهذه الكيفية:- في [ر، ن، أ]

<sup>٩٤</sup> المسماة: في [أ]

<sup>٩٥</sup> لكن لا بدّ في الملفوظة من جهة ملفوظة أيضا تدل على تلك الجهة المعقولة:# في [ن]؛ لكن لا بدّ في الملفوظة من جهة الملفوظة أيضا حتى تدل على جهة المعقولة: في -

[[أ-

<sup>٩٦</sup> لها:- في [ن]

الأمر<sup>٩٧</sup> بأن تكون النسبة الخارجية [أ/٤٣/أ] ونفس الأمر<sup>٩٨</sup> المتكيفة<sup>٩٩</sup> واقعة على وفق دلالة النسبة الذهنية الموجّهة إيجاباً أو سلباً ضرورة أو لا ضرورة،<sup>١٠٠</sup> فالقضية صادقة. وإن لم تكن مطابقة للنسبة الثابتة في نفس الأمر<sup>١٠١</sup> بأن لا تكون [أ/٢٧/ن] النسبة الخارجية المتكيفة [أ/٣٥/ر] بكيفيتها الثابتة لها في نفس الأمر [مك/٧٩/أ] واقعة على وفق دلالة النسبة الذهنية الموجّهة، فكاذبة. فمن توهم أن المطابقة هو دلالة النسبة الذهنية الموجّهة على النسبة الخارجية المتكيفة<sup>١٠٢</sup> وعدم المطابقة وعدم وجود تلك الدلالة، فقد أخطأ كما لا يخفى.

[١٠] فنقول:<sup>١٠٣</sup> الكيفية<sup>١٠٤</sup> الثابتة للنسبة في نفس الأمر (١) إما<sup>١٠٥</sup> بحسب الإجمال، فلا يخلو عن ضرورة أو لا ضرورة وبعبارة أخرى عن دوام أو لا دوام، (٢) وإما<sup>١٠٦</sup> بحسب التفصيل. فأعلى مراتب كيفية النسبة<sup>١٠٧</sup> الإيجابية أو السلبية<sup>١٠٨</sup> "الضرورة". وأدنى مراتبها "الإمكان"، إذ لا يمكن أن يكون ثبوت<sup>١٠٩</sup> المحمول للموضوع أو سلبه عنه أدنى من الإمكان،<sup>١١٠</sup> لأنه إذا لم يمكن الثبوت، فكيف يكون ضرورياً أو غيره. والضرورة أقوى الجهات.<sup>١١١</sup> لأن الضرورة<sup>١١٢</sup> إذا كانت في أيّ طرف، يكون<sup>١١٣</sup> الطرف الآخر محالاً كما سنذكره

<sup>٩٧</sup> فإذا كانت النسبة الذهنية الموجّهة بجهة معقولة مطابقة للنسبة الخارجية المتكيفة على وفق دلالة النسبة الذهنية واقعة

بكيفيتها الثابتة لها في نفس الأمر: في [أ]

<sup>٩٨</sup> ونفس الأمر:- في [ن، أ]

<sup>٩٩</sup> المتكيفة بكيفيتها الثابتة لها في نفس الأمر بأن تكون النسبة الخارجية ونفس الأمر المتكيفة:- في [ر]

<sup>١٠٠</sup> لا:- في [مك]: لا:- في [مك]

<sup>١٠١</sup> وإن لم تكن مطابقة لها: في [ر، ن، أ]: للنسبة الثابتة في نفس الأمر: في [مك]

<sup>١٠٢</sup> المتكيفة:- في [أ]

<sup>١٠٣</sup> وعدم المطابقة وعدم وجود تلك الدلالة، فقد أخطأ كما لا يخفى، فنقول:# في [أ]

<sup>١٠٤</sup> المتكيفة وعدم المطابقة وعدم .... فنقول: الكيفية:- في [ن]

<sup>١٠٥</sup> وإما: في [ن، أ] و<< في -ن>>]]

<sup>١٠٦</sup> إما:- في [ن]

<sup>١٠٧</sup> النسبة:<< في [ر]

<sup>١٠٨</sup> سلبية: في [م]: السلبية<< في [مك]

<sup>١٠٩</sup> لثبوت: في [أ]

<sup>١١٠</sup> إذ لا يمكن أن يكون ثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه أقوى من الثبوت أو السلب الذي حصل من كون كفيته

ضرورية: في [ن، أ]

<sup>١١١</sup> لأنه إذا لم يمكن الثبوت، فكيف يكون ضرورياً أو غيره. والضرورة أقوى الجهات:- في [ن، أ]

<sup>١١٢</sup> لأن الضرورة:# في [ن]

<sup>١١٣</sup> كان: في [مك] يكون: في [ر]

إن شاء الله تعالى. فكذا لا يمكن أن يكون الثبوت أو اللابوت أضعف من الثبوت أو اللابوت الذي حصل من كون كفيئتها ممكنة. لأن<sup>١١٤</sup> الإمكان إذا كان في أي طرف، فلا يأتي عن<sup>١١٥</sup> الطرف الآخر فضلا عن وقوعه كما سنفصل إن شاء الله تعالى.<sup>١١٦</sup> وأما المراتب التي بين الضرورة والإمكان<sup>١١٧</sup> وإن كانت متناهية لكونها محصورة بين حاصرين، لكن يقرب أن تكون غير متناهية.

[١١] و [٤٣/أ] أهل الميزان<sup>١١٨</sup> قد حصروا<sup>١١٩</sup> على البحث عن الطرف الأعلى والأدنى وعن بعض المتوسطات<sup>١٢٠</sup> اكتفاء [ر/٣٥/ب] المشهور<sup>١٢١</sup> وادعاء بأن<sup>١٢٢</sup> المتروكة داخلة في المذكورة.<sup>١٢٣</sup> [ن/٢٧/ب] فجعل بعضهم -كالكاتب- ثلاثة عشر، وبعضهم إحدى وعشرين. والمختار عندي أن يكون البسائط فقط ثمانية عشر.<sup>١٢٤</sup> وجرت عادتهم في ذلك البحث أولا بالتقسيم، وثانيا بتفصيل كل قسم بإيراد التعريف<sup>١٢٥</sup> المخصوص لكل من الأقسام وذكر الأحوال الطارئة عليه لعدم إمكان درج الأقسام في تعريف واحد.<sup>١٢٦</sup> فافتقينا أثرهم في هذا البحث، لكن حصرنا على ثمانية عشر قسما من البسائط. ويفهم ما عداها بأدنى تأمل.<sup>١٢٧</sup>

[١٢] فنقول: القضية الموجبة (١) إما بسيطة بأن كانت حاكية عن كيفية إيجابية<sup>١٢٨</sup> فقط أو سلبية فقط، (٢) وإما مركبة بأن تكون حاكية للكيفيتين المختلفتين [مك/٧٩/ب]

<sup>١١٤</sup> لا يمكن أن يكون الثبوت أو اللابوت أضعف من الثبوت أو اللابوت الذي حصل من كون كفيئتها ممكنة. لأن: في [مك]

<sup>١١٥</sup> عما: في [أ]

<sup>١١٦</sup> كما سنفصل إن شاء الله تعالى: في [مك]

<sup>١١٧</sup> وأما المراتب التي بينهما: في [ر، ن، أ]؛ وأما المراتب التي بين الضرورة والإمكان: في [مك]

<sup>١١٨</sup> والمنطقيون: في [ر، ن، أ]

<sup>١١٩</sup> حصروا: في [ن]

<sup>١٢٠</sup> عن بعض المراتب التي بينهما: في [ر، ن، أ]؛ بعض المتوسطات: في [مك]

<sup>١٢١</sup> بالشيء: في [ن، أ]؛ المشهور: في [مك]

<sup>١٢٢</sup> وادعاء بكل بأن: في [أ (بكل: + في -)]

<sup>١٢٣</sup> بأن المتروكة من بين تلك المراتب داخلة في المراتب التي ذكرت: في [ر، ن، أ]

<sup>١٢٤</sup> فجعل بعضهم -كالكاتب- ثلث عشر، وبعضهم إحدى وعشرين. والمختار عندي أن يكون البسائط فقط ثمانية عشر: في

[ر، ن، أ]

<sup>١٢٥</sup> تعريف: في [أ]

<sup>١٢٦</sup> لعدم إمكان درج الأقسام في تعريف واحد: في [ر، ن، أ]

<sup>١٢٧</sup> في هذا البحث، لكن حصرنا على ثمانية عشر قسما من البسائط. ويفهم ما عداها بأدنى تأمل: في [ر، ن، أ]

<sup>١٢٨</sup> بإيجابية: في [ن، أ]

بالإيجاب والسلب معا، وكونها حاكية عن الكيفيين<sup>١٢٩</sup> الغير المختلفتين بالإيجاب والسلب<sup>١٣٠</sup> لا ينافي البساطة، تدبّر.

[١٣] فالبسيطة تنقسم أولا<sup>١٣١</sup> إلى (١) ضرورة خمس (٢) ودائمة خمس (٣) ومطلقة أربعة (٤) وممكنة أربعة. فالمجموع ثمانية عشر قضية. لأن كلا من الضرورة والدوام منقسمة إلى أزلية وذاتية ووصفية ووقتيّة معيّنة وغير معيّنة. وكل من المطلقة والممكنة إلى الأربعة ذاتية ووصفيّة ووقتيّة معيّنة وغير معيّنة<sup>١٣٢</sup>.

[١٤] فأوردنا مباحث الموجّهات مشتملة على أربعة أبواب: ١٣٣

### الباب الأول في الضروريات الخمس

[١٥] اعلم أولا أن كل كلي له مفهوم وما صدق عليه من الأفراد مطلقا خارجا أو مقدّرا أو ذهنيا. فلكل واحد من "ج" و "ب" مفهوم، وما صدق عليه. فهناك أربعة اعتبارات:

- الأول: مفهوم "ج" و "ب". ولو كان المراد منهما كذا، لزم أن تكون القضية طبيعية غير معتبرة في العلوم.

- الثاني: ما صدق عليه "ج"، وما صدق عليه "ب". فلم يكن الحمل بحسب المعنى بل بحسب اللفظ.

- والثالث: مفهوم "ج"، وما صدق عليه "ب". فتكون القضية أيضا طبيعية.

- والرابع: ما صدق عليه "ج" من أفراد الموضوع مطلقا ومفهوم "ب". وهو المقصود في الموجّهات والمحصورات.

<sup>١٢٩</sup> وكونها حاكية للكيفيين: في [ن، أ]

<sup>١٣٠</sup> والسلب <السلب>: في [ن]؛ والسلب: <> في [أ]

<sup>١٣١</sup> أولا: في [ن، أ]

<sup>١٣٢</sup> ذاتية ووصفيّة ووقتيّة معيّنة وغير معيّنة: في [ر، ن، أ]

<sup>١٣٣</sup> فأوردنا مباحث البسائط في ضمن أربعة أبواب: في [ر، ن]؛ فأوردنا مباحث البسائط في أربعة أبواب: في [أ]؛ فأوردنا مباحث

الموجّهات مشتملة على أربعة أبواب: في [مك]

[١٦] فثبوت مفهوم "ب" نسبة بين الشئيين متغايرين<sup>١٣٤</sup> ذهنا متحدين خارجا. ولو كان التغير اعتباريا لكن الإيجاب يقتضي وجود الموضوع في الذهن من أنه حكم، فلا بد له من تصور المحكوم عليه ويقتضي صدق وجود الموضوع أيضا. لأن ثبوت المحمول للموضوع فرع ثبوت الموضوع في نفسه. والفرق بين هذين الوجودين: أن الوجود الذي يقتضي الحكم إنما يعتبر حال الحكم أي بمقدار ما يحكم الحاكم بالمحمول على الموضوع كلحظة مثلا. وإن الوجود الذي يقتضيه ثبوت المحمول للموضوع، فهو بحسب ثبوته له إن كان ضروريا فضروري، وإن دائما فدائم، وإن ساعة فساعة. وإن حينما فحين،<sup>١٣٥</sup> وإن عرفا فعرف،<sup>١٣٦</sup> وإن لحظة فلحظة، وإن خارجا فخارج،<sup>١٣٧</sup> وإن ذهنا فذهن.<sup>١٣٨</sup> لكن انتفاء المحمول عن [مك/٨٠/١] الموضوع لا يقتضي وجود الذي يقتضيه ثبوت المحمول للموضوع بل يقتضي وجود الأول الذي يقتضيه الحكم، لأن الحكم بالانتفاء والحكم بالثبوت سيان في اقتضاء الوجود الذهني للموضوع. فالثبوت والانتفاء نسبة لا بد من كليتيهما. فأعلى الكيفية "الضرورة"، وأدناها "الإمكان". وبينهما مراتب عديدة.<sup>١٣٩</sup>

[١٧] فالقضية الضرورية ما يحكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه:<sup>١٤٠</sup>

- (١) فإذا كان ذلك الثبوت أو السلب أزليا، ف"ضرورة أزلية".

- (٢) وإن لم يكن أزليا، فإن كان كل منهما ممتنع [١/٤٤/١] الانفكاك مادام<sup>١٤١</sup> ذات الموضوع موجودا، ف"ضرورة ذاتية" مقيدة بنفي الضرورة الأزلية. [ن/٢٨/١]

- (٣) وإن كان ذلك الامتناع من اتصاف الأفراد لوصف الموضوع،<sup>١٤٢</sup> ف"ضرورة وصفية".

<sup>١٣٤</sup> المتغايرين: في [مك]

<sup>١٣٥</sup> فحيننا: في [مك]

<sup>١٣٦</sup> فعرفنا: في [مك]

<sup>١٣٧</sup> فخارجا: في [مك]

<sup>١٣٨</sup> فذهنا: في [مك]

<sup>١٣٩</sup> اعلم أولا أن كل كلي له مفهوم..... وأدنها "الإمكان". وبينهما مراتب عديدة:- في [ر، ن، أ]

<sup>١٤٠</sup> إن المنطقيين قد عرفوا فالقضية الضرورية ما يحكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه: في [ن، أ]

<sup>١٤١</sup> دام:- في [ن]

<sup>١٤٢</sup> وإن كان ذلك الامتناع من اتصاف أفراد الموضوع بعنوانه: في [مك]: اتصاف أفراد بصوف الموضوع: في [ر]: وإن كان ذلك

الامتناع من اتصاف أفراد لوصف الموضوع، فضرورة وصفية: في [ن]

(٤) وإن كان [ر/٣٦/أ] من الوقت<sup>١٤٣</sup> المعين، ف"ضرورة بحسب الوقت يعني ضرورة وقتية وقتية معينة"،<sup>١٤٤</sup> إن كان الوقت معينًا.

(٥) وإلا فهذه<sup>١٤٥</sup> "غير معين"<sup>١٤٦</sup> لكن هذه الضرورة غير مشهورة عند المتأخرين ومشهورة عند القدماء.<sup>١٤٧</sup>

[١٨] فاعلم<sup>١٤٨</sup> أن لكل موجود وجود محفوف بين الضرورتين ضرورة سابقة وضرورة<sup>١٤٩</sup> لاحقة.<sup>١٥٠</sup> لأن الموجود لا يخلو (١) إما أن يكون واجبا لذاته (٢) أو ممكنا لذاته.<sup>١٥١</sup>

[١٩] فإن كان واجبا لذاته، كان استحقاقية الوجود من ذاته سابقة على وجوده.<sup>١٥٢</sup> لأن الشيء ما لم يستحق الوجود لا يوجد. وإذا كانت استحقاقية الوجود من ذاته سابقة على وجود الواجب،<sup>١٥٣</sup> كان وجوب<sup>١٥٤</sup> وجوده من ذاته سابقا على وجود الواجب،<sup>١٥٥</sup> إذ لا معنى للاستحقاقية إلا للوجوب.

[٢٠] وإن كان ممكنا لذاته، لا يصير موجودا إلا لمرجح يرجح وجوده على عدمه. وذلك المرجح ما لم يجب صدور ذلك الممكن عنه لا يصدر عنه. هذا مبني على كونه تعالى موجبا في فعله، وهو باطل. لكن الحق عند أهل الحق: أن الممكن ما لم يستعد لوجوده لم يتعلق به إرادة الله تعالى. وإذا تعلق<sup>١٥٦</sup> إرادته وجب وجود الممكن وإلا لزم العجز ومخالفة المقدور

<sup>١٤٣</sup> الوقتية: في [ن]

<sup>١٤٤</sup> ف"ضرورة بحسب الوقت المعين": في [أ]

<sup>١٤٥</sup> وإن كان من الوقت الغير المعين، فضرورة بحسب الوقت ف-: في [ر، أ]

<sup>١٤٦</sup> ف"ضرورة بحسب الوقت المعين. وإن كان من الوقت الغير المعين، فضرورة بحسب الوقت الغير المعين: في [ن]

<sup>١٤٧</sup> لكن هذه الضرورة غير مشهورة عند المتأخرين ومشهورة عند القدماء، كما سنذكره إن شاء الله تعالى: في [ن، أ]

<sup>١٤٨</sup> وتفصيل مقام أن يقال: في [ر، ن، أ]: فاعلم: في [مك]

<sup>١٤٩</sup> وضرورة: في [ن]

<sup>١٥٠</sup> أن لكل موجود محفوف بين الضرورتين ضرورة سابقة ولاحقة: في [أ]

<sup>١٥١</sup> لذاته: في [مك]: لذاته: في [ر]

<sup>١٥٢</sup> مع وجوده: في [ن]: على وجوده: في [مك، ر]

<sup>١٥٣</sup> وجوده: في [ر، ن، أ]: وجود الواجب: في [مك]

<sup>١٥٤</sup> وجوب: في [ن]

<sup>١٥٥</sup> على وجوده: في [ن، أ] على وجود الواجب: في [مك]

<sup>١٥٦</sup> تعلق: في [مك]

عن قدرة الله تعالى وإرادته وهو باطل قطعاً.<sup>١٥٧</sup> فيكون وجوب<sup>١٥٨</sup> صدوره عن المؤثر سابقاً<sup>١٥٩</sup> على وجود الممكن.<sup>١٦٠</sup> وأما أنه يجب أن يكون وجود الممكن<sup>١٦١</sup> ملحقاً بضرورة أخرى، فلأن الوجود مناف للعدم<sup>١٦٢</sup> لامتناع اجتماعها، ومنافاة العدم هي الوجوب.<sup>١٦٣</sup> فوجود كل [ب/٤٤/أ] موجود علة لهذا الوجوب. والعلة سابقة على المعلول. فيكون هذا الوجوب متأخراً عن وجود [ب/٢٨/ن] كل ممكن<sup>١٦٤</sup> موجود. فثبت: إن كل موجود محفوف بين ضرورتين: "سابقة" و"لاحقة".

[٢١] إذا عرفت هذا، فنقول: الضرورة اللاحقة هي التي تقال لها الضرورة بشرط المحمول. كقولنا: "كل إنسان ماش بالضرورة ما دام [ب/٣٦/ر] ماشياً." وليس لهذه القضية تعلق غرض لأهل الميزان،<sup>١٦٥</sup> لأن<sup>١٦٦</sup> كل محمول ضروري بهذا المعنى.

[٢٢] وأما الضرورة السابقة، فعلى أقسام:

- إحداهما: القضية التي<sup>١٦٧-١٦٨</sup> يحكم فيها بامتناع انفكاك ذات الموضوع عن المحمول وتسمى هذه القضية بـ"الضرورة المطلقة" ولا يمكن أن يقيد بنفي شيء أصلاً. ويندرج تحتها قضيتان:

- أحدهما: هي التي يحكم فيها بامتناع انفكاك ذات الموضوع عن المحمول أولاً وأبداً.<sup>١٦٩</sup> وحينئذ يكون ذات الموضوع والمحمول كلاهما أزليين.<sup>١٧٠</sup> كقولنا: "الله

<sup>١٥٧</sup> هذا مبني على كونه تعالى موجبا في فعله ... وهو باطل قطعاً: في [ن، أ]

<sup>١٥٨</sup> صدور ذلك الممكن عنه لا يصدر عنه... وهو باطل قطعاً. فيكون وجوب: في [ر]

<sup>١٥٩</sup> سابقاً: في [أ]

<sup>١٦٠</sup> على وجوده: في [ن]؛ على وجود الممكن: في [مك]

<sup>١٦١</sup> وجود الممكن: في [ر، ن، أ]

<sup>١٦٢</sup> سابق مناف العدم: في [ر]؛ مناف العدم: في [مك، ن]؛

<sup>١٦٣</sup> الوجود: في [ن]

<sup>١٦٤</sup> ممكن: في [ر، ن، أ]

<sup>١٦٥</sup> غرض المنطقيين: في [مك، ر]؛ تعلق غرض لأهل الميزان: في [ن، أ]

<sup>١٦٦</sup> إذ: في [ن، أ]

<sup>١٦٧</sup> هي التي: في [ن، أ]؛ القضية التي: في [ر]

<sup>١٦٨</sup> التي: في [مك]

<sup>١٦٩</sup> أحدهما: هي التي يحكم فيها بما ذكرنا في الحكم أولاً وأبداً: في [ن، أ]؛ أحدهما: هي التي يحكم فيها بما ذكرنا من الحكم أولاً

وأبداً: في [ر]

<sup>١٧٠</sup> أزلية: في [ن]



حيّ عالم قادر سميع بصير متكلم متّصف بالكمالات الأزلية بالضرورة.<sup>١٧١</sup> هذا في الموجبة. فأما في السالبة، فلا بدّ أن يكون ذات الموضوع أزليا. وأما ذات المحمول، فيجوز أن لا<sup>١٧٢</sup> يكون أزليا ولا يمكن أن تقيد هذه القضية بالضرورة بنفي شيء أصلا.<sup>١٧٣</sup>

والثانية: هي التي يحكم فيها بامتناع انفكاك ذات الموضوع عن المحمول<sup>١٧٤</sup> مع تقيدهما بنفي الضرورة الأزلية حتى (أ) تكون مباينة للقضية الأولى بذلك القيد، (ب) ومشاركة إياها في مفهوم الضرورة بحسب الذات. وحينئذ يكون الموضوع والمحمول كلاهما غير أزليين. كقولنا: "كل جسم قابل للعرض".<sup>١٧٥</sup> فإن [١/٤٥/أ] الجسم متى وجد، امتنع أن لا يكون قابلا للعرض مع كون<sup>١٧٦</sup> كل منهما غير أزليين. وقد تقيد هذه الضرورة بنفي الدوام [١/٢٩/ن] الأزلي. وحينئذ تكون أخص من القضية المقيدة بنفي الضرورة الأزلية، لأن المقيد بنفي الأعم أخص من المقيد بنفي الأخص. ولا يمكن أن يقيد هذه [مك/٨١/أ] القضية بما عدا نفي الضرورة الأزلية والدوام الأزلي.<sup>١٧٧-١٧٨</sup>

- وثانيها: هي التي يحكم فيها بامتناع انفكاك ذات الموضوع عن المحمول بواسطة أمر خارج<sup>١٧٩</sup>. وذلك الأمر<sup>١٨٠</sup> (أ) إما الوصف العنواني (ب) أو<sup>١٨١</sup> الوقت وهو منقسم [ر/٣٧/أ] باعتبار المواد على خمسة أقسام. لأن ذلك الوصف (١) إما تمام ماهية ذات الموضوع (٢)

<sup>١٧١</sup> الله حي عالم بالضرورة: في [ر، ن، أ]

<sup>١٧٢</sup> لا-: في [ن، أ]

<sup>١٧٣</sup> ولا يمكن أن تقيد بنفي شيء أصلا: في [ر، ن]

<sup>١٧٤</sup> والثانية: هي التي يحكم فيها بالحكم المذكور: في [ر، ن، أ]

<sup>١٧٥</sup> للعرض: في [ر]

<sup>١٧٦</sup> كون-: في [ر]؛ كون: في [مك]

<sup>١٧٧</sup> وحينئذ تكون أخص من القضية المقيدة بنفي الأخص ولا يمكن أن يقيد بما عداها: في [ر، أ]؛ وحينئذ تكون أخص من القضية المقيدة بنفي الضرورة الأزلية، لأن المقيد بنفي الأعم أخص من المقيد بنفي الأخص ولا يمكن أن يقيد هذه القضية بما عدا نفي الضرورة الأزلية والدوام الأزلي: في [مك]

<sup>١٧٨</sup> ولا يمكن أن يقيد بما عداها: في [ن]

<sup>١٧٩</sup> أي لأمر خارج+ في [ر، ن، أ]

<sup>١٨٠</sup> وذلك: في [ر، ن، أ]؛ وذلك الأمر: في [مك]

<sup>١٨١</sup> و: في [أ]

أو داخل (٣) أو خارج لازم (٤) أو مفارق مع عدم جواز انفكاك ذلك<sup>١٨٢</sup> المحمول عن ذات الموضوع على تقدير عدمه (٥) أو مفارق مع جواز ذلك الانفكاك. والأربعة الأول متحدة مع الضرورة المطلقة بالتحقق، ومختلفة معها بالاعتبار والحمل.<sup>١٨٣</sup> وأما الخامس، فمغايرة للضرورة المطلقة<sup>١٨٤</sup> وهي باعتبار القسم الخامس<sup>١٨٥</sup> مقيدة بنفي الضرورة المطلقة.<sup>١٨٦</sup> والمتقدمون يطلقون باعتبار هذا التقييد "مشروطة خاصة". وأما المتأخرون، فلا يطلقونها مشروطة خاصة إلا باعتبار تقييدها بنفي الدوام الذاتي. فالمشروطة العامة على زعمهم منقسمة<sup>١٨٧</sup> إلى ستة أقسام حيث يقولون: إن جواز ذلك الانفكاك إما مع دوام عدم الانفكاك أو مع وجوده. [ب/٤٥/أ] فباعتبار<sup>١٨٨</sup> الأول<sup>١٨٩</sup> توجد في ضمن المشروطة الخاصة بل إنما توجد<sup>١٩٠</sup> باعتبار الثاني.

[٢٣] فأقول: لعل الحق مع المتأخرين كما سيظهر مما سنين: أن الدوام أعم من الضرورة. وأيضا [ب/٢٩/ن] أنه يمكن أن تقيد هذه القضية بنفي الضرورة الأزلية<sup>١٩١</sup> بنفي الدوام الأزلي، فحينئذ تكون مركبة أعم من الضرورة الغير الأزلية ومن المشروطة الخاصة ولا يمكن أن تقيد بما عدا المذكورات.<sup>١٩٢</sup>

[٢٤] والثاني منقسمة إلى أربعة أقسام.<sup>١٩٣</sup> لأن ذلك الوقت<sup>١٩٤</sup> (١) إما أن يكون معينا (٢) أو غير معين. وعلى كلا<sup>١٩٥</sup> التقديرين فوقت الضرورة [ب/٣٧/ر] (٣) إما بعض أوقات وجود

<sup>١٨٢</sup> ذلك #: في [ر] ذلك: في [ن، أ]

<sup>١٨٣</sup> وبالحمل: في [ن، أ]

<sup>١٨٤</sup> فمغايرة لها: في [ن، أ]

<sup>١٨٥</sup> هذا القسم الخامس: في [ن]

<sup>١٨٦</sup> فمغايرة لها وهي باعتبار هذا القسم الخامس مقيدة بنفي الضرورة المطلقة: في [ر]

<sup>١٨٧</sup> منقسم: في [ن]

<sup>١٨٨</sup> فاعتبار: في [ن، أ]

<sup>١٨٩</sup> لا: في [أ]

<sup>١٩٠</sup> توجد: في [ر]

<sup>١٩١</sup> أو: في [ن]

<sup>١٩٢</sup> ولا يمكن بأن لا تقيد بما عدا المذكورات: في [أ]

<sup>١٩٣</sup> أقسام: في [ر، ن، أ]

<sup>١٩٤</sup> الوقت: في [ر] الوقت: في [مك]

<sup>١٩٥</sup> كلا: في [ر، ن، أ]: كلا: في [مك]

الموضوع (٤) أو بعض<sup>١٩٦</sup> أوقات وجود الوصف العنواني. والمشهور منها ما كان وقت الضرورة فيها من أوقات وجود الموضوع، فهي قضيتان: (١) الضرورة بحسب الوقت المعين [مك/٨١/ب] (٢) والضرورة بحسب الوقت الغير المعين، لأن بعض أوقات وجود الوصف العنواني بعض أوقات وجود<sup>١٩٧</sup> الموضوع. ويمكن أن يقيد بنفي الضرورة الأزلية أو بنفي الدوام الأزلي أو بنفي الضرورة الذاتية الغير الأزلية أو بنفي الدوام الذاتي الغير<sup>١٩٨</sup> الأزلي أو بنفي الضرورة الوصفية أو بنفي الدوام الوصفي عند عدم كون الوصف وقتاً أو بنفي الضرورة بحسب الوقت المعين أو بنفي الدوام بحسب الوقت الغير<sup>١٩٩</sup> المعين عند تغاير [١/٤٦/أ] الوقتين. ولا يمكن أن يقيد بما عدا هذه المذكورات.<sup>٢٠٠</sup>

[٢٥] والنسبة بين الضرورة الأزلية وبين الضرورة الغير الذاتية والغير الأزلية بالمباينة لكونهما أخصين داخلين تحت أعم وهي الضرورة المطلقة: وبينها وبين الضرورة [ن/٣٠/أ] الوصفية بالعموم والخصوص من وجه، وبينها<sup>٢٠١</sup> وبين<sup>٢٠٢</sup> الضرورة بحسب الوقت عموم وخصوص من وجه، وبينها<sup>٢٠٣</sup> وبين<sup>٢٠٤</sup> الضرورة بحسب الوقت الغير المعين بالعموم المطلق الأعم هو الضرورة الوقتية.<sup>٢٠٥</sup>

[٢٦] والنسبة بين الضرورة بحسب الذاتية الغير الأزلية والوصفية بالعموم والخصوص من وجه. وبينها<sup>٢٠٦</sup> وبين<sup>٢٠٧</sup> الضرورة بحسب الوقت عموم وخصوص مطلق. والأخص هو الضرورة الذاتية الغير الأزلية.

<sup>١٩٦</sup> لبعض: في [أ]

<sup>١٩٧</sup> وجود:- في [مك]؛ وجود: في [ر]

<sup>١٩٨</sup> الغير:- في [ن، أ]

<sup>١٩٩</sup> الغير:- في [ن، أ]

<sup>٢٠٠</sup> المذكورية: في [مك، ن، ر]

<sup>٢٠١</sup> وبينهما: في [أ]

<sup>٢٠٢</sup> وبين:- في [أ]

<sup>٢٠٣</sup> وبينهما: في [أ]

<sup>٢٠٤</sup> وبين:- في [أ]

<sup>٢٠٥</sup> وبينها وبين الضرورة بحسب الوقت بالعموم المطلق الأعم هو الضرورة الوقتية: في [ن]؛ وبينها وبين الضرورة بحسب الوقتية

بالعموم المطلق الأعم هو الضرورة الوقتية: في [ر]

<sup>٢٠٦</sup> وبين: في [أ]

<sup>٢٠٧</sup> وبين:- في [ن، أ]

[٢٧] والنسبة<sup>٢٠٨</sup> بين<sup>٢٠٩</sup> الضرورة [١/٣٨/ر] بحسب الوصف وبين<sup>٢١٠</sup> التي بحسب الوقت المعين عموم وخصوص من وجه، وبينها<sup>٢١١</sup> وبين<sup>٢١٢</sup> الضرورة بحسب الوقت<sup>٢١٣</sup> الغير المعين فبالعموم والخصوص المطلق. فالأعم هو الضرورة بحسب الوقت الغير المعين.

[٢٨] وقد جعلنا<sup>٢١٤</sup> نسبة كل منها إلى الأخرى مسطورة في هذا الجدول:<sup>٢١٥</sup>

ضرورة أزلية	ضرورة ذاتية <sup>٢١٦</sup> غير أزلية مابين <sup>٢١٧</sup>	ضرورة وصفية أعم من وجه <sup>٢١٨</sup>	ضرورة بحسب الوقت المعين أعم مطلقا	ضرورة بحسب الوقت الغير المعين أعم مطلقا <sup>٢١٩</sup>
ضرورة ذاتية <sup>٢٢٠</sup> غير أزلية مابين <sup>٢٢١</sup>	ضرورة وصفية أخص <sup>٢٢٢</sup> من وجه	ضرورة بحسب الوقت المعين <sup>٢٢٣</sup> أعم مطلقا <sup>٢٢٤</sup>	ضرورة بحسب الوقت الغير المعين أعم مطلقا	
ضرورة وصفية أخص من وجه <sup>٢٢٥</sup>	ضرورة بحسب الوقت المعين أعم من وجه <sup>٢٢٦</sup>	ضرورة بحسب الوقت الغير المعين أعم مطلقا		

<sup>٢٠٨</sup> والنسبة:- في [مك]: والنسبة: في [ر]

<sup>٢٠٩</sup> هو: في [أ]

<sup>٢١٠</sup> وبين:- في [ر، ن، أ]

<sup>٢١١</sup> وبينهما: في [أ]

<sup>٢١٢</sup> وبين:- في [ن، أ]

<sup>٢١٣</sup> وبين التي بحسب الوقت المعين عموم وخصوص من وجه، وبينها وبين الضرورة بحسب الوقت:# في [ن]

<sup>٢١٤</sup> جعلت: في [ن]

<sup>٢١٥</sup> وقد جعلت نسبة كل منها إلى الأخرى مسطورة في هذا الجدول: في [أ]

<sup>٢١٦</sup> دائم: في [أ]

<sup>٢١٧</sup> مابين: في [ن]

<sup>٢١٨</sup> ضرورة وصفية ضرورة بحسب الوصف مابين أعم من وجه: في [أ]

<sup>٢١٩</sup> ضرورة بحسب الوقت الغير المعين أعم مطلقا: << في [ر]

<sup>٢٢٠</sup> دائم: في [أ]

<sup>٢٢١</sup> غير أزلية أعم من وجه:- في [ر]: أعم من وجه:- في [ن، أ]: ضرورة ذاتية غير أزلية أعم من وجه: في [مك]

<sup>٢٢٢</sup> أخص:- في [ن]: أخص:- في [ن، أ]

<sup>٢٢٣</sup> الغير المعين: في [أ]

<sup>٢٢٤</sup> ضرورة بحسب الوقت المعين أعم مطلقا: << في [ر]

<sup>٢٢٥</sup> ضرورة بحسب الوقت المعين: في [ن]: ضرورة بحسب غير الأزلية: في [أ]

<sup>٢٢٦</sup> ضرورة بحسب الوقت المعين أعم من وجه:- في [أ]: أعم مطلقا: في [ن]

عدد ١٤	بحسب الوقت الغير المعین أعم مطلقاً <sup>٢٢٨</sup>	ضرورية بحسب الوقت المعین أخص <sup>٢٢٧</sup> مطلقاً
--------	---	--

[مك/٨٢/أ/٤٦/ب]

[٢٩] فالضرورية الذاتية الغير الأزلية (١) إن كانت موجبة مطلقاً، فتصدق عند<sup>٢٢٩</sup> كون المحمول جنساً أو نوعاً أو فصلاً أو خاصة لازمة للموضوع، وتكذب في المحمول المباين والمفارق بالفعل أو بالقوة. (٢) وإن كانت سالبة، فتصدق عند كون المحمول غير مشارك للموضوع في الجنس أو الفصل، وإن كان من الأوصاف التي سلبها عند الموضوع مدللّ بدليل للموضوع [ب/٣٠/ن] معلوم كما لا يخفى. ولا تصدق في العرض المفارق بالقوة أو بالفعل.

[٣٠] فإن قلت: إذا لم تصدق الضرورية الموجبة و<sup>٢٣٠</sup> السالبة عند كون المحمول عرضاً مفارقاً بالقوة أو بالفعل، يلزم ارتفاع النقيضين.

[٣١] قلت: نقيض الموجبة الضرورية ليست السالبة الضرورية وهي ضرورة السلب [ر/٣٨/ب] وبالعكس بل أخص من نقيضها -وهي الممكنة العامة-<sup>٢٣١-٢٣٢</sup> وهي<sup>٢٣٣</sup> سلب الضرورة.

[٣٢] ومن البيّن: أن الممكنة العامة تصدق عند كون المحمول عرضاً مفارقاً. وإن الضرورة بحسب وصف الموضوع (١) إن كانت موجبة، تصدق عما تصدق فيه الموجبة الضرورية، إن كان للوصف دخل في تلك الضرورة، وتصدق أيضاً عند كون<sup>٢٣٤</sup> المحمول عرضاً مفارقاً بالقوة أو بالفعل، إذا كان للوصف<sup>٢٣٥</sup> دخل في تلك الضرورة. وتكذب فيما عداه. (٢) وإن كانت سالبة، فتصدق عما تصدق فيه السالبة الضرورية، إن كان [أ/٤٧/أ] للوصف دخل في تلك الضرورة. وأيضاً تصدق فيما إذا كان وصف الموضوع والمحمول عرضين مفارقين متضادين في عروضهما على الأفراد.

[ن] أعم مطلقاً: في [ن]

[ن] أعم مطلقاً: في [ن]

[أ] عن: في [أ]

[أ] أو: في [أ]

[ر]: العامة: في [مك]

[ن] وهي الممكنة العامة عند كونه: في [ن] (كونه: + في -ن) [

[مك] أو هو: في [ن]: وهو: في [أ]: هو: في [مك]

[ن] كون &lt;كل&gt;: في [ن]

[ر] للوصف: في [ر]

[٣٣] وإن الضرورة بحسب الوقت المعين (أ) إن كانت موجبة، تصدق عما تصدق فيه الموجبة الضرورية. وأيضا تصدق عند كون المحمول عرضا مفارقا بالقوة أو بالفعل مع وجود الدخل للوقت<sup>٢٣٦</sup> في تلك الضرورة سواء كان مع ذلك للوصف دخل في تلك الضرورة<sup>٢٣٧</sup> أو لا، وسواء كان ذلك [ن/٣١/أ] الوقت وقت الوصف أو بعضه<sup>٢٣٨</sup> أو غيره. (ب) وإن كانت سالبة، فتصدق عما تصدق فيه الضرورية السالبة. وأيضا تصدق<sup>٢٣٩</sup> عند كون المحمول عرضا مفارقا بالقوة أو بالفعل عند وجود التضاد<sup>٢٤٠</sup> بين وصفي الموضوع والمحمول [مك/٨٢/ب] مع كون الوقت وقت وجود وصف الموضوع. وأما إذا<sup>٢٤١</sup> لم يكن [ر/٣٩/أ] بين الوصفين تضاد، فلا تصدق في العرض المفارق بالقوة، بل تصدق في العرض المفارق بالفعل فقط عند وجود التباين بين وصف المحمول والوقت. وكذا إذا كان بين الوصفين تضاد-ولكن لم يكن الوقت وقت وصف الموضوع-، لا تصدق فيها أيضا.

[٣٤] وتلخيص الكلام: إن الضرورة بحسب الوقت المعين (أ) إن كانت موجبة،<sup>٢٤٢</sup> فتصدق عند وجود الدخل<sup>٢٤٣</sup> للوصف في تلك الضرورية. (ب) وإن كانت سالبة، فتصدق عند [ب/٤٧/ب] وجود تباين وصف المحمول للوقت كما لا يخفى. والضرورة بحسب الوقت الغير الغير المعين، تصدق عما تصدق فيه الضرورية بحسب الوقت المعين مع زيادة وهي<sup>٢٤٤</sup> أنه تصدق مع المشروطة العامة دائما.

## الباب الثاني في الدائمة<sup>٢٤٥</sup>

<sup>٢٣٦</sup> للوقت: - في [ر]

<sup>٢٣٧</sup> في تلك الضرورة: # في [ن]

<sup>٢٣٨</sup> أو بعضه: - في [ر] أو بعضه: في [مك]

<sup>٢٣٩</sup> تصدق: - في [ن، أ]

<sup>٢٤٠</sup> التباين: - في [ن، أ]

<sup>٢٤١</sup> وإذا: في [أ]

<sup>٢٤٢</sup> موجبة: - في [ر]

<sup>٢٤٣</sup> وجود <الموضوع> الدخل: - في [ر]

<sup>٢٤٤</sup> وهو: في [أ]

<sup>٢٤٥</sup> الدوام: في [ن]

[٣٥] اعلم أنه أيضا ينقسم الدوام إلى (١) أزلي (٢) وذاتي (٣) ودوام بحسب الوصف (٤) ودوام<sup>٢٤٦</sup> بحسب الوقت معينا (٥) أو غير معين.

[٣٦] فكما<sup>٢٤٧</sup> أن وجود كل شيء محفوف بين ضرورتين، فذلك الدوام<sup>٢٤٨</sup> هو محفوف بين الدوامين. لأن الدوام أعم من الضرورة عند المتأخرين. فما<sup>٢٤٩</sup> [ن/٣١/ب] كان محفوفًا بين الأخص باعتبارين، فهو محفوف بين الأعم بالاعتبارين. فكما<sup>٢٥٠</sup> أن الأحكام<sup>٢٥١</sup> غير معتبرة بحسب الضرورة اللاحقة، فكذلك الأحكام الآتية في الدائمة غير معتبرة بحسب الدوام اللاحق لما مر أيضا.<sup>٢٥٢</sup>

[٣٧] وإنما قلنا 'إن الدوام أعم عند المتأخرين'، لأن القدماء قد اتفقوا على أن الدوام في الكليات لا ينفك عن الضرورة، واستدلوا على<sup>٢٥٣</sup> [ر/٣٩/ب] ذلك بأنه لا بد للثبوت الدائم أو للسلب الدائم من علة دائمة (١) إما عين الذات (٢) أو غيره.

[٣٨] ومن البين: أن وجود الشيء مع علة ضروري بلا ريب ويرد عليه أنه إن أردتم بقولكم "لا بد للثبوت الدائم أو السلب الدائم من علة دائمة" أنه<sup>٢٥٤</sup> 'لا بد من علة دائمة عند العقل'، فلا نسلم ذلك، إذ للعقل ملاحظة دوام الثبوت أو السلب<sup>٢٥٥</sup> مع تجويز انفكاكهما<sup>٢٥٦</sup>

<sup>٢٤٦</sup> والدوام: في [مك] ودوام: في [ر]

<sup>٢٤٧</sup> فكان: في [أ]

<sup>٢٤٨</sup> فكذلك: في [ن، مك، أ]

<sup>٢٤٩</sup> فإن: في [ن]

<sup>٢٥٠</sup> فكان: في [أ]

<sup>٢٥١</sup> الإمكان: في [ر]: الأحكام: في [مك]

<sup>٢٥٢</sup> فكذلك غير معتبرة بحسب الدوام اللاحق لما مر: في [ر، ن]: فكذلك الأحكام الآتية في الدائمة غير معتبرة بحسب الدوام اللاحق لما مر: في [مك]

<sup>٢٥٣</sup> عن: في [أ]

<sup>٢٥٤</sup> لأنه: في [أ]

<sup>٢٥٥</sup> أو السلب: في [ر، ن، أ]: أو السلب: في [مك]

<sup>٢٥٦</sup> انفكاك: في [ر]: انفكاكه: في [ن]: انفكاكهما: في [مك]

عن امتناع الانفكاك. [أ/٤٨/١] وإن أردتم به<sup>٢٥٧</sup> [مك/٨٣/١] أنه لا بدّ من علة دائمة في نفس الأمر، فمسلم.<sup>٢٥٨</sup> لكن لا يلزم على هذا عدم<sup>٢٥٩</sup> انفكاكها عند العقل مع أنه المطلوب.<sup>٢٦٠</sup>

[٣٩] وبرهان المتأخرين:<sup>٢٦١</sup> أن صدق<sup>٢٦٢</sup> المحمول على كل أفراد الشيء أو سلبه عنه، يصح أن يكون ضرورية، وأن لا يكون ضرورية، بل دائمة أو غيرها.<sup>٢٦٣</sup> لأن المحمول إذا ثبت لكل أفراد تلك الطبيعة،<sup>٢٦٤</sup> يمكن<sup>٢٦٥</sup> إنفراد واحد من أفراد الطبيعة<sup>٢٦٦</sup> الواحدة على وجه الدوام منفكا عن الضرورة أو سلبه عنها على الدوام منفكا عن الضرورة أيضا.<sup>٢٦٧</sup> فمع كون جميع الأفراد متساوية في تلك الطبيعة يجوز أن يثبت [ن/٣٢/١] أو يسلب عن<sup>٢٦٨</sup> كل واحد من الأفراد<sup>٢٦٩</sup> على وجه الدوام منفكا عن الضرورة. ولا يخفى: أن هذا النزاع إنما هو بين الضرورة بالمعنى الأعم وهي التي أعم من أن يكون الذات منشأ لامتناع الانفكاك أو غيرها وبين الدوام لا بين الضرورة بالمعنى الأخص وهي التي [ر/٤٠/١] ما كانت الذات منشأ لامتناع الانفكاك وبين الدوام كما لا يخفى.

[٤٠] واعلم أنه قد ذكر لهذا المطلوب وجه آخر وهو أن يقول: إذا صدق لا شيء من ج ب دائما، وجب أن يصدق ب"الضرورة لا شيء من ج ب" وإلا ف"بعض ج ب بالإمكان". ولو

<sup>٢٥٧</sup> به: - في [ن]

<sup>٢٥٨</sup> فممنوع: في [ر، ن]؛ فمم <ص>: - في [ن]؛ فمسلم: في [مك]

<sup>٢٥٩</sup> هذا <ع>: + في [ن]

<sup>٢٦٠</sup> لكن لا يلزم على هذا عدم انفكاك الدوام عن ضرورة بحسب نفس الأمر، ولا يلزم عدم انفكاكها عنه عند العقل مع أنه المطلوب: في [ر]؛ لكن لا يلزم على هذا عدم <انفكاك الدوام عن ضرورة بحسب نفس الأمر>، ولا يلزم عدم <انفكاكها <ع> عند العقل مع أنه المطلوب: - في [ن]؛ لكن لا يلزم على هذا عدم انفكاك الدوام عن ضرورة بحسب نفس الأمر، ولا يلزم عدم انفكاكها عنه عند العقل مع أنه المطلوب: في [أ]؛ لكن لا يلزم على هذا عدم انفكاكها عند العقل مع أنه المطلوب: في [مك]

<sup>٢٦١</sup> وبان المتأخرين: في [أ]

<sup>٢٦٢</sup> أن يصدق: في [ن]

<sup>٢٦٣</sup> غيره: في [ن، أ]

<sup>٢٦٤</sup> الطرفية: في [ر]

<sup>٢٦٥</sup> من: في [ر]؛ يمكن: في [مك]

<sup>٢٦٦</sup> يمكن انفرد واحد من أفراد الطبيعة: - في [ن، أ]

<sup>٢٦٧</sup> عنها أيضا: في [ن]

<sup>٢٦٨</sup> عند: في [ر، ن]؛ عن: في [مك]

<sup>٢٦٩</sup> من الأفراد: - في [ر، ن]



صدقت هذه الموجبة الجزئية الموجبة بالإمكان العام،<sup>٢٧٠</sup> لصدق قولنا: "يمكن<sup>٢٧١</sup> أن يكون بعض ج ب بالفعل". [ب/٤٨/أ] لأن الموضوع في الذكر أعني وصف العنواني إذا كان حاصلًا للذات بالفعل والمحمول بالإمكان العام، كان إمكان كل منهما بالفعل للذات صادقًا. وحينئذ يصدق مع السالبة الدائمة المذكورة إمكان صدق "بعض ج ب بالفعل" لاستلزام صدق الملزوم مع الشيء صدق لازمه.<sup>٢٧٢</sup> لكن إمكان صدق "بعض ج ب بالفعل" مع تلك السالبة محال. لأن صدق "بعض ج ب بالفعل"<sup>٢٧٣</sup> مع قولنا "لا شيء من ج ب دائما" ملزوم لاجتماع النقيضين. [مك/٨٣/ب] فإمكان صدق السالبة الكلية<sup>٢٧٤</sup> مع الموجبة الجزئية<sup>٢٧٥</sup> مع ملزوم لإمكان اجتماع صدق النقيضين، لأن إمكان<sup>٢٧٦</sup> الملزوم ملزوم [ب/٣٢/ن] لإمكان اللازم،<sup>٢٧٧</sup> لكن اجتماع صدق النقيضين<sup>٢٧٨</sup> محال<sup>٢٧٩</sup> لاستحالة أن يكون المحال ممكنًا. فصدق السالبة المذكورة مع صدق إمكان<sup>٢٨٠</sup> "بعض ج ب بالفعل" يكون<sup>٢٨١</sup> محالًا. فصدق "بعض ج ب بالإمكان" مع قولنا "لا شيء من ج ب دائما" محال.<sup>٢٨٢</sup> فصدق قولنا "لا شيء من ج ب دائما"<sup>٢٨٣</sup> مع قولنا "لا شيء من ج ب بالضرورة." وهو المطلوب. وعلى هذا، فقس حال الموجبة الكلية الدائمة.

<sup>٢٧٠</sup> هذه القضية الموجبة الجزئية الموجبة بالإمكان العام: في [ن]

<sup>٢٧١</sup> أمكن: في [مك، ن، ر، أ]

<sup>٢٧٢</sup> لاستلزام صدق الملزوم مع الشيء صدق لازمه معه: في [ن]؛ لا يستلزم صدق الملزوم مع الشيء صدق لازمه معه: في [أ]

<sup>٢٧٣</sup> مع تلك السالبة محال. لأن صدق "بعض ج ب بالفعل":- في [ر]

<sup>٢٧٤</sup> فإمكان صدقها: في [ر، ن]؛ فإمكان صدقهما: في [أ]؛ صدق السالبة الكلية: في [مك]

<sup>٢٧٥</sup> مع الموجبة الجزئية:- في [ر، ن، أ]؛ الموجبة الجزئية معًا: في [مك]

<sup>٢٧٦</sup> لا إمكان: في [أ]

<sup>٢٧٧</sup> الملزوم: في [أ]

<sup>٢٧٨</sup> لأن إمكان الملزوم ملزوم لا إمكان اللازم، لكن اجتماع صدق النقيضين:- في [ر]

<sup>٢٧٩</sup> محالًا: في [أ]

<sup>٢٨٠</sup> صدق+: في [ر، أ]

<sup>٢٨١</sup> لكونه: في [أ]

<sup>٢٨٢</sup> فمحال: في [ن]

<sup>٢٨٣</sup> دائمي: في [ن]

[٤١] وعلى طالب الحق أن يتفكر في مقدمات القياس حتى يتبين فساده عنده. فالدوام الأزلي والدوام الذاتي الغير الأزلي [ز/٤٠/ب] مندرجتان تحت أعم<sup>٢٨٤-٢٨٥</sup> وهي الدائمة المطلقة كما أن الضرورة الأزلية والذاتي الغير الأزلية مندرجتان تحت ضرورة مطلقة. والدوام الأزلي أعم من الضرورية الأزلية، والدوام الذاتي من الضرورة الذاتية، والدوام الوصف من الضرورة الوصفية، والدوام الوقتية من الوقتية.<sup>٢٨٦</sup>

[٤٢] وأما النسبة الدوام [أ/٤٩/أ] الأزلي (١) إلى الضرورة الذاتية الغير الأزلية، (أ) فيحسب المفهوم: عموم وخصوص مطلق. فالدوام هو الأعم، (ب) وبحسب التحقق: التباين، (٢) وإلى ضرورة وصفية و<sup>٢٨٧</sup> وقتية. فبالعموم والخصوص من وجه.

[٤٣] ونسبة الدوام الذاتي الغير الأزلي (١) إلى ضرورة أزلية تباين، (٢) وإلى ضرورة وصفية و<sup>٢٨٨</sup> وقتية عموم وخصوص من وجه، (٣) وإلى ضرورة بحسب الوقت المعين وغير المعين عموم وخصوص مطلق.<sup>٢٨٩</sup>

[٤٤] ونسبة الدوام الوصفي إلى الضرورة بحسب الوقت [ن/٣٣/أ] المعين أو لا عموم من وجه.

[٤٥] وقد جعلنا نسبة كل منها إلى الأخرى مسطورا في هذا الجدول:<sup>٢٩٠</sup>

[ضرورة بحسب الوقت الغير المعين]	[ضرورة بحسب الوقت المعين]	[ضرورة وصفية]	[ضرورة ذاتية غير أزلية]	[ضرورة أزلية]	
---------------------------------------	------------------------------	------------------	----------------------------	---------------	--

<sup>٢٨٤</sup> فالدوام الأزلي والدوام الذاتي الغير الأزلي مندرجتان تحته: في [ن]

<sup>٢٨٥</sup> أعم:- في [أ]

<sup>٢٨٦</sup> الأذاتي من الذاتية، الوصف من الوصفية، الوقتية من الوقتية: في [ر، ن، أ]

<sup>٢٨٧</sup> و:- في [أ]

<sup>٢٨٨</sup> و:- في [أ]

<sup>٢٨٩</sup> وخصوص مطلق:- في [ر، ن، أ]

<sup>٢٩٠</sup> وقد جعلنا نسبة كل منها مسطورا في هذا الجدول: في [ملك، ر، أ]

ضرورية بحسب الوقت الغير المعين أعم من وجه	ضرورية <sup>٢٩٦</sup> بحسب الوقت المعين أعم من وجه	ضرورية <sup>٢٩٥</sup> وصفية أعم من وجه	ضرورية <sup>٢٩٣</sup> ذاتية غير أزلية أعم من وجه	[ضرورية أزلية <sup>٢٩٢</sup> ] أخص	دوام أزلي <sup>٢٩١</sup>
ضرورية <sup>٣٠٤</sup> بحسب الوقت الغير المعين أعم من وجه	ضرورية <sup>٣٠٢</sup> بحسب الوقت المعين <sup>٣٠٣</sup> أعم من وجه	ضرورية <sup>٣٠١</sup> وصفية أعم من وجه	ضرورية <sup>٣٠٠</sup> ذاتية غير أزلية أخص مطلقا	ضرورية <sup>٢٩٨</sup> [أزلية مباينة <sup>٢٩٩</sup> ]	دوام ذاتي غير أزلي <sup>٢٩٧</sup>
ضرورية <sup>٣١١</sup> بحسب الوقت الغير المعين أعم من وجه	ضرورية <sup>٣١٠</sup> بحسب الوقت المعين أعم من وجه	ضرورية <sup>٣٠٩</sup> وصفية أخص مطلقا	ضرورية <sup>٣٠٨</sup> ذاتية غير أزلية أعم من وجه	ضرورية <sup>٣٠٥</sup> [أزلية <sup>٣٠٦</sup> ] من وجه <sup>٣٠٧</sup>	دوام وصفي

<sup>٢٩١</sup> ذاتي: في [ر، أ]: أزلي: في [ن]

<sup>٢٩٢</sup> ضرورة أزلي: في [ن، أ، ر]

<sup>٢٩٣</sup> ضرورة: في [ن، أ]

<sup>٢٩٤</sup> غير: في [ن، أ]

<sup>٢٩٥</sup> ضرورة: في [ن، أ]

<sup>٢٩٦</sup> ضرورة: في [ن، أ، ر]

<sup>٢٩٧</sup> غير: في [ر، ن، أ]

<sup>٢٩٨</sup> ضرورة: في [ن، أ]

<sup>٢٩٩</sup> أزلي مباين: في [ن، أ، ر]

<sup>٣٠٠</sup> ضرورة: في [ن، أ]

<sup>٣٠١</sup> ضرورة: في [ن، أ]

<sup>٣٠٢</sup> ضرورة: في [ن، أ]

<sup>٣٠٣</sup> الغير المعين: في [أ]

<sup>٣٠٤</sup> ضرورة: في [ن، أ]

<sup>٣٠٥</sup> ضرورة: في [ن، أ]

<sup>٣٠٦</sup> أزلي: في [ن، أ، ر]

<sup>٣٠٧</sup> ضرورة أزلية مباين: في [أ]

<sup>٣٠٨</sup> ضرورة: في [ن، أ]

<sup>٣٠٩</sup> ضرورة: في [ن، أ]

<sup>٣١٠</sup> ضرورة: في [ن، أ]

<sup>٣١١</sup> ضرورة: في [ن، أ]

ضرورة <sup>٣١٨</sup> بحسب الوقت الغير المعين أخص <sup>٣١٩</sup>	ضرورة <sup>٣١٧</sup> بحسب الوقت المعين أخص	ضرورة <sup>٣١٦</sup> وصفية أعم من وجه	ضرورة <sup>٣١٥</sup> ذاتية غير أزيلية أخص	ضرورة <sup>٣١٣</sup> أزيلية <sup>٣١٤</sup> أخص	دوام بحسب الوقت المعين <sup>٣١٢</sup>
ضرورة <sup>٣٢٥</sup> بحسب الوقت الغير المعين أخص <sup>٣٢٦</sup>	ضرورة <sup>٣٢٤</sup> بحسب الوقت المعين أخص	ضرورة <sup>٣٢٣</sup> وصفية أخص	ضرورة <sup>٣٢٢</sup> ذاتية غير أزيلية أخص	ضرورة <sup>٣٢٠</sup> [[أزيلية <sup>٣٢١</sup> ] أخص	دوام بحسب الوقت الغير المعين

[ر/٤١/أ]

[٤٦] وأما نسبة الدوام الأزيل (١) إلى الدوام الذاتي الغير الأزيل، فبالمباينة لكونهما أخصين  
أخصين داخلين تحت الأعم وهي الدائمة المطلقة، (٢) وإلى الدوام الوصفي، فبالعموم من  
وجه، (٣) وإلى الدوام الوقتي،<sup>٣٢٧-٣٢٨</sup> فبالعموم والخصوص المطلق، والأخص هو الدوام  
الأزيل.<sup>٣٢٩</sup>

٣١٢ معين: -في [أ]

٣١٣ ضرورة: في [ن، أ]

٣١٤ أزيل: في [ن، أ]

٣١٥ ضرورة: في [ن، أ]

٣١٦ ضرورة: في [ن، أ]

٣١٧ ضرورة: في [ن، أ]

٣١٨ ضرورة: في [ن، أ]

٣١٩ ضرورة بحسب الوقت الغير المعين أعم من وجه: في [ن، أ]

٣٢٠ ضرورة: في [ن، أ]

٣٢١ أزيل: في [ن، أ، ر]

٣٢٢ ضرورة: في [ن، أ]

٣٢٣ ضرورة: في [ن، أ]

٣٢٤ ضرورة: في [ن، أ]

٣٢٥ ضرورة: في [ن، أ]

٣٢٦ وقد جعلنا نسبة كل منها مسطورا في هذا الجدول..... ضرورة بحسب الوقت الغير المعين أخص:- في [مك]

٣٢٧ فبالعموم من وجه، وإلى الدوام الوقتي فبالعموم: # في [ن]

٣٢٨ فبالعموم من وجه، وإلى الدوام الوقتي:- في [أ]

٣٢٩ والأخص هو الأزيل: في [ن]

[٤٧] وأما نسبة الدوام الذاتى الغير <sup>٣٣٠</sup> [مك/٨٤/أ] الأزلي (١) إلى الدوام الوصفى، فبالعموم من وجهه، (٢) وإلى الدوام الوقتى، فبالعموم والخصوص المطلق. والأخص هو الدوام الذاتى الغير الأزلي.

[٤٨] ونسبة دوام الوصفى (١) إلى الدوام الوقتى، فبالعموم والخصوص من وجهه، (٢) وإلى الدوام بحسب الوقت الغير المعين، فبالعموم والخصوص المطلق. فالأعم هو الدوام بحسب الوقت المعين. [ن/٣٣/ب]

[٤٩] وقد جعلنا نسبة كل منها إلى الأخرى مسطورة في هذا الجدول:

دوام أزلي	دوام ذاتى غير أزلي مباين	دوام وصفى أعم من وجهه	دوام بحسب الوقت المعين أعم مطلقا	دوام بحسب الوقت الغير المعين أخص
دوام ذاتى غير أزلي	دوام وصفى أعم من وجهه	دوام بحسب الوقت المعين أعم مطلقا	دوام بحسب الوقت الغير المعين أخص <sup>٣٣١</sup>	
دوام وصفى	دوام بحسب الوقت المعين أعم [من وجهه <sup>٣٣٢</sup>	دوام بحسب الوقت الغير المعين أعم [من وجهه <sup>٣٣٣</sup>		
دوام بحسب الوقت المعين <sup>٣٣٤</sup> مطلقا <sup>٣٣٥-٣٣٦</sup>	دوام بحسب الوقت الغير المعين أعم			

[٥٠] وتصدق الدوام الأزلي عند كون الثبوت أو السلب أزليا. وذلك إنما يتصور عند كون الموضوع أزليا. وأما المحمول، فلا بدّ في <sup>٣٣٧</sup> الموجبة من أزلية أيضا دون السالبة. <sup>٣٣٨</sup> وتصدق

<sup>٣٣٠</sup> الغير:- في [أ]

<sup>٣٣١</sup> دوام بحسب الوقت الغير أعم مطلقا: في [ن، أ]

<sup>٣٣٢</sup> مطلقا:- في [أ]؛ مطلقا: في [ر، ن]

<sup>٣٣٣</sup> مطلقا: في [ر، ن، أ]

<sup>٣٣٤</sup> المعين:- في [ر، ن، أ]

<sup>٣٣٥</sup> دوام بحسب الوقت الغير المعين:-+ في [ن، ر] دوام بحسب الوقت الغير المعين تباين:- في [أ-]

<sup>٣٣٦</sup> وقد جعلنا نسبة كل منها [للاخرى مسطورة في هذا الجدول... دوام بحسب الوقت الغير المعين أعم مطلقا:- في [مك]

<sup>٣٣٧</sup> من:- في [أ]

<sup>٣٣٨</sup> فلا بدّ من الموجبة الأزلية أيضا دون السالبة: في [ن]

الدوام الذاتي موجبة فيما تصدق عنه<sup>٣٣٩</sup> الضرورة الذاتية الموجبة مع زيادة وهو أنه تصدق [ر/٤١/ب] إيجابا عند كون المحمول عرضا مفارقا بالقوة لا بالفعل. وتصدق في السالبة فيما تصدق فيه<sup>٣٤٠</sup> الضرورة الذاتية السالبة مع زيادة و[أ/٥٠/أ] هو أنه تصدق في المفارق على الدوام مع إمكان عدم المفارق.<sup>٣٤١</sup> وتصدق الدوام الوصفي موجبة فيما تصدق فيه الضرورة بحسب الوصف موجبة مع زيادة وهو أنه تصدق فيما إذا كان بين الوصفين تضادا بحسب الوقوع مع إمكان الاجتماع بينهما، ويصدق الدوام بحسب الوقت [ن/٣٤/أ] موجبة مع إمكان الافتراق بينهما بالنسبة إلى ذلك الوقت.

[٥١] وثانها أنه يصدق فيما إذا كان المحمول دائما للموضوع في وقت ما مع إمكان الافتراق بخلاف الضرورة بحسب الوقت المنتشر. ويصدق سالبة فيما يصدق فيه الضرورة بحسب الوقت سالبة مع زيادتين: أحدهما: أنه يصدق فيما إذا كان المحمول مسلوبا<sup>٣٤٢</sup> عن الموضوع دائما في وقت معين مع إمكان ثبوته له في ذلك الوقت. وثانها: أنه يصدق فيما إذا كان المحمول مسلوبا<sup>٣٤٣</sup> عن الموضوع في وقت ما مع إمكان ثبوت المحمول للموضوع في وقت ما.<sup>٣٤٤</sup>

[٥٢] فإذا عرفت هذه المذكورات،<sup>٣٤٥</sup> فاعرف: أن الدوام الأزلي مطلقا لا يمكن أن يقيد بنفي الضرورة الأزلية. لأن الدوام الأزلي لا ينفك عن الضرورة الأزلية<sup>٣٤٦</sup> في نفس الأمر. وإن كان مفهوم الدوام أعم من الضرورة. فإذا لم يقيد به، لا يمكن أن يقيد بثيء أصلا كما لا يخفى. [مك/٨٤/ب]

[٥٣] (١) وإن الدوام [ر/٤٢/أ] الذاتي مطلقا يمكن أن يقيد بنفي الضرورة الأزلية والدوام الأزلي، وبنفي الضرورة بحسب الذات. ولا يمكن أن يقيد بما عدا المذكورات أصلا. (٢) وإن

<sup>٣٣٩</sup> فيه: في [ر، ن، أ]؛ عنه: في [مك]

<sup>٣٤٠</sup> فيه هذه: في [أ]

<sup>٣٤١</sup> المفارقة: في [ن، أ]

<sup>٣٤٢</sup> مساويا: في [مك]

<sup>٣٤٣</sup> مساويا: في [ن]

<sup>٣٤٤</sup> وثانها: أنه يصدق فيما إذا كان المحمول مسلوبا عن الموضوع في وقت ما مع إمكان ثبوته له في وقت ما: في [أ]

<sup>٣٤٥</sup> المذكورة: في [أ]

<sup>٣٤٦</sup> الغير الأزلية: في [ر]؛ الضرورة الأزلية: في [مك]

الدوام الوصفي مطلقا يمكن أن<sup>٣٤٧</sup> يقيد بنفي الضرورة الأزلية، وبنفي الدوام الأزلي، و[١/٥٠/ب] و[١/٥٠/ب] بنفي الضرورة بحسب الذات، وبنفي الدوام بحسب الذات، وبنفي الضرورة بحسب الوصف. ولا يمكن أن يقيد بما عدا المذكورات. (٣) والدوام الوصفي إن كان [ن/٣٤/ب] الوقت معيّنًا، يمكن أن يقيد بنفي الضرورة الأزلية، وبنفي الدوام الأزلي، وبنفي الضرورة بحسب الذات، وبنفي الدوام بحسب الذات، وبنفي الضرورة بحسب الوصف، وبنفي الدوام بحسب الوصف<sup>٣٤٨</sup> إن كان الوقت غير الوصف وإلا فلا يمكن أن يقيد به ويمكن<sup>٣٤٩</sup> أن يقيد بما عدا هذه المذكورات. (٤) وإن كان الوقت غير معيّن، فيمكن أن يقيد بالدوام الأزلي، وبنفي الضرورة الأزلية، وبنفي الدوام الأزلي، وبنفي الضرورة بحسب الذات، وبنفي الدوام بحسب الذات، وبنفي الضرورة بحسب الوصف، وبنفي الضرورة بحسب الوقت المعين، وبنفي الدوام بحسب الوقت المعين. ولا يمكن أن يقيد بما عدا<sup>٣٥٢</sup> هذه المذكورات.

### الباب الثالث في بيان القضية

التي يحكم فيها بثبوت المحمول للموضوع بالفعل أو سلبه عنه بالفعل<sup>٣٥٣</sup>

[٥٤] وهي التي<sup>٣٥٤</sup> لا<sup>٣٥٥</sup> يخلو إما أن يقيد<sup>٣٥٦</sup> فيها الثبوت الفعلي أو السلبى بشيء أو لا. الثاني المطلقة العامة. والأول إما أن يقيد بوصف الموضوع [ب/٤٢/ب] أو بالوقت المعين أو

<sup>٣٤٧</sup> أن<< في [ن]

<sup>٣٤٨</sup> وبنفي الدوام بحسب الوصف:- في [مك، ل-٢]؛ وبنفي الدوام بحسب الوصف: في [ر]

<sup>٣٤٩</sup> و>>يمكن: في [ن]؛ لا يمكن: في [أ]

<sup>٣٥٠</sup> وإلا فلا يمكن أن يقيد كما لا يمكن أن يقيد بما عدا هذه المذكورات: في [ر]؛ وإلا فلا يمكن أن يقيد به ويمكن أن يقيد بما عدا هذه المذكورات: في [مك]

<sup>٣٥١</sup> وبنفي بحسب الوصف: في [ن]

<sup>٣٥٢</sup> بما عدا:- في [ر]

<sup>٣٥٣</sup> الفصل في بيان القضية التي يحكم فيها بثبوت المحمول للموضوع بالفعل أو سلبه عنه بالفعل: في [ر، ن، أ]

<sup>٣٥٤</sup> التي:- في [أ]

<sup>٣٥٥</sup> التي لا:- في [ن]

<sup>٣٥٦</sup> أن<>يكون< يقيد:- في [ر]

بالوقت الغير المعين. فالأولى "مطلقة وصفية". والثانية "مطلقة وقتية".<sup>٣٥٧</sup> والثالثة "مطلقة منتشرة". فالمطلقة العامة أعم من المطلقة الوصفية والوقتية والمنتشرة. (١) فبين الوصفية والوقتية عموم وخصوص من وجه، (٢) وبينها وبين المطلقة المنتشرة عموم [١/٥١/١] وخصوص مطلقا.<sup>٣٥٨</sup> فالأعم هي المطلقة<sup>٣٥٩</sup> المنتشرة. [ن/٣٥/١] (٣) وبين الوقتية والمطلقة المنتشرة عموم وخصوص مطلقا.<sup>٣٦٠</sup> فالمطلقة بحسب الوقت هو الأخص.<sup>٣٦١</sup>

[٥٥] وقد جعلنا نسبة كل منها إلى الأخرى مسطورا في هذا الجدول:<sup>٣٦٢</sup>

مطلقة عامة <sup>٣٦٣</sup>	مطلقة وصفية أخص	مطلقة وقتية أخص	مطلقة منتشرة أخص بمفهوم	[مطلقة منتشرة] <sup>٣٦٤</sup> باعتبار مساواة <sup>٣٦٥</sup> التحقق
مطلقة وصفية <sup>٣٦٦</sup>	مطلقة وقتية أعم من وجه	مطلقة منتشرة أعم مطلقا		
مطلقة وقتية	مطلقة منتشرة أعم مطلقا			
مطلقة منتشرة				

[٥٦] وأما النسبة بين [مك/٨٥/١] المطلقة العامة وبين مطلق<sup>٣٦٧</sup> الضرورة ومطلق الدوام عموم وخصوص مطلقا. والأعم هو المطلقة العامة.

[٥٧] والنسبة بين المطلقة الوصفية وبين جميع الضرورات والدوامات عموم وخصوص من وجه.

<sup>٣٥٧</sup> الوقتية: في [ر]؛ مطلقة بحسب الوقت: في [أ]

<sup>٣٥٨</sup> عموم مطلقا: في [أ]

<sup>٣٥٩</sup> مطلقة: في [أ]

<sup>٣٦٠</sup> وبين الوقتية المنتشرة عموم وخصوص مطلقا: في [ن]

<sup>٣٦١</sup> وبين الوصفية والوقتية عموم من وجه وبينها. والمطلقة المنتشرة عموم مطلق. فالأعم عي المطلقة المنتشرة. وبين الوقتية والمطلقة المنتشرة عموم وخصوص مطلقا. فالمطلقة بحسب الوقت هي الأخص: في [ر]

<sup>٣٦٢</sup> وجعلنا نسبة كل منها إلى الأخرى مسطورا في هذا الجدول: في [مك]

<sup>٣٦٣</sup> هكذا مطلقة عامة: في [ر]

<sup>٣٦٤</sup> وبينها: في [ر، ن، أ]

<sup>٣٦٥</sup> مساواة: # في [ر]

<sup>٣٦٦</sup> الوقتية: في [أ]

<sup>٣٦٧</sup> مطلق: - في [مك، ن]



[٥٨] والنسبة بين المطلقة الوقتية<sup>٣٦٨</sup> والضرورة الأزلية أو الذاتية الغير الأزلية والضرورة الوقتية أو الدوام الأزلي أو الدوام الذاتي الغير الأزلي والدوام الوقي عموم وخصوص مطلقا. فالأعم هو المطلقة الوقتية. وبينها وبين الضرورية الوصفية والدوام الوصفي والضرورة المنتشرة أو الدوام المنتشر<sup>٣٦٩</sup> عموم وخصوص من وجه.

[٥٩] والنسبة بين المطلقة المنتشرة وجميع الضرورات والدوامات عموم وخصوص مطلقا. فالأعم هو المطلقة المنتشرة.

[٦٠] وقد جعلنا [ن/٣٥/ب] نسبة كل منها إلى الأخرى مسطورا في هذا الجدول: <sup>٣٧٠</sup>

الضرورة والدوام المنتشرتين]	الضرورة والدوام الوقتيتين]	الضرورة والدوام الوصفيين]	الضرورة الذاتية والدوام الذاتي الغير الأزليين]	الضرورة والدوام الأزليين]	
الضرورة والدوام المنتشرتين أخص مطلقا	الضرورة والدوام الوقتيتين أخص مطلقا <sup>٣٧١</sup>	الضرورة والدوام الوصفيين أخص مطلقا	الضرورة الذاتية والدوام الذاتي الغير الأزليين أخص مطلقا	الضرورة والدوام الأزليين مطلقا <sup>٣٧١</sup>	مطلقة عامة
الضرورة والدوام المنتشرتين أعم من وجه <sup>٣٧٨</sup>	الضرورة <sup>٣٧٦</sup> والدوام الوقتيين أعم من وجه <sup>٣٧٧</sup>	الضرورة <sup>٣٧٥</sup> والدوام الوصفيين أعم من وجه	الضرورة <sup>٣٧٤</sup> والدوام الغير الأزليين أعم من وجه	الضرورة <sup>٣٧٣</sup> والدوام الأزليين أعم من وجه	مطلقة وصفية

<sup>٣٦٨</sup> الوقتية:- في [ر]

<sup>٣٦٩</sup> أو الدوام المنتشر:- في [ر]: أو الدوام المنتشرة: في [ن]

<sup>٣٧٠</sup> وقد جعلنا نسبة كل منها إلى الأخرى مسطورا في هذا الجدول:- في [مك]

<sup>٣٧١</sup> الضرورة الأزلي والدوام الأزلي أخص مطلقا: في [ن، أ]

<sup>٣٧٢</sup> الضرورة والدوام الوقتيتين أخص مطلقا:- في [ر]

<sup>٣٧٣</sup> الضرورية: في [ر]

<sup>٣٧٤</sup> الضرورية: في [ر]

<sup>٣٧٥</sup> الضرورية: في [ر]

<sup>٣٧٦</sup> الضرورية: في [ر]

<sup>٣٧٧</sup> الضرورة والدوام الوقتيين أخص مطلقا: في [ر]

<sup>٣٧٨</sup> الضرورة والدوام منتشرتين أعم من وجه:- في [ر]

الضرورة والدوام المنتشرتين أعم من وجه <sup>٣٨٢</sup>	الضرورة <sup>٣٨١</sup> والدوام المنتشرتين أخص مطلقا	الضرورة والدوام الوصفيين أعم من وجه	الضرورة <sup>٣٨٠</sup> والدوام الغیر الأزليين أعم من وجه	الضرورة <sup>٣٧٩</sup> والدوام الأزليين أخص مطلقا	مطلقة وقتية
الضرورة والدوام المنتشرتين أخص مطلقا <sup>٣٨٧</sup>	الضرورة <sup>٣٨٦</sup> والدوام المنتشرتين أخص مطلقا	الضرورة <sup>٣٨٥</sup> والدوام الوصفيين أخص مطلقا	الضرورة <sup>٣٨٤</sup> والدوام الغیر الأزليين أخص مطلقا	الضرورة <sup>٣٨٣</sup> والدوام الأزليين أخص مطلقا	مطلقة منتشرة

[أ/٤٣/أ]

[٦١] ثم اعلم<sup>٣٨٨</sup> أن المطلقة العامة الموجبة الكلية تصدق فيما صدقت فيه الموجبة الكلية الدائمة مع زيادة وهي أنها تصدق في العرض<sup>٣٨٩</sup> المفارق بالفعل مع وجوده بالفعل في كل واحد من الموضوع، ولو مرة. وجزئيتها<sup>٣٩٠</sup> موجبة مع زيادة وهي أنها تصدق في العارض المتصف مع سلبه عن جميع أفراد الموضوع،<sup>٣٩١</sup> ولو مرة. فلهذا لا مانع من صدق سلبها كلية في مادة واحدة، وجزئيتها<sup>٣٩٢</sup> سالبة عما<sup>٣٩٣</sup> صدقت سالبة كلية مع زيادة المحمول العارض المتصف ببعض أفراد الموضوع والمسلوب عن<sup>٣٩٤</sup> البعض كما لا يخفى. وقد يقيد المطلقة

---

<sup>٣٧٩</sup> الضرورية: في [ر]

<sup>٣٨٠</sup> الضرورية: في [ر]

<sup>٣٨١</sup> الضرورية: في [ر]

<sup>٣٨٢</sup> الضرورة والدوام منتشرتين أعم من وجه: - في [ر]

<sup>٣٨٣</sup> الضرورية: في [ر]

<sup>٣٨٤</sup> الضرورية: في [ر]

<sup>٣٨٥</sup> الضرورية: في [ر]

<sup>٣٨٦</sup> الضرورية: في [ر]

<sup>٣٨٧</sup> الضرورة والدوام منتشرتين أخص مطلقا: - في [ر]

<sup>٣٨٨</sup> فنقول: في [ن]، أ: فنقل: في [ر]؛ ثم اعلم: في [مك]

<sup>٣٨٩</sup> العرض: - في [ر]

<sup>٣٩٠</sup> وجزئيتها: في [ر]؛ وجزئيتها: في [مك]

<sup>٣٩١</sup> ولو مرة، وجعلتها موجبة مع زيادة وهو أنها تصدق في العارض المتصف مع سلبه عن جميع أفراد الموضوع: - في [ر]

<sup>٣٩٢</sup> وجزئيتها: في [ر]؛ وجزئيتها: في [مك]

<sup>٣٩٣</sup> سالبة تصدق عما: في [ن]

<sup>٣٩٤</sup> عن <الموضوع>: - في [ن]

بنفي كل واحدة من الضرورات الخمس على حدة أو بنفي كل واحدة من الدوامات<sup>٣٩٥</sup> الخمس [ن/٣٦/١] على حدة أيضا أو بنفي المطلقة الوصفية أو الوقتية. ولا يمكن تقييدها بنفي المطلقة المنتشرة وإن كانت أعم منها بحسب المفهوم. وأيضا لا<sup>٣٩٦</sup> يمكن تقييدها بنفي ما عدا<sup>٣٩٧</sup> المذكورات. وتقييد المطلقة [١/٥٢/١] بالوصفية أيضا بنفي كل واحدة من الضرورات الخمس على حدة، وبنفي كل واحدة من الدوامات الخمس على حدة أيضا، وتقييدها بنفي المطلقة الوقتية. ولا يمكن تقييدها بنفي المطلقة العامة [مك/٨٥/ب] أو المنتشرة. لأن نفي العام لا يمكن أن يكون قيد الوجود الخاص كما لا يخفى. وأيضا لا يمكن تقييدها بنفي ما عدا هذه المذكورات. وتقييد المطلقة الوقتية أيضا بنفي كل واحدة من الضرورات الخمس والدوامات الخمس<sup>٣٩٨</sup> على حدة أو بنفي المطلقة الوقتية.<sup>٣٩٩</sup> ويمكن تقييدها بنفي المطلقة الوقتية عند تغاير الوقت، [ر/٤٣/ب] ولا يمكن تقييدها<sup>٤٠٠</sup> بنفي المطلقة العامة أو المنتشرة لما مر. وكذا لا يمكن تقييدها بنفي ما عدا المذكورات.<sup>٤٠١</sup> وتقييد المطلقة بنفي كل واحدة من الضرورات الخمس والدوامات الخمس على حدة، وبنفي كل واحدة من المطلقة العامة،<sup>٤٠٢</sup> ولا يمكن تقييدها بنفي ما عدا المذكورات.<sup>٤٠٣</sup>

<sup>٣٩٥</sup> دوامات: في [ر]

<sup>٣٩٦</sup> وأيضا <بنفي> لا: في [ر]

<sup>٣٩٧</sup> عدم: في [ر]؛ عدا: في [مك]

<sup>٣٩٨</sup> الخمس: في [ر]

<sup>٣٩٩</sup> الوصفية: في [ر]؛ الوقتية: في [مك]

<sup>٤٠٠</sup> تقييدها: في [ر]

<sup>٤٠١</sup> وكذا لا يمكن تقييدها بنفي ما عدا هذه المذكورات: في [مك]

<sup>٤٠٢</sup> وتقييد المطلقة بنفي كل واحدة من الضرورات الخمس والدوامات الخمس على حدة من المطلقات سوى المطلقة العامة: في

[ر]؛ وتقييد المطلقة بنفي كل واحدة من الضرورات الخمس والدوامات الخمس على حدة، وبنفي كل واحدة من المطلقة العامة:

في [مك]

<sup>٤٠٣</sup> ولا يمكن تقييدها بنفي ما عدا هذه المذكورات: في [ن]

[٦٢] واعلم<sup>٤٠٤</sup> أن أمانة صحة تقييد القضية الموجهة بجهة بكونها موجّهة بجهة منها مطلقا بخلاف العكس.<sup>٤٠٦</sup> وإنما<sup>٤٠٧</sup> كانت أعم من وجه بحسب جهتها، يمكن أن تقيّد كونها موجّهة أخص من وجه<sup>٤٠٨</sup> وبالعكس.<sup>٤٠٩</sup>

[٦٣] فإذا قررت هذه القاعدة في ذهنك، فلا يشبه عليك شيء من هذه [ن/٣٦/ب] التقييدات كما هو جلي لمن له عقل سليم.

### الباب<sup>٤١٠</sup> الرابع في بيان<sup>٤١١</sup> الإمكانيات الأربعة

[٦٤] الإمكان<sup>٤١٢</sup> هو سلب إحدى الضرورات<sup>٤١٣</sup> عن احدى [ب/٥٢/١] الجانبيين. فإذا كان عن جانب الوجود، فسالبة. وإن كان عن جانب العدم، فموجبة. فهذا مفهوم عام شامل لجميع<sup>٤١٤</sup> الجهات. لأن كل جهة مستلزمة لسلبه لذي<sup>٤١٥</sup> الضرورة عن الطرف المخالف في الكيف بخلاف العكس لجواز أن تكون الضرورة مسلوبة عن الطرفين كما لا يخفى. فهذا الإمكان (١) إما موجود في ضمن سلب الضرورة المطلقة<sup>٤١٦</sup> (٢) أو في ضمن سلب الضرورة الوصفية (٣) أو في ضمن سلب الضرورة بحسب الوقت المعين (٤) أو بحسب الوقت المنتشرة.

<sup>٤٠٤</sup> واعلم: في [مك، ر]

<sup>٤٠٥</sup> آخر: في [ر]

<sup>٤٠٦</sup> منها مطلقا بخلاف العكس:- في [ر]

<sup>٤٠٧</sup> وإن: في [ر، أ]؛ وإنما: في [مك]

<sup>٤٠٨</sup> يمكن أن تقيّد بنفي كونها موجّهة أخص من وجه: في [ن]

<sup>٤٠٩</sup> منها مطلقا بخلاف العكس، وإن كانت أعم من وجه بحسب جهتها يمكن أن تقيّد بنفي كونها موجّهة بجهة أخص منها من وجه

وبالعكس: في [ر]؛ من وجه وبالعكس: في [مك]

<sup>٤١٠</sup> الفصل: في [ر]؛ الباب: في [مك]

<sup>٤١١</sup> بيان:- في [ر]

<sup>٤١٢</sup> الإمكان:- في [ر]

<sup>٤١٣</sup> الضرورة: في [ر، ن]؛ الضرورات: في [مك]

<sup>٤١٤</sup> بجميع: في [مك، ر]

<sup>٤١٥</sup> <لذي:- في [مك]؛ الذي: في [ر، ن]

<sup>٤١٦</sup> الضرورة بحسب المطلقة: في [ر]؛ الضرورة المطلقة: في [ر]

[٦٥] فالقضية الموجّهة بالإمكان<sup>٤١٧</sup> من حيث هو موجود [مك/٨٦/أ] في ضمن سلب الضرورة المطلقة تسمى "ممكنة وصفية عامة."<sup>٤١٨</sup> والموجهة بالإمكان الوصفي تسمى "ممكنة وصفية." [ر/٤٤/أ] والموجهة بالوقتي تسمى "ممكنة وقتية." وبالمنتشرة تسمى "منتشرة."<sup>٤١٩</sup>

[٦٦] فالممكنة العامة هي التي حكم فيها بسلب الضرورة المطلقة عن الجانب المخالف للحكم. (١) فإن كان ذلك السلب ضروريا في الأزل، فهي موجودة<sup>٤٢٠</sup> في ضمن الضرورية الأزلية. وإن كان ضروريا بحسب الذات الغير الأزلي،<sup>٤٢١</sup> فهي موجودة<sup>٤٢٢</sup> في ضمن الضروريتين<sup>٤٢٣</sup> مقيدا إما بجانب الوجود إذا كان الطرف المخالف سالبة أو بجانب العدم إذا كان موجبة. (٢) وإن كان السلب دائما، فهي موجودة<sup>٤٢٥</sup> في ضمن الدائمة.<sup>٤٢٦</sup> [ن/٣٧/أ] وإن كان ضروريا بحسب الوصف، فهي موجودة<sup>٤٢٧</sup> في ضمن المشروطة العامة. وإن كان دائما بحسب الوصف، فهي موجودة<sup>٤٢٨</sup> في ضمن العرفية العامة. (٣) وإن كانت بالفعل، فهي<sup>٤٢٩</sup> موجودة<sup>٤٣٠</sup> في ضمن المطلقة العامة. (٤) وإن كان بالإمكان، فهي موجودة<sup>٤٣١</sup> في ضمن الممكنة الخاصة إن لم يكن الإمكان السلب مشروطا بوصف الموضوع أو موقتا بوقت معيّن أو منتشر. (٥) وإلا فإن كان مشروطا بوصف الموضوع، فهي موجودة في ضمن الممكنة الوصفية. (٦) وإن كان موقتا بوقت غير معيّن، فهي موجودة في ضمن الممكنة الوقتية.

<sup>٤١٧</sup> فالقضية الموجّهة بالإمكان إما: في [مك، ن]

<sup>٤١٨</sup> ممكنة وصفية عام: في [مك]؛ ممكنة عامة: في [ر]

<sup>٤١٩</sup> ممكنة منتشرة: في [ر]

<sup>٤٢٠</sup> موجود: في [مك، ن]؛ موجودة: في [ر]

<sup>٤٢١</sup> غير أزلي: في [مك]؛ الغير الأزلي: في [ر]

<sup>٤٢٢</sup> موجود: في [مك، ن]؛ موجودة: في [ر]

<sup>٤٢٣</sup> وإن كان ضروريا بحسب الذات الغير الأزلي، فهي موجودة في ضمن الضروريتين ، فيكون على كلا التقديرين: في [ر]

<sup>٤٢٤</sup> أو: في [مك، ن]؛ وإن: في [ر]

<sup>٤٢٥</sup> موجود: في [مك، ن]

<sup>٤٢٦</sup> الذاتية: في [مك]

<sup>٤٢٧</sup> موجود: [مك، ن]؛ موجودة: في [ر]

<sup>٤٢٨</sup> موجود: [مك، ن]؛ موجودة: في [ر]

<sup>٤٢٩</sup> فهي: في [ر]؛ فهو: في [ل-٢]؛ فهي: في [مك]

<sup>٤٣٠</sup> موجود: [مك، ن]؛ موجودة: في [ر]

<sup>٤٣١</sup> موجود: [مك، ن]؛ موجودة: في [ر]

<sup>٤٣٢</sup> بوقت <عيّن> غير: في [ر]

(٧) وإن كان موقتاً بوقت<sup>٤٣٣</sup> منتشر، فهي موجودة في ضمن الممكنة المنتشرة. وعلى هذا، فقس حال وجودها في ضمن الوقتية أو المنتشرة أو الدوام أو المطلقة الوقتيتين أو المنتشرتين.

[٦٧] واعلم أن الأمانة التي تعرف بها أن الممكنة العامة في ضمن أية<sup>٤٣٤</sup> [ب/٤٤/ز] قضية موجودة وهي أن تعتبر سلب الضرورة التي في جانب المخالف ونجعلها قضية. فإن وجدتها ضرورية، فتعلم أن جانب الموافق<sup>٤٣٥</sup> ضرورية. وإن وجدتها دائمة أو مشروطة أو عرفية أو [مك/٨٦/ب] مطلقة أو ممكنة، فتعلم أن جانب الموافق دائمة أو مشروطة أو عرفية أو مطلقة أو ممكنة كما لا يخفى. وكذا الحكم في الممكنة بحسب الوقت معيناً أو منتشراً أو ممكنة بحسب الوصف من حيث أنه وجود الكل منها يعرف بتلك الأمانة بأنها موجودة في ضمن هذه القضية دون أخرى. وبعبارة أخرى أن تقول: [ب/٣٧/ن] إن سلب الضرورة المطلقة المطلقة عن الجانب المخالف (١) إما مع الضرورة المطلقة في الموافق (٢) أو مع دوامه (٣) أو مع [ب/٤٥/أ] الضرورة الوصفية (٤) أو مع الدائمة الوصفية (٥) أو مع الضرورة بحسب الوقت الوقت المعين (٦) أو المنتشر (٧) أو مع الدوام بحسب الوصف فيه.<sup>٤٣٦</sup> وعلى هذا، فقس حال حال الممكنة الوصفية أو بحسب الوقت المعين أو المنتشرة.

[٦٩] اعلم أن النسبة بين الممكنة العامة وبين الممكنة الوصفية عموم وخصوص مطلقاً.<sup>٤٣٧</sup> وبينها وبين الممكنة بحسب الوقت المعين أو المنتشر عموم وخصوص مطلقاً. فالأعم هو الممكنة العامة، لأن نفي العام خاص ونفي الخاص عام.

[٧٠] والنسبة بين الوصفية وبين التي بحسب الوقت المعين تباين جزئي. وبينها وبين التي بحسب الوقت المنتشر عموم وخصوص مطلقاً. فالأعم هو الممكنة الوصفية.<sup>٤٣٨</sup>

<sup>٤٣٣</sup> بو: في [ر]

<sup>٤٣٤</sup> أنه: في [ن، أ]

<sup>٤٣٥</sup> المخالف: في [ر]؛ المخالف: # في [ر]؛ الموافق: في [مك]

<sup>٤٣٦</sup> أو مع الدوام بحسب الوقت المعين أو انتشار فيه أو مع عدم الضرورة بحسب الوصف: في [ر]؛ أو مع الدوام بحسب

الوصف فيه: في [مك]

<sup>٤٣٧</sup> مطلقاً: في [ن]

<sup>٤٣٨</sup> والنسبة بين الممكنة بحسب الوقت المعين وبين التي بحسب الوقت المنتشر عموم وخصوص مطلقاً. فالأعم هو الممكنة

الوصفية: # في [مك]

[٧١] والنسبة بين الممكنة<sup>٤٣٩</sup> بحسب الوقت [أ/٥٤/أ] المعين وبين التي<sup>٤٤٠</sup> بحسب الوقت المنتشر عموم وخصوص مطلقا.<sup>٤٤١</sup> فالأعم هي الممكنة بحسب الوقت المعين. والأخص هي المنتشرة.<sup>٤٤٢</sup>

[٧٢] وقد جعلنا نسبة كل منها الأخرى مسطورة في هذا الجدول:<sup>٤٤٣</sup> [ر/٤٥/ب]

ممكنة منتشرة أخص	ممكنة وقتية أخص	ممكنة وصفية أخص	ممكنة عامة
	ممكنة بحسب الوقت المنتشرة أخص	ممكنة بحسب الوقت تباين جزئي	ممكنة [وصفية <sup>٤٤٤</sup> ]
		ممكنة بحسب الوقت المنتشرة أخص	ممكنة بحسب الوقت
			ممكّن بحسب الوقت المنتشرة <sup>٤٤٥</sup>

[ن/٣٨/أ]

[٧٣] وقد جعلنا نسبة الممكنات إلى الضرورات والدائمات والمطلقات باعتبار الكميات مع رعاية الموافقة في الكيف وأمثلتها غير خفية على طبع سليم وعقل مستقيم.<sup>٤٤٦</sup> [مك/٨٧/أ]

[مطلقة منتشرة]	[مطلقة بحسب الوقت المعين]	[مطلقة وصفية]	[مطلقة عامة]	[دائمة منتشرة]	[ضرورة منتشرة]	[دائمة بحسب الوقت المعين]	[ضرورة بحسب الوقت المعين]	[دائمة وصفية]	[ضرورة وصفية]	[دائمة مطلقة]	[ضرورة مطلقة]	
----------------	---------------------------	---------------	--------------	----------------	----------------	---------------------------	---------------------------	---------------	---------------	---------------	---------------	--

<sup>٤٣٩</sup> الوصفية. والنسبة بين الممكنة:- في [أ]

<sup>٤٤٠</sup> الوصفية. والنسبة بين الممكنة بحسب الوقت المعين وبين التي:- في [ن]

<sup>٤٤١</sup> فالأعم هو الممكنة الوصفية. والنسبة بين الممكنة بحسب الوقت المعين وبين التي بحسب الوقت المنتشر عموم وخصوص مطلقا:- في [ر]؛

<sup>٤٤٢</sup> والأخص هي المنتشرة:- في [ن]

<sup>٤٤٣</sup> وقد جعلنا نسبة كل منها الأخرى مسطورة في هذه الجدول:- في [مك]؛ وقد جعلنا نسبة كل منها الأخرى مسطورة في هذه

الجدول:- في [ر]. لا يوجد الددول في [مك، ن، أ]

<sup>٤٤٤</sup> وقتية:- في [ن]

<sup>٤٤٥</sup> ممكنة عامة .... ممكن بحسب الوقت المنتشرة:- في [مك، أ، ر]

<sup>٤٤٦</sup> وقد جعلنا نسبة الممكنات إلى الضرورات والدائمات والمطلقات مع رعاية الموافقة في الكيف مسطورا في هذه الجدول:- في

[ر]؛ وقد جعلنا أيضا نسبة كل من الممكنات إلى الضرورات والدائمات والمطلقات مع رعاية الموافقة في الكيف مسطورا في هذه

الجدول:- في [ن]

أخص	أخص من وجهه	أخص من وجهه	أخص مطلقاً <sup>٤٤٧</sup>
أخص	أخص من وجهه	أخص من وجهه	أخص مطلقاً
أخص	أخص مطلقاً	أخص من وجهه	أخص مطلقاً
أخص	أخص من وجهه	أخص من وجهه	أخص مطلقاً
أخص	أخص من وجهه	أخص مطلقاً	أخص مطلقاً
أخص	أخص من وجهه	أخص مطلقاً	أخص مطلقاً
أخص	أخص من وجهه	أخص مطلقاً	أخص مطلقاً
أخص	أخص مطلقاً	أخص مطلقاً	أخص مطلقاً
أخص	أخص مطلقاً	أخص من وجهه	أخص مطلقاً
أخص	أخص من وجهه	أخص من وجهه	أخص مطلقاً
أخص	أخص من وجهه	أخص مطلقاً	أخص مطلقاً
أخص	أخص من وجهه	أخص مطلقاً	أخص مطلقاً
ممكئة عامة	ممكئة وصفية	ممكئة بحسب الوقت المعين	ممكئة منتشرة

[٧٤] الممكنة العامة هي التي حكم فيها بارتفاع الضرورة المطلقة عن جانب المخالف. نحو: "بالإمكان العام كل نار حار"، "وبالامكان العام لا شيء من الحار يبارد".

[٧٥] الممكنة الخاصة هي التي حكم فيها بارتفاع الضرورة المطلقة عن جانبي الوجود والعدم معاً. نحو: "كل إنسان كاتب بالامكان الخاص"، "ولا شيء من الانسان يكاتب بالإمكان الخاص". وتركبها من ممكنتين عامتين: احدهما موجبة، والأخرى سالبة.

[٧٦] والممكنة الوقتية هي التي حكم فيها بسلب الضرورة في وقت معيّن عن جانب المخالف للحكم. نحو: "بالإمكان العام كل إنسان يتحرك فكه الأسفل عند المضغ" "بالإمكان العام لا شيء من الإنسان بجامد وقت سكونه".

[٧٧] والممكنة الدائمة هي التي حكم فيها بسلب الضرورة المنتشرة عن جانب المخالف للحكم. نحو: "بالإمكان العام كل إنسان حيوان في وقت ما" "وبالإمكان العام لا شيء من الإنسان بحجر في وقت ما".

<sup>٤٤٧</sup> ممكئة عامة ... ممكئة منتشرة:- في [مك، ر]



[٧٨] والممكنة المنتشرة هي التي حكم فيها بثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه في وقت غير معيّن من أوقات وجود الموضوع. نحو: "بالإمكان كل إنسان ماش في وقت غير معيّن من أوقات وجود الموضوع" "بالإمكان لا شيء من الإنسان بماش في وقت غير معيّن."<sup>٤٤٨-٤٤٩-٤٥٠</sup>

[٧٩] ويقيد الممكنة بنفي كل واحدة من الجهات التي هي أخص منها. وكذا يمكن أن تقيد كل من سائر الممكنات بنفي كل واحدة من الجهات التي<sup>٤٥١</sup> هي أخص منها مطلقاً<sup>٤٥٢</sup> أو من وجهه.

[٨٠] فإذا<sup>٤٥٣</sup> عرفت هذا، فنقول: (١) تصدق الممكنة موجبة كلية أو جزئية فيما تصدق فيه جميع القضايا سالبة كلية أو جزئية، وتوجد موجبها كلية أو جزئية وسالبتها كلية أو جزئية فيما إذا كان المحمول [ن/٣٨/ب] ثابتاً للموضوع أو مسلوباً عنه بالقوة.<sup>٤٥٤</sup> (٢) ويصدق كل من الممكنة الوصفية أو بحسب الوقت المعيّن أو المنتشر موجبة أو سالبة كلية أو جزئية [ر/٤٦/١] فيما تصدق فيه جميع القضايا موجبة أو سالبة كلية أو جزئية لا في جميع المواد [مك/٨٧/ب] بل في مواد الاجتماع كل منها<sup>٤٥٥</sup> في كل من الممكنات. (٣) وتصدق كل من الممكنات موجبة أو سالبة كلية أو جزئية فيما إذا كان المحمول ثابتاً للموضوع أو مسلوباً عنه بالقوة

<sup>٤٤٨</sup> لا قيد للسلب. وكذا الوقت المعين طرف للضرورة وواقع في حيز السلب في الممكنة بحسب الوقت لا طرف للسلب ولا قيد له.

وكذا الوقت المنتشرة قيد للضرورة ظرف لها؛ في [ر]

<sup>٤٤٩</sup> فنقول يمكن أن: + في [ر]

<sup>٤٥٠</sup> الممكنة العامة هي التي حكم فيها بارتفاع الضرورة المطلقة عن جانب المخالف نحو "بالإمكان العام كل نار حار..." "وبالإمكان لا شيء من الإنسان بماش في وقت غير معيّن: في [ن] (وبما قررنا ظهر أن ضرورة الوصف واقع في حيز السلب في الممكنة الوصفية لا قيد للسلب وكذا الوقت المعين طرف للضرورة وواقع في حيز السلب في الممكنة بحسب الوقت لا طرف ببسلب ولا قيد له وكذا الوقت المنتشر قيد للضرورة وظوف لها وواقع في حيز السلب في الممكنة المنتشرة لا قيد للسلب وظرف لها، فنقول يمكن أن يقيد: في [ن-])

<sup>٤٥١</sup> التي: - في [ن]

<sup>٤٥٢</sup> مطلق: في [ن]

<sup>٤٥٣</sup> فإن: في [ن]

<sup>٤٥٤</sup> فإذا عرفت هذا، فنقول: تصدق الممكنة موجبة كلية أو جزئية فيما تصدق فيه جميع القضايا الموجبة موجبة كلية أو جزئية سالبة كلية أو جزئية فيما صدق فيه جميع القضايا سالبة كلية أو جزئية، وتوجد موجبها كلية أو جزئية وسالبتها كلية أو جزئية فيما إذا كان المحمول ثابتاً للموضوع أو مسلوباً عنه بالقوة: في [ن]

<sup>٤٥٥</sup> مهنما: في [ن]

يأخذى هذه الجهات. و<sup>٤٥٦</sup> أيضا أنه يمكن صدق الممكنة العامة بدون كل واحدة من هذه الممكنات على حدة لكونها أعم من كل منها كما لا يخفى.

[٨١] فإذا عرفت هذه المذكورات، فنقول: مادة النسبة الخارجية إيجابية أو سلبية لا يخلو عن مادتين: <sup>٤٥٧</sup> "ضرورة" و"لا ضرورة." <sup>٤٥٨</sup> لأن <sup>٤٥٩</sup> نسبة المحمول إلى الموضوع إما بالضرورة أو لا بالضرورة. ثم الضرورة إن كانت في طرف <sup>٤٦٠</sup> الوجود يسمى "مادة الوجوب." وإن كانت في طرف العدم يسمى "مادة الامتناع."

[٨٢] وقد فصلّ المحققون ذلك فقالوا: <sup>٤٦١</sup> إن مادة النسبة ثلثة: (١) ضروري الوجود، وممتنع العدم <sup>٤٦٢</sup> وهي مادة الوجوب، (٢) وضروري العدم ممتنع الوجود، <sup>٤٦٣</sup> وهي مادة الامتناع، <sup>٤٦٤-٤٦٥</sup> (٣) وما ليس بضروري وجوده وعدمه ولا ممتنع وجوده وعدمه وهي مادة الإمكان الخاص. <sup>٤٦٦</sup> والرابع ضروري الوجود والعدم. وهذا القسم غير موجود. ويقال له ممتنع الوجود والعدم ممتنع. <sup>٤٦٧</sup>

[٨٣] فظهر من هذا التفصيل: <sup>٤٦٨</sup> أن طبقات مواد القضايا ثلث: الأولى: طبقة الوجوب ونقيضه، <sup>٤٦٩</sup> والثانية: طبقة الإمكان الخاص [ن/٣٩/ر/٤٦/ب] ونقيضه، والثالثة: طبقة

<sup>٤٥٦</sup> ونقول: في [ر]

<sup>٤٥٧</sup> فنقول: مادة النسبة الخارجية إيجابية أو سلبية لا يخلو عند المحققين عن مادتين: في [ر، ن]

<sup>٤٥٨</sup> ضرورة: في [ن]

<sup>٤٥٩</sup> إن: في [ن]

<sup>٤٦٠</sup> صرف: في [ن]

<sup>٤٦١</sup> وقد فصلوا ذلك فقالوا: في [ر، ن]؛ وقد فصل المحققون: في [مك]

<sup>٤٦٢</sup> وممتنع <الوجود> العدم: في [ر]

<sup>٤٦٣</sup> وجوده: في [مك]

<sup>٤٦٤</sup> وهي مادة الأمتناع: في [مك]

<sup>٤٦٥</sup> وضروري العدم ممتنع الوجود، وهي مادة الأمتناع: في [ر]

<sup>٤٦٦</sup> (٢) وما ليس بضروري وجوده وعدمه ولا ممتنع وجوده وعدمه وهي مادة الإمكان الخاص، (٣) وضروري العدم ممتنع

الوجود، وهي مادة الأمتناع: في [مك]

<sup>٤٦٧</sup> وضروري العدم ممتنع وجوده، والرابع ضروري الوجود والعدم. وهذا القسم غير موجود. ويقال له ممتنع الوجود والعدم

ممتنع: في [ر، ن]

<sup>٤٦٨</sup> فظهر من هذا: في [ر، ن]

<sup>٤٦٩</sup> الأولى: في من طبقة الوجوب ونقيضه: في [ن]

الامتناع ونقيضه.<sup>٤٧٠</sup> ثم إن أحد الطرفين إذا لزم، امتنع الطرف الآخر.<sup>٤٧١</sup> وامتناع أحد الطرفين يلزمه وجوب الطرف الآخر. ومفهوم أحدهما يلزم مفهوم الآخر لكون أحدهما نسبة الوجود<sup>٤٧٢</sup> والآخر نسبة للعدم.<sup>٤٧٣</sup> ويلزم كل واحد من هذين المفهومين سلب الإمكان العام عن الطرف الآخر وهو مغاير لامتناع العدم في طبقة الوجوب وبوجوب العدم في طبقة الامتناع. وإذا كان كذلك، كان في طبقة الوجوب ثلاثة مفهومات متقابلة<sup>٤٧٤</sup> لهذه الثلاثة وهي أيضا متلازمة ومتعاكسة. لأن مقتضى<sup>٤٧٥</sup> المتلازمين المتساويين متلازمان متساويان. وفي طبقة الامتناع ثلاثة مفهومات متلازمة ومتعاكسة وهو<sup>٤٧٦</sup> وجوب [مك/٨٨/أ] العدم وامتناع الوجود ووجوب الوجود وامتناع العدم<sup>٤٧٧</sup> ونفي الإمكان العام عن الوجود. وفي طبقة نقيضه ثلاثة مفهومات مقابلة لهذه المفهومات الثلاثة وهي أيضا متلازمة ومتعاكسة لما عرفت. وفي طبقة الإمكان الخاص مفهومان متلازمان ومتعاكسان: إمكان الوجود وإمكان العدم. لما هو المعلوم من أن الممكن الخاص لم ينقلب أحد طرفين إلا بطرف الآخر.<sup>٤٧٨</sup> وفي طبقة نقيضه مفهومان مقابلان للمفهومين الأولين، وهما أيضا متلازمان متعاكسان. وعين كل طبقة من هذه الطبقات مع عين كل واحد من الطبقتين الباقيتين يستحيل اجتماعهما<sup>٤٧٩</sup> على الصدق ويجوز اجتماعهما على الكذب لجواز أن يكون الصادق عين الطبقة الثالثة. [ن/٣٩/ب] ونقيض كل طبقة [ر/٤٧/أ] من هذه الطبقات مع نقيض كل واحدة من الطبقتين الباقيتين يستحيل اجتماعهما على الكذب وإلا لجاز اجتماعهما على عين الطبقتين على الصدق ويجوز اجتماعهما على الصدق لجواز صدق عين الطبقة الثالثة كما لا يخفى.

<sup>٤٧٠</sup> والثانية: طبقة الامتناع ونقيضه، والثالثة: طبقة الإمكان الخاص ونقيضه: >> في [ن]

<sup>٤٧١</sup> ثم إن أحد الطرفين يلزمه امتناع الطرف الآخر: في [ن]

<sup>٤٧٢</sup> الوجوب: في [ر]

<sup>٤٧٣</sup> ومفهوم أحدهما غير مفهوم الآخر لكون أحدهما نسبة الوجود<sup>٤٧٣</sup> والآخر نسبة للعدم: في [ن]

<sup>٤٧٤</sup> متقابلة: - في [ن]

<sup>٤٧٥</sup> مقتضى: في [ر]؛ مقتضى: في [مك]

<sup>٤٧٦</sup> وهو: - في [ن]

<sup>٤٧٧</sup> ووجوب الوجود وامتناع العدم: - في [ر ، ن]

<sup>٤٧٨</sup> لما هو الملزوم من أن الممكن الخاص ينقلب أحد طرفين بطرف الآخر: في [ن]

<sup>٤٧٩</sup> جمعاهما: في [ن]

[٨٤] وقد وضعنا هذه الطبقات في لوح مشتمل على تسعة بيوت: ثلاثة لطبقات العين، ثلاثة لطبقات النقيض على طريقة رعاية التقابل بين طبقة<sup>٤٨٠</sup> العين وبين طبقة نقيضه على وفق ما وجد في العين ترتيباً<sup>٤٨١</sup> وثلاثة للتعريف والبيان:

[٨٥]

متعاكسة	متلازمة	ليس بواجب أن يوجد، ليس بممتنع أن لا يوجد، بالممكن العام أن لا يوجد	طبقة الوجوب ونقيضها	واجب أن يوجد، ممتنع أن لا يوجد، ليس بالممكن العام أن لا يوجد	متلازمة
	متلازمة	ليس بواجب أن لا يوجد، ليس بممتنع أن يوجد، بالممكن العام أن يوجد	طبقة الامتناع ونقيضها	واجب أن لا يوجد، ممتنع أن يوجد، ليس بالممكن أن يوجد	متلازمة
	متلازمة	ليس بممكن بالامكان أن يوجد، ليس بممكن بالامكان الخاص أن لا يوجد	طبقة الامكان ونقيضها	ممكناً بالامكان الخاص أن يوجد، ممكناً بالامكان الخاص أن لا يوجد	متلازمة
					متعاكس

[ملك/٨٨/ب]

[٨٦] فظهر من هذه المذكورات: أن نقيض كل واحدة من المفهومات<sup>٤٨٢</sup> الواقعة<sup>٤٨٣</sup> في هذه الطبقات لازم أعم من عين كل واحد من الطبقتين الباقيتين. لأن الجهات لما كانت ثلاثة وهي الوجوب والامتناع والإمكان الخاص، اندرج تحت نقيض كل واحدة من نقيضها الجهتان الباقيتان.<sup>٤٨٤</sup>

<sup>٤٨٠</sup> طريقة: في [ن]

<sup>٤٨١</sup> طبقة العين وبين طبقة نقيضه على وفق ما وجد في العين ترتيباً: في [ر]

<sup>٤٨٢</sup> مفهومات: في [ر]: المفهومات: في [مك]

<sup>٤٨٣</sup> الواقعة: في [ن]

<sup>٤٨٤</sup> اندرج تحت نقيض كل واحدة منها الجهتان الباقيتان: في [ن]

[٨٧] فإذا قررت هذه المذكورات في ذهنك، فاعلم أنه<sup>٤٨٥</sup> لا بدّ لطالب<sup>٤٨٦</sup> معرفة [ر/٤٧/ب] كنه مفهومات [ن/٤٠/أ] القضايا أن يعلم أقسام: الإمكان وما يقابله لئلا يقع في الخطأ والخبط والحيرة عند البحث<sup>٤٨٧</sup> عن الأعراض الذاتية للقضايا.

[٨٨] اعلم أن إمكان شيء لشيء على أربعة أنواع:<sup>٤٨٨</sup>

- الأول: الإمكان الذاتي بحسب ذاته أي حقيقته بمعنى أن شيئاً من جنس الشيء الثاني<sup>٤٨٩</sup> أو فصله أو نوعه أن لا يأبى عن عروض الشيء الأول سواء كان العروض ممتنعاً بعوارضه اللازمة أو مفارقاً أو بقلة مباينة أو لا وهو المعنى من قولهم 'الممكن'<sup>٤٩٠</sup> ما لا يكون الذات أبياً عنه سواء كان ممتنعاً بالغير أو لا'. ويقابله الامتناع بحسب الذات بمعنى أن شيئاً من جنسه أو فصله أو نوعه مانع عن العروض حيث قالوا في تعريفه 'ما يكون'<sup>٤٩١</sup> الذات أبياً عن العروض ولا يمكن تصادقهما على شيء ولا ارتفاعهما عن شيء كما لا يخفى.

- النوع الثاني: الإمكان بحسب نفس الأمر وهو الإمكان الخاص للشيء بسبب عدم منع ذات المعروض مع أوصافه وعلته ومفارقتة عن عروضه سواء كان<sup>٤٩٢</sup> اتصاف<sup>٤٩٣</sup> بهذا الإمكان أو لا.<sup>٤٩٤</sup> ويقابله الامتناع بحسب فرض الأوصاف العارضة ولعلّة مفارقتة كما يقابل الامتناع الذاتي وهو المعنى من الامتناع بالغير بحسب نفس الأمر. فالممكن بالذات يعم الممتنع بالغير ومن وجه من الممكن<sup>٤٩٥</sup> بحسب نفس الأمر مطلقاً، وهما لا يتصادقان في مادة واحدة<sup>٤٩٦</sup> أصلاً. أمّا كونه أعم من الممكن بحسب نفس<sup>٤٩٧</sup> الأمر مطلقاً، فظاهر.

<sup>٤٨٥</sup> فنقول: في [ر]: فاعلم أنه: في [مك]

<sup>٤٨٦</sup> فنقول لا بدّ لكل طالب: في [ن]

<sup>٤٨٧</sup> الخطاء عند البحث: في [ر، ن]: الخطاء والخبط والحيرة عند البحث: في [مك]

<sup>٤٨٨</sup> اعلم أن إمكان شيء على أربعة: في [ر، ن]

<sup>٤٨٩</sup> جنسه: في [ن]: جنس الشيء الثاني: في [مك، ر]

<sup>٤٩٠</sup> الممكن: - في [ر، ن]: الممكن: في [مك]

<sup>٤٩١</sup> ما لا يكون: في [ر]: ما يكون: في [مك]

<sup>٤٩٢</sup> كان: - في [مك، ر]

<sup>٤٩٣</sup> اتصاف: - في [مك]

<sup>٤٩٤</sup> اتصف أو لا: في [ر]

<sup>٤٩٥</sup> ومن وجه الممكن: في [ن]

<sup>٤٩٦</sup> واحدة: - في [ن]

<sup>٤٩٧</sup> نفس: - في [ن]

وأما كونه أعم من الممتنع بالغير من وجه، فلأن الممتنع بالذات<sup>٤٩٨</sup> يجوز أن يجتمع [مك/٨٩/١] مع الممتنع بالذات، [ر/٤٨/أ] فلا يوجد حينئذ الممكن بالذات و الممكن يجوز [ن/٤٠/ب] أن يجتمع مع الممكن بحسب نفس الأمر، فلا يوجد الممكن<sup>٤٩٩</sup> بالغير ويجوز اجتماعهما معا. وذلك معلوم مما هو مقرّر من أن الممتنع بالغير يجوز<sup>٥٠٠</sup> أن يكون ممكنا بالذات.

- النوع الثالث: الإمكان الاستعدادي وهو الإمكان الحاصل للشيء بسبب عدم كون ذات<sup>٥٠١</sup> المعروض أبيبا عن العارض مع المقارنة بعدم كونه ممتنعا مع الأوصاف<sup>٥٠٢</sup> والعلّة المفارقة<sup>٥٠٣</sup>. وقيل: بشرط أن لا يكون خارجا بالفعل<sup>٥٠٤</sup>. وقيل: لا. وهذا<sup>٥٠٥</sup> الإمكان أخص من مطلق<sup>٥٠٦</sup> الإمكان الذاتي والإمكان بحسب نفس الأمر. ومقابلته الامتناع الذاتي والامتناع بالغير بحسب نفس الأمر<sup>٥٠٧</sup>.

- النوع الرابع: الإمكان الوقوعي وهو الإمكان الحاصل للشيء بسبب عدم امتناع منع ذات المعروض ومع أوصافه وعلته المفارقة عن عروضه به بالفعل في الخارج مع شرط أن يكون حاصلًا. وهذا الإمكان أخص من الإمكان الذاتي والإمكان بحسب نفس الأمر ومقابلته<sup>٥٠٨</sup> الإمكان الاستعدادي على قول الأول، وأخص منه على الثاني<sup>٥٠٩</sup>. ومقابلته<sup>٥١٠</sup> أيضا الامتناع الذاتي والامتناع بالغير بحسب نفس الأمر أو بحسب الخارج.

[٨٩] وقد وضعنا نسبة كل من الإمكانيات الامتناعات إلى كل واحد منها في هذا الجدول:

[ر/٤٨/ب]

<sup>٤٩٨</sup> فلأن الممتنع بالذات بالغير: في [ن]

<sup>٤٩٩</sup> الممتنع: في [ن]

<sup>٥٠٠</sup> يجوز: في [ن]

<sup>٥٠١</sup> ذلك ت: في [ن]

<sup>٥٠٢</sup> الأوصاف بالفعل: في [ن]

<sup>٥٠٣</sup> والعلّة المفارقة: في [ن]

<sup>٥٠٤</sup> وقيل: بشرط أن لا يكون خارجا بالفعل: في [ن]

<sup>٥٠٥</sup> وهو: في [ن]

<sup>٥٠٦</sup> مطلقا: في [ن]

<sup>٥٠٧</sup> ومقابلته الامتناع الذاتي والامتناع بالغير بحسب نفس الأمر: في [ن]

<sup>٥٠٨</sup> ومقابلته: في [ن]

<sup>٥٠٩</sup> على الثاني: في [ن]

<sup>٥١٠</sup> ومقابلته: في [ن]

الامتناع بالغير بحسب الخارج	الامتناع بالغير بحسب نفس الأمر	الامتناع الذاتي	
أعم من وجه	أعم من وجه	تباين	الإمكان الذاتي
أعم من وجه	تباين	تباين	الإمكان بحسب نفس الأمر
تباين على قول أعم من وجه	تباين	تباين	الإمكان الاستعدادي
تباين على قول أعم من وجه	تباين	تباين	الإمكان الوقوعي

[ن/٤١/أ]

[٩٠] وقد مر مرارا: <sup>٥١١</sup> أن المعتبر عند الشيخ في عقد الوضع اتصاف أفراد الموضوع <sup>٥١٢</sup> بوصف الموضوع بالفعل أي بالإمكان الوقوعي سواء كانت الأفراد موجودة في الخارج كما في القضية الخارجية أو ممكنة الوجود <sup>٥١٣</sup> بحيث لو قدر وجود الأفراد <sup>٥١٤</sup> في الخارج، لكانت متصفة بوصف الموضوع بالفعل كما في القضية <sup>٥١٥</sup> الحقيقية.

[٩١] والمعتبر عند الفارابي في عقد الوضع <sup>٥١٦</sup> اتصاف أفراد الموضوع <sup>٥١٧</sup> بوصف الموضوع بالإمكان النفس الأمري سواء كانت أفراد الموضوع <sup>٥١٨</sup> موجودة في الخارج كما في القضية الخارجية <sup>٥١٩</sup> أو ممكنة الأفراد <sup>٥٢٠</sup> بحيث لو قدر وجود أفراد الموضوع <sup>٥٢١</sup> في الخارج [مك/٨٩/ب] لكانت متصفة بوصف الموضوع بالإمكان نفس الأمري كما في القضية <sup>٥٢٢</sup> الحقيقية. هذا مذهب الفارابي. <sup>٥٢٣</sup> فلا يراد من الموضوع الأفراد الممتنعة بالذات و <sup>٥٢٤</sup> الممتنعة بالغير على

<sup>٥١١</sup> فنقول من المعلوم: في [ر، ن]

<sup>٥١٢</sup> الأفراد: في [ر، ن]

<sup>٥١٣</sup> الوجود: في [ر، ن]؛ ممكنة الوجود: في [مك]

<sup>٥١٤</sup> وجودها: في [ن]

<sup>٥١٥</sup> القضية: في [ن]

<sup>٥١٦</sup> فيه: في [ر، ن]؛ في عقد الوضع: في [مك]

<sup>٥١٧</sup> الأفراد: في [ن]

<sup>٥١٨</sup> الأفراد: في [ر، ن]؛ أفراد الموضوع: في [مك]

<sup>٥١٩</sup> كما في الخارجية عنده: في [ر، ن]؛ كما في القضية الخارجية: في [مك]

<sup>٥٢٠</sup> الأفراد: في [ر، ن]

<sup>٥٢١</sup> وجودها: في [ر، ن]

<sup>٥٢٢</sup> القضية: في [ن]

<sup>٥٢٣</sup> عنده: في [ر، ن]

<sup>٥٢٤</sup> أو: في [مك، ر]

المذهبين بل يراد من الموضوع عند الشيخ. أما الأفراد الخارجية فقط المتصفة بوصف الموضوع بالفعل أو الممكنة في نفس الأمر كون اتصاف الأفراد<sup>٥٢٥</sup> بوصف الموضوع بالفعل عند وجود أفراد الموضوع<sup>٥٢٦</sup> في الخارج. وهذا التحقيق يدفع سؤال وارد على الشارح العلامة، فشرح للمطالع حين قال: مراد الشيخ أن اتصاف "ج" بمفهومه بالفعل إنما هو بحسب الفرض أي يفرضه العقل متصفا بمفهومه بالفعل لا بحسب الخارج. ولا يخفى عليك أن هذا لا يستلزم أن يكون النزاع بين الشيخ والفارابي لفظيا. نعم، يلزم حينئذ أن الفرق بينهما بمجرد الاعتبار مثلا إذا قلنا: "كل أسود كذا"، دخل فيه الرومي مطلقا عند الفارابي وعند الشيخ. إذا فرض الرومي العقل أسود بالفعل يدخل وإلا فلا. ولا يرد أيضا لزوم كذب قولنا "كل إنسان حيوان بالضرورة." إذ النصفة تدخل في الإنسان، لأنها يمكن أن تكون إنسانا مع أنها ليست بحيوان بالضرورة، لأن المراد بـ"الإمكان" ما يقابل الامتناع بالذات أو بالغير لا الإمكان المقابل للفعل على ما فهمه المعترض. ولا شك أن الإنسان لا يمكن صدقه على النصفة بمعنى الأول.<sup>٥٢٧</sup>

[٩٢] فملخصه: إن الأفراد إن كانت في الخارج، فلا بد أن يكون متصفة بوصف الموضوع بالفعل أي بالإمكان الوقوعي. وإن كانت هذه الأفراد ممكنة في نفس الأمر،<sup>٥٢٨</sup> فلا بد أن لا يكون اتصاف هذه الأفراد<sup>٥٢٩</sup> بوصف الموضوع عند تقدير وجود الأفراد<sup>٥٣٠</sup> في الخارج ممتنعا أو ممكنا بحسب نفس الأمر وممتنعا بالفعل. وعند الفارابي: الأفراد<sup>٥٣١</sup> الخارجية المتصفة بوصف<sup>٥٣٢</sup> الموضوع بالإمكان<sup>٥٣٣</sup> نفس الأمري<sup>٥٣٤</sup> أو الممكنة [ر/٤٩/١] في نفس الأمر [ن/٤١/ب]

<sup>٥٢٥</sup> مع كون اتصافها: في [ر، ن]

<sup>٥٢٦</sup> عند وجودها: في [ر، ن]

<sup>٥٢٧</sup> وهذا التحقيق يدفع سؤال وارد على الشارح العلامة... ولا شك أن الإنسان لا يمكن صدقه على النصفة بمعنى الأول: في [ر،

ن]

<sup>٥٢٨</sup> وإن كانت ممكنة في نفس الأمر: في [ن]

<sup>٥٢٩</sup> اتصافها: في [ر، ن]

<sup>٥٣٠</sup> وجودها: في [ن]

<sup>٥٣١</sup> أما: في [ر، ن]

<sup>٥٣٢</sup> بوصف: <ح>: في [مك]

<sup>٥٣٣</sup> بالإمكان <ب>: في [ن]

<sup>٥٣٤</sup> النفس الأمري: في [ن]



بشروط أن يكون اتصافها بوصف الموضوع عند تقدير وجود الأفراد<sup>٥٣٥</sup> في الخارج بالإمكان نفس الأمري<sup>٥٣٦</sup> أيضا. ومن المعلوم أيضا: أن عقد المحمول تابع لعقد الوضع [مك/١٩٠] في صدقه على الأفراد وحيث إنَّ الأفراد في طرف الموضوع إن كانت خارجية فما يحمل عليه المحمول أو يسلب<sup>٥٣٧</sup> عنه أيضا تلك الأفراد الممكنة كصدق<sup>٥٣٨</sup> الموضوع عليه بأن يلزم كون الأفراد الخارجية المتصفة بوصف الموضوع بالفعل متصفة بوصف المحمول بالفعل بل يجوز أن لا يصدق عليها أصلا، وأن يصدق بالإمكان الذاتي الممتنع بالغير.

[٩٣] وإذا عرفت هذا، فنقول: القضايا الموجبة تصدق فيما إذا كان المحمول ممكن الثبوت لأفراد الموضوع. ولو كان هذا الثبوت بالإمكان الذاتي الممتنع بالغير، فيلزم وجود أفراد الموضوع، إذ فرده ذهنا أو خارجيا أو في نفس الأمر بخلاف السالبة يعني أن انتفاء الشيء عن الموضوع قد يكون بانتفاء الموضوع في نفسه، وقد لا يكون. وأما ثبوت الشيء للموضوع، فلا بد أن يكون موجودا، لكن الفرق بين الوجود الذي يقتضيه الحاكم سواء كان الحكم بانتفاء المحمول أو ثبوته وبين الوجود الذي يقتضيه بثبوت المحمول للموضوع ظاهر جلي، فلا فرق بين السالبة والموجبة في اقتضاءهما الوجود الذهني أي الوجود الذي يقتضيه الحكم.

[٩٤] وقد عرفت أن المعتبر في احتمال أربعة في 'ج' 'ب' أفراد المحكوم عليه ووصف المحكوم به. وإذا غيّر المحكوم به، يغيّر مفهوم القضية بخلاف وصف الموضوع. فإنه لو غيّر، يعبر عن المحكوم عليه بعبارة أخرى كما عبر عن ذات الإنسان بلا صاهل أو لا جماد أو حيوان أو كانت يعبر بحيوان ناطق بلا صاهل أه... فمناط اختلاف القضية وصف المحمول.

[٩٥] فلنقتصر على هذا المقدار مصليا على خير البشر، ولو لا تراكم العلائق وتلاطم العوائق لأزديدت بيانا، ولرفعت الحجاب عن جميع الموجّهات، وعلى آله وأصحابه أجمعين. وحشرنا الله تعالى مع أصحابه الكرام البررة فرداكه حرج بر من مسكين جفا كند يا رب نكاه

<sup>٥٣٥</sup> وجودها: في [ن]

<sup>٥٣٦</sup> النفس الأمري: في [ن]

<sup>٥٣٧</sup> سلبه: في [ن]

<sup>٥٣٨</sup> لصدق: في [ر]: وحيث أن الأفراد في طرف الموضوع إن كانت خارجية فما يحمل عليه المحمول<sup>٥٣٨</sup> أو يسلب<sup>٥٣٨</sup> عنه أيضا تلك الأفراد الخارجية وإن كانت ممكنة فما يحمل عليه أو يسلب عنه المحمول أيضا تلك الأفراد الخارجية أو الممكنة لصدق: في

[ن]

دار تو ايماں مارا دعاء طمع درام زانکه من بندۀ کتہکارم خدا او راد هد عالي مراتب که خوند فاتحه حق راشد کر خطائي رفته باشي از قلم هرکه خواندر است ساذد از کرم.<sup>۵۳۹</sup> [مک/۹۰/ب]

<sup>۵۳۹</sup>وإذا عرفت هذا فنقول: القضايا الموجبة يصدق فيما إذا كان المحمول ثابتا للأفراد الخارجية المتصفة بوصف الموضوع بالفعل أو بالإمكان نفس الأمر أعم من أن يكون ذلك الثبوت بالإمكان الذاتي الممتنع بالغير، إذ الإمكان الذاتي الموجود في ضمن الإمكان النفس الأمرى أو لاستعدادي أو الوقوعي وسواء كانت الثابت بالإمكان الوقوعي على وجه الضرورة الأتلية أو الذاتية الغير الأتلية أو الدوام الأتلي أو الذاتي الغير الأتلي أو الضروري الوصفي أو الوقفي أو الدوام الوصفي أو الوقفي. والقضايا السالبة تصدق فيما إذا كان المحمول ممتنعا بالذات أو ممتنعا بحسب الغير. وتصدق الموجبة الممكنة في جميع الإمكانات الأربع. [ن/۴۲/أ] وإلا تصدق سالبها في [ر/۴۹/ب] شيء من الإمكانات بأن يكون كل منها قيدا للحكم وتقوية للسلب بل تصدق في الممتنعات من حيث أن يكون كل من الإمكانات قيدا للمحمول وواقعا في حيز النفي بخلاف سائر القضايا حيث قيد ان الموجبات من سائر القضايا لا يكفي صدق المحمول بالإمكان الذاتي ولا بالإمكان الاستعدادي بل لا بد فيه من الإمكان الوقوعي الحاصل بالضرورة في الموجبة الضرورية وبالوقوعي الدائم في الدائمة وبالفعل في المطلقة العامة. وهكذا حال سائر القضايا. والسالبات منها، فإن كانت ضرورية فلا تصدق إلا في المحمول الممتنع بالذات أو الممتنع بحسب نفس الأمر. وإن كانت دائمة فمع صدقها فيما فتصدق في المحمول الدائمة في الخارج، ثم سلبه غير ممتنع فيه. وإن كانت مطلقة عامة، فتصدق مع صدقها فيها في المحمول الواقع في الخارج والغير الواقع. هكذا حال سائر القضايا. هكذا كله إذا كان الإمكان قيدا للحكم. وأما إذا كان قيدا للحكم، فتصدق جميع الموجبات ولا تصدق السوابل مثل إذا كان الإمكان الذاتي قيدا للحكم، فتصدق الضرورية موجبة. وإن كان المحمول محالا في نفس الأمر على ثمانية وتسعين قضية. القصد الثاني في المركبات: اعلم أن الاحتمالات الأربعة بحسب نفس الأمر تركيب كل من الموجبات وعلى ثمانية وتسعين قضية بحسب الإجمال. لأن الضرورة الذاتية الغير [ن/۴۲/ب] الأتلية الكلية أو الجزئية على ما قررنا يتركب مع المطلقة العامة [ر/۵۰/أ] الأتلية والممكنة الأتلية الموافقة في الكم والمخالفة في الكيف. والدائمة الأتلية الكلية والجزئية يتركب مع الممكنة الأتلية الموافقة لها في الكم والمخالفة في الكيف. والدائمة الذاتية الغير الأتلية الموافقة في الكم والمخالفة في الكيف. والمشروطة العامة يتركب مع كل من الممكنة أو المطلقة سواء كان أزلتين أو لا وسواء كانت بحسب الوقت المعين أو لا بحسب الوقت أصلا المخالفة لها في الكيف والموافقة في الكم. والعرفية العامة يتركب مع كل من الممكنة والمطلقة سواء كانتا أزلتين أو لا وسواء كانتا بحسب الوقت أو لا مع الممكنة الوصفية أيضا المخالفة في الكيف والموافقة في الكم. والضرورة بحسب الوقت المعين يتركب مع كل من المطلقة العامة والممكنة العامة المخالفة في الكيف والموافقة في الكم سواء كانتا أزلتين أو لا وسواء كون الوصف وقتا وعند تغاير الوقتين. والدائمة بحسب الوقت المعين يتركب مع كل من الممكنة المطلقة العامة والمخلفة في الكيف [ر/۵۰/ب] والموافقة في الكم سواء كانتا أزلتين أو لا ومع الممكنة الوصفية مطلقا وسواء كانتا بحسب الوصف أو بحسب الوقت المعين عند تغاير الوصف أو الوقت الموقت الأول. [ن/۴۳/أ] والضرورة بحسب الوقت الغير المعين يتركب مع كل من المطلقة العاكسة المخالفة في الكيف والموافقة في الكم سواء كانتا أزلتين أو لا وسواء كانتا بحسب الوقت المعين أو بحسب الوصف والدائمة بحسب الوقت يتركب مع كل من الممكنة العامة. والمطلقة العامة المختلفة في الكيف والموافقة في الكم سواء كانتا أزلتين أو لا وسواء كانتا بحسب الوصف أو الوقت. والمطلقة العامة يتركب مع كل من المطلقة العامة والممكنة العامة سواء كانتا أزلتين أو لا وسواء كانتا بحسب الوصف أو الوقت أو لا المخلفة لها في الكيف والموافقة في الكم. والممكنة العامة يتركب مع كل من الممكنة العامة والمطلقة العامة سواء كانتا أزلتين أو لا وسواء كانتا بحسب الوصف أو الوقت أو بحسب الوصف أو الوقت أو لا وسواء كانتا بحسب الوصف أو الوقت أو بحسب الدوام أو لا [ر/۵۱/أ]: في [ر]: وإذا عرفت هذا فنقول: القضايا الموجبة يصدق فيما إذا كان المحمول ثابتا للأفراد الخارجية المتصفة بوصف الموضوع بالفعل أو بالإمكان نفس الأمر أعم من أن يكون ذلك الثبوت بالإمكان الذاتي الممتنع بالغير، إذ الإمكان الذاتي الموجود في ضمن الإمكان النفس الأمرى أو لاستعدادي أو الوقوعي وسواء كانت الثابت بالإمكان الوقوعي على وجه الضرورة الأتلية أو الذاتية الغير الأتلية أو الدوام الأتلي أو الذاتي الغير الأتلي أو الضروري الوصفي أو الوقفي أو الدوام الوصفي أو الوقفي. والقضايا السالبة تصدق فيما إذا كان المحمول ممتنعا بالذات أو ممتنعا بحسب الغير. وتصدق الموجبة الممكنة في جميع الإمكانات الأربع. [ن/۴۲/أ] وإلا تصدق سالبها في شيء من الإمكانات بأن يكون كل منها قيدا للحكم وتقوية للسلب بل تصدق في الممتنعات من حيث أن يكون كل من الإمكانات قيدا للمحمول وواقعا في حيز النفي بخلاف سائر القضايا حيث قيد ان الموجبات من سائر القضايا لا يكفي صدق المحمول بالإمكان الذاتي ولا بالإمكان الاستعدادي بل لا بد فيه من الإمكان الوقوعي الحاصل بالضرورة في الموجبة الضرورية وبالوقوعي الدائم في الدائمة وبالفعل في المطلقة العامة. وهكذا حال سائر القضايا.

والسالبات منها، فإن كانت ضرورية فلا تصدق إلا في المحمول الممتنع بالذات أو الممتنع بحسب نفس الأمر. وإن كانت دائمة فمع صدقها فيما فتصدق في المحمول الدائمة في الخارج، ثم سلبه غير ممتنع فيه. وإن كانت مطلقة عامة، فتصدق مع صدقها فيها في المحمول الواقع في الخارج والغير الواقع. هكذا حال سائر القضايا. هكذا كله إذا كان الإمكان قيدياً للحكم. وأما إذا كان قيدياً للحكم، فتصدق جميع الموجبات ولا تصدق السوالب مثل إذا كان الإمكان الذاتي قيدياً للحكم، فتصدق الضرورية موجبة. وإن كان المحمول محالاً في نفس الأمر على ثمانية وتسعين قضية. القصد الثاني في المركبات: اعلم أن الاحتمالات الأربعة بحسب نفس الأمر تركيب كل من الموجبات وعلى ثمانية وتسعين قضية بحسب الإجمال. لأن الضرورة الذاتية الغير [ن/٤٢/ب] الأزلية الكلية أو الجزئية على ما قررنا يتركب مع المطلقة العامة الأزلية والممكنة الأزلية الموافقة في الكم والمخالفة في الكيف. والدائمة الأزلية الكلية والجزئية يتركب مع الممكنة الأزلية الموافقة لها في الكم والمخالفة في الكيف. والدائمة الذاتية الغير الأزلية الموافقة في الكم والمخالفة في الكيف. والمشروطة العامة يتركب مع كل من الممكنة أو المطلقة سواء كان أزليتين أو لا وسواء كانت بحسب الوقت المعين أو لا بحسب الوقت أصلاً المخالفة لها في الكيف والموافقة في الكم. والعرفية العامة يتركب مع كل من الممكنة والمطلقة سواء كانت أزليتين أو لا وسواء كانت بحسب الوقت أو لا مع الممكنة الوصفية أيضاً المخالفة في الكيف والموافقة في الكم. والضرورة بحسب الوقت المعين يتركب مع كل من المطلقة العامة والممكنة العامة المخالفة في الكيف والموافقة في الكم سواء كانت أزليتين أو لا وسواء كانت بحسب الوصف أو الوقت عند عدم كون الوصف وقتاً وعند تغاير الوقتين. والدائمة بحسب الوقت المعين يتركب مع كل من الممكنة العامة والمطلقة العامة المخالفة في الكيف والموافقة في الكم سواء كانت أزليتين أو لا ومع الممكنة الوصفية مطلقاً وسواء كانت بحسب الوصف أو بحسب الوقت المعين عند تغاير الوصف أو الوقت الموقت الأول. [ن/٤٣/أ] والضرورة بحسب الوقت الغير المعين يتركب مع كل من المطلقة العاكسة المخالفة في الكيف والموافقة في الكم سواء كانت أزليتين أو لا وسواء كانت بحسب الوقت المعين أو بحسب الوصف والدائمة بحسب الوقت يتركب مع كل من الممكنة العامة والمطلقة العامة المختلفة في الكيف والموافقة في الكم سواء كانت أزليتين أو لا وسواء كانت بحسب الوصف أو الوقت. والمطلقة العامة يتركب مع كل من المطلقة العامة والممكنة العامة سواء كانت أزليتين أو لا وسواء كانت بحسب الوصف أو الوقت أو لا المخالفة لها في الكيف والموافقة في الكم. والممكنة العامة يتركب مع كل من الممكنة العامة والمطلقة العامة سواء كانت أزليتين أو لا وسواء كانت بحسب الوصف أو الوقت أو لا المخالفة لها في الوصف أو الوقت أو بحسب الدوام أو لا. [ن/٤٣/ب] فإذا عرفت جميع ما ذكرنا فالعلم أن الضابط في تحقيق المركبات على وجهه: الأول: الأول: في كيفية تركيب الجزئين. اعلم أنه لا بد في كل من المركبات توافق الجزئين في الكمية وتخالفيهما في الكيفية. أما الثاني، فظاهر. وأما الأول، ففي الكلية أيضاً ظاهر. وأما الجزئية، فبأن يكون الأفراد التي كانت موضوعة في الجزء الأول هي الأفراد التي كانت موضوعة في الجزء الثاني بعينها. ومن هذا تبين أن لا يكفي في توافقهما بحسب الكم مطلقاً التوافق في الكيفية بل لا بد مع ذلك من اتحاد أفراد موضوع الجزئين والعنوان الثانية في معرفة صدقها وكذبها بأي وجه يكون صادقة أو كاذبة. اعلم أن لا بد في صدقها من صدق كل من جزئها من حيث هو ومن حيث كون كل منهما جزءاً من هذا المركب. أما الأول، فظاهر. وأما الثاني، فبديل كذب قولنا: "بعض الجسم حيوان لا دائماً" كما لا يخفى. وأما كذبها فبانتفاء ما يوجب صدقها. الثالثة في أحوالها بالنسبة إلى قضية أخرى مثلها مركبة أو بسيطة. فالعلم أن الكربة قد يقع مقدمة قياس، فينئذ تعتبر الاشتراط في الكيف أو الكم بالنسبة إلى الجزء الأول لا بالنسبة إلى الجزء الثاني. وإن كان الاشتراط الجزء موجوداً في الثاني أيضاً في بعض الضروب. وتفصيله: إنه إذا كانت الصغرى احدي المركبات، فإن كانت الكبرى من احدي البسائط، فينسب الاشتراط الكيفي أو الكمي إلى تلك البسيطة والجزء الأول من تلك المركبة وإن كانت الاشرائط موجوداً في الجزء الثاني بالنسبة إلى تلك البسيطة وإن كانت الكبرى أيضاً مركبة، فيسبب الاشتراط المذكور إلى الجزئين الأولين منهما وإن تصادف الجزآن الأخيران في الاشتراط أيضاً. نحمد الله تعالى على ختامه ونصل على رسوله وآله والتابعين لهم إلى يوم قيامه والقارئین منهم من خواصه وعوامه غفر الله لنا ولوالدینا وأحسن إليهما [ن/٤٤/أ]: في [ن]: فإذا عرفت جميع ما ذكرنا، فالعلم أن الضابط في تحقيق المركبات على وجهه... نحمد الله تعالى على ختامه ونصل على رسوله وآله والتابعين لهم إلى يوم قيامه والقارئین منهم من خواصه وعوامه غفر الله لنا ولوالدینا وأحسن إليهما: في [ر]: إذا عرفت هذا، فنقول: القضايا الموجبة تصدق... وحشرنا الله تعالى مع أصحابه الكرام البررة فرداكه حرج بر من مسكين جفا كند يا رب نكاه دار تو ايمان ما را دعاء طمع درام زانکه من بنده كهكارم خدا او راد هد عالي مراتب كه خوند فاتحه حق راشد كر خطاني رفته باشي از قلم هرکه خواندر است ساذد از كرم: في [أ]

**KAYNAKÇA**

- Ahmed, Asad Q. "Systematic Growth in Sustained Error: A Case Study in the Dynamism of Post-Classical Islamic Scholasticism," Asad Q. Ahmed, Behnam Sadeghi ve Michael Bonner (ed.), *The Islamic Scholarly Tradition: Studies in History, Law, and Thought in Honor of Professor Michael Allan Cook* (Leiden: Brill, 2011) içinde, ss.343-379.
- Akyüz, Turgut. "Fahredden er-Râzî'nin el-Mantıku'l-Kebîr'inin Tahkik ve İncelemesi," Yayınlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2017.
- el-Âmidî, Muhammed. *Ref'u'l-Ĥicâb 'an Cemî'i'l-Muveccehât*. Makalenin Ekinde Yer Alan Tahkikli Nüsha.
- el-Âmidî, Muhammed *Ref'u'l-Ĥicâb 'an Cemî'i'l-Muveccehât* (Yazma), Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, no.4819, vv.77b-91b.
- Aristotle. "Analytica Priora," çev. A. J. Jenkinson, *The Works of Aristotle*, ed. W. D. Ross ve J. A. Smith (Oxford: Clarendon Press, 1928) içinde, 24b-70b.
- Aristotle. "De Interpretatione," çev. E. M. Edghill, *The Works of Aristotle*, ed. W. D. Ross ve J. A. Smith (Oxford: Clarendon Press, 1928) içinde, 16a-24b.
- el-Bağdâdî, İsmâ'il Pâşâ. *Hediyetu'l-'Ârifin Esmâ'u'l-Mu'ellifin ve Âşâru'l-Muşannifin*. Tah. Kilisli Rifat Bilge, İbnülemin Mahmud Kemal İnal ve Avni Aktuç. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1951-1955.
- El-Rouayheb, Khaled. *Relational Syllogisms and the History of Arabic Logic, 900-1900*. Leiden: Brill, 2010.
- el-Fârâbî, Ebü Naşr Muhammed b. Muhammed, "el-'İbâra," tah. Rafîk el-'Acem, *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî* (Beyrut: Dâru'l-Meşriq, 1986) içinde, ss.133-163 (44a-62b).
- Hanoğlu, İsmail. "Fahrüddîn er Râzî'nin 'Kitabu'l-Mulahhas fi'l-Mantık ve'l Hikme' Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi," Yayınlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2009.
- Hasırcı, Nazım. *Son Dönem Osmanlı'da Kipli Mantık*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.
- el-Ĥillî, Cemâluddîn el-Ĥasen İbnu'l-Muṭahhar. *el-Muḥâkemât min Şerhi'l-İşârât* (Yazma), Süleymaniye Kütüphanesi-Damat İbrahim Koleksiyonu, no.817, vv.1b-244a.
- el-Ĥü necî, Ebü 'Abdillâh Efdaluddîn Muhammed. *Keşfu'l-Esrâr 'an Ġavâmiđi'l-Efkâr*. Tah. Ĥâlid er-Ruveyhib. Tahran: Mu'essese-i Pijühişî-i Ĥikmet ve Felsefe-i İrân, 1389.
- İbn Sînâ, Ebü 'Alî el-Ĥuseyn b. 'Abdillâh. "el-Kıyâs," tah. Sa'îd Zâyid, *eş-Şifâ': el-Mantık* (Kahire: Vizâratu'l-Me'ârifî'l-'Umümiyye, 1964) içinde.
- İbn Sînâ, Ebü 'Alî el-Ĥuseyn b. 'Abdillâh. *el-Muḥtaşaru'l-Avsat fi'l-Mantık*. Tah. Seyyid Maḥmüd Yüsuf Şânî. Tahran: Mu'essese-i Pijühişî-i Ĥikmet ve Felsefe-i İrân, 2017.
- İbn Sînâ, Ebü 'Alî el-Ĥuseyn b. 'Abdillâh. *İşaretler ve Tembihler*. Tah. ve terc. Ali Durusoy, Muhittin Macit ve Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sînâ, Ebü 'Alî el-Ĥuseyn b. 'Abdillâh. *Kitâbu's-Şifa: İkinci Analitikler*. Tah. ve terc. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.

- İbn Sînâ, Ebû 'Alî el-Ḥuseyn b. 'Abdillâh *Kitâbu's-Şifa: Metafizik*. Tah. ve terc. Ömer Türker ve Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İbn Sînâ, Ebû 'Alî el-Ḥuseyn b. 'Abdillâh. *Kitâbu's-Şifa: Yorum Üzerine*. Tah. ve terc. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- İbnu'l-Lebbüdî, Ebû Zekerıyyâ Necmuddîn Yaḥyâ. *Şerḥu'l-İşârât* (Yazma), Süleymaniye Kütüphanesi-Ayasofya Koleksiyonu, no.2420, vv.1b-169a.
- Keḥḥâle, 'Umer Riḏâ. *Mu'cemu'l-Mu'ellifin*. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1993.
- el-Kâtibî, Necmuddîn 'Alî b. 'Umer el-Ḳazvîni. "Şerḥu Keşfi'l-Esrâr," tah. Enver Şahin, *Katibi'nin Şerhu Keşfi'l-Esrar Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirilmesi* (Yayınlanmamış doktora tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Rize, 2019) içinde.
- el-Kâtibî, Necmuddîn 'Alî b. 'Umer el-Ḳazvîni. *Şemsiyye Risâlesi*. Tah., çev. ve şerh, Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Köz, İsmail. "İslam Mantıkçılarında Modalite Teorisi," Yayınlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2000.
- Köz, İsmail. "Modal Mantık'ta 'Strict Implication-Material Implication' (Sıkı Gerektirme-Maddî Gerektirme) Teorisi," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44:1 (2003), ss.161-71.
- Ḳuṭbuddîn er-Râzî, Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. Muḥammed et-Taḥtânî. *el-Muḥâkemât beyne Şerḥayil-İşârât ve't-Tenbihât* (Yazma), Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi-Carullah, no.1343, vv.1b-199a.
- McCall, Storrs. *Aristotle's Modal Syllogism*. Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1963.
- Özel, Aytekin. *İbn Sina'nın Birleşmeli Kıyas Teorisi ve Sembolik Yorumu*. Bursa: Emin Yayınları, 2009.
- Pehlivan, Necmettin. *Klasik Mantıkta Ma'dule Önermelerle Yapılan Çıkarımlar*. Ankara: İlahiyat, 2016.
- Pehlivan, Necmettin ve Hadi Ensar Ceylan. "Âdâbu'l-Baḥş Devrimine Doğru Son Evrim: Burhânuddîn en-Nesefî'nin *el-Fuṣûl*'ü." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 56:2 (2015), ss.1-75.
- er-Râzî, Faḥruddîn Muḥammed b. 'Umer. "Mantıku'l-Mulâḥḥaş," tah. İsmail Hanoğlu, "Faḥruddîn er-Râzî'nin 'Kitabu'l-Mulâḥḥaş fi'l-Mantık ve'l-Hikme' Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi" (Yayınlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2009) içinde.
- er-Râzî, Faḥruddîn Muḥammed b. 'Umer. *Mantıku'l-Mulâḥḥaş*. Tah. Aḥad Farâmarz Ḳarâmeliki ve Âdîne Aşgarinejâd. Tahran: Dânişgâh-i İmâm Şâdiḳ, 1381.
- er-Râzî, Faḥruddîn Muḥammed b. 'Umer. *Muḥaşşalu Efkâri'l-Muteḳaddimîn ve'l-Mute'ahḥirîn mine'l-'Ulemâ' ve'l-Ḥukemâ' ve'l-Mutekellimîn*. Tah. Tâhâ 'Abdurra'ûf Sa'd. Kahire: Mektebetu'l-Kulliyâti'l-Ezheriyye, [1978].
- er-Râzî, Faḥruddîn Muḥammed b. 'Umer. *Şerḥu'l-İşârât ve't-Tenbihât*. Tah. 'Ali Riḏâ Necefzâde. Tahran: Encumen-i Âşâr ve Mefâḥir-i Ferhengî, 1384.
- Robinson, Richard. "Necessary Propositions," *Mind* 67:267 (1958), ss.289-304.
- et-Teftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. 'Umer. *Şerḥu's-Şemsiyye*. Tah. Câdullâh Bessâm Şâliḥ. Amman: Dâru'n-Nûr, 2011.


- eṭ-Ṭūsī, Naşīruddīn Muḥammed b. Muḥammed. *Esāsu'l-İktibās*. Arapçaya çeviren Mollâ Husrev. Tah. Hasen eş-Şâfiî ve Muḥammed es-Sa'îd Cemâluddin. Kahire: el-Meclisu'l-A'lâ li's-Şekāfe, [1999]
- eṭ-Ṭūsī, Naşīruddīn Muḥammed b. Muḥammed. *Esāsu'l-İktibās* (Yazma), Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü-Konya Yusuf Ağa Yazma Eser Kütüphanesi, no.218, vv.7b-147a.
- eṭ-Ṭūsī, Naşīruddīn Muḥammed b. Muḥammed. *Şerhu'l-İşārāt*. [Tahran]: Maṭba'atu'l-Ḥaydarī, 1377.
- el-Urmevî, Sirācuddīn Maḥmūd b. Ebî Bekr. *Şerhu'l-İşārāt* (Yazma), Topkapı Sarayı Müzesi-III. Ahmed Kitaplığı, no.3269, vv.1b-260a.



# Bir Şerhin Hikayesini Kovalarken Bir Hikayenin Şerhini Bulmak: Ahmed b. Maḥmūd el-Ḥalebī'nin *Şerḥu'l-Cevāhiri'l-Muḍī'e*'si ve Nesīmī'nin Öldürülüşüne Tanıklığı\*

MUHAMMED OSMAN DOĞAN

Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü  
modfsm@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-6082-4365>

## Öz

Bu makale, manzum bir kalam metninin Memlûk Türk Devleti'nin son yüzyılının başında Halep'te yazılan şerhini konu edinmektedir. Şerhe konu olan manzum metin, Hanefî-Mâturîdî kalam geleneğinin yayımlanmış en uzun Arapça akaid manzumesi olan İmâmzâde el-Buḥârî'nin (ö.573/1177) *Uḳûdu'l-'Aqâ'id fî Funûni'l-Fevâ'id* isimli 770 beyitlik eseridir. Adı geçen manzumenin, 823 (1420) yılında Halepli bir Hanefî alim olan Ahmed b. Maḥmūd b. Suleymân (9./15.yy.) tarafından *Şerḥu'l-Cevāhiri'l-Muḍī'e* başlığıyla yapılan şerhi; gerek İmâduddîn en-Nesīmî'nin (ö.823/1420) katledilmesi hakkında oldukça net bilgiler vermesi ve gerekse Hurûfiliğin Nesîmiyye kolundan bahseden ilk metin olması açısından ayrı bir öneme sahiptir. Söz konusu şerhin tahkiki, bir yüksek lisans tezi kapsamında bilimsel metotlara riayet edilmeden yapılmış; sonuçta hem manzume hem de şerhi başka kişilere nisbet edilmiştir. Bu yazıda, ilkin ana metin ile şerhinin yazarlarının kimliğini tespit etme sürecinde yaşadıklarımız hikayelendirilmeye çalışılmış, ardından şerhin muhtevası kelâmî ve siyasi açıdan tahlil edilmiş, son olarak da Nesîmiyye hareketinin Memlûk coğrafyasındaki varlık zemini ve bunun şerhteki izdüşümü ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Hanefî-Mâturîdî Kelâmı, Ehl-i Sünnet, Memlûk Türk Devleti, Hurûfîlik, Ahmed b. Maḥmūd el-Ḥalebî, *Şerḥu'l-Cevāhiri'l-Muḍī'e*, Nesīmî.

**Finding the Commentary of a Story While Chasing the Story of a Commentary: Ahmad b. Maḥmūd al-Ḥalabî's *Sharḥ al-Jawāhir al-Muḍī'a* and His Testimony to the Murder of Nasīmî**

## Abstract

This study deals with a kalam commentary text written in Aleppo dating from the beginning of the last century of the Mamluk Turkish State. The research has shown that the poem commented upon is Imâmzâda al-Bukhârî's (d.573/1177) *Uḳûd al-'Aqâ'id fî Funûn al-Fawâ'id*, which consists of 770 couplets and is the lengthiest Arabic creed (*'aqâ'id*) poem in the Hanafî-Mâturîdî tradition, and that the commentary entitled *Sharḥ al-Jawāhir al-Muḍī'a* is written by an otherwise unknown Hanafî scholar Ahmed b. Maḥmūd b. Sulaymân al-Ḥalabî (9th/15th century) in 823 (1420). Giving explicit first-hand information regarding circumstances of Nasīmî's (d.823/1420) death and being

the first text to mention the Nasîmiyya branch of the Hürûfism, the text has special importance. The commentary has been edited as part of a Master's thesis, however, without taking into account the scientific methods of critical edition, and as a result, both the poem and the commentary were attributed by the editor to other people than their true authors. In the first part of this study, I tell the story of how I have identified the authors of both the text and the commentary. Then, I analyze the commentary in terms of Kalam and the politics of the time. Finally, I discuss the ground of existence of the Nasîmiyya movement in the Mamluk region and its reflection on the commentary.

**Keywords:** Hanafî-Mâturîdî Kalam, Ahl al-Sunna, Mamluk State, Hürûfism, Aḥmad b. Maḥmûd al-Ḥalabî, *Sharḥ al-Jawâhir al-Mudî'a*, Nasîmî.

## Giriş

2016 yılının ilk günleriydi. Her şey Hanefî-Mâturîdî kelimeler literatürüne dair bir araştırma yaparken Ebû'l-Berekât en-Nesefî'ye (ö.710/1310) nispet edilen bir tezle karşılaşmamla başladı. Hanefî-Mâturîdî geleneğinin müteahhir dönem uleması arasında söz sahibi olan ve eserleriyle medrese müfredatında yer alarak söz konusu geleneğin sonraki nesillerinin zihin yapısının oluşmasında özellikle *el-'Umde*, *el-Menâr* ve *Kenzu'd-Deḳâ'ik* gibi özlü metinleriyle katkıda bulunan bu alimin yeni bir eseriyle daha tanışmak beni heyecanlandırıyordu. Bulduğum tezin yazarı olan Ömer Bölükbaş, en-Nesefî'nin bilinmeyen bir eserini ilk kez ortaya çıkardığını iddia ediyordu. Yüksek lisans çalışması olarak sunulan tezde; 'Ali b. Ebî Bekr el-Herevî'ye (ö.611/1211) ait olduğu öne sürülen hacimli bir akaid manzumesinin en-Nesefî tarafından yapıldığı iddia edilen bir şerhinin tahkiki amaçlanmıştı. Tezde kullanılan iki adet yazma vardı. Bu nüshaların her ikisi de Süleymaniye Kütüphanesi'nin Laleli koleksiyonunda kayıtlıydı. Tezin sahibi eserin en-Nesefî'ye nisbeti hakkında tatmin edici bir bilgiye ulaşamadığını şu ifadelerinde ele veriyordu:

Ebu'l-Berekât en-Nesefî ve Ali b. Ebî Bekir el-Herevî'nin hayatı ve her ikisine ait eserlerden pek çok tabakât kitabında bahsedilmekle beraber **el-Cevâhiru'l-Mudiyye**'nin Herevî'ye, şerhinin ise Nesefî'ye aidiyeti hususunda herhangi bir bilgiye ulaşamadık.<sup>1</sup>

Haklı olarak şüphe uyandıran bu durum karşısında tez sahibinin eserin nisbet sorununu çözmek niyetiyle şu ifadeleri kullanması oldukça dikkat çekiciydi:

\* Makalenin son şeklini almasındaki katkılarından ötürü Mehmet Kalaycı ile isimlerini bilmediğim değerli yazı hakemlerine teşekkür ederim.

<sup>1</sup> Ömer Bölükbaş, "Ebu'l-Berekât en-Nesefî ve Şerhu'l-Cevâhiri'l-Mudiyye Adlı Eserinin Tahkiki Neşri" (yüksek lisans tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Rize, 2014), s.12.



2280 numaralı yazmanın başında Neseffî'nin ve Herevî'nin, sonunda ise yine Neseffî'nin isimleri; 2366 numaralı nüshanın sadece sonunda Neseffî'nin ismi açıkça zikredilir. Bu bilgiler, her açıdan bu eserlerin otantikliği konusundaki tüm şüpheleri izale etmeye yetmese de bu eserlerin Neseffî'ye ve Herevî'ye aidiyeti konusundaki kanaatimizi destekler mahiyettedir. 2366 no'lu nüshanın başında en-Neseffî ibaresi yerinde geçen el-Halebî nisbesi ise müstensihlin bir yazma hatası olabileceği gibi bir künye olarak da kullanılmış olabilir.<sup>2</sup>

Nisbet problemi olan eserlerin sağlıklı bir tahkikinin yapılabilmesi için – müellif hattıyla yazılan bir nüshaya erişilememişse– kanımca en az üç sağlam nüsha temin edilmelidir.<sup>3</sup> Aksi halde eserin nisbetine ilişkin problemin çözülmesine yönelik doğru bir yargıya ulaşılması güçleşir. Söz konusu tezin yazarı, kullandığı iki nüshanın ne zaman ve kimler tarafından çoğaltıldığını incelemeyen ve kıymetlerinin ne olduğundan bahsetmeden içlerinden bir nüshayı seçmiş, onu diğer nüsha ile mukabele yaptığını ve dipnotlarda diğer nüshadaki farkları belirteceğini söylemiştir:

Konuların değerlendirilmesi esnasında, dip notlarda varak numarası yazmak suretiyle, yazma nüshada bulunan yerini gösterdik. Varanın sağ yüzünü “a” diğer yüzünü ise “b” harfiyle gösterdik. 2366 no'lu yazmayı “y”, 2280 no'lu yazmayı ise “J” rumuzuyla gösterdik. “J” nüshasını esas aldık. J nüshasında olmayıp “y” nüshasında bir ilave ibare varsa bunu *italik* olarak yazdık.<sup>4</sup>

Nüshalar arasındaki titizlik ve ciddiyetin incelenmesi, okuyucuda eserin kendi gününe değin intikalinin müstensihler eliyle dikkat ve sadakat ile gerçekleştirilmiş olduğu kanaatine sahip olmasını sağlar. Aksi halde yeterince ilgi görmemiş ya da değiştirme ve tahriflere maruz kalmış bir eserin tahkiki oldukça zordur. Söz konusu tezde böyle bir incelemenin yapılmaması dikkatimi çekti. En başta sadece iki nüshasına ulaşılan ve nüshaları hakkında tarihsel bilginin yeterli olmadığı bir eser vardı karşımda.

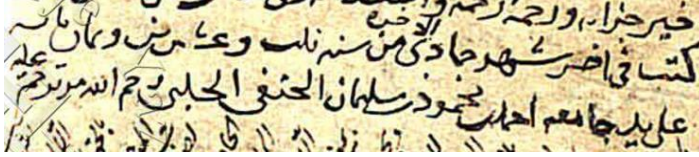
Eserin Süleymaniye'de bulunan nüshalarını temin edince karşılaştığım tablo hayli şaşırtıcıydı. Zira Laleli koleksiyonundaki her iki yazmanın da belge değeri ve tarihî kıymeti arasında neredeyse bir uçurum vardı. 2366 numaradaki kayıtlı nüsha, her ne kadar ilgili tezin sahibi tarafından ikincil

<sup>2</sup> Bölükbaş, “Ebu'l-Berekât en-Neseffî ve Şerhu'l-Cevâhiri'l-Mudiyye,” s.12.

<sup>3</sup> Nitekim son yıllarda ülkemizde geliştirilen bir tahkik metoduna göre; çok sayıda nüshası bulunan bir eserin tahkikinde nüsha karşılaştırması için prensipte en az üç, en fazla beş nüshanın seçilmesi gereklidir. Bkz. Okan Kadir Yılmaz (haz.), *İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), ss.38-39.

<sup>4</sup> Bölükbaş, “Ebu'l-Berekât en-Neseffî ve Şerhu'l-Cevâhiri'l-Mudiyye,” s.13.

nüsha olarak sayılsa da büyük ihtimalle eserin müellif nüshasıydı. Sonunda müellifin ferağ kaydını barındıran bu nüshanın en önemli kısmı olan son iki satırı, ilgili tezin tahkik bölümünün dipnotunda dahi yazılmamıştı.<sup>5</sup>



كُتِبَ فِي آخِرِ شَهْرِ جُمَادَى الْآخِرَةِ مِنْ سَنَةِ ثَلَاثٍ وَعِشْرِينَ وَثَمَانِ مِائَةَ عَلَى يَدِ جَامِعِهِ  
أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سُلَيْمَانَ الْحَنْفِيِّ الْحَلَبِيِّ...

823 yılı Cemaziyelahir ayının sonlarında (eserin) derleyicisi olan Aḥmed b. Maḥmūd b. Suleymān el-Ḥanefī el-Ḥalebī tarafından yazılmıştır...

Eğer şerh h. 823 yılında yazılmışsa ve metin yazarı Halepli bir Ḥanefī alim olan Aḥmed b. Maḥmūd b. Suleymān ise söz konusu tezin en temel iddiası büyük bir riskle karşı karşıyaydı. Tezin yazarı Bölükbaş, “2366 no’lu nüshanın başında en-Nesefī ibaresi yerinde geçen el-Ḥalebī nisbesi ise müstensihinin bir yazma hatası olabileceği gibi bir künye olarak da kullanılmış olabilir”<sup>6</sup> derken diğer nüshanın sağlamlığına güveniyor olmalıydı. Ancak 2280 numarada kayıtlı olan diğer nüshaya bakıldığında ise hat ve şekil yönünden özenilmiş ve alımlı olmasına karşın içerisinde müstensihinin ismi, yazım tarihi ve yeri belirtilmemişti. Osmanlı döneminde çoğaltıldığına dair güçlü emarelerin bulunduğu bu nüshanın zahriyesinde müstensihinin hattıyla eserin Ebū’l-Berekāt en-Nesefī’ye ait olduğu yazılmış ve onun kısa bir terceme-i hali eklenmişti. Ayrıca şerhin başlığının altında ana metnin yazarının ‘Alī b. Ebī Bekr el-Herevī olduğu da ifade edilmişti.<sup>7</sup> O halde sıra metnin satır aralarının bize tarihî bir bilgi verip vermediğine gelmişti.

Eserin iç kritiğini yaptığımızda tarihî olarak birkaç önemli veriyle karşı karşıyaydık. Yazar sık olmasa da kendi hayatı ve yaşadığı yer hakkında ayrıntı vermişti. Her bir bilgi kırıntısının bile önemli olduğu tahkikte bu hususun üzerine gidilmesi gerektiğini düşünüyordum. Nitekim daha sonra iç

<sup>5</sup> Bkz. Bölükbaş, “Ebu’l-Berekāt en-Nesefī ve Şerhu’l-Cevāhiri’l-Mudiyye,” s.119.

<sup>6</sup> Bölükbaş, “Ebu’l-Berekāt en-Nesefī ve Şerhu’l-Cevāhiri’l-Mudiyye,” s.12.

<sup>7</sup> Bkz. Aḥmed b. Maḥmūd el-Ḥalebī, *Şerhu’l-Cevāhiri’l-Muḏī’e* (Yazma), Süleymaniye Kütüphanesi-Laleli, no.2280, v.0b-1a.

kritik yönteminin bu incelemede sonuç vereceği yönündeki beklentim boşa çıkmadı.

Eseri baştan sona gözden geçirdikten sonra bazı tarihî verilerle karşılaştım. Bunların en önemlisi meşhur şair Nesîmî (ö.823/1420) hakkında verilen bazı bilgilerdi. Yazar, iki farklı yerde ve bağlamda Nesîmî'den bahsediyordu. İlki: “Kim onun (Kur’an’ın) *maḥlûḳ* olduğunu iddia ederse; o her halükârda zındıktır” anlamındaki beytin şerhinde serdettiği şu tespitlerdi:

(Kim onun *maḥlûḳ* olduğunu iddia ederse...) Mu‘tezile ve Nesîmiyye gibi. Nesîmî, 822 dolaylarında ortaya çıkan, acemlerden olan fasık birisidir. Kendisinden Muşşaf-ı Şerîf hakkında “Muḥammed’in (s.a.v) tasnifidir” dediği zikredildi. Bunun üzerine Halep’te –Allah orayı afetlerden korusun– derdest edilerek tutuklandı. Kılıç korkusundan dolayı bu sözünü inkar etti. Sonrasında Halep kalesinde uzun süre hapsedildi. Allah onu yardımsız bıraksın, büyük zındıklardan idi. Allah onu kahretsin (*kâtelehullâh*), biz de onunla imtihan olunduk. Adı ‘İmâd eş-Şirâzî’dir. Zalimler ve emirlerle bir arada bulunuyor, onlara bazı şeylerde ruhsat veriyordu. [Sonunda] Allah yeryüzünü ondan temizledi.<sup>8</sup>

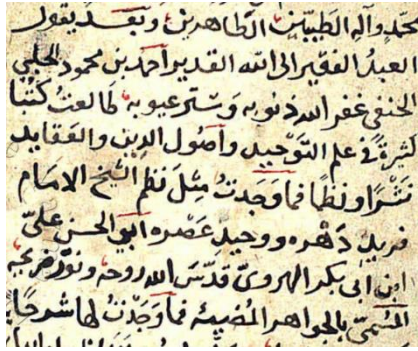
İkincisi ise peygamberlerin mucizeleri konusunu şerh ederken İslam’ın ilk asrında peygamberlik iddiasında bulunan Museylimetu’l-kezzâb, el-Esved el-‘Ansî, Tuleyḫa ve Secâh’tan bahsedip, sonra sözü Nesîmî’ye getirmesi ve onu da onlar gibi yalancı ve insanları kandırmaya çalışan birisi olarak tanıtmıştı. Onun bu çerçevedeki açıklamaları şu şekildeydi:

Asrımızda acemden kendisine ‘İmâd denilen ve Nesîmî olarak bilinen bir adam türedi. Halep memleketindeki Türkmenlerin (Terâkimîn) en rezil olanlarından birçoğunu saptırdı. Halep’te tutuklandıktan sonra onun Halep kadılarının huzurunda kendisinin ‘İsâ b. Meryem olduğunu iddia ettiğini gördüler. Başka kişiler ise onun *rubûbiyyet* iddiasında bulunduğuna şahit oldular. Aynı şekilde (insanlar) onun, Kur’an’ın Hz. Muḥammed’in şiiri olduğu gibi küfür içerikli birçok şeyi söylediğine şahitlik ettiler. Onu ilk olarak öldürmediler, ancak hapse atıp ağır bukağullarla bağladılar. Bunun üzerine ölüm korkusu ile İslam’ını izhar etti. Dolayısıyla Halep kalesinde hapsedildi, Allah onu kahretsin, şimdiye kadar hapis halindeydi. Kısa bir zaman sonra –Allah onu dünyada ve ahirette aziz etsin– Sultan el-Meliku’l-Mu‘eyyed’den Nesîmî’nin katledilmesine ilişkin bir ferman (*mersûm*) geldi. Daha sonra onu feci bir şekilde katlettiler, hatta derisini soyup içine saman doldurdular ve o Ha-

<sup>8</sup> Ahmed b. Maḥmûd el-Ḥalebî, *Şerḫu’l-Cevâhiri’l-Muḍî’e* (Yazma), Süleymaniye Kütüphanesi-Laleli, no.2366, v.8a-8b. (Bundan sonra bu eserle ilgili atıflar 2366 no’lu bu nüshaya yapılacaktır.)

lep kalesinin altına asıldı. Allah onu 823 yılının Rebiülahir ayının 8'inde halkına ibret kıldı.<sup>9</sup>

Bu ürpertici ifadeler aynı zamanda Nesīmī'nin katline ilişkin ayrıntılı bilgiler vermekteydi. Şarihın "asrımızda" ve "biz de onunla imtihan olduk" ifadeleri ile Halep'e yaptığı vurgu dikkatimi çekmişti. Kendisinin o tarihlerde Halep'te bulunan ve bizzat Nesīmī'yi yargılayan nüfuzlu kadıardan olabileceği ihtimali üzerinde durdum. O halde Bölükbaşı'nın el-Ḥalebī yerine en-Nesefī nisbesinin doğru olduğu yönündeki iddiasının yanlış olduğu konusundaki önsezimin haklılığı ortaya çıkmıştı. Şerh 823 (1420) yılında hayatta olan Halep ulemasından Aḥmed b. Maḥmūd b. Suleymān'ın kaleminden çıkmıştı ve Ebū'l-Berekāt en-Nesefī ile herhangi bir alakası yoktu.<sup>10</sup> Sıra ana metin olan ve *el-Cevāhiru'l-Muḍī'e* isimli olduğu ifade edilen hacimli akaid manzumesinin peşine düşmeye gelmişti. Öncelikle şerhin girişinde eser hakkında bilgi veriliyordu. Tezin yazarı Bölükbaşı da şarih el-Ḥalebī'nin beyanı doğrultusunda eserin 'Alī b. Ebī Bekr el-Herevī'ye ait olduğunu iddia etmişti.



وبعد، يقول العبد الفقير إلى الله القدير أحمد بن محمود الحلبي الحنفي غفر الله ذنوبه وستر عيوبه: طالعت كتباً كثيرة في علم التوحيد وأصول الدين والعقائد، نثراً ونظماً، فما وجدت مثل نظم الشيخ الإمام، فريد دهره، ووحيد عصره، أبي الحسن علي بن أبي بكر الهروي قدس الله روحه، ونور ضريحه المسعى بالجواهر المضية، فما وجدت لها شرحاً.

<sup>9</sup> El-Ḥalebī, *Şerhu'l-Cevāhir*, v.53a.

<sup>10</sup> Tabakat ve tarih kitaplarında -özellikle de Halep tarihine ilişkin eserlerde- yaptığımız tetkikler sonucunda Aḥmed b. Maḥmūd b. Suleymān isimli bir şahsa maalesef rastlayamadık. Kuvvetle muhtemeldir ki böyle birisinin yaşadığına dair elimizdeki tek kaynak onun bu eseridir. Dolayısıyla makalemizde söz konusu şahsın profiline dair ortaya koyduğumuz yaklaşımların yegane kaynağı yine onun telif ettiğini tespit ettiğimiz *Şerhu'l-Cevāhiri'l-Muḍī'e* isimli eserdir.

İmdi, güç ve takdir sahibi (Kâdir) olan Allah'a muhtaç kul Ahmed b. Maḥmūd el-Ḥalebî el-Ḥanefî der ki: Tevhid, usulu'd-din ve akaid ilminde –gah nesir, gah nazım olsun– pek çok kitap inceledim. Ancak şeyh, imam, zamanının yeganesi, asrının biricigi Ebû'l-Ḥasen 'Alî b. Ebî Bekr el-Herevî'nin –Allah onun ruhunu mübarek kılsın, kabrini nurlandır-sın– *el-Cevâhiru'l-Muđî'e* isimli nazmı gibisine rastlayamadım, onun herhangi bir şerhi ile de karşılaşmadım.<sup>11</sup>

Gerçekten de el-Ḥalebî'nin bahsettiği manzum akaid metni epey sade, özgün ve hoş bir üslupla yazılmış ve içerisinde Ḥanefî-Mâturidî görüşler savunulmuştu. Yaklaşık 590 beyit, fasıllardan oluşan bölümlerde nakledilmiş, ardından şerhi yapılmıştı. El-Ḥalebî bazı yerlerde fasılların son taraflarını “geri kalan beyitler[in manası] açık”<sup>12</sup> diyerek şerh etmemişti. O halde el-Ḥalebî'nin bu şerhteki temel amacı, anlaşılmayan kelimelere odaklanmak ve anlamlarını açık hale getirmek idi.

Peki, Ḥanefî-Mâturidî bir yazar olan el-Ḥalebî'nin incelediği, o döneme kadarki kelimeler literatüründe kendisini üzerine şerh yazmaya sevk edecek kadar hoşuna giden kitabın yazarı olduğunu söylediği el-Herevî kimdi? 542/1147-48 yılında Musul'da doğan el-Herevî, zühd sahibi, simya ilminden anlayan ve Hindistan'dan Mağrib'e, İstanbul'dan Yemen'e dünyanın birçok yerine seyahat yapan entelektüel bir kişilik olarak bilinmektedir. Aynı zamanda ilmî ve edebî yönü olan el-Herevî seyahatname, hutbe mecmuası, harp ve siyaset teknikleri hakkında eserler vermiştir.<sup>13</sup> Ömrünün sonlarında, Eyyubilerin Halep kolu hükümdarı el-Meliku'z-Zâhir Ğazî'nin himayesine mazhar olan el-Herevî, şehrin dışında kendisi için inşa edilen Şâfi'î medresesinde (el-Medresetu'l-Hereviyye) ders vermiştir.<sup>14</sup> Halep tarihine ilişkin meşhur eserlerden *Buğyetu't-Taleb fi Târîhi Ḥaleb*'in yazarı İbnu'l-'Adîm (ö.660/1262) de zikri geçen eserinde el-Herevî'den hem şifâhen hem de yazılı olarak nakiller yapmıştır.<sup>15</sup> 611/1215 yılında vefat eden ve

<sup>11</sup> El-Ḥalebî, *Şerhu'l-Cevâhir*, v.1b. Bu giriş pasajında da görüldüğü üzere el-Ḥalebî, şerh ettiği eserin adının *el-Cevâhiru'l-Muđî'e* olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla el-Ḥalebî'nin eserinin adı *Şerhu'l-Cevâhiri'l-Muđî'e* olmaktadır. Bu vesileyle Bölükbaş'ın, eserin adını *Şerhu'l-Cevâhiri'l-Muđiyye* şeklinde okumasının yanlış olduğunu belirtmeliyiz.

<sup>12</sup> Bkz. el-Ḥalebî, *Şerhu'l-Cevâhir*, v.10b, 59b, 65b.

<sup>13</sup> Bkz. Cevat İzgi, “Herevî, Ali b. Ebû Bekir,” *DİA*, c.17, ss.221-222.

<sup>14</sup> İzgi, “Herevî, Ali b. Ebû Bekir,” s.221. Ayrıca bkz. Şemsuddîn ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhir ve'l-A'lâm*, tah. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Mağribi'l-'Arabî, 2003), c.13, s.322; ez-Zehabî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, tah. Şu'ayb el-Arna'ût (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1405/1985), c.22, ss.56-57. Hereviyye medresesi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Sibṭ İbnu'l-'Acemî, *Kunûzu'z-Zehab fi Târîhi Ḥaleb*, tah. Şevkî Şa's, Fâlih el-Bekkûr (Halep: Dâru'l-Kalemî'l-'Arabî, 1417/1996), c.1, ss.319-322.

<sup>15</sup> 588/1192'de Halep'te doğan İbnu'l-'Adîm'in, el-Herevî'den bahsederken eserinin bazı yerlerinde “hocamız (*şeyhunâ*)” ifadesini kullanması aralarındaki hoca-talebe ilişkisini daha da belirgin kıl-

Halep'te defnedilen el-Herevî'nin mezhep değiştirdiğine dair herhangi bir kayda rastlayamamıştım. Bu durumda nasıl olur da Şâfiî mezhebi mensubu birisi Mâturîdîlerin en uzun akaid manzumelerinden birisini telif ederdi? Bu soru, "acaba fıkihta Şâfiî olmasına karşın itikatta Mâturîdî olan alimler mi var?" şeklindeki ikinci bir soruyu ve ihtimali filizlendirdi. Bu iki soru ve beraberinde oluşturduğu tereddüt, eserin el-Herevî'ye nisbeti hakkında zihnime ciddi anlamda şüpheler îrâs ediyordu. Yoksa bu manzume bir başkasına mı aitti?

Şerhin müellif nüshasının zahriyesi olmak üzere sonradan kapağın arkasına iliştirilen bir yaprakta adeta bu sorunun cevabı yazılmıştı. Arapça olarak ilave edilen zahriye notlarında mealen; "Bu Manzumenin Tanıtılması Hakkında Önemli Bilgi" başlığı ile şunlar yazıyordu:

Tek olan Allah'a hamd, Efendimiz olan Muhammed'e, onun ailesine ve sahabesine şalât ve selâm olsun. 'Ârif-i bi'llâh olan Mevlânâ Hâce Muhammed Pârsâ en-Nakşebendî -Allah ona rahmet etsin- *Faşlu'l-Hiţâb* isimli eserinde şöyle dedi: "*Ukûdu'l-Cevâhir Manzûmesi*'ni zahit imam Sedîduddîn b. el-Îmâm, Şeyhulislâm, Kâdî Ruknuddîn Muhammed b. Ebî Bekr, İmâmzâde olarak bilinen Buhara müftüsü nazm etmiştir. Bu İmâm Sedîduddîn, büyük din alimlerinin de hocası olan *el-Hidâye* sahibi [el-Mergînânî]nin çağdaşlarındanır." O [Muhammed Pârsâ] daha sonra bu manzumenin sonlarından; "Faşl fi Temhîdî'l-'Uzr" başlıklı yerden bazı beyitleri zikretmektedir. Söz konusu fasıl, bu şerhten düşmüş (yazılmamış, eksik kalmış), beyitlerini 19 adet olarak saydım (...) Şarihin nazımın tanıtılması ve nazımın *el-Cevâhiru'l-Muđî'e* şeklinde adlandırılması hakkında zikrettiklerine ise fakihlerin biyografi kitaplarında destekleyecek bir bilgi yoktur, öyleyse bu hususta dikkatli/basiretli ol (*fe-tebeşşar*). Allah her şeyi en iyi bilendir.<sup>16</sup>

Eserin İmâmzâde eş-Şergî el-Buĥârî'ye (ö.573/1177) ait olduğu hakkındaki bu kayıt hayli önemliydi. Pârsâ'nın icazet silsilesinde bulunan İmâmzâde, daha çok ilmihal ve âdâb tarzında yazdığı *Şir'atu'l-İslâm* isimli eseriyle şöret bulmuş bir kimseydi. Sırada eserin Türkiye kütüphanelerindeki nüshalarına bakmak vardı. Kütüphane kayıtlarında farklı isimlerde kaydedilen eserin asıl isminin, *Ukûdu'l-'Akâ'id fî Funûni'l-Fevâ'id*<sup>17</sup> olduğu

maktadır. Bkz. Kemâluddîn İbnu'l-'Adîm, *Buġyetu't-Taleb fî Târîhi Haleb*, tah. Suheyl Zekkâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, tsz.), c.6, s.2730; c.9, s.4202.

<sup>16</sup> El-Ĥalebî, *Şerĥu'l-Cevâhir*, v.1a. Bkz. Hâce Muhammed Pârsâ, *Faşlu'l-Hiţâb*, tah. Celil Misger Nejâd (Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhi, 1381), s.190.

<sup>17</sup> İmâmzâde eş-Şergî el-Buĥârî, *Ukûdu'l-'Akâ'id fî Funûni'l-Fevâ'id* (Ahmed b. Ebî'l-Mu'eyyed en-Nesefî, *el-Manzûmetu'r-Râ'iyye* ile birlikte), tah. Muhammed Osman Doğan (Amman: Dâru'l-Feth, 1439/2018).

nu, bulduğum yedi nüshadan en kıymetlilerinin zahriyelerinden öğrenmiştim. Biyografi ve tabakat kitaplarında zikri geçen bu eser ile el-Ḥalebî'nin el-Herevî'ye nisbet ederek şerh ettiği manzume aynı eser idi. Peki el-Ḥalebî nasıl olmuş da böyle bir hataya düşmüştü?

Bu konuda aklıma ilk olarak el-Ḥalebî'nin eline ulaşan '*Ukūdu'l-Akā'id*' nüshasının eksik ve hatalı olduğu ihtimali geldi. Öyle ki el-Ḥalebî, şerhine eserin giriş bölümü olan ilk 18 beyti zikretmeden, doğrudan ilk faslın başladığı 19. beyitten başlamıştı. Aynı şekilde müellif nüshasına zahriye olarak eklenen sayfadaki notta da geçtiği üzere manzumenin son 19 beyti eksikti. Eğer elindeki nüshada bu kısımlar bulunmuyorsa muhtemelen eserin ilk ve son yapıları zarar görmüş ya da kaybolmuş olabilirdi. Başka bir ihtimal de eserin müstensihinin, çoğalttığı eserleri birbirine karıştırmış olması ihtimaliydi. Bu durumda aynı isimdeki başka eserler ile bu manzumenin hem başlık hem de yazar bilgilerini karıştırmış ve nihayetinde bir başka eserin ismini manzumeye atfederek *el-Cevāhiru'l-Muḍī'e* şeklinde yazmış olabilirdi.<sup>18</sup> Sonuçta el-Ḥalebî'nin elindeki nüsha, eserin el-Herevî'nin *el-Cevāhiru'l-Muḍī'e* başlıklı bir manzumesi olduğu şeklinde yanlış bir bilgiyi muhtevi idi. Peki 560 (1164-1165) yılında Buhara'da telif edilen '*Ukūdu'l-Akā'id*' isimli 770 beyitlik akaid manzumesi, 823 (1420) yılında bir şerhe konu olacak şekilde Halep'e ne zaman ve nasıl intikal etti?

'*Ukūdu'l-Akā'id*' ve onun gibi Ḥanafî-Māturîdî geleneğe ait birçok eserin Maverannehir coğrafyasından batıya taşınmasında birçok etken vardır. Savaş ve istikrarsızlığın tetiklediği zorlu hayat koşulları Orta Asya kökenli alimlerinin Anadolu, Suriye hatta Mısır bölgelerine göç etmelerine neden olmuştur. Söz konusu göçte Arap coğrafyasında Türklerin kurdukları devlet ve emirliklerin de etkisi ve katkısı vardır. Onlar kurdukları idari yapıda kendi mezheplerinin fıkhi sistemini hakim kılmak istemişler, bu sebeple de doğudan gelen Ḥanafî ulemaya sahip çıkmışlar ve böylelikle Ḥanafiliğin Arap aleminde yayılmasına katkıda bulunmuşlardır.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Başlık karışıklığına konu olan eserin, o dönemde Ḥanefiler için önemli bir kaynak olan el-Kuraşî'nin (ö.775/1373) *el-Cevāhiru'l-Muḍīyye fi Ṭabaḳāti'l-Ḥanefiyye*'si olması muhtemeldir.

<sup>19</sup> Büyük Selçuklu Devleti'nin Dimeşk (Şam) ve Halep atabeği olan Nürüddin Maḥmūd Zengî (ö.569/1174) bunların en önemlilerindedir. Mısırlı tarihçi el-Makrîzî (ö.845/1442) Şam topraklarında Ḥanefiliğin yayılmasının, Mısır'daki Ḥanefilerin sayısının artmasında ve doğudan Ḥanafî ulemanın gelmesinde etkili olan; Ḥanefiliğe tutkuyla bağlı olup onu yaymaya çalışan Maḥmūd Zengî'ye işaret etmekte ve onun ardından gelen Eyyubiler Hanedanlığı'nın kurucusu olan Şalâhüddin Eyyübî'nin (ö.589/1193) Kahire'de Suyüfiyye Medresesi'ni kurmasından kendi dönemine kadarki süreçte bu topraklarda Ḥanefiliğin giderek yayıldığını söylemektedir. Bkz. Taḳiyüddin el-Makrîzî, *el-Mevā'iz ve'l-İ'tibār bi-Zikri'l-Ḥiṭaṭ ve'l-Āşār* (Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418), c.4, s.166.

Ruknuddīn ‘Ubeydullāh es-Semerķandī (ö.701/1301) Dimeşķ’a göçen doğu kökenli bir Ḥanefī-Māturīdī alim olarak; *el-‘Akīdetu’r-Rukniyye* isimli eserinde *‘Uķūdu’l-‘Akā’id*’den faydalanmış ve İmāmzāde’ye atıf yapmasa da onun üslubundan etkilenmiş hatta kimi zaman İmāmzāde’nin manzum olarak anlattığı konu ve kavramları düzenli cümleler halinde yazmış bir kimse-dir.<sup>20</sup> Es-Semerķandī, Mużafferuddīn İbnu’s-Sā’atī’nin (ö.694/1295) öğrencisi olması dolayısıyla İmāmzāde’nin de içinde bulunduğu bir ilim silsilesine sahiptir.<sup>21</sup> *‘Uķūdu’l-Aķā’id*’in Suriye bölgesine onun tarafından taşınmış olması kuvvetle muhtemeldir.<sup>22</sup>

### 1. *‘Uķūdu’l-Aķā’id* ile Şerhi Arasındaki Yaklaşım Farkı

560 (1164-1165) Buhara’sı ile 823 (1420) Halep’i arasındaki sosyal, ekonomik ve kültürel şartlardan da öte coğrafya farkı Ḥanefī-Māturīdī mezhebine nasıl bir seyir kazandırmış olabilir? Batı’daki Ḥanefīlik-Māturīdīlik, keza Ehlü’s-Sunne algısı Doğu’dakinden ne kadar farklılaşmıştır? Diğer mezheplere olan mesafe açılmış mıdır, yoksa azalmış mıdır? El-Ḥalebī’nin *Şerḥu’l-Cevāhiri’l-Muđī’e* isimli *‘Uķūdu’l-‘Akā’id* şerhi bütün bu soruların cevabına dair bize bir fikir verecektir. Aynı zamanda yaklaşık 260 yıllık bir aralıkta Buhara’dan Halep’e Ḥanefīliğin kelami yönden nasıl bir gelişme gösterdiği ile nelerin korunarak devam ettirildiği de gözlemlenebilecektir.

Öncelikle el-Ḥalebī’nin şerhinin derleme bir metin olduğunu belirtmemiz gerekir. Bu durum, şarihin eserin sonuna yazdığı ferağ kaydında kendisini “derleyicisi” (*cāmī’i*) olarak nitelemesinde de ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte şarihin birtakım konularda orijinal açıklamaları da vardır. El-Ḥalebī, büyük ölçüde Ebū’l-Mu’īn en-Nesefī’nin *Tebşiratu’l-Edille*, *Baḥru’l-Kelām* ve Nūruddīn eş-Şābūnī’nin (ö.580/1184) *el-Kifāye fī’l-Hidāye* eserlerinden faydalanmış ve kimi zaman bu kitaplardan kelimesi kelimesine nakiller yapmıştır. Onun takip ettiği şerh yöntemi; her faslın beyitlerini –bazı durumlarda sadece ilk kısımlarını– topyekun vermek, ardından konuyu açıklamak ve kimi zaman “onun [ana metnin sahibinin] sözü (*ķavluhu*)”

<sup>20</sup> Bu bağlamda *‘Uķūdu’l-‘Akā’id*’in içerisinde bulunduğu bir nüshasının (Süleymaniye Kütüphanesi-Reisülkütüb, no.1175) derkenar notlarının *el-‘Akīdetu’r-Rukniyye* ile büyük ölçüde aynı olması, söz konusu nüshanın es-Semerķandī’ye ait olabileceği kanaatini akla getirmektedir.

<sup>21</sup> Bu silsilenin İmāmzāde’ye kadar olan halkaları şu şekildedir: Ruknuddīn ‘Ubeydullāh es-Semerķandī (ö.701/1301) → Mużafferuddīn İbnu’s-Sā’atī (ö.694/1295) → Ebū’l-Berekāt en-Nesefī (ö.710/1310) → Şemsu’l-e’imme el-Kerderī (ö.642/1244) → İmāmzāde eş-Şergī el-Buḥārī (ö.573/1177). Vefat tarihleri dikkate alınacak olursa es-Semerķandī’nin, hocası İbnu’s-Sā’atī’nin hocası olan Ebū’l-Berekāt en-Nesefī’den de doğrudan ders almış olma imkanı söz konusudur. Eğer bu ihtimal gerçekleşmişse es-Semerķandī ile İmāmzāde arasında sadece iki halka vardır.

<sup>22</sup> *‘Uķūdu’l-‘Akā’id*’i 7/13.yüzyılda Anadolu’ya getiren ‘Alā’ el-Aḥlāṭī hakkında bkz. Mehmet Kalaycı, “7./13. Yüzyıl Anadolu’sunda Yaşamış Bir Hanefī Âlimin Ferağ Kayıtlarında Saklı Otobiyografisi: ‘Alā-i Aḥlāṭī ve Mecmū’ası,” *Dini Araştırmalar* 20:52 (2017), ss.9-31.



diyerek belirli kelime ve ibareler üzerine odaklanmak şeklindedir. Konuların açıklamasında kelami problemin soru kipinde verilerek mezheplerin görüşlerini sıralama tarzındaki yöntem de el-Ḥalebî'nin sıklıkla başvurduğu eş-Şübünî'nin *el-Kifāye*'sinden yaptığı alıntılarda görülmektedir.

*Uḫūdu'l-'Akā'id* sahibi İmāmzāde ile akran olup onun gibi Buhara'da yaşayan eş-Şübünî'nin zikri geçen kitabından faydalanmak, tartışılan konuları ve benzeri yaklaşımları ortaya koymak açısından oldukça isabetlidir. Her ne kadar el-Ḥalebî, şerh ettiği manzumenin eş-Şübünî'nin çağdaşı ve hemşerisi olan İmāmzāde'ye ait olduğundan haberdar değilse bile bu çalışmasında kendisine en çok malzeme temin edebileceği metnin *el-Kifāye* olduğunun farkındadır.

El-Ḥalebî, mezhebî eğilimini belirtirken Ebū'l-Mu'în en-Nesefî ile Nūruddīn eş-Şübünî'yi takip ederek Ehlu's-Sunne, Ehlu's-Sunne ve'l-Cemā'a, Ehlu'l-Ḥaḫḫ, mezhebdaşlarımız (*aşḫābunā*) ve hocalarımız (*meşāyihunā*) gibi tabirler kullanmıştır. El-Ḥalebî, Allah'ın Ebū Ḥanīfe (ö.150/767) ve takipçileri ile Ehlu's-Sunne ve'l-Cemā'a'yı güçlendirdiği kanaatindedir.<sup>23</sup> Ehlu's-Sunne ve'l-Cemā'a'yı üst bir kavram olarak ele alan el-Ḥalebî, "Ehlu's-Sunne ve'l-Cemā'a'dan olan hocalarımız (*meşāyihunā*), hatta Şeyḫ İmām Ebū Mañşūr..." derken el-Māturidî'yi içerisinde bulunduğu Sünni geleneğin önde gelenlerinden birisi olarak anmaktadır.<sup>24</sup> Peki, el-Ḥalebî bağlı olduğunu hissettirdiği ve Ehlu's-Sunne ve'l-Cemā'a olarak andığı mezhebin görüşlerinde temel otorite olarak kimi görmektedir? Şerhte Ebū Ḥanīfe mi yoksa el-Māturidî mi daha çok öne çıkarılmıştır?

El-Ḥalebî'nin teolojik meselelerde mezhebî otorite anlayışı, fıkıh imamlarının kelami mezheplerle görüşlerinin bütünlüğü dikkate alınarak oluşturulmuştur. Bu bağlamda Ebū Ḥanīfe ve Māturidîlik, eş-Şāfi'î ve Eş'arîlik, Aḫmed b. Ḥanbel ile Ḥanbelîlik bir arada ele alınmıştır.<sup>25</sup> Açıkça Ḥanefiyye ya da Māturidiyye demeden bağlı bulunduğu mezhebi yukarıda zikri geçen kullanımlarla belirten el-Ḥalebî<sup>26</sup>, Ebū Ḥanīfe'yi andıktan sonra "Allah ondan razı olsun (*raḏiya'llāhu 'anhu*)" ve "Allah ona rahmet etsin (*raḫime-*

<sup>23</sup> El-Ḥalebî, *Şerḫu'l-Cevāhir*, v.135a.

<sup>24</sup> El-Ḥalebî, *Şerḫu'l-Cevāhir*, v.67b.

<sup>25</sup> Bu bağlamda onun fıkıh usulüne verdiği önem de dikkate şayandır. Eserde bazı konular bağlamında usul prensiplerine yaptığı atıfların yanı sıra o, müçtehid olmanın iki şartının *uṣūlu'd-dīn* ve *uṣūlu'l-fıkıh* bilgisi olduğunu belirtmekte, bu iki ilmin tanımını vermekte ve aralarındaki yakın ilişkiye dikkat çekmektedir. Bkz. el-Ḥalebî, *Şerḫu'l-Cevāhir*, v.27a-27b, 41b, 66a-66b, 84a; 92b.

<sup>26</sup> El-Ḥalebî'nin kendi ismini anarken "el-Ḥanefî" nisbesini kullanmasından hareketle bu adlandırmanın o bölge ve dönem açısından yeterli olduğu düşünülebilir. Zira "Māturidî" nisbesi daha sonraları kullanılmaya başlanmıştır.

*hu'llāh*)” demektedir;<sup>27</sup> el-Mâturîdî'ye atıf yaptığında ise onu “*şeyh*” ve “*imâm*” tabirleriyle nitelemektedir.<sup>28</sup> Ebû Hânîfe'nin *el-Âlim ve'l-Mute'allim* isimli kitabına ismen atıf<sup>29</sup> yapan el-Ḥalebî'nin, onun *istiṭā'a* görüşünü zikretmesinden Ebû Muṭî' el-Belhî rivayeti olan *el-Fiḫu'l-Ebsaṭ* ya da *el-Vaşiyye*'den de faydalandığını anlıyoruz.<sup>30</sup> El-Mâturîdî'nin ise *Te'vilātu'l-Kur'an*'i<sup>31</sup> ile *Maḳâlât*'ına<sup>32</sup> atıf yapan el-Ḥalebî'nin *Kitābu't-Tevḫid*'den de –doğrudan ya da dolaylı olarak– istifade ettiği anlaşılmaktadır.<sup>33</sup> Acaba el-Ḥalebî'nin kendi mezhebini açıklarken kullandığı başka kaynaklar nelerdir?

El-Ḥalebî'nin ismen atıf yaparak faydalandığı en önemli kaynaklardan birisi Ebû'l-Mu'în en-Nesefî'nin *Tebşiratu'l-Edille*'sidir.<sup>34</sup> Onun yine en-Nesefî'ye ait olan *Baḫru'l-Kelām*'dan da yararlandığı görülmektedir.<sup>35</sup> İsmen atıf yapmasa da eş-Şübünî'nin *el-Kifāye*'sinden sıklıkla istifade ettiğini gördüğümüz<sup>36</sup> el-Ḥalebî'nin, *Bed'u'l-Emālî* ile onun en az bir şerhine sahip olduğunu yaptığı atıflarla anlıyoruz. *Bed'u'l-Emālî*'den iki beyit zikreden el-Ḥalebî, yazarına atıf olarak “alimlerden birisi dedi ki (*ḳāle ba'ḍu'l-ulemā*)” demektedir. Bir başka yerde ise *Bed'u'l-Emālî*'nin Ḥalil b. el-Âlâ' tarafından kaleme alınan *Nefsu'r-Riyād li-İ'dāmi'l-Emrād* adlı şerhinden alıntı yapılmaktadır.<sup>37</sup> Bunların dışında el-Ḥalebî'nin 'Ubeydullāh es-Semerḳandî'nin (ö.701/1301) *el-ʿAkīdetu'r-Rukniyye*'si ile Ebû'l-Berekāt en-Nesefî'nin (ö.710/1310) *el-İ'timād fî'l-İ'tikād*'ı gibi müteahhir dönem Mâturîdîliğinin diğer kaynaklarından da istifade ettiğini akla getirecek düzeyde benzer ifadeler kullandığı görülmektedir.<sup>38</sup> El-Ḥalebî'nin şerhini, derleme tarzında

<sup>27</sup> Bkz. el-Ḥalebî, *Şerḫu'l-Cevāhir*, v.128a, 134a.

<sup>28</sup> Bkz. el-Ḥalebî, *Şerḫu'l-Cevāhir*, v.50a, 67b.

<sup>29</sup> Bkz. el-Ḥalebî, *Şerḫu'l-Cevāhir*, v.68b, 128a.

<sup>30</sup> Krş. Ebû Hânîfe, “el-Fiḫu'l-Ebsaṭ,” tah. Muḫammed Zâhid el-Kevserî, *el-ʿAkīde ve 'İlmu'l-Kelām* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1425/2004) içinde, s.602; Ebû Hânîfe, “el-Vaşiyye,” tah. Muḫammed Zâhid el-Kevserî; *el-ʿAkīde ve 'İlmu'l-Kelām* içinde, ss.636-637; el-Ḥalebî, *Şerḫu'l-Cevāhir*, v.33b, 34b.

<sup>31</sup> Krş. Ebû Manşûr el-Mâturîdî, *Te'vilātu'l-Kur'an*, c.4, tah. Mehmet Boynukalın (İstanbul: Mizan Yayinevi, 2005), ss.110-111; el-Ḥalebî, *Şerḫu'l-Cevāhir*, v.66b.

<sup>32</sup> Bkz. el-Ḥalebî, *Şerḫu'l-Cevāhir*, v.118b.

<sup>33</sup> Krş. Ebû Manşûr el-Mâturîdî, *Kitābu't-Tevḫid*, tah. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi (Beyrut: Dâru Şâdir, 1428/2007), s.250; el-Ḥalebî, *Şerḫu'l-Cevāhir*, v.48b-49b.

<sup>34</sup> Bkz. el-Ḥalebî, *Şerḫu'l-Cevāhir*, v.112b.

<sup>35</sup> Krş. Ebû'l-Mu'în en-Nesefî, *Baḫru'l-Kelām*, haz. Veliyyuddîn Muḫammed Şâlih el-Farfûr (Dimesşk: Mektebetu Dâri'l-Farfûr, 1421/2000), ss.130-131; el-Ḥalebî, *Şerḫu'l-Cevāhir*, v.64a.

<sup>36</sup> Örnek olarak krş. Nûruddîn eş-Şübünî, *el-Kifāye fî'l-Hidāye*, tah. Muḫammed Aruçi (Beyrut: Dâru İbn Ḥazm; İstanbul: İSAM Yayınları, 1435/2014), ss.301-304; el-Ḥalebî, *Şerḫu'l-Cevāhir*, v.68a-69a.

<sup>37</sup> El-Ḥalebî, *Şerḫu'l-Cevāhir*, v.62a.

<sup>38</sup> Örnek olarak krş. Ruknuddîn 'Ubeydullāh b. Muḫammed es-Semerḳandî, *el-ʿAkīdetu'r-Rukniyye fî Şerḫi Lâ İlähe İllâllāh Muḫammed Rasûlullāh*, tah. Mustafa Sinanoğlu (İstanbul: İSAM Yayınları, 1429/2008), s.88; Ebû'l-Berekāt en-Nesefî, *el-İ'timād fî'l-İ'tikād* (Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye, 1432/2012), ss.226-229; el-Ḥalebî, *Şerḫu'l-Cevāhir*, v.95b-96a.

hazırlamış olması bu kaynakların tamamını doğrudan görmemiş olabileceğine işaret etmekle beraber; başlıca faydalandığı metinlerden benimsediği pasajları iktibas ettiğini dikkate alacak olursak, onun kelami-mezhebî tercihlerinin ne yönde olduğunu tespit edebiliriz.

Özellikle 5/11. yüzyıl Hanevîliğindeki kelami iki eğilim olan Buhara ve Semerkand ekolleri arasında telife giden el-Ḥalebî, tercih ettiği görüşlerde bunlardan birisini tamamen benimsememiş, aksine her ikisinin de görüşünü vererek tercihler yapmıştır. El-Ḥalebî'nin bu yaklaşımı, İmâmzâde'nin her iki ekol arasındaki telifçi çizgisini devam ettirdiğini göstermektedir. Dolayısıyla Hanevîliğin Buhara ve Semerkand'a mahsus kelami yaklaşımları daha sonra Mâtürîdîliğe giden süreçte korunarak sonraki nesillere alternatif görüşler olarak aktarılacaktır.<sup>39</sup>

Nübüvvet konusunda Buhara ekolüne daha yakın duran el-Ḥalebî, Allah tarafından peygamber göndermenin *mümkün* kategorisinde olduğunu Ehlul-Ḥaqq'ın tamamına (*âmmе*) nisbet ederken, hikmetin gereklerinden olup Allah Teala'dan vacip olduğunu ise “mezhebdaşlarımızdan bir grup” diyerek Semerkand ekolüne atıf yapmaktadır.<sup>40</sup> İmanın rüknünün tasdik ve ikrardan ibaret olduğu görüşünde olan İmâmzâde el-Buḥârî<sup>41</sup> gibi alimlerin görüşüne “mezhebdaşlarımızın birçoğu (*keşîrun min aşḥâbinâ*)” diyerek işaret etmekle birlikte “mezhebdaşlarımızın *muḥakkik* olanları (*el-muḥakkikûn min aşḥâbinâ*)” şeklinde nitelediği alimlerin imanın kalp ile tasdik olduğu, ikrarın ise dünya ahkâmını yerine getirmek için bir şart olduğu şeklinde düşündüklerini, bu görüşün Ebû Ḥanîfe'den *el-Âlim ve'l-Mute'allim*'de rivayet edildiğini ve el-Mâtürîdî'nin de bu görüşü tercih ettiğini belirtmiştir.<sup>42</sup> Bu örneklerde de görüldüğü üzere el-Ḥalebî'nin her iki ekolün de görüşlerini bir arada vererek kendince tercihler yaptığını söyleyebiliriz.

### 1.1. Mezhebî Yaklaşımı

İmâmzâde'nin polemik gönderimli “...nın aksine, ...reddiye olarak (*red-den 'alâ*)” tabiriyle ismini andığı mezheplerin görüşlerini ayrıntılı bir şekil-

<sup>39</sup> Buhara ve Semerkand ekollerinin arasındaki yaklaşım farklarına ilişkin bkz. Abdullah Demir, “Ali b. Osman el-Üşî'nin Mâtürîdî Kelâmına Katkıları,” Ferhat Gökçe (ed.), *Uluslararası Ali b. Osman el-Üşî Sempozyumu Bildirileri* (Bişkek: TDV Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018), s.379; Mehmet Kalaycı, “18. Yüzyıl Osmanlı Dinî Düşüncesinde Mâtürîdîlik Vurgusu: Hanevîlikten Mâtürîdîliğe Giden Sürece Dair Bir Tahlil,” Ahmet Hamdi Furat ve diğerleri. (ed.), *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler - XVIII. Yüzyıl Sempozyumu* (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Yayınları, 2018), c.2, ss.54-56.

<sup>40</sup> El-Ḥalebî, *Şerhu'l-Cevâhir*, v.43a.

<sup>41</sup> Bkz. İmâmzâde, *Ukûdu'l-'Akâ'id*, ss.148-149.

<sup>42</sup> El-Ḥalebî, *Şerhu'l-Cevâhir*, v.68b.

de vermeye çalışan el-Ḥalebî, kimi yerde bu mezheplerin mensubu olan kelamcıların görüşlerini ayrı ayrı zikretmiştir. Savunduğu mezhep olan Ehlü's-Sunne ve'l-Cemā'a'yı geniş bir çerçevede ele almanın yanı sıra Eş'arilik ile Ḥanbeliliği müstakil kelami mezhepler olarak görmüş ve onların bazı kanaatlerinde dar anlamıyla Ehlü's-Sunne'den yani Ḥanefî-Mâturîdî mezhebinden farklılaştıklarını imlemiştir. El-Ḥalebî'nin Ehlü'l-Ḥadîş kelamı ile Eş'arî kelamını birbirinden ayırdığı görülmektedir:

Bil ki, bir kudret iki zıdda (yönelmeye) elverişlidir. Eş'ariyye'nin tamamı ve Ehlü'l-Ḥadîş kelamcılarının bütünü, onun iki zıdda elverişli olamayacağını söylerken Ebū Ḥanîfe ise bedel yoluyla elverişli olabileceğini görüşündedir. Onu bu konuda Eş'ariyye'den el-Ḥalânîsî ile Ehlü'l-Ḥadîş'ten Ebū'l-'Abbās eş-Şureyhî takip etmektedirler.<sup>43</sup>

Ehlü'l-Ḥadîş, Eş'ariler ve Ḥanbelîleri geniş anlamıyla Ehlü's-Sunne içerisinde telakki ettiği izlenimi veren el-Ḥalebî, bu mezheplerin mensuplarının daha çok Ḥanefî-Mâturîdî tezlerine yakın olan alimlerini büyük bir saygıyla anmaktadır. Sözelimi el-Ḥalebî'nin tenzihçi Ḥanbelîlere olan ilgisini İbnu'l-Cevzî'nin (ö.597/1201) *Zādu'l-Mesîr ilâ 'İlmi't-Tefsîr, Muşîru'l-'Azmi's-Sâkin ilâ Eşrafi'l-Emâkin* ve *el-Mevḏû'ât* isimli eserlerine atıf yapmasında ve onu "rabbani alim (*el-'âlimu'r-rabbânî*)" olarak nitelemesinde görebiliriz.<sup>44</sup> Onun ayrıca Ḥanbelî müfessir Naşr b. Ḍarîr'e Allah'ın sıfatlarının değişmesinin muhal olduğu hakkında bir atfı<sup>45</sup> da bu bağlamda önemlidir.

## 1.2. Âlem Anlayışı

Kelamcıların en temel ilkelerinden olan âlemin hudusü konusunda hassas olan el-Ḥalebî, feleklerin kıdemini iddia edenleri tekfir etmektedir.<sup>46</sup> İmâmzâde gibi atomcu bir âlem tasavvurunu benimseyen<sup>47</sup> el-Ḥalebî, mahlukatın birbirine eşdeğer ve aynı cins atomlardan oluştuğunu şöyle ifade etmektedir:

Bil ki, âlemin cisimleri tek cinstir, onların farklılaşması -felâsifenin aksine- mahiyetlerinde değil sıfatlarındadır. Söz gelimi melek, insan, at

<sup>43</sup> El-Ḥalebî, *Şerhu'l-Cevâhir*, v.33b.

<sup>44</sup> El-Ḥalebî, *Şerhu'l-Cevâhir*, v.104b.

<sup>45</sup> El-Ḥalebî, *Şerhu'l-Cevâhir*, v.13a-13b. Bu şahıs muhtemelen âmâ (eđ-Ḍarîr) lakabı ile anılan Bağdatlı Ḥanbelî müfessir Hibetullâh b. Selâme b. Naşr (ö.410/1019) olmalıdır. Tefsiri ve *nâsiḥ-mensûḥa* ilişkin eseri ile de bilinen bu zat, aynı zamanda bir dil alimidir. Hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Şihâbüddin el-Ḥamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ' İrşâdu'l-Erib ilâ Ma'rifeti'l-Edib*, tah. İhsân 'Abbâs (Beirut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993/1414), c.6, s.2771; Şemsüddin ed-Dâvüdî, *Ṭabakātu'l-Mufessirin*, tah. Komisyon (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, tsz.), c.2, ss.348-349.

<sup>46</sup> El-Ḥalebî, *Şerhu'l-Cevâhir*, v.94a.

<sup>47</sup> İmâmzâde'nin cevher-araz teorisi eksenli âlem anlayışına ilişkin beyitleri için bkz. *Uḳûdu'l-Akâ'id*, ss.183-185.

cisimlik itibariyle tek cinstir, onların farklılığı sıfatları ve özellikleri (*hāşşiyât*) ile. O halde Ehlu's-Sunne ve'l-Cemā'a'ya göre tanımlarda *had* ve *resm* eşittir. Yaratılmışların bir kısmının diğerlerine olan üstünlüğü ancak Allah'ın üstün kılmasıyla. <sup>48</sup>

Aklı, aydınlatıcı cevherlerden (*cevāhir muđī'e*) biri olarak anan el-Ḥalebī "Akıl, nurani bir cevherdir; mahalli beyin (*dimāğ*) olup etkisi (*eşeruhu*) kalptedir. Onun nuruyla kalp şeyleri idrak eder" <sup>49</sup> diyerek İmāmzāde'nin görüşünü esas almıştır. <sup>50</sup>

El-Ḥalebī'nin ruh meselesinde de İmāmzāde'ye muvafakat ettiğini görüyoruz. <sup>51</sup> El-Ḥalebī, ruhların öldükten sonraki mekanından bahsettikten sonra, ruh hakkında konuşmanın caiz olmadığı görüşünü Ehlu's-Sunne'den ilim ehlinin bazılarına nispet etmektedir. <sup>52</sup> Eserinin başka bir yerinde ruhlardan bahsederken Ehlu's-Sunne'ye göre onların bedenlerin içerisinde yer kaplayan (*teḥayyuz*) bir halde bulunduğunu söyler; ancak asıl doğru olanın ruhların keyfiyetini araştırmamak olduğunu belirtir ve 17/el-İsrā' suresinin 85. ayetini <sup>53</sup> zikrederek onları araştırmamanın ve tetkik etmenin faydasız bir uğraşı olduğunu ifade eder. <sup>54</sup>

### 1.3. Tasavvufa Bakışı

Ebū'l-Leys es-Semerqāndī'nin (ö.373/983) *Tenbīhu'l-Ġāfilin*'i <sup>55</sup> ve Ebū'l-Kāsim el-Ḳuşeyrī'nin (ö.465/1072) *er-Risāle*'sine <sup>56</sup> atıf yaptığını gördüğü-

<sup>48</sup> El-Ḥalebī, *Şerḥu'l-Cevāhir*, v.115b. El-Ḥalebī bu ifadelerin devamında Mu'tezile'ye göre üstünlüğün ve saygınlığın madde ile olduğunu söylerken en-Nazzām gibi tabiatçı kelamcılarının görüşlerinin varacağı noktanın böyle olacağını kastediyor olmalıdır. Aksi takdirde söz konusu görüşü Mu'tezile'ye nisbet etmek doğru değildir. Mu'tezile'nin doğa düşüncesi hakkında bkz. Yunus Cengiz, *Doğa ve Öznellik: Cāhız'ın Ahlāk Düşüncesi* (İstanbul: Klasik, 2015), ss.40-48.

<sup>49</sup> El-Ḥalebī, *Şerḥu'l-Cevāhir*, v.103a. Ayrıca bkz. Ebū İshāk eş-Şaffār, *Telḥiṣu'l-Edile li-Ḳavā'idit-Tevhīd*, tah. Angelika Brodersen (Beirut: el-Ma'hedu'l-Almānī li'l-Ebhāş'iş-Şarḳiyye [Orient-Institut Beirut], 1432/2011), c.1, ss.119-131.

<sup>50</sup> Bkz. İmāmzāde, *'Uḳūdu'l-Aḳā'id*, s.179. İmāmzāde'nin aklın aydınlatıcı bir cevher (*cevherun muđī'un*) olduğu görüşü, 5/11.yüzyıl Ḥanefī-Māturīdī alimlerinden Ebū Şekūr es-Sālimī tarafından felasifeye nisbet edilmiş ve hakkında bir delil olmadığı ileri sürülmüştür. Es-Sālimī ayrıca bilginin husulü için bir aygıt olarak gördüğü aklın ve tefekkürün kalp ile olduğunu düşünmektedir. Bkz. Ebū Şekūr es-Sālimī, *et-Temhīd fi Beyānī't-Tevhīd*, tah. Ömür Türkmen (Ankara: TDV; Beirut: Dāru İbn Ḥazm, 2017), ss.49-52. Aklın araz olmadığı, aksine onun Allah'ın ilk yarattığı; özü itibariyle nesnelere idrak eden bir melek(e) ya da ilk cevher olduğuna ilişkin İmāmzāde öncesindeki bazı Sünni alimlerin görüşleri için bkz. Ebū Ḥāmid el-Ġazālī, *Fayṣalu't-Tefriḳa beyne'l-İslām ve'z-Zendeḳa*, tah. Maḥmūd Bicū (Dimesşk: Dāru'l-Beyrūtī, 1430/2009), ss.36-38; er-Rāġib el-İşfahānī, *ez-Zerī'a ilā Mekārimi's-Şerī'a*, tah. Ebū'l-Yezīd Ebū Zeyd el-'Acemī (Kahire: Dāru's-Selām, 1428/2007), s.133.

<sup>51</sup> İmāmzāde'nin ruh hakkındaki beyitleri için bkz. İmāmzāde, *'Uḳūdu'l-Aḳā'id*, s.194, 201.

<sup>52</sup> El-Ḥalebī, *Şerḥu'l-Cevāhir*, v.120b.

<sup>53</sup> Ayetin meali: "Sana ruh hakkında sorarlar. De ki: Ruhun ne olduğunu yalnızca Rabbim bilir, size ise pek az bilgi verilmiştir."

<sup>54</sup> El-Ḥalebī, *Şerḥu'l-Cevāhir*, v.138a.

<sup>55</sup> Krş. Ebū'l-Leys es-Semerqāndī, *Tenbīhu'l-Ġāfilin bi-Eḥādīşi Seyyidi'l-Enbiyā' ve'l-Murselin*, tah. Yūsuf 'Alī Bedivī (Dimesşk: Dāru İbn Keşir, 1421/2000), s.61; el-Ḥalebī, *Şerḥu'l-Cevāhir*, v.132b.

müz el-Ḥalebî, zühd anlayışını benimsemektedir. Ebû Ḥâmid el-Ġazâlî'yi (ö.505/1111) *imâm* olarak niteleyerek ona dinî tecrübeyle ilgili birkaç yerde atıf yapması<sup>57</sup> tasavvufa karşı çok da mesafeli olmadığını göstermektedir.

El-Ḥalebî, velilerden sadır olan bazı gaybi durumların bilgisinin ilham ve varidlerle meydana geldiğini ifade eder ve “Sizden önceki ümmetlerde *muḥaddeşün* (ilhama mazhar olanlar) vardı, eğer bu ümmette de onlardan bir kimse var ise şüphesiz o, ‘Ömer b. el-Ḥaṭṭâb’dır.”<sup>58</sup> hadisini zikreder. İlhamı bilgi kaynağı olma itibarıyla düşük derecede kabul ettiğini gördüğü müz el-Ḥalebî'ye göre ilham türünden bir şey işiten kişi (*semi'a's-sâmi'*), bunu kitap, sünnet ve icma'ya<sup>59</sup> arz etmedikçe kabul etmek durumunda değildir. Peygambere gelen ilham, gizli bir vahiy sayıldığı için hem kendisi hem de başkaları için hüccettir. Velinin ilhamı ise eğer onun Allah ya da bir melekten geldiğini biliyorsa başkaları için değil, sadece kendisi için hüccettir. Zira onun ismeti sabit değildir. Peygamber ve veli dışındaki herhangi birisinin ilhamı hüccet değildir, ilmi gerektirmez ve güvenilir de değildir. Çünkü ilham ile nefsani içsesleri (*hevâcis*) ve şeytani vesveseleri birbirinden ayırabilmek evliyanın sürekli olarak nefsinin gözden geçirenlerinden (*murâkibün*) başkası için zordur.<sup>60</sup>

İlhamı objektif olmamak kaydıyla veliler için kısmi bir bilgi kaynağı olarak kabul eden ve bunu da naslara aykırı olmamak şartıyla sınırlayan el-Ḥalebî, büyü ve kehanet gibi gaybdan haber verme iddialarını reddetmektedir. El-Ḥalebî'nin, Hz. Peygamber'in gaybdan verdiği haberlerin kahin ve müneccimlerin *sec'*, *recez*, yıldızlara ve usturlaplara bakma, *meṭâli'* (gezenlerin menzilleri) ve *ḥisâb*<sup>61</sup> üzerine düşünme yöntemleriyle elde ettikleri bilgiler gibi olmadığını vurgulaması bu yöntemlerin o dönemlerde bilgi

<sup>56</sup> Krs. Ebû'l-Kâsim el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, tah. 'Abdulḥalim Maḥmûd ve Maḥmûd b. eş-Şerîf (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, tsz.), c.2, ss.423-424; el-Ḥalebî, *Şerḥu'l-Cevâhir*, v.21b.

<sup>57</sup> El-Ḥalebî, *Şerḥu'l-Cevâhir*, v.95b, 104a.

<sup>58</sup> El-Buḥârî, *el-Câmi'u's-Şaḥîh*, tah. Muḥammed Zuheyir b. Nâsir en-Nâsir (Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422), Eḥâdişu'l-enbiyâ' 60; Feḍâ'ilü aşḥâbi'n-nebi 6.

<sup>59</sup> El-Ḥalebî icmaya ayrı bir önem atfetmiş, onu kelam meselelerinde müstakil bir delil olarak kullanmıştır. O, kulların fiillerini Allah'ın yarattığı görüşünün sahabe ve tabiinin tamamının mezhebi olduğunu ve Kaderiyye ortaya çıkana kadar bu konuda herhangi bir hilafın/muhalefetin nakledilmediğini söyleyerek sükutî icma ile delil getirmektedir. Bkz. el-Ḥalebî, *Şerḥu'l-Cevâhir*, v.116a. O ayrıca Eḥlu's-Sunne ve'l-Cemâ'a'ya göre sahabe icmasının tartışmasız katı bir hüccet olduğunu ifade etmektedir. Bkz. *Şerḥu'l-Cevâhir*, v.19a.

<sup>60</sup> El-Ḥalebî, *Şerḥu'l-Cevâhir*, v.93b.

<sup>61</sup> Burada kastedilen *ḥisâbu'n-nîm* olarak bilinen ve arrâflar tarafından gaybi bilgiye erişmek için kullanılan yöntem olmalıdır. Söz konusu yöntem hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Ḥaldûn, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), ss.312-315.

edinmek için yaygın olarak kullanıldığını göstermektedir.<sup>62</sup> Peki o, nazari tasavvufçular ile melâmîler gibi mistik grupların anlayışlarına nasıl bakmaktadır?

El-Ḥalebî, nazari tasavvuf ile melâmet anlayışına karşı olduğunu bazı açıklamalarında hissettirmektedir. Söz konusu grupların velinin nebiden üstün olduğuna ilişkin bazı sözlerine karşı şunları söylemektedir:

*Yeḳûlu'l-'Abd* şarhi allame alim Ḥalîl b. el-'Alâ şöyle der: “Bil ki, zamanımızda ortaya çıkan bazı mülhitler vardır ki; onlar kendilerini ‘şüfiyyîn’ diye adlandırırlar. Bilakis onlar sapkın ve saptırıcıdırlar. Onlar velinin makamının nebini makamı üzerinde olduğunu söylerler, nübüvvet makamının resullerin az üstünde velinin de az altında ara bir makam olduğuna ilişkin şiir[ler] okurlar ve daha başka batıl sözler söylerler. Sözü uzatma [endişesi] olmasaydı onları da zikrederdik.” Onun sözünün hasılı şudur: Sen bu taifeden kaç ki; dininin selametine erişsin, aksi halde onlardan kurtulamazsın.<sup>63</sup>

El-Ḥalebî, İbn ‘Arabî’nin (ö.638/1240) *Fuṣûsu'l-Hikem*’inde geçen Firaun’un ölmeden önce iman ettiği ve ruhunun günahlardan arınmış bir şekilde kabz edildiği iddiasının itibara alınmamasını tavsiye ederek; taklide düşmeden bakıldığında onun bu husustaki sözlerinin takipçileri tarafından şeriat bilgisi olmaksızın zorlama tevillerle yorumlandığının görüleceğini savunmaktadır.<sup>64</sup> O ayrıca Halep kalesinde işkence ile katledilen Nesîmî’nin öldürülmesini yerinde görmekte ve onun katline ilişkin verdiği fermanı dolaylı olarak dönemin Memlûk sultanı el-Meliku'l-Mu’eyyed’i takdir etmektedir.<sup>65</sup> Nesîmî’nin öldürülmesi meselesi bu eserde özel olarak işlenen bir örnek olması açısından üzerine durulmayı hak ettiğinden, dolayısıyla bu konuyu ileride müstakil bir başlık altında inceleyeceğiz.

<sup>62</sup> El-Ḥalebî, *Şerḥu'l-Cevâhir*, v.47b. Onun müneccimler ve azimet ehli hakkındaki eleştirileri için bkz. *Şerḥu'l-Cevâhir*, v.94a-94b.

<sup>63</sup> El-Ḥalebî, *Şerḥu'l-Cevâhir*, v.62a. Henüz yazma halde bulunan Ḥalîl b. el-'Alâ’nın söz konusu eserinin adı *Nefsü'r-Riyâd li-l'dâmi'l-Emrâd*’dır. El-Ḥalebî’nin söz konusu eserinden yaptığı nakilde tasarruf olmalıdır. Zira adı geçen eserdeki grubun kendilerini “şüfiyyîn” olarak isimlendirmelerine rağmen hakikatte böyle olmadıkları, namaz için bina edilen mescitleri dans ve oyun alanına çevirmeleri ile birtakım ibahi ve batını inanışları sebebiyle saptıkları anlatılmaktadır. Bkz. Süleymaniye Kütüphanesi-A. Tekelioğlu, no.910, v.20b-21a; Süleymaniye Kütüphanesi-Kılıç Ali Paşa, no.1027-3, v.54a-54b; Nuruosmaniye Kütüphanesi, no.4984-2, v.46b-47a. Eğer el-Ḥalebî’nin elindeki *Nefsü'r-Riyâd* nüshasında herhangi bir değişiklik yoksa el-Ḥalebî’nin ilgili pasajla kurumsallaşan ve İbn ‘Arabî düşüncesi ile yeni bir felsefi hüviyete bürünen tasavvufi grupların tamamını hedef aldığı iddia edilebilir.

<sup>64</sup> El-Ḥalebî, *Şerḥu'l-Cevâhir*, v.72a. İbn ‘Arabî’nin *Fuṣûsu'l-Hikem*’deki ilgili sözleri ve eserinin son yorumcularından olan A. Avni Konuk’un önceki şarihleri de dikkate alarak yaptığı açıklamalar için bkz. Ahmed Avni Konuk, *Fuṣûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), c.2, ss.1294-1308.

<sup>65</sup> El-Ḥalebî, *Şerḥu'l-Cevâhir*, v.8a-8b, 53a.

#### 1.4. Tekfir

Öncelikle tekfir konusunun imamet gibi en temelde fikhın alanında olup, kelamın bizatihi uğraştığı meselelerden olmadığını belirtmemiz gerekiyor. Özellikle el-Ġazālî'nin literatüre bu konu hakkındaki katkıları kelam-akaid metinlerine tekfir konularının girmesini sağlamıştır. Felasife ve Bâtiniyye'yi tekfir eden el-Ġazālî, Mu'tezile ve Mâturîdîlik mensuplarının da söz konusu grupları tekfir etmeleri ve bu konuyu akaid metinlerinde işlemelerinde etkili olmuştur. Sözelimi Mu'tezile'den İbnu'l-Melâhimî (ö.536/1141), fela-sifenin batını yorumlar yaptığını öne sürerek kaleme aldığı *Tuhfetu'l-Mutekellimîn fî'r-Redd 'alâ'l-Felâsife* başlıklı eserde onları tekfir etmiş, Ġanefî-Mâturîdî alimlerden İmâmzâde el-Buhârî de akaid manzumesinin sonuna tekfir edilmesi gerekli gruplara ve küfrü gerektiren sözlere ilişkin bir bölüm eklemiştir. Bu bağlamda tekfir meselesine ilişkin yazım tarzı olarak *Tuhfetu'l-Mutekellimîn*'de *Tehâfutu'l-Felâsife*'nin, *'Ukûdu'l-'Aķâ'id*'de ise *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd* ile *Fayşalu't-Tefriķa beyne'l-İslâm ve'z-Zendeķa*'nın etkileri görülmektedir. Bu durum elbette bahsi geçen grupların kelamcılar tarafından tekfir edilmesinin el-Ġazālî ile başladığının değil, aksine tekfir meselesinin fikhın sınırlarını aşarak kelam-akaid alanına doğru uzandığının bir göstergesi olarak addedilebilir. Aynı şekilde kelamcılarının mezhep farkı gözetmeksizin batını ve felsefi akımlarla mücadele etmek için el-Ġazālî'nin öncülüğünü yaptığı reddiye geleneğini takip ettikleri şekilde de yorumlanabilir.

*'Ukûdu'l-'Aķâ'id* metni, elfâz-ı küfür hakkında önemli kaideleri barındıran bir bölüme sahip olması açısından da önemlidir. Özellikle Ġanefî fikh literatüründe müstakil olarak telif edilen elfâz-ı küfür başlıklı risalelerde birtakım söz ve eylemlerin kişinin inancına hâlel getireceği öngörülmüştür. Söz konusu yazım tarzının kelam eserlerindeki ilk yansımalarından birisi olarak İmâmzâde'nin manzumesinde bu konu hakkında açtığı başlık vardır.<sup>66</sup> İmâmzâde ilgili beyitlerde genel olarak tekfiri gerektiren hususlardan bahsederken, manzumesinin bazı yerlerinde bizzat tikel meseleler üzerinden bazı grupları tekfir etmiştir. Bunlardan en çok dikkat çekeni Allah'ın kelamının *maħlûķ* olduğunu iddia edenler ile ilk iki halifenin hilafetini reddedenlerdir. Bununla birlikte Kible ehlinin tekfir edilmemesi konusunda Ġanefî geleneği sürdüren İmâmzâde, ilkesel olarak kişinin günahından do-

<sup>66</sup> Elfâz-ı küfür olgusunun akide metinlerine girişinde İmâmzâde'nin rolü için bkz. Mehmet Kalaycı, "Kutuplaşma, Konumlanma ve Ayrışma Zemini Olarak Mezheplerde Tekfir ve Tadlîl Olgusu," Murat Sülün (ed.), *Hayatın Anlamı İman* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2018), ss.197-198.



layı imanına zarar gelmeyeceği kanaatindedir. Peki İmāmzâde'nin manzumesinin yorumcusu olan el-Ḥalebî de aynı görüşte midir?

İlkel tutum itibarıyla el-Ḥalebî'nin de İmāmzâde gibi Ehlu'l-Kible<sup>67</sup> ve günahkarın tekfiri konusunda mesafeli olduğunu görmekteyiz. Keza birtakım meselelerde tekfir etme bakımından el-Ḥalebî'nin de İmāmzâde gibi bu ilkeyi kısmen aşındırdığı dikkat çekmektedir. El-Ḥalebî'nin kaydettiğine göre; “Allah’a ve peygamberine inanan mümin, masiyetle kirlense ve son anda pişman olup tevbe etse onun tevbesi makbuldür. Buhara ve birçok bölgenin imamlarının fetvası bu yöndedir.”<sup>68</sup> El-Ḥalebî, ayrıca kafirin tevbesinin kabul olacağı<sup>69</sup> ve büyük günah sahibinin de mümin olduğu ve sonunda cennete gireceği kanaatindedir.<sup>70</sup>

Ehlu'l-Kible'nin şeriata aykırı olan hususlar dışında tekfir edilmemesi gerektiğinden bahseden el-Ḥalebî, bunlara örnek olarak; Hz. Peygamber'in bir gece vakti Mescid-i Aksa'dan Mescid-i Haram'a yürümesini (*isrâ*) ve cismani haşri reddetmeyi, –yine Ravâfiđ'ın yaptığı gibi– Hz. Ebû Bekr ve Hz. ‘Ömer’in hilafetlerini reddetmeyi zikreder. Tembellikten dolayı namazı terk edeni Ahmed b. Hanbel ile eş-Şâfi'nin tekfir ettiğini, Ebû Hanîfe'nin ise sadece namazın farzietini inkar edeni tekfir ettiğini belirtir.<sup>71</sup>

Burada İmāmzâde'de görülen ilk iki halifenin reddi üzerinden Şî'a'nın tekfir edildiği hususu çarpılmaktadır. Peki el-Ḥalebî'nin buradaki temel gerekçesi nedir? El-Ḥalebî, Hz. Ebû Bekr ve Hz. ‘Ömer’in hilafetine dair Kur'an'dan delil getirdikten sonra sahabe icmasını ön plana çıkarmaktadır. Ona göre “Şeyḫayn'ın hilafetini reddeden icmanın hükmünü reddetmesinden dolayı kafir olur. Zira icma –özellikle de sahabe ve Peygamber ailesinin icması– kati bir hüccettir.”<sup>72</sup>

El-Ḥalebî'nin Şî'ileri genellikle “*ravâfiğ*” kavramı ile anması ve onları ilk iki halifenin hilafetini meşru görmemelerinden dolayı –sahabe icmasını reddettikleri gerekçesiyle– tekfir etmesi, o dönemin Memlûk teo-politiği açısından oldukça önemlidir. Zira kendilerini dört fıkhi mezhep esaslı Sün-niliğin hamisi konumunda gören Memlûk idaresi uzun bir süre bölgedeki

<sup>67</sup> El-Ḥalebî'nin “Ehlu'l-Kible” tabirini andıktan sonra sırasıyla Mu'tezile, Eş'ariyye ve Ehlu's-Sunne fukahasının görüşlerini zikretmesine bakılacak olursa; bu durum, onun Mu'tezile'yi de Kible ehli içerisinde değerlendirdiği şekilde yorumlanabilir. Bkz. el-Ḥalebî, *Şerhu'l-Cevâhir*, v.70a-70b.

<sup>68</sup> El-Ḥalebî, *Şerhu'l-Cevâhir*, v.89a.

<sup>69</sup> El-Ḥalebî, *Şerhu'l-Cevâhir*, v.14b.

<sup>70</sup> El-Ḥalebî, *Şerhu'l-Cevâhir*, v.41a.

<sup>71</sup> El-Ḥalebî, *Şerhu'l-Cevâhir*, v.82b.

<sup>72</sup> El-Ḥalebî, *Şerhu'l-Cevâhir*, v.57b.

Şîî-Bâtinî izlerini silmek için uğraşmıştır.<sup>73</sup> Dolayısıyla Şîî-Bâtinî akımlar aynı zamanda Memlûk devletinin siyasi otoritesi açısından önemli bir problem teşkil etmekteydi. Bu bağlamda Hürüfîliği ile tanınan meşhur şair Nesîmî'nin öldürülmesi Memlûk devletinin teo-politiği açısından son derece kritik bir dönüm noktasını işaret eder.

## 2. Nesîmî ve Nesîmiyye

El-Ĥalebî'nin Nesîmî hakkında bize verdiği bilgiler oldukça kıymetlidir. Onun Halep'e gelişinin 822 (1419/1420) dolaylarında olduğunu haber vermesi, bazı faaliyetlerinden bahsetmesi ve infaz edilmesini tanık olarak anlatması calib-i dikkattir. Zendeka literatüründe önemli bir yeri olan bu olaylar aynı zamanda batını bir hareket olan Hürüfiyye'nin yayılma sürecine dair bir fikir vermektedir.

El-Ĥalebî'nin şerhinin iki yerinde Nesîmî'den bahsetmesine, onu Nesîmiyye isimli sapkın bir oluşumun lideri olarak zikretmesine, Halep ulemasından birisi olarak "onunla imtihan edildiklerini" söylemesine ve Sultan el-Meliku'l-Mu'eyyed'in onun katledilmesine ilişkin fermanının haklı olduğu yönündeki açıklamalarına bakılacak olursa "Kur'an *maḥlûk*tu diyenin her halükarda zındık olduğu"na ilişkin görüşü de içermesi yönüyle söz konusu katlin teolojik meşruiyetini savunmak için '*Uḫûdu'l-'Aḳâ'id*'in uygun bir metin olarak görüldüğü de düşünülebilir. Zira Nesîmî'nin katli (8 Rebiülahir) ile eserin yazımının tamamlanması (Cemaziyelahirin sonları) arasında yaklaşık iki ay vardır.

Belki de kelim literatüründe ilk olarak kullanılan bu "Nesîmiyye" kavramlaştırması, Hürüfî bir şair olan Nesîmî'nin sapkın bir fırkaya önderlik ettiği çağrışımını barındırmaktadır. Bu nokta Nesîmî'nin taraftarlarının ve takipçilerinin sayısının önemli bir yekûn teşkil ettiğini göstermekle birlikte, devletin bu şerhin yazılmasından kısa bir süre önce yaptığı infazın ne denli haklı olduğunu ihsas ettirmeye matuf da olabilir.

Nesîmî'nin isminin geçtiği yerler '*Uḫûdu'l-'Aḳâ'id*'in "Kur'an'ın *maḥlûk* olduğunu iddia edenlerin her halükarda zındık olduğu"<sup>74</sup> ve peygamberlerin mucizeleri konusunun şerhindedir. İlk konuda Mu'tezile ve Nesîmiyye'nin

<sup>73</sup> Bkz. Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu, 2013), ss.180-182.

<sup>74</sup> İmâmzâde, '*Uḫûdu'l-'Aḳâ'id*', s.83; el-Ĥalebî, *Şerḥu'l-Cevâhir*, v.8a-8b. Kur'an'ın *maḥlûk* olduğunu iddia edenlerin zındıklığı görüşü hadisçi bir tavır olup erken dönemde kavramların yerleşmediği bir vasatta ele alınmış ve sonraki Ehlu'l-Ĥadiş'e olduğu gibi intikal etmiştir. İmâmzâde'nin söz konusu meselede ilgili literatürden etkilendiğini söyleyebiliriz. Bu tavrın belirgin ve temsil gücü yüksek bir örneği için bkz. el-Buḥârî, *Ḥalḳu Ef'âli'l-'İbâd*, tah. 'Abdurrahmân 'Umeyra (Riyad: Dâru'l-Me'ârifî's-Su'ûdiyye, tsz.), s.30.

Kur'an'ın *maḥlūk* olduğu iddiası ile zındık olduğu belirtilirken; ikincisinde Nesimî, İslam'ın ilk dönemlerinde peygamberlik iddiasında bulunan Musey-limetu'l-kezzâb ve el-Esved el-'Ansî gibi bazı kişilere benzetilmiştir.<sup>75</sup>

Yaklaşık bir yıl Halep'te kalan Nesimî, el-Ḥalebî tarafından "acemlerden olan fasık birisi" olarak nitelenmektedir. Nesimî'nin adının 'İmâd eş-Şîrâzî olduğu, Nesimî olarak bilindiği ve Türkmenler arasında görüşlerini yaydığı kaydedilir. "Allah onu yardımsız bıraksın, büyük zındıklardan idi. Allah onu kahretsin (*kātelehullāh*), biz de onunla imtihan olunduk" gibi değerlendir-melerinden hareketle el-Ḥalebî'nin Nesimî ile bizzat karşılaştığı da anlaşıl-maktadır. Kanaatimizce el-Ḥalebî'nin verdiği detayların yanı sıra "Allah onu 823 yılının Rebiülahir ayının 8'inde halkına ibret kıldı." demesi, Nesimî'nin infazı konusunda araştırmacılar arasında şu ana kadarki tarihî ihtilafı orta-dan kaldırmak için yeterlidir.<sup>76</sup> Nitekim meşhur Halep tarihçisi Aḥmed b. İbrāhîm Sibṭ İbnu'l-'Acemî'nin (ö.884/1479-80) Nesimî'nin katlini h. 820-824 arasında Memlûklerin Halep valiliği yapan Emîr Yaşbek el-Yūsufî (ö.824/1421) döneminde gerçekleşen olaylar içerisinde anlatması da bu bilgiyi teyit etmektedir.<sup>77</sup> Peki Nesimî'ye isnat edilen suçlar neydi?

Bunları el-Ḥalebî'den faydalanarak şöyle sıralayabiliriz:

i) Kendisinden Mushaf-ı Şerif hakkında "Muhammed'in (s.a.v) tasnifidir" dediğinin duyulması ki asıl tutuklanma nedeni budur.

ii) Tutuklanmasının ardından Halep kadılarının huzurunda kendisinin Hz. İsa olduğunu iddia ettiğinin görülmesi. Bu, onun Mesihanik (Mesîhî) bir propaganda yaptığna dair dile getirilen bir argümandır.

iii) Başkalarının Nesimî'nin *rubûbiyyet* iddiasında bulunduğu şahit olmaları. Muhtemelen *vaḥdet-i vucûda* ilişkin görüşleri ve "*ene'l-Ḥaḳḳ*" söylemi bu iddia için bir zemin teşkil etmiştir.

iv) Yine başkalarının Nesimî'nin, Kur'an'ın Hz. Muhammed'in şiiri olduğunu söylediği konusunda şahitlik yapmaları. Nesimî'nin şiiri propaganda aracı olarak kullanmasından olsa gerek; el-Ḥalebî, şiire karşı mesafeli dur-makla<sup>78</sup> beraber kendisi de söz konusu akıma karşı yaptığı fikrî mücadeleyi manzum bir akaid metnini şerh ederek yapmaktadır.

<sup>75</sup> İmâmzâde, *Ukûdu'l-'Akâ'id*, ss.122-123; el-Ḥalebî, *Şerḥu'l-Cevâhir*, v.53a.

<sup>76</sup> Söz konusu ihtilaf için bkz. A. Azmi Bilgin, "Nesimî," *DİA*, c.33, s.4.

<sup>77</sup> Bkz. Sibṭ İbnu'l-'Acemî, *Kunûzu'z-Zehab*, c.2, s.125.

<sup>78</sup> El-Ḥalebî, Şî'a'nın bir sınıfının içkinin haram değil, mekruh olduğunu iddia ettiklerini; livâtanın, şarkı ve şiirin helal olduğunu söylediklerini kaydeder. Ardından da Ehlu's-Sunne'ye göre bunların hepsinin haram olduğunu söyler. Bkz. el-Ḥalebî, *Şerḥu'l-Cevâhir*, v.79a.

v) Zalimler ve emirlerle bir arada bulunup onlara bazı dinî hususlarda ruhsat vermesi. Aşağıda görüleceği üzere bunlarla kastedilen muhtemelen Dulkadiroğlu ve Akkoyunlu Beylikleri gibi ilgili dönem açısından küçük ölçekteki Türkmen devletlerinin idarecileridir. Ruhsatlardan kastedilen ise Nesîmî gibi batını eğilim sahiplerinin zahirî ibadetleri önemsiz görmeleri ve halka bu şekilde göstermeleri hususu olmalıdır.

Nesîmî'nin infazına giden süreçte ilk olarak Kur'an hakkındaki sözlerinden dolayı tutuklandığını görüyoruz.<sup>79</sup> Daha sonra Halep kadılarının karşısında Mesihlik iddiasında bulunarak tutumunu kısmen devam ettirmekle birlikte görüşlerinden döndüğü ya da kendisine isnat edilen suçları kabul etmediği anlatılmaktadır. Hatta bu yüzden kadılar infaz hükmünü vermekte tereddüt etmişlerdir.<sup>80</sup> El-Ḥalebî'ye göre onun geri adım atması öldürüleceğini anlamasından ve kılıç korkusundan kaynaklanmaktadır. Onun bu yaklaşımı belki de doğrudan infaz edilmek yerine Halep kalesinde görece uzun süren bir hapis hayatı geçirmesini sağlamıştır. Hapiste ağır bukağılarla bağlanan Nesîmî, nicede yakalanmasının üzerinden bir yıldan fazla bir süre geçmeden öldürülmüştür. El-Ḥalebî, Nesîmî'nin ölüm fermanının dönemin Memlûk Sultanı el-Meliku'l-Mu'eyyed'den geldiğini bildirmektedir. Peki Nesîmî'nin infazının keyfiyeti nedir?

El-Ḥalebî, Nesîmî'nin öldürülüş biçimi hakkında da ayrıntılı bilgi vermektedir. Nesîmî'nin feci bir şekilde katledildiğini, derisinin soyulup içine saman doldurulduğunu ve vücudunun Halep kalesinin altına asıldığını söyleyen el-Ḥalebî, onun katledilmesinin ibret-i âlem olduğunu ifade etmektedir.<sup>81</sup>

Nesîmî'yi yargılayan kadılardan birisinin öğrencisi olan Sibṭ İbnu'l-'Acemî, sultanın fermanının Nesîmî'nin derisinin yüzülmesi, Halep'te nida edilerek yedi gün boyunca cesedinin teşhir edilmesi, sonra azalarının kesilerek Dulkadiroğlu Nâşiruddîn Mehmed Bey (hs.1399-1442) ve kardeşi

<sup>79</sup> Nesîmî'nin bağlı bulunduğu batını akım olan Hürûfilik ve Kur'an yorumları için bkz. Hüsamettin Aksu, "Hurûfilik," *DİA*, c.18, ss.408-412; Yakup Kansızoğlu, "Hurufilik Tasavvuru ve Kur'an Yorumuna Olan Etkileri" (yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2003).

<sup>80</sup> Kadıların aralarında ihtilaf ettiklerini gören Emîr Yaşbek, sultanın fermanı olmaksızın Nesîmî'yi öldürtmeyeceğini söylemiştir. Bkz. Sibṭ İbnu'l-'Acemî, *Kunûzu'z-Zeheb*, c.2, ss.125-126. El-Ğazâlî'nin kaydettiğine göre tekfir, şer'î bir hükümdür; kimi zaman kesin, kimi zaman zann-ı galip ile bilinir, bazen ise onda tereddüt edilir, tereddüt durumunda en evlâ olanı tekfirden uzak durmaktır. Bkz. el-Ğazâlî, *Fayşal*, s.59. Klasik dönem fıkıh eserlerinde "zındığın tevbesi" tartışması yapılmış ve bu konuda çeşitli görüşler ortaya atılmıştır. Molla Luṭfî bağlamında zındıklığın fıkıh ilmi açısından değerlendirildiği bir makale çalışması için bkz. Şükrü Özen, "İslâm Hukukuna Göre Zındıklık Suçu ve Molla Lütfî'nin İdamının Fıkıhîliği," *İslâm Araştırmaları Dergisi* 6 (2001), ss.17-62.

<sup>81</sup> Nesîmî'ye uygulanan "derisini yüzerek öldürme" cezasının biçimi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Cüneyt Kanat, *Ortaçağ Türk Devletlerinde Suç ve Ceza* (İstanbul: Küre Yayınları, 2010), s.50.

‘Alā’uddīn ‘Alī Bey ile Akkoyunluların kurucusu olan Kara Yülük ‘Oşman Bey’e (hs.1403-1435) gönderilmesi şeklinde olduğunu söyler. Sibṭ İbnu’l-‘Acemī’nin söz konusu fermanın akabinde Nesīmī’nin bu kişilerin inancını bozduğunu söylemesinden, onların Nesīmī ile müspet temaslar kurdukları ve ondan etkilendikleri anlaşılmaktadır.<sup>82</sup> Memlüklerin resmî olarak karşılarına aldıkları bu Hürüfîlik ya da yeni tabiriyle Nesīmîlik akımı, Nesīmī’nin öldürülmesiyle son bulmuş muydu?

Hürüfîliğin, Memlük Türk Devleti’nde Nesīmīyye adıyla kısa bir süre içerisinde süratle yayıldığı görülmektedir. Arapların çoğunlukta olduğu Suriye ve Mısır coğrafyasında Nesīmīyye’nin Nesīmī’nin katledilmesini takip eden birkaç on yıl boyunca etkinliğini sürdürdüğü görülmektedir. Bununla ilgili en dikkat çekici anekdotlardan biri, İbn Hacer’in (ö.852/1449) aktardığına göre, Nesīmī’nin infazından tam on yıl sonra Memlük muhitinde gerçekleşen bir olaydır.

İbn Hacer’in ilk olarak Hürüfiyye, daha sonra Nesīmīyye olarak bilinen bu batını harekete ilişkin anlattığı anekdot, 833 (1430) yılının Ramazan’ında Memlük sultanının sarayına gelen mektupla başlar. Buna göre Mısır’daki Memlük sultanına Sa’duddīn et-Teftāzānī’nin (ö.792/1390) o sıralar Şam’da bulunan öğrencisi ‘Alā’uddīn el-Buḥārī’nin (ö.841/1438) el yazısıyla Nesīmī ve hocası Faḍlullāh hakkında bazı kağıtlar ulaşır. Söz konusu kağıtlarda Şam ve Mısır bölgelerinde bunların inancına mensup bazı kimselerin bulunduğu değinilmektedir. El-Buḥārī, kendisinin onların içyüzünü ortaya çıkarmaya çalıştığından bahsetmekte ve Kahire’de o gruptan birisiyle karşılaştığından bahsetmektedir. Bunun üzerine sultan, o şahıs ile evindeki evrakın getirilmesini emreder.

4 Şevval’de sultanın sarayında bir toplantı yapılır ve söz konusu kitaplar tetkik edilir. Farsça yazılı olan bir kitap incelenerek sultanın huzurunda kelime kelime Arapçaya çevirilir. Muşebbihe ve İttihādiyye’nin görüşlerinin sentezi olduğu anlaşılan eserde harfler ve sayılara ilişkin ezoterik yorumlar vardır. Daha sonra eserin sahibi olan adam sultanın huzuruna çıkarılır ve

<sup>82</sup> Bkz. Sibṭ İbnu’l-‘Acemī, *Kunūzu’z-Zeheb*, c.2, s.126. El-Ḥalebī’nin “zalimler ve emîrler”den kastettiği bunlar olmalıdır. Memlük sultanı, Nesīmī ile yakın ilişkisi bulunan bu beyliklerin yöneticilerine Nesīmī’nin azalarının gönderilmesi emri ile ülkesinin sınır güvenliğini tehdit eden komşu devletlere siyasi olarak gözdağı vermeyi de amaçlamıştır. Zira mezkur beylikler, kimi zaman sınıra yakın Memlük topraklarına baskın yapmaktadırlar. Aynı şekilde kimi zaman da Memlükler sınır komşularının bazı şehirlerini kuşatmaktadır. Dolayısıyla bu durum, Nesīmī’nin katledilmesinin sosyo-politik yönüne farklı bir açıdan ışık tutmaktadır. Ayrıca bkz. Muharrem Kesik, *Anadolu Türk Beylikleri* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2018) ss.310-312; İlhan Erdem, “Ak-Koyunlu Devletinin Kurucusu Kara-Yülük Osman Bey’in Hayatı ve Faaliyetleri (?-1435),” *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 34: 1-2 (1990), ss.99-108.

kendisinin söz konusu kitapla ilişkisi sorulur. Adam bu eseri Hışni Keyfâ'dan (Hasankeyf) 30 dirheme satın aldığını, ondaki hiçbir şeye inanmadığını söyler ve kelime-i şehadet getirerek söz konusu taifeden beri olduğunu ilan eder. Daha sonra adamın samimiyetini ölçmek için o kitabı yakması istenir, o da yakar.

Bu olay sultanı Nesîmiyye taraftarlarına karşı tedbir almaya yöneltir ve sultan, Şâfi'î kadısına onları ülkeden çıkarması durumunda günaha girip girmeyeceğini sorar. Kadıdan hayır cevabını alan sultan, iki adet fermanının halka duyurulmasını ister. Bunlardan ilki Nesîmî'nin mezhebine ilişkin bir kitaba sahip olanların söz konusu kitapları sultana getirmeleri durumunda kendilerine 100 dinar verileceğidir. İkincisi ise Kahire'deki acemlerin üç gün içerisinde şehri boşaltmaları emridir.<sup>83</sup>

Nesîmiyye'nin Halep özelinde Memlûk sınırları içerisindeki varlığı hakkındaki son kayıtlardan birisi de Menbic ve Antep'te takipçileri bulunan el-Ĥaddâd<sup>84</sup> Kâsim'in katledilmesidir. 846 (1442-1443) tarihinde gelen ferman, Nesîmiyye mensuplarının ortaya çıkarılmasına ilişkindir. Halep Ulu Camii'nde yapılan toplantı sonrası Nesîmî'nin şiiirlerini okuyan ve onun mezhebine uymayı teşvik eden el-Ĥaddâd Kâsim'in katledilmesine karar verilir. İki yıl sonra da Sündek et-Turkmânî isimli Nesîmiyye mensubu öldürülür.<sup>85</sup> Bu olaylardan sonra Memlûk tarihine ilişkin kitaplarda Nesîmiyye isimli oluşumdan pek bahsedilmemiştir.

Bütün bu olaylar da göstermektedir ki; Ĥurûfilik, Memlûk muhitinde Nesîmî ile tanınmış ve el-Ĥalebî'nin de içerisinde bulunduğu dönemin Sünni alimlerinin Nesîmiyye kavramlaştırmasıyla sapkın bir ekol olarak nitelenmiş ve ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır.<sup>86</sup> Nesîmî'nin derisinin yüzülerek katledilmesi, Ĥurûfilik gibi batını hareketlerin Memlûk topraklarındaki yayılmasını yavaşlatmakla birlikte tam olarak ortadan kaldırılmasını sağla-

<sup>83</sup> Bkz. İbn Ĥacer el-'Askalânî, *İnbâ'u'l-Ġumr bi-Ebnâ'î'l-'Umr*, tah. Ĥasen Ĥabeşî (Kahire: Lecnetu İhyâ'î't-Turâsî'l-İslâmî, 1969/1389), c.3, ss.548-549.

<sup>84</sup> Bu kelime *Kunûzu'z-Zeheb*'in matbu nüshasında muhtemelen baskı hatası olarak el-Ĥidâd ya da el-Ĥaydâd şeklinde okunmaya müsait bir şekilde yazılmıştır.

<sup>85</sup> Sibṭ İbnu'l-'Acemî, *Kunûzu'z-Zeheb*, c.2, ss.168-169.

<sup>86</sup> Birkaç on yıl boyunca Memlûk coğrafyasında varlığını sürdüren Nesîmiyye mensuplarının önemli bir kısmı yıldırımlardan dolayı Anadolu'ya ve Rumeli'ye göçmüş, geri kalanları da muhtemelen diğer tasavvufî oluşumlara eklenmiştir. Bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler yahud Dairenin Dışına Çıkanlar: 15-17. Yüzyıllar* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013), ss.154-157. Alevi-Bektaşilerin yedi ulu ozanı arasında ismi anılan Nesîmî'nin bağlı bulunduğu batını karakterli Ĥurûfilik akımı, Anadolu ve Balkan Aleviliğinin varlık ve bilgi anlayışlarının doktrini konusunda etkili olmuştur. Bkz. Rıza Yıldırım, *Aleviliğın Doğuşu: Kızılbaş Sufiliğinin Toplumsal ve Siyasal Temelleri 1300-1501*, terc. Barış Yıldırım (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), ss.87-89.

yamamıştır. Aksine Nesîmî'nin öldürülüş biçimi bu hareketin popülerliğini artırmış, Anadolu ve Rumeli'deki etkinliği için bir motivasyon kaynağı olmuştur. Dolayısıyla Nesîmî'nin öldürülmesi Hürüflük açısından özel bir konuma sahiptir. Halebî'nin *Şerhu'l-Cevâhiri'l-Muđî'e* adlı şerhi, Nesîmî'nin katlinin ve Nesîmiyye tabirinin aktarıldığı en eski kaynak olması açısından ayrı bir önemi haizdir.

### Sonuç ve Değerlendirme

Bu makalede manzum bir akaid metni ile bunun şerhi mahiyetindeki bir eserin yazarlarına olan nispetini ve bu iki metnin ilmî değerini inceledik. Şerhte şarih, manzum metnini 'Alî b. Ebî Bekr el-Herevî'ye nispet etmiş, bu şerhi bir tez çalışması kapsamında ele alan Ömer Bölükbaş da bu nispeti sorgulamaksızın şarihin nispetle ilgili kanaatine iştirak etmiştir. Bölükbaş, ayrıca nüshalardam birinin zahriye sayfasındaki nispeti esas alarak şarihin de Ebû'l-Berekât en-Nesefî olduğunu ifade etmiştir. Bu yazının da içeriğini oluşturan araştırmamız neticesinde, şerhe konu olan akaid manzumesinin İmâmzâde eş-Şergî el-Buĥârî'ye; şerhin de Halepli bir Hanevî alim olan Aĥmed b. Maĥmûd b. Suleymân'a ait olduğu tespit edilmiştir. Orijinal ismi *'Ukûdu'l-'Akâ'id fî Funûni'l-Fevâ'id* olan ve toplamda 770 beyitten oluşan İmâmzâde'nin akaid manzumesi Aĥmed b. Maĥmûd'a *el-Cevâhiru'l-Muđî'e* başlıklı ve el-Herevî'ye nisbet edilmiş bir şekildeki yanlış ve eksik bir nüsha ile ulaşmış, o da hoşuna giden bu manzumeyi şerh etmiştir. Daha sonra bu şerh de çoğaltılırken Ebû'l-Berekât en-Nesefî'ye nisbet edilmiş ve "el-Halebî" nisbesi "en-Nesefî"ye çevrilmiştir.

Şerhin el-Halebî'ye olan nisbetini günümüze ulaşan müellif hatlı nüshanın feraĥ kaydına ilaveten Nesîmî'nin Halep kalesinde katledilmesi hakkın-da verdiği net bilgiler sayesinde tespit ettik. Ana metin olan manzumenin İmâmzâde'ye nisbetini ise şerhin yine aynı nüshasında bulunan ve daha sonra zahriye olması için eklenen varaktaki anekdotla birlikte söz konusu manzumenin diğer nüshaları ile karşılaştırarak ortaya çıkardık. Sonuçta metin ve şerh ikilisinin asıl sahiplerine ulaştık.

Şerhin Nesîmî'nin katli ile olan yakından irtibatı dikkatimizi çekti ve yazarının mezheplere, sufi ve mistik gruplara bakışını, âlem tasavvuru ile tekfir anlayışını inceledik. Batıya göçen bazı Hanevî alimlerde olduğu gibi Hanevî-Mâturîdî geleneğinin Buhara ve Semerkand ekollerini mezc ettiğini gördüğümüz el-Halebî'nin Ehlu's-Sunne anlayışının da Eş'ariyye ile henüz daha tam bir uzlaşma aşamasına gelmediğini söylemeliyiz. Şerhini Ebû'l-Mu'in en-Nesefî'nin *Tebşiratu'l-Edille*'si ve Nûruddîn eş-Şâbûnî'nin *el-Kifâye*

*fî'l-Hidâye'si* gibi müteahhir dönem Haneî-Mâturîdî kaynaklarından derleyen el-Ḥalebî, diğere mezheplere mensup alimlerin yazdığı kaynaklardan bigane kalmamış; İbnu'l-Cevzî gibi bazı Hanbelî alimlere atıf yapmıştır.

El-Ḥalebî her ne kadar Eş'arîler ile Hanbelîleri müstakil mezhep gibi zikretse de Ehlü's-Sunne ile genellikle Haneî-Mâturîdî geleneği ile onlara yakın görüşlere sahip olan kelamcılarını kastetmektedir. Eş'ariyye'yi sıklıkla anması onun bu mezhebin görüşlerini yakından takip ettiğini göstermektedir. Son tahlilde el-Ḥalebî'ye göre Eş'ariyye, Ehlü'l-Ḥadîs ve Hanbelîler bazı görüşleri istisna olmak üzere geniş anlamıyla Ehlü's-Sunne blokunda yer almaktadırlar. El-Ḥalebî, Mu'tezile'yi kimi zaman tekfire varacak şekilde eleştirirse de onları Ehlü'l-Kible içerisinde mütalaa etmektedir. Şî'ileri ise ilk iki halifeyi kabul etmemelerinden dolayı tekfir etmektedir. Kendilerini Sün-niliğin mümessili olarak gören Memlûk teo-politiğinin bir tezahürü olan bu yaklaşım tarzı ile devletin otoritesini tehlikeye sokacak bir Şî'i-Bâinî yayılmasına karşı Sünni gruplar arasındaki birlik daha da pekişmiştir.

Atomcu bir âlem tasavvuru benimseyen el-Ḥalebî, atomların aynı cinsten olduğunu savunmuştur. O ruhun bir uzamı olan (*mutehayyiz*) latif bir cisim olduğunu söylemekle beraber en doğru yaklaşımın ruhun keyfiyetini araştırmamak olduğunu belirterek, bunun faydasız bir uğraşı olduğunu söylemiştir. Aklın ise nurani bir cevher olduğu görüşünü benimsemiştir. Onun âlem anlayışında İmâmzâde'nin sıkı bir takipçisi olduğunu söyleyebiliriz.

Tasavvufî yönelim olarak zühd anlayışını seçen el-Ḥalebî, nazari tasavvuf ve batını yorum sahiplerinin görüşlerini şiddetle reddetmiştir. O dönemin Halep'inde batını grupların yaygınlaşması, Hurûfiliğın kurucusu Faḍlullâh Hurûfî'nin öğrencisi Nesîmî'nin şehre gelişi ve Şirazlı olup Türkçe ve Farsça şiirler söyleyen bu şahsın Halep'te büyük bir kısmını Türkmenlerin oluşturduğu bir topluluk içerisinde hayli taraftar bulması Memlûk otoritesini dahi rahatsız etmişti. Bu sebeple zamanın Memlûk sultanı, verdiği fermanla Nesîmî'nin işkence edilerek katledilmesini sağladı. Bütün bu olayların taze olduğu bir konjonktürde yazılan bu eserde Nesîmî hakkındaki bilgiler oldukça nettir. Bu bağlamda el-Ḥalebî'nin Nesîmiyye isimli bir fırkadan bahsettiği görülmektedir ki bununla Nesîmî ve taraftarlarını kastetmektedir. Buradan Nesîmî'nin öldürülmesinden sonra bile o çevrede takipçileri bulunduğu izlenimi verilmektedir. Nitekim Nesîmî'nin öldürülmesinden birkaç on yıl sonra bile takipçilerinin Memlûk coğrafyasında Nesîmiyye olarak bilinip faaliyet gösterdiği görülmektedir.



Tekfir konusunda Haneî-Mâturîdî çizginin sınırlarını biraz zorladığı görünen el-Ḥalebî'nin Allah'ın kelamına *maḥlûk* diyen Mu'tezile ve ilk iki halifenin yönetimlerini meşru saymayan Şî'a'yı tekfir etmesi, bu konularda da onun İmâmzâde'nin takipçisi olduğunu göstermektedir. Şî'a'nın siyaseti akaidleştirmesinin aksülameli olan bu tavır, Haneî-Mâturîdî kelim geleneğinin Ebû'l-Yusr el-Pezdevî, Ebû'l-Mu'în en-Nesefî ve Şadru'ş-Şerî'a gibi büyük isimleri nezdinde pek kabul görmemiştir.

Kur'an'ın *maḥlûk* olduğunu iddia edenlerin "her halükarda zındık"lıklarına hükmeden İmâmzâde'nin ilgili beytinde bu kesimlere örnek olarak Mu'tezile ve Nesîmiyye'yi anan el-Ḥalebî, bu açıklamasıyla ülkesindeki batını eğilimlere karşı koymaktadır. Belki de el-Ḥalebî'nin İmâmzâde'ye ait olan bu manzum akaid metnini şerh etmesinde, söz konusu eserin içeriğinde Şî'a ve Bâṭiniyye'ye karşı sert yaklaşımların bulunmasının da bir payı vardır.

Osmanlı idaresine girmeden yaklaşık bir asır önce Memlûk dönemi Halep'inde İmâmzâde'nin '*Uḳûdu'l-'Aḳâ'id*' isimli özgün akaid manzumesine Halepli bir Haneî-Mâturîdî alimi Aḥmed b. Maḥmûd tarafından yapılan bu şerh dönemin dinî ve sosyal şartları açısından önemli bilgiler içermektedir. Özellikle Nesîmî'nin katledilmesi hakkındaki pasajlar, esere daha başka bir hüviyet kazandırmaktadır. Batını gruplarla mücadele etmek isteyen devlet ve alimlerin şahsında el-Ḥalebî'nin kelami dayanak olarak İmâmzâde'nin eserini görmüş olması gayet mümkündür.

El-Ḥalebî'nin şerhini herhangi bir devlet yöneticisine ithaf etmemesine rağmen Nesîmî'nin katledilmesinden dolayı döneminin Memlûk sultanını övmüş olması dikkat çekicidir. Nesîmiyye kavramlaştırmasının ilk kez zikredildiği eser olmasının yanı sıra '*Uḳûdu'l-'Aḳâ'id*'in bilinen tek şerhi olması açısından Haneî-Mâturîdî keliminde özel bir yere sahip olan bu şerhin ilmî neşir kurallarına riayet edilerek yayımlanmasının yukarıda ele aldığımız konulardaki araştırmaların niteliğini artıracığından şüphemiz yoktur.

## KAYNAKÇA

Aksu, Hüsamettin. "Hurûflük," *DİA*, c.18, ss.408-412.

Bilgin, A. Azmi. "Nesîmî," *DİA*, c.23, ss.3-5.

Bölükbaş, Ömer. "Ebu'l-Berekât en-Nesefî ve Şerhu'l-Cevâhiri'l-Mudiyye Adlı Eserinin Tahkikli Neşri," Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Recep Tayip Erdoğan Üniversitesi, Rize, 2014.

el-Buḥārî, Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. İsmâ'îl. *el-Câmi'u's-Şaḥîḥ*. Tah. Muḥammed Zuheyr b. Nâşir en-Nâşir. Beyrut: Dâru Ṭavḳî'n-Necât, 1422.

- el-Buḥārī, Ebū ‘Abdillāh Muḥammed b. İsmā‘il. *Ḥalku Ef‘ālî'l-‘İbād*. Tah. ‘Abdurrahmān ‘Umeyra. Riyad: Dāru'l-Me‘ārifi's-Su‘ūdiyye, tsz.
- Cengiz, Yunus. *Doğa ve Öznellik: Câhız'ın Ahlâk Düşüncesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- ed-Dāvūdī, Şemsuddīn Muḥammed b. ‘Alī. *Ṭabaḳātu'l-Mufessirīn*. Tah. Komisyon. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, tsz.
- Demir, Abdullah. “Ali b. Osmān el-Ūşî'nin Mâtürîdî Kelamına Katkıları,” Ferhat Gökçe (ed.), *Uluslararası Ali b. Osman el-Ūşî Sempozyumu Bildirileri* (Bişkek: TDV Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018) içinde, ss.371-386.
- Ebū Ḥanīfe en-Nu‘mān b. Şābit. “el-Fikhu'l-Ebsat,” tah. Muḥammed Zāhid el-Kevserī, *el-‘Aḳīde ve ‘İlmu'l-Kelām* (Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, 1425/2004) içinde, ss.595-615.
- Ebū Ḥanīfe en-Nu‘mān b. Şābit. “el-Vaşiyye,” tah. Muḥammed Zāhid el-Kevserī, *el-‘Aḳīde ve ‘İlmu'l-Kelām* (Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, 1425/2004) içinde, ss.633-637.
- Erdem, İlhan. “Ak-Koyunlu Devletinin Kurucusu Kara-Yülük Osman Bey'in Hayatı ve Faaliyetleri (?-1435),” *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 34:1-2 (1990), ss.99-108.
- el-Ġazālī, Ebū Ḥāmid Muḥammed b. Muḥammed. *Fayṣalu't-Tefriḳa beyne'l-İslām ve'z-Zendeḳa; ve yelihi Ḳānūnu't-Te'vīl*. Tah. Maḥmūd Bīcū. Dimeşḳ: Dāru'l-Beyrūtī, 1430/2009.
- el-Ḥalebī, Aḥmed b. Maḥmūd b. Süleymān. *Şerḫu'l-Cevāhiri'l-Muḍī'e* (Yazma), Süleymaniye Kütüphanesi-Laleli, no.2280; *Şerḫu'l-Cevāhiri'l-Muḍī'e* (Yazma), Süleymaniye Kütüphanesi-Laleli, no.2366.
- Ḥalīl b. el-‘Alā'. *Nefisu'r-Riyāḍ li-İ'dāmi'l-Emrād* (Yazma), Süleymaniye Kütüphanesi-A. Tekelioğlu, no.910; *Nefisu'r-Riyāḍ li-İ'dāmi'l-Emrād* (Yazma), Süleymaniye Kütüphanesi-Kılıç Ali Paşa, no.1027-3; *Nefisu'r-Riyāḍ li-İ'dāmi'l-Emrād* (Yazma), Nuruosmaniye Kütüphanesi, no.4984-2.
- el-Ḥamevī, Şihābuddīn Yāḳūt b. ‘Abdillāh. *Mu‘cemu'l-Udebā' İrşādu'l-Eriḅ ilā Ma'rifeti'l-Edīb*. Tah. İḫsān ‘Abbās. Beyrut: Dāru'l-Ġarbi'l-İslāmī, 1414/1993.
- İbn Ḥacer el-‘Asḳalānī, Şihābuddīn Aḥmed b. ‘Alī. *İnbā'u'l-Ġumr bi-Ebnā'i'l-'Umr*. Tah. Ḥasen Ḥabeşī. Kahire: Lecnetu İḫyā'i't-Turāşī'l-İslāmī, 1389/1969.
- İbn Ḥaldūn, Veliyyuddīn ‘Abdurrahmān b. Muḥammed. *Mukaddime*. Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergāh Yayınları, 2016.
- İbnu'l-‘Adīm, Kemāluddīn ‘Umer b. Aḥmed. *Buğyetu't-Ṭaleb fi Tārīhi Ḥaleb*. Tah. Suheyl Zekkār. Beyrut: Dāru'l-Fikr, tsz.
- İmāmzāde, Muḥammed b. Ebī Bekr eş-Şerġi el-Buḥārī. *Uḳūdu'l-‘Aḳā'id fi Funūni'l-Fevā'id* (Aḥmed b. Ebī'l-Mu'eyyed en-Nesefi, *el-Manzūmetu'r-Rā'iyye* ile birlikte). Tah. Muhammed Osman Doğan. Amman: Dāru'l-Feth, 1439/2018.
- İzgi, Cevat. “Herevî, Ali b. Ebû Bekir,” *DİA*, c.17, ss.221-222.
- Kalaycı, Mehmet. “7./13. Yüzyıl Anadolu'sunda Yaşamış Bir Hanefî Âlimin Ferağ Kayıtlarında Saklı Otobiyografisi: ‘Alā-i Ahlâṭi ve Mecmū'ası,” *Dini Araştırmalar Dergisi* 20:52 (2017), ss.9-31.

- Kalaycı, Mehmet. "18. Yüzyıl Osmanlı Dinî Düşüncesinde Mâturîdîlik Vurgusu: Hanefîlikten Mâturîdîliğe Giden Sürece Dair Bir Tahlil," Ahmet Hamdi Furat ve diğerleri (ed.), *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler - XVIII. Yüzyıl Sempozyumu* (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Yayınları, 2018) içinde, c.2, ss.47-95.
- Kalaycı, Mehmet. "Kutuplaşma, Konumlanma ve Ayrışma Zemini Olarak Mezheplerde Tekfîr ve Tadfîl Olgusu," Murat Sülün (ed.), *Hayatın Anlamı İman* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2018) içinde, ss.179-213.
- Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarîlik Maturidîlik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Kanat, Cüneyt. *Ortaçağ Türk Devletlerinde Suç ve Ceza*. İstanbul: Küre Yayınları, 2010.
- Kansızoğlu, Yakup. "Hurufîlik Tasavvuru ve Kur'an Yorumuna Olan Etkileri," Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2003.
- Kesik, Muharrem. *Anadolu Türk Beylikleri*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2018.
- Konuk, Ahmed Avni. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- el-Ğuşeyrî, Ebû'l-Ğâsim 'Abdulkerîm b. Hevâzin. *er-Risâletu'l-Ğuşeyriyye*. Tah. 'Abdulğalîm Mağmûd ve Mağmûd b. eş-Şerîf. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, tsz.
- el-Mağrîzî, Tağiyyuddîn Ağmed b. 'Alî. *el-Mevâ'iz ve'l-İ'tibâr bi-Zikri'l-Ğiğat ve'l-Âşâr*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418.
- el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muğammed b. Muğammed. *Kitâbu't-Tevğid*. Tah. Bekir Topaloğlu ve Muğammed Aruçi. Beyrut: Dâru Şâdir, 1428/2007.
- el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muğammed b. Muğammed. *Te'vîlâtu'l-Ğur'ân, c.4, en-Nisâ' - el-Mâ'ide*. Tah. Mehmet Boynukalın. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- en-Nesefî, Ebû'l-Berekât 'Abdullah b. Ağmed b. Mağmûd. *el-İ'timâd fî'l-İ'tikâd*. Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye, 1432/2012.
- en-Nesefî, Ebû'l-Mu'în Meymûn b. Muğammed. *Bağru'l-Kelâm*. Haz. Veliyyuddîn Muğammed Şâliğ el-Farfûr. Dimeşk: Mektebetu Dâri'l-Farfûr, 1421/2000.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler yahud Dairenin Dışına Çıkanlar: 15-17. Yüzyıllar*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013.
- Özen, Şükrü. "İslam Hukukuna Göre Zındıklık Suçu ve Molla Lütff'nin İdamının Fikhîliği," *İslâm Araştırmaları Dergisi* 6 (2001), ss.17-62.
- Pârsâ, Hâce Muğammed b. Muğammed. *Faşlu'l-Ğiğâb*. Tah. Celîl Misger Nejâd. Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişğâhî, 1381.
- er-Râğib el-İşfahânî, el-Hüseyn b. Muğammed. *ez-Zerî'a ilâ Mekârimi's-Şerî'a*. Tah. Ebû'l-Yezîd Ebû Zeyd el-'Acemî. Kahire: Dâru's-Selâm, 1428/2007.
- eş-Şâbûnî, Nüruddîn Ağmed b. Mağmûd. *el-Kifâye fî'l-Hidâye*. Tah. Muğammed Aruçi. Beyrut: Dâru İbn Hâzım; İstanbul: İSAM Yayınları, 1435/2014.
- eş-Şaffâr, Ebû İshâğ İbrâhîm b. İsmâ'îl el-Buğârî. *Telğîşu'l-Edille li-Ğavâ'idi't-Tevğid*. Tah. Angelika Brodersen. Beyrut: el-Ma'hedu'l-Almânî li'l-Ebhâşi's-Sarkıyye [Orient-Institut Beirut], 1432/2011.

- es-Sâlimî, Ebû Şekûr Muḥammed b. ‘Abdisseyyid. *et-Temhîd fî Beyâni’t-Tevhîd*. Tah. Ömür Türkmen. Ankara: TDV Yayınları; Beyrut: Dâru İbn Hâzım, 2017.
- es-Semerḳandî, Ebû'l-Leyş Naşr b. Muḥammed. *Tenbîhu'l-Gâfilîn bi-Eḫâdîsi Seyyidi'l-Enbiyâ' ve'l-Murselin*. Tah. Yûsuf ‘Alî Bedîvî. Dimeşk: Dâru İbn Keşîr, 1421/2000.
- es-Semerḳandî, Ruknuddîn ‘Ubeydullâh b. Muḥammed. *el-Aḳîdetu'r-Rukniyye fî Şerhi Lâ İlâhe İllâllâh Muḥammed Rasûlullâh*. Tah. Mustafa Sinanoğlu. İstanbul: İSAM Yayınları, 1429/2008.
- Sibt İbnu'l-'Acemî, Ebû Zerr Aḫmed b. İbrâhîm. *Kunûzu'z-Zeheb fî Târîhi Haleb*. Tah. Şevḳî Şa's ve Fâlih el-Bekkûr. Halep: Dâru'l-Ḳalemi'l-'Arabî, 1417/1996.
- Yıldırım, Rıza. *Aleviliğin Doğuşu: Kızılbaş Sufiliğinin Toplumsal ve Siyasal Temelleri 1300-1501*. Terc. Barış Yıldırım. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Yılmaz, Okan Kadir (Haz.). *İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.
- ez-Zehebî, Şemsuddîn Muḥammed b. Aḫmed. *Siyeru A'îlâmi'n-Nubelâ'*. Tah. Şu'ayb el-Arna'ût. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1405/1985.
- ez-Zehebî, Şemsuddîn Muḥammed b. Aḫmed. *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*. Tah. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Mağribi'l-'Arabî, 2003.



# Şark Medreselerinde Toplumsal Cinsiyet Anlayışı: Diyarbakır Seydaları Üzerinden Betimsel Bir Analiz\*

ABDUSSAMET KAYA

Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

abdusamet.kaya@dicle.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-1277-2713>

## Öz

Medreseler, Türkiye'nin Doğu Anadolu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde asırlardır geleneksel dinî düşüncenin merkezleri olarak faaliyette bulunmuş kurumlardır. Bu kurumlar, günümüzde resmi bir statüleri bulunmamasına karşın bölgedeki etki gücünü korumakta ve geniş bir toplumsal kesime hitap etmektedir. Bu kurumlarda temel dinî otorite, "seyda" olarak adlandırılan, saygı gören ve topluma bazı alanlarda yön veren kimselerdir. Seydaların din anlayışları ve dinle ilişkili belirli konulara yaklaşımları, bölge halkının ilgili konular bağlamındaki genel tutumunun tespitine de imkan tanımaktadır. Bu nedenle, bu çalışmada Seydalar örneklem zemini olarak belirlenmiştir. Çalışmanın üzerine kurulu olduğu ana tema ise, toplumsal cinsiyet ve din ilişkisidir. Çağdaş İslam düşüncesinde üzerinde en fazla tartışılan konulardan biri olan bu tema, din sosyolojisinin de temel ilgi alanlarındandır. Bu çalışmaya yansıyan hususlar, din sosyolojisi zaviyesinden ve Diyarbakır ilindeki bazı Seydalar üzerinden toplumsal cinsiyet ve din ilişkisini tespiti yönelik bir araştırmanın bulgularıdır. Araştırmada verilerin toplanması sürecinde nitel bir araştırma yöntemi izlenmiş, bunların ortaya konulması ve sunulması noktasında da betimsel bir üslup benimsenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Sosyolojisi, Toplumsal Cinsiyet, Medrese, Seyda, Din Anlayışı.

## The Perception of Gender in the Madrasas of Eastern Turkey: A Descriptive Analysis through the Seydas of Diyarbakır

### Abstract

Madrasahs located in Eastern and Southeastern Anatolia regions of Turkey have operated as centers of traditional religious thought for centuries. Although these institutions do not have an official status nowadays, they have maintained their influence in the region and have appealed to a wide social sector. The basic religious authority in these institutions are seydas who are respected and guide society in some fields. The religious understanding of Seydas and their approaches to certain issues related to religion allow us to determine the general attitude of the people in the context of related issues. Therefore, in this study, seydas are selected as a sample group. The main theme of the study is the relationship between gender and religion. This theme, which is one of the most debated issues in contemporary Islamic thought, is also one of the main interests of the

sociology of religion. The points reflected in this study are the findings of a study focusing on the relationship between gender and religion through the seydas of Diyarbakır from the point of view of the sociology of religion. In the research, a qualitative research method was followed in the process of data collection and a descriptive technique was adopted in order to reveal the results and present them.

**Keywords:** Sociology of Religion, Gender, Madrasah, Seyda, Understanding of Religion.

## Giriş

Toplumsal cinsiyet meselesi, modern dönemdeki din tartışmalarında başat konular arasında yer almaktadır. Müslüman toplumların modernleşme süreçlerine girmeleri ve özellikle kadının ev dışında ücretli çalışmaya başlaması, Müslümanların kadın konusundaki anlayışlarında ciddi kırılmalara neden olmuştur. Bu tartışmalar temelde kadının ontolojik değeri, eğitimi, erkeğe nispeten aile ve toplumsal hayattaki konumu, ücretli çalışması, kamuda yöneticiliği, kadına yönelik şiddet, toplumdaki namus anlayışı ve namus cinayetleri gibi konularda cereyan etmektedir.

Bütün geleneksel din anlayışlarında olduğu gibi Müslümanların din ve toplum anlayışları da dinin temeli kabul edilen klasik kaynaklar ve bunların dinî otoriteler tarafından ortaya konulmuş yorumları çerçevesinde şekillenmiştir. Ancak modernleşme süreçlerini biçimlendiren yeni paradigmlar, beraberinde yeni meşruiyet kaynakları ortaya çıkarmış ve geleneksel dinî otoritelerin belirleyici etkilerini daralmaya veya dönüşmeye maruz bırakmıştır.

Öte yandan Türkiye’de en yüksek siyasi karar mekanizmalarının, zaman zaman dinin “güncellenmesi” gerektiği yönündeki beyanları ve bazı dinî çevrelerin buna yönelik tepkileri, erken yaşta evlilikler, müftülere nikah yetkisinin verilmesi, halvet ve mahremiyet gibi konularda yaşanmakta olan tartışmalar, toplumsal cinsiyet ve din meselesini yeniden gündemin önemli bir konusu haline getirmiştir.

Bu çalışmanın temel problemini; yaşanmakta olan köklü değişim ve dönüşüm süreçlerinde, geleneksel dinî otoriteler olarak seydarların toplumsal cinsiyet anlayışlarının keyfiyeti oluşturmaktadır. Bu bağlamda, bu çalışmada hızlı bir toplumsal değişme sürecini yaşamakta olan Türkiye’de, geleneksel ve modern din anlayışları arasındaki gerilim kavşaklarından biri olan toplumsal cinsiyet konusunun, geleneksel dinî otoriteler olarak seydarlar tarafından nasıl değerlendiriliği hususu betimsel olarak ortaya konulmaya çalışılmıştır.

## 1. Yöntem ve Kavramsal Çerçeve

Bu çalışmanın metodolojik çatısı, nitel bir araştırma metodu olarak kurulanmıştır. Sosyolojik çalışmalarda araştırma konusu, yöntemin belirlenmesine doğrudan etkide bulunur. Bu araştırmanın probleminin, bir anlayışı kavramaya yönelik olması ve bunun da bir zihniyet çözümlemesini gerektirmesi, araştırma yönteminin belirlenmesinde temel etken olmuştur. Zira sözü edilen zihniyet çözümlemelerinin işlevsel bir çıktısı ancak uzun süreli gözlem ve derinlemesine görüşmelerle elde edilebilir.

Araştırmanın teorik çerçevesinin tespiti ve konunun geleneksel ve modern anlayışlar bağlamında ortaya çıkardığı gerilim noktalarının tespiti için, toplumsal cinsiyet konusunun dinin temel kaynaklarında yer alış biçimi incelenmiş, geleneksel dinî eğitim kurumları olarak medreselerin söz konusu anlayışların yeniden üretilmesindeki rolü anlaşılmasına çalışılmıştır.

Bu çerçevede araştırmanın verileri 2014-2015 yıllarında Diyarbakır'da, yirmi seyda ile yapılan yarı yapılandırılmış görüşmelerden ve daha geniş bir sürece yayılan gözlemlerden elde edilmiştir. Görüşülen seydalar çoğunlukla Diyarbakır ve çevre medreselerde eğitim görmüş, orta düzey gelire sahip kimselerdir. Bunlardan biri yerel bir tarikatın şeyhi bir diğeri ise Türkiye'de yaygın bir tarikatın mürididir. Görüşmelerden elde edilen veriler bilgisayar ortamında temalandırılıp kodlanarak analiz edilmiştir. Seydalardan yapılan doğrudan alıntılardaki dilsel problemlere müdahale edilmemiş, seydaların isimleri kodlanarak ancak yaşları parantez içinde olduğu gibi verilmiştir. Bu çalışmada seçilen sosyolojik yöntemin paradigmatik yaklaşımı gereğince, ulaşılan sonuçlar ve yapılan değerlendirmeler, araştırmanın yapıldığı tarih ve seçilen evren ve örneklem ile sınırlıdır.

### 1.1. Toplumsal Cinsiyet

Toplumsal cinsiyet konusu, erkekler ve kadınlar arasındaki psikolojik, sosyal ve kültürel farklılıklara gönderme yapan<sup>1</sup> ve kültürün hemen her alanı ile bir şekilde ilişkili olan bir konudur. Toplumsal cinsiyet ve din bağlamında kadın, geleneksel ve özellikle modern İslam düşüncesinin temel tartışma konularından biri olmuştur. Modern dönemde İslam dinine yöneltilen eleştirilerde toplumsal cinsiyet meselesi ağırlıklı bir konumda yer almış, bu eleştiriler karşısında Müslümanlar, gelenekçi ve modernist anla-

\* Bu makale, yazarın "Medrese Kökenli İmamlar İle İlahiyat Fakültesi Mezunu İmamların Din Anlayışlarının Karşılaştırmalı Analizi (Diyarbakır Örneği)" başlıklı doktora tezinden (Ankara Üniversitesi, Ankara, 2017) üretilmiştir.

<sup>1</sup> Anthony Giddens ve Philip W. Sutton, *Sosyolojide Temel Kavramlar*, terc. Ali Esgin (Ankara: Phoenix Yayınları, 2016), s.185.

yışları da kapsayan farklı yaklaşımlar ortaya koymuşlardır.<sup>2</sup> Hatta çağdaş İslam düşüncesindeki birçok fikri eğilimin, kadın konusuna yaklaşımı üzerinden kendini konumlandığı söylenebilir.

## 1.2. Seyda

Seyda, (Doğu ve Güneydoğu Anadolu) Şark medreselerinde, dinî eğitimi tamamlayarak icazet almış ve medresede ders veren dinî otoritedir. Seydayı, geleneksel olduğu kadar, meşruiyetinin dinî-kitabî bilgiye vukufiyetine bağlı olması itibarıyla bir bakıma yasal-ussal dinî otorite olarak tipleştirmek de mümkündür. Seydalık, ortalama 8-10 yıl süren ve yoğunlukla Arapça öğretimi merkezli bir medrese eğitiminden sonra icazetname alınarak ve bir medresede ders vererek kazanılan bir statüdür.

Seydaların geleneksel toplum yapısı içinde din gibi dominant bir kurumun önderleri olmaları ve toplumsal rollerinin işlevselliği, onlara yüksek bir statü kazandırmıştır. Geleneksel dinî hafızanın taşıyıcıları ve her türlü dinî etkinliğin yürütücüleri olarak seydaların yüksek toplumsal statüsü, modernleşme süreçlerinin çok yönlü etkileri ile birlikte aşınmaya uğramıştır. Öte yandan modern hayatın birçok pratik ve pragmatik gerekliliği seydaları, bazı geleneksel anlayışları yeniden değerlendirmeye ve çeşitli melez anlayışlar ortaya koymaya yöneltmektedir. Bu bağlamda seydaların toplumsal cinsiyet konusundaki anlayışlarının, onların genel olarak din anlayışları hakkında ipucu verebileceği düşünülebilir.

## 2. Seydaların Toplumsal Cinsiyet Konusuna Yaklaşımları

Bu çalışma özelinde seydaların konuya yaklaşımları; ontolojik açıdan kadının değeri, kadının eğitimi ve çalışma hayatı, kadına yönelik şiddet, namus ve namus cinayetleri şeklinde dört ana zeminde tespit edilmeye çalışılmıştır.

### 2.1. Kadının Ontolojik Değerine Yaklaşımları

İslam toplumlarında kadının dinî ve sosyal statüsünün Kur'an'da yer alan buyruklar veya Hz. Peygamber'in pratiklerinden<sup>3</sup> ziyade, hadis rivayet-

<sup>2</sup> Bu yaklaşımlar genel olarak dört bakış açısını yansıtmıştır: 1) Toplumsal cinsiyet bağlamında kadının olumsuz konumunun bizzat İslam dininin kendisinden kaynaklandığını savunan Batıcı aydınlar, 2) Kadının toplumsal konumunu makul gören gelenekçiler, 3) Dinî nasrlara dayanarak ve onları te'vil ederek, kadının Batılı standartlarda özgürleştirilmesini savunan İslam modernistleri, 4) İslam'ın temel kaynaklarına dönerek, kadının konumunun yeniden düzenlenmesini öneren ıslahatçılar. Bkz. M. Said Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri* (Konya: Esra Yayınları, 1995), ss.203-204.

<sup>3</sup> Hz. Peygamber döneminde kadının dinî ve sosyal statüsü hakkında bkz. Rıza Savaş, *Hız. Muhammed (sav) Devrinde Kadın* (İstanbul: Ravza Yayınları, tsz.). Hadis rivayetlerinin, kadının toplumsal konumunun şekillenmesindeki etkileri konusunda ise bkz. Hidayet Şefkatlı Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri* (Ankara: Kitâbiyât, 2000), s.51 vd.; Ali Osman Ateş, *Hadis*



lerinin oluşturduğu söylem ile şekillendiği ifade edilebilir.<sup>4</sup> Bu söylemin gelişmesinde Yahudi ve Hıristiyan geleneğinden tevarüs edilen ‘ayartıcı’ Havva imgesinin ve Mezopotamya ataerkil kültürünün de etkisi olduğu şekilde bir değerlendirme yapılabilir.<sup>5</sup>

Geleneksel toplum yapısı içinde kadının sosyal konumu, önemli bir kısmı İslam öncesi dönemlere dayanan dinselleştirilmiş gelenekler<sup>6</sup> sayesinde meşrulaştırılmış ve yüzyıllarca değişime direnç göstermiştir. Özellikle kadının akıl ve din açısından eksik/yarım olduğu anlayışının bu şekilde tahkim edilmesi, kadına yönelik ayrımcılık, şiddet ve aşağılamanın önemli bir gerekçesini oluşturmuştur.

Geleneksel ve modern din anlayışlarının dinî ve sosyal konulardaki tavır alışlarında kadın, merkezî bir konumda yer almaktadır. Dolayısıyla kadına yönelik algılar, din anlayışının şekillenmesinde önemli bir ağırlığa sahiptir. Toplumsal cinsiyet anlayışları bağlamında kadının ontolojik değerine bakışlarının anlaşılması amacıyla seydalara; “Kadın erkek eşitliği hakkında neler düşünüyorsunuz?” “Kadının eksik yaratıldığı rivayetleri hakkında neler söylersiniz?” ve “*er-ricālu kavvāmüne ‘alā’n-nisā’i* (4/en-Nisā’:34) ayetini nasıl anlıyorsunuz?” şeklinde sorular sorulmuştur.

Seydaların, kadınların ontolojik değeri veya dinen ve aklen eksik oldukları düşüncesi hakkındaki yaklaşımları monoblok bir söylem biçiminde değildir. Bu konuda seydaların düşüncelerinin, “kadın fizik, akıl ve din yönünden eksiktir” ve “kadınların fitratları erkeklerden farklıdır ama dinen ve aklen erkeklere göre eksik değildirler” şeklinde olduğu anlaşılmaktadır.

Bazı seydalara göre Allah, kendisine kul olmaları noktasında kadın ve erkek arasında bir ayırım yapmamıştır. Ancak kadın ve erkeği dünya hayatında icra edecekleri rollerine uygun imkan ve kabiliyetlerle yaratmıştır. Kadının asli rolleri annelik ve ev içi hizmetler olduğundan, ona bu rollerini yerine getirmesinde işlevsel olan fiziksel ve duygusal özellikler, erkeğe ise ailenin korunması ve iâşesinin teminindeki sorumluluğu gereği güç, dayanıklılık ve soğukkanlılık gibi özellikler verilmiştir. Bu haliyle iki cins arasında eşitlikten değil de adaletten söz edilebilir. Dolayısıyla kadın ve erkeğin

*Temelli Kalıp Yargılarda Kadın* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2000), s.25 vd.; İbrahim Sarıms, *Rivayet Kültürü ve Olumsuz Kadın Algısı* (İstanbul: Düşün Yayınları, 2011).

<sup>4</sup> Bkz. Amine Vedûd-Muhsin, *Kur’ân ve Kadın*, terc. Nazife Şişman (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005).

<sup>5</sup> Bkz. Fatmagül Berktaş, *Tektanrılı Dinler Karşısında Kadın* (İstanbul: Metis Yayınları, 2009), s.80 vd.; Hüseyin Hatemi, *Kadının Çıkış Yolu: İlâhî Hikmet’de Kadın* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1990), s.9; Mehmet Okuyan, “Kadına Yönelik Şiddete Kur’ân’ın Bakışı,” *OMÜİFD* 23 (2007), ss.93-134.

<sup>6</sup> Ateş, *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*, s.151; Riaz Hassan, *Müslüman Zihinler*, terc. Ergin Çenebaşı (İstanbul: Doğan Kitap, 2010), s.192.

eşit olduğunu iddia etmek veya onları kendilerine verilen rolleri dışında tanımlamak, Allah'ın iradesine veya Sünnetullah'a karşı çıkmak gibidir.

Kadın ve erkek eşitsizliğine vurgu yapan seydalar ise, kadının akıl ve dindarlık bakımından eksik olduğunu bildiren rivayetleri<sup>7</sup> *şahih* kabul etmekte ve bu durumu makul bulmaktadırlar. Onlara göre kadınların muayyen hallerde namaz kılamayıp oruç tutamaması, cuma ve bayram namazlarına katılmamaları, cihada iştirak edememeleri gibi durumlar onları dindarlık bakımından erkeklere göre dezavantajlı kılmaktadır. Aklen eksik olmaları ise kadınların duygusal, dolayısıyla tutarsız veya fevri davranışlara yatkın yapılarından ve genel olarak dışarıdaki hayat hakkındaki bilgisizliklerinden kaynaklanmaktadır. Seydalara göre İslam hukukunda şahitlik konusunda iki kadının bir erkeğe denk tutulması, kadınların aklen zayıf olduklarını göstermektedir.

Bazı seydalar ise kadın ve erkeğin fitratlarının farklı olduğunu ve dolayısıyla sosyal hayatta geleneksel olarak tahsis edilmiş rol dağılımının veya şeriatın her iki cins hakkındaki hükümlerinin makul olduğunu kabul etmekle birlikte, kadınların aklen ve dinen eksik oldukları düşüncesine katılmaktadırlar. Bu anlayıştaki seydalar, kadın karşıtı hadis rivayetlerini ya red veya te'vil etmektedirler.<sup>8</sup> Onlara göre toplumsal cinsiyet konusunda feminist söylemler de ataerkil anlayışlar da kadın ve erkek cinsinin fitri yapısını göz ardı etmektedirler.

Kendileriyle görüşülen seydaların tamamı, otorite ilişkileri bağlamında kadının erkeğe tabi olması gerektiğini düşünmektedirler. Onlara göre, Kur'an'da 4/en-Nisâ' suresinin 34. ayetinde yer alan "*er-ricālu kavvāmüne 'alā'n-nisā'i ...*" ifadesi, erkeklerin kadınlar üzerinde hâkim ve idareci olduklarını bildirmektedir. Bu otorite ilişkisi Allah tarafından belirlenmiştir.<sup>9</sup> Öte yandan kadınların zayıf fiziksel ve duygusal yapıları karşısında erkeklerin yöneticilik için gerekli olan şartları haiz olmaları söz konusu rol tahsisinin tutarlılığını göstermektedir.

<sup>7</sup> Muslim, Kitâbu'l-İmân 34 (no.79).

<sup>8</sup> Bu anlayıştaki bazı seydalara göre kadının aklen ve dinen eksik olduğunu ifade eden hadis, kadının duygusallığını ve ibadetler konusunda onları teşvik etmeyi içermektedir.

<sup>9</sup> Ulemanın evlilik ve aile hayatı konusundaki nassları erkek egemenliğine yormamaları, kadın açısından birçok sorunu beraberinde getirmiştir. Bu yorumlarla kadının evlilik ilişkisindeki rolü cinsellikten ibaret sayılmış ve nikah da bir kölelik akdi gibi anlaşılmıştır. Bkz. Mehmet Erdoğan, "Kadın Hakları Bağlamında Boşanma Sorunu," Rahmi Yaran ve Abdurrahman Dodurgalı (yay. haz.), *İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar III* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2000), ss.138-149. Bu arayışlar paralelinde evliliğin kadının ezildiği bir kuruma dönüştüğü konusunda bkz. Vedûd-Muhsin, *Kur'an ve Kadın*, s.153. Boşama yetkisinin erkeğe verilmiş olması nedeniyle, kocasından boşanmak isteyen kadınların irtidat etmek zorunda kaldığı konusunda bkz. Muhammed İkbâl, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşâsı*, terc. Rahim Acar (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013), s.206.

Geleneksel anlayış erkeği güç, idare etme ve kültür üretme gibi özellik ve rollerle tanımlarken, kadını ise zayıflık, itaat ve edilgenlikle özdeşleştirir. Her iki cinsiyete ilişkin bu algılar kadını, ev içi hizmetler ve anneliğe ilişkin rollere fiziksel ve psikolojik yatkınlığı ile; erkeği ise ev dışında ve daha çok kültür üretme/aktarma kabiliyeti ve iktidar kaynağı olması ile öne çıkarır. Seydaların büyük çoğunluğunun, kadın erkek eşitliği konusunda geleneksel cinsiyet anlayışını paylaştıkları anlaşılmaktadır. Bu anlayışa göre kadın, erkeğe oranla birçok yönden zayıf yaratılmıştır. Bu eksikliğine bağlı olarak kadın, hayatın pek çok alanında ikincil bir pozisyonda yer almalıdır. Bu anlayışa göre kadının ailede, siyasal ve kültürel alanlarda dominant roller üstlenmesi birçok olumsuzluğun temel nedenini oluşturur.

Kendisiyle görüşülen seydaların çoğu, kadının bazı özellikleri bakımından erkeğe kıyasla daha zayıf olmasını ontolojik bakımdan bir kötülük olarak görmemektedir. Ancak kadınların yaratılışlarından dolayı dindarlık ve akli melekeleri yönünden erkeklerden daha eksik olduğunu düşünmektedirler. Seydalar, kadın ve erkekler, biyolojik ve ruhsal kabiliyetlerine göre dinî ve sosyal alanlarda farklı hak ve sorumlulukların verilmiş olmasını ilahi adaletin gereği olarak yorumlarlar. Seydaların kadına yönelik bu anlayışlarının onların, kadının sosyal hayattaki konumu hakkındaki düşünce ve tutumları üzerinde etkili olduğu söylenebilir.

## 2.2. Kadının Eğitimi ve Ücretli Çalışmasına Yaklaşımları

Kadının eğitimi ve çalışma hayatına katılması konusundaki toplumsal algının değişmesi, hızlı bir toplumsal değişme sürecini de beraberinde getirmiştir. Öyle ki kadının meslek/kamu hayatına girişi ve makineleşme, toplumsal değişimin iki eşiği sayılmıştır.<sup>10</sup> Müslüman toplumlarda kadının eğitimi, ev dışında ücretli olarak çalışması veya yönetici olması gibi konular, klasik ve modern dönemde ulemanın çokça tartıştığı alanlar olmuştur. Bu bakımdan kadınların kamusal alana çıkışı hakkındaki yaklaşımlar, toplumun kültüründe ve Ehl-i Sünnete mensup dinî otoritelerin edinilmiş düşünce ve davranışlarında oluşan değişimleri gözlemek için önemli bir kriter olarak görülebilir.

Araştırma kapsamında, kadının eğitim hakkı, ücretli çalışması ve kamuda yöneticiliği hakkındaki düşüncelerinin anlaşılması için seydalara; “Kadının eğitimi hakkındaki fikriniz nedir?”, Kadın dilediği her alanda eğitim alabilmeli midir?”, “Kadının ev dışında ücretli olarak çalışması hakkında

<sup>10</sup> Jean-Paul Charney, *İslâm Kültürü ve Toplumsal Ekonomik Değişim*, terc. Adnan Bülent Baloğlu ve Osman Bilen (Ankara: TDV Yayınları, 1997), s.91.

neler düşünüyorsunuz?” ve “Kadınlar kamu kurumlarında yönetici olabilirler mi?” şeklinde sorular sorulmuştur.

Kendisiyle görüşülen yirmi seydanın neredeyse tamamı İslam dininde ilim öğrenmenin kadın ve erkek için farz olduğunu ve bu konuda cinsiyete dayalı bir ayırımın yapılamayacağını ifade etmektedir. Ancak kadınların eğitiminin şartları, alanı, ortamı ve önemi konularında seydaların düşünceleri çeşitlilik göstermektedir. Çoğunlukla seydalar kadınların, dinin farz-ı ayn olan kısımlarında ve kadınlara hizmet vermek amacıyla tıp ve öğretmenlik gibi, farz-ı kifaye sayılan alanlarda eğitim görmeleri gerektiğini, diğer alanlarda ise buna ihtiyaç olmadığını düşünmektedirler. Bazı seydalara göre ise kadın hem dinî hem de pozitif bilimler konusunda eğitim alma hakkına sahiptir.

Seydalara göre kadın, farz ibadetlerle ilgili konularda eğitim almak için kocasından izin almak zorunda değildir. Ancak, çocukların yetiştirilmesi, ev hizmetlerinin yürütülmesi gibi kadının asli görevlerinin aksamaması veya ailenin huzurunun bozulmasının önüne geçilmesi gibi gerekçelerle, kadının diğer alanlardaki eğitimi kocasının iznine bağlıdır.

Seydalar, eğitim ortamının mahremiyet ölçülerine göre düzenlenmiş olması gerektiğini özellikle vurgulamakta ve karma eğitimi kabul edilemez olarak değerlendirmektedirler. Seydalara göre Batılı tarzda karma bir eğitim sistemi, İslam toplumunun ahlaki çöküşüne yol açmaktadır. Bu yaklaşım, din anlayışı olarak genel eğilimleri farklı da olsa görüşülen bütün seydalar tarafından paylaşılmaktadır.

Eğitim konusunda Kur'an'da kadın-erkek ayırımı yapılmamıştır. Bazı hadis rivayetlerinde ise kadının eğitim öğretimini kısıtlayan ifadeler yer almıştır.<sup>11</sup> Modern İslam düşüncesinde kadının eğitimi, kadınlık rollerini daha bilinçli olarak gerçekleştirmesini temin etmesi amacıyla önemsenmiştir.<sup>12</sup> Buna göre, yaratılışlarına uygun işlerde çalışmaları şartıyla kadınların yüksek eğitim almaları ve çeşitli alanlarda uzmanlaşmalarına olumlu yaklaşılmış ancak yine de kadının öncelikli görevinin annelik olduğu savunulmuştur.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Bkz. Ateş, *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*, ss.141-150.

<sup>12</sup> Bkz. Mazharuddin Sıddîkî, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, terc. Murat Fırat ve Göksel Korkmaz (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990), ss.219, 247; Orhan Atalay, *20. Yüzyıl Tefsir Akımı: İçtimâî Tefsir* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2004), s.232.

<sup>13</sup> İhsan Çapçioğlu, *Modernleşen Türkiye'de Din ve Toplum* (Ankara: Otto Yayınları, 2011), s.187.

Osmanlı devletinde kız öğrencilerin ortaöğretim kurumlarına alınması, 1862'de başlamıştır.<sup>14</sup> Türkiye Cumhuriyeti döneminde ise modernleşme projesinin bir parçası olarak kadınların eğitimi zorunlu hale getirilmiş ancak dindar toplum kız çocuklarını okula göndermemiştir. Dindar/muhafazakar toplum kesimlerinde, 1950-60'lı yıllarda ilkokul, 70'li yıllarda ortaokul-lise ve ardından üniversiteye karşı olan bu direnç kırılmıştır.<sup>15</sup> Son dönemlerde yapılan araştırmalar, Türkiye'de kız çocuklarının okutulmasına yönelik olumsuz tutumun oldukça azalmış olduğunu göstermiştir.<sup>16</sup> Benzer bir durum Diyarbakır için de söz konusudur.<sup>17</sup>

Kadının eğitimi konusunda seydaların düşüncelerinin, Diyarbakır halkının yaklaşımları ile paralellik arz ettiği görülmektedir. Görüşülen seydaların, kadınların eğitimi bağlamında toplumdaki algı değişimini olumlu buldukları ancak eğitimin alan ve ortamı ile ilgili bazı çekincelerinin olduğu anlaşılmaktadır. Seydaların tamamına yakınının karma eğitim konusunda olumsuz bir tutum sergilemeleri bu bağlamda değerlendirilebilir.

Kadının ev dışında ücretli olarak çalışmasına karşı dinî referanslarla geliştirilen tutum, din ve toplumsal cinsiyet bağlamında kadının konumuna yönelik yaklaşımları anlama imkanı sağlar. Araştırmada bu beklenti ile seydaların, kadınların özel veya kamu sektöründe ücretli çalışması hakkındaki düşünce ve tutumları araştırılmıştır.

Seydaların kadının ev dışında çalışması konusunu, zaruret hali, çalışma ortamındaki mahremiyet koşulları, kadının annelik görevleri ve kocasının izni gibi konular bağlamında değerlendirdikleri anlaşılmaktadır. Bahsedilen etkenleri gözeterek yaptıkları değerlendirmeler temalaştırıldığında seydaların, kadınların ücretli çalışması hakkındaki düşüncelerinin, "kadın, ancak zaruret hali veya kocasının izni varsa çalışabilir" ve "kadın dinen uygun şartlarda çalışabilir" şeklinde iki anlayış halinde öbeklendiği görülmektedir.

Çoğunluk itibarıyla seydalar, ekonomik olarak zaruret halinin söz konusu olmadığı hallerde kadının ev dışında ücretli olarak kamuda veya özel sektörde çalışmasını uygun bulmamaktadırlar. Bu anlayıştaki seydalara

<sup>14</sup> Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004), s.231.

<sup>15</sup> İsmail Kara, *Şeyhendifinin Rüyasındaki Türkiye* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011), s.214.

<sup>16</sup> Bkz. Halil Aydınalp, "Türkiye'de Dinî Yapı: Örnek Alanlar Üzerinden Bir Tasvir," Hayati Hökelekli (ed.), *Dindarlık Olgusu* (Bursa: KURAV Yayınları, 2006) içinde, ss.301-318.

<sup>17</sup> Diyarbakır'da toplumun tamamına yakını kadınların farklı düzeylerde de olsa eğitim görmesi gerektiğini düşünmektedir. Bkz. Bayram Kahraman, "Diyarbakır'ın Toplumsal Yapısı ve Diyarbakır Halkının Toplumsal Kurumlara Bakışı" (yayınlanmamış doktora tezi, Sakarya Üniversitesi, Sakarya, 2014), s.81; Rüstem Erkan, *Güneydoğu Anadolu Bölgesinin Sosyal Yapısı ve Değişme Eğilimleri* (Ankara: Kalan Yayınları, 2005), s.309.

göre, ailenin geçim sorumluluğu kocaya aittir. Kadının asli görevleri ise annelik ve ev içi hizmetler olduğundan, her koşulda kadının çalışması kocasının iznine tabidir. Bu yaklaşımları ile seydaların çoğunluğunun, kadının ücretli çalışması konusunda yaşadıkları toplumda yaygın olan olumlu tutumu<sup>18</sup> paylaşmadıkları anlaşılmaktadır.

Bazı seydalar da İslam dininde kadının çalışmasına engel oluşturan bir hüküm bulunmadığını, dolayısıyla mahremiyet ilkelerine riayet edildiği takdirde kadının çalışmasının dinî açıdan bir sakıncasının olmadığını düşünmektedirler. Bu seydalar, konuyu zaruret şartından ziyade, kadının çalışma ortamının dinen uygunluğu bakımından değerlendirmektedirler. Bir seydanın buna dair açıklaması şu şekildedir:

... Şartlar müsait olursa kadın çalışabilir, kadın ticaret edebilir... kadın da iş sahibi olabilir, mühendis olabilir, müteahhit olabilir. Her şeyi çalışma ortamına bağlıyorum. Günümüz şartları müsait değil. Kadınların gidip evlerde çalışması müsait değildir. Kurumlarda kadın erkek beraber çalışması İslam'a uygun bir şey değildir. Beraber çalışabilirler fakat onun odası ayrı olabilir, onun odası ayrı olabilir. İmkan sağlanırsa İslam'a göre yani çalışılır. Fakat o imkanlar yoktur diyorum. (A. Kaymak: 60)

Esasen İslam dini, gerek ailede gerekse toplumsal hayatta kadın ve erkek arasında bir iş bölümü veya kadınların hangi işlerde çalışıp çalışamayacağına bağlayıcı metinlerle belirlememiş, bu konudaki kararı örf ve âdete, fayda ve maslahata bırakmıştır.<sup>19</sup> Nitekim Hz. Peygamber döneminde kadınların üretim ve ticaret hayatına aktif bir şekilde katıldıklarına dair veriler mevcuttur.<sup>20</sup> Dinin temel kaynaklarındaki bu ilkelere karşın seydaların kadının çalışması konusunda çoğunlukla örfün daraltıcı anlayışını benimzedikleri anlaşılmaktadır.

Din bağlamında toplumsal cinsiyet anlayışlarında ayrışmalara yol açan bir konu da kadının kamuda idareci olup olamayacağı meselesidir. İslam'da, devlet başkanlığı veya hâkimlik gibi görevler dahil olmak üzere kadının kamu görevini yapmasını yasaklayan açık, kesin, bağlayıcı bir nassın olma-

<sup>18</sup> Kahraman'ın çalışmasında, Diyarbakır halkının % 62'sinin kadının gelir getiren bir işte çalışmasına olumlu yaklaştığı gösterilmiştir. Bkz. Kahraman, "Diyarbakır'ın Toplumsal Yapısı ve Diyarbakır Halkının Toplumsal Kurumlara Bakışı," s.103.

<sup>19</sup> Hayreddin Karaman, *İslam'ın Işığında Günün Meseleleri* (İstanbul: Nesil Yayınları, 1992), c.3, ss.303, 311-314.

<sup>20</sup> Savaş, *Hz. Muhammed (sav) Devrinde Kadın*, ss.223-235; Mustafa Baktır, "İslam'da Kadının Çalışma Şartları," İsmail Kurt ve Seyit Ali Tüz (yay. haz.), *Sosyal Hayatta Kadın* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005) içinde, ss.120-148.

diği belirtilmektedir.<sup>21</sup> Ancak İslam uleması, Kur'an'dan, "erkekler kadınlar üzerinde idarecidirler"<sup>22</sup> ve "(ey Peygamber hanımları) evlerinizde vakarla oturun"<sup>23</sup> ayetleri veya "kadının aklının ve dininin eksik olduğu"<sup>24</sup> ve "devlet başkanlığı işlerini bir kadının eline veren millet iflah olmaz"<sup>25</sup> türünden hadis rivayetlerinin yanında kadının biyolojik ve ruhsal yapısını delil sayarak<sup>26</sup> onun kamuda idareci olamayacağına hükmetmişlerdir.<sup>27</sup> Oysa tarihsel ve güncel pratiklere bakıldığında, İslam toplumlarında kadınların devlet başkanlığı<sup>28</sup> ve ordu komutanlığı<sup>29</sup> gibi yönetici pozisyonlarda yer aldıklarını görmek mümkündür.

Araştırma kapsamında, kadının kamusal alanın her kademesinde yönetici olup olamayacağı konusunda düşüncelerinin anlaşılması ve bu konudaki yaklaşımlarının karşılaştırılması amacıyla seydalara; "*Kadınlar kamu kurumlarında yönetici olabilir mi?*" şeklinde bir soru yöneltilmiş ve bazı sondaj sorularla bu konu hakkındaki yaklaşımlarının ayrıntıları anlaşılmaya çalışılmıştır. Kadınların kamusal alanda yönetici olması konusunda seydaların düşüncelerinin, "*Kadınlar idareci olabilir ama devlet başkanı olamaz*" ve "*Kadınlar erkeklere yöneticilik yapamaz*" şeklinde temalaştığı anlaşılmaktadır.

Araştırmanın örneklemini oluşturan seydaların çoğunluğu kadının, bürokratik organizasyon içinde, cumhurbaşkanlığı (devlet başkanlığı) makamı haricindeki diğer kademelerde yönetici olmasını yadsımamaktadır. Bazı seydalar ise kadınların devlet başkanlığına ek olarak kadılık veya hâkimlik de yapamayacaklarını düşünmektedirler. Bu anlayıştaki seydaların, kadının devlet başkanlığını, "Devlet idaresini kadınlara bırakan bir topluluk iflah olmaz" anlamındaki hadis rivayeti dolayısıyla, hâkimlik/kadılık görevini ise mezheplerin içtihatlarını gerekçe göstererek uygun bulmadıkları, 4/en-

<sup>21</sup> Hayreddin Karaman, "Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi," *İslâmî Araştırmalar* 5:4 (1991), ss.284-291; Nejla Akkaya, "İslâm Hukukunda Kadının Siyasi Hakları," *İslâmî Araştırmalar* 5:4 (1991), ss.236-250.

<sup>22</sup> 4/en-Nisâ':34.

<sup>23</sup> 33/el-Ahzâb:33.

<sup>24</sup> Muslim, Kitâbu'l-İmân, 34 (no.79).

<sup>25</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, c.5, s.43. Bu rivayetin tarihsel pratik açısından eleştirisi hakkında bkz. Mehmet Azimli, "Kadınların Yöneticiliği Konusundaki Rivayete Tarihsel Bağlamda Eleştirel Bir Yaklaşım," *İslâmî Araştırmalar* 15:3 (2002), ss.417-422.

<sup>26</sup> Akkaya, "İslâm Hukukunda Kadının Siyasi Hakları," ss.236-250; Mustafa Öztürk, *Cahiliyeden İslamiyet'e Kadın* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), s.108.

<sup>27</sup> Bkz. Hayreddin Karaman, *İslâm'da Kadın ve Aile* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1993), s.98.

<sup>28</sup> Akkaya, "İslâm Hukukunda Kadının Siyasi Hakları," ss.236-250; Ali Merad, *Çağdaş İslam*, terc. Cüneyt Akalın (İstanbul: İletişim Yayınları, tsz.), ss.83-84.

<sup>29</sup> Mehmet Azimli, *Siyeri Farklı Okumak: Medine Yılları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009), c.2, ss.320-323.

Nisâ' suresinin 34. ayetinde geçen, "Erkekler, kadınlar üzerinde idarecidirler..." ifadesindeki idareciliği ise her alandaki mutlak bir yöneticilik olarak görmedikleri anlaşılmaktadır.

Seydaların önemli bir kısmı kadının kamusal alanın herhangi bir kademisinde, erkeklere yönetici olmasını dinî açıdan doğru bulmamaktadırlar. Bu anlayışı paylaşan seydalar söz konusu yaklaşımlarını yukarıda verilen ayet ve hadislere dayandırmaktadırlar. Kadının toplumda söz sahibi olmasının, toplumun ifsadına ve çöküşüne neden olacağını düşünen bu seydalardan birine göre kadının yönetici olması kıyamet alametlerinden biridir:

... [kadının yönetici olması] dinimizin uyardığı, âhir zamanda olacağını haber verdiği alametlerin birisidir yani. ... Yani bir kadın[ın] yönetim işini üstlenmiş [olduğu] kavim iflah olmaz. Hadis-i şerifte geçiyor. Yani muhtarından tut şeyine kadar. Kadının yeri değildir bir kere. Olması caiz değildir ama maalesef vakıada vardır... Bunu bir kıyamet alameti olarak görüyorum. (S. Artaş: 35)

İnsanlar aile gibi bazı kurumlar hakkında daha muhafazakar iken, ekonomi gibi bazı kurumlar konusunda genellikle oportünisttirler. Bu bağlamda birer İslam hukuk otoritesi/fakihi olarak seydalar, toplumsal cinsiyet ilişkileri alanında bazı konularda konjonktürel şartların baskısı ve toplumun beklentilerine bağlı olarak müsamahakar bir tutum sergilerken diğer bazı durumlarda ise daha katı bir yaklaşıma sahip olabilmektedirler. Bu tutumları ile dinî hayatın bazı alanlarında temel prensiplerin dışına çıkarırken bazı alanlarda daha katı uygulamalara giderek 'dinin korunduğu' düşüncesinin var olmasını sağlarlar.<sup>30</sup> Kadınların yönetici olmaları konusunda seydaların nispeten ılımlı tutumları da bu bağlamda değerlendirilmelidir.

Toplumsal değişme kuramları, değişim süreçlerinde cemaat ve cemiyet tipi toplumsal yapıları dikotomik bir şekilde kurgular ve bu kurguda geleceğin modernlikle birlikte var olamayacağı düşünülür.<sup>31</sup> Bu yaklaşımlarda geleneksellik ve modernlik arasındaki ara formlar göz ardı edilir.<sup>32</sup> Oysa günümüz toplumlarında, tarihsel olarak söylemlerin birbirini izlediği düzenin yerini, tarihsel bilincin tüm düzeylerinin eşzamanlılığının aldığı bir dönem yaşanmaktadır.<sup>33</sup> Başka bir ifade ile geleneksel ile modern olan arasında süreklilikler vardır ve bunlar birbirinden tamamen ayrı parçalar değil-

<sup>30</sup> Vejdi Bilgin, *Fakih ve Toplum: Osmanlı'da Sosyal Yapı ve Fıkıh* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), ss.81-82.

<sup>31</sup> Mehmet Aysoy, *Gelenek Sonrası Toplum Üzerine* (İstanbul: Açı Kitaplar, 2003), ss.24-25.

<sup>32</sup> Funda Gençoğlu Onbaşı, "Geleneksel ve Modern: Sınırlar ve Geçirgenlikler Üzerine," *Doğu Batı* 7:25 (2003), ss.83-98.

<sup>33</sup> Daryush Shayegan, *Melez Bilinç*, terc. Haldun Bayrı (İstanbul: Metis Yayınları, 2014), ss.25-26.



dirler.<sup>34</sup> Bu bağlamda Türkiye’de özellikle 1980’lerden itibaren yaşanan süreçlerde ortaya çıkan kapitalist İslamcı, milliyetçi sosyalist, sosyalist dindar<sup>35</sup> vb. karışım kimlikler veya Müslüman aktörlerin, bir yandan İslam’a dair geleneksel yorumlara ve hükümlere mesafeli dururken, bir yandan da asimilasyoncu modernliği reddetmeleri,<sup>36</sup> günümüzde artık dinî kimlikleri homojen bir görünüm içinde tanımlamanın mümkün olmadığını<sup>37</sup> göstermektedir. Seydaların bahsedilen tutumlarındaki, geleneksel ve modern anlayışların iç içe geçmişiyle oluşan melez desenlerin ortaya çıkardığı tablo, geleneksel ve modern anlayışların her zaman bir çatışma içerisinde bulunduğu<sup>38</sup> şeklindeki sosyolojik tespiti desteklemektedir.

### 2.3.Kadına Yönelik Şiddete Yaklaşımları

Kadına yönelik aile içi şiddet, yaygınlığı, yoğunluğu ve türleri değişmekle beraber, bütün toplumlarda var olmuş ve var olmaya devam eden bir olgudur.<sup>39</sup> Bireysel ve toplumsal hayatta, tutum ve değer oluşturma konusundaki otoritelerden olan din adamları, dinin temel kaynakları ve devralınan kültürel değerleri yorumlama biçimleri ile toplumsal cinsiyet anlayışı ve bu bağlamda kadına yönelik tutum ve uygulamalar üzerinde –geleneksel toplumlarda daha fazla olmak üzere– önemli roller icra ederler.<sup>40</sup>

Araştırmada kadına yönelik fiziksel şiddete ilişkin düşüncelerinin anlaşılması için seydalara; “Kadınların dövülmesi hakkında ne düşünüyorsunuz?” şeklinde bir soru yöneltilmiştir. Bu konuda seydalardan alınan cevaplardan, onların tamamına yakınının kadının, kocası tarafından terbiye amacıyla ve belirli ölçüler dahilinde dövülebileceği düşüncesinde oldukları anlaşılmaktadır. Seydalara göre kadının dövülmesi dinî açıdan hoş karşılan-

<sup>34</sup> Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, terc. Ersin Kuşdil (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), s.13; Beylü Dikeçlil, “Kültür Kavramının Analizi veya Sosyo-Kültürel Gerçekliğin Yapısı Üzerine Bir İnceleme,” Köksal Alver ve Necmettin Doğan (ed.), *Kültür Sosyolojisi* (Ankara: Hece Yayınları, 2013) içinde, ss.133-150.

<sup>35</sup> Hayrettin Oğuz, “Postmodern Bir Süreçte, Postmodern Bir Darbe ve Postmodern İslamcılık,” *Gelenek ve Modernlik Arasında İslamcılık* (İstanbul: Umran, 2013) içinde, ss.261-268.

<sup>36</sup> Bkz. Nilüfer Göle, *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*, terc. Erkan Ünal (İstanbul: Metis Yayınları, 2012), s.67.

<sup>37</sup> Asım Yapıcı ve Münir Yıldırım, “Küreselleşme Sürecinin Dinî Kimliklere Etkisi: Sosyal Psikolojik Bir Değerlendirme,” *Dinî Araştırmalar* 6:17 (2003), ss.117-138.

<sup>38</sup> Joseph R. Gusfield, “Toplumsal Değişim Araştırmalarında Yersiz Kutuplaşma: Gelenek ve Moderne,” terc. Bilal Canatan, *Muhafazakar Düşünce* 1:3 (2005), ss.55-72.

<sup>39</sup> 2009 yılında Türkiye genelinde yapılan bir araştırmaya göre bölgelere göre farklılaşmakla birlikte, kadınlarda şiddete maruz kalma oranı % 39 olarak tespit edilmiştir. Bkz. Henrica A. F. M. Jansen ve diğerleri, *Türkiye’de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet* (Ankara: T.C. Başbakanlık Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü, 2009) içinde, s.46.

<sup>40</sup> Esra Aslan, “Din ve Şiddet Ekseninde Kadın Cinayetleri,” Salih Öz ve Recep Vardi (ed.), *Günümüz İslam Toplumlari ve Problemleri Sempozyumu* (İstanbul: Akademi Titiz Yayınları, 2015), ss.35-60.

mamış, Hz. Peygamber'in kendisi kadını dövmemiş, bu fiili yapanları da tasvip etmemiştir. Bununla birlikte bazı hallerde son çare olarak kadının dövülmesine ruhsat/izin verilmiştir.<sup>41</sup>

Seydalar kadının, sadece naşize olduğu durumlarda dövülebileceğini düşünmektedirler. Kadının nüşûzunu<sup>42</sup> ise erkeğin haklarını ihmal etmek, eve onun istemediği kimseleri almak, erkekten izinsiz evden çıkmak veya onun istemediği yerlere gitmek, gayr-ı meşru şeyler yapmak, kocayı rahatsız etmek, kocaya saygısızlık veya itaatsizlik etmek, kocanın yatağına girmemek veya yatağa çağırıldığı zaman icabet etmemek, küsmek, evi terk etmek, evdeki huzuru bozmak, kocanın malını korumamak, ırz ve namusuna dikkat etmemek, ahlaksızlık yapmak gibi tutum ve davranışlar olarak anlamaktadırlar.

Seydalara göre kadının nüşûzu/serkeşliği durumunda koca, Kur'an'da yer aldığı şekli ile kadına nasihatın ve onunla yatağını ayırmanın sonuç vermediği durumlarda son çare olarak kadını dövebilir. Fakat bu dövmenin bazı sınırları vardır. Örneğin kadının yüzüne vurulmamalı ya da darp işi kadını yaralayacak şekilde olmamalıdır. Bir seyda kadının kocası tarafından dövülme gerekçelerini ve şeklini şu ifadelerle dile getirmektedir:

... Nüşûz; yani kadın erkeği huzursuz ediyor, erkeği terk ediyor, erkeğin yapılması gereken ihtiyaçlarını vermiyor, isteğini yerine getirmiyor. Yani kadın ona darılmış. Zaten adam kadınla, kadınlık vazifesini yerine getirmesi için evleniyor... Allah-u Teâlâ diyor ona önce nasihat edin. Nasihatla yola gelmezse onu vurun [dövün]. Vurmak, kırmak, yaralamak manasında da değildir. Terbiye alabilmek için veya meseleyi anlayabilmek için. Onun için bir iki tokadın zararı yoktur. Bütün müfessirler öyle tefsir ediyorlar... O vurma da, aralarında bir irtibat oluyor. (İ. Ezerkan: 70)

Görüşülen seydalardan birkaçı, kadının dövülmesini doğru bulmadıklarını ifade etmektedir. Bu seydalara göre Müslümanlar, Kur'an'ın bu konudaki ruhsatını istismar etmektedirler. Dolayısıyla Kur'an'ın ilgili ayeti te'vil edilerek kadına yönelik şiddetin kapısı kapatılmalı ve bu konuda Hz. Pey-

<sup>41</sup> İslam geleneğinde bu konudaki yaygın kanaat, nasihat ve yatağın ayrılmasının sonuç vermediği durumlarda, ailenin bütünlüğünün korunması amacıyla kadının dövülmesine ruhsat olarak verildiği şeklindedir. Bkz. Abdurrahman Ateş, *Kur'an'a Göre Dinde Zorlama ve Şiddet Sorunu* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2002), ss.304-305; Talip Özdeş, "İslam Açısından Kadının Konumu ve Kadına Yönelik Şiddetin Değerlendirilmesi," *Eskişeni* 12 (2009), ss.68-76.

<sup>42</sup> Kadının dövülmesine illet olarak gösterilen nüşûz kavramı Kur'an'da 4/en-Nisâ':34'te geçmektedir. İlk dönem müfessirlerinin bu kavramı, kadının kocasına isyan etmesi, kocasıyla cinsel ilişkiden imtina etmesi gibi anlamlarla tefsir ettikleri kaydedilmiştir. Bkz. Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Zehraevyn Yayınları, tsz.), c.2, s.558.

gamber'in, eşlerine davranış biçimi örnek alınmalıdır. Bu anlayışı benimseyen bir seyda düşüncelerini şöyle ifade etmektedir:

... Kadının dövülmesi doğru değildir. Evet, ayette vardır. Hafifçe, yaralamadan dövün. Bizimkilerde, Kürt ve Türk ataerkil bir millettir. Onlar da onu düşünmeden eline ne geçerse tap rap döverler biliyor musun? Onun için bunun kapısını açmak doğru değildir. Peygamberimiz (sav), bu ayette dövün olduğu halde, Peygamberimiz hiçbir zaman kadınları dövmemiştir. Uygulama önemlidir. Ve hadiste buyuruyor: "hıyaruhum hıyaruhum li'n-nisai". Onların en iyileri kadınlara en iyi davranandır. Kadını dövmek yanlıştır. Ama feministler o hale getirdiler ki bu sefer kadın erkeği dövüyor. Bir denge kurmak lazım. Kadına hak verilirken, artık karma karışık olmuş. İslam'da dövme yoktur. Kim yapıyorsa yanlış yapıyor. Yani İslam'da, bu konuda adalet, ahlâk, iyi geçinme vardır... (K. İslamoğlu: 48)

Seydaların tamamına yakınının, kocanın, 'aile huzurunu bozduğu' veya 'kendisine itaat etmediği' durumlarda karısına, 'terbiye amaçlı' fiziksel şiddet uygulamasının dinî açıdan bir sakıncasının olmadığı düşüncesinde oldukları anlaşılmaktadır. Kadının itaatini seydalar, çoğunlukla cinsel bağlarla değerlendirmektedirler.<sup>43</sup> Bu anlayıştaki seydalar, kadınların akıl yönünden eksik olduğunu, bu yönleri ile çocuklara benzediklerini ve çocuklarda olduğu gibi, terbiye amaçlı ve ölçülü olmak kaydıyla, kadına fiziksel şiddet uygulanmasının normal ve 'gereklî' olduğunu düşünmektedirler.

Seydaların, kocanın karısına fiziksel şiddet uygulayabileceği düşüncesi temelde kaynağını 4/en-Nisâ' suresinin 34. ayetinin literal okunuşu ile yapılan tefsirlerinden ve fukahanın yorumlarından almaktadır. Seydalar söz konusu ayette geçen, "*va-đribühunne* (ve onları dövün)" ifadesinin, bazı çağdaş yorumcular tarafından "onları geçici olarak evden uzaklaştırın", "buldukları yerden başka bir yere gönderin",<sup>44</sup> "nasihate ve yataкта ayrı olma uygulamasına devam edin"<sup>45</sup> şeklinde açıklanmasının Kur'an'ın geleneksel yorumuna aykırı olduğunu düşünmektedirler.

<sup>43</sup> Seydaların, kadının cinsel konularda erkeğe itaati bu şekilde öncelemeleri fihki temellere dayanmaktadır. Zira klasik fıkıh kitaplarında cinsellik, evlilik aktinin en önemli unsuru kabul edilmiştir. Bu kaynaklarda, kadın ile erkek arasında yapılan nikah aktinin kadına yüklediği en önemli sorumluluk, erkeğin cinsel taleplerine cevap vermesi olarak hükme bağlanmıştır. Bkz. Erdoğan, "Kadın Hakları Bağlamında Boşanma Sorunu," ss.138-149; Okuyan, "Kadına Yönelik Şiddete Kur'an'ın Bakışı," ss.93-134.

<sup>44</sup> Benzer yorumlar için, Bayraktar Bayraklı, Edip Yüksel, Mustafa İslamoğlu ve Yaşar Nuri Öztürk'ün Kur'an meallerine bakılabilir.

<sup>45</sup> Okuyan, "Kadına Yönelik Şiddete Kur'an'ın Bakışı," ss.93-134.

Seydaların yetiştikleri sosyo-kültürel çevrede erkek egemenliğine dayalı bir toplumsal cinsiyet anlayışı egemendir.<sup>46</sup> Bu ataerkil toplum yapısı içinde bir kocanın karısına fiziksel şiddet uygulamasının geniş çapta din adına haklı görülmesi<sup>47</sup> ve kadına bu konuda itiraz hakkı tanınmaması,<sup>48</sup> kadınların da çeşitli gerekçelerle kendilerine yönelen bu şiddeti meşru görmeleri<sup>49</sup> gibi nedenlerin seyda ve hocaların, kadınlara yönelik şiddet konusunda geleneksel ataerkil dinî yorumları benimsemelerine sosyal bir alt yapı sağladığı söylenebilir. Kur'an'da kadının erkeğe itaat etmesini isteyen herhangi bir buyruk yer almadığı<sup>50</sup> ayrıca kadının dövülmesine mesnet kabul edilen nüşûz kavramının her iki cins için kullanılmış olduğu<sup>51</sup> ve itaatsizlik değil, aldatmayı<sup>52</sup> ifade ettiği şeklindeki yorumlara rağmen, bu kavramın anlamının sadece kadına ve onun erkeğe itaatsizliğine hasredilmiş olması da erkek egemen kültürün Kur'an yorumları konusundaki cinsiyetçi anlayışını örneklediği şeklinde değerlendirilebilir.

#### 2.4.Namus ve Namus Cinayetlerine Yaklaşımları

Kadına yönelik şiddetin en ağır biçimini, toplumun namus algısına bağlı olarak işlenen namus cinayetleri oluşturmaktadır. Kadının cinsel safiyetinin korunmasını bir değer olarak kabul eden, bunun için çeşitli normlar belirleyen ve bu normların ihlali durumunda belirli yaptırımlar uygulayan din, temelini çoğunlukla törelerden alan namus cinayetlerinin meşrulaştırılmasında, yardımcı bir unsur olarak kullanılabilir.<sup>53</sup>

Kadınlara yönelik şiddet eylemlerinin en belirgin nedeni, toplumda kabul gören genel ahlâk ve namus anlayışıdır.<sup>54</sup> Günümüzde de varlığını sür-

<sup>46</sup> Seydaların yetiştiği kültürel çevrede kadının konumu hakkında bkz. Mehmet Yalar, "Seyda, Mela ve Feqilerin Bölgenin Dini ve Kültürel Hayatındaki Yeri," Fikret Gedikli (ed.), *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler* (Muş: M. Ş. Ü. Yayınları, 2013) içinde, c.1, ss.459-470. Türkiye'de kadına yönelik şiddetin en yoğun olduğu bölgeler, Doğu ve Orta Anadolu ile birlikte Güneydoğu Anadolu bölgesidir. Bkz. Jansen ve diğerleri, *Türkiye'de Kadına Yönelik Şiddet Raporu*, s.47.

<sup>47</sup> Rüstem Erkan ve Faruk Bozgöz, "Kadına Yönelik Şiddetin Sosyo-Ekonomik, Dinsel ve Kültürel Boyutları: Diyarbakır Örneği," *EKEV Akademi Dergisi* 8:18 (2004), ss.219-242.

<sup>48</sup> Hassan, *Müslüman Zihinler*, s.192.

<sup>49</sup> Ceyda Alpago, "Kadına Yönelik Şiddet ve Kadın Sığınma Evleri Olgusu" (yayınlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 2006), ss.34-35.

<sup>50</sup> Vedûd-Muhsin, *Kur'ân ve Kadın*, s.120.

<sup>51</sup> Vedûd-Muhsin, *Kur'ân ve Kadın*, s.117.

<sup>52</sup> Muhammed Hamidullah, *Aziz Kur'an: Çeviri ve Açıklama*, terc. Abdülaziz Hatip ve Mahmut Kanık (İstanbul: Beyan Yayınları, 2003), s.246 (4/en-Nisâ:128'in dipnotu).

<sup>53</sup> Esra Aslan, "Töre Cinayetleri: Diyarbakır'da Göç Sonrası Töre" (yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Dicle Üniversitesi, Diyarbakır, 2007), ss.63-72.

<sup>54</sup> Bkz. Birleşmiş Milletler CEDAW Komitesine Sunulmak Üzere Hazırlanan İkinci ve Üçüncü Birleştirilmiş Periyodik Türkiye Raporu, Ankara, 2003. [https://www.tbmm.gov.tr/komiyon/kefe/belge/uluslararasıbelgeler/ayrimcilik/CEDAW/ulke\\_raporlari/CEDAW%20Komitesi'ne%20verile](https://www.tbmm.gov.tr/komiyon/kefe/belge/uluslararasıbelgeler/ayrimcilik/CEDAW/ulke_raporlari/CEDAW%20Komitesi'ne%20verile)

düren bu anlayışta ırz, namus, iffet gibi ahlaki değerler kadının hanesine kodlanmıştır. Bu kodlama gereği söz konusu değerlerin korunması kadına, kadının bekçiliği de erkeğe ait görülmüştür.<sup>55</sup> Dolayısıyla kadınlar bu sorumluluklarını hassasiyetle yerine getirmediklerinde erkekler tarafından şiddetle cezalandırılmaktadır.

Araştırma kapsamında, namus algısı ve namus cinayetleri hakkındaki anlayışlarının anlaşılması amacıyla seydalara; “Size göre namus nedir? Namus cinayetlerini nasıl değerlendiriyorsunuz? İslam ile namus cinayetleri arasında bir ilişki kurulabilir mi?” şeklinde sorular sorulmuştur. Bu sorulara seydaların verdiği cevaplardan, onların namus kavramına geniş bir anlam yelpazesi içinde yaklaştıkları anlaşılmaktadır. Seydalar, namus kavramının; genel olarak hem kadın hem de erkek cinselliği ve buna bağlı davranışları içermekle birlikte, bunları aşan anlamlara sahip olduğunu düşünmektedirler. Onlara göre namus, bir taraftan iffetini korumak, haram ilişkilerden uzak durmak, eşlerin birbirine sadakat göstermesi gibi cinsel bağlamlı, diğer taraftan toprağına ve malına sahip çıkmak, dinini, şeref ve hay-siyetini korumak, akrabalarına sahip çıkmak, mazluma yardım etmek, yüz kızartıcı şeylerden uzak durmak, kanun ve nizamı tanımak, görevini ve mesleğini hakkıyla icra etmek gibi genel ahlak ilkelerini kapsayan geniş içerikli bir kavramdır. Aşağıdaki ifadeler seydaların, namus kavramını, medya aracılığıyla popülerleşen ve onu kadın cinselliğinden ibaret sayan anlayışlardan daha geniş bir perspektif ile değerlendirdikleri anlaşılmaktadır:

Namus; karı kocanın birbirine bağlılığıdır. Nikah var, birbirine bağlıdır-lar... Birbirlerine karşı hak ve hukuklarına riayet etmektir. Namus müş-terek bir şeydir. Aralarındaki o irtibattır. Allah adına birbirlerine ver-dikleri sözdür. Bekarlar için ise iffetini muhafaza etmektir, dindarlıktır yani bence. Bana göre namus kişinin dinine bağlılığı, helal ve haramlara riayet etmektir. Sadece hanımının veya bacısının şeyi [cinselliği] değil yani. (A. Kaymak: 60)

Seydaların tamamına yakını, namus adına işlenen cinayetleri katl olarak kabul etmekte ve kan davalarına yol açabilen bir fitne sebebi olarak gör-mektedir. Seydalara göre İslam’da gayri meşru cinsel ilişkinin cezası, bekar-larda yüz değnek, evlilerde ise recmdir. Ancak had olarak bildirilen bu ceza-ların bireyler tarafından infaz edilmesi çok büyük toplumsal sorunlara yol açacağından, söz konusu cezalar mutlaka müesses nizam ve mahkeme mari-

n%20T%C3%9CRK%C4%B0YE%20RAPORU%202%20ve%203.%20d%C3%B6nem.pdf (Erişim: 26.11.2015).

<sup>55</sup> Öztürk, *Cahiliyeden İslamiyet’e Kadın*, s.95.

fetiyle infaz edilmelidir. Seydalardan biri bu yaklaşımı şöyle ifade etmektedir:

Şimdi İslam'da recm var mı? Var. Celde var mı? Var. Pislikte, dört şahidin şahitliği ile yani. Elbette cezai bir müeyyide uygulanacak yani. Yalnız bu cezanın uygulanmasının zaman ve zemini önemlidir. Evvela hududlar bir İslam devleti tarafından yapılmalıdır. O pislği işleyenlerin ailesi tarafından öldürülmesi, bunun kesinlikle İslam'da yeri yoktur. Fertler yaparlarsa daha büyük felaketlere sebep oluyor. (Ş. Aslanlı: 55)

Seydalar namus cinayetlerinin İslam dini ile ilişkilendirilmesini doğru bulmamaktadırlar. Onlara göre bu cinayetlerin kaynağı din değil, toplumda yerleşik bulunan törelerdir. Seydalar, namus cinayetlerinde, şeyh veya seydalardan fetva alındığı iddialarını da şiddetle reddetmekte ve bu iddiaların şeyh ve seydaların toplumda itibarsızlaştırılması amacıyla kurgulandığını düşünmektedirler.

Görüşülen seydalardan üçü bazı durumlarda, zina suçu işleyen kimsele-  
rin, bireyler tarafından öldürülebileceğini ifade etmektedir. Onlara göre, örneğin kocanın, karısını başkaları ile zina ederken suçüstü yakalaması halinde veya devletin zina suçuna recm cezası vermemesi durumunda bireylere bu cezaları infaz yetkisi verilebilir. Ancak bu seydalardan sadece biri, kendisine başvurulması halinde bu yönde bir fetva verebileceğini ifade etmektedir.

### **Sonuç**

Medreselerin temel dinî aktörleri olarak seydaların toplumsal cinsiyet algılarının başta hadis rivayetleri çerçevesinde fukahanın yorumları, ataer-  
kil kültür ve Kur'an'ın toplumsal cinsiyetle ilgili değersel ve durumsal be-  
yanlarının klasik tefsirlere yansıyan kadın imgesi ile oluştuğu söylenebilir. Bununla birlikte, modern dinî söylemler ve kentsel hayatın etkisi ile seydaların, kadının eğitimi ve ev dışında ücretli çalışması gibi konularda gelenek-  
sel anlayışlardan uzaklaştıkları anlaşılmaktadır.

Seydalar modernist dinî düşüncelere itirazlarını daha çok kadına ilişkin modern söylemler üzerinden yükseltmektedirler. Onlara göre kadının Batılı tarzda erkekle eşitliği anlamında 'özgürleşmesi', İslam dünyasında aile ve toplumun yozlaşmasının en temel nedenini oluşturmaktadır. Bu bağlamda seydaların bir 'modern kadın' endişesi yaşamakta oldukları söylenebilir.

Seydalar bir taraftan modernizmin kadın anlayışını eleştirirken diğer yandan namus cinayetleri ve kız çocuklarının küçük yaşta veya zorla evlendirilmesi gibi Müslüman toplumların kadına dair uygulamalarına da eleştiri-

rel yaklaşmaktadırlar. Bu durum onları, kadın konusunda eklektik ve apolojetik tutum takınmaya, söylem ve pratikler konusunda çelişkilere sevk etmektedir. Örneğin toplumsal cinsiyet konusunda seydalar söylemde modern ama pratikte muhafazakar eğilimli olabilmektedirler. İslam dünyasının modernleşme sürecinde, kadına bakışın değişmeye başlamasının beraberinde getirdiği düşünsel ve pratik düzlemdeki geçiş, çelişki ve gerilimlerin, dinî otoriteler olarak seydalarda eleştirel, savunmacı veya retçi yaklaşımlara neden olması ya da onların düşünce ve pratikleri arasında çelişki veya melez tutumlar ortaya çıkarması anlaşılabilir bir durumdur. Öte yandan seydaların toplumsal cinsiyet konusunda yaşadıkları çelişkilerde ilahi metin ile maddi dünyanın gerçeklikleri arasındaki gerilimlerin de önemli bir payı vardır.

Bireysel ve toplumsal değişim olgusu gerilimli süreçleri ifade eder. Geleneksel değerlerin aşınması ve modernleşme eğilimleri, bireylere yeniden kimliklenmeyi dayatır. Yeniden kimliklenme süreci, çoğunlukla eski ve yeni değerlerin birbirinin yerine geçmesi şeklinde değil, bu değerlerin birbirine eklenmesi ve karışması biçiminde işlemektedir ki bu durumda “karışım kimlikler” veya “melez desenler” ortaya çıkmaktadır. Bu olguya, seydaların toplumsal cinsiyet konusundaki, kadına yönelik şiddeti olumlayan tutumlarında olduğu gibi geleneksel ve kadının eğitimi konusundaki tutumlarında olduğu şekliyle modern anlayışları bir arada barındıran yaklaşımları tipik bir örnek oluşturmaktadır.

Aile dinsel duyarlılığın doruğa ulaştığı bir kurumdur. Bu itibarla İslam dünyasında modernleşmeye yönelik ilk tepkilerin kadına ve aileye yönelik düzenlemelerle ilgili olması doğaldır. Seydaların, toplumsal cinsiyet konusundaki ilgi ve hassasiyetleri de bu bağlamda anlaşılmalıdır.

Müslüman gelenekte ulemanın çoğunlukla nassa rağmen ve kadın karşıtı kültürel tutumların etkisiyle geliştirdikleri toplumsal cinsiyet algısının seydalarda derin bir kırılmaya uğramış olduğu söylenemez. Bu bağlamda modern İslam düşüncesinin, geleneksel cinsiyet statü ve rollerinin dönüşümüne yönelik teklifleri veya Diyanet İşleri Başkanlığının fetvalarında kadınlara yönelik açılımlarının seydalar üzerindeki yansımalarının da oldukça sınırlı olduğu anlaşılmaktadır.

Seydalar modern Batılı değerleri, İslam toplumlarının varlığını tehdit eden bir tehlike olarak görmekte ve bu değerler karşısında konumlandıkları Müslüman kimliğinin tanımlanmasında kadını fark arz eden bir unsur olarak kullanmaktadırlar. Bu anlayış paralelinde, İslam dininin yozlaştı-

rılmasına yol açacak bir değişim süreci karşısında, öteden beri olduğu şekli ile kadın ve şer'i hukuk, birer emniyet bariyeri olarak görülmektedir.

Ontolojik olarak kadın-erkek arasında belirgin bir değer ayırımı yapmayan seydalar, cinsiyetler arasında kurumsallaşmış statü ve rol dağılımlarını ise, biyoloji ve fitrat gibi vurgularla işlevselci bir okuma ile ve bütün bunları son kertede ilahi iradeye bağlamak suretiyle meşrulaştırmaktadırlar. Birer dinî otorite olarak seydalar, toplumsal olarak kadın biyolojisine giydirilen çok boyutlu değer kisvelerinin kültürel arkaplanını göz ardı ederek, birçok yönüyle geleneksel toplumsal cinsiyet anlayışlarını meşrulaştırmakta ve bu anlayışların yeniden üretimine katkı sağlamaktadırlar.

### KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel. *el-Musned*. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî; Dâru Şâdir, tsz.
- Akkaya, Nejla. "İslâm Hukukunda Kadının Siyasi Hakları," *İslâmî Araştırmalar* 5:4 (1991), ss.236-250.
- Alpago, Ceyda. "Kadına Yönelik Şiddet ve Kadın Sığınma Evleri Olgusu," Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 2006.
- Aslan, Esra. "Töre Cinayetleri: Diyarbakır'da Göç Sonrası Töre," Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Dicle Üniversitesi, Diyarbakır, 2007.
- Aslan, Esra. "Din ve Şiddet Ekseninde Kadın Cinayetleri," Salih Öz ve Recep Vardi (ed.), *Günümüz İslam Toplumlari ve Problemleri Sempozyumu* (İstanbul: Akademi Titiz Yayınları, 2015) içinde, ss.35-60.
- Atalay, Orhan. *20. Yüzyıl Tefsir Akımı: İctimâf Tefsir*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2004.
- Ateş, Abdurrahman. *Kur'an'a Göre Dinde Zorlama ve Şiddet Sorunu*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2002.
- Ateş, Ali Osman. *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2000.
- Aydınalp, Halil. "Türkiye'de Dinî Yapı: Örnek Alanlar Üzerinden Bir Tasvir," Hayati Hökelekli (ed.), *Dindarlık Olgusu: Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri* (Bursa: Kurav Yayınları, 2006) içinde, ss.301-318.
- Aysoy, Mehmet. *Gelenek Sonrası Toplum Üzerine*. İstanbul: Açık Kitaplar, 2003.
- Azimli, Mehmet. "Kadınların Yöneticiliği Konusundaki Rivayete Tarihsel Bağlamda Eleştirel Bir Yaklaşım," *İslâmî Araştırmalar* 15:3 (2002), ss.417-422.
- Azimli, Mehmet. *Siyeri Farklı Okumak: Medine Yılları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.
- Baktır, Mustafa. "İslam'da Kadının Çalışma Şartları," *Sosyal Hayatta Kadın*, 3. bsk. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005) içinde, ss.120-148.
- Berkes, Niyazi. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. 6. bsk. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.
- Berktaş, Fatmagül. *Tektanlı Dinler Karşısında Kadın: Hıristiyanlık'ta ve İslamiyet'te Kadının Statüsüne Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım*. 3. bsk. İstanbul: Metis Yayınları, 2009.



- Bilgin, Vejdi. *Fakih ve Toplum: Osmanlı'da Sosyal Yapı ve Fıkıh*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Birleşmiş Milletler CEDAW Komitesine Sunulmak Üzere Hazırlanan İkinci ve Üçüncü Birleştirilmiş Periyodik Türkiye Raporu, Ankara: 2003. [https://www.tbmm.gov.tr/komision/kefe/belge/uluslararasıbelgeler/ayrimci-lik/CEDAW/ulke\\_raporlari/CEDAW%20Komitesi'ne%20verilen%20T%C3%99CRK%C4%B0YE%20RAPORU%202%20ve%203.%20d%C3%B6nem.pdf](https://www.tbmm.gov.tr/komision/kefe/belge/uluslararasıbelgeler/ayrimci-lik/CEDAW/ulke_raporlari/CEDAW%20Komitesi'ne%20verilen%20T%C3%99CRK%C4%B0YE%20RAPORU%202%20ve%203.%20d%C3%B6nem.pdf) (Erişim: 26. 11. 2015)
- Charney, Jean-Paul. *İslâm Kültürü ve Toplumsal Ekonomik Değişim*. Terc. Adnan Bülent Baloğlu, Osman Bilen. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Çapçioğlu, İhsan. *Modernleşen Türkiye'de Din ve Toplum*. Ankara: Otto Yayınları, 2011.
- Dikeçlil, Beylül. "Kültür Kavramının Analizi veya Sosyo-Kültürel Gerçekliğin Yapısı Üzerine Bir İnceleme," Köksal Alver, Necmettin Doğan (ed.), *Kültür Sosyolojisi*, 3. bsk. (Ankara: Hece Yayınları, 2013) içinde, ss.133-150.
- Erdoğan, Mehmet. "Kadın Hakları Bağlamında Boşanma Sorunu," Rahmi Yaran ve Abdurrahman Dodurgalı (yay. haz.), *İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar III* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2000) içinde, ss.138-149.
- Erkan, Rüstem. *Güneydoğu Anadolu Bölgesinin Sosyal Yapısı ve Değişme Eğilimleri*. Ankara: Kalan Yayınları, 2005.
- Erkan, Rüstem ve Faruk Bozgöz. "Kadına Yönelik Şiddetin Sosyo-Ekonomik, Dinsel ve Kültürel Boyutları: Diyarbakır Örneği," *EKEV Akademi Dergisi* 8:18 (2004), ss.219-242.
- Gençoğlu Onbaşı, Funda. "'Geleneksel' ve 'Modern': Sınırlar ve Geçirgenlikler Üzerine," *Doğu Batı* 7:25 (2003), ss.83-98.
- Giddens, Anthony ve Philip W Sutton. *Sosyolojide Temel Kavramlar*. Çev. Ali Esgin. Ankara: Phoenix Yayınları, 2016.
- Giddens, Anthony. *Modernliğin Sonuçları*. Çev. Ersin Kuşdil. 6. bsk. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Göle, Nilüfer. *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*. Çev. Erkan Ünal. İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- Gusfield, Joseph R. "Toplumsal Değişim Araştırmalarında Yersiz Kutuplaşma: Gelenek ve Modernite," çev. Bilal Canatan, *Muhafazakar Düşünce* 1:3 (2005), ss.55-72.
- Hamidullah, Muhammed. *Aziz Kur'ân*. Terc. Abdülaziz Hatip ve Mahmut Kanık. İstanbul: Beyan Yayınları, 2003.
- Hassan, Riaz. *Müslüman Zihinler*. Çev. Ergin Çenebaşı. İstanbul: Doğan Kitap, 2010.
- Hatemi, Hüseyin. *Kadının Çıkış Yolu: İlahî Hikmet'de Kadın*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1990.
- İkbal, Muhammed. *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*. Çev. Rahim Acar. 1. bsk. İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.
- Jansen, Henrica A. F. M. ve diğerleri. *Türkiye'de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet*. Ankara: T.C. Başbakanlık Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü, 2009.

- Kahraman, Bayram. "Diyarbakır'ın Toplumsal Yapısı ve Diyarbakır Halkının Toplumsal Kurumlara Bakışı," Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Sakarya Üniversitesi, Sakarya, 2014.
- Kara, İsmail. *Şeyh efendinin Rüyasındaki Türkiye*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011.
- Karaman, Hayreddin. "Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi," *İslâmî Araştırmalar* 5:4 (1991), ss.284-291.
- Karaman, Hayreddin. *İslam'ın Işığında Günün Meseleleri*. İstanbul: Nesil Yayınları, 1992.
- Karaman, Hayreddin. *İslam'da Kadın ve Aile*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1993.
- Merad, Ali. *Çağdaş İslam*. Çev. Cüneyt Akalın. İstanbul: İletişim Yayınları, tsz.
- Muslim b. el-Haccâc en-Nisâbüri. *Şahîhu Muslim*. 3. bsk. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2010.
- Oğuz, Hayrettin. "Postmodern Bir Süreçte, Postmodern Bir Darbe ve Postmodern İslamcılık," *Gelenek ve Modernlik Arasında İslamcılık* (İstanbul: Umran, 2013) içinde, ss.261-268.
- Okuyan, Mehmet. "Kadına Yönelik Şiddete Kur'an'ın Bakışı," *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2007), ss.93-134.
- Özdeş, Talip. "İslam Açısından Kadının Konumu ve Kadına Yönelik Şiddetin Değerlendirilmesi," *Eskiye* 12 (2009), ss.68-76.
- Öztürk, Mustafa. *Cahiliyeden İslamiyet'e Kadın*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Sarmış, İbrahim. *Rivayet Kültürü ve Olumsuz Kadın Algısı*. 2. bsk. İstanbul: Düşün Yayınları, 2011.
- Savaş, Rıza. *Hız Muhammed (sav) Devrinde Kadın*. 3. bsk. İstanbul: Ravza Yayınları, tsz.
- Shayegan, Daryush. *Melez Bilinç*. Çev. Haldun Bayrı. 2. bsk. İstanbul: Metis Yayınları, 2014.
- Sıddıkî, Mazharuddin. *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*. Çev. Murat Fırat, Göksel Korkmaz. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990.
- Şefkatli Tuksal, Hidayet. *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*. Ankara: Kitâbiyât, 2000.
- Şimşek, M. Said. *Günümüz Tefsir Problemleri*. Konya: Esra Yayınları, 1995.
- Vedûd-Muhsin, Amine. *Kur'an ve Kadın*. Çev. Nazife Şişman. 3. bsk. İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.
- Yalar Mehmet. "Seyda, Mela ve Feqilerin Bölgenin Dini ve Kültürel Hayatındaki Yeri," Fikret Gedikli (ed.), *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler* (Muş: M. Ş. Ü. Yayınları, 2013) içinde, c.1, ss.459-470.
- Yapıcı, Asım ve Münir Yıldırım. "Küreselleşme Sürecinin Dinî Kimliklere Etkisi: Sosyal Psikolojik Bir Değerlendirme," *Dinî Araştırmalar* 6:17 (2003), ss.117-138.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Zehraveyn Yayınları, tsz.



## Bir Değişim Risâlesi: “Teşâdüfü’ş-Şer’i ve’z-Zemân...”

İSMAİL HAKKI ÜNAL

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

unal@divinity.ankara.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-5318-4873>

### Giriş

2015 yılında Fakültemizi ziyaret eden bir Kazan-Tatar heyetinin elektronik kopya olarak takdim ettikleri Tatar alimlerinin eserleri arasında bir risâle dikkatimi çekmişti. Risâlenin, *Teşâdüfü’ş-Şer’i ve’z-Zemân fî Beldetin Ma’rûfetin bi-Kazân* şeklindeki Arapça adından ve altında yer alan alt başlığından, Rusya’nın Kazan bölgesinde birbirleriyle karşılaşan “şeriat” ve “zaman”ın, imamların taassup içinde oldukları 16 meseleyi soru-cevap diyalogu şeklinde ele aldıkları bir metin olduğu anlaşılıyordu. Zaman ve şeriatın bir kurguyla karşı karşıya getirilip konuşturulduğu Türkçe bir risaleyle ilk defa karşılaşmış ve çok ilginç bulmuştum. 1904 yılında Kazan’da üniversite matbaasında basılan ve müellifi risalenin sonunda Ş. H. kısaltmasıyla belirtilen 24 sayfalık bu eseri günümüz Türkçesine aktararak ilim âlemine tanıtmayı gerekli gördüm. Yaptığım araştırmada risale ile ilgili ülkemizde bir çalışma veya yayına rastlamadım. Bu bölge üzerine çalışmaları bulunan bir akademisyen arkadaşımızdan Ş. H. kısaltmasının, Kazanlı alimlerden Şäkircân Hamîdî olması gerektiği bilgisini aldım.<sup>1</sup> Hayatıyla ilgili fazla malumat bulamadığım bu zat hakkında eserlerinden hareketle ulaştığım bazı ipuçlarıyla yetineceksen, Kazan bölgesinden fakültemizde doktora yapan bir öğrencimizin değerli katkılarıyla onun hayatı ve eserleri hakkında daha geniş malumat elde ettim.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> İsim tesbitinde yardımcı olan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi İbrahim Maraş’a teşekkür ederim.

<sup>2</sup> Şäkircân Hamîdî’nin hayatı ve eserleri kısmındaki bilgilerin çoğu ile 3, 4, 5, 6, 7, 11 ve 12 no’lu dipnotları kendisine borçlu olduğum doktora öğrencimiz İlyas Miftakhov’a katkılarından ötürü teşekkür ederim.

### Şakircân Hamîdî Kimdir?

20. yüzyıl başında Kazan bölgesi Müslümanları arasında yayın ve eğitim hayatında aktif rol alan Şakircân b. Esedullâh Hamîdî hakkında Sovyet döneminde malumat bulmak oldukça zor görünmektedir. Tarihçi, edebiyatçı Raif Mardanov'un belirttiğine göre Şakircân Hamîdî hakkında ilk olarak 1992 yılında Damir Garifullin tarafından bir makale kaleme alınmıştır.<sup>3</sup>

Müellifin kendisi tarafından 1922 yılında kaleme alınan tercüme-i halinde belirtildiğine göre o, 1878 yılının 29/30 Ağustosunda Sember vilayeti, Bua ilçesi Tatar Tökese<sup>4</sup> köyünde dünyaya gelmiş, 1896 yılında Kazan'da bulunan Osmaniye medresesini tamamladıktan sonra 1897-1899 yılları arasında Tatar öğretmen okulunda serbest dinleyici olarak eğitim görmüştür. 1899-1903 yılları arasında Çuvaşlı<sup>5</sup> köyünün ceditçi mektebinde muallimlik yapmıştır. 1903 yılında Yurtış<sup>6</sup> köyünde imamlık görevine başlayan Hamîdî, 1900-1910 yılları arasında Kazan'da, Kerîmî kardeşlerin matbaasında "doğu dillerinde yayınlanan kitaplar musahhihi" olarak çalışmıştır. 1905-1907 yılları arasında gerçekleşen Birinci Rus İhtilali döneminde Çar ve bakanları ile ilgili sert konuşmalarından dolayı mahkemeye verilmiş, aynı dönemde *Âzâd Halk* ve *Âzâd* gazetelerinde mutaassıp hocalara karşı makaleler kaleme almıştır.<sup>7</sup> 1907 yılında, kendisi tarafından yayınlanan takvim kapağında Kazaklarla ilgili yazdıklarından dolayı basın faaliyeti yapması yasaklanmıştır. 1910 yılında Hamîdî, Perm<sup>8</sup> bölgesindeki Nadejdinsk imalathanesi bölgesinde bulunan mahalleye imam olarak tayin edilmiştir. Onun, Kazan bölgesinden Ural tarafına gitmesine, bölgedeki diğer imamların ve zenginlerin ona karşı takındıkları tavır sebep olmuştur. Hamîdî, Nadejdinsk'te göreve başladığı sene orada bulunan Müslüman kız ve erkek çocuklar için iki okul açmış, ilk sene bu okullarda yüz civarında çocuk eğitim görmüştür. Aynı dönemde o, Müslüman ve Ortodokslar arasında müşterek sosyal problemleri çözmek amacıyla ortak bir "cemiyet-i

<sup>3</sup> Raif Mardanov, "Şakircan Hemidinen tuuna 125 yıl," *Gasırlar Avazı* 3-4 (2003). [http://www.archive.gov.tatarstan.ru/magazine/go/anonymous/main/?path=mg:/numbers/2003\\_3\\_4/06/06\\_2/](http://www.archive.gov.tatarstan.ru/magazine/go/anonymous/main/?path=mg:/numbers/2003_3_4/06/06_2/) (26.03.2019).

<sup>4</sup> Töke (Tatar Tökese) köyü günümüzde Tataristan Cumhuriyeti Çuprelî ilçesine bağlıdır.

<sup>5</sup> Günümüzde Tataristan'ın Biyehtav ilçesine bağlıdır.

<sup>6</sup> Günümüzde Tataristan'ın Biyehtav ilçesine bağlıdır.

<sup>7</sup> *Âzâd Halk* gazetesinde sadece Ş. H. kısaltması kullanılarak yazılan birkaç makalenin Hamîdî'ye ait olma ihtimali bulunmaktadır. Çünkü makalelerin birinde Hamîdî'nin memleketi olan Bua ilçesi imamları eleştirilmekte ve makale yazarı tarafından "bizim taraflarda" şeklinde bir gönderimde bulunulmaktadır.

<sup>8</sup> Müslüman Tatar Türklerinin yaşadığı ve 1903'te yaptırıldıkları cami ve medreseye Sultan Abdulhamid'e izafeten Hamidiye ismini verdikleri şehir. Bkz. Recep Kankal, "Perm Hamidiye Camii," *Yedikta Dergisi* 126 (Şubat 2019).

hayriye” kurmak için çaba sarf etmiştir. Onun bölgede yaptığı bu faaliyetler bazı kadimci çevreleri ve taraftarlarını rahatsız etmiş ve polis idaresine onunla ilgili şikâyetler gönderilmiştir. Neticede 1911 yılının 16 Temmuz’unda evine, camiye, kız okuluna ve bazı taraftarlarının evlerine polis baskını düzenlenmiştir.<sup>9</sup> Hamîdî’nin kütüphanesinde bulunan el yazma eserleri dahil toplam 800 kitabı alınmış, kütüphanesi aynı gün tekrar iade edilmiştir. Ancak, Osmanlı aydını ve bürokrati Mehmed ‘Arif Bey’in (1845-1897) hazırladığı ve Hamîdî tarafından Tatar lehçesine çevrilen *Biñ Bir Hadîş* adlı eserin Kazan Kerimiye Matbaası’nda bulunan 1032 nüshası toplatılmıştır.<sup>10</sup> Bu olaydan sonra Şakircân Hamîdî Olonetsk bölgesine üç seneliğine sürgüne gönderilmiş, bu esnada Nadejdinsk’teki kız okulu kapanmıştır. Sürgünden sonra Hamîdî 1914 yılında Minzele ilçesinde mahalle imamının yardımı ile izinsiz olarak bir okul açmış, bu okulda 1917 yılındaki Şubat İhtilaline kadar 300 öğrenciye eğitim verilmiştir. Aynı senenin Ekim ayında *Minzele İli* adlı gazeteyi yayınlamış, 1918 yılında ise Sarapul şehrinde *Kızıl Köreşçi* gazetesini neşretmiştir. O aynı yıl içinde Rusya Komünist Partisine üye olmuştur.

Kendisi tarafından kaleme alınmış bu özgeçmişten başka Şakircân Hamîdî ile ilgili fazla malumat bulunmamaktadır. Bazı kaynaklarda 1932 yılında vefat ettiği bildirilmekte,<sup>11</sup> bazı kaynaklarda ise ölüm tarihinin bilinmediği, ancak 1922 yılından sonra vefat ettiği belirtilmektedir.<sup>12</sup>

Şakircân Hamîdî’nin ağabeyi Şeyhülislâm Hamîdî (1869-1912) de aynı dönemde geniş ilmî faaliyetlerde bulunmuş bir şahsiyettir. O hayatı boyunca imamlık yapmış, bu esnada birçok eser kaleme aldığı gibi, o günün Müslüman toplumu için önemli sayılan bazı eserleri de Tatarcaya aktarmıştır. En önemli özelliklerinden birisi de Cuma ve Bayram hutbelerinin Tatar Türkçesiyle okunmasını savunmuş olmasıdır.<sup>13</sup> Şeyhülislâm Hamîdî’nin

<sup>9</sup> Bu olaya *Şirât-ı Mustakîm Dergisi*’nin 24 Ağustos 1911 tarihli 155. sayısının Rusya ile ilgili haberleri arasında, “*Tazyikâ*” başlığı altında şu şekilde yer verilmiştir: “Perm vilâyetinde Naviaya i’malâthânesinde imâm olan Şakircân Efendi Hamîdî ile Mu’allim Şadîk Efendi Hamîdî, tüccârdan Mîr Haydar Habîbullâh, Hamîdullâh Ğaffâr, Nizâmuddîn İbrâhîm ve polis memuru Ğilmân Şehîdullâh Efendilerin hânelerinde taharriyat icrâ’ olunup bilcümle kitâb ve evrâkları muşâdere edilmiştir.” Bkz. *Şirât-ı Mustakîm*, 6:155 (1911), s.399; (<http://katalog.idp.org.tr/pdf/5746/10185>).

<sup>10</sup> Bu olay 1910 yılında bölgede başlatılan meşhur Panislamizm-Pantürkizm soruşturması çerçevesinde gerçekleşmiştir. *Biñ Bir Hadîş* adlı eserin toplatılmasının sebebi bu eserin olduğu gibi değil, Kazan bölgesi şartlarına uyarlanarak bazı siyasi ve milli konularda önemli eklemelerle yayınlanmış olmasıdır. Bu yüzden o dönemde bu kitap yasaklılar listesine girmiştir.

<sup>11</sup> Mardanov, “Şakircan Hemidinen tuuna 125 yıl.”

<sup>12</sup> D. Z. Hayeretdinov ve diğerleri, *İslam Na Urale*, Seriya İslam v Rossiyskoy Federatsii, Vıpusk 5 (Nijniy Novgorod: İzdatelstvo Medina, 2009), ss.385-386.

<sup>13</sup> Bu konuda detaylı bilgi için bkz. İbrahim Maras, *Türk Dünyasında Dini Yenileşme* (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2002), ss.230-248.

basılmış çalışmalarından bazıları şunlardır: *el-İtkân fî Tercemeti'l-Kur'ân* (Kazan, 1911; İstanbul, 1984; Katar, 1987), *Muhtaşaru'l-Kudürî Tercümesi* (Kazan, 1911), *Ṭarîkat-i Muḥammediye Tercümesi* (Kazan, 1909), *Tuḥfetu'l-Mulûk Tercümesi* (Kazan, 1914), *Fıkh-ı Keydânî Tercümesi* (Kazan, 1900). Şäkircân Ḥamîdî'nin diğer kardeşi Sâdık Ḥamîdî ise kendisi ile aynı dönemde Nadejdinsk mektebinde Rus dili öğretmenliği yapmıştır.

### Şäkircân Ḥamîdî'nin Bazı Eserleri:

Muallim, imam, musahhîh ve gazeteci olarak görevler üstlenen Şäkircân Ḥamîdî hayatı boyunca otuza yakın dinî ve edebî eser kaleme almıştır. Bunlardan basılmış olan bazıları şunlardır:

1) Meḥmed 'Arîf Bey'in *Biñ Bir Ḥadîş* kitabının Kazan-Tatar lehçesine aktarımı. Mütercimi: Şäkircân el-Ḥamîdî et-Tökevî. Kazan: Kerimiye Matbaası, 1906. 303 s.<sup>14</sup>

2) *İbâdât-ı İslâmiyye*. Şäkircân el-Ḥamîdî. Kazan: Kerimiye Matbaası, 1907, 91 s.<sup>15</sup>

3) *Ḥazâ'înu'l-İzân Tercemet-i Şerâ'îti'l-İmân*. Mütercim: Belde-i Kazan'da Medrese-i Osmanîye Muallimi Şäkircân el-Ḥamîdî et-Tökevî. 2. baskı. Kazan: Kerimiye Matbaası, 1904. 84 s. Talep üzerine *Şerâ'îtu'l-İmân*'da bulunan kısa dualara, sonunda da ilm-i hesab hakkında malumata yer verilmiştir.

4) *Ta'limât-ı Kur'âniyye*. Mürettibi: Şäkircân el-Ḥamîdî. Kazan: Kerimiye Matbaası, 1908. 33 s. Kur'an-ı Şerîf'teki ayetlerden müminleri terakkiye, ulûm ve maarife davet eden cümlelerin terceme ve tefsirleri. *Et-Tefsîrâtu'l-Aḥmediyye* ve *Şafvetu'l-İrfân* gibi tefsirlerden istifade edilmiştir.

5) *Menbitu'l-Ma'ârif*. Mürettibi: Şäkircân el-Ḥamîdî. 1. baskı. Kazan: Kerimiye Matbaası, 1906. 64 s. Üçüncü sınıf öğrencileri için farklı bilimlerden derlenmiş Kazan dilinde okuma kitabıdır.

6) *Ulemâ' Târîhi*. Mürettibi: Ş. Ḥ. Kazan: Kerimiye Matbaası, 1907. 62 s. Eski musannıflar, sonraki Tatar uleması ve Kazan mescitlerindeki imamlar, hürriyetten sonra çıkmış olan Müslüman cerideleri hakkındadır.

<sup>14</sup> <https://catalog.hathitrust.org/Record/100867222> (15.03.2019).

<sup>15</sup> Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Kütüphanesi, Katanov Koleksiyonu, Demirbaş No: TAEK: 423 (<http://katalog.istanbul.edu.tr/client/tr>). 1917-1918 yıllarında Azerbaycan'da Nuri Paşa komutasında görev yapan Türk askerlerinden Ali oğlu Ahmed'in büyük kızı Mâşide Nimet Memiş'in, Azerbaycan Edebiyatı Milli Müzesine bağışladığı üç eser arasında adı geçen "İslam İbadatları" kitabı da herhalde bu risale olmalıdır. "Eski alfabeye Türkçe ve Azerbaycan dillerinde yazıldığı" not edilen kitabın Şäkircân Əlhəmdi Əttəkva olarak belirtilen müellif ismi kısmen yanlış okunmuş görünmektedir. Bkz. <https://nizamimuseum.az/en/news/1146> (15.03.2019).

7) *Hadîkatu'l-Âşâr (Târîh-i Enbiyâ')*. Mürettibi: Şâkircân el-Ĥamîdî. Kazan: Kerimiye Matbaası, 1907. 98 s. Peygamberler, Halifeler, Türkiye Sultanları, Musannıflar, Tatar uleması ve Kazan Şehrindeki şimdiki Mahalle İmamları. Birinci cüzü ibtidâî 2. sınıflar için.

8) *Tehzîb-i Ahlâki's-Şıbyân bi-Miyâhi'l-İlm ve'l-İrfân: Mektep Balalarına Öğüt*. Mürettibi: Şâkircân el-Ĥamîdî. Kazan: Kerimiye Matbaası, 1906. 32 s. İlkokul 1. sınıf çocuklarına elifbadan sonra okutulan bir kitaptır.

9) *Heftyek Tefsiri*. 201 s. Kapak sayfası bulunmayan ve Kur'an'ın yedide birini oluşturan surelerin tefsirini içeren bu eserin Şâkircân el-Ĥamîdî tarafından hicri 1318 yılı, Cemaziyelevvel ayınının 15'inde Salı günü (miladi: 10 Eylül 1900) tamamlandığı kaydedilmiştir.

10) *Târîh-i Enbiyâ'*. Kazan: Matbaa-i Kerimiye, 1908; 1910. 80 s. Şâkircân el-Ĥamîdî tarafından medrese 2. sınıf öğrencileri için sade bir dil ile kaleme alınan eser 2010 yılında Galimova Ramile tarafından günümüz Tatarcasına aktarılmıştır (*Tarih-i Enbiya*, terc. Galimova Ramile, Moskova: SAD Matbaası, 2010. 88 s.).

11) Haneî alimlerinden İmâmzâde diye meşhur Muhammed b. Ebî Bekr'in (ö.573/1177) *Şir'atu'l-İslâm* adlı eserinin Şâkircân el-Ĥamîdî tarafından tashih edilmiş basımı. Kazan: Kerimiye Matbaası, 1902. 108 s.

12) *Teşâdüfü's-Şer'i ve'z-Zemân fî Beldetin Ma'rûfetin bi-Ĥazân: Şerîat Hem Zemân*. 1. baskı. Kazan: Tipo-Litografya İmparatorluk Üniversitesi, 1904. Bu yazıda ele aldığımız risâledir.

### **Kazan Bölgesinde “Ceditçilik” Hareketi ve Risâle'nin İçeriği**

Burada tanıtacağımız risâlenin kaleme alındığı zaman dilimi, Rusya'nın Kırım ve Kazan bölgelerinde daha sonra “ceditçilik” olarak anılan dinde ve eğitimde yenileşme hareketinin aktif bir dönemine rastlamaktadır. “Ceditçilik”i daha genel bir isimlendirme kabul edersek, bunun eğitimle ilgili kısmına “usul-i cedit” demek yanlış olmaz. Abdullah Battal-Taymas'ın (1883-1969) ifadesiyle, “19. yüzyılın sonlarında bir Türk maârif-kültür akımından başka bir şey olmayan ve ilkokulları ıslah davranışı” şeklinde ortaya çıkan “usul-i cedit”in öncüsü Kırımlı İsmâ'îl Bey Ğaşpıralı (1851-1914) olmakla beraber;<sup>16</sup> gerçekte, eğitimde yenileşme düşüncesi, ilk olarak 1850'li yıllarda Hüseyin Feyizhâni (1826-1866) tarafından dile getirilmişti.<sup>17</sup> Ğaşpıralı ile sistematik hale gelen bu dava Kazan Türklerinden bazı fikir adamlarınca

<sup>16</sup> Abdullah Battal Taymas, *Kazan Türkleri* (Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1966), s.160.

<sup>17</sup> Bkz. Maraş, *Türk Dünyasında Dini Yenileşme*, ss.31-46.

da çarçabuk benimsenmişti.<sup>18</sup> Bu fikrin en önemli temsilcileri, o dönemde bir üniversitenin bulunduğu Kazan'da ortaya çıktığı gibi, eski geleneklerine sıkı sıkıya bağlı bazı "köhneperest" hocalara karşı yeni mektepler için ders kitabı hazırlayan ve öğretmen yetiştiren alimler de buradan çıkmıştı.<sup>19</sup>

Türk çocuklarına "elif-ba"yı yeni (cedid) sayılan usulle öğretim davası olarak başlayan "usul-i cedid" hareketi daha sonra Türk kavimlerinin bir maârif ve kültür davasına dönmüştü.<sup>20</sup> 19. yüzyıl sonlarına kadar Türkler arasında şehirlerde bile düzenli ilkokul bulunmadığını; küçüklerin, büyüklerin okudukları medreselere gittiklerini; köylerde her mescidin yanında bulunan ve öğretmenleri imamlar olan mekteplerdeki öğretim usullerinin, "usulsüzlük" denilecek düzeyde eskidiğini; bu "falaka mektepleri"ne sadece erkek çocuklarının gidebildiğini; kızlara, imamların hanımları tarafından hoca evinde bozuk düzen bir şeyler okutulduğunu; kız çocuklara asla yazı öğretilmediğini; sınıf ve mektep kitabı gibi şeylerin olmadığını anlatan Taymas, "usul-i cedid" in şu yenilikleri getirdiğini belirtmektedir:

1. Mektep medreseden ayrılacaktı. 2. İlkokulun kendine has öğretmenleri olacaktı. 3. Öğretmen "sadaka" değil, aylık alacaktı. 4. Okuma-yazma öğretimi, eskiden olduğu gibi, usûlsüz-yolsuz "heceleme" ile değil de, yeni Elifba kitaplarında gösterilen "usûlü savtiye" veya "usûlü meddiye" ile başlayıp kolayca okuma yoluna devam edilecekti. 5. Yalnız okumaya değil, aynı zamanda yazı öğretimine de ehemmiyet verilecekti. 6. Kız çocukları için de ayrıca ilkokullar olacaktı ve kızlara da yazı öğretilenecekti. 7. Öğretim bir programa göre yapılacak, her yaşa göre ders kitapları kullanılacaktı.<sup>21</sup>

Bu yeni yaklaşıma şiddetle karşı çıkan bazı zümrelerin bulunduğunu belirten Taymas, "usul-i cedid" i çürütmek için *en-Nuşûlu'l-Ĥadîde fî Ĥilâfi'l-Uşûli'l-Cedîde* (Usul-i Cedide'ye Karşı Demir Oklar) adında Arapça bir risale bile hazırlandığını kaydetmektedir.<sup>22</sup> Çeşitli engelleme ve zorluklara rağmen "usul-i cedid" davası hızla gelişmiş, 1884'ten 1905 yılına kadar Bahçe-saray'daki örnek mektebe "usul-i cedid" öğrenmek için çeşitli ülkelerden 80 kadar öğretmen gelmiş, 5000 kadar yeni mektep açılmış ve eskileri ıslah edilmiştir. Kazan bölgesinde de ıslah edilen ve yeni açılan birçok mektep ve medrese bulunmaktadır.<sup>23</sup>

<sup>18</sup> Taymas, *Kazan Türkleri*, s.160.

<sup>19</sup> Taymas, *Kazan Türkleri*, s.160.

<sup>20</sup> Taymas, *Kazan Türkleri*, s.161.

<sup>21</sup> Taymas, *Kazan Türkleri*, s.162.

<sup>22</sup> Taymas, *Kazan Türkleri*, s.164.

<sup>23</sup> Taymas, *Kazan Türkleri*, s.166.



Önemli bir ayağı dine yenileşme olan “ceditçilik” hareketi bu yönüyle, İbrahim Maraş’ın tespitine göre, ünlü Tatar alimi ‘Abdunnaşir Qurşavî (ö.1812) ile başlamıştır.<sup>24</sup> Kazan bölgesindeki “ceditçilik” düşüncesinin önemli temsilcilerinin hemen hepsinin aynı zamanda din alimi olmaları ve eserlerinde pek çok dinî konuyu tartışmış bulunmaları dine yenileşme fikrinin daha eski ve köklü olduğunu göstermektedir.<sup>25</sup>

Burada tanıtmaya çalıştığımız risale, derin felsefî konular içermese de, 19. yüzyıl sonu ile 20. yüzyıl başlarında Kazan bölgesinde görev yapan imamların (mollaların) genellikle ibadet ve sosyal hayatla ilgili bazı dinî uygulamalarda eski alışkanlıklarına ve kendi çıkarlarına uygun muhafazakar bir tutum içinde olduklarını göstermektedir. Risalede “zaman”ı konuşturan müellif, önce eğitim-öğretimle ilgili yeniliklere karşı çıkan mollaları “şeriat”a şikayetle işe başlamakta, arkasından, yeni icat edilen telgrafla “rü’yet-i hilâl”in<sup>26</sup> haber verilip verilemeyeceğine, mollaların giyiminden fitre ve zekat alıp alamayacaklarına, “öşür” meselesinden “devir” konusuna, Berat Gecesinden zemzem suyuna, bazı batıl inanışlardan “mezar sadakası”na kadar, Müslüman halkın sık muhatap olduğu dinî konularda mollaların gösterdikleri geleneksel anlayış ve taassubu ortaya koymaktadır. Müellifin, “şeriat”ın dilinden verdiği cevaplar onun yenilikçi ve değişimci bir zihin yapısına sahip olduğunu göstermektedir. Bu risalesiyle birlikte ulaşabildiğimiz on kadar eseri dikkate alınırsa, öğretmenlikten musahhihliğe, imamlıktan gazeteciliğe kadar aktif ve mücadeleci bir hayat süren Hamîdî, Kazan bölgesinde yetişen Şihâbeddîn Mercânî (1818-1889), ‘Âlimcân Bârûdî (ö.1921), Rızâ’eddîn b. Fahreddîn (1859-1936) ve Mûsâ Cârullâh (1875-1949) gibi yüksek ilmî birikimleri ve entelektüel düzeyleriyle temayüz etmiş diğer âlimler seviyesinde olmasa da sıradan bir molla değildir. Bilakis o, zekice bir kurguyla oluşturduğu bir risaleyle değişime ve yeniliklere açık kişiliğini ortaya koyan ve böylece eleştirdiği diğer meslektaşlarından çok farklı ve ileride olduğunu gösteren münevver bir din adamıdır.

Risale, bir asır öncesinde Kazan bölgesinde yaşayan Müslümanların dinî ve sosyal hayatına ışık tuttuğu gibi, değişen şartlar karşısında bazı din adamlarının gösterdikleri direnci de yansıtmaktadır. Risale sahibinin “çalmalı” (sarıklı/molla) olarak adlandırdığı bu din adamları, çıkarlarıyla da

<sup>24</sup> İbrahim Maraş, “İdil-Ural Bölgesi Müslümanları ve Ceditçilik Düşüncesi,” İsmail Hakkı Göksoy ve Necdet Durak (ed.), *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu* (Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2007) içinde, s.569.

<sup>25</sup> Bu konuda geniş bilgi ve detaylı örnekler için bkz. Maraş, “İdil-Ural Bölgesi Müslümanları ve Ceditçilik Düşüncesi,” ss.569-579.

<sup>26</sup> Ramazan’ın ve Bayram’ın tesbiti için ay başındaki hilalin gözetlenip görülmesi.

uyumlu bir şekilde sürdürdükleri geleneksel anlayış ve uygulamalarıyla, sadece kendi bölge ve dönemlerinin değil, ülkemizin de içinde bulunduğu geniş bir Müslüman coğrafyanın aynası durumundadırlar. Din görevlilerinin ölenlerin arkasından icra ettikleri “devir” uygulamasının, giderek azalsa da ülkemizde hâlâ devam ediyor olması, Müslüman ülkelerin devlet düzeyinde yaptıkları büyük ve masraflı organizasyonlara rağmen rü’yet-i hilâl tartışmalarının hâlâ gündemden düşmemiş bulunması bu konuda verilebilecek örnekler arasındadır. Risale, aradan geçen 115 yıla rağmen, değişimin çok hızlı yaşandığı günümüzde, Müslümanların tartışma gündemini oluşturan bazı konular dikkate alındığında, dinî zihniyet açısından, hâlâ değişen fazla bir şey olmadığını göstermesi bakımından da önemlidir.

Kazan Türkçesiyle yazılan “Risâle”, kolay anlaşılabilmesi için günümüz Anadolu Türkçesine aktarılmış, karşılaştırma amacıyla sona eklenen orijinal metnin sayfa numaraları aktarılan metinde verilmiştir. Metinde geçen ayet, hadis ve diğer alıntılarının bulunabilen kaynakları gösterilmiş, bazılarının “sahih” olmadığı belli olan az sayıdaki rivayetin ayrıca sıhhat değerlendirilmesine gerek görülmemiştir.

### **Ek-1: Risalenin Günümüz Türkçesine Aktarılmış Versiyonu**

**ŞERİAT VE ZAMAN'IN KAZAN DIYE MARUF  
BİR BELDEDE KARŞILAŞMASI**

**ŞERİAT İLE ZAMAN**

**(Teşādüfü'ş-Şer'î ve'z-Zemân fî Beldetin Ma'rûfetin bi-Şazân)**

**(Şeriat Hem Zeman)**

**İlk Baskı**

**İmamların Taassub Ettiği On Altı Meselede  
Zaman Tarafından Şeriat'a Yöneltilen Sorular**

**5 Temmuz 1904 senesinde St. Petersburg Sansürü tarafından izin verildi**

**Kazan  
Tipo-Litografya İmparatorluk Üniversitesi**

**1904**

//2// Bismillahirrahmanirrahim

**ŞERİAT:** Esselamu aleyküm.

**ZAMAN:** Ve aleyküm selam Şeriat Efendi iyi misiniz?

**ŞERİAT:** Elhamdülillah Zaman Efendi, siz iyi misiniz?

**ZAMAN:** Efendim zat-ı âlinize bazı meseleler sormamız mümkün müdür?

**ŞERİAT:** Pekala, lütfen buyurunuz, bize uygun meseleler olursa gücüm nisbetinde cevap veririm.

**ZAMAN:** Efendim, senin bende mukim çalmalı (sarıklı/molla) halkın beni sana düşman görüp, seni değiştirdiğimi söylüyorlar. Siz bu hususta ne dersiniz?

**ŞERİAT:** Zaman Efendi, sen her vakit değişsen de ben aslım itibariyle asla değişici değilim. Hem sen ne kadar değişsen de insanların faydasına değişirsin. Bu şekilde değişimle asla bana muhalif olmazsın. Ama o molların, senin değişimden dolayı bana muhalefet gerekir demeleri bir taassuptur ve bu söz bana da terstir. Çünkü onların kendileri de bilirler ki, Rabbinin habibi Muhammed sallallahu aleyhi ve sellem beni, “*lā đarare ve lā đirāre fī'l-İslām*” (İslam’da zarar görmek de zarar vermek de yoktur),<sup>27</sup> “*el-İslāmu ya’lū ve lā yu’lā*” (İslam yücedir ona yücelik taslanılmaz)<sup>28</sup> ve “*dīn-i //3// semh*” (müsamaha dini)<sup>29</sup> diye övdü. Alimler de, “*ed-đarūrāt tubīhu'l-mağzūrāt*” (zaruretler mahzurları mübah kılar)<sup>30</sup> diye benim zarurettten dolayı, beyan edilmeyen fer kaidelerime muhalefetin doğru (uygun) olduğunu söylediler. Şimdi sen Zaman Efendi, bir fayda gerektirdiği için değişip bende açıklanmamış (açık olmayan) bir şeyi ihdas etsen, ben de o şeyi, faydalı olduğunu gördüğüm halde mekruh saysam benim müsamaha dini olmam nerede kalır? Senin değişim ve gelişim Allah’ın hikmetlerinden bir hikmettir. Şimdi o mollalar, senin, insanların faydasına ihdas ettiğin şeyin benim hükmüme muhalif olmadığı noktasına baksınlar. Çünkü böyle faydalı şeyleri mekruh görmeyi ön plana getirmeleri düşmanların benden nefretine sebep olur.

<sup>27</sup> İbn Hacer el-‘Askalānī, *ed-Dirāye fi-Tahrīci Ehādīsi'l-Hidāye* (Beyrut: Dāru'l-Ma'rife, tsz.), c.2, s.282.

<sup>28</sup> Muhammed b. İsmā'il el-Buḥārī, *el-Cāmi'u's-Şaḥīḥ*, Cenā'iz 78.

<sup>29</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, tah. Şu'ayb el-Arnā'ūt (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risāle, 2001), c.4, s.16; el-Buḥārī, *el-Edebu'l-Mufred* (Beyrut: Dāru'l-Beşā'iri'l-İslāmiyye, 1989), s.108.

<sup>30</sup> Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-Hukkām Şerhu Mecelleti'l-Ahkām* (İstanbul: DİB Yayınları, 2016), c.1, s.80.

**ZAMAN:** Şeriat Efendi, bu sözün çok doğru, Allah seni dâim ve mensuplarını bol eylesin, ben sana asla muhalefet etmek istemem ve sana muhalif şeyler de ihdas etmem. Şimdi ben sizlere arz edeyim: Bende, geçmiş kardeşlerimde olmayan bir şey zuhur ederse bende yaşayanlar, “sadece sen akıllı baş oldun, senden önceki kardeşlerin bilmiyorlardı, şimdi, kardeşlerinin üzerinden geçen on iki nesil/asır atalarında hiçbir değişim olmadı, hepsi aynı tarzda yaşadılar sadece sen değişmeye çalışırsın” derler.

**ŞERİAT:** Sende sitem edilmeyi gerektiren hangi yenilikler var? Bunların bazılarını açıklasana.

//4// **ZAMAN:** Efendim benden önceki kardeşlerimde, özellikle, on ikinci ve on üçüncü kardeşlerimde (nesillerde), çocuklara eğitimde çok ağırlık/yavaşlık ve düzensizlik olup, çocuğunu beş-altı sene mekteplerde bekletip harfleri tanıtmaktan mahrum bırakanlardan dolayı halihazırda seni (şeriatı) gerçekten tanıyanlar azalmış olup sana (şeklen) muhalif şeyler ihdas edince ben geçmiş kardeşlerimin bu kusurlarına çok üzülüp onlar için istigfarda bulundum. Ama kendim, Müslüman evlatları seni tanıyıp layık veçhile tanıtmaya kadir olsunlar diye pek hafif (kolay) bir “usûl-i savtıyye” (ses yöntemi) çıkardım. Hangi sebeple olursa olsun babalarımın düzensizliğinden dolayı on yılda öğrenmesi mümkün olmayan şeyleri benim bulduğum yöntem ile tam bir yılda öğrenmek mümkündür. Şimdi seni sevdiğini iddia eden mollalardan bazıları çocuğunu bu yöntem ile okutup kısa sürede seni (şeriatı) tanıtmayı sana muhalefet diyorlar.

**ŞERİAT:** Zaman Efendi bu fikrin hoşuma gitti. Ben senin onuncu atalarına kadar gayet iyi tanınmakta idim. Şimdi, onuncu asırdan sonra, özellikle, on ikinci ve on üçüncü atalarında tanınmaz oldum. İkinci atalarında (asırlarında) benim Ebû Hanîfe adında ve daha başka halifelerim vardı. Onlar beni halklarına gayet güzel tanıtırlardı. Onların vefatlarından sonra halklar çeşitlenip çoğalınca bana karşı biraz gevşeme oldu. Şimdi ise bu duruma geldim. O yüzden halk, bende makbul olan şeyleri bana muhalif, bana aykırı olan şeyleri de bende makbul diye yanıldılar.

**ZAMAN:** Efendim vaktiniz müsaitse zatıâlinize yine bazı sorular sormak isterim.

//5// **ŞERİAT:** Sorularınızı sorun, benimle ilgili bir şey olursa cevaplandırırım.

**ZAMAN:** Efendim malumunuz, benim ay/kamer isimli padişahım var. Onun tasarrufunda “şehir” isimli on iki han var. Ay bir sene boyunca onlara uğradığında bazılarında otuz, bazılarında yirmi dokuz gün ziyafet olur.

Rabbim Allah Teala, bu hanlarım arasından Ramazan isimli hana, kamer şahım ziyafetine gelince, gidene kadar yeme-içme gibi şeyleri fecrden gün batımına kadar haram kıldı. Ama seni sevdiğini iddia eden mollalar, yeme-içme ve bazı dünyevî alışkanlıklarını terk etmekte zorlanıp benim kamer şahımı Ramazan Handan, otuz gün üzerinden yirmi dokuz gün ve yirmi dokuz gün üzerinden yirmi sekiz gün ziyafet ettirip çabukça Şevval Hana geçmek isterler.

**ŞERİAT:** Zaman Efendi siz bu işe teessüf etmeyiniz. Çünkü kamerin Ramazan Hana ziyafetine gelişini görmeden oruç tutana benim hükmüm izin vermez. Şimdi, seni rahatsız eden halkın çoğu batı ve kuzey taraflarındadır. Oralarda kış günü olunca kamerin Ramazan'a gelişini görmek imkansız olduğundan, onlar benim emrime uyup oruçlu olmazlar.

**ZAMAN:** Efendim, doğudakiler her zaman (aya) tesadüf edip (Ramazan'a) girerler. Şimdi, kuzey ve batıdakiler de onlardan haber alıp, onlar gibi (Ramazan'a) girip onlar gibi çıksalar sana aykırı olur mu?

//6// **ŞERİAT:** Efendim, doğulular ile batıların arası çok uzak olduğu için haber alamazlar.

**ZAMAN:** Efendim, benim on üçüncü babam uzaktan çabuk haber almak için telegram (telgraf) adında bir demir ip (tel) ihdas etmiş, onun vasıtasıyla binlerce kilometreden çabukça haberleşmek mümkün olur. Ben böyle yapınız diye mollalara yol göstersem onlar, "*cā'iz ne-bāşed muḥālif-i şer' bāşed*" (şeriata aykırı olan caiz olmaz) diye bu sözüme itibar etmiyorlar.

**ŞERİAT:** Efendim, dediğin alet olursa onunla haberleşsinler. Ben o demir ipin/telin olacağından, Efendim sallallahu aleyhi vesellem'den, "*se-tuḥberüne 'an haberin cedīd bi-ḥablin ḥadīd*" (yeni bir haberden demir bir iple haberdar olunacaksınız)<sup>31</sup> diye tenbih edilmişim. Efendim (Hz. Peygamber) o demir ip hakkında bu kadar bir açıklamayla yetindi. Eğer onunla amel doğru olmasaydı, "o şey ile haberleşmeyiniz" diye men ederdi. Nitekim Deccal'ın çıkışından haber verdiğinde "korunun" diye buyurdu. Burada ise o Seyyid (Hz. Peygamber) sükut etti. Sükut edince, "eşyada asl olan mübahlık"<sup>32</sup> diye demir iple haberleşmek doğrudur deriz. Şimdi, bu şeyde maslahat ve Müslümanlara bir menfaat olursa o şeyi kullanmak doğru olur. Bende (şeriatta) bir şey yasaklanmamışsa, o şey ister emredilsin ister emredilmesin, maslahat varsa, onunla amel doğru olur.

<sup>31</sup> Kaynağı bulunamadı.

<sup>32</sup> Zeynuddin b. İbrāhīm İbn Nuceym, *el-Eşbāh ve'n-Nezā'ir* (Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999), s.93.

**ZAMAN:** Efendim, onlar demir ip (telgraf) konusunda şunu söylerler: “Onun vasıtasıyla alınan haber bizlere gayr-ı müslim aracılığıyla erişmektedir. İbadet //7// olan oruca vesile olan rü’yet-i hilâl de ibadettir ve bu konuda Müslümandan başka kimsenin haberiyle amel edilmez. Çünkü muh-temeldir ki onlar bizleri yanıltmak için hıyanet edip olmayan bir şeyi haber ederler de biz bu haber ile (Ramazan’a) girsek günahkar oluruz” derler.

**ŞERİAT:** Efendim, eğer bu ihtimal olursa bu hususta benim emrim teftiştir. Bu durumda teftiş şöyle gerekir: İlk önce Batılılardan telgraf vasıtasıyla (ayın başlangıcı ile ilgili) cevap talep edilir. Rü’yet gerçekleşti veya gerçekleşmedi şeklinde cevap geldikten sonra tekrar, “rü’yet oldu ya da olmadı diye cevap veren siz misiniz?” diye sorulur. Diğer haber sizlere gayr-ı müslim ile gelse de (ikinci) haber veren Müslümandır. Hem bu da gayr-ı müslim olsa, telgraf idarehanesindekilerin hepsi hıyanet etmemek üzere yemin vermişlerdir. Hıyanetleri bilinirse büyük cezaya müstahak olurlar. Bu durumda, hilali Doğuluların Şahından haber almak gerekir. Çünkü Şah ismin-den hıyanet ile ihbar asla tasavvur edilemez. Çünkü telgrafta Şah’ın malum adamı görevlidir. Şu halde adem-i hıyanet (hıyanetin yokluğu) kesin olup, varlığı zan mertebesinde kalır. “*İnne’z-zanne lâ yuğnî mine’l-hakķı şey’en*” (gerçekte zan hakikat karşısında bir şey ifade etmez)<sup>33</sup> diyerek telgraf ile haber alıp amel etsinler.

**ZAMAN:** Hem de efendim bilinsin ki benim, rü’yet-i hilal için ihdas edilmiş dürbün gibi aletlerim var. Bunlar vasıtasıyla özel yerlerden gözet- lense görmek kolay olur. Buna ne dersiniz? //8// Eğer mollalar Ramazan hilalini mezkur alet ile gözetleyip Ramazan başını bilerek oruca girseler bu görmeleri sizin için muteber olur mu? Bu aletin yanıltma ihtimali yok, eğer “o alet yanıltıp ay olmayan şeyi ay gibi gösterse veya onu yapanlar gayr-ı müslim oldukları için hıyanet edip Müslümanları yanıltmak amacıyla yapar- lar” denilirse ben de, “bu ihtimalden kurtulmak için bir alet yaptırıp bir sene denedikten sonra gerçek olup olmadığı anlaşılıp öyle amel edilir” derim. Böyle yapılıncı bu alet ile görmeye itibar edilmez mi?

**ŞERİAT:** Şimdi, böyle bir aletle (hilali) görüp (Ramazan’a) girmek mümkün olursa, elbette, 30 üzerinden 29 ve 28; 29 üzerinden 28 ve 27 gün tutmak, böyle bir aletle araştırıp gördükten sonra benim kaideme muhalif olmaz.

**Müellif:** O halde, gerekli bir zaruret olduğunda bu gibi şeylerle amel etmek uygun bir iştir. Eğer şu dürbün gibi bir aletle amel edilse bunda ne

<sup>33</sup> 53/en-Necm:28.

ayıp vardır ne muhalefet, gafil olunmaya! Nitekim, gözlük camı ile Kur'an-ı Kerim'i okumak asla (şeriat) aykırı bir şey olmayıp Müslümanlar arasında kullanılmaktadır. Eğer dürbün vasıtasıyla görünen ay bir de sebepsiz yere rü'yete sayılmasa, gözlük vasıtasıyla okunan Kur'an-ı Kerim kıraati de kıraatten sayılmayacağı için, çoğu kimselerin Kur'an okuma ve ona bakma sevabından mahrum kalmaları gerekir. “*Ve mā ra'āhu'l-muslimūne ḥasenen fehuve 'indallāhi ḥasunun*” (Müslümanların güzel gördüğü, Allah katında da güzeldir) (*el-ḥadīs*).<sup>34</sup>

**ZAMAN:** Efendim yine arz ederim ki, senin mollalarından bazıları //9// gazete ve dergi gibi bazı şeyleri okuyup istifade etmekten men ederler. O şeylerde dünya ahvali, ticaret ile ilgili işlerden, bazen de İslam dini ile alakalı şeylerden bahsedilir.

**ŞERİAT:** Bu işler (men etme), asla benim kuralıma uygun düşmez. Çünkü maarif (bilgi) mutlak manada övülen bir şeydir. Bu yüzden büyük alimler, “*‘ilmu kulli şey'in evlā min cehlihi*” (her şeyi bilmek bilmemekten evladır)<sup>35</sup> diye emretmişlerdir. Dünyevî işlerden ve çağa ait şeylerden haberdar olmak gereklidir. Bu gibi şeyler zamanın tarihi (güncel olaylar) diye adlandırılır, gafil olunmasın.

**ZAMAN:** Hem efendim, seni sevdiklerini iddia edenlerin çoğu, özellikle mollalar, giyim konusunda birbirlerine ta'n ederler. Benim önceki kardeşlerim gayet uysal (mütevazi) olduklarından başka din mensuplarıyla fazla karışmadıkları için giyimleri her zaman aynı minvalde olup gayet basit (fâni) giyimler giyinmişler. Şimdi ben değiştiğim için, başkaları ile karışmak gerektiğinde onlar dış görünüşe çok itibar ederler. Mesela ilim sahibi bir kimse onların bazılarıyla iş yapmak için görüşmek istese ve çok basit bir giyimi olsa, onlar bu efendinin kendisine ve sözüne asla itibar etmezler. Buna üzüldüğüm için giyimlerini değiştirmelerini gerekli görürüm. Mesela, bir kaftanı (bişmet) düğmelemek için tanesi yirmişer tînlük, bir sum yirmi tîne<sup>36</sup> altı düğme alıp, onlara düğmelemek için yine az gelirse üç tînlük kuşak alırlar. Bu ise açıkça israf olduğu için ben bir sum yirmi tîn bedelle //10// altısı beş tînlük toynaktan düğme yaptırıp kuşak için bu giyimden kendisini delmeyi uygun buldum. Böylece, bir sum yirmi üç tînden sadece beş tîn ile kurtarıp bir sum on sekiz tîn kâr ettim. Hem de bir giysinin topuktan uzun olması ihtiyaç olmadığı için israf olmasın diye dizin az altında diktirerek dokuz arşın yerine altı arşınla yetinmeye yol gösterdim. Ama benim bu fay-

<sup>34</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, c.6, s.84.

<sup>35</sup> Kaynağı bulunamadı.

<sup>36</sup> Sum: Yüz tîn değerinde Rus parası, ruble.



dalı işlerime mollalar karşı çıkıp kendileri kabul etmedikleri gibi şer'an mekruh diye başkalarını da men ederler. Bu hususta siz ne dersiniz?

**ŞERİAT:** Efendim bu fikriniz çok güzel. Çünkü bende yasak olan şeyler arasında israftan daha çirkini yoktur. Hem de her günahın aslı israfılığından dolayıdır. Nitekim Rabbim Teala Kur'an-ı Kerim'inde israfın kötülüğü hakkında, *"inn'allāhe lā yuḥibbu'l-musrifīn"* (muhakkak ki Allah müsrifleri sevmez)<sup>37</sup> ile *"inne'l-mubezzirīne kānū ihvāne's-şeyātīn"* (saçıp savuranlar şeytanların kardeşleridirler)<sup>38</sup> diye buyurmuştur.

**ZAMAN:** Yine efendim sizin mollalarınız fitra sadakası hakkında gayet katı hüküm verirler. Mesela, Şeriat buyurdu ki, "her kim oruç tutup fitra sadakası vermese orucu gök ile yer arasında bağlanıp durur (asılı kalır),<sup>39</sup> onun azabı kesin cehennemdir ve o kimseye kıyamette azap edilir" diye ister zengin olsun isterse bayram gününde kendisi ve ailesi için hiçbir yiyeceği olmasın mollalar fitra sadakasını almaya devam ediyorlar. Eğer fitra, mollaların beyan ettiği kimselerin her birisine vacip olursa dünyada //11// vacip sadakaya sarf yeri (sadaka verilecek kimse) kalmazdı. Çünkü sizin belirlenmiş bir kuralınızdır ki bir kimseye şer'an fitra sadakası vacip olursa o kimsenin vacip sadakayı alması haram olur. Şimdi mollalar bu sözleri sadece kendileri mi söylüyorlar yoksa sizin tarafınızdan bir emir var mı?

**ŞERİAT:** Efendim zekat ve fitra gibi sadakaların ne derecede zengin olan kimselere vacip olduğunu benim alim hanlarım özel nisablar belirleyip kitaplarına (divanlarına) koydular. Mollalar bu kitaplarla amel etmelidirler. Onların, fitra şu kimselere vaciptir demeleri ve vacip olmayanlardan da almaları sadece kendilerinin boş konuşmalarıdır. Şimdi bu mollalar başkalarından fitrayı, "verilmesi gereken yerdir" iddiasıyla aldıklarında, "imam efendi, siz fitra vermiyor musunuz?" diye sorulsa bu imam "elbette veriyorum" dan başka cevap vermez. O zaman, bu cevabına karşılık, "öyleyse sizlerin fitra alması dürüst olmaz, çünkü kendisi fitra veren kimsenin vacip sadakayı alması haramdır. O yüzden sana fitra verilmez denilse ne diyebilir? Şimdi ben sana, yeri gelmişken vacip sadakaların sarf yerlerini açıklayayım:

### **Fitra Vermeleri Vacip Olan Kimseler**

Fitra sadakasının vacip olması ve verilmesi için nisab gereklidir. Yani oturmaya evi, yatmaya döşeği, fani dünyada muhtaç olunan kap kacak ve

<sup>37</sup> 7/el-A'râf:31 (ayette *"innehu"*).

<sup>38</sup> 17/el-İsrâ':27.

<sup>39</sup> Ebü Muhammed Zekiyuddin el-Munzirî, *et-Terjib ve't-Terhib* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417), c.2, s.97. Rivayetin devamı kaynaklarda yok.

diğer aletler gibi nesnelere //12// gereklidir. Kendisinin, ev halkının ve şer'an nafakası (üzerine) vacip olan kimselerin her birisinin birer kat giyimi olmak gereklidir. Yani yaz ve kış için birer giyim zaruridir. Hüner (meslek) sahibi olsa mesleğine lazım olan aletler gereklidir. Alim olursa kitap, rençber olursa pulluk, demirci olursa çekiç gibi aletler ve buna benzer işlerde gereken şeyler (in dışında), borcundan artan otuz sum miktarı para veya diğer aletlerden artan eşyası olursa o kimseye fitra vacip olur. Eğer bir kimse bu kadar şeylere malik olmazsa o kimseye asla fitra vacip olmaz. Çünkü bu dereceye ulaşmayan fakir olur. Fakirlere ise fitra vacip olmaz. Fitra (vermesi) vacip olan kimsenin vacip sadakayı alması ve vericinin de ona vermesi doğru olmaz. Belki, böyle kimseye verilse, vericiden fitra yükümlülüğü düşmez. Alan, fakir hakkına tecavüz ettiği için günahkar, aldığı kadar malı da haram olur. İbare (metin) de geçen “ve bihi tahrumu’ş-şadaqatu ve tecibu’l-uğhiyyetu” (bununla zekat haram olur ve kurban vacip olur) (*Mecma’u’l-Enhur*)<sup>40</sup> ifadesi, “bu nisaba sahip olan kimseye zekat, öşür, fitra ve benzerleri (vermek) haram olur ve kurban vacip olur,” demektir.<sup>41</sup> O halde, bu kadar nisabı olan kimse için zekat, öşür ve fitra gibi vacip sadakaları almak haram olup kurban kesmek vacip olursa, nisabsız fakirlerden fitra alan imamlar onlara kurban kesmeyi de emretsinler, çünkü fitra vacip olan kimseye kurban da vacip olur. Bu sözü mollalar iyi incelesinler, onların fitra almaları doğru olur mu? //13// Mezkur fitra nisabına sahip olan kimse fitra sadakası alsa, fakir hakkına tecavüz etmiş olup günahkar olur ve aldığı kadar malı haram olur. Daha önce zikrettiğimiz gibi nisaba sahip olup fitrasını veren kimsenin üzerinden fitra borcu düşmez. Çünkü fitrayı sarf yerine vermek fitranın rükünüdür. Nitekim namazın bir rükünü olan rükûyu herhangi bir sebeple terk eden kimsenin namazı nasıl batıl oluyorsa, (verilmesi gereken) sarf yerine verilmeyen fitra da batıl olur. Çünkü fitra, bayram günlerinde fakirler aç kalmasın ve istemeye muhtaç olmasın için vacip kılınmıştır. Nitekim Efendim Muhammed sallallahu aleyhi ve sellem, “uğnūhum ‘ani’l-mes’ele” yani, “bayram günlerinde fitra verip fakirleri istemeye muhtaç bırakmayın”<sup>42</sup> buyurmuştur. Bu hadisten, fitranın kimlere verilmesi gerekli olur, kime fitra verilmediğinde fakirlikten dolayı istemeye muhtaç olur, manası anlaşılır. O halde, ikişer at ve tilki (derisinden) kaftanları, on yıl hiç kimseden yardım almasalar yeterli rızıkları olan mollaların fitra almala-

<sup>40</sup> Şeyhizâde ‘Abdurrahmân b. Muḥammed, *Mecma’u’l-Enhur* (y.y.: İhyâ’u’t-Turâsi’l-‘Arabî, tsz.), c.1, s.227.

<sup>41</sup> Müellifin parçaladığı ibare birleştirilerek maksat daha anlaşılır hale getirilmiştir.

<sup>42</sup> Cemâluddîn Ebü Muḥammed ez-Zeyla’î, *Naşbu’r-Râye li-Eḥādîsi’l-Hidâye* (Beyrut: Mu’essesetu’r-Reyyân, 1997), c.2, s.432.

rı nerede kaldı! Onların fitra almaları uygun olmadığı gibi başka vacip sadakaları almaları da doğru olmaz.

**ZAMAN:** Ayrıca efendim, size gizli değil, şu mollalardan nice binlerce parası olanlar, kendileri zekat vermek bir yana zekat almaya uygun oldukları iddiasıyla başkalarının zekatını alırlar. Halbuki bu gibi işler, sizin yukarıdaki açıklamanıza göre haram olur. Eğer, “zengin nisabına sahip olan sizlere vacip sadaka //14// almak doğru değil” deseniz, ay hususunda telgraf ile haber alma konusu şeriatla geçmediği için (nasıl ki) biz de onu uygulamadık (aşmadık) deseler de, bu hususta, mülklerinde olan malları hatunlarına hibe edip, kendileri fakir duruma düşerek zekat almaya uygun olduklarını iddia ederler, siz bu işlerine ne dersiniz?

**ŞERİAT:** Efendim, beyan ettiğim şekilde zekat ve fitranın sarf yeri fakirdir. Şimdi, hatunlarına hibe etmelerine gelelim. O hibeleri de isteyerek değildir. Çünkü evvela hatunları “bu mal benim, sen bana hibe ettin o halde ben şimdi geri vermiyorum yahut yarısını veriyorum dese o mollalar önce mallarını hibe kıldıkları hatunlarını inkar ederler. Eğer hatunları, “o, mülkünü bana hibe etti” diye bu işi mahkemeye verse mezkur molla bir yerine bin yemin edip hibesini inkar eder. Eğer hibelerinin gerçek olduğunu iddia ediyorlarsa, iki şahit huzurunda yazışıp noterlikte hibe etsinler de ondan sonra hibelerinin gerçek olduğunu anlayalım. Ayrıca benim sabit kaideme göre evlilik hibeden dönmeye engeldir. Bunların bu işleri sadece Hak Teala’yı aldatmak gibi bir şeydir ve fukaranın hakkını almaktır. Bunlar hibelerinden rücu edemediklerine göre (bağışladıkları malı) ancak zevceleri onlara hibe edebilirler. Bu takdirde farz edelim ki zevceleri (hanımları) hibe ile iade etmese o zaman bu molla hangi durumda olur? (ne duruma düşer?) Herhalde, “şakadan hibe ettim” diye ikrar kılar!!!

### Öşür

//15// **ZAMAN:** Yine efendim, sizin köylerinizde bulunan halkınız ekin ekiyorlar da aldıkları ekinlerin öşrünü tam vermiyorlar. Mesela yüz (at veya öküz) arabası ekin alsalar dört ya da beş araba verirler de bununla tamam ederler. Bu hususta sizin emriniz nedir?

**ŞERİAT:** Öşür onda bir demektir. Efendim sallallahu aleyhi vesellem “*kullu mā aħracethu’l-arḍu fe-fihî’l-uşr*”<sup>43</sup> yani “belli bir şekilde yerden çıkarılan şeyin onda birini fakirlere vermek gereklidir” diye buyurmuştur. O halde ekininin onda birinden bir demet eksik kim verirse ekininin tamamı

<sup>43</sup> Hadis kitaplarında bu şekilde geçmeyen rivayet, ez-Zeylaî'nin *Naşbu'r-Râye*'sinde “*kullu*” kelimesi olmaksızın bulunmaktadır (c.2, s.384).

haram olup fakir hakkına tecavüz olur ve o ekin ile hâsıl olan kuvvet ve giyim ile ibadet ederse dürüst olmaz. Çünkü malına fakir hakkı girdi. Şimdi bu kimse Hak Teâla'nın "*ve âtū haqqahu yevme haşâdihî*" (hasat günü onun (ürünün) hakkını verin)<sup>44</sup> sözü ile vücubu sabit olan öşrü men ettiği için zalimlerden olur. Bu yüzden ben onlardan asla razı değilim.

**ZAMAN:** Efendim onlar maruf çavdardan öşrünün yarısını verseler de başka tahıllardan vermiyorlar. Şimdi, onlar çavdardan tam öşür verseler, kalan tahıllardan vermeseler doğru olur mu?

**ŞERİAT:** Yok efendim, geçen hadisın anlamına göre yerin belli bir surette çıkarttığı her şeyden onda birini vermek vacip olur. Mesela: Arpa, buray (?), yulaf, karabuğday, //16// buğday, mercimek, burçak ve diğer yer ürünleri çavdarla beraberdirler. Onun için, çavdara ne hüküm olursa diğerlerine de o hüküm olur? Çavdarda öşür olması, yerin onu belli bir suret (vech-i mahsus)<sup>45</sup> üzere yetiştirmesindedir. Eğer bu hususta, yukarıda anılanlar çavdarla beraber olurlarsa bunlara da öşür vacip olur.

**ZAMAN:** Efendim bu öşür kimin hakkıdır?

**ŞERİAT:** Zekat, öşür ve fitranın sarf yerleri birdir.

**ZAMAN:** O halde efendim, açıklamanıza göre molla da olsa, nisaba malik olana öşür vermek doğru olmaz.

**ŞERİAT:** Elbette doğru değil, çünkü Kur'an-ı Kerim'de sayılan sarf yerlerinden başka, ister çalmalı (sarıklı), ister çapanlı (cübbeli) olsun onlara vacip sadaka verilmez. Bu yüzden vacip sadakayı sarf yerlerinden başka yere vermek de, verileni almak da haramdır. "*Ve lâ tudfa' ilâ ğaniyyin yemliku nişâben min eyyi mâlin kâne*"<sup>46</sup> ibaresi, zekat, öşür, fitra gibi vacip sadakalar, hangi maldan olursa olsun nisaba malik olan zengine verilmez demektir. Verilirse vericinin uhdesinden düşmez, alıcıya da haram olur. Bu söz mollalara çok ağır gelse de bunun çaresi yok. Ancak, ömrünü hep din hizmetinde, din öğrenip din öğretmekle geçiren, kazanç elde etmeye asla vakti olmayan kimseye, nisaba malik olsa da vacip sadaka vermek doğru olur. Çünkü bunun vakti yoktur. Ama aldanılmasın, dine hizmet ederken kazanca da çok vakti olan //17// kimsenin nisab sahibi olması halinde, ayrıca vacip sadaka alması doğru olmaz (*Mecma'u'l-Enhur*).<sup>47</sup> Şimdi imam efendilere

<sup>44</sup> 6/el-En'am:141.

<sup>45</sup> Buradaki "vech-i mahsus"tan, ürünün, yağmur veya nehir suyuyla, yani insan emeği olmadan sulanarak yetişmesi anlaşılıyor. Fıkıhta, bu şekilde yetişen üründen onda bir; insan emeği ve masrafla sulanıp yetişen üründen yirmide bir zekat (öşür) verilmesi hükme bağlanmıştır.

<sup>46</sup> 'Abdurrahmân b. Muhammed, *Mecma'u'l-Enhur*, c.1, s.223.

<sup>47</sup> 'Abdurrahmân b. Muhammed, *Mecma'u'l-Enhur*, c.1, s.220.

kalan şudur: Kimler bütün ömürlerini mektep ve medreselerde din öğretmekle geçirirlerse, zengin olsalar da onlara zekat verilir. Yine gizli kalmasın ki, hasta olan veya eri kayıp olup bilinmeyen, yahut eri mahbus olup kendi kazancı olmayan hatunlar da aynı hükme tabidir.

**ZAMAN:** Sonra efendim, bu mollalar, “bizim vazifemiz yok, bu sadakalardan da faydalanmazsak geçimimizi nasıl sağlarız?” diyorlar.

**ŞERİAT:** Efendim onlar, zekat almaya muhtaç olmayacak dereceye kadar alsınlar. Fakat, zekat almaya ihtiyaçları kalmadıktan sonra, ömürlerini din işi ile geçirmiyorlarsa, ticaret yapsınlar, çift sürsünler (çiftçilik yapsınlar).

**ZAMAN:** Efendim, zekat, öşür ve fitranın sarf (verilmesi gereken) yerleri kimlerdir?

**ŞERİAT:** 1) Fakir: Nisabdan az malı olan kimse. 2) Miskin: Bir günlük yiyeceği olmayan kimse. 3) Zekat Memuru: Vacip (farz) sadakaları almak için devlet tarafından tayin edilmiş kimse. 4) Köle (*raķabe*): Yani, efendisinin “şu kadar mal getirirsen seni âzâd ederim dediği köle (*mukâteb*)” 5) *Ġârim*: Borçlu kimse. 6) *Munķatı‘ fi sebîlillâh*: “(Yeterli parası olmadan) Hac yolculuğuna çıkıp da dönüş parası biten kimse.” Bazıları, ilim öğrenme arzusunda olan fakir öğrenciler ile biraz önce zikredilen kendini din hizmetine adanmış kimseler de buna girer derler. 7) *İbnu’s-sebil*: Zengin olup da parası bitip yolda kalan kimse (yolcu). Eğer bu kimse borç //18// alma imkanı bulursa borç alır. Eğer borç alamazsa zekat alır, evine döndüğü zaman bu aldığı miktar kadarını fakirlere verir. Ama bu zamanda bu kimse de zekat almasın. Çünkü telgraf ile evinden para istese ne kadar uzak olursa olsun beş-altı saatte para eline gelir. O halde telgraf çekmeyi bilmeyen kimse de borç verir, çünkü telgrafta ne haber çekildiğini bilir. Veya o kişi, borç vermeye tereddüt ederse yolcunun parası kendi (borç verenin) ismine gelecek şekilde telgraf çeker.

**ZAMAN:** Yine efendim, söylesen söz çıkar, bir kimse takdir-i ilahi gereği vefat etse, ademoğlu elbette günahsız olmaz, mollalar bu kimsenin zaruretsiz terk ettiği farz amelleri affedilmek karşılığında, sadece mirasçılarının hakkı olan terekeden, devir yahut imkan (mahal) olmasa, teselsülü gerçek tasvir edip,<sup>48</sup> mirasçılarının hakkını yağmalamaları doğru olur mu?

<sup>48</sup> Müellif burada, az da olsa, halen ülkemizde de uygulanan devir işleminden bahsetmektedir. Buna göre ölen kimsenin bülüğ çağından ölene kadar kulanmadığı namazlar, tutamadığı oruçlar ve yerine getiremediği yeminler için, her birine bir fidye/fitre miktarı hesap edilerek, vasiyeti varsa ona uyararak, yoksa varislerinin onayıyla terekkesinden alınan paranın fakirlere verilip onların gerisin geriye ölü yakınlarına hibe etmeleriyle uygulanır ki böylece yekûnu fazla tutan meblağın birer fidye

**ŞERİAT:** Efendim, ilmin yarısı olan ferâiz ilminde açıktır ki ölünün terekesine sadece dört hak müteallık olur: 1) Tekfin u teşhiz. (Kefenleyip hazırlamak) 2) Kadâ-i düyûn (Borçları ödemek) 3) Tenfîz-i vasiyyet min sülûsi'l-mâl (Malın üçte birinden vasiyetleri yerine getirmek) 4) Kalan malını, mirasçılıkları şer'an sabit olanlar arasında taksim etmek. Eğer fidye diye molalara mirasçılarının hakkını vermek gerekseydi bu da açıklanırdı. (Ramazan) ayı hakkında, telgraf ile haberleşmeyi Şeriat emretmediği için biz de emretmeyiz diyen imamlar bu fidye hakkında da şu sözü söyledilerdi ya: Fidye, kasten, özürsüz terk edilen ibadet için //19// yoktur. Sadece özür sebebiyle, mesela bir kimsenin uzun zaman hasta olup ibadetleri yapamaz duruma gelmesi ve o hastalıktan ölmesi halinde, hastalığı sırasında gücü yetmediği için kılamadığı namazları ve tutamadığı oruçları için fidye vermek doğru olur. Ondan (o kişiden) devir veya teselsül suretiyle, falan kişinin filan yaşında yerine getirilmeyen ya da eksik bırakılan namaz ve orucu için kabul edip işbu şeyi aldın mı diye (*kabiltu-vehebtuke*) yapmak gerekmez, belki her namaz karşılığında Şeriatın bildirdiği miktarı fakire vermek uygun olur. Ama sağlıklı olup tembellik, veya fîsk u fesad sebebiyle terk edilen ibadetler için bazı zenginlerin Moskovalılarla bir sum'a 15 tîn üzerinden anlaştıkları gibi, her namaz karşılığında on beş tîn ile kurtulunmaz.

**ZAMAN:** Yine efendim bir acayip şey daha söyleyeceğim: Senin halkından ve seni sevdiklerini iddia edenlerden bazıları, benim kamer şahımın konak (misafir) olduğu Şaban Han'ımın (ayımın) on beşinci gecesindeki Berâet bayramında, sana yakınlık sağlamak için yaşadıkları yerlerdeki büyük göllerden kovayla gece yarısında su getirip kaynatarak, bugün dünyadaki her bir suya zemzem suyu karıştır diye âdet harici yirmi ve yirmi beşer fincan çay içerler.

**ŞERİAT:** Hayır efendim, akli selim olan ve âdetullahtan haberdar olan kimseler pek iyi bilirler ki doğuda olan bir kuyunun suyunun, dünyanın üçte ikisi olan bütün sulara karışıp //20// yetmesi imkansız olduğu gibi, böyle şeyler bid'at olup, bana yakın olmak bir yana, yüz çakrım<sup>49</sup> (kilometre) uzaklaşmalarına sebep olur.

**ZAMAN:** Yine efendim, bu gecenin yarısında ay ışığına çıkıp kendilerinin yansımalarını araştırırlar. Eğer gövdeleriyle beraber başları şulelerinde

---

olarak fakirler arasında alınıp hibe edilmesiyle dinî borçlar ödenmiş (ıskat edilmiş) olur. Bunun için ne kadar çok fakir bir araya getirilebilirse işlem çabuk biter. Buna imkan olmazsa, mendile bohça edilen para iki din görevlisinin belli sayılarda birbirlerinden alıp hibe etmeleriyle (*kabiltu/kabul ettim-vehebtuke/sana hibe ettim*) devir işlemi (teselsülen) tamamlanır ve bu paradan onlara da pay ayrılır.

<sup>49</sup> Çakrım/çağırım:1.06 km.'ye eşit uzunluk ölçüsü.

(yansımalarında) görülürse o kimsenin gelecek Berat'a kadar sağ kalacağını, baş görülmezse gelecek Berat gecesine kadar öleceğini zanneder, hatta kesin kabul ederler.

**ŞERİAT:** Efendim ecel vakti Allah'ın ilmine has bir iştir. Onu, ayı değil güneşi araştırarak da (gözetleyip de) bilmek (mümkün) olmaz. Aslında bu işler Cahiliye işlerinden olan şeylerdir. Ayın ışığına engel olunmadığında, gövdesiyle başıyla orada bulunan kimsenin (yansımasının) görülmesi malum bir iştir.

**ZAMAN:** Yine efendim senin mollalarından bazıları şöyle kitaplar yazmışlar: Bir kimse imandan başka bir ameli olmasa bile, falan ayı görüp filan şeye baksa bütün günahları bağışlanıp cennete "bi-lâ sırât ve-lâ hisab" (Sırat'a ve hesaba maruz kalmadan) girerler. Onların bu sözlerine aldanan cahil insanlar farz ibadetleri re'sen terk edip sadece yıl boyunca bir mertebe on iki ayın birisini görüp, on iki şeyin birine nazar ederek güya kendilerini Cennetin başköşesine müstahak sanırlar.

**ŞERİAT:** Efendim! İman, namaz, oruç, zengin ise zekat ve hac ve benim gerekli gördüğüm diğer amelleri yapmayan, bende yasaklanan şeylere kulak asmayan //21// hiç kimse kendisini Cennetin baş köşesine ve Cenab-ı Hakk'ın sevgisine layık görmesin. Çünkü bunları yapmazsa, ay'a değil, ömrü boyunca güneşten gözünü ayırmadan su üstünde seğirtip gitse de Cenab-ı Mevlâ'ya yakınlığı olmaz. Bunun misali evlenmeyen kimsenin Cenab-ı Hakk'tan çocuk istemesi kabilindedir. O halde böyle olmaz, belki bu iş Allah'ın azabından emin olmaktır ki, Allah'ın rahmetinden ümidi kesmek din-den çıkardığı gibi azabından emin olmak da öyledir. Nitekim itikad (akaid) kitaplarınızda yazılıdır. Gafil olunmaya!

**ZAMAN:** Yine dua hususunda, "böyle bir kimse imanı olduktan sonra bir farzı yerine getirmese de falan duayı okusa, mahşer gününde bütün nebiler, 'bu hangi peygamber?' diye bu adamın derecesine şaşarlar," diye yazıyorlar.

**ŞERİAT:** Efendim dua tesirli bir şeydir. O yüzden ölümlere fayda verir. Bir kimse, Hak Teâlâ'nın emirlerini yerine getirip nehiyelerinden sakınarak Cenab-ı Hakk'a yakın olursa, o kimsenin her istediğini Cenab-ı Hakk verir. Ama Cenab-ı Hakk yanında makbul olmazsa ne şekilde dua ederse etsin makbul olmaz. Makbul kimse, hâcetini Cenab-ı Hakk'a özel ibare ile arz kılmayıp, kendi lisanı ile arz etse de (duası) makbul olur. Ama, Rasulümüz falan dua ile dua ettiğinde makbul oldu diye Rasulün başka fiillerini yapmayan kimsenin duasının onun gibi makbul olması gerekmez. Bunun misali bir kimsenin, "falanca, ticaret yaparak zengin oldu, //22// ben de onun ticaretini

yayıp zengin olurum” demesi gibidir. Duanın kabul olmasında Cenabı Hakk’a yakınlık şarttır. Ancak yakınlığı olmayan ne kadar ibadet etse de boş ve vebal olur.

Şiir: *Men lem yekun li'l-viṣāli ehlen \*\*\* Fe-kullu t̄ā'ātihi zunūbu.*<sup>50</sup> (Visâle [kavuşmaya] ehil olmayanın bütün tâati gûnahtır.)

**ZAMAN:** Yine efendim, zatialinize bir şey arz edeyim. Senin mal düşkü-nü zenginlerinden çoğu mülklerinde olan malların tamamını araştırıp hesap etmedikleri için çoğu mallarının üzerinden yıl geçtiğini bilmediklerinden fakara hakkı olan zekatı çıkarıp vermiyorlar.

**ŞERİAT:** Efendim Cenab-ı Hakk, “*Kullu şey'in indehu bi-miḳdār*”<sup>51</sup> bu-yurmuştur. Şimdi o zenginler mallarını hesaplamasalar kendilerinin dünya ve ahirette kötü anılmalarına ve rüsvâlıklarına sebep olurlar. Çünkü dünya-daki ticaretleri kendilerine fayda mı zarar mı veriyor bilmezler. Ama ahiret-te, fakirlerin hakkı olan zekatlarını tam olarak çıkarıp (tesbit edip) vermedikleri sebebiyle azab olunurlar.

### Mezar (Gûr) Sadakası

**ZAMAN:** Efendim, bir kimseye ecel gelip dâr-ı dünyadan ayrılrsa o kim-seyi definden sonra ölü sahibi, mirasçılarının hakkı olan maldan bir canlı hay-vanı, nice binlere sahip olan bir müezzine iletip vermese ölü kabirde azab görür, eğer bunu verirse ölü azabdan kurtulur diye inanırlar. Şimdi, ölüden hiçbir şey (mal) kalmayıp sahibi de miskin derecesinde (fakir) olsa bile, bu durumda birisinden borç alıp müezzine bir tavuk gönderir.

//23// **ŞERİAT:** Efendim ölü için sadaka faydalı bir şeydir. Ama sadaka vermek mal sahibinin işidir. Şimdi, malı olan sadaka versin de, canlı hayvan olması ve mezar sadakası denilmesi bid'at bir iştir. Malumunuz, muhterem Rasul, “*el-ḳubūr kulluhā 'azābun illā ḳubūru'l-enbiyā*”<sup>52</sup> (Peygamberlerin mezarları hariç bütün kabirler azabdadır) buyurdu. Eğer kabir azabından bir şey ile kurtulmak mümkün olsaydı, Rasulümüz bu hadisin sonunda, “*fe-ḫalliṣū mevtākum bi-tasadduḳi zī rūḫin ve lev decāce*” (bir tavuk bile olsa, canlı bir sadaka vererek ölülerinizi kurtarın) buyururlardı. Bu iş sadece mollaların, mirasçılarının hakkını yemekten çekinmemelerinden kaynaklanan bir şeydir.

<sup>50</sup> Ebü Bekr eṣ-Şibli'ye (ö.334/949) nisbetle ve “*tā'ātihi*” yerine “*iḥsānihi*” olarak bkz. er-Rāğib el-İṣfehāni, *Muḥāḍarātu'l-Udebā' ve Muḥāverātu'ş-Şu'arā' ve'l-Bulegā'* (Beyrut, 1420), c.1, s.53.

<sup>51</sup> 13/er-Ra'd:8.

<sup>52</sup> Kaynağı bulunamadı.



**Müellif:** Gafil olunmasın ki, mirasçıların hakkından, şer'-i şerifin buyurduğundan başka ve onun usulünün dışında bir şey almak, veren kimsenin başka varislerinin -bu şey verilmediğinde de şer'an hiç zarar olmadığını bildikten sonra- rıza ve emirleri dışında vermek asla doğru olmaz. Hem de gücü olmayan kimselerin fidye ve mezar sadakası diye güçlenip (borç alıp) vermeleri asla doğru değildir. Eğer böyle yaparlarsa büyük günah işlemiş olurlar. Özellikle ölü için falan şey ile sadaka vermek pek faydalı olur inancıyla tavuk gibi canlı hayvanlar vermek dürüst olmayan bir bid'attır. Eğer serveti olup ölü yararına fakirlere sadaka verirse çok güzel olur. Üzerine vazife olmayan (çok gerekli olmayan) az (basit) şeyleri usulüyle yerine getirip, vâris hakkı olan önemli miktarları kendine mal edenin durumu ne olur! Hem de hakkı olmayan mollalara "fidyesi için falan şey" denilince, "yok filan ağa, biz üç kişi olduğumuz için az olur, onun (merhumun) son düğünü (merasimi)" diye //24// varis hakkını yağmalamasınlar. Doğrusu, ölü falan şeyleri vasiyet etse, lakin sağlıklı olup özürsüz terk ettiği ibadetler için, fidye diye olmasa da, (vasiyet ettiği şeyleri) vermek gereklidir.

### **Şefâat-ı Seyyie (Kötü Aracılık)**

**ZAMAN:** Efendim yine bir söz söyleyeyim. Bu zamanda halk imam almak (tayin etmek) isteseler, imam olacak kişinin ilmini değil neslini araştırıyorlar. Eğer (imam) atası ölüp mahdumu kalırsa baba ocağı, hazret duası diye, şeriat ve dinden haberdar olmayan kimseyi imam ediyorlar.

**ŞERİAT:** Efendim bu işleri şefâat-ı seyyiedir (kötü aracılıktır). Çünkü imamet miras olunacak şey değildir. Şimdi, atası hak ederek imam olmuş olsa, mahdumu da atası gibi olup ona varis olursa ne güzel. Ama, cahil evlat atasının yerine geçsin diyen bir görüş yok. Malumunuzdur ki fıkıh kitaplarında, kendi aralarında namaz kılanlara imam olacak kimsenin de alim olması gereklidir. Esasen dinimizde imâmet Rasul-i Muhterem'e niyabet (vekalet) olduğundan, Rasul'ün söz ve ahvâlinde habersiz olan kimseyi imam yapmak haram ve İslam'ın viran olmasına sebeptir. O halde, bu işe müstehak olmayan kimseleri imam yapmaya yol gösterip yardım edenler mahşer günü bu işlerinden sual olunup kötü adla anılacaklardır. Dinin kötüleşmesine ve zayıflamasına birinci sebep mollalardır, gafil olunmasın. Bakırları altına döndürelim derken kara kurşuna döndürülmesin!.....!!!

Müellifi: Ş. H.

### **Rica**

Okuyuculardan risalemde şer'-i şerife muhalif bir şey bulan olursa bu hususta müellife müracaat edip delil sormaları birinci isteğimdir. (Müellif)

Bu risalede Şeriat tarafından söylenmiş sözlerin her birisi imamımız Ebū Hanīfe Nu'mān b. Şābit b. Zūṭā'nın (ö.150) mezhebi üzeredir. Bazı hususlarda, başka mezheb imamının sözü ile falan kitapta filanca şöyle dedi diye aldanılmasın.

### **Ek-2: Risâlenin Özgün Versiyonu**

تَصَادُفُ الشَّرْعِ وَالزَّمَانِ  
فِي بَلَدَةٍ مَعْرُوفَةٍ بِقَزَانِ

(شريعة هم زمان)

(اول مرتبه باصلنوی)

شرع شریفنک جنابندن زمان ننگ ، اماملر تعصب  
ایندن ، اون آلتی مسئله خصوصنده سؤالی .



КАЗАНЬ.

Типо-литографія Императорскаго Университета.

1904.

تصادفُ الشَّرعَ وَالزَّمَانُ فِي بَلَدَةٍ مَعْرُوفَةٍ بِقَرَانِ

## شريعة هم زمان

(أول مرتبه باصلنوی)



شرع شریفنک جنابندن زمان ننگ، اماملر تعصب ایسن،  
اون آلتی مسئله خصوصنده سؤالی .



Дозволено цензурою. С.- Петерб, 5 іюля 1904 года.



КАЗАНЬ.

Типо-литографія Императорскаго Университета.

1904.

﴿ ۲ ﴾

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

(شریعت) السلام علیکم !

(زمان) وعلیکم السلام شریعت افندی سلامتیمسز ?

ش - الحمد لله زمان افندی اوزنکیز سلامتیمسز ?

ز - اقدم ممکن اولماز می جنابنکیزدن بر نچه مسئلهلر صور اماقلف ?

ش - یخش می مرحمت بیوراسز بزم شأنمزه متعلق مسئلهلر اولورسه بقدر الطاقه جواب ایدرمن !

ز - اقدم سیننک منده اقامت ایتوچی چالالی خلقنک مینی سینکا دشیمان وسینی اوزگار توچی دیلر سز ننگ طرفنکیز بو خصوصه نه دیپور ?

ش - زمان افندی سین هر وقتده اوزگار مکده اولسانکده من اصل جهتمدن اصلا اوزگار وچی توکل من ایمدی سین فی قدر اوزگار سنکده آدملرننگ فائده سیننه اوزگار سنک اول طریقده اوزگار مکدن سینکا اصلا مخالف توکل سنک ! اما اول چالالیلارننگ سیننک اوزگار مکدن سینکا مخالفت لازم دیمکلی بر تعصب ومینکا ده مخالف سوزدر ، چونکه آلا اوزلریده خبردارلردر ، مینی ربمننک حبیبی محمد صلی الله علیه وسلم : «لا ضرر ولا ضرار فی الاسلام ، الاسلام یهلو ولا یعلی ودین

سمع

﴿ ۳ ﴾

سمع ديو مدح ايتى، همه علماء: الضرورات تبیح  
المحظورات» ديو منم، ضرورت حسبى، بيان ايدلمكان قاعدت  
فرعيه لریمه مخالفت درستلكنى سويلاديلر، ايمى سين  
زمان افندى، بر منفعتى موجب وجهيله تغير ايدوب، منده  
مبين اولميان بر شينى احداث ايتسانك، من اول شينك  
منفعتى اول توروب، مكروه كورسام منم دين سمح اولماقم  
قائده اولور سينك تبدل وتغيرنك حكمت الله دان بر  
حكمتدر، ايمى اول چالميلار سين آدمير منفعتينه بر شى  
احداث ايتسانك اول شينك منم حكيمه مخالف اولماون  
ارافنكه طور شسونلار، چونكه بويله منفعتلى شيلرنى مكروه  
كورمكاني كوره ميدانه ايلتوگه طور شماقلارى احداثك مندن  
نفرتينه سبب اولور .

ز - شريعت افندى بر سوزنك بيك صحيح « ادم الله بقاوك  
وكثر خلقك » مين سينكا مخالفتنى اصلا نلامين هم سينكا  
مخالف شيلرى احداثده ايتمين ايمى مين سزله عرض  
ايدرم: منده اونكان قرنده اشلرمد اولماغان بر شى ظهور  
ايدرسه، منده ساكن اولوچيلار « سين گنه عقللى باش  
بولنك، سندن مقدم اولان قرنده اشلر نك بلماگانلردر  
ايتى، قرنده اشلر نكدن اون ايكي نسل بابالارنك اونديلر  
آلارده بولاي تبدل وتغير اولمادى هميشه بر روشمه تورديلار  
سن گنه تبدل وتغيرگه چالوشاسنك » ديلر .

ش - صونك زمان افندى سنده شلته كه تيوشلى اولوراق نيندى  
يانك لار بار شلته ايدلنگان يانك لار نك ان به ضميرن بيان ايتسانه؟

﴿ ع ﴾

ز - ائندم منه اولگى قوند اشلر مه خصوصاً اون ايكنچى و اون اوچنچى قوند اشلر مه بالالار غه تعليمه بيك آغراق وترتيب سزلك اولوب ، بالانى بش و آلتى سنه لر مکتبلر ده آصراب ، حروف تانودانده محروم قالدرغانلار وشول سبب دن حاضرلر نده سببى چن تانوچيلار آزاوبوب ، سينكا مخالف شيلر اهدا ت ايدلگان ، من اخوان ماضيه مننگ بو قصورلار ينه غايت ناسفله اولوب آنلار اوچون استغفاره من ، اما اوزم اولاد مسلميتى سببى تانوچى قيلوب سببى نچك تيوشلى شولاي تصويره قادر بو لوسونلار ديو بيك چينكل «اصول صوتيه» چغاردم فايوسى سببلى بابالار مننگ ترتيب سزلكى ايله اون يلكه بلو ميكن اولماغان شيلرى منم چغارغان ترتيبم ايله بر يلكه تمام بلمك ممكن در ؛ ايمدى سببى سيوفى دعوا ايدن چالماليلاردان بعضى بالانى بو ترتيب ايله او قوتوب تيزلكنده سببى تانوتو سينكا قارشولق ديلره

ش - زمان ائندى بو فكرنكا تحسین منه من سيننگ اونچى بابالارونكا قدر غايت تانلماقده ايدم ، ايمدى اونچى عصر دن صونك خصوصاً اون ايكى و اون اوچنچى بابالار نكده تانولموجيلقده قالدم ، منم ايكنچى بابالار نكده بر ابو حنيفه اسملى وبونكا باشقه خليفه لرم بار ايدى آلا ر ميني خلقغه غايت احسن صور تده صورتيلير ايدى ايمدى آلا ر ننگ وفاتلار دن ان صونك خلق تورلى كنب آز ، آز مينكا فتور كيلدى ، ايمدى منه بو درجه يه ايرشدم ، خلق منده مقبول شيلرى مينكا مخالف ومنده مخالف شيلرى منده مقبول بلو بن صاناشد ييلار !

ز - ائندم وقتنكز مساعده ايدرسه من سز ننگ جنابنكزه ينه بر نچه سؤال عرض ايدر ايدم !

## ل

ش - سؤالرنکیزی تشریف ایدمه سز مینکا متعلق شی اولورسه  
جواب ایدرمن

ز - افنیم معلومکنز منم قمر اسملی شهنشاهم بار آنتک تصرفنده  
اون ایکی شهر نام خانلار بار قایولارنده قمر بر سنه مرورنده  
بعضسنده اوتوز و بعضسنده ۲۹ کون ضیافت ده کؤر ایدر ،  
ربم الله تعالی بو شانلارم آراسنده رمضان اسملی خانغه قمر  
شاهم ضیافتینه کیلدکده کیتووینه قبر آشاو اچو کبی شیلری  
تاندان قویاش بایووینه قدر حرام ایتدی ، اما سینی سیونی  
دعوی ایدن چالایلار آشاو اچو و بعض بر فانی مالوفاتلارن  
ترک ایدوب نوروغه آغرقسنوب ، منم قمر شاهینی رمضان  
خاندان اوتوز کون اورنینه ۲۹ کون و ۲۹ کون اورنینه  
۲۸ گنه کون ضیافت ایتدروب ، تیزراک شؤال خانمه  
کوچروگه طرشورلار .

ش - زمان افندی سز بو اشکه برده نأسفی ایتمه سز چونکه قمرننک  
رمضان خانغه ضیافتکه کیلووین کورمی توروب روزه بولودان  
منم حکم طیبادر ، ایدمی سین جبرسنه تورغان خلغننک  
کوبسی مغرب و شمال طرفلارنده لاردر ، آنده قش کونی  
بولقدان قمرننک رمضانغه کیلگاین کورو اونکایسن  
بولقدان ، آلامنم ایزیمه موافقت ایدوب صافم اولماسلار .

ز - افنیم مشرقیلر هر وقتده تصادق ایدوب کره لر ایدمی  
شمالی و مغربیلرده آلاردان خبر باشوب آلامنم کبی کروب  
آلامنم کبی چقسه لار سینکا مخالف اولور ایدیمی ؟



﴿ ٦ ﴾

ش - افندم مشرقیلر ایله مغربلرننك آراسی بیك یراق شول  
سبیدن خبر آلوشا آلماسلار !

ز - افندم منم اون اوچنچی بابام یراقدان تیزلکده خبر آلو ایچون  
تیلیغرام نام بر حبل حدید اهداث ایتمش قایوسیننك  
واسطه سیله نچه منك چاقوملاردان تیزلکده خبرلشو ممکن  
اولور ، من شولای ایدنکن دیو چالمالیلاره یول کوسنارسم  
آلار «جائز نباشد مخالف شرع باش» دیو بو سوزیمه  
اعتبار ایتمیلر !

ش - افندم آندی آلتنك بولسه شوننك ایله خبر آلوشسونلار ،  
من اول حبل حدیدنك بولاچاغنبان افندم صلی الله علیه  
وسلمدن «سخبرون عن خبر حدید بحبل حدید» دیو  
تنبیه ایدلمشمن ، اول سینم ایسه اول حبل حدید حقنده  
فقط شول قدر بیان ایله کفایه لندی اگرده آنتنك ایله عمل  
درست اولمازسه ، اول شی ایله خبرلشمانکن دیو منع ایدر  
ایدی نتاك خروج دجالدن خبر ایتدکده صاقلانو ایله  
بیوردی ایددی اول سید ایسه سکوت ایتدی ، سکوت  
اهدیسه اشیاده اصل اباحت دیو حبل حدید ایله خبرلشو  
درست دیارمز ایددی بو شیده مصاحت و مسلمینگه منفعت  
اولورسه اول شینی استعمال درست اولور ، منده بر شی  
منع ایدلماسه اول شی خواه امر ایدلسون و خواه ایدلماسون  
مصاحت اولورسه آنتنك ایله عمل درست اولور .

ز - افندم آلار حبل حدید حقنده ایتهلر «آنتنك واسطه سیله  
آلتنغان خبر بزرگه غیر مسلم واسطه سیله ایرشه در ، عبادت

اولان

﴿ ۷ ﴾

اولان صومغه وسيله اولغان رؤية هلال عبادت بس مسلمان  
غير كسمه ننگ خبرى ايله عمل ايدلماز چونكه احتمال كه  
آنلاز بزلرى تغليط ايچون خيانت ايدوب يوقنى خبر ايدرلرده  
بز شول خبر ايله كرسك آتم اولورمز ديلىر .

ش - ائندم اگر اول احتمال اولورسه منم امرم آندى خصوصه  
تفتيش در ، ايمدى تفتيش لازم اولور بويله : اينك اول  
مغريبيلر طرفندان جواب طلبيله هبل هديد واسطه سيله اخبار  
ايديلور ، صونكره آندان شونكا اجابه رؤيت يا عدمى  
ايله جواب بولدقده ينه ده ارجاع سؤال ايديلور رؤيت  
ايدلبى ياخود ايدلمادى ديو اجابت ايتوچى سزى ديو ،  
ودىگر بو خبر سزازه غير مسلم اولسه ده اولسون هبل هديد اداره  
مسلمدر ، همده غير مسلم اولسه ده اولسون هبل هديد اداره  
خانه سنده گيلر هر قايسى خيانت ايتماو ايله يمين ويرمشلردر ،  
خيانتلارى بلنسه اولوغ جزاغه نپوشلى اولورلار ، ايمدى هلالى  
مشرقيلرننگ شاهندان استخبار لازم اولور چونكه شاه اسمندن  
خيانت ايله اخبار اصلا متصور بولغان امر توكلدر چونكه  
شاهننگ هبل هديد كه معلوم كسمه سى واروب ، تفويض  
ايدر ، بس مونده عدم خيانت قطعى درجه سنك اولوب  
وجودى ظن درجه سنده قالدى «ان الظن لا يغنى من الحق  
شيئا» ديو هبل هديد ايله استخبار ايتسونلرده عمل ايتسونلر .

ز - همده ائندم معلوم اولسون منم رؤيت هلال ايچون احداث  
ايدلمش دور بين كبرى آلتلرم بار قايلولارى واسطه سيله خاص  
اورنلاردان قارالسه كورو سهل اولور ايمدى نه ديرسز

﴿ ۸ ﴾

اگرده چالمايلارنىڭ ھلال رمضاننى شول مذکور آلت ايله قاراب، رمضان باشون بلوب روزەغە كرسەلر بو كورولرى سزنىڭ قاشنىكزده معتبر اولورمى؟ اول آلت نىڭ تغليب احتمالى يوق، اگر اول آلت تغليب ايدوب آي توگل شينى آي ايدوب كوستارور ياخود آي يا صا وچيلار غير مسلم اولدقدان آنلار خيانت ايدوب مسلمانلارى تغليب تلاب يا صارلار، دييلسه ايتورمن جوابده بو احتمالدن خلاص ايجون بر آلت يا صانوب آلوب بررسنه تجر به ايدوب، حقيقى و حقيقى توكللىگى بلنورده صونكره عمل ايديلور بو يله قيلغانده بو آلت ايله كوروگه اعتبار ايدلمزمى؟

ش - ايمى بوداى آلت ايله كوروب كرومكن اولغانده البته ۳۰ اورنبنه ۲۹ و ۲۸ و ۲۹ اورنبنه ۲۸ و ۲۷ كون توتوغه قاراغانده بوداى آلت ايله كوروب كرمك منم قاعده مه مخالف اولماس!

مؤافى - ايمى ضرورت داعيه اولغانده بو كى شيلار ايله عمل ايتمك بر قىوشلى امردر، غافل اولنمايه نه عيب اولورونه مخالف اولور اگر شول دور بين كى آلت ايله عمل ايدلسه ايتا كه زجاج كوزلك ايله كلام مجيدنى قراقت اصلا مخالفتى اولميا برشى اولوب، بين المسلمون قوللانماقده در اگر دور بين واسطه سيله كورينن آي برده سبب سز رويته حساب ايدلماشه كوزلك واسطه سيله اوقنان كلام مجيد قرائتده قرائندن صنالمى كوب كرسهلر قرآن اوقو وانكا نظر ثوابندن محروم اولسهلر كرك «وما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن» الحديث.

ز - اقدم ينه ده عرض ايدرم سننىڭ چالمايلارنىڭدان بعضى

غازيته

﴿ ۹ ﴾

غازيته و ژورنال کبی شیلری اوقوب استفاده قیلماقدان منع  
ایده لر اول شیلرده ایسه احوال دنیا سودا امرندن و بعضاً  
دین اسلامه متعلق احوال دن بحث ایده لر .

ش - بو اشلری اصلا منم قاعده مه موافق ایمس ، چونکه معارف  
ایسه مطلق بر مبدوح شیدر و لهذا علماء عظام « علم کل  
شی<sup>۱</sup> اولی من جهله » دیو امر ایتمش لر در ، امور دنیاویه دن  
ووقتی اشیا دن خبردار اولمق لازم بر شیدر بو کبی شیلر نی  
تاریخ و قتی دیو آنالور ، غافل اولنماسون !

ز - همه افندم سنکا محبت دعوا ایدن لر دن کوبسی خصوصاً  
چالمالیلار بر بر سینه کیوم خصوصند طهن ایده لر ، منم  
اولگی قرد اشلم غایت یواش اولدقلارندن باشقه ادیان  
اهالیسه مخالفه ایتمادکلی سببندن کیوملری همیشه بر  
منوالده اولوب غایت فانی کیوملرده یورمشلر ایمدی منم  
تبدلمننگ سببلی باشقلار ایله مخالفه لازم کلوب ، آلا ر  
ایسه غایت ظاهره اعتبار ای توچیلر در ، مثلاً بر صاحب علوم  
کمنسه آلا رننگ بعضینه یوموشی توشوب آلا ر ایله مخالفه نی  
تلاسه بو کمنسه غایت فانی کیومده اولسه ، آلا ر بو  
افندیننگ اوزن و سوزن اصلا اعتبار ایتمس لر شول سببندن  
من تأسفی ایدوب ، کیوملرننگ تغیرن اقتضا ایده من ،  
همده بر بیشمت تویمه لو ایچون دانده سی یکر میشر تیننگ  
بر صوم یکر می تینگه آلتی تویمه آلوب ، آلا رغه تویمه لو  
ایچون ینه آز بولغانده اوچ تین لک یالاو آلا لار ، بو ایسه  
صریح اسراف اولدقدان من بر صوم یکر می تین بدلینه

## ﴿ ۱۰ ﴾

آلتوسی بش تینلک طیبانی تویمه یاصانوب یالو ایچون  
شول کیومننک اوزن تیشوب قویونی معقولدم بس من بر  
صوم بکرمی اوچ تین دن فقط بش قین ایله خلاص ایتدروب  
بر صوم اون سیکز تین تابوش یاصادم همه بر کیومنی  
طوبقدان اوزون ایتونی، حاجت بولمادقدان، اسراف بلوب  
تزدن آزچه توبن نکرمرک ایله توقز آرشین اورنینه آلتی  
آرشین جینکوزرگه یول کوسناردم، اما منم بو منفعتلی  
اشلمه چالمالارنک قارشولق ایدوب اوزلری قبول ایتو  
توکل باشقه لارنیده شرعا مکروه دیو منع ایدهلر، بو خصوصه  
نیز نه دیرسز؟

ش - اfdنم بو فکرنگزه تحسین، چونکه منده ممنوع بولغان شیلر  
آراسنده اسرافدان قبیح شی یوقدر همه هر کناهننک  
اصلی اسرافلی ایچون در، نناکه ربم تعالی اسرافننک قبحی  
حقنده کلام جمیعنده «ان الله لا یحب المفسرین» هم «ان  
المبذربن كانوا اخوان الشیاطین» دیو بیورمشلر.

ز - ینه اfdنم، سزنینک چالمالارنک فطره صدقه سی خصوصه  
غایت قانی حکم ایدهلر مثلا «شریعت بیورادر هر کم روزه  
توتوب فطره صدقه سن ویرماسه روزه سی کواک ایله جیر  
آراسنده باغلانوب تورور، واینک عذابی قانی تموغده  
اول کمسه قیامتمده عذاب ایدیلور، دیو خواه پای وخواه  
عید کونندوک اوزینه وایو جماعتلرینه برده آشارق آروغی  
بولماسه ده فطره سون امام لار آلا بیرهلر، اگر فطره چالمالار  
بیان ایتکان کمسه لرننک هر قایوسینه واجب اولورسه دنیاده

واجب

## ﴿ ۱۱ ﴾

واجب صدقه‌غه مصرفی قالماس ایدی ، چونکه سزنینك قاعده مقررہ نكزدر ، بر كك مسه دن شرعا فطره صدقه سی واجب اولورسه اول كمسه ننگ صدقه واجبه نی آلماسی حرام اولور ، ایمدی بو سوزلرنی چالمالیلار مجرد اوز طرفلارندان سویلیلمی یاخود سزنینك طرفنكزدان بر بر امر باری ؟

ش - ائندم زكات و فطره كبی صدقه لر نی درجه ده بایلیغی اولغان ككسه لردن واجب اولماقن منم عالم خانلارم خاص نصابلار بیلگولب دیوانلارنده بر كك قالدردیلار ، چالمالیلار ایسه شول دیوانلار ایله عمل ایتمیلردر ، وآلارننگ فطره نی هر ككگه واجب دیملگری و واجب اولمیانلاردان آلماقلاری مجرد اوز طرفلارندان تقوللریدر ، ایمدی بو چالمالیلار غیرلردن فطره نی مصرفك دعواسی ایسوب ، آلمانلارنده « امام ائندی سزین فطره چغامی ؟ » دیو صورالسه بو امام البته چقاندن باشقه جواب ویرماس ایمدی بو جوابینه « آلائی بولسه سزاره فطره آلو خرس اولماس چونکه اوزندن فطره چقان كمسه ننگ صدقه واجبه آلماقی حرامدر ، بس سینكا فطره بیرو یاراماس دیولسه نه دیه بیلور ایدی ! ایمدی من سینكا سوزننگ جایی چقاندن واجب صدقه لارننگ مصرفلارن بیان اییم :



### ( فطره پیرمکلی و واجب كمسه لر )

فطره صدقه سون بیرو و اول واجب اولو ایچون نصاب کرکدر ، یعنی تورورغه اوی ، یانورغه توشاك ، دنیا اونکاروده محتاج اولولان « صاوت صابا و باشقه کبی قرالاروغیری » نستهلر

## ﴿ ۱۲ ﴾

کرکردور، اوزیننک وای جماعتیننک وشرعا نفقه سی واجب اولان کهمسهرننک هر قایوسنده بررقات کیومی اولمق کرکدر، یعنی جای ایچون وقش ایچون بررکیوم ضروردور، همده هنر ایاسی اولسه هنرینه کیراکلی قرالار کرکدره عالم اولورسه کتاب، صوقاچی اولورسه صوقاآت، تیمورچی اولورسه کوچوباشقه کبی یاراقلار شول روشده کیرک شیلری اولورسه، بوروجندان آرتقان اوتوز صوم مقباری ثمن یاغود باشقه یاراغندان آرتقان اسبابی اولورسه شول کهمسهدن فطره واجب اولور، اگر بر کهمسنه بو درجه شیلری مالک اولمازسه اول کهمسهدن اصلا فطره واجب اولماس. چونکه بو درجهیه ایرشمکان فقیر اولور، فقیر ایسه آناردان فطره واجب اولماس، و فطره واجب اولغان کهمسهننک صدقه<sup>۶</sup> واجبه نی آلمقی وبله توروب بیروچیننک آنکا بیرمکی درست اولماس بلکه بودای کهمسهیه بیراسه بیروچینن فطره وچوبی توشماس و آلوچی فقیرحقن آشاغان بولوب، آثم و آلفغان قدر مالی حرام اولور، عبارت «وبه» ای بهذا النصاب «تحرم» ای علی مالک هذا النصاب «الصدقة» ای الزکوة والعشر والفطر وغيرها وتجب الاضحیة» (مجمع الانهر) = ایمدی بو قدر، نصابی اولان کهمسه ایچون زکات عشر و فطر کبی صدقه<sup>۶</sup> واجبه لرنی آلو حرام اولوب، قربان چالمق واجب اولورسه نصابسز فقیراردن فطره آلوچی اماملر شولارنی قربان چالو ایله امر ایتسونلر چونکه کمدن فطره واجب شوندان قربانده واجب اولور، وهکذا بو سوزی مطالعه ایتسونلر چالمیلارننک فطره آلمقلاری درست اولورمی؟

ومذکور

## ﴿ ۱۳ ﴾

و من کور فطره نصابی اولان کمسنه فطره صدقه سون آلسه ،  
 فقیر حقن آشاغان اولوب ، گناھلی اولور ، و اول آلفان قدرلی  
 مالی حرام اولور ، همه ذکر ایتد که زچه نصاب ایاسینه بله  
 توروب فطره سون بیرگان کمسنه نناک اوستوندن فطره سی  
 توشمس چونکه فطره سی مصرفنه بیرمک فطره نناک رکنیدر ، نناکه  
 نماز نناک بر رکنی رکوع ایدی وشول سببدن نمازده رکوعنی  
 ترک ایتوچیننک نمازی نماز بولمای باطل اولور ایدی  
 اوشنداق فطره ده مصرف اولمایانه بیرسه باطل اولور ، همه  
 فطره سی واجب ایتسو هید کونلرنده فقیرلر آچ اولماسون  
 وسؤالگه محتاج اولماسون ایچوندر ، نناکه سببم محمد صلی  
 الله علیه وسلم « اغنهم عن المسأله » یعنی هید کوننده فطره  
 ووروب فقیرلر نی صور اودن مونکسز قیلونکزدیو بیورمشدر  
 بو حدیثین : فطره شوندا ای کمسنه یه ویرورگه تیوشلی اولور  
 قایوسی آنکا فطره بیرلمکانده فقیرلکنندن سؤالگه محتاج اولور  
 دیکان مفهوم فهم ایدیلور ، ایمدی قایده قالدی ! ایکیشر  
 آت ، وتولکی طلوبلار همه اون یل هیچ کمدن اعانت  
 اولمازسه ده یتارک رزقی اولان چالمالیلار نناک فطره ده مصرف  
 اولمقلاری ، بس فطره آلولاری یارامادقی کبی باشقه صدقه  
 واجبه لری آلماقلاریده درست اولماس .

ز - همه افندم جنابنکزه محفی اولمایه شول چالمالیلاردانوق نیچه  
 منکثر ثمنلری اولانلار ، اوللری زکات بیروبر یاقده تورسون ،  
 مصرفلک دعواسن ایبه لر ، هم غیرنناک زکاتن آلالار ، ایمدی  
 بوکبی اشلری سز نناک یوقاریداغی تقریرنکزه کوره بر حرام  
 اش اولور ، اگرده سز بای نصاب صاحبی سزله صدقه واجبه



## ﴿ ۱۴ ﴾

آلو درست توکل ديسنك، آي خصوصنده تېليغرام ايله خبر بيلوگه شريعت كچامكان بس بزاننك ايله كچلنمېم، ديسه لرده بو خصوصده بار ملكارونده اولان ماللارن خاتونلرينه هبه قىلوب، كچلنپ، زكاتمه مصرف اولمقى دعوى ايدهر، ايمدى سز بو اشلرينه نه ديرسز؟

ش - ائندېم بيان ايتدكم روشده زكات و فطره غه مصرف فقيردر، ايمدى قالدى خاتونلارينه هبه ايتولرى، اول هبه لرى ايسه نفس امرى توكلدر، چونكه اول خاتونلارى « بو مال مينكى سين مينكا هبه قىلدىنك مين ايمدى قايتارمېم يا خود يارومغنه قايتارام ديسه شول چالمايلاروق اينك اول هبه قىلولارون خاتونلارنوق تانارلار، اگر خاتونلارى « اول ملكن مينكا هبه قىلدى ديو اشنى محكمه گه بيزسه مذكور چالمالى بر اورنينه منك يمين ايدوب هبه سون انكار ايتوچيدر، اگر بو هبه لرى حقيقى اولووى دعوى ايتسه لر، ايكي شاهد حضورنده يازوشوب، ناتاريالنى هبه ايتسونلرده شوندا ان صونك هبه لرى حقيقه ديرمز، همه منم قاعده مقررمدر، هبه دن رجوعنى زوجيت منافي اولمقلى، بولارنك بو اشلرى مجرد حق تعالى پي آلد اما قلق كى بر شيدر، وهق فقرانى آلودر، ايمدى بولار هبه لردن رجوع ايتيه آلميلار بس قالدى زوجهلرى اوزى هبه قىلووى، شول تقديرده فرض ايدمه من زوجهلرى بر تقدير هبه ايله اعاده ايتسه بو چالمالى شول وقتده نى قيافته اولور؟ بديهى يورى غنه هبه ايتدوم ديو اقرار قىلور!!! .



## ﴿ ۱۰ ﴾

## (عشر)

ز - ینہ افندم ، سزنیڭ قریه لرنکزده اولان خلقنکیز ایگون ایگه لرده  
آلغان ایگونلرندن عشرنی تمام بیرمیلر مثلا یوز آربا ایگون  
آلسه لار، دورت یا بشکنه آربا بیره لرده شوننک ایله تمام  
ایده لر، بو خصوصه سزنیڭ امرنکیز نچک ؟

ش - عشر اوندن بر دیمکدر، ایمدی افندم صلی الله علیه وسلم  
« کل ما اخرجه الارض ففیه العشر » یعنی بر وجه مخصوص  
اوزره چقارغان شیننک اوندن بر اولوشن فقیرلره وبرمک  
تیوشلیبر دیو بیورمشدر، بس ایگونیننک اوندان برندن  
برگنه کولناسون کیم بیرسه ده بارچه ایگونی حرام اولوب  
فقیر حقن آشاغان اولور واول ایگون ایله حاصل اولان قوت،  
کیوم ایله عبادت ایدرسه درست اولماس، چونکه مالنده فقیر  
حقنی حلول ایتمدی، ایمدی بو کسه حق تعالی ننگ «وأنوا  
حقه یوم حصاده» قولی ایله وجوبی ثابت اولان عشری منع  
ایتمکی ایچون ظالمیندن اولور، شول سببدن من آنلاردان  
اصلا راضی توگل من !

ز - ینہ افندم آنلار مروف آرشدان عشرننک یارمن بیرسه لرده،  
باشقه آشلقلاردان برده بیرمیلر، ایمدی آلا آرشدان کامل  
عشر بیرسه لر قالغان آشلقلاردان ویرمه لرده درست اولورمی ؟

ش - بوق افندم اونکانده گی حدیثننک مفهومینه کوره هر شیکه بر  
آنی وجه مخصوص اوزره چقارسه اول شیننک اوندن برنی بیر و  
واجب اولور، مثلا: آربا، بورای، صلی، قارا بغدادی،

## ﴿ ۱۶ ﴾

بغدادی ، یاصوق ، بورچاق و باشقه لار بیرننگ چغارماقنده آرشفه برابرلردر ، بس آرشفه نیندی حکم بولارغده شول حکم اولور ، آرشفه عشر بولماقی بیرننگ آنی وجه مخصوص اوزره چقارماقی ایدی بس بو خصوصه مذکورلرده آرشفه برابر بولدیلارده بولاردانده عشر واجب اولور .

ز - ائندم بو عشر کم حقیقیر؟

ش - زکات ، عشر و فطره ننگ مصرفلری برابرلردر .

ز - ایمدی ائندم بیانکنزه کوره عشر نیده نصاب ایاسینه بیروگرچه چالمالی اولورسه ده درست اولماسدر .

ش - البته درست توکل چونکه کلام مجیدده صانالغان مصرفلردن باشقه لار خواه چالمالی و خواه چاپانلی اولسونلار آنیلاره صدقه<sup>۶</sup> واجبه بیرلماس ، ایمدی صدقه<sup>۶</sup> واجبه نی مصرفلردان باشقه غه بیرو حرامدرو آلواوشاند اقدر ، عبارت : « ولانفع » ای الزکوة والعشر والفطر وغير ذلك من الواجبات « الی غنی یملک نصابا » من ای مال کان « یعنی کرک فی روشده اولسون نصابنی مالک اولان بایغه زکات عشر و فطر کبی صدقه لاری بیرلماس ، ویرلسه بیرو چیمین توشماس ، آلوچیغه حرام اولور ایمدی بوسوز چالمالیلاره بیگ آغر کلدی مونکا دوا اولماس مگر بر قول واردرکه : عمرن همیشه دین خدمتنده دین اویرانو و دین اویراتوده اوتکاروب ، کسبکه اصلا وقتی اولمیان کسه گه نصاب صاحبی اولورسه ده صدقه<sup>۶</sup> واجبه نی بیرو درست اولور چونکه موننگ وقتی یوقدر ، اما آلدنلماسون دینگه خدمت ایوبن کسبلک کوب وقتی اولورسه

اول

## ﴿ ۱۷ ﴾

اول كەمسەبە ھەمىشە صدقە<sup>۶</sup> واجبەنى آلو درست اولماس  
 نصاب صاحىبى اواسە (جمع الانهر) ايمىدى امام افندىلرە بو  
 قالىدى ھەر قايسى ھەرلەرن مطلق مکتب و مەدرسە لردە دىن  
 اوگراتو ایلە اونكازىنلر شول وقتدە باى بولا تورۇب مصرف  
 اولورلار، يەنە دە مخفى اولماسون، ھەمىشە آورو بولو بايسە  
 ايرى موقوفداولوب بلنمىيان ياخود ايرى ھېوس اولوب اوزى  
 رزقلا توراى كىسبى اولمىيان خاتونلارغە دە شول روشە ھەكم در .

ز - صونك افندىم اول چالمايلار بزننگ وظیفەمز يوق بىز شوندى  
 صدقەلار ایلە دە فائدە لنمىسك نچك كون كورورمز ديلر!

ش - افندىم آلا مصرفلكدن چغو درجە سېمە قدر آلسونلار، اما  
 فقط مصرفلكدن چقتقلارى صونكندە دىن اشى ایلە ھەرلەرن  
 اوتكاروچى بولماسەلار، كىسب ايتسونلر، صوقا صوقالاسونلار!

ز - افندىم زكات، ھىر و فطرەننگ مصرفلارى كىلدر؟

ش - ۱) فقير: نصابدان كىم مالى اولان كەمسە - ۲)  
 مسكين: بىر كونلىككە آروغى اولمىيان كەمسە - ۳) ھامىل  
 الصدقە: صدقە<sup>۶</sup> واجبەلرى آلو ايچون دولت طرفندىن  
 بىلگولنمىش كەمسە، - ۴) رقبە: يەنى خواجهسى فلان قدر  
 مال تابسانك من سىنى آزاد ايدىرمن ديو ايتولش قل - ۵)  
 غارم: بوروچلى كەمسە - ۶) منقطع فى سبيل الله: ھىچ يولنە  
 قايتورغە آقچەسى بىتكان كەمسە ھىزلر: ھلم استاگوچى فقير  
 شا كرلر دىكانلر باياغى صفتلى دىن خەمتنە متفردلردە بونكا  
 كرلر . ۷) ابن السبيل: باى بولوبە يولنە آقچەسى  
 بتوب توقتالغان كەمسە، ايمىدى بو كەمسە اكر بوروچغە

## ﴿ ۱۸ ﴾

آلورغه اورون تابسه بوروچته آلور، اگر تابمازسه زکات  
 آلوزده اوینه قایتقاچ شول قدرنی فقیرلره تابشورور، اما بو  
 زمانده اول کمهسه ده زکات آلماسون چونکه تیلیغرام ایله اوینه  
 ثمن صوراب صوقسه بش آلتی ساعتده نیندی یراقدانده  
 آچه قولیغه کیلوب ینار، ایمدی تیلیغرام صوغو ایچون برده  
 بلماکان کمهسه ده بورچغه بیور چونکه تیلیغرام دهنه خبر صوقفانسون  
 بلور، یایسه اول کشی بیورورگه شکلنسه مسافرننگ ثمنی  
 اوز اسمینه کیلو روشنده صوغار.

ز - ینه افندم سویله سنک سوز چغار، بر کمننه تقیر الوی  
 اقتضاسی بویتجه دنیادان فوت ایتهسه، آدم زاد البتّه گناهسن  
 اولماس بس چالمالیلار بو کمهسننگ برده ضرورتسن ترک  
 اینکان فرض عمللری عفو ایدلماک برابرینه خاص ورته حق  
 اولان ترکه دن دؤر یاخود مال بولماسه تسلسل اوک تصویر  
 ایسوب، حق ورتهنی تالاماقلازی درست اولورمی؟

ش - افندم نصف العالم اولان فرایض فننده مبرهندرکه میت ننگ  
 ترکه سینه دورت کنه حق متعلق اولور (۱) تکفین تجهیز  
 (۲) قضاء دیون (۳) تنفین وصیت من ثلث المال عم فالغان  
 مالنی شرعا ورته لکری ثابت منار آراسنده تقسیم ایتمک  
 ایمدی اگر فدییه ایسوب چالمالیلاره ورته حقن بیرو تیموشلی  
 اولورسه شونده بیان ایدلگان اولور ایدی های بو آی  
 حقن تیلیغرام ایله خبراشوش ریعت کچلماکان اش بس بز کچلنیمیز  
 دیکان اماملار بوفدییه حقننده شول سوزنی ایتهس لر ایدی،  
 ایمدی فدییه ایسه قصدا عذرسن ترک ایدیلمن عبادت ایچون

یوقدر

❖ ۱۹ ❖

یوقدر بلکه فدییه فقط عنر سبیلی مثلا براو اوزون زمان خسته اولوب عبادتلی اوتماسلک درجهیه ایرشوب شول خسته سیله وفات ایدرسه شول کیمسه ننگ مرضنده کوچی یتیمی قالدیرغان نمازلاری روزه لاری ایچون فدییه بیرمک درست اولور آندان دور یاخود تسلسل تصویر ایروب، فلان کیمسه ننگ فلان یاشنده اوتالماگان یا اوتالمسهده کامل نماگان نماز و روزه سی ایچون قبول قیلوب اوشبو شینی آلدنکمو دیو قیلو لازم اولماسی بلکه هر نماز برابرینه شریعت بیلگوسلکان قدری فقیره بیرمک تموشلی اولور، اما سلامت اولوب یالقاواق سبیلی یاخود فسق فساد سبیلی ترک ایدیلن عبادتار ایچون بعض بایلارننگ مسکاوگه صومینه اون بش تین ایله کیلشماکی کبی، هر نماز برابرینه اون بش تین ایله خلاصی نابولماز.

ز - ائندمینه بر عجب سویلیم سننگ خلقنک ان و سنی سویوچیلردن بولوی دهوی ایتوچیلردن بعضسی منم قمرشاهم شعبان خانمده اون بشنچی کیچ قوناق بولور آلدندان کیچده برات بیرامی اولور، شول کیچده بعض بر خلقنک سینکا یاقنلق تحصیل ایتو ایچون تورا تورغان اورونلارن داغی اولوغ کوللردن چیلکلب تون یارومنده صو کیتوروب، آئی قاینادوب، بو کون هر بر دنیا داغی صولاره زمزم صووی قاتوشا دیو، عادتدن طش بکرمی و بکرمی بیشار چنایاق جای اچرلر.

ش - خیر ائندم عقلی سلامت اولان وعاده الله دان خبردار اولان کیمسنه لر بیک بیلورلر، مشرقده اولان بر قیوننگ صووی دنیاننگ اوچ الشندن ایکی الشی اولان مجموع صولاره قادوشوب

## ﴿ ۲۰ ﴾

یتماکی بر حال اش ایکانن بو اشلی بر بدعت اولوب،  
منکا یقین بولو توگل یوزچاقرم یراق لائولارینه سبب بولور .

ز - ینه ده افندم شول کچه نوك تون یارومند آی یاقتوسینه  
چغوب اوزلریننک شعله لرن قارارلار، اگر گوده لر یله برابر  
باشلارین شعله لرنده کوراسه اول کسه ننگ کیله سی بر آئه  
قدر سلامت تورماقن ظن ایدوب، باشی کورلماسه کیله سی  
شول کچه یه دک وفات ایتماسون ظن ایدر، توکل ظن گنه  
بلکه قطع ایدر لر .

ش - افندم اجل وقتی علم الله غه خاص بر امردر، آئی آیفه توکل  
قویاشغه قارالوبده بلوب بولماس، ایدمی بو اشلی جاهلیت  
رسمندن اولان بر رسمدر، آئی ننگ یاقتولغنده مانع بولماغانه  
گوده سیله باش حاضر اوله سی کسه نکیبه کورلماسی بر  
معلوم اشدر .

ز - ینه افندم سننگ چالمالیلارنک ان بعضی بویله کتابلار یازمشلار، بر  
کسه ننگ ایمانن ان غیر بر عملیه اولماسه ده فلان آینی کوروب  
فلان نسته گه باقسه جمیع گناهسی یارلقانوب، چنته بلاصراط و بلا  
حساب دخول ایدر دیو بو سوزلرینه ضرور ایدوب عوام الناس  
فرض عبادتاری رأ ساترک ایدوب، فقطیل آیلانه سنده بر مرتبه اون  
ایکی آیینک بر اوسون کوروب اون ایکی شیننگ بر اوینه نظر  
ایدرلرده اوزلرن گویا جنت تورینه مشتحق سانارلار .

ش - افندم ! ایمان، نماز، روزه، بای ایسه زکات وحج و باشقه من  
لازم کورگان عمللری قیلمی، ومنده طیولغان اشلردن طیولمی

﴿ ۲۱ ﴾

هېچ كم اوزن جنت تورپنه و جناب حقه شويكلى اولماقن  
 كوتمسون چونكه مذكورلرى قيلماسه آيغه توكل عمرى بارونده  
 قوياشدان كوزن آلماي صو اوستونده يوكروب يورسه ده  
 جناب مولايه تقربى اولماز، مونك مثالى جفتلمى جناب حقن  
 بسالا صوراو قيبلىندندر، ايمى بوغنه ايمس بلكه بو اش  
 عذاب الله دن ايمين اولودر كه الله نك رحمتنن يأس دينن  
 چغاردقى كىبى عذابندان ايمينده اوشانداقدر، ننا كه اعتقاد  
 كتابلارنك زده مسطوردر، غافل اولنمايه !

ز - ينه دعا خصوصنده اوشانداق بر كمسه ايمانى اولغانندان  
 صونك بر فرضنى قيلماسه ده فلان دهانى او قوسه يوم محشرده  
 جميع انبيا بو قايو پيغمبر ايكان ديو مونك درجه سينه تعجب  
 ايدر لر ديو يازالار !

ش - اقدم دعا ايسه تاثيرلى بر شيدر، ميتلره اوشانداق فائده  
 و يرر، اما حق تعالى نك او امرن بجاي كيتورب نواهيستندن  
 طبوليق صونكنده بر كمسه جناب حقه قربتلى اولورسه،  
 اول كمسه نك جنابى حق نه صوراسه شول مقصودن و يرر،  
 اما جناب حقه مقبول اولمازسه تلاسه نيندى دعا ايله دعا  
 ايتسه ده مقبول اولماز، مقبول كمسنه برده خاص عبارت ايله  
 حاجتن جناب حقه عرض قيلمى فقط اوزلسانى ايله گنه عرض  
 ايتسه ده مقبول اولور، اما رسولمن فلان دعا ايله دعا ايتدكه  
 مقبول اولدى ديو رسولنك باشقه افعالن توتى توروب،  
 شول دعاده گنه اياروده مقبول اولماق لازم ايمسدر، مونك  
 مثالى بر كمسنه فلان كسب ايله كسب ايدوب كنه بابدى



## ﴿ ۲۲ ﴾

مندة شول كسبى ايتيم بايورمن ديو كيبىر، دعاننگ قبولغندە  
جناب حققە قرابت شرطىر اما قرابتى اولميان نه قدر عبادت  
ايتسه ده بوش ووبال اولوز  
شعر: من لم يكن للوصال اهلا \* فكل طاعاته ذنوب .

ز - اينه افندم جنابى كنه بر شى عرض ايدرم سننگ مانگير  
بايلارننگدان كوبسى ملكارنده اولان ماللرونى تمام تحقبقلب  
حساب ايتى كوبى ماللرى يل ايلنكانن بلميلرده فقراحقى  
اولان زكاتن چقاروب بترميلر،

ش - افندم جناب حق « كل شى عنة بمقدار » ديو بيورمشدر،  
ايمدى اول بايلار ماللارينه حساب قويماسه لار اوزار ينىنگ  
دنيا آخرت بدنام ورسوالقارينه سبب اولولار چونكه دنيا ده  
سودالرى فاقه بيرهمى يا ضررى بلمسلر اما آخرت ده حق  
فقرا اولان زكاتلرون نماما چقاروب بتمورماولرى سببلى  
عذاب ايديلورلر،

— ۵۵ —

## گور صبقهسى

ز - افندم بر كسسه يه اجل ايرشوب دار دنيا دن فوت ايدە قالسه  
شول كسسه يي دفندن صوننگ ولى الميت ورته حقى اولان  
مالدان برجانلى چيواننى نچه منكلر صاحبي بر مؤذنگه ايلتوب  
بيرماسه ميت عذاب قبرده اولور بس شونى بيرسه ميت خلاص  
تابا ديو اعتقاد ايدلر، ايمدى ميتن اصلا شى قالميوب  
ولى ده مسكين درجه سنده اولورسه بو وقت كشيمن بورچقه  
آلوب بواسه ده مؤذنگه بر تاوقنى ايلتار .

ش -

## ﴿ ۲۳ ﴾

ش - ائندم مېت ائچون صدقه فائدهلى بىر شېئىر، اما صدقهنى بېرو مال اياسى اشېئىر، ايمىنى مالى اولان صدقه و بىرسنقه جانلى حيوان بولو وگور صدقهسى دىيىلو بىر بدعت اشېئىر، معلومكوز رسول محترم «القبور كلها عذاب الا قبور الانبياء» ديو بىوردى اگر قبر عذابىدىن بىر شى ايله خلصاى تابو ممكن اولورسه رسولمز بو هدىشى آخرنده «فخلصوا موتاكم بتصدق ذى روح ولو دجاجة» ديو بيان ايدىر ايدى، بو اش مجرد چالمايلارنىڭ حق ورثىي آشاوغه چىركنماولرندىن ناشى بىر شېئىر .

مؤلف: ايمىنى غافل اولنماسون، ورثه حقندن شرع شريف بىورغاندىن غير شىنى برده وجه شريعىن باشقه آلماسلق و بىروچى كمسه ننگ باشقه وارثلرنىڭ «بو شى و بىرلكاندهده شرعا هيچ ضرر بولماون بىلكاندىن صونىڭ» رضالغ و امرلرنىن باشقه بىرمىكى اصلا درست اولماسىدىر، همده كوچى بولماغان كمسه لرنىڭ قديبه وگور صدقهسى ديو كوچىلىق بىر مكارى اصلا درست توكلىدىر، اگر بويىله قىلسه لار الوغ كناهغه مرتكب اولورلار، خصوصا مېت ائچون فلان نىسمته ايله صدقه بىرو بىك فائدهلى اعتقاد ايدوب ناوق كى جانلى حيوانلار بىرو درست اولماسىغان بىر بدعتىدىر، اگر دولتى اولوب مېت فائده سىنه فقرايه تصدق ايدىرسه بىك خوب اشېئىر، ايمىنى تپوشلى اولماغان آز شىلرى بجاي كپتورگان بولوب حق وارث اولان زور صومالارى يابوب قالوچى نه اولور، همده چالمايلارده تپوشىمىزگه «فبىه سىنه فلان نىسمتهسى» دىكانده «بوق فلان آغاي بىز اوچا و اولغنه آز آننىڭ آقتوق طرىي» ديو

## ﴿ ۲۴ ﴾

وارث حقن تالاماسوفلار، درست میت فلان شیلرن وصیت  
ایتسه لکن سلامت لکن بولوب عذر سز قالغان عبادتلا ایچون فدیبه  
دیو بولماغانده، ادا ایتو تیوشلیبر،

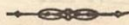
—۴۵۳—

## ( شفاعت سیئنه )

ز - ا فندم ینه بر سوز ایتیم بو وقتلارده خلق امام ایتونی  
تلاسه لر امام بولاچقننک علمن قارامیلار، نسلن قاریلار اگر  
آناسی اولب مخدومی قالورسه آناسی نیگزی حضرت دعاسی  
دیو برده شرع و دیندن خبردار اولمیان کمنه نی امام ایلر .

ش - ا فندم بو اشلی شفاعت سیئنه در، چونکه امامت میراث  
اولوردای شی توکلبر، ایمدی آناسی مستحق لق اوزره امام  
اولغان اولسه مخدوم شونکا وارث اولسه یعنی آناسی کبی  
اولورسه بیك خوب، اما نادان مخدوم آناسی اورنینه بولسون  
دیگان قول یوق، معلومنکدر فقه کتابلارنده مجرد اوز آرا  
نماز قیلغانده امام بولوچی کمنه عالم اولمق تیوشلیبر،  
بس دینمزدده امامت رسول محترمگه نیابت اولغاج، رسولننک  
اقوال و احوالنبن بی خبر اولان کمنه نی امام ایتو بر حرام  
و اسلامننک ویران اولمقنه سبببر، ایمدی بو روشبه مستحق  
اولماغان کمنه لر نی امام ایتوگه دلالت ایدوب، اعانت  
ایتوچیلر، بو اشلرنبن یوم مشرده سؤال ایدیلوب بدنام  
اولناچقلارد دین ننگ کملکینه وفتورینه بر نیچی سبیلر  
چالمایلارد، غافل اولنمای باقرلری آلتونغه ایلنبر وگه نورشمای  
قارا قورغاشینغه ایلنبر لمسون !!!

مؤلفی ش . ح .



## التماس:

ایمدی او قوچیلاردان رساله مده بر شرع شریفکه  
مخالف امر ناپسه لار شول خصوصده مؤلفه مراجعت  
ایدوب دلیل صورامقلاری برنجی مأمولمندر  
(مؤلفه).

بو رساله ده گی شرع طرفندن سویلنمش سوزلر هر  
قایوسی امامز ابوحنیفه نعمان بن ثابت بن زوطی  
المتوفی سنه ۱۵۰، ننگ مذهبی اوزره در،  
آلدانلیاسون بعض خصوصده باشقه مذهب امامی  
سوزی ایله، فلان کتابده فلان دیگان دیو.



**An Epistle of Change: “*Taşâduf al-Shar‘ wa’l-Zamân...*”****Abstract**

This is a brief note about Shâkirjân Hâmîdî, a Tatar scholar of the Kazan region active in the early 20<sup>th</sup> century, and his short epistle entitled *Taşâduf al-Shar‘ wa’l-Zamân fî Balda Ma‘rûfa bi-Qazân* (A Chance Meeting of the Law and the Time in a City Known as Kazan). The author composed the work in an ingenious way as a dialogue between the Law (*sharī‘a*) and the Time (*zamân*), in which they discuss the necessity of change on a number of hot religious issues between reformists and traditionalists of the time. A minor figure in the Jadidist camp, Hâmîdî and a number of works by him seem to be rather neglected in modern studies on the reformist movement. This article aims to bring him and his work to the attention of scholars and after a short introduction provides a modern Turkish translation of the above-mentioned work with the facsimile of the original 1904 publication.

**Keywords:** Shâkirjân Hâmîdî, Jadidism, Kazan, Religious Change, Islamic Reform Movements






## Mehmet Fuat Sezgin'in Aile Çevresi ve Türkiye'deki Akademik Serüveni\*

HÜSEYİN HANSU

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

hhansu@istanbul.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-9021-893X?>

### Giriş

30 Haziran 2018 tarihinde İstanbul'da vefat eden Fuat Sezgin, İslam bilim tarihi alanındaki muazzam çalışmalarıyla dünya çapında ismini duyurmuş bir ilim adamıdır. Sezgin, çalışmalarında İslam medeniyetinin, parlak dönemi olan 9-16. asırlar arasında bilime yaptığı katkıları incelemiştir. Zira çağdaş bilim tarihi eserlerinde Müslüman alimlerin çalışmalarına hiç değinilmeden, Yunan-Latin medeniyetlerinin bilim tarihi birbirinin kesintisiz devamıymış gibi anlatılmaktaydı. Yunan bilimlerinin 16. asır sonlarından itibaren İslam coğrafyasından Avrupa'ya geçtiği gerçeği görmezlikten gelinmekteydi. Tarihsel bir gerçeği inkâr etmenin yanı sıra bu durum Sezgin'e göre, Müslümanların Batı medeniyeti karşısında eziklik duygusuna kapılmalarına ve kendi tarihleri hakkında hayal kırıklığına düşmelerine neden olmuştur.

Sezgin Müslümanların ilimler tarihindeki yerini aydınlatmak için akademik hayatı boyunca dünyanın bütün önemli kütüphanelerinde incelemelerde bulundu. Kendi ifadesiyle 400.000 cilde yakın yazmayı gözden geçirecek tarihin karanlıklarında kalmış binlerce Müslüman bilim adamının hayatını ve eserini gün yüzüne çıkardı. Bu yazılı mirasa dayanarak bilim tarihinin İslam medeniyetine ait sekiz asırlık kayıp halkasını ortaya çıkardı. Araştırmalarının sonuçlarını 17 ciltlik *Geschichte des arabischen Schrifttums [GAS]* adlı eserinde topladı. Ayrıca İslam bilimine dair 1400 cilt tutan nadir eserin ve bunlar üzerinde yapılmış çalışmaların tıpkıbasımlarını gerçekleştirdi.<sup>1</sup> Tezinin bazı somut verilerini göstermek amacıyla Müslüman bilginler

\* Bu yazı, 08.03.2019 tarihinde Van Yüzcüncü Yıl Üniversitesi tarafından düzenlenen Uluslararası Fuat Sezgin Sempozyum'una sözlü olarak sunulan ama yayınlanmamış olan tebliğin geliştirilmiş halidir.

<sup>1</sup> Fuat Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, haz. Sefer Turan (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013), s.39.

tarafından yapılmış 800'den fazla teknolojik aleti, eserlerindeki tasvirlerle dayanarak yeniden imal ettirdi. Bunların numunelerini 1983'te Almanya'da kurduğu müzede sergiledi. Aynı müzenin bir örneğini de 2008 yılında İstanbul'da açtırdı. Ayrıca çok sayıda konferansta araştırmalarında vardığı sonuçları anlattı. Çalışmaları bütün dünyada kabul gördü, eserleri alanının vazgeçilmez kaynakları haline geldi. Araştırmalarından dolayı birkaç defa hem İslam dünyasının hem de çalışmalarını sürdürdüğü Almanya'nın en prestijli bilim ödüllerine layık görüldü.

Ancak bu büyük başarının kahramanı Sezgin'in kendisi ve eserleri maa-lesef Türkiye'de yeterince tanınmamaktadır. Şimdiye kadar onu detaylı olarak tanıtan bir biyografi yazılmadığı gibi eserlerini bilimsel açıdan inceleyen ve onun bilim tarihindeki yerini değerlendiren akademik çalışmalar da yok denecek kadar azdır. Bu makalede, sözü edilen eksikliği kısmen de olsa telâfi etmek amacıyla Sezgin'in ailesi ve Türkiye'deki akademik hayatı incelenmiştir.<sup>2</sup>

### 1. Mehmet Fuat Sezgin'in Doğumu ve Aile Çevresi

Mehmet Fuat Sezgin 1340/1924 tarihinde Bitlis'in Kızılmescid (İnönü) mahallesinde doğmuştur. Sicil dosyasındaki bazı belgelerde 1338 şeklinde gösterilen doğum tarihi ile ilgili farklılık 1941 yılında mahkeme kararıyla yapılan bir yaş tashihiinden kaynaklanmaktadır.<sup>3</sup> Nitekim askerlik tecil belgelerinde, dosyasındaki bazı nüfus cüzdanı suretlerinde ve sicil özet kaydında doğum tarihi 1338/1340 şeklinde, yapılan düzeltmeyle birlikte gösterilmiştir. Sezgin'in nüfus kaydında doğum tarihi gün ve ay olarak 01/07/1924 şeklindedir. Buradaki gün ve ay kaydının Cumhuriyet dönemindeki nüfus kayıt güncellemeleri sırasında tahmini olarak yazıldığı anlaşılmaktadır. Zira ailenin bütün fertlerinin doğum tarihlerindeki gün ve ay hanesine aynı tarih yazılmıştır. Sezgin'in kendi el yazısıyla doldurduğu dos-

<sup>2</sup> Fuat Sezgin'in ailesi ve eğitim hayatını hazırlarken dipnotlarda gösterilenler dışında yararlandığımız başlıca kaynaklar şunlardır:

-Molla Selahaddin Erden (ö.2010), *Şîr Beylerin Tarihçesi ve Seçeresi*, Ağrı 2002. Sezgin'in amcası Abdullah'ın oğlu olan Erden, 50 sayfalık bu risalesinde yazılı ve şifahi kaynaklara dayanarak ailenin tarihçesi hakkında bilgi vermiştir. (Risale'nin fotokopisini gönderen Abdülcebbar Kavak'a teşekkür ederim.)

- Mehmet Mirza Sezgin'in Personel Dosyası. Diyanet İşleri Başkanlığı'nda arşivinde bulunan dosyayı temin etmeme yardımcı olan Dr. Selim Argun'a teşekkür ederim.

-Fuat Sezgin'in İstanbul Üniversitesi Personel Dairesi Arşivi'ndeki 903/4102-203 nolu personel dosyası.

-Ali Dere'nin, "Mehmet Fuat Sezgin Hoca'nın Ankara İlahiyat Yılları: Sezgin ve Fakültenin Müşterek Tarihinden Bir Kesit," (*Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59:2 (2018), ss.221-250) adlı makalesinden de yararlanılmıştır.

<sup>3</sup> 17.07.1941 tarih ve 1951/5 sayılı Doğu Bayazıt Sulh hakimliği kararıyla Sezgin'in 1338 olan doğum tarihi 1340 olarak tashih edilmiştir.



yasındaki bazı belgelerde ise doğum tarihi 24 Ekim 1924 şeklinde yazılmıştır. Annesinden öğrendiği tahmin edilen bu tarih en doğrusu olmalıdır.

Fuat Sezgin'in babası Mehmet Mirza Efendi'dir. 1304/1888 yılında Siirt'in Şirvan ilçesine bağlı Kelmih köyünde<sup>4</sup> doğan Mirza Efendi'nin babası ise Şeyhi Bey'dir. Şeyhi Bey, Şirvan beylerinden Mîr Muhammed'in büyük oğludur. Şirvan ya da Kufra beyleri olarak bilinen bu ailenin soyu Eyyubilerin (1171-1462) Hasankeyf koluna dayanmaktadır.<sup>5</sup>

Mirza Efendi, Karaköse (Ağrı) kazası müftü vekili olarak görev yapmakta iken, asaleten atanmak için o tarihlerde il olan Bayazıt (Doğubayazıt) vilâyet makamına yazdığı 30.01.1932 tarihli dilekçesine eklediği ve "kendi dest-i hattımla [el yazımla] tahrîr ettim" dediği özgeçmişi hakkında şu ayrıntılı bilgileri vermiştir: <sup>6</sup>

İsmim Mehmet mahlesim Mirzadır. Memet Bey oğullarından diye tanılır. Pederimin ismi Şeyhi Beydir. O da Memet Bey oğullarından diye tanılır. Ticâret ve zirâatle iştigâl ederdi. Tarîh-i vilâdetim 304 [1888] dir. Siirdin Şirvan ilçesinin Kelmih karyesinde tevellüd ettimse de Bitliste tevettun ettim [yerleştim]. Alaşkirt, Malazgirt ve Erciş kazalarının husûsî ve Bitlis villet [vilayet] merkezinin resmi Ağa Camisi medreselerinde fıkıh, sarf-nahiv, mantık, âdab, maâni ve usûlî'l-fikh ve hey'et ilimlerini tahsil ederek 327 [1911] tarihinde icazetname aldım. Türkçe ve Arapça tekellüm eder, eski ve yeni yazı ile okur ve yazarım. Te'lifâtım yoktur. 327 Bitlis Merkez vilâyetinde bi'l-ımtihân evrak-i imtihanıyem meşhât-ı İslâmiyye'nin tasdîkine iktirân ettikten sonra asâleten 500 kuruş maaşla Bitlis vilâyeti Mutki kazası Huyût [Kavakbaşı] nâhiyesi kadılığına tayin olundum.<sup>7</sup> 328 [1912] tarihinde ma'rûz [adı geçen] kadılıktan istifa ile Bitlis Merkez vilâyetinde müesses 400 kuruş maaşla Numûne-i Terâkki Mekteb-i Ulûm-i Arabiyye muallimliğine tayin olundum.<sup>8</sup> 328'in nihâyetinde ma'rûz müessesenin lağviyle 329 [1913] ta-

<sup>4</sup> Bugünkü adı Derinçay olan köy, Siirt ili, Şirvan ilçesi, merkez bucağına bağlı bir yerleşim birimidir. Prof. Dr. İhsan Süreyya Sırma 07.03.2019 tarihinde Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi tarafından düzenlenen Uluslararası Fuat Sezgin Sempozyum'una sunduğu bir tebliğde Sezgin'in halen bu köyde yaşamakta olan akrabaları hakkında bilgi vermiştir. 1968 yılında Enerji ve Tabii Kaynaklar Bakanı olan Fuat Sezgin'in kardeşi Refet Sezgin, bu görevi sırasında köye yol açtırmış, dedesinin evinin yerine de ilkokul yaptırmıştır.

<sup>5</sup> Erden, *Şir Beylerin Tarihi ve Şeceresi*, s.19. Şirvan beyleri hakkında geniş bilgi için bkz. Şeref Han, *Şerefname: Kürt Tarihi*, terc. Mehmet Emin Bozarlan (İstanbul: Ant Yayınları, 1971), ss.258-265.

<sup>6</sup> Metinde geçen Rumi tarihlerin miladi karşılıkları tarafımızdan eklenmiştir. Metnin imlasına dokunulmamış sadece bazı tabirlerin günümüz Türkçesindeki karşılıkları köşeli parantez içinde gösterilmiştir. Mirza Efendi'nin görev yaptığı yerlerde kaldığı sürelerin tarihleri, personel dosyasındaki sicil kaydından alınmış ve miladi karşılıklarıyla birlikte dipnotta gösterilmiştir.

<sup>7</sup> 14.11.1911-11.11.1912/ 14 Nisan 327-11 T. Sâni 328.

<sup>8</sup> 2. 13.11.1912-01.03.1913/13 T. Sâni 328-1 Mart 329.

rihinde Muş Malazgirt Nurettin nâhiyesi kadılığına tâyin olundum.<sup>9</sup> 330 [1914] tarihinde umum nevâhî [nahiyeler] kadılıklarının lağveleriyle açıkça çıktım. Ma'rûz memuriyetlerden intikâlimde hiçbir ilişigim kalmayarak aldığım berâet-i zimmet mazbataları [iyi hal kağıtları] ile tâyime dair vesâik-i resmîye ve icâzetnâmem Bitlis istîlâsında ziyâa uğradılar [kayboldular]. 330 tarihinde seferberlik dolayısıyla taht-ı silaha alınarak Bitlis Hastaânesi kaleminde yazıcı neferi olarak müstahdem idim. İstîlâdan sonra Mardin'e nakil edilerek 332 [1916] tarihinde ehliyetime binâen 400 kuruş maaşla Mardin hastaânesi imâmetine tâyin olundum.<sup>10</sup> 335 [1919] tarihine kadar askeri imâmi bulunarak terhîs olundum. Nüfus ve askeri imâmetinden terhîs tezkerelerinin musaddâk sûretleri marbuttirler [onaylı suretleri ilişiktir]. Ne memuriyet zamanında ve ne de sâir vakitte bir günâ taht-i muhâkemeye alınmadım [herhangi bir şekilde soruşturma geçirmedi]. Terceme-i halim bundan ibâret olup dest-i hattımla tahrîr edildiğini tasdîk eylerim.<sup>11</sup>

İcâzetnâmesi ve diğerevrâkının tamamı Bitlis'in 2 Mart 1916 tarihinde işgali sırasında kaybolan Mirza Efendi'nin dosyasındaki vesîkaların bazılarının el yazısıyla yazılmış ve şahitler tarafından tasdîk edilmiş sûretleri bulunmaktadır.<sup>12</sup>

Askerlik görevini 10 Ağustos 1919 yılında Mardin'de tamamlayan Mirza Efendi Bitlis'e geri dönmüştür. Çevresinde Şirvanlı Mirza Efendi, Mehmet Mirza Efendi, Hoca Mirza Efendi isimleriyle de tanınan Sezgin'in babasının askerlik dönüşü 1932 tarihine kadar herhangi resmî bir görev yapmadığı anlaşılmaktadır. Karaköse'deki ikameti sırasında 09.04.1932 tarihinde, o tarihlerde Bayazıt vilâyetine bağlı bir ilçe olan Karaköse (Ağrı) müftülüğüne atanmak için müracaât etmiştir. Talebi kabul edilen Mirza Efendi 1932 tarihinde Karaköse müftülüğüne atanmış ve 1939 yılına kadar bu görevi sürdürmüştür.

Mirza Efendi'nin Bitlis'ten Karaköse'ye hangi tarihte taşındığı tam olarak bilinmemektedir. Bitlis Ahz-i Asker Şube Riyâseti'nden (Askerlik Şubesi

<sup>9</sup> 10.05.1913–01.03.1914/10 Mayıs 329-1 Mart 330.

<sup>10</sup> 1916–1919/332-335.

<sup>11</sup> Yazışmalardan anlaşıldığına göre Mirza Efendi 09.04.1932 tarihinde Karaköse müftülüğüne vekâleten atanmıştır, 26.04.1932 tarihinde de asaleti tasdik edilmiştir.

<sup>12</sup> Mesela medrese arkadaşlarının 27.03.1933 tarihinde Karaköse kaymakamlığına sundukları dilekçede onun icâzetnâmesinin bulunduğu dair şahitlikleri şöyledir:

Medrese arkadaşlarımızdan olup el yevm Karaköse müftüsü bulunan Şeyh Bey oğlu Mehmet Mirza Efendi 327 tarihinde tahsilini ikmâl ederek icâzetnâme almış olduğunu mübeyyin şehâdetnâmemiz tanzîm ve imza kılındı.

Sâbık Erciş hakimi Vaizzâde Abdurrahman, Kızıl Câmî İmâmı Hikmetullah, Bitlis Câmîi Kebîr İmâmı Tâhir.

Dilekçe Bitlis müftüsü Abdalbâki ve Karaköse Kaymakamı tarafından onaylanmıştır.

Başkanlığı) 17 Kanûn-i Sâni 1927 tarihli askerlik belgesinin üzerinde Karaköse kaymakamlığı mührü bulunmaktadır. Buna göre Mirza Efendi'nin 1927 tarihlerinde taşındığını söylemek mümkündür. Zaten ağabeyi Servet Sezgin'in ilkokulu 1932 yılında Ağrı'da bitirdiği dikkate alınırsa Mirza Efendi'nin buraya 1927 yılı veya hemen öncesinde geldiği kesinlik kazanır.<sup>13</sup>

Dosyasındaki kayda göre Mirza Efendi 16.01.1943 tarihinde vefat etmiştir. Sicil dosyasında bulunan 26.01.1943 tarihli Doğubayazıt kaymakamlığı yazısıyla hanımı ve üç çocuğuna ikramiye verildiği (emekli maaşı tahsis edildiği) belirtilmektedir. Ancak sicilinde Doğubayazıt müftülüğüne hangi tarihte atandığına dair açık bir bilgi bulunmamaktadır. Dosyasında görev tarihleri ve sürelerinin dökümünü gösteren hanedeki son tarih 13.07.1939'dur ve açıklama kısmında da "3665 Sayılı Diyanet Teşkilât Kanunuyla"<sup>14</sup> ibaresi yer almaktadır. Buna dayanarak Mirza Efendi'nin 13.07.1939 tarihinde Doğubayazıt müftülüğüne atandığı söylenebilir. Nitekim Fuat Sezgin de Diyanet İşleri Başkanlığı'na hitaben yazdığı 03.10.1943 tarihli dilekçesinde "... Doğubayazıt müftülüğünde iken vefât eden babam Mirza Efendi ..." ifadesini kullanmıştır. Bu dilekçeden de Mirza Efendi'nin son görev yerinin Doğubayazıt müftülüğü olduğu anlaşılmaktadır. Mirza Efendi'nin Doğubayazıt mezarlığında bulunan kabri Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi tarafından yeniden yaptırılmıştır.

Sezgin'in annesinin ismi Cemile'dir. Cemile Hanım, 1897 Bitlis doğumludur. Babasının adı Faris, annesinin adı Şöhret'tir. Mirza Efendi 1943'te vefat edince Cemile Hanım kızı Meliha'yla birlikte İstanbul'da bulunan Fuat Sezgin'in yanına taşınmışlardır. Ailenin nüfus kaydı da 1952 yılında Fatih İlçe Nüfus Müdürlüğü'ne nakledilmiş görünmektedir. Sezgin Almanya'ya gidince de Cemile Hanım, İstanbul Yeşilköy'de oturan kızı Meliha'nın yanın-

<sup>13</sup> Fuat Sezgin'in dedesi Şeyhi Bey, Bitlis'te oturan ve Hâlidîye tarikatının meşhur şeyhlerinden olan Pîr Muhammed Kufrevî'nin müritlerindedir. Şeyhi Bey, ona yakın olmak için Şirvan'dan, Bitlis'e göç etmiştir. Pîr Muhammed, 1898'de vefat ettiğinde türbesinin tasarımı bizzat II. Abdulhamid tarafından İtalyan bir mimara çizdirilmiştir. (Geniş bilgi için bkz. Bekir Köle, "Pîr Muhammed Kufrevî," *DİA* (Ek-2), ss.400-401). Sezgin ailesinin Kufrevîlerle hısımlık ilişkisi de vardır. Sezgin'in büyük halası Cemile Hanım Pîr Muhammed'in büyük oğlu Abdulhadi'yle, küçük halası Aliye Hanım ise şeyhin Ağrı'nın Ziyaret (Feran) köyünde oturan diğer oğlu Abdulbari Efendi'yle evliydi. Fuat Sezgin'in amcası Abdullah da 1920'lerde bu köye yerleşmiştir. Sezgin'in halen Ağrı'da olan akrabaları Abdullah Bey'in çocukları ve torunlarıdır. Erden, *Şîr Beylerin Tarihçesi ve Şeceresi*, s.31, 33. Sezgin'in babası Mirza Efendi'nin de 1927'lerde Bitlis'ten Ağrı'ya göç etmesinde bu akrabalık ilişkisinin etkili olduğu anlaşılmaktadır.

<sup>14</sup> 07.07.1939 tarihli kanun.

da kalmıştır. 06 Mart 1976 yılında burada vefat etmiş ve Topkapı Çamlık mezarlığına defnedilmiştir.<sup>15</sup>

Mirza Efendi'nin sırasıyla Süphiye, Mehmet Servet, Mehmet Fuat, Meliha ve Refet isimlerinde beş çocuğu olmuştur. Hepsisi Bitlis doğumludur. 1917 doğumlu Süphiye [Eren] (d.1917-?) 1938 yılında Bitlis'in Adilcevaz ilçesinden Muhittin Eren'le<sup>16</sup> evlenmiştir. Vefat tarihi bilinmemektedir.

Mehmet Servet Sezgin, 1919'da Bitlis'te doğmuştur. 1932'de Ağrı İlkokulu'nu, 1935'te Bitlis Ortaokulu'nu ve 1938'de İstanbul Erkek Lisesi'ni bitirdi. 1941'de Ankara Hukuk Fakültesi'nden mezun oldu. Çeşitli il ve ilçelerde hâkim olarak görev yaptı. Son olarak Ezine yargıçlığı görevinde bulunurken 1951'de istifa ederek Demokrat Parti'den Çanakkale milletvekili oldu. XI. Dönemde tekrar Çanakkale milletvekili olarak meclise girdi. 1960 darbesinden sonra Menderes'le birlikte Yassıada'da yargılandı ve 10 sene ağır hapis cezasına çarptırıldı.<sup>17</sup> Kayseri cezaevinde iken 1962 yılında Sigrid Hunke'nin *Avrupa'nın Üzerine Doğan İslâm Güneşi* adlı eserini Fuat Sezgin'in tavsiyesi üzerine tercüme etmiştir.<sup>18</sup> 4.5 sene hapis yattıktan sonra 20.10.1964 yılında Kayseri Cezaevi'nden şartlı olarak tahliye edilen Servet Sezgin, bundan sonraki hayatında özel sektörde çalıştı. 2007 yılında vefat etti.<sup>19</sup>

Sezgin'in kız kardeşi Meliha [Erol]<sup>20</sup> 1955 yılında İstanbul'da Çanakkale Biga/Cihadiye doğumlu Yahya Erol'la evlenmiştir. 2011 yılında İstanbul'da vefat eden Meliha hanımın çocuğu olmamıştır.

Refet Sezgin ise 1925'te Bitlis'te doğdu. İlk ve ortaöğretimden sonra 1943 yılında Erzurum Lisesi'nden mezun oldu. 1950 yılında İstanbul Üni-

<sup>15</sup> Cemile Hanım'ın İstanbul'daki hayatıyla ilgili bu bilgileri veren Prof. Dr. Ahmet Suphi Furat'a teşekkür ederim. O dönemde Edebiyat Fakültesi'nde asistan olan Furat, Sezgin ailesinin yakın dostlarından. Sezgin ailesini yakından tanıyan ve o dönemde aynı enstitüde asistan olan Prof. Dr. Salih Tuğ, Cemile Hanım'ın Arap aksanlı olduğunu, dolayısıyla Arap olabileceğini ileri sürüyorsa da bu bilgi nüfus kayıtları tarafından doğrulanmamaktadır. (Bkz. İsmail Taşpınar, "Prof. Dr. Salih Tuğ, Fuat Sezgin'i Anlatıyor: Bir Duvarla Karşı Karşıya Kaldı," *Yörünge Dergisi* (Ağustos 2018), s.64).

<sup>16</sup> Sezgin'in halen Ağrı'da oturan amca oğlu emekli imam Ahmet Erden'in (d.1943-), 18.04.2019'da Ağrı'da yaptığımız görüşmede verdiği bilgiye göre Muhittin Eren, Kufrevilerin Adilcevaz halifesi Şeyh Kamil'in oğludur.

<sup>17</sup> Servet Sezgin'in kendi el yazısıyla yazdığı 03.08.1961 tarihli 14 sayfalık savunması, Cumhuriyet Arşivi, belge no.10-9-0-0/36-110-10.

<sup>18</sup> Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, s.42.

<sup>19</sup> Erden, *Şîr Beylerin Tarihiçesi ve Seçeresi*, s.41; Kazım Öztürk, *Parlamento Tarihi* (Ankara: TBMM Basımevi, 2000), c.2, ss.185-186.

<sup>20</sup> Meliha Hanım'ın nüfus kütüğünde 1923 olarak kaydedilen doğum tarihi yanlış olmalıdır. Çünkü Sezgin röportajlarında ondan kız kardeşim diye bahseder. Bu tutarsızlık nüfus kütüğünde 1922 doğumlu görünen Sezgin'in yaşını mahkeme kararıyla 1924 olarak tashih etmesinden kaynaklanmaktadır.

versitesi Hukuk Fakültesi'ni bitirdi. Çeşitli illerdeki hâkimlik görevlerinden sonra 1957-1961 yılları arasında Çanakkale'de serbest avukat olarak çalıştı. Daha sonra Adalet Partisi'nden politikaya girdi. Muhtelif tarihlerde milletvekilliği ve senatörlük yapmış, Devlet Bakanı ve Enerji ve Tabii Kaynaklar Bakanı olarak görev yapmıştır. 12 Eylül darbesinden sonra serbest avukat olarak çalışan Sezgin, 1992'de Ankara'da vefat etmiştir.<sup>21</sup>

Fuat Sezgin, 1961 yılında Almanya'ya gidişinden dört ay sonra Elisabeth Ursula Stein Hanım ile evlenmiştir. Ursula Hanım, coğrafya ve siyasal ilimler tahsili yapmış ve Müslüman olmuş bir Almandır. Sezgin'le evlendikten sonra Şarkiyat tahsili yapar, Arapça, Farsça ve Türkçe öğrenir.<sup>22</sup> Eserlerin yazımında ve Almanca tashihlerde eşinin en büyük yardımcısı olmuştur.<sup>23</sup> Sezgin ünlü GAS isimli eserinin matematik tarihini anlattığı 5. cildini eşi Ursula Hanıma ithaf etmiştir. Sezgin çiftinin Hilal isminde 1970 Frankfurt doğumlu bir kızı vardır. Felsefe mezunu olan Hilal Hanım Almanya'da serbest yazar ve gazeteci olarak çalışmaktadır. Sezgin GAS'ın Astronomi tarihine dair 6. cildini de kızı Hilal Hanıma ithaf etmiştir.

## 2. Mehmet Fuat Sezgin'in Eğitim Hayatı

Fuat Sezgin'in ilkokulu nerede okuduğuna dair açık bir bilgi bulunmamaktadır. Aile şeceresini yazan Selahaddin Erden, Fuat Sezgin'in ilkokul'u Doğubayazıt'ta okuduğunu belirtiyorsa da<sup>24</sup> onun ilkokul çağı, babasının Karaköse'de (Ağrı) müftü olarak görev yaptığı yıllara denk gelmektedir. "1934-1935 yıllarında ilkokul üçüncü sınıftayken babam bana Sarf-ı Türki (Türkçe gramerine dair kitap) okuttu"<sup>25</sup> ifadesinden yola çıkarak Sezgin'in ilkokulu 1931-1936 yıllarında Ağrı'da okuduğunu söyleyebiliriz. Nitekim ağabeyi Servet de parlamentoya sunduğu özgeçmişinde ilkokulu Ağrı'da okuduğunu belirtmektedir. Sezgin, orta ve lise tahsilini ise Erzurum Lisesi'nde parasız yatılı olarak okumuştur. Bu lisenin orta kısmını 05.07.1939'da bitirdi. 1941-42 yılında ise aynı lisenin fen bölümünü pekiyi dereceyle bitirmiştir.

Fuat Sezgin, liseyi bitirdiği sene İstanbul'a mühendislik okumak niyetiyle gider. O sıralarda tesadüfen İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde şarkiyat dersleri veren Alman oryantalist Prof. Dr. Hellmut Ritter'in (1892-

<sup>21</sup> Kazım Öztürk, *Parlamento Tarihi* (Ankara: TBMM Basımevi, 1999), c.2, ss.659-660.

<sup>22</sup> Kendisinin, Ebü Miñnef ile ilgili bir doktora çalışması bulunmaktadır. Bkz. Ursula Sezgin, *Abü Miñnaf: ein Beitrag zur Historiographie der umayyadischen Zeit* (Leiden: E.J. Brill, 1971)

<sup>23</sup> Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, ss.68, 100-101.

<sup>24</sup> Erden, *Şîr Beylerin Tarihçesi ve Şeceresi*, s.43.

<sup>25</sup> Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, s.37.

1971) bir seminerine katılır.<sup>26</sup> Ritter'in seminerinden oldukça etkilenen Sezgin, mühendislik okumaktan vazgeçer. Edebiyat fakültesine kayıt olup bu hocadan şarkiyat okumaya karar verir.<sup>27</sup>

Fuat Sezgin, 1942-43 ders yılında Edebiyat Fakültesi Arap-Fars Filolojisi bölümüne kaydolur.<sup>28</sup> O dönemde Edebiyat Fakültesi'nde sertifika sistemi uygulandığından öğrenciler mezun olmak için en azından dört sertifika almak zorundaydılar. Üçüncü sınıfta tezli sertifika belirlenir ve öğrenciler o sertifikanın tezli öğrencisi olarak bitirme tezi hazırlardı. Sezgin de Edebiyat Fakültesi'nde Arap-Fars filolojisi, Fransız filolojisi ve Türkoloji'den beş sertifika almak suretiyle 1946-47 yılı Haziran döneminde mezun olmuştur. Mezuniyet tezini "Bedî ilminin Tekâmülü" adıyla Arap-Fars filolojisinden yapmıştır. Benzer bir uygulama aynı fakültenin doktora programında da mevcuttu. Sezgin doktora tezini müdafaa ettikten sonra "Arap Filolojisi", "İran Edebiyatı ve Tarihi" ve "Türk Tefekkür Tarihi" tali disiplinlerin imtihanlarını da başarılı bir şekilde vermiştir.

Sezgin'in Edebiyat Fakültesi'ne kayıt olmasının esas sebebi Hellmut Ritter'in öğrencisi olabilmektir.<sup>29</sup> Ritter, 1927-1969 yıllarında İstanbul'da bulunmuştur. 1892 yılında Almanya'nın Hessich Lichtenau kentinde doğmuştur. Halle, Strasburg ve Hamburg üniversitelerinde Carl Brockelmann (1868-1956), Paul Kahle (1875-1964), Theodor Nöldeke (1836-1930), Carl H. Becker (1876-1933) gibi ünlü oryantalistlerden şarkiyat okumuştur. I. Dünya Savaşı'nın başlamasıyla askere alınmış ve 1914-1918 yıllarında İstanbul ve Irak'ta bulunmuştur. Bu vesileyle Türkçe ve Arapçasını geliştirmiştir. Askerlikten sonra bir süre Hamburg Üniversitesi'nde Ordinaryüs Profesör olarak çalışan Ritter, Alman Doğu Derneği tarafından araştırmalar yapmak üzere 1927 yılında tekrar İstanbul'a gönderilmiştir. Burada Alman Doğu Derneği'nin İstanbul şubesini açan Ritter, 1936 yılında İstanbul Üniversitesi'ne geçmiştir. Ritter, Edebiyat Fakültesi bünyesinde Şarkiyat Enstitüsü'nü kurmuş ve 1949 yılına kadar burada ders vermiştir. 1949'da Almanya'ya dönen Ritter, 1955'te Hamburg Üniversitesi'nden emekli olmuştur. Emekli olduktan sonra UNESCO tarafından İstanbul kütüphanelerindeki İran edebiyatıyla ilgili yazmaları çalışmak üzere tekrar İstanbul'a gönderilmiş ve 1969 yılına kadar burada kalmıştır.<sup>30</sup> Ritter 32 dil bilen, gününün

<sup>26</sup> Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, s.15.

<sup>27</sup> Kadir Temuçin (ed.), *Amerika'nın Keşfinde Müslümanlar: Prof. Dr. Fuat Sezgin- Söyleşi ve Konferans* (Kayseri: Doğu Ofset Matbaacılık, 2016), s.7

<sup>28</sup> Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, s.15.

<sup>29</sup> Temuçin (ed.), *Amerika'nın Keşfinde Müslümanlar: Söyleşi ve Konferans Kitabı*, s.7.

<sup>30</sup> Özcan Taşçı, "Ritter, Hellmut," *DİA*, c.35 ss.133-134.

tamamını çalışmayla geçiren, Arapçaya ve Türkiye kütüphanelerine aşık, Sezgin'in ifadesiyle Avrupalı büyük oryantalistlerin en büyüğü olan bir hocadır.<sup>31</sup>

Sezgin'in klasik ve modern araştırma metotlarını borçlu olduğu hocası Ritter'le ilk yüz yüze konuşmaları, bölüme kayıt için görüşmeye gittiği dekanlık odasında olur. Sezgin'in kendi öğrencisi olmak istediğini öğrenen Ritter “şarkiyat okumak zengin işidir, baban milyoner ise bu işi yapabilirsin” diyerek onun ciddiyetini ve azmini denemek ister. Sezgin zengin bir kimse olmadığını söyler<sup>32</sup> ama bunu başarabileceği konusunda Ritter'i ikna eder.<sup>33</sup> Üniversitenin istediği bölümüne kaydını yaptırmayı başarabilen Sezgin'in böylece Ritter'in rehberliğinde uzun zaman devam eden çalışma süreci başlar. Sezgin'in samimiyetini ve ilim aşkını sezen Ritter onu bir lisan öğrencisi gibi değil de bir ilim adamı gibi yetiştirme niyetindedir. Beraber oldukları sürede çalışma disiplinine sahip olmak, alanla ilgili dilleri öğrenmek, yazmalar üzerinde araştırma yapmak Ritter'in en çok önem verdiği konular olmuştur.<sup>34</sup>

Ritter, filolog olduğu için dil öğrenmek onun için adeta bir tutkudur. Sezgin'e de her yıl bir dil öğrenmesini tavsiye eder.<sup>35</sup> Başlangıç için Arapça öğrenmeyi şart koşturmuşur.<sup>36</sup> Bilahare Arapçaya ilave olarak 3-4 dil daha öğrenmesi gerektiğini belirtir. Bunun üzerine Sezgin daha birinci sınıftayken Arapça, Farsça, Latince ve Yunanca öğrenmeye başlar.<sup>37</sup> Ayrıca Fen Fakültesi'nde matematik derslerine devam eder.<sup>38</sup>

Sezgin üniversiteye başladıktan bir süre sonra babası vefat eder. Ailesine bakmak için bir dönem eğitime ara vermek zorunda kalır. O sıralarda II. Dünya Savaşı'nın başlaması yüzünden üniversite altı ay tatil edilmiştir.

<sup>31</sup> Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, ss.15, 55, 70, 121.

<sup>32</sup> Sezgin, ortaokul ve liseyi parasız yatılı olarak okumuştur. Babasının vefatı üzerine Diyanet İşleri Riyaseti'ne hitaben yazdığı dilekçede aile olarak yaşadıkları maddi sıkıntılardan bahsetmiş ve emekli maaşının bir an önce bağlanmasını talep etmiştir. 1947 yılında memuriyet hayatına geçinceye kadar Sezgin'in geçimini babasının emekli maaşıyla sürdürdüğünü söylemek mümkündür. 1950-60 arasında üniversiteden aldığı destekle sık sık yurt dışındaki kongrelere katılmıştır. 1957 yılında Alexander von Humboldt bursuyla bir sene Almanya'da misafir doçent olarak çalışmıştır. Almanya'da GAS projesinin finansal desteğini UNESCO adına Brill Yayınevi üstlenmiştir. Sezgin 1982 yılından sonraki çalışmalarını Kuveyt'in desteğiyle Frankfurt Üniversitesi'ne bağlı olarak kurduğu Enstitü ve Vakıf bünyesinde gerçekleştirmiştir. Bkz. İhsan Fazlıoğlu, “Fuat Sezgin ile 'Bilim Tarihi' Üzerine Söyleşi,” *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 2:4 (2004), ss.360-370.

<sup>33</sup> O tarihlerde üniversitede sertifika sistemi uygulandığından ders kaydı için hocalardan onay almak gerekiyordu.

<sup>34</sup> Fazlıoğlu, “Fuat Sezgin ile 'Bilim Tarihi' Üzerine Söyleşi,” s.355.

<sup>35</sup> Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, ss.14-15, 55

<sup>36</sup> Fransızca'yı lisede öğrenmiş olmalıdır.

<sup>37</sup> Temuçin (ed.), *Amerika'nın Keşfinde Müslümanlar*, s.9.

<sup>38</sup> Fazlıoğlu, “Fuat Sezgin ile 'Bilim Tarihi' Üzerine Söyleşi,” s.356.

Bunu fırsat bilen Sezgin, babasından kalan kitaplardan Arapçasını geliştirmeye çalışır.<sup>39</sup> Bu kitaplar arasında yer alan 30 ciltlik eṭ-Ṭaberî tefsirini<sup>40</sup> 6 ayda bitirir. Dönüşte Ritter ona *İhyā'u 'Ulūmi'd-Dīn*'den bir parça okutarak Arapça seviyesini öğrenmek ister. *İhyā'*ı rahatlıkla okuyan Sezgin'in dil kabiliyeti Ritter için şaşırtıcı olmuştur.<sup>41</sup> Sezgin'in ifadesiyle "Ritter zor bir adamdı. Öğrenciler ondan ders almaktan kaçınırlardı."<sup>42</sup> Sezgin ise başka öğrencilerin derse gelmemesini bir şans olarak değerlendirmiş ve adeta Ritter'in özel öğrencisi gibi hareket etmiştir.

Sezgin, kütüphane çalışmalarına üniversite birinci sınıftan itibaren başlamıştır. Hocasıyla birlikte Süleymaniye, Ayasofya Topkapı Sarayı kütüphanelerine giderdi. Ritter, başta İstanbul kütüphanelerindekiler olmak üzere Türkiye'deki yazmaları dünyada en iyi bilen kişiydi. O kendi bildiklerine ilave olarak önceki hocalarından tevarüs ettiği bilgi birikimini, tecrübeyi ve öğrendiği her şeyi Sezgin'e cömertçe aktarır. Bunları hiçbir kitapta bulamayacağını farkında olarak Sezgin duyduğu, öğrendiği her şeyi dikkatlice hafızasına kaydetmeye çalışırdı.<sup>43</sup> Kütüphanelere her gidişlerinde birlikte ortalama 20 yazmayı incelerlerdi. Bir yazma nasıl tetkik edilir, nasıl hazırlanır, kağıt nasıl ele alınır, yazma tarihi nasıl tespit edilir gibi bir çok konuyu tatbiki olarak ele alırlardı.<sup>44</sup> Sezgin kısa bir zamanda yazmalar hakkında o kadar uzmanlaşmıştı ki bir yazmaya bakıp istinsah tarihini tahmin edebiliyordu.<sup>45</sup> 84 yaşında verdiği bir mülâkatta, Ritter'in derslerini nasıl bir hayranlık ve şevkle takip ettiğini şöyle ifade eder: "Hiç not tutmazdım, o anlattırdı ben kafama yazardım, Ritter'in söylediklerinin büyük çoğunluğu bugün hala aklımda."<sup>46</sup>

Kütüphanelere giderken yazmaların yerini bulmak için yanlarından ayırmadıkları kitap, Ritter'in hocası Carl Brockelmann'ın *Geschichte Der Arabischen Litteratur* isimli eseri idi.<sup>47</sup> Kısaca GAL olarak bilinen Arapça yazma eserler literatürüne dair bu çalışma İslami ilimlere ait yazma nüsha-

<sup>39</sup> Sezgin, Isparta Üniversitesi'nde verdiği bir konferansta medresede okuduğunu söylüyor. Ancak Arapçasını üniversiteye başlarken geliştirmesi kısa bir süre için medreseye gittiğini göstermektedir.

<sup>40</sup> Sezgin'in kullandığı Taberi baskısı şu olmalıdır: Ebü Ca'fer Muḥammed b. Cerîr eṭ-Ṭaberî, *Câmi'u'l-Beyân fi Tefsiri'l-Ḳur'ân* (Kahire: el-Maṭba'atu'l-Meymeniyye, 1903).

<sup>41</sup> Fazhoğlu, "Fuat Sezgin ile 'Bilim Tarihi' Üzerine Söyleşi," s.357.

<sup>42</sup> Fazhoğlu, "Fuat Sezgin ile 'Bilim Tarihi' Üzerine Söyleşi," s.357.

<sup>43</sup> Fazhoğlu, "Fuat Sezgin ile 'Bilim Tarihi' Üzerine Söyleşi," s.357.

<sup>44</sup> Temuçin (ed.), *Amerika'nın Keşfinde Müslümanlar*, s.9.

<sup>45</sup> Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, 16; Fazhoğlu, "Fuat Sezgin ile 'Bilim Tarihi' Üzerine Söyleşi," s.358.

<sup>46</sup> Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, s.10.

<sup>47</sup> Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, s.69.



lara ulaşabilmek için en önce başvurulacak önemli bir kılavuzdur.<sup>48</sup> Bu vesileyle Sezgin ve hocası *GAL*'in eksikliklerini de ikmal ediyor, hatalarını tashih ediyorlardı. Ama kitabın eksikleri tashihle telafi edilecek gibi değildi.<sup>49</sup> Zira Brockelmann, Türkiye'deki kütüphanelerin çoğunu görmemişti. Bunu gören Ritter "artık birinin bu kitabı yeniden yazması gerekir" diyerek Sezgin'i işaret eder. Böylece Sezgin, 1946 yıllarında üniversite son sınıfta iken Brockelmann'ın tashih ve eksikliklerini ihtiva eden bir *zeyl* yazmaya karar verir.<sup>50</sup>

Sezgin, üniversite yıllarında Ritter dışında kendini etkileyen herhangi bir hoca ismi zikretmez. Zaten ona göre başka da hoca yoktu. En büyük hoca oydu ve kâfiydi.<sup>51</sup> Daha sonraki dönemlerde başka oryantalistlerden de yararlandığını belirtmiştir.<sup>52</sup> Ancak o, kendisini Ritter'in sadık bir talebesi olarak kabul etmiş ve bununla iftihar etmiştir. 1967 yılında *GAS* projesinin birinci cildini, ilk önce klasik ve modern araştırma yöntemlerini kendisine borçlu olduğu Ritter'e gönderir.<sup>53</sup> 1970'de yayınladığı *GAS*'ın Tıp ve Zooloji tarihini incelediği 3. cildini ona ithaf etmiştir.

### 3. Mehmet Fuat Sezgin'in Akademik Çalışmaları ve Memuriyet Hayatı

Üniversiteye başladığı seneden itibaren hocası tarafından bir araştırmacı olarak yetiştirilen Sezgin, 1946-47 yılında Arap-Fars Filolojisinden mezun olduğunda Brockelmann'ın kitabına *zeyl* yazmayı düşünecek kadar akademik çalışma yöntemlerine vakıf olur.<sup>54</sup> Bu yüzden mezuniyetinin hemen akabinde aynı bölümde doktora programına kaydolar. Hellmut Ritter'in danışmanlığında hazırladığı tezinin konusu Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Muşennâ et-Teymî'nin (ö.210/824-5) *Mecâzu'l-Ḳur'ân* adlı eserinin tahkiki-dur. Bu eser aslında filolojik bir tefsir çalışmasıdır. Bilim tarihiyle ilgili değildir ama Sezgin'in yazmalarla tanışmasını sağlamıştır.<sup>55</sup> Sezgin, üç sene içinde hazırladığı tezini 22 Aralık 1950'de savunarak edebiyat doktoru ün-

<sup>48</sup> Geniş bilgi için bkz. Kanar, "Geschichte Der Arabischen Litteratur," *DİA*, c.14, ss.35-37.

<sup>49</sup> Fazlıoğlu, "Fuat Sezgin ile 'Bilim Tarihi' Üzerine Söyleşi," s.358.

<sup>50</sup> Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, ss.69-70.

<sup>51</sup> Fazlıoğlu, "Fuat Sezgin ile 'Bilim Tarihi' Üzerine Söyleşi," s.355.

<sup>52</sup> Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, s.54.

<sup>53</sup> Fazlıoğlu, "Fuat Sezgin ile 'Bilim Tarihi' Üzerine Söyleşi," s.359.

<sup>54</sup> Fazlıoğlu, "Fuat Sezgin ile 'Bilim Tarihi' Üzerine Söyleşi," s.357.

<sup>55</sup> Fazlıoğlu, "Fuat Sezgin ile 'Bilim Tarihi' Üzerine Söyleşi," s.357.

vanını almıştır.<sup>56</sup> Sezgin'in tezi 1954 yılında Kahire'de Arapça olarak basılmıştır.<sup>57</sup>

Hayatının tamamını İslam araştırmalarına adanmış olan Sezgin, kendi ifadesiyle bir din aliminin oğludur<sup>58</sup> ve dindar bir ailede büyümüştür. Ama üniversiteye başlamadan önce modern okullar dışında herhangi bir eğitim almamıştır. Bir konferansında medresede okudum diyorsa da<sup>59</sup> muhtemelen bu okuma temel dinî bilgileri öğrenmekle sınırlı olmuştur. Zira Sezgin'in Arapçaya ve dinî araştırmalara ilgisi İstanbul'a geldikten sonra başlamıştır. Dinî konularda çok derin bir bilgiye sahip olmamakla birlikte<sup>60</sup> üniversite yıllarında namazını cemaatle kılacak kadar dinî bir şura sahiptir.<sup>61</sup> Salih Tuğ, Sabri Sözeri, Muhammed Hamidullah gibi dindar bir çevresi vardır. Ancak üniversitede dindar bir akademisyen görüntüsü vermemeye çalıştığı anlatılır. Salih Tuğ'a göre bunun sebebi, İslam Araştırmaları Enstitüsü'nün bu bahaneyle kapatılma endişesiydi. Zira Edebiyat Fakültesi'nde bu Enstitü'nün varlığını hazmetmeyen ve kapatılması için uğraşan birçok hoca bulunmaktaydı.<sup>62</sup>

Fuat Sezgin, doktora başladığı günlerde İstanbul Müftülüğü'nde açılan bir memurluk sınavını kazanarak 21 Ekim 1947 tarihinde burada müsevvid (kâtip) olarak göreve başlamıştır.<sup>63</sup> Sezgin, başarılı çalışmalarından dolayı kısa bir süre sonra 03.04.1948 naklen ve terfien İstanbul gezici vaizliğine atanmıştır. Atama ve yer değiştirme yazışmalarındaki "tercüme ve ilmi araştırmalar konusunda başarılıdır" notu dikkat çekmektedir. Nitekim müsevvid olarak atanmış olmasına rağmen dönemin Diyanet İşleri Başkanı olan Ahmet Hamdi Akseki (1887-1951) imzasıyla İstanbul Müftülüğü'ne gelen atama yazısında Sezgin'in tercüme ve ilmi tetkik işlerinde çalıştırıl-

<sup>56</sup> Dere, "Mehmet Fuat Sezgin Hoca'nın Ankara İlahiyat Yılları," ss. 228. Hocası Ritter Edebiyat Fakültesi'yle olan sözleşmesi sona ermiş ve 1949 yılında Almanya'ya döndüğünden tezin münakaşasında bulunamamıştır. Temuçin (ed.), *Amerika'nın Keşfinde Müslümanlar*, s.10.

<sup>57</sup> Ebü 'Ubeyde Ma'mer b. el-Muşennâ et-Teymî, *Mecâzu'l-Kur'ân*, tah. Muhammed Fu'âd Sezgin (Kahire: Muhammed Sâmî Emin el-Hancı, 1954).

<sup>58</sup> Fazlıoğlu, "Fuat Sezgin ile 'Bilim Tarihi' Üzerine Söyleşi," s.356.

<sup>59</sup> Temuçin (ed.), *Amerika'nın Keşfinde Müslümanlar: Söyleşi ve Konferans Kitabı*, s.7.

<sup>60</sup> Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, 60.

<sup>61</sup> Temuçin (ed.), *Amerika'nın Keşfinde Müslümanlar: Söyleşi ve Konferans Kitabı*, s.9.

<sup>62</sup> Taşpınar, "Prof. Dr. Salih Tuğ, Fuat Sezgin'i Anlatıyor," s.66. İslam Tetkikleri Enstitüsü, 1933'te kapatılan İstanbul Üniversitesi Darülfünun İlahiyat Fakültesi yerine kurulmuştu. 1941 yılında kapatılan Enstitüsü, Zeki Velidi Togan'ın girişimleri sonucunda 1953 tarihinde yeniden açılmıştır.

<sup>63</sup> 21 Ekim 1947 tarihli bu yazının Aksaray Gureba Hüseyin Ağa Mah. Nalınca Sk. 13 numarada mukim Fuat Sezgin'e bildirilmesi istenmektedir. Sezgin'in çeşitli yazışmalarda geçen iki ev adresi daha vardır ki bunlar onun kirada oturduğunu ve İstanbul Aksaray'da en az üç defa ev değiştirdiğini göstermektedir: 05.10.1943'te yazdığı bir dilekçedeki adresi şöyledir:

Baba Hasan Mah. Toprak Sk. No:21 Aksaray. 13 Ekim 1947 tarihli bir belgede ise şu adreste ikamet ettiğini belirtmektedir: Çakıroğlu Mah. Cami Sk. 7 Aksaray.

ması ve aynı yazının ekinde *el-Cānibu'l-İllāhī min Tefkīri'l-İslāmī* adlı eseri Türkçeye tercüme etmekle görevlendirilmesi talep edilmektedir. O sırada doktora tezini hazırlamakta olan Sezgin, Mısırlı düşünür Muhammed el-Behiy'e (1905-1982) ait eseri kısa bir süre içinde tercüme etmiştir. 1948 yılında *İslam Düşüncesinin İlahi Tarafı* adıyla Diyanet İşleri Başkanlığı yayınları arasında çıkan kitap, Sezgin'in yayınlanmış ilk çalışmasıdır.<sup>64</sup>

Dönemin İstanbul Müftüsü Ömer Nasuhi Bilmen (1883-1971), Diyanet İşleri Başkanlığına Sezgin'in gezici vaizlik görevine başladığını bildiren 13.05.1948 tarihli yazısında Sezgin için "vazifesinde başarılı olduğu gibi ahlak ve imtizaç bakımından da tahsine layık görülmekte ve ilmi sahada tettebbua meraklı zekâyâ malik, tercüme usulüne vakıf olduğu" notunu düşmüştür.

Fuat Sezgin yaklaşık 15 ay İstanbul Müftülüğü'nde çalıştıktan sonra, 4 Ocak 1949'da sınavla İstanbul Üniversitesi kütüphane memurluğuna geçmiştir. Aslında yeni geçtiği kütüphane memurluğu müftülükteki görevine göre daha cazip değildir. Ancak Sezgin, kitaplarla daha fazla haşır neşir olmak için bu görevi tercih etmiş olmalıdır. Nitekim 1950-1951 yıllarında Hukuk Fakültesi öğrencisi iken Sezgin'le ilk defa burada karşılaşan Salih Tuğ, onun kütüphanede "yazma eserlerin tetkik edildiği bir alanda" çalıştığını ve o sıralarda Yıldız Sarayı Kütüphanesi'nden gelen kitapların tasnifiyle meşgul olduğunu belirtir.<sup>65</sup>

1949'da İstanbul Müftülüğü'ndeki görevinden ayrılan Sezgin'in Diyanet'le yolları ileriki yıllarda tekrar kesişecektir.<sup>66</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, İstanbul Üniversitesi Rektörlüğü'ne gönderdiği 11.02.1957 tarihli yazıda İslam Araştırmaları Enstitüsü doçenti Fuat Sezgin'in Diyanet İşleri Teşkilatında ihtisası dâhilindeki hizmetlerinden faydalanmak üzere ayda bir hafta izin verilmesini talep etmiştir. Başkanlığın bu talebi üniversite tarafından ayda sadece iki gün için uygun görülmüştür. Personel dosyasındaki yazışmalardan anlaşıldığına göre Sezgin'in Almanya'ya gidinceye kadar Diyanet'te çalıştığı ve burada Diyanet teşkilatının idari yapısı ve personel eğitimiyle ilgili raporlar hazırladığı anlaşılmaktadır.

<sup>64</sup> Muhammed Behiy, *İslam Düşüncesinin İlahi Tarafı*, terc. Fuat Sezgin. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1948).

<sup>65</sup> Taşpınar, "Prof. Dr. Salih Tuğ, Fuat Sezgin'i Anlatıyor," s.63.

<sup>66</sup> Sezgin'in Diyanet'teki görev süresi, Ahmet Hamdi Akseki (29.04.1947- 09.01.1951), Eyyüp Sabri Hayırhoğlu (17.04.1951-10.06.1960) başkanlıkları dönemine denk gelmektedir. Diyanet İşleri Başkanları ve görev süreleri hakkında bkz. Mustafa Öcal, *Diyanet İşleri Başkanları ve Hizmetleri* (İstanbul: Ensar Yayınları 2016).

Sezgin ilk akademik görevine Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde başladı. <sup>67</sup> Doktorasını bitirmek üzereyken fakültede açılan tefsir asistanlığını kazanan Sezgin, 1950 yılında İstanbul Üniversitesi kütüphane memurluğundan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dogmatik İlimler Kürsüsü asistanlığına atanır. 1953 yılına kadar süren görevi sırasında (28 Mayıs 1951-26 Nisan 1952 tarihlerinde) askerliğini de asteğmen olarak yapmıştır. <sup>68</sup>

Sezgin'in çığır açan çalışması 1950-1953 yılları arasında Ankara İlahiyat Fakültesi'nde Tayyip Okiç'in (1902-1977) danışmanlığında hazırladığı "Nasrların Tedvini" adlı doçentlik tezidir. Bu konuyu çalışmaya daha doktorasını yaparken karar vermiştir. Zira o sıralarda doktora konusu olan *Mecâzu'l-Şur'ân* üzerinde çalışırken el-Buḥârî'nin (ö.256/870) söz konusu eserden alıntılarda bulunduğunu fark etmişti. O zamana kadar sahip olduğu hadis tasavvuruna aykırı gördüğü bu konuyu, doçentlik tezi olarak çalışmaya karar vermiştir. <sup>69</sup> Hadislerin yazılı kaynaklarını ve kitaplaşma sürecini anlattığı bu tezi *Buhari'nin Kaynakları Üzerine Araştırmalar* adıyla Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları arasında yayınlanmıştır. <sup>70</sup>

Ankara'da doçentlik tezini bitiren Fuat Sezgin, kendi isteği üzerine 12.02.1953 tarihinde İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi İslam Araştırmaları Enstitüsü, Umumi Türk Tarihi asistanlığına atanarak tekrar İstanbul'a dönmüştür. <sup>71</sup> 27.06.1955 tarihinde de İslam Araştırmaları Enstitüsü'ne doçent olarak atanmıştır. Doçentlik raporunu (eylemli doçent) yazan üyelerin Sezgin'in bilimsel çalışmalarını değerlendirdikleri iki sayfalık atama raporundaki şu satırlar dikkat çekicidir:

Şimdiye kadar matbu veya tabedilmek üzere bulunan eser ve makalelerinden bahsettiğimiz Dr. Fuad Sezgin'in ihtisas olarak seçtiği tefsir ve hadis ilimlerinde ve ayetlerin filolojik kıymetlerini araştırmak yolunda tettebbülerine devam etmekte ve ileride kendisinin değerli bir İslamiyat alimi olacağı ümidini vermektedir. <sup>72</sup>

<sup>67</sup> Bu konuda geniş bilgi için bkz. Ali Dere, "Mehmet Fuat Sezgin Hoca'nın Ankara İlahiyat Yılları", ss.221-250.

<sup>68</sup> Dere, "Mehmet Fuat Sezgin Hoca'nın Ankara İlahiyat Yılları," ss.221, 224, 231.

<sup>69</sup> Fazlıoğlu, "Fuat Sezgin ile 'Bilim Tarihi' Üzerine Söyleşi," s.357.

<sup>70</sup> Dere, "Mehmet Fuat Sezgin Hoca'nın Ankara İlahiyat Yılları," ss.221, 236

<sup>71</sup> Dere, "Mehmet Fuat Sezgin Hoca'nın Ankara İlahiyat Yılları," s.238.

<sup>72</sup> Personel dosyasında bulunan iki sayfalık tarihsiz rapor Prof. Cavit Baysun (1899-1986), Prof. Zeki Velidi Togan (1890-1970), Prof. Mükrimin Halil Yinanç (1900-1961), Prof. Hilmi Ziya Ülken (1901-1974) ve Prof. Fahir İz (1911-2004) imzalarını taşımaktadır.

Enstitü'de aynı zamanda müdür yardımcılığı görevini de üstlenen Sezgin, sık sık araştırma amaçlı yurt dışı gezilerinde bulunmuştur.<sup>73</sup> 1957-1958 yıllarında Alexander von Humboldt bursuyla 1 yıl süreyle araştırmalarda bulunmak üzere misafir doçent olarak Almanya'ya gitmiştir. Dosyasındaki bir yazıya göre üniversitedeki görevinden uzaklaştırılmadan 1 Temmuz 1960'ta Mısır, Fas, İspanya ve İtalya'da incelemelerde bulunmak, kongrelere katılmak üzere dört aylık izin almıştır. Ancak aldığı izni kullanıp kullanmadığına dair dosyasında bir bilgi bulunmamaktadır.

Fuat Sezgin 27 Mayıs 1960 askeri darbesinden beş ay sonra 28 Ekim 1960 tarihinde 114 sayılı kanunla<sup>74</sup> görevinden affedilmiştir (uzaklaştırılmıştır). Dosyasında görevine niçin son verildiğine dair bir açıklama bulunmamaktadır. Yıllar sonra kendisiyle yapılan bir röportajda üniversiteden atılma sebebiyle ilgili bir soruya şöyle cevap vermiştir:

Sebepleri pek hoş değil. O sıralarda Türkiye'de atmosfer çok iyi değildi. İsmi zikretmeyeceğim, bir adam Şarkiyat'ın atmosferini çok kirletti. Kiskanırdı bizi. Tabii, devir askerî ihtilal devri. Siz gençsiniz, bu olayları bilmezsiniz ama okumuşsunuzdur. Milli Birlik Komitesi içerisinde bulunan bir subay, bizde şarkiyat tahsili yapan bir adamın hanımının akrabasıymış. Bu yolla benim ismimi vermişler. Zaten böyle ortamlarda bu işler de kolaydır.<sup>75</sup>

Üniversiteden atıldığını gazetelerden öğrenen Sezgin, Amerika ve Avrupa'daki çeşitli üniversitelere kabulü için mektuplar yazmıştır. Kısa sürede Berkeley, Yale ve Frankfurt üniversitelerinden olumlu cevap alır. Sezgin, Bilim Tarihi Enstitüsü'ne sahip olduğu için Frankfurt Üniversitesi'ni tercih eder.<sup>76</sup> Böylece 1943 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde şarkiyat çalışmalarıyla başlayan; doktora dil ve tefsirle, doçentlikte ise hadisle devam eden Sezgin'in Türkiye'deki akademik hayatı 1961 yılında sona erer.

<sup>73</sup> Taşpınar, "Prof. Dr. Salih Tuğ, Fuat Sezgin'i Anlatıyor," s.64.

<sup>74</sup> Türkiye Büyük Millet Meclisi, "Üniversite Öğrenim Üyelerinden Bazılarının Vazifelerinden Affına ve Bazılarının Diğer Fakülte ve Yüksekokullara Nakline Dair Kanun." [https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/kanunlar\\_kararlar/kanunbmmc043/kanunmbkc043/kanunmbkc04300114.pdf](https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/kanunlar_kararlar/kanunbmmc043/kanunmbkc043/kanunmbkc04300114.pdf). (07/05/2019).

<sup>75</sup> Fazlıoğlu, "Fuat Sezgin ile 'Bilim Tarihi' Üzerine Söyleşi," s.359. Sezgin'in çalıştığı kuruma bu yüzden kırgın olduğu, 1964'teki ayrılış sürecindeki tavrından da anlaşılmaktadır. Enstitü müdürü Zeki Velidi Togan 5 Mayıs 1964 tarihinde Edebiyat Fakültesi dekanlığına yazdığı yazıda 26 Mart tarihinde İslam Araştırmaları Enstitüsüne gelerek işe başlayan Sezgin'in kendisine uğramadığını sitemkâr ifadelerle anlatmaktadır. Sezgin'in bundan sonraki çalışma hayatını Almanya'da sürdürdüğünün anlaşıldığını belirten Togan, artık onun Enstitüyle bir ilişkisinin kalmadığını Fakülte dekanlığına bildirmiştir.

<sup>76</sup> Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, s.64.

Yaklaşık 17 yıllık bu süreç sona erdiğinde Sezgin, artık çalışmalarını tek başına yürütecek bir birikime sahip olmuştu. Almanya'ya gittikten sonraki çalışmalarının tamamını kendi adıyla özdeşleşen *GAS* projesini hazırlamaya adanmıştır. İlk adımları 1943 yılında atılan ve yaklaşık 75 yıl süren *GAS* projesinin büyük bölümü Almanya'da gerçekleşmişse de aslında projenin hazırlık süreci hatta birinci cildin önemli bir bölümü Türkiye'de tamamlanmıştır. Bu yüzden Sezgin'in Türkiye'deki akademik faaliyetleri arasında kısmen de olsa *GAS* projesini de zikretmek uygun olacaktır. Proje, başlangıçta Brockelmann'ın *GAL*'ına bir *zeyl* yazmak şeklinde tasarlanmıştır. Süreç içerisinde *GAL*'ın yanlışlıklarının ve eksikliklerinin *zeyl* yazmakla telafi edilemeyeceği görüldü. Sezgin, 1954 yılında doçentlik tezini bitirip projeye yeniden başladığında Brockelmann'a *zeyl* yazmaktan vazgeçti. 1959 yılında dünyadaki bütün yazmalara dayalı müstakil yeni bir eser yazmaya karar verdi.<sup>77</sup> Türkiye'de iken ağırlıklı olarak Arap Edebiyatı tarihini incelemişti. Almanya'ya giderken 20-25 bin civarındaki bilgi fişini de yanında götürmüş ve çalışmalarına başlamıştı.<sup>78</sup> Bu arada Brockelmann'ın 1956'da vefatından sonra onun *GAL* adlı eserini yeniden yazacak bir komisyon oluşturma çabasında olan Avrupalı oryantalistler defalarca toplanmışlar ancak projeyi yürütecek uygun vasıfta birini bulamamışlardı. Projeyi UNESCO adına üstlenen Brill Yayınevi, Sezgin'le de müteaddit görüşmeler yapmıştır. Bu görüşmelerden bir sonuç alamayan Sezgin, projesini kendi imkânlarıyla yürütmeye karar verir. 10 senelik bir çalışmadan sonra *GAS*'ın ilk cildini 1967 yılında çıkarmaya muvaffak olur. Bu ciltte başlangıcından beşinci asrın ilk çeyreğine kadar (yaklaşık 430/1038) olan döneme ait temel İslam bilimleri kaynaklarının isimlerini ve mevcut durumları tespit edilmiştir. Ayrıca dördüncü asırdan sonra bu kaynaklar üzerine yapılmış şerh, haşiye, ihtisar gibi çalışmalara da işaret edilmiştir.

Sezgin'in *GAS*'ın ilk cildindeki başarısı, projesini devam ettirmenin yolunu açar. Zira Brill Yayınevi'nin tereddütleri ortadan kalkmış, projenin masraflarının bundan sonraki kısmı artık Brill şirketi tarafından karşılanmıştır.<sup>79</sup> Sezgin'in vefatına kadar devam eden projenin müteakip ciltlerinde ise Arap Edebiyatı, Tıp, Zooloji, Veterinerlik, Kimya, Botanik, Ziraat, Matematik, Astronomi, Coğrafya tarihi incelenmiştir.<sup>80</sup> 2015 yılında *GAS*'ın 17.

<sup>77</sup> Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, ss.16-17, 70.

<sup>78</sup> Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, s.65.

<sup>79</sup> Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, s.65; Taşpınar, "Prof. Dr. Salih Tuğ, Fuat Sezgin'i Anlatıyor," s.66.

<sup>80</sup> Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, ss.76, 86.

cildini yayınlayan<sup>81</sup> Sezgin, 2018'de vefat ettiğinde Felsefe tarihine dair 18. cildi hazırlamaktaydı.

Sezgin Almanya'dayken Türkiye'de, üniversiteden uzaklaştırılan 147 kişinin yeniden dönme yolunu açan 12.04.1962 tarihli 43 sayılı kanun çıkar. İstanbul Üniversitesi senatosu, söz konusu kanuna binaen 24.04.1962 tarihli senato kararıyla Sezgin'in eski akademik unvanı ve kadro derecesiyle üniversiteye dönebileceği kararını alır. Sezgin'e bildirilen kararda ivedilikle görevine başlamasından mutluluk duyulacağı belirtilir.

Sezgin, cevabi yazısında karardan dolayı rektörlük makamına teşekkür etmiş fakat Marburg ve Frankfurt Üniversitesi'yle daha önce yaptığı mukaveleden dolayı 30 Mart 1963 yılına kadar hakkının mahfuz kalmasını talep etmiştir. İstanbul Üniversitesi Sezgin'in talebini kabul eder ve müteakip yazışmalarda izin süresi bir yıl daha uzatılır. Bu süre sona erdiğinde Sezgin nihayet 25 Mart 1964 yılında yurda dönerek İstanbul Üniversitesi'ndeki görevine başlar. Ancak yaklaşık bir ay kaldıktan sonra 16.04.1964 tarihinden itibaren işten çekilmek istediğini belirten dilekçesi İstanbul Üniversitesi tarafından 28. 07. 1964 tarihinde kabul edilir. Uzunca yazdığı istifa dilekçesinden bir bölüm şöyledir:

... (Rektörlüğün ilgili yazılarına atıfta bulunduktan sonra) Bazı arkadaşlarımın mektupları, vicdanımda, memleketime dönmem gerektiğini tekrarlayan sesin tazyikini biraz daha artırdı. Bir an bütün güçlüklerle rağmen dönmeye karar verdim ve bu kararı verdiğimde bir çocuk sevinci içinde idim. 25 Mart (1964) tarihinde yurda döndüm. Maalesef zikretmekten içtinap ettiğim sebepler yüzünden üstlendiğim çalışmanın gecikeceğini düşünerek 16 Nisan'da dönmek zorunda kaldım. ... Yurdumun dışında geçen seneleri çok iyi kullanmaya çalıştım. Önümdeki seneleri aynı şekilde değerlendireceğimi ümid ederek kendimi daima İstanbul Üniversitesi'nin memleketine hizmetle mükellef bir üyesi olduğumu unutmuyacağım. Meslektaşlarıma muvaffakiyetler ve sıhhatler dilerim.

Böylece İstanbul Üniversitesi defterini kesin olarak kapatan Sezgin, Almanya'da 1965'te kimya alanında bir tez daha hazırlayarak bilim tarihi doçenti olur. Dört ay sonra da Frankfurt Üniversitesi'nde bilim tarihi profesörü olarak atanır.<sup>82</sup> Bundan sonraki akademik hayatının tamamını, bilimler

<sup>81</sup> Leiden: E.J. Brill, 1967-2015. 14-17. ciltlerin basımı Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften tarafından gerçekleştirilmiştir.

<sup>82</sup> Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, s.68; Fazhoğlu, "Fuat Sezgin ile 'Bilim Tarihi' Üzerine Söyleşi," s.359.

tarihine dair bir deneme olarak adlandırdığı<sup>83</sup> *GAS*'ın hazırlanmasına adanmıştır.

### Fotoğraf Ekleri



1-Fuat Sezgin'in Babası Mirza Sezgin (Mirza Efendi'nin Personel Dosyasından)

<sup>83</sup> Sezgin'in kitabını Carl Brockelmann'ın *GAL*'ından ayıran esas husus, listelediği kitapları bizzat görmesi, muhtevası hakkında bilgi vermesi ve bunların bilim tarihindeki yerine işaret etmesidir. Ona göre Brockelmann Müslümanlara karşı önyargılıydı ve eserinde hiçbir müsbet yargıya yer vermemiştir, çalışmasını sadece basit bir katalog olarak tasarlamıştı. Bkz. Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, s.74.



<p>2 - Mirza ve Mahalli vîladeti</p>	<p>2 - Mirza ve Mahalli vîladeti</p>
<p>3 - Mirza ve Mahalli vîladeti</p>	<p>3 - Mirza ve Mahalli vîladeti</p>
<p>4 - Mirza ve Mahalli vîladeti</p>	<p>4 - Mirza ve Mahalli vîladeti</p>
<p>5 - Mirza ve Mahalli vîladeti</p>	<p>5 - Mirza ve Mahalli vîladeti</p>

2-Mirza Sezgin'in Kendi El Yazısıyla Kısa Tercemesi (Mirza Efendi'nin Personel Dosyasından)

FEN KOLU BİTİRME DİPLOMASI DEFTERİ														Diploma			Fotoğraf
Edebîyat	Filozofî - Sosyoloji	Tarih	Coğrafya	Mekanik ve Kozmog.	Geometri - Müsellest	Colir - Teor. Arim.	Tabii ilimler	Fizik	Kimya	Yabancı dil	Günantık	Asterik	Toplam	Derece	Numarası	Tarîhi	
5	7	1	8	6	-	5	6	7	7	6	-	6					
beş	yedi	bir	sekiz	altı	girmemiş	altı	altı	yedi	yedi	altı	girmemiş	altı					
Adı ve soyadı: Süleyman Akdoğan Babasının adı: İsmail																	paralel
Doğduğu yer ve yıl: Erzinan 1340 Okul numarası: 1178																	
8	10	8	8	7	8	6	10	9	6	5	10	8	103				
sekiz	on	sekiz	sekiz	yedi	sekiz	altı	on	dokuz	altı	beş	on	sekiz	yağ	niç	iyi	525	15-XI-1942
Adı ve soyadı: Kenan Silahtaroglu Babasının adı: Bahri																	Diploması verilmiştir
Doğduğu yer ve yıl: İstanbul 1341 Okul numarası: 55																	
6	10	7	7	5	7	5	8	6	8	5	10	7	91				
altı	on	yedi	yedi	beş	yedi	beş	sekiz	altı	sekiz	beş	on	yedi	dokuz	bir	iyi	526	15-XI-1942
Adı ve soyadı: Süleyman Karadeniz Babasının adı: Mehmet																	Diploması verilmiştir
Doğduğu yer ve yıl: Kemah 1340 Okul numarası: 69																	
10	10	9	6	7	8	6	10	7	8	9	10	7	107				
on	on	dokuz	altı	yedi	sekiz	altı	on	yedi	sekiz	dokuz	on	yedi	yağ	yedi	iyi	527	15-XI-1942
Adı ve soyadı: Fuat Sezginer Babasının adı: Mirza																	Diploması verilmiştir
Doğduğu yer ve yıl: Kızılcemescit 1338 Okul numarası: 114																	
9	10	10	10	10	7	7	10	10	10	5	R.	8	106				
dokuz	on	on	on	on	yedi	yedi	on	on	on	beş	raporlu	sekiz	yağ	altı	pek iyi	528	15-XI-1942
Adı ve soyadı: Hilal Bakır Babasının adı: Salih																	Diploması verilmiştir
Doğduğu yer ve yıl: Samsun 1338 Okul numarası: 131																	

3-Fuat Sezgin'in Lise Başarı Notlarının Yer Aldığı Diploma Defteri (Ayşenur Gönen Fotoğraf Arşivi)

**Sicil Cüzdanı**

Sicil No.  
856

Adı ve sam : *Mehmet Mirza*  
 Babasının adı ve mesleği : *Seydi Bey*  
 Anasının adı : *Fatma H.*  
 Doğduğu yer ve tarih : *Sivrihan 1304*  
 Memleketi : .....

Tahsili	Vesikamın		
	Cinsi	Tarihi	No.
<i>alaşüst, malazgirt ve Erzurum Kaya Pasında ve Bitlis nisa yetinin ağa Cor. mal keşsinde ulumun aralıyeni tahsil ve ikmal ederek his birta icazetına me alınıldı.</i>	<i>Erzurum Kaya</i>		

- 2 -

#### 4-Mirza Sezgin'in Sicil Defterinin İlk Sayfası (Mirza Efendi'nin Personel Dosyasından)

### Mehmet Fuat Sezgin's Family Circle and His Academic Life in Turkey Abstract

Mehmet Fuat Sezgin is a highly distinguished scholar in his studies on the foundations of modern sciences in Islamic civilization. In his research, Sezgin examines the contributions of Muslim scholars to modern sciences, mainly through the ninth to sixteenth centuries. During this period, the fundamental scientific texts of Ancient Greeks were translated into Arabic, then interpreted and elaborated upon by Muslim scholars. Beginning in the late sixteenth century, the Greek sciences were transferred from the Islamic world to the Europe. However, contemporary works on the history of sciences have ignored the contribution of Islamic scholars to this matter and have described Greek and Latin civilizations as the uninterrupted continuations of one another. In his academic life of more than half a century, Sezgin elucidated the eight centuries old missing link of the history of science by bringing to light the life and works of thousands of Muslim scholars known for their scientific works. However, there are no studies yet that evaluate the outstanding works of Sezgin and his life. This article partly addresses that need and examines Sezgin's family and his early academic life.

**Keywords:** Fuat Sezgin, Mirza Sezgin, History of Science, Islamic Civilization, Renaissance.






## Yeğeninin Gözünden Dr. Muhammed Hamidullah: Muhammad Saifullah Saheb ile Bir Söyleşi ve Hamidullah'ın Kendisine Gönderdiği Bir Mektubun Neşri

CEMİL KUTLUTÜRK

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
cemilkutlurk@gmail.com

 <http://orcid.org/0000-0003-1946-8685>

Müslümanların Hint alt kıtasıyla ilk teması 1./7. asırda gerçekleşmiş, o tarihten günümüze kadar da bölgedeki İslam etkisi artarak devam etmiştir. Müslümanlar Hint topraklarında tevhid, adalet ve hoşgörü gibi İslami değerleri aşılamanın yanı sıra bilim, sanat ve mimari alanında yaptıkları çalışmalarla ve hemen her alanda yetiştirdikleri ilim ve fikir adamlarıyla İslam medeniyetinin gelişimine büyük katkılar sunmuşlardır. O yüzden, İslam kültür ve medeniyetinin izlerini süren bir araştırmacının üzerinde durması gereken bölgelerin başında Hindistan gelmektedir.

İslam tarihi ve medeniyeti bağlamında oldukça zengin bir mirası bünyesinde barındıran Hindistan, fikrî faaliyetleriyle ve ilmî çalışmalarıyla sadece Müslümanların değil gayrimüslimlerin de takdirle andığı pek çok alimi yetiştirmiş bir memlekettir. Bunlardan biri hiç kuşkusuz 20. yüzyılın en önemli mütefekkirlerinden biri olan Dr. Muhammed Hamidullah'tır. Muhammed Hamidullah, 1908 yılında Hindistan'ın Haydarabad şehrinde dünyaya gelmiş ve ilk gençlik yıllarını burada geçirmiştir. Onun doğup büyüdüğü Haydarabad şehri, Hindistan'ın güneyinde bulunan ve Haydarabad Nizamlığı olarak bilinen İslam Devleti'nin uzun yıllar başkentliğini yapmıştır. Bu durum Hindistan'ın bağımsızlığını ilan ettiği 1940'ların sonlarına kadar devam etmiştir. Muhammed Hamidullah bu süreçte vuku bulan siyasi ve kültürel sebeplerin bir neticesi olarak ülkesinden uzak diyarlarda "vatansız" olarak yaşamak durumunda kalmıştır. Çeşitli Avrupa ülkelerinin yanı sıra Türkiye'de de bulunmuş ve mensubu olduğum Ankara Üniversitesi de dahil ülkemizde çeşitli üniversitelerde dersler ve konferanslar vermiştir. O, farklı

alanlara sunduğu katkılarla gerek doğup büyüdüğü Hindistan topraklarında gerekse ömrünün önemli bir kısmını geçirdiği Batı ülkelerinde adından söz ettirmeyi başarmıştır. Hayatı boyunca çeşitli sıkıntılarla karşılaşmış olsa da akrabalarıyla irtibatını sürdürmesi ve onlar aracılığıyla memleketinden haberdar olması onu ayakta tutan başlıca amil olmuştur.

Muhammed Hamidullah'ın doğduğu ve gençlik yıllarını geçirdiği Haydarabad günümüzde Hindistan'ın Telengana eyaletinin başkenti konumundadır. Bu araştırma notunun ortaya çıkışı 2019 yılının başında ITEC programı vesilesiyle bu şehre gerçekleştirdiğimiz iki ay süren ziyaretle doğrudan ilişkilidir. Bu süre zarfında Muhammed Hamidullah'ın hayatı ile ilgili yerinde yaptığım araştırma ve gözlemler neticesinde elde ettiğim bilgi ve belgelerden bir kısmını bu yazı vesilesiyle ilim dünyasıyla paylaşmak istedim. Muhammed Hamidullah'ın doğduğu evi bulup ziyaret etme ve mevcut akrabalarıyla tanışıp mülakat yapma düşüncesi, Haydarabad'a gitmeden önce yaptığım planlar arasında olduğu için bu şehre ulaştığımda ilk olarak çeşitli kaynaklardan Muhammed Hamidullah'ın doğduğu ve eğitim aldığı yerlerin isimlerini ve konumlarını tespit etmeye çalıştım. Elde ettiğim verilerden hareketle önce Osmania Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ne, sonrasında ise Camia Nizamia'ya giderek bu iki kurumda ilgili kişilerle görüştüm. Özellikle de Camia Nizamia müdürü Maulana Muhammad Fasihuddin ile burada öğretim üyeliği yapan Dr. Latif Ahmad Saheb'in verdiği malumat, Muhammed Hamidullah'ın doğduğu mahalleyi bulmamda ve yakın akrabalarını tespit etmemde gerçekten yol gösterici oldu. Kendilerinden aldığım bilgiler çerçevesinde birkaç teşebbüsün ardından Muhammed Hamidullah'ın birkaç akrabasının halen mukim olduğu Kotilmandi bölgesine ulaştım. Kısa bir araştırmanın neticesinde Muhammed Hamidullah'ın doğduğu Hane-i Halil isimli evi buldum. Burada yaşamakta olan Hamidullah'ın yeğeni Muhammad Saifullah Saheb ve eşi Farzana Hanım ile tanıştım. Türkiye'den bir kimsenin evlerine kadar gelip kendilerini ziyaret etmek istemesi karşısında ilk önce şaşkınlıklarını gizleyemediler, fakat sonradan bu durumdan duydukları memnuniyeti defaaten yinelediler. Muhammed Hamidullah hakkında kendileriyle mülakat yapma talebimi olumlu karşılamaları, benim için gerçekten bir mutluluk vesilesiydi.

Yerinde yaptığım gözlem ve incelemeler neticesinde ulaştığım bilgi ve belgeler ile Dr. Muhammed Hamidullah tarafından bizzat kaleme alınmış mektupları yakın zamanda hazırlamayı düşündüğüm müstakil bir kitap kapsamında yayınlamayı planladığımı bu vesileyle paylaşmak isterim. Bu yazıda ise Muhammed Hamidullah'ın şu anda yaşayan en yakın akrabala-

rından olan Muhammad Saifullah Saheb ile Şubat 2019 tarihinde yaptığım röportajın Türkçe çevirisine (Ek-1) ve kendisinden temin ettiğim Muhammed Hamidullah'a ait mektuplardan birinin neşrine (Ek-2) yer vermekle yetindim. Anladığım kadarıyla Muhammed Hamidullah'ın akrabalarıyla iletişim kurması kahir ekseriyetle mektuplar aracılığıyla gerçekleşmiştir. Burada neşrine yer verdiğim orijinali Urduca olan ve yeğeni Muhammad Saifullah Saheb'e hitaben yazılmış mektup, Muhammed Hamidullah'ın yazdığı çok sayıda mektuptan sadece biridir. Mektup aslında, Muhammad Saifullah ve eşi Farzana Hanım'ın, Suudi Arabistan'da kaldıkları dönemde merak ettikleri dinî konuları danışmak, ayrıca sağlık durumu ve ilmî faaliyetleri hakkında da bilgi almak amacıyla amcaları Muhammed Hamidullah'a yazdıkları bir mektuba, bizzat Muhammed Hamidullah tarafından verilmiş bir cevaptan ibarettir. Muhammed Hamidullah kendilerine namaz, hac ve kurban gibi ibadetlerle alakalı meselelerin yanı sıra çalışma hayatı, komşuluk ilişkileri ve diğer din mensuplarıyla münasebetler gibi konulara dair de aydınlatıcı bilgiler vermiştir. Mektuptan genel olarak edindiğim kanaate göre Muhammed Hamidullah, Haydarabad başta olmak üzere önemli İslam beldelerinde vuku bulan gelişmeleri de yakından takip etmiştir. Ayrıca o, yurt dışında kaldığı dönemde dinî yaşantısına dikkat etmiş ve bu hususta oldukça hassas davranmıştır. Nitekim içinde bulunduğu coğrafi ortamdan kaynaklanan zorluklara bağlı olarak ortaya çıkan dinî meseleleri farklı metotlar kullanarak çözüme kavuşturmaya çalışmıştır. Neticede bu tür belge ve dokümanlar, Muhammed Hamidullah'ın gerek hayatı gerekse ilmî kişiliği konusunda yapılacak çalışmalara ışık tutacak kıymetli veriler ihtiva etmektedir. Orijinal halinin fotoğrafını da yazının sonunda sunduğum bu mektubun, önce Arap harfleriyle yazılışına sonra da Türkçe çevirisine yer verdim. Ayrıca yazının sonunda Muhammed Hamidullah'ın doğduğu evin ve halen yaşamakta olan akrabalarının fotoğraflarını da ekledim. Amacım, Muhammed Hamidullah'ın hayatıyla ilgili elde ettiğim verilerden bir kısmını ilim dünyasının istifadesine sunarak bu alanda yapılacak çalışmalara katkıda bulunabilmektedir.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Bu belgelerin gerek temininde gerekse yayın sürecinde emeği geçenlereteşekkür borçluyum. Beni evlerine misafir edip röportaj talebimi kabul eden ve orijinal belgeleri benimle paylaşıp yayınlama izni veren Muhammad Saifullah Saheb ile eşi Farzana Hanım'a, bu esnada bana eşlik eden Haydarabad Osmania Üniversitesi'nden kıymetli dostum Dr. Lukmanul Hakim'e, Muhammed Hamidullah'ın doğduğu muhiti ve akrabasını tespit etmemde bana yol gösteren Camia Nizamia müdürü Maulana Muhammad Fasihuddin ile burada öğretim üyeliği yapan Dr. Latif Ahmad Saheb'e, mektubun çevirisinde destek olan lisansüstü öğrencilerimiz Masooma Akhter'e ve Rıdvanullah'a, değerli fikir ve tavsiyeleriyle bana yol gösteren Prof. Dr. Mehmet Sait Hatipoğlu'na, Prof. Dr. Mehmet Özdemir'e, Prof. Dr. Ahmet Nedim Serinsu'ya ve Prof. Dr. Halis Albayrak'a şükranlarımı arz ederim.

### **Ek-1: Dr. Muhammed Hamidullah'ın Yeğeni Muhammad Saifullah Saheb ile Yaptığımız Röportaj<sup>2</sup>**

**C. Kutlutürk:** *Sayın Muhammad Saifullah Saheb, bizleri misafir ettiğiniz ve röportaj yapma talebimizi kabul ettiğiniz için şükranlarımı arz ediyorum. Lütfen kısaca kendinizi tanıtabilir misiniz?*

**M. S. Saheb:** Öncelikle sizlere hanemize hoş geldiniz demek istiyorum. Zaman zaman Türklerin çeşitli vesilelerle Haydarabad şehrine gelip gittiğini işitiyoruz. Fakat Türkiye'den buraya gelen bir akademisyenin amcam Dr. Muhammed Hamidullah hakkında araştırma yapmak istemesi ve bu vesileyle bize ulaşmış olması, eşimi ve beni çok memnun etti. Öncelikle bu düşünceğinizden ve gayretinizden dolayı size çok teşekkür ederiz; çalışmalarınızda muvaffakiyetler dileriz. Sorunuza gelince ben 23 Mart 1944 yılında Hindistan'ın Telangana eyaletine bağlı Haydarabad şehrinde dünyaya geldim. Babam 22 Şubat 1965'te vefat ettiğinde üniversitede öğrenci idim. Onun ölümünden sonra ailemizin yükü büyük ölçüde omuzlarımda kaldı. Haydarabad'da yedinci Nizam Mir Ali Osman Han tarafından ilk temelleri atılan Osmania Üniversitesi'nde hem coğrafya hem de yargı hukuku alanında yüksek lisans yaptım. Fakat burada daimi bir işe girmek mümkün olmadı (Nedenini sormama rağmen teferruata girmek istemedi). Bunun üzerine bir taraftan babamdan kalan toprakları işlemekle meşgul oldum diğer taraftan da zaman buldukça bazı davaları takip ederek geçimimi sağlamaya çalıştım. 1980'lerin ortasında eşimi de yanıma alarak Suudi Arabistan'ın Cidde şehrine gidip orada özel bir şirkette çalışmaya başladım. Yirmi yıla yakın orada yaşadıktan sonra 2002 yılında Haydarabad'a geri döndüm. Gerek yurt dışında gerekse burada zaman zaman çeşitli problemlerle karşılaştım. Bu süreçte dinî ve kültürel meselelere dair aklıma takılan konuları, Dr. M. Hamidullah'a mektuplar yazarak danıştım ve onun verdiği yanıtlar çerçevesinde ailevi ve sosyal ilişkilerimi düzenlemeye gayret gösterdim. Onun izahları, tavsiyeleri ve yol göstermeleri beni ayakta tutan en önemli unsurlardan biri oldu.

---

<sup>2</sup> Röportaj, Muhammad Saifullah Saheb ve eşi Farzana Hanım'ın evlerinde gerçekleştirilmiş ve yaklaşık bir buçuk saat sürmüştür. Röportaj öncesinde bazı temel sorular hazırlanmıştır. Fakat röportaj esnasında gerek duyulan yerlerde açıklayıcı sorular ilave edilmiştir. Sorulara genelde İngilizce cevaplar verilmiş olmakla birlikte zaman zaman Urduca açıklamalar da yapılmıştır. Muhammad Saifullah Saheb'in duymakta güçlük çektiği kimi yerlerde eşi devreye girerek bir takım izahlarda bulunmuştur. Konuşmalar, not tutularak büyük ölçüde kayıt altına alınmıştır. Kendilerinden izin alınmak suretiyle röportajın tamamı sesli ve görüntülü olarak da kaydedilmiştir. Röportaj sonrasında kendileriyle birkaç kez mail yoluyla da iletişim kurulmuştur. Elde edilen bütün bu veriler çözümlenip sistematize edilmiş ve burada Türkçe olarak yayımlanmıştır.



**C. Kutlutürk:** *Edindiğimiz bilgilere göre Dr. Muhammed Hamidullah'ın yaşayan birkaç yakın akrabasından birisi sizsiniz. Kendisiyle olan akrabalığınız hakkında bilgi verebilir misiniz?*

**M. S. Saheb:** Dr. M. Hamidullah, benim amcam olur yani onun yeğeniyim. Onunla bu türden nesebi yakınlığı olan birkaç kişi kaldık.<sup>3</sup> Diğerleri vefat etti. Dr. M. Hamidullah'ın babasının yani dedemin ismi Muhammad Khalilullah, babaannemin ismi ise Sultana Bibi'dir. O yüzden oturduğumuz bu ev "Hane-i Halil" olarak bilinir. Dr. M. Hamidullah, bu hanede dünyaya gelmiştir. Fakat burada kalanların sayısı azalınca zaman içerisinde evi ikiye ayırdık ve bir kısmını kiraya verdik. Amcamın doğduğu oda şu anda yan tarafta kiracı olarak bulunan komşumuzda kaldı (Röportaj sonrasında ricamız üzerine kendilerinden izin alındı ve böylece Muhammed Hamidullah'ın doğduğu odayı da ziyaret etme imkanımız oldu). Haydarabad Nizamlığı baş müftülerinden olan büyük babam, 1944 yılında vefat etmiştir. Dört erkek ve beş kız olmak üzere toplam dokuz çocukları vardı. Bunlardan bir kız bir erkek iki evlatları henüz çocuk yaşta vefat etmişler. Dedem ve anneannem ilme ve öğrenmeye önem vermişlerdir. Çocuklarını da bu konuda en iyi şekilde terbiye etmeye gayret göstermişlerdir. Nitekim amcam Dr. M. Hamidullah, din eğitimini okuldan önce anneannemden almaya başlamıştır. O, zamanını çok iyi değerlendirmiş ve dinî bilgi ve donanım olarak kendini çok iyi yetiştirmiştir. Gerek kendine has duruşu gerekse ilmî birikimi sayesinde daha genç yaşta hane halkı arasında saygın bir yer edinmiştir. Nitekim *tasmi' hane* gibi ailevi geleneğimiz olan dinî merasimlerin ifasını genelde amcam üstlenmiştir.

**C. Kutlutürk:** *Ailenize özgü olduğunu ifade ettiğiniz tasmi' hane merasimi hakkında bilgi verebilir misiniz?*

**M. S. Saheb:** *Tasmi' hane*, bizim aileye özgü geleneksel bir dinî törendir. Buna göre bir çocuk dört yaşına girip dört ay ve dört günlük olduğunda *tasmi' hane* adı verilen dinî bir tören düzenlenir. Tören için birkaç gün önceden merasimin düzenleneceği evde un, tereyağı ve şeker karışımından yapılan "laddu" olarak isimlendirdiğimiz bir tatlı hazırlanır. Merasim günü yakın akrabalar ve aile fertleri bir araya gelir. Hazırlanan tatlı, bir kabın içerisine konularak salonun ortasına getirilir ve çocuk da onun önüne oturur. Daha sonra ailemizde yaşça büyük olan kişi çocuğun karşısına geç-

<sup>3</sup> Muhammed Hamidullah'ın hayatta olan bir diğer yakın akrabası, amcasının kızı, Karima Sibghatul-lah ile de görüşme talebim oldu. Fakat 16 Şubat 2019 tarihinde kendisi ile yapılan telefon görüşmesinde rahatsız olduğunu ve ileri yaşından dolayı duyma problemi yaşadığını belirterek bizleri Camia Nizamia'da görev yapan kimselere yönlendirdi.

rek Alak Süresi'nin ilk beş ayetini yavaş yavaş okur (bu esnada kendisi de okuyor) ve çocuğun da bunu tekrar etmesini ister. Böylece çocuğa ilk olarak Kur'an'ın ilk nazil olan ayetleri okutulmuş ve öğretilmiş olur. Bizim çocukluğumuzda bu merasimi, genç yaşta olmasına rağmen dinî konulardaki bilgisinden dolayı Dr. M. Hamidullah yapardı. Benim için düzenlenen *tasmi' hane* merasimini amcamın yaptığını hayal meyal hatırlıyorum. Onun ağzından bu ayetleri ilk kez okumuş oldum. Amcamın Haydarabad'dayken yaptığı son *tasmi' hane* bana nasip oldu. Bu yüzden kendimi çok bahtiyar hissediyorum. Kendisi henüz biz çocukken çeşitli nedenlerden dolayı ailemizden ayrılmak ve yurt dışına gitmek zorunda kaldı.

**C. Kutlutürk:** *Kastınız Haydarabad Nizamı'na tarafından tevdi edilen bir görev dolayısıyla 1946 yılında Londra'ya gönderilmesi mi?*

**M. S. Saheb:** Dr. M. Hamidullah ilk eğitimini Camia Nizamia'da aldıktan sonra Lisans ve Yüksek Lisansını Osmania Üniversitesi'nde hukuk alanında tamamladı. Hafızlığını ise Medine-i Münevver'e de tamamlayıp buna dair bir de icazet belgesi aldı. O, hayatı boyunca elde ettiği tüm belgeler arasında en önemli ve değerlisinin hafızlık belgesi olduğunu ifade ederdi.<sup>4</sup> Amcam, biz küçük yaşta iken Haydarabad'dan ayrılmıştı. Daha sonradan babamdan, onun, Haydarabad Nizam'ı tarafından Haydarabad Nizamı'nın Birleşmiş Milletler'e üye olması için kurulan delegasyona seçildiğini ve bu amaçla Londra'ya gönderildiğini öğrendim. Amcam oradan Fransa'ya gitti. 1950 yılında ise Pakistan Hükümeti, Dr. M. Hamidullah'ı, Pakistan Anayasası'nı hazırlayan kurula katılması ve buna destek olması için davet etti. O da bunun üzerine Pakistan'a gelerek orada bir yıl kadar kaldı ve daha sonra Paris'e geri döndü. Dr. M. Hamidullah doğduğu topraklara geri dönemese de gerek Londra'da yürüttüğü faaliyetleri gerekse dinî konulardaki çalışmaları Haydarabad halkı arasında tanınmasını sağladı.<sup>5</sup> Camia Nizamia'da görev yapan hocaların da kendisi hakkında yaptıkları ilmî çalışmalar, yayınlar ve diğer faaliyetler bu süreçte etkili oldu.

**C. Kutlutürk:** *Dr. M. Hamidullah'ın Haydarabad'da yaşayan akrabalarına göndermiş olduğu mektuplardan veya buna benzer dokümanlardan eliniz-*

<sup>4</sup> Erzurum'da Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nde ders verdiği dönemde Dr. Muhammed Hamidullah'ın talebesi olmuş olan Prof. Dr. Halis Albayrak, kendisiyle yaptığımız bir görüşmede benzer hususa işaret etmiştir. Albayrak, Muhammed Hamidullah'ın sürekli cebinde taşıdığı hafızlık belgesini tanıdığı kişilere büyük bir sevinçle gösterip bununla iftihar ettiği bilgisini bizlere aktarmıştır.

<sup>5</sup> Bu tabirin "Haydarabad'da yaşayan Müslümanlar arasında" şeklinde anlaşılması kanaatimizce daha doğru olacaktır. Zira Haydarabad kentinde önemli bir nüfus oranına sahip olan Hindular arasında Muhammed Hamidullah'ın çok fazla tanınmadığını söylemek mümkündür.

*de olanlar var mı? Bir de vefatından önce son kez kendisiyle nerede görüşme imkanınız olmuştu?*

**M. S. Saheb:** Bizler amcamla genelde mektuplar aracılığıyla iletişim kurduk. Kendisinin sabit bir telefonu yoktu.<sup>6</sup> Muhtemelen çok fazla rahatsız edilmek ve çalışmalarını aksatmak istemediği için böyle bir tercihte bulundu. Kendisinin bizlere ve diğer akrabalarına göndermiş olduğu çeşitli mektuplar elimizde mevcuttur. Bunlar genelde İslami meselelerle alakalı sorulara verilen yanıtlardan oluşmaktadır. Dr. M. Hamidullah ile İstanbul'da bir sefer görüşmüştük. Vefatından önce de son kez Pakistan'ın Karaçi şehrinde yüz yüze görüşmek nasip oldu. Oraya düşünümüze gelmiş, bu vesileyle annem ve kardeşlerimle beraber kendisiyle hasbihal etme fırsatı bulmuştuk.

**C. Kutlutürk:** *Kendisiyle İstanbul'da görüştüğünüzü ifade ettiniz. Bu süreç nasıl gerçekleşti, biraz bilgi verebilir misiniz?*

**M. S. Saheb:** Hindistan'dan ayrıldıktan sonra amcamla ilk kez 1966 yılında İstanbul'da görüşme imkanım oldu. Hac vazifesini ifa ettikten sonra kendisini ziyaret etmek amacıyla İstanbul'a gittim. İstanbul'a vardığımda amcamın kaldığı Plaskino (?) Otel'de ben de birkaç gün misafir oldum. Birlikte Topkapı Sarayı ve Ebu Eyyub el-Ensari'nin (r.a.) türbesi gibi İstanbul'un tarihi ve manevi mekanlarını ziyaret ettiğimizi hatırlıyorum. Özellikle de Topkapı Sarayı Müzesi'ni gezerken Hz. Osman'a izafe edilen Kuran-ı Kerim'i gördüğümüzde çok duygulandığımızı ve etkilendiğimizi ifade etmek isterim. Hatırladığım kadarıyla gezi esnasında amcam, "İstanbul'a pek çok kez gelip gittim fakat senin vesilenle bu müzeyi ilk kez gezme fırsatı buldum" şeklinde bir ifade kullanmıştı. Bir de amcam beni, Üstad Salih ile tanıştırmıştı (Salih Tuğ mu? diye sordum, kısık bir sesle "galiba" dedi). O çok kibar ve mütevazı bir beyefendi idi. Beni İstanbul Üniversitesi'nde bulunan jeoloji müzesine götürmüştü.

**C. Kutlutürk:** *Dr. M. Hamidullah'ın çeşitli nedenlerden dolayı geri dönmeyeceği ana vatanına çok özlem duyduğu anlaşılmaktadır. Hissettiğiniz kada-*

---

<sup>6</sup> Muhammed Hamidullah'ı Paris'te kaldığı evde pek çok kez ziyaret etmiş olan Fakültemiz emekli öğretim üyelerinden Prof. Dr. Mehmet Sait Hatipoğlu hocamız da kendisiyle yaptığımız bir görüşmede bu bilgiyi teyit etmiştir. Sabit bir telefonu olmadığı için Cuma günleri namazdan sonra kendisiyle görüşmek isteyenlere belirli gün ve yer belirtmek suretiyle randevu verdiğini ifade etmiştir. Bu hususta çok hassas davranan M. Hamidullah'ın bir seferinde evinin önünde uzun bir süre randevu verdiği kimseyi beklediğini, ilgili kişi gelmeyince de hocanın koluna girip odasına çıkarttığını bizlere aktarmıştır.

*rıyla M. Hamidullah'ın bu konudaki düşüncelerini bizimle paylaşabilir misiniz?*

**M. S. Saheb:** Mektuplarında bunu sık sık dile getirir. Kendisiyle İstanbul'da görüştüğümüzde Haydarabad'ı özellikle de akrabalarını ve dostlarını çok özlediğini bizzat bana söylemişti. Yurt dışında yaşamının çok zor olduğunu; fakat başına gelen bu durumu şu şekilde yorumlayarak teselli bulduğunu aktarmıştı: "Vatanımdan uzakta kalmış olmam, işlemiş olduğum bazı hata ve günahlardan kaynaklanabileceği gibi İslam alanında çalışmalar yapmak açısından bana verilmiş bir ödül de olabilir." Allah en doğrusunu bilir. Nitekim o, Paris'te kaldığı dönemde İslam için çok önemli çalışmalara imza attı. Pek çok gayrimüslim, Dr. M. Hamidullah'ın sohbetleri ve yazdığı eserleri vesilesiyle İslam dinine girdi. Fransa'da kalmasının önemli sebeplerinden biri oradaki kütüphanelerde İslam çalışmaları ile ilgili çok zengin kitap koleksiyonlarının bulunması idi.

**C. Kutlutürk:** *Pakistan'ın Karaçi şehrinde gerçekleşen evlilik merasiminize Dr. M. Hamidullah'ın da katıldığını ifade ettiniz. Bununla ilgili aklınızda kalan anekdotlardan biraz bahsedebilir misiniz?*

**M. S. Saheb:** Küçük amcazadem Mohiuddin Abdul Khader'in kızı Farzana Hanımefendi ile 15 Ekim 1981 tarihinde evlendim. Evlilik merasimimiz Pakistan'ın Karaçi şehrinde bulunan Metropole Otel'de gerçekleşti. Düğünümüze amcam da Fransa'dan gelerek iştirak etti ve orada ailecek görüşme imkanımız oldu. Amcamız Hz. Peygamber'e salat ve selam getirerek nikahımızı kıyıp duasını yaptıktan sonra düğün hediyesi olarak eşime altın bir broş taktı. Eşim hala onu hatıra olarak saklar (Bu esnada eşi Farzana Hanım araya girip Dr. M. Hamidullah'ın kendisini çok sevdiğini ve verdiği hediye karşısında ne kadar mutlu olduğunu anlattı. Ardından içerideki odadan Muhammed Hamidullah'ın kendisine verdiği hediye getirip bizlere gösterdi).

Amcam, Allah'ın "el-Musavvir" olduğunu yani varlıklara şekil verip onları birbirinden farklı özellikte yarattığını vurgulardı ve bu yüzden çoğu zaman fotoğraf çektirmek istemezdi. Resmini çekmek istediklerinde yüzünü bir kağıt parçasıyla kapatmaya çalışırdı. Fakat pasaport ve diğer resmi belgeler için fotoğraf çektirmişti. Düğün esnasında amcamla beraber çektiğimiz bazı fotoğrafların silik veya karanlık çıktığını gördük. Bunun fotoğraf makinasından kaynaklanan teknik bir hatadan mı kaynaklandığını yoksa amcamın manevi yönüyle alakalı bir durum mu olduğunu söylememiz güçtür. Fakat bu konuda bir tecrübemden bahsetmek istiyorum. Amcam, Os-

mania Üniversitesi'nde okurken kendisine ders vermiş olan manevi hocası Profesör Muhammad Azeemuddin Siddique, bazı eserlerinde talebesi Dr. M. Hamidullah'ın manevi yönünün çok güçlü olduğunu ve gönül dünyasının zahirden daha kuvvetli olduğunu belirtmiştir. Muhammad Azeemuddin Siddique'in torunu Abdul Qadir Siddique da dedesinin kendisine Dr. M. Hamidullah'ın bu yönünü sürekli anlattığını ifade etmiştir. O yüzden düşünümüzde kendisiyle çekindiğimiz kimi fotoğrafların silik çıkmasını, eşim ve ben amcamızın manevi yönüyle de ilişkilendiriyoruz.

**C. Kutlutürk:** *Dr. M. Hamidullah Türkiye'de özellikle de İlahiyat çevrelerinde tanınan önemli bir bilim adamıdır. Son olarak Türkiye hakkında neler söylemek istersiniz?*

**M. S. Saheb:** Başta şunu ifade etmek isterim ki bizler daima Türkiye'ye ve Türk halkına minnettarız. Zira Dr. M. Hamidullah çok sıkıntılı ve zahmetli bir yaşam sürmek durumunda kalmıştır. Fakat dara düştüğü zamanlarda kendisine ev sahipliği yapan ülkelerden biri Türkiye olmuştur. O, Türkiye'de kaldığı dönemlerde alanıyla ilgili araştırmalarının yanı sıra İstanbul, Ankara ve Erzurum gibi şehirlerde dersler ve konferanslar vermiştir. Bu süre zarfında ihtisas sahibi bir grup genç Türk akademisyen kendisine rehberlik etmiş; buna ilaveten pek çok öğrenci derslerini büyük bir ilgiyle takip etmiştir. Biz bunları gerek amcamın aktardığı haberlerden gerekse büyüklerimizin bizimle paylaştığı bilgilerden hareketle biliyoruz. Bizzat bendeniz de İstanbul'a amcamı ziyarete geldiğimde kendisinden buna dair anekdotlar işitmiştim. Amcam bana, İstanbul'da kaldığı ve çeşitli fakültelerde ders verdiği dönemlerde Türk insanının kendisine bağrını açtığını ifade etmişti. Yine bir seferinde Dr. M. Hamidullah, kayınbabama Türkiye ve Türk halkı hakkında bazı şeyler anlatmıştı. Bu bağlamda Türklerin başka bir evi ziyaret ettiklerinde hem ev sahibine hem de bütün hane halkına misafirperverliklerinden dolayı dua etme alışkanlıklarının olduğunu ifade etmiş ve Türklerin bu âdetinden çok etkilendiğini söylemişti. Ben de amcamdan sizin halkınızla ilgili bu özelliği işittiğimde çok duygulanmışım. Son olarak amcamla ilgili malumat edinme gayretinizden dolayı sizlere ayrıca teşekkür ederim. Bizlere ulaşmak için ilk önce Osmania Üniversitesi'ne ve Camia Nizamia'ya gittiğinizi, sonrasında bir kaç defa Kotilmandi bölgesine gelerek evimizi arayıp bulmaya çalıştığınızı işittim. Hak verirsiniz ki zamanla yaşadığınız muhit değişime uğruyor. Buna ilaveten dil ve kültür de farklı olunca buraları bulmanız biraz zaman almış olabilir. Tekrar çalışmalarınızda başarılar diliyor, sizin şahsınızda Türkiye'ye selamlarımı ve şükranlarımı sunuyorum.

## Ek-2: Dr. Muhammed Hamidullah'a Ait Neşredilmemiş Bir Mektup

### [Mektubun Urduçası]

Rue De Tournon,  
Paris-6 / France

۲۶ ذی حجہ سنہ ۱۴۰۴

عزیزی سلمک اللہ

سلام خیریت حاصل و مطلوب ہے . آپ کا خط حج سے عین پہلے ملا . اس زمانے میں آپ کے ہاں ڈاک درہم برہم ہوجاتی ہے اسلئے فوراً جواب نہ دیا . برا نہ ماننا .

مدینہ منورہ کے اوقاتِ نماز کا دلی شکر ہے . اصل میں قصہ یہ ہے کہ عشا کے نماز شفق کے غروب ہونے پر پڑھنے کا حکم ہے . پاریس میں جون اور جولائی دو مہینے شفق غروب ہی نہیں ہوتی اور فجر کا وقت ہو جاتا ہے ، کیا کریں؟ مختلف اسلامی ملکوں کا اوسط وقت معلوم کڑیا ہوں ، شاید وہ کچھ مڈ دے . یعنی غروبِ آفتاب کے ڈیڑھ گھنٹہ بعد ، سال کے بارہ مہینے ؛

حیدرآباد سے یہ افسوسناک اطلاع آتی ہے کہ ہنگاموں میں دھیڑ چماروں نے کتب خانہء سعیدیہ کو آگ لگا کر بہت سی قلمی کتابیں تباہ کر دیں .

خدا کرے آپ سب خیر و عافیت سے ہوں

محمد حمید اللہ

**[Mektubun Türkçe Çevirisi]**

(Allah'ın adıyla)

26 Zilhicce, sene 1404

Rue De Tournon,  
Paris-6 / Fransa

Azizim, Allah'ın selamı üzerine olsun.

Sağlık ve afiyette olmanızı temenni ederim. Mektubunuzu hac döneminin hemen öncesinde aldım. Hac mevsiminde sizin oralarda [Arabistan/Cidde] posta hizmeti alt üst olmaktadır. Bu yüzden (mektubunuza) hemen cevap vermedim, yanlış anlamayınız.

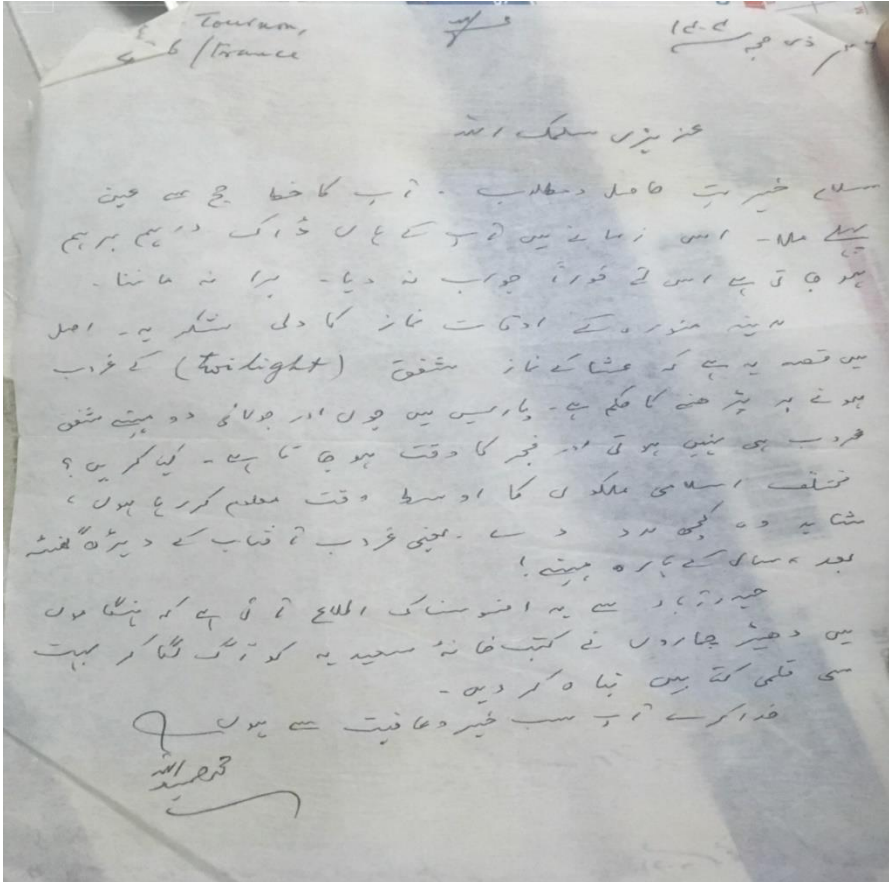
Medine-i Münevvere'nin namaz vakitleri(ni yazıp gönderdiğiniz) için gönülden teşekkür ederim. Aslında durum şöyledir ki yatsı namazını şafağın kaybolduğu anda kılma hükmü bulunmaktadır. (Fakat) Paris'te Haziran ve Temmuz olmak üzere iki ay şafak kaybolmadan fecir vakti vuku bulmaktadır. Ne yapılmalı? Bu konuda az çok (vakti tayin etmeme) yardımcı olması için farklı Müslüman ülkelerin ortalama (şafak) vakitlerini öğrenmeye çalışıyorum. Yani yılın on iki ayı boyunca güneş batımından bir buçuk saat sonra(sına denk gelen ortalama şafak vakitlerini).

Haydarabad'da çıkan kargaşalarda isyancıların Sa'îdiyye Kütüphanesi'ni ateşe verip birçok yazma eseri tahrip ettiklerine dair oradan çok üzücü bir haber aldım.

Hepinizin hayır ve afiyette olmanızı Rabbimden temenni ederim.

Muhammed Hamidullah

## Fotoğraf Ekleri



1-Neşredilen mektubun fotoğrafı (Fotoğraf: Cemil Kutlutürk, Haydarabad 2019)





2-Muhammed Hamidullah'ın Büyüdüğü Hane. (Cemil Kutlutürk Arşivi. Kotilmandi, Haydarabad, Şubat 2019)



3-Muhammed Hamidullah'ın yeğenleri Muhammed Saifullah Saheb ve eşi Farzana Hanım. (Cemil Kutlutürk Arşivi. Kotilmandi, Haydarabad, Şubat 2019)



4- Muhammed Hamidullah'ın ilk eğitimini aldığı Camia Nizamia'nın mevcut hali. (Cemil Kutlutürk Arşivi. Hussaini Alam, Haydarabad, Mart 2019)

**Muhammad Hamidullah through His Nephew's Eyes: An Interview with Muhammad Saifullah Saheb and the Publication of a Letter of Hamidullah to Him**  
**Abstract**

Having a rich heritage in Islamic history and civilization, India is a country that has raised many scholars who have been appreciated not only by Muslims but by non-Muslims thanks to their significant contributions to their respective fields. One of these scholars is undoubtedly Dr. Muhammad Hamidullah who was one of the most prominent Muslim scholars of the 20<sup>th</sup> century. He was born in 1908 in Hyderabad where he spent his early years. As a result of the political and cultural developments that took place around the middle of the century, he had to live most of his life away from his country. He lived in various European countries as well as in Turkey and taught and lectured at different universities including Ankara University. This research note directly stemmed from the two-month visit I paid to Hyderabad in early 2019, during which I gathered some information and documents detailing Hamidullah's life. In this paper I want to share the Turkish translation of an interview I made with Hamidullah's nephew Muhammad Saifullah Saheb in Hyderabad in February 2019. The interview is followed by the edition and the Turkish translation of one of the original letters of Hamidullah obtained from Saheb. Both the interview and the letter contain valuable data on Hamidullah's personal life style and his scientific personality.

**Keywords:** Muhammad Hamidullah, Hyderabad, Islamic History, Muslims in India.




## لمحة موجزة عن موقف التاريخ: الذاكرة من شروط النهضة لمالك بن نبي

MEHMET AKİF KOÇ

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

koc@divinity.ankara.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0001-5403-2313>

هنالك اهتمام عام وتركيز كثيف بين المثقفين والأكاديميين والعلماء حول مشاكل المسلمين في العالم الإسلامي المعاصر. ومن هؤلاء العلماء والمثقفين مالك بن نبي (١٩٠٥-١٩٧٣)؛ إذ يتميز بكتبه المعنيّة بهذا المجال وبأفكاره واقتراحاته المهمة التي تهدف الى التعمق الجادّ الملموس في هذه المشاكل، وسبل حلّها من خلال الاتجاهات العقلية. حيث كان واقعياً بعيداً عن الخيال؛ إذ تحدّث من "الداخل"؛ ولم يدخل هذه الساحة على شكل مثقف أو على شكل فيلسوف فقط؛ بل عانى من معاناة المسلمين في مختلف أنحاء العالم. الأمر الذي يظهر في مؤلفاته عامةً وفي كتابه المشهور في هذا السياق "شروط النهضة" خاصةً.

تلعب النظرة إلى "التاريخ" دوراً كبيراً في مشروع التجديد لدى مالك؛ إذ لا بدّ أن نستفيد من المعطيات التاريخية المتنوعة. حيث يتساءل: كيف أثّرت العملية الاستعمارية الغربيّة على دول الشرق ومن بينها الدول المسلمة؟ وما هي العلاقة بين مشاكلنا الراهنة وبين هذه العملية الاستعمارية؟ فربما من أسوأ ما أنتجته هذه العملية فقدان الثقة بالنفس في قلوب المسلمين عامةً وفي شبابنا خاصةً.

يتصرف الغرب تصرفاتٍ استفزازيةً لم تعط فرصة لرؤية شرق صحيحة الى الازمنة الحديثة، فقد أقنع الغرب العالم عبر اكتشافاته التكنولوجية بأنه صاحب المقاييس العلمية والعملية وحده. وإذا نظرنا نظرة سطحية للحياة اليومية المعاصرة فإننا نجد هذا

الطراز الحياتي يساعد الغربَ في إقناع الناس. واليوم عندما يتأمل المسلم أو المسلمة يدرك أو تدرك أن كلَّ ما يراه غربي المصدر. وأن هذه الإحياءات والتلقينات مستمرة منذ قرون.<sup>١</sup> هل نظنُّ أننا قدَرنا تكلفة هذا الواقع السلبي في ضمائرنا؟! إنَّ الغرب مذنبٌ في سياسته الاستعمارية في هذا المشهد، لكنَّ الذنبَ ليس ذنبه وحده في النهاية. لقد أوجدَ الغرب الطرق التي تؤدي إلى التطور في العلم والفلسفة والإبداع خلال قرون، ويتشوّقُ غيره للوصول إلى نجاحه الذي وصل إليه، وهذه سنة من سنن الله في الكون. إذن؛ السؤال الصحيح: لماذا لا نستطيع أن نجد طرقاً تمكننا من التفوق على الغرب في العلم والفن والإزدهار؟ من منطلق مالك بن نبي هنالك لا بدَّ من وظيفة مهمة ستؤدي إلى إزالة عدم الثقة بالنفس أمام الغرب في إدراك المسلم المعاصر. لأن عدم الثقة بالنفس لدى المسلمين عائقٌ لحل مشاكلهم، بل ومانعٌ من فهمها بوجه صحيح وسليم.<sup>٢</sup>

ومن وجهة نظر مالك بن نبي فإنَّ التاريخ سيساعدنا في حل قضية عدم الثقة بالنفس. كيف ذلك؟ دافع وإمكانية النجاح في شخصية الأمة لا تختفي بل تنتقل من جيل إلى جيل. إذ يفيدنا التاريخ بأنه لو وصلت أئمة حضارة إلى القمة فإن هذا يعني أنها تستطيع أن تكرر الوصول مرة أخرى.<sup>٣</sup> لأن القدرة كامنة في أصل الحضارة.

لقد ازدهرت حضارة الإسلام في القرون الرابع والخامس والسادس للهجرة. وبعيداً عن الأنانية الحضارية. فإن حضارة الإسلام عدَّت "الحضارة" في معناها الحقيقي الكامل بانها حضارة إنسانية.<sup>٤</sup> ففي خلافة المأمون تُرجمت الكتب الأجنبية دون أيّ ترددٍ، وأسندت إلى مصادرها الأصلية، لأنَّ هذه الكتب في تصوُّر العلماءٍ منتجاتُ حضارةٍ إنسانية. وكانت في مضمونها وتأثيراتها قد نوقشت على شكل موضوعاتٍ علمية من مصادرها الأصلية، وجرَّت حواراتٍ كثيفة وقاسية مع مرور القرون حول موضوعاتها، مثل: ما حدث بين الغزالي وأهل الفلسفة.

هذه الثقافة اعتبرت انتاجاتنا على شكل منتجات حضارة إنسانية في آخر المطاف، وهذه الحضارة تتشكل من ألوان مختلفة مثل: عصر مصر القديمة والعصور اليونانية

<sup>١</sup> مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة من اللغة الفرنسية: عبد الصبور شاهين، بيروت: دار الفكر، ١٩٨٦، ص. ٤٣.

<sup>٢</sup> مالك بن نبي، شروط النهضة، ص. ١٤٩-١٥١، ١٥٣، ١٥٦.

<sup>٣</sup> مالك بن نبي، شروط النهضة، ص. ٤٩.

<sup>٤</sup> مالك بن نبي، شروط النهضة، ص. ٥٣.

والعهد الإسلامي والعصر الغربي الحديث. كلها يَعْقِب بعضها بعضاً، ومن منظور العلماء المسلمين يستفيد خُلُقُها من سلفِها، أمَّا الغربُ فليس متعوداً على التعامل مع غيره كما ينبغي لأنه أنانيٌّ في طبيعته،<sup>٥</sup> ومن أجل ذلك نَسَبَ نفسه إلى حضارة الإغريقية<sup>٦</sup> وتجاهل استفادته من الحضارة الإسلامية.<sup>٧</sup>

كما يتضح، فإن التقييمات التي أجراها مالك بن نبي حوالي قبل نصف قرن تظل صالحة. تتضمن وجهة نظر مالك الاتجاهات التي يجب عدم تجاهلها أثناء البحث عن طرق للمسلمين لتقديم مساهمة للعائلة البشرية مرة أخرى.

### Tarihe Kısa Bir Bakış: Mâlik b. Nebî'nin *Şurûtu'n-Nahda* (Rönesansın Şartları) İsimli Kitabının Hatırasına

#### Öz

Mâlik b. Nebî Müslümanların geri kalmışlık sorunları ve bu sorunların çözümü konusunda düşünce üretmeye çalışan Müslüman mütefekkirlerden birisidir. Bu kısa yorum yazısında onun *Şurûtu'n-Nahda* isimli eserinde öne çıkardığı bazı görüşler değerlendirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Mâlik b. Nebî, *Şurûtu'n-Nahda*, Tarih, İslam Medeniyeti.

### A Brief Look at the History: In Memory of Mâlik b. Nabî's Book *Shurûṭ al-Nahda* (Conditions of Renaissance)

#### Abstract

Mâlik b. Nabî is one of the Muslim thinkers trying to produce thoughts about the problems of backwardness of Muslims and the solution of these problems. In this brief essay I evaluate some of the points he put forward in his book *Shurûṭ al-Nahda*.

**Keywords:** Mâlik b. Nabî, *Shurûṭ al-Nahda*, History, Islamic Civilisation.

<sup>٥</sup> مالك بن نبي، شروط النهضة، ص. ٨٠.

<sup>٦</sup> مالك بن نبي، شروط النهضة، ص. ٨٢.

<sup>٧</sup> مالك بن نبي، شروط النهضة، ص. ١٤٨-١٥٠.





**Gazzâlî. *Tehâfütü'l-Felâsife: Filozofların Tutarsızlığı.* Eleştirmeli Metin - Çeviri. Mahmut Kaya & Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014. 1. Baskı. 445 s. + elyazması sayfa görüntüleri + dizin. ISBN: 978-975-17-3732-8**

FEHRULLAH TERKAN

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

fterkan@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0003-2438-0346>

Akademik çalışmalarda aslî eserlerin kendi dillerinde okunması gerektiği hususu dünyanın her tarafında kabul edilen bir ilkedir. En temelde, dil bilmek araştırmacının alanının kaynaklarıyla mümkün olduğunca yüze yüze gelmesini sağlar. Bu şekilde elde edilen ve buna binaen üretilen bilgi daha güvenilir kabul edilir ve ayrıca bu bilgi araştırmacıya özgüven kazandırır. Ülkemizde genel olarak tüm akademi dünyasında özel olarak da İlahiyat akademisindeki araştırmacılar, kendi araştırma alanlarının dil(ler)ini en azından metin okuma/anlama seviyesinde öğrenmeden akademisyen olabildikleri için, yaptıkları çalışmalarda aslî eserlerin okunmasında çoğunlukla tercümelere mahkûm olurlar. Bu fiilî durum, kaynak eserlerin çevirilerinin akademik araştırmalardaki yerini ve önemini katbekat arttırmakta ve vazgeçilmez kılmaktadır. Bunun akademik çalışmaların sıhhati açısından dezavantajlı bir hal olduğunu teslim etmek gerekir. Hakkıyla yapılmamış tercümelere dayanarak yapılan akademik araştırmaların sıhhatine dair vebal de mütercimim omuzlarında olacaktır.

Burada ele aldığım tercüme eser hakkında bir değerlendirme yazma konusunda çok geç kaldığımı farkında olduğumu belirtmek isterim. Esere dair bir tenkid yazısının hâlâ önem arz etmesi, bizzat eserin ehemmiyetinden ve burada tenkid edilecek hususların, tercümenin toplamda dokuz basısının yapılmasına rağmen hiç gözden geçirilmemiş olmasındandır. Gözden geçirme ihtiyacı, ancak mütercimlerin muhtemel yanlışları konusunda uyarılmalarının sonucunda ortaya çıkacağı gibi, bizzat mütercimlerin de biraz zaman harcayarak geriye dönüp yaptıkları tercüme kontrol etmesiy-

le de hissedilir. Böyle bir ihtiyaç hissedilmediğine göre, ya mütercimler yaptıkları tercümeden çok emindirler veya tercümeleri hiç tenkid edilmemiştir. Burada ele alacağımız eser için her iki seçeneğin de geçerli olduğunu söyleyebilirim. Birincisi hakkında ikinci şahısların yapabileceği bir şey olmadığına göre, ben burada gecikmeli de olsa ikinci seçenekte belirtilen hususu yerine getirme niyetindeyim.

Bazı klasik eserler vardır, tercümeden yana yüzleri gülmez, tabiri caizse. Bazan buna talihsizlik der geçeriz. Fakat talihsizlik, genellikle, elde olmayan ve kontrol edilemeyen nedenlere atfen söylenir ki muhatapta teselli üretsin. Bu değerlendirme yazısının konusu olan tercüme eserin bu gruba girmesini arzu ederdim; fakat tercüme eserin yayın serencamına bakınca öyle olmadığını ve başına gelen (daha doğrusu gelmeyen) şeylerin iradî ihmalen kaynaklandığını söyleyebilirim, yukarıda imâ ettiğim üzere. Tercümenin "Giriş" kısmının yazarı Mahmut Kaya'nın "*Uzun süren titiz bir çalışma sonunda ortaya koyduğumuz ...* metin ve tercümede, her türlü ihtimama rağmen gözden kaçmış olabilecek eksikliklerin yayınevine ulaştırılması en samimi arzumuzdur" (s.15, italikler bana ait) şeklindeki tembihini zamanında dikkate almayan benim gibi münekkidler de böyle bir yazının gecikmesinde iradî ihmal ile suçlanabilirler haklı olarak. Yine de küçük bir apoloji yerinde olur: Kendi araştırmalarımda *Tehāfutu'l-Felāsife*'nin çoğunlukla M. Marmura tahkik ve tercümesini kullanmaktayım. Bir süredir söz konusu tercümede tesbit ettiğim hatalar, bu yıl doktora dersimde biraz mecburiyetten dolayı öğrencilerle birlikte eserin Türkçe tercümesini kullanmak durumunda kaldığımdan dolayı göze batır oldular ve böylece tercümeyle dair bir tenkid yazmamın yerinde olacağına karar verdim.

Tercümenin yeni baskılarının yapılacağından emin olduğum için, sıcağı sıcağına olmasa da ortalığı azıcık telaşa vermek istememin nedenlerinden biri, elbette tercüme edilen eserin, İslam kitâbiyâtında, literal anlamıyla, çığır açmış olan ve İslam felsefe geleneği dendiğinde hiçbir ciddi felsefe akademisyeninin göz ardı edemeyeceği derecede felsefî ehemmiyeti haiz olan *Tehāfutu'l-Felāsife* olmasıdır. Diğer bir neden ise eserin yoğun içeriğidir. Müellif el-Ğazālî'nin belâğatine ilaveten ağır bir felsefî jargon ve argümantasyon söz konusu olunca, üstüne bir de eserde sıklıkla karşılaşılan eliptik anlatım eklenince, tercümenin ince-eleyip-sık-dokuma tezgâhından geçmiş olmasının niçin elzem olduğu anlaşılacaktır sanırım. Bu değerlendirme yazısını kaleme almamın arkasındaki temel saik, eserin tarihsel ve felsefî önemine rağmen, tercümesinin ilk yayıncısı tarafından sekiz defa ve 2014 yılında resmî bir kurum tarafından yapılan (burada değerlendirece-



ğim) baskısı dahil hiç kontrol edilmeden ve hiçbir revizyon yapılmadan bütün hatalarıyla aynıyle basılmış ve maalesef okurları yanıltmış olmasıdır. Ayrıca, belirtmek gerekir ki bunca yıldır bu tercümenin tenkid edilmemiş olması veya edildiyse de mütercimler tarafından dikkate alınmamış olması gerçekten de anlaşılmaz bir durumdur.

Türkçe'de felsefî terminoloji henüz tam gelişmiş değil, bilindiği üzere. Gelişmiş olduğu kadarı da maalesef kısmen ideolojik kamplaşmaların dile yansımalarının, kısmen de ıstılahların Türkçeleştirilmesi modasının etkisi altında kalmış durumda. İslam felsefesi özelinde konuşacak olursak, ana dili Arapça olan bir literatürden bahsediyoruz demektir. Klasik dönemde üretilmeye başlanmış ve asırlar içinde yerleşmiş olan belli bir terminolojik sistem, bütün felsefî literatürün merkezinde bulunuyor. Dolayısıyla, kavramların yerli yerinde kullanılmasının ve Türkçe'ye doğru tercüme edilmesinin, düşüncenin doğru aktarılması için zorunlu olduğu izahtan varestedir. Nitekim tercümenin "Giriş" yazısında buna benzer bir duruma dikkat çekilmiş: "... terminoloji konusunda ise Türkçenin ifade ve üslûp güzelliğine hâle getirecek her türlü aşırılıktan kaçınılmıştır" (s.15). Bu cümlenin ne ifade ettiği ve 'kaçınma' eyleminin hangi hassasiyete denk geldiğini anladığımı söyleyemem; fakat ileriki sayfalarda bunun test edileceğini not ederek, bu ifadeleri, okuru uyardığı için mütercimlerin hesabına kredi olarak yazabiliriz yine de. Bunların yanı sıra felsefî bir metnin tercümesinde çok daha önemli olan aslî unsur şudur: Ağırlıklı olarak argümanlarla örülü bir eserde, bir müellifin argümantasyonunun mantığı içerisinde ne dediğinin tam olarak aktarılması, bağlamı oluşturan ana felsefî meselenin anlaşılmasını zorunlu kılar. Tartışmanın ne olduğu ve tartışmaya dair önermeler ve postulatlar tesbit edilmezse ve dikkate alınıp önce bir anlama sürecinden geçirilmezse, argümanlar anlaşılmaz ve dolayısıyla Türkçe'ye de hakkiyle aktarılamaz. Bu durumda, yaptığınız tercümede, her bir cümleyi kendi başına alır, bağlama uysun uymasın, tek tek aktarırsınız ve bunu yaparken de belli bir seviyede Arapça bilmek yeterli olur.<sup>1</sup> Tercümenin yanında bir de tahkik

<sup>1</sup> Ülkemizde genel anlamda çeşitli kaygılar eşliğinde ve fakat titizlik gösterilmeden yapılan tercüme-ler sayıca boldur. Mesele sadece bu eserle alakalı değildir. Çeşitli yayınevlerince yayınlanan ve çeviri sıkıntıları olan çok sayıda klasik eser tercümesi bulunmaktadır. Fakat her birini ayrı ayrı değerlendirmek için yeterli vakit yok. Öyle bir hal ki Arapça ifadeler çoğunlukla Türkçe tercümesinden daha sarîh duruyor. Tercümele birçok yerde bağlam anlaşılmaksızın yapılıyor ve "bu ibare Türkçe'de ne anlam ifade ediyor" sorusu hiç sorulmuyor. Özellikle akademide yer alan mütercimlerin daha dikkatli ve titiz olmaları beklenir ve hatta olmaları gerekir. Söylemeye hacet yok, herkes hata yapabilir. Önemli olan, hataları fark edip tashih etmektir. Titizlikle yapılmayan ve/veya düzeltilmeyen her bir tercüme mütercim adına bir vebaldir. Takdir edilmelidir ki hataların süreklilik kazanması, ana eserlerin içeriğini okuyan ve yanlış yönlendirilen okurlara haksızlıktır.

yapıyorsanız, bol varyantlı elyazmaları olan eserlerde tercihli tahkik yapılırken (ki tercih yapılması gerekir) bu nokta daha da bir önem kazanır.

### A. Tahkik ve Tercüme Hakkında

Mütercimlerden Mahmut Kaya, tercüme yazdığı Giriş'te, M. Marmura'nın İngilizce tercümede kullandığı Bouyges tahkikinde yaptığı bazı tasahihler sonrasında yeni bir neşir ortaya koyduğunu belirtiyor. Ve hemen ardından Kaya etkileyici bir iddiada bulunuyor: "Ne var ki Marmura'nın bu neşri, kendisinin Arapça gramer bilgisine gerçekten vâkıf olup olmadığı konusunda şüphe uyandıracak derecede hatalar ihtiva etmektedir. Bu durum karşısında biz, S. Dünya ve M. Marmura'nın neşirlerini karşılaştırmak suretiyle bu çalışmada *daha sağlıklı bir metin* inşa etmeye çalıştık" (s.15, italikler bana ait).

İmdi, mütercimler/muhakkikler Kaya ve Sarioğlu çıtayı bu şekilde yüksek tuttuklarını zımnen ilan edince, çıtanın yüksekliğini ölçmek de elinde mezurası olan okurlara düşer elbette. Kendimi, bir an için, bu okur grubunun içine dâhil ederek söyleyecek olursam, onların ortaya koydukları bu eleştirmeli metnin, aslına bakılırsa, "daha sağlıklı" sıfatını hak ettiğini ileri sürmek çok zor. Ben bu yazıda daha çok tercüme merkezde olarak bir tenkid yapacağımdan dolayı, "tahkik hakkında bu kadarı yeterli" demek kifayet ederdi; ancak Arapça metnin okuru için şu uyarıyı yapmadan da geçemeyeceğim: Bir tahkikte kullanılan noktalama işaretleri, okurların ve mütercimlerin metinden anladıklarını doğrudan etkileyebiliyor.<sup>2</sup> Tahkik edilen metinde gerekli gereksiz, anlamlı anlamsız demeden virgül kullanılmış olması sıklıkla cümle bütünlüğünü bozuyor. Bahis mevzuu ettiğimiz eserin tahkikinde de bu türden yanlış okumaların bulunduğu da bir gerçektir. Değerlendirmede, bu sebeplerle tahkik farklılıklarında tercüme etki eden bir tercih olursa, sadece ona işaret etmekle yetineceğim ve tahkikteki (bana göre) yer yer kendini gösteren imla ve hareke hatalarını ve noktalama işaretlerinin sebep olduğu sorunları, belirtilmesi elzem değilse, göz ardı edeceğim.

Okuyacağınız metinde tenkid alanımı biraz daraltma adına şunları söylemenin sırasındır: *Tehâfut*, hacimli bir eserdir ve eğer bütün kitabı değerlendirmeye kalksaydım inanıyorum ki müstakil bir kitap çıkardı. Dolayısıyla değerlendirmelerimi el-Ğazâlî'nin ele aldığı 20 meseleden sadece en kapsamlısı olan 1. Mesele'yle sınırlandıracağım. Sanıyorum ki bu kadarı, bu

<sup>2</sup> Zannım odur ki bu noktalama işaretlerinin haddinden fazla kullanılması, tahkik konusunda *mukşiründen* olan Suleymân Dunyâ'nın menfî bir etkisi olsa gerektir.

yazının maksadının hâsıl olması açısından fazlasıyla yeterli olacaktır. Anlatmak istediğim ana husus şu: Eserin tercümesi genel itibariyle ‘fena değil’ kategorisinde yer bulabilir. Fakat öyle pasajlar var ki tercümeleri cidden kabul edilemez cinsten. Bazan mütercimler, ıstılahlar için Türkçe’de çok uygun olmayan bir karşılık veriyorlar, bazan müellifin kasdını yanlış aktarıyorlar; bazan müellifin dediğinin tersini söylüyorlar; bazan da pasajdaki felsefi mesele ve argüman anlaşılmadığı için metni yanlış tercüme ediyorlar ve böylece argümanları anlaşılmaz kılıyorlar. Listelendiği takdirde büyük bir yekûn tutacak olan tercüme tuhafliklarından bir kısmını, bu değerlendirmeye yazısının fazla hacimli olmaması için, diğerlerine kıyasla daha önemsiz veya az önemli gördüğüm için çıkardım. Yani burada sadece önemli addettiklerime yer vereceğim. Tercüme yapıldığından, *Tehâfut*’un daha önce yapılmış biri Türkçe diğer ikisi İngilizce olmak üzere üç ayrı tercümesine ve bir tahkikine<sup>3</sup> zaman zaman atıfta bulunabileceğimi de belirtmek isterim.

### B. Formel ve Teknik

Şimdi başlıkta adını ve mütercimlerini gördüğümüz tercüme eserin yayın geçmişine bakalım kısaca: İlk baskı 2005 yılında Klasik Yayınları (bundan sonra KY) tarafından basılmış; 2. ve 3. baskı aynı yayınevi tarafından 2009 yılı içinde yapılmış. Araştırdığım kadarıyla KY eserin 5. baskısını 2012 yılında, 6. baskısını 2014 yılında yapmış ve aynı yıl yeni bir baskı Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları (bundan böyle TYEKBY) tarafından 1. baskı olarak yayınlanmış, yani burada değerlendirmeye alacağımız baskı. Bu baskı çift *copyright* taşıyor,<sup>4</sup> hem KY hem de TYEKBY adına. Tercüme KY tarafından 7. defa 2017 yılında basılmış ve son olarak 8. baskı 2018 yılında yapılmıştır.

TYEKBY serisinden çıkan tercüme eser, içerik olarak, KY’ndan çıkan tercümenin aynısıdır; fakat sadece bazı formel değişiklikler yapılmış: Yeni baskıda kitabın Arapça orijinal başlığı kaldırılmış; KY baskısında “Takdim” başlığı altında yer verilen metin, TYEKBY baskısında, çok az kısaltılarak, “Giriş” başlığı altında verilmiş, zira burada “Takdim”, altında Cumhurbaşkan-

<sup>3</sup> Bekir Karlığa’nın Türkçe tercümesi: *Tehâfüt el-Felâsife: Filozofların Tutarsızlığı* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981); Michael E. Marmura’nın İngilizce tahkik ve tercümesi: *The Incoherence of the Philosophers* (Provo, UT: Brigham Young University Press, 1997); Sabih Ahmad Kamali’nin İngilizce tercümesi: *Al-Ghazali’s Tahafut al-Falasifah (Incoherence of the Philosophers)* (Lahore: Pakistan Philosophical Congress, 1963); Suleymân Duniyâ’nın tahkiki: *Tehâfutu'l-Felâsife*, 6. bsk. (Kahire: Dâru'l-Ma’ârif, [1972]).

<sup>4</sup> Bkz. Jenerik sayfasındaki not: “Copyright © Klasik Yayınları. Her hakkı mahfuzdur. Copyright © Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014. Bu baskıya dair bütün yayın hakları Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı’na aittir. ... Klasik Yayınları tarafından baskıya hazırlanmıştır.”

nı imzasıyla yer verilen bir metin için başlık görevi görüyor. Başka bir değişiklik de şu: Türkçe tercüme ve Arapça metne ev sahipliği yapan karşılıklı sayfalar, KY baskılarında aynı rakamla numaralandırılmış (yani orijinal metnin ve bu metnin tercümesinin bulunduğu sayfalara aynı sayfa numarası verilmiş) iken, TYEKBY baskısında bu sayfalar ardışık olarak numaralandırılmıştır. Bunlar dışında göze çarpan bir değişiklik ise paragraf numaralandırmasının yeniden yapılandırılmasıdır. Daha önceki baskılarda paragraf numaraları her bölümde (her Mesele’de) yeniden başlatılırken, TYEKBY baskısında numaralar bölümler arasında kesinti olmaksızın ardışık olarak verilmiş. Yani son baskıdaki paragraf numaraları ile önceki baskılardaki paragraf numaraları birbirini tutmuyor.

Değerlendirmeye tâbi tutulacak örnek pasajların sıralamasında tercüme eserin paragraf/sayfa numaralarını takip edeceğimi ve alıntılarda vurgu için kullanılan alt-çizgilerin bana ait olduğunu okurun dikkatine sunarak pasajları değerlendirmeye başlayabiliriz.<sup>5</sup>

## C. Tenkid Konusu Edilen Örnek Pasajlar

### 1) §34 (s.47)

[٣٤] وبالجملة، فأحوال القديم إذا كانت متشابهة، فإمّا أن لا يوجد عنه شيء قط، وإمّا أن يوجد على الدوام. فأما أن يتميّز حال الترك عن حال الشروع فهو محال.

[34] Kısaca ezelnin niteliklerinde genellikle bir tekdüzelik varsa, o zaman ondan ya hiçbir şey meydana gelmez ya da devamlı olarak meydana gelir. O halde onun var etmemiş olmasının, var etmeye başlamasına üstün sayılması imkânsızdır. (s.46)

Öncelikle, çeviride kullanılan kelime tercihleri konusunda çok kısa bir mülahazayla başlayalım. Yukarıdaki ibaredeki *aḥvāl* kelimesinin “nitelik” kelimesiyle karşılanması ve *muteşābihe* kelimesinin de “tekdüze” olarak çevrilmesi kanaatimce felsefi bir şekilde izah edilmeye müsait olmasa gerektir. Şöyle bir soru akla geliyor mesela: Ezeli varlığın niteliklerinin tekdüze olması ne anlama geliyor? Buna karşılık verilecek cevaplardan yeni soru ve sorunlar üretilebilir, fakat bu meseleye girmeyeceğim. Mütercimlerin *aḥvāl* kelimesini “nitelik” olarak çevirmeyi tercih etmeleri, tartışmanın içeriği ve metnin devamında ele alınan “irade yenilenmesi” çerçevesinde ilk bakışta hoşgörülür gözükebilir. Fakat kadîm varlıktaki hal değişimi, o kadîm varlığın ezelden sahip olduğu niteliklerin/sıfatların yokken varlığa çıktığı anlamını zorunlu olarak tazammun etmez. Mesela, ‘Kadîm varlık ezelden

<sup>5</sup> Bu tenkid yazısının ilk halini okuyup çeşitli katkılarda bulunan Recep Gürkan Göktaş, Ayşenur Erken ve Şeyma Yazıcı’ya teşekkür borçluyum.

irade sahibidir' diyelim; bu kadîm varlık, yani Tanrı, bir 'hal'de irade sahibi değilken, başka bir 'hal'de irade sahibi oluyor değildir bu itirazda; zira filozofların böyle bir itirazı el-Ğazâlî'ye haksızlık olurdu. Kadîm varlığa atfedilen haller O'nun nitelikleriyle özdeş değildir. Arapça *hâl* kelimesinin, Tanrı'nın sıfatlarına dair tartışmalar bağlamında, tartışmanın geneline dikkatlice bakıldığında anlaşılacağı üzere, Tanrı'nın 'ezel'de içinde bulunduğu ve tamamen analiz amaçlı istihdam edilen 'ezelî anlık durumlar'a tekabül ettiği söylenebilir, bunu ifade edecek daha iyi bir kelimenin olmamasından dolayı. Bu varsayılan anlar ezelde değişmeyen Tanrı için birbirinden farklı olamazlar. Zaten sorun da aslında bu: Asla değişmeyen Tanrı bir 'hal'de ezeli olarak sahip olduğu iradeyi kullanmazken başka bir 'hal'de yani ezeli 'an'da neden iradesini işletmeye başlıyor? Filozoflar işte bundan dolayı, ahvalin birbirinin aynı olmasına rağmen, bir anda O'nun iradesini kullanmaya başlamasının anlamsız ve muhâl olduğunu ileri sürüyorlar. Şayet böyle bir şey olursa, iradenin "teceddüd" etmesi gerekir, bu da teceddüdü zorunlu kılan bir illeti gerektirir, vs. Ezelde bu da mümkün olmadığına göre, filozoflar ileri sürülen "âlemin yaratılmasını irade etme ve başlangıç tayin etme" fikrinin muhâl olduğunu iddia ediyorlar. Yukarıdaki kısa izahın, 'hal' ve 'nitelik'in iki ayrı şey olduğunu göstermeye yeteceğini umuyorum.

"Kısaca ezelinin niteliklerinde genellikle bir tekdüzelik varsa" şeklinde şartlı cümle olarak tercüme edilen *fe-ahvâlu'l-kadîm izâ kânet muteşâbihe* ibaresinde söz konusu mütercimlerin eklediği "genellikle" kelimesi tamamen metin dışıdır ve yersizdir. Ayrıca, "... varsa," şeklindeki şartlı cümle de yersizdir, zira oradaki ifade, bir şartlı önerme değildir, filozofların itirazının dayandığı bir "ilke"yi ifade etmektedir ve bu sebeple *izâ* kelimesi " ... dığı için" şeklinde anlaşılmalıdır. İşte bu ilkeden dolayı, yani Tanrı'nın hallerinde bir değişme olamayacağı için, ya Tanrı tarafından var etme eylemi hiçbir şekilde gerçekleşmeyecek veya var etme olayı sürekli olacaktır.

Diğer taraftan, ibarede sözü edilen *ahvâl* (haller) ezelde *muteşâbih* yani birbirlerine benzerdirler, yani felsefî dar anlamıyla söyleyecek olursak, birbirlerinin aynıdır Tanrı için. Diğer bir ifadeyle, Tanrı için bir halin diğer bir halden farkı yoktur. Dolayısıyla, Tanrı'ya atfedilen "bir 'hal'de iken âlemi yaratma eylemini terk etme hali (*hâlu't-terk*) ve diğer bir 'hal'de eyleme başlama hali (*hâlu's-şurû'*)" şeklinde beliren iki hal arasında ayırım yapmayı mümkün kılacak bir şeyin olması muhâldir. Bundan ötürü, mütercimlerin, "niteliklerin tekdüze olduğu" şeklindeki çeviri tercihleri yersizdir ve semantik bir karşılığının olduğunu söylemek zordur. Ayrıca varsayılan hallerin teşâbuhünün, "tekdüze"lik kelimesinin çağrıştırdığı manadan da

oldukça farklı olduğu söylenebilir. Bu sebeplerden ötürü, söz konusu metnin anlamı şu şekilde aktarılmalıydı: “Kadîm [varlığın] halleri birbiriyle [ayrıştırılamaz şekilde] benzer olduğu için ... .”

Son olarak, yukarıdaki izaha ve argümanın iç mantığına göre, filozofların itirazî cümlesinde vurgulanan ve muhâl olduğu gerekçesiyle reddedilen şey, mütercimlerin düşündüğü gibi, “*terk* hali” ile “*şurū*‘ hali” arasında öngörülen “üstünlük” değildir; bilakis, muhâl olduğu gerekçesiyle reddedilen şey, iki hal arasında bir ‘ayırım’ yapmanın imkânıdır. Tercümede bu argüman bir bütün olarak değerlendirilseydi, görülecekti ki bu mana argümanda oldukça açıktır.

## 2) §35 (s.47)

[۳۵] ... بل أقرب ما يتخيل أن يقال: لم يُرد وجوده قبل ذلك؛ فيلزم أن يقال حصل وجوده، لأنه صار مريداً لوجوده بعد أن لم يكن مريداً، فتكون قد حدثت الإرادة. وحدوثها في ذاته محال، لأنه ليس محل الحدوث، وحدوثها لا في ذاته لا يجعله مريداً.

[35] ... Öyleyse en makul yaklaşım olarak, O’nun daha önce âlemin varlığını dilemediği söylenebilir. Bu ise “O, önceden irade sahibi değilken, âlemin var olmasıyla iradeye kavuşmuş ve âlem meydana gelmiştir” şeklinde bir sonuca götürür. O zaman da iradenin yaratılmış olması gerekir. Allah, yaratıklara mahal olmadığından, iradenin, O’nun zâtında meydana gelmesi imkânsızdır; zâtının dışında meydana gelmiş olması ise O’nu irade sahibi kılmaz. (s.46)

Buradaki tartışmanın bağlamı şudur: Filozoflar âlemin iradeli yaratılışının neden imkânsız olduğuna dair felsefî bir izah getiriyorlar. Meşhur “Neden daha önce var olmadı” sorusuna verilecek cevaplar arasında Allah’ın önceden aciz olduğu, daha önce bulunmayan bir amacın sonradan ortaya çıktığı, âlemin ilk başta imkânsız olup sonradan “mumkin” hale geldiği, yaratma için gerekli bir aletin/aracın sonradan ortaya çıkışı gibi muhtemel cevaplar, Allah’ın zâtında ve âlemin modalitesinde değişim olduğu anlamına geleceğinden ötürü imkânsız oldukları gerekçesiyle reddedilmektedir filozoflar tarafından. Sonra filozoflar, bu sayılanlar imkânsız olduğuna göre, o zaman âlemin başlangıcı için, iradî olabileceğine dair rasyonel bir izah olmasa da bu hususta “tahayyul edilmeye en yakın şey”in ne olabileceğine dair bir alternatif sunuyorlar, ama sırf çürütmek için. Bu noktada, belki basit görülse de ilk tercüme hatasını görüyoruz: “Öyleyse en *ma’kûl* yaklaşım olarak ...” Yukarıdaki pasajda ve daha öncesinde –meseleyi bilenler anlayacaklardır– âlemin var edilmişinde Tanrı’ya “irade” atfetme konusunda filozofların esnemez tutumları hesaba katılırsa, onların bu konuda “en ma’kûl

yaklaşım” diye bir alternatif sunmalarının imkânsız olacağı anlaşılır. Dolayısıyla, metinde, filozoflara atfen kullanılan bu ifadenin “*bel akrabu mâ yutehayyel*” şeklinde kurulmasının felsefî bir gerekçesi vardır, yani bu *taḥayyul* kelimesi keyfî olarak veya boşuna tercih edilmemiştir. Filozoflar için, bu ifadeden sonra söylenen (yani pasajın kalan kısmında söylenen) şeylerin de hiçbir *ma’kûl* yani “akılla kavranabilir” bir tarafı yoktur ve bundan dolayı ancak *taḥayyul* konusu olabilir. Felsefî/epistemolojik jargonda, mütercimlerin de çok iyi bildiği üzere, *ma’kûl* olan ile *taḥayyul* edilebilen arasında önemli bir fark gözetilir. Dolayısıyla felsefî bir eserin tercümesinde, orijinal dildeki *taḥayyul* kelimesinin tazammun ettiği manaya ve epistemolojik hassasiyete dikkat edilmeliydi. Ayrıca bu kelimeyi böyle felsefî boyutu olan bir “*ma’kûl*” kelimesiyle hem de günlük dildeki anlamıyla karşılamayı ve hatta “*ma’kûl*” kelimesini kullanmayı gerektiren bir sebep de gözüküyor.

Devam edelim: Pasajda altı çizili “... *li-ennehu şâra murîden li-vucûdihî ba’de en lem yekun murîden ...*” ibaresi “... O, önceden irade sahibi değil iken, âlemin var olmasıyla iradeye kavuşmuş ve âlem meydana gelmiştir” şeklinde tercüme edilmiş (s.46). Bu tercüme de bu haliyle yine bir dikkatsizlik eseri olarak yanlıştır ve orijinal metni yansıtmamaktadır. Mütercimler, pasajdaki *li-vucûdihî* ifadesini Allah’ın *murîd* hale gelmesinin sebebi olarak okumuşlar ve izahı zor bir hataya düşmüşlerdir: “... âlemin var olmasıyla iradeye kavuşmuş ... .” İfadenin siyak ve sibakına dikkat edilerek felsefî tartışmanın mantığı gözetilseydi, muhtemelen bu basit tercüme yanlışı yapılmayacaktı. Üstelik söz konusu cümlenin tercümesi, felsefî bir soruna da yol açmaktadır: Allah’ın “âlemin var olmasıyla iradeye kavuşmuş” olduğunu söylemek, neden-sonuç ilişkisi çerçevesinde ilahî iradenin ortaya çıkmasının, âlemin var olmasıyla nedenlendiğini veya âlemin varlığının iradeyi öncelediğini imâ eder. Halbuki biraz dikkat edilseydi, âlemin varlığının ilahî iradenin nedeni değil, bilakis, ilahî iradenin âlemin nedeni olduğu düşüncesi doğru bir şekilde aktarılmış olacaktı. Mütercimler elbette ki bunun tersini söylemek istemediler; fakat dikkat eksikliği insana bu tür tuhaflıklar yaşatabiliyor.

Arapça metin, tartışılan meselenin bağlamı içerisinde gayet tutarlı ve anlamlı bir şekilde aynen şunu ifade etmektedir (yukarıda nefyedilen alternatif izahlardan sonra):

... bilakis, tahayyul edilmeye en yakın duran şey şöyle söylemektir: [Kadîm/Allah] bundan önce onun (=âlemin) varlığını irade etmemiştir. Bu durumda âlemin varlığının [sonradan] meydana geldiğini (*ḥaşale*) söylemek zorunlu olur. Zira O [Allah], [âlemin varlığını] irade etmemiş

iken, daha sonra onun varlığını irade etmiştir [veya: irade eden olmuştur].<sup>6</sup> Bu durumda da irade sonradan ortaya çıkmış olur. [Ve fakat] onun (=iradenin) O'nun zatında sonradan ortaya çıkışı (*ḥudūsu*) muhaldir, zira O, sonradan ortaya çıkan şeylerin mahalli değildir/olamaz; o [iradenin] O'nun zatının dışında meydana gelmesi ise O'nu *murīd* (irade eden) kılmaz.

Böylelikle, filozoflar, ma'kûl olmaktan uzak ama belki sadece tahayyule yaklaştırılabilir olduğunu söyledikleri düşüncenin aslında tahayyulünün bile imkânsız olduğu sonucuna varıyorlar.

### 3) §40 (s.51)

[٤٠] فإن قيل: هذا محال بين الإحالة، لأنّ الحادث موجب ومسبّب. وكما يستحيل حادث بغير سبب وموجب، يستحيل وجود موجب قد تمّ بشرائط إيجابه وأركانه وأسبابه، حتى لم يبق شيء منتظر ألبتة، ثم يتأخّر الموجب. بل وجود الموجب عند تحقق الموجب، بتمام شروطه ضروري؛ وتأخّره محال، حسب استحالة وجود الحادث الموجب بلا موجب.

[40] Buna karşı denilirse ki: Bu, imkânsızlığı apaçık olan bir imkânsızdır. Çünkü sonradan olan, gerekli (mûceb) ve sebepli (müsebbeb) bir varlıktır. Onun, sebebi ve gerektiricisi (mûcib) olmaksızın meydana gelmesi imkânsız olduğu gibi, beklenen hiçbir şey kalmayınca kadar gerektiriciliğinin, ilke ve sebeplerinin bütün şartları tamamlandığı halde gerekli kıldığı şeyin ertelendiği bir gerektiricinin varlığı da imkânsızdır. Buna karşılık bütün şartlarıyla birlikte gerektirici gerçekleştiğinde gereklinin varlığı zorunludur ve onun ertelenmesi, gerektiricisiz bir gereklinin sonradan var olmasının imkânsızlığı gibi imkânsızdır. (s.50)

Bu pasajın tercümesinde sorun olarak gördüğüm hususlar, *mûcib* ve *mûceb* kelimelerinin Türkçe'ye aktarılmasında tercih edilen karşılıklardır. Bu kelimeler İslam felsefesi jargonunda, sırasıyla, “zorunlu kılıcı” (zorunlu olarak var eden) ve “zorunlu kılınan” (varlığı zorunlu kılınan) anlamlarına gelir. Mütercimlerin tercih ettikleri “gerektirici” ve “gerekli” karşılıkları, hem felsefi güçten yoksundur hem de Türkçe itibariyle sıkıntılıdır. Her *ḥādīs*, yani sonradan meydana gelen, kendisini varlığa çıkaran bir sebepten dolayı varlığı zorunlu kılınmış olması anlamında *mûceb*dir. Bu şekilde varlıkları ortaya çıkaran şey ise *mûcib*dir, yani mütercimlerin dediği gibi “gerektirici” değil, “zorunlu kılan”dır. Mesela, zorunlulukçu bir kozmoloji ileri

<sup>6</sup> Metnin tam karşılığı Türkçe'de biraz sakil kaçmaktadır: “Zira O, âlemin varlığını, irade etmediği [bir halden] sonra irade eden (*murīd*) olmuştur.” Veya: “Zira O, âlemin varlığı için *murīd* olmadığı [bir halden] sonra [âlemin varlığı için] *murīd* olmuştur.”



süren Meşşâ'î düşüncenin terminolojisinde Tanrı, *mücibun bi'z-zât*, yani “özü gereği zorunlu kılan, zatı gereği zorunlu olarak var eden”dir. Yoksa, varlığa çıkarılan şey, Türkçe'deki anlamıyla “gerekli” yani ihtiyaç duyulan bir şey olduğu için varlığa çıkarılmış değildir. Dolayısıyla, mesela, “gerektiricisiz bir gerekli” ifadesinin felsefî bir karşılığı yoktur. Bundan ötürü, bu ifade, filozofların âlemin varlığa çıkışının (yani *muceb* olmasının), Tanrı'nın zatından kaynaklanan bir zorunluluğun (gerektiriciliğinin değil!) sonucu olduğunu ileri sürmektedir. Diğer bir ifadeyle, âlem “gerekli” bir varlık değil, var edicisinin sahip olduğu niteliklerden dolayı *zorunlu olarak varlığa çıkan bir varlıktır*. Dolayısıyla, felsefî bir terimin bu şekilde, mütercimlerin yaptığı gibi, günlük dildeki bir kelime ile karşılanması, kavramların ve terimlerin altını oymakta ve içerdiği felsefî yükü karşılamada yetersiz kalmaktadır. Aynı sorun, 42 ve 45 numaralı paragraflar için de geçerlidir.

Son cümledeki “... gerektiricisiz bir gereklinin sonradan var olmasının imkânsızlığı gibi” ifadesindeki ‘gibi’ kelimesinin tercih edilmesi de bir hataya sebep olmaktadır. Burada *mucebin* varlığının ertelenmesi, varsayılan başka bir ertelenme örneğine kıyaslanarak muhâl görülüyor değildir. Metindeki ‘*hasebe*’ kelimesi, “... gereğince” veya “... göre” anlamıyla verilmiydi. Zira “*mucibi* olmaksızın zorunlu kılınmış (*muceb*) bir *hâdişin* var olmasının imkânsızlığı” bir postulat olarak istihdam edilmektedir ve dolayısıyla *mucebin* te'ahhurunun bu postulatındaki örnek ‘gibi’ imkânsız değil, aksine *o postulat ‘gereğince’ ya da o postulata ‘göre’ imkânsız olduğu ifade edilmektedir*.

#### 4) §49 (s.57)

[٤٩] ... بل لو قال قائل: أعداد هذه الدورات شفع أو وتر، أو شفع ووتر جميعاً، أو لا شفع ولا وتر؟ فإن قلت شفع ووتر جميعاً أو لا شفع ولا وتر، فيعلم بطلانه ضرورةً، وإن قلت شفع، فالشفع يصير وترًا بواحد، فكيف أعوز ما لا نهاية له واحد؟ وإن قلت وتر، فالوتر يصير بواحد شفعاً، فكيف أعوزه ذلك الواحد الذي به يصير شفعا؟ فيلزمكم القول بأنه ليس بشفع ولا وتر.

[49] ... Hatta bir kimse bu dönüşlerin sayısının çift veya tek veyahut hem çift hem tek ya da ne çift ne tek olduğunu iddia eder ve siz de “Hem çift hem tek veya ne çift ne tektir” dersiniz, bunun geçersiz olduğu zorunlu olarak bilinir. Şayet siz “Çifttir ve çift bir sayı vâsıtasıyla tek olur” dersiniz, o takdirde, sonsuz olan bire nasıl muhtaç olur?! Eğer “Tektir ve tek bir vâsıtasıyla çift olur” dersiniz, bu durumda o, kendisini çift kılan bire nasıl muhtaç olmuştur?! O halde sizin, onun ne çift ne de tek olduğunu söylemeniz gerekir. (s.56)

Pasajda el-Ġazālî, feleklerin sonsuz olduğu düşünölen dönöşlerinin sayısının tek veya çift olup olmadığı üzerinden bir sorgulamaya girmekte ve filozoflarla arasında bir diyalog geliştirmektedir. Amacı, onların bu dönöşlerin ne çift ne de tek olabileceğini kabul etmeye icbar etmektir. Kurguya göre, eğer bir kimse bu dönöşlerin sayısının “[a] çift, [b] tek, [c] hem çift hem tek, veya [d] ne çift ne de tek” olup olmadığını sorarsa, el-Ġazālî, verecekleri cevaplara göre filozoflara karşılık verecektir. (c) ve (d) seçeneklerinin zorunlu olarak batıl olduğu açıktır; dolayısıyla el-Ġazālî, eğer filozoflar (a) şıkkını tercih ederlerse, yani “çift” derlerse veya (b) seçeneğini tercih edip “tek” diye cevap verirlerse, bu durumda nasıl bir problemin baş göstereceğini, kendilerini neyin beklediğini söyleyerek onları kendi cevapları üzerinden sıkıştırmaya çalışmaktadır.

Pekâlâ, tercümedeki sıkıntı nedir? Şu: Mütercimler, sunulan seçeneklerden sonra filozoflardan beklenen cevapları muhtemelen karışıklığa mahal vermemek için haklı olarak çift tırnak içine almışlar, ki zaten sorun da burada başlıyor. Metnin akışına ve el-Ġazālî'nin tartışma üslûbuna göre, filozofların cevapları sadece “Çift” veya “Tek” kelimeleridir ve her birinin ardından da el-Ġazālî o cevabı kabul edince ortaya çıkacak problemi anlatmak için kendi izahını vermektedir. Fakat mütercimler, bu cevapların yanında el-Ġazālî'nin izahlarını da tırnak içine alarak filozofların cevabıymış gibi aktarmışlardır: “Şayet siz ‘Çifttir ve çift bir sayı vâsıtasıyla tek olur’ dersiniz...” ve “Eğer ‘Tektir ve tek bir vâsıtasıyla çift olur’ dersiniz ...” Tartışmanın gidişatını kaçırmaktan kaynaklanan bu hata, el-Ġazālî'nin kurgusunu anlamsız hale getirmektedir. Yani altı çizili cümleler filozoflara ait bir cevap olamaz. Oysaki metindeki diyalog şudur: “Şayet siz ‘Çifttir’ dersiniz,” el-Ġazālî burada karşılık olarak şunu söylüyor: “[Ama] çift, bir ile [yani ‘bir’ eklemekle] tek olur. Bu durumda sonsuz olan bir şey nasıl ‘bir’e ihtiyaç duyar?” Aynı şekilde, şayet filozoflar “Tektir” derlerse, buna el-Ġazālî, “[Ama] tek, bir ile [yani ‘bir’ eklemekle] çift olur. Bu durumda [sonsuz olan bir şey] kendisini çift kılan ‘bir’e nasıl ihtiyaç duyar?” şeklinde karşılık vermektedir. Soru-cevap-karşılık kurgusu bu şekilde olmalıdır; aksi takdirde, filozofların kendi verdikleri cevaplara yine kendilerinin o şekilde ekleme yapmaları anlamsız

<sup>7</sup> “Çifttir ve çift bir sayı vâsıtasıyla tek olur” cümlesindeki ‘bir sayı vasıtasıyla’ ifadesi yanlış ve yanıltıcıdır. Zira çift olan bir sayıya “bir” ekleyince o sayı tek olur, ki bunun tersi de doğrudur. Fakat çiftin, “bir sayı vasıtasıyla” zorunlu olarak tek olamayacağı açıktır. Çünkü “bir sayı” genel ve belirsiz bir ifadedir ve içinde hem çift hem tek barındırır; dolayısıyla çift, “herhangi bir sayı” eklemekle çift olmaz. Mütercimlerin bu kısımdaki çevirisi yanlış, fakat ikinci kısımdaki çeviri doğrudur: “Tektir ve tek bir vâsıtasıyla çift olur.” Yine de ‘tek’ kelimesinden sonra bir virgül koymak karışıklığı engelleyecektir.

olur ve el-Ğazâlî'nin "... nasıl bir'e ihtiyaç duyar?" sorusu boşlukta kalır ve diyalojik kurgu fasid olur.

### 5) §50 (s.59)

[50.] فإن قيل: إنما يوصف بالشفع والوتر المتناهي وما لا نهاية له،<sup>8</sup> قلنا: فجملة مركبة من أحاد لها سُدس وعُشْر كما سبق، ثم لا توصف بشفع ولا وتر، يعلم بطلانه ضرورةً من غير نظر. فيماذا تنفصلون عن هذا؟! ...

[50] Şayet "Sonsuz olan değil, ancak sonlu olan çift ve tek olarak nitelendirilebilir" denilecek olursa, biz deriz ki: Yukarıda geçtiği üzere, birlerden oluşan bütünün altında biri, onda biri vardır, dolayısıyla ne çift ne de teklikle nitelenebilir. O halde bunun geçersizliği, akıl yürütmeye gerek kalmadan zorunlu olarak bilinir. Bu durumda sizin görüşünüzün bundan farkı nedir? ... (s.58)

Bu tercüme pasaj, argümantasyonun mantığını iyice düşünmeden yapılan çeviriye güzel bir örnek teşkil etmektedir. Burada el-Ğazâlî, filozoflar adına kendisine yönelik bir itiraza karşılık vermektedir. Yaptığı şey oldukça açıktır: Filozofların, el-Ğazâlî'nin aktarımına göre, hem sonsuz dönüşleri bir bütün olarak görüp hem de sonsuz oldukları için onların oluşturduğu bütüne tek veya çift olma özelliğinin atfedilemeyeceğini söylemelerindeki tutarsızlığı göstermek. Fakat mütercimler, bu karşılığın mantıksal yapısını bozmakta ve onu anlamsız bir karşı duruşa dönüştürmektedirler.

Bu cevap, aslında el-Ğazâlî'nin daha önceki kısımlarda kesin olarak ortaya koyduğunu düşündüğü bir sonuca dayalıdır. Fakat mütercimler, argümanın öncesini hesaba katmaksızın ve iç mantığını düşünmeksizin, metindeki *şumme* kelimesini "dolayısıyla" diye çevirince, sonsuz bütünün tek veya çift olarak nitelenebilir oluşunun, o bütünün altında birinin veya onda birinin olmasının bir *sonucu* olarak ortaya çıkması kaçınılmaz oluyor. Bu da argümanı saçma hale getiriyor. Zira tercümedeki "... birlerden oluşan bütünün altında biri, onda biri vardır, dolayısıyla ne çift ne de teklikle nitelenebilir" ifadesi kendi içinde çelişkilidir. Müellif bunun tersini iddia ediyor metinde. Dolayısıyla bu cümle müellifin şu itirazını boşa düşürmektedir: Eğer bir bütüne bölünebilirlik atfediyorsanız, onun çift veya tek olmakla nitelenebileceğini söyleyemezsiniz. Mütercimler burada el-Ğazâlî'ye, kendisinin karşı çıktığı bir şeyi söylemiş oluyorlar.

<sup>8</sup> Cümleinin Marmura versiyonu (s.19) daha açık gözüküyor: فإن قيل: إنما يوصف بالشفع والوتر المتناهي وما لا يتناهى لا يوصف به.

Halbuki gayet sarih bir şekilde, el-Ġazālî, “daha önce geçtiği üzere” şeklinde kayıtlayarak, paragrafın devamında filozofların reddedecekleri bir fikri, yani bütünün birimlerden mürekkep olduğu fikrinin doğru olduğunu tesbit ettiği iddiasını merkeze alarak, onları bu konuda ilzam etmeye çalışmaktadır. El-Ġazālî, Marmura'nın da isabet ettiği üzere (s.18), şunu söylüyor: “Biz deriz ki: Bir(im)lerden oluşan bir bütünün, daha önce geçtiği üzere, [mesela] altıda biri ve onda biri vardır; sonra [böyle bir bütün] çift veya tek olarak nitelendirilemez [derseniz], bunun batıl olduğu aklî düşünmeye gerek olmaksızın zorunlu olarak bilinir.” Buna göre, filozoflar bu “bütün” anlayışını kabul etmelidirler; fakat hem bunu kabul edip hem de o bütüne sonsuz demeleri ve aynı zamanda da bu bütünün tek veya çift olarak nitelenemeyeceğini ileri sürmeleri sonucunda çelişkiye düşeceklerdir. El-Ġazālî burada şunu ifade ediyor: Eğer feleklerin dönüşlerinin, birimlerden (*āḥād*) oluşan sonsuz bir bütün olduğunu kabul ederseniz –ki bilfiil sonsuz olan bir bütün varsa, o bütün, birimlerden oluşur– o zaman birimlerden oluşan bütüne, onun parçalanabilirliğine işaret eden bölümler (beşte bir, onda bir vs.) atfedilebileceğinden ötürü, sonsuz olduğu gerekçesiyle o bütünün sayısal olarak tek olma veya çift olma niteliğinin olamayacağını ileri süremezsiniz. Diğer bir ifadeyle, parçalardan oluşan bir bütünün bölümlenebileceği düşüncesi doğru ise, bu durumda, onun tek veya çift olamayacağını söylemek çelişki doğuracaktır. Dolayısıyla bu, zorunlu olarak yani mantıkan saçmadır, bunun saçmalığını göstermek için ayrı bir aklî argümana ihtiyaç yoktur. Mütercimlerin hatası, bu felsefî argümantasyonu, hem öncesini hesaba katmadan tek bir pasaj içinde ele aldıkları ve hem de iç-tutarlılık testi yapmadıkları için yanlış kurgulayıp tercüme etmeleridir (aslına bakarsanız hiç kurgulama bile yapılmamış gözüküyor).

Bu pasajla ilgili son husus, Arapça alıntıdaki son cümledir: *fe-bi-māzā tenfaşilüne 'an hazā*. Mütercimler bu cümleyi, yukarıda da görüldüğü üzere, “Bu durumda sizin görüşünüzün bundan farkı nedir?” şeklinde biraz gereksiz zorlamayla tercüme etmişler. Sadece şunu söylemekle yetinelim ki el-Ġazālî, yukarıdaki izahıyla göstermeye çalıştığı üzere ulaşılan saçma sonuçla alakalı olarak burada basitçe şunu soruyor aslında: “Bu [içine düştüğünüz mantıkan saçma durumdan] nasıl sıyrılacaksınız?”<sup>9</sup> Yoksa burada el-Ġazālî, filozofların görüşlerini başka bir görüşle mukayese edip aralarında bir paralellik kuruyor değildir; zira onun tartıştığı, başından beri bizzat filozofların vereceği muhtemel cevaplarıdır.

<sup>9</sup> Marmura'nın çevirisi daha tutarlı gözüküyor; bkz. s.18.

## 6) §52 (s.59)

[52] ... لا يستحيل على أصلكم موجودات حاضرة، هي أحاد متغايرة بالوصف، ولا نهاية لها، ...

[52] ... Sizin ilkenize göre nitelikçe birbirinden farklı birlerden ibaret olan şu andaki varlıkların sonsuz olması imkânsız değildir. ... (s.58)

Arapça metinde, imkânsız olduğu söylenen şey, nitelikleri sayılan varlıkların sonsuz olması değildir. Aslında “sonsuz” niteliği de varlıkları nitelleyen o sıfatlar listesinin bir parçasıdır ve burada filozoflara göre imkânsız olmadığı söylenen şey, bu sıfatlara sahip olduğu düşünülen mevcuttur. Dolayısıyla tercüme şöyle olsaydı, daha anlaşılır ve el-Ğazâlî'nin maksadına daha uygun olurdu: “Sizin ilkenize göre, şu anda, nitelik bakımından birbirinden farklı ve [sayıca] sonsuz olan bir(im)lerin [oluşturduğu] varlıkların olması imkânsız değildir.” (El-Ğazâlî, devamında, bu varlıklara örnek olarak insan neflerini vermektedir.) Mütercimlerin Arapça cümlede atıf *vāv*'ı ile öncesine bağlanan ve tahkikte anlamsız bir virgül ile ayrıştırılan *lā nihāyete lehā* ibaresine yanlış bir gramatik konum biçimleri hata etmelerine sebep olmuştur. Giriş'te Marmura'nın Arapça gramer bilgisini tezyif eden mütercimlerin böyle bir hataya düşmeleri de manidâr olsa gerektir.

## 7) §57 (s.61, 63)

[57] فإن قيل: فبِمَ تنكرون على من يترك دعوى الضرورة ويدلّ عليه من وجه آخر، وهو أنّ الأوقات متساوية في جواز تعلق الإرادة بها؟ فما الذي ميّز وقتاً معيناً عمّا قبله وعمّا بعده، وليس محالاً أن يكون التقدّم والتأخّر مراداً؟ بل في البياض والسواد والحركة والسكون، فإنكم تقولون: يحدث البياض بالإرادة القديمة، والمحلّ قابل للسواد قبله للبياض. فلم تعلق الإرادة القديمة بالبياض دون السواد، وما الذي ميّز أحد الممكنين عن الآخر، في تعلق الإرادة به؟ ونحن بالضرورة نعلم أنّ الشيء لا يتميز عن مثله إلا بمخصّص؛ ولو جاز ذلك لجاز أن يحدث العالم—وهو ممكن الوجود كما أنّه ممكن العدم—وبتخصّص جانب الوجود المماثل لجانب العدم في الإمكان بغير مخصّص. وإن قلت إن الإرادة خصّصت، فالسؤال عن اختصاص الإرادة وأنها لم اختصاصت؟ فإن قلت القديم، لا يقال له «لم»، فليكن العالم قديماً، ولا يطلب صانعه وسببه، لأنّ القديم لا يقال فيه «لم».

[57] Denilirse ki: Şayet bazıları, zorunluluk iddiasını reddederek “İlâhî iradeyle olan ilişkileri açısından bütün zamanlar eşittir, o halde belli bir zamanı önceki ve sonraki zamanlardan ayıran nedir? Kaldı ki öncelik ve sonralığın irade edilmiş olması da imkânsız değildir, hatta bu husus beyazlık ve siyahlık, hareket ve sükûn için de geçerlidir” şeklinde başka bir açıdan delil getirirlerse, siz bunlara nasıl karşı çıkarsınız? Nitekim

siz de “Taşıyıcı (mahall), beyazlığı kabul ettiği gibi siyahlığı da kabul edebildiği halde ezeli irade sonucu beyaz meydana gelir” demektesiniz. O halde ezeli irade niçin siyahlığa değil de beyazlığa yönelmiştir? İradenin kendilerine yönelmesi bakımından iki mümkünden birini ayırt eden nedir? [s.60] Oysa biz bir şeyin kendi benzerinden ancak belirleyici bir özelliikle ayırt edilebileceğini zorunlu olarak bilmekteyiz. Şayet bu, belirleyici olmadan mümkün olsaydı, âlemin de belirleyicisiz meydana gelmesi mümkün olurdu. Oysa âlemin varlığı kadar yokluğu da mümkündür ve imkân açısından yokluğa denk olan varlık yönü belirlenmiştir. Eğer “[Varlık yönünü] irade belirlemiştir” dersiniz, o zaman iradenin niçin belirlediği sorulur. Şayet “Ezeli olan hakkında ‘niçin’ sorusu sorulmaz” dersiniz, o takdirde âlem ezeli olursun, yaratıcısı ve sebebi aranmayversin; çünkü ezeli hakkında “niçin” sorusu sorulamaz! (s.62)

Bu pasajda sorun olan husus, kanaatimce tartışmadaki diyalogların karıştırılmasından kaynaklanıyor. Durumu şu şekilde izah edelim: el-Ğazâli, filozofların, daha önce ezeli iradenin sonradan var edilenlere taalluk ettiği şeklindeki görüşü, ancak akli zorunluluğu ileri sürerek zora sokabildiklerini ve fakat kendi görüşlerine aykırı hususlarda da onların aynı akıbetten kurtulamadıklarını ifade etmektedir. Tartışmanın akışı bir diyalog tarzında geçtiği için, el-Ğazâli kendilerini zora soktuğunu düşündüğü filozoflara, görüşlerini savunmak adına yeni bir fırsat veriyor ve bu paragrafta filozoflar el-Ğazâli’ye yeni ve oldukça zor bir soru yöneltiyorlar. El-Ğazâli’nin zorunluluğa dayalı izah konusunda bir açmaza girdikleri izlenimini verdiği filozoflar, bu defa zorunluluk davasını/iddiasını, sadece çıkmazdan kurtulmak için, taktik değiştirerek yani zorunluluk argümanını “terk ederek” – mütercimlerin tercüme ettikleri gibi ‘reddederek’ değil!– onun yerine başka bir açıdan tartışmaya yeni bir açılım kazandırmaya çalışıyorlar. Elbette ki ifadelendirmeler üçüncü şahıs kipi üzerinden yapıyor.

Bu yeni argümantasyona göre, filozoflar el-Ğazâli ve onun gibi düşünenlere hitaben basitçe şunu soruyorlar: Pekâlâ, biz bu zorunluluk davasını bir kenara bırakarak meseleye farklı bir açıdan delil getirirsek, bunu nasıl inkâr edersiniz? Yeni bir bakış açısıyla getirilen delil şudur: “Vakitler, [ilahî] iradenin onlara taalluk etmesinin imkânı açısından eşittirler. Bu durumda, belirli bir vakti, onun öncesinde ve sonrasında olan [vakitten] ayıran şey nedir?” Bu cümlelerden sonra gelen ve “*ve leyse muhâlen ...*” diye başlayıp devam eden cümle aslında bir *hâl* cümlesidir: “... tekaddüm ve te’ahhurun irade edilmiş olması imkânsız değilken.” Fakat bu ayrımı mütercimlerin gözünden kaçmış gözüküyor. Soruyu açalım: Eğer iradenin âlemin var edili-

şinde mümkün olan bütün vakitlerle ilişkisi eşit ise ve irade belli bir vakti ( $v_2$ ) seçtiyse, bu vaktin öncesindeki vakit ( $v_1$ ) ile sonrasındaki vakit ( $v_3$ ) arasındaki fark nedir? Bu eşit vakitleri birbirinden temyiz eden şey nedir ki âlemin yaratıldığı vakitten önceki veya sonraki değil de yaratıldığı vakit ( $v_2$ ) seçilmiştir? (Burada geçerken şuna da değinelim: orijinal metindeki '*el-vaqt*' [çoğ. *evkât*] kelimesini zaman/zamanlar olarak çevirmenin, yanlışlığın ötesinde, en hafifinden, ne kadar yanıltıcı olduğunun takdir edileceğini umuyorum.)

Bu kısımdan sonra gelen "*bel fi'l-beyâd ve's-sevâd ve'l-ḥarake ve's-sukûn*" ibaresini, mütercimler, öncesindeki cümleye bağlamışlar, yani *hâl* cümlesi olduğunu söylediğim ibareye. Halbuki bu ibareyi anlam olarak öncesindeki cümleye bağlayan bir durum yoktur. Bu bağlama işini de "hatta bu husus beyazlık ve siyahlık, hareket ve sükûn için de geçerlidir" diye metni zorlamak suretiyle yapmak da cabası. Aslında filozofların gayesi, burada sordukları soruyu örneklerle açıklamak amacıyla el-Ġazâlî gibi düşünenlerin görüşleri üzerinden meseleyi vuzuha kavuşturmadır; bu sebeple söz konusu ibareyi sonraki cümleye bağlamak daha doğru gözükmektedir. İbaredeki *bel* kelimesini, mütercimleri takip ederek 'hatta' ile karşılacak bile cümle şu şekilde daha anlamlı olacaktır: "Hatta beyazlık, siyahlık, hareket ve sükûn konusunda siz [şöyle] diyorsunuz: 'Beyaz, ezeli iradeyle varlığa gelir (meydana gelir), mahall siyahlığı kabul edici olduğu kadar beyazlığı da kabul eder olduğu halde.'" Bu durumda soru daha anlamlı hale geliyor: "Ezeli irade neden siyahlık yerine beyazlığa taalluk etmiştir? İradenin taalluk etmesi açısından, iki mümkündür birini diğerinden ayıran şey nedir?"<sup>10</sup>

Bu noktada filozoflar, "bir şey mislinden ancak bir 'belirleyici' (*muḥaşşîş*) ile ayrılabilir" diye cevap veriyorlar ve bu belirleyicinin olmasının da zorunlu olduğunu ifade ediyorlar. Mütercimlerin bu ibaredeki *muḥaşşîş* kelimesini "belirleyici bir özellik" diye çevirmelerinin gerekçesinin ne olduğu da sorulabilir. Zira bu, filozofların metnin devamında başlatcakları tartışmada istihdam edecekleri rasyonel ilkeyi yansıtmıyor. İşte bu noktadan sonra, filozofların abese irca yoluyla başlattıkları bir tartışma geliyor: Eğer birbirinin aynı olan iki şeyi ayırt etmek için bir "belirleyici" olması zorunlu ise, bir belirleyici (*muḥaşşîş*) olmaksızın belirleme caiz yani

<sup>10</sup> Karlığa da bu ibareyi araya koyduğu noktaya rağmen önceki cümleye bağlayarak tercüme etmiş, fakat bu bağlantıyı parantez içinde uzun bir cümle kurarak anlamlandırmaya çalışmış okur için: "... kastedilmiş olması muhâl değildir. Hatta (vakitlerin eşitliğinden arazların eşitliğine dönerek diyoruz ki, irâdenin yaratmaya taallukunun câiz olması husûsundaki eşitlik) siyahlık ve beyazlık ..." (s.25). Vurgu bana ait.

mümkün olamaz. Eğer mümkün olsaydı, o zaman âlemin bir belirleyici olmaksızın sonradan ortaya çıkması da mümkün olurdu.

Bu kısmın nasıl anlaşılması gerektiğine dair kanaatimi eleştiri eşliğinde göstermeye çalışayım. Metnin devamında, mütercimlerin iki çizgi arasına yerleştirdikleri “*ve huve mumkinu'l-vucūd ke-mā ennehu mumkinu'l-'adem*” cümlesi, ‘*âlem*’ kelimesini betimleyen, ama ana cümleden kopuk olarak anlaşılmasının yanıltıcı olduğu açık olan bir *hāl* cümlesidir (veya bir sıfat cümlesi olarak da alınabilir; anlam değişmez): “Eğer önceki [*zāke* veya *zālike* =bir belirleyici olmaksızın belirleme] *caiz/mümkün* olsaydı, o zaman yokluğu mümkün olduğu gibi varlığı da mümkün iken âlemin de [bir belirleyici olmaksızın] varlığa çıkması *caiz/mümkün* olurdu, [ve böylece] imkân açısından yokluk tarafına benzeyen (*mumāsîl*) varlık tarafı bir belirleyici olmaksızın belirlenirdi.” Fakat mütercimler bu cümleleri, “Oysa” bağlacıyla öncesinden ayırmak suretiyle tercüme ederek sanki filozoflar ilk söylediklerine muhalif bir cümle kuruyorlarmış gibi aktarmışlar. Bu haliyle, o cümleler, filozofların varmak istedikleri mantıksal kabul edilemezlik fikrine ve dolaşısıyla amaçlarına hizmet etmiyor ve ayrı bir cümle olarak tercüme edilen hususlar muallakta kalıyor. Söz konusu cümlelerin, önceki cümlede belirtilen hipotetik alternatife muhalif olduğu kesindir; fakat filozoflar bunları âlemin bir belirleyici olmaksızın belirlenmesi varsayımı ile âlemin sahip olduğu nitelikler arasında kurdukları çelişkinin doğruracağı bu muhalif mantıksal sonucun imkânsızlığı üzerinden, bir belirleyici olmaksızın belirlenme ihtimalini reddetmek için kullanıyorlar, yani kendi argümanlarının bir parçası olarak. İleri sürülen bu açmaza el-Ğazālî gibi düşünenlerin vereceği cevap “İrade belirlemiştir” şeklinde olabilir. Bu durumda da filozoflar “iradenin belirlemesi hakkındaki soruyu” tekrar gündeme getiriyorlar ve soruyorlar: “Niçin belirledi?” Metinde bu soru karşılığında verilecek cevap “Kadîm hakkında ‘niçin’ sorusu sorul(a)maz” şeklinde gelince, filozoflar bu tartışmaya has son vuruşu yapıyorlar: Madem kadîm hakkında ‘niçin’ sorusu sorulamaz, “O zaman” bırakın “âlem de yaratıcısı ve sebebinin ne olduğunun talep edilmediği bir kadîm olsun.”

Sonuç olarak filozoflar –âlemin varlığının, yokluğuna tercih edilmesini bir belirleyici olmaksızın tasavvur edersek– tartışmanın sonucunda ortaya çıktığı gibi, saik ve amaç güdümlü iradeyle belirleme fikri ‘niçin’ sorusuyla tıkandığından dolayı, âlemin ezeli olduğu fikrinin karşı tarafı ilzam edici olacağı sonucuna varıyorlar. Bu sonuç, yani irade alternatifinin tıkanmasıyla ortaya çıkan sonuç, filozoflara göre, tesadüfi veya rastlantısal belirlenme anlayışına götürüyor, ki bu anlayış da bir sonraki pasajda ele alınıyor.



## 8) §58 (s.63)

[٥٨] فإن جاز تخصص القديم بالاتفاق بأحد الممكنين، فغاية المستبعد أن يقول: العالم مخصوص ببيئات مخصوصة، كان يجوز أن يكون على هيئات أخرى بدلاً منها، فيقال وقع كذلك اتفاقاً، كما قلت مختصت الإرادة بوقت دون وقت وهيئة دون هيئة اتفاقاً. وإن قلت: إن هذا السؤال غير لازم، لأنه وارد على كل ما يريده الباري، وعائد على كل ما يقدره. فنقول: لا، بل هذا السؤال لازم، لأنه عائد في كل وقت وملازم لمن خالفنا على كل تقدير.

[58] Ezelînin iki mümkinden birini rastlantı sonucu belirlemesi mümkün olsaydı, “Belirli bir şekilde belirlenmiş bulunan âlemin, bunun yerine başka şekillerde olması da mümkün olurdu” denilmesi son derece uzak bir ihtimaldir. Sizin, ilâhî iradenin o vakti değil bu vakti, o şekli değil bu şekli rastlantı sonucu belirlediğini söylediğiniz gibi, bunun da rastlantı sonucu gerçekleştiği söylenebilir. Buna karşı “Bu soru bağlayıcı değildir, çünkü bu soru Yaratıcı’nın irade ve takdir ettiği her şey için geçerlidir” dersiniz, biz de “Hayır, tam tersine bu soru bağlayıcıdır, çünkü takdir konusunda bize karşı olanlar açısından her zaman bağlayıcı bir sorudur” deriz. (s.62)

Bu pasaj filozofların §57’de el-Ġazâlî aleyhine başlattıkları sorgulamanın devamını içermekte ve orada filozofların ulaştığı “motivasyona ve bir amaç gözetmeye dayalı seçmeyi içeren irade” anlayışının çıkmaza girdiği ve bunun sonucu olarak “rastlantısal belirleme” ihtimalinin gündeme geleceği anlatılmaktadır. İlk satırdaki cümle şartlı bir cümledir ve şart cümlesinin doğru olması halinde cevap cümlesinin yanlış olacağı vurgulanmaktadır: “Eğer kadîmin iki mumkinden birini rastlantısal olarak belirlemesi caiz olursa ... .” Rastlantı mümkün görülürse, o zaman başka bir sorun kendini gösteriyor: “... söylenmesi son derece uzak bir ihtimal” olan şey. (Geçerken değinelim: sağlıklı bir şekilde tahkik ettikleri metinde mütercimler, diğer tahkiklerdeki يقال أن yerine –hangi gerekçeyle, bilinmez– أن يقول varyantını tercih etmişler; çeviride ise, tam tersine, tahkikte tercih etmedikleri okumayı tercih etmişler: “... denilmesi son derece uzak bir ihtimaldir.” Yani tahkikteki tercihlerinde metnin gidişatı açısından yanlış yapmışlar, ama tercümede isabet etmişler diyebiliriz ve tahkikteki tercihi dikkatsizliğe atfedebiliriz.)

Filozoflara göre, rastlantısal belirleme seçeneğinde söylenmesi ‘çok uzak ihtimal’ olan şey mütercimler tarafından anlam değiştirilerek aktarılmış: “Belirli bir şekilde belirlenmiş bulunan âlemin, bunun yerine başka şekillerde olması da mümkün olurdu.” Dikkatlice bakınca, Arapça metin bu

tercümeye uygun düşmüyor. Mütercimlerin “Belirli bir şekilde belirlenmiş bulunan ...” ifadesi, aslında ihtimal dışı bulunan şeyi (belirli bir şekilde belirlenmiş olmak), âlemin sıfatı gibi okuduklarını ve hal cümlesi görevini ifade eden “başka şekillerde olması mümkün iken” ifadesine ihtimal dışı olarak görülecek olan şey diye anlam verdiklerini gösteriyor. Metinde oldukça gayr-i muhtemel olduğu söylenen şey, aslında tam olarak şu: “Âlemin özel olarak belirlenmiş (*maḥşûş*) hey’etlerle belirlenmiş olduğunu söylemek.” Yani şayet tesadüfî belirleme mümkün görülürse, âlemin mevcut hey’etler yerine başka hey’etlerle belirlenmiş olabileceği de mümkün olacağı için, âlemin özel bir şekilde belirlenmesinden bahsetmek mümkün olmayacaktır.

Pasajın sonunda, filozofların, muhaliflerinin halletmek zorunda kaldıklarını söyledikleri bu iradeli seçme sorununun onların karşısına sürekli olarak çıkacağını ileri sürdükleri kısımda, “*fî kulli vaktin*” ifadesi kullanılıyor. Bu ifade, hemen öncesindeki ibarede geçen “bir vakti değil de başka bir vakti belirleme” ifadesine göndermede bulunduğu şekilde de anlaşılmaya müsaittir; ve şahsî kanaatim bu yöndedir. Yani filozoflar ilahî iradenin âlemin yaratılışı için “seçeceği” bir “vakit”in diğer herhangi bir “vakit”ten farklı olmayacağı düşüncesinden hareketle iradenin âleme taallukunun bu anlamda tesadüfî olacağını ileri sürmektedirler. Dolayısıyla, buradaki *fî kulli vaktin* ibaresinin, bağlamsal olarak okunduğunda, zamansal olarak “sürekli” veya mütercimlerin tercih ettiği “her zaman” anlamında olmayabileceği kuvvetle muhtemeldir. Benim daha muhtemel gördüğüm şekilde anlaşılırsa, filozofların söylemek istedikleri şöyle aktarılabilir: “vakit”ler konusunda dillendirdiğimiz soru(n) (*su’âl*), iradenin taalluk edeceği tahayyul edilen “her bir vakit” hakkında geri dönüp o görüşü savunanların karşısına gelecektir. Yani bu görüş sahipleri, her bir “vakit” için, iradenin niçin o “vakit”e taalluk ettiği sorusuyla yüzleşmek zorundadırlar. Diğer taraftan, metin elverdiği için, mütercimlerin tercihleri de kabul edilebilir. Burada bunu çok sorun etme niyetinde değilim, zira hem ihtimal söz konusu hem de argümanda/anlamda büyük bir sorun doğurmuyor.

### 9) §81-§82 (s.79, 81)

[٨١] زعموا أنّ القائل بأنّ العالم متأخّر عن الله، والله متقدّم عليه، ليس يخلو: إمّا أن يريد به أنّه متقدّم بالذات لا بالزمان، كتقدّم الواحد على الاثنين، فإنه بالطبع، مع أنّه يجوز أن يكون معه في الوجود الزماني، وكتقدّم العلة على المعلول، مثل تقدم حركة الشخص على حركة الظلّ التابع له، وحركة اليد مع حركة الخاتم، وحركة اليد في الماء مع

حركة الماء، فإنها متساوية في الزمان، وبعضها علّة وبعضها معلول. إذ يقال تحرك الظل لحركة الشخص، وتحرك الماء لحركة اليد في الماء، ولا يقال تحرك الشخص لحركة الظل وتحركت اليد لحركة الماء، وإن كانت متساوية. فإن أُريد بتقدّم الباري على العالم هذا، لزم أن يكونا حادثين أو قديمين، واستحال أن يكون أحدهما قديماً والآخر حادثاً.

[٨٢] وإن أُريد به أنّ الباري متقدّم على العالم والزمان، لا بالذات بل بالزمان؛ فإذا نزل وجود العالم والزمان زمان، كان العالم فيه معدوماً، إذ كان العدم سابقاً على الوجود، وكان الله سابقاً بمدة مديدة، لها طرف من جهة الآخر، ولا طرف لها من جهة الأول؛ فإذا نزل الزمان زمان لا نهاية له، وهو متناقض، ولأجله يستحيل القول بحدوث الزمان. وإذا وجب قدم الزمان وهو عبارة عن قدر الحركة وجب قدم الحركة، ووجب قدم المتحرك، الذي يدوم الزمان بدوام حركته.

[81] Filozofların iddiasına göre “Âlem Allah’tan sonra, Allah ise âlemden öncedir” diyen kimse bununla Allah’ın zaman bakımından değil, zât bakımından önceliğini kastetmiş olmalıdır. Bu tıpkı, zaman bakımından birlikte var olmaları mümkün iken, tabiatı gereği birin ikiden önce gelişine; şahsın hareketinin, kendisini izleyen gölgenin hareketinden; elin hareketinin [parmaktaki] yüzüğün hareketinden; suyun içindeki elin hareketinin suyun hareketinden önce gelişinde olduğu gibi, sebebin sebepliden önce gelmesine benzer. Oysa bunlar zaman bakımından eşit olup, bir kısmı sebep, bir kısmı da sebeplidir. Zira her ne kadar zaman bakımından eşitlerse de gölgenin hareketinin şahsın hareketine, suyun hareketinin elin hareketine bağlı olduğu söylendiği halde, şahsın hareketinin gölgenin hareketine, elin hareketinin suyun hareketine bağlı olduğu söylenemez. Eğer bununla Yaratıcı’nın âlemden önce geldiği kastediliyorsa, o zaman, ikisinin de ya ezeli ya da sonradan yaratılmış olması gerekir; birinin ezeli, ötekini sonradan yaratılmış olması imkânsızdır. (s.78)

[82] Şayet bununla Yaratıcı’nın âlem ve zamana olan önceliğinin zât bakımından değil, sadece zaman bakımından olduğu kastediliyorsa, o takdirde, âlem ve zamanın varlığından önce âlemin olmadığı bir zaman var demektir, çünkü yokluk varlıktan önce gelmiş, Allah âlemden, başlangıcı bulunup sonu olmayan uzun bir süre önce bulunmuş demektir. Bu, zamandan önce sonsuz bir zamanın var olduğu anlamına gelir ki, bir çelişkidir ve işte bu yüzden zamanın yaratılmış olduğunu söylemek imkânsızdır. Hareketin ölçüsünden ibaret olan zamanın ezeliliği zorunlu olunca, hareketin ezeliği de, hareketiyle zamanın sürekliliğini sağlayan hareketlinin ezeliği de zorunlu olur. (s.80)

Yukarıdaki iki pasajda üzerinde durulması gereken birkaç husus bulunmaktadır:

i) İlk pasaj, filozoflara atfen verilen bir ifadedir ve ilk satırında “Âlem Allah’tan sonradır ve Allah âlemden öncedir” diyen bir kimsenin kastedmiş olabileceği alternatif manalar takdim edilmektedir. Bilindiği üzere, bu “ya... ya... veya...” formatı Arapça’da çoklukla *lā yaḥlū* veya *leyse yaḥlū* ifadesiyle başlatılır ve ardından alternatif unsurlar bir *immā* girişiyle sıralanır, bu metinde de olduğu gibi. Fakat mütercimler, *leyse yaḥlū* ibaresini ve takip eden *immā* kelimesini tamamen göz ardı etmişler ve pasajı, metne aykırı bir şekilde, yukarıdaki görüşün tek bir anlama geleceği intibahını bırakacak tarzda tercüme etmişlerdir: “... diyen kimse bununla Allah’ın zaman bakımından değil, zât bakımından önceliğini kastetmiş olmalıdır.” Metinde bir sonraki paragrafta (§82), ilkinden sonra gelmesi beklenen ikinci bir *immā* kelimesi bulunmadığından dolayı, mütercimler bu durumu, yani ilk *immā*’yı, muhtemelen bir yazar hatası olarak değerlendirip yukarıdaki iki paragrafı birbirinden bağımsız bir şekilde ele almış gözüküyorlar. Halbuki iki paragraf tek bir tartışmanın parçasıdır. Her iki paragraf bütüncül olarak okunmuş olsaydı veya Arapça metinlerde bu tür hazflerin veya yazar/müstensih hatalarının vaki olduğu dikkate alınsaydı, tartışmanın gerektirdiği üzere orada ‘manevi bir *immā*’ tahayyul edilecekti ve ikinci *immā*’nın yokluğunun çok büyük bir sorun olmadığı görülecekti. Pasajlardaki asıl ipucu, *leyse yaḥlū* kurgusunun zorladığı ve okuru ikinci bir alternatifin beklenmesi yönünde uyaran bu ifadeyi ve her iki paragrafın başında yer alan ama mütercimlerin görmek istemedikleri, sırasıyla, *en yurīde bihi* ve *ve in urīde bihi* ibareleridir. Bu durum bir sorun teşkil etmiyor gibi gözükebilir; fakat aynı durum, tartışmanın bütünlüğünü kaçırmaktadır ve bu sebeple de okuru yanıltan bir hatadır. Zira tercüme güvenen okur, filozofların o ibarenin tek bir şekilde anlaşılacağını söylediklerini düşünecektir. Dolayısıyla bu kısmın tercümesinin mevcut haliyle yanlış olduğu açıktır. Aslında “ya... ya”nın karşılığı ikinci paragrafta hem de açık bir şekilde belirtilmeden yer aldığı için bunun tercüme aktarılması noktasında mütercimlerin empatiyi hak ettikleri söylenebilir. Fakat bu sorun fark edilmeliydi ve şayet fark edildiyse de durum bir dipnotla açıklanmalıydı. Bu ayrıklık farklı bir şekilde gösterilebilirdi. Mesela, “Filozofların iddiasına göre, âlemin Allah’tan sonra ve Allah’ın âlemden önce olduğu görüşünü benimseyen biri, bununla ya [A] Allah’ın zaman bakımından değil, zât bakımından önce olduğunu kastedebilir, ki bu tıpkı ...” Burada [B] şikkı ancak bir sonraki paragrafta görülebileceğinden ötürü

okur için sıkıntıya sebep olabilir, ama sorunu çözmek için mütercimler belli ruhsatlar kullanabilirlerdi.<sup>11</sup>

ii) Aynı paragrafın ortasında yer alan *fe-innehâ mutesâviye fî'z-zemân* ibaresindeki *fe-innehâ* ifadesinin tercümesi. Mütercimler bu ifadeyi yanlış bir şekilde “Oysa” kelimesiyle karşılamışlar ve filozofların izahını kendi içinde sorun haline getirmişlerdir. Oysa onlar, illetin malule önceliğini açıklarken, kişinin hareketinin, ona tâbi olan gölgesi örneğinde olduğu gibi, elin hareketinin yüzüğün hareketiyle ve elin sudaki hareketinin suyun hareketiyle birlikte olmasındaki gibi mantıksal öncelikle açıklıyorlar. Bunun ardından gelen bir “oysa” bağlacı, önceki cümleye anlamca ters olan bir cümle beklentisi içine sokmaktadır okuru. Fakat filozoflar tam tersine, verdikleri örneklerle anlatmak istediklerini ifade ediyorlar: “Dolayısıyla onlar zamanda eşittirler (=zamansal olarak eşzamanlıdır), bazısı illet diğer bazısı malul olarak.” Basitçe şu: mesela kişinin kendi hareketi gölgesiyle, elin hareketi parmaktaki yüzüğün hareketiyle zamansal olarak birdir, yani eşzamanlıdır; ama bu dizilimde kişi gölgenin ve el de yüzüğün hareketinin illetidir; gölge ve yüzüğün hareketi ise ma'lûldür. Nedensel ilişkide, bir şeye varlık veren neden/illet, mantıksal olarak sonuçtan/ma'lûlden önce olacağı için, kişi gölgesinden ve el de yüzüğün hareketinden mantıksal olarak öncedir. Ve bunun tersi doğru değildir, yani eşzamanlı olan unsurlardan ma'lûl, nedensel ilişkide illete tekaddüm edemez. ‘Oysa’ ile başlayan cümleyi takip eden cümlede bütün bunlar vuzuha kavuşuyor; fakat mütercimler bu mantıksal ilişkilere dikkat etmemiş gözüküyorlar, filozoflara haksızlık ediyorlar.

Aynı paragrafın son cümlesini –eleştirmeksizin ama mütercimlerin yaptığı gibi vurguları da kaçırmaksızın– biz çevirelim. İlâveten, yeri geldiği için belirtmekte yarar var: mütercimler *lezime* fiilini hep ‘gerekli olmak’ ifadesiyle karşılamayı yeğlemişler. Tekrar edelim, bunun felsefî jargonda daha uygun bir karşılığı var: zorunlu olmak (belli bir sonuç için), zorunlu sonucunu doğurmak, zorunlu olarak ortaya çıkmak vb. Bunu da dikkate alarak tercüme edersek: “Dolayısıyla eğer Bârî'nin âleme önceliğinden kastedilen bu ise, [o zaman ya] iki hâdisin veya iki kadîmin olması zorunlu olur; onlardan birinin kadîm diğerinin hâdis olması imkânsızdır.” Yani pasajda belirtti-

<sup>11</sup> Mesela, Karlığa'nın başarıyla yaptığı gibi (s.32), ilk paragrafın tercümesinin başında, araya bir “ya” sıkıştırılabilir ve ikinci paragrafın başına da köşeli parantez içinde ikinci “ya”yı yerleştirilebilirdi ve okur ikinci “ya”yı görünce bağlantıyı kurabilirdi, en azından metindeki iki alternatiflilik vurgusu aktarılabilirdi. Veya bu şıklara ayırma seçeneği Marmura'nın farklı bir paragraflama yapmasından dolayı (terc. s.30) daha sorunsuz gözükken bir şekilde yapılabilirdi: “... benimseyen kişi, bununla ancak [su iki şeyden] birini kasedebilir: [A] ...”

len alternatif anlam kabul edilirse, iki hâdis veya iki kadîmin olacağı fikri “zorunlu” bir sonuç olacaktır, “gerekli” değil.

iii) Tercüme metinde 82 numaralı paragraf tercüme açısından biraz daha sıkıntılıdır. Öncelikle belirtelim ki bir önceki paragrafta *lā yaḥlū immā* ifadesiyle sunulan ilk alternatif anlayışın ikincisi bu paragrafta yine filozofların dilinden sunulmaktadır. İlkinde, Allah’ın âleme önceliğinin zat bakımından anlaşılabilmesi değerlendirilirken, bu paragrafta ise Allah’ın âleme ve zamana zat bakımından değil, zamansal olarak önce olması ihtimali ele alınıyor ve bu şekilde düşünüldüğünde ortaya çıkacak felsefî sorunlar irdeleniyor. Filozoflara göre, eğer öncelik olayını böyle anlarsak, bu durumda âlemin ve zamanın var olmasından önce bir zaman olduğu sonucuna varırız ki bu varsayılan önceki zamanda âlem olmamış olacaktı, zira yokluk varlıktan önce gelmektedir. Buna ilaveten, Allah da uzun bir müddet boyunca âlemden önce tek başına var olmuş olacaktır. Tam burada, Allah’ın âlemin varlığından önce içinde var olmuş olacağı söylenen o uzun müddetin niteliği veriliyor. Fakat mütercimler, ne yazık ki, hem metnin ne dediğine hem de anlatılmak istenen şeyin mantığına yeterince dikkat etmedikleri için metnin söylediğinin tersini söylüyorlar filozoflar adına: bu öyle bir müddet ki “... başlangıcı bulunup sonu olmayan uzun bir süre ...” Halbuki metin bunun tam tersi bir nitelik atfediyor o zamana: “... son cihetinden bir ucu olan, ama başlangıç cihetinden bir ucu olmayan...”, yani mütercimlerin dilini kullanırsak, filozoflar, tabii olarak, “başlangıcı olmayan ama sonu olan” bir zamandan bahsediyorlar. Neden? Mantığını da açıklayalım: Zira eğer Allah’ın âleme önceliğini zamansal olarak anlarsak, bu durumda, âlemin var edilmesinden önce içinde Allah’ın tek başına var olduğu “zaman” ya da “süre”, Allah ezeli olduğu için başlangıçsız olacak; ama bu süre veya zaman, âlemin yaratılmasıyla biteceği için bir sonu yani bir sınırı/limiti/ucu olacaktır.

Takdir edileceği üzere, bu argüman doğru bir şekilde tercüme edilmezse, ülkede tercüme eserlere mahkum olan çok sayıda araştırmacı veya okur, bu paragraftaki mantıksal yanlış anlamlandırmaya çalışacak, ama başaramayacak ve belki de kendi anlama kabiliyetinden kuşku duyacaktır. Halbuki burada ne filozofların ne de müellifin ve hatta ne de okuyucunun bir suçu yok; vebal bir kez daha mütercimindir.

### 10) §85 (s.83)

[٨٥] ... وإذا قيل، ليس فوق سطح العالم فوق ولا بعد أبعد منه، كاع الوهم عن الإذعان لقبوله، كما إذا قيل، ليس قبل وجود العالم قبل هو وجود محقق، نفر الوهم أيضاً عن قبوله.

[85] ... Ona “Âlemin yüzeyinin ötesinde ne bir üst ne de ondan uzak bir boyut vardır” denildiğinde, hayal gücü, bunu kabule yanaşmaz. Tıpkı bunun gibi “Âlemin varoluşundan önce herhangi bir ‘önce’ yoktur, gerçek varlık odur” denildiğinde hayal gücü bunu kabule yanaşmaz. (s.82)

Pasajda –el-Ğazâlî’nin tartışmanın başından beri yeri geldiğinde tekrar ettiği üzere– “vehm”in, aklın tasavvur edebileceği bazı şeyleri tasavvur edemediği vurgulanıyor yeniden. Tartışmanın içeriği çok uzun, dolayısıyla sadece ana fikrini vereceğim; fakat dikkat çekmek istediğim tercüme hatasının, tartışmanın içeriğinden bağımsız olarak da anlaşılabilirliğini sanıyorum. Altı çizili *leyse kable vucûdi'l-âlem kabl huve vucûd muhakkak* ibaresinde iki ayrı cümle var: “Âlemin varlığından önce bir önce yoktur” ve “O, gerçekleşmiş bir varlıktır.” Bu ikinci ibare ana cümlenin manasına bir katkı sunmayacak şekilde tercüme edilmiş ve özellikle, cümlenin nereye raci olduğu muğlak kalmış. Fakat bundan bağımsız olarak, bu ikinci cümlenin her durumda yanlış tercüme edilmiş olduğunu söylemek gerekir. Bu cümlenin Türkçe karşılığı “gerçek varlık odur” değildir, zira bu tercümenin vurguladığı anlam tamamen başkadır. Üstelik, bağlamı hesaba katınca da verilen anlam kesinlikle uygun düşmemektedir. Bütün cümlenin tercümesi, bu sebeple, tuhaf kaçıyor: “Âlemin varoluşundan önce herhangi bir ‘önce’ yoktur, gerçek varlık odur” cümlesi bir şey anlatmıyor. Zira cümle bir nefyden bir de ikrardan oluşmuş gibi algılanmış mütercimler tarafından. Fakat bu cümlede hiçbir ikrar söz konusu değil, sadece *tek* bir nefy var. Kaldı ki mütercimler gibi yanlış okusak bile, neyin nefyedildiği açık olsa da ikrar edilenin ne olduğu hiç açık değildir, anlam muallaktır.

Tartışmada el-Ğazâlî’nin anlattığı husus şudur: Her ne kadar akıl, kendisinden önce bir zamanın olmadığı bir başlangıç noktası tasavvur edebilse de bizim sahip olduğumuz *vehm* gücümüz bunu tasavvur etmekten aciz kalıyor ve ancak âlemin başlangıcından önce var olmuş bir ‘önce’ varsayarak anlayabiliyor kurguyu. Tıpkı ‘âlemin yüzeyinin üzerinde başka bir *fevk* yoktur’ dediğinde nasıl ki *vehm* bunu anlamadığı için kabul etmeye yanaşmıyorsa ve illa ki bir *fevk* varsayarak anlamaya çalışıyorsa, bunun gibi, bu âlemden önce bir ‘önce’ varsayımı olmaksızın, *vehm* aklî tasavvuru kabul etmekten imtina ediyor. Dolayısıyla tartışmanın geneli itibarıyla düşünecek olursak, söylenmek istenen aslında şudur: “‘Âlemin varlığından önce, gerçekleşmiş bir varlığı olan bir önce yoktur’ dediğinde, *vehm* bunu da kabul etmekten kaçar.” Yani ‘vehm’ bunu kavrayamadığı için kabul etmekten uzak durur. (*Vehm* kavramının ‘hayal’ ve ‘hayal gücü’ olarak tercümesi hususunda da yeri gelmişken kısa bir mülahazada bulunmak iyi olur: Metinde çeşitli yer-

lerde (mesela §63, §83 vs.) geçtiği üzere, *vehm* kavramının ‘hayal gücü’ kelimesiyle karşılanmasının da pek uygun düştüğünü söyleyemeyiz. Kendi başına epistemolojik bir kavram olan *vehm* kelimesinin, belki el-Ğazālî’nin kullanımıyla Türkçe’ye aktarılmasında ‘hayal’ kelimesi ayartıcı bir seçenek olabilir; fakat ‘hayal’ kelimesiyle karşılanan *vehm*, ‘muhayyile/mutahayyile kuvvesi’ ile de kolaylıkla karıştırılabilir. Ayrıca, *vehm*’in *vehm* olarak kullanılmasıdaki sakıncanın ne olduğu da en azından meşru olarak sorulabilir.)

### 11) §86 (s.85)

[٨٦] وكما جاز أن يُكذَّب الوهم في تقديره فوق العالم خلاء، هو بعد لا نهاية له، بأن يقال له، الخلاء ليس مفهوماً في نفسه وأما البعد فهو تابع للجسم، الذي تتباعد أقطاره، فإذا كان الجسم متناهيًا كان البعد الذي هو تابع له متناهيًا<sup>٣</sup> فانقطع أن الملاء والخلاء غير مفهوم، فثبت أنه ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء، وإن كان الوهم لا يذعن لقبوله. ...

[86] Aynı şekilde hayal gücü “âlemin üstünde [yani ötesinde] sonsuz bir boyuttan ibaret olan boşluğun bulunduğu” varsayımını yalanlamayı da mümkün görür. Şöyle ki, ona “Boşluk özü itibariyle anlamlı bir kavram değildir; boyut ise farklı boyutları bulunan cisme ilişkin bir kavramdır. O halde cisim sonlu olunca, ona ilişkin olan boyut da sonlu olacaktır” denilebilir. Öyleyse her ne kadar hayal gücü kabule yanaşmasa da doluluk ve boşluğun anlamsız olduğu kesinlikle ortaya çıkmış, âlemin ötesinde doluluk ve boşluğun bulunmadığı sâbit olmuştur. ... (s.84)

Öncelikle ilk cümlenin gramatik olarak ve mantıkan yanlış olduğunu belirtmek ve fazla üzerine gitmeksizin, Marmura’nın okuyuşunun ve tercümesinin doğru olduğunu kabul etmek gerekir. Cümlenin yapısına ve öncesinden gelen mantıksal örgüsüne göre, “âlemin üstünde [yani ötesinde] sonsuz bir boyuttan ibaret olan boşluğun bulunduğu” varsayımını yalanlayan *vehm* değildir; bilakis, metne göre, böyle bir boşluğu ‘takdir’ etme yani varsayma hususunda yalanlanan, bizzat *vehm*’in kendisidir. Daha önceden de el-Ğazālî’nin söyleyegeldiği üzere, *vehm* bu tür varsayımlar olmaksızın bazı şeyleri anlamaktan uzaktır. Burada da aynı yaklaşım devam ediyor.

Fakat bu pasajın kalan kısmının tercümesi biraz zorluk içeriyor. Zira farklı tahkiklerdeki kelime ve söz dizimi farklılığından kaynaklanan muhtelif anlamlar çıkarmak mümkündür. Dolayısıyla hangisinin daha uygun olduğu sadece meselenin tahliliyle tesbit edilebilir. Burada Marmura’nın ve mütercimlerin tahkiklerindeki farka odaklanacağım, zira iki farklı okumanın yol açtığı mantıksal sorunların görülmesi önem arz etmektedir (farklı okumalar alt çizgiyle vurgulanmıştır ve noktalama işaretleri önemlidir).



Mütercimlerin tercih ettikleri tahkikte değerlendirmeye tâbi olan cümle şu şekildedir:

... فإذا كان الجسم متناهياً كان البعد الذي هو تابع له متناهياً فانقطع أنّ الملاء والخلاء غير مفهوم، فثبت أنّه ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء...

“... boyut ise farklı boyutları bulunan cisme ilişkin bir kavramdır. O halde cisim sonlu olunca, ona ilişkin olan boyut da sonlu olacaktır’ denebilir. Öyleyse ... doluluk ve boşluğun anlamsız olduğu kesinlikle ortaya çıkmış, âlemin ötesinde doluluk ve boşluğun bulunmadığı sâbit olmuştur.”

Marmura’nın tahkikinde bu cümle şöyledir:

... فإذا كان الجسم متناهياً كان البعد الذي هو تابع له متناهياً وانقطع الملاء، والخلاء غير مفهوم، فثبت أنّه ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء...

“As regards extension, it is a concomitant of body whose dimensions are extended. If body is finite, the extension which is its concomitant is finite and filled space terminates [with the surface of the world], whereas the void is incomprehensible. It is thus established that beyond the world there is neither void nor filled space, ...” (s.33, §87)

Tahlil edelim. *Vehm* bir varsayımda bulunuyor: Âlemin üstünde/fevkinde/ötesinde bir boşluk vardır ve bu boşluk sonsuz bir boyuta tekabül ediyor. Yani *vehm*, âlemin ötesinde sonsuz bir boyut demek olan bir boşluk takdir ediyor, varsayıyor. *Vehmin* bu takdiri/varsayımı yanlışlanabilir, şu şekilde: Boşluk kendi özü itibarıyla anlaşılır bir şey (*mefhûm*) değildir. Boyuta gelince, o da cisme tabidir. Yani boyut cisimle var olur. Cismin sınırları/çeperleri/kapladığı alan (*aḳṭāruhu*) birbirinden farklıdır (*te-tebā’adu*) (Marmura’ya göre, ‘boyutları uzatılmıştır’).<sup>12</sup> Buradan itibaren anlam kargaşası başlıyor: cisim ve boyut veya *extension* arasındaki bu tâbi olma ilişkisinden dolayı, eğer cisim sonlu ise, o zaman ona tâbi olan boyut da sonlu olacaktır.

Ayırım noktası tam da burası: Bu noktada mütercimler, kendi tahkiklerinde yer alan *fe-inḳaṭa’a* ibaresindeki *fe* harfinden ötürü ve fiilin kök anlamlarında bulunan ‘kat’iyet’ manasına referansla olsa gerek, bu fiile “kesinliğe ulaşmak” diye mana verip buraya kadar söylenenlerden bir çıkarım yapıyorlar: “öyleyse ... doluluk ve boşluğun anlamsız olduğu kesinlikle ortaya çıkmıştır.” Ayrıca tahkikte bu fiilden sonra *enne* harfinin gelmesi, müter-

<sup>12</sup> Mütercimler cümlede geçen *bu’d* ve *aḳṭār* kelimelerini ‘boyut’ kelimesiyle karşılarken Marmura ikincini ‘*extension*’ (uzam, uzanım), ikincisini ise ‘boyut’ (*dimension*) şeklinde çevirmiştir.

cimlerin *el-ḥalā'* kelimesini içeren ifadedeki *ğayr mefhūm* ibaresini *enne'nin* haberi olarak okumalarını icbar ediyor. Fakat Marmura'da söz konusu ibare *ve-inḫaṭa'a el-melā'* şeklinde yer alıyor (*enne* olmaksızın) ve fiil 'sona ermek, kesintiye uğramak, devam ettirmemek, ayrılmak, kopmak' anlamlarıyla tercümeyle yansıyor. Buna göre, mütercimlerde 'hem doluluk hem de boşluk anlamsız' olarak karşımıza çıkarken, Marmura'nın metninde *enne* harfi olmadığı için haber cümlesine gerek kalmaksızın verilen anlama göre, doluluk, cismin yüzeyinin bitmesiyle doğal olarak sona eriyor veya kesintiye uğruyor. Araya konan bir virgül sayesinde iki husus birbirinden anlam olarak ayrıştırılıyor ve sadece boşluğun anlaşılmasız (*ğayr mefhūm*) olduğu yargısı ortaya çıkıyor. Bu sebeple sonuçta "Dolayısıyla âlemin ötesinde ne bir boşluk ve ne bir doluluğun olmadığı sabit olmuştur" yargısına varılıyor.

Benim anlayışıma göre, mütercimlerin tercümesindeki tuhaflık şu: *Vehmin* yalanlanmasıyla ilgili kısım, zaten bizatihi boşluğun (*el-ḥalā'*) anlaşılmasız olduğu fikriyle başlarken ve daha sonra cisim ve boyutların ne olduğu, aralarındaki ilişkinin nasıl olduğu tanımlanırken, ardından gelen cümlede hem boşluğun hem de doluluğun *ğayr mefhūm* olduğu çıkarımı. Aslına bakarsanız, tercümedeki bu çıkarımın kendisi *ğayr-i mefhūm*dur. Metinde söylenen şudur esasen: Boşluk zaten anlaşılmasızdır; doluluk ise cisim ve boyutlarıyla alakalı bir husustur. Âlemin yüzeyinin ötesinde bir boyut aramak gereksizdir, zira boyut cisme tâbi olduğu için yüzey bitince boyut da son bulmuş olacaktır. Dolayısıyla burada anlaşılmasız olan, âlemin ötesinde bir boyut olarak doluluk (*el-melā'*) varsaymaktır; fakat bu, bizatihi doluluğun anlaşılmasız olduğu manasına gelmez. Dolayısıyla sadece boşluk anlaşılmasızdır. Pasajda anlatılmak istenen şeyin şu olduğunu söyleyebiliriz: Doluluk, yüzeyin *aḫṭārı* ile birlikte son bulduğu için ve boşluk da bizatihi anlaşılmasız olduğu için, âlemin ötesinde ne doluluk ne de boşluk vardır. Daha açık bir ifadeyle, doluluk yüzeyle son bulduğu için, boşluk da kendi içinde anlaşılmasız olduğu için âlemin ötesinde yokturlar.

Sonuç olarak diyebiliriz ki Marmura'nın tahkikine göre okuyuş ve bu doğrultuda verilecek anlam, meselenin mantığı açısından daha doğrudur. Ayrıca, mütercimler meselenin mantıksal analizini yapmış olsalardı, "daha doğru" diye tanımladıkları tahkiklerinde, en azından bu örnekte, tercih ettikleri metin inşasının kendilerini mantık hatası yapmaya sevk ettiğini fark edeceklerdi.

**12) §89 (s.87)**

[٨٩] قلنا: لا فرق؛ فإنه لا غرض في تعيين لفظ «الفوق» و«التحت»، بل نعدل إلى لفظ «الداخل» و«الخارج» و نقول: للعالم داخل و خارج، ...

[89] Buna karşı biz deriz ki: “Üst” ve “alt” lafızları arasında hiçbir fark yoktur ve bu yüzden bunları belirlemenin de bir anlamı yoktur. Biz bunları bırakıp iç ve dış lafızlarına döner ve deriz ki: Âlemin bir içi bir de dışı vardır. ... (s.86)

Buradaki sorun, *lâ fark* cümlesinin, hiç alakası yokken, “üst” ve “alt” lafızları arasında hiçbir farkın olmadığını ifade eder şeklinde yorumlanmış olmasıdır. Halbuki el-Ğazâlî'nin “fark etmez” dediği husus, bir önceki paragrafta filozofların ağzından söylenen ve el-Ğazâlî'yi kendi tartışmasında zora sokuyor gözükten cümlelerdir. Metne göre, daha yukarıdan başlayan tartışmanın sonucu olarak filozoflar diyorlar ki “biz kendi görüşlerimizle uyumlu bir şekilde ‘âlemin üstü ve altı yoktur’ diyebiliriz; fakat siz, yani el-Ğazâlî'nin argümanındaki gibi düşünenler, ‘âlemin varlığının öncesi ve sonrası yoktur’ diyemezsiniz. Dayandıkları nokta, el-Ğazâlî'nin tartışmada, filozofların alt-üst imkânını kabul etmeleriyle ilk-son veya önce-sonra nosyonunu kıyas etmesinin, kıyasa tâbi tutulan iki unsur arasında ilişkisellik açısından bir paralellik olmadığı gerekçesiyle, imkânsız olduğu iddiasıdır.

Tam burada, ilk satırlarını incelediğimiz paragrafta el-Ğazâlî biraz tavizkâr edayla ve biraz da belli bir kayıtsızlıkla cevap vererek başlıyor (tafsîlen ve meâlen): Tamam, öyle olsun, fark etmez bizim için (veya: Bize göre farklı değil). Burada ‘üst’ ve ‘alt’ lafızlarını belirlerken özel bir amaç gütmedik. Madem öyle diyorsunuz, biz de ‘dâhil’ ve ‘hâric’ lafızlarına döner, tartışmamıza bu lafızlar üzerinden devam ederiz.

Sonuç olarak, mütercimlerin çevirilerinin, orijinal metinle alakasız bir anlam taşıdığı ve bağlam içerisinde hiçbir mantıklı izahının olmadığı açıktır.

**13) §90 (s.89)**

[٩٠] ... فَإِنَّ الْخِصْمَ وَإِنْ اعْتَقَدَ قَدَمَ الْجِسْمِ، يَذَعْنَ وَهَمَهُ لَتَقْدِيرِ حَدُوثِهِ؛ وَنَحْنُ، وَإِنْ اعْتَقَدْنَا حَدُوثَهُ، رُبَّمَا أَدْعُو وَهَمْنَا لَتَقْدِيرِ قَدَمِهِ، هَذَا فِي الْجِسْمِ. فَإِذَا رَجَعْنَا إِلَى الزَّمَانِ، لَيْمَ يَقْدِرُ الْخِصْمَ عَلَى تَقْدِيرِ حَدُوثِ زَمَانٍ لَا قَبْلَ لَهُ. وَخِلَافَ الْمُعْتَقَدِ يُمْكِنُ وَضْعُهُ فِي الْوَهْمِ تَقْدِيرًا وَفَرْضًا، وَهَذَا مِمَّا لَا يُمْكِنُ وَضْعُهُ فِي الْوَهْمِ، كَمَا فِي الْمَكَانِ. فَإِنَّ مَنْ يَعْتَقِدُ تَنَاهِي الْجِسْمِ وَمَنْ لَا يَعْتَقِدُ، كُلُّ وَاحِدٍ يَعْجِزُ عَنِ تَقْدِيرِ جِسْمٍ لَيْسَ وَرَاءَهُ لَا خَلَاءَ وَلَا مَلَأَ، بَلْ لَا يَذَعْنَ وَهَمَهُ لِقَبُولِ ذَلِكَ. وَلَكِنْ قَبِيلٌ، صَرِيحُ الْعَقْلِ إِذَا لَمْ يَمْنَعِ وَجُودَ جِسْمٍ مَتَنَاوٍ بِحُكْمِ الدَّلِيلِ، لَا يَلْتَفِتُ إِلَى الْوَهْمِ. فَكَذَلِكَ صَرِيحُ الْعَقْلِ لَا يَمْنَعُ وَجُودًا مُفْتَتِحًا لَيْسَ قَبْلَهُ شَيْءٌ،

وإن قصر الوهم عنه، فلا يلتفت إليه؛ لأن الوهم لما لم يألف جسمًا متناهياً إلا ويجنبه جسم آخر، أو هواء تخيَّله خلاء، لم يتمكَّن من ذلك في الغائب....

[90] ... Zira her ne kadar hasım olan [filozof] cismin ezeliğine inansa da hayal gücü onun sonradan yaratıldığını düşünmekten geri duramaz. Biz [kelâmcılar] her ne kadar cismin yaratılmış olduğuna inansak da hayal gücümüz bazen onun ezeli olduğunu düşünmekten geri duramaz. İşte cisim konusunda durum bundan ibarettir. Zaman konusuna dönecek olursak, hasım olan [filozof], öncesi olmayan bir zamanın yaratılmışlığını varsayamaz. İnanılanın aksine hayal gücü bir varsayım olarak bunu mümkün görse de, mekân konusunda olduğu gibi, bu, hayalde canlandırılması mümkün olmayan bir şeydir. Cismin sonlu olduğuna inanan ve inanmayanlardan her biri, ötesinde boşluk ve doluluk bulunmayan bir cismi anlamaktan âcizdirler. Zaten hayal gücü de böyle bir şeyi kabule yanaşmaz. Fakat denilmiştir ki: Saf ve berrak akıl, delil gereğince sonlu bir cismin varlığını imkânsız görmüyorsa bu konuda hayal gücüne değer verilmez. Aynı şekilde saf ve berrak akıl kendisinden önce hiçbir şey bulunmayan bir ilk var olanın bulunmasına da engel değildir. Her ne kadar hayal gücü bu durumu kavramada yetersiz kalsa da ona itibar olunmaz... (s.88)

Bu pasajdaki ele alacağım cümlelerin tercümesinin kısmen metinden kaynaklanan zorluklar içerdiğini kabul ederek mütercimlere empati duy-sam da tercüme yanlışlığı, yine tartışmanın içeriğinin mantığını tam olarak anlamadan tercüme etmenin ve diğer tercümelemleri dikkate almamanın sonucunda oluşan hataların bir örneğini teşkil ediyor. Aslında metinde el-Ğazālî'nin söylediği şeyin mantığı çok basittir ve onun ta baştan beri vehim ve akıl arasında gördüğü algı farklılığı burada yine karşımıza çıkıyor. Fakat şu an ele aldığımız pasajın zorluğu bu fikirle ilgili karışıklığa sebebiyet verebiliyor.

İlk husus cisim hakkındadır. El-Ğazālî'ye göre, filozof, cismin kadîm olduğuna dair bir inanca sahip olsa da onun *vehmi*, cismin hâdis olduğunu varsaymaya karşı duramaz, boyun eğer. Cismin hâdis olduğuna inananların *vehmi* de cismin kadîm olduğu fikrine boyun eğip kabul edebilir. Sonra el-Ğazālî, meseleyi tekrar zaman konusuna getiriyor. Buna göre, hasım yani filozof "öncesi olmayan bir zamanın hudûsunu yani sonradan ortaya çıkışını varsaymaktan acizdir." Buraya kadar her şey yolunda gözüküyor. İpler biraz bu noktada kopuyor mütercimler açısından. Öncelikle belirtmeliyim ki mütercimlerin tercümesindeki "... hasım olan [filozof], öncesi olmayan bir zamanın yaratılmışlığını varsayamaz" ifadesindeki 'varsayamaz' kelime terci-

hi yanılıcıdır. Zira bu haliyle tercüme, sanki filozof varsaymaya teşebbüs etmiş de el-Ğazâlî buna karşı çıkıyor ve 'hayır, varsayamazsınız; buna hakkınız yok!' diyormuş gibi bir intiba veriyor. Fakat burada orijinal metnin de gösterdiği üzere, el-Ğazâlî, filozofun "öncesi olmayan bir zamanı varsaymaktan aciz olduğunu (*lem yaqdir ... 'alâ...'*) ileri sürüyor. Neden böyle olduğu aşağıda açık hale gelecek.

Bunun ardından gelen cümledeki *hilâfu'l-mu'tekad* ifadesi de bu metindeki ikinci sorun adayı. Mütercimler bu ifadeyi "İnanılanın aksine" diye çevirince, anlam bozukluğu kaçınılmaz oluyor: "... hayal gücü bir varsayım olarak bunu mümkün görse de ..." diye devam edince, sanki *vehm* bunu mümkün görmesine rağmen, aslında *vehmin* bunu mümkün görmediğine inanılıyormuş gibi bir mana çıkıyor. Daha büyük bir anlama ve tercüme sorunu, bir sonraki cümleyle baş gösteriyor. Üstelik tercüme gramatik olarak doğru anlamı yansıtmıyor: cümledeki *vağ'uhu* ibaresindeki 'bunu' diye karşılanan *hu* zamirinin neye işaret ettiği belli değil; en iyi ihtimalle 'filozofların öncesiz olmayan bir zamanın yaratılmışlığı veya bunun varsayılması' olabilir. Mütercimler, cümleyi yanlış okudukları için, "bunu"yu muğlak bırakmak zorunda kalmışlar. Halbuki bu ifade gayet açıktır (söz konusu zamir *hilâfu'l-mu'tekad* ifadesine racidir) ve şunu söylüyor: "İnanılanın tersini *vehm*de bir varsayım ve faraziye olarak vazetmek/yerleştirmek mümkündür."<sup>13</sup> Zaten başından beri söylenen de buydu: Aklın vazettiği bir inancın tersini *vehm* varsayabiliyor.

İmdi, asıl zor kısma gelelim. Belki de tercüme hatasına el-Ğazâlî'nin bu sonraki cümlesi neden olmuş olabilir: "Bu, *vehm*de vazedilmesi mümkün olmayan şeylerdendir, tıpkı mekân konusunda olduğu gibi." Burada *vehm*de varsayılması imkânsız olan şeyin ne olduğu, yani metindeki 'bu' (*hâzâ*) kelimesinin işaret ettiği şeyin referansı, yukarıda filozofların yapmaktan aciz oldukları söylenen şeyin ne olduğuna bağlıdır. Her durumda, mütercimlerimizin yine "bu" tercihi, neden bahsedildiğini karanlıkta bırakıyor.<sup>14</sup>

Şimdi biraz tahlil edelim. Metnin söylediği şu: filozoflar, zaman delili ile ilgili tartışmada belirtildiği üzere, zamanın başlangıcının veya sonradan meydana geldiğinin aklen tasavvur edilemeyeceğini, böyle bir şey düşününce, zamandan önce bir zaman olduğunun varsayılmasının kaçınılmaz olduğunu ifade etmişlerdi. Ardından el-Ğazâlî bunun akli bir sonuç olmadığını

<sup>13</sup> Karlığa'nın ve Marmura'nın isabet ettikleri üzere.

<sup>14</sup> Karlığa parantez içerisinde (s.37) "bu" derken kastedilenin, S. Duniyâ'nın notunu (s.114) takip ederek, "filozofların zaman görüşü" olduğunu açıkça belirtirken, Marmura (s.35 §94) ise zimnen yukarıda sözü geçen filozofların zaman hakkındaki 'inançlarının tersi' olduğuna işaret ediyor.

söyleyip bu durumu “sadece *vehmin* bir işi” olarak değerlendirmiş ve aklın öncesi olmayan bir zamanın hudûsunu imkânsız görmediğini söyleyerek filozoflara itiraz etmişti. Buradaki tartışma da o kısımla doğrudan alakalıdır. Yani filozof, “öncesi olmayan bir zamanı aklen tasavvur etmekten aciz kalıyor” ve el-Ġazālî de bunu *vehmle* irtibatlandırıyor; zira *vehm* aklın kavradığını kavrayamadığından ötürü, zamandan önce bir zamanın olması gerektiğini kabul ediyor, tıpkı sonlu cismi, cismin sonuna eklendiğini vehmettiği bir cisim olmaksızın düşünemediği gibi.

Bu durumda, *hîlâfu'l-mu'tekad* bu kurguda neye denk gelir? Hatırlayalım, filozofun inancı, zamanın hudûsunu düşünmenin daha önce gelen başka bir zamanı varsaydığı düşüncesidir. Bunun tersi, el-Ġazālî'nin iddia ettiği şeydir: akıl, zamanın hudûsunu imkânsız görmez, ki el-Ġazālî *vehmin* bunu algılayamadığını ilan etmişti. Dolayısıyla, “bu, *vehimde* vazedilmesi imkânsız olan şeylerdendir” ifadesindeki “bu”nun işaret ettiği şey, “öncesi olmayan bir zamanın başlangıcının aklen mümkün olduğu” düşüncesidir, ki *vehmin* bunu kabul etmeye yanaşmadığı sürekli vurgulanıyor ve bu gerekçeyle de o düşüncenin *vehmde* vazedilmesinin imkânsız hale geldiği ifade ediliyor. Kendisine kıyas edilen mesele ise ‘sonu olan cisim’dir. Cisim konusunda da *vehm*, cismin sonunu tasavvur ederken hep ötesinde bir boşluk veya başka bir cisim varmış gibi algılar ve bunlar olmaksızın o cismin sonunun olduğunu kabul etmek istemez. Halbuki el-Ġazālî'ye göre, *vehm* öyle algılasa da akıl bunu imkânsız görmez. Metnin devamında da aynen bu vurgulanıyor: Sarih akıl bir delil/hüküm ile sonu olan bir cismin varlığını men etmez (imkânsız görmez), ama *vehm* de bunu kabul etmeye yanaşmaz. Aynı şekilde, sarih akıl “kendisinden önce bir şeyin bulunmadığı var-olmaya-başlayan bir varlığı (*vücûden muftetiĥan leyse kablehu şey'un*)<sup>15</sup> imkânsız bulmaz.” *Vehm* bunu kabul etmede eksik kalıyorsa, ona iltifat edilmez.

Yanlış çeviriler, bağlama önem vermemek ve tartışmanın ucunu kaçırmak, koca bir paragrafın, içinden çıkılmaz bir cümleler yığınaına dönüşmesine sebebiyet verebiliyor. Bir çift kelimenin yerli yerine oturması, bazan uzun bir izahı gerektirse de okurun meseleyi anlaması için büyük bir nimettir.

<sup>15</sup> Marmura'nın “... a first beginning that is preceded by nothing ...” çevirisi belki kabul edilebilir, ama Karlıĥa'nın *muftetiĥan* kelimesini, muhtemelen Kamalî'nin tercümesinden (“an existence which opened up”, s.41) esinlenerek, “açıklık” olarak tercüme etmesi (s.37) elbette uygun düşmektedir: “... kendisinden önce bir açıklığın bulunmadığı bir varlığın ...”.

**14) §93 (s.93)**

[٩٣] ... وكذلك هل كان الله قادراً على أن يخلق كرة العالم أصغر مما خلقها بذراع، ثم بذراعين، وهل بين التقديرين تفاوت فيما ينتفي من الخلاء والشغل للأحياز؟ إذ الملاء المنتفي عند نقصان ذراعين، أكثر مما ينتفي عند نقصان ذراع، فيكون الخلاء مقدراً، والخلاء ليس بشيء، فكيف يكون مقدراً؟ ...

[93] ... Aynı şekilde Allah, âlem küresini, yarattığından bir zirâ', sonra da iki zirâ' daha küçük yaratabilir miydi ve boşluk ve doluluğun ortadan kalkması durumunda kaplayacakları yer açısından bu iki varsayım arasında bir fark meydana gelir mi? ... (s.92)

Bu pasajla birlikte, *halâ'* ve *melâ'* tartışmasına geri dönüyoruz. Burada sorunu Marmura'nın tahkikiyle kıyaslayarak ve mantıksal tutarlılık açısından irdeleyerek ortaya koymaya çalışacağım. Mütercimlerin *el-halâ'* kelimesini (metinde altı çizili) tercih ettikleri yerde Marmura'nın tahkikinde *el-melâ'* kelimesini görüyoruz. Dolayısıyla burada sorunu yine metin analiziyle çözmemiz ve hangi tahkikin mantıkan daha uygun olduğunu görmemiz gerekiyor.

El-Ġazâlî paragrafın başında filozofların görüşlerinin *vehmin* bir işi olduğunu ileri sürerek başlıyor ve bunu göstermek amacıyla onlara çeşitli sorular yöneltip çıkmazlarına işaret ediyor.

Yukarıdaki pasaj da onun sorduğu ilave bir soruyu ve takip eden soruları içeriyor. Aslına bakılırsa, metin oldukça açıktır ve mütercimlerin tercih ettiği *el-halâ'* kelimesinin içerik açısından bir hata olduğu ortadadır. Zira bu tercih, metnin mantıksal kurgusuna uymamaktadır. Mütercimler metne hâlâ yukarıda gördükleri gibi boşluk-doluluk zıtlığı üzerinden bakmış ve takip eden cümleleri ve tartışmanın gidişatını dikkate almamış gözüküyorlar. Tercih ettikleri kelime o cümlede bir anlam ifade etmiyor. Ayrıca mütercimlerin "... boşluk ve doluluğun ortadan kalkması durumunda kaplayacakları yer açısından ..." şeklindeki çevirilerine gramatik olarak karşılık gelebilecek bir metin de yer almıyor pasajda. Dikkatlice bakıldığında görülecektir ki sorulan soru zaten boşluğun, doluluğun azalmasıyla ortaya çıkacağını imâ ediyor ve doluluğun iki ayrı oranla azalmaya uğramasıyla meydana gelecek iki ayrı büyüklükteki boşlukların arasındaki farkın, birinin diğerinden daha büyük olacağını söyleyeceğimiz için, yani bir ölçme yapacağımız için, ölçüye geldiğini, bunun da boşluğun, hiçbir şey olmamasına rağmen, ölçülebilir olduğu sonucuna götüreceğini ifade ediyor. Şayet oraya mütercimlerin yaptığı gibi 'boşluk' kelimesini koyarsak, örnek anlamsız bir hal alıyor. Zira boşluk zaten olmayan bir şeydir ve dolayısıyla ondan bir

eksilme yapılamaz; ve ayrıca, haliyle, boşluktan eksilmeyi örnek vermenin el-Ġazālî açısından bir faydası olmayacaktır. Bu mantıksal örgü, tahkikte hesaba katılmadığı için yanlış tercihte bulunulmuştur.

Dolayısıyla doğru tercüme şöyle bir anlam örgüsü yansıtmalıdır: “Aynı şekilde, ‘Allah âlemin küresini yarattığından bir *zirā*’ daha küçük yaratmaya, sonra iki *zirā*’ daha küçük [yaratmaya] kadir miydi? [Eğer bu oranlarla daha küçük âlemler yaratsaydı,] Her iki varsayım (*taġdīrayn*) arasında, doluluktan ve alan işgalinden (*eş-şuġl*) eksilecek olan şey açısından bir fark olur muydu? Çünkü iki *zirā*’ [oranında] azalmayla eksilen doluluk, bir *zirā*’ [oranında] azalmayla eksilen doluluktan daha büyüktür/çoctur. Bu durumda, boşluk takdir edilmiş (ölçülmüş) olur. [Fakat] boşluk bir şey değildir. O zaman [boşluk] nasıl ölçülmüş/ölçülebilir oluyor?”

### 15) §100 (s.99)

[١٠٠] ... فكذاك وجود لا ينتهي طرفه غير ممكن بل كما يقال، الممكن جسم متناهي السطح، ولكن لا تتعين مقاديره في الكبر والصغر. فكذاك الممكن الحدوث؛ ومبادئ الوجود لا تتعين في التقدّم والتأخر، وأصل كونه حادثاً متعين. فإنه الممكن لا غير.

[100] ... Aynı şekilde bir ucu sonsuz olan bir varlığın bulunması da imkânsızdır. Aksine şöyle denilmelidir: Mümkün, yüzeyi sonlu bir cisimdir; ancak, büyüklük-küçüklük bakımından miktarı belirsizdir. Aynı şekilde yaratılmış mümkün ve varlığın ilkeleri de öncelik ve sonralık bakımından belirlenemez. Onun yaratılmış olmasının temeli, belirlenmiş olmasıdır; zira o, mümkün olmanın dışında bir şey olamaz. (s.98)

Bu pasajı almamın sebebi, tercümede hem vurguların kaçırılmış olması hem de bazı tercüme hatalarıdır. El-Ġazālî burada âlemin ezelfî olamayacağı görüşünü temellendirmeye çalışıyor ve ardından hâdis ve mümkün varlığı, cismin özelliği ile hudûs arasında kurduğu paralellik ile izah ediyor.

Mütercimlerin sunduğu çevirideki “yaratılmış mümkün ve varlığın ilkeleri de öncelik ve sonralık bakımından belirlenemez” ifadesi aslına bakılırsa fazla bir şey anlatmıyor. “Hâdis mümkün” ile aralarında paralellik kurduğu şey, ilkeler üzerinden değil, cismin sahip olduğu nicelikler açısından ve böyle bir paralellik zamansallık çerçevesinde ancak hâdis varlığın varlığa çıkışının zamansal öncelik ve sonralığı üzerinden yapılabilir. Evet, *mebâdi*’ kelimesinin tekili *mebde*’ olsa da ve hem başlangıç hem de ilke anlamına gelse de buradaki bağlam açısından ‘ilke’ anlamı sıkıntılı bir sonuca yol açabiliyor. İlkeler zaten öncelik-sonralığa konu olamazlar ve zaten burada üzerinde özellikle durulan husus, hâdis varlığın öncelik ve sonralığıdır. Diğer taraftan, “Onun yaratılmış olmasının temeli, belirlenmiş olmasıdır” şeklin-



deki tercüme ise orijinal cümlelerin aktardığı mananın vurgusunu yansıtmıyor.

Metne bakarsak, el-Ğazâlî'ye göre, “bir ucu son bulmayan bir varlık” ‘mumkin varlık’ olarak değerlendirilemez. “Bilakis” diyerek müellif daha önceki tartışmalarda söylenenlere referansla şöyle devam ediyor: “Denildiği gibi, mumkin varlık, yüzeyi sonlu olan bir cisimdir.” Tanımı gereği böyledir, “Fakat o [cism] büyüklük ve küçüklük açısından ölçüleri belirlenmiş değildir.” El-Ğazâlî buradan bir kıyasla, sonradan varlığa çıkması mümkün olan varlık için de benzer bir sonuca ulaşmaya çalışıyor: “Dolayısıyla hudûsu mümkün olan (*el-mumkinu'l-hudûs*) varlık için de aynı [şey geçerlidir]: varlığın başlangıç noktaları<sup>16</sup> (*mebâdi'*) öncelik ve sonralık açısından belirlenmiş değildir.” Buna rağmen, belirlenen bir şey vardır, o da o mumkin varlığın en temel niteliğidir. “... [fakat] onun hâdis olduğunun ilkesi belirlenmiştir. İşte o, mumkin [varlıktır], başkası değil.” Sonucun Türkçesi: Mumkin varlığın hâdis olması gerektiği ilkeseldir, ama hudûsunun vaktinin yani önce veya sonralığının belirlenmiş olması zorunlu değildir.

#### 16) §112 (s.107)

[۱۱۲] ... وما ذكره بأن معنى قضاء العقل علمه والعلم يستدعي معلوماً، فنقول: له معلوم، كما أن اللونية والحيوانية وسائر قضايا الكلية ثابتة في العقل عندهم، وهي علوم لا يقال لا معلوم لها، ولكن لا وجود لمعلوماتها في الأعيان، حتى صرح الفلاسفة بأن الكليات موجودة في الأذهان، لا في الأعيان، ...

[112] ... [Filozofların] “Aklın yargısının anlamı, onun bilgisidir, bilgi ise bilineni gerektirir” ifadesine karşı biz deriz ki: Renklilik, canlılık ve diğer küllî yargıların akılda bulunduğu, onlar tarafından da bilinen bir husustur. Bunlar, bilinen fakat nesnesinin bulunduğu söylenemeyen birtakım bilgilerdir. Ancak bunların dış dünyada nesnelere mevcut değildir. Bu yüzden filozoflar, küllîlerin dış dünyada değil, zihinde mevcut olduğunu açıkça belirtmişlerdir. ... (s.106)

Bu pasajdaki sorun basit bir dikkatsizlik eseri meydana gelmiştir. Fakat hatanın farkında olmayan tercüme okuru, pasajda birbiriyle çelişen cümleleri telif etmek için zihnini boş yere yormak zorunda kalacaktır. Arapça pasajdaki altı çizili cümlelerin karşılığının tercümede verilenle aynı olmadığı ve hatta zıt bir anlam aktardığı kolaylıkla fark edilecektir. Bu sebeple, hatanın belki dikkatsizliğe hamledilmesi gerekiyor, ama tartışmanın mantığının izi sürülmediği için bu hata ortaya çıkmış gözüküyor: “Bunlar, bilinen fakat

<sup>16</sup> Tercümesinin daha doğru olduğunu düşündüğüm Marmura'ya takiben, s.40.

nesnesinin bulunduğu söylenemeyen birtakım bilgilerdir.” Orijinal cümle ise tersini söylüyor bize: “Bunlar, bilinen nesnelere bulunmadığı söylenemeyecek olan bilgilerdir.” Yani bu bilgilerin bir nesnesi var. Takip eden cümle de bunu destekliyor: Bu bilgilerin nesnelere var, “fakat bunların mahlumatının (bilginin nesnelere) *a’yānda* (zihin dışında) bir varlığı yoktur.” Bunun açıklaması da devam eden cümlelerde filozoflar adına veriliyor. Anlaşıldığı üzere, bir kere daha, çelişkiye düşmemek için, tartışmanın iç tutarlılığını gözetmek elzemdir.

**17) §119 (s.111)**

[١١٩] قلنا: المعارضة تبين فساد الكلام لا محالة. وينحل وجه الإشكال في تقدير المعارضة والمطالبة.

[119] Buna karşı biz deriz ki: Şüphesiz karşı çıkma, bir görüşün yanlışlığını açıklığa kavuşturur ve güçlük, tez ve antitez ortaya konmak süreciyle çözümlenir. (s.118)

Son olarak, cedel yapma ve tartışma usulüne dair edebiyattan hareketle yanlışlığına veya daha doğrusu uygunsuzluğuna değineceğimiz bir örnek verelim. Cümle kısa ve açık; fakat bu cümlelerin önceki paragrafla ilişkili olup olmadığı tartışılabilir. Bu pasaj, Marmura'nın yaptığı gibi, bağlamsal da okunabilir. Ancak naçizane kanaatim odur ki el-Ġazālī burada genel bir şey söylüyor; yani bu hususta mütercimlerden yanayım. Önceki paragrafta, kendisine yöneltilen (meâlen) “iyi de siz bu itirazlarda zorluklara (*işkālāt*) karşılık verirken hep zorluk çıkardınız, sorun çözmek adına bir şey yapmadınız” şeklindeki serzenişe cevaben el-Ġazālī yukarıdaki pasajdaki cümleleri sarf ediyor. Mütercimlerin “karşı çıkma” diye çevirdikleri kelime *mu'āraḍa* kavramının işlevini el-Ġazālī'nin kendisi açıklıyor: “*Mu'āraḍa*, kelamın fesadını kesinlikle açığa çıkarır.” Yani ortaya konan bir argümantasyonda karşı itiraz ibraz etmek, hasmın argümanındaki hataları ortaya çıkarma sürecini başlatır. Ve ikinci cümle: “*İşkāl* yönü, *mu'āraḍa* ve *muṭālebe*nin belirlenmesiyle çözülür.” *Mu'āraḍa* argümantasyonda karşılıklı olarak hasma itiraz yöneltmektir; fakat tartışma âdabında bir sonraki adım *muṭālebe*dir, yani hasımların karşılıklı olarak destekleyici argüman talep etmeleridir. İmdi burada el-Ġazālī, kendisine yöneltilen serzenişe karşılık, kendisinin gündeme getirdiği itirazların, filozofların argümanlarındaki yanlışları aşikâr kıldığını söylemektedir. Problem olan kısım, karşılıklı itirazlar ve delil talep etmeler yoluyla çözülecektir. Yani el-Ġazālī bir tartışmada yer alan bu karşılıklı tartışma yönteminin meseleyi vuzuha kavuşturacağını ifade ediyor. Devamında ise *Tehāfut* adlı eserini hangi amaçla yazdığını anlatarak, sorun

çözme gayesinin olmadığını, sadece itirazî deliller sunmak ve filozoflardan delil talep etmekte olduğunu belirtiyor.

Eleştiri noktam şu: cedel literatüründe tartışmanın nasıl idame ettirileceğine dair sunulan bir usûlü anlatan bu iki kelimeyi “tez ve antitez” kelimeleriyle karşılamak, hem okuru yanıltıcı bir tercih hem de o literatüre bir haksızlık olacaktır. Hele tez ve antitez kelimeleri sizi bir sentez beklentisine sokuyorsa!

### **Sonuç Mülâhazası**

Bu kadar sayfada ele alıp tenkide tâbi tuttuğum kısım, kitabın sadece 1. Mesele’siydi. Kitabın geriye kalan kısmındaki hususları da yazıp çıkarsaydım, sanırım tenkidler ayrı bir kitap hacminde olurdu. 1. Mesele’nin *Tehâfut*’ün en zor kısmı olduğunu kabul etmekle birlikte, bu kısımda tenkid konusu ettiğim hususların, hataların yalnızca zorluktan kaynaklanmadığını göstermek için kâfi olduğuna ve sadece bu kısma dair tenkidlerin bütün kitabın tercümesi hakkında bir fikir vereceğine inanıyorum. Dolayısıyla, tercümenin kalan kısmı dil bilenlerce orijinal metinle karşılaştırılmak suretiyle dikkat ve rikkatle okunmalıdır. *Tehâfut*’ün Kaya ve Sarıoğlu tarafından yapılan tercümesi, okura el-Ğazâlî’nin argümantasyonu hakkında genel anlamda bir fikir verebilir belki; buna ilaveten, okuduklarını orijinaliyle karşılaştıracak kadar Arapça bilgisine sahip olmayan tercüme-mahkumu araştırmacılar için az çok bir katkısı da olabilir. Fakat bu tercümenin, tercüme üzerinden argüman-analiz odaklı çalışan felsefe akademisyenleri için uygun olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü araştırmacı, örneklerden de görüldüğü üzere, felsefî önermelerin ve argümanların anlaşılması hususunda zorluk yaşayacaktır; hatta yanlış anlama riski yüksek olacağı için hem filozoflara hem de müellife haksızlık yapılacaktır.

Diğer tercümelemlerle çok kısa bir kıyaslama yaparsak, Kamalî’nin İngilizce tercümesinin genellikle liberal bir tercüme olsa da tartışmaların tutarlığı ve bütünlüğünü gözettiği ve çoğunlukla isabetli olduğu söylenebilir. Marmura’nın İngilizce tercümesinin ise metne sadık kalma ve içeriği aktarmada içtutarlılık çerçevesinde çok daha başarılı olduğu rahatlıkla söylenmelidir. Onun başarısının kaynağı, ilk olarak ve öncelikle, metinleri tartışma bütünlüğü içerisinde anlamaya ve değerlendirmeye çalışması ve mantıksal bütünlük gözetmesidir. Diğer taraftan, genç nesiller için ağır gelebilecek diline, üslûbuna ve hatta bazan konuyu bilmemekten kaynaklandığı anlaşılan ‘il-

ginç' kelime tercihlerine<sup>17</sup> rağmen, Karlığa'nın tercümesi bile –burada ele alınan pasajlara hasrederek söylüyorum– yer yer daha isabetli çeviri sunduğu için ve en azından bağlam-içi tutarlılık gözettiği hissini verdiği için tercih edilebilir durumdadır. Kaya ve Sarioğlu'nun kendi tercümelerini yaparken Marmura'nın ve Karlığa'nın tercümelerini göz ardı etmeleri kendileri adına en azından akademik bir hatadır.

Ayrıca, bu yazının giriş kısmında mütercimlerin ne anlama geldiğini çözemediğimi söylediğim "... terminoloji konusunda ise Türkçenin ifade ve üslûp güzelliğine hâlel getirecek her türlü aşırılıktan kaçınılmıştır" ifadesinde imâ edilen hassasiyetin bizzat kendisinin gereksiz bir aşırılık olduğu ortaya çıkıyor. Sırf "Türkçenin ifade ve üslûp güzelliğine hâlel getirmemek" endişesiyle yapılan tercümenin, dilin ifade ve üslup güzelliğini gerçekten muhafaza ettiğinin kuşkulu olması bir kenara, eğer bu, metnin anlamını anlaşılmasız kılmak pahasına oluyorsa, 'varın aşırılık yapın' diyesi geliyor insanın. Umalım ki tercümenin yeni baskısı yapılırken akademik ve felsefî olarak ciddî bir revizyon yapılsın ve eser hak ettiği seviyede metnin anlamını doğru yansıtan bir tercümeyle kavuşsun.

Son bir not: entelektüel tarihimizde en çok iz bırakan klasik eserlerden olan *Tehâfutu'l-Felâsife*'nin Türkçe tercümesini on yıl aradan sonra yeniden basarken ciddi bir editoryal tedkik ve revizyondan geçirmeden yayınlayan Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı da en ciddi tarafından bir kınamayı hak etmektedir. Fakat bir devlet kurumu olarak bu Başkanlık, diğer bazı eserleri (mesela İbn Sînâ'nın eserleri) yeniden basarken de böyle bir hassasiyet göstermediği için, yapılanı/yapılmayanı, kurum adına normal karşılamaktan başka çaremiz bulunmuyor.

---

<sup>17</sup> Mesela, Karlığa, illiyet/kozalite terminolojisinde yer alan "tevellud" kelimesini tuhaf bir biçimde "doğum" diye çevirmiş (s.122 ve s.212), mütercimler de –beğenmiş olacaklar ki– aynısını 11. Mesele'de tekrarlamışlar (s.268); ama belki çok emin olamadıklarından dolayı, Hâtîme'de (s.444) orijinal kelimeyi kullanmışlardır.



**Zafer Duygu. İsa, Pavlus, İnciller: Hıristiyanlık Neden ve Nasıl Ortaya Çıktı? İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2019. 2. Baskı. 735 sayfa. ISBN: 978-605-9304-67-2**

UMUT VAR

Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü  
varumutt@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-6928-8685>

Hıristiyanlığın erken dönemlerinden itibaren İsa'nın kimliği ve kişiliği meselesi bu dine dair tartışmaların merkezinde yer almıştır. Bu tartışmalar, Hıristiyanlığın Yahudi olmayanlar arasında hızla yayılmasına bağlı olarak Greko-Romen kültürünün de etkisiyle Hıristiyan entelektüellerin gündemini gittikçe artan bir ölçüde meşgul etmiştir. Söz konusu tartışmalar, 18. yüzyılın ikinci yarısına kadar kristolojik içerikle sınırlı kalmıştır. Dolayısıyla bu döneme kadar daha ziyade İsa'nın "ilahi" ve "kurtarıcı" kimliği üzerinden çözümlemeler üretilmeye çalışılmıştır. Aydınlanma Dönemi'yle birlikte ise Batı'da İsa'nın ilahi portresinin dışında bir de tarihsel şahsiyetinin bulunduğu fark edilmiştir. Bu dönemden itibaren, İsa'nın tarihsel şahsiyetini aydınlatmaya yönelik bilimsel araştırmalar yapılmaya başlanmıştır. Bu bağlamda, Reimarus, Lessing ve Strauss gibi önemli entelektüellerin açtıkları yolu izleyen modern araştırmacılar, Hegelci "tez-antitez-sentez" çözümlemesine dayanan tarihsel metotları ve bilhassa da Kitab-ı Mukaddes kritiği başlığı altında geliştirilen yöntemleri kullanarak, "İsa Kimdir?", "İsa kendi kültür ve tarihsel bağlamı içinde ne şekilde ele alınmalıdır?", "İsa kendi misyonunu nasıl tanımlamıştır?", "Pavlus'un ve İncil yazarlarının İsa'ya dair bugün bilinen kimliğin oluşumunda ve bu kimliğin sonraki nesillere aktarılmasında rolleri nedir?" gibi sorular üzerinden, İsa'nın tarihsel varlığını ve bu varlığın dinî, politik, sosyal boyutunu Hıristiyan kutsal metinlerinin ve kiliseye has geleneksel anlatıların dışında aramaya başlamışlardır.<sup>1</sup> Bu araştırmaların neticesinde İsa ve mesajı hakkında oldukça önemli sonuçlara ulaşımlardır. Ne var ki, Batı bilim dünyasında Aydınlanma Dönemi'nden bu

<sup>1</sup> Mahmut Aydın, "Tarihsel İsa Araştırmaları ve Onların Bulguları Üzerine Bazı Mülâhazalar," *İslam Araştırmaları Dergisi* 5 (2001), ss.1-41.

yana eleştirel yaklaşımlar ışığında araştırılan tarihsel İsa meselesiyle ilgili olarak Türk akademisinde daha ziyade ilahiyat perspektifinin ön planda yer aldığı sınırlı sayıda çalışma yapılmıştır. Bu eksiklik nedeniyle de bugüne kadar yapılan araştırmalarda İsa'nın kimliği salt dinî bağlamlar ve çözümler üzerinden açıklanmaya çalışılmıştır.

Zafer Duygu'nun 2018 yılı Mayıs ayında Düşün Yayınları'ndan çıkan ve kısa sürede ikinci baskısı yapılan *İsa, Pavlus, İnciller: Hıristiyanlık Neden ve Nasıl Ortaya Çıktı?* isimli kitabı ise, tarihsel İsa portresini yukarıda bahsedilen kristolojik bağlamın dışında, hem kutsal kabul edilen hem de seküler karakter taşıyan metinlerde araması ve ayrıca İsa'ya dair bilinmezlikleri yine bu metinler üzerinden sorgulaması gibi özellikleriyle Türkiye'de müstesna bir eser olarak temayüz etmiştir. Alanın önde gelen araştırmacılarından Albert Schweitzer bir çalışmasında, araştırmacı sayısı kadar İsa portresi olduğu gerçeğine dikkat çekmiştir.<sup>2</sup> Bu bakımdan Zafer Duygu'nun da literatüre bazı açılardan çerçevesi kendisince çizilen yeni bir İsa portresi eklediği rahatlıkla söylenebilir. Ancak bu tür çalışmalarda önemli olan, sunulan portrelerin "tutarlı" ve "özgün" olup olmadıklarıdır. Bu ölçüt esas alınarak değerlendirildiğinde, Zafer Duygu'nun bu eserde tatmin edici savlara dayanan tutarlı bir İsa portresi sunduğu gözlenmektedir.

Bilimsel ölçütler gözetilerek hazırlanan bu eser, sadece akademik çevreler için değil, aynı zamanda genel okuyucu kitlesi için de son derece açıklayıcı bir teknikle işlenmiştir. Kitap, detaylı bir Giriş, her ikisi de dört bölümden oluşan İki Kısım, Zeyil, Sonuç, Kaynakça ve İndeks'ten oluşmaktadır. Duygu, okuyucuyu konuya hazırlamak amacıyla ilk olarak İsa hakkında ne bildiğimiz sorusunu ana kaynaklar üzerinden incelemiştir. Bir sonraki aşamada, İsa'ya dair bilgilerin sınırlı oluşunu Havariler Çağı'nda ortaya çıkan gelişmelere bağlayarak meseleyi/problemi Pavlus karakteri ve İncil yazarları bağlamında analiz etmiştir. Zeyil kısmında ise Pavlus teolojisinin havari geleneği karşısındaki nihai zaferi neticesinde "sapkın" ilan edilmelerine rağmen bir süre daha varlıklarını sürdürmeyi başaran ve Duygu tarafından "İsa'nın gerçek takipçileri" olarak tanımlanan cemaatler detaylı şekilde tanımlanmıştır. Eserde soruları merkeze alan bir metodolojinin benimsenmesi hem okuyucu açısından bu önemli konunun daha iyi kavranmasına olanak tanımış hem de sürekliliği sağlayarak bölümler arası bağların kurulabilmesini kolaylaştırmıştır.

<sup>2</sup> Albert Schweitzer, *Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of Its Progress from Reimarus to Wrede*, İngilizceye çev. William Montgomery (Londra: Adam and Charles Black, 1911), ss.554-555.

*Giriş* kısmında (ss.33-63) Hıristiyanlık geleneğinde İsa'ya atfedilen "Kurtarıcı-Mesih" ve "Tanrı'nın Oğlu-Mesih" kimliğinden ziyade tarihsel İsa'nın portresine ve bu portre üzerine yapılan çalışmalara odaklanılmıştır. Konu üzerine yapılan bir literatür çalışması olarak da değerlendirilebilecek *Giriş* kısmı, okuyucuyu eserin sonraki bölümlerinde yer verilecek anlatımlara hazırlama işlevi görmektedir. Nitekim burada tarihsel İsa meselesi genel hatlarıyla tanımlanmakta, Pavlus ve İnciller ile İsa'nın kimliği arasındaki bağa dikkat çekilmektedir. Ayrıca bu bölümde okuyucu, eserin ilerleyen sayfalarında hangi sorularla ve tartışmalarla karşılaşacağı konusunda bilgilendirilmektedir.

Eserin dört bölümden oluşan *Birinci Kısım* (ss.65-292), "İsa hakkında ne biliyoruz?" sorusu çerçevesinde çeşitli kaynaklarda tarihsel İsa portresini aramaktadır. Bu bölümde yazar, "pagan kaynaklarından hareketle bir İsa portresi çizilebilir mi?" sorusunu Tacitus, Suetonius, Plinius, Lukianos ve Mara Bar Serapion gibi pagan yazarların eserlerini incelemek suretiyle yanıtlamak istemiştir. Söz konusu metinler, bu bağlamda nicelik, belirsizlik, interpolasyon olasılığı, anakronizm ve metnin otantikliği gibi ölçütler göz önünde bulundurularak değerlendirilmiştir. Yazar, bütün bu incelemenin ardından özellikle Mara Bar Serapion'un bir mektubu üzerinden pagan kaynaklarının İsa'nın tarihsel varlığını kanıtladıkları yargısına ulaşmıştır. Ancak İsa'nın tarihsel varlığının kanıtlanması dışında İsa ve öğretileri konusunda pagan kaynaklarında başka herhangi bir bilgiye ulaşılamamaktadır.

Yazar, *Birinci Kısımın İkinci Bölümü*'nde İsa'nın da mensubu olduğu Yahudi kültüre ait yazılı kaynaklarda ve Yahudi sözlü rivayetlerini içeren Tal-mud kayıtlarında İsa'yı aramaktadır (ss.98-99). Bu doğrultuda Flavius Iosephus ile Yahudi rivayetleri hakkında kayıtları bulunan Hıristiyan entelektüeller Iustinus Martyr ile Origenes'in eserleri de incelenmiştir. Sonuç olarak, Yahudi kaynaklarının İsa'nın kimliği ve öğretileri gibi konularda nadiren de olsa alternatif bakış açıları sundukları, Iosephus'un bir kaydı özelinde İsa'nın tarihsel varlığını kanıtladıkları, onun infazı konusunda özgün bilgiler içerdikleri, ancak genel olarak bakıldığında Yahudi kaynaklarının tarihsel İsa araştırmaları açısından verimsiz bir saha teşkil ettiği yargısına ulaşılmıştır (ss.119-122).

Duygu, aynı araştırmayı, ilk kısmın *Üçüncü ve Dördüncü Bölümleri*'nde Hıristiyan geleneğinde "apokrif" ve "kanonik" şeklinde tanımlanan İnciller üzerinden sürdürmüştür. Bu çerçevede *Üçüncü Bölüm*'de, Hıristiyanlığın ilk andan itibaren hiçbir zaman yekpare bir inanç sistemi olmadığını kanıtlar nitelikteki kayıtlar, Yahudi-Hıristiyan karakterli İnciller, Mısır merkezli

İnciller, bazı Çocukluk İncilleri gibi apokrif İnciller ele alınmıştır. Bu bağlamda yazar tarafından Yahudi-Hıristiyan geleneğinde Yahudi monoteizmi çerçevesinde işlenen İsa portresinin, tarihsel İsa kimliğine ulaşmada oldukça değerli bilgiler sunduğu belirtilmiştir. Genel olarak apokrif İncillerdeki farklı İsa tasvirlerinin net bir İsa portresi oluşturmayı zorlaştırdığı ifade edilmişse de, bu İncillerin kilise geleneği dışında anlatımlar yapmaları ve bazen kilisenin anladığı anlamda “Mesih” ile “tarihsel İsa” arasındaki farkları gözler önüne sermeleri nedeniyle önemli kayıtlar ihtiva ettikleri de vurgulanmıştır (ss.178-179).

Eserin ilk kısmının son bölümü olan *Dördüncü Bölüm*'de ise Yeni Ahit'te yer alan dört İncil (Matta, Markos, Luka ve Yuhanna İncilleri) anlatılarında İsa portresi aranmaktadır. İsa'nın ölümünden bir süre sonra kaleme alınan ve kilise tarafından zamanla “kutsal metin” ilan edilerek Yeni Ahit kanonuna dahil edilen bu İncillerin, İsa'nın kimliğini ve öğretilerini daha ziyade kendilerine ulaşmış olan belirli bir gelenek çerçevesinde derleyip naklettikleri belirtilmiştir. Duygu, dört İncil metninde İsa'yı tanımlamak amacıyla zikredilen “Mesih”, “Peygamber”, “Tanrı Oğlu”, “Kurtarıcı”, “Rab” veya “İnsanoğlu” gibi birtakım kristolojik unvanlar üzerinde analizler yapmıştır. O, bu analizinde, söz konusu kavramların Yahudi inanç bağlamındaki özgün anlamlarıyla Hıristiyan anlayışında sonradan ihtiva etmeye başladıkları anlamları karşılaştırmıştır. Ayrıca, İncil metinlerinde göze çarpan bazı çelişiklere de dikkat çekmiştir. Bu bölümün son kısmında yazarın İncillerden yansıyan sorunları maddeler halinde özetleyerek okuyucunun dikkatine sunması da kilisenin Mesih'i ile tarihin İsa'sı arasındaki farkların daha belirgin kılınabilmesi adına başarılı bir yöntem olmuştur (s.292). Yazar, bütün bu incelemenin neticesinde, apokrif veya kanonik İncil metinlerinden hareketle İsa'nın kim olduğu veya onun özgün mesajının ne olduğu gibi mühim sorular bağlamında kesin sonuçlara ulaşamayacağı, fakat bu İncil metinlerinin daha ziyade erken yüzyıllarda farklı Hıristiyan cemaatlerin “Mesih” İsa'da ne gördükleri sorusunu yanıtladığı düşüncesine varmaktadır.

Böylece, eserin birinci kısmında Pagan, Yahudi ve Hıristiyan kaynakları incelenmiştir. Neticede ortaya bir İsa tasviri ortaya konulmuştur. Ama bu tasvirin söz konusu kaynakların sorunlu yapıları nedeniyle bulanık ve tartışmalı biçimde, bazen ise sadece siluet halinde belirginleşebildiği tespit edilmiştir. Duygu, birinci kısmın sonunda İsa hakkında ne kadar az şey bildiğimizi, bildiğimizi sandıklarımızın ise aslında tartışmalı kayıtlar olduklarını ana kaynaklar üzerinden gün yüzüne çıkarmaktadır.



Eserin *İkinci Kısımında* (ss.295-628) Duygu, “İsa hakkında niçin çok az şey biliyoruz?” sorusunun cevabını aramaktadır. Dolayısıyla bu kısım, birinci kısmın devamı olup orada gündeme getirilen bazı soruları yanıtlamayı ve açıklamayı amaçlamaktadır. Gündeme getirilen temel sorular Pavlus teolojisi çerçevesinde cevaplandırılmıştır. Bu nedenle ikinci kısmın *Birinci Bölümü*, Pavlus’u başlıca problem olarak tanımlamaktadır. Onun monoteist ve Yasa yanlısı Yahudi inanç havzasının dokusuyla örtüşmeyecek türden öğretiler neşretmeye çalıştığı belirtilmiştir. Bu bağlamda İsa’nın kimliğine, öğretilerine veya Musa Yasası’na dair iddiaları burada özet halinde anlatılmıştır. Böylece Pavlus’a dair karakter ve söylem analizi de yapılarak onun formüle ettiği yeni dinin yapı taşları okuyucuya sunulmuştur.

*İkinci Bölüm’de* ise kendisini Tanrı’nın müjdesi için seçilmiş bir elçi olarak niteleyen Pavlus’un bu “kutsal görevini” vurgulayan kayıtlar incelenmekte ve Pavlus’un kendine atfettiği bu sıfat ve görevlerin tutarlılığı değerlendirilmektedir. Bu noktada Yeni Ahit’i oluşturan kitaplardan olan ve İsa’nın hemen sonrasındaki Havariler Çağı’nı tasvir eden *İşler Kitabı (Elçilerin İşleri)* ana kaynak olarak merkezdedir. Duygu, bu bağlamda, *İşler Kitabı’ndaki* Pavlusçu mesajları ve ayrıca bu kitabın yazarı olan Luka’nın, Pavlus’u, Mesih’in biricik elçisi gibi sunabilmek amacıyla takip ettiği üslubu ve stratejiyi irdelenmiştir. Luka, Duygu’ya göre, İsa’nın hemen sonrasındaki dönemde onun özgün havarilerini bilinçli şekilde başka karakterlere bürüterek ve onları gerçekte olmadıkları şahsiyetler gibi resmederek gölge figürlere dönüştürmekte, bunu da Pavlus’un ve Pavlusçu teolojinin meşrulaştırılması, daha fazla parlatılması ve propagandası amacıyla yapmaktadır. Duygu, burada da kendi tezlerinin daha rahat anlaşılabilmesi maksadıyla Pavlus teolojisini oluşturan temel öğeleri, *İşler Kitabı’nda* verilen mesajlar çerçevesinde maddeler halinde sunarak belirgin kılmaya çalışmaktadır (ss.365-367). Bir sonraki aşamada Duygu, Pavlusçu teoloji tarafından savunulan İsa’nın dirilişi, havarilerin öteki uluslara gönderilmesi, Pavlus’un dirilen Mesih’i bir vizyon neticesinde görmesi, Pavlus ile havarilerin aynı dinsel ülküler uğruna birlikte mücadele etmeleri veya Havariler Konsili gibi iddia ve söylemleri eleştirel bir okumayla yorumlamaktadır. Nitekim Duygu, Luka’nın tarihi çarpıtarak yeniden şekillendirdiğine, zira Pavlus ile havarileri aynı ülkünün paydaşları gibi yansıtmayı amaçladığına vurgu yapmaktadır. Duygu, bu bölümde genel olarak, İsa’yı beşer bir peygamber ve şariat öğretmeni olarak gören ve onun “Mesih” oluşunu Yahudi bağlamındaki özgün anlamlarıyla algılayan gerçek havarilerin, aslında onların “düşmanı” olan Pavlus karşısındaki mücadelelerini de anlatmış olmaktadır. Ancak neticede

mücadeleyi Pavlusçu görüş kazanmıştır. Bu nedenle Luka'nın amacı, Pavlus'un bu zaferini havariler üzerinden meşrulaştırmak, sonraki nesillere de bu zemin üzerinden nakletmek olmuştur.

Pavlus'un kimliğini ve Roma yönetimiyle olan enteresan ilişkiler ağını sorgulayan *Üçüncü Bölüm* ise sorulardan oluşan düğümlerin çözüldüğü en ilgi çekici bölümdür (ss.465-574). Çünkü eser boyunca araştırılıp sorgulanan ve aynı zamanda tarihsel İsa kimliğini de ulaşılamaz kılan öncül sebepler, bu bölümde okuyucunun zihninde artık açıklığa kavuşturulmaktadır. Bir zamanlar İsa'nın takipçilerine zulmeden Pavlus karakterinin, gördüğünü iddia ettiği bir vizyon ile kendisini İsa'nın yeni elçisi olarak konumlandırmasındaki muhtemel sebeplerin okuyucuya sunulduğu bu bölümde yazar, Pavlus'un tutumundaki bu değişikliği anlamak için Pavlus ile Roma idaresi yanlısı Herodesler arasındaki ilişkilere değinmiştir. Hemen ardından yazar, Yahudiler ile Roma idaresi arasında pek de olumlu seyretmeyen politik ilişkilerin kısa bir analizini yapmayı gerekli görmüştür. O zamanların mevcut politik durumundan hareketle Duygu, Yahudilerin beklediği ve "Roma zulmünü" bitirecek olan kurtarıcının kimliğinin Pavlus ve onu destekleyen Roma yanlısı zümreler tarafından bilinçli olarak tahrip edildiğini, Pavlus'un Romalı yöneticilerin bir ajanı olduğunu ve Yahudilerin sıkı toplumsal ve dinî kurallarını yumuşatarak yeniden formüle ettiğini savunmuştur. Böylece öncelikle Roma idaresinin Filistin Yahudileri üzerindeki egemenliğinin sağlamaştırılması amaçlanmıştır. Bununla bağlantılı olarak aynı zamanda Roma yanlısı Herodeslerin zaten uygulamakta oldukları politikayla da uyumlu şekilde, Yahudiler ile pagan ve Helen kültürleri benimsemiş diğer Roma halkları arasındaki belirleyici farkların ortadan kaldırılması hedeflenmiştir. Üstelik Pavlus'un Roma ideolojisini yansıtarak vaazlarında Roma yönetiminin Tanrı kaynaklı olduğunu, bu yönetime itaat edilmesi ve vergilerin düzenli ödenmesi gerektiğini savunması Duygu'nun savını doğrular niteliktedir. Neticede Pavlus görevlendirilmiştir. Ancak bu görev kendisinin iddia ettiği gibi Tanrı ya da İsa tarafından değil Romalılar ve Filistin'deki Roma yanlısı etkin güçler tarafından Roma çıkarlarını korumak amacıyla verilmiştir. Bunun neticesinde Pavlus, İsa'nın öğretilerini ve cemaatini "dini bir söylem kisvesi altında" baltalamayı sürdürmüştür. Hıristiyanlığın kurucusu Pavlus'un "ajan" olarak tanımlandığı bu bölüm, Hıristiyanlığın kökenine dair değerlendirmeleri oldukça farklı bir zemine taşımaktadır (ss.523-555).

Eserin son bölümünde Pavlusçu teolojiye meşruiyet kazandıran kano-nik İnciller ele alınmaktadır (ss.575-628). Duygu, bu İncilleri kaleme alan

meçhul yazarların İsa'nın havarileri arasında bulunmadıklarını, İsa'dan çok sonra yaşayan kimseler olduklarını ve İsa'ya dair kendilerine ulaşan doğruyanlı rivayetleri yeniden şekillendirerek kaydettiklerini savunmakta, çeşitli kaynaklarla bu savını desteklemektedir. Yazar, bu bölümde, kanonik İncillerin oluşturulması vesilesiyle, İncil metinlerinde satır aralarında karşımıza çıkan ve Yahudi monoteizmini yansıtan kavramların da kendi özgün bağlamlarından nasıl koparıldıklarını anlatmaktadır. Bu İncillerin Yeni Ahit kanonuna nasıl girdikleri de yine bu bölümde tasvir edilmektedir. Yeni Ahit'i oluşturan metinlerin yazıldıkları tarihler konusunda verilen şema da okuyucu için son derece açıklayıcıdır (s.620). Burada bir önceki bölüm ile beraber bir kez daha Pavlus'un mimarı olduğu Hıristiyanlığın, Roma'nın amaçlarına nasıl hizmet ettiği gözler önüne serilmektedir.

Bir ek niteliğindeki *Zeyil* kısmını yazar, Pavlus teolojisinin İsa'yı göksel bir mitolojik kahramana dönüştürmesi karşısında İsa'nın havarilerinden yadigar kalan inanç geleneğini sonraki yüzyıllarda da sürdüren cemaatlere ayırmıştır. Duygu, Ebionitler gibi Yahudi karakterini muhafaza eden veya Dinamik Monarşiyenistler gibi Yahudi karakter taşımasalar da İsa'dan ve özgün havarilerden miras kalan tevhit düşüncesini ısrarla sürdüren cemaatlerin görüşlerini ve onların geleneksel kilise tarafından "sapkın" ilan edildikleri süreci burada anlatmaktadır. Yazar, bu sırada, bu inanç gruplarının hem kendilerine ait metinlerinden, hem de kilise geleneğini temsil eden Ignatius, Eusebius, Tertullianus, Hieronymus veya Eiphanus gibi yazarların kayıtlarından yararlanmaktadır. Böylece *Zeyil* bölümü, Pavlus teolojisinin ve Pavlusçu kilisenin dışında, İsa'dan ve onun gerçek havarilerinden yadigar öğretilerin az sayıdaki kanallar vasıtasıyla erken yüzyıllarda yaşama devam ettiğini göstermektedir. Ancak bu alternatif gelenekler 3. ve 4. yüzyıllarda "sapkın" ilan edilmişler ve zamanla tarihe karışmışlardır.

Zafer Duygu'nun anlatımı boyunca şemalarla, karşılaştırmalarla, maddeleştirmelerle ve soru-cevaplarla anlaşılmasını kolaylaştırdığı bu hacimli eseri, temelde kilise geleneklerine dayanan ve Duygu tarafından "mit" şeklinde tanımlanan ezberlerin birçoğunu bozabilecek niteliktedir. Yazar, İsa, Petrus, Yakup, Barnabas ve özellikle Pavlus gibi çok önemli figürlerin tarihsel şahsiyetlerini ustalıkla sorgulamaktadır. Bu doğrultuda İsa'nın, ona ait öğretilerin ve onu yansıtan özgün algıların, Pavlus ve Pavlusçu yazarlar tarafından nasıl ustaca belirsiz kılındığını, gerçek havarilerin nasıl gölge figürlere dönüştürüldüklerini, ilginin İsa ve havarilerinden Pavlus'un şahsiyeti ile Havariler Çağı'na nasıl ve niçin çekildiğini, başarıyla ele alıp nakletmektedir. Pavlus'un gizemli yönleri ve bugüne kadar pek fazla öne çıkarıl-

mayan muhtemel birtakım ilişkileri, ortaya çok ilginç neticeler çıkaracak bir usulle incelenmektedir. Nitekim Duygu, bu eserde, kilise tarihinin en büyük azizi olan Pavlus'u, İsa'nın ve havarilerin öğretilerini bilinçli şekilde tahrif eden ve dönemin egemen siyasi güçleri adına çalışan bir "muhabir-ajan" olarak tanımlamaktadır. Bu bakımlardan eser, tüm konuları ilahiyat ve tarih ilimlerine ait geniş bir perspektif ve metodolojiyle ele almakta ve bu açıdan konuya dair daha önce yapılan salt ilahiyat perspektifli çalışmalardan ayrılmaktadır. Bu yönüyle eser disiplinler arası çalışmalar açısından başarılı bir örnek teşkil etmektedir. Söz konusu eserde ileri sürülen tezlerin veya iddiaların Türk akademi çevrelerinde yapılacak Hıristiyanlığın kökenine ve tarihsel İsa'ya ilişkin araştırmalara önemli ölçüde ışık tutacağı anlaşılmaktadır.




## Prof. Dr. Şevki Saka Hocamızın (1940-2019) Ardından

HASAN YÜCEL

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

yucelh@ankara.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-1503-2799>

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi Prof. Dr. Şevki Saka, 28 Şubat 2019 tarihinde Perşembe'yi Cuma'ya bağlayan gece 79 yaşında Ankara'da vefat etti. Değerli Hocamız yıllarca hizmet ettiği Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi bahçesinde 1 Mart Cuma günü saat 12.00'de düzenlenen törenle son yolculuğuna uğurlandı. Cuma namazını müteakip ailesi, yakınları, dostları, meslektaşları ve talebelerinin hazır bulunduğu cenaze namazını oğlu, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı Öğretim Görevlisi Enes Saka kıldırdı ve ardından Etimesgut Elvanköy Mezarlığı'na defnedildi.

### Hayatı

Şevki Saka, 1 Ocak 1940 tarihinde Gümüşhane Merkez Güvercinlik Köyü'nde dünyaya geldi. 9 yaşında hafız oldu. Trabzon'da Arapça ve tecvit üzerine özel dersler aldı. 1960-1962 yıllarında askerlik görevini yaptı. 1964 yılında Gümüşhane Ortaokulunu, 1967 yılında Gümüşhane Lisesini bitirdi. 1971 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 1971-1979 yılları arasında Diyanet İşleri Başkanlığı'nda Bölge Vaizliği, Müftü Yardımcılığı, Müftülük ve Teftiş Kurulu Üyeliği gibi çeşitli görevlerde bulundu. 1978 yılında Kıraat-ı Aşere ihtisas kursunu başarıyla bitirdi. 1979 yılında Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne Araştırma Görevlisi olarak atandı. Aynı yılın Şubat ayında ise Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Kur'an-ı Kerim Okutmanı olarak göreve başladı. Prof. Dr. İsmail Cerahoğlu'nun danışmanlığında hazırlamış olduğu *Kur'ân-ı Kerim'in Davet Metodu* adlı teziyle 1979 yılında doktorasını tamamladı. 1982 yılında Yardımcı Doçent ve 1990 yılında Doçent oldu. 1999 yılında Profesörlüğe yükselen Saka, 1 Ocak 2007 tarihinde Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ndeki

görevinden emekli oldu. Arapça ve Fransızca bilen Hocamızın Kur'an'ın üslup ve muhtevasına dair kitap ve makaleleri bulunmaktadır.

Şevki Saka Hocamızın *Kur'ân-ı Kerîm'in Davet Metodu* başlıklı doktora tezi ülkemizde konulu tefsirin ilk örneklerinden biridir. Bu çalışmada temel olarak davet kelimesinin tanımı, peygamberler ve Hz. Muhammed örneğinde davet eden kişinin özellikleri ve davete dair yaklaşımlar Kur'an'ın temel üslup ve anlatım özellikleri çerçevesinde değerlendirilmiştir.

Hocamız *Yabancılaşma Karşısında Kur'an* isimli eserini ise modern dönemde insanın içinde bulunduğu durumu dikkate alarak kaleme almıştır. Bu kitapta yabancılaşma kavramının tanımı, Kur'an'a göre insanın özüne yabancılaşmasının sebepleri ve insanın merkeze alınmadığı bir medeniyetin içinde bulunduğu durumlar incelenmiştir. Bu bağlamda kitap, Kur'ani değerler ve prensipler ekseninde insanın ön plana çıkarılmasının ve insanın ufkunu karartan olumsuzlukların giderilmesinin önemine odaklanmaktadır.

*Kur'an'dan Mesajlar* başlıklı iki ciltlik çalışması, TRT-1'de Cuma sabahları okunan ayetler hakkında Hocamız tarafından yapılan yorumların bir araya getirilmesinden oluşmaktadır.

Hocamız lisans düzeyinde Tefsir Usulü, Kur'an Okuma ve Tecvid; lisansüstü düzeyde ise Tefsir Usulü, Tefsir Tarihi, Tefsir Metinleri, Kur'an'a Göre İnsanın Yaratılışı, Yabancılaşma Karşısında Kur'an, Kur'an-ı Kerîm'in Davet Metodu, Şirk Problemine Kur'ani Yaklaşımlar ve Kur'an'da Sevgi gibi dersleri okutmuştur.

### **Hocamızın Ardından**

Merhum Hocamızı tanıyanlar kendisinin devlet terbiyesi almış kıymetli bir birey olduğunu ifade ederler. En belirgin özellikleri arasında saygısı, nezaketi, alçak ve sakin bir ses tonuyla konuşması ve muhatabı ile asla tartışmaması, güzellikle anlaşmaya çalışması zikredilebilir. *Kur'ân-ı Kerîm'in Davet Metodu* başlıklı doktora çalışmasının kişiliğine, dolayısıyla hayatına doğrudan tesir ettiği anlaşılan Hocamız, dinin doğrularını ve güzelliklerini duruşu, sözleri ve tutumları ile kendince diğer insanlara yansıtmaya gayret ederdi. Hocamız, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi mescidinde çok kez Cuma namazı kıldırılmış ve hutbe irad etmiştir. Onun Cuma hutbesinin akabinde okumayı tercih ettiği bir ayet grubu ve meali var ki, bunlar neredeyse herkesin zihnine kazınmıştır diyebiliriz. Bu ayet grubu, 26/eş-Şu'arâ' suresinin 88-89. ayetleridir:

يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ ﴿٨٨﴾ إِلَّا مَنْ آتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ ﴿٨٩﴾

Hocamız bu ayetleri şu şekilde anlamaktaydı: “O gün ne mal ne de evlat fayda verir. O gün ancak kalb-i selîm iş görür.” Çok kereler Cuma namazı kıldırıldığı Fakülte mescidinde, bir Cuma namazı akabinde, kendisinin bu açıklamalarıyla Hocamız Fakültesinden ebediyete uğurlanmıştır.

Bir talebesi olmam hasebiyle onun, öğrencilerinin zihninde nasıl yer ettiğini ifade etmek istiyorum. Hocamız Kur’an aşığı bir kimseydi. Bize de bu duyguyu aşılamaı bir görev bilir, Kur’an’la çokça hemhal olmamızı önerirdi. Her hafta ilk derse geldiğinde henüz yerlerimize oturmadan “Sağ baştan sayınız!” derdi. Biz ilk hafta ne demek istediğini anlayamadan saymaya başlamıştık. Ta ki 30 dendiğinde “Tekrar 1’den başlayınız!” deyinceye kadar. Meğer Hocamız her hafta en az bir hatim yapmamızı istiyormuş. Saymayı bitirince şöyle derdi: “Herkes kendi rakamının cüzünü haftaya kadar aşkla, şevkle okuyacak inşaallah!” Bir seferinde biz yine sayıları sayarken bir arkadaşımız 8 demesi gerektiği halde 30 deyivermişti. 30. cüz her zaman kolay gelir ya bizlere, ondan olsa gerek. Tabi çok nüktedan olan Hocamız naif üslubuyla gülümseyerek şu cevabı verince arkadaşımız keşke demeyeydim ya diye düşünmekten kendini alamamıştı: “Aferin Muhammed! Yani diyorsun ki ben bu hafta 8. cüzden 30. cüze kadar aşkla, şevkle okuyacağım inşaallah!” Şakası bile muhatabını kırmayan, hatta bizzat o kişiyi bile güldüren Hocamız, bu şekilde belki de binlerce hatmin okunmasına vesile olmuştur. Allah ecrini kat kat bahşeylesin.

Şevki Saka Hocamız evli ve dört çocuk babasıydı. Ailesine ve çocuklarına değer veren ve özen gösteren bir babaydı. Hayatının son yıllarında yakalandığı hastalıktan mustarip olan Hocamızın, bu durumu rıza ve sabırla karşıladığı ve ömrünü adadığı Kur’an ile sakinet bulmaya gayret ettiğine dair, özellikle bu süre zarfında ona her türlü hürmet ve hizmeti gösteren değerli aile efradının sözleri, Hocamızın bizlere verdiği son dersi olarak düşünülebilir. Onu tanıyanlar nezaketi, samimiyeti, kadirşinaslığı ve vefakarlığı ile kendisini hatırlayacaklardır.

Ömrünün neredeyse tamamını Kur’an’a, onu öğrenmeye ve öğretmeye, sevmeye ve sevdirmeye adanmış olan Hocamızın, ahiret yolculuğunda en iyi arkadaşının Kur’an olmasını ve kendisinin cennette Hz. Peygamber’e komşu olmasını niyaz ederiz. Başımız sağ olsun. Allah rahmet eylesin.

## Prof. Dr. Şevki Saka Bibliyografyası

### Basılmış Kitapları:

- ❖ *İmam Hatip Liseleri İçin Tefsir: 11. Sınıf* (İsmail Cerrahoğlu ile birlikte). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1985.
- ❖ *İmam Hatip Liseleri İçin Tefsir: 12. Sınıf* (İsmail Cerrahoğlu ile birlikte). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1985.
- ❖ *Kur'an-ı Kerim'in Davet Metodu*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1991.
- ❖ *Yabancılaşma Karşısında Kur'an*. Ankara: İrşad Kitaplığı, 1997.
- ❖ *Kur'an'dan Mesajlar 1-2*. Ankara: İrşad Kitaplığı, 1997.

### Hakemli Dergilerde Yayımlanmış Makaleleri:

- ❖ "Kur'an'ın Ahiret Hayatını Tercih Etmesi İnsanı Ümitsizliğe Sevkedermi?," *Diyanet İlmî Dergi* 25:3 (1989), ss.37-63.
- ❖ "Kitap ve Sünnet Bütünlüğü," *Diyanet İlmî Dergi* 26:1 (1990), ss.35-78.
- ❖ "İman İnsana Ne Kazandırır?," *Diyanet İlmî Dergi* 26:4 (1990), ss.33-49.
- ❖ "Kur'an'a Göre İnanç Hürriyeti," *Diyanet İlmî Dergi* 28:1 (1992), ss.117-137.
- ❖ "Kur'an'da Ta'rid Yoluyla Anlatım," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (1992), ss.113-128.
- ❖ "Türkçe Kur'an mı?," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (1999), ss.79-106.
- ❖ "Mü'minler Cehenneme Girer mi?," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2000), ss.29-41.
- ❖ "İnsanı Aydınlatmada Tedrici Metodun Önemi," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2001), ss.59-76.

### Çevirileri:

- ❖ eş-Şeyh Ali Mahfuz. "Alimlerin Emirlere (İdarecilere) Nasihati," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (1998), ss.249-268.
- ❖ eş-Şeyh Ali Mahfuz. "İrşad Yolu," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (1998), ss.233-248.
- ❖ eş-Şeyh Ali Mahfuz. "Kur'ân'dan Öğütler", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 1:1 (1999), ss.121-140.

### Popüler Dergilerde Yayımlanmış Makaleleri:

- ❖ "Azaptan Kurtuluş Yolu," *Hakses* 127 (1975), ss.3-6.
- ❖ "Allah'a Davet Eden Kişiden Daha Güzel Sözlü Kim Olabilir?," *Hakses* 122 (1975), ss.4-6.<sup>1</sup>
- ❖ "Kur'an'ın Üstünlüğü," *Hakses* 230 (1984), ss. ?
- ❖ "Allah İnancı," *İslam* 1:11 (1984), s.39.

<sup>1</sup> Merhum Hocamızın bu makalesi, *Hakses* dergisinde "Tefsir Yarışmasında Birinci Gelen Yazı" başlığıyla yer almaktadır.



- ❖ “Münafıkların Durumu,” *İslam* 2:13 (1984), ss.52-53.
- ❖ “Allah Korkusundan Yuvarlanan Taşlar,” *İslam* 2:15 (1984), ss.56-57.
- ❖ “İman Ettik Demekle Bırakılacak mısınız?,” *İslam* 2:17 (1985), ss.36-37.
- ❖ “Cennetin Bedeli,” *İslam* 2:18 (1985), ss.50-51.
- ❖ “Allah’tan Yana Olmadıkça,” *İslam* 2:19 (1985), ss.38-39.
- ❖ “İnsan Allah’a Güvenirse,” *İslam* 2:20 (1985), ss.36-37.
- ❖ “Mutlu Olmak mı İstiyoruz [Kur’an Okuma Üzerine],” *İslam* 2:21 (1985), ss.40-41.
- ❖ “Takva Olmazsa Oruç Olmaz,” *İslam* 2:22 (1985), ss.47-48.
- ❖ “Allah’ın Dinine Yardım Ediniz ki,” *İslam* 2:23 (1985), s.39.
- ❖ “Allah’ın Orduları,” *İslam* 2:24 (1985), ss.26-27.
- ❖ “Mallarınız ve Evladlarınız Ancak Birer İmtihandır,” *İslam* 3:34 (1986), ss.54-55.

#### **Katıldığı Bilimsel Toplantı:**

- ❖ “Kur’an-ı Kerim Öğretiminde Metod,” *Din Öğretimi ve Din Hizmetleri Semineri: 8-10 Nisan 1988* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991) içinde, ss.107-115.

#### **Ansiklopedi Maddesi:**

- ❖ “Âcil,” *DİA* (1988), c.1, s.326.





*Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*; İslami ve Dini Araştırmalar sahasında, yılda iki kez yayımlanan ve kör hakemlik sistemini uygulayan açık erişimli bir dergidir.

*Dergide*; “araştırma makalesi”, “araştırma notu ve yorum”, “eser değerlendirmesi”, “bilimsel toplantı değerlendirmesi” ve “vefa notu” kategorilerinde çalışmalar yayınlanır. *Dergiye* gönderilecek yazıların İlahiyat alt disiplinlerinden en az biriyle ilişkili olması; yine Türkçe, İngilizce, Arapça, Farsça, Almanca veya Fransızca dillerinden birinde yazılmış olması beklenmektedir.

*Dergi*, 31 Mayıs ve 30 Kasım aylarında yılda iki kez yayınlanır ve yayın periyoduna bağlı kalmaya özen gösterir. Araştırma makalesi kategorisindeki yazıların, derginin yayın tarihinin 3 ay öncesinde (Mayıs sayısı için en geç 28 Şubat tarihinde; Kasım sayısı için en geç 31 Ağustos tarihinde) gönderilmiş olması beklenir. Diğer kategorilerdeki yazıların ise yayın tarihinden 2 ay öncesine kadar (Mayıs sayısı için en geç 31 Mart tarihinde; Kasım Sayısı için en geç 30 Eylül tarihinde) gönderilmesi mümkündür. *Derginin* yayın tarihi geldiğinde, hakemleme veya editöryal inceleme süreçleri tamamlanmamış olan makaleler bir sonraki sayıya tehir edilir.

*Dergiye* yazı başvuruları Dergipark sistemi üzerinden alınır. Bu nedenle yazı göndermek isteyenlerin söz

*Journal of the Faculty of Divinity of Ankara University* is a double-blind peer-reviewed open access academic journal published semi-annually in the fields of Islamic and Religious Studies.

*The Journal* publishes writings under the following categories: research articles, research notes, book reviews, reviews of conferences and meetings, interviews, and tributary notes. Manuscripts are expected to be related to at least one of the subfields of Islamic and Religious Studies. The Journal accepts articles in Turkish, English, Arabic, Persian, German, and French.

*The Journal* is published twice a year (May 31, November 30). Research articles must be submitted at least three months before (February 28 for the May issue; August 31 for the November issue) and contributions in the other categories should be sent at least two months before the publication date (March 31 for the May issue; and September 30 for the November issue) to be considered for inclusion in the nearest issue. However, timely submission does not necessarily guarantee that the manuscripts will have undergone all the necessary steps to be published in that period of time. Articles whose reviewal and editorial processes have not been completed are postponed to the next issue.

*The Journal* requires that all authors submit all manuscripts online through the Dergipark system. Authors who

konusu sisteme üye olmaları gerekmektedir. Bu konuda sıkıntı yaşayanlar bizimle iletişim (*iladergi@ankara.edu.tr*) kurabilirler.

*Dergiye* gönderilen yazıların, tamamı veya bir kısmı daha önceden başka bir yerde yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere gönderilmiş olmalıdır.

*Dergiye* gönderilen yazılar, sıkı bir intihal denetiminden geçirilir. Tüm yazılar, iki aşamalı bir değerlendirme sürecine tabidir. İlk aşamada, yazı muhtevaşı ve ele alış biçimi bakımından editörler kurulunca ödenetime tabi tutulur. Bu aşaması olumlu neticelenen yazılar, ikinci aşama olan kör hakemeleme sürecine tabi tutulur. İlk aşama en az 15, ikinci aşama ise en az 30 gün sürebilmektedir. *Derginin* kapsamı ve beklentilerine uygun olan yazılar üç hakeme gönderilir; iki hake-min olumlu olması durumunda yayınlanmasına karar verilir.

Tüm yazılar; imlası, kaynakları ve dipnotları bakımından sıkı bir editöryal okumaya tabi tutulur. Editöryal okuma süreci, -yazının genişliği ve transliterasyon gereksinimine göre değişkenlik gösterebilmekle beraber- bir kaç hafta sürebilmektedir.

*Dergide* bir sayıda aynı yazara ait birden fazla araştırma makalesi yayınlanamaz. Farklı kategorilerde olmak kaydıyla aynı yazara ait birden fazla yazının yayınlanması mümkündür ve bu hususta Editörler Kurulu'nun kararı geçerlidir.

cannot submit online should contact (*iladergi@ankara.edu.tr*) so they could get help from the editorial team.

All or parts of the submitted manuscripts should not have been published previously or should not be under consideration elsewhere.

Manuscripts are checked against a plagiarism software during the initial evaluation process. All manuscripts undergo a two-tiered review: first, initial evaluation by the editorial staff for overall quality and interest, and second, peer-review process. The initial evaluation process normally takes approximately 15 days while the reviewing process takes approximately 30 days but occasionally much longer. Articles that fit *the Journal's* scope and standards are sent to three reviewers and those approved by at least two of the reviewers are accepted for publication.

Articles accepted for publication are rigorously edited and their sources and references are meticulously checked by the editorial board. This may take a few weeks and may possibly delay the publication of the article.

As a rule, *the Journal* does not publish more than one research paper of the same author in a single issue. It is, however, possible to publish more than one piece by the same author in different categories depending on the Editorial Board's decision.

Yayınlanmasına karar verilen yazıların yayın hakkı *Dergiye* aittir. Bu nedenle hangi kategoride olursa olsun yazıların ilk başvurusunda, Telif Hakkı Devir Sözleşmesi'nin usulüne uygun bir şekilde doldurulması ve yazı ile birlikte sisteme yüklenmesi gerekmektedir.

Yazı göndereceklerin *AÜİF Dergisi Yayın Ahlakı ve Yayın İstisnaları Belgesi*'ni önceden okuması beklenir.

Gönderilecek yazıların; kaynakça, tablolar, resimler ve ekler hariç olmak üzere 35 sayfayı geçmeyecek şekilde olması beklenir.

Yazarlar, ilk başvuru sürecindeki yazı versiyonlarında kimliklerini açığa çıkaracak şekilde kendi eserlerine atıfta bulunmamalıdır. Bu husus, kör bir hakemlik için önemlidir. Bu türden referanslara, yazının son versiyonunda yer verilmelidir.

Bütün yazıların, yazı içinde referansta bulunulan eserleri ihtiva edecek bir kaynakçası olmalıdır. Arapça ve Farsça yazılar için, ayrıca Latin harfleriyle bir kaynakça hazırlanmalıdır.

*Dergide* tam transliterasyon yöntemi uygulanmaktadır. Bu nedenle yazıların, *AÜİF Dergisi Yayın Rehberi* doğrultusunda transliterasyonunun gerçekleştirilmiş olması beklenir.

*Dergi*, İngilizce yazıların dipnot ve kaynakçasının oluşturulmasında Chicago Manual of Style'i, Türkçe veya diğer dillerdeki yazılarda ise

The publication rights of the articles to be published belong to *the Journal*. For this reason, in the initial submission of the manuscripts, regardless of the category of the manuscript, the Copyright Transfer Agreement must be filled out duly and uploaded to the system together with the manuscript.

Those who send an article are expected to read the Journal's Publication Ethics and Publication Malpractice Statement beforehand.

We expect manuscripts to be 35 pages or fewer, excluding bibliography, tables and figures, but still consider longer manuscripts.

The authors should avoid any self-reference that may reveal their identity to the reviewers. They can make the necessary changes and add the necessary references to the final version of the article.

All articles should include a bibliography of the works cited. Arabic and Persian articles should also be appended with a bibliography in Roman script.

*The Journal* applies the full transliteration system for Arabic, Persian, and the Ottoman Turkish. For this reason, we expect manuscripts to be transliterated according to the rules laid out in the *AUIFD* transliteration Guide.

*AUIFD* follows the Chicago Manual of Style for citations and bibliography in English articles and modifies it in articles in Turkish and other languages.

bunun biraz uyarlanmış halini takip eder.

Bütün yazılar için İngilizce ve Türkçe 150-250 kelimelik bir özet ile 5-8 kelimedenden oluşan anahtar kelimelerin hazırlanması beklenir.

Başvurusu öncesinde, yazarların *AÜİFD Genel Yayın İlkelerini* okumaları beklenir. Yazıların, Microsoft Office Word programında Cambria fontu ile 11 punto büyüklüğünde ve 1.5 aralıklı yazılıp (.doc) veya (.docx) uzantılı olarak kaydedilmiş, sola hizalanmış ve başlıklar dahil tüm metnin "normal metin" olarak tanımlanmış olması gerekmektedir. Ayrıntılı bilgi için adresimize bakabilirsiniz:

All articles should include an abstract both in English and in Turkish of 150-200 words and 5-8 keywords.

Prior to the submission of the manuscripts to the journal, authors are expected to peruse the *AUIFD* Publication Guide. Manuscripts should be written in Microsoft Office Word with the Cambria font in 11-point size and 1.5-spaced (.doc) or (.docx) extension, left-aligned, and all text, including headings, should be defined as normal text. For detailed information you can visit our Web address:

**<https://dergipark.org.tr/auifd>**