

İslâm Araştırmaları Dergisi

Sayı 20 • 2008

Sahibi	TDV İslâm Araştırmaları Merkezi
Başkan	Prof. Dr. M. Âkif Aydın
Genel Sekreter	Dr. M. Kâmil Yaşaroğlu
Yayın Kurulu Başkanı	Prof. Dr. İsmail E. Erünsal
Yayın Kurulu	Prof. Dr. M. Âkif Aydın, Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez, Prof. Dr. Feridun Emecen, Prof. Dr. Hayreddin Karaman, Prof. Dr. Ali Köse, Prof. Dr. Talip Küçükcan, Prof. Dr. Recep Őentürk, Prof. Dr. M. Sait Özervarlı, Doç. Dr. Adnan Aslan, Doç. Dr. Tahsin Görgün, Doç. Dr. Őükrü Özen, Doç. Dr. Mustafa Sinanoğlu, Dr. Casim Avcı, Dr. Salime Leyla Gürkan, Dr. Eyyüp Said Kaya, Dr. Seyfi Kenan, Dr. M. Suat Mertoğlu, Dr. Ömer Türker
Yayın Danışma Kurulu	Prof. Dr. Anke von Kügelgen (Universität Bern) Prof. Dr. Oliver Leaman (University of Kentucky) Prof. Dr. Jorgen S. Nielsen (The University of Birmingham) Prof. Dr. İlyas Ba-Yunus (State University of New York) Prof. Dr. Mustafa Kara (Uludağ Üniversitesi) Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak (Hacettepe Üniversitesi) Prof. Dr. Ali Akyıldız (Marmara Üniversitesi)
Yayına Hazırlayan	Dr. Ömer Türker
Kitâbiyat	Dr. Enes Kabakcı, Dr. Seyfi Kenan
Bibliyografya	Abdülkadir Őenel
İmlâ	Nurettin Albayrak
Tashih	Dr. M. Suat Mertoğlu, Mehmet Günyüzlü
Dizgi	Ender Boztürk
Baskı	TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi

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

İcadiye Bağlarbaşı caddesi 40, Bağlarbaşı 34662
Üsküdar-İstanbul
Tel. (0216) 474 08 50 Fax. (0216) 474 08 74
www.isam.org.tr

© İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2007
ISSN 1301-3289

İslâm Araştırmaları Dergisi

Sayı 20 • 2008

İçindekiler

- الجامع الصغير للإمام محمد بن الحسن الشيباني دراسة توثيقية تحليلية نقدية 1
محمد بوينوكالن
- Ebû Zeyd ed-Debûsî'de Varlık ve Bilgi İlişkisi Bakımından
Ruh Meselesi 39
ÖMER TÜRKER
- Cüveynî'de Ahval Teorisi 59
OSMAN DEMİR
- Son Dönem Azerbaycan/Türk Düşünürlerinden Abbaskulu
Bakühanlı ve *Nesâyi*h İsimli Eseri 79
ELMİN ALİEV

Değerlendirme Yazısı

Mehmet Özkan, *Geography of Strategic Thinking in US in post-Cold War Era* 115

Kitâbiyat

Ejder Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*
ALİ AKDOĞAN 123

Şaban Teoman Duralı, *Sorun Çağının Anatomisi*
-Çağımızın Felsefe Teşrihi-
AHMET ÇAPKU 125

Homi Bhabha and W.J.T. Mitchell (eds.), *Edward Said: Continuing the Conversation*
E. FUAT KEYMAN 130

Wendy Brown, *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire*
SEYFİ KENAN 133

Fehrullah Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri–Din ve Felsefe*
Uzlaşmazlığı Üzerine
MEHMET ZAHİT TIRYAKI 138

Ramazan Ertürk, *Sûfi Tecrübenin Epistemolojisi;*
Çağdaş Bir Yaklaşım
TAMER YILDIRIM 142

Vefeyât

Doç. Dr. Neclâ Pekolcay
MUSTAFA İSMET UZUN 149

الجامع الصغير للإمام محمد بن الحسن الشيبياني دراسة توثيقية تحليلية نقدية

محمد بوينو كال*

al-Jāmi' al-saghīr by Imam Muhammad Ibn Hasan al-Shaybāni: A Critical Survey
al-Jāmi' al-saghīr by Imām Muhammad b. Hasan al-Shaybāni can be regarded as the first concise book (*mukhtasar*) in Islamic law available today. The book collects the views of Imām Abū Hanīfa, Abū Yūsuf and the author himself in summary form with reference to differences among them on some issues. The book was a major impact on the development of Islamic jurisprudence both within the school of "al-Ra'y" and outside of it. It had been seen for a period a criterion in determining the eligibility of the judges. The book as we have it today is in the order of *Tartīb al-Jāmi' al-saghīr* of Abū Tāhir al-Dabbās, which contains all the questions of *al-Jāmi' al-saghīr* but differs from the original order of the book with few additions. In this article I tried to follow the history of the book from the date of compilation, pointing to its importance for Islamic law, and of the works that have been done on the book, based on the manuscripts of *al-Jāmi' al-saghīr* and the commentaries on it in the libraries of Istanbul and Cairo. I also tried to display the additions to the original book.

Key words: *al-Jāmi' al-saghīr*, Muhammad b. Hasan al-Shaybāni, zāhir al-rivāya books, Hanafī fiqh sources.

تعتبر كتب الإمام محمد بن الحسن الشيباني (١٨٩/٨٠٥) التي دون فيها فقه الإمام أبي حنيفة وأبي يوسف بالإضافة إلى نفسه من أهم وأوائل الكتب التراثية التي تنقل إلينا الفقه ممثلة في آراء أئمة مدرسة الرأي. وقد تلقى الشيباني محتوى هذه الكتب بالدراسة شخصيا على أستاذه أبي حنيفة وأبي يوسف، وتلقى علماء المذهب الحنفي كتبه بالقبول، ودرسوها حتى أنهم حفظوها لأهمية مسائلها عندهم. وكان للجامع الصغير مكانة عالية من بين هذه الكتب. ولم تجر حتى الآن دراسة علمية شاملة عن الجامع الصغير ونسخه المخطوطة والمطبوعة وما عمل حول الكتاب من أعمال، وخصوصا مدى أصالة الجامع الصغير الموجود بأيدينا اليوم، وهل بقي الكتاب على حالته الأصلية التي ألفها عليه مؤلفه أم توجد فيه بعض الزيادات، وهل يمكننا أن نحدد تلك الزيادات. لقد بحثنا عن هذه النقاط في هذه المقالة وحاولنا الرجوع قدر الاستطاعة إلى نسخ الكتاب المخطوطة والمطبوعة وقمنا بإبداء رأينا في الموضوع مع تبيان ما زيد على أصل الكتاب.

* دكتور، مركز البحوث الإسلامية، إسطنبول.

١- نسبة الكتاب إلى مؤلفه

إن نسبة كتاب الجامع الصغير إلى مؤلفه الإمام محمد بن الحسن الشيباني مشهورة، ومقطوع بها. فقد نسبته إليه كل من ترجم له أو تكلم عنه تقريبا من الفقهاء والمؤرخين ومؤلفي كتب الطبقات والفهارس والموسوعات.¹ فهو أحد كتب ظاهر الرواية التي تواتر أو اشتهر نقلها عن الإمام محمد، والتي تشكل أساس المذهب الحنفي.² ومن المشهور أن الكافي للحاكم الشهيد (٩٤٥/٣٣٤) يجمع كتب ظاهر الرواية،³ فهو بهذا الاعتبار يجمع مسائل الجامع الصغير أيضا. ويشير الحاكم الشهيد إلى الجامع الصغير في بعض الأحيان كمصدر من مصادره.⁴

وقد ذكر قاضيخان (١١٩٦/٥٩٢) أنه يوجد اختلاف حول مصنف الجامع الصغير، هل هو الإمام محمد أو أبو يوسف ومحمد معا؟ لأنه روي أن أبا يوسف هو الذي طلب من محمد بن الحسن أن يصنف هذا الكتاب ويروي عنه.⁵ من ناحية أخرى توجد رواية عن يحيى بن سعيد القطان

١ انظر مثلا: محمد بن إسحاق ابن النديم، الفهرست (بيروت: دار المعرفة، دون تاريخ)، ص ٢٨٧؛ الحسين بن علي الصيمري، أخبار أبي حنيفة وأصحابه (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٧٦)، ص ١٢٩؛ شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط-كامل الخراط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٠/١٤١٠)، ١٣٦/٩؛ عبد القادر بن محمد القرشي، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، تحقيق: عبد الفتاح الحلو (الجيزة: هجر للطباعة والنشر، ١٩٩٣/١٤١٣)، ١٢٤/٣؛ كاتب جلبي مصطفى بن عبد الله، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تحقيق: محمد شرف الدين يالنتقايا-رفعت بيلكه الكليسي (أنقرة: وكالة المعارف، ١٩٤١/١٣٦٠)، ٥٦١/١؛ محمد زاهد الكوثري، بلوغ الأمان في سيرة الإمام محمد بن الحسن الشيباني (حمص: مطبعة الأندلس، ١٩٦٩/١٣٨٨)، ص ٧٨-٧٩؛ محمد الدسوقي، الإمام محمد بن الحسن الشيباني وأثره في الفقه الإسلامي (الدوحة: دار الثقافة، ١٩٨٧/١٤٠٧)، ص ١٥١-١٥٤؛ مريم حسيني آهق، "الجامع الصغير"، دانشنامه جهان اسلام، ١٣٨٤، ٣٣٥/٩-٣٣٧؛

C. Brockelmann, Geschichte der Arabischen Litteratur, Leiden 1943-1949, I, 179; Geschichte der Arabischen Litteratur Supplementband, Leiden: Brill, 1937-1942, I, 290-291; Fuat Sezgin, Geschichte des Arabischen Schrifttums, Leiden: Brill, 1967-1984, I, 428-430; Yunus Vehbi Yavuz, "el-Câmiu's-sağır", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), 1993, VII, 112-113.

٢ محمد أمين ابن عابدين، مجموعة رسائل (بيروت: دار إحياء التراث العربي، دون تاريخ)، ١٦/١، ١٨.

٣ ابن عابدين، مجموعة رسائل، ١٦/١، ١٨.

٤ انظر مثلا: الحاكم الشهيد محمد بن محمد المروزي، الكافي، مكتبة عاطف أفندي، رقم ١٠٠٥، لوحة ٢٤ و ١٦٥ او.

٥ فخر الدين الحسن بن منصور قاضيخان، شرح الجامع الصغير، مكتبة السليمانية، فاتح، رقم ١٦٨٧، لوحة ١٥؛ كاتب جلبي، كشف الظنون، ٥٦٢/١.

الجامع الصغير للإمام محمد بن الحسن الشيباني دراسة توثيقية تحليلية نقدية

(٨١٣/١٩٨) يقول فيها: «سمعت من أبي يوسف الجامع الصغير»^٦ لكن الذي يظهر أن دور الإمام أبي يوسف في تأليف الكتاب يقتصر على دور المشرف والمرشد، حيث طلب من الإمام محمد أن يؤلف هذا الكتاب، ففعل الإمام محمد ذلك، ثم عرض الكتاب على أبي يوسف، فاستحسن أبو يوسف الكتاب إلا أنه اعترض على عدد قليل من المسائل، لكن الإمام محمدا لم يقبل اعتراض الإمام أبي يوسف عليه، وأخذ الفقهاء الأحناف برواية محمد في هذه المسائل. فالإمام أبو يوسف هو المقترح لتأليف الكتاب، والمشرف على عملية التأليف نوعا ما. لكن الإمام محمدا واثق بنفسه ويعلمه حتى لا يقبل تصحيح الإمام أبي يوسف له في بعض المسائل. وكون العلماء الأحناف أخذوا برواية محمد في هذه المسائل يدل على أن الإمام محمدا هو المقدم في باب الرواية ونقل المذهب، وهذا هو الحاصل كما يعرف من متزلة كتب الإمام محمد عموما في نقل المذهب في كتب ظاهر الرواية وغيرها.

وقد تستعمل عبارات من قبل بعض الفقهاء والمؤرخين قد توهم لمن لم يكن ملما بتاريخ الفقه بأن المؤلف للجامع الصغير هو الإمام أبو حنيفة، مثل: قال أبو حنيفة في الجامع الصغير...، ونحو ذلك.⁷ لكن ذلك ناشئ عن كون الآراء الفقهية الموجودة في الكتاب مروية عن الإمام أبي حنيفة في معظمها، ولا يدل هذا على تأليف الإمام أبي حنيفة للكتاب، خصوصا وأن في الكتاب آراء الإمام أبي يوسف والإمام محمد بن الحسن أيضا، وأن أحدا من العلماء لم يدع أن الكتاب من تأليف الإمام أبي حنيفة.

وتوجد نقول من الجامع الصغير في كتب المذهب الحنفي القديمة مثل أحكام القرآن للجصاص (٩٨١/٣٧٠)،⁸ ومختصر اختلاف العلماء للجصاص أيضا،⁹ وكتب المذاهب الأخرى مثل المحلى لابن حزم الظاهري (١٠٦٤/٤٥٦)،¹⁰ وحلية العلماء للشاشي القفال الشافعي (١١١٤/٥٠٧)، وأحكام أهل الذمة لابن قيم الجوزية (١٣٥٠/٧٥١)،¹¹ وغيرها.

٦ يوسف بن عبد الله ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٣٩٨)، ١٤٩/٢.

٧ أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص، أحكام القرآن (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٥)، ٣/٣٠٠؛ ٤/٢٤٥؛ ياقوت بن عبد الله الحموي، معجم الأدباء (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩١/١٤١١)، ٥/٢٠٤؛ أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، تحقيق: محب الدين الخطيب (بيروت: دار المعرفة، دون تاريخ)، ٦٥٠/٩.

٨ الجصاص، أحكام القرآن، ٣/٣٠٠، ٣٠١، ٤/٢٤٥.

٩ الجصاص، مختصر اختلاف العلماء، تحقيق: عبد الله نذير أحمد (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٤١٧)، ٣/٥١١؛ ٤/٥٢١؛ ٥/٢٥، ٢٨، ٣٨، ٧٦، ٨٢.

١٠ علي بن أحمد ابن حزم، المحلى، تحقيق: أحمد محمد شاكر وغيره (القاهرة: دار الآفاق الجديدة، ١٣٤٩-١٣٥٢)، ٦/٢٤٣؛ ٧/٤٩٢؛ ٩/١٤٩.

١١ محمد بن أحمد الشاشي القفال، حلية العلماء، تحقيق: ياسين درادكة (بيروت-عمان: مؤسسة الرسالة-دار الأرقم)، ١٩٨٠، ٣٥/٢.

كما أن الشروح على الجامع الصغير من قبل الفقهاء قد تتابعت ابتداء من الطحاوي (٩٣٣/٣٢١) وحتى القرن الثامن الهجري، مما يدل على القطع بنسبة الكتاب إلى مؤلفه.

وتوجد نسخ مخطوطة كثيرة للجامع الصغير للإمام محمد بن الحسن الشيباني في مختلف مكتبات العالم الإسلامي، ذكرها بروكلمان وسزكين وغيرهما.¹² وقد طبع الكتاب في بولاق سنة ١٣٠٢ بهامش كتاب الخراج لأبي يوسف. كما طبع في لكنو بالهند سنة ١٨٧٤/١٢٩١ مع حاشية اللكنوي، وكذلك مقدمته التي سماها بالنافع الكبير لمن يطالع الجامع الصغير، ثم طبعت بالهند أيضا في سنوات ١٨٧٧/١٢٩٤، ١٨٩٢/١٣١٠، ١٩١٠/١٣٢٨.¹³ وهذا الكتاب هو الذي طبع فيما بعد في بيروت بصف جديد سنة ١٩٨٦.¹⁴ وقد ذكر في حاشية الطبع في النسخة التي طبعت سنة ١٨٧٤/١٢٩١ أن اللكنوي اعتمد في نشر الكتاب على نسخة مصححة نسخت في القرن الثامن.¹⁵

٢- اسم الكتاب

ذكر في مقدمة ترتيب أبي طاهر الدباس (حوالي ٩٥٢/٣٤٠) للجامع الصغير أن الإمام محمد بن الحسن هو الذي سمى كتابه بهذا الاسم.¹⁶ ولم يذكر أحد اسما آخر للكتاب. وهو اسمه المذكور في جميع المصادر الذاكرة له.

و«الجامع» يعني أنه جامع للمواضيع الفقهية من العبادات والمعاملات والمناكحات والعقوبات وما إلى ذلك. وهي تسمية شائعة في ذلك الزمان وبعده. كالجامع لمعمر بن راشد الصنعاني (٧٧٠/١٥٣)، والجامع الصحيح للإمام البخاري (٨٧٠/٢٥٦).

12 Brockelmann, GAL, I, 179; GAL Suppl., I, 290-291; Sezgin, GAS, I, 428;

محمد أبو بكر بن علي وغيره، استدراقات على تاريخ التراث العربي (جدة: دار ابن الجوزي، ١٤٢٢)، ١٦، ١٣-١٢/٥.

13 انظر إلى جانب المصادر المذكورة في الحاشية السابقة: يوسف سركيس، معجم المطبوعات العربية (القاهرة: مطبعة سركيس، ١٩٢٨/١٣٤٦)، ١١٦٣/٢؛ آهق، "الجامع الصغير"، ص ٣٣٧؛ عبد الله محمد الحبشي، جامع الشروح والحواشي، أبو ظبي: المجمع الثقافي، ٢٠٠٤/١٤٢٥، ٧٢٥/٢؛ Yavuz, "el-Câmiu's-sağîr", s. 112-113.

14 الإمام محمد بن الحسن الشيباني، الجامع الصغير (مع شرح اللكنوي ومقدمته المسماة بالنافع الكبير لمن يطالع الجامع الصغير، بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٦، كراتشي: إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، ١٩٩٠/١٤١١).

15 الشيباني، الجامع الصغير (مع شرح اللكنوي، لكنو: المطبع المصطفائي، ١٢٩١)، ص ١٧٨.

16 الشيباني، الجامع الصغير (مع شرح اللكنوي، كراتشي: إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، ١٩٩٠/١٤١١)، ص ٦٧.

الجامع الصغير للإمام محمد بن الحسن الشيباني دراسة توثيقية تحليلية نقدية

ووصفه بالصغير لصغر حجمه وكونه مختصراً، بخلاف كتاب الإمام محمد الآخر «الجامع الكبير»، الذي هو أكبر حجماً ويحتوي على مسائل أكثر. وأفاد ابن نجيم (١٥٦٣/٩٧٠) أن كتب الإمام محمد الموصوفة بالصغير هي باتفاق الشيخين أبي يوسف ومحمد، وأما الموصوفة بالكبير فهي من تأليف محمد فقط، ولم يعرضها على أبي يوسف.¹⁷ وكتب الإمام محمد الموصوفة بالصغير هما الجامع الصغير والسير الصغير كما هو مشهور.

كما أن لسفيان الثوري (٧٧٨/١٦١) الذي هو معاصر للإمام أبي حنيفة ومن فقهاء الكوفة كتاباً اسمه الجامع الصغير.¹⁸ ولا ندري ما محتواه، لأنه في عداد الكتب المفقودة. وتوجد كتب أخرى تسمى بالجامع الصغير في الفقه الحنفي، وفقه المذاهب الأخرى وعلم الحديث، وعلم النجوم.¹⁹

ويمكن اعتبار الجامع الصغير للإمام محمد بن الحسن أول مختصر فقهي في تاريخ الفقه يحتوي على المسائل الفقهية فقط. فالكتب المؤلفة قبله في نفس المواضيع كانت تجمع الحديث وأقوال الصحابة والتابعين والفقهاء.

هناك نقطة أخرى مهمة، وهي أن الفقهاء الأحناف وغيرهم يسمون شروح الجامع الصغير أحياناً بالجامع الصغير، ويفعلون ذلك احتصاراً للكلام ولشهرة تلك الشروح عند فقهاء المذهب. فمثلاً ينقل بدر الدين العيني (ت. ١٤٥١/٨٥٥) عبارة لفخر الإسلام البيهقي (١٠٨٩/٤٨٢) قائلاً:

- ١٧ زين الدين زين بن إبراهيم ابن نجيم، البحر الرائق (بيروت: دار المعرفة، دون تاريخ)، ٣٥١/١.
- ١٨ وقد ألفه لمهران بن بن أبي عمر الرازي، من رواة الحديث الثقات، وكان مجوسياً، ثم أسلم على يدي سفيان الثوري، وصنف له الثوري الجامع الصغير. انظر: محمد بن حبان، الثقات، تحقيق: السيد شرف الدين أحمد (حيدرآباد: دائرة المعارف العثمانية، ١٩٧٣)، ٥٢٣/٧، ٢٠٥/٩؛ ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب (حيدرآباد: دائرة المعارف النظامية، ١٣٢٧)، ٣٢٨/١٠. وانظر لرواة الكتاب عن سفيان الثوري: ابن النديم، الفهرست، ص ٣١٤؛ خليل بن عبد الله الخليلي، الإرشاد، تحقيق: محمد سعيد إدريس (الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٠٩)، ٦٦١/٢.
- ١٩ ابن النديم، الفهرست، ص ٢٦٣، ٣٠١، ٣٣٠؛ كاتب جلبي، كشف الظنون، ٥٦٤/١-٥٦٥؛ إسماعيل باشا البغدادي، إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون (أنقره: وكالة المعارف، ١٩٤١/١٣٦٠)، ٣٥٥-٣٥٤/٣. فمنها الجامع الصغير لإسماعيل بن يحيى المزني (٨٧٨/٢٦٤)، تلميذ الإمام الشافعي، ومنها كتاب يظهر أنه في فقه الإمامية لأبي إسحاق إبراهيم بن محمد بن سعيد التنقي الكوفي الرقي (٨٩٦/٢٨٣) (انظر: ياقوت الحموي، معجم الأديباء، ١٤٧/١؛ خليل بن أبيك الصفدي، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرنؤوط-تركي مصطفى (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٠/١٤٢٠)، ٧٩/٦-٨٠)؛ وكتاب يظهر أنه في الكلام الاعترالي لأبي هاشم الجبائي (٩٣٣/٣٢١) (انظر: ابن النديم، الفهرست، ص ٢٤٧؛ الصفدي، الوافي بالوفيات، ٢٦٤/١٨). وأشهر تلك الكتب الجامع الصغير من حديث البشير النذير لجلال الدين السيوطي (١٥٠٥/٩١١)، والذي جمع فيه السيوطي حوالي عشرة آلاف حديث نبوي من الأحاديث القصيرة.

«وقال فخر الإسلام في الجامع الصغير: وإن تعذر للحد فلا بأس بتأبوت يتخذ للميت، لكن السنة أن يفرش فيه التراب».²⁰ وهذه العبارة موجودة في شرح الجامع الصغير لليزدوي.²¹ ويذكر ابن ناصر الدين (١٤٤٢/٨٤٦) أن للعتابي (١١٩٠/٥٨٦) كتاباً اسمه الجامع الصغير، مع أنه شارح للجامع الصغير.²² وينقل القرشي (١٣٧٣/٧٧٥) عن شرح الجامع الصغير لأبي الليث السمرقندي (٩٨٣/٣٧٣) مسألة في موضع من كتابه، ثم يكرر نفس النقل في موضع آخر، ولكنه يسمي الكتاب في الموضع الأول بشرح الجامع الصغير، وفي الموضع الثاني بالجامع الصغير.²³

من ناحية أخرى فإن المرغيناني (١١٩٧/٥٩٣) يذكر الجامع الصغير أحياناً في الهداية باسم «الكتاب»²⁴، لكنه يذكره في الأكثر باسمه الأصلي، الجامع الصغير. ولعله يستعمل لفظ «الكتاب»، لأن متن بداية المبتدي للمرغيناني الذي تشكل «الهداية» شرحاً له إنما يتكون من كتابين هما مختصر القدوري (١٠٣٧/٤٢٨) والجامع الصغير للإمام محمد، فلذلك يستعمل «الكتاب» اختصاراً وللمعرفة بأنه هو المقصود في كتابه.

٣- سبب وقصة تأليف الكتاب

ذكر اليزدوي أن الإمام أبا يوسف كان يتوقع من الإمام محمد أن يروي عنه كتاباً، فصف محمد بن الحسن الجامع الصغير وأسنده عن أبي يوسف عن أبي حنيفة. فلما عُرض الكتاب على أبي يوسف استحسنته إلا بعض المسائل التي رأى أبو يوسف أن محمد بن الحسن أخطأ في روايتها، لكن لما بلغ الإمام محمد بن الحسن ذلك لم يقبله.²⁵ وقد ذكر السرخسي قصة قريبة من ذلك إلا أنه أفاد أن الإمام أبا يوسف طلب من الإمام محمد بعد فراغه من تصنيف الكتب -أي الكتب الفقهية المكونة لكتاب الأصل- أن يؤلف كتاباً يجمع فيه ما حفظ عنه مما رواه له عن الإمام أبي حنيفة، فجمع الجامع الصغير ثم عرضه على الإمام أبي يوسف فقال: «نعما حفظ عني أبو عبد الله إلا أنه

٢٠ بدر الدين محمود بن أحمد العيني، عمدة القاري (بيروت: دار إحياء التراث العربي، دون تاريخ)، ١٥٨/٨.

٢١ فخر الإسلام علي بن محمد اليزدوي، شرح الجامع الصغير، مكتبة ملّت، فيض الله أفندي، رقم ٧٥٣، لوحة ٣٤ و.

٢٢ محمد بن عبد الله ابن ناصر الدين، توضيح المشتبه، تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣/١٤١٤)، ١٥٥/٦.

٢٣ القرشي، الجواهر المضوية، ٣٤١/١؛ ٩١/٢.

٢٤ كمال الدين محمد بن عبد الواحد ابن الهمام، فتح القدير (بيروت: دار الفكر، دون تاريخ)، ٥٠٨، ٤٩٩/٤؛ ٢٩٥/٢.

٢٥ اليزدوي، شرح الجامع الصغير، لوحة ٢ و.

الجامع الصغير للإمام محمد بن الحسن الشيباني دراسة توثيقية تحليلية نقدية

أخطأ في ثلاث مسائل»، فقال الإمام محمد: «أنا ما أخطأت ولكنك نسيت الرواية».²⁶ وقد ذكر السرخسي أنه سيذكر هذه المسائل أثناء شرحه للكتاب.²⁷ فالفرق بين رواية البزدوي والسرخسي أن البزدوي ذكر القصة كأن الإمامين لم يلتقيا للتكلم حول تأليف الكتاب لا قبله ولا بعده، وإنما كان تبادل المعلومات بينهما في ذلك عن طريق غير مباشر؛ أما السرخسي فذكر أنهما التقيا وتكلما حول الموضوع قبل تأليف الكتاب وبعده. كما أن البزدوي ذكر أن الإمام أبا يوسف انتقد على الإمام محمد ست مسائل، بينما ذكر السرخسي ثلاث مسائل.²⁸ وهناك رواية أخرى تؤكد أن الإمام محمد بن الحسن سمع من الإمام أبي يوسف الجامع الصغير، حيث سئل الإمام محمد عن سماعه للكتب من أبي يوسف، فأجاب بأنه لم يسمع منه إلا الجامع الصغير.²⁹ وهذا مما يقوي كون الإمامين تباحثا حول تأليف الكتاب قبل التأليف وبعده.

لقد اختلفت الروايات في تعداد المسائل التي انتقدها الإمام أبو يوسف على الإمام محمد في الجامع الصغير، فذكر الطحاوي بعضها وذكر بعض مشايخ الحنفية المتقدمين بعضها الآخر. لكن لا يزيد عدد هذه المسائل في مجموع الروايات على ست مسائل. وقد يكون اختلاف الروايات في هذا الموضوع مبنيا على تعدد مرات عرض الكتاب على الإمام أبي يوسف.³⁰ وقد أفاد البزدوي أن مشايخ المذهب أخذوا برواية الإمام محمد لهذه المسائل ولم يقبلوا طعن الإمام أبي يوسف في روايته لها.³¹ وذكر البزدوي والسرخسي في أصول الفقه أن هذا يدل على أن إنكار الراوي لما رواه لا يوجب ترك المروي عند محمد بخلافه عند أبي يوسف.³²

-
- ٢٦ شمس الأئمة محمد بن أبي سهل السرخسي، شرح الجامع الصغير، مكتبة السلিমانيّة، بغداد/لدى وهبي، رقم ٥٦٥، لوحة ١ظ.
- ٢٧ السرخسي، شرح الجامع الصغير، لوحة ١ظ.
- ٢٨ وقد ذكر ابن نجيم ست مسائل أيضا. انظر: ابن نجيم، البحر الرائق، ٦٥/٢.
- ٢٩ أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد (بيروت: دار الكتب العلمية، دون تاريخ)، ١٨٠/٢.
- ٣٠ البزدوي، شرح الجامع الصغير، لوحة ٢و؛ شمس الأئمة السرخسي، المبسوط (بيروت: دار المعرفة، دون تاريخ)، ١/١٦٠؛ ١٦٣/٩٣؛ ابن الهمام، فتح القدير، ٥٧/٧؛ محمد أمين ابن عابدين، حاشية رد المحتار (بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٠/١٤٢١)، ٣٤/٢.
- ٣١ وقد ذكر البزدوي هذه المسائل الستة في مقدمة شرحه للجامع الصغير؛ انظر: البزدوي، شرح الجامع الصغير، لوحة ٢و-٢ظ.
- ٣٢ فخر الإسلام البزدوي، أصول الفقه (مع كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري)، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٤/١٤١٤)، ١٣١/٣-١٣٢؛ شمس الأئمة السرخسي، أصول الفقه، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني (إسطنبول: دار قهرمان، ١٩٨٤)، ٤-٣/٢.

٤- روايات الكتاب

لقد روى الجامع الصغير عن الإمام محمد بن الحسن رواية كثيرون منهم أبو سليمان الجوزجاني (حوالي ٨١٦/٢٠٠) وأبو حفص البخاري الملقب بالكبير (٨٣١/٢١٦)،³³ وهما الراويان المشهوران لكتاب الأصل للإمام محمد، وعن طريقهما رواية شمس الأئمة السرخسي للجامع الصغير، فقد شَرَحَ الكتاب من هذه الرواية.³⁴ ومن رواية الجامع الصغير عن الإمام محمد علي بن معبد بن شَدَاد (٨٣٣/٢١٨).³⁵

واختلفت نسخ الجامع الصغير تبعاً لاختلاف الرواية فيما بينها أحياناً في أجوبة بعض المسائل الفقهية مما أدى إلى وقوع اختلاف بين الفقهاء الأحناف في تلك المسائل. فمثلاً بنى المرغيناني صاحب الهداية الفقيه الحنفي المشهور رأيه في مسألة متعلقة بالطلاق على نسخة من نسخ الجامع الصغير، بينما رأى ابن الهمام (١٤٥٧/٨٦١) وغيره أن قول المرغيناني هنا غلط أو سهو منه. لكن عارضهم فقهاء آخرون بأن نسخ الجامع الصغير مختلفة في هذه المسألة.³⁶ وهناك أمثلة أخرى على اختلاف نسخ الجامع الصغير.³⁷

٥- ترتيب الكتاب وعدد مسائله

ذُكر في مقدمة ترتيب أبي طاهر الدباس للجامع الصغير أن الإمام محمد بن الحسن ذكر فيه أربعين كتاباً من كتب الفقه. وقد عددنا الكتب الفقهية الموجودة في ترتيب الدباس، فوجدناها كما يلي:

- ١- كتاب الصلاة، ٢- كتاب الزكاة، ٣- كتاب الصوم، ٤- كتاب الحج، ٥- كتاب النكاح،
- ٦- كتاب الطلاق، ٧- كتاب الإيلاء، ٨- كتاب الظهار، ٩- كتاب العتاق، ١٠- كتاب الأيمان،
- ١١- كتاب الحدود، ١٢- كتاب السرقة، ١٣- كتاب السير، ١٤- كتاب البيوع، ١٥- كتاب الكفالة،
- ١٦- كتاب الحوالة، ١٧- كتاب الضمان، ١٨- كتاب القضاء، ١٩- كتاب الوكالة،
- ٢٠- كتاب الدعوى، ٢١- كتاب الإقرار، ٢٢- كتاب الصلح، ٢٣- كتاب المضاربة، ٢٤-
- كتاب الوديعة، ٢٥- كتاب العارية، ٢٦- كتاب الهبة، ٢٧- كتاب الإحارات، ٢٨- كتاب المكاتب، ٢٩-
- كتاب المأذون، ٣٠- كتاب الغصب، ٣١- كتاب المزارعة، ٣٢- كتاب الخراج،

٣٣ وذلك للتفريق بينه وبين ابنه أبي حفص الصغير.

٣٤ السرخسي، شرح الجامع الصغير، لوحة ١ ظ.

٣٥ القرشي، الجواهر المضوية، ٦١٤/٢.

٣٦ انظر مثلاً: ابن نجيم، البحر الرائق، ٣/٣٤١؛ ابن عابدين، حاشية رد المحتار، ٣/٣٢٣.

٣٧ أبو بكر بن مسعود الكاساني، بدائع الصنائع (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٢)، ١/٢١٥، ٢٩٤؛ ابن الهمام، فتح القدير، ٧/١٧٥؛ ابن نجيم، البحر الرائق، ٨/٤٢٥.

الجامع الصغير للإمام محمد بن الحسن الشيباني دراسة توثيقية تحليلية نقدية

٣٣- كتاب الذبائح، ٣٤- كتاب الكراهية، ٣٥- كتاب الأشربة، ٣٦- كتاب الصيد، ٣٧- كتاب الرهن، ٣٨- كتاب الجنائيات، ٣٩- كتاب الوصايا. ثم ذكر باب البازي، ثم ذكر مسائل متفرقة ليست لها أبواب. فالمذكور تسعة وثلاثون كتابا. لكن في طبعة بولاق للجامع الصغير يوجد زيادة كتاب الشفعة بين كتاب الغصب وكتاب المزارعة. فيتم العدد بذلك أربعون كتابا. وقد أشار مصحح طبعة بولاق في الهامش إلى أن كتاب الشفعة والتي ليس فيها إلا مسألة واحدة توجد في بعض النسخ دون بعضها.³⁸ وذكر الصدر الشهيد (١١٤١/٥٣٦) كتاب الشفعة أثناء شرحه للجامع الصغير مبينا أن الإمام محمدا لم يذكر في كتاب الشفعة إلا مسألة واحدة تقدمت في كتاب البيوع، ولذلك لم يشرحها.³⁹ كما أن هذه المسألة المتعلقة بالشفعة قد تقدم ذكرها في الكتاب داخل كتاب البيوع في باب الشفعة، لكن بلفظ مختلف، وتوجد مسائل أخرى في باب الشفعة مذكورة هناك.⁴⁰ إذن يظهر أن كتاب الشفعة قد اختفى أثناء ترتيب الكتاب من قبل أبي طاهر الدباس (حوالي ٩٥٢/٣٤٠) أو بعد أبي طاهر الدباس لأن المسألة قد سبق ذكرها في الكتاب. من ناحية أخرى فإن شرح الجامع الصغير للصدر الشهيد يوجد فيه أيضا أربعون كتابا فقهيا، لكن كتاب الإيلاء فيه قد تحول إلى باب الإيلاء، وزيد فيه كتاب العتق والتدبير الذي ليس فيه إلا مسألة واحدة.⁴²

وهذا الترتيب للكتب الفقهية من عمل الإمام محمد، لكنه لم يضع داخل الكتب الفقهية أبوابا أو فصولا، ولم يلتزم جمع المسائل الفقهية المتعلقة بموضوع واحد في موضع واحد.⁴³ ولذلك فقد قام العديد من فقهاء الأحناف بترتيب مسائل الكتاب من جديد، ووضعها تحت أبواب، لكنهم لم يغيروا ترتيب الكتب الفقهية. وقد اتبع المرغيناني ترتيب الكتب الفقهية الموجود في الجامع الصغير في كتابه البداية وشرحها الهداية على وجه العموم، لكنه أضاف بعض الكتب الفقهية الأخرى التي أخذها من مختصر القدوري، كما حوّل بعض الكتب الفقهية الموجودة في الجامع الصغير إلى أبواب.

من ناحية أخرى فإنه يظهر أن الكتاب كان في حالته الأصلية يتكون من «أبواب» وليس من «كتب»، أي أن العناوين المذكورة في الكتاب كانت بلفظ «باب الصلاة» مثلا ولم تكن «كتاب

٣٨ الإمام محمد بن الحسن الشيباني، الجامع الصغير (مع كتاب الخراج للإمام أبي يوسف)، بولاق: المطبعة الميرية، ١٣٠٢، ص ١٠٩.

٣٩ الشيباني، الجامع الصغير (كراتشي)، ص ٤٦٩؛ الصدر الشهيد عمر بن عبد العزيز ابن مازة، شرح الجامع الصغير، تحقيق: صلاح الكبيسي وغيره (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٦)، ص ٥٣٧.

٤٠ الشيباني، الجامع الصغير (بولاق)، ص ٨٥؛ نفس المصدر (كراتشي)، ص ٣٦٠.

٤١ سيأتي التعريف به لاحقا.

٤٢ الصدر الشهيد، شرح الجامع الصغير، ص ٣١٩، ٥٦٠.

٤٣ الشيباني، الجامع الصغير (كراتشي)، ص ٦٧-٦٨.

الصلاة». يفيد ذلك قول قاضيخان (١١٩٦/٥٩٢) في مقدمة شرحه للجامع الصغير: «ومصنف هذا الكتاب جعل لكل كتاب بابا، ولم يرتب مسائله، وإنما رتبته الفقيه أبو عبد الله الحسن بن أحمد الزعفراني رحمه الله، فنحن نذكرها على هذا الترتيب».⁴⁴ وإنما احتاج المرتبون والشارحون للكتاب إلى تغيير لفظ «باب» إلى «كتاب» لأنهم أحدثوا فصولا داخل هذه الأبواب تجمع المسائل المتشابهة فيما بينها، وسموا هذه الفصول بأبواب «أبواب»، فوجب تغيير الباب الكبير إلى كتاب حتى لا يقع الالتباس بين هذا وذاك.

ونسخ الجامع الصغير الموجودة اليوم سواء كانت مطبوعة أو مخطوطة -حسب اطلاعنا على مخطوطات إسطنبول والقاهرة- هي بترتيب أبي طاهر الدباس. لكن هناك عددا من شروح الجامع الصغير شُرح فيها الكتاب على ترتيبه الأصلي الذي ألفه عليه الإمام محمد بن الحسن. وهذه الشروح هي شرح البيزدوي وشرح السرخسي وشرح الإسيبيجي (حوالي ١١٠٦/٥٠٠) حسب اطلاعنا على مخطوطاتها؛ إلا أنه لا يمكن تمييز كلام الإمام محمد أحيانا كثيرة عن كلام الشارحين في هذه الكتب.

وقع في آخر نسخة مخطوطة من شرح فخر الإسلام البيزدوي على الجامع الصغير هذه العبارة: «عدد مسائل هذا الكتاب ألف وخمسمائة واثنان وثلاثون، وذكر الاختلاف في مائة واثنين وسبعين مسألة، ولم يذكر القياس والاستحسان إلا في مسألتين».⁴⁵ وقد عزا كاتب جلبي هذه المعلومة إلى البيزدوي.⁴⁶ إلا أن العبارة السابقة قد وردت بعد نهاية الكتاب وبخط يغير الشرح. فمن الممكن أن تكون هذه المعلومة قد أضيفت إلى هناك من قبل كاتب آخر. وأياً ما كان فإن عدد مسائل الكتاب يختلف حسب طريقة العد، وحسب ترتيب الكتاب. فإن شرح البيزدوي قد ألفه مؤلفه على الترتيب الأصلي للكتاب. وهذا الترتيب مغاير لترتيب الدباس الذي هو أشهر الآن من الترتيب الأصلي.

٦- الأعمال على الكتاب

أ- ترتيب الكتاب

يمكن أن يُعدَّ المرتبون لمسائل الجامع الصغير حسب الترتيب التاريخي كما يلي:

-
- ٤٤ قاضيخان، شرح الجامع الصغير، لوحة ١ ظ.
 ٤٥ البيزدوي، شرح الجامع الصغير، لوحة ٢٩٤ ظ.
 ٤٦ كاتب جلبي، كشف الظنون، ١/٥٦١.

الجامع الصغير للإمام محمد بن الحسن الشيباني دراسة توثيقية تحليلية نقدية

١- أبو عبد الله الحسن⁴⁷ بن أحمد الزعفراني. قال قاضيخان (١١٩٦/٥٩٢) في شرح الجامع الصغير: «ومصنف هذا الكتاب جعل لكل كتاب بابا، ولم يرتب مسائله، وإنما رتبه الفقيه أبو عبد الله الحسن بن أحمد الزعفراني رحمه الله، فنحن نذكرها على هذا الترتيب».⁴⁸ وقد ذكر ابن الهمام (١٤٥٦/٨٦١) أن الزعفراني تلميذ للإمام محمد بن الحسن. والمعلومات حول حياته قليلة جدا. والمعروف عنه أنه قد رتب مسائل الجامع الصغير.⁴⁹ وقد ذكر كاتب جلي أن وفاته سنة ١٢١٣/٦١٠ تقريبا نقلا عن شرح قاضيخان.⁵⁰ ولم يذكر قاضيخان تاريخ وفاة الزعفراني.⁵¹ والتاريخ المذكور خطأ قطعاً، للفارق الزمني الشاسع بين تاريخ وفاة الإمام محمد بن الحسن سنة ٨٠٥/١٨٩ وبين تاريخ الوفاة المزعوم لتلميذه الزعفراني سنة ١٢١٣/٦١٠. وقد ذكر بعض العلماء أن الزعفراني رتب الجامع الصغير ترتيبا حسنا، وميّز خواص مسائل محمد عما رواه عن أبي يوسف، وجعله مبوّبا، ولم يكن الجامع الصغير قبله مرتبا مبوّبا.⁵² فحسب هذه المقولة وكذلك قول قاضيخان يكون الزعفراني هو أول من رتب مسائل الجامع الصغير وبوّبه. وهذا يقتضي أن يكون سابقا على الدباس الذي هو من أقران الكرخي المتوفى سنة ٩٥٢/٣٤٠. كما أن شرح الجامع الصغير لقاضيخان المتوفى سنة ١١٩٦/٥٩٢ مرتب على ترتيب الزعفراني.

٢- القاضي أبو طاهر محمد بن محمد بن سفيان الدباس، من أقران أبي الحسن الكرخي (٩٥٢/٣٤٠).⁵³ وهذا الترتيب هو المتداول مطبوعا ومخطوطا. وقد قيل في مقدمته بأن تلميذ الدباس الفقيه أحمد بن عبد الله بن محمود كتبه عنه ببغداد في داره، وقرأه عليه في شهور سنة اثنين وعشرين وثلاثمائة (٩٣٤/٣٢٢).⁵⁴ والنسخ المخطوطة للجامع الصغير والتي اطلعنا عليها في مكتبات إسطنبول والقاهرة لا توجد إلا بهذا الترتيب.⁵⁵ كما أن النسخ المطبوعة للجامع الصغير

٤٧ ورد اسمه عند اللكنوي "الحسين". انظر: الشيباني، الجامع الصغير (كراتشي)، مقدمة الشارح، ص ٥٦.

٤٨ قاضيخان، شرح الجامع الصغير، لوحة ١ ظ.

٤٩ القرشي، الجواهر المضية، ٤٦/٢؛ ابن الهمام، فتح القدير، ٢٢٦/٧.

٥٠ كاتب جلي، كشف الظنون، ٥٦٢/١.

٥١ قاضيخان، شرح الجامع الصغير، لوحة ١ ظ.

٥٢ الشيباني، الجامع الصغير (كراتشي)، مقدمة الشارح، ص ٥٦؛ أبو الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي، الفوائد البهية في تراجم الحنفية (بيروت: دار المعرفة، دون تاريخ)، ص ٦٠.

٥٣ الشيباني، الجامع الصغير (كراتشي)، مقدمة الشارح، ص ٥٦.

٥٤ الشيباني، الجامع الصغير (كراتشي)، ص ٦٩.

٥٥ انظر لوصف هذه المخطوطات وأماكنها:

المشار إليها سابقا هي بهذا الترتيب أيضا. وهذا الترتيب للجامع الصغير يحتوي في بعض الأماكن على زيادات على أصل الجامع الصغير.

٣- أبو عبد الله محمد بن عيسى بن عبد الله المعروف بابن أبي موسى (٩٤٦/٣٣٤).⁵⁶ وقد نسب القرشي إليه «الجامع الصغير».⁵⁷ وهو نفس الكتاب على ما يظهر.

٤- أبو الحسن عبيد الله بن الحسين الكرخي (٩٥٢/٣٤٠).⁵⁸ وتوجد نقول عن الجامع الصغير للكرخي في بعض كتب الأحناف.⁵⁹ وقد قال الكرخي في مختصره كما ينقل عنه كاتب جلبي (١٠٦٧/١٦٥٧): «من أراد مجاوزة ما في هذا الكتاب فليُنظر في الجامع الصغير الذي ألفناه، وإن أراد أكثر من ذلك فالكبير يستغرق ذلك كله». يقصد الجامع الكبير للكرخي نفسه.⁶⁰ ولعل المقصود بالجامع الصغير للكرخي هو ترتيبه لكتاب الإمام محمد.

٥- أبو جعفر محمد بن عبد الله الهندواني (٩٧٣/٣٦٢).⁶¹ ولعله الكتاب الذي ذكره السرخسي ونسبه إلى الهندواني والمسمى بكشف الغوامض (انظر أعلاه). وقد نقل عن كشف الغوامض بعض علماء الحنفية.⁶² وذكر كاتب جلبي أنه ذكر فيه بعض ما أورده محمد في الجامع الصغير.⁶³

٦- أبو سعد عبد الرحمن بن محمد بن حَسَكَا الفُزِّي النيسابوري (٩٨٥/٣٧٤).⁶⁴

٥٦ كتاب جلبي، كشف الظنون، ٥٦٤/١؛ الشيباني، الجامع الصغير (كراتشي)، مقدمة الشارح، ص ٥٩.

٥٧ القرشي، الجواهر المضية، ٢٩٥/٣؛ ٦٣/٤.

٥٨ كتاب جلبي، كشف الظنون، ٥٦٣/١-٥٦٤.

٥٩ عبد العزيز بن أحمد البخاري، كشف الأسرار، تحقيق: محمد المعتمد بالله البغدادي (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٤/١٤١٤)، ٥٤٩/١؛ الشيخ نظام وغيره، الفتاوى الهندية (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٠/١٤٠٠)، ٣١/١.

٦٠ كتاب جلبي، كشف الظنون، ٥٧٠/١.

٦١ كتاب جلبي، كشف الظنون، ٥٦٣/١؛ الشيباني، الجامع الصغير (كراتشي)، مقدمة الشارح، ص ٥٥.

٦٢ عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ١٨٧/٢؛ ٦٥/٣؛ محمد بن محمد ابن أمير حاج الحلبي، التقرير والتحجير (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦/١٤١٧)، ٣٦٩/٢.

٦٣ كتاب جلبي، كشف الظنون، ١٤٩٣/٢.

٦٤ كتاب جلبي، كشف الظنون، ٥٦٤/١؛ الشيباني، الجامع الصغير (كراتشي)، مقدمة الشارح، ص ٥٩. وقد حُرِّف اسمه فيه.

الجامع الصغير للإمام محمد بن الحسن الشيباني دراسة توثيقية تحليلية نقدية

٧- شمس الأئمة عبد العزيز بن أحمد الحلواني (١٠٦٠/٤٥٢).⁶⁵ وقد نقل عنه السرخسي في شرحه للجامع الصغير كلاماً حول علاقة مسائل الجامع الصغير بكتاب الأصل كما سيأتي. ونقل عنه بعض الفقهاء الأحناف.⁶⁶

٨- صدر الإسلام أبو اليسر محمد بن محمد البزدوي (١١٠٠/٤٩٣).⁶⁷

٩- أبو المعين ميمون بن محمد المكحولي النسفي (١١١٥/٥٠٨). ذكر اللكنوي (١٣٠٤/١٨٨٦) أنه من شارحي الكتاب، لكن في كشف الظنون أن كتابه ترتيب للجامع الصغير.⁶⁸

١٠- ركن الدين أبو الفضل عبد الرحمن بن محمد بن أميرويه الكرمانى (١١٤٩/٥٤٣).⁶⁹

١١- القاضي ظهير الدين أبو بكر محمد بن أحمد بن عمر البخاري (١٢٢٢/٦١٩).⁷⁰

كما ذكر كاتب جلبي أن لصاحب المحيط،⁷¹ والمحبوبي،⁷² والأفطس جوامع مرتبة.⁷³ ثم ذكر كاتب جلبي أن أكثر هذه الشروح - مع أنه ذكرها على أنها ترتيب - تصرفات على الأصل بنوع تغيير أو ترتيب أو زيادة كما هو دأب القدماء في شروحهم.⁷⁴ وهذا هو السبب في وصف بعض هذه الكتب بأنها ترتيب أو مرتّب أحياناً ووَصَفَهَا بأنها شرح أحياناً أخرى، لكونها ترتيباً وشرحاً في آن واحد، ولنفس السبب تكرر أسماء بعض المؤلفين بين المرتبين والشارح.

٦٥ كاتب جلبي، كشف الظنون، ١/٥٦٣؛ الشيباني، الجامع الصغير (كراتشي)، مقدمة الشارح، ص ٥٦.

٦٦ محمد علاء الدين أفندي، حاشية قرّة عيون الأخيار تكملة رد المحتار (إسطنبول: دار قهرمان، ١٩٨٥)، ٧/٤٨٢.

٦٧ كاتب جلبي، كشف الظنون، ١/٥٦٣.

٦٨ كاتب جلبي، كشف الظنون، ١/٥٦٣؛ الشيباني، الجامع الصغير (كراتشي)، مقدمة الشارح، ص ٥٩.

٦٩ كاتب جلبي، كشف الظنون، ١/٥٦٣.

٧٠ كاتب جلبي، كشف الظنون، ١/٥٦٣.

٧١ لعله برهان الدين البخاري (١٢١٩/٦١٦). انظر الشروح فيما يلي.

٧٢ لعله جمال الدين عبيد الله بن إبراهيم بن محمد المحبوبي العبادي (١٢٣٢/٦٣٠)، فإنه له شرحاً على الجامع الصغير. انظر: اللكنوي، الفوائد البهية، ص ١٠٨.

٧٣ كاتب جلبي، كشف الظنون، ١/٥٦٤.

٧٤ كاتب جلبي، كشف الظنون، ١/٥٦٤.

ب- شرح الكتاب

لقد تناول الكتاب عدد كبير من الفقهاء الأحناف المتقدمين والمتأخرين بالشرح. فمنهم:

١- أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي (٩٣٣/٣٢١).⁷⁵ وشرحه يعتبر مفقودا، لكن توجد منه بعض النقول في كتب الفقه الحنفي.⁷⁶

٢- الإمام أبو منصور الماتريدي (٩٤٤/٣٣٣)، وقد نقل عنه الكاساني.⁷⁷

٣- أبو بكر محمد بن أحمد الإسكافي البلخي (٩٤٤/٣٣٣).⁷⁸

٤- أبو الحسن الكرخي (٩٥٢/٣٤٠). وينقل عن شرحه بعض الفقهاء الأحناف.⁷⁹ وينقل السرخسي وغيره عن الجامع الصغير للكرخي، ويحتمل أن يكون المقصود هو نفس الكتاب.⁸⁰ وقد تقدم أن له ترتيبا للجامع الصغير. ولعل المقصود بذلك كله كتاب واحد، ترتيب وشرح لمسائل الجامع الصغير للإمام محمد.

٥- أبو عمرو أحمد بن محمد بن عبد الرحمن الطبري (٩٥٢/٣٤٠). من الفقهاء الكبار من طبقة أبي الحسن الكرخي وأبي جعفر الطحاوي.⁸¹

٦- أبو محمد بن عبدك وقيل: عدي البصري (٩٥٩/٣٤٧). من تلاميذ الكرخي والطحاوي.⁸²

٧- محمد بن علي المعروف بعبدك الجرجاني (٩٥٩/٣٤٧).⁸³ ولعله الذي قبله.

٧٥ ابن النديم، الفهرست، ص ٢٩٢؛ القرشي، الجواهر المضية، ١/٢٧٦؛ ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٧١/١٣٩٠)، ١/٢٧٧؛ كاتب جلبي، كشف الظنون، ١/٥٦٢.

٧٦ فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي، تبين الحقائق (بولاق: المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣١٣)، ٥/١٥٦؛ ابن نجيم، البحر الرائق، ٨/٥١.

٧٧ الكاساني، بدائع الصنائع، ٧/٤٧.

٧٨ إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين (أنقره: وكالة المعارف، ١٩٥٥)، ٢/٣٧.

٧٩ ابن نجيم، البحر الرائق، ١/٩٣.

٨٠ السرخسي، المبسوط، ٦/٢، ١٤٧؛ الشيخ نظام وغيره، الفتاوى الهندية، ٥/٣٥٧.

٨١ القرشي، الجواهر المضية، ١/٢٩٢؛ كاتب جلبي، كشف الظنون، ١/٥٦٢.

٨٢ القرشي، الجواهر المضية، ٤/٨٥. ووقع اسمه عند كاتب جلبي: أبو محمد بن العدي المصري. انظر: كاتب جلبي، كشف الظنون، ١/٥٦٣؛ الشيباني، الجامع الصغير (كراتشي)، مقدمة الشارح، ص ٥٩.

٨٣ كاتب جلبي، كشف الظنون، ١/٥٦٢.

الجامع الصغير للإمام محمد بن الحسن الشيباني دراسة توثيقية تحليلية نقدية

٨- حيدرة بن عمر الصغاني (٣٥٨/٩٧٠)، من فقهاء الظاهرية. وله كتاب عمله على الجامع الصغير لمحمد بن الحسن.⁸⁴ قال القرشي بعد أن ذكر أنه فقيه ظاهري: «ثم ولع بكتب محمد بن الحسن وبكلامه ووضع على الجامع الصغير كتابا، وكان يعظم محمدا». ⁸⁵ ويحتمل أن يكون قد ألف كتابا على طريقة الجامع الصغير للإمام محمد نسج فيه على منواله، واستفاد منه في منهج التأليف لأنه لم يذكر أنه تحول من مذهب الظاهرية إلى المذهب الحنفي.

٩- أبو بكر أحمد بن علي الرازي الحصاص (٣٧٠/٩٨١).⁸⁶ وذكر القرشي له «شرح الجامع».⁸⁷

١٠- الفقيه أبو الليث نصر بن محمد السمرقندي (٣٧٣/٩٨٣). وتوجد نقول منه في كتب الفقهاء الحنفية.⁸⁸

١١- أبو القاسم علي بن بُنْدَار الرازي (٤٧٤/١٠٨١)، وشرحه على ترتيب الزعفراني.⁸⁹ ونقل عنه ابن نجيم.⁹⁰

١٢- أبو نصر أحمد بن منصور الإسيحي (٤٨٠/١٠٨٧). وذكر كاتب جلي أن وفاته حوالي سنة ١١٠٦/٥٠٠.⁹¹

١٣- فخر الإسلام أبو الحسن علي بن محمد البزدوي (٤٨٢/١٠٨٩). وتوجد نسخ مخطوطة لهذا الشرح.⁹² وينقل عنه فقهاء الحنفية في كتبهم.⁹³ وقد فرغ من تأليفه في جمادى الآخرة سنة

٨٤ الصفدي، الوافي بالوفيات، ١٣/١٣٨.

٨٥ القرشي، الجواهر المضية، ٢/١٥٩.

٨٦ كاتب جلي، كشف الظنون، ١/٥٦٢.

٨٧ القرشي، الجواهر المضية، ١/٢٢٣.

٨٨ القرشي، الجواهر المضية، ١/٣٤١؛ ٢/٩١؛ بدر الدين العيني، عمدة القاري، ١١/٢٤١، ٢٢/٣٧؛ ابن الهمام، فتح القدير، ٥/١٨٥، ٢٥٦، ٤٥٩؛ ابن نجيم، البحر الرائق، ٤/٣٣٣، ٥/٣٨؛ كاتب جلي، كشف الظنون، ١/٥٦٣.

٨٩ كاتب جلي، كشف الظنون، ١/٥٦٢.

٩٠ ابن نجيم، البحر الرائق، ٣/٢٤، ٤/١٦٩، ١٧٤.

٩١ كاتب جلي، كشف الظنون، ١/٥٦٣.

٩٢ القرشي، الجواهر المضية، ٢/٥٩٥؛ كاتب جلي، كشف الظنون، ١/٥٦٣؛ Sezgin, GAS, I, ٤٢٨.

٩٣ انظر مثلا: برهان الدين علي بن أبي بكر المرغيناني، الهداية (القاهرة: مكتبة مصطفى الباي الحلبي)، ١٤٠٠/١٩٨٠، ٣/٢١٩؛ ابن نجيم، البحر الرائق، ١/٩٨، ٩٩، ١٦٨، ٣٢٥.

١٠٨٤/٤٧٧،⁹⁴ وهو يشرح الكتاب على الترتيب الأصلي له.⁹⁵

١٤- شمس الأئمة أبو بكر محمد بن أحمد بن سهل السرخسي (١٠٩٠/٤٨٣). وتوجد له مخطوطة في إسطنبول.⁹⁶ ويظهر أن الكتاب لم يشتهر ولم يتداول كثيرا. ولعل شهرة المبسوط للسرخسي قد غطت على شرحه للجامع الصغير. وقد أحال السرخسي في المبسوط على شرح الجامع الصغير في بعض المواضع.⁹⁷ ونقل عنه بعض الفقهاء الأحناف في كتبهم.⁹⁸ وهو يشرح الكتاب على الترتيب الأصلي له.⁹⁹

١٥- الرُّحِّي. ذكره الزيلعي.¹⁰⁰ والمعروف بهذه النسبة من الفقهاء الحنفية أبو القاسم علي بن محمد الرحي (١٠٩٩/٤٩٣)، ويعرف بابن السُّمَّانِي، له تصانيف في الفقه. لكن لم يذكر المترجمون له شرح الجامع الصغير.¹⁰¹

١٦- أبو الأزهر محمد بن أحمد الإسيبجي الخُجَنْدي (حوالي ١١٠٦/٥٠٠). وذكر كاتب جلي أنه على ترتيب الزعفراني، لكن يظهر من خلال مطالعتنا له أنه على الترتيب الأصلي للكتاب. ويمكن أن يكون الإسيبجي المتقدم التبس بهذا على كاتب جلي. وتوجد له مخطوطتان في إسطنبول.¹⁰²

١٧- أبو المعين ميمون بن محمد المكحولي النسفي (١١١٥/٥٠٨). ذكر اللكنوي أن له شرحا للكتاب، وذكر في كشف الظنون أن له ترتيبا للكتاب.¹⁰³

٩٤ كاتب جلي، كشف الظنون، ٥٦٣/١.

٩٥ فخر الإسلام البردوي، شرح الجامع الصغير، مكتبة ملّت، فيض الله أفندي، رقم ٧٥٣. وتاريخ نسخها ٦٥٢ هـ.

٩٦ Sezgin, GAS, I, 428.

٩٧ السرخسي، المبسوط، ٨٠/٦.

٩٨ عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ٢٢١/٢؛ الزيلعي، تبين الحقائق، ٣١٣/٤؛ ابن نجيم، البحر الرائق، ١١/٢، ٢٠٨. لكنه سمي الكتاب "الجامع الصغير" بدون لفظ "شرح".

٩٩ السرخسي، شرح الجامع الصغير، مكتبة السليمانية، بغدادلي وهي، رقم ٥٦٥. وتاريخ نسخها ٩٤٨ هـ.

١٠٠ الزيلعي، تبين الحقائق، ١٥٦/٥.

١٠١ القرشي، الجواهر المضية، ٦٠٥-٦١٠؛ اللكنوي، الفوائد البهية، ص ١٢٣-١٢٤.

١٠٢ محمد بن أحمد الإسيبجي، شرح الجامع الصغير، مكتبة السليمانية، فاتح، رقم ١٦٩٥. وتاريخ نسخها قبل ٦١٠ هـ. وانظر: كاتب جلي، كشف الظنون، ٥٦٢/١؛ الشيباني، الجامع الصغير

(كراتشي)، مقدمة الشارح، ص ٥٩؛ Sezgin, GAS, I, 428.

١٠٣ كاتب جلي، كشف الظنون، ٥٦٣/١؛ الشيباني، الجامع الصغير (كراتشي)، مقدمة الشارح، ص ٥٩.

الجامع الصغير للإمام محمد بن الحسن الشيباني دراسة توثيقية تحليلية نقدية

١٨- قوام الدين أحمد بن عبد الرشيد البخاري، والد صاحب خلاصة الفتاوى طاهر بن أحمد (١١٤٧/٥٤٢).¹⁰⁴

١٩- الصدر الشهيد أبو محمد حسام الدين عمر بن عبد العزيز بن عمر بن مازة (١١٤١/٥٣٦). وللصدر الشهيد شرحان على الجامع الصغير، أحدهما مختصر، والآخر أوسع منه قليلاً. وقد ذكر ذلك الصدر الشهيد في مقدمة شرحه الكبير أنه شرحه على ترتيب القاضي أبي طاهر الدباس، وأنه شرحه أولاً شرحاً مختصراً ولم يذكر فيه الروايات الغريبة ولا الأحاديث أو المعاني، ثم شرحه مرة ثانية وزاد فيه الروايات والأحاديث وشيئاً من المعاني، وأن كلا التأليفين حصل بطلب من بعض أصحابه.¹⁰⁵ وأفاد كاتب جلي أن الصدر الشهيد ألف أولاً كتاباً على الجامع الصغير على ترتيب الدباس «بحذف الزوائد»، أي أنه اختصر الجامع الصغير وحذف بعض مسائله التي يراها من الزوائد، وأنه هو المسمى بجامع الصدر الشهيد، ثم ألف شرحاً وزاد فيه الروايات والمعاني.¹⁰⁶ وذكر فؤاد سزكين أن شرح الجامع الصغير للصدر الشهيد فيه تهذيب أي اختصار لمسائل الجامع الصغير.¹⁰⁷ وقد تبين لنا بعد الاطلاع على النسخ المخطوطة لشرح الصدر الشهيد والتي ذكرها فؤاد سزكين على أنها كتاب واحد أن بعض هذه النسخ يشكل الشرح المختصر وبعضها يشكل الشرح الكبير. لكن فؤاد سزكين ذكرها كلها على أنها شرح الصدر الشهيد ولم يميز بينها. ويمكن التمييز بين هذه الشروح بالنظر إلى مقدمة الكتاب. كما تبين لنا أن ما ذكره كاتب جلي من أن الصدر الشهيد حذف بعض مسائل الجامع الصغير في كتابه المختصر صحيح، ويظهر ذلك لدى المقارنة بين الجامع الصغير وبين شرح الصدر المختصر. كما يظهر أن الشرح الكبير يحتوي على الشرح الصغير وأن ألفاظهما متشابهة، وذلك هو الذي أدى إلى الالتباس بين الكتائين. ويذكر علي القاري (١٦٠٥/١٠١٤) أن للصدر الشهيد ثلاثة شروح على الجامع الصغير، مطول ومتوسط ومختصر.¹⁰⁸ لكن لعل الصواب أنهما شرحان فقط.

والشرحان المذكوران على الجامع الصغير مشهوران متداولان بين العلماء. ولهما نسخ مخطوطة كثيرة جداً في مكتبات العالم.¹⁰⁹ وقد انتفع بشرح الصدر الشهيد عبد الحي اللكنوي في شرحه

١٠٤ كاتب جلي، كشف الظنون، ٥٦٢/١؛ الشيباني، الجامع الصغير (كراتشي)، مقدمة الشارح، ص ٥٧؛ اللكنوي، الفوائد البهية، ص ٢٤.

١٠٥ الصدر الشهيد، شرح الجامع الصغير، مكتبة السلিমانيّة، جار الله، رقم ٦٦٥، لوحة ١ ظ. وتاريخ نسخها ٦١٤هـ. ولا توجد هذه العبارة في شرح الصدر الشهيد المطبوع الذي يأتي الكلام عليه، لأن المطبوع هو الشرح الصغير وإن لم يتنبه لذلك الناشر له.

١٠٦ كاتب جلي، كشف الظنون، ٥٦٣/١.

١٠٧ Sezgin, GAS, I, 428.

١٠٨ اللكنوي، الفوائد البهية، ص ٢٢.

١٠٩ Sezgin, GAS, I, 428-429.

على الجامع الصغير، ووصّفه بأنه جامع وسط فاتح للمشكلات،¹¹⁰ ووصفه في موضع آخر بأنه شرح مختصر مفيد.¹¹¹ وقد نقل عن شرح الصدر الشهيد فقهاء الحنفية في كتبهم واستفادوا منه.¹¹² ويسمى شرح الصدر الشهيد أحيانا بشرح الجامع الصغير الحسامي، وأحيانا بجامع الصدر الشهيد، وأحيانا بالجامع الحسامي، ونحو ذلك.¹¹³ ويعتبر طاش كوبري زاده (١٥٦١/٩٦٨) شرح الصدر الشهيد أحد الشروح السبعة المعتبرة للجامع الصغير.¹¹⁴

وقد طُبِعَ الشرح المختصر للصدر الشهيد باسم «شرح الصدر الشهيد» طبعة محققة، بدون بيان أنه الشرح المختصر.¹¹⁵ وقدم المحققون الثلاثة صلاح الكبيسي وخميس الزوبعي وحاتم العيساوي للكتاب بقسم دراسي، لكنهم لم يدرسوا فيه ما تنبغي دراسته من الناحية العلمية، حتى أنهم لم يفتنوا إلى الفرق بين الشرح المختصر والشرح الكبير. وقد ذكروا أنهم قاموا بتحقيق الكتاب بموافقة لجنة الدراسات العليا بكلية الشريعة (بالعراق على ما يظهر) وبتوجيه من الأستاذ عبد الملك السعدي والأستاذ هاشم جميل.¹¹⁶ والنسخ التي اعتمد عليها في التحقيق كلها من مكنتات العراق.¹¹⁷ وهذه الطبعة بسبب كونها الشرح المختصر لا تحتوي على جميع مسائل الجامع الصغير. فمثلا لدى المقارنة بين المسائل المذكورة في أواخر كتاب النكاح من الجامع الصغير بشرح اللكنوي والجامع الصغير بشرح الصدر الشهيد يمكن أن يُرى أن هناك مسائل كثيرة جدا لا توجد في النسخة المطبوعة لشرح الصدر الشهيد.¹¹⁸

١١٠ الشيباني، الجامع الصغير (كراتشي)، مقدمة الشارح، ص ٥٣.

١١١ اللكنوي، الفوائد البهية، ص ٢٢.

١١٢ انظر مثلا: ابن نجيم، البحر الرائق، ٣/١٢٧. لكنه ذكره بلفظ "الجامع الصغير" ولم يذكر لفظ "شرح".

١١٣ عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ٣/٢٣١؛ شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، الضوء اللامع (بيروت: دار مكتبة الحياة، دون تاريخ)، ٢/١٩٥؛ ابن نجيم، البحر الرائق، ٨/١١١، ١٤٤.

١١٤ عصام الدين أحمد طاش كوبري زاده، مفتاح السعادة (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٥/١٩٨٥)، ٢/٢٥٦. ويأتي تعداد هذه الشروح.

١١٥ الصدر الشهيد، شرح الجامع الصغير، تحقيق: صلاح الكبيسي وغيره (دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٦).

١١٦ ولا يوجد تصريح بأن الكتاب كان موضوع رسالة ماجستير أو دكتوراه. انظر: الصدر الشهيد، شرح الجامع الصغير، مقدمة المحققين، ص ٣-٤.

١١٧ الصدر الشهيد، شرح الجامع الصغير، مقدمة المحققين، ص ٤٣-٤٧.

١١٨ الشيباني، الجامع الصغير (كراتشي)، ص ١٨٣-١٩٠؛ الصدر الشهيد، شرح الجامع الصغير، ص ٢٨٨.

الجامع الصغير للإمام محمد بن الحسن الشيباني دراسة توثيقية تحليلية نقدية

وهناك كتاب اسمه فوائد الجامع الصغير للصدر الشهيد، لظهير الدين أبي بكر محمد بن أحمد بن عمر البخاري القاضي (١٢٢٢/٦١٩)، وتسمى الفوائد الظهيرية.¹¹⁹ ذكر كاتب جليبي أن مؤلفه جمع فيه فوائد الجامع الصغير الحسامي، وأنه أممه في ذي الحجة سنة ١٢٢١/٦١٨.¹²⁰ وعلى هذا الشرح حاشية لعلاء الدين علي بن عمر الأسود (١٣٩٨/٨٠٠). وله مخطوطة.¹²¹

٢٠- ظهير الدين أبو بكر بن أحمد بن علي بن عبد العزيز البلخي (١١٥٨/٥٥٣).¹²²

٢١- جمال الدين قاضي القضاة أبو سعيد المطهر بن الحسن اليزدي، وهو حفيد علي بن بندار السابق. فرغ من تأليفه في جمادى الأولى سنة ١١٦٤/٥٥٩، واسم شرحه التهذيب، وهو على ترتيب الزعفراني.¹²³

٢٢- شرف القضاة أبو المفاخر عبد الغفور بن لقمان بن محمد الملقب بتاج الدين الكردي (١١٦٦/٥٦٢). وقد شرحه علي نفس المنهج الذي شرح به الجامع الكبير للإمام محمد، وهو أنه يذكر لكل باب أصلاً ثم يخرج عليه المسائل الواردة في ذلك الباب. ولشرحه مخطوطة.¹²⁴

٢٣- مسعود بن حسين اليزدي القاضي (١١٧٥/٥٧١)، واسم كتابه «التقسيم والتشجير في شرح الجامع الصغير».¹²⁵

٢٤- نجم الدين الحسين بن محمد بن أسعد بن حلیم الحنفي (١١٨٤/٥٨٠). وقد أممه بمكة المكرمة.¹²⁶

١١٩ القرشي، الجواهر المضية، ٥٥/٣؛ كاتب جليبي، كشف الظنون، ٥٦٣/١.

١٢٠ كاتب جليبي، كشف الظنون، ١٢٩٨/٢.

Sezgin, GAS, I, 429 ١٢١.

١٢٢ كمال الدين عمر بن أحمد ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، تحقيق: سهيل زكار (بيروت: دار الفكر، دون تاريخ)، ٤٣٤١/١٠؛ القرشي، الجواهر المضية، ١٠٤/٤؛ كاتب جليبي، كشف الظنون، ٥٦٢/١.

١٢٣ كاتب جليبي، كشف الظنون، ٥٦٢/١-٥٦٣؛ الشيباني، الجامع الصغير (كراتشي)، مقدمة الشارح، ص ٥٧.

١٢٤ القرشي، الجواهر المضية، ٤٤٤/٢؛ كاتب جليبي، كشف الظنون، ٥٦٢/١؛ Sezgin, GAS, I: 429.

١٢٥ كاتب جليبي، كشف الظنون، ٥٦٢/١. وقد التبس مسعود بن الحسين هذا بمسعود بن حسين آخر (١١٢٦/٥٢٠) على إسماعيل باشا البغدادي وغيره. انظر: إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين، ٤٢٨/٢؛ الحبشي، جامع الشروح والحواشي، ٧٢٧/٢.

١٢٦ ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ٢٧٤٥-٢٧٤٦؛ القرشي، الجواهر المضية، ١٢٦/٢-١٢٧؛ كاتب جليبي، كشف الظنون، ٥٦٢/١.

٢٥- أبو نصر أحمد بن محمد بن عمر العتّابي (١١٩٠/٥٨٦)، وله نسخ مخطوطة.¹²⁷ وقد نقل عنه الفقهاء الأحناف في كتبهم.¹²⁸ وهذا الشرح مرتب على ترتيب الدباس؛ لأنه ذكر في آخره أنه على ترتيب العتّابي، وأنه رتبته على ترتيب أستاذه الصدر الشهيد.¹²⁹ والصدر الشهيد قد شرح الكتاب على ترتيب الدباس كما سبق.

٢٦- فخر الدين قاضيخان الحسن بن منصور بن محمود الأوزجندي الفرغاني (١١٩٦/٥٩٢)، وتوجد له نسخ مخطوطة.¹³⁰ كما أن الفقهاء الأحناف ينقلون عنه في كتبهم.¹³¹ وهو على ترتيب الزعفراني حسب اطلاعنا على مخطوطة له.¹³²

٢٧- بدر الدين عمر بن عبد الكريم الورسكي البخاري (١١٩٨/٥٩٤). ووقع عند كاتب جليبي أنه شرح على جامع الصدر الشهيد،¹³³ وأغلب الظن أن ذلك خطأ، لأن كاتب جليبي ذكر بعد ذلك شرح الإسيبجاني (حوالي ١١٠٦/٥٠٠)، وهو شرح للجامع الصغير، ومن البعيد أن يكون شرحا لجامع الصدر الشهيد (١١٤١/٥٣٦). كما أن اللكنوي ذكر أن الورسكي له شرح للجامع الصغير.¹³⁴ وهو الصواب على ما يظهر.

٢٨- علي بن أحمد بن المكّي الرازي (١٢٠١/٥٩٨)، ولشرحه مخطوطة.¹³⁵

٢٩- برهان الدين محمود بن أحمد ابن مازة البخاري (١٢١٩/٦١٦). ولعله هو «برهان الدين إمام الحرمين» الذي يذكره فؤاد سزكين، ولشرحه مخطوطة.¹³⁶ ويظهر أن ابن نجيم يقصد هذا

١٢٧ القرشي، الجواهر المضية، ٢٩٩/١؛ Sezgin, GAS, I, 429.

١٢٨ انظر مثلا: ابن نجيم، البحر الرائق، ٣١٠/٥؛ ٢١٥/٨.

١٢٩ أبو نصر أحمد بن محمد العتّابي، شرح الجامع الصغير، مكتبة السليمانية، حار الله، رقم ٦٦٧.

١٣٠ القرشي، الجواهر المضية، ٩٤/٢؛ Sezgin, GAS, I, 429.

١٣١ انظر مثلا: ابن نجيم، البحر الرائق، ١٦/١، ٣٦، ٩٥، ١٢٠، ١٢١، ١٣٢.

١٣٢ قاضيخان، شرح الجامع الصغير، مكتبة السليمانية، فاتح، رقم ١٦٨٧. وتاريخ نسخها ٦٨٨ هـ.

١٣٣ كاتب جليبي، كشف الظنون، ٥٦٣/١.

١٣٤ اللكنوي، الفوائد البهية، ص ١٤٩.

١٣٥ Sezgin, GAS, I, 429.

١٣٦ اللكنوي، الفوائد البهية، ص ٢٠٥؛ Sezgin, GAS, I, 429.

الجامع الصغير للإمام محمد بن الحسن الشيباني دراسة توثيقية تحليلية نقدية

الشرح عندما يقول: «وفي الجامع الصغير البرهاني...».¹³⁷ وذكر كاتب جليبي أن لصاحب المحيط جامعا مرتبا. ولعل المقصود به أيضا هو شرح برهان الدين البخاري على الجامع الصغير.¹³⁸

٣٠- جمال الدين عبيد الله بن أحمد المحجوبي (١٢٣٢/٦٣٠). ونقل عنه بعض فقهاء الحنفية.¹³⁹ وذكر كاتب جليبي أن للمحجوبي جامعا مرتبا.¹⁴⁰

٣١- جمال الدين أبو المحامد محمود بن أحمد بن عبد السيد البخاري الحصري (١٢٣٨/٦٣٦)، وله نسخ مخطوطة.¹⁴¹ ويوجد نقل عنه في الفتاوى الهندية.¹⁴²

٣٢- ظهير الدين أبو العباس أحمد بن إسماعيل التمرتاشي الخوارزمي. ذكر فؤاد سزكين أنه ألفه قبل ١٢٥٢/٦٥٠. وله نسخ مخطوطة، وينقل عنه الفقهاء الأحناف في كتبهم.¹⁴³ وهو على ترتيب الدباس حسب اطلاعنا على مخطوطة له.¹⁴⁴ وقد قال القرشي بأنه يظن أنه محمد بن أحمد بن عمر، وأن الكتاب هو الفوائد الظهيرية التي جُمعت من شرح الصدر الشهيد كما تقدم.¹⁴⁵

٣٣- شمس الدين أحمد بن محمد العَقِيلِي (١٢٥٩/٦٥٧).¹⁴⁶

١٣٧ ابن نجيم، البحر الرائق، ٣٣/٢.

١٣٨ كاتب جليبي، كشف الظنون، ٥٦٤/١. وقد ذكر إسماعيل باشا البغدادي فوائد الجامع الصغير لرضي الدين محمد بن محمد السرخسي (١١٧٦/٥٧١)، صاحب المحيط الرضوي. انظر: إسماعيل باشا، هدية العارفين، ٩١/٢. ولعله التباس عليه صاحب المحيط البرهاني بصاحب المحيط الرضوي.

١٣٩ انظر مثلا: ابن نجيم، البحر الرائق، ١٤٢/١؛ ٣٧١/٨. لكنه ذكره باسم "الجامع الصغير" بدون لفظ "شرح".

١٤٠ كاتب جليبي، كشف الظنون، ٥٦٤/١.

١٤١ كاتب جليبي، كشف الظنون، ٥٦٣/١؛ Sezgin, GAS, I, 429.

١٤٢ الشيخ نظام وغيره، الفتاوى الهندية، ٤٥٦/١.

١٤٣ ابن نجيم، البحر الرائق، ٥١/٨؛ كاتب جليبي، كشف الظنون، ٥٦٢/١؛ Sezgin, GAS, I, 429؛ محمد أبو بكر بن علي وغيره، استدرآكات على تاريخ التراث العربي، ١٦/٥.

١٤٤ ظهير الدين أحمد بن إسماعيل التمرتاشي، شرح الجامع الصغير، مكتبة السليمانية، جار الله، رقم ٦٦٣.

١٤٥ القرشي، الجواهر المضية، ٤١٣/٤؛ ٤١٤٨/١.

١٤٦ القرشي، الجواهر المضية، ٢٦٠/١. وقد يكون المقصود من كلام القرشي أنه كان يشرح الجامع الصغير شرحا متميزا جيدا، دون أن يُولف في ذلك كتابا. لأنه يقول: "كان مخصوصا بشرح الجامع الصغير". انظر: القرشي، الجواهر المضية، الموضوع السابق.

٣٤- صدر القضاة. وقد ذكره الزاهدي (١٢٦٠/٦٥٨) في القنية. ويحتمل أن يكون هو محمد بن عبد العزيز بن مازة البخاري المعروف بصدرجهان أو الصدر العالم (كان حيا في ١٢٠٣/٦٠٣).¹⁴⁷ وقد نقل عن هذا الشرح ابن نجيم.¹⁴⁸

٣٥- شمس الدين محمد بن سليمان بن أبي العز الدمشقي القاضي (١٢٩٩/٦٩٩).¹⁴⁹

٣٦- محمد بن محمد القباوي، نزيل مرغينان (بعد ١٣٢٥/٧٢٦). وقد نظم الجامع الصغير أيضا.

٣٧- الأفتس. وذكر كاتب جلي أن له جامعا مرتبا.¹⁵⁰ وذكر الزيلعي (١٣٤٢/٧٤٣) أنه نجم الدين الأفتس.¹⁵¹

٣٨- النيسابوري. ذكره الزيلعي.¹⁵² وقد يكون المقصود به أبا سعد النيسابوري الذي تقدم اسمه بين مرتبي الجامع الصغير.

٣٩- سراج الدين أبو حفص عمر بن إسحاق الغزنوي الهندي (١٣٧٢/٧٧٣). ولم يكمل شرحه.¹⁵³

٤٠- الشيخ علاء الدين علي السمرقندي.¹⁵⁴ ولعل المقصود علاء الدين محمد بن عبد الحميد السمرقندي (١١٦٨/٥٦٣) أو علاء الدين علي بن عمر الأسود (١٣٩٨/٨٠٠) اللذان تقدم ذكرهما. وذلك للتشابه بين الأسماء المذكورة، وكون كاتب جلي غير دقيق في كثير من الأحيان في نقل الأسماء.¹⁵⁵

١٤٧ القرشي، الجواهر المضية، ٢٣٣/٣، ٤٠٥/٤، ٤٠٧؛ كاتب جلي، كشف الظنون، ٥٦٢/١.

١٤٨ ابن نجيم، البحر الرائق، ٣٢٢/٣.

١٤٩ إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين، ١٣٩/٢.

١٥٠ كاتب جلي، كشف الظنون، ٥٦٤/١؛ الشيباني، الجامع الصغير (كراتشي)، مقدمة الشارح، ص ٥٩.

١٥١ الزيلعي، تبين الحقائق، ١٥٦/٥.

١٥٢ الزيلعي، تبين الحقائق، ١٥٦/٥.

١٥٣ اللكنوي، الفوائد البهية، ص ١٤٨.

١٥٤ كاتب جلي، كشف الظنون، ٥٦٣/١؛ الشيباني، الجامع الصغير (كراتشي)، مقدمة الشارح، ص ٥٩.

١٥٥ وكاتب جلي معذور في ذلك لكبر حجم كتابه العظيم كشف الظنون، وكثرة الأسماء المذكورة فيه.

الجامع الصغير للإمام محمد بن الحسن الشيباني دراسة توثيقية تحليلية نقدية

٤١- أبو الحسنات عبد الحي بن محمد عبد الحلیم اللكنوي (١٣٠٤/١٨٨٦). وقد قام «بتحشية الكتاب» على حد تعبيره، أي كتابة حاشية عليه. ولم يسم هذه الحاشية باسم معين مع أن كثيرا من النسخ المطبوعة في بيروت تسميه باسم «النافع الكبير». والصواب أن هذا اسم المقدمة التي كتبها اللكنوي لكتابه بعد فراغه من تأليف الحاشية، وسمى هذه المقدمة باسم «النافع الكبير لمن يطالع الجامع الصغير». وهذه المقدمة تقع في ٦٦ صفحة، وتشتمل على ذكر طبقات الفقهاء من حيث الاجتهاد والتقليد ومراتبهم، ومراتب الكتب الفقهية، ومكانة الجامع الصغير، وتراجم الأئمة الثلاثة للمذهب الحنفي، وذكر شراح الجامع الصغير، وختم هذه المقدمة بترجمة نفسه، وأفاد في آخرها أنه فرغ من كتابتها في سنة ١٢٩١/١٨٧٣.¹⁵⁶

وذكر كاتب جلبي بين شارحي الجامع الصغير ابن هشام النحوي المشهور (٧٦١/١٣٦٠).¹⁵⁷ لكن استبعد عبد الحي اللكنوي هذه النسبة، وحنَّ أن يكون شرحه للجامع الصغير في المذهب الحنبلي للقاضي أبي يعلى (٤٥٨/١٠٦٦)، لكون ابن هشام حنبلي المذهب.¹⁵⁸ لكن الصواب أن هذا الكتاب متعلق بالنحو، لأن لابن هشام كتابا في النحو يسمى الجامع الصغير.¹⁵⁹ وقد طبع هذا الكتاب.¹⁶⁰

وذكر فؤاد سزكين شرحا للجامع الصغير لأحمد بن أبي المؤيد المحمودي النسفي، وأنه ألفه حوالي سنة ٥١٥/١٢٢١، وأن له نسخة في البنغال.¹⁶¹ لكن يظهر أن في ذلك سهوا؛ لأن المؤلف المذكور لم يذكر المترجمون له شرحا للجامع الصغير وإنما نسبوا إليه منظومة نظم فيها الجامع الكبير للإمام محمد، وأنه ألفها في السنة المذكورة نفسها، وأن له شرحا على هذه المنظومة.¹⁶²

كما ذكر سزكين بين شارحي الجامع الصغير علاء الدين محمد بن عبد الحميد السمرقندي الأُسْمَنْدِي (٥٦٣/١١٦٨). والمخطوطة التي ذكرها فؤاد سزكين لهذا الشرح هي شرح الجامع الكبير وليس شرح الجامع الصغير حسب اطلاعنا عليها. كما أن المترجمين له لم ينسبوا له شرح الجامع

١٥٦ الشيباني، الجامع الصغير (كراتشي)، مقدمة الشارح، ١-٦٦.

١٥٧ كاتب جلبي، كشف الظنون، ١/٥٦٣.

١٥٨ الشيباني، الجامع الصغير (كراتشي)، مقدمة الشارح، ص ٦٠.

١٥٩ ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة (حيدرآباد: دائرة المعارف العثمانية، ١٩٧٢/١٣٩٢)، ٣/٩٤. وذكره كاتب جلبي أيضا. انظر: كاتب جلبي، كشف الظنون، ١/٥٦٤.

١٦٠ عبد الله بن يوسف الأنصاري المصري المعروف بابن هشام، الجامع الصغير في النحو، تحقيق: أحمد محمود الهرميل (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٨٠/١٤٠٠).

Sezgin, GAS, I, 428 ١٦١

١٦٢ القرشي، الجواهر المضية، ١/٣٤٠؛ كاتب جلبي، كشف الظنون، ١/٥٦٩.

الصغير. ¹⁶³ وذكر بعض الباحثين أحمد بن إبراهيم بن داود المعروف بابن البرهان (١٣٣٧/٧٣٨) بين شارحي الجامع الصغير سهواً، وإنما هو شارح للجامع الكبير كما ذكره هذا الباحث في نفس المكان. ¹⁶⁴

بقيت هنا نقطتان مهمتان ينبغي التنبيه عليهما. الأولى أنه يؤخذ على شروح الجامع الصغير للمتقدمين كاليزدوي وقاضيخان وغيرهم أنهم خلطوا كلامهم بكلام الإمام محمد ولم يميزوا بين كلامه وكلامهم. ¹⁶⁵ والثانية أنه يجدر بالذكر أن الهداية شرح البداية للمرغيناني يمكن أن يعتبر شرحاً لمسائل الجامع الصغير ومختصر القدوري، لأن البداية تتكون من هذين الكتابين. ¹⁶⁶

وقد بين طاش كوبري زاده أنه توجد شروح سبعة معتبرة للجامع الصغير، والتي مؤلفوها: أبو الليث السمرقندي، وقاضيخان، والحسامي، والبرهاني، والصدر الشهيد، والعتابي، والتمرتاشي. ¹⁶⁷ لكن الحسامي والصدر الشهيد هما اسمان لمسمى واحد. ولعل المقصود بالحسامي الشرح الصغير، وبالصدر الشهيد الشرح الكبير، وهما لمؤلف واحد. والمقصود بالبرهاني شرح صاحب المحيط برهان الدين البخاري. وهذه الشروح قد تقدم ذكرها.

ج- نظم الكتاب:

نظم الجامع الصغير عدد من العلماء، منهم:

١- نجم الدين أبو حفص عمر بن محمد النسفي (١١٤٢/٥٣٧). ¹⁶⁸ وله مخطوطة. ¹⁶⁹ وذكر كاتب جلبي أن في أولها إحدى وثمانين بيتاً متعلّقاً بالعقائد. ¹⁷⁰

١٦٣ القرشي، الجواهر المضية، ٢٠٨/٣-٢٠٩؛ كاتب جلبي، كشف الظنون، ٥٦٩/١؛ اللكنوي، الفوائد البهية، ص ١٧٦؛ Sezgin, GAS, I, 429.

١٦٤ الحبشي، جامع الشروح والحواشي، ٧٢٩/٢-٧٣٠.

١٦٥ كاتب جلبي، كشف الظنون، ١٥٨١/٢.

١٦٦ كاتب جلبي، كشف الظنون، ٢٠٣٢/٢.

١٦٧ طاش كوبري زاده، مفتاح السعادة، ٢٥٦/٢.

١٦٨ أبو سعد عبد الكريم بن محمد السمعاني، التحيير في المعجم الكبير، تحقيق: منيرة ناجي سالم (بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٣٩٥/١٩٧٥)، ٥٢٧/١؛ القرشي، الجواهر المضية، ٦٥٩/٢؛ ابن حجر، لسان الميزان، ٣٢٧/٤.

Sezgin, GAS, I, 430 ١٦٩.

١٧٠ كاتب جلبي، كشف الظنون، ٥٦٤/١.

الجامع الصغير للإمام محمد بن الحسن الشيباني دراسة توثيقية تحليلية نقدية

٢- الشيخ بدر الدين أبو نصر مسعود بن أبي بكر الفراهي (حوالي ١٢٤٢/٦٤٠). وقد أتم نظمه في سنة ١٢٢٠/٦١٧، وسماه «لمعة البدر». وشرح هذا النظم علاء الدين محمد بن عبد الرحمن الحُجَنْدِي، وسماه «ضوء اللمعة». والنظم المذكور وشرحه موجودان مخطوطاً.¹⁷¹

٣- شمس الدين أحمد بن محمد بن أحمد العَقِيلِي البخاري (١٢٥٩/٦٥٧).¹⁷²

٤- محمد بن محمد بن محمد القَبَاوي، نزيل مرغينان (بعد ١٣٢٥/٧٢٦).¹⁷³

٥- محمود بن حمزة (١٨٨٧/١٣٠٥) مفيي دمشق، نظمه سنة ١٢٨٧/١٨٧٠، وله مخطوطة.¹⁷⁴

وقد ذُكر علي بن خليل بن الحسين الدمشقي (١٢٥٣/٦٥١) بين ناظمي الجامع الصغير.¹⁷⁵ وهذا غير صحيح، فهو ناظم للجامع الكبير وليس الصغير.¹⁷⁶

د- الرد على الكتاب

١- يحيى بن أكنم (٨٥٧/٢٤٢)

ذكر البزدوي أن يحيى بن أكنم قاضي القضاة ببغداد ألف كتاب التنبيه، وطعن فيه في بعض مسائل الجامع الصغير. ثم ذكر البزدوي أن من نظر في شرحه للجامع الصغير رأى أن الردود والطعون التي أوردها يحيى بن أكنم مردودة لا تستحق الذكر ولا الاشتغال بالإجابة عنها.¹⁷⁷ لكنه مع ذلك ذكر بعض هذه الطعون وأجاب عليها. ونقل عبد العزيز البخاري (١٣٣٠/٧٣٠) طعنا ليحيى بن أكنم على الجامع الصغير.¹⁷⁸

١٧١ القرشي، الجواهر المضية، ٤٧٥/٣؛ كاتب جليبي، كشف الظنون، ٥٦٤/١؛ Sezgin, GAS, I, 430.

١٧٢ القرشي، الجواهر المضية، ٢٦٠/١؛ ابن ناصر الدين، توضيح المشتبه، ٣١٢/٦؛ كاتب جليبي، كشف الظنون، ٥٦٤/١.

١٧٣ القرشي، الجواهر المضية، ٣٥٠/٣؛ كاتب جليبي، كشف الظنون، ٥٦٤/١.

١٧٤ Sezgin, GAS, I, 430.

١٧٥ إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين، ٧٠٩/١؛ الحبشي، جامع الشروح والحواشي، ٧٣١/٢.

١٧٦ كاتب جليبي، كشف الظنون، ٥٧٠/١.

١٧٧ البزدوي، شرح الجامع الصغير، لوحة ٢و.

١٧٨ عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ٣٤٨/١.

٢- أبو علي محمد بن عبد الوهاب بن عبد الرحمن الثقفي الشافعي (٩٣٩/٣٢٨). له كتاب أجاب فيه عن الجامع الصغير لمحمد بن الحسن.¹⁷⁹

هـ- الدفاع عن الكتاب

ألف أبو عبد الله محمد بن شجاع الثلجي (٨٨٠/٢٦٦) كتاب البيان، وأجاب فيه على ردود يحيى بن أكثم في كتابه التنبيه.¹⁸⁰

و- ترجمة بعض الكتاب ودراسة مسائله:

قام بترجمة كتاب البيوع من الجامع الصغير إلى الألمانية المستشرق البلغاري إيوان ديميتروف، وذلك في أطروحته للدكتوراه¹⁸¹ باللغة الألمانية عن محمد بن الحسن الشيباني والجامع الصغير، حيث تتألف أطروحته من ثلاثة أقسام: مقدمة تكلم فيها عن نشأة الفقه ومدارسه وأهل الحديث وأهل الرأي وحياة الإمام محمد ومؤلفاته (ص ١-٣٩)، ثم القسم الثاني الذي ترجم فيه كتاب البيوع من الجامع الصغير (٤٠-٧١)، ثم القسم الثالث الذي شرح فيه كتاب البيوع بالاستفادة من شرحي الصدر الشهيد والعتابي للجامع الصغير ومختصر القدوري والهداية والعناية في شرح الهداية وملتنقى الأبحر وغيرها، وعقد المقارنة بين الجامع الصغير وبين هذه المراجع، وقام بالتحليل للألفاظ والمصطلحات الواردة في الكتاب (ص ٧٢-١٤٥). وفي آخر الكتاب قائمة بالمصادر التي رجع إليها، وهي ١٩ كتابا باللغة العربية، وثلاثة قواميس، و١٨ كتابا باللغة الألمانية (ص ١٤٥-١٤٧). كما توجد سيرة ذاتية للمؤلف في آخر صفحة من الكتاب.¹⁸²

٧- زيادات الدباس على الجامع الصغير

لقد رأينا أنه توجد في الجامع الصغير بترتيب الدباس والذي هو المعروف اليوم بأنه الجامع الصغير للإمام محمد زيادات على أصل الجامع الصغير. وذلك واضح من خلال السياق. فتارة ينقل الدباس

١٧٩ تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود الطناحي-عبد الفتاح الحلو (الجزية: هجر للطباعة والنشر، ١٤١٣)، ٣/١٩٥.

١٨٠ البزدوي، شرح الجامع الصغير، لوحة ٢و.

١٨١ وهي في الحقيقة (inaugural dissertation) أي أطروحة يفتتح بها الدكتور حياته كأستاذ في الجامعة، وهي كأطروحة ثانية للدكتوراه، وهذا التقليد موجود في بعض البلاد الأوروبية غير موجود في بعضها الآخر.

Iwan Dimitroff, Abu Abdallah Muhammad Ibn Al-Hasan Asch-Schaibani und sein corpus ١٨٢ juris al-gami as-sagir (Berlin: Universitat zu Berlin, 1908).

الجامع الصغير للإمام محمد بن الحسن الشيباني دراسة توثيقية تحليلية نقدية

من كتب أخرى للإمام محمد أو علماء آخرين، ويذكر اسم الكتاب. وتارة يبين أن المسألة نفسها أو الخلاف فيها بين الأئمة مبنية على القياس أو الاستحسان. وتارة يتضح من العبارة نفسها أنها ليست من الجامع الصغير لاختلاف الأسلوب والمحتوى. ومن المفيد أن نذكر مواضع هذه الزيادات على أصل الجامع الصغير حتى يتنبه لها الباحثون:

- ذكر في الإملاء ثمان ركعات.¹⁸³
- وقال محمد رحمه الله في السير الكبير: ينزع عنه السراويل ويزيدون وينقصون ما شاءوا.¹⁸⁴
- وروى محمد رحمه الله في الأمالي عن أبي يوسف رحمه الله عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه مثل قول أبي حنيفة رضي الله عنه.¹⁸⁵
- وروى الحسن بن زياد رحمه الله في المجرد عن أبي حنيفة رضي الله عنه أنه قال: صاع من زبيب مثل قولهما.¹⁸⁶
- وقال محمد رحمه الله في النوادر: إن أعاده هو فعله القضاء.¹⁸⁷
- استحسانا. ذكره في المناسك.¹⁸⁸
- احتياطا، وليس بقياس. ذكره في كتاب الطلاق.¹⁸⁹
- قال في الأمالي: مهر ونصف مهر للدخول ومهر للتزويج.¹⁹⁰
- وهذا محمول على ما إذا كذبها الزوج.¹⁹¹
- ذكر في النوادر أنه استحسان، والقياس أن لا يكون لها الميراث؛ لأنه يجوز أنه وطنها بشبهة.¹⁹²

-
- ١٨٣ الشيباني، الجامع الصغير (بولاق)، ص ١٥؛ نفس المصدر (كراتشي)، ص ١١١.
 - ١٨٤ الشيباني، الجامع الصغير (بولاق)، ص ١٨؛ نفس المصدر (كراتشي)، ص ١١٩-١٢٠.
 - ١٨٥ الشيباني، الجامع الصغير (بولاق)، ص ٢٢؛ نفس المصدر (كراتشي)، ص ١٣٤.
 - ١٨٦ الشيباني، الجامع الصغير (بولاق)، ص ٢٣؛ نفس المصدر (كراتشي)، ص ١٣٦.
 - ١٨٧ الشيباني، الجامع الصغير (بولاق)، ص ٢٤؛ نفس المصدر (كراتشي)، ص ١٤٠-١٤١.
 - ١٨٨ الشيباني، الجامع الصغير (بولاق)، ص ٢٧؛ نفس المصدر (كراتشي)، ص ١٥٢.
 - ١٨٩ الشيباني، الجامع الصغير (بولاق)، ص ٣٧؛ نفس المصدر (كراتشي)، ص ١٨٧.
 - ١٩٠ الشيباني، الجامع الصغير (بولاق)، ص ٣٨؛ نفس المصدر (كراتشي)، ص ١٩٣.
 - ١٩١ الشيباني، الجامع الصغير (بولاق)، ص ٤٢؛ نفس المصدر (كراتشي)، ص ٢٠٣.
 - ١٩٢ الشيباني، الجامع الصغير (بولاق)، ص ٥٢؛ نفس المصدر (كراتشي)، ص ٢٣٦.

- استحسانا، ذكره في العتاق.¹⁹³
- استحسانا؛ والقياس أن يحنث. ذكره في كتاب الطلاق.¹⁹⁴
- رجل حلف لا يضرب عبده قال في الأصل: إذا أمر غيره فضربه حنث. وإن حلف لا يضرب ولده فأمر إنسانا فضربه لم يحنث. وجعل العلة فيه الملك. فان كان المضروب مما يملك سواء ضربه أو أمر غيره بضربه يحنث. وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله: إذا حلف لا يضرب عبده أو لا يذبح شاته فأمر غيره ففعل وقال: عنيت أن لا أفعل ذلك بنفسي، دين في القضاء.¹⁹⁵
- وهو من خواص هذا الكتاب.¹⁹⁶
- استحسانا. والقياس أن يقطع الحامل وحده. ذكره في السرقة.¹⁹⁷
- استحسانا. والقياس أن يكون هو قاطع الطريق. ذكره في السرقة.¹⁹⁸
- لأنه بدعوى العيب أنكر وجوب دفع الثمن.¹⁹⁹
- ثم رجع أبو يوسف ومحمد رحمه الله إلى قول أبي حنيفة رضي الله عنه.²⁰⁰
- وقال في العتاق: القياس أن الضمان باطل، ويصير بعد عتقه لأحدهما كحر ضمن ما على المكاتب، ولكني أستحسن في المكاتبين كتابة واحدة، فإن أخذ الذي أعتق رجع على صاحبه بما يؤدي، وإن أخذ عن الآخر لم يرجع بشيء.²⁰¹

-
- ١٩٣ الشيباني، الجامع الصغير (بولاق)، ص ٥٦؛ نفس المصدر (كراتشي)، ص ٢٥١.
- ١٩٤ الشيباني، الجامع الصغير (بولاق)، ص ٥٩؛ نفس المصدر (كراتشي)، ص ٢٦٠.
- ١٩٥ الشيباني، الجامع الصغير (بولاق)، ص ٦٣-٦٤؛ نفس المصدر (كراتشي)، ص ٢٧٤.
- ١٩٦ الشيباني، الجامع الصغير (بولاق)، ص ٧٠؛ نفس المصدر (كراتشي)، ص ٢٩٥. أي أن المسألة المذكورة لم تذكر إلا في الجامع الصغير، ولم يذكرها في الأصل أو غيره من كتب الإمام محمد.
- ١٩٧ الشيباني، الجامع الصغير (بولاق)، ص ٧١؛ نفس المصدر (كراتشي)، ص ٢٩٨.
- ١٩٨ الشيباني، الجامع الصغير (بولاق)، ص ٧٢؛ نفس المصدر (كراتشي)، ص ٣٠٠.
- ١٩٩ الشيباني، الجامع الصغير (بولاق)، ص ٨٣؛ نفس المصدر (كراتشي)، ص ٣٤٩-٣٥٠. وينبغي أن تكون هذه العبارة مزيدة على الجامع الصغير. لأن الكتاب لا يذكر فيه تعليل للمسائل.
- ٢٠٠ الشيباني، الجامع الصغير (بولاق)، ص ٨٥؛ نفس المصدر (كراتشي)، ص ٣٦٠. قارن: الصدر الشهيد، شرح الجامع الصغير، ص ٤٣٦.
- ٢٠١ الشيباني، الجامع الصغير (بولاق)، ص ٨٩؛ نفس المصدر (كراتشي)، ص ٣٧٦.

الجامع الصغير للإمام محمد بن الحسن الشيباني دراسة توثيقية تحليلية نقدية

- استحسانا. ذكره في الوصايا. 202
- وذكر في الدعوى في الأمالي قول أبي يوسف رحمه الله مثل قول أبي حنيفة رضي الله عنه. 203
- وقولهما هذا استحسان. ذكره في كتاب الإقرار. 204
- استحسانا. والقياس أن يكون إقراره عند القاضي وعند غير القاضي سواء، مثل قول أبي يوسف رحمه الله. قاله في الشفعة. 205
- ليفيد التقييد، والضمان يتعلق بالإخراج، والتقرر يتعلق بالشراء، فكفى بالضمان عن التقرر. 206
- يريد به إذا لم يصلوا إلى الثمن. 207
- وقال أبو يوسف رحمه الله في النوادر: يعتق ما كان في ملكه يوم حلف، ولا يعتق ما استفاد بعد يمينه. 208
- ففيه الدية استحسانا. ذكره في الديات. 209
- استحسانا، والقياس أن يقتل. ذكرها في كتاب الزيادات. 210
- روي ذلك عن عبد الله وإبراهيم رضي الله عنهما في الديات. 211

-
- ٢٠٢ الشيباني، الجامع الصغير (بولاق)، ص ٩٢؛ نفس المصدر (كراتشي)، ص ٣٩٠.
 - ٢٠٣ الشيباني، الجامع الصغير (بولاق)، ص ٩٣؛ نفس المصدر (كراتشي)، ص ٣٩٤.
 - ٢٠٤ الشيباني، الجامع الصغير (بولاق)، ص ٩٤؛ نفس المصدر (كراتشي)، ص ٣٩٥.
 - ٢٠٥ الشيباني، الجامع الصغير (بولاق)، ص ٩٦؛ نفس المصدر (كراتشي)، ص ٤٠٦.
 - ٢٠٦ قال مصحح طبعة بولاق: لعل هذه العبارة من الشرح، أدرجها الناسخ هنا. انظر: الشيباني، الجامع الصغير (بولاق)، ص ١٠٠، تعليق ١. وقال اللكنوي: هكذا في النسخة المنقول عنها، والظاهر أن هذا إلى قوله "عن التقرر" من عبارة الشراح. أدرجها الناسخ في الكتاب. انظر: نفس المصدر (كراتشي)، ص ٤٢٥.
 - ٢٠٧ الشيباني، الجامع الصغير (بولاق)، ص ١٠٨؛ نفس المصدر (كراتشي)، ص ٤٦٤.
 - ٢٠٨ الشيباني، الجامع الصغير (بولاق)، ص ١١٢؛ نفس المصدر (كراتشي)، ص ٤٨٤.
 - ٢٠٩ هذه الزيادة موجودة في طبعة بولاق فقط، ولا توجد في طبعة اللكنوي. انظر: الشيباني، الجامع الصغير (بولاق)، ص ١١٥؛ نفس المصدر (كراتشي)، ص ٤٩٧.
 - ٢١٠ الشيباني، الجامع الصغير (بولاق)، ص ١١٥؛ نفس المصدر (كراتشي)، ص ٥٠١.
 - ٢١١ الشيباني، الجامع الصغير (بولاق)، ص ١١٨؛ نفس المصدر (كراتشي)، ص ٥١٠.

- رجل أرسل بهيمة يريد به كلبا وكان لها سائقا فأصابته في فورها ضمن. وإن أرسل طيرا أي بازيا لم يضمن.²¹²

- لأن مقاسمة الوصي الورثة جائزة.²¹³

- وذكر في كتاب القسمة ما يدل على صحة الإيصاء إلى الذمي والعبد.²¹⁴

ويمكن القول بأن هذه الزيادات لا تشكل شيئا كثيرا بالنسبة إلى باقي الكتاب. ومن المحتمل أن يظهر مع التتبع والتدقيق والمقارنة مع نسخ الجامع الصغير وشروحه بعض الزيادات الأخرى القليلة أو النادرة التي لن تشكل أيضا شيئا كثيرا إذا ما قورن ذلك بمجموع الكتاب.

من ناحية أخرى يظهر أن أبا طاهر الدباس لم يغير في ألفاظ الجامع الصغير شيئا يُذكر، فالمصطلحات الواردة في الكتاب والأسلوب المستعمل فيه يدل على ذلك. وكذلك مقارنة لترتيب أبي طاهر الدباس مع شرح الجامع الصغير للبيزدي وشرح الجامع الصغير للسرخسي أظهرت ذلك.

٨- مكانة الكتاب عند الفقهاء الأحناف وغيرهم

يُعدّ الفقهاء الأحناف كتاب الجامع الصغير من كتب ظاهر الرواية الستة²¹⁵ التي هي كلها من مؤلفات الإمام محمد بن الحسن، والتي تجمع أشهر وأقوى الروايات عن الأئمة الثلاثة للمذهب الحنفي، الإمام أبي حنيفة، والإمام أبي يوسف، والإمام محمد بن الحسن. وقد ألف كبار الفقهاء الأحناف شروحا على الجامع الصغير.

وقد كان لهذا الكتاب شأن في تاريخ الفقه ابتداء من تاريخ تأليفه. فتلقاه قوم بالقبول وأخذوا بما فيه من آراء فقهية. وتعلمه قوم آخرون للاستفادة منه في تكوين ملكتهم الفقهية أو الرد عليه. يروي الحسن بن محمد الزعفراني (٢٦٠/٨٧٤)²¹⁶ أحد تلامذة الإمام الشافعي قائلا: «كنا نحضر مجلس

٢١٢ ما تحته خط في الجملتين يظهر أنه مزيد على أصل الجامع الصغير لتفسير مراده. انظر: الشيباني، الجامع الصغير (بولاق)، ص ١٢٠؛ نفس المصدر (كراتشي)، ص ٥١٧.

٢١٣ الشيباني، الجامع الصغير (بولاق)، ص ١٢٨؛ نفس المصدر (كراتشي)، ص ٥٢٩.

٢١٤ الشيباني، الجامع الصغير (بولاق)، ص ١٣١؛ نفس المصدر (كراتشي)، ص ٥٣٢.

٢١٥ وهي الأصل، ويسمى المبسوط، والجامع الصغير والجامع الكبير والسير الصغير والسير الكبير والزيادات. انظر: ابن عابدين، مجموعة رسائل، ١/١٦.

٢١٦ من تلاميذ الإمام الشافعي، كان يقرأ كتب الإمام الشافعي عليه ويحضر عنده أحمد بن حنبل وأبو ثور. وكان يذهب مذهب أهل العراق ثم تفقه للشافعي. انظر: ابن حجر، تهذيب التهذيب، ٣١٨/٢-٣١٩.

الجامع الصغير للإمام محمد بن الحسن الشيباني دراسة توثيقية تحليلية نقدية

بشر المرِّيسي (٨٣٣/٢١٨)²¹⁷ فكنا لا نقدر على مناظرته، فمسينا إلى أحمد بن حنبل (٨٥٥/٢٤١) فقلنا له: ائذن لنا في أن نحفظ الجامع الصغير الذي لأبي حنيفة لنخوض معهم إذا خاضوا، فقال: اصبروا...»²¹⁸ وهذا يدل على أن الجامع الصغير كان قد انتشر واشتهر في تلك الفترة المبكرة بين الأوساط العلمية، وأنه صار محل نقاش علمي بين الفقهاء والمحدثين. ولم يكن علماء الحديث جميعا معارضين لفقهِ الإمام أبي حنيفة وصاحبيه أبي يوسف ومحمد بن الحسن. فقد كان علماء من كبار المحدثين قد تلقوا هذا الكتاب مباشرة عن أئمة المذهب. فمثلا قال يحيى بن سعيد القطان (٨١٣/١٩٨):²¹⁹ سمعت من أبي يوسف الجامع الصغير.²²⁰ و«إمام الجرح والتعديل»²²¹ يحيى بن معين (ت. ٢٣٣/٨٤٨) يقول: «كتبت الجامع الصغير عن محمد بن الحسن».²²²

أما اهتمام العلماء الأحناف المتقدمين بالجامع الصغير فهو أمر غني عن البيان، والكتاب يحتل عندهم الدرجة الأولى من حيث وثوقهم بصحتها، والاعتناء بفهم مسائله وحفظها. وقد ساعدهم على ذلك كون الكتاب مختصرا موجزا العبارة. يذكر فخر الإسلام البزدوي (١٠٨٩/٤٨٢) أن «هذا الكتاب أحسن تصانيف العلماء رسما وأعلاها نظما وأجزها عبارة وأتمها إشارة وأثبتها حجة وأبينها محجة. كل مسألة منها مسندة إسناد السنن والأحاديث، أسندها أسبق الأئمة في معرفة المعاني وأصول الشرع وفروعه، إلى إمام هو أحفظ الأئمة لمعالم السنن والآثار وأقومهم في مواضع الاحتجاج والانتصار، إلى إمام الأئمة وسراج الأمة أبي حنيفة رحمه الله»²²³ ويقصد بذلك إسناد محمد بن الحسن عن أبي يوسف عن أبي حنيفة لمسائل الكتاب أول كل باب من أبوابه. وتجدد الإشارة إلى مقارنته لإسناد الكتاب الذي هو «محمد بن يعقوب عن أبي حنيفة» بأسانيد الأحاديث النبوية، مما يدل على علو مكانة الكتاب لدى الفقهاء الأحناف. كما يقول البزدوي: «وكان مشايخنا رحمهم الله يعظمون هذا الكتاب، ويقولون: لا ينبغي أن يقلد أحد القضاء من الفقهاء حتى يحفظ مسأله».²²⁴

٢١٧ هو بشر بن غياث المرِّيسي البغدادي المعتزلي، من تلامذة أبي يوسف، فقيه متكلم، انتقد كثيرا بسبب دخوله في الكلام، وله أقوال في المذهب الحنفي. انظر: القرشي، الجواهر المضية، ٤٤٧/١-٤٥٠.

٢١٨ ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ٢٠٤/٥.

٢١٩ هو من حفاظ الحديث المشهورين، من أهل البصرة، وصفه الذهبي بأنه أمير المؤمنين في الحديث، وكان في الفروع على مذهب أبي حنيفة. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٧٥/٩، ١٧٦.

٢٢٠ ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، ١٤٩/٢.

٢٢١ ابن حجر، تهذيب التهذيب، ٢٨٠/١١.

٢٢٢ الصيمري، أخبار أبي حنيفة، ص ١٢٩؛ الخطيب، تاريخ بغداد، ١٧٦/٢؛ ابن حجر، لسان الميزان، ١٢١/٥.

٢٢٣ البزدوي، شرح الجامع الصغير، لوحة ٢و.

٢٢٤ البزدوي، شرح الجامع الصغير، لوحة ٢و.

وقد وُجد على هامش إحدى مخطوطات شرح الجامع الصغير للصدر الشهيد نسبةً كلامٍ شبيه بذلك إلى الإمام محمد بن الحسن نفسه: قال أبو الحسن الرازي: سمعت الشيخ أبا عمرو يقول: عن محمد بن الحسن رحمه الله قال: من تعلم الجامع الصغير على الحقيقة حل له الفتوى.²²⁵ ولعل هذا من أسباب اهتمام الفقهاء الأحناف بهذا الكتاب على مر العصور.

ويذكر السرخسي (١٠٩٠/٤٨٣) عن الفقيه علي القمي (٩١٧/٣٠٥) أن الإمام أبا يوسف مع جلالته قدره كان لا يفارق هذا الكتاب في حضر ولا سفر؛ وأن عليا الرازي (حوالي ٨٧٩/٢٦٦) كان يقول: من فهم هذا الكتاب فهو أفهم أصحابنا، ومن حفظه فهو أحفظ أصحابنا؛ وأن المتقدمين من مشايخ الحنفية كانوا لا يقلدون أحدا القضاء حتى يمتحنوه بمسائل الجامع الصغير، فإن حفظها قلده القضاء، وإلا أمره بالحفظ. كذلك نقل السرخسي عن شيخه شمس الأئمة الحلواني (١٠٦٠/٤٥٢) أنه كان يقول: لا ينبغي لأحد أن يتهاون بالجامع الصغير ويقول إن أكثر مسائله المذكورة في المبسوط، لأن مسائل الجامع الصغير ثلاثة أقسام...²²⁶ ثم ذكر الأقسام التي ذكرها البرزدي كما سنذكر فيما يلي.

ولعل اهتمام مشايخ الحنفية بالكتاب في اتخاذه أساسا يختبرون به من يصلح لتولي القضاء يرجع إلى عهد الإمام أبي يوسف الذي كان يولي الكتاب اهتماما كبيرا، والذي كان قاضي القضاة على عهد هارون الرشيد (٨٠٩/١٩٣).

من ناحية أخرى فإن متن بداية المبتدي للمرغيناني يتألف من كتابين هما مختصر القدوري والجامع الصغير للإمام محمد، وهو متن قد اعتنى به الفقهاء الأحناف منذ تأليفه مع شرحه الهداية لنفس المؤلف كما هو معروف. والمرغيناني يذكر الجامع الصغير باسمه في مواضع كثيرة من كتابه، وينقل عنه وعادته أنه يبدأ الباب بذكر متن مختصر القدوري أولا ثم يتبعه بمسائل الجامع الصغير. ولعل صنيعة ذلك لأن مختصر القدوري يجمع المسائل السهلة أيضا، أما الجامع الصغير فإنه لا يذكر فيه كثيرا من المسائل المعروفة السهلة، وإنما يذكر المسائل الفرعية التي تحتاج إلى نوع من التفقه. والفرق واضح لمن طالع الكتابين.

وقد اهتم بعض الحكام بالجامع الصغير، ورغبوا المتعلمين في حفظه، ووضعوا لذلك جائزة مالية. فقد ذكر أن الملك المعظم عيسى بن أبي بكر الأيوبي (١٢٢٧/٦٢٤) ملك دمشق وما حولها، كان من عادته أنه يعطي كل من حفظ الجامع الصغير خمسين ديناراً، ويعطي من حفظ الجامع الكبير مائة دينار.²²⁷ ولعل هذا الصنيع يمكن اعتباره محاولة لتقوية انتشار المذهب الحنفي في تلك البلاد، فقد

٢٢٥ الصدر الشهيد، شرح الجامع الصغير، مقدمة المحققين، ص ٤٥.

٢٢٦ السرخسي، شرح الجامع الصغير، لوحة ١ ظ.

٢٢٧ كاتب جلبي، كشف الظنون، ١/٥٦٨.

الجامع الصغير للإمام محمد بن الحسن الشيباني دراسة توثيقية تحليلية نقدية

كان الملك المعظم فقيها حنفيا من تلاميذ الحصري (١٢٣٨/٦٣٦) مع أن عائلته الأيوبيين كلهم من الشافعية.²²⁸

إن الجامع الصغير قد ألفه الإمام محمد بعد كتاب الأصل. ولهذا الترتيب التاريخي تأثير من الناحية المنهجية في ترجيح الآراء عند بعض الفقهاء الأحناف. فحين وجود اختلاف الجامع الصغير مع غيره من كتب ظاهر الرواية وخصوصا بين مسائل الجامع الصغير ومسائل كتاب الأصل فقد اختلف الفقهاء الأحناف في طريقة التعامل مع هذه المشكلة. فمنهم من ذهب إلى الترجيح عن طريق الرواية، أي أنهم نظروا إلى المتأخر من الكتابين وهو الجامع الصغير فرجحوا القول المذكور فيه على القول المذكور في كتاب الأصل. ومنهم من لم ينظر إلى جانب الرواية، بل نظر إلى جانب الدراية، أي رجع ما يراه أقوى من حيث النظر الفقهي والتعليل والاستدلال.²²⁹ وفي أحيان أخرى حاولوا التوفيق بين الروايتين إذا أمكن ذلك بدون ترجيح.²³⁰ وأحيانا حملوا المطلق في كتاب الأصل على المقيد في الجامع الصغير.²³¹

٩- محتوى الكتاب والمسائل المذكورة فيه

يتكون الكتاب من مسائل فقهية موجزة العبارة، لكنها خالية من التعقيد الموجود في المتون المتأخرة. وغالبا ما تبتدئ المسائل بعبارة: محمد عن يعقوب عن أبي حنيفة في كذا... ثم إذا كان في المسألة خلاف بين الأئمة أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد فإنه يذكر ذلك. ويذكر قول الإمام محمد بتصريح اسمه، أي يقول: قال محمد... ولا يقول: قلت. وهذا أسلوب معروف عند بعض العلماء القدامى أنهم يصرحون بذكر أسمائهم في مؤلفاتهم زيادة في الإيضاح ودفعاً للالتباس بين الأقوال. وقد يكون ذلك من صنيع رواة الكتاب أو المرتبين لمسائله كأبي طاهر الدباس وغيره. ويُذكر في الكتاب في مواضع قليلة قول زفر بن الهذيل (٧٧٥/١٥٨).²³²

٢٢٨ انظر لترجمة الملك المعظم: الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق: بشار عواد معروف-محيي هلال السرحان (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣/١٤١٣)، ٢٢/١٢٠-١٢٢؛ القرشي، الجواهر المضية، ٦٨٢/٢-٦٨٤.

٢٢٩ انظر مثلا: السرخسي، المبسوط، ٣٠/١، ٥١، ٥٨٨؛ الكاساني، بدائع الصنائع، ١٥٧/٥؛ المرغيناني، الهداية، ٦٢/١؛ ٥٢/٣، ٧٤؛ ابن نجيم، البحر الرائق، ١/١٢٥، ٣٥٨، ١٧٠/٢، ٩/٣، ١٦؛ ابن عابدين، حاشية رد المحتار، ١/٥٣٥؛ ٢/٣٢١؛ ابن عابدين، مجموعة رسائل، ١٨/١، ١٩.

٢٣٠ انظر مثلا: ابن نجيم، البحر الرائق، ١/٣٦١.

٢٣١ انظر مثلا: ابن نجيم، البحر الرائق، ٢/٣٠.

٢٣٢ الشيباني، الجامع الصغير (كراتشي)، ص ١٩٢، ٢٤١، ٢٩٤، ٣٠٩، ٣٤٧، ٣٦٢، ٤٠٠.

لا يهتم الإمام محمد بذكر المسائل الفقهية المعروفة غالباً للمبتدئين في العلم، بل يورد المسائل الأقل معرفة والتي تحتاج إلى نوع من التفقه لمعرفة وفهمها. فمثلاً لا يذكر فروض الوضوء كما صنع القدوري في مختصره، بل يتدئ الكتاب -بترتيب الدباس- بذكر نقض الوضوء بالقيء ملاء الفم.

لا يذكر الإمام محمد أدلة نقلية أو عقلية على المسائل التي ذكرها في الجامع الصغير. والحديث الوحيد الذي ذكره في الكتاب هو «لا يصلي بعد صلاة مثلها»، وقد ذكره حتى يفسره، ولم يقصد به الاستدلال قصداً أولاً.²³³

ذكر القياس والاستحسان معا في موضعين من الكتاب فقط، كما نُقل عن البيهقي (انظر أعلاه). لكن ذكر القياس وحده في ثلاثة مواضع أخرى، وذكر الاستحسان وحده في خمسة مواضع أخرى.²³⁴

يذكر البيهقي في شرح الجامع الصغير، أن أئمة الفقه الحنفي بنوا مسائل الفقه على أصح الأصول وأدق المعاني، وفرقوا بها بين المشابهات وقطعوا بها الحكم في المشكلات، ورجحوا عند تعارض المعاني فلم يضطربوا.²³⁵ ويمكن أن يُفهم من ذلك أن هناك قواعد فقهية وأصولية موجودة لدى أئمة المذهب ذهباً، وأنهم بنوا مسائل كتاب الجامع الصغير وأمثاله من كتبهم على تلك الأصول والقواعد، وأشاروا إلى ذلك في تفريقهم بين المسائل المشابهة المذكورة في هذه الكتب. وفي الحقيقة فإن هذا موجود بكثرة في الجامع الصغير. فإن الإمام محمد بن الحسن في عموم الكتاب يذكر المسألة وحكمها ثم يذكر عقبيها فوراً مسألة أخرى تشابهها في الصورة وتغايرها في المعنى ويبين حكمها، ويكون حكمها مخالفاً لحكم المسألة الأولى. وهذا يبعث على التفقه والتمعن في النظر حتى يدرك المتعلم الفرق بين المسألتين، ويقف على المعنى والعلة التي تغير الحكم من أجلها، ويستطيع بذلك تنمية ملكته الفقهية، ويكتسب القدرة على القياس واستنباط العلل وتنقيح المناط وتخريجه وتحقيقه من خلال دراسة الفروع العملية. ومن الممكن أن نقول بأن شراح الجامع الصغير من مشايخ المذهب وفقهائه الكبار قد قاموا بهذه العملية ونهوا على المعاني والعلل والقواعد والأصول التي بنيت عليها مسائل الجامع الصغير. فنمّا بذلك التعليل الفقهي واكتشاف القواعد الفقهية قرناً بعد قرن.

يذكر البيهقي أن مشايخ الحنفية بنوا أن مسائل الجامع الصغير من حيث وجودها في المبسوط أي كتاب الأصل للإمام محمد وعدم وجودها فيه ثلاثة أقسام:

٢٣٣ الشيباني، الجامع الصغير (كراتشي)، ص ٩٩.

٢٣٤ انظر للقياس والاستحسان معا: الشيباني، الجامع الصغير (كراتشي)، ص ١١٥-١١٦، ٥٠١؛ وللقياس وحده: ص ١٣٠، ٤٥٦، ٤٦٩؛ وللأستحسان وحده: ص ٣٥٩، ٤٤١، ٤٤٢، ٤٦٠، ٤٩٠.

٢٣٥ البيهقي، شرح الجامع الصغير، لوحة ٢و.

الجامع الصغير للإمام محمد بن الحسن الشيباني دراسة توثيقية تحليلية نقدية

١- مسائل لا توجد إلا في الجامع الصغير.

٢- مسائل موجودة في الأصل وأعيد ذكرها في الجامع الصغير لكن مع زيادة فائدة لم تذكر في الأصل.

٣- مسائل موجودة في الأصل ومعادة في الجامع الصغير بدون زيادة في محتوى المسائل، لكن الفائدة من إعادتها هي أن المسائل المذكورة في الجامع الصغير منصوص على كونها من قول الإمام أبي حنيفة، فتطمئن النفس إليها أكثر، كما أنها موجزة في العبارة ومختصرة من عبارة الأصل الذي هو مبسوط العبارة ومفصلها. ²³⁶

وقد ذكر السرخسي هذه الأقسام بمعناها، ثم أفاد أن الفقيه أبا جعفر الهندواني ألف كتابا سماه كشف الغوامض بيّن فيه الفوائد التي تستفاد من التغيير الموجود في لفظ الجامع الصغير عن كتاب الأصل. وذكر مثالا على ذلك أن الهندواني ذكر في المسألة الأولى من الكتاب أنه قال هنا: يضيف إليها ركعة أخرى، ²³⁷ وقال في الأصل: عليه أن يضيف إليها ركعة أخرى، ²³⁸ ثم قال الهندواني: «فلولا ما ذكر هنا لكان يظن ظان أن المراد بكلمة «على» الوجوب، فزال ذلك الاشتباه بما ذكر هنا ويبيّن أن المراد الاستحباب دون الوجوب.» وقد علّق السرخسي على هذا بأنه تكلف، لأنه قد نص في الأصل على أنه لا يلزمه القضاء إذا أفسده، فالظن الخاطئ المذكور يزول بالنص المنقول، فلا يبقى إلا التفاوت في العبارة؛ كما أن هذا التفاوت في العبارة موجود حتى في كلام الله تعالى الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ومع ذلك فإن المتبحرين في العلم لم يتكلفوا تفسير ذلك الفرق مثلاً بين قوله تعالى: «أمنتهم به» ²³⁹ في موضع وقوله: «أمنتهم له» ²⁴⁰ في موضع آخر، وقوله: «خطاياكم» ²⁴¹ في موضع وقوله: «خطيئاتكم» ²⁴² في موضع آخر، وقوله: «فأنزلنا على الذين ظلموا» ²⁴³ في موضع وقوله: «فأرسلنا عليهم رجزا» ²⁴⁴ في موضع آخر، وقوله: «بما كانوا

٢٣٦ البزدوي، شرح الجامع الصغير، لوحة ٢و؛ السرخسي، شرح الجامع الصغير، لوحة ١ظ.

٢٣٧ الشيباني، الجامع الصغير (كراتشي)، ص ١٠٤.

٢٣٨ الإمام محمد بن الحسن الشيباني، كتاب الأصل، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني (بيروت: عالم الكتب، ١٤١٠/١٩٩٠)، ٢٢٦/١.

٢٣٩ سورة الأعراف ٧/١٢٣.

٢٤٠ سورة طه ٢٠/٧١.

٢٤١ سورة البقرة ٢/٥٨.

٢٤٢ سورة الأعراف ٧/١٦١.

٢٤٣ سورة البقرة ٢/٥٩.

٢٤٤ سورة الأعراف ٧/١٦٢.

يفسقون»²⁴⁵ في موضع وقوله: «يظلمون»²⁴⁶ في موضع آخر؛ فلا يكون من باب النصيحة والتبهر في المعنى الاشتغال بمثله في كلام محمد بن الحسن رحمة الله عليه.²⁴⁷ وتمثيل السرخسي في هذا الموضوع بكلام الله تعالى قد يناقش فيه بأن أمثال هذه الفروق بين ألفاظ القرآن الكريم قد بحث فيه المفسرون وحاولوا استخراج اللطائف من ذلك، كما يرى ذلك مثلاً في بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز للفيروزآبادي (١٤١٥/٨١٧)، وغيره من كتب التفسير وعلوم القرآن. لكن الإمام السرخسي فقيه من الدرجة العليا، وتعليقاته وتوجيهاته للمسائل الفقهية في كتابه العظيم المبسوط تشهد بذلك، فهو مهتم في الدرجة الأولى بالمعاني والمقاصد ولا يولي اهتماماً كبيراً بالألفاظ والتدقيق في تفاصيلها. ولعله كان يقصد بكلامه هذا عدم التركيز على ألفاظ العلماء، بل ينبغي أن يكون التركيز منصباً على المعاني والمقاصد، وقد يكون لاحظ ابتعاداً عند أهل عصره عن التوجه نحو هذه الوجهة، فأراد أن يلفت الأنظار إلى ذلك.

خاتمة:

إن عناية الأوساط العلمية بكتب التراث الإسلامي الأصيلة والقديمة لا يزال غير كاف. ومن خير الأدلة على ذلك كون «الجامع الصغير» للإمام محمد بن الحسن الشيباني -الذي يعتبر من أهم كتب الفقه من حيث قدمها وسبقها التاريخي وتأثيرها في علم الفقه واحتوائها على آراء الأئمة أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد بن الحسن بالرواية من أفواههم مباشرة- لم يُنشر حتى الآن نشرًا علمياً محققاً بالطرق العلمية الحديثة، ولم تجر عليه دراسة علمية من حيث أصالته وهل توجد في نسخه المطبوعة والمخطوطة زيادات على أصل الكتاب أم لا ومن نواحي أخرى كثيرة. ولعل مقالتنا هذه تكون خطوة مهمة في سبيل العناية بالكتاب عناية يستحقها ونشره بصورة علمية جادة. ويمكننا تلخيص النتائج التي توصلنا إليها من خلال بحثنا هذا كما يلي:

١- لا يوجد أي شك في نسبة الكتاب إلى مؤلفه محمد بن الحسن الشيباني.

٢- إن اسم الكتاب هو الجامع الصغير، سماه مؤلفه بذلك.

٣- لقد تم تأليف الكتاب باقتراح أبي يوسف وإشرافه. وقد عرض محمد الكتاب على أبي يوسف، فنال إعجاباه، إلا ثلاث أو ست مسائل اختلفا فيها، وأخذ الفقهاء الأحناف فيها برواية محمد.

٢٤٥ سورة البقرة ٢/٥٩.

٢٤٦ سورة الأعراف ٧/١٦٢.

٢٤٧ السرخسي، شرح الجامع الصغير، لوحة ١ ظ.

الجامع الصغير للإمام محمد بن الحسن الشيباني دراسة توثيقية تحليلية نقدية

٤- روى الكتاب عن مؤلفه أبو سليمان الجوزجاني وأبو حفص البخاري وعلي بن معبد وغيرهم. واختلفت نسخ الكتاب فيما بينها في مسائل قليلة.

٥- لم يذكر المؤلف في كتابه إلا العناوين الرئيسية مثل الصلاة والزكاة والصوم وغيرها. كما أنه لم يرتب المسائل المتشابهة مع بعضها في مكان واحد تحت هذه العناوين. فقام تلميذه الحسن بن أحمد الزعفراني والقاضي أبو طاهر الدباس وغيرهما بترتيب مسائل الكتاب وأحدثوا أبوابا داخل الكتب أي عناوين فرعية تحت العناوين الرئيسية. واشتهر ترتيب الدباس حتى صار هو المقصود بالجامع الصغير في العصور المتأخرة، ولم يبق للجامع الصغير بترتيبه الأصلي وجود إلا داخل بعض الشروح مخلوطا بكلام الشارحين بحيث لا يتميز كلام المؤلف عن كلام الشارح. وذكر بعض العلماء أن عدد مسائل الكتاب ١٥٣٢ مسألة، لكن العدد يختلف حسب طريقة العد، وليس لذلك فائدة كبيرة.

٦- اهتم الفقهاء بالجامع الصغير اهتماما كبيرا، وألّفوا عليه كتبا كثيرة ما بين ترتيب وشرح ونظم ورد ودفاع. فاستطعنا أن نحدد من ذلك ١١ ترتيبا، و٤١ شرحا، و٥ منظومات، وكتابين في الرد عليه، وكتابا واحدا في الدفاع عنه. كما وجدنا أن مستشرقا بلغاريا ترجم كتاب البيوع من الكتاب إلى اللغة الألمانية وألف دراسة للكتاب.

٧- وجدنا أن ترتيب الدباس للجامع الصغير يحتوي على بعض الزيادات القليلة على أصل الكتاب، وقمنا بتحديد هذه الزيادات بتتبع جميع مسائل الكتاب واحدة تلو الأخرى.

٨- لقد احتل الكتاب مكانة عالية في تاريخ الفقه ابتداء من يوم تأليفه. فقد صار محل دراسة من كافة المذاهب الفقهية سواء كانوا من أهل الرأي أو من أهل الحديث. وهو أحد كتب ظاهر الرواية الستة التي تعتبر أساس المذهب الحنفي، والتي اتخذها المذاهب الفقهية الأخرى أساسا يبنون عليه فقههم، يناقشون مسائلها، فيقبلونها أو يردون عليها... أما اهتمام الأحناف بالكتاب فهو أمر غني عن البيان، حتى أنهم جعلوه مقياسا يختبرون به أهلية من يتولى القضاء، مما يدل على أنه كان شبيها بالقانون في نظرهم، كما أنهم ألّفوا عليه عددا كبيرا من الترايب والشروح كما سبق.

٩- إن الكتاب موجز في عبارته، لكنه غير معقد. وهو مجرد من الأدلة الثقيلة أو العقلية. يحتوي الكتاب على آراء الأئمة أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد بن الحسن حيث اتفقوا أو اختلفوا في المسائل التي تحتاج إلى نوع من التفقه والتعلم، ولا يحتوي على المسائل البسيطة المعروفة للمبتدئين.

Özet

İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin *el-Câmiu's-sağîr*'i günümüze kadar gelen ilk fıkıh muhtasarı sayılabilir. Bu kitapta müellif, İmam Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve kendisinin görüşlerini özet bir şekilde derlemiş ve bazı meselelerde aralarındaki ihtilâfa da işaret etmiştir. Telif edildiği günden itibaren kitabın Rey ekolü içinde ve dışında büyük etkisi olmuş, hatta belli bir dönem kadıların ehliyetini belirlemede kriter görevi görmüş, yani bir anlamda kanun işlevini üstlenmiştir. Bugün elimizde bulunan kitap aslında Ebû Tahir ed-Debbâs'ın *el-Câmiu's-sağîr*'i yeniden tertib etmesiyle oluşmuştur. ed-Debbâs'ın tertibi, *el-Câmiu's-sağîr*'de bulunan meseleleri içermekle birlikte, bunları orijinal tertibine göre değil, yeni bir tertib üzere düzenlemiş ve az da olsa bazı ilâvelerde bulunmuştur. Biz bu çalışmamızda, *el-Câmiu's-sağîr*'in ve şerhlerinin matbu ve yazma nüshalarına müracaat ederek, eserin telif tarihinden itibaren geçirdiği serüveni izlemeye, onun fıkıh tarihindeki yerine işaret etmeye, kitap üzerine yapılan tertib, şerh, nazm, reddiye ve savunma gibi çalışmalarını tespit etmeye ve matbu nüshada bulunan ilâveleri göstermeye çalıştık.

Anahtar kelimeler: *el-Câmiü's-sağîr*, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Zâhirü'r-rivâye kitapları, Hanefî fıkıh kaynakları.

Ebû Zeyd ed-Debûsî'de Varlık ve Bilgi İlişkisi Bakımından Ruh Meselesi

Ömer Türker*

The Idea of Soul in Abû Zaid al-Dabûsî with Reference to the Relationship Between Being and Knowledge

A distinctive feature in kalâm, which includes comprehensive and integrated theories about God and the universe, is that it takes as basis God's omnipotence. This distinctive quality, combined with the theory of creation from non-existence, is the source of many problems in kalâm. One of the most significant problems is the difference between God's existence and that of the universe. Mutakallimûn propose that the difference between things other than God is not a difference in their existence, but a difference in state; they place invisible beings, like angels, and the human soul in the category of transparent objects. At first glance this view, even if it puts forward the problem of how humanity is to recognize God, whose existence is different from that of humans, expresses how, these theologians, with the "idhâfa" (relativity) theory, based on the concept of an omnipotent God and creation from non-existence, thought that substantial beings, due to relativity with God, gained some characteristics not possessed by other beings. One of the writers of the early period, who examined this matter in connection with the perfection of humanity, in the widest manner possible, was Abû Zaid al-Dabûsî in his work *al-Amad al-aqsâ*. In this article the question as how the soul, a subtle object, should recognize itself and God based on the ideas presented in *al-Amad al-aqsâ* is examined.

Key words: Soul, nafs, al-Dabûsî, knowledge, deed

Ruhun varlığı ve mahiyeti felsefe, kelâm ve tasavvuf gibi teorik disiplinlerin en önemli meselelerinden biridir. Genel olarak İslâm düşünürleri, insanın bireyselliğini ruhun varlığına bağlı olarak açıkladıkları gibi, Tanrı ve âleme ilişkin kuşatıcı ve tümel bilgisini de ruhun varlık tarzı veya varlık hâlinde hareketle temellendirirler. Bu bağlamda ruhun var olup olmadığı tartışmasından sonra en önemli sorun, ruhun nasıl bir varlık tarzına sahip olduğudur. Fârâbî, İbn Sînâ gibi meşşâî filozofların ruhun maddî değil, aklî bir varlık olduğu iddiasına karşın, Gazzâlî öncesinde genel olarak kelâmcı ve sûfîler ruhun şeffaf bir cisim olduğunu düşünmüşlerdir. Bu düşünce ilk bakışta özellikle kelâmcıların materyalist oldukları kanısını uyandırır ve bizi

* Dr., İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM).

mütekaddimîn kelâmcıları materyalist düşünürler saymaya sevk eder. Böyle olması durumunda ise kelâmcıların insanın Tanrı ve âleme ilişkin tümel bilgileri aklı olarak temellendiremeyecekleri sonucuna ulaşmamıza neden olur. Hâlbuki bu sonuç, genel olarak kelâmî düşüncenin yapısı ve iddialarına aykırı olduğu gibi, dinî ilimlerin kaynağı olan vahiyde de çelişmektedir. Dolayısıyla kelâmcıların ve genel olarak ruhu maddî bir cevher gören Müslüman düşünürlerin ya çok açık bir çelişki içinde olmaları gerekir ya da bizim bu düşüncenin zorunlu sonuçlarını daha dikkatli takip etmemiz gerekir.

Tanrı ve âlem hakkında kapsamlı ve bütüncül teoriler içeren kelâmî düşüncenin ayrıcı vasfı, Tanrı'nın kâdir-i muhtâr bir varlık olduğunu esas almamasıdır. Yoktan yaratma görüşüyle birleştirilen bu ayrıcı vasfı, kelâmdaki pek çok sorunun da kaynağıdır. Bu sorunların başında Tanrı ile âlem arasındaki varlık tarzı farklılığı gelir. Kelâmcılar kâdir-i muhtâr Tanrı anlayışını savunduklarından, âlemin kadîm olduğunu reddetmişler ve Tanrı'nın en özel vasfı kabul ettikleri kıdem sıfatını korumak için Tanrı dışındaki hiçbir mevcudun O'nunla aynı varlık tarzına sahip olmaması gerektiğini düşünmüşlerdir. Bu düşüncenin sonucu olarak da âlemdaki her şeyin cevher ve arazlardan oluştuğunu iddia etmişlerdir. Bu nedenle de Tanrı dışındaki şeyler arasındaki farklılıkları varlık tarzı değil, varlık hâli farklılıkları olarak değerlendirmişler ve melekler gibi gaybî mevcutlar ile insan ruhunu da şeffaf cisimler kategorisine koymuşlardır. Çağdaş bir kelâm araştırmacısı ilk bakışta bu görüşün, insanın kendisinden varlık tarzı bakımından farklı olan Tanrı'yı nasıl bileceği sorununu ortaya çıkarması, hatta bu sorunun kelâmın çözmesi gereken sorunlarının başında gelmesi gerektiğini haklı olarak düşünebilir. Fakat kelâm edebiyatı böylesi bir beklentinin beyhude olduğunu göstermektedir. Zira kelâm edebiyatı, kelâmcıların böyle bir sorunu ciddiye aldıklarına dair herhangi bir veri içermemektedir. Herhangi bir teorik disiplinin birtakım çelişkiler barındırdığını, hatta özünde çelişkili olduğunu pekâlâ düşünebiliriz. Fakat kelâm gibi uzun bir geçmişe sahip ve farklı fraksiyonları içeren bir disiplinin mensuplarının böylesine açık sorun hakkında ittifakla suskun kaldıklarını veya sorunu göremediklerini varsaymak mâkul değildir. Dolayısıyla burada çağdaş bir araştırmacının kelâmî düşüncede ilk bakışta fark etmekte güçlük çektiği başka bir açıklama bulunmalıdır.

Bu açıklama, tam da çelişkinin kaynağı olarak görünen kâdir-i muhtâr Tanrı anlayışı ve yoktan yaratma görüşüne dayalı olarak geliştirilen "izâfet" teorisidir. Yoktan yaratma görüşünü savunanlar, kâdir-i muhtâr Tanrı'nın iradesine, neticesinde cisimsel olan bir şeyin Tanrı'ya izâfetinin o şeye başka mevcutların sahip olmadığı birtakım özellikler kazandırdığını düşün-

müşlerdir. Bu izâfet tek bir varlığa -bu varlık bir insan, mekân, zaman veya başka herhangi bir şey olabilir- özgü olabileceği gibi, melekler ve ruhlar gibi varlıklarda olduğu üzere bir türe veya cinse özgü de olabilir. İnsan ruhunun cisimsel oluşuyla ilgili sorunları da bu bağlamda değerlendirmemiz gerekir.

Ruhun mahiyeti, varlık tarzı ve yetkinleşme süreciyle ilgili ayrıntılı açıklamalar yapan mütekaddimîn dönemi düşünülerinden biri, Ebû Zeyd ed-Debûsî'dir (ö. 430/1039). Debûsî hilâf ilminin kurucusu ve önde gelen bir Hanefî usulcüsü olarak bilinmekle birlikte, kelâm tarihindeki yeri açısından henüz yeterince tanınmayan bir düşünürdür.¹ İnsanın bilgi ve amel bakımından yetkinleşme sürecini inceleyen kapsamlı eseri *el-Emedü'l-aksâ*'da hâkim kelâm teorilerinin aksine, tabiat meselelerinde cevher-araz teorisi yerine madde-sûret teorisini esas almışsa da kâdir-i muhtâr bir Tanrı anlayışı, yoktan yaratma ve âlemin cismin farklı hâllerinden oluşması başta olmak üzere Tanrı'nın sıfatları, peygamberlik, ahiret vb. diğer meselelere ilişkin savunduğu düşünceler, onu genel olarak Sünnî-Hanefî kelâm âlimleri kapsamında değerlendirebileceğimizi göstermektedir. Bu nedenle ilerleyen sayfalarda Debûsî'nin ruh düşüncesi incelenecektir. Bu makalede cevaplanması amaçlanan temel soru, latif bir cisim olan ruhun kendisini ve Tanrı'yı nasıl bileceğidir.

İnsan Varlığını Oluşturan Cevherler: Ruh, Nefis ve Beden

Debûsî insanın ruh, nefis ve beden olmak üzere üç cevherden oluştuğunu düşünür. Bu üç cevherden her birinin doğası nedeniyle sahip olduğu özellikler ve kullandığı araçlar vardır. Ruh, “Ben ona ruhumdan üfledim” (Hicr 15/29) ayetinde belirtildiği gibi, Allah'a izâfe edilmesi nedeniyle doğası gereği Hakk'ı bilme özelliğine sahiptir. Bu nedenle Debûsî ruhun insanda Hakk'tan gelen ve onun temsilcisi olan bir “emîr” olduğunu düşünür. Nefis ise doğası gereği dünya zevklerine eğilimlidir. Bu bağlamda Debûsî, “Nefis kötülüğü emreder” (Yusuf 12/53) ayeti gibi nefsin dünyevî hazlarla ilişkisine dikkat çeken ayetlere atıf yapar. Bu nedenle Debûsî nefsin insanda dünyadan gelen ve dünyayı temsil eden bir “emîr” olduğunu düşünür. Ruh ve ne-

1 Debûsî'nin Hanefî usul geleneğindeki yeri için bk. Murteza Bedir, “The Early Development of Hanafî Usul al-Fiqh” (doktora tezi, University of Manchester Department of Middle Eastern Studies, 1999). Ayrıca Murteza Bedir'in Debûsî'yle ilgili çok yönlü bir değerlendirmesi için bk. “Interplay of Sufism, Law, Theology and Philosophy: A Non-Sufi Mystic of 4.-5./10.-11. Centuries”, *El sufismo y las normas del Islam: Trabajos del IV congreso Internacional de estudios juridicos Islamicos: derecho y sufismo*. ed. Alfonso Carmona (Murcia: Editora Regional de Murcia, 2006), s. 254-270.

fisten ibaret bu emîrlerin her ikisi de duyu organları, kalp ve beyinden oluşan bir cevher olan bedeni (cisim) kendi özellikleri doğrultusunda etkilemeye ve yönlendirmeye çalışır. Bu anlamda beden, sözü edilen iki emîrin yönettiği halk mesabesinde. Her bir emîr kendi amaçları doğrultusunda halka emirler verir ve yasaklar koyar. Fakat bu isteklerini bedendeki duyu organları, beyin ve kalbi kullanarak yerine getirirler. Nefis, beyni ve duyu organlarını kullanarak bedeni dünyevî maksatlara yönlendirmeye çalışırken; ruh, kalbi ve kalbin aklını kullanarak bedeni uhrevî maksatlara yönlendirmeye çalışır. Bununla birlikte nefis, beyin aracılığıyla kalbi; ruh da kalp aracılığıyla beyni etkilemeye çalışır. Dolayısıyla kalp ve beyin hem ruh hem de nefis için bir yardımcı ve araç işlevi görür. Bu nedenle Debûsî beyin ve kalbin ruh ve nefsin veziri olduğunu ifade eder. Fakat esas itibariyle kalp ruha, beyin de nefse mensup olduğu için bu iki vezir birbirine zıt tabiata sahiptir.

Beyin gerçekte nefsin emîri olup yalnızca duyuları kullanır ve dünyevî menfaatlere ulaşabilir. Nefsin bedene tesiri de beyin aracılığıyla olduğundan, nefis bedene yalnızca duyularıyla idrak ettiklerini gösterir ve bedeni duyusal maksatlara yönlendirir. Kalp ise gerçekte ruhun emîridir ve temel işlevi gaybî şeylerde teemmül etmektir. Kalp bu teemmülü akli kullanarak gerçekleştirir ve akıl sayesinde ebedî varlıkları ve hazları kavramayı amaçlar. Dolayısıyla ruh, bedene kalbin idrak ettiği bu menfaatleri göstererek geçici (fâni) ilkeleri terk etmesini emreder. Debûsî, kalp ve akıl ilişkisini, göz ve ışık ilişkisine benzeter ve “Kuşkusuz gözler körleşmez ama sadırlardaki kalpler körleşir” (Hac 22/46) ayetine atıf yapar. Nasıl ki göz ancak ışıkla görebiliyorsa, kalp de ancak akılla idrak edebilir. Kandil temsiliyle de kalp ve beyin arasındaki ilişkiyi belirginleştirir: Kalp akılla görür ve onun görmesi başta bulunan beyin sayesinde gerçekleşir. Kalp fitil, akıl alev ve beyin de yağ gibidir. Yani kalp ve beyin biri diğeriyle işlevlerini yerine getiren organlardır; ruh ve nefisten hangisi galip gelirse ona hizmet ederler. Bu sebeple de iki vezir, yani kalp ve beyin arasında zorunlu olarak bir anlaşma vardır. O hâlde mücadele asıl itibariyle ruh ile nefis arasındadır ve insanın dünyadaki serüveni tamamıyla bu mücadeleden ibarettir. Ebedî mutluluk da iki emirden hangisinin galip geleceğine bağlıdır. Eğer ruh galip gelirse kalp nefsin dünyevî arzularından ayrılarak ruha, dolayısıyla Hakk’ın emirlerine döner ve bedeni de beraberinde getirir. Bu durumda insanın kazancı, yakîne ulaşmaktır. Şayet nefis galip gelirse, kalp nefsin dünyevî arzularına meyleder ve bedeni kendi peşinden sürükler.²

2 bk. Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer ed-Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, haz. M. Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1985), s. 37-45.

Debûsî ruh ile nefis arasındaki bu mücadeleyi “Nefsini bilen, Rabbini bilir” hadisini zikrederek insanın kendisini bilme süreci olarak görür ve insanın kendisini bilmesinin de ancak Allah'ı bilmesiyle gerçekleşeceğini belirtir. Bu bağlamda Debûsî'nin *el-Emedü'l-aksâ* isimli eserinin temel sorusu, insanın kendisini ve Hakk'ı nasıl bilebileceğidir ve yazar ayrıntılı olarak bilme sürecini tasvir ve tahlil etmeyi amaçlar. Debûsî insanın kendisini ve Hakk'ı bilmesini ilke olarak bilgi ile varlık arasındaki ilişkiye dayandırır. Diğer deyişle insanı oluşturan ruh, nefis, kalp ve beynin varlık hâlleri ile bunların bilgisine ulaştığı şeyler arasında bir ilişki olması gerektiği veya bildikleri şeylere uygun tabiata sahip oldukları düşüncesinden hareket eder. Bu nedenle söz konusu dört şeyin varlık durumlarının bilinmesi, Debûsî'nin insanın hem kendisine hem de Hakk'a dair bilgisi hakkındaki görüşünün kavranması için zorunludur.

Yukarıda Debûsî'nin insanın ruhunu Allah'la, nefisini ise dünyayla ilişkilendirdiğine işaret etmiştik. Bu bağlamda ruhun Allah'tan ve nefsin dünyadan gelmesinin ne anlam ifade ettiği sorusu önemlidir. Bu soru ise esas itibariyle âlemin nasıl var edildiği şeklindeki tümel sorununun tikel bir konu üzerinden ifadesidir. Bu nedenle de söz konusu tümel soruya verilen cevaplar doğrultusunda yanıtlanabilir. Nitekim Hz. Âdem'in yaratılışından bahseden “Ben ona ruhumdan üfledim” (Hicr 15/29) ayeti ile ruh hakkındaki “De ki, o, Rabb'immin emrindedir” (İsrâ 17/85) ayeti, yaratılış ve sudûr teorilerine bağlı olarak kelâmcılar ve filozoflar tarafından farklı yorumlara konu olmuştur.

Debûsî âlemin nasıl var olduğu sorusunun cevabında yaratmaya ilişkin yoktan yaratma, ezeli bir maddeden yaratma, sudûr yoluyla yaratma olmak üzere üç akli ihtimal bulunduğunu söyler ve son iki şıkkın imkânsız olduğunu iddia eder. Ona göre ezeli madde şıkkı imkânsızdır; çünkü Tanrı dışındaki şeylerin hâdisliği ezeliği engeller. Pekâlâ sonsuza dek giden bir hâdisler silsilesi mâkul değil midir? Debûsî bu soruya kelâmcıların âlemin hâdisliği hakkındaki temel delillerinden birine başvurarak cevaplar: Her bir mevcut hakkında hâdis olduğu hükmü verildiğinde, bütün hakkında da hâdis olduğu hükmü verilmektedir. Hâdis olan bir şey de zorunlu olarak bir fâili gerektirecektir. Dolayısıyla bir hâdis varlığın meydana gelmesi, kendisi hâdis olmayan ama ezeli olan bir fâili, yani Tanrı'yı zorunlu kılmaktadır. Bir Tanrı zorunlu olduğuna göre Tanrı'nın hâdisleri nasıl meydana getirdiği sorusuna verilebilecek iki cevap kalmaktadır: Yoktan yaratma ya da sudûr. Debûsî sudûr düşüncesini doğurma anlamına gelen “tevlîd” sözcüğüyle ifade eder. Aslında Debûsî, İbn Sînâ'nın çağdaşdır ve sudûr kelimesi Debûsî'nin yaşa-

dığı dönem Arapça'sında filozoflarca yerleşik bir ıstılah olarak kullanılmaktadır. Fakat Debûsî bu görüşü dini düşünce açısından eleştirilmeye daha uygun hâle getirmeyi -çünkü İhlas suresinde Allah'ın doğurmadığı ve doğrulmadığı belirtilir- amaçlamış olabileceği gibi sudûr kelimesinin sudûr eden şey ile kendisinden sudûr edilen şey arasındaki ilişkiyi ifadede yetersiz olduğunu da düşünmüş olabilir. Çünkü sudûr teorisinde "Birden bir çıkar" ilkesi gereğince Tanrı'dan çıkan ilk varlık, Tanrı'nın imkânla zedelenmiş bir formuna sahiptir. Bu ise Tanrı'nın zâtî zorunluluğa sahip olmak dışında, kendisi gibi bir varlık yaratması demektir. Nitekim Debûsî, "tevlîd yoluyla gerçekleşen şeyin, cismi ve tabiatıyla müvellidin (doğuran şeyin) misalini aldığı" belirtir.³ Oysa Allah ilk olması, kendisinden önce ve onunla birlikte hiçbir zât olmaması ve kendisinden başka hiçbir şeyin sıfatlarda ona "misal" olmaması bakımından "bir"dir.⁴

O hâlde geriye yoktan yaratma şıkkı kalmaktadır. Fakat yoktan yaratma, diğer iki şıktan farklı ve daha çetin bir sorunu çözmek zorundadır. Bu sorun, yoktan yaratmanın anlaşılabilir bir şey olmadığıdır. Çünkü var olan bir şeyin mutlak yokluktan yaratılması, insanın duyulur dünyada hiçbir şekilde karşılaşmadığı, tasavvuru güç bir düşüncedir. Nitekim Debûsî de "Sebepsiz bir mevcut nasıl düşünebilir?" sorusunu sorar. Ancak Debûsî, bu sorunun gerçekte bir algı yanılması sorunu olduğunu iddia eder. Ona göre soru, duyu algılarımızın Tanrı'ya uygulanmasından kaynaklanmaktadır. Hâlbuki duyulur dünyada yoktan yaratmanın bulunmamasının nedeni, onun kendinde imkânsız olması değil, duyulur fâillerin acizliğidir. Tanrı'nın mutlak kudreti dikkate alındığında, yoktan yaratmanın mümkün olmaması için hiçbir engel yoktur.⁵

Öyleyse yaratma, yokluktan olmak suretiyle başlamıştır. Buraya kadar kelâmcılar arasında hâkim görüşü paylaşan Debûsî, Allah'ın yokluktan ilk olarak neyi yarattığı sorusunda genel kelâmî düşünceden ayrılarak madde-sûret görüşünü savunur. Ona göre Allah, âlemi duyularla algılanamadığı için duyulur olmayan dört zıttan yaratmış ve bunları oluşumun (tekevvün) aslı yapmıştır. Söz konusu zıtlar sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kurulukdur.⁶ Bu dört unsuru mevcutların yapı taşları olan parçacıklar olarak görmesi, Debûsî'yi Meşşâî filozoflara yaklaşıyor görünse de gerçekte o, sudûr teorisini ve dolayısıyla aklî varlık kavramını reddedip Meşşâîlerden esaslı bir

3 Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, s. 310.

4 Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, s. 314.

5 bk. Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, s. 312-13.

6 Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, s. 49.

şekilde ayrılarak melekler vb. ruhanî varlıkların tamamını maddî varlıklar kapsamında değerlendirir. Bu nedenle Debûsî'nin kullandığı anlamda “mah-sûs” (duyulur) kelimesi, nesnenin hem cisimselliğini hem de duyularla algılanabilirliğini ifade ederken “mâkul” kelimesi Tanrı dışında kullanıldığında, nesnenin cisimselliğini; ama duyuların yetersizliği nedeniyle duyular tarafından algılanamazlığını ifade eder. Şu hâlde Debûsî'ye göre Tanrı ile âlem arasında varlık tarzı bakımından birlik yoktur; ama âlemi oluşturan bütün mevcutlar -maddî olmaları nedeniyle- aynı varlık tarzına sahiptir. Âlemdeki mevcutların farklılığı, yalnızca varlığın hâlinindedir. Şeylerin özellikleri ve işlevleri arasındaki ayırım da varlık hâlindeki farklılıktan kaynaklanır.

Genel olarak âlemin yaratılışıyla ilgili bu görüşü ruh ve nefse uyguladığımızda bedenün yanı sıra, ruh ve nefsin de dört unsurdan oluşacağı açıktır. Fakat ruh, nefis ve bedenden her biri de dört unsurdan oluştuğundan bunların oluşumları arasındaki farkın yakın nedenleri dikkate alınarak açıklanması güçtür. Nitekim Debûsî sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuru-luktan ibaret dört unsur belli bir itidâle ulaşınca nefsin meydana geldiğini söyler.⁷ Başka bir bağlamda ise insan cisminin belli bir itidâle geldikten sonra biçimlendirmeyi (tasvîr) kabul ettiğini ve bu süreçte tabiat yetkinleşince nefsin meydana geldiğini belirtir.⁸ Nefis ile beden ilişkisi konusunda söylediklerini de Fârâbî ve İbn Sînâ metinlerinde karşılaştığımız nefis teorisiyle önemli ölçüde paralel olarak itidâl kavramına dayandırır ve nefsi, insan cisminin belirli bir tür olarak özelleşmesini sağlayan bir form olarak görür.⁹ Yine Debûsî, nefis meydana geldikten sonra ona “Meleklerle ait olan nâtık ruh iliştilmiş ve Allah bu nâtık ruhla âlemi diriltmiştir” diyerek¹⁰ nefsin bedene yerleşen bir form olduğunu; ama ruhun nefis ve bedenle ilişkisinin bir hulûl ilişkisi olmadığına işaret eder. O, ruh-nefis ilişkisini filozofların nefis-beden ilişkisini açıklarken kullandıkları “mukârenet” lafzıyla anlatır. Şu var ki, filozoflar nefis ve bedeni bir bütün olarak değerlendirip insanî nefsin, yani -Debûsî'nin kullandığı anlamda- ruhun bedene mukârenet ettiğini söylerken; Debûsî, nefsi bedene yerleşmiş olmakla bir-

7 Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, s. 40-42, 296-97.

8 Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, s. 294.

9 İbn Sînâ'nın özellikle ruh sözcüğünü kullanmayı tercih ettiği risalelerini istisna edersek, meşşâî filozofların genel olarak nefis sözcüğüyle ifade ettiği şeyi Debûsî ruh ve nefis kelimeleriyle anlatır. Meşşâîlerin insanî nefis ve hayvanî nefis dediği şeylere, Debûsî diğer kelâmcılar gibi sırasıyla ruh ve nefis adını verir. Bununla birlikte filozofların nefsin varlığını delillendirdiklerini ancak bu delillerden sonra “Size ruha dair az bilgi verilmiştir” ayeti iniğini belirterek kendisinin kullandığı anlamda ruh kelimesini filozofların nefis sözcüğüyle ifade ettiğine dikkat çeker ki *el-Emedü'l-aksâ*'da Debûsî'nin nefis kelimesini ruh anlamında kullandığı tek cümle budur. bk. *el-Emedü'l-aksâ*, s. 41.

10 Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, s. 294.

likte, ondan farklı bir cevher olarak değerlendirerek ruhun nefse mukârenet ettiğini söyler.¹¹ Dolayısıyla Debûsî beden, nefis ve ruhtan oluşan üçlü yapıyı ısrarla koruyarak insanın yetkinleşmesini tamamıyla ruh-nefis karşılığı üzerinden inceler.

Üçlü yapıda ısrarı ve nefis, ruh ve bedenden her birinin işlevlerine ilişkin tahlilleri, Debûsî'yi filozoflardan ziyade sûfilere yaklaştırır. Nitekim sûfilerin insan varlığının yapısına ilişkin görüşleri hakkında en ayrıntılı bilgi veren ve kendisi de Debûsî gibi bir Hanefî olan Hücvîrî (ö. 465/1072) sûfilere göre insan yapısının üç anlamdan oluştuğunu söyler: ruh, nefis ve beden. Bunların hepsi de bir cevherdir. Her bir anlam, kendisiyle var olan bir sıfata; ruh, akıl sıfatına, nefis, hevâ sıfatına ve beden de duyu sıfatına sahiptir. Gerçekte bu üçlü yapı, kaynağı açısından bakıldığında ikili bir yapıya döner: Ruhun ait olduğu âlem ile nefsin ait olduğu âlem. Debûsî'nin söylediği gibi nefsin dört unsurdan oluştuğunu belirten Hücvîrî, bedeninin de maddî olduğuna; ancak bedeninin yapısı itibarıyla ruh ile nefis arasında ara bir konumda bulunduğu işaret eder.¹² Tıpkı mütekaddimîn kelâmcılarının düşündüğü gibi, mütekaddimîn sûfilere göre de ruhun latif bir cisim olup kesif bir cisim olan bedenden farklılığının varlık tarzında değil, varlık hâlinde olduğunu¹³ ve ruh ile beden arasında bir tür bitişme bulunduğunu -ki sûfiler bu bitişmeyi "mevsûl" ve "ittisâl" lafızlarıyla ifade ederler.¹⁴ dikkate alırsak, sûfilerin görüşüyle Debûsî'nin *el-Emedü'l-aksâ*'daki tahlillerinin örtüştüğünü söyleyebiliriz.

Debûsî'nin gerek filozoflarla gerekse sûfilerle paralelliği, ruh ve nefsin varlık sebebi ve temel işlevleri arasındaki ilişki sorununda esas itibarıyla ruhun varlık sebebi üzerinde durulması gerektiğini göstermektedir. Zira kelâm, tasavvuf ve felsefe ekollerinin her üçü de insanla ilgili temel görüşlerini ruhun ve nefsin varlık sebebinin ve bu sebebin sonucu olarak varlık

11 Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, s. 41.

12 bk. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, haz. İsmâ'ad Abdülhâdî Kindîl (Beyrut: Dârü'n-nehdati'l-Arabiyye, 1980), s. 430. krş. *Keşfü'l-mahcûb Hakikat Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982), s. 390-91.

13 bk. Ebû Bekir Muhammed b. İshak el-Kelâbâzî, *et-Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, haz. A. J. Arberry (Kahire: Matbaatü's-saâde, 1933/1352), s. 40-41; *Doğuş Devrinde Tasavvuf Taarruf*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1979), s. 99-100; Ebû Nasr Abdullah b. Ali es-Serrâc, *el-Lüma'*, haz. Kâmil Mustafa el-Hindâvî (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2001), s. 385-86; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 502-508; a.mlf., *Keşfü'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, s. 389-94; Abdülkerim el-Kuşeyrî, *Risâle* (Kahire: Dârü'l-kütübi'l-Arabiyyeti'l-kübra, 1330), s. 44-45; a.mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1981), s. 222-23.

14 bk. Ebü'l-Hasan Ali b. Osman Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 502, 505. krş. a.mlf., *Keşfü'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, s. 390-91.

hâllerinin bunların işlevlerini belirlediği esasına dayandırır. Filozoflar, insan nefsinin (ruh) sebebinin faal akıl olduğunu ve bu nedenle nefsin özü gereği bir akıl olduğunu söyleyerek nefsin yegâne işlevi olan taakkul (akletme, düşünme) fiilini onun varlık tarzına bağlarlar. Debûsî'nin çağdaşı olan mütekaddimîn kelâmcı ve sûfiler ise ruhun yaratılışıyla ilgili ayet ve hadislerden hareketle nefsin kaynağının nuranî varlıklar olan melekler olduğunu ve bu nedenle ruhun nuranî bir varlık, diğer bir deyişle şeffaf bir cisim olduğunu söyleyerek ruhun insanın dünyevî hazlara meyleden yönü olan nefsin aksine, ilâhî hazlara yönelmiş olmasını onun varlık sebebine ve hâline bağlarlar.¹⁵ Debûsî de bu meselede kelâmcılar ve sûfilerle aynı çizgide düşünür. Ona göre insan ruhu, meleklerin nâlık ruhundan gelerek nefse mukârenet etmiştir. Bu nedenle ruh, özü gereği düşünme ve ilâhî hakikatleri kavrama özelliğine sahiptir. Melekler, dünyevî hazlara meyletmeyen ve yalnızca Allah'a ibadet etmekle yükümlü nuranî varlıklar olduğundan,¹⁶ ruh da esas itibarıyla ilâhî, uhrevî, ebedî âleme dönüktür ve Allah'ı bilmeyi ve O'na itaat etmeyi arzular. Debûsî ruhun bu yönünü vurgulamak için bazen Allah'tan geldiğini ve O'nun emriyle nefse mukârenet ettiğini söyler.¹⁷ Ruhun aksine, nefis ise dünyadan gelmiştir ve bu nedenle dünyevî ve geçici hazları bilme ve isteme özelliğine sahiptir. Bununla birlikte nefis ve ruhun varlık hâli ile bilme güçleri arasındaki bu ilişkinin yoktan yaratma görüşünü savunanlarca nasıl temellendirileceği esaslı bir sorundur. Sudûr teorisini savunanlar, insan ruhunun Tanrı'yı, ayırık akılları ve genel olarak âlemdeki düzeni bilmesini, onun tıpkı ayırık akıllar gibi bir akıl olmasıyla temellendirirler. Bu bağlamda iki şey arasında varlık bakımından münasebet olmadan biri diğerini bilemez. Nâlık nefsin genel olarak âlemin düzenini bilmesi de nâlık nefsin bir akıl olması nedeniyle sonsuz kâbil gücüne ve her şeyi idrak etme özelliğine sahip olmasına dayalıdır. Oysa yaratma teorisinde insanın ruhu, nefsi ve bedeniyle dört unsurun farklı hâllerinden oluşan melekler gibi nuranî ve gaybî varlıklar ile diğer cisimleri bilmesi mümkün olsa bile, Tanrı ile âlem arasında böylesi bir varlık ilişkisi olmadığından, Tanrı'yı bilmesi ilk bakışta mümkün görünmemektedir. Öyleyse bu sorun Tanrı dışındaki her şeyin madde olduğunu savunan bir düşünür tarafından nasıl çözülecektir?

15 Kelâmcıların ruh hakkındaki görüşleri için bk. Mehmet Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004, s. 182-247.

16 Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, s. 52.

17 Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, s. 294.

İzâfet Teorisi

Genel olarak kelâmî düşünceyle ilgili olan bu sorunu Debûsî izâfet kavramıyla çözmektedir. Ona göre Allah'ın ruhu kendisine izâfe etmesi ruha Allah'ı, gaybî varlıkları ve ahireti bilme özelliği vermektedir.¹⁸ Burada izâfet kavramı, anlaşılması güç olmakla birlikte, kâdir-i muhtâr olan Allah'ın yarattığı şeye kendisini ve manevî varlıkları bilme ve arzulama özelliği vermesi anlamına gelmektedir. Bu anlamda izâfe edilmiş olmak, bir nesnenin nispet edildiği şeyle dıştan bir iradeye bağlı olarak değil, özü gereği ilişkili olması demektir. Özü gereği ilişkili olmak ise var olmak bakımından söz konusu özelliğe sahip olmaktır. Aslında dinî düşünce bakımından her şey Allah'ın bir "emri" veya "kelimesi" olmasına rağmen -çünkü her şey "ol" emriyle varlık kazanmaktadır- özellikle ruh gibi Allah'ın kendisine izâfe ettiği şeyler, böylesi bir payeye mazhar olmayan başka şeylerden farklı bir bilgi ve arzuyla donatılmıştır. Debûsî, Kur'ân-ı Kerim'de Allah'a nispet edildiği için tekrîm (şerefli kılma) ifade eden ayetleri, izâfetin bu anlamıyla yorumlar. Söz gelimi Kâbe, Allah'ın evi olmakla nitelendiğinden, diğer mekânlardan farklı bir kutsallığa sahiptir. Bu kutsallık Kâbe'de diğer mekânlarda görülemeyecek derecede ilhamların, fetihlerin, rüyaların ve manevî tecellilerin gerçekleşmesini sağlamaktadır. Aynı durum Mescid-i Nebevî, Mescid-i Aksâ gibi Allah'ın övgüsüne mazhar olan bütün mekânlar için geçerlidir. Burada kesinlikle gözden kaçırılmaması gereken şey, tekrîme konu olan varlığın ne açıdan şerefli kılındıysa, yaratılışı itibariyle o özelliğe sahip olduğudur. Aksi hâlde bir şeyin Allah katında şerefli kılındığını bildiren ayet ve hadislerden o şey hakkında bilgi ifade eden genel bir hükme ulaşmak imkânsızdır. Mesela ruhun Allah'a izâfe edilmesi, onun yaratılışı ve varlığı itibariyle bir özelliğini ifade etmediği takdirde bundan ruhun varlık hâline ve bilgi gücüne dair genel bir sonuç çıkarmak imkânsızdır. Debûsî'nin de aralarında bulunduğu yaratma görüşünü savunan düşünürler bu durumu ifade etmek için ruhanîlik, nuranîlik ve latiflik ile cismanîlik, zulmânîlik ve kesiflik gibi temelde iki farklı varlık halini ifade eden, diğer bir deyişle kip bildiren sözcükler kullanırlar. Tanrı'yı dışarıda tutacak olursak nuranî-zulmanî, ruhanî-cismanî veya latif-kesif ayrımları meşşâî filozofların akıl-madde ayrımına tekabül eder. Yaratma görüşünü savunan bütün düşünürlerin, özellikle ruh ve nefis görüşünün doğru anlaşılması için, bu ilkeyi ve onu ifade eden farklı sözcükler dağarcığını sürekli hatırd tutmaları gerekir. Debûsî'nin ruh ve nefisle ilgili sözlerini de ancak bu ilke doğrultusunda anlayabiliriz.

18 Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, s. 41-42.

Ona göre nefis dünya tarafından, ruh ise Allah tarafından gelmiştir. Burada nefsin dünyaya nispeti, onun varlığı bakımından dünyayla ilişkili ve ona dönük olması; ruhun Allah'a nispeti ise onun varlığı bakımından Allah'la ilişkili olup O'na dönük olması demektir. Bu durum nefsin kesif veya cismanî, ruhun da latif veya ruhanî olarak var olması anlamına gelir. Bu nedenle nefis dünyanın emîri, ruh Hakk'ın emîri; dünya nefse yardımcı, Hak ise ruha yardımcı sayılmaktadır. Yine aynı gerekçeden dolayı nefis dünyayı ve cismi bilirken; ruh Allah'ı, melekleri ve ahireti bilmektedir.¹⁹ Fakat Debûsî'nin düşüncesi açısından bundan daha da önemlisi, onun meşşâî felsefedeki mütekaddim-müteahhir ilişkisine benzer bir şekilde Hakk'a yakın olmanın bir şeye idrak ve bilgi bakımından öncelik (tekaddüm) kazandıracağını düşünmesidir. Bu durum, zamansal öncelik değil ama, mertebesel öncelik anlamında ruhun nefisten varlık bakımından önceliğini gerektirmektedir. Zira Debûsî'ye göre, ruh Hakk'a izâfe edilmesi nedeniyle Hakk'ı, melekleri ve ahiret gününü bilmekle kalmaz, nefsi ve cismi de bilir. Hâlbuki nefis dünyaya nispet edilmesi dolayısıyla yalnızca cismi bilir; ruhu, ahireti ve Yaratıcı'yı inkâr eder. Nefis ile ruh arasındaki bu farklılık öylesine katıdır ki, meşşâî filozofların nefis teorisinde cisimsel olanın aklî olanı bilmesinin imkânsız oluşuna benzer şekilde, nefis ruhun bildiklerini bilmek istese bile bilemez. Zira nefis, ruhun bildiklerini bilmesine imkân veren bir bilme gücüne sahip değildir. Fakat nefsin tersine ruh hem nefsi hem de nefsin bildiklerini bilme özelliğine sahiptir. Bu, meşşâî filozofların insan nefsinin (ruh) cisimsel olanı ancak cisimsel güçler aracılığıyla bilmesinden farklı olarak ruhun nuranîliğinden kaynaklanan ve herhangi bir araca gerek duymadan sahip olduğu bir özelliğidir. Öyle anlaşılıyor ki buna imkân veren şey, ruh ile nefis arasında varlık hâlinde esaslı bir farklılık olsa da, meşşâîlerin akıl-cisim ayırımında olduğu gibi varlık tarzında herhangi bir farklılık bulunmaması ve her ikisinin de dört unsurdan oluşması nedeniyle ruhun, nefsin sahip olduklarına ve fazlasına sahip olmasıdır.

Ruh ile nefsin bilme gücündeki farklılık, doğal olarak onların eylemlerinde de kendisini gösterir. Daha önce işaret edildiği gibi, ruh ile nefsin bilgilerinin eyleme dönüşmesi, bedeni kendi bilgileri doğrultusunda davranmaya sevketmeleriyle gerçekleşir. Bu anlamda ruh ile nefis birbirine alternatif tedbir faaliyetini temsil ederler. Her ikisinin de bedenî tedbir araçları aynıdır: kalp ve beyin. Ruh ve nefisten herhangi biri, kalp ve beyin vasıtasıyla bedeni kendi idaresine aldığı anda, diğer müdebbiri de idaresine almış olur. Debûsî ruh ile nefis arasındaki bu mücadeleyi Platon diyaloglarını andırır şekilde

¹⁹ Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, s. 37-42.

diyalektik bir üslûpla ele alır. Diyalektik üslûbu kullanmasının nedeni, ruh-nefis mücadelesinin insan bedeni üzerinden gerçekleşen bir çatışma olduğunu vurgulamaktır. Nitekim Debûsî, insan bedenini ruh ile nefsin savaş alanı olarak (ma'rake) niteler. Bu savaş, ruhun latifliği ve nefsin kesifliğinin doğurduğu zorunlu bir sonuçtur. Latifliğin ve kesifliğin bilgi olarak ortaya çıkan sonuçları olduğu gibi, eylem olarak ortaya çıkan sonuçları da vardır. Bu eylemler ise esas itibariyle organların fiilleri olarak tahakkuk eder. Çünkü ruh ve nefsin bedeni tedbiri, kendi bildiklerini kalp ve beyin aracılığıyla bedene göstermesinden ve bedeni bilgileri doğrultusunda davranmaya sevk-etmesinden ibarettir. Bu nedenle dinin itikadî ve amelî yönleri, bir bütün olarak insanın davranışlarında görünür hale gelir. Ebedî mutluluğun, kalbin fiili olan imanın yanı sıra ibadetleri yapma, helallere riayet etme ve haramlardan kaçınma gibi organların fiillerine bağlı olarak kazanılmasının sebebi de budur. Pekâlâ ruhun ve nefsin bedeni tedbiri nasıl gerçekleşmektedir?

Bilgi ve Eylem

Ruhun ve nefsin bedeni tedbiri, kalbin sahip olduğu akıl gücü ve beyin sayesinde gerçekleşir. Debûsî, akılı kalbin bir gücü olarak görür ve ruhun bedene etkisini akıl gücüne bağlar. Kalp, akıl gücü sayesinde duyu verilerinden hareketle duyulur olmayanların bilgisine ulaşır. Diğer bir deyişle, kalbin işlevi akletme, nazar veya istidlâlden ibarettir. Ruh bilebileceği şeyleri, kalbin nazar gücünü kullanarak bildiğinden, duyularla algılanamayan şeylerin bilgileri kimi zaman ruha kimi zaman da kalbe nispet edilir. Ancak meşşâî filozofların nefis teorisinde bütün fiillerin nihaî sahibi nâtık nefis olduğu gibi, burada da kalbe ait bütün fiillerin nihaî sahibi ruhtur. Çünkü ruh kabul edilmediği takdirde, kalbin akletmesinin hiçbir anlamı kalmaz. Kalp, nefsin tesiri altına girmediği takdirde, tabii olarak bağlı bulunduğu birimin ruh olmasının anlamı da budur. Çünkü nefsin istidlâl yapma özelliği yoktur. Debûsî, beyni sadece duyularla ilgili ve duyu verilerini idrak eden bir organ olarak görür. Dolayısıyla ona göre beynin nazar ve istidlâl yapma özelliği yoktur. Bu nedenle de beyin ruhun elçisi olan kalbin tesiri altına girmediği takdirde, doğal olarak nefse tabidir. Çünkü doğal hâlinde sadece duysal isteklere sahip olabilen nefsin elçisi olmaya elverişlidir. Dolayısıyla doğal hâliyle beynin asıl işlevi, nefsin isteklerinin organlar aracılığıyla gerçekleştirilmesini temin etmektir. Ancak beyin kalbin tesirine girdiğinde, aynı işlevi ruhun talepleri doğrultusunda icra eder.²⁰

20 bk. Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, s. 43-45.

Ruh veya nefsin bilgi ve eylem bakımından işlevlerinde beden hayatı bir öneme sahiptir. Bu bağlamda hem ruhun hem de nefsin bilgileri, duyu organlarının bilgilerine dayalı olarak gelişir. Çünkü bilgiye ulaşmanın yolu ya duyuyla duyulurları idrak etmek ya da duyulurlardan gaybî şeylere istidlâl etmektir.²¹ Bu nedenle bedensel güçlerin eserleri olan duyu verileri, ruhun ve nefsin doğrudan bilgilerini oluşturur. Bu bağlamda nefis gözün gördüğü, kulağın işittiği, tenin dokunduğu, dilin tattığı ve burnun kokladığı şeyleri arzulanabilir ve duyunun verilerini kullanarak arzu gücünü işlevselleştirir. Kalbin bir gücü olan akıl da ancak duyuların doğrudan verilerini kullanarak istidlâl veya nazar faaliyetini gerçekleştirir. Diğer bir deyişle kalp, duyulardan gizlenmiş olan şeylere istidlâl etmeyi sağlayacak duyu verileri üzerinde tefekkür eder.²² Bu bağlamda ruh, Tanrı, melekler ve ahiret gibi bütün gaybî şeyleri, yani mebde ve me'âd bilgisini duyu verilerinden istidlâl yoluyla bilir. Bunun anlamı şudur: Ruh nurânîliği veya latifliği nedeniyle Tanrı'yı, melekleri ve ahireti bilme özelliğine sahip olmakla birlikte, bunların bilgisinin onda bilfiil olması istidlâle bağlıdır. Nitekim Debûsî, "Allah sizi anneleminizin rahminden hiçbir bir şey bilmez durumda çıkardı" (Nahl 16/78) ayetine atıf yaparak ruhtaki bilgilerin kazanılmış olduğuna dikkat çeker. Dolayısıyla Debûsî'nin kullandığı anlamda istidlâl (nazar) kelimesi, "şâhiden gâibe gitme" (istidlâl bi's-şâhid 'ale'l-gâib) adıyla bilinen kelâm yöntemidir. Nitekim Debûsî istidlâli diğer kelâmcılar gibi "şâhiden gâibe ulaşma" olarak tanımlar.²³

Burada dikkate edilmesi gereken şey, ruhun Allah'ın zâtı ve isimleri de dahil olmak üzere, duyulardan gâip olan şeylerin tamamının ancak istidlâl ile bilebilmesidir.²⁴ Fakat ruhun Debûsî'nin kullandığı anlamda duyulardan duyulur olmayana istidlâli, son derece karmaşık bir süreçtir ve insanı nihaî olarak Tanrı'yı ve kendisini bilmesi sonucuna ulaştırır. Karmaşıklığın sebebi, bilinenden bilinmeyene istidlâlde bilinenin ve bilinmeyenin hem insan hem de Tanrı olmasıdır. İnsanın bilinen olmasının nedeni, gaybî şeylerin bilgisine dayanak oluşturan ilk bilgilerin zorunlu olarak insanın cisminde dair olmasıdır. İnsanın bilinmeyen olmasının nedeni ise bir bütün olarak insanın kendisini ancak Tanrı'yı bildikten sonra Tanrı ile bilebilmesidir. Tanrı'nın

21 Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, s. 315.

22 Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, s. 315.

23 Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, s. 76-77. Şâhiden gâibe gitmenin kelâmcılarca yapılan açıklamaları için bk. Ebû Bekir Muhammed b. Hasan İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti's-Şeyh Ebû'l-Hasan el-Eşarî*, haz. Daniel Gimaret (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987), s. 286-89; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhit bi't-teklîf*, haz. J. J. Houben (Beyrut: el-Matbaatü'l-Kâsûlikiyye, 1965), s. 165-69.

24 Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, s. 315.

bilinen olmasının nedeni, insanın kendisini ve Tanrı'yı bilmesi için yine Tanrı'nın kelâmı olan vahye muhtaç olmasıdır. Tanrı'nın bilinmeyen oluşunun nedeni ise insanın ancak kendisi hakkındaki tefekkürle Tanrı'nın isim ve sıfatlarının hakikatini kavrayabilmesidir.

Tanrı'nın bir yönüyle bilinmesi bir yönüyle de bilinmemesi, vahyin veya genel olarak nasların duyular ve aklın yanı sıra, bilgi kaynaklarından biri olmasından kaynaklanmaktadır. Debûsî Tanrı'nın vahiyden önce bilinip bilinmeyeceği sorununu *Takvîmü'l-edille* adlı eserinde müstakil olarak inceler. Tartışma, kelâm kitaplarında marifetullahın vahiyden önce vacip olup olmadığı tartışmasıyla paralel şekilde âlemin yaratıcısı olarak Allah'ın varlığının şeriattan bağımsız olarak bilinip bilinmeyeceği hakkındadır. Allah'ın var ve âlemin yaratıcısı olduğu bilinse bile isim ve sıfatları hakkındaki zorunlu bilginin tespiti aklen güç olduğundan, belirli sıfatlara sahip bir yaratıcı olarak Allah'ı bilmenin vâcip oluşu açıkça tartışılmaz. Bununla birlikte bütün âlemin yaratıcısı olduğu bilindikten sonra ilim, kudret ve hikmet gibi bir fiilin dayanağını oluşturan zorunlu niteliklere sahip olmayı bu tartışmalara dahil etmek mümkün görünmektedir. Çünkü kelâmcılar Tanrı'nın sıfatlarını, âlemin yaratıcısı olan bir ilk mevcut düşüncesine ulaşıldıktan sonra bu mevcudun ilk ve yaratıcı olabilmesi için hangi özelliklere sahip olması gerektiği sorusuna bağlı olarak hulfî kıyas yoluyla temellendirmişlerdir ki birazdan Debûsî'nin Tanrı'nın sıfatlarını açıklamak için hulfî kıyası kullandığı görülecektir. Bu bağlamda Debûsî konuyla ilgili dört görüş aktarmaktadır. Birincisi, şeriat tarafından teyit edilmedikçe Allah'ın salt aklın delaletiyle bilinmeyeceğidir. İkincisi, Allah'ın aklın delaletiyle bilineceği; ama istidlâlin ancak şeriatla vacip olduğudur. Üçüncüsü, Allah'ın aklın delaletiyle bilineceği ve şeriattan önce de istidlâlde bilmenin vâcip olduğudur. Dördüncü görüş ise böyle bir sorunu tartışmanın anlamsız olduğu, zira insanın tek başına aklıyla baş başa bırakılmayıp vahiyle desteklendiğidir. Bu görüşleri delilleriyle birlikte değerlendiren Debûsî, ikinci görüşün doğruya yakın olduğunu; ama bir kısım sorunları barındırdığını savunur. Ona göre akıl bâliğ olup da ancak derinlemesine düşünmeyle kavranabilecek karmaşık dünya işlerini fikriyle idrak eden bir kimsenin, kendisinin bir yaratıcısı olduğunu -aklın bedâhetiyle kavranmasına rağmen- bilmemesi mazur görülemez. Zira dünyada Allah'ın varlığına delalet eden sayısız delil vardır. Dünyanın diğer durumlarını bildiği hâlde Allah'ın varlığını bilmeyen kimse, yalnızca delilleri hafife aldığı için bilememiş demektir. Dolayısıyla kişi herhangi bir şeriata muhatap olmasa bile delilleri dikkate alarak Yaratıcı'nın varlığını bilmek durumundadır. Bu takdirde Debûsî ikin-

ci görüşün insafa yakın olduğunu söylese de gerçekte üçüncü görüşe daha yakın düşünmektedir.²⁵ Nitekim o, *el-Emedü'l-aksâ*'da bu düşünceyi daha açık bir şekilde ifade eder: "Var olduğunun farkına varan her akıl sahibine, bu varlık nimetini vereni tanıması ve O'nun kendisinin Mevlâ'sı olduğunu bilmesi, sonra kendisine verdiği kismete razı olması; O'nun kelime ve hikmetine boyun eğmesi, ardından O'na itaat etmesi vaciptir".²⁶ Bu cümle her ne kadar kişinin dine muhatap olması durumu dikkate alınarak söylenmişse de, Tanrı'nın varlığını bilmeyi vahyin önüne alıp vâcip saymakla *Takvîmü'l-edille*'deki üçüncü görüşle paralellik sağlanmıştır.

Tanrı'nın varlığının vahiyden bağımsız bilinip bilinmeyeceğine ilişkin bu tartışmanın Debûsî'nin düşüncesinde birincisi bilgiyle, ikincisi ise eylemle ilgili iki önemli sonucu vardır. Bilgiyle ilgili sonuç, Allah'ın ayrıntılı olarak isim ve sıfatları ile emir ve yasaklarının ancak şeriatla bilinebileceğidir. İnsan, Tanrı'nın varlığını ve bir kısım sıfatlarını bilse de Tanrı hakkındaki kuşatıcı bilgi vahiyle bilindiği gibi, Allah'ın emir ve yasakları ve ahirete ilişkin bilgiler de yalnızca vahiyde bilinmektedir. Bu bakımdan Debûsî dinî nasların, aklın istidlâliyle ulaşılabilecek gaybî şeyler hakkında aklın istidlâlinde daha üstün bilgiler vereceğini düşünür. Ona göre "Kur'an'ın nuru, akıl nurundan başka ve onun üstündedir".²⁷ Çünkü naslar, müçtehitlerin aklî delalet ile vardıkları sonuçlardan farklı olarak zan barındırmaz ve kesindir.²⁸ Tartışmanın eylemle ilgili sonucu ise ruhun nefis ve bedeni tedbir etmesini sağlayacak en uygun fiillerin şeriat tarafından bildirilmesidir. Bu anlamda ibadetler ile dinî emir ve yasaklar, uygulamada vazgeçilmez bir üstünlüğe sahiptir ve aklın uygun gördüğü fiiller tarafından ikâme edilemez. Çünkü nefsin beden ve ruha tesirinin hangi fiillerle tam olarak izale edilebileceği ve bu fiillerdeki ölçünün tespiti, akılla bilinebilecek şeylerden değildir. Özellikle ibadetlerin ölçülerinin taabbüdî olmasının nedeni de budur.

Vahyin gerek gaybî şeylere gerekse de davranışlara ilişkin verdiği bilgiler insanın Tanrı'yı ve kendisini tanımasıyla gerçek anlamda kavrandığından, Debûsî'ye göre insanın yetkinleşme sürecinde belirleyici olan şey, âdeta dinî naslar esas alınarak yapılan istidlâl ve ameldir. Fakat nasların esas alınması tek yönlü değildir. Çünkü istidlâl ve amel, nasların anlaşılmasını da temin eder. Bu bakımdan insan nasları anladığı kadar kendisini anlayabileceği gibi, kendisini anladığı ölçüde nasları anlayabilir. Diğer bir deyişle insan;

25 bk. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, haz. Halîl Muhyiddin Hüseyin (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2001), s. 442-47.

26 Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, s. 75-76.

27 Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, s. 300.

28 Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, s. 320.

ruhunu, nefsinin ve bedenini tanıdığı ölçüde Tanrı'yı tanırken, Tanrı'yı tanıdığı ölçüde kendisini tanır. Buna göre insanın ilk bilgileri kendisine ilişkin bilgiler olduğundan, hareket noktası ve istidlâlin ilk bilineni insandır. İnsanın ilk bilinen oluşu, aynı zamanda cisimler dünyasının da ilk bilinen oluşunu gerektirir. Nitekim Debûsî, bilginin duyulur olandan gaybî olana doğru seyredişini şöyle ifade eder: "İnsan önce sütanneyi, sonra anneyi, sonra babayı, sonra kendisinin dünya nimeti mülküne sahip olduğunu görür; sonra nimetin nedenini araştırır, sonra yıldızları, sonra heyûlayı, sonra da Mevlâ'yı görür."²⁹ Fakat Debûsî özellikle insan üzerine yoğunlaşır, Allah'a ve gaybî şeylere dair bilgilerin insanın farklı yönlerinde tefekküre dayalı istidlâlde elde edildiğini belirtir. Bu bağlamda insanın cismi, hayatı, rızık ve vakti hakkındaki tefekkür, Yaratıcı'nın varlığına ulaştırır.³⁰

Mesela insanın cismine yönelik bir inceleme (nazar), bu cismin hâdis olduğu bilgisini verir. Hâdislik zorunlu olarak bir fâil gerektirdiğinden, hâdislikten bir fâil fikrine ulaşırız ve ilk olarak sonsuza dek gidebilecek bir fâiller silsilesi elde ederiz. Fakat sonsuza dek uzanan fâiller silsilesi hakkındaki hâdislik hükmü, bu silsilenin zorunlu olarak bir fâilde durmasını ve bu fâilin, hâdisliğin tam zıddıyla nitelenmesini gerektirir. Böylece bir kadîm fâil fikrine ulaşırız.³¹ Hâdisler silsilesini dayandırdığımız ilk fâilin niteliklerini ise "aksi imkânsızlığa ve eksikliğe yol açan niteliklerin Tanrı'ya yüklenmesi", yani hulfî kıyas yoluyla çıkarırız.³² Debûsî bu süreci şöyle dile getirir: "Allah'ın bütün isimleri 'Olmaması câiz değildir' yöntemiyle tespit edilir."³³ Debûsî, Allah'ın sıfatlarının hâdis varlıkların niteliklerinin zıddını alma yoluyla belirlenmesi yöntemini bu sıfatların keyfiyetini açıklamada da kullanır. Buna göre Allah'ın isimleri, yaratılmış varlıkların aksine, O'nda bir hâli zorunlu kılmaz. Duyulur varlıkların nitelikleri, hâl isimlerini oluştururken, Allah bir hâlden ve o hâlin kaybından münezzehtir. Bu nedenle Debûsî'ye göre Allah dengi (nazîr) olmaması anlamında birdir (vâhid); bir vicdanla idrak etmesi anlamında değil, hiçbir şeyin O'na gizli kalmaması anlamında âlimdir; bir başkasının direnişiyle karşılaşmaması anlamında değil, büyük ve küçük hiçbir şeyin O'nun gücünün dışında kalmaması anlamında kâdirdir.³⁴ Yine aynı gerekçeyle Debûsî hâlik gibi fiilî sıfatların ezeliğini, onların

29 Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, s. 333.

30 Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, s. 76.

31 Bu kadîm faile, diğer kelâmçılar gibi Debûsî de "ilk illet" demeyi uygun bulmaz, çünkü "illet" kelimesi, "ihtiyarsız etkide bulunan" demektir. bk. *el-Emedü'l-aksâ*, s. 310-11.

32 Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, s. 76-77.

33 Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, s. 315.

34 Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, s. 315.

gereklerini yapma kudretinin ezeliği olarak açıklar.³⁵ Böylece Debûsî özü gereği Allah’ı bilme özelliğindeki ruhun Allah hakkındaki bilgilerini yalnızca delille elde edeceğini ve Allah’ın isimlerini nazar ve istidlâlden başka yolla bilinmeyeceğini iddia eder.³⁶ Çünkü duyularla algılanmayan her şey, zorunlu olarak istidlâlle belirlenmek durumundadır. Bu nedenle ona göre sadece Allah hakkındaki bilgilerimiz değil, gayb kapsamına giren bütün şeylere dair bilgilerimize insanın farklı durumlarına dayanarak yapılan istidlâllerle ulaşılmaktadır. Mesela insandaki arzu, meyil ve Allah’a muhalefet, insanın imtihan hâlinde bulunduğu delalet ederken, dünyanın geçiciliği, ahiret yolunda olduğumuza; kendi rızamız olmadan gerçekleşen durumlar da kadere delalet eder. O hâlde Debûsî’ye göre ruhun gaybî şeyler hakkındaki bilgisi, kalbin bir gücü olan aklın gerçekleştirdiği istidlâl aracılığıyla elde edilir. İstidlâl, aklın yegâne işlevi olduğundan, ruh bilgiye ulaşmakta istidlâli kullandığı gibi, kalp aracılığıyla beyne ve dolayısıyla bedene tesirde de istidlâli kullanır.³⁷

İnsan hakkındaki istidlâlin çok yönlü oluşu, Debûsî’nin düşüncesinde bilginin gerçek anlamda ancak amel yoluyla tamamlanacağına da işaret eder. Çünkü her bir insan durumu hakkında tefekkür ve istidlâl, başka bir bilgiyi doğurmaktadır. Farklı insan durumları ise bunların kişi tarafından tecrübe edilmesiyle gerçekleşmektedir. Diğer bir deyişle amel, bir insan durumunu tahakkuk ettirmekte ve ruh da bu durumdan hareketle istidlâl yaparak Tanrı hakkında yeni bir bilgiye ulaşmaktadır. Böylece kişinin Tanrı’ya dair bilgisi artmaktadır. Fakat insanın âlemdeki yerine dair bilgisi ancak Tanrı’yı bilmekle tamamlanacağından, Tanrı hakkında ulaşılan yeni bilgi, insanın kendisini tanımasına imkân vermektedir. Bu sebeple Debûsî, insanın bilgi sürecini “Hakk’ın ardında” (verâu’l-Hakk) ve “Hak’la birlikte” (ma’a’l-Hakk) olan şekilde ikiye ayırır ve bu bilgilerin on altı menzilde tamamlandığını söyler.

Debûsî, “Hakk’ın ardında” dediği ve istidlâlin ilk sekiz menzilini oluşturan bu aşamada, kalbin bilgisinde Hakk’ın ardında seyrettiğini ve sıdıktan kaynaklanan bir çabayla Hakk’a ulaştığını belirtir. Anlaşıldığı kadarıyla bu aşamada sekiz menzil, insanın istidlâl yoluyla Hakk’ın varlığına ulaşınca

35 Bu nedenle Debûsî’ye göre Allah, yaratmadan yaratıcı olmakla nitelenmez. Allah’ın ezelde yaratıcı olmasından kastedilen, yoku var etmeye kudretinin bulunmasıdır ve ezeli olan da bu kudretin kendisidir. Yine kelâm sıfatının açıklamasında “nefsî kelâm” teorisini kullanmaz. Ona göre “Allah ezelde mütekellimdir” sözüyle kastedilen, O’nda kelâmın olacağı bir kudrettir, ses ve harflerden oluşan şey değildir. *el-Emedü’l-aksâ*, s. 318-9.

36 Debûsî, *el-Emedü’l-aksâ*, s. 76-77.

37 Debûsî, *el-Emedü’l-aksâ*, s. 333.

kadar katedilen istidlâl basamaklarını temsil etmektedir. Son basamak ise Hakk'ın varlığına ulaşmayı dile getirmektedir. Debûsî'nin "Hak'la birlikte" dediği ikinci aşama ise aynı şekilde sekiz menzilden oluşur. Hak'la birlikte seyredilen bu sekiz menzilin sonunda marifet, hakiki olarak tamamlanır ve kişi yakîne ulaşır. Yakîne ulaşmanın anlamı, kişinin Hakk'ın tek bir ilâh, kendisinin ise kul olduğunu kavraması ve böylece iman ve tasdikini yalnızca Allah'a mahsus kılmasıdır. İşte bu, tahkikî imandır. Debûsî'nin bu aşamaya "Hakk'la birlikte" demesinin nedeni, buradaki sekiz menzilin tamamıyla Hakk'a ulaştıktan sonra katedilen basamaklar oluşudur.

Bu süreçte özellikle dikkat çekici olan şey şudur: İnsan ilk sekiz menzili Allah'ı bilmek amacıyla; ama kendini bilmeden tamamlar. Allah'ın bilgisine ulaştıktan sonra kendisini tanımış olur. Bunun nedeni, Allah'ın rab, kendisinin ise kul olduğunu ancak ilk sekiz menzilin sonuna ulaştığında kavramasıdır. Kulluk bilgisinin bu denli merkezleşmesinin nedeni, kulluğun Tanrı karşısında insanın âdeta en özel sıfatı olup insan olmak bakımından -varlık olmak bakımından değil- bütün diğer niteliklerinin kulluk sıfatı merkeze alınarak değerlendirilmesidir. Dolayısıyla insan, Debûsî'nin deyişiyle, ancak Allah'ın tek bir ilâh olduğunu bildiğinde kendisinin kul olduğunu bilebilir. Fakat ilk sekiz menzilin neticesinde ulaşılan ilâhlık ve kulluk bilgisi, anlaşıldığı kadarıyla hâlâ mücmel bir bilgidir ve ikinci sekiz menzilde bu mücmel bilgi, insanın kendisi ve Allah hakkında ayrıntılı bilgiye dönüşmektedir. Bu dönüşümü sağlayan ise ilk sekiz menzilin sonunda ruhun "işitme ve itaat etme"nin ne olduğunu kavrayarak bedeni kendi bilgileri doğrultusunda davranmaya yönlendirmesidir. Dolayısıyla ikinci sekiz menzil, esas itibariyle amelî bir süreçtir.

Birinci aşamada ruh, kalbi istidlâle yönlendirmek için cehaletle mücadele ederken, ikinci aşamada ruhun tesiriyle kalp, bedeni nefse itaatten alıkoyarak mücadele eder. Kalbin bedene tesiri, birinci aşamada insanın Allah ve dolayısıyla kendisi hakkında ulaştığı bilgilerin beden tarafından yapılmasını temin ettiğinden, Debûsî bu süreçte kişinin kendisini bilerek ve Allah için amel yaparak seyrettiğini belirtir. Bu aşamada da kalbin bedene tesiri, istidlâl aracılığıyla. Bu nedenle ikinci sekiz menzilde davranışlar beden açısından amel iken, ruh ve kalp açısından önceki sekiz menzilde insanın kendisine dair elde ettiği mücmel bilginin ayrıntısından ibarettir. Ancak birinci aşamada ulaşılan kulluk ve ulûhiyet bilgisi, beden verili fiillerini kendiliğinden intaç etmez. Belirli birtakım bedensel fiillerin ortaya çıkması için bu iki bilginin kalpte korku ve ümit (havf ve recâ) durumlarının oluşması gerekir. Bu nedenle Allah için amel, dört sebebe dayalı olarak gerçekleşir: Korku,

ümit, kulluğu bilmek ve ulûhiyeti bilmek. Korkunun sonucu, bir eylemden ziyade eylemsizlik hâlidir. Çünkü korku, Allah'ın yasaklarından uzak durmayı gerektir. Korkunun aksine ümit, olumlu bir işleve sahiptir ve Allah için amellerin yapılmasına sebep olur. Kulluk bilgisi, acizliği izhâr etmek amacıyla amellerin devamını sağlar. Ulûhiyet bilgisi ise amellere nihaî tanımını verir. Çünkü ameller ulûhiyet bilgisi sayesinde Allah'a şükür amacıyla yapılır. Dolayısıyla ilk sekiz menzilin sonunda ulaşılan ulûhiyet bilgisi hem kişinin bir kul olarak kendisini bilmesini hem de bir kul olarak davranmasını sağlamaktadır. Bu sebeple de ulûhiyet bilgisi, insanı mümin kılan bilgiyi oluşturduğu gibi, insanın mümin olmasını sürekli hâle getiren bilgi ve davranışların da sebebidir. O hâlde bilginin nihaî sonucu, Allah'ın emir ve yasaklarına riayet edilmesidir.

Emir ve yasaklara uyma süreci de aynen ruhun bilgilenmesi sürecinde olduğu gibi sekizer menzil içeren iki aşamadan oluşur. Tıpkı kalbin menzilleri, ruhun kendisini bilmesinin aşamaları olduğu gibi, beden davranışları da onun kendisini tanımmasının aşamalarını teşkil eder. Sırasıyla davet, muhafaza, cihat, hilâfet, istikrar (karâr), riyâzet, saldırı ve esaretten oluşan ilk sekiz menzil, beden kendisini bilmesi için seyrettiği aşamaları gösterir. Sırasıyla sarhoşluk (sekr), ayıklık (sahv), gizlilik (humar), açıklık (sûk), sabır, rıza, şükür, kavuşmadan (likâ) oluşan ikinci sekiz menzilde ise beden kendisini bilerek seyreder. Birinci aşamadaki ameller, beden kendisini bilmesini sağlaması nedeniyle kulun kendisi için yaptığı ameller iken, ikinci aşamadakiler kulun yalnızca Rabb'i için amel yapmak üzere saflaşmasını sağlayan amellerdir. Bir bütün olarak amel sürecinin sonucu, kulun nefsin tesirinden kurtulup gerçek anlamda kulluğunu idrak ederek özgürleşmesi ve kendi hükümranlılığına ulaşmasıdır. Fakat Debûsî bedende olduğu sürece kulun nefsin kirlerinden tam olarak kurtulamayacağını ve özgürlüğün ancak ölümle gerçekleşeceğini belirtir.³⁸ Çünkü beden var olduğu sürece daime nefsin etkilerine açıktır ve bu anlamda insanın özgürlük çabası, bu dünyada olduğu sürece sona ermez.

O hâlde Debûsî'ye göre insanın kendisini bilmesi; ruhu, nefsi ve cismiyle bütün olarak varlığını bilmesi demektir. Bu bilgi ise gerçek anlamda Allah'ı bilmek ve O'nun emir ve yasakları doğrultusunda davranmakla elde edilir. Dolayısıyla ruhun kendisini ve yaratıcısını bilmesi ve bedeni bu bilgiye uygun olarak tedbir etmesi; duyular, akıl ve vahiyden gelen bilgiler ışığında gerçekleşir. Bu nedenle -Debûsî'nin deyişiyle- insanın dünya

38 İlim ve amel menzilleri hakkında Debûsî'nin açıklamaları için bk. *el-Emedü'l-aksâ*, s. 332-34.

hayatı denizde seyreden bir gemiye benzer: Hz. Peygamber kaptan, dünya deniz, nefis gemi, her akıl bir yıldız, Allah'ın yardımı faydalı rüzgâr, kürek de ruhtur.³⁹

Sonuç

Debûsî'nin ruh, nefis ve bedeninin özellikleri ve ilişkileri hakkındaki tahlilleri, insanın yetkinleşmesinin gerçek anlamda ruhunun kul olduğunun bilincine vararak özgürleşmesi anlamına gelmektedir. Ruhun özgürleşmesi ise aynı zamanda nefis ve bedeninin de geçici hazlardan uzaklaşarak kalıcı hazlara ulaşması veya bu hazlara ulaşan ruha hizmet etmesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla ebedî mutluluk ruhun zaferi demekken, ebedî bedbahtlık nefsin zaferi ve hüsrânı olmaktadır. Ruha bilgi ve eylem bakımından bu ayrıcalıklı konumu kazandıran ise Tanrı'ya izâfetidir. Bu izâfetin ruhtaki yansımaları, varlık bakımından latiflik; bilgi bakımından hem tikeli hem de tümeli veya bütün varlığı bilme özelliği; eylem bakımından ise nefsi ve bedeni yönetme özelliğidir. Bu bakımdan yoktan yaratma görüşü nedeniyle ortaya çıkan Tanrı ve âlem arasındaki irtibatın nasıl kurulacağı sorunu, yine yoktan görüşüne kaynaklık eden kâdir-i muhtâr Tanrı anlayışı sayesinde çözülmektedir. Yaratılan şeylerin bireysel ve türsel özellikleri, Tanrı'nın iradesine bağlı olarak belirlenir. Buna göre Tanrı bir kişiye, mekâna, zamana veya nesneye bireysel ve türsel seviyede diğerlerinden farklı bir özellik verebilir. Bu özellik, bir şeyin şahsına özgü bir durum olduğunda şahsî bir kabiliyet veya istisnâî bir vasıf iken, bir türe veya cinse özgü olduğunda o tür altındaki fertlerin tanımlarında içerilen zorunlu bir vasıf olur. Ruhun Tanrı, melekler, cisimler âlemi ve âhireti bilmesi ise insan fertleri arasında bilgi farklılıkları olmakla birlikte, insan türünün bir özelliğidir. Diğer bir deyişle insan, tanımlı gereği, söz konusu şeyleri bilme kabiliyetine sahiptir.

39 bk. Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, s. 45.

Cüveynî'de Ahval Teorisi

Osman Demir*

The Theory of al-Ahwâl in al-Juwaynî

The theory of al-ahwâl (states), which is an effort to find a solution to a major problem in Kalam, that of the relationship between the essence of God and His attributes, in general accepts the existence of the attributes of God's essence as a state that cannot be qualified by existence or non-existence. This theory was put forward by Abū Hâshim al-Jubbâi from the Mu'tazila and accepted by leaders of the Ahl al-Sunnah, like al-Bâkîllânî and al-Juwaynî. In various sources it is stated that al-Bâkîllânî first rejected this theory, but later accepted it, while al-Juwaynî accepted it, only later to reject it. In *al-Shâmil* al-Juwaynî examined the matter, making it the most important feature of his system. al-Juwaynî also claimed that it was not possible to establish causality without defending the al-ahwâl. Yet it is interesting that al-Juwaynî rejects causality in nature, yet at the same time he accepts the relationship between the essence and the attributes. In addition, this theory led to discussions about the possibility of a third state and therefore, the supporters of this theory were accused of contradicting one of the basic principles of reason. This article discusses the theory of the al-ahwal in al-Juwaynî and deals with the place that this idea occupies in the history of Islamic thought, using the problems mentioned above as a point of departure.

Key words: Kalam, Divine Attributes, al-Ahwâl, al-Juwaynî, Causality

Tanrı'nın zâtının varlık ve yoklukla nitelenmeyen sıfatlarının varlığını ifade eden ahval teorisi, kelâmın temel problemlerinden olan sıfat-zât ilişkisini çözme girişimlerinden biridir. Mu'tezile'den Ebû Hâşim el-Cübbâi tarafından ortaya atılan bu teori, Bâkîllânî ve Cüveynî gibi Ehl-i sünnet imam-ları tarafından da kabul görmüştür. Bununla birlikte çeşitli kaynaklarda Bâkîllânî ve Cüveynî'nin sıfat-zât ilişkisinde hâllerin varlığını kabul ettikleri; ancak Bâkîllânî'nin önce reddedip sonra kabul ettiği, Cüveynî'nin ise önce kabul edip sonra reddettiği ileri sürülmektedir.¹ Oysa Cüveynî'nin özellikle *eş-Şâmil* adlı eserinde hâller görüşünü, düşüncesinin önemli bir ilkesi hâ-

* Dr., Din Kültürü Öğretmeni.

1 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, nşr. Muhammed Seyyid Kîlânî (Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1961), I, 95-98; a.mlf., *Nihâyetü'l-ikdâm*, nşr. Alfred Guillaume (London: Oxford University, 1934), s. 131.

line getirdiği görülmektedir.² Mu'tezile'nin sıfat anlayışını temelde reddeden Cüveynî, onların bazı endişelerini haklı bulmaktadır. Buna göre sıfatların zâttan ayrı varlığı kabul edildiğinde teselsül tehlikesi belirlemekte, ayrıca kadîm ve hâdis varlık arasında ortak vasıfların kullanımından doğan sorunlar ortaya çıkabilmektedir.³ Çözümü sıfat-zât arasında hâl kavramını kullanmakta bulan Cüveynî, böylece mezhebin iç tutarlılığını sağlama-ya çalışmıştır.

Cüveynî hâl teorisiyle zât-sıfat arasında illet kavramına yer vererek zâtın nitelenmek zorunda olduğu mânaların varlığını da kabul etmektedir. Buna göre Allah'ı âlim, kâdir, mürîd vb. olmakla nitelediğimizde zâtın bu isimlerin master formları olan ilim, kudret ve irade gibi sıfatlarla vasıflanması gerekir. Bu ikisi arasında illet-ma'lûl ilişkisinde olduğu gibi, zorunlu bir durum vardır. İleti iki varlık arasındaki bağın zorunluluğunu ifade eden bir terim olarak düşünen Cüveynî, tabii alanda illiyeti Eş'arî geleneğin mutlak kudret anlayışına paralel olarak reddetmektedir. Ancak o hâlleri kabul ederek zât ve zâta yüklenen anlamlar arasında nedenselliği kabul etmektedir. Onun hâller görüşünden döndüğü iddiası da daha çok bu çelişkinin giderilmesine yönelik bir tavır olarak düşünülmektedir.⁴ Cüveynî'nin düşünce sisteminde hâl kavramına verdiği önem düşünüldüğünde bu zihniyet değişiminin ciddi sonuçlar doğuracağı açıktır. Çünkü o, hâlleri illiyet görüşünün bir dayanağı hâline getirmiş, hâlleri savunmadan illiyetin asla temellendirilemeyeceğini belirtmiştir. Bu nedenle Cüveynî'nin hâl konusundaki düşünce çizgisinin iyi anlaşılması gerekmektedir.

Zât-sıfat ilişkisini izah etmeye yönelik bir girişim olarak ortaya çıkan hâller görüşü, bazı tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Hatta Câbirî'nin ifadesiyle beyânî dünya görüşü üzerinde sarsıcı bir etkide bulunmuştur.⁵ Hâlleri savunan kelâmcıların bu kavramın izahını açık bir dille yapamama-

2 bk. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr (İskenderiye: el-Maârif, 1969), s. 629-46.

3 Wolfson, bu hususun sıfatlar probleminin semantik yönünü oluşturduğunu ve ilk dönemden itibaren bu konuda çözümler üretilmeye başlandığını belirtir. bk. Harry Austrin Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi, 2001), s. 156-57.

4 Ömer Türker'e göre Cüveynî yöntem eleştirisine bağlı olarak son döneminde hâller görüşünden vazgeçmiş, nedenselliği tüm bakımlardan reddetmiştir. bk. Ömer Türker, "Eş'arî Kelâmında Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 19 (2007), s. 6-23.

5 Câbirî, bu görüşün kelâmcıları birbirine zıt iki şeyi aynı anda kabul etme tavrı ile, akli gerçeklerin inkârı ya da en azından varlıklarından kuşku duyulması görüşüne götüren zâtların vasfı olan akli anlamları salt isimlere indirgeme tavrı arasında bocalamasına yol açtığını söylemektedir. bk. Muhammed Âbid Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akılyapısı*, çev. Burhan Köroğlu - Hasan Hacak-Ekrem Demirli (İstanbul: Kitabevi, 1999), s. 221.

ları, muhatapların zihninde konunun karmaşık bir hâl almasına neden olmuştur. Buna bağlı olarak hâllerin varlık ve yoklukla nitelenmemesi kelâmı da üçüncü hâlin imkânı tartışmalarını doğurmuş; hâlleri savunan kelâmcılar bu nedenle aklın en temel ilkelerinden biriyle çelişmekle itham edilmişlerdir. Hâlleri kabul etmeyi aklın temel ilkelerine aykırı bir düşünce olarak gören kelâmcılar, varlık ve yokluk arasında üçüncü bir hâlin olmadığı üzerinde durmuşlar, bu ilkeye muhalefeti büyük bir tehlike olarak görmüşlerdir. Onlara göre müstakil varlığı düşünemeyen hâllerin ya ispata ya da nefye râci olması gerekmektedir.⁶ Bu nedenle hâl teorisi bağlamında kelâmı da üçüncü hâlin imkânı tartışmalarını da değerlendirmek gerekmektedir.

Cüveynî üzerine yapılan çalışmalarda onun sıfat anlayışına bağlı olarak hâller görüşüne değinilmekle birlikte, yukarıdaki problemlere çok az temas edilmektedir.⁷ Bu nedenle Cüveynî'de ahval teorisini ele alacağımız bu makalede yukarıda belirtilen sorunlardan hareketle teorinin İslâm düşünce tarihindeki yeri tespit edilmeye çalışılacaktır.

A) Cüveynî Öncesinde Zât-Sıfat İlişkisi

Tanrı'nın zâtı ve sıfatları arasındaki ilişkiyi açıklamak üzere, başlıca iki ana teorinin ortaya atıldığı görülmektedir. Sıfatların zâttan ayrılığını, Allah dışında ezeli varlıkların bulunduğunu kabul etmek (teaddüd-i kudemâ) olarak yorumlayan Mu'tezile kelâmcıları, ilâhî sıfatların zât ile kaim olduğunu ve bunun dışında varlıklarının bulunmadığını belirtmişlerdir. İlâhî sıfatları varlık özelliği taşımayan isimlerden ibaret gören bu anlayış, Mu'tezile'nin çoğunluğu tarafından kabul edilmiştir.⁸ Bu dönemde Mu'tezile'den Muam-

6 Fahreddin er-Râzî, *Muhassalu efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn*, nşr. Tâhâ Abdür-raûf Sa'd (Kahire: Mektebetü'l-Külliyyeti'l-Ezheriyye, 1992), s. 56; Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Şerhu'l-Akide'ti'l-İsfahâniyye*, nşr. Saïd b. Nasr b. Muhammed (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001), s. 72; Adudüddin el-İcî, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-kelem* (Kahire: Matbaatü's-saâde, ts.), s. 57; Nasîrüddîn-i Tûsî, *Telhisü'l-Muhassal*, nşr. Abdullah Nûrânî (Tahran: Müessesese-i Mutâleât-ı İslâmî Dânişgâh-ı Mc Gill Şu'be-i Tahrân, 1980), s. 83-92; Seyfeddin el-Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, nşr. Hasan Mahmûd Abdüllatîf (Kahire: Vizâretü'l-evkâf, 1971), s. 27-37; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, nşr. Muhammed Bedreddin Na'sânî el-Halebî (Kahire: Matbaatü's-saâde, 1907), III, 2-16.

7 Mehmet Dağ, Cüveynî üzerine yaptığı çalışmasında ahval teorisine de temas etmiş ancak konuyu yukarıdaki sorunlara cevap arar tarzda ele almamıştır. bk. Mehmet Dağ, "İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî'nin Âlem ve Allah Görüşü" (doçentlik tezi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1976), s. 149-57. Cüveynî'nin düşünce sistemini detaylı biçimde inceleyen Muhammed Adel Saflo manevî sıfatlar konusunun bir parçası olarak ahval teorisine değinmiştir. bk. Muhammed Adel Saflo, *Juwayni's Thought and Methodology* (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2000), s. 125-40. Hâller konusuna analitik bir yaklaşım Câbirî tarafından yapılmıştır. bk. *Arap-İslâm Kültürünün Akıyapısı*, s. 221.

8 bk. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, nşr. Helmut Ritter

mer b. Abbâd es-Sülemî'nin tabiatın yapısını izah için ortaya attığı mâna teorisini ilâhî varlık alanına uyguladığı bilinmektedir. Muammer'e göre, Allah'ın âlim olarak isimlenmesini sağlayan ilim sıfatı, diğer sıfatlarda olduğu gibi, zâtında bulunan bir mânadan dolayı O'na aittir.⁹ Zât-sıfat arasında sebeplilik bağı kuran ve her mânanın teselsüle varacak biçimde başka bir mânaya bağlı olması sonucuna götüren bu görüş ciddi eleştirilere uğramıştır. Sıfatların zâta bulunan bir mânaya dayandığı iddiası daha önceleri Sıfâtiyye'den Süleyman b. Cerîr ve İbn Küllâb (ö. 240/854) tarafından da dile getirilmiştir.¹⁰

Sıfâtiyye ve sonrasında Ehl-i sünnet kelâmcıları tarafından temsil edilen görüşte, ilâhî sıfatlar hem zihinde hem de zihnin dışında gerçek varlığa sahip varlıklar olarak düşünülmüş ve bu anlayış, "sıfatların zâtın ne aynı ne de gayri olduğu" ifadesiyle formüleştirilmiştir.¹¹

Ebû Hâşim el-Cübbâî sıfat-zât ilişkisi konusunda kendisinden önce ortaya atılan tüm bu görüşlerin gerçek anlamda işe yaramadığını düşünerek bu konuda çözümünü hâl teorisini ortaya atmaktadır. Ona göre sıfatların gerçekliğini kabul eden teori, zâta çokluk doğurduğu için tevhid prensibine uygun düşmemekte, ilâhî sıfatları zâta özdeşleştiren anlayış ise sıfatları bütünüyle inkâr gibi bir sonuca götürmektedir.¹² Bu nedenle Ebû Hâşim zât-sıfat ilişkisinin merkezine o dönemde Basra nahivcileri tarafından da kullanılan ve sözlükte "durum, sıfat ve özellik"¹³ gibi anlamlara gelen hâl kavra-

(Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1382/1963), s. 165, 172; Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugni fi ebvâbi'l-adl ve't-tevhid*, nşr. İbrâhim Medkûr-Tâhâ Hüseyin v.dğr. (Kahire: Matbaatü İşâ el-Bâbî el Halebî, 1962-65), VII, 117.

9 Eş'arî, *Makâlât*, s. 168, 488.

10 Süleyman b. Cerîr'e göre ilim sıfatının da içinde bulunduğu bazı ilâhî sıfatlar vücûd ve ademle vasıflanmayan, bunun gibi hudûs ve kudemle de nitelenemeyen mânalardır. Eş'arî, *Makâlât*, s. 169, 171, 514, 546-47. İbn Küllâb "Allah'ın âlim ismini almasının ardında ezeli mânaların olduğunu ve bu mânalardan dolayı Allah'ın âlim, kâdir ve mürid olarak isimlendirildiğini, Allah'ın isim ve sıfatlarının ne O ne de O'ndan başkası olduğunu, bilakis Allah'la kaim bulduklarını söylemiş, sıfatın sıfatla kaim olmasını doğru bulmamıştır. bk. İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-mîlel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, nşr. M. İbrâhim Nasr-Abdurrahman Umeyre (Cidde: Mektebetü Ukâz, 1982), IV, 208; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, nşr. Abdülkerîm Osman-Ahmed Ebû Hâşim (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988), s. 183-84.

11 Neseî, *Tebşiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, nşr. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1994), I, 261.

12 Yusuf Şevki Yavuz, "Ahval", *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 1989, II, 190-92.

13 bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, nşr. Emin Muhammed Abdülvehhâb-Muhammed Sâdık el-Übeydî (Beyrut: Dâru Sâdır, 1997), XI, 191-92 ("Hâl" md.); Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfû istulâhâti'l-fünûn*, nşr. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996), I, 611 ("Hâl" md.); Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rifât* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1996), s. 89. Hâl kelimesi İngilizce'ye "state, condition, circumstance, position, mode ve present time" olarak tercüme edilmiştir. Ancak modern âlimler daha çok bunlardan "state"

mını yerleştirir. İlk dönem Mu'tezile kelâmında sıfat kelimesinin eş anlamlısı olarak kullanılan hâl terimi, nahivcilere göre zâttan ayrı bir varlığa değil, eylem anında zâtın bulunuş durumuna işaret etmektedir.¹⁴ Ebû Hâşim'de sıfatların yerini alan bu hâller tek başına ne mevcûd ne ma'dûm ne kadîm ne muhdes ne malum ne de meçhuldürler.¹⁵ Ancak Ebû Hâşim, bu görüşü nedeniyle, varlık ve yokluk arasında bir terimi ispat ettiği düşünülerek eleştirilmiştir.¹⁶ Ebû Hâşim, hâllerle “zâtı niteleyen sıfatların birbirinden farklılığı” sorununu da izah etmeyi amaçlamıştır.¹⁷ Zâtın bilinmesini ve diğer zâtlardan ayrılmasını sağlayan bu mefhumlar, varlık ve yoklukla nitelenmediği için zâtta çokluk meydana getirmezler. Ebû Hâşim'in tüm hâllerin kaynağı olan tek bir hâl kabul ettiği de iddia edilmektedir.¹⁸ Teoriyi aklî delillerle de destekleyen Ebû Hâşim'e göre bir zâtı diğerlerinden ayıran bu itibarî varlıklar zorunlu olarak bilinir. Çünkü insan aklı bir şeyi zâtından dolayı bilmek ile ona ait bir hâlden dolayı bilmek arasındaki farkı kavrayabilir.¹⁹ Ebû Hâşim'in fikirlerine daha çok reddiye mahiyetindeki eserlerden ulaşmamız, onun hâller hakkındaki gerçek görüşünü anlamamızı güçleştiren hususların başında gelmektedir. Bununla birlikte onun sıfat anlayışında Ehl-i sünnet'e oldukça yaklaştığı, hatta onların sıfat anlayışı üzerinde etkide bulunduğu söylenebilir.²⁰

kelimesini tercih etmektedirler. bk. Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 127, dipnot 1; Duncan B. Macdonald, *The Development of Muslim Theology* (London: Darf Publishers, 1985), s. 226.

14 Nahivci Müberred'in şu sözü bu duruma örnektir: “Sen Zeyd bana yürüyerek geldi dediğinde, onun yürüyen olarak bilindiğini değil, onun gelişinin bu hâlde gerçekleştiğini haber veriyorsun.” Müberred, *el-Muktedab*, nşr. M. Abdülhâlik Uzeyme (Beyrut: Âlemü'l-kütüb), IV, 300.

15 Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, nşr. M. Zâhid Kevserî (Kahire: Dârü't-türâs, 1948), s. 117; İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 49-50; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâidi'l-edille fi usûli'l-i'tikâd*, nşr. Es'ad Temîm (Beyrut: Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, 1985), s. 92.

16 Râzî, *Muhassal*, s. 56; Richard Frank, böyle bir yargının oluşmasının nedeni olarak tartışmaya taraf olanların maksatlı biçimde kafa karıştırmalarını gösterir. Frank, “Abu Hashim's Theory of States: It's Structure and Function”, *Actas do IV Congresso de Estudos Árabes e Islâmicos* (Leiden: Brill, 1971), s. 94, dipnot 28.

17 Bağdâdî, *el-Fark*, s. 117; M. J. McDermott, *The Theology of Al-Shaikh Al-Mufid* (Beyrut: Dârü'l-meşrik, 1978), s. 139-40.

18 bk. Şehristânî *el-Milel*, I, 72; a.mlf., *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 180.

19 Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn* (İstanbul: Dârülfünun İlahiyat Fakültesi, 1346/1928), s. 117; Şehristânî, *el-Milel*, I, 72; a.mlf., *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 132-34; Ebû'l-Muzaffer el-İsferâyînî, *et-Tebşir fi'd-dîn ve temyizi'l-fırakati'n-nâciyye ani'l-fıraki'l-hâlikîn*, nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1983), s. 87.

20 Kâdî Abdülcebbar'dan gelen ve Ebû Hâşim'in Allah'ın sıfatlarını kâdir, âlim, hay, mevcûd, semi', basîr, müdrîk ve kârih olarak kabul ettiğini belirten rivayet de bu görüşü desteklemektedir. bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 129.

B) Cüveynî'de Zât-Sıfat İlişkisi ve Ahval Teorisi

Cüveynî, temelde Ehl-i sünnet âlimleri tarafından ortaya atılan "sıfatların zâtın ne aynı ne de gayri olduğu" ilkesini benimsemektedir. Çünkü ilâhî sıfatları zâtla özdeşleştirmek naslarda açıkça zikredilen sıfatların reddine götürmekte, sıfatları zâttan ayrı mânalar olarak düşünmek de teşbih ve teselsüle yol açmaktadır. Bu nedenle Cüveynî, Eş'arîler'in sıfat anlayışı içinde teknik bir değişiklik yaparak hâl kavramına yer vermektedir. Hâl, bir varlığı değil, varlığın bir durumunu ifade ettiğinden, sıfat ve mâna kavramlarında görülen sorunlara yol açmamaktadır.

Cüveynî'nin verdiği bilgilerden hareketle net bir hâl tanımı yapmak ya da hâlin Cüveynî'de anlamını kavramak kolay değildir. Cüveynî'ye göre hâl, varlığın bir niteliği olup varlık ve yoklukla nitelenmez. Çünkü hâlleri var olarak nitelemek, buna bağlı olarak başka bir hâlin varlığını gerekli kılacağından teselsüle neden olur. Hâli cevher ve araz olarak nitelemek de aynı soruna yol açar.²¹ Bu durumda var ve yok olmakla nitelenmeyen hâl, cevherde bulunan bir özelliğin oluş şeklinden ibarettir.

Cüveynî hâli tanımlamanın getireceği sıkıntılarının da farkındadır. Bu nedenle o, hâli "nefye râci olmayan, varlığıyla ilmin çelişmediği; ancak tam olarak bilemediğimiz her nitelik" olarak tanımlarken,²² sabit ve malum olarak nitelediğimiz bir kavramın tam olarak bilinemeyeceğini söyleyerek çelişkiye düşmekten kurtulamaz. Halbuki o, başka bir yerde hâllerin sabit ve malum olmasını, onlar üzerinde konuşmaya imkân veren durumlar olarak görür. Bunun gibi sübût kavramı akli bir çıkarım sürecini ifade eder ve gerçekte var olan eşyanın ya da zâtın varlığını kanıtlamak için kullanılır. Bu nedenle onun burada hâlin sâbit olduğunu ancak mevcut olmadığını söylemesini anlamak da güçtür. Ancak bu durumu, onun sübût kategorisini varlık kategorisinden daha genel kabul ettiği şeklinde yorumlamak mümkündür.²³ Hâlin izahında görülen buna benzer ifadeler, teorinin kelâmın anlaşılması en güç meselelerinden biri olarak yorumlanmasına sebep olmuştur.²⁴

21 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 630.

22 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 630. Şehristânî de hâlin gerçek bir tanımının olmadığını söyler. bk. *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 131-32.

23 Richard Frank kelâmda "sabit" ifadesinin hem gerçekliğe hem de varlığa sahip olan varlık anlamında kullanıldığına örnek olarak Cüveynî'de hâllerin sabit olmasını gösterir. bk. R. Frank, "The As'arite Ontology: I. Primary Entities", *Arabic Sciences and Philosophy*, 9 (1999), s. 171, dipnot 25. Frank bu konuya dair başka örnekler de verir. Meselâ bk. İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, nşr. Daniel Gimaret (Beirut: Dârü'l-meşrik, 1987), s. 43.

24 Şeyh Müfîd üç şeyin gerçek anlamda bilinemeyeceğini söylerken bunlar içinde; Hıristiyanlar'ın ittihadı, Neccâriyye'nin kesbi ve Behşemiyye'nin (Ebû Hâşim) ahvalini sayar.

Bununla birlikte Cüveynî, hâllerin aklen idrak edilebilir mahiyette bulunduğu altını çizmektedir.²⁵ Ona göre varlık ve yokluk arasında bir mertebenin bulunması hiç de anlaşılmasız değildir. Bu husus, varlık ve yokluk kavramlarını anlamaktan daha kolaydır. En basit anlamda bu, varlığa bir sıfat vermemiz, sonra bu sıfattan varlık ve yokluk özelliklerini almamız demektir. Şüphesiz bu durum hâlin bir mefhum olduğunu ortaya koyar ve tartışma sadece bunun nasıl mümkün olduğu üzerinde odaklanır.²⁶ Cüveynî hâlin bir mefhum olduğunu söyleyerek, varlığın yokluğa mahal teşkil etmesi gibi aklen muhal görünen bir durumu da çözmüş görünmektedir.

Cüveynî'ye göre var olmak için bir mahalle ihtiyaç duyan her mânanın mutlaka bir hâle ihtiyacı vardır. Nasıl ki bir varlıkta kudret ve irade gibi sıfatların var olması için o varlıkta hayat sıfatının bulunması gerekir. Bunun gibi hayat sıfatının varlığı için de bir hâlin bulunması zorunludur. Renk, tat ve koku gibi bir mahalde bulunması için hayat şartına ihtiyaç duymayan arazlar ise bu kapsamda değildirler.²⁷ Ancak Cüveynî hâlin bir başka hâli gerektirmesine teselsül gerekçesiyle karşıdır. O, hâlleri kabul etmenin teselsüle sebebiyet vereceği şeklindeki bir iddiayı ise hâllerin varlık ve yoklukla nitelenmeyen mahiyetinin buna engel olacağını ileri sürerek cevaplamaktadır.²⁸

Hâllerin malum olduğunun ispatı konusunda ısrar eden Cüveynî, bu nedenle ma'lûm kategorisinin tasnifinde yeni bir düzenleme yapar. Buna göre malum varlıklar, var olma (vücûd), yok olma (adem ve intifâ) ve tek başına varlık atfedilemeyen var olma vasfı ya da hâl olmak üzere üç kısma ayrılır. Ona göre başlangıçta bir kişi hakkında hiçbir bilgimiz olmadığı halde sonradan onun şu ya da bu hâl üzere olduğunu öğrendiğimizde daha önce bilmediğimiz bir konuda bilgi sahibi olmuş oluruz. Bizde hâsıl olan bu bilgi,

bk. *Evâilü'l-makâlât*, nşr. İbrâhim el-Ensârî (Beirut: Dârü'l-Müfid, 1992), s. 70. İbn Teymiyye ahval teorisini Eş'arî'nin kesbi ve Nazzâm'ın tafasıyla birlikte kelâmın en müşkilâtli konularından biri olarak göstermektedir. bk. *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye*, nşr. Muhammed Reşâd Sâlim (Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1986), I, 459.

25 Şehristânî hâli kabul edenlerin onların mutlak sabit ya da mevcut olduğu konusunda ısrar etmediklerini, çünkü hâllerin mevcut kategorilerinden ne cevher ne de araz olduğunu ve onlara göre bu konudaki en doğru tavrın, hâlleri "mevcudun akledilebilen bir sıfatı olarak görmek" olduğunu kaydeder. *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 139.

26 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 641.

27 Cüveynî arazların mahallinde hâlleri gerektirmesi konusunda Ebû Hâşim ve Bâkîllânî arasında görüş ayrılığı olduğunu belirtir. Ebû Hâşim kevnlerin bulunduğu mahalde hâlleri gerektirdiğini söylerken, diğer araz türleri hakkında bunu zorunlu görmez. Bâkîllânî ise bu konuda kevnler ve diğer arazlar arasında herhangi bir ayırım yapmaksızın mahallin hâlleri gerektirdiğini söyler. bk. *eş-Şâmil*, s. 629.

28 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 641. Hâlleri reddedenlerin bu ithamlarını Râzî ve Cürcânî de doğru bulmaz. bk. Râzî, *el-Muhassal*, s. 60; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 14-15.

hâllerin malum olduğunun da delilidir.²⁹ Ancak Cüveynî'ye göre hâller hakkındaki bilgilerimiz istidlâlî bilgilerdir. Çünkü biz Zeyd'i gördüğümüzde bizde oluşan bilgilerden ilki Zeyd'in zatı, diğeri ise onu diğerlerinden ayıran nitelikleri hakkındadır. Zeyd'i diğerlerinden ayıran bu özellikler onun hâlidir ve bir zihnî çıkarım sürecinin sonunda hâsıl olmaktadır. Zeyd'in zatı, onun bilgili olmasından farklı olmakla birlikte, biz Zeyd'in zatını kabul etmeden onun bilgili olduğunu söyleyemeyiz. Varlıklarda hâl olarak takdir edilen nitelikler, varlıkları ve bilgiye konu olmaları bakımından zorunlu değildir. Onların varlığının zorunlu olması bir malumun aynı anda hem zorunlu hem de istidlâlî olması anlamına geleceğinden muhaldir.³⁰

Cüveynî, "Hâller ne şeydir ne de şey değildir" ifadesine bağlı olarak hâlleri malum olmakla nitelemeyen Ebû Hâşim'i de eleştirmektedir. Ehl-i sünnet âlimlerini hâller konusunda Mu'tezile'den ayıran önemli esaslardan biri, hâlleri malum kategorisinde görmeleridir. Bu durum hâlin "şey" ve "mevcûd" olmakla da nitelenebileceği anlamına gelir. Çünkü malum olmayan bir şey hakkında bilgi sahibi de olamayız. Cüveynî, Ebû Hâşim'in hâlleri makdûr, murâd, medlûl ve mezkûr olarak nitelememesini de eleştirir.³¹ Bunun gibi Cüveynî arazların aksine, hâlin bulunduğu mahalde hayat vasfının varlığını zorunlu görürken, Ebû Hâşim kevnler (hareket, sükûn, birleşme ve ayrılma) dışındaki arazlar hakkında bunu zorunlu görmez.³² Cüveynî ve Ebû Hâşim'in hâl anlayışındaki en temel farklılık ise hâllerin illetleri konusunda kendini göstermektedir. Ebû Hâşim hâllerin illetleri konusunda "zât sıfatı"nı gösterirken, Cüveynî, Bâkılânî'de olduğu gibi meânî sıfatları gösterir.³³ Buradan hareketle hâllerin illetleri olarak tek bir hâl ya da unsura değil, her hâlin ardındaki mâna olan meânî sıfatları illet olarak kabul eder. Örneğin âlim halinin illeti ilim, kâdir halinin illeti kudrettir. Tüm bu farklılıklar hâl konusunda bu iki şahıs arasındaki benzerliğin lafzî boyutta kaldığını göstermektedir.

Cüveynî hâl konusunda Bâkılânî'nin durumuna da açıklık getirmektedir. Onun eserlerinde hâllerin kabulüne ya da reddine dair kesin bir görüş bulunmadığını belirten Cüveynî, onun bir yerde hâli ispat edip diğerinde reddederken aslında araştırmacıya usul kaideleri hakkında her iki yo-

29 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 640-43.

30 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 635.

31 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 641-42, 645.

32 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 629.

33 bk. Orhan Ş. Koloğlu, "Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Ahval Teorisi Üzerine Bazı Mülâhazalar", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/2 (2007), s. 195-214.

lun da isabetli olduğunu göstermeyi amaçladığını belirtmektedir.³⁴ Ancak o, Bâkılânî'nin bir süre tereddüt geçirdikten sonra *el-Hidâye* adlı eserinde hâlleri ispata meylettiğini de kaydeder.³⁵ Cüveynî hocasında olduğu gibi³⁶ hâlleri malum ve şey olmakla niteleyerek Ehl-i sünnet'in sıfat anlayışına yaklaştırmış, bunun gibi illet kavramının taşıdığı zorunluluğu zât-sıfat arasındaki ilişkiye tatbik etmekte bir sorun görmemiştir.³⁷ Bâkılânî zâtın âlim ve kâdir olmasını, onda ilim ve kudret sıfatlarının bulunması olarak göstermektedir. Buna göre ilim ve kudret sıfatları zâtın âlim ve kâdir olarak nitelemesinin illeti olmakta ve bu ikisi arasında zorunlu bir ilişki bulunmaktadır. Bâkılânî'nin sıfatların ispatında illet kavramına yer vermesi, onun hâli kabul edenler arasında gösterilmesinin de nedenlerindedir.³⁸

Cüveynî hâllerin varlığını ispat etmek amacıyla birçok delil ortaya koymuştur. O, bu konuda en güçlü olduğunu belirttiği delili atomcu teori istikametinde takrir etmektedir. Buna göre cevherin varlığını bilen, ancak daha sonra onun yer kapladığı (tehayyüz) bilgisine ulaşan bir kişi düşünelim. Cevherin varlığı ve yer kaplaması şeklinde iki bilgiyi zihninde birleştiren bu kişi, sonuçta bunların tek bir bilgi olduğunu ya da birbirinden ayrı bulduklarını düşünmek zorundadır. İki bilginin aynı olması doğru değildir. Çünkü, cevheri bilen bir kişinin onun yer kaplama özelliğinden haberdar olmaması mümkündür. Bu durumda her ikisinin birbirinden ayrı olduğu ve birinin var olmasıyla birlikte diğersinin yok olmasının câiz olduğu ortaya çıkar. Bu nedenle cevherin varlığı zorunlu olmakla birlikte onun yer kaplaması zorunlu değildir. Bu durumda cevherin zâtına ilâve olan bu durumların hâller olduğunu kabul etmekten başka çıkar yol kalmamaktadır.³⁹

Cüveynî, hâllerin ispatını sebr ve taksim yöntemine göre ise şöyle yapar. Buna göre cevherin yer kaplaması, âlimin âlim olması ve kâdirin kâdir olması gibi nitelikler ya zâtın kendisi ya salt bir isimlendirme (tesmiye) ya da

34 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 629-30.

35 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 294.

36 bk. Bâkılânî, *Temhidü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*, nşr. İmâdüddin Ahmed Haydar (Beirut: Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, 1986), s. 231.

37 Bâkılânî'nin teselsüle düşmemek adına sıfatlar arasında illiyet ilişkisine yer vermeyen Eş'arîler'i eleştirmektedir. Ona göre ilim sıfatına sahip olan zâtın hayat sahibi olması zorunludur. Çünkü ilim sıfatının tek başına bir varlığı ve işlevi yoktur. İrade sıfatına sahip olan varlığın da aynı zamanda hayat, ilim, kudret vb. sıfatlarla muttasıf olması gerekir. Zâtın semî', basîr ve mütekellim olması da hayat sahibi olmasına bağlıdır. Bu durumda hayat sıfatı tüm ilâhî sıfatların var olmasının zorunlu şartı olmaktadır. Bâkılânî, *Temhidü'l-evâil*, s. 238. Bâkılânî'nin sıfat anlayışı hakkında geniş malumat için bk. Çağfer Karataş, *Bâkılânî'ye Göre Allah Alem Tasavvuru* (Bursa: Arasta Yayınları, 2003), s. 99 vd.

38 bk. Karataş, *Bâkılânî'ye Göre Allah Alem Tasavvuru*, s. 102.

39 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 635.

hâl olmak durumundadır. Bu niteliklerin zâtın kendisi olması doğru değildir. Çünkü ilmin mahalli olan zât aynı zamanda ilmin ma'lûlû olamaz. İsimlendirme ise bir şeyin dil ve kullanıma göre adlandırılmasından ibaret olup kişiye, zamana ve zemine göre değişebilir. Dil ve kullanımın ortadan kalkması, değişmesi ve yerine yenilerinin konulması ise mümkündür. Oysaki akli illetler, hükümlerini gerektirirler ve hükümlerinin yokluğunda kendileri de yok olurlar. İsimlendirmeler ortadan kalktığı halde illetlerin varlığı ise mümkündür. Öte yandan isim bir söz olduğundan isimlendirme de sözle olur. Ancak söz bir zat olduğu için nedeni yoktur, dolayısıyla isimlendirme ilmin nedeni olamaz. Bu durumda Cüveynî'ye göre geriye tek bir ihtimal kalmaktadır ki o da zâtta meydana gelen bu niteliklerin hâl olarak düşünülmesidir.⁴⁰

Cüveynî, hâlleri ispat etmenin en güç yanının konunun önemi ve üzerinde yapılan tartışmalar olduğunu belirtir. Bu güçlük illetlerin ahkâmının ve hakikatlerin kaynağının ona dayanmasından dolayıdır. Ona göre Mu'tezile'nin ve Ehl-i sünnet'in hâller konusunda gösterdiği menfi tavır, illetleri birbirine karıştırmalarının bir sonucudur. Oysaki ehl-i Hakk'ın tamamı, ilâhî sıfatların ispatını illetlerin sürekliliğinin zorunluluğu yöntemiyle yapmakta ve onlardan hiçbiri illetlerin iptalinde ısrar etmemektedir. Bu nedenle Cüveynî, Eş'arî başta olmak üzere, muhakkik âlimlerin hâlleri reddetmesine bir anlam veremez. Çünkü hâlleri nefy etmekle birlikte, illetleri kabul etmek bir tür çelişkidir. Ona göre sıfatların gerçek varlığını kabul eden bu kişilere illetleri iptal ederek Allah'ın sıfatlarını nasıl ispatlayacaklarını sormak gerekir. Mütekaddimîn kelâmcıları sıfatların ispatını şâhid ve gâib arasında illet birliğine bağlı kıyas yöntemine göre yapmaktadırlar. Buna göre şahitte bir illetle sabit olanın bu illetle aynı şekilde gaipte de sabit olması zorunludur.⁴¹ Buna göre biz Allah'ta ilim sıfatının varlığını ispatlamak için önce şahitte bu sıfatın varlığını, sonra da illet birliğinden dolayı bu vasfın Allah hakkında da geçerli olduğunu kanıtlarız. Ancak burada zâtları itibariyle birbirinden farklı olan bu iki varlığın ortak bir vasıfta nasıl birleşebildiklerini de izah etmek gerekir. Bunun için öncelikle bu vasıfların her iki varlığın zâtları üzerine zâit nitelikler olduğu kabul edilmelidir. Ancak bu sorunun asıl çözüm yolu hâlleri kabul etmekten geçer. Çünkü hâllerin varlığı kabul edilmeden, mahiyeti farklı iki ilmin bir hakikat üzerinde birleşmesi izah edilemez. Hâllerin varlığı kabul edildikten sonra ise bu benzerliğin sıfatın kendisinde değil, onun hâlinde olduğu ortaya çıkar. Buna göre kadîm ve hâdis ilimlerin birleştikleri nokta ne zâtları ne de sıfatlarıdır; sadece zât üzerine

40 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 631-32.

41 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 682.

zâit olan ilmiyyet hâlidir.⁴² Bu izah kadîm ve hâdis ilim açısından bir sorun teşkil etmez ve Allah âlim olmakla nitelenince bizden biri de âlim olmakla nitelenebilir. Bu açıdan ilm-i hâdisin ilm-i kadîme muhalefeti, siyahlığın beyazlığa olan muhalefeti gibidir.⁴³ Renklilik vasfında birleşen iki nesnenin birbirinden farklılaşması da siyahlık ve beyazlık hâlinde olmalarından dolayıdır. Bu nedenle hâlleri reddetmek bir yönden illetleri, yani şâhid ve gâib arasındaki irtibatı sağlayan kavramları reddetmeyi gerektirir. Cüveynî'nin kadîm ve hâdis bilginin birleştikleri noktanın sadece isimlendirmeden (tesmiye) ya da isimlendirmeyi hak etmelerinden kaynaklandığını doğru bulmamasının nedeni de budur. Çünkü bir varlıkta bulunan ilim sıfatı mahallinin âlim olmasını gerekli kılar; yoksa mahallinin âlim olarak isimlenmesini değil. Bunun gibi sadece lafızdan ibaret olan isimlenme (tesmiye) çeşitli şartlara göre değişkenlik gösterebilir.⁴⁴

Cüveynî'ye göre hâlleri reddetmek dış dünyada gözlemediğimiz hakikatlerin de reddini gerektirir. Çünkü bir nesnede bulunduğu ileri sürülen farklılıklar, ister vecihlere (yönlere) ister öz niteliklere bağlansın, hâlleri kabul etmeyi zorunlu kılmaktadır.⁴⁵ Varlıklar birbirinden zatları ile değil, hâlleri ile ayrılmaktadır. Aksi halde, yukarıda da geçtiği gibi, cevherin yer kaplamasına ait bilgilerimiz onun vücuduna dair bilgilerimiz aynı şey olduğunu söylemek gerekecektir ki bu muhaldir. Cevherin varlığını bilen bir kişi, hemen ardından onun yer kapladığı bilgisine ulaşırsa, ikinci durumda birincide olmayan bir şeyi bildiğini kavrar. Bu ikisi kudret ve irade sıfatlarında olduğu gibi müteallakları bir, ancak zatları birbirinden farklı durumlardır. Âlimlerin hudûs, kıdem, vücûb, cevaz vb. kavramlarla nesnelere üzerinde farklı görüşler beyan etmesi de eşyada mevcut bu farklılığın tezahürüdür. Aksi halde bu hükümlerin taalluk ettiği nesnelere birleşir ve ihtilaf imkânsız hâle gelir.⁴⁶

Cüveynî hâllerin nefyi ve aklî illetlerin reddi arasında da bir ilişki kurmaktadır. Ehl-i sünnet, kâdir-i mutlak tanrı anlayışıyla çeliştiği gerekçesiyle tabii alanda illiyeti reddetmiştir. Onlara göre varlıklar arasında illet-ma'lûl birlikteliğine dayalı bir süreklilik söz konusu değildir. Bütün varlıklar di-

42 Cüveynî, illetlerin ahkâmı konusunda Mu'tezile'nin kendilerine muhalefet ettiğini söylemektedir. Onlara göre şâhidde sabit olan illetin gâipte de tardi câiz değildir. Bu Allah ve varlıklar arasında benzerlik doğuracağından sakıncalıdır. bk. *eş-Şâmil*, s. 683.

43 Cüveynî'ye göre hâdis ilim arazlık, hudûs, cevaz ve bekâsının imkânsızlığı gibi konularda kadîm olan ilme muhaliftir. Bununla birlikte şâhid ve gâib arasında bazı konularda birleşme (cem) olabileceğinde ihtilaf yoktur. Burada ihtilaf olan konular hâdis ve kadîmin birleştiği ya da hükme tesir eden konular değildir. Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 683.

44 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 634.

45 Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 82.

46 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 636.

key planda yaratıcının kudretine tâbidir ve sürekliliğini de bu şekilde sürdürmektedir. Bununla birlikte onlar aklî illetlerin varlığını, yani anlamlardaki nedenselliği kabul etmişler ve hâllerin ispatını buna dayandırmışlardır. Eş'arîler aklî illet kavramıyla aklın varlığa atfettiği zorunlu hükümleri kasdetmektedirler. Çünkü biz varlıklar üzerinde ancak bu hükümlere bağlı olarak karar verebiliriz. Cüveynî âlemdeki oluşlara ilişkin aklî/mantıkî bağtıllardan birinin aklî zorunluluk olduğunu söylemekte ve bu duruma örnek olarak akıl yürütme (nazar) ve bunun sonucunda oluşan bilgi arasındaki ilişkinin zorunluluğunu göstermektedir.⁴⁷ Eş'arîler ispat metotlarını aklî zorunluluk ilkesine dayanan önermeler üzerine bina etmişlerdir.⁴⁸ Aklî illetlerin inkârı, âlemde nedenselliği inkâr eden mantığın da reddini içerdiğinden, kişiyi anlamsızlığa götürür. İşte hâllerin ispatı bu çıkarımın zorunlu bir sonucu olarak görülmelidir. Buna göre akıl, dış dünyaya yönelik akıl yürütme sürecinde varlıkların birbirinden ayrıldığı özelliklerin varlığını (hâl) zorunlu olarak tespit eder. Bunun inkârı ise gözle görünen gerçeklerin (hakikat) inkârı anlamına gelir.

Hâller konusuyla bağlantılı olarak nesnelere birleştiği ya da ayrıldığı özelliklerin tespitine uğraşan kelâmcılar sonuçta küllîler meselesine de girmişlerdir.⁴⁹ Çünkü hâllerin ispatı, aynı zamanda duyularımızla algıladığımız nesnelere birleştiği ya da ayıran anlamların da tespitinden ibarettir. Buna göre birbirine benzeyen nesnelere bütünde ortak olan bir anlamda birleşmekte ve bütün nesnelere kapsayan bu anlam nedeniyle onlardan biri

47 Cüveynî'ye göre bunlardan ilki aklî imkândır. Buna göre bir binanın varlığı ya da yokluğu mümkündür. Binanın inşa edilip edilmemesi bir tür imkânsızlık doğurmaz. Cevherin bir yönde değil, diğerinde bulunması bunun gibi olup aklen imkânsız sayılmaz. İkincisi aklî zorunluluktur. Buna göre âlemin bir yaratıcısının bulunduğu kabul edildiğinde, bu yaratıcının fiiline vb. kâdir olduğunun da bilinmesi zorunludur. Bunun gibi cevherle araz, akıl yürütme (nazar) ve onun sonucu arasındaki bilginin zorunlu olması da buna örnektir. Cüveynî'nin aklî zorunluluğa verdiği diğer bir örnek ise iki zıddın bir arada bulunmasının imkânsızlığıdır. Üçüncüsü ise aklî imkânsızlık olarak nitelenir. İki zıddın bir arada bulunması, hareket hâlinde bulunan bir cismin aynı zamanda sükûn hâlinde bulunması bu duruma örnektir. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmîyye*, nşr. Muhammed Zübeydî (Beirut: Dârü's-sebilü'r-reşâd, 2003), s. 9-10; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 35.

48 bk. İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 303-304.

49 İbn Haldûn'a göre mütekaddimîn kelâmcıları ahval teorisi ile küllîler meselesine girmişlerdir; ancak mukaddimelerinin çoğunun bâtil olması sonucunu doğuracağı endişesiyle küllîlerin hariçte sübutunu doğru bulmayıp bunları zihnin bir itibarı olarak kabul etmişlerdir. bk. *Mukaddime*, nşr. Abdüsselâm Şeddâdî (Mağrib: Dârü'l-Beyzâ, 2005), III, 96. Gazzâlî nefsin düşünme gücünün işlevini madde, mekân ve yönden soyutlanarak kavram hâline gelmiş gerçekleri algılamak olarak belirtir. Bu açıdan bakıldığında ona göre filozofların soyut tümeller adını verdiği küllî önermeler kelâmcılarda ahval ya da vüçûh kavramlarına karşılık gelmektedir. bk. *Tehâfütü'l-felâsife*, nşr. Süleyman Dünyâ (Kahire: Dârü'l-maârif), s. 241, 257. Ayrıca bk. *Mi'yârü'l-ilm fi'l-mantık*, nşr. Ahmed Şemseddin (Beirut: Dârü'l-Endelüs), s. 244-47.

hakkında düşünülen şey, diğeri için de geçerli olmaktadır. İşte mantık ve felsefede birçok ferde yüklenilen bu anlama küllî ve genel anlam denilmektedir.⁵⁰ Kelâmcıların bu konuya girmeye sevk eden asıl neden ise zâtın farklı sıfatlarla nitelenmesi sorunudur.⁵¹ Zâtı niteleyen ve birbirinden farklı fonksiyonlara sahip olan ilim, kudret, irâde vb. sıfatlar birbirinden nasıl ayrılmaktadır? Zât tek ve değişmez olduğuna göre bu farklılıkların zâta değil, zâta ilâve edilen anlamlarda (meânî) aranması daha doğrudur. Bu noktada kelâmcılar istidlâl metotları gereği nazarlarını duyulur âleme yöneltmişler, nesnelerin birleştiği ve ayrıldığı konular üzerine kafa yorarak küllîler meselesine girmişlerdir.⁵² Ancak kelâmcıların bu konuya felsefî bir ilgiden çok, dinî maksatların temini için eğilmeleri bu konudaki kafa karışıklığının devamına neden olmuştur. Hâllerin kelâm ilmindeki durumuna açıklık getirmeye çalışan Gazzâlî, kelâmcıların “ahval” olarak isimlendirdiği niteliklerle filozofların aklî küllî adını verdiği varlıkların aynı olduğunu söylemektedir.⁵³ Bu düşüncenin nedeni olarak bazı kişilerin zihinde varlığı olan, ancak hariçte vücudu olmayan şeyi yanlış anlamasını gösteren Gazzâlî⁵⁴ kelâmcılarda olduğu gibi, hâllerin tek başına zihnî bir varlık olarak düşünülmesini doğru bulmaz. Ona göre küllî kavramlar zihnin dışında mevcut varlıklar için de kullanılabilir.⁵⁵

Cüveynî hâli kabul edenlerin hâllerini illete bağlı olanlar ve illete bağlı olmayanlar şeklinde ikiye ayırdığını belirtmektedir. Buna göre illete bağlı olan hâller, zât ile aralarında illiyet ilişkisi bulunan sıfatlardır. Bu hâller, canlı (hay) olanın hayat sıfatına ya da kâdir olanın kudret sıfatına sahip olmasında olduğu gibi, zât ile kaim olan mânaların hükümleridir. Cüveynî'ye göre her mânanın kaim olduğu bir mahallin var olması, hâllerin de varlığını zorunlu kılmaktadır. İlette bağlı olmayan hâllerin ise zât ile aralarında bir illiyet ilişkisi olmayıp var olmak için zât üzerine zâit bir illete ihtiyaç duymazlar. Cüveynî buna örnek olarak cevherin yer kaplama özelliğini (tehayyüz)

50 bk. Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, nşr. Muhsin Mehdî (Beyrut: Dârü'l-meşrik, 1990), s. 139.

51 Eş'arî ilim sıfatı etrafındaki tartışmalara değinirken Allah'ın âlim, kâdir ve hay olarak isimlendirilmesini sağlayan sıfatların nasıl farklılaştığı sorusunu ve buna verilen cevapları gündeme getirir. bk. *Makâlât*, s. 486-87.

52 Nitekim Bağdâdî, ahval teorisinin kaynağını Ehl-i sünnet ve Mu'tezile arasında yaşanan “Cahil, âlimden nasıl ayrılır, kendi hakkındaki bilgisiyle mi, yoksa başka bir illete mi?” şeklindeki tartışmaya bağlar. Burada âlim ile cahil arasındaki farklılığın zâta ya da bir illete bağlı olmasını doğru bulmayan Bağdâdî, çözüm olarak âlim ve cahilin birbirinden hâl ile ayrıldıklarını belirtmiştir. bk. *el-Fark*, s. 117.

53 Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 246-47.

54 Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 246-47.

55 Örneğin “insan” kavramının zihnin dışında bir anlamı varken, “insanlık” sadece zihinde var olan bir kavramdır. Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 43-45, 244-47.

gösterir. Mekânda yer kaplamak, cevherin zâtına ilâve bir durum olmakla birlikte, bunun cevherden ayrı olarak varlığı düşünülemez. İlette bağlı olmayan hâllerin durumu da böyledir.⁵⁶ Eş'arîler'de, zât ve sıfat arasında kurulan bu illet bağına diğer sıfatlar arasında da rastlanmaktadır.⁵⁷

Cüveynî'nin bu tasnifi Ehl-i sünnet'in sıfat anlayışına da uygundur. Sıfatların tasnifi konusunda mezhepler arasında çeşitli farklılıklar olmakla birlikte, ilk dönem Eş'arî kelâmı düşünülürken; nefsi, manevî ve meânî sıfatlar şeklinde üç grup sifattan bahsetmek mümkündür. Daha sonra nefsi sıfatlar yerine selbî sıfatlar tabiri kullanılmaya başlanmış ve nefsi sıfat olarak sadece vücûd sıfatı kabul edilmiştir. Cüveynî ise genel olarak sıfatları nefsi ve sübûtî sıfatlar olarak ikiye ayırmaktadır. Nefsi/zâtî sıfatlar, zâtta mevcut müspet vasıflar olup zât var olduğu müddetçe ondan ayrılmazlar ve herhangi bir illetle muallel değildirler. Manevî sıfatlar ise onunla vasıflanan varlıkta sâbit olan hükümler olup âlimin âlim olarak isimlenmesinin illeti ilim olduğu gibi, bir illetle birlikte bulunurlar.⁵⁸ Bu dönemde Mu'tezile ile Sünnî kelâmcılar arasında sıfatlar konusunda yaşanan tartışmanın odağında da âlim, kâdir ve mürîd gibi manevî sıfatlar bulunmaktadır. Çünkü Mu'tezile ilim, kudret gibi meânî sıfatları reddetmekte, ancak Allah'ın âlim ve kâdir olduğunu kabul etmektedir. Ancak onlara göre Allah'ın âlim ve kâdir olarak nitelenmesi, onun zâtından başka bir şey değildir. Bu nedenle Cüveynî'nin hâl teorisinde daha çok manevî sıfatları ön plana çıkarması doğaldır. Bâkullânî'de olduğu gibi hâl ve sıfat kelimelerini özdeşleştiren Cüveynî, zât-sıfat arasında illet kavramına yer vererek bu ilişkiyi daha tutarlı hâle getirir. Onun sıfat anlayışında nefsi/zâtî sıfatlar yerini hiçbir sebebin eseri olmaksızın bulunan illetsiz hâllere bırakır. Bu durumda Allah'ın birliği, kıdemi, bekâsı, hâdis olanlara benzememesi ile Allah'ın zâtı arasında herhangi bir sebeplilik ilişkisi kurulamaz. Manevî sıfatlar ise illetli hâller olarak zâtî sıfatlar gibi Allah'ın zorunlu sıfatları olmakla birlikte, nesnede bir sebebin eseri olarak bulunan olumlu, nitelik şeklinde tanımlanır. Allah'ın canlı, âlim ve kâdir olması bu türden manevî sıfatlardır. Bu durumda canlı olanın

56 Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 92-93; a.mlf., *eş-Şâmil*, s. 630, 635.

57 bk. Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyg ve'l-bida'*, nşr. Hammûd Gurâbe (Kahire: el-Hey'etü'l-âmmeh li-şüûni'l-metâbii'l-Emîriyye, 1975), s. 10; Bâkullânî, *Temhidü'l-evâil*, s. 46-47, 197-98; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 5-6; Cüveynî, *el-Akide'tü'n-Nizâmiyye*, s. 25.

58 Cüveynî bu iki grubu birbirinden ayırmak için cevherin yer kaplaması örneğini verir. Buna göre cevherin yer kaplaması, cevher var olduğu müddetçe ondan ayrılmayacak bir vasıftır. O nefsi bir sıfat olarak cevhere zât olan bir şeyle de muallel değildir. Âlimin, âlim olması ise âlimde bulunan bir ilimle mualleldir. Bu sıfat ve buna benzeyen sıfatlar ise manevî sıfatlardır. Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 30. Bu konuda geniş bilgi için bk. Saflo, *Juwayni's Thought and Methodology*, s. 134-39.

hayat sıfatına sahip olması, hayat sıfatının; âlimin âlim olması, ilmin; kâdirin kâdir olması da kudretin eseridir.⁵⁹ Böylece Cüveynî Eş'arî sıfat anlayışıyla hâller teorisini birleştirmiş olur. Sonuçta tüm sıfatlar zâtın hâlleri olarak ne mevcuttur ne ma'dûm; onlar Allah'ın zâtı gibi kadîm ve O'nun varlığına tâbi olan kavramlardır.⁶⁰

Cüveynî'nin ömrünün son döneminde hâl görüşünden döndüğü söylenmektedir. Bu iddiada bulunan kelâmcılar, bu değişikliğin keyfiyeti hakkında bilgi vermemektedirler.⁶¹ İzmirli, Cüveynî'nin kendisinden önce bazı Eş'arî ve Mu'tezilî âlimler tarafından benimsenen hâlleri *el-İrşâd*'da kabul ettiğini; ancak "bir kavle" göre ondan rücû edip âhir ömründe Eş'ariyye mezhebine dönerek hakaikle kaim olduğunu ve bu hakaikle tâbi olan hâli nefyettiğini belirtmektedir.⁶² İzmirli'nin bu ifadesi Cüveynî hakkındaki bu iddianın bir söylentiden ibaret olduğunu akla getirmektedir. Cüveynî'nin kelâma dair eserlerinden hareketle onun hâl görüşünden döndüğü iddiasını temellendirmek oldukça güçtür. Nitekim o, son eserlerinden olduğu kabul edilen *el-Akidetü'n-Nizâmiyye*'de hâl konusuna değinmeksizin klasik Eş'arî öğretisi etrafında zât-sıfat ilişkisini temellendirmektedir.⁶³ Onun düşünce serüvenini takip eden kişilerce bu durumun onun hâl görüşünden döndüğü şeklinde anlaşılması mümkündür.

Cüveynî'nin hâl görüşünden döndüğü iddiası, onun düşünme sürecinde önemli bir yeri olan yöntem eleştirilerinden hareketle temellendirilmeye çalışılmaktadır. Buna göre Cüveynî, Eş'arî kelâmının iç tutarlılığını sağlamak amacıyla mütekaddimîn kelâmcılarının ispat yöntemlerini eleştiriye tâbi tutmuş ve sonuçta şahidi gâibe kıyas yönteminin tüm seçeneklerini reddetmiştir. Cüveynî'nin bu eleştirileri en somut karşılığını illiyet meselesinde bulmuş, anlamlardaki nedensellik yoktan yaratma görüşüyle nedensellik arasındaki çelişkiyi gidermek amacıyla reddedilmiştir. Bunun sonucunda Cüveynî, kelâma dair eserlerinde savunduğu hâller görüşünden vazgeçmiş ve bu konudaki son sözünü *el-Burhân*'da söylemiştir.⁶⁴ Ancak bu iddia, Cüveynî'nin kelâmî düşüncesini anlamak için bir usul kitabının ne kadar esas alınabileceğiyle ilgili bir yöntem tartışmasını da içeren ayrıntılı bir tahlili gerektirmektedir. Böyle bir tahlil ise bu çalışmanın sınırlarını aşar.

59 Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 93.

60 Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 84-85, 138.

61 Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 131; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, s. 27; Beyzâvî, *Tavâliu'l-enuâr min metâli'l-enzâr*, nşr. Abbas Süleyman (Beyrut: Dârü'l-cil, 1991), s. 81-82.

62 İzmirli İsmâil Hakkı, "İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî b. el-Cüveynî", *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, 9 (1928), s. 15.

63 bk. Cüveynî, *el-Akidetü'n-Nizâmiyye*, s. 144-49.

64 bk. Türker, "Eş'arî Kelâmında Kırılma Noktası", s. 1-23.

C) Cüveynî'nin Hâl Teorisi ve Üçüncü Hâlin İmkânı Tartışması

Cüveynî'nin ahval teorisine yöneltilen eleştirilerin başında, teorinin üçüncü hâlin imkânsızlığı ilkesiyle çelişmesi gelmektedir. Bizzat Cüveynî, hâller konusuna gelebilecek en önemli itirazın, hâllerin varlık ya da yoklukla nitelenmemesine yöneltilebileceğini belirtmektedir. Cüveynî'ye göre bu eleştiride bulunanlar, temelde varlık ve yokluk arasında bir mertebenin bulunmadığını kabul etmektedirler. Bu kişilere göre hâller varlıkla vasıflandığında cevher ya da araz kategorisinde bulunmakla, yoklukla vasıflandığında ise adem ve yok olma ile nitelenmek durumundadır. Bu noktada hâllerin mevcûd olmadığını peşinen belirten Cüveynî, vücûdla vasıflanmayan bir şeyin yokluğuna hükmetmenin zorunlu olduğu önermesini ise reddeder. Ona göre hâller konusunda bir hükme varmak zaruret iddiasından çok istidlâlî bilgiye dayanmayı gerektirir. Hâlleri anlamak için varlık ve yokluğu anlamak yeterlidir. Bu ikisi kavrandığında hâllerin vücûd ve adem sıfatlarından arınmış varlığa ait bir vasıf olduğu kolayca anlaşılabilir.⁶⁵

Cüveynî'nin cevap vermeye çalıştığı bu eleştiri Şehristânî, Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Fahreddin er-Râzî, Tûsî, Âmidî, İcî ve İbn Teymiyye'nin de bulunduğu birçok âlim tarafından da dile getirilmiştir. Hâlleri varlık ve yoklukla nitelenmemenin açıkça mantığın temel ilkelerinden olan üçüncü hâlin imkânsızlığıyla çeliştiğini belirten âlimler, varlığın bir hâl olarak nitelendiği hâlde, onun varlıkla nitelenmemesini gerek ifade gerekse içerdiği anlam bakımından çelişkili bulmaktadırlar. Çünkü onlara göre varlık ve yoklukla nitelenemeyen bir şeyin birtakım sınıfları ve belirli zatları kapsamaması mümkün değildir. Bu kişilere göre nefy ve ispat arasında orta bir yol olmadığı, bu ikisinin bir araya gelemeyeceği gibi birbirinden de ayrılamayacağı türünden bilgiler, bedîhiyyât nevinden kesin bilgilerdir.⁶⁶

Öncelikle söylemek gerekir ki, kelâmcıların ahval konusundaki görüşlerini anlaşılır bir dille izah edememeleri muhataplarında zihni bir karmaşanın oluşmasına neden olmuştur. Cüveynî'nin de içinde bulunduğu hâlleri savunan kelâmcılar, üçüncü hâlin imkânsızlığı prensibiyle çelişmek pahasına yeni bir mantıkî kategori ihdas etmeyi amaçlamamışlardır. Her şeyden önce Cüveynî, iki zıddın bir arada bulunması, hareket hâlindeki bir cismin aynı zamanda sükûn hâlinde olması gibi durumların aklın imkânsız oldu-

65 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 632.

66 Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 134; Nesefî, *Tebşıra*, I, 279 vd.; İbn Teymiyye, *Şerhu'l-Akideti'l-İsfahâniyye*, s. 72; İcî, *el-Mevâkıf*, s. 57; Tûsî, *Telhis*, s. 83-92; Âmidî, *Gāyetü'l-Merâm*, s. 27-37; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 2-16.

ğunu söylemektedir.⁶⁷ Bunun gibi onun üçüncü hâlin imkânını benimsediğini mümkün görmek, Eş'arî kelâmcıların varlığı mevcûd-ma'dûm, önermeyi doğru-yanlış, hükmü ise ispat-nefy olarak ayırmaları ile de çelişmektedir.⁶⁸ Nitekim onlar hâllerin sabit olduğunu ve şayet böyle olmadığı takdirde onlar hakkında konuşmanın mümkün olmayacağını söyleyerek hâlleri nefy ve ispat arasında bir vasıta olarak görmediklerini belirtmişlerdir.⁶⁹ Aslında hâlleri kabul edenlerin, "Hâller ne vardır ne yoktur" formülüyle kastettikleri şey, hâllerin ne gerçek varlıklar gibi var oldukları ne de sırf lafızlar gibi yok olduklarıdır.⁷⁰ Onlar hâl ile lafızlardan ve zihin dışı gerçeklikten ayrı, zihin içi özel bir varlık türünü tanımlama eğilimindedirler. Böyle anlaşıldığında onların bu formülünün üçüncü hâlin imkânsızlığı ilkesini ihlâl etmesi söz konusu olamaz.⁷¹ Hâller gerçek varlıkların varlığı ile sözel varlıkların yokluğu arasında bulunan kavramsal bir varlığa sahiptir ve "Hâller ne vardır ne de yoktur" önermesi bu açıdan doğru kabul edilebilir. Aslında hâller zihni varlığa sahip mefhumlar olarak düşünüldüğünde mesele daha anlaşılır hâle gelmektedir.⁷² Şehristânî de hâl için en uygun tanımın "zihinde mevcut tasavvurlar" olduğunu söylemektedir. Ona göre hâllerin ifade ettiği mânaları hiçbir akıl sahibi kendi zihninde inkâr etmez. Ancak kimi onu zihindeki tasavvurlar, kimi akıldaki tasavvurlar, kimi de lafız ve kavramların işaret ettiği şeyler demek olan mâna ve hakikatlerle ifade eder. Bir grup ise onu cins ve türlerin sıfatı olarak niteler. Mânalar akılda oluşup açık hâle geldiğinde ise en uygun bir karşılıkla ifade edilirler.⁷³

67 Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, s. 9-10; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 35.

68 bk. Hilmi Demir, "Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı -İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği-" (doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001), s. 127.

69 Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 139.

70 Varlık ve yokluk arasında bir mertebenin bulunması hiç de anlaşılmasa değildir. Bu husus, varlık ve yokluk kavramlarını anlamaktan daha kolaydır. En basit anlamda bu, varlığa bir sıfat vermemiz, sonra bu sıfattan varlık ve yokluk özelliklerini almamız demektir. Şüphesiz bu durum hâlin bir mefhum olduğunu ortaya koyar ve tartışma sadece bunun mümkün olup olmadığı üzerinde devam eder. Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 641.

71 Wolfson, Aristo'da üçüncü hâlin imkânsızlığı yasasının çelişikler arasında orta bir yol olmadığı anlamına geldiğini söyleyerek hâl görüşünü bu yasaya aykırı bulmaz. Bu, biz bir konu hakkında bir yüklemi ya tasdik ya da inkâr etmek zorundayız anlamına gelir. Buna göre çelişikler konusunda, yani aynı konunun aynı yüklemine tasdik ya da inkâr durumunda bu yasa tatbik edilebilir. Buna göre, "A ne siyahtır ne de siyahtır" denemez. Fakat zıtların durumunda, yani ortaların bulunduğu yerde bu yasa uygulanmaz. Yani buna göre, "A ne siyahtır ne de beyazdır" denilebilir. Bu hüküm üçüncü hâlin imkânsızlığı ilkesine aykırı değildir. bk. *Kelâm Felsefeleri*, s. 154.

72 Nitekim Şehristânî ve Cürçânî kelâmcıların hâl tanımlarından hareketle hâllerin zihni varlığının kabul edilmesi gerektiğini söylemişlerdir. bk. Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 148-149; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 7-8.

73 Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 143-144.

Hâlleri varlığın bir sıfatı olarak niteleyip ne var ne de yok olduğunu söyleyen Cüveynî, bir yönüyle zâta bağlı itibarî varlıkların mevcudiyetinden de bahsetmektedir. Hâller tek başlarına varlık anlamı taşımayan mefhumlardır. Bu nedenle var olmaları için zâtla irtibat kurmaları gerekir. Zaruri bilgi bize hâllerin kendi başlarına mevcut ve malum olamadıklarını gösterir. Bazen bir şey kendisiyle değil, başka bir şey ile bilinebilir. Bu tıpkı cevherler arasındaki birleşme, temas, yakınlık ve uzaklık gibidir. Zira, başka bir cevher onunla birleşmedikçe bir cevherde birleşme ve temas bilinemez. Bu hususun cevherler ve düşünülebilen arazlar olan sıfatlar hakkında câri olduğu gibi, cevher olmayan, aksine cevherler hakkındaki hükümler olan sıfatların durumunda daha çok câri olması gerekir.⁷⁴ Cüveynî diğer bir yönden, hâlleri varlık ve yoklukla nitelemekten kaçınarak onları gerçek mânada var olarak nitelemenin ya da onları yokluğa irca etmenin yol açacağı tehlikelerden kaçınmıştır. Bu tavır sıfatları “zâtın ne aynı ne de gayri” olarak gören kelâm zihniyetiyle de benzerlik taşır. İlk bakışta çelişik gibi görünen bu durum, aslında zât-sıfat ilişkisinin farklı açılardan durumunu izah etmektedir. Sıfatlar zâtın aynı değildir derken, bazı Mu'tezile kelâmcıları ile İslâm filozoflarının hatasından, gayri değildir derken de Hıristiyanların bâtil inancından kaçınılmış olur.⁷⁵ Hâlleri birbirine zıt iki hükümle nitelemekten kaçınan kelâmcılar, böylece mutlak varlık ve O'nun nitelikleri arasındaki ilişkiden bahsetmenin dilin imkânları içinde güç bir durum olduğunu da göstermektedir.

Sonuç

Sıfat-zât ilişkisinde hâl terimini kullanan Cüveynî, hâlin lügat anlamının da yardımıyla teşbih ve teselsüle düşmeden ilâhî zâtın sıfatlarıyla olan ilişkisini en doğru biçimde kurmaya çalışmaktadır. Kendinden önce bu konuda ortaya atılan fikirlerden faydalanan Cüveynî, böylece Eş'arî sıfat anlayışının eksik yönlerini gidererek sistemin iç tutarlılığını sağlamaya çalışır. Bu nedenle ahval teorisi Eş'arî geleneğin sıfat anlayışında yeni bir yorumu ifade eder. Ahval teorisi “sıfatların zâtın ne aynı ne de gayri olduğu” şeklinde ifade edilen formülasyonun bazı farklılıklarla birlikte gözden geçirilmiş hâlidir. Bu noktada kelâmda ilk dönemden itibaren görülen manevî sıfatlar yerini illetli hâllere bırakmış, bu sıfatların masdar formları olan mânalar (meânî) ise bunların illeti olarak görülmüştür. Teorinin izahı noktasında karşılaşılan

74 Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 137.

75 Bekir Topaloğlu, “Allah”, *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 1989, II, 491.

sorunlar nedeniyle hâller görüşü, müslümanlar nazarında şüyû bulmamış, sonraki dönemlerde sadece tarihî öneminden dolayı incelenmiştir.

Cüveynî hayatının sonuna kadar bu görüşe bağlı kalmış; hâlleri sabit, malum ve zât ile bilinen makul bir sıfat olarak nitelemiştir. Hâllerin varlık ve yoklukla nitelenmemesi, varlığının zâtlar gibi zorunlu olmaması anlamına gelir. Cüveynî, hâller teorisiyle hem zihnin dışındaki gerçek varlıktan hem de sırf lafızların yokluğundan farklı olan kavramsal bir varlığın mevcudiyetini de kabul etmektedir. Bu nedenle hâller teorisinin kelâmda üçüncü hâlin imkânını savunduğu ve böylece Aristo mantığından bir çıkışı ifade ettiği iddiası da geçerli değildir.

Cüveynî hâl görüşüyle Allah ve insan arasında ortak sıfatların kullanımından doğan teşbih sorununu da çözmeyi amaçlamıştır. Böylece yüklenildiği varlıkta âlim olma vasfını zorunlu kılan ilim sıfatı herhangi bir denklik sorununa yol açmaksızın hem Allah'a hem de insana atfolunabilir. Allah'ı ve insanı "âlim" olarak nitelemekten başka bir şey olmayan bu hükmî benzerlik, tenzih açısından bir sorun teşkil etmemektedir. Bir başka ifadeyle, Allah ve insan âlimlik hâline sahip olmakta, yani bir sıfatın oluş şeklinde (hâl) birleşmektedirler. Bu sayede bir yandan teşbihe düşme tehlikesinden korunulurken, diğer yandan insanda ilmin varlığı ispat edilmiş olur. Böylece Cüveynî manevî sıfatların nasıl anlaşılması gerektiğini de izah etmektedir.

Cüveynî hâlleri kabul ederek varlıklar arasında küllî bir ilişkinin kurulabilmesinin mantıkî zeminini de sağlamaya çalışmıştır. Dolayısıyla o, varlıklar arasındaki farklılığı ve benzerliği salt lafızlara ya da zatlara indirgemek yerine, hâllerden kaynaklandığını söyleyerek aklın ilkelerine daha uygun bir tavır sergilemiştir. Çünkü varlıkların hâllerle birbirinden farklılaştığını ya da benzeştiğini söylemek, tikel varlıklar üzerinde yapılan tümevarımların küllî hükümlere ulaşmasına imkân tanıyacaktır. Onun hâllerin varlığı kabul edilmeden illiyetin temellendirilemeyeceğini iddia etmesi de bu temele dayanmaktadır. Cüveynî hâller görüşünü illiyet meselesiyle farklı açılardan irtibatlandırmış, hâllerin kabulünü dış dünyada gözlemlenen hakikatlerin, akli illetlerin ve ispat yöntemlerinin (ta'lîl) öncülü hâline getirmiştir.

Eş'arîler'in hâller görüşünde Mu'tezile'yi takip eden kimseler olarak gösterilmesi de doğru değildir. Kaldı ki, Bâkılânî ve Cüveynî'nin Ebû Hâşim'in sıfat anlayışını açık bir dille eleştirdiği bilinmektedir. Ehl-i sünnet kelâmcıları hâl kavramını alırken, Ebû Hâşim'de görülmeyen tasnifler yapmışlar, yeni yargılara ulaşmışlar ve böylece aynı temel üzerinde farklı bir bina inşa etmişlerdir. Hâller konusunda her iki mezhebi birbirine yakınlaştıran asıl

unsur, hâl teorisiyle illiyet tartışmalarının farklı bir boyuta taşınmasına vesile olmalarıdır. Bunun gibi hâller görüşünün iki mezhep arasında orta yolu bulma ya da uzlaşma iddiasından çok, mezhep içi bir tasfiye çalışması olarak görmek daha doğrudur. Ahval teorisini Eş'ariyye'nin sıfat anlayışı olarak göstermek de isabetli değildir. Nitekim ahval görüşü mezhep içinde taraftar bulmamış, Şehristânî, Râzî, Âmidî ve Gazzâlî gibi müelliflerin eleştirileri teorinin Eş'arîliğe mal olmasını engellemiştir.

Son Dönem Azerbaycan / Türk Düşünürlerinden Abbaskulu Bakühanlı ve *Nesâyet* İsimli Eseri

Elmin Aliyev*

Abbaskulu Bakühanlı, an Azerbaijani/Turkish thinker of the Last Period and his Work Entitled *Nasâyet*

The great socio-political and cultural changes that were experienced in Azerbaijan from the 19th century on led to criticism of the traditional culture and order and a search for innovation. One of the leading thinkers of this era was Abbaskulu Bakühanlı; Bakühanlı's thought is accepted as forming a bridge between tradition and modernization in Azerbaijani/Turkish thought. Bakühanlı made efforts to establish a Muslim school that would provide modern education in Azerbaijan and he planned to write a set of works to be read in the new schools he was hoping to establish. One of the works proposed for reading at primary school level was the moral treatise entitled *Nasâyet*. In this treatise, Bakühanlı accepts education of children as the starting point, and establishes his suggestions for solving social problems on the views of "public benefit" and "social order". In this context, he searches in particular for answers to questions like "What is considered or to be considered ethical in society?" "What are the criteria that determine that which is known as good or bad behavior by people?" In this study, a critical edition and translation of Abbasulu Bakühanlı's work *Nasâyet*, which should be examined when studying the modernization movement of this era, and the contents of the treatise will be examined.

Key words: Azerbaijan, Bakühanlı, *Nasâyet*, Education, Morals

Azerbaycan, XIX. yüzyılın başlarından itibaren büyük sosyo-politik ve kültürel değişiklikler yaşamıştır. Rusya'nın siyasî egemenliği altına giren bölge halkının bir taraftan İran ve Osmanlı gibi kültürel bağları bulunan devletlerle ilişkileri zayıflamış, diğer taraftan ise Avrupa'daki fikrî yeniliklerle tanışma dönemi başlamıştır. Bunun bir uzantısı olarak dönemin öne çıkan fikir adamları kendi düşüncelerini şu veya bu ölçüde geleneksel kültür ve düzen eleştirisi ve etkileri günümüze kadar uzanan yenilik arayışları etrafında şekillendirmişlerdir. Bir "ihya çabası" olarak adlandırılabilir bu

* Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (doktora öğrencisi). Makaleyi okuyarak yaptıkları değerli katkı ve tavsiyeleriyle bana yol gösteren Yrd. Doç. Dr. Harun Anay ve Dr. Seyfi Kenan'a; yine tahkik sırasında yardımlarından faydalandığım Dr. Babek Cavanşir'e şükranlarımı sunarım.

arayışlar, esas itibariyle, yaşamın tamamını kuşatması gereken ahlâk anlayışı ve bununla sıkı bir ilişki içerisinde görülen ilim/eğitim telakkisi üzerine yoğunlaşmıştır. Bu dönemin önde gelen düşünürlerinden biri de Azerbaycan/Türk düşüncesinde gelenek ile modernleşme arasında köprü olarak kabul edilen Abbaskulu Bakühanlı'dır. Bakühanlı, Azerbaycan'da çağdaş eğitim verecek bir Müslüman okulunun kurulması için -o dönemde okullar, Müslüman ve Rus okulları olarak ayrılıyordu- girişimlerde bulunmuş ve kurulacak yeni okullarda okutulmasını düşündüğü birtakım eserler yazmayı planlamıştır. Yazmayı planladığı eserlerin tamamını kaleme aldığı bilinmemekle birlikte ilköğretim seviyesinde okutulmasını önerdiği *Nesâyih* isimli bir ahlak risalesi yazdığı bilinmektedir. Dönemin yenileşme hareketleriyle ilgili çalışmalarda üzerinde durulması gereken eserlerden biri olmasına rağmen, şimdiye kadar bu risalenin tamamı neşredilmemiş ve içeriği tahlil edilmemiştir. Bu nedenle elinizdeki çalışmada, Abbaskulu Bakühanlı'nın hayatına ve entelektüel şahsiyetine kısaca değinildikten sonra *Nesâyih* isimli eserinin tenkitli neşri ve çevirisi yapılacak ve risalenin içeriği tahlil edilecektir.

Abbaskulu Bakühanlı'nın Hayatı

Bakü hanlarından II. Mirza Muhammed'in (ö. 1836) Gürcü asıllı Sofya Hanım (ö. 1836) ile evliliğinden doğan¹ Abbaskulu Bakühanlı (1794-1846),² edebî eserlerinde "Kutsî" mahlasını,³ resmî devlet görevi sırasında ise daha çok "Bakihânov" soyadını kullanmıştır.⁴ Kaynaklarda Bâkuyî,

1 Yakov Ozeretskovskiy, "Nuker", Ivan Enikolopov, *Souremenniki o Bakihanove* içinde (Bakü: Elm, 1975), s. 14; Enver Ahmedov, *A.K. Bakihanov: Epoha, Jizn, Deyatelnost* (Bakü: Elm, 1989), s. 42-55.

2 Bazı kaynaklarda düşünürün ismi yanlışlıkla Abbasali ve Abaz Kuli olarak verilmiştir. bk. Mirzâ M. Ali Muallim Habibâbâdî, *Mekârimü'l-âsâr* (İsfahan: Encümen-i Kitâbhane-yi Umûmî, 1337-1352), IV, 1411; Azerbaycan Devlet Arşivi (ADTA), fon 144, dosya 40, A.Gaziyants, "K Rodoslovniy A. Bakihanova", *Azerbaycan SSR Elmler Akademiyasının Heberleri*, 12 (1945), s. 50-51.

3 Bakihanov, *Gülistân-ı İrem*, nşr. Abdülkerim Alizade v.dğr. (Bakü: Elm, 1970), s. 2, 216; a.m.f., *Tehzib-i Ahlâk*, Azerbaycan Millî İlimler Akademisi Yazmalar Enstitüsü Kütüphanesi (AMEA Eİ), nr. A-153/2941, vr. 56^b; *Nesâyih*, AMEA Eİ Ktp., nr. A-153/2941, vr. 41^b; *Esrârü'l-melekût*, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi (ÇH), nr. 4097/2, vr. 18^b; Seyyid Şeref Hayâtüzâde, *Efkârü'l-ceberût fi tercemeti Esrâri'l-melekût* (İstanbul: Dârü't-tabaati'l-Âmire, 1265), s. 7; M. Fuad Köprülü, "Abbas Kulu Ağa", *Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Enstitüsü, 1935), I, 18; Firudun Bey Köçerli, *Azerbaycan Edebiyatı Tarihi Materyalları* (Bakü: Azemeşr, 1925), I/2, s. 279; Başbakanlık Osmanlı Arşivi Sadâret Divânı Mühimme Defteri (BOA, A.DVN.MHM), 3A/90.

4 Düşünürün soyadının Bakihânof, Bakihânov, Bakihânûf, Bakühanlı, Bakihanskiy, Bakühani ve Hânov, Hanzâde gibi farklı şekillerde kullanılmasıyla ilgili bk. Köprülü, "Abbas Kulu", s. 21; Resûlî, "Godsî Bâküyî", *Dânişnâme-i Edeb-i Fârisî*, nşr. Hasan Enûşe (Tahran: Vizâret-i Ferheng u İrşâd-ı İlmî, 1382), V, 437; Alexandre Bennigsen, "Bakikhanlı", *ELP* (İng.), 1960, I, 958; Tahsin Yazıcı, "Bakihanlı", *DİA*, IV, 543; "Bakühani Abbas-Kuli-

Bâkûî, Bâkûî-yi Azerbaycânî, Bâdkûbî⁵ gibi nisbelerle de anılan düşünürün, seçkin bir ailede yetişmesi nedeniyle, dönemine nazaran iyi bir klasik eğitim aldığı ifade edilebilir. Yedi yaşındayken okul hayatına başlamış, önce Farsça dil bilgisi, ardından ise başta “Arabî fûnûn” olmak üzere on sene boyunca çeşitli ilimleri tahsil etmiştir. 1820 yılında Kafkasya yöneticisi Aleksey Ermalov (ö. 1861) tarafından Tiflis’e davet edilmesi, Rusça öğrenmesinin yanı sıra, bu dile çevirileri yapılan Batılı yazarların eserleriyle tanışmasına vesile olmuştur.⁶ Eser yazacak kadar iyi bir şekilde Arapça, Farsça, Rusça ve Osmanlı Türkçesi’ne vâkıf olan düşünürün,⁷ Varşova’ya seyahati sırasında Lehçe’yi öğrenmeye çalıştığı, bazı kelimeleri karşılaştıracak düzeyde de Fransızca bildiği belirtilmektedir.⁸

Rusya devlet memurluğuna atanmasını (1820) müteakiben savaflara genellikle mütercim olarak iştirak eden Bakühanlı,⁹ Rusya ve İran arasında yapılan Türkmençay Antlaşması’na (1828) baş mütercim sıfatıyla katılmıştır. 1832 yılında yarbay rütbesine terfi etmiş, Osmanlı’ya karşı yapılan savaflardaki hizmetlerinden dolayı 1828–1829 yıllarında Rusya’nın “Kutsal Anna” ve “Aziz Vladimir”; İran’ın “Şîr-i Hurşit” nişanlarına layık görülmüştür.¹⁰ 1833-1834 yılları arasında Kuzey Kafkasya, Ukrayna ve Beyaz Rusya, Letonya, Polonya ve Rusya’nın çeşitli bölgelerine seyahatler gerçekleştirmiş;¹¹ 1820’li yılların sonlarından itibaren ciddi anlamda entelektüel faaliyette bulunma çabasından, askerlik hayatının getirdiği sıkıntılardan ve Müslümanlara itimat etmeyen Grigoriy Rozen’in (ö. 1841) Kafkasya yöneticiliğine atanmasından olacak ki, Petersburg’da Dışişleri Bakanlığı’nda çalışmayı planlamıştır. Fakat Polonya’daki Rus ordusu

Ağa”, *Literaturnaya Ensiklopediya*, Moskova 1929, I, 776; İlya Nikolayevič Berezin, *Puteşestviye po Vostoku* (Kazan: Universitetskoy Tipografiya, 1850), I (ek.8), 16.

5 Bakihanov, *Gülistân-ı İrem*, s. 2; *Tehzib-i Ahlâk*, vr. 56^b; *Nesâyih*, AMEA Eİ Ktp., nr. A-153/2941, vr. 41^b; Hayâtizâde, *Efkâr*, s. 7; Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerîa ilâ tesâñifi’ş-Şîa* (Beyrut: Dârü’l-edvâ, 1983), XV, 373; XVIII, 43; XX, 267, XXI, 54; Habîbâbâdî, I, 341, IV, 1411; Resûlî, “Godsî Bâküyî”, s. 437; Charles A. Storey, *Persian Literature: A Bio-Bibliographical Survey* (London: The Royal Asiatic Society, 1970), I/1, s. 425.

6 Bakihanov, *Gülistân-ı İrem*, s. 216.

7 AMEA Eİ Ktp., f.1, nr. 9.

8 Bakihanov, *Kratkaya Grammatika Persidskago Yazıka* (Tiflis: Tipografiya Arzanovih, 1841), s. 2. Değerlendirmeler için bk. Feyzulla Kasımzade, *Abbasgulu Ağa Bakihanov-Kutsi* (Bakü: Azerbaycan Uşag ve Gençler Edebiyatı Neşriyatı, 1956), s. 39-44.

9 *Gülistân-ı İrem*, s. 216; AMEA Eİ Ktp., f.1, nr. 9. E. Ahmedov’a göre Bakühanlı 9 Ocak 1822 tarihine kadar bazı askeri hareketlere katılarak Rusça’yı öğrenmiş ve ancak bu tarihten itibaren Kafkasya Genel Valiliği Defterdarlığı’nda mütercim olarak işe başlamıştır. bk. Ahmedov, *A.K. Bokihanov*, s. 201-202.

10 AMEA Eİ Ktp., f.1, nr. 9.

11 AMEA Eİ Ktp., f.1, nr. 9; Bokihanlı, *Gülistân-ı İrem*, s. 216; Bâküyî, *Divan*, AMEA Eİ Ktp., nr. M-120/11099, vr. 24^b-26^a.

komutanı İvan Paskeviç'in (ö. 1856) yardımıyla¹² kendisine bakanlıkta çalışma imkânı sunulmuşsa da maaş bağlanmak suretiyle emekli olmayı (1834) tercih etmiştir.¹³

1840 yılında askerî hayata geri dönerek¹⁴ bazı resmî raporların altına imza atan ve Kuzey Kafkasya halklarına karşı yapılan savaşlardaki başarılarından dolayı albaylığa terfi eden¹⁵ Bakühanlı, sağlık sorunlarını ve ilmî araştırmalarda bulunma isteğini gerekçe göstererek 1846'da İran yolculuğuna çıkmış; sırasıyla Erdebil, Tebriz ve Tahran'da bulunmuş ve Kaçar Hükümdarı Muhammed Şah (ö. 1848) tarafından ikinci defa "Şîr-i Hurşit" nişanıyla ödüllendirilmiştir.¹⁶ Buradan Bağdat yoluyla Mekke'ye gitmeyi planlamışsa da Rus komutan Moisey Zaharoviç Dolgorukiy'in (ö. 1855) tavsiyesi üzerine Tebriz, Erzurum ve Trabzon'un ardından İstanbul'a geçmiştir.¹⁷ Ekim 1846'da Sultan Abdülmecid'le (ö. 1861) görüşmüş,¹⁸ "hey'et-i cedîdenin şeriat-i şerîfeye tatbîkine dâir" *Esrârü'l-melkût* isimli risalesi ve gayri müslim bir ülke mümessili olarak Sultan'la görüşen ilk Müslüman albay olması dikkate alınarak kendisine ikinci dereceden nişan tevcih edilmesine karar verilmiştir.¹⁹ Aynı ayın sonlarına doğru önce İskenderiye'ye, ardından ise Kahire'ye giden²⁰ Bakühanlı, Kasım 1846'da hac ibadetini eda ettikten sonra Mekke ile Medine arasında bulunan Fatıma Vadi'sinde veba hastalığından vefat etmiştir.²¹ Mezarının

12 "Gürcistan Devlet Tarih Arşivi (GDТА), f.2, op.1, d.3685", *Soçineniya Zapiski Pisma*, nşr. Enver Ahmedov (Bakü: Elm, 1983), s. 281.

13 АМЕА Еİ Ктп., f.1, nr. 9; Ahmedov, A.K. *Bokihanov*, s. 63-67.

14 "GDТА, f.2, op.2, d.438", *Soçineniya*, s. 282.

15 Ahmedov, A.K. *Bokihanov*, s. 68-69.

16 АМЕА Еİ Ктп., f.1, nr. 49; Ahmedov, A.K. *Bokihanov*, s. 70.

17 GDТА, f.2, d.1586, Enikolopov, *Sovremenniki* içinde, s. 51; BOA, İ.HR, 36/1689.

18 Başbakanlık Osmanlı Arşivi İrade-i Hâriciye (BOA, İ.HR), 37/1697; Hayâtizâde, *Efkâr*, s. 7. Bakühanlı'nın Türkiye'de sultan tarafından kabul edilmesi hakkında Almanya'nın Augsburg kentinde çıkan *Allgemeine Zeitung* gazetesinin 30 Ekim 1846 tarihli sayısında (sy. 303, s. 2421) bilgi verilmektedir. Yazıda, geçen birkaç gün içinde Sultan'ın, Rusya Büyükelçisi Mihail Ustinov ile beraber, soyu Bakü'nün meşhur Müslüman ailelerinden olan Albay Ab-baskulu Hanzâde'yi kabul ettiği ve Albay'ın bu ziyareti sırasında Türkler tarafından bid'at olarak algılanan Nikola Kopernik (ö. 1543) sisteminin, aslında Kur'an'a ters düşmediğini kanıtladığı astronomiyle ilgili kitabını Sultan'a takdim ettiği belirtiliyor. Ayrıca Bakühanlı'yı, gayrimüslim bir ülke mümessili olarak Sultan'la görüşen ilk Müslüman albay şeklinde nitelendiren muhabir, Rusya'nın bu görüşmeden siyasi amaçları için yararlandığını da zikretmektedir. Ahmedov, A.K. *Bokihanov*, s. 4; "Bakihanov Alman Metbuatında", *Elm ve Heyat*, 2 (1981), 32; *Izlojenie Kosmografičeskih Vozzrenie A.K. Bakihanova* (Bakü: Azerbaycan SSR Elmler Akademiyası, 1967), s. 6-7.

19 BOA, İ.HR, 36/1689.

20 Nureddin Keremov, *Gudsinin Seyahetleri: A. Bakihanov Coğrafiyaşunas ve Seyyah Kimi* (Bakü: Azərneşr, 1983), s. 50; Ahmedov, A.K. *Bokihanov*, s. 72.

21 Hayâtizâde, *Efkâr*, s. 8. M. Ustinov, Mihail Vorontsov (ö. 1856)'a gönderdiği 8 Nisan 1847 tarihli mektubunda Suriye konsolosluğundan 2 Şubat 1847 tarihte haber verildiği üzere

nerede olduğuna dair bilgi bulunmadığı gibi, ölüm tarihiyle ilgili görüşler de kesin değildir.²²

Abbaskulu Bakühanlı'nın Entelektüel Şahsiyeti

Hayatına dair bilgileri kısaca özetlediğimiz Bakühanlı'nın bir süre Tiflis'te yaşamış olması, entelektüel şahsiyeti değerlendirilirken göz önünde bulundurulması gereken en önemli etkenlerdendir. XIX. yüzyılda Osmanlı ile bir sınır kapısı olması hasebiyle Avrupa ve Asya'nın –"eski" ve "yeni" olanın-kesiştirği kavşak mahiyeti taşıyan ve Rusya'nın Kafkasya yönetim merkezinin bulunduğu Tiflis, farklı kültürlerle mensup insanların bir araya geldiği önemli ilim merkezlerindendi.²³ Başka bir ifadeyle Rusya'nın kendi tebasından uç görüşlere sahip insanları buraya sürmesi ve müsteşriklerin bu coğrafyayla yakından ilgilenmeleri nedeniyle bir taraftan Batı'da, diğer taraftan ise Kırım'dan Mısır'a kadar bütün İslâm dünyasında zuhur eden yeni gelişmelerden kısa sürede haberdar olma imkânının mevcudiyeti, Tiflis entelektüel hayatına ivme kazandırmıştır. Bu da Bakühanlı'nın, Kafkasya'ya sürülmüş Çarlık subaylarının yanı sıra, dönemin bazı müsteşrikleriyle tanışmasını; çeşitli konulara dair fikir alış verişinde bulunmasını beraberinde getirecekti. Kendisinin, farklı düşüncelere sahip bu insanlardan ne kadar etkilendiği ve eserlerine bunu ne kadar yansıtmış olduğu çok açık değildir. Fakat hem Bakühanlı ile beraber savaflara katılmış askerlerin notlarının hem de müsteşriklerin onun hakkındaki görüşlerinin düşünürün hayatına, özellikle müverrih ve şair kimliğine dair önemli bilgileri ihtiva ettiği de bir gerçektir. Örneğin, Yakov Ozeretskovskiy (ö. 1864) ve Aleksandr Griboyedov (ö. 1829) kendisi hakkında önemli bilgiler aktarmış,²⁴ Bestujev Marlinskiy (ö. 1837) Doğu kültürünü çok iyi bilen biri olarak söz etmiş,²⁵ Alman müsteşrik Friedrich Bodenstedt (ö. 1892) yazılarında şair kimliğiyle ilgili anılarına yer vermiştir.²⁶ Yine "Diyâr-ı Nazm-ı Şiirin Pâdişâhı" şeklinde nitelen-

Bakühanlı'nın öldüğünü söylemektedir. bk. GDTA, f.2, d.1586, Enikolopov, *Sovremenniki* içinde, s. 52.

22 Ahmedov, A.K. *Bokihanov*, s. 73; Enikolopov, *Sovremenniki*, s. 51; Hayâtizâde, *Efkâr*, s. 8. Osmanlı arşiv belgelerinde de, düşünürün Hac ibadetini yaptıktan sonra öldüğü kayıt altına alınmışsa da ölüm tarihi belirtilmemiştir. bk. BOA, A.DVN.MHM, 3A/90; İ.HR, 40/1871.

23 Gyultekin Bakihanova, *Etyudı o Gudsi: A. Bakihanov i Ego Suyazi s Peredovimi Predstavitelyami Rossii Pervoy Polovini XIX veka* (Bakü: Yazıçı, 1984), s. 29.

24 Ozeretskovskiy, "Nuker", s. 14; Aleksandr Griboyedov, *Putevie Zapiski, A.S. Griboyedov: Soçineniya* içerisinde, nşr. V.Orlov (Moskova-Leningrad: Goslitizdat, 1959), s. 446, 449.

25 Aleksandr Bestujev Marlinskiy, *Voenniy Antikvariy: İzbrannye Proizvedeniya* (Bakü: Azerneşr 1990), s. 12-13.

26 Enikolopov, *Sovremenniki*, s. 47-49.

dirilen²⁷ ve Rusça şiirlerin mütercimi olarak bilinen²⁸ Bakühanlı'nın "Tatar Nağmesi" şiiri önce Tadeuch Zablotkiy (ö. 1847) tarafından Lehçe'ye tercüme edilerek yayımlanmış, ardından ise Y. Polonskiy söz konusu çeviriyi Rusça'ya aktarmıştır.²⁹

Şair kimliğiyle tanınmanın ötesinde Bakühanlı, Çarlık yönetimi tarafından Doğu kültürüne vâkıf bir bilgin, dönemin kavramlarıyla ifade edecek olursak, bir Doğubilimci sıfatıyla değerlendirilmiştir. Kafkasya'da yürütülen savaşlar sırasında İran'da bulunan yazmaların Petersburg'a götürülmesiyle ilgili müsteşrik Osip Senkovskiy (ö. 1858) tarafından tertip edilen proje bunun en açık örneğidir. Takdirle karşılanan projenin uygulanması için görevlendirilen A. Griboyedov'un girişimleri sonucunda Erdebil'deki Dârü'l-İrşâd Kütüphanesi'nde bulunan yazmaların Rusya'da istinsah edilmesi için İran yönetiminden izin alınmış; fakat Tiflis üzerinden Petersburg'a gönderilen eserler geri verilmemiştir. Söz konusu yazmalarla birlikte Gürcistan'ın Ahalısız bölgesindeki Ahmet Paşa Camii Medresesi'nden, Doğubayazıt'taki Mahmut Paşa Kütüphanesi'nden ve Erzurum'dan Petersburg'a götürülen yazma eserlerin Tiflis'teki kataloglama işi Bakühanlı tarafından yürütülmüştür.³⁰ Öte yandan bazı müsteşrikler müellifin ilmî eserleriyle ilgilenmiş; İlya Berezin (ö. 1896), Doğu ve Batı kaynaklarından müteşekkil özel kütüphanesinin katalogunu yayımlamakla beraber, tıpkı Comte de Suzannet gibi tarihe dair görüşleri üzerine fikir beyan etmiştir.³¹ Hatta Osmanlı sultanı ile görüşmesinin Almanya gazetelerinde uyandırdığı yankıya değinen bir başka müsteşrik Karl Koch'un (ö. 1879), *Gülistân-ı İrem*'i³² Almanya'da yayımlamak istediği belirtilmektedir.³³

27 Köçerli, *Azerbaycan Edebiyatı*, 1/2, 253, 278.

28 Meselâ F. Köçerli, Rus şairi İ.A. Krılov'un "Eşek ve Bülbül" isimli şiirinin Bakühanlı tarafından yapılmış çevirisinin tam metnini vermiştir. Köçerli, *Azerbaycan Edebiyatı*, 1/2, s. 289-90.

29 Murtuz Sadıhov, *Oçerki Russko-Azerbaydjansko-Polskih Literaturnih Svyazey XIX Veka* (Bakü: Azerbaydjanskoe Gosudarstvennoe İzdatelstvo, 1975), s. 65; Enikolopov, *Sovremenniki*, s. 37-38.

30 Süleyman Aliyarlı, *Azerbaycan Tarihi: Uzak Keçmişden 1870-ci İllere Geder* (Bakü: Azerbaycan Neşriyat, 1996) s. 678-81; Vasiliy Barthold, *Rusya ve Avrupa'da Oryantalizm*, çev. Kaya Bayraktar ve Ayşe Meral (İstanbul: Küre Yayınları, 2004), s. 384; Ahmedov, A. K. *Bakihanov*, s. 79-82; Aziz Devletâbâdi, *Kitâbhâne-hâ-yi Azerbaycan* (Tebriz: Çâphâne-yi Şafak, 1972), s. 15. Eserlerin Bakühanlı tarafından oluşturulan listesi için bk. Petersburg Merkez Kütüphanesi (PM), *Puteşestviye*, ar.1829 g., op.1, d.4, *Soçineniya* içerisinde, s. 270-80.

31 Berezin, *Puteşestviye po Vostoku*, 1/4, 65, 71, 74, 128, 129 (ek.8), 16-22.

32 Bakihanov, *Gülistan-ı İrem*, nşr. Abdülkerim Alizâde v.dğr. (Bakü: Elm Neşriyatı, 1970), XX+288+40 s.

33 Enikolopov, *Sovremenniki*, s. 45-46.

Bütün bunlara, Mirza Kazım Bey (ö. 1870) ve Mirza Cafer Topçubaşı (ö. 1869) ile iyi ilişkilerini,³⁴ Petersburg'daki diğer doğubilimcilerle yapmış olduğu ilmî tartışmaları³⁵ ve Tiflis'teki *Tatar Ahbârı* gazetesi editörlüğünü yürüttüğüne ilişkin görüşleri³⁶ de eklersek, Bakühanlı'nın dönemin politik ve kültürel hayatında önemli bir konuma sahip olduğunu söyleyebiliriz. Dolaşısıyla tarih, astronomi, coğrafya, mantık, dil bilimi, felsefe ve tasavvuf gibi çeşitli alanlarda Arapça, Farsça, Rusça ve Türkçe olarak kaleme aldığı eserleri; resmî raporları ve mektupları dönemin kültürel ortamını, ilim anlayışını, gelenek ve yenilik telakkisini yansıtmaya açısından büyük önemi haizdir. Örneğin, Rusya'da Farsça'nın grameriyle ilgili ilk çalışmalardan *Kânûn-i Kudsî'yi*³⁷ telif eden düşünür,³⁸ Batı kaynaklarından da faydalanarak kaleme aldığı *Gülistân-ı İrem* adlı eserinde izlediği metot, tarihle ilgili tanımı, tarih ilminin gerekliliği ve yararları hakkındaki görüşleri ile Azerbaycan'daki çağdaş tarih yazıcılığının oluşması için zemin hazırlamıştır.³⁹ Yine "Aklî ilimlerde taklit caiz değildir" önermesi üzerine bina ettiği ve Osmanlı ilim camiasında birtakım tartışmaları alevlendirdiği⁴⁰ *Esrârü'l-melekût* risalesinin⁴¹ yanı sıra *Aynü'l-mizân*, *Miškâtü'l-envâr*, *Coğrafya*, *Keşfü'l-garâib*, *Riyâzü'l-kuds*, *Kitab-i Askeriye*, *Beyân-ı Ahvâl-i Vehhâbiyân*, *Divân-ı Kutsî*

34 Ahmedov, *Soçineniya*, s. 299; "Dokumenti o Svidetelstva o Bakihanove", *Trudı İnstituta Literaturı i Yazıkâ İmena Nizami*, 1958, XIII, 201.

35 Ahmedov, *Soçineniya*, s. 320-21.

36 Bu konudaki tartışmalar için bk. İvan Enikolopov, "Pervaya Tyurkskaya Gazeta na Kavkaze", *Kultura i Pismennost Vostoka*, 1928, III, 142. Resûlî, Bakühanlı'nın 1828-1832 yıllarında *Tiflis Haberleri* gazetesinin Farsça yayınının editörü olarak çalıştığını zikretse de bu bilgiyi her hangi bir kaynağa dayandırmamıştır. Resûlî, "Godsî Bâküyî", V, 438.

37 Bakihanov, *Gülistân-ı İrem*, s. 218; Ali Fâzıl el-Kâinî Necefi, *Mu'cemü müellifi'ş-Şia* (Kum: Vizaretü'l-İrşâdî'l-İslâmî, 1984), s. 309; Tahrânî, *ez-Zeria*, XVII, 25; Köçerli, *Azerbaycan Edebiyatı*, I/2, 284; Storey, I/1, s. 426.

38 1831-32 tarihinde Tiflis'te yayımlanmış eserin müellif tarafından yapılmış Rusça çevirisi 1841'de neşredilmiştir. Bâküyî, *Kânûn-i Kutsî* (Tiflis: Dârü't-Tab', 1248); Bakihanov, *Kratkaya Grammatika Persidskago Yazıkâ* (Tiflis: Tipografiya Arzanovih, 1841). Hânâbâ Müşâr, *Fihrist-i Kitâbhâ-yi Çâpî-yi Fârsî*, (Tahrân: Çâphâne-i Erjeng, 1973), III, 3874.

39 Erik Pahomov, "O Zaglavii Truda A. Bakihanova Gyulistan İram", *Azerbaycan SSR Elmler Akademiyasının Heberleri*, 4 (1947), s. 113-15; L. Bağrıy, *Materialı Dlya Bibliografii Azerbaydjana* (Bakü 1924), s. 54; Ziya Bunyatov, *İzbrannıe Soçineniya* (Bakü: Akademiya Nauk Azerbaydjanskoy SSR, 1999) III, 335.

40 bk. Elmin Aliyev, "Osmanlı Arhiv Materiallarına Göre A.A. Bakihanov ve 'Esraru el-Melekut'un Yeni Bir Elyazma Nüshesi", *Bakı Dövet Universiteti İlahiyyat Fakültesi Elmi Mecmuesi*, 11 (2009), s. 442-46.

41 Bakihanov, *Gülistân-ı İrem*, s. 218; M. Ali Terbiyet, *Dânişmendân-i Âzerbaycân* (Tahrân: Matbaa-i Meclis, 1314), s. 306; Köçerli, *Azerbaycan Edebiyatı*, I/2, 283; Köprülü, "Abbas Kulu", s. 20; Habîbâbâdî, *Mekârimü'l-âsâr*, I, 342; Yazıcı, "Bakihan", IV, s. 544; Resûlî, "Godsî Bâküyî", IV, 438; Bennigsen, "Bakihanlı", I, 958; Storey, *Persion Literature*, I/1, s. 426. Tahrânî, *Esrârü'l-meknûne* adı altında zikrettiği bir eserin bazı fihristlerde *Esrârü'l-mülk ve'l-melekût* (اسرار الملك و الملوك) şeklinde geçtiği ve üzerine *Efkârü'l-ceberût* isimli şerh yazıldığını söylemektedir. *ez-Zeria*, II, 56.

gibi manzum ve mensur eserlere imza atmıştır. Bir sistem filozofu olmasa da İşrakî ve Meşşâî ekollerden esinlenerek eklektik bir tarzda ortaya koyduğu ve tasavvufla iç içe bulunan felsefî görüşlerini ise genellikle amelî hikmetle ilgili *Tehzîb-i Ahlâk* adlı eserinde işlemiştir.⁴²

***Nesâiyih*'in Telif Sebebi ve Muhtevası**

Nesâiyih, müellifin 1836-1837 yıllarında telif ettiği bir ahlâk risalesidir.⁴³ Bazı kaynaklarda *Kitâb-ı Nasihat*⁴⁴ ve *Nasihatnâme*⁴⁵ isimleriyle anılan eserin, dibacesindeki ifadelerden de görüldüğü üzere, Bakühanlı'ya nispeti hususunda hiçbir kuşku yoktur.⁴⁶ M. Terbiyet, A. Tahrânî ve M. Habibabâdî'nin eserlerinde risalenin isminin yer almaması ise kanaatimizce Bakühanlı'nın otobiyografisinin zikredildiği *Gülistân-ı İrem*'de *Nesâiyih*'ten bahsedilmemesinden kaynaklanmıştır.⁴⁷ Eserin özgün dili hakkında bazı tartışmalar bulunmamakla beraber,⁴⁸ genellikle Farsça yazıldığı ve sonradan Azerbaycan Türkçesi'ne tercüme edildiği üzerinde durulur.⁴⁹ Elimizde bulunan en eski nüshasının Farsça olması⁵⁰ ve müellifin ticarî, askerî ve kültürel hayatı dikkate alarak bu dilin önemini vurgulaması da söz konusu ihtimali kuvvetlendirir niteliktedir. Zira düşünüre göre Farsça, Asya'nın büyük bölümünde ortak yazı dili olduğundan ve bölgedeki bütün kitaplar ve yazılı ilişkiler bu dilde ortaya konulduğundan bir tek Tatarca'nın eğitimiyle yetinmek, halkın kendi geleneğine yabancı kalması anlamına gelmekteydi. Yine bölge insanı Farsça'yı öğrendiği zaman Tatarca (Azerbaycan Türkçesi'yle) söylediklerini, çok iyi bir şekilde olmasa dahi, yazabilirdi.⁵¹

42 Bakühanlı'nın hayatı, entelektüel şahsiyeti ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi ve *Tehzîb-i Ahlâk*'in tahkikli metni için Yrd. Doç. Dr. Harun Anay'ın danışmanlığında yaptığımız yüksek lisans tezine bakılabilir. Elmin Aliyev, "Abbaskulu Bakühanlı ve Ahlâk Düşüncesi" (yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007), s. 14-60, 37-60, 104-156.

43 *Nesâiyih*, vr. 42^a.

44 Köçerli, *Azerbaycan Edebiyatı*, I/2, 283.

45 Köçerli, *Azerbaycan Edebiyatı*, I/2, 297; Köprülü, "Abbas Kulu", s. 20; Yazıcı, "Bakihanlı", IV, 544; Bennigsen, "Bakihanlı", I, 958; Resûlî, "Godsî Bâküyî", V, 438.

46 *Nesâiyih*, vr. 41^b.

47 Köprülü buradan yola çıkarak yazarın esere önem vermediğine ilişkin ilginç bir görüş ortaya koymuştur. Köprülü, "Abbas Kulu", s. 20.

48 Köprülü, "Abbas Kulu", s. 20; Yazıcı, "Bakihanlı", IV, s. 544; Resûlî, "Godsî Bâküyî", s. 438; İnâyetullah Rızâ, "Bakihânûf", *Dâiretü'l-Meârif-i Büzürg-i İslâmî*, Tahran 2001, XI, 245.

49 Bakihanov, *Abbasgulu Ağa Bakihanov: Bedii Eserleri*, nşr. Memmedağa Sultanov (Bakü: Azerbaycan Devlet Neşriyatı, 1973), s. 8; Enikolopov, *Soçineniya*, s. 299; Bennigsen, "Bakihanlı", I, 958.

50 *Nesâiyih*, AMEA Eİ Ktp., nr. A-153/2941, vr. 41^b-54^b.

51 Enikolopv, *Soçineniya*, s. 252.

“Dibace” (vr. 41^b-42^a) ve yüz üç nasihati ihtiva eden “Nesîhet ve Hitâb be Etfâl” (vr. 42^a-54^b) bölümlerinden müteşekkil *Nesâ-yih* ferdî ahlâk, toplum ahlâkı, kısmen de aile ve devlet hakkındaki konuları içermektedir. Klasik literatürde olduğu gibi “Besmele”, Tanrı’ya dua, Hz. Peygamber’e ve ailesine salât ü selâmla başlayan Dibace’de eserin telif sebebi yazarın kendisi tarafından açıklanmıştır. Burada ahlâk kitaplarının aşırı teferruatlı olmasından ve ister dil, isterse de anlam itibariyle yetişkin insanlara hitap ettiğinden yakının müellif, *Nesâ-yih*’i çocuklar için, dolayısıyla kolay ve anlaşılır bir üslupta yazdığını vurgulamış; eserin sonuna kadar bu prensibe sadık kalmıştır.⁵² Eserin telif sebebini açıklayan bir diğer husus ise Bakühanlı’nın 1832’de hazırladığı ve 8-15 yaşları arasındaki çocuklara yeni tarzda eğitim verilmesini hedefleyen okul projesidir. Nitekim yönetime sunmuş olduğu takdim yazısında düşünür, projeye bağlantılı olarak kendi eserlerini Rusça ve Farsça’nın öğretiminde kullanılmak üzere sadeleştirmek ve böylece bu diller arasındaki benzerlik ve farklılıkları ortaya çıkarmak gibi bir düşüncüyü de dile getirmiştir.⁵³

Buradan hareketle, konusundan dolayı kolay bir üslupla kaleme alınan *Nesâ-yih*’in felsefî bir üslupla yazılan *Tehzîb-i Ahlâk*’ın özeti şeklinde değerlendirilmesi mümkündür. İman ve ibadet esaslarının, büyüklere saygının işlendiği ilk on altı nasihatın⁵⁴ *Tehzîb-i Ahlâk*’ta bulunmadığını dikkate almazsak bu husus, kaynakları zikredilmeyen ve içerisinde ayet ve hadis türünden alıntılara yer verilmeyen *Nesâ-yih*’in hem muhtemel kaynaklarına dair bilgi vermekte hem de içeriğinin daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır. Örneğin *Tehzîb-i Ahlâk*’ta “tecrübe” kavramının vurgulanması ve izlemeye çalıştığı metot⁵⁵ açısından Bakühanlı’nın Gazzâlî’yi (ö. 1111) andırması belli oranda *Nesâ-yih*’e de yansımıştır. Düşünürün elimizde bulunan herhangi bir eserinde atıf yapmadığı Gazzâlî’den hangi oranda ve hangi eserler üzerinden etkilendiğini tespit etmek zordur. Fakat onun, İsrakî gelenekten olan bazı düşünürlerden iktibaslar yaptığını göz önünde bulundurursak, en azından, Şîa’nın Gazzâlî’si olarak kabul edilen Feyz Kâşânî’nin (ö. 1679)⁵⁶ eser-

52 *Nesâ-yih*, vr. 41^b-42^a.

53 Moskova Devlet Tarih Müzesi (MDTM), f.6, nr. 41, *Soçineniya* içerisinde, s. 251-54.

54 *Nesâ-yih*, vr. 42^b-44^b.

55 Meselâ, *Tehzîb-i Ahlâk*’ın mukaddimesi, hikmetin anlamı ve gereği, onu kazanmanın yolları ve insanı ulaştırabileceği nihaî hedef hakkındadır. Bakühanlı burada insanların hikmetin mahiyetine dair düşüncelerinin hatalı olduğunu belirtmekte ve bunun bir uzantısı olan yanlış ilim anlayışını eleştirmektedir. Yine müellif hikmet, ilim, akıl, âdet, ahlâk ve kader kavramlarını birbiriyle irtibatlı bir şekilde ele almış, kendi yaşantısını kelimelere dökererek, hakikate ulaşmanın farklı evreleri üzerinde durmuştur. bk. *Tehzîb-i Ahlâk*, vr. 57^{a-b}.

56 Seyyid Hüseyin Nasr, “İsfahan Okulu”, M. Şerif, *İslam Düşüncesi Tarihi*, çev. Mustafa Armağan (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), III, 147.

lerinden haberdar olduğunu söyleyebiliriz. Aynı şekilde *Tehzib-i Ahlâk*'ta kendisine atf yapılan Sokrates (ö. M.Ö. 399),⁵⁷ Mevlânâ Celâleddin Rûmî (ö. 1273), Senâî Gaznevî (ö. 1131), Şah Kasım Envar (ö. 1433), Hallâc Mansûr (ö. 922), Hafız Şîrâzî (ö. 1390), Mahmut Şebüsterî (ö. 1320), Sâdî Şîrâzî (ö. 1292), Muhteşem Kâşânî (ö. 1588), Baba Efdal Kâşânî (ö. 1269), Mir Fındıriskî (ö. 1640), Nişat (ö. 1828) ve Yeğmâ (ö. 1859) gibi şair ve düşünürlerin eserleri, ayet ve hadisler, İncil⁵⁸ ve *Nehcû'l-belâga*⁵⁹ türünden eserler *Nesâyih*'in olası kaynaklarındandır.⁶⁰

Döneminin eğitim ve ilim anlayışına yönelik eleştirileri⁶¹ müteakiben “Azizim sen bir insansın!” ibaresiyle başlayan ve ilâhî kaderin vurgulanmasıyla son bulan *Nesâyih*'te insanın anlamı ve varoluşunun gereği problemi, eğitimin yaşam üzerindeki etkisinden yola çıkılarak nizâm-ı âlem ve umumun menfaati bağlamında ele alınmaktadır. Binaenaleyh eserin ilk sayfalarında çocuklukta verilen eğitimin, taşın üzerine yazılan yazı kadar kalıcı olacağıнын altını çizen⁶² Bakühanlı'nın fitrî ve kesbî şeklinde taksim ettiği⁶³ huyların değiştirilebileceğini savunması,⁶⁴ aslında eğitimin insan hayatındaki belirleyiciliğine dair düşüncesinin ifadesidir. Zira kötülüğe mutlak anlamda bir varlık atfetmemekle⁶⁵ reziletleri, aslında orta yoldan sapmış eylemler, dolayısıyla bozulmuş faziletler olarak gören düşünür için değişmeyen bir huy anlayışına sahip olduğu zaman, eğitimin öneminden ve ahlâkın arındırılmasından konuşmak anlamsız olacaktı. Onun “itidal” ve “vasat” kavramlarıyla ifade ettiği orta yol anlayışı, âlemin belli bir gaye doğrultusunda yaratıldığına⁶⁶ ve zıt özelliklere sahip şeylerin, Tanrı (hakîm-i alel-ıtlak) tarafından vaz' edilmiş sebeplilik prensibine esasen birbiriyle sıkı bir şekilde irtibatlı olduğuna dayanmaktadır.⁶⁷ İnsanın, kozmolojik âleme nispetle küçük âlem misalinde olan vücudunda tabii şekilde oluşmuş böyle bir düzene ahlâkî açıdan da uyması gerekir. Zira şahsın kendi davranışların-

57 *Tehzib-i Ahlâk*, vr. 66^b.

58 *Tehzib-i Ahlâk*, vr. 73^{a-b}.

59 *Tehzib-i Ahlâk*, vr. 84^a.

60 Ayrıca A. Altstadt, *Nesâyih* ve *Kutadgu Bilik* arasındaki benzerliği de vurgulamıştır. bk. Audrey Altstadt, “Nasihâtlar (Admonitions) of Abbas Kulu Agha Bakikhanlı”, *Central Asian Monuments*, ed. Hasan Paksoy (İstanbul: The Isis Press, 1992), s. 120-24.

61 *Nesâyih*, vr. 41^b-42^a.

62 *Nesâyih*, vr. 42^a.

63 *Tehzib-i Ahlâk*, vr. 69^a-69^b.

64 *Nesâyih*, vr. 42^a, 51^a; *Tehzib-i Ahlâk*, vr. 69^b.

65 *Tehzib-i Ahlâk*, vr. 61^a.

66 *Nesâyih*, vr. 52^b.

67 *Nesâyih*, vr. 46^a; *Tehzib-i Ahlâk*, vr. 59^b, 72^b, 74^a, 89^a.

da itidali gözetmesi, davranışlarının diğerleri tarafından beğenilmesine ve onun yarar sağlamasına vesile olur.⁶⁸

İnsanların tıpkı fiziksel özelliklerinde olduğu gibi ahlâkî açıdan da farklı olduklarını ve aynı ahlâkî özelliklere sahip iki insanın bulunamayacağını⁶⁹ savunan yazara göre dünya yaşamının gayesi, aslî hedef olan iyiliğe ulaşmaktır. Bu anlayış, insanın insan olma özelliğine uygun bir bilinç ve davranış geliştirmesini ve başkalarından da böyle bir davranış beklemesini sağlar. Gerçek anlamda iyilik ise iyi (husun) ve kötü (kubuh) arasında hikemî (akıl ve marifet sonucunda ulaşılan) bir bilgi vasıtasıyla temyîz yapabilen⁷⁰ ve bunlardan birini tercih etme konusunda irade sahibi olan⁷¹ insanın umumun menfaatine uygun davranışlarından ibarettir.⁷² Bakühanlı, ahlâkî değerlerin göreceliliği problemini⁷³ de bu nüansa dayanarak ele almış, aynı olaylara çeşitli bakış açılarından kaynaklanan değer farklılıklarının giderilmesi için ilk önce bilgiye (dâneş) başvurulmasını, bilgi vasıtasıyla giderilmediği takdirde ise aralarında mukayese yaparak ortak yönlerinin bulunmasını önermiştir. Ona göre, yaşama tarzı (siyâg-ı meîşet) denilen böyle bir olgu, insanların beraber yaşama zorunluluğundan kaynaklanmaktadır.⁷⁴ Böyle yaşam tarzının birinci şartı ise toplumu oluşturan her bir ferdin kendi eylemlerini amme menfaatine uygun bir biçimde yapmasıdır.⁷⁵

Görüldüğü gibi, düşünürün nizâm-ı âlem görüşünün merkezinde, toplumun bir parçası hâlinde yetkinliğe ulaşması hedeflenen birey bulunmaktadır. Birey her şeyin karşılıklı sebep-sonuç ilişkisine bağlı olduğu âlemde fiziksel varlığını devam ettirmeli, Tanrı tarafından kendisine verilmiş insanlık görevini yerine getirme zorunluluğundan dolayı kendini toplumdaki tecrit etmemek ve başkalarının da onu dışlamasına olanak tanımamak⁷⁶ suretiyle olumsuzlukları görmeli ve bunların tedricî bir tarzda giderilmesi için çalışmalıdır.⁷⁷ Zira eylemlerin sonucu, Tanrı'nın hikmetine bağlı olsa da birey, evrende olup bitenler karşısında bir seyirci değil, en azından kendi huzur ve mutluluğunu kazanması açısından önemli rolleri olan bir aktördür.⁷⁸

68 *Nesâ-yih*, vr. 53^{a-b}; *Tehzib-i Ahlâk*, vr. 60^a.

69 *Nesâ-yih*, vr. 52^b-53^a; *Tehzib-i Ahlâk*, vr. 72^b-73^a.

70 *Nesâ-yih*, vr. 49^b; *Tehzib-i Ahlâk*, vr. 57^{a-b}, 58^a.

71 *Tehzib-i Ahlâk*, vr. 61^a.

72 *Tehzib-i Ahlâk*, vr. 61^b; *Divan*, vr. 45^a.

73 *Nesâ-yih*, vr. 52^b-53^a; *Tehzib-i Ahlâk*, vr. 66^{a-b}.

74 *Tehzib-i Ahlâk*, vr. 73^a.

75 *Tehzib-i Ahlâk*, vr. 73^b.

76 *Nesâ-yih*, vr. 45^{a-b}, 49^a, 51^a, 54^a; *Tehzib-i Ahlâk*, vr. 73^{a-b}, 94^a.

77 *Tehzib-i Ahlâk*, vr. 58^b-59^a.

78 *Tehzib-i Ahlâk*, vr. 73^b.

Burada bir eylemin iyi veya kötü oluşunun belirlenmesinde aklı ön plana çıkarması ve umumun menfaatini vurgulaması, Bakühanlı'nın metafizik temellere dayanmayan bir ahlâk sisteminden söz ettiği anlamına gelmemektedir. Bilakis o, ahlâkî değerlerin tamamen somutlaştırılarak insanların belirlediği bir sistem üzerine inşa edildiği takdirde, yani din ve şeriat olmadan yapılan her türlü "riyâzât" ve "ihtimâm"ın faydasız olacağını,⁷⁹ hiç kimsenin kendi aklına güvenerek ilâhî teyidi olan şeriattan daha iyi bir yol vaz' edemeyeceğini dile getirmiştir.⁸⁰ Dolayısıyla umumun menfaati, Bakühanlı'nın farklı inanç ve kültürlerle sahip insanlar için ahlâkî değerleri (kaynak açısından değil, içerdikleri maslahat ve hikmetin göz önünde bulundurulmasıyla sonuç açısından) dayandırdığı ortak bir zemindir. Aksi takdirde, yaşadığı coğrafyanın bütün insanlarına hitap edecek ve evrensel bir mahiyeti haiz olacak ahlâkî değerlerden söz etmesi imkânsız olurdu. İster fazilet ve reziletler, isterse siyasetle ilgili teorik bilgilerden daha çok, pratik eylemleri belirtmek suretiyle bahsetmiş olması dahi bu bakış açısıyla değerlendirilebilir. Örneğin, devletin yasasında yardımlaşma, dayanışma, fazilet, hak, hukuk ve benzeri değerlerin temel esaslar olmasını istediği ve yaşadığı toplumda bu tür niteliklerin eksikliğini açık bir şekilde olmasa bile, zaman zaman ima ettiği gözlemlenmektedir.⁸¹ Ona göre devlet, insanların din, can, mal ve namusunun muhafazasının temini için zorunlu olan tabii bir oluşum,⁸² adaletin sağlanması ve sosyal bütünlüğün oluşması için gerekli "ceza"yı uygulayan bir otoritedir.⁸³ Hukukî ve ahlâkî ilkeleri uygulayan bir araç olan devlet, insanlar arasında zulüm anlayışıyla değil, adaletle hükmeden bir yöneticiye sahip olmalıdır.⁸⁴ Hükümdarın kâfir olması, adalete engel ol(a)mayacağı gibi,⁸⁵ yönetilenler de toplumun istikrarını ve ferdî yetkinleşmeyi sağlamak adına bu nitelikleri kendisinde bulduran devlete ve yöneticiye her konuda tabi olmalıdır.⁸⁶

79 *Tehzib-i Ahlâk*, vr. 91^b.

80 *Tehzib-i Ahlâk*, vr. 92^a.

81 Petersburg Devlet Tarih Arşivi (PDTA), f.1018, op.10, d.1, *Soçineniya* içerisinde, s. 145-47; MDTM, f.6, nr. 41, *Soçineniya* içerisinde, s. 251-54; Bâkuyî, *Mişkâtü'l-envâr*, AMEA Eİ Ktp., nr. M-120/11099, vr. 15^b-16^b.

82 *Nesâiyih*, vr. 44^b.

83 Bâkuyî'ye göre her suç mutlaka ceza ile sonuçlanmalıdır. Zira kötülük yapana iyi davranmak, iyilik yapana kötü davranmakla aynı mahiyettedir. Dahası, bütün dinlerin hatta put-perestlerin bile kabul ettiği bu zorunluluğun göz ardı edilmesi, suçluların artmasına olanak tanıdığı gibi sosyal kargaşaya da sebep olur. bk. *Nesâiyih*, vr. 50^b, 53^b.

84 *Nesâiyih*, vr. 49^a; *Mişkâtü'l-envâr*, vr. 15^b.

85 *Mişkâtü'l-envâr*, vr. 16^a.

86 *Nesâiyih*, vr. 44^b. Müellif, *Keşfü'l-garâib*'de bunun aksinin nasıl kargaşaya yol açtığını belirtmiştir. Bakihanov, *Keşfü'l-garâib* (*Abbasgulu Ağa Bakihanov Gûdsi: Seçilmiş Eserleri* içinde), (Bakü: Yazıcı, 1984), s. 94; *Otkritie Dikovin*, *Soçineniya* içerisinde, s. 216.

Sonuç olarak Abbaskulu Bakühanlı'nın XIX. yüzyıl Azerbaycan/Türk düşüncesinin önemli isimlerinden biri olduğu söylenebilir. Döneminin ilim adamlarıyla ilişkileri, okul projesi, doğubilimcilik alanındaki faaliyetler ve çeşitli konulara dair kaleme aldığı eserleri bunun en belirgin göstergesidir. Onun ahlâkla ilgili problemleri konu edinmekten kastı, kendisine kadar gelmiş teorileri tekrarlamamanın ötesinde bunların neden fert ve toplumun hayatına hâkim olmadığı hakkında görüş belirtmektir. Bu nedenle, felsefî anlamda nefis, nefsin mahiyeti ve güçleri gibi teorik konulara ilişkin fazla bilgi vermemiş eserlerinde ahlâkın ilim veya sanat olduğuna ilişkin sorulara değinmemiş, ahlâkın tarifleri, konusu ve metodu gibi konular hakkında değerlendirmelerde bulunmamıştır. Farklı idrak seviyelerine ve inançlara sahip insanların bir arada yaşama zorunluluğunu her zaman dikkate alarak “Toplumda ahlâkî olan veya olması gereken nedir?”, “İnsanların iyi ve kötü diye nitelendirdikleri davranışları belirleyen kıstaslar hangilerdir?” kabilinden sorulara cevap aramıştır. Bu nedenle özellikle *Nesâ-yih*'te işlediği çocuk eğitimini başlangıç noktası olarak kabul etmiş, toplumsal sorunların çözümüne ilişkin önerilerini “umumun menfaati” (kamu yararı) ve “nizâm-ı âlem” (toplum düzeni) görüşlerine dayandırmıştır.

***Nesâ-yih*'in Tahkikli Metni ve Çevirisi**

Azerbaycan Türkçesi ile ve Farsça bazı kısımları yayımlanan,⁸⁷ Rusça ve İngilizce çevrileri⁸⁸ bulunan *Nesâ-yih*'in şimdiye kadar tenkitli metni hazırlanmamıştır. Eserin, Azerbaycan Bilimler Akademisi Yazmalar Enstitüsü Kütüphanesi (AMEA Eİ Ktp.) katalogunda, sadece A-153/2941 numaralı nüshası zikredilmişse⁸⁹ de, tespit ettiğimiz kadarıyla aynı kütüphanede, C-283/10148, M-124, D-367/259, D-395/262, B-2462/3002, A-58/501, A-777 numaralarda yedi nüshası daha mevcuttur. Pek fazla farklılık içermediklerinden, tahkik sırasında söz konusu nüshalardan sadece ikisi kullanılmış, ardından ise tahkikli metinden hareketle risalenin Türkçe çevirisi yapılmıştır.

87 Bakıhanov, *Nesâ-yeh (Bedii Eserleri içinde)*, s. 349-58; *Nesihetler (Seçilmiş Eserleri içinde)*, s. 68-74; *Nesihetler*, çev. M. Sultanov (Bakü: Yazıcı, 1982). Sonuncu kitapta *Nesâ-yih* 'in Azerbaycan Türkçesi'ne çevirisinin yanı sıra, Farsça metni de verilmiştir. Fakat ister Azerbaycan Türkçesi'ne çevirisinde, isterse de Farsça baskısında eserin içerisinden belli bölümler çıkartılmıştır.

88 Bakıhanov, *Kniga Nastavleniy (Soçineniya içinde)*, s. 104-12; Altstadt, “Nasihatlar”, s. 105-42.

89 Memmedağa Sultanov, *Elyazmalar Katalogu* (Bakü: Azerbaycan SSR Elmler Akademiyası Neşriyatı, 1963), I, 363.

A-153/2941 numarada (vr. 41^b-54^b) bulunan birinci nüsha *Nesâyah*'in 1254 (1838-39) yılında, yani telifinden iki sene sonra istinsah edilen en eski nüshasıdır. Farsça olarak kaleme alınmış, 14 varak hacmindeki bu yazmanın her sayfasında sekiz satır bulunmaktadır. Başlıklar kırmızı, esas metin ise siyah mürekkeple yazılmıştır. “ب” harfi ile işaret ettiğimiz bu nüshayı, hem müellifin yaşadığı dönemde istinsah edilmiş olması hem de aynı numarada kayıtlı *Tehzib-i Ahlâk* ile yazım tarzı açısından büyük bir benzerlik içermesi dolayısıyla müellif nüshası olarak kabul ettik.

A-58/501 numarada kayıtlı (vr. 1^b-28^b) ikinci nüshanın istinsah tarihi ve müstensihî belirtilmemiştir. Dili Farsça olan, 28 varak hacmindeki bu nüshanın her sayfasında yedi satır bulunmaktadır. Ana metin siyah, başlıklar ise kırmızı mürekkeple verilmiştir. Tahkik sırasında “ج” harfiyle işaret edilen bu nüshadaki en büyük farklılık eserin “Dibace” kısmında yer almaktadır.

Tahkikli metin “ب” nüshası esas alınarak hazırlanmış, “ج” nüshasındaki farklılıklar ise genellikle dipnotta belirtilmiştir. Dipnotlardaki eksi (-) işareti nüshalardaki eksikliği, artı (+) işareti fazlalığı, iki nokta üst üste (:) işareti ise farklı ibareleri göstermek için kullanılmıştır. Metnin aslında bulunmamakla beraber, doğru okuma için gerekli olan nokta, virgöl, iki nokta üst üste, noktalı virgöl, tırnak, ünlem ve soru işaretleri tarafımızdan konulmuştur. Yine muhtemel yanlış okumaları önlemek maksadıyla gerekli görülen yerlerde “hareke”, “sükûn” ve “şedde” işaretlerine yer verilmiştir. Metnin daha doğru anlaşılması için tarafımızdan ilave edilen sözcük ve zamirler köşeli parantez [] içine alınmış, yazma nüshada ک şeklinde geçen kâf-i fârisî'ler modern imla kurallarına uygun olarak گ şeklinde düzeltilmiştir. Aynı şekilde, genellikle “ج” nüshasında görüldüğü üzere “بیست هفتم” biçiminde yazılan sayılar “بیست و هفتم” olarak tashih edilmiştir.

نصایح

عبّاس قلی بن میرزا محمد خان قدسی باکویی

[دیباچه]

[۴۱ظ] بسم الله الرحمن الرحيم.

الحمد لله رب العالمين،^۱ و الصلوة و السلام على اشرف الاولين و الآخرین محمد (ص.)^۲ و آله الطيبين الطاهرين.^۳ اما بعد^۴...

چنین گوید^۵ عبّاس قلی متخلص^۶ بقدسی بن مرحوم میرزا محمد خان باکویی:^۷ در حالیکه از احوالات علوم مخیر و مطلع شدم، پس این طور بداعی معلوم گردید که چون شاگردان بعد از اتمام «قرآن» شروع به بعضی کتابها می نمایند که الفاظ آنها^۸ بنوعی مغلق است که^۹ اکثر معلمان خودشان نمی فهمند، و در بعضی نسخه ها^{۱۰} نیز مطالب چنان مطول و متفرق است که فهم و ضبط آن مشکل [۴۲و] می نماید. و باین سبب از مضمون «العلم في الصغر كالنقش في الحجر» غفلت واقع میشود. محاسن اخلاق را^{۱۱} در طفولیت زیاده از همه وقت تعلیم دادن لازم است، بعد از آنکه اخلاق ذمیمه بموجب استمرار و عادت در طبیعت جا گیرد، علم و آداب مشکل در او اثر کند.

فلهذا در سنه هزار و دو بیست و پنجاه و^{۱۲} دو از هجرت نسخه^{۱۳} مختصری بعبارت و مضمون واضح مشتمل و موسوم به «نصایح» تألیف نمودم. امید از عنایت حضرت واهب المنن دارم که نفع آن باطفال عاید و متزاید واصل شود.^{۱۳}

۱ ج: الحمد لواهب النعم و مصالح الاستحقاق.

۲ ج: و الصلوة على المبعوث لاتمام مكارم الأخلاق.

۳ ج: و اوصيائه الحامین للحدود و الميثاق.

۴ ب- اما بعد.

۵ ج: چنین گوید بنده^۶ معترف بعجز و عصیان.

۶ ب: تخلص.

۷ ج: عبّاس قلی بن میرزا محمد خان (وقّفهما الله بالرضوان).

۸ ج: هر چند تفحص نمودم برای تعلیم اطفال نسخه^۹ در میان ندیدم که بلفظ و معنی آسان دلالت بمحاسن اخلاق ایشان کند.

۹ ج: بعضی از نسخ متداوله بنوعی در عبارت مغلق است که.

۱۰ ج- نسخه ها.

۱۱ ب+ هم.

۱۲ ج- و.

۱۳ ج: گردد.

نصیحت و^{۱۴} خطاب باطفال^{۱۵}

عزیز من تو انسانی، خدای تعالی^{۱۶} انسان را در عالم از همه چیز بهتر آفریده است. نمی بینی [۴۲ظ] که حیوانات با آن زور و بزرگی در دست انسان گرفتارند؟ و این به سبب دانستن سیاق کارهاست. و در میان این فرقه نیز هر کس زیاده کاردان و نیکوکار است همیشه محترم می باشد. پس سیاق کاردانی و نیکوکاری را باید آموخت از کسانی که نیک و بد را به تحقیق و تجربه معلوم کرده اند، و سخنان ایشان برای ما نصیحت است.

نصیحت اول: عالم باین اساس و نظام نتواند که بیصاحب باشد، پس خدائی است که همه را آفریده است، باید او را بدانیم.

نصیحت دوم:^{۱۷} در صورتی که پدر فرزندان خود را باختیار خودشان وا نمی گذارد و هر یک را بکاری می گمارد، چگونه باشد که خدای تعالی ما را عبث بیافریند و تکلیفی بر ما [۴۳و] نه نهد.

نصیحت سیم: چون ما خدا را نمی توانیم دیدن پس کسی باید که سخن و تکلیف خدا را که بواسطه^{۱۸} ملایکه باو رسیده باشد بما برساند، ما چنان کسرا پیغمبر^{۱۸} می گوئیم.

نصیحت چهارم: پیغمبران^{۱۹} بسیار بوده اند و^{۲۰} همه حقند. اما چون هر کاری در وقتی معلومی^{۲۱} مناسب میشود، حالا شریعت پیغمبر^{۲۲} ما حضرت محمد (ص.) بن عبد الله را خدای تعالی^{۲۳} از شریعت سایر پیغمبران^{۲۴} بهتر فرموده و^{۲۵} به متابعت آن امر کرده است.

نصیحت پنجم: فرمان و تکلیف خدای تعالی که پیغمبر^{۲۶} بما رساننده «قرآن» است که سراپا کلام خداست، هیچ کس در آن دخل و تصرف نتواند کردن. زیرا که سخن انسان بسخن خدا شبیه نباشد.

۱۴ ج- نصیحت و.

۱۵ ج: بطفل.

۱۶ ج: خدا.

۱۷ ج: دویم

۱۸ ب: پیغمبر.

۱۹ ب: پیغمبران.

۲۰ ب- و.

۲۱ ج- معلومی.

۲۲ ب: پیغمبر.

۲۳ ج: خدا.

۲۴ ب: پیغمبران.

۲۵ ج- و.

۲۶ ب: پیغمبر.

نصیحت ششم: محبت و متابعت [۳ظ] ائمه^۴ اهل بیت (ص.ع.۲۷) بهر کس فرض است که ایشان وارثان علم اویند و حضرت امام^{۲۸} مهدی (ع.۲۹) که در آخر زمان آمده شریعت او را بهمه روی زمین اجرا خواهد نمود از ایشان است.

نصیحت هفتم: چون خدای تعالی تکلیف بما کرده است پس هر کس عمل بآن کند خدا او را در دنیا نعمت و کرامت دهد و در قیامت به بهشت برد، و آنکه عمل نکند در دنیا ذلیل و بی آبرو شود و در قیامت بدوزخ رود.

نصیحت هشتم: قیامت روزی است که خدا همه خلایق را در یکجا زنده کرده، حساب عملهای ایشان را بخواهد.

نصیحت نهم: نیکوکاران را به بهشت بفرستد که همیشه در آنجا در باغهای رنگین و قصرهای دل نشین فایض [۴و] به نعمت بی نهایت باشند.

نصیحت دهم: بدکرداران را بدوزخ اندازد که چندین هزار سال در آتش تند بسوزند^{۳۰} و اژدرها و عقربها گوشت بدن ایشان را پاره پاره کنند.

نصیحت یازدهم: یکی از تکلیفات خدا نماز پنجگانه است که برای یاد کردن خدا باید گذاردن.

نصیحت دوازدهم: همه روز ماه رمضان را از طلوع صبح تا شام روزه باید^{۳۱} داشت تا از حال گرسنگان خیر دارد باشی و ایشان رحم کنی.

نصیحت سیزدهم: واجب است که صاحبان مال زکوة و خمس و صدقات بفقرا دهند که مایه^۴ معیشت اینان و موجب سلامتی مال و جان آنان باشد.

نصیحت چهاردهم: پدر و مادر خود را بعد از خدا و پیغمبر^{۳۲} و ائمه [۴ظ] از همه کس عزیزتر شمار، و هر چه فرمایند عمل کن،^{۳۳} و ایشان را به هیچوجه میازار! خدای تعالی^{۳۴} ناراضی است از کسیکه پدر و مادر ازو^{۳۵} ناراضی باشند. و هم برادر بزرگ و عمو و خالوی خود را اطاعت کن!

۲۷ ج- ص. ع.

۲۸ ج- امام.

۲۹ ج- ع.

۳۰ ب: به سوزند.

۳۱ ب: بیاید.

۳۲ ب: پیغمبر.

۳۳ ب- عمل کن.

۳۴ ج: خدا.

۳۵ ج- ازو.

نصیحت پانزدهم:^{۳۶} کسانی را که در منصب یا در علم یا در سنّ از تو بزرگترند محترم دار تا کسانی که از تو کمترند ترا محترم دارند.

نصیحت شانزدهم:^{۳۷} علمای دینی را بزرگ دار! زیرا که^{۳۸} پیغمبر^{۳۹} (ص.)^{۴۰} و امام (ع.)^{۴۱} در میان ما حاضر نیستند و^{۴۲} در دانستن احکام شریعت محتاج بوجود ایشانیم.

نصیحت هفدهم: اطاعت سلاطین و امرا را بر خود واجب دان که اگر ایشان نباشند مردم قصد جان و عرض و مال^{۴۳} یکدیگر کنند و امور ملکیه انتظام نه یزید.

نصیحت هیجدهم:^{۴۴} در هر دیار [و] که باشی مخالف قوانین ملکیه آن عمل مکن تا به عقوبت گرفتار نشوی.

نصیحت نوزدهم: کاری و سخنی را که نفع دنیا و یا آخرت در آن نباشد مکن و مگوی که زیان بتو رسد.

نصیحت بیستم: اگر کسی را بدبخت و بیچاره بینی بر وی مخند که خدا قادر است که ترا نیز مثل او کند.

نصیحت بیست و یکم: بهر کس بررسی سلام کن، و اگر سخنی^{۴۵} بتو گوید با ادب و تواضع جواب گوی تا همه کس ترا دوست دارد.

نصیحت بیست و دوم:^{۴۶} با کسانی مصاحبت کن که بزرگان^{۴۷} خلائق^{۴۸} ایشان را نیکو می گویند، و از کسان اجلاف و هرزه گویی بر کنار باش تا تو نیز مثل ایشان نه شوی.

نصیحت بیست و سیم: چون کسی را محتاج بینی هر قدر [و] توانی در اعانت او مضایقه مکن تا دیگران در وقت احتیاج اعانت بتو نمایند.^{۴۹}

۳۶ ج: پانزدهم.

۳۷ ج: شانزدهم.

۳۸ ج- زیرا که.

۳۹ ب: پیغمبر.

۴۰ ج- ص.

۴۱ ج- ع.

۴۲ ج- و.

۴۳ ج- و مال.

۴۴ ج: هیجدهم.

۴۵ ج: سخن.

۴۶ ج: دویم.

۴۷ ب: بزرگ.

۴۸ ج- خلائق.

۴۹ ج: کنند.

نصیحت بیست و چهارم: بدی^{۵۰} هیچکس را در نزد کسی مگوی که اگر دشمن است بآنکس برساند و اگر دوست است در حق تو بدگمان میشود.^{۵۱}

نصیحت بیست و پنجم: از دروغ گفتن احتراز کن که چون کسی این خصلت در تو داند سخن راست را نیز از تو باور نکند.

نصیحت بیست و ششم: کسیکه عیب دیگری را بتو میگوید از تو دور باش که عیب ترا بدیگران بگوید.^{۵۲}

نصیحت بیست و هفتم: در دوستی با کسی چنان مباش که اگر روزی دشمن شود ترا عاجز کند، و^{۵۳} در دشمنی نیز^{۵۴} بدی^{۵۵} چنان مکن که اگر روزی دوست گردد ترا ازو شرم آید.

نصیحت بیست و هشتم: در وقت غضب عقل انسان مختل میشود؛ خود را در آن حال از همه کار معزول دار و کاری را [۴۶و] که باید کرد بعد از تسکین غضب بکن.

نصیحت بیست و نهم: کاری که بر ذمه^{۵۶} تو نیست عبث در آن مکوش! زیرا که نفع از آن نیایی و از کار خود نیز باز مانی.

نصیحت سی ام: از کسالت بترس که بدتر از همه عیبهاست، و هیچ چیزی در عالم بدتر از^{۵۷} بیکاری نیست.

نصیحت سی و یکم: همه چیز را خدا برای نظام عالم اسباب آفریده است که یکی بی دیگری قایم نباشد. تو نیز یکی از آنهايي، اگر بیکار نشینی سنگ و گل از تو بهتر باشند. زیرا^{۵۸} که ایشان^{۵۹} بکار عمارت می آیند.

نصیحت سی و دوم:^{۶۰} تحصیل علم و کمال را از همه چیز گرامی تر شمار! زیرا که همه چیز به سبب آنها میسر میشود.^{۶۱}

۵۰ ج: بد.

۵۱ ج: شود.

۵۲ ب: گوید.

۵۳ ب- در دوستی با کسی چنان مباش که اگر روزی دشمن شود ترا عاجز کند و.

۵۴ ب- نیز.

۵۵ ب: با کسی.

۵۶ ج- بدتر از.

۵۷ ج: بی کار.

۵۸ ج- زیرا.

۵۹ ج- ایشان.

۶۰ ج: دویم.

۶۱ ج: شود.

نصیحت سی و سیم: نیکویی در حق کسی مکن که در صدد بدی بدیگران [۶۷ظ] باشد! همانا نیکویی در حق بدان، بدی در باره نیکویان است.

نصیحت سی و چهارم: بمجرد شنیدن هر سخن را باور مکن! یحتمل که گوینده آن غرضی دارد و یا حقیقت آن را خود نه فهمیده است. پس آن سخن را از جاهای دیگر نیز تحقیق بکن!

نصیحت سی و پنجم: بسا باشد که ما در چگونگی کاری اطمینان بهم رسانیم و بعد معلوم شود^{۶۲} که صورت کار بنوعی دیگر بوده است.

نصیحت سی و ششم: شوخی و هزل را شعار خود مکن! زیرا که در نظرها خفیف نمایی و به سبب استهزاء دیگران از تو برنجد و یحتمل قصد بدی کنند.

نصیحت سی و هفتم: در مباحثه اگر بکسی غالب باشی چنان مکن که نادانی او به حصار معلوم شود! [۷۷و] باین سبب کینه تو در دل او جای گیرد و برای انتقام مترصد هنگام فرصت باشد.

نصیحت سی و هشتم: در وقت مکالمه فرصت گفتگو را بدیگران بده! یحتمل که مرد محیلی سهو کرده حقیقت مدعا را بیان کند و دشمن صلاح ترا گوید. اگر تو بسیار گویی خطا و نقصان از طرف تو باشد.

نصیحت سی و نهم: عافیت در حال است نه در جاه و مال. بسا باشد که فقیری پاره نانی به آسایش خورد و صاحب شوکتی به سبب اغتشاش امور در تشویش و محنت باشد.

نصیحت چهلم: چون بمصیبتی درافتی توکل و تحمل کن! تلف شده را دریغ پس ندهد، یحتمل بسبب اضطراب از تدبیر آینده نیز غافل باشی.

نصیحت چهل و یکم: [۷۷ظ] اظهار مصیبت خود نزد کسان مکن که اگر دشمنند سبب شماتت و ازدیاد قوت ایشان گردد، و اگر بیگانه اند در نظر ایشان بیقدر باشی، و اگر دوستند موجب ملال ایشان^{۶۳} و تجدید مصیبت تو شود.

نصیحت چهل و دوم:^{۶۴} اکثر خصایل ذمیمه نتیجه برعکس تمنا میدهد؛^{۶۵} خسیس از بیم تنگی معاش در عسرت میگذراند، و متکبر در نظر مردم خوار باشد، و خودنما که از ننگ میترسد آلت مضحکه می گردد، و صاحب خشم برای گناه دیگران خود را عقوبت میکند.

۶۲ ج: گردد.

۶۳ ب+ شود.

۶۴ ج: دویم.

۶۵ ب+ و.

نصیحت چهل و سیم: حسد دلیل عدم قابلیت است. آنکه اعتماد بر هنر خود دارد بکوشد که زیاده از دیگری بدست آرد، بی هنر چون می داند که قدرت ترقی ندارد [۴۸و] باری تنزل دیگری را جوید که تا با او مساوی باشد.

نصیحت چهل و چهارم: آتشی سوزنده تراز حسد نیست و صاحب آن هرگز بفراغت نتواند زیست، غم خود و شادی دیگران هر دو او را مصیبت باشند.

نصیحت چهل و پنجم: حریص دایم در غم است؛ هر قدر دارد^{۶۶} پندارد کم است.

نصیحت چهل و ششم: بتواضع و مهربانی دشمن اعتماد مکن! یحتمل که ترا فریب دهد و یا اگر ضعیف است انتظار وقت فرصت را دارد.

نصیحت چهل و هفتم: تحسین و خوش آمد کسی را حمل بر استعداد خود مکن! یحتمل که مطلبی دارد اینها را بر روی مدعای خود پرده می کشد.

نصیحت چهل و هشتم: در هر پایه که هستی اندازه^{۶۷} قدر خود را بدان، خود را نه کمتر گیر و نه بالاتر شمار!

نصیحت [۴۸ظ] چهل و نهم: خلق را زود از احوال تو اطلاع نباشد، همین بسبب زبان حمل^{۶۷} نیک و بد کنند، پس زبان خود را از آنچه نباید گفت نگاهداری کن!

نصیحت پنجاهم: هر کار را موافق ضابطه^{۶۸} عقل معمول دار! اگر چنانچه بخت به تقدیم آن مساعدت نکند باری نام کاردانی^{۶۸} برای تو در دنیا^{۶۹} بماند.

نصیحت پنجاه و یکم: آنچه را نمی دانی انکار مکن و هم بر آنچه میدانی بسیار اعتماد منمای! زیرا که علم ما بسیار کم است و عقل ما خیلی مشوش.

نصیحت پنجاه و دوم:^{۷۰} هر کس که متواضع و شیرین زبان است دوستان او بسیار باشند.

نصیحت پنجاه و سیم: خوش بخت است آنکه دوستان بسیار دارد؛ چه بهتر از آنکه دوست در مصیبت تو [۴۹و] شریکت بود و نقص ترا بتو نماید و در وقت احتیاج اعانت کند؟

نصیحت پنجاه و چهارم: کسیکه بحب^{۷۰} مال و جاه دنیا بسیار مقید است دوستی را نشاید. زیرا که برای نفع خود بزبان دیگری خواهد کوشید.

۶۶ ب- دارد.

۶۷ ج+ و.

۶۸ ب+ باری.

۶۹ ج- در دنیا.

۷۰ ج: دویم.

نصیحت پنجاه و پنجم: در کارها با کسان داناتر از خود که صاحب غرض نباشند مشورت کن! عقل تنها نتواند که صلاح هر کاری را بداند.

نصیحت پنجاه و ششم: قدر سخن را از حال گوینده آن قیاس مکن! گاه باشد که نادان سخن خوبی گوید که دانایان در آن حیران بمانند، و دانا چنان اشتباه کند که جهال نکنند.

نصیحت پنجاه و هفتم: به سبب احسان مرد آزاد را بنده خود کنی و بواسطه ایذاء بندگان از تو گریزند.

نصیحت پنجاه و هشتم: [۴۹ظ] از بسیار خوردن اجتناب کن که صحت بدن و سلامتی^{۷۱} عقل را زیان دارد.

نصیحت پنجاه و نهم: آنچه را دلت می خواهد مکن، بلکه آنچه را عقل اقتضا می کند معمول دار! زیرا که نیک و بد را عقل تمیز میدهد.

نصیحت شصتم: دولتی بهتر از عقل و علم نیست. زیرا که همیشه با تو باشند و کسی نتواند که از دست تو بگیرد.

نصیحت شصت و یکم: چون خواهی نصیحت بکسی کنی یا صلاح کار او را بگویی در خلوت بگویی که در میان خلق قبول نکند و هم دل آزرده شود.

نصیحت شصت و دوم:^{۷۲} هر گونه وعده که کردی در وفای^{۷۳} آن بکوش تا اگر وقت دیگر وعده کنی باور دارند.

نصیحت شصت و سیم: تا ممکن است چیزی که دیگری بتو دهد قبول مکن! زیرا که تو در نظر او خوار باشی [۵۰و] و او در نظر تو بزرگ نماید.

نصیحت شصت و چهارم: کاری را که امروز توانی کرد بفردا میفکن! یحتمل که فردا نتوان کردن.

نصیحت شصت و پنجم: پاک دامنی را شعار خود کن! هر که مرتکب به فسق میشود حیا و دین او میرود و در میان خلق رسوا می گردد.

نصیحت شصت و ششم: اگر عیب و بدی از کسی بینی در کتمان آن بکوش تا خدا عیبهای ترا ببوشاند.

۷۱ ب: سلامت.

۷۲ ج: دویم.

۷۳ ج: وفایی.

نصیحت شصت و هفتم: تا احتمال نیکویی^{۷۴} است کار کسان را به بدی حمل مکن! شاید که آن کار خوب است و تو مصلحت آن را نمیدانی.

نصیحت شصت و هشتم: شرافت انسان بحسب است نه به نسب که فرزند قابل مستغنی از آن است و ناخلف ننگ دودمان.

نصیحت شصت و نهم: آنچه را نسبت [۵۰ظ] بخود بد شماری^{۷۵} در حق دیگری روا مدار، تا جزای آن از دیگری بتو عاید نگردد.

نصیحت هفتاد: چون جزای عمل را اهالی همه ادیان حتی بت پرستان یقین دارند، پس از نیک و بد هر چه بدیگری میکنی بخود میکنی.

نصیحت هفتاد و یکم: هر سخنی که میگویی یا هر کاری که میکنی خاطر جمع مباش که در خلوت کسی نمیداند. بسا باشد که بدانند، چنانچه هر بدکاری همین گمان را دارد اما زود رسوا میشود.

نصیحت هفتاد و دوم:^{۷۶} بضرر هیچکس راضی مشو، و در معامله پاک حساب باش، و بامانت خیانت مکن، تا مغضوب خالق مردود خلاق نباشی.

نصیحت هفتاد و سیم: باقربا و خویشان^{۷۷} و متعلقات ایشان در صدد رعایت و اعانت باش، تا ایشان نیز بتو مهربان [۵۱] باشند.

نصیحت هفتاد و چهارم: با همسایگان و اهل بلده خود بخوبی سلوک کن، تا با تو نیز^{۷۸} همین سیاق را مرعی دارند. تو یک نفری ایشان بسیارند، احتیاج یکی به بسیار آشکار است.

نصیحت هفتاد و پنجم: از بد مزاجان و بد مزاجی حذر کن که همه اخلاق نیکو را ضایع کند. بد مزاج از خلق خود در آزار است تا بخلق چه رسد؟

نصیحت هفتاد و ششم: نیکویی در حق کسیکه کردی بکنایت و تصریح منت بوی مگذار که باین سبب احسان ضایع شود و بجای خوشنودی کدورت حاصل آید.

نصیحت هفتاد و هفتم: عاقل آنست که عیب خود را از عیب دیگران زیاده^{۷۹} بیند و هنر خود را کمتر شمارد.

۷۴ ج: نیکوی.

۷۵ ج: میشماری.

۷۶ ج: دویم.

۷۷ ج: حیشان.

۷۸ ج- نیز.

۷۹ ب: زیله.

نصیحت هفتاد و هشتم: کسیکه بدی بتو کند صبر کن و بملایمت از خود [۵۱ظ] رفع نمای! اگر چنانچه بغیر از بدی کردن چاره نباشد بقدر دفع شرّ او جایز دان و زیاده مکن!

نصیحت هفتاد و نهم: تا ممکن است در طلب دوستی باش! زیرا که خصومت را ثمره جز ندامت نباشد.

نصیحت هشتاد: هیچ دشمن را حقیر مشمار! یحتمل که او را دوستانی بود و یا علاقه بکسانی بود که صاحب قوّت باشند و بمقام اعانت او برآیند.

نصیحت هشتاد و یکم: کینه کسی را در دل خود جای مده که راحت دل و دین ترا برهم زند.

نصیحت هشتاد و دوم:^{۸۰} چون بدی در حقّ خود از کسی بشنوی زود بخود آنکس اظهار بکن! بسا باشد که حقّ و خلاف بودن آن سخن از وضع اطوار و سیاق گفتار او معلوم گردد.

نصیحت هشتاد و سیم: مالی که خدا بتو داده است برای صرف در منافع دنیا و آخرت [۵۲و] است. کسیکه بخل میورزد خود را از مال محروم میدارد، زیرا که زود بحدّاده رود و^{۸۱} یا وارث برد.

نصیحت هشتاد و چهارم: در صرف مال با خبر باید بود که باسراف نکشد، و بسبب صرف در غیر موضع خود مصلحتی که از آن منظور است فوت نگردد.

نصیحت هشتاد و پنجم: کار بد که کنی نفع آن برای تو نماند اما گناه و بدنامی آن باقی باشد.

نصیحت هشتاد و ششم: از عمل خوب دو دفعه ذوق می یابی؛ یکی در وقت کردن و دیگری در زمانی که خیر آن بتو رسد.

نصیحت هشتاد و هفتم: چون همه چیز را در عالم احتمال زوال است، خود را به هیچ چیزی چنان مقید مکن که اگر روزی زوال یابد معیشت تو مشکل شود.

نصیحت هشتاد و هشتم: عمر خود را در کاری تلف مکن [۵۲ظ] که در آخر ترک آن ترا لازم آید.

نصیحت هشتاد و نهم: در تدبیر امور تأنی و در تقدیم آنها تعجیل بکن! زیرا که برای دانستن مصالح کار و ساعت وقت لازم، و برای تقدیم آن فرصت غنیمت است.

۸۰ ج: دویم.

۸۱ ج- و.

نصیحت نودم: از فقر و بدبختی شکایت مکن که فقیرتر و بیچاره تر از تو در عالم بسیارند، ایشان شادی نمودندی اگر در حالت تو بودندی.

نصیحت نود و یکم: خدا عالم را بر وفق مصلحت نظام آفریده است، پس همه خلائق نتوانند که مساوی باشند. چنانکه^{۸۲} در خود یک بدن آنچه از چشم مقصود است از گوش نیاید، و آنچه را دهن می کند دست نتواند. خدا هر یک را بصورتی آفریده است که برای همان کار لازم است.

نصیحت نود و دوم:^{۸۳} افراد انسانی چنانکه در صورت و صوت [۵۳و] متفاوتند هم چنان در علم و اخلاق تفاوت دارند. چون خداوند عالم را حکیم می دانیم جای ایراد نیست که چرا فلانی را چنین کرده است و فلانی را چنان داده.

نصیحت نود و سیم: چون هر^{۸۴} کاری بر حسب مدعای تو صورت نه بندد درست ملاحظه بکن، آیا تو خود سبب آن نبوده؟ بسیار میشود که ما کارها را موافق ضابطه^{۸۵} عقل معمول نمیداریم بعد از آن شکایت از دیگران میکنیم. و بدتر از همه خدا را مانع خیر پنداشته، میگوییم که خدا نداد.

نصیحت نود و چهارم: رعایت اعتدال در همه حال واجب است؛ چنانکه اسراف و همچنان بخل مذموم است، اگر چه حلم احسن خصایل است اما غضب نیز در جای خود باید بشود. پس مرد عاقل [۵۳ظ] آنست که همیشه میانه روی را شعار خود کند در همه حال.^{۸۵}

نصیحت نود و پنجم: در خلاص گناه کاری^{۸۶} از عقوبتی که بر وجه استحقاق بر وی قرار گرفته است کوشش مکن! زیرا که باین سبب دیگران نیز بگناه جرأت بهم رسانند و بیچاره گان^{۸۷} را اذیت دهند.

نصیحت نود و ششم: اگر بیگناهی را در مصیبتی گرفتار بینی بهر طریق که توانی در باب خلاص و اعانت او اهتمام کن تا خدا دیگران را در مصیبت واسطه^{۸۸} اعانت برای تو کند.

نصیحت نود و هفتم: بدبخت کسی است که فرصت نیکویی را در حق کسی دارد و نمیکند، با وجود اینکه انسان را بعد از احسان باستحقاق شکر واجب است که ولینعمت^{۸۸} کسی مثل خود گردیده است.

۸۲ ب: چنانچه.

۸۳ ج: دویم.

۸۴ ب- هر.

۸۵ ج- در همه حال.

۸۶ ب: گنه کاری.

۸۷ ب: فقیران.

۸۸ ب؛ ج: ولي النعمت.

نصیحت نود و هشتم: بدون عمل و استحقاق [و ۵۴] امید نعمت از خدا داشتن عبث است، زیرا که عطای بی استحقاق غلط بخشی باشد.^{۸۹}

نصیحت نود و نهم: هر کاری که داری خود متکفل یا متوجه انجام آن باش! زیرا که هیچکس نفع ترا زیاده از نفع خود^{۹۰} نجوید، و قطع نظر از این چون سلیقه ها مختلف است، مشکل است که کسی کاری را در هر جهت^{۹۱} موافق رای تو معمول دارد.

نصیحت یکصدم:^{۹۲} در امور کلیه [کمک] از اعوان^{۹۳} ناگزیر است، زیرا که تکفل یک نفر بهمه^{۹۴} کارها ممکن نباشد بلکه بسبب^{۹۵} اشتغال بجزئیات از امور عظیمه غافل ماند. پس لازم است که هر کاری را بکسی واگذاشته خود بطریق اجمال متوجه باشد.

نصیحت صد و یکم: تکفل بامور بقدر استعداد و قوت کن، نه بقدر [و ۵۴ظ] خواهش نفس. بسا باشد که در طلب بسیار از کم نیز باز مانی.

نصیحت صد و دوم:^{۹۶} احسان را بهر کس مناسب حال او بکن، گاه باشد که چیزی جزئی بطبع کسی از چیز بزرگی مقبول تر افتد.

نصیحت صد و سیم: اگر چه ما را اختیار^{۹۷} در امور هست اما بی قضای الهی کاری نتوانیم کردن، پس لازم است که تدبیر کار خود را درست کرده دولت تقدیم آن را از خداوند عالم مستثلت نماییم.^{۹۸}

والله اعلم بالصواب و الیه المرجع و المآب.^{۹۹}

[تمت] سنة ۱۲۵۴ نبویة.

۸۹ ب- باشد.

۹۰ ب: تو.

۹۱ ب: جهة.

۹۲ ج: صدم.

۹۳ ج+ از اعوان.

۹۴ ب: بهر.

۹۵ ب: سبب.

۹۶ ج: دویم.

۹۷ ج: اختیاری.

۹۸ ج: کنیم.

۹۹ ج- و الله اعلم بالصواب و الیه المرجع و المآب.

ÖĞÜTLER

Giriş

Rahman ve Rahim (olan) Allah'ın adıyla.

Hamd Âlemlerin Rabbi'nedir. Gelmiş, geçmiş ve gelecek [olan bütün insanların] en şerefli Hz. Muhammed'e (s.a.v), onun temiz ve pak ailesine salât ü selâm olsun.

Merhum Mirza Muhammed Han'ın oğlu Kutsî mahlaslı Abbaskulu Bâkuyî şöyle der: İlimlerin niteliğine dair haber ve bilgi edinmek vesilesiyle duacı[nız] [yani ben], öğrencilerin Kur'an'ı bitirdikten sonra, pek çok öğretmen bile anlayamayacağı kadar karmaşık sözcükleri içeren birtakım kitapları [okumaya] başladıklarının farkına vardım. Yine, fazla ayrıntılı ve dağınık oldukları için bazı eserlerdeki konuları kavramak ve ezberlemek zor oluyor. Bütün bunlar, "Çocuklukta [öğrenilen] ilim taşın üzerine [kazınmış] nakış gibidir" anlamına ilişkin bilgisizliği gösterir. [Oysa] ahlâkî güzellikleri, diğer dönemlerden daha çok çocuklukta öğretmek gerekir. Zira kötü huylar, sürekli yapılmak ve alışkanlık yolu ile mizaçta pekişir, ilim ve âdâp ona kolaylıkla etki edemez.

Bu nedenle hicretin bin iki yüz elli ikinci (1252) yılında, açık seçik ifade ve anlamlardan oluşan, "Öğütler" (Nesâ-yih) isimli kısa bir eser kaleme aldım. Faydasının çocuklara ulaşması ve giderek daha da yararlı olması için Hz. Vâhibü'l-Minen'den yardımlarını diliyorum.

Çocuklara Nutuk ve Öğütler

Azizim, sen insansın! Allah Teâlâ insanı dünyadaki her şeyden daha üstün yaratmıştır. Bu kadar güçlü ve büyük [olmalarına rağmen] hayvanların, insanın elinde esir olduklarını görmüyor musun? Bu, [insanın] işlerin nizamını bilmesinden dolayıdır. Söz konusu gurupta [yani, insanların arasında] da işinin ehli ve hayırsever bir kimse her zaman saygınlık kazanır. O yüzden, becerinin ve iyilik yapmanın niteliğini, iyilik ve kötülüğü tahkik ve tecrübe üzerinden açıklayan ve söyledikleri bizler için öğüt olan kimse-lerden öğrenmemiz gerekir.

Birinci öğüt: Böyle bir esas ve düzen üzerine bina edilen âlem sahipsiz olamayacağına göre, her şeyi yaratan bir Tanrı vardır ve onu tanımamız gerekir.

İkinci öğüt: Bir babanın kendi evlatlarını başına buyruk bırakmadığı, her birini bir işle görevlendirdiği hâlde, Allah Teâlâ'nın bizi boşuna yaratmış olması ve herhangi bir vazifeye yükümlü kılmaması mümkün mü?

Üçüncü öğüt: Tanrı'yı göremediğimiz için onun, melekler aracılığıyla kendisine iletmiş söz ve buyruğunu bize ulaştıran birisinin var olması gerekmektedir. Biz bu kimseye peygamber ismi veriyoruz.

Dördüncü öğüt: Sayısı fazla olan peygamberlerin tamamı haktır. Fakat her bir için belli bir zamanda uygun olmasına binaen, Allah Teâlâ günümüzde peygamberimiz Hz. Muhammed b. Abdullah'ın (s.a.v) şeriatını diğer peygamberlerin şeriatlarından üstün kılmış ve ona uymayı emretmiştir.

Beşinci öğüt: Allah Teâlâ'nın Peygamber (s.a.v) tarafından bize ulaştırılan emir ve buyrukları, başından sonuna kadar Tanrı'nın kelâmı olan Kur'an'dır. Hiç kimse ona müdahale edemez ve onu değiştiremez. Zira insanın sözü Tanrı'nın sözüne benzemez.

Altıncı öğüt: Onun [yani, Hz. Muhammed'in] ilminin vârisleri oldukları için Ehlibeyt imamlarını (s.a.v) sevmek ve onlara tabi olmak herkese farzdır. Ahir zamanda gelerek onun şeriatını bütün yeryüzünde uygulamaya koyacak olan Hz. Mehdî (a.s.) de onlardan biridir.

Yedinci öğüt: Allah Teâlâ, bizi yükümlü kıldığı şeylere uyan kimseyi nimet ve asalete ulaştırır, kıyamet [günü] ise cennetine koyar. [Bunlara] amel etmeyen kimse dünyadayken zelil ve rüsva olur, kıyamet [günü] de cehenneme gider.

Sekizinci öğüt: Kıyamet, Tanrı'nın bütün mahlukatı aynı zamanda [yeniden] dirilteceği ve kendi amellerinden dolayı hesaba çekeceği gündür.

Dokuzuncu öğüt: İyilik yapanları cennete koyacak, buradaki güzel bahçelerde ve büyüleyici köşklere sonsuz nimetlerden ebediyen feyiz alacaklar.

Onuncu öğüt: Kötülük yapanları, birkaç bin yıl korkunç ateşte yanacakları, bedenlerindeki etlerin ejderha ve akrepler tarafından paramparça edileceği cehenneme atacaktır.

On birinci öğüt: Tanrı'nın [bizi yükümlü kıldığı] vazifelerden birisi beş vakit namazdır. Tanrı'yı hatırlamak için bunu yerine getirmek gerekir.

On ikinci öğüt: Ramazan ayının bütün günlerini, sabahtan akşama kadar oruçlu geçirmek gerekir. Böylece aç olanların hâlinde haberdar olur ve onlara merhamet edersin.

Ön üçüncü öğüt: Zenginlerin zekât, humus ve fukaralara sadaka vermesi vaciptir. Böylece alan kimselerin geçimi sağlanır, verenlerin ise malları ve canları emniyette olur.

On dördüncü öğüt: Allah, peygamber ve imamlardan sonra kendi babanı ve anneni herkesten daha aziz tut, buyurdıkları her şeyi yap ve hiçbir hâlde onları incitme. Ebeveynlerinin kendisinden razı olmadığı bir kimseden Allah Teâlâ da razı olmaz. Aynı şekilde ağabeyinin, amca ve dayının da sözünü dinle.

On beşinci öğüt: Makam, ilim veya yaşça senden büyük kimselere karşı saygılı davran ki küçük olanlar da sana saygı duysunlar.

On altıncı öğüt: Din âlimlerine saygı göster. Peygamber (s.a.v) ve imam (a.s.) aramızda olmadığından, şeriat hükümlerini anlamak için onların varlığına muhtacız.

On yedinci öğüt: Sultan ve emîrlere itaati kendine vacip bil. Onlar olmazsa insanlar birbirinin canına, ırzına ve malına kıyar ve ülke işlerinde düzen kalmaz.

On sekizinci öğüt: Cezalandırılmayasın diye, bulunduğun ülkenin yasalarına aykırı davranma.

On dokuzuncu öğüt: Dünya veya ahiret için faydası olmayan söz ve davranışlardan kaçın. [Bunlardan dolayı] zarara uğrarsın.

Yirminci öğüt: Bedbaht ve biçare birisini gördüğün zaman ona gülme. Allah seni de onun gibi yapmaya muktedirdir.

Yirmi birinci öğüt: Herkesin seni sevmesi için karşılaştığın insanlara selâm ver, sana bir şey söyledikleri zaman edep ve tevazu ile cevapla.

Yirmi ikinci öğüt: Büyük insanların iyi diye nitelendirdikleri şahıslarla arkadaşlık yap. Boş insanlardan ve saçma sapan konuşanlardan uzak dur, yoksa sen de onlar gibi olursun.

Yirmi üçüncü öğüt: Bir kimseyi ihtiyaç içinde görürsen, gücünün yettiği ölçüde ona yardım etmekten kaçınma ki muhtaç olduğun zaman başkaları da sana yardım etsin.

Yirmi dördüncü öğüt: Bir kimsenin kötü [yönlerini] başkalarının yanında söyleme. [Zira] eğer düşmanınsa bunu o kişiye ulaştırır; yok eğer dostunsa senin hakkında kötü düşüncelere kapılır.

Yirmi beşinci öğüt: Yalan söylemekten sakın. Zira sendeki bu huyu bilen birisi doğru sözüne de inanmaz.

Yirmi altıncı öğüt: Başkasının kusurunu sana söyleyen birisinden uzak dur. Olur ki senin kusurunu da başkalarına söyler.

Yirmi yedinci öğüt: Bir kimseyle dostken, bir gün düşmanın olursa seni zayıf düşürebileceği şeyler yapma. Düşmanlıkta da, günün birinde dost olursan, seni utandıracak bir kötülük işleme.

Yirmi sekizinci öğüt: İnsan sinirliyken aklı doğru çalışmaz. Bu hâldeyken kendini bütün işlerden alıkoy ve yapılması gereken bir işi sinirin yatıştıktan sonra yap.

Yirmi dokuzuncu öğüt: Yükümlü olmadığın bir işle boşuna uğraşma. Zira ondan bir fayda gelmeyeceği gibi, kendi işinden de geri kalırsın.

Otuzuncu öğüt: En kötü kusur olan tembellikten kork. Dünyada hiçbir şey boş gezmekten daha kötü olamaz.

Otuz birinci öğüt: Allah her şeyi, dünya düzeninin (nizâm-ı âlem) bir nedeni olarak yaratmıştır. Bunlardan biri olmazsa diğeri de var olamaz. Sen de o [nedenlerden] birisin, boş oturursan taş ve toprak senden daha iyi [bir varlık] olur. Zira onlar [en azından] bayındırlıkta işe yararlar.

Otuz ikinci öğüt: İlim ve kemal tahsil etmeyi her şeyden daha fazla önemse. Zira her şey bunlarla elde edilir.

Otuz üçüncü öğüt: Başkalarına kötülük yapmak isteyen birisine iyilikte bulunma. Bu, kötülere iyilik, iyilere ise kötülük yapmak [demektir].

Otuz dördüncü öğüt: Yalın [bağlamından koparılmış] bir şekilde duyduğün her söze inanma. O sözü söyleyenin bir maksadı olabilir ya da bunun gerçek anlamını kendisi dahi bilmez. Dolayısıyla bu sözü başka kaynaklardan da araştır.

Otuz beşinci öğüt: Çoğu zaman, bir işin keyfiyetinden emin olduğumuz halde, sonradan işin aslının farklı olduğu ortaya çıkıyor.

Otuz altıncı öğüt: Şakacılık ve mizahı kendine şiar etme. Zira insanlara hafif görürsün; alay ettiğin için de birileri sana kırılır ve muhtemelen [hakkında] kötü şeyler amaçlar.

Otuz yedinci öğüt: Tartışma anında birisini yenersen, onun bilgisizliğini orada hazır bulunanlara belli eden bir şey yapma. Zira bu takdirde o kimse kalbinde sana kin besler ve intikam almak için fırsat kollar.

Otuz sekizinci öğüt: Sohbet sırasında konuşma fırsatını [ilk önce] başkalarına tanı. Belki hilekâr birisi hata yaparak iddia edilen şeyin hakikatini açıklar ve düşman senin iyiliğin için bir şeyler söyler. Fazla konuştuğundaysa hata ve kusurları sen yaparsın.

Otuz dokuzuncu öğüt: Afiyet hâldedir, makam ve malda değil. Çoğu zaman fakir kimse bir parça ekmeğini huzur içinde yer, şevket sahibi ise işlerin karışıklığı yüzünden korku ve sıkıntı içinde olur.

Kırkinci öğüt: Başına bir felaket gelirse tevekkül ve tahammül et. Telef olan şey üzölmekle geri gelmeyeceğı gibi, ısıdırıp nedeniyle gelecekle [ilgili] tedbir de alamayabilirsin.

Kırk birinci öğüt: Kendi felaketini başkalarına belli etme. Eğer [söylediğın kişiler] düşmanlarınsa bu, sevinmelerine ve daha da güçlenmelerine; yabancılarınsa onların gözünde değersiz olmana; dostlarınsa, üzölmelerine ve senin derdinin yenilenmesine neden olur.

Kırk ikinci öğüt: Kötü huyların büyük çoğunluğu [insanı], istediklerinin tam tersi bir sonuca götürür. Cimri birisi, geçim sıkıntısı korkusuyla yoksulluk içinde yaşar; tekebbürlü birisi, insanların gözünde itibarını kaybeder; gösterişi seven birisi, ayıplanmaktan korktuğı hâlde gülüş nedeni olur ve öfkeli birisi, başkalarının günahlarından dolayı kendisini cezalandırır.

Kırk üçüncü öğüt: Kıskançlık (haset) yeteneksizliğe işarettir. Kendi becerisine güvenen birisi başkalarından daha fazla elde etmek için çalışır. Beceriksiz ise ilerleme gücünden yoksun olduğunu bildiğı için başkasının gerilemesini ve böylece kendisiyle eşit durumda olmasını ister.

Kırk dördüncü öğüt: Kıskançlıktan daha kızgın bir ateş yoktur. Kıskanç birisi asla huzurlu bir yaşam süremez; hem kendi tasası hem de başkalarının sevinci onun için felaket olur.

Kırk beşinci öğüt: Açgözlü insan her zaman dertli olur; ne kadar kazanırsa kazansın yine de az olduğunu düşünür.

Kırk altıncı öğüt: Düşmanın tevazu ve şefkatine itimat etme. Muhtemelen seni kandırıyor veya zayıfsa eğer fırsat bekliyor(dur).

Kırk yedinci öğüt: Bir kimsenin sana yönelttiğı övgü ve beğenilerden dolayı yetenekli olduğunu sanma. Belki de bir maksadı var ve bunları kendi isteklerine perde yapıyor(dur).

Kırk sekizinci öğüt: Hangi mevkide olursan ol, kendi değerini bil; kendini ne alçalt ne de daha yüksekte gör.

Kırk dokuzuncu öğüt: İnsanlar senin [gerçek] hâlimden hemen haberdar olmazlar, konuştuğularından dolayı sana iyilik ve kötülük atfederler. Öyleyse dilini konuşulmaması gereken şeylerden koru.

Ellinci öğüt: Her işi aklın kurallarına uygun biçimde yap. Kaderin onu gerçekleştirmene izin vermese bile, dünyada senin için “becerikliydi” derler.

Elli birinci öğüt: Bilmediğin şeyi inkâr etme, bildiklerine de fazla güvenme. Zira ilmimiz fazlasıyla yetersiz, aklımız ise çok karışıktır.

Elli ikinci öğüt: Mütevazı ve tatlı dilli kimselerin çok dostu olur.

Elli üçüncü öğüt: Mutlu kimse, dostu fazla olan insandır. Dostunun, senin derdini paylaşmasından, sana kusurlarını göstermesinden ve ihtiyaç anında sana yardım etmesinden daha güzel bir şey var mı?

Elli dördüncü öğüt: Dünyadaki mal ve makam sevgisine aşırı bağlı bir kimseyle dost olunmaz. Zira o kendi menfaati için başkasına zarar vermek ister.

Elli beşinci öğüt: İşlerinde, senden daha akıllı [ve fakat] garazsız kimselele istişare et. Yalnız bir akıl her işin iyi [tarafalarını] bilemez.

Elli altıncı öğüt: Bir sözün değerini onu söyleyenle ölçme. Bazen bilgisiz birisi akıllıları hayrete düşürecek güzel sözler söyler; kimi zaman da akıllı bir kimse cahillerin dahi yapmayacağı yanılıya düşer.

Elli yedinci öğüt: İhsanda bulunarak özgür bir insanı kendine köle edersin ve eziyet ettiğin için emrindelikler senden kaçır.

Elli sekizinci öğüt: Bedenin sıhhatine ve aklın selâmetine zararlı olduğu için çok yemekten kaçın.

Elli dokuzuncu öğüt: Kalbinin istediklerini değil, tam tersi aklının uygun gördüğü şeyleri yap. Zira iyi ve kötüyü birbirinden akıl ayırt eder.

Altmışınca öğüt: Akıl ve ilimden daha güzel zenginlik yoktur. Zira bunlar her zaman seninle olur ve kimse onları senden alamaz.

Altmış birinci öğüt: Bir kimseye öğüt vermek ya da yaptığı işlerin uygun olup olmadığını dile getirmek istersen, bunu [o kişinin] yalnız olduğu zaman söyle. [Zira] insanların arasındayken bunları hem kabul etmez hem de sana kırılır.

Altmış ikinci öğüt: Bir söz verdiğin zaman tutmaya çalış ki başka bir zaman söz verdiğinde inanılsın.

Altmış üçüncü öğüt: Olabildiğince başkasının sana verdiği bir şeyi alma. Zira sen onun nazarında alçalırsın, o ise senin gözünde büyür.

Altmış dördüncü öğüt: Bugün yapabileceğin bir işi yarına bırakma, çünkü yarın yapamayabilirsin.

Altmış beşinci öğüt: Dürüstlüğü kendine şiar et. Fıska bulaşan [bir kimse] dinini ve utanma duygusunu kaybeder ve insanlar arasında rüsva olur.

Altmış altıncı öğüt: Bir kimsenin kusurunu ve kötü taraflarını görürsen saklamaya çalış ki Tanrı da senin kusurlarını örtsün.

Altmış yedinci öğüt: İyilik ihtimali var olduğu sürece kimsenin işine kötülük atfetme. Belki de o iş iyidir ve sen içerdiği maslahattan habersizsin.

Altmış sekizinci öğüt: İnsanın asaleti soyu ile değil, kendisinden sonra bıraktıklarıyla. Nitekim becerikli evladın buna ihtiyacı yoktur; hayırsız evlat ise soyunun utanç [kaynağıdır].

Altmış dokuzuncu öğüt: Kendin için hoş görmediğin şeyi başkasına da yapma. Bunun cezası bir başkasından sana gelir.

Yetmişinci öğüt: Bütün dinlerin mensupları, hatta puta tapanlar bile amellerinin karşılığının [verileceğine] emindirler. Demek ki başkasına yaptığın her bir iyilik ve kötülüğü [aslında] kendine yapıyorsundur.

Yetmiş birinci öğüt: Bir şey konuştuğunda veya bir iş yaptığın zaman yalnız olduğuna ve kimsenin haberdar olmayacağına güvenme, bunlar çoğu zaman ortaya çıkar. Tıpkı kötülük yapan birisinin böyle sandığı; fakat kısa sürede rüsva olduğu gibi.

Yetmiş ikinci öğüt: Hiç kimsenin zarara uğramasına razı olma, alışverişte dürüst ol ve emanete ihanet etme. Yoksa Allah'ın gazabına uğrar, insanlar tarafından da reddedilirsin.

Yetmiş üçüncü öğüt: Seni sevmeleri için hısım akrabadan ve onlara bağlı bulunanlardan saygı ve yardımlarını [esirgeme].

Yetmiş dördüncü öğüt: Komşularla ve bulunduğun beldedeki insanlarla iyi geçin ki sana karşı da öyle davransınlar. Sen bir kişisin, onlar ise çoktur ve tek olanın çoğunluğa muhtaç olduğu açıktır.

Yetmiş beşinci öğüt: Güzel ahlâkı mahvettiği için kötü huylu kimselerden ve kötü huylu olmaktan kaçın. Kötü huylu bir kimse kendi mizacından dolayı azap çekerken insanlara ne verebilir?

Yetmiş altıncı öğüt: İyilik yaptığın birisine açık ve üstü kapalı biçimde minnet vurma. Bu nedenle yaptığın iyilik zayi olur ve hoşnutluk yerine kırgınlık ortaya çıkar.

Yetmiş yedinci öğüt: Akıllı, kendi kusurunu başkalarınınkinden daha fazla gören ve kendisini daha yetersiz sayan kimsedir.

Yetmiş sekizinci öğüt: Sana birisi kötülük yaptığında sabret ve onu yumuşaklıkla kendinden uzaklaştır. Kötülük yapmak dışında bir çözüm olmazsa eğer, kötülüğü defetmek için gerektiği kadar yap, daha fazla değil.

Yetmiş dokuzuncu öğüt: Olabildiğince dostluk peşinde koş; zira düşmanlıktan ancak pişmanlık doğar.

Sekseninci öğüt: Hiçbir düşmanı hakir görme. Belki de ona yardım edebilecek dostlara sahiptir veya irtibatlı bulunduğu güçlü kimseler vardır.

Seksen birinci öğüt: Kimseye karşı kin gütme, bu kalbindeki huzura ve dinine zarar verir.

Seksen ikinci öğüt: Bir kimsenin seninle ilgili kötü şeyler konuştuğunu duyarsan kendini hemen tanı. Çoğu zaman söylenenlerin doğru veya yanlış olduğu, onun davranışlarından ve konuşma tarzından anlaşılır.

Seksen üçüncü öğüt: Allah'ın sana verdiği mal, dünya ve ahiret menfaatlerine harcaman içindir. Cimrilik yapan birisi kendisini bu zenginlikten mahrum bırakır. Zira kısa sürede bunları ya bir olaydan dolayı [kaybeder] ya da vâris alır.

Seksen dördüncü öğüt: Malı harcarken israfa yol verilmemeli ve gerekenin dışında yerlere sarf edilerek içerdiği maslahat yok edilmemelidir.

Seksen beşinci öğüt: Yaptığın kötü bir işin sana menfaati dokunmayacak, günah ve kötü namı ise baki kalacaktır.

Seksen altıncı öğüt: İyi amelden iki kez zevk alırsın. Birincisi yaptığın anda, ikincisi ise sana faydası dokunduğunda.

Seksen yedinci öğüt: Dünyadaki her şey yok olabilir. [O hâlde], bir gün yok olursa yaşantını zora sokacak kadar hiçbir şeye bağlanma.

Seksen sekizinci öğüt: Hayatını, sonunda bırakman gerekecek bir işte telef etme.

Seksen dokuzuncu öğüt: İşlerin önünü sonunu düşünürken acele etme, uygulamasını ise hemen yap. Zira bir işin maslahatını idrak etmek için geniş zaman gerekir; uygulamaya konması içinse fırsat ganimettir.

Doksanıncı öğüt: Fakirlik ve bedbahtlıktan şikâyet etme. Dünyada çoğu kimse senden daha fakir ve daha çaresizdir ve senin durumunda olsalar çok sevinirlerdi.

Doksan birinci öğüt: Allah dünyayı bir düzen üzerine yaratmıştır. O halde mahlukatın tamamı birbirinin aynısı olamaz. Şöyle ki bir bedende gözün amacını kulak gerçekleştiremez ve ağzın yaptıklarını el başaramaz. Allah bunlardan her birini söz konusu iş için gerektiği şekilde yaratmıştır.

Doksan ikinci öğüt: İnsanlar görünüş ve ses açısından olduğu gibi, ilim ve ahlâk açısından da farklıdır. Âlemlerin Rabbi'ni hâkim kabul ettiğimiz için, falancayı öyle ve falancayı böyle yaptı diye ona itiraz edemeyiz.

Doksan üçüncü öğüt: Bir iş istediğin gibi olmadığı zaman [şunu] dürüstçe düşün: Acaba kendin buna neden olmadın mı? Çoğu zaman biz, işleri aklın kurallarına göre yapmaz, ardından ise başkalarından şikâyet ederiz. Daha da kötüsü Allah'ın iyiliğe mâni olduğunu sanarak "Allah [izin] vermedi" deriz.

Doksan dördüncü öğüt: Her durumda itidali gözetmek gerekir. İsrâf gibi cimrilik de kötüdür. Yumuşak başlılık en güzel huy olmakla birlikte ihtiyaç hâlinde öfke de gereklidir. O hâlde akıllı insan her zaman ve her durumda orta yolu kendisine şiar edendir.

Doksan beşinci öğüt: Bir suçluyu, hak ettiği için kendisine verilmiş cezadan kurtarmaya çalışma. Zira bu nedenle başkaları da suç işlemeye cesaretlenir ve çaresizlere eziyet eder.

Doksan altıncı öğüt: Suçsuz birisini felakette görürsen yapabildiğin her yolla onu kurtarmaya ve [ona] yardımcı olmaya özen göster ki felakete uğradığında Tanrı da başkalarını sana yardımcı kılsın.

Doksan yedinci öğüt: Bedbaht, birisine iyilik yapabileceği hâlde bunu yapmayan kimsedir. Şöyle ki ihsanda bulunan kimseye, kendi türünden birisinin velinimetini olduğu için şükretmek vacip olur.

Doksan sekizinci öğüt: Çalışmadan ve hak etmeksizin Tanrı'dan nimet istemek abestir. Zira hak etmeyene yapılan bir itâ hata olur.

Doksan dokuzuncu öğüt: Bir işin varsa onun uygulamasından ya [biz-zat] sorumlu ol ya da [o işle yakından] ilgilen. Zira kimse senin yararını kendi menfaatinden daha fazla gözetmez. Ayrıca zevkler farklı olduğundan, bir kimsenin bir işi bütün yönleriyle senin istediğin gibi yapması zordur.

Yüzüncü öğüt: Genel işlerde yardımcıların yardımına başvurmak kaçınılmazdır. Zira bir kimse, bütün işlerle [bizzat] sorumlu olamayacağı gibi, ayrıntularla uğraşırken asıl önemli işleri de unuttur. O hâlde her işi bir kişiye havale etmek ve genel hatlarıyla bunlarla ilgilenmek gerekir.

Yüz birinci öğüt: Bir işle yeteneğın ve gücün ölçüsünde uğraş; nefsinin istediğı ölçüde değil. Çoğu zaman fazlasını istemek [insanı] azdan da mahrum bırakır.

Yüz ikinci öğüt: Herkese bulunduğu duruma göre ihsanda bulun. Bazen küçük bir şey, bir kimsenin mizacınca büyük şeylerden daha makbul olur.

Yüz üçüncü öğüt: İşlerimizde seçim sahibi olsak da ilâhî yazgı olmadan hiçbir işi yapamayız. Öyleyse, bir işin planını iyice oluşturmamız ve [o işin] gerçekleşmesi için âlemlerin Rabbi'nden fırsat dilememiz gerekir.

Allah daha doğrusunu bilir ve O'na dönülecektir.

Hicrî 1254 (1838-39) yılında tamamlandı.

DEĞERLENDİRME YAZISI

Geography of Strategic Thinking in the US in post-Cold War Era

Mehmet Özkan*

Francis Fukayama, *The End of History and the Last Man*, New York: Free Press, 1993, 464pp.

Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*, Simon & Schuster: New York, 1996, 367pp.

Zbigniew Brzezinski, *The Grand Chessboard: American Primacy And Its Geostrategic Imperatives*, Basic Books: New York, 1998, 240pp.

Zbigniew Brzezinski, *Second Chance, Three Presidents and the Crisis of American Superpower*, Basic Books: New York, 2007, 234pp.

Robert Chase, Emily Hill and Paul Kennedy (eds), *The Pivotal States, A New Framework for US Policy in the Developing World*, New York & London: W.W. Norton & Company, 1999, 445pp.

Parag Khanna, *The Second World, Empires and Influence in the New Global Order*, New York: Random House, 2008, 466pp.

Fareed Zakaria, *The Post-American World*, New York & London: W.W. Norton & Company, 2008, 336pp.

Nothing can outline the strategic thinking of a country's inclinations and possible policy positions than the writings of its influential intellectu-

* Ph.D Student, Sevilla University (Spain).

als. Historically strategic projections have always come first, only then followed by its policy repercussions and implementations. This is even truer in understanding of global players' role in the international politics, as middle-sized and small players are only to follow, challenge if possible. Furthermore, strategic perspectives are more influential and needed than ever during the time when there is no clear insight toward future, about issues and problems. Strategic analyses are usually intended to serve as long-term guidance to which it addressed; and while it is tested, it evolves and become re-formulated in the light of real experiences. Whenever a strategic insight is no longer useful, it opens the door for a new one. This does not only replace the former one, but also serves as an advanced level of thinking in theory-practice intersection as an urgent need.

After immediate and unexpectedly collapse of the Soviet Union in 1989, the future of international politics/system was as unclear as the direction of the future of the US foreign policy. Strategic perspectives were needed as a guidance not only to explain the existing situation but also to give some hints to policy-makers.

In the post-Cold War era, the American strategic thinking can be divided into three periods roughly. Initial period started with the immediate collapse of the Soviet Union and lasted until mid-1990s. At this time, there had been more discussion and debate on the possibly existing international system, most notably how it would look like, and the ways how one should look at world affairs. Discourses of "the End of History" and "the Clash of Civilizations" were the dominant theme in discussions, not that they provided a substantial and long-term explanation to world affairs given the existing conflict and clash in Balkans and Africa, but they were the only available ones for people who desperately needed a theoretical analytical tool. Departing from this point, this article makes a periodization of American strategic thinking in post-Cold War era through an analysis of the books of some influential strategic thinkers.

Ultra-Self Confidence and the 'New World Order'

In 1989 when Fukayama published his oft-cited article of "The End of History"¹ and later his book², his main argument was that liberal values consisting of democracy and free-market economy as championed by the

1 Francis Fukayama (1989), "The End of History", *The National Interest* Summer.

2 Francis Fukayama (1993), *The End of History and the Last Man*, New York: Free Press.

West are the last thing that human being can reach and it is possible that human being reached the end of its search for an ultimate system. It has certainly provided the much-needed analysis of the time. Given the circumstances that existed that time, it was highly useful and explanatory. Almost half-century racial policy of Apartheid in South Africa was approaching to an end, while talk about the possible solution for a long-standing and deep-seated conflict of the Palestine-Israeli conflict was well under way leading to Oslo Peace Accords in 1993; no need to mention here that the major enemy of the liberal values, communism, and its ardent defender the Soviet Union is no longer existing as a threat. Certainly, the disappearance of the perceivably the most dangerous and then immediate enemy of the West, the Communist threat, was centered the thinking and the discussions on “the End of History”. Such perspective had also shown its repercussions on the policy level. Then president of the US, George Bush, has declared the establishment of the “New World Order” referring to the winning of the liberal ideology and democracy over others and emphasized the importance of spreading out those values all over the world. However, such optimistic perspective on the global politics was shocked first by the events occurred as the time goes. Ethnic-based wars in the Balkans throughout the 1990s, the UN involvement in Somalia in 1993 and unfortunate stories surrounded the American soldiers in there, and most importantly the Rwanda genocide in 1994 had created not only a shock to those who considered the liberal values as the ultimate destination in human history, but also led them to look other ways to understand and explain then increasingly existing conflicts. Again it was in this environment that Samuel Huntington provided the most needed explanations for the world that needed desperately. The famous “Clash of Civilizations” thesis of Huntington has simply argued that the roots of the existing conflicts in the world can be explained only in a reference to civilizations and blamed mainly the Islamic civilization along with others for the conflicts and disorder. He provocatively stated that “Islam has bloody borders”.³

Huntington’s argument has shifted the center of focus from the championing and joyful West to the possible conflict creators, the Islamic world, as he claimed. Although the content and perspectives were different and even conflicting, both at Fukayama and Huntington’s arguments underlined one point: the West through its most powerful representative the United States are the most powerful actor in the world that created a system akin to unipolar one. The emphasis on the main dominance, and the only key player, of

3 Samuel Huntington (1993), “The Clash of Civilizations”, *Foreign Affairs*, Summer.

the US in global affairs centered the strategic arguments and analysis mostly in the first half of the 1990s. Departing from such insights, the US actually formulated its foreign relations in a way that it acted as solely superpower with a distinctive self-confidence. However as the experiences has shown to those who makes the US foreign policy, it was difficult, if not impossible, to act as the only superpower or even actor in global politics. Yet, the US is the only superpower; it needed to have allies in every part of the world to make involvement easier and successful. Therefore, it was not surprising to see the emerging new theoretical insights that spurred from academics to politicians at the time analyzing the role of other states in the world politics.

Need of partners to rule the world

“The Pivotal States” approach of Chase and others in 1997 and “Emerging Markets” perspectives in global politics were not really intended to locate those within the international system from below, but was an attempt to locate them within the possible US strategy in global affairs, thus being clearly from above. Increasing emphasis on the role and importance of the pivotal states in the US foreign policy was actually an expression of reality that the US, though the only superpower, cannot act alone in global politics as she wishes. From a theoretical understanding, locating such middle-sized states in the US foreign policy planning actually shows that the US has shared its role, and understood that it cannot be the key and only dominator in international affairs. At the same time, it confirms the role of the US as the mover-and-shaker of global politics by choosing whom to locate within its strategic thinking. It is fair to say here that those middle-sized states’ admitted roles in helping the US policies while at the same time benefiting from it was not by their choice. Either they were included due to geographical location or economic strength and stability comparing to other states in the different regions. Whatever the reason was, in the second-half of the 1990s, the US strategically has looked and located middle-sized states in its foreign policy. This was, by and large, an admission that even the only superpower is needed to share its power with some others if it wants to be influential in global affairs.

During first period the emphasis was more on high theoretical claims, while in the second period the practical implications and execution came into forefront. Roughly covering from the mid-1990s until the unfortunate 9/11 events, in the second period intellectual and policy-makers alike more focused on the role of regional allies, transatlantic relations and even re-

construction a newly defined role for international organizations. Therefore, the books of Brzezinski and Chase at all made more sense in the discussions. Strategic perspective by and large were already defined and there needed some tactical and implementation-oriented analysis.

Last shot: 'We do whatever we want'

The 9/11 attacks on the US soil did not only changed the American strategic thinking, but also almost that of all global actors. It has paved the way for a new strategic thinking in the US. The American strategic thinking, put simply, has turned from managing the world as the only superpower to managing a few terrorists whom even no one knows where they live, plan and executes their brutal attacks. The US has narrowed its approach to global politics employing the most national-interest based foreign policy. Without approval of the international community, the United Nations and even key allies in transatlantic relations, the US has chosen to take a path, especially in Iraq, that has many uncertainties and unintended consequences that are still hunting global political relations today.

Perhaps nothing has changed the US perception of world affairs than unfortunate events of the 9/11 in 2001. After this historical tragedy, not only the US took an offensive position toward to the global terrorism and its supporters but also created a world in which it is not only a superpower anymore. The US invasion of Iraq and Afghanistan decreased the role of the US in global affairs, virtually seeming that it actually increased. Fastening globalization has also worked against the US as it stuck in its own battle in Iraq and elsewhere. Taking advantage of the US's misreading of the changing global politics, China, Russia and the EU increased their leverage in international affairs politically and economically globally. At regional level, Iran in the Middle East, India in the East Asia, Brazil and Venezuela in Latin America have all become more influential players than ever. The more the US focused on the self-created world in Iraq and elsewhere, the more the others capitalized the benefits of the virtual absence of the US and the increasing globalization.

... and admission of reality

It took even less than a decade to be understood that American hegemony or the only global power statues is actually illusionary. Underlying this fact,

Cohen argued in his 2002 Annual Political Geography Lecture that a foreign policy was in making and “current political alignments made by the United States in pursuit of the War on Terrorism are short-term expedients”.⁴ He powerfully explained that these alignments are actually masking “the more fundamental geopolitical forces and structures that bear upon the process of global equilibrium”.

The argument that “the assumption of American global political and economic hegemony is basically flawed” has actually emerged as early as in 2002;⁵ however it was not until the situation deteriorated in Iraq in later years and the presidential election approaches that a new path has meaningfully emerged. That is, a new foreign policy perspective ranging from the withdrawing the troops from Iraq to open a dialogue with so-called rogue states such as Iran and Syria, has been the key debate both in American politics and election campaigns. Championed by 2008 presidential hopeful Barack Obama and backed influential insiders such as Brzezinski, this discussion has shown the clearly that the limits of American power has been understood by recent years’ experience, not by projection.

It was in this environment that the strategic analyses of global affairs are no longer claim the only superpower status of the US in international arena. While Brzezinski claimed that the US has missed the first chance to become a truly only global player in history in only 15 years, Khanna clearly argued that there is no longer one global actor, but three: the US, the EU and China.⁶ Highly influential journalist-academic Fareed Zakaria has even titled his latest book as “The Post-American World”.⁷

After analyzing the global policies of the three presidents in the post-Cold War era, Brzezinski convincingly makes the argument that the US has a second chance with the incoming president in November 2008. He warns and outlines the main obstacles and opportunities that the next president will confront. Brzezinski makes a strong case that if this chance is missed, it will be the last chance.⁸

4 S.B. Cohen (2003), “The 2002 Annual Political Geography Lecture: Geopolitical Realities and United States Foreign Policy”, *Political Geography* 22, 2.

5 Ibid, 31.

6 Parag Khanna (2008), *The Second World, Empires and Influence in the New Global Order*, New York: Random House, pp. xvi-xix.

7 Fareed Zakaria (2008), *The Post-American World*, New York & London: W.W. Norton & Company.

8 Zbigniew Brzezinski (2007), *Second Chance, Three Presidents and the Crisis of American Superpower*, Basic Books: New York.

Khanna's strategic analysis can be seen as a complementary to that of Brzezinski in many aspects but not with the main argument. He argues that the US is no longer the only superpower, a contrasting argument that runs against the Brzezinski's "Second Chance". As the US is one of the three key players in international affairs, he defines the main clash and influence areas as Second World and argues that whoever increases the influence in these areas will probably be the most influential international actor. Implicitly, Brzezinski also seems of opinion that the US lost its domination or superpower status, however what makes his argument different from that of Khanna is that he still believes there is a second chance to restore it. In that sense, Brzezinski is still optimistic while Khanna argues there is already a more different world out there than people think of in Washington.

In international politics, it is still the states' actions and behaviors that hold the key to stability and order, not the actions of a few crazy terrorists.⁹ Very much in line with this thinking, for example, Khanna explicitly argues that in the current world politics there are three key or determining players (or empires in his terms) and their actions and interactions over the "The Second World" would be inevitably important for the future of the globe we live in: the US, EU and China.¹⁰

And future...

In line with the global changes, American strategic thinking has been influenced by the events as well contributing to those events. For a powerful country like America, making a strategic mistake creates another and forces itself to change the discourse. Is American strategic thinking living in its own box and correcting the earlier mistakes? Today we see another turn in American strategic thinking with the Obama administration; however, whether it will be a correction of Bush administration failure or create another discourse and go beyond the correction is open to debate. A general observation shows that American strategic thinking is a process of domestic issue rather than a global issue although presumably America has to establish a global strategic thinking. At least it was the case until Obama administration. Now after the Cold War, for the first time America is faced to draw a strategy that is valid, supportable and has legitimacy in the eyes of others

9 Zakaria, p.2.

10 Khanna, pp.xxiii-xxvii.

in international arena. In that sense, if successful, Obama would be the first global president of the US in post-Cold War era in terms of strategic planning and implementing.

KİTÂBİYAT

Toplumsal Değişme ve Din

Ejder Okumuş

İstanbul: İnsan Yayınları, 2006 (ikinci baskı), 237 sayfa.

Değişme, bir insan ve toplum gerçeğidir. Bu anlamda hayatta değişmeyen tek şey, değişme kavramı olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla insan, toplum ve hemen her şey belli oranda zaman, mekân ve şartlara göre değişmekte ve farklılaşmaktadır. Sosyal hayatta değişen ve farklılaşan alanlardan biri de din-toplum ilişkileridir. O nedenle tarihin hemen her döneminde din ve toplum ilişkilerinin gerek teorik gerekse pratik düzeyde incelenmesi ve ortaya konulması gerekmektedir. İşte bu bağlamda *Toplumsal Değişme ve Din* adlı çalışma önemli bir konuyu ele almakta ve incelemektedir.

Toplumsal Değişme ve Din adlı çalışma, “Önsöz” (s. 7-8), “Kısaltmalar” (s. 9-10) ve “Giriş”ten sonra (s. 11-18), “Toplumsal Değişim ve Din” (s. 19-86) “Din-Toplumsal Değişim İlişkileri”, (s. 87-177), “Kur’an’da Toplumsal Değişim” (s. 179-196) şeklinde üç ana bölümden ve “Sonuç”tan (s. 197-199) oluşmaktadır. Ayrıca “Seçilmiş Kaynakça” (s. 201-229) ve “İndeks” de (s. 231-237) eserde yer alan diğer bölümlerdir.

Söz konusu eser, her şeyden önce din sosyolojisi alanında teorik bir çalışma niteliğindedir. Yazar, çalışmanın birinci bölümünde toplumsal değişimin ne anlama geldiği ve bunun diğer toplum alanlarıyla ilişkisini irdelemeye çalışmaktadır. Bunu ortaya koyarken yeni, farklı ve bilinmeyenlerden ziyade daha çok genel bir tasvir yapmaya ve konu hakkında bilgi vermeye çalışmaktadır. Söz gelimi “Toplumsal Değişim Kuramları” başlığı altında açıklamaya ça-

lıştığı “büyük boy, orta boy ve küçük boy kuramlar” bilinmeyen ve yeni olan bir durum değildir. Ancak toplumsal değişme ve din ilişkilerinin incelendiği bir çalışmada bunlara kısmen de olsa yer verilmesi tabiidir.

Yine çalışmanın birinci bölümünde “Din” başlığı altında “dinin sosyolojik anlamı” üzerinde durulmuştur ki bu da bilinen bir boyut taşımaktadır. Asıl konuya, yani toplumsal değişme ve din ilişkileri konusuna, ikinci bölümü oluşturan “Din-Toplumsal Değişim İlişkileri” başlığı altında gelinmektedir. Yazar bu bölümde konuyu geniş olarak ele almaktadır. Zaten çalışmanın ana ekse-
nini de bu bölüm oluşturmaktadır.

“Kur’an’da Toplumsal Değişim” olarak işlenen üçüncü bölümde ise daha çok Kur’an’da geçen değişim ile ilgili kavramların etimolojik tahlillerinden de yararlanılarak konu ele alınmaya çalışılmıştır. Bu bölümde konular Kur’an’da vurgulanan temalar çerçevesinde ele alınabilseydi, daha sosyolojik bir anlam taşırdı. Yani kelimelerden hareketle toplumsal değişme ve din ilişkilerini inceleme yerine, temalardan hareketle konuya yaklaşmak daha manidar gözük-
mektedir. Gerçi yazar her bir kavramın sosyolojik boyutunu belli ölçülerde vermiştir. Ayrıca özellikle Kur’an’da değişimin mantığının anlaşılması bakımından sünnetullah ve insan iradesi konusu geniş olarak ele alınmıştır. Bütün bunlar birlikte değerlendirildiğinde, eser din sosyolojisi açısından anlamlı ve önemli bir çalışma olarak düşünülebilir.

Eserin sonuç bölümünde araştırma boyunca ortaya çıkan sonuçların mad-
deler hâlinde belirtilmesi, çalışmayı hem sistematik bir hâle getirmekte hem de konunun daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır.

Yazar eserde, “Bu çalışmada açıklama ile anlamının ikisi birlikte izlenmek-
te, araştırma konusunun bu iki yöntemin birleştirilerek izlenmesiyle daha iyi ele alınacağı kabul edilmektedir” (s. 16) demektedir. Halbuki bu iki yöntem farklı anlamlara gelmektedir. Zira açıklama daha çok doğa bilimlerinde kullanılırken, anlama ise sosyal bilimlerde kullanılmaktadır.

Çalışmada “Muhalefet, Rekabet, Çatışma, İşbirliği, Bütünleşme ve Barış” (s. 29) konularının bir başlık altında ve bir sayfada izah edilmesi dikkat çekici-
dir. Halbuki bu konuların gerek söz konusu yerde gerekse daha sonraki say-
falarda toplumsal değişme ve din ilişkileri bağlamında tartışılması, konuların anlaşılması açısından daha anlamlı olabilirdi.

Eserde teknik bazı noktalar da dikkat çekmektedir. Bu noktalar, bazı cüm-
leler ve noktalama işaretleri olarak görülmektedir (s. 30, 32, 33, 47, 113). Bu durum yazarın kendisinden kaynaklanabileceği gibi, basımla ilgili de olabilir. Yine eserde dikkat çeken hususlardan biri “denilebilir ki” ifadesinin sıklıkla

kullanılmasıdır (s. 92, 93, 96, 102, 103, 169). Ama bu eksiklikler eserin bütünlüğü açısından bakıldığında ciddi bir sorun olarak gözükmemektedir.

Kitapta dikkati çeken önemli hususlardan biri, din-toplum ilişkilerinin karşılıklılığı esasından hareket edilmesidir. Bu, din-toplumsal değişim ilişkilerinin anlaşılması bakımından oldukça önemlidir. Yazar bu konuda eserin başından sonuna kadar bir bütünlük içinde hareket etmeyi başarmıştır. Bu da din-toplum ilişkilerinin bilimsel bir çerçevede ve sistematik olarak işlendiğinin bir göstergesidir. Bu açıdan da çalışma önem taşımaktadır.

Çalışmanın bir başka boyutu, zaman zaman klasik sosyologların din yaklaşımlarının ve din-toplum ilişkileriyle ilgili görüşlerini eleştirel olarak değerlendirmesidir. Gerçekten de kitapta, özellikle sayfa 81-86, 176-177 ve 195-196'da bazı sosyologların görüşlerine eleştirel olarak yaklaşılması ve bazı hususların vurgulanarak belirtilmesi önem taşımaktadır. Bu bağlamda bir başka husus, kitabın İslâm ile ilgili bazı önyargılı yaklaşımlara kısmen de olsa eleştiri getirmesidir.

Konuyu teorik çerçevede müstakil olarak inceleyen bu çalışma, her hâlükârda toplumsal değişme ve din ilişkilerini yerli ve yabancı kaynaklara yeterince referansta bulunarak geniş ve zengin bir perspektiften ele almaktadır. Dolayısıyla çalışma, toplumsal değişme ve din ilişkilerinin teorik düzeyde anlaşılması ve bu konuda sağlıklı bir kanaate ulaşılması açısından büyük anlam ve önem taşımaktadır. Ayrıca "Kur'an'da Toplumsal Değişim" konusunu da işlemiş olması, bir anlamda toplumsal değişme ve din ilişkilerinin Kur'an-ı Kerîm bağlamında ne anlam ifade ettiğini de göstermiş olmaktadır. O nedenle kitap, toplumsal değişme ve din ilişkileri açısından hem din sosyolojisi alanına hem de kültür hayatımıza bir açılım ve zenginlik kazandırmaktadır.

Ali Akdoğan

Sorun Çağının Anatomisi - Çağımızın Felsefeye Teşrihi-

Şaban Teoman Duralı

Derleyen ve Yayına Hazırlayan: Mehmet Sabri Genç

İstanbul: Şule Yayınları, 2009. 181 sayfa.

Daha çok biyoloji felsefesi ve felsefe-bilim alanındaki çalışmalarıyla tanınan Prof. Dr. Şaban Teoman Duralı, *Sorun Çağının Anatomisi*'nde çağın getirdiği sorunları felsefî bakış açısıyla tartışmaktadır. Bu çalışma, eseri

derleyen ve yayıma hazırlayan Mehmet Sabri Genç'in, Duralı ile yaptığı iki mülakatın devamında özellikle moderniteyle gelen felsefe-bilime ilişkin kaygı verici gelişmelere dair belli bir fikrî sıradüzen gözetilerek kaleme alınmış yazılardan müteşekkildir. Eserde felsefe-dil-düşünce ilişkisi, 1600'lerden sonra Batı Avrupa'da gelişen sermayecilik ideolojisinin etkisiyle düşünce dünyamızda ve yaşam biçimimizdeki değişimler ana tema olarak işlenmektedir. Aristoteles'ten itibaren "canlı" üzerine inşa edilen bilimsel düşüncenin yerini Galilei (1564-1642) ve Descartes (1596-1650) sonrası "canlı olmayan" (inorganik) varlıklar üzerine kurulan bilim anlayışının almasının getirdiği sıkıntılar ortaya konulmakta, biyolojideki gelişmelere paralel olarak insan "ben"inin direnç kaynaklarının yıkıma uğraması, ahlâk problemi ve küreselleşmenin getirdiği tektipleştirme faaliyetlerine dair özgün fikirler ortaya konulmaktadır.

Kitap, "Sözbaşı" ve "Sözsonu" ile birlikte toplam on bir bölümden oluşmaktadır. Her bir bölüm konuyla ilgili farklı bir meseleyi teşrih ediyor olsa da, bir sonraki bölüm bir önceki bölümle fikrî bir bağlantı ve bütünlük sunacak şekildedir. Duralı ile yapılan iki mülakat ve devamındaki yazılarda takip edilen metot, öncelikle bahis konusu meselenin tespiti ve felsefeye "efradını cami, ağyarını mani" olacak şekilde vuzuha kavuşturulması; dikkat çekici hususların tahlili ve tenkidi ile konuya dair teklifler sunulması şekildedir. Her düşünür, içinde yetiştiği kültürün çocuğu olması hasebiyle, Duralı'nın sunduğu çözüm önerilerinin bu topraklara has duruş sergileyen ve sorumluluk bilincini taşıyan bir düşünür-bilim adamına özgü olması, önemsenmesi gereken bir husustur. Diğer eserlerinde olduğu gibi bu çalışmada da Duralı'nın kendine özgü üslûbunu kaydetmek yerinde olur.

Eserde dil ve düşünce, üzerinde en çok durularak bir toplumda felsefî düşünce seviyesine erişebilmek için incelenmiş, gelişmiş bir dilin gerekliliğinin altı çizilmektedir. Çünkü tasavvur ve hayal gücünün genişliği dil ile irtibatlıdır. Bu da bir milletin inişli çıkışlı hayat tecrübesinin dile ve yazıya yansımalarıyla kendini gösterir. Ancak bu aşamadan sonra felsefî düşünce bir sistem olarak vücuda gelebilir. "Felsefecinin düşünmesi dille olur" diyen Duralı'nın dikkat çektiği hususlardan biri, dil bozulunca mantıklı düşünmenin de bozulmaya uğradığı ve düşüncenin yerini duyguların istila ettiği gerçeğidir. Descartes'ın işaret ettiği gibi, kavramların açık seçik olması şarttır. Yetişen nesle, dil zevkini ailenin ve okulun vermesi gerektiğine değinen Duralı, bunun için geçmişte yaşanan tecrübelerle değinerek, özetle şöyle bir durum tesbiti yapar: Milletimiz 19. yüzyılın sonlarına doğru yaşadığı inişli çıkışlı hayatının mahsulü olarak kendine özgü bir felsefî duyuş ve düşünüş

yapabilecek seviyeye gelmişti. Ne var ki, yazının değiştirilmiş olması bu imkânı ortadan kaldırmıştır. Çünkü yazıyla birlikte dil de gitmiştir. Günümüz neslinin Fuzûlî'yi, Ahmed Yesevî'yi anlamıyor oluşu (s. 18-19) ve bizde ciddi bir yabancı dil eğitiminin verilemiyor oluşu sözü edilen hadiseye vabestedir. Bize özgü bir şiirin artık dillendirilemiyor, çığır açan ve gelenek oluşturan bir felsefî duyuş ve düşünüşün yapılamıyor oluşu da bununla ilgilidir. Bizler ancak Türk felsefe geleneğini inşa ettiğimizde kendi sorunlarımızı konuşabilir olacağız. Bunun için de okullarımızda düşünceyi aramayı ve tenkit zihniyetini geliştirmeyi esas alan bir eğitim sistemi elzendir. Duralı, dilde kalıncılığın başlı başına mühim bir konu iken, bizde dile ideolojik yaklaşanların Türkçeyi bozmuş olduğunu ve dilimizin Batı'dan gelen kelimelerin istilasına uğradığını özellikle vurgular. (s. 47-48). Bu açıdan bir kültürün olgunluk ve özgünlüğünü yansıtan dil, ancak kavramlarla iş görebilen felsefenin canı malı konumundadır. Şu hâlde hiç kimsenin kavramları değiştirme hakkı olmamalıdır. Bu bölümde Duralı'nın başlı başına bir dil felsefesi yapmak yerine, bizdeki dil-düşünce bağlantısı konusunda bir durum değerlendirmesi yaptığını ifade etmek gerekir.

“Teşrih Masasındaki Çağımız” başlığını taşıyan bölümde incelenen husus, 1700'lerde Batı Avrupa'da düşünce tarihinde ilk defa, kültürün temelinde yer alan dinin dışlanıp onun yerine felsefenin kaim kılınması meselesinin ortaya çıkmış olmasıdır. Bu da ancak her şeyi kâr üzerine inşa eden sermayecilik ideolojisiyle kendini göstermiş bir olgudur. Bu ideolojinin getirdiği “Bırakınız yapınlar” anlayışı daha önce var olan ödev bilincine darbe vurmuş, din ve bilimsel düşünceyi bir kenara atmıştır. Sürekli kâr elde edimi için ortaya çıkan bu düşünce sömürgeyi, emperyalizmi ve sanayi sermayeciliğini oluşturmuş; mânadan soyutladığı insanı itiraz etmeden iş gören bir şekle büründürmeyi esas almıştır. Bu açıdan monokültüre gidişi ve insanların tektipleştirilmesini sömürge amacına yönelik olarak görmek mümkündür. Sermayecilik ideolojisine göre insanın ve doğanın sömürülmesinin kaçınılmaz olduğuna işaret eden Duralı, söz konusu ideolojinin temsilcilerinin doğaya saygılı olması ve onu korumaya yönelik tavırlarını kendi içinde bir çelişki olarak görmektedir. Çünkü kazanç tutkusunun ideolojisi olan sermayecilik, insanların duyuş ve düşünüşünün seyrini değiştirmiştir. Bundan dolayı yaşam biçimi, insanı doğadan ve Tanrı'dan uzaklaştırmış ve böylece insanın bir yüce varlığa ve bir doğaya özgü aidiyet duygusu ve hesap verme bilinci dumura uğratılmıştır. Bu açıdan bakılırsa, kimilerinin “Doğu Doğu'dur, Batı da Batı” şeklindeki karşıtlık içeren yaklaşımları yerine, Duralı gerçek

karşıtlığın Doğu-Batı arasında değil, kadim (archaïque) ile çağdaşlık (modernité) arasında olduğunu belirtmektedir.

Atom fiziği ve biyolojideki hızlı gelişmelerle birlikte genetik, organ nakli, kopyalama gibi konuların insan 'ben'inde ve onun maddî-manevî hayatında pek çok ahlâk problemini doğurduğunu ifade eden Duralı, böylesi bir gidişata dur diyebilecek iç fren mesabesindeki inançların, ahlâkın, tevekkülün ve dinî duyarlılığın etkisiz kaldığının altını çizmektedir. Ona göre bugünün en önemli önceliği, bütün insanî özelliklerimizi edindiğimiz ailenin yeniden itibar kazanmasıdır. Çünkü aile sadece kadın ve erkeğin bir araya gelip çocuk yapması değil; aksine inanç, sadakat, iffet ve dil zevki gibi insanî değer ve hasletlerin tâlim edildiği, beşeri insan kılan ve her bireye manevî bir direnç bahşeden yer olmaktadır.

Eserin "Kültür-Medeniyet-Küreselleşme" başlığını taşıyan bölümünde kadim ile modernite karşıtlığı, medeniyet algısı üzerinden incelenmektedir. Duralı'ya göre kültür, bir toplumun ortaya koyduğu maddî-manevî ürünlere denir. Evrensellik insanların ortak kabullerine dayanan değerler bütünü olup din menşelidir. Küreselleşme ise belli bir kültürün kendi özelliğini, iddialarını ve kabullerini doğrudan ya da dolaylı yollardan başkalarına benimsetmesi faaliyeti şeklinde tebellür eder. Gerçekte her toplumun kendi değerlerini taşımak istemesinin normal karşılanması gereğine değinen Duralı, küreselleşmeyi iktisat esaslı olarak kurulan yeniçağ dindışı Batı Avrupa medeniyetinin bir dayatması olarak resmetmektedir. Duralı'nın vurguladığı mühim meselelerden biri de söz konusu medeniyeti, Orta Çağ Hıristiyan medeniyetinin bir devamı olarak okumanın önemli bir hata oluşudur. Çünkü gerçekte bu medeniyet, Hıristiyan medeniyetine baş kaldırma şeklinde zühur etmiş ve kendi varlığını devam ettirebilmek için dinin koyduğu evrensel değerleri kaldırmayı hedeflemiştir. Öyle ki, Luther'in, dini vahiy esaslarına geri götürmek amaçlı çıkışını bile kendi lehine çevirerek aşırı kazanç ihtirasını gemleyen din engelini aşması, laiklik ve positivism ile dini tahtından etmiş olması aynı hususa işaret eder. Bu noktada Duralı, geçmişte var olan medeniyet çerçevemizin ve iddiamızın ortaya konulması, İslâm merkezli bir kul hakkı ve haddini bilmek ilkeleri üzerine inşa edilecek dünya görüşünün insanlığa armağan edilmesini önerir.

Duralı'ya göre modern bilim anlayışının getirdiği sıkıntılardan biri, bilim tarihi boyunca fizik ile metafizik birbirini tamamlayan bilimler iken, Galilei ile başlayan bilim anlayışının insanı sadece fizik-kimya cephesinden inceleyen oluşudur. Bundan dolayıdır ki, metafizik görünümlü "can" görmezden gelinmiş, insan inorganik varlıkların yasalarıyla incelenmeye tabi tutul-

muştur. Can, görülmeyen ve fakat etkileri hissedilen bir kudrettir. Bilim ise zaman-mekân koordinatlarında yer almayı incelemeye konu etmez. İşte tam da bu noktada Duralı'nın parmak bastığı bilimsel bir açmaz kendini gösterir: İnsanı canı olan bir varlık olarak kabul edeceksek, onu bilime konu etmeliyiz. Ancak bunun için ya bilimin tarifi değişmeli ya da biyolojiden can kaldırılıp atılmalıdır. Bu açmazın düğümlendiği nokta ise yine mekanik bilim anlayışıdır. Canlı-cansız arasındaki keskin bir ayırım, ilk defa Galilei'nin bilimi "inorganik varlıklar" üzerine inşa etmesiyle başlamıştır. İnsanı ilâhiyata sevk eden canlılık konusu, böylece bilimin araştırma konusu olmaktan çıkarılmıştır. Aynı şekilde bilimde yer alan neden, nasıl, niçin sorularından niçin sorusu bilimden uzaklaştırılmış ve böylece canlılıktaki gayelilik konu dışı bırakılmıştır. Canlı, gayeli bir varlık olunca o, diğer canlılarla pekâlâ duygudaşlık kurabilir. Bu da insan merkezci bir dünya tasavvuru oluşturur. Halbuki yeniçağın dindışı bilim anlayışı mantık ispatından ziyade, deneysel özellik taşıyan tanıtılamayı öne çıkarmış; olayların görünen yönünü bilime konu etmiştir. Böylece bilim, insan merkezci olmaktan çıkıp dünya merkezci hâle gelmiş, kutsal kavramı da yıkıma uğramıştır. Bu açıdan bilimin, makine örneğine göre işleyen inorganik âlemi konu edinin insanı da mekanizmcı bilim anlayışına göre değerlendirilmeye tabi tutması kolay şekilde gerçekleşmiştir.

Duralı'ya göre mekanikçi bilim anlayışının tenkide en çok açık olduğu yönlerinden biri de âlem tasavvuruyla ilgilidir. Öyle ki MÖ 2500'lü yıllarda tahmin edilen Hz. İbrahim ile MÖ 1300'lü yıllarda yaşamış Hz. Musa'nın getirdiği, Batı Asya, Kuzey Afrika, Anadolu ve Avrupa'da ortaya çıkan medeniyetleri bir şekilde etkileyen tek tanrı dini, yeni bir âlem görüşü ve insan-Tanrı ilişkisi getirmiştir. Dairevî zaman anlayışının yerini düz çizgi zaman görüşü, örfün yerini ise ahlâk almıştır. Yeniçağ'ın maddeci Galilei-Dercartes'çı mekanikçilik dünya tasavvuru ise evreni ezelden ebede uzanan maddî mekanik bir süreç olarak okumaktadır. "René Descartes'tan sonra, ruh yahut nefis olayı hepten bir kenara atılıp da yalnızca ölçülüp biçilebilir dünyanın varlığı benimsenince, canlılarda -bunlara elbette beşer dahî dâhildir- fizyolojidesi hiçbir cihet göz önüne alınmaz olmuştur." (s. 117). Buna göre söz konusu bilim anlayışı, insanı sadece fizik yönüyle ele alıp onu bu dünyanın dar kalıplarına hapsedmektedir.

Yeniçağ bilim anlayışının kendine yakın gördüğü eskiçağ Yunan düşüncesi ve kültürü ile İngiliz kültürünün sermayecilik ve sömürgecilik açısından birbirine benzer oluşu, bir diğer ilgi çekici konudur. Eski Yunan'da bilginler (sofistler), Yunan dilini geliştirip onu bilim dili hâline getirmişlerdir. O çağda

tragedya umutsuzluğu, drama ise umudu aşlamış ve bu sanatlar metafizik ve felsefeye zemin hazırlamıştır. Eski Yunan'ın büyük düşünürleri bu zeminde vücut bulmuştur. Bugünün bilim anlayışı ise kendisine sadece fiziği, görünen olayları konu edinin metafiziği dışlıyor olmakla eskiçağ Yunan'ın bilim anlayışından bile kopuktur. Duralı, felsefenin, bilinenin özüne, ötesine ulaşmak ve her bilgiyi tanımlarla temellendirmek istediğini belirtir. Akıl yürütme ise evrensel geçerliliği olan mantık kurallarıyla olur. Onun için anlamlandırma, özneler arasında genel geçer olmalıdır. Aksi hâlde iletişim imkânı kalmaz. İşte bu imkânı araştıran ve temin eden şey metafiziktir. Bu olmadan bilim yapılamaz. Bilim, felsefenin türevidir. Felsefenin doğaya eğilen kısmı fizik, salt kavram çözümlemesi ve araştırmasına yönelik kısmı ise metafiziktir.

Kitapta, modern bilim anlayışının getirdiği sorunlar bir bütünlük içinde tespit ve teşrih edilmeye çalışılmaktadır. Seçilen yazılar da konu bütünlüğünü sağlayıcı niteliktedir. Bununla birlikte üzerinde durulan konularla irtibatlı bazı hususlara yeterince değinilememiştir. Mesela bilim ahlâkı, çevre ve aile gibi atıf yapılan çok önemli konular aslında bilim-felsefe açısından başlı başına incelenmeyi gerektirmektedir. Yine geçmişte inşa ettiğimiz medeniyetimizin kul hakkı ve haddini bilmek gibi iki önemli husustan hareketle adalet üzerine yeniden tesisi gibi mühim bir teklif ileri sürülmekte ve fakat bunun nasıl olması gerektiği konusunda okuyucuya yeterli açıklama yapılmamaktadır. Bununla birlikte çalışma konuya ilgi duyanlar için okunmaya değer niteliktedir.

Ahmet Çapku

Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire

Wendy Brown

Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2008. xi + 268 s.

Çağdaş liberal demokrasilerin vurguladığı ve bu vurgularıyla övündükleri en önemli ahlâkî değer olarak "tolerans"ın karşımıza çıktığını gözlemekteyiz. Aydınlanmayla birlikte toleransı keşfeden Batı dünyasında, bu önemli kavramın çerçevesi John Locke'ın 17. yüzyıl sonlarında yapmış olduğu o ünlü tanımlamayla çizilmişti ve bu tanım, pek çok farklı ortamda kabul görmekle birlikte hâlâ tartışılmaya devam etmektedir. Eğer bir grup, dünya görüşü dinî veya dinî olmayan hangi kaynaktan gelirse gelsin, toleransa sa-

hip olduğu inanç ve hakikat anlayışından daha az değer verirse ne olacak? Böyle bir gruba karşı da tolerans göstermeli miyiz? Locke, böyle bir durumda toleransın sınırını şöyle çizmektedir: Toplum yaşamını zedeleyebilecek, sivil hayatın korunması ve devamlılığı için gerekli olan ahlâkî kurallara zıt hiçbir fikre karşı tolerans gösterilemez. O zaman sivil hayatı mümkün kılan ahlâkî ilkeleri olumsuz yönde etkileyebilecek düşünceleri nasıl seçeceğiz? Bir şekilde bu soruya cevap verilebildiğini, kültür ve dünya görüşü fark etmeksizin de bu cevabın kabullenildiğini varsayalım. O zaman böyle bir durumda toleransın anlamı ne? Bu durum, Locke ile başlayan liberal gelenekte tolerans anlayışının tahayyül edildiği gibi her şeyi içine alan kapsayıcı bir değer değil; aksine, âdeta bir çeşit toplum mühendisliği yaparak sivil düzenlemeler aracılığıyla dışlama ve ayrımcılığın aygıtı hâline dönüştürüldüğünü ortaya koymaktadır.

Wendy Brown, *Regulating Aversion* başlıklı eserinde tam da bu konuyu, liberal demokrasilerde toleransın pek fark edilmeyen, karanlık kalan yönünü çeşitli açılardan, farklı bağlamlardan getirdiği çarpıcı örneklerle tartışmaktadır. Tolerans söylemlerinin aslında sivil-toplumsal hareketlerin siyasî gücünü nasıl kırdığını ve depolitize ettiğini, Batı'ya ait yerel ve toplumsal düzeni ve hiyerarşiyi nasıl pekiştirdiğini – diğer taraftan da toleransın Batı'ya, müsamahasızlığın, fundamentalizmin ise Batılı olmayan dünyaya ait olduğu mesajını verdiğini – daha da önemlisi bu söylemlerin büyük devlet şiddetini nasıl meşrulaştırdığını liberal demokrasilerdeki uygulamalardan devşirdiği örneklerle ortaya koymaktadır. Yazar bu çözümlerini, özellikle son analizini, oğul George Bush'un başkanlık dönemindeki söylemlerinden bolca örneklerle temellendirmektedir.

Toleransın liberal demokrasilerdeki anlam ve kapsamını sorgulayan Brown, bunun bir saygı mı, kabullenme mi, vaziyet alış mı, politika mı, bastırılmış şiddet mi (repressed violence), bir kültür ve dünya görüşü mü, yoksa farklılıkları korumayı hedefleyen bir ahlâkî değer mi olup olmadığına bunların açıklığa kavuşmadığını söylerken de bu kavramının anlam ve kapsamında yaşanan önemli müphemiyete dikkat çekiyor. Ayrıca, sadece toleransta yaşanan müphemliğe dikkat çekmekle kalmıyor, aynı zamanda tolerans söylemlerinin birbirleriyle karşılaştırılmaları ya da birleştirilmeleri mümkün olmayan konuları ve uygulamaları birbirleriyle eşitleyen veya birleştiren bir tarzda ele alındığını belirtiyor. Tolerans söz konusu edildiğinde özellikle din, kültür, etnisite ve ırkın birbirlerinin yerine rahatlıkla kullanılabilirliğini ve hepsinin aynı kefeyle konarak değerlendirilebildiğini ifade ediyor. Bu tavrı destekleyen örneğini ise kitabın en çarpıcı olan "*Tolerance as*

Museum Object: The Simon Wiesenthal Center Museum of Tolerance (Müzelik Nesne Olarak Tolerans) bölümünde verir. 1993'de *Simon Wiesenthal Center* tarafından kurulan Los Angeles Tolerans Müzesi'nde (*the Los Angeles Museum of Tolerance-MOT*) gösterilen terörle ilgili bir filmde tartışma konusunun "İslâmcı radikaller"den gelebilecek tehdidi ele alırken, hemen akabinde böyle bir tehditle baş edebilmek için "ırk ve etnik ayrım" (*racial and ethnic profiling*) yapmanın uygun düştüğü mesajının işlendiğine dikkat çekerek din, etnisite ve ırkın birbiriyle nasıl karıştırıldığını ve aynı kapsam içinde hepsinin değerlendirildiğini vurgular. Aynı şekilde, Amerikan siyasî söyleminde "Arap-Amerikalı" ve "Müslüman" kelimelerinin ayırım yapılmaksızın birbirlerinin yerine rahatlıkla kullanılmasını, pek çok Filistinlinin Hıristiyan olduğu ve bazı İsraililer'in Arap olduğu gerçeğini gözden kaçırmaya benzetir.

Kuruluş amacının "ziyaretçileri ırkçılık ve bağnazlıkla mücadele etmek ve Holokost'u hem tarihî ve hem çağdaş bağlamında anlamak" için olduğunu beyan eden bu Tolerans Müzesi'nin kurucusu Wiesenthal Center'in, ABD'nin Irak ve Afganistan'ı işgalini alenen desteklediğine dikkat çeker. Brown burada, hem de adın "tolerans" kelimesi bulunan bu müzenin önemli bir tutarsızlığını yakalar. Bu müzenin bir taraftan farklı inançlara saygıyı takdir ve teşvik ederken, diğer taraftan da Orta Doğu'da böyle bir saygıyı taşıyan ülke olarak sadece İsrail'i gösterdiğini; bilerek veya bilmeyerek bu iletisi dolayısıyla da müzenin, saygıya layık görülmeyen toplumlar olarak gösterilenlere karşı İsrail'in giriştiği ciddi ihlal ve saygısızlıkları meşrulaştırdığını söylemektedir. Özetle yazar önemli bir çelişkiye, müzenin bir yandan toleransı evrensel bir değer olarak öğretirken, diğer yandan da nasıl belli bir siyasî amaç için kullanmaya çalıştığına parmak basmaktadır.

Herbert Marcuse ve Michel Foucault'un çalışmalarından çok etkilendiği belli olan yazarın dikkat çektiği başka bir nokta ise şurası: Batı, soğuk savaş döneminde siyasî çatışmaları nasıl ideolojiye indirgiyorduyorsa, soğuk savaş döneminden sonra da bu çatışmaları kültüre indirgemeye başlamıştır. Başka bir ifadeyle, soğuk savaş döneminde siyasî çatışmaların temelinde ideolojinin yer aldığı nasıl iddia ediliyorduysa, şimdi de bu çatışmaların temelinde kültürün yer aldığı savunulmaktadır. Kültürün şekillenmesinde en etkin araç olan eğitim modellerine dışardan etkiyi de bu anlayış izah etmektedir. Bu, şüphesiz kültürlerin birbirlerinden eğitim aracılığıyla ödünç alma uygulamalarından farklı bir durum arz etmektedir.

Yedi bölümden oluşan eserde sırasıyla şu konular ele alınmaktadır: depolitizasyon söylemi olarak tolerans, iktidar söylemi olarak tolerans, tamamlayıcı unsur olarak tolerans, yönetim zihniyeti olarak tolerans, bir müze nesnesi olarak tolerans, toleransın özneleri ve medenî söylem olarak tolerans. Kitabın temasıyla uyumlu ve kullanışlı bir “Dizin”e de sahip olan bu çalışmanın, hangi alanda uzmanlaşmış olursa olsun, demokrasilerde çokkültürlülük, demokratik çoğulculuk ve tolerans üzerine düşünenlerin okuması ve üzerinde düşünmesi gereken bir kitap olduğunu söyleyebiliriz.

Democracy and Education’ın yazarı John Dewey, yaklaşık yüzyıl önce, o dönemde “gelişmiş milletler” olarak adlandırılan devletlerin, en mükemmel demokratik devlet yönetimi anlayışına ulaşmış oldukları düşüncesine kapıldıklarını; oysa demokratik sistemin sanıldığı gibi ulaşıldıktan sonra sâbit hale gelen ve durağanlaşan bir yönetim biçimi olmadığını, aksine demokrasinin anlam ve kapsamının sürekli olarak yeniden keşfedilmeye, daima yenilenmeye, yeniden yapılanmaya ve yapılandırılmaya ihtiyaç duyan bir süreç olduğunu ısrarla vurgulamıştı. Öyle anlaşılıyor ki Brown’ın liberal demokrasilerde müphem kalan noktalar konusunda dikkat çektiği meselelerle birlikte, dünyanın hangi coğrafyasında olursa olsun, demokrasilerin kendi demokrasi anlayışlarını yeniden keşfetme ve yenileme konusunda yapacakları oldukça önemli ev ödevleri bulunmaktadır.

Seyfi Kenan

Edward Said: Continuing the Conversation

Edited by: Homi Bhabha and W.J.T. Mitchell

Chicago: The University of Chicago Press, 2005. 171 pp.

Due to the fact that there is constant interaction with the Other(s), discourses of modernity cannot afford not to resolve the critical issues raised by otherness and differences. Paradoxically however, these discourses, derived from a strong Western rationalist and universalistic posture, reduce the “ethical space” for the Other to represent itself independently of Western universalism, in its own cultural specificity and its own history. In fact, the history of what can be called “the modernity debate” reveals that though the need to know the Other is, and has always been, strongly emphasized, the dominant mode in which such knowledge is realized has been the accumulation of

diverse “empirical” knowledge of other peoples, other nations, other regions and other cultures, with a taken-for-granted assumption that more knowledge automatically ensures and produces a better understanding of the Other. The reason for this is that what was at stake was, and still is, not only considering the Other in order to discover cultural similarities and differences (so that other cultures become included within the dominant scientific discourse, i.e., the reproduction of Western universalism) but also maintaining the privileged role of the Western self as a rational, Cartesian modern cogito in order to define the course of historical development as progress.

Given this dualistic (the self/the Other) cultural framework, a practical question would be to what extent is an attempt to describe the life of other peoples as “an objective and empirical account” conducive to the recognition of the Other as a different (independent) presence. An answer to this question requires a two moves, the deconstruction and the re-construction of modernity in such a way that not only is a substantial critical reading of the discourses of modernity, whether rationalist, positivist or critical, from the lenses of the Other provided, but also our understanding of modernity becomes enlarged, reconstructed and modified. It is here that the significance of Edward Said lies. On the one hand, Said’s work on “Orientalism” has provided what can be called in this context a “paradigm-constitutive” framework on which the postcolonial interrogation of Western modernity can be built. On the other hand, Said’s work on the “Palestinian Question” has concretized the critique of Orientalism, both methodologically and politically. In both realms, Said has focused on the problem of representation in that he has offered in an epistemologically convincing and politically effective way a critical account of Orientalism and its power-knowledge based operation, which creates a set of binary dichotomies that lead to the hegemonic position and status of one discourse/position over the other. In so doing, and as can also be seen in Said’s other works in the field of literary criticism, Said constantly employed and initiated a “critical strategy of cutting against the grain, questioning received ideas (including his own), and treating the critical encounter, not as a matter of system or position, but of dialogic transformation” (Mitchell, p.3). This is where the significance of Said’s work has emerged and unfolded, finally creating its legacy, a paradigm-constitutive quality.

We lost Edward Said in the fall of 2003. Yet today we are still with him, listening to him, reading his works, learning from him, and realizing that the legacy of Said continues. In our risky, insecure globalizing world, a world in turmoil, as we are confronted by security risks, economic uncertainties, moral

dilemmas and significant problems of poverty, exclusion and climate change, we turn to Said and learn and relearn from his critical strategy of cutting against the grain with the intention of altering the existing power-domination relations. In this context, as Bhabha correctly puts it, “Adagio” requires “Continuing the Conversation” with Edward Said (pp.7-16). The book, *Edward Said: Continuing The Conversation*, is a collection of excellent essays on Edward Said, each of which focuses on one or two dimensions of his work, yet together they in fact continue the conversation with Edward Said. In addition to the editors, Homi Bhabha and W.J.T. Mitchell, the book involves well-known scholars, (I will not list the names here, as all of them are well-known in their on fields) who are good friends of Said and have produced excellent and essential quality essays on him. This makes the book not only extremely valuable, but also one that does justice to the legacy of Edward Said.

Let me focus on Said’s paradigm-constitutive work on Orientalism, which has also been discussed by a number of scholars in their continuing conversation with Said. In critically analysing and theorizing Orientalism, Said’s intention is to provide a contrapuntal reading of Western discourses on the Orient in such a way as to demonstrate that the distinction drawn between the Occident and the Orient forms a historically specific discourse of power/knowledge. Said is concerned with delineating how this discourse works in three inter-related locations. Orientalism refers to (i) the “practice of teaching” about the Orient, (ii) “a style of thought” based upon an ontological and epistemological distinction made between the Orient and the Occident, and (iii) a “corporate institution” for dealing with the Orient. While (iii) indicates the historical specificity of Orientalism, that is, the interconnection between Orientalism and European colonial expansion from the eighteenth century onward, (i) and (ii) reveal the power/knowledge basis of Orientalism: the way in which Orientalism made it possible for European culture to “manage, even produce, the Orient, politically, sociologically, militarily, ideologically, scientifically and imaginatively during the post-Enlightenment period.

Here the crucial question is that of representation. Following Antonio Gramsci (with respect to his conception of hegemony, which Said articulates as “a cultural leadership”) and Michel Foucault (with respect to his notion of ‘power/knowledge’, which Said uses to present Orientalism as a discourse on the basis of which the Orient was constructed as a fixed identity with a timeless essentialism), Said suggests that the distinction between the Occident and the Orient, which has been made *at the levels of ontology and epistemology*, manifests itself in the systematic objectification and discursive construction of

the Orient not only as an object of study, but also as a subject that is “integral” to Western hegemony. Thus, the Orient functions as an integral element of the very constitution and definition of the West, as being its contrasting image. “The Orient is an integral part of European material civilization and culture... Orientalism expresses and represents that part culturally and even ideologically as a mode of discourse with supporting institutions, scholarship, imaginary doctrines, even colonial bureaucracies and colonial style.” Thus, Said states that Orientalism was, and is, “a kind of Western projection onto and a will to govern over the Orient.” In order to understand the functioning of “this governing”, it is important to distinguish analytically the levels of *the problematic* and *the thematic* at which the Orientalist discourse operates. At the level of the problematic, the Orientalist discourse works through the identification of the Orient as an object of study, the Orient as the Other, in fact, the essential Other of the West.

On the other hand, at the level of the thematic, the Orientalist discourse works with a typological understanding of history as a transition from *Gemeinschaft* to *Gesellschaft*, in which, even though each pole is assumed to have its unfolding essence, one pole is privileged as being able to transfix the non-West as the Other. Therefore, at the level of the thematic, which constitutes an epistemological and ethical system that establishes relations between elements, what is at stake is the study of the Other through a set of binary but at the same time essentialized dichotomies, such as the West and the Rest, the self and the other, the Occident and the Orient.

Said extrapolates three important conclusions from the working of Orientalism at both levels: At the level of the problematic, the Orientalist discourse produces an image of the Orient with a timeless essentialism. The Orient is thus represented in timeless and essentialist terms. Said argues that in this context the problematic in Orientalism puts the Orient into a “closed system in which objects are what they are because they are what they are, for once, for ontological reasons that *no empirical matter can either dislodge or alter.*” Hence, the Orient becomes a manifestation and embodiment of an essence, an Orientness, that is fixed and frozen in history and which has no ability to alter its timeless unfolding essence. In other words, the Orientalist discourse does not seek to represent its object in its historicity, but rather “the essence of a way of life”, either as modern or non-modern.

At the level of the thematic, the essentialist mode of representation of the Orient is deployed in an epistemological and ethical system that is constructed on the basis of an epistemological and ontological distinction between the Oc-

cident and the Orient. Thus, Orientalist descriptions and accounts are, as Said puts it, “produced by means of the juxtaposition of two opposed, essentialist entities, the Occident and the Orient... [e]ach is understood in reified, essentialist terms, and each is defined by its difference from the other element of the opposed pair.” It is significant that this epistemological distinction, produced by an Orientalist subject studying its object, the Orient, functions to justify what has already been produced at the level of the problematic, a timeless conception of the non-Western Other. Hence, what is regarded at the level of the problematic as being an essentialist passive subject becomes “the object of study” at the level of the thematic, and the knowledge of this is derived from its difference from the already privileged element, the Occident.

The working of Orientalist discourse, both at the levels of the problematic and the thematic, constitutes *the precondition* not only of the image of the Other, but also the very constitution of the modern self as a privileged point of entry into history. Said argues that as an integral element of Western modernity, the Orient is the precondition for the justification of the modern self as a sovereign rational subject. The signification of the Orient as being passive, irrational, closed to alterity, in turn, justifies the superiority of Western reason and knowledge. The historical specificity of Orientalism, that is, the globalization of Western modernity through colonial practices, along with its power/knowledge basis, for Said, marks the relationship between culture and empire, the connections between cultural forms, the intertwined histories of “the West and the Rest”, and the overlapping territories on a world scale.

Having briefly outlined the basic premises of Said’s genealogical study of Orientalism, it is possible to understand why it can be considered to be a “paradigm-constitutive” for the deconstruction of “universalizing historicism”, as well as for the restructuring of post-Oriental historiography. Said’s work makes a significant contribution in three fundamental ways: first, it shows that Eurocentrism is the precondition of the Orientalist image of the Other. In this sense, Said provides a conception of the Other as a discursive construct, which enables us to break radically with the appropriation of the Other as either an empirical/cultural being or a being in itself. Secondly, the working of the Orientalist discourse, both at the levels of the problematic and the thematic, indicates that culture is not a totality of shared values and meaning, but a practice, a signifying practice through which meaning is socially constructed. That the Orient is constructed as an integral element of the Occident is indicative of how culture works as a signifying practice. To conceptualize culture in this way leads to unearthing what the notion of cultural diversity hides – the

hegemony of the modern self, which in turn makes it possible to consider cultural differences in relational terms. Thirdly, and as a logical consequence of the first and the second points, Said's work provides a radical critique of the typological and essentialist understanding of history in which the defining characteristics of Western modernity constitute the primary point of reference for the analysis of international relations in general and other cultures in particular. Said's critique of what we called "the Gemeinschaft-Gesellschaft problematic" as Eurocentric applies equally to both the classical sociological discourses of modernity as developed by Marx, Weber, and Durkheim, and the theories of development articulated by modernization, dependency, and world-system theories, as well as to international relations theory.

In his Introduction to *EDWARD SAID: Continuing The Conversation*, Mitchell tells us about his trip with Edward Said to the West Bank and Israel. One day during this trip, Mitchell, Said, and the late Ibrahim Abu-Lughod, went swimming in the Mediterranean after visiting Palestinian villages and neighbourhoods. Mitchell says: "Edward, always a powerful swimmer, quickly left us behind in the shallows and swam far out into the sea until his head was just a dot, appearing and disappearing in the swells. He has swum out too far for us to follow now. But the ebb and flow of his conversation continues and will continue in the criticism, the politics, the culture, and the evolution of human thought to come" (p.6). I had never met, or been introduced to, Edward Said, but I have listened to him three times, and read all of his writings on Orientalism, Culture and Imperialism, and the Palestinian question. My conversation with him continues, and he still makes a significant contribution to my work, my politics and my thought. For all of us who have been fortunate and honoured enough to listen to him, read him, and learn from, his legacy continues, and will continue.

E. Fuat Keyman

Çatışmanın Dinamikleri - Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine

Fehrullah Terkan

Ankara: Elis, 2007. 261 sayfa.

İslam Felsefesinin en temel problemlerinden biri olan din-felsefe ilişkisini inceleyen bu çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Bölümlerin ilkinde "felsefeden dine bakış", Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi düşünürlerin görüş-

leri merkeze alınarak incelenmekte, ikinci bölümde “dinden felsefeye bakış” Gazzâlî’nin filozoflara yönelttiği tenkitler bağlamında söz konusu edilmektedir. Kitabın üçüncü ve son bölümünde ise yazarın, önceki bölümlerdeki tasvirlerinin üzerine inşa ettiği din ve felsefe arasındaki çatışmanın dinamiklerine ilişkin yorum ve değerlendirmeleri yer almaktadır.

Din-felsefe ilişkisini inceleyen literatür kapsamında düşünülebilecek olan kitap, genellikle yapıldığı gibi din ve felsefe arasındaki bir uzlaştırma çabasından daha çok yukarıda işaret edilen isimlerin düşüncelerinde din ve felsefe arasındaki çatışmanın belirginleştiği noktalara odaklanmaktadır. Bu sebeple din ve felsefe arasında büyük oranda uzlaşma gören Kindî ile din ve felsefe arasında mutlak bir dışlayıcılık ilişkisi kurarak her türden mukayese, irtibat, etkileşim ve çatışma durumunu ortadan kaldıran Zekeriyya er-Râzî gibi isimler çalışmanın kapsamı dışında bırakılmıştır.

Yazarın temel tezleri olarak ifade edilebilecek ve kitabın tahlili için zemin oluşturabilecek birkaç husus bulunmaktadır. Bunlardan ilki din ve felsefe arasındaki çatışmanın kategorik olmadığıdır. Problem herhangi bir din ve felsefenin birbirlerine karşıtlığından ziyade belirli bir din ve belirli bir felsefenin birbirlerine karşıtlığı noktasında tezahür etmektedir. Bu noktayı daha iyi açıklamak için bir örnek vermek gerekirse dinle çatışma içinde olduğu söylenen felsefe İslam filozoflarının sahip oldukları felsefe algısıdır. Felsefeyle çatışma içinde olduğu söylenen din de filozofların kendi sistemleri içinde çerçevesini kendilerinin çizdiği din tanımı ve kapsamı değil, vahiyle tebliğ edilmiş İslam dinidir. Bu bakımdan filozofların ilk anlamdaki dinle yani kendilerinin tanım ve tayinleri istikametinde sistemlerinde yer verdikleri dinle herhangi bir problemlerinin olmadığı, bunun aksine gayretlerinin bu dinle kendi felsefeleri arasındaki bir telife yöneldiği açıktır. Çatışma fikrinin merkeze alındığı bu bağlamda kitabın temel tezlerinden biri, felsefe ve din arasındaki çatışmanın temel dayanağının tarafların sahip oldukları din ve tanrı, buna ilaveten nübüvvet ve âhiret anlayışlarındaki farklılıklar olduğudur. Din, Tanrı, nübüvvet ve ahiret gibi meseleler söz konusu olduğunda tarafların düşüncelerinde lafzî düzeyde görülen benzerlikler bu kavramların içinin nasıl doldurulduğu noktasına gelindiğinde daha üst düzeydeki farklılaşmaların zeminini oluşturmaktadır. Yazara göre böyle bir durumda genel olarak ifade edildiği gibi sadece kendini din tarafında konumlandıranların felsefeye karşıt tutumlarından söz etmek yerine her iki tarafın birbirlerine yönelik bir muhalefetinden ya da başka bir deyişle felsefenin dine yönelik bir ithamından da bahsetmek daha makul olacaktır.

Yazarın buradaki temel düşüncesi, Fârâbî'nin din diyerek kastettiğinin, sınırlarını/sahasını kendisinin aklî olarak tespit etmeye ve kendi felsefî sistemi içinde bir yer tayin etmeye çalıştığı din olduğudur. Bu noktada Fârâbî'nin işaret ettiği dinle kastının İslam mı yoksa genel olarak din mi olduğuna ilişkin sahanın araştırmacıları arasında süregelen bir tartışmaya da işaret edilmelidir.

İbn Sînâ da hem dinin en temel unsurlarından birisi olan nübüvveti insanın doğal durumundaki çatışma halinin bir kanun koyucuyu gerektirdiği fikri üzerinden ve aklî olarak temellendirmesi hem de dine sistem içinde verdiği toplumsal-siyasal rol bakımından selefi Fârâbî ile benzerlikler gösterir. Bununla birlikte dikkat çekici hususlardan birisi, Fârâbî'de olduğuna benzer şekilde İbn Sînâ hakkında detaylı bir din-felsefe çatışması tasvirinin kitapta sunulmamış oluşudur. Bu durumun yazarın söylediği gibi daha aklî ve kuru bir felsefî tasvir sunan Fârâbî ile sisteminde tasavvufî açılımlara daha fazla imkan tanıyarak daha "spritüel" bir tavra sahip olan ve en azından sisteminin bütünü itibariyle insanın hakikatle irtibatında çok katmanlı ve mertebeli bir yapıya daha fazla imkan tanıyan bir görüntü çizen, yeri geldikçe herhangi bir meselenin şeriatla tespit ve tayin edilmiş olmasına daha rahat vurgu yapan ve bu şeriatla da İslam'ı kasteden İbn Sina arasındaki farktan kaynaklanıp kaynaklanmadığı üzerinde durulması gereken bir husustur.

Buna karşılık Gazzâlî ise dinin ilahî boyutuna işaret etmektedir. O'na göre din, filozofların tasvirindeki gibi akılla temellendirilen ve kendisine yer tayin edilen bir şey olmayıp, bizzat Allah'ın vahyetmesi ile vaz' edilmiştir. Nitekim yazara göre de Gazzâlî'nin asıl başarısı, filozofların dinle felsefeyi uzlaştırdıkları şeklindeki görüntünün aslında vahyin dinini bertaraf ettiğini görmesinden kaynaklanmaktadır. Bunun neticesinde yazarın ulaştığı kanaat felsefe-din çatışmasının metodolojik değil öze ilişkin olduğudur.

Bir diğer husus, söz konusu alanlar arasındaki karşıtlığın akıl-vahiy çatışması şeklinde değil din ve felsefe çatışması şeklinde ifade edilmesidir. Zira böyle yapılmadığı takdirde felsefe kanadında yer alan Fârâbî, İbn Sînâ gibi isimlerin vahyi temellendirme çabasıyla din tarafında yer alan Gazzâlî gibi bir kimsenin akla yönelik olumlu vurgularını anlamak güçleşecektir. Peki sorun nerededir?

Yazarın bu meseleyle ilgili olarak yoğunlaştığı noktalardan birisi, felsefenin hem nazarî hem de amelî bakımdan "mille"nin, başka bir deyişle dinin nazarî ve amelî kısımlarını belirlemesi ve onların küllî ilkelerini vermesi, buna karşılık dinin cüzî olanla ilişkili kılınmasıdır. Hem Fârâbî'de hem de İbn Sînâ'da din ve şeriat alanı amelî hikmetin, küllî ilkelerini nazarî hikmet-

ten alan bir alt birimi olarak düşünülür. Bu, normal şartlar altında ideal olan durumu yansıtır. Özellikle Fârâbî'nin yaklaşımını hatırlayacak olursak mille mükemmel felsefeye sahip olan burhâna tabii olduğu sürece erdemli mille/din olma vasfını haiz olmakta, bu durumda felsefe ile din arasında herhangi bir çatışma söz konusu olmamaktadır. Çatışma dinin burhâna ve burhânın ilkelerine tabi olmayarak fâsit olması durumunda ortaya çıkmakta, dolayısıyla çatışmanın merkezinde dinin tavrı yatmaktadır.

Vahiyle teyit edilmiş aklın kullanılması hakkında herhangi bir tereddüdü bulunmayan Gazzâlî için mesele daha çok kelamın ya da diğer aklî düşünce formatlarının egemenlik arayışı noktasında düğümlenmektedir. Yazara göre Gazzâlî için temel sorunlardan biri, filozofların felsefe aracılığıyla dine karşı takındıkları tutumdur. Bilindiği üzere filozofların tasvirinde felsefe hakikate doğrudan tanıklık eden seçkin bir sınıfla, din ise aklî yetenekleri itibariyle bu üst hakikati doğrudan kavramaktan aciz olup hakikati semboller aracılığı ile tanyan insanlarla ilişkilendirilmekte dolayısıyla felsefe ve din muhatap kitlesi bakımından da farklılaşmaktadırlar.

Aslında Gazzâlî de insanların hakikatle ilişkileri bağlamında filozoflarda olduğu gibi bir derecelendirme ve hiyerarşi gözetmiyor değildir. O da insanlar arasında hakikatin kavranılması noktasındaki avam-havass ayrımını dikkate almaktadır. Dolayısıyla hakikatin farklı insanlarca farklı şekillerde kavranacağı noktasında taraflar arasında bir farklılık bulunmamaktadır. Fakat Gazzâlî hem bu farklılaşmayı din dairesi içinde düşünerek hem de hakikatin daha üst ve doğrudan kavranışının aracı olarak filozofların dediği gibi aklî bilgiyi değil mükâşefeyi görerek onlardan ayrılmaktadır. Filozofların tevil ile ulaşılacağını söyledikleri hakikat onlar için hala aklî bir karakter arzederken Gazzâlî mükâşefe ile ulaşılacak hakikatin akıl üstü olduğunu düşünmektedir. Filozofların entelektüel saadetini tasavvuf içinde bulan Gazzâlî için bireysel ahlakî gelişim ve toplumsal düzen açısından dinin zahiri temel öğretileri de önem arzetmektedir.

Son olarak işaret edilmesi gereken husus yazarın din, kelam ve felsefe kavramlarının yeniden tanımlanması ve belirlenmesi noktasındaki vurgusudur. Bu noktada dikkat çekilen şey, felsefeyle çatışma içine giren tarafın kelam değil, din olduğudur. Yazarın bu kanaatinin ardında Gazzâlî'nin filozoflara tepkisinin kelamî değil dinî kaynaklı olduğunu düşüncesi yatmaktadır. Bu düşüncenin en önemli dayanağı ise Gazzâlî'nin cedelci kelmâcılara yönelik tenkitleridir. Gazzâlî *Tehâfütü'l-Felâsife*'nin girişinde felsefenin mantık, matematik, astronomi gibi bütünüyle aklî bilginin konusu olan alanlarda bir problem olmadığından, sorunun dinin metafizik iddialarının

yani ilahiyata taalluk eden meselelerinin sadece akıl ile ispatlanabileceğini düşünmekten kaynaklandığından söz etmekteydi. Yazarın da işaret ettiği gibi hem filozoflar hem de Gazzâlî açısından kelamcının istenmeyen bir tip olması da dikkat çekici bir tespit olarak ortada durmaktadır.

Din ve felsefe arasındaki ilişkide benimsenebilecek muhtemel her üç yaklaşım tarzının kendi içinde tarihsel tecrübeyle de sabit sorunlar barındırdığını düşünen yazarın bir bakıma geçici ve şimdilik kaydıyla sunduğu sonuç, İbn Rüşd'ün kendi deyimiyile "gerçekçi din" anlayışı ile meseleye bakışı ve pratik uzlaşmazlıktır.

Kitabın daha çok din ve felsefe arasındaki çatışma noktaları üzerinde durması bir eksiklik gibi gözükse de zaten din ve felsefe arasındaki çatışmayı temel meselesi olarak sunan bir çalışmanın din ve felsefe arasındaki uzlaşma/uzlaştırma durumlarını dışta bırakması bakımından eleştirilmesi haksızlık olacaktır. Mesele içinde yaşadığımız dönemde de canlılığını koruyan teoloji-felsefe ilişkileri ile benzerlik arz etmektedir. Çalışma, daha çok din-felsefe, teoloji/kelam-felsefe arasındaki uzlaşmadan ziyade canlı ve dinamik gerilim alanlarına işaret etmesi bakımından da önem arz etmektedir. Özellikle İslam düşüncesi söz konusu olduğunda tasavvufun da bu iki düşünüş tarzına eklenmesi durumunda meselenin bizde daha çok üç alanın birbiriyle irtibatı noktasına geldiği görülmektedir. İslam düşüncesinin erken dönemlerinden itibaren müslüman filozof, kelamcı ve mutasavvıfların böylesine dinamik bir tartışmayı yürütebilmiş olmaları bu bakımdan bir zenginlik olarak dikkate alınması gereken bir durumdur. Belki de bu üç alanın birbiriyle irtibatı noktasında ulaşılabilecek en makul sonuç, diğerlerini olumsuzlayarak bu üç alandan sadece biri üzerinde mutlak bir telif amacı güden ve son tahlilde bu üç alandan sadece birinin lehine bir istikamette seyreden indirgemeci bir yaklaşımdan ziyade her üç alana da insan düşüncesinin farklı derinlik arayışları olarak bakmaktır.

Mehmet Zahit Tiryaki

Sûfî Tecrübenin Epistemolojisi; Çağdaş Bir Yaklaşım

Ramazan Ertürk

Ankara: Fecr Yayınevi, 2004. 150 sayfa.

Kitap "Önsöz", "Giriş", "Algı Tecrübesinin Mahiyeti", "Sûfî Tecrübenin Mahiyeti" ve "Sûfî Tecrübenin Epistemik Temellendirilmesi" adlı üç bölüm ve "Sonuç" kısmından oluşmaktadır.

“Önsöz”de (s. 9-10) kitabın niçin yazıldığı ve içeriği hakkında bilgi verilerek amacın İslâm kültür mirasının temel unsurlarında biri olan sûfi tecrübe geleneğinin çağdaş epistemoloji topografyasında herhangi bir yerinin olup olmadığı; eğer varsa, bunun ne olduğunun tespit edilmeye çalışılması olarak belirtilmiştir.

“Giriş”te (s. 11-13) sûfi tecrübenin tanımı ve genel olarak kitabın bölümlerinin özeti yapılmıştır. Sûfi tecrübe, objektif ve genel geçer olmayan, başkalarına aktarılamayan, bireysel ve dolayısıyla sübjektif bir tecrübe olarak tanımlanmıştır. Bu nedenle de sûfi tecrübenin herhangi bir bilgi değeri taşımadığı şeklindeki yaygın kanaatin epistemolojik açıdan bir incelemeye tâbi tutularak doğruluğunu tartışmanın gerekliliğine işaret edilmiştir.

Kitabın yaklaşık yarısını oluşturan birinci bölüm “Algı Tecrübesinin Mahiyeti” (s. 17-72) adını taşımakta olup burada genel olarak algının ne anlama geldiği ve farklı algı tanımlarının neler olduğu belirtilmektedir. Bu bölümün girişinde Descartes’ın ontoloji veya metafiziği tahtından indirip yerine epistemolojiyi geçirdiği, sorgulama yönteminin duyularımızın güvenilmez olduğuna hükmettiği; fakat bunun aslında duyu tecrübesinin ve ürünlerinin tartışmaya başlanmasına neden olduğu vurgulanmaktadır (s. 17). Ayrıca realist algı teorilerinde algı tecrübesi yoluyla kendileriyle bağlantı kurup haklarında bilgi edindiğimiz şey veya nesnelerin, dış dünyada bulunan gerçek nesne ya da varlıklar olduklarını kabul etmek anlamına geldiği belirtilerek bu konuda nedensel algı teorilerinden yansımacı algı teorisi, duyu verisi algı teorisi, görüme algı teorisine değinilmektedir. “İdealist Algı Teorileri” başlığı altında, bu algı teorisinin “gerçeklik dünyasının idealardan ibaret olduğu”nu ileri süren ontolojik söylemi, epistemolojik bir söyleme dönüştürerek algı tecrübemizi idealist açıdan açıklamaya çalışan bir algı teorisi olduğu belirtilmektedir. Alt bölümlerinde “Klasik İdealist Algı Teorisi” ile “Fenomenalist Algı Teorisi”ne değinilmektedir. Bölümün sonunda yer alan “Algının Yapısı” adlı kısımda konu ikiye bölünüp “Giriş: Yöntemle İlgili Bir Mülâhaza” kısmında algı tecrübesinin doğru bir tasvirinin ancak onun özüne indirgeyen fenomenolojik bir incelemeyle mümkün olacağı belirtilmektedir (s. 55-56). Bölümün son kısmı “Algının Fenomenolojik Analizi” adını taşımakta olup burada algı tecrübesinin belli ölçüde sübjektiflik içeren objektif bir tecrübe olduğu belirtilmektedir (s. 71). Doğal olarak sübjektiflik içeren bir tecrübenin nasıl objektif olabileceğini soran yazar, bunun cevabının algılamının ne ölçüde sübjektiflik içerdiği ile buradaki objektifliğin ne anlama geldiğinin izahında yattığını belirtmektedir. Bu konuda da sübjektifliğin sınırlı bir durumda olduğunu, zira böyle olmasaydı o zaman algılamalarımızı başkalarıyla paylaşmamızın veya aktarmamızın mümkün ol-

madığını ifade ederek algılamada yorumsallık içerenin sunulan şeyin ne olduğu değil, nasıl görüldüğü ya da sunulduğu kısım olduğunu belirtmektedir. Burada objektiflikten kastın ise kişilerarası oluş veya süjelerarası anlaşmayı sağlayan ortak kavramsallık anlamında olduğunu, mutlak anlamda bir objektifliğin değil, içinde sübjektiflik olan bir objektiflik olduğunu belirtmektedir. Yazar bölümü bitirirken konuyu şöylece özetlemektedir: “Yaşanan bir algılama başkaları tarafından da yaşanabileceği gibi kavramlara dökülmek suretiyle başkalarına aktarılabilir. Algılama işte bu anlamda objektif bir tecrübe ya da fenomendir” (s. 72).

İkinci bölüm “Sûfi Tecrübenin Mahiyeti” (s. 75-114) adını taşımaktadır. İlk kısım olan “Bir Dinî Tecrübe Olarak Sûfi Tecrübe”de sûfi tecrübenin dinî tecrübeler arasında yer aldığı, dinî tecrübenin de bireyin kutsal ile karşılaşma anında yaşadığı tecrübe olduğu belirtilerek onu diğer tecrübelerden ayıran; anlatılamazlık, bilgisel nitelikli oluş, pasiflik, geçicilik konularına değinilmektedir. Yazar “Sûfi Kaynaklarına Göre Sûfi Tecrübenin Yapısı” adlı kısımda sûfi tecrübenin iki aşamasının olduğunu, bunların da hazırlık aşaması ve bilfiil yaşanma aşaması olduğunu belirterek bazı sûfilerin tecrübelerini (keramet) ele alarak değerlendirmektedir. Bölümün son kısmı “Sûfi Tecrübenin Epistemiko-Fenomenolojik Analizi” adını taşımakta ve sonuç olarak şöyle denilmektedir: “Sûfi tecrübe paylaşılabilirlik açısından duyu tecrübesine nispetle daha fazla sübjektiflik içeren; fakat özünde objektif olan bir tecrübedir. Buradaki objektiflikten maksat, sübjektifliğin hiç karışmadığı mutlak objektiflik değil, kişilerarası oluş veya paylaşılabilirlik anlamında bir objektifliktir. Bundan dolayı da oran itibarıyla olmasa da ana karakteri itibarıyla bu, epistemiko-fenomenolojik yönüyle duyu tecrübesine benzemektedir (s. 114). Hatta yazar kitabın farklı yerlerinde hayal veya kurgulamayı da bir tecrübe olarak ifade etmektedir (s. 11).

Üçüncü ve son bölüm ise “Sûfi Tecrübenin Epistemik Temellendirilmesi” (s. 117-139) adını taşımaktadır. Bu bölümde özetle duyu tecrübesi yoluyla fiziksel dünya hakkında edinilen algısal inanç ve kanaatler için geçerli olan haklılık ve temellendirme tarzının sûfi tecrübe yoluyla metafizik âlem hakkında edinilen inanç ve kanaatler için de geçerli olduğu iddia edilmektedir. Bu konuda kanıt isteyenlere gösterilebilecek en büyük delilin bugüne kadar bu tür olayları yaşayan insanların sayılarının milyonları bulması ve bu kişilerin hayatları boyunca yalan söylemeyen güvenilir kişiler olduğu belirtilmektedir. Yazarın bölümde açıklamaya çalıştığı bir diğer itiraz ise sûfi tecrübenin yaygınlık ve paylaşılabilirlik niteliğiyle ilgilidir. Zira duyu tecrübesinin böyle bir yönünün bulunduğu açıktır. Fakat yaygınlık ve paylaşılabilirlik niteliğinin mutlak ve nihai anlamda belirleyici bir kriter olmadığı gibi (s. 135), her alanda

geçerli ve gerekli bir kriter de olmadığı belirtilerek açıklanmaktadır (s. 136). Sonuç olarak da hiçbir itirazın sûfi tecrübeye atfedilecek epistemik değeri ortadan kaldıracak bir güce sahip görünmediği, itiraz noktalarında sûfi tecrübeyle duyu tecrübesinin aynı olduğu ya da aralarında mahiyet değil, derece farkının bulunduğu belirtilmektedir (s. 139).

“Sonuç” kısmında “Sûfi tecrübe, estetik tecrübe, ahlâk tecrübesi veya rüya tecrübesi gibi pozitivist epistemolojinin dikkate almadığı tecrübelerin incelenmesinin, tecrübeciliği duyu tecrübesine; epistemolojiyi duyu algısına dayalı bilimciliğe indirgeyen ve dolayısıyla duyuların arasına sıkışan çağdaş pozitivizmin içine düştüğü durumdan ancak bu şekilde kurtulabileceğine, insanlığın da ufkunun genişleyerek varlığı -hatta kendisini bile- tek boyuta indirgeme ve bunun neden olduğu huzursuzluk ve tatminsizlikten böyle epistemik bir zenginlik ve bunun doğuracağı ontolojik çeşitlilik ve derinlik ile kurtulabileceğine inanıyorum” (s. 142) denilerek kitap bitirilmektedir.

İçerik olarak görüldüğü gibi tartışmalı bir konuyu inceleyen eser, bazı noktalardan eleştiriye açıktır. Öncelikle yazar “Giriş” kısmında, “Elinizdeki kitap konu ve hammaddesini İslâm kültür geleneğinden; metodoloji ve perspektifini ise çağdaş Batı düşünce geleneğinden alan bir incelemedir” (s. 9) demektedir. Görebildiğimiz kadarıyla da bu perspektifin “çağdaş Batı düşünce geleneğinde” özellikle William P. Alston ekseninde olduğu açıktır. Fakat burada şöyle bir soru sorulabilir: “Yabancıların çalgılarıyla bizim türküler ne kadar uyumlu olarak okunur?” Zira yazar, sûfi tecrübenin sadece Müslümanlardan ilgili özellikleri kendinde taşıyan insanlara has olduğunu ve bu tecrübenin diğer din mensuplarının yaşadıkları tecrübelerden ayrıldığını belirtmektedir (s. 83). Ayrıca böyle bir durumda özellikle tasavvufla ilgilenenlerin mistisizmin bütün dinlerin bağrından gelen bir ırmak olduğu düşüncesi nasıl açıklanır? Hıristiyanlık’taki azizlerin/azizelerin, Budistlerin veya Hinduların yaşadıklarını söyledikleri olayların sûfi tecrübeden farkı nedir? Konuyu keramet bağlamında ele alacak olursak, diğer din mensuplarının başından geçen olağanüstü olaylar kelâm kitaplarındaki istihraç kavramıyla mı açıklanacaktır? Tecrübe boyutunda Müslümanlarla diğer din mensuplarının farklı olduğunu söylemek, yukarıda belirtilen kitabın metodoloji ve perspektifini çağdaş Batı düşünce geleneğinden aldığı ifadesiyle çelişmeyecek midir?

Yazar ayrıca sûfi tecrübeyi, duyu tecrübesi mekanizmalarıyla test etmeye kalkışmanın basketbolcuya hentbol cezası vermek kadar anlamsız olacağını belirtmektedir. Fakat yazar duyu tecrübesiyle elde edilen bilgiyle sûfi tecrübeyle elde edilene aynı değeri vermekle bu kuralı kendisi ihlal etmiş olmuyor mu?

Ayrıca sūfî bilginin temellendirilmesi, özellikle İbnü'l-Arabî ve Konevî tarafından yapılmıştır. Her ne kadar yazar araştırmanın boyutlarını kısıtlamış ise de, konunun temellendirilmesi için bunlara da müracaat edilseydi, özellikle ikinci bölümün temelleri daha sağlam olabilirdi.

Diğer bir husus ise kitabın 94-99. sayfaları arasında verilen sūfî menkıbeleri, yaşayanların anlatımına değil, başkalarının anlatımına dayanmaktadır. Örneklerin çoğunda anlatılan olayların bazen ikinci, hatta üçüncü derece kaynaklardan hareketle verilmesi, anlatılanların doğruluğuna ve güvenilirliğine zarar verdiği gibi, bu durum insana, “Şeyh uçmaz müridi uçurur” sözünü hatırlatmaktadır. Ayrıca burada belirtilen olaylar hakkında yapılan değerlendirmeler yazarın şahsi kanaatine dayanmaktadır ve bundan dolayı da olaylar farklı kişiler tarafından ele alındığında farklı şekilde değerlendirilebilir. Hatta burada anlatılan olayların belirtildiği şekilde gerçekleşmeyip insanların öğüt alması için anlatılmış olması muhtemeldir. Örneğin, Hâris el-Muhâsibî'nin yemeğe elini uzatmaması, tok olduğundan veya hazırlanan yemeği sevmemesinden dolayı olamaz mı? Diğer taraftan eşeğe haksız yere vuran adama, eşeğin, “Vur vur, yarın senin de başına vuracaklar” demesi her ne kadar arkadaşına bunun eşeğin bizatihi konuşması olarak aktarsa da, adamın, eğer eşek değilse, vicdanının sesi olamaz mı?

Ayrıca, kavramsal açıdan bakıldığında sūfîlerde bilginin temellendirilmesinde ontolojiye indirgenmesi vardır. Tanrı bilinmek ister ve bunu farklı şekillerde yapar. Bu noktada sūfîler her tecrübeyi kabul etmezler; oluşturulan genel bir sistematik vardır ve onun içine yerleştirilebilecek olanları kabul ederler. Durum her zaman bu nitelikte olsaydı, sorun olmayacaktı. Fakat yukarıdaki örneklerden hareketle kelâm kitaplarına da giren, “Evliyanın kerameti hakır” sözünü nasıl değerlendireceğiz? Yani asıl sorun bu kerametlerin sınırı ne olacak? Dinle uyuşmayan pek çok görüşü nasıl yorumlayacağız? Buna yazarımızın ölçü olarak verdiği Kur'an ve sünnete uygunluğu ve konunun uzmanlarının kanaati bu noktada yeterli oluyor mu? Daha da doğrusu oldu mu? Zira bugün sūfî çevrelerin çoğunda kabul gören ve anlatılan o kadar çok olay var ki, bunların büyük bir kısmının bu ölçütlerle çeliştiği açıktır. Sūfîlerin büyükleri olarak değerlendirilen pek çok kişi hakkında anlatılan olaylar buna örnek olarak verilebilir. Bugün anlatılan bu olaylardan herhangi birine itirazda, olay tevil veya teşbih boyutuna taşınarak açıklanacaktır. Yani verilen ölçüt belki dinî açıdan olayların tespitinde kullanılabilir; ama olay tasavvuf boyutuna ya da sūfî tecrübeye taşınca, iş, içinden çıkılmaz bir hâl almaktadır. Dolayısıyla bu konuda daha sağlam temeller üzerinde söz söyleyebilmemiz için konunun ilk olarak epistemolojik veya sosyolojik değil, psikolojik olarak ele alınması gerekir.

Kitabın üslûbuna da değinecek olursak, göze en fazla batan husus eserin telif bir eserden ziyade, çeviriye benzemesidir. Bunun da en önemli sebebi -kanaatimizce- yazarın tire (-) işaretiyle aracümlelere çok fazla yer vermesidir. Yazar bu açıklamaları normal cümle akışında veya ikinci bir cümle olarak verseydi, eserin üslûbu daha akıcı olabilirdi. Bir diğer husus ise kullanılan kelimelerin çeşitliliğidir. Bir eserde dilin kullanılmasında dikkat edilecek temel nokta, dil bütünlüğü ve bunun konuşulan veya akademik açıdan kullanılan dile uygunluğu olmalıdır. Yazarın bu konuda tutarlı olduğunu söylemek zordur. Zira Türkçe karşılığı olduğu hâlde, bazı kelimelerin ısrarla İngilizce'leri bazen de Arapça terkipleri kullanılmıştır. Durum böyle olunca kısa sayılabilecek bir eserde dil kaşık bir hâl almaktadır. Bu kelimelere bazı örnekler verecek olursak: intütif, diskursif, spektrum, praxis, teoria, epistemiko-ontik, ontik, existansiyal, hipotek, beggraund(?), start, iyâ, evsaf, halet-i ruhiye, müsteğ-rak, ilm-i ledun, mülaki vs.

Yazarı hem kendi kültürümüz içinde yer alan bir konuyu ele aldığı hem de böyle tartışmalı bir konuda kişisel görüşlerini açıkça ortaya koyduğu için tebrik etmek gerekir. Zira ülkemizde genellikle akademisyenler tartışmalı konularda pek söz söylemezler. Günümüzde bunun kırıldığını ve söyleyecek sözleri olanların bunu veri ve dayanaklarıyla ortaya koyduklarını görmek sevindiricidir. Dileğimiz kendi kültürümüzde yer alan benzeri hususların artan bir nitelikle değerlendirilmelerinin devam etmesidir.

Tamer Yıldırım

VEFEYÂT

Doç. Dr. Neclâ Pekolcay

Neclâ Hoca'm Hakk'a yürüdü.
"İnnâ lillâh ve innâ ileyhi râciûn"
Rabbim rûh-ı pür-fütûhunu
mele-i a'lâda ferahnâk eylesin!
Âmin!

Anneannemden duymuştum: eski İstanbul hanımları "Ecel geldi cihâne / Baş ağrısı bahâne" derlermiş. Bir İstanbul hanımefendisi olan Neclâ Hoca'mın vefatında da bu hâl aynıyle vaki oldu. Gençliğinden beri süregelen birçok rahatsızlığı olmasına rağmen -bir doktorunun tavsiyesiyle hastalıklarıyla âdetâ arkadaş olmuş, iyi geçinmişti- son zamanlarına kadar belli bir huzur ve âfiyet içinde imrâr-ı hayat etmişti.

I. Hikâye-i Vefatı¹

Yalnız yaşadığı evinde düşerek son uzun rahatsızlığına dûçâr olmandan birkaç gün önce kendisini ziyaret etmiş, her zamanki gibi sıhhat ve âfiyet bahislerini oldukça kısa keserek millî ve ilmî meseleler üzerinde uzun

1 Vefeyat yazılarında âdet olmadığı hâlde, böyle bir başlık açmamızın sebebi pek çok talebesinin hocamızın vefatı öncesi olanı biteni hâlâ sormasıyla ilgilidir. Ayrıca, bu başlığın hem garip/yalnız yaşayan "Hocânım"a, hem de ömrünü verdiği İslâmî Türk edebiyatı geleneğine uygun düştüğünü belirtmeliyim. Nitekim *Mevlid* nüshalarının sonunda yer alan hikâyelerden biri de "Vefât-ı Fâtıma" başlığını taşır. Bu arada Yunus'un "Bir garip ölmüş diyeler..." şiiri de hatırlanabilir.

sayılacak sohbetler etmiştik. Bir bakıma eski günlere dönmek demek olan bu konuşmalar ona âdeta yeni bir hayat veriyor, özellikle meslekî konular üzerinde konuşmak kendisini daha da canlandırıyordu. Bu yüzden biraz da şuurlu olarak her ziyaretimde böyle bir mevzu seçiyor, hem ona şevk vermeye hem de kıymetli fikirlerini öğrenmeye gayret ediyordum.

Bu sefer sohbetimizin mevzuu hazırды: O günlerde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'ne “Regâibiyye” maddesini yazıyordum. Ancak “Regâibiyye”nin bir tür sayılması konusunda itirazla karşılaşmış, biraz te-reddüde düşmüştüm.

–“Hocam regâibiyyeyi ramazâniyye ve mi'râciyye gibi İslâmî Türk edebiyatının² bir türü olarak kabul edebilir miyiz?” sorusu sohbetimizin -onun çok kullandığı bir kelimeyle söyleyecek olursak- “çerçevesini” belirlemişti. “Özellikle edebiyat fakültelerindeki bazı arkadaşlar bunu bir tür olarak benimsemeye mütereddit” diye eklemiştim. Sözlerini özetle aktaracak olursam: “Tabi kabul etmeliyiz. Elimizdeki örneklerin sayıca az olması buna engel teşkil etmez. Zaten Mehmet Akkuş, Selâhaddin-i Uşşakî'nin; sen de Edirne Müftüsü Fevzi Efendi'nin eserlerini neşrettiniz. Başka araştırmacılar da zamanla diğer metinlere ulaştınca, bu türün de zenginliği ortaya çıkacaktır”³ cevabını alınca, aynı düşüncelere sahip olduğumuzu öğrenip memnun olmuş ve maddeyi daha bir şevkle tamamlamıştım.

Ziyaretimin üzerinden birkaç gün geçmişti. Akşama bir iki saat kalmış, İslâm Araştırmaları Merkezi'ndeki (İSAM) odamda çalışmalarımı tamamlamak üzereyken Prof. Dr. Hasan Aksoy telâşla gelerek üzücü haberi verdi: “Hocânım evinde düşmüş, galiba kalça kemiği kırılmış... Kapıyı açıp yardım

2 Rahmetli hocamız son yıllardaki resmi yazışmalar dışında, anabilim dalımızın adını dâima “İslâmî Türk edebiyatı” şeklinde zikrederdi. Hatta ona göre bu alan, YÖK'ten önceki üniversite sisteminde kendisinin tesis ettiği müstakil bir “kürsü” idi ve adının “Türk-İslâm Edebiyatı” şeklinde değiştirilmesi isabetli değildi. Bu kanaatini hatıralarında -özetle aktaracak olursak- şu şekilde belirtmiştir: “Türk dili kuralı olarak sıfat ismin önünde gelir, yani Türk edebiyatının İslâmî durumunu ancak Türk edebiyatı terkinin önüne gelecek İslâmî kelimesi ifade edebilir... Edebiyatın kültür içinde bir yeri vardır ve bu kültürün içinde din de bir unsurdur. Şu hâlde iki kültür unsurunun birleşik şeklini ancak İslâmî Türk Edebiyatı terkihi karşılayabilir düşüncesindeyim...” (Neclâ Pekolcay, *Geçtim Dünya Üzerinden*, haz. Hilal Feriatoğlu, İstanbul: Timaş Yayınları, 2008, s. 220).

3 *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nde de (“Regâibiyye”, XXXIV, 536-537) ortaya koymaya çalıştığımız gibi bu zenginlik, bu türde Türkçe'nin yanında Arapça ve Farsça eserlerin kaleme alınmış olmasıyla daha da dikkat çekici hâle gelmiştir. Nitekim şimdiki bilgilerimize göre Farsça mevhit sadece bir tane iken, bu dille birden fazla regâibiyyenin kaleme alınmış olması, türün zenginliği hakkında daha iyi fikir vermektedir. Ayrıca halen Sivas İlahiyat Fakültesi'nde Türk-İslâm edebiyatı öğretim üyesi olarak çalışan, gayretli öğrencimiz Doç. Dr. Alim Yıldız da Üsküdarlı Sâfi'nin, daha önce M. Zeki Pakalın tarafından *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*'nde metni verilen (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1946, II, 365) dört bentlik bir müseddes halindeki kısa Regâibiyyesini *Divan*'ından aktararak neşretmiştir:

isteyemediği gibi, bir apartmanın bahçe katında oturduğundan, uzun bir müddet sesini de duyuramamış. Birkaç saat evin koridorunda düştüğü yerde, o hâlde kalmış. Kendileriyle daima ilgilendiği kapıcının okuldan dönen çocuklarının seslerini duyunca, onlardan yardım istemiş. Apartman komşularının da ilgisiyle hemen ambulans çağrılmış.” Hasan Bey ne yapmamız gerektiğini, Hocânım’ı hangi hastahaneye götürmenin daha iyi olacağını soruyordu.

Hoca’nın komşuları, aynı mahallede oturduğumuzdan ve son yıllarda Neclâ Hanım’ın sağlık problemleriyle çok yakından ilgilendiğini bildikleri için, Hasan Bey’in eşine haber vermişler; o da durumdan bizleri haberdar etmişti. Hemen en yakın yer olan Marmara Üniversitesi Hastahanesi’ne kaldırılmasını söyleyerek hocamızın yanına koştuk.

Biz vardığımızda Hocânım’ı acil servise almışlardı. Hiç acısı yokmuş gibi sedyede çok sakin yatıyor, doktorların olayın cereyanı hakkındaki birbirini takip eden sorularına, iyi bildiği tıp terimlerini de kullanarak cevaplar yetiştirmeye çalışıyordu. Bu terimlerin bir kısmını doktor olan babasından tevârüs ettiği gibi, bir kısmını da hastalıklarla geçen uzun yılların sonunda âdeta kendi kendinin doktoru olurken öğrenmişti. Alnında ve yüzünün bazı yerlerinde düşmeden kaynaklanan morlukların dışında rahatsızlığını gösteren bir alâmet yoktu. Her zamanki gibi sükûnetle konuşuyor ve olanları teferruatıyla anlatıyordu. Bizi görünce “Önemli bir şey yok! Yaşlılık hâli, kaderde bu da varmış” diyerek “kaza”ya rızasını ve teslimiyetini ifade etti.

Haberi ilk duyduğumda, tansiyonu zaman zaman yükseldiği için Hocânım’ın da birkaç yıl önce benim başıma geldiği gibi, felç geçirdiğini düşünerek çok endişelenmiştim. Bu halini görünce doğrusu rahatladım. Kendisi de “önemli bir şeyinin olmadığını, herhâlde ayağının kırıldığını, benim üzülmememi, eve gitmemin daha iyi olacağını” birkaç kere sakin bir tavır ve düzgün bir ifadeyle söyleyince neredeyse sevindim diyebilirim. Sonradan eşim de anlattı. O gece ben dışarıda doktorlardan bilgi almaya çalışırken, başucunda bekleyen eşime de sıhhatimi düşünerek eve dönmemiz, daha doğrusu, beni eve götürmesi hususunda ısrar etmiş.⁴

4 Burada bir istidrat yaparak hocamızın her zaman bu şekilde davrandığını, bu hâlin ise onun önemli vasıflarından biri olduğunu belirtmeliyim. Buna bizim kültürümüzde “ferâgat-ı nefis” veya “diğer-gâmlık” dendiğini hatırlayalım. Ayrıca bu kelimelerin ve ifade ettiği kavramların, Vefa gibi bir semt adı bile olmadığı için günümüzde yaşamadığını, maalesef unutulduğunu söylemeliyim. Bu gibi duyguların ve davranışların cemiyetimizin büyük çoğunluğunda kaybolduğunu beraberce görüyoruz. Üzülmenin dışında ne yapacağımızı, nasıl yapacağımızı, bizi biz yapan bu ve benzeri eskimez anlayışları hayatımıza yeniden nasıl yerleştireceğimizi, topluma yeniden nasıl kazandıracağımızı tespit et ve araştırmakta geç kaldığımızı bu vesileyle bir kere daha hatırlatmak isterim.

Doktorlardan kalça kırığı teşhisinin kesinliğini öğrenince hem biraz endişelenmiş hem de kaza hafif atlatıldı diye biraz rahatlamıştık. Hocamızı o gece hastahaneye emanet ettik. Emanet ettik diyorum, çünkü hocalarımızın hocası Ahmet Büyükçınar hocamız da aynı ameliyatı geçirmiş, ileri yaşına rağmen kendi işini görecek derecede sıhhate kavuşarak evine dönmüştü. Hatta bunu Hocânım'a da söyledim, aynı inancı taşıdığını ifade etti. Onun yakınlarınca iyi bilinen azmi, bu sıkıntıyı da aşmasına yetecekti bence.

Takriben bir ay süren bu hastahane devresi, başarılı bir ameliyatın ardından zaman zaman sıkıntılı, zaman zaman nispeten rahat geçti diyebilirim. Ancak sıkıntıların çoğunun, hocamızın kimseye yük olmamak, başkasının hakkına tecavüz etmemek gibi hayatı boyunca ısrarla sürdürdüğü ve her şeye rağmen kararlılıkla uyguladığı asil düşüncelerinden kaynaklandığını söylemeliyim. Nitekim sıcağın ve kalabalıktan -çünkü serviste yer olmadığından altı hasta ve refakatçileri bir koğuştta yatıyorlardı- bunalmasın ve biraz daha rahat etsin diye kendisini özel odaya yatırma teşebbüslerimize bile rıza göstermedi. Çok geçmeden de, önce istemediği hâlde sonunda razı olduğu havalı yatağın temin edilmesine rağmen, sıcakta uzun süre sırtüstü yatmaktan dolayı sırtında yaralar açıldı. Burada gelişen enfeksiyon, yılların yorgunluğunu tek başına büyük sabır ve gayretle usanmadan senelerce taşıyan nahif vücudunu bir haftada bütünüyle sardı. Bu sırada bizim ısrarlarımızla razı olduğu özel odaya da nakledildi. Ama galiba geç kalınmıştı...

Son günlerinde Prof. Dr. Hüsrev Subaşı'nın yayınevini sıkıştırması sayesinde *Geçtim Dünya Üzerinden Eğitim Hayatımızda Bir Hanımefendi Portresi* adlı hatıralarının ilaveli ikinci baskısı⁵ eline ulaştı. Bu, kendisini sevdirse de hocamıza yeterli yaşama gayreti vermedi, veremedi. Halbuki onu tanıdığım 1968'den bu yana ne ağır hastalıklar atlatmış, başkalarının da atlatmasına yardımcı olmuştu. Hayatı boyunca babası, annesi ve ablasının rahatsızlıkları yanında, her yaştan talebesinin hastalık dahil maddî-manevî çeşitli sıkıntılarıyla -tabir caizse gık demeden- hem de canla başla uğraşmıştı. Bunun yanında binlerce talebe yetiştirmiş, yüzlerce yazı ve makale yazmış, onlarca konferans vermiş, tebliğler sunmuş, kitaplar kaleme almış, ilmi çalışmalarını da aksatmamıştı.⁶

5 İstanbul 2008.

6 Bu çalışmaların akademik özellikler taşıyanları için bk. Ahmet Karataş, "Dikkatlerden Kaçan Birikim: İlahiyat Fakültelerindeki Edebiyat Araştırmaları (Marmara İlahiyat Örneği)", *MÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28/1 (2005), s. 143-66. Konuşma metinleri dahil, daha kapsamlı bir tesbit için bk. Fatma Er, *Neclâ Pekolcay Hayatı, Eserleri ve İslâmî Türk Edebiyatı Çalışmalarındaki Yeri*, yüksek lisans tezi, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008, s. 47-87.

Enfeksiyon yüzünden yoğun bakıma alınmadan önceki akşamdı. Hocânım yatağında biraz daha küçülmüş, hafifçe yana dönmüş bir hâlde yatıyordu. Başına ağır ama sade, İstanbul işi iğne oyasıyla süslü, krem renğinde krep dömür bir örtü iliştilmişti.⁷ Bu hâli şairin “sandım onu bir melek” mısraının mâ sadakı olarak göründü bana! Evet uçmağa/uçmaya hazır bir melek! Odasında sadece biz talebeleri vardık: Özellikle hastahanedeki bulunduğu günlerde değil, son senelerde Hocânım’ı hemen hiç yalnız bırakmayan en eski talebesi ve yakın dostu Ayfer Hanım, yüksek lisansını hocanın yanında tamamlayan eski talebelerimizden Lâle Tural, yüksek lisans çalışmasını hoca ve eserleri hakkında hazırlamış olan talebem Fatma Er, kürsümüzün asistanlarından Yrd. Doç Dr. Meliha Sarıkaya ile birlikte idik. Durumu ağırlaştığı belli olan Hocânım’ın başında “endişe ve ümit” içinde beklerken, bir taraftan da sessizce Kur’ân-ı Kerîm okuyor ve göz yaşlarımızı içimize akıtıyorduk. Odadaki derin sessizliği, yatağında yarı baygın yatan; ama arada bir aldığı derin nefesine, çektiği ıstırapın belirtisi olan hafif bir inilti de karışan Hocânım’ın sesi bozuyordu. Bu hâlde ne kadar kaldık bilmiyorum. Okunan yatısı ezanları vaktin epey ilerlediğini gösterdiğinden, artık ayrılma zamanı geldi diye düşündük. Meliha, Hocanın’ın elini öptü, ben kendimi daha fazla tutamayacağımı anladığım için, rahmetli annemin eli gibi her zaman büyük bir saygı ve mutlulukla öptüğüm bu zarif eli son defa olsun öpmeden kendimi dışarı attım. Bu ziyaret, aziz hocamı dünya gözüyüle son görüşüm oldu. Çünkü o gece bizden sonra yoğun bakıma alınmıştı.

Nihayet yoğun bakımdaki beş altı günün ardından Hocânım, 3 Haziran 2008 Perşembe akşamı, yani mübarek Regâib kandili gecesi -ki İsmail Kara’nın isabetle işaret ettiği gibi- güzel bir tevâfukla radyo ve televizyonlarda sağlam bir metnini ortaya koymak için yıllarını verdiği Mevlid’ler okunmaya başlarken, saat 20.15’te ruhunu Hâlik’ına teslim etti. Ömrü boyunca ısrarla yürüdüğü, hak bildiği hak yoldan Hakk’a yürüdü. Bu fani âlemden beka âlemine intikal etti. Ebedî hayatı buldu: “Ölen hayvandürür âşıklar ölmez” sırrına erişti... İnnâ lillâh ve innâ ileyhi râciûn!..

7 Çoğu zaman başı açık olan hocamız, ihtiyaç anında kullanmak üzere, çantasında daima kıyafetine uygun bir başörtüsü veya tülben bulundururdu. Namaz kılmak, cami veya türbeye girmek vs. gibi hâllerin dışında da -mesela bir toplantıda Kur’an okunmaya başlansa- çantasını açarak itina ile katlanmış uygun bir başörtüsü veya namazlık ile başını örterdi. Bunu çocukluğumun İstanbul’unda, dinle irtibatları pek gevşek olan, hatta dindarlıkları sadece ramazan ayına münhasır bulunan İstanbul hanımlarında bile görmek tabii idi. Günümüzde camileri ziyaret eden yerli turistlerin (!) kıyafet ve şekil bakımından yabancı turistlere rahmet okutturacak hâlde buldukları bu konuda nasıl bir erozyon içine düştüğümüzü göstermektedir.

Hastalığı boyunca çektiği su hasretini, sahibü'l-burâk ve'l-mi'râc olan Efendimiz aleyhisselâm'ın havz-ı Kevser'inden kana kana içerek gidermiştir inşallah!

Kabri cennet bahçelerinden bir bahçe, ebedî mekânı Cennet-i a'lâ; refiki, hayatını vakfederek Mevlid'ini ortaya koyduğu Efendimiz olsun!..

Ruhu için el-fatiha...

* * *

II. Tarihçe-i Hayatı

a) Doğumu ve Eğitimi

Kelimenin her manasıyla ve gerçekten bir İstanbul hanımefendisi olan -eski İstanbul tabiri ve eski talebelerinin hitap şekliyle- “Neclâ Hocânım”, anne tarafından evlâd-ı fâtihandan olup Rumeli, baba tarafından ise Kafkas muhaciri bir âilenin iki kızından ikincisi olarak 1925 yılının 1 Ağustos'unda İstanbul Fatih'te doğdu.

İlkokula buradaki Taşmektep'te başladı ve 1936 yılında bitirdi.

Cağaloğlu'ndaki İstanbul Kız Lisesi'nden mezun oldu (1942).

İstanbul Üniversitesi Türkoloji bölümünü tamamladı (1946). Ardından Ord. Prof. Dr. Reşid Rahmeti Arat'ın yanında doktora başladı.

Bu arada Cumhuriyet Kız Lisesi'nde yardımcı öğretmenlik yaparak çok sevdiği eğitim mesleğine adım atmış oldu.

Doktora hocası Reşid Rahmeti Bey'in desteğiyle MEB İslâm Ansiklopedisi çalışmalarına redaktör, mütercim ve musahhah sıfatıyla katıldı (1948). Uzun yıllar bu hizmeti başarı ile sürdürmesi, ansiklopediye sağladığı katkıların yanında, ilmî kişiliğini geliştirmesinde ve alanındaki başarılı çalışmalarda çok etkili olmuştur.

1950 yılının sonunda “Türkçe Mevlid Metinleri ve Süleyman Çelebi'nin Mevlid'i” konulu doktorasını tamamladı.

1964 yılında İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nde İslâmî Türk Edebiyatı Öğretmeni olarak vazifeye başlayınca MEB İslâm Ansiklopedisi'ndeki görevinden ayrıldı.

b) Akademik Hayatı

İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nde İslâmî Türk edebiyatı öğretim üeliğine tayin edilince hem çok sevdiği öğretmenliği daha akademik seviyede yürütmek imkânı buldu hem de ilmî çalışmalarını bu alanda yoğunlaştırmış

oldu. Bu sahanın hudutlarını belirledi. Ders programını ve muhtevasını hazırladı. İlk kitaplarını kaleme aldı (1967-1968). Kendi tabiriyle artık Türk-İslâm Edebiyatı Kürsüsü'nün kurulması yolunda en önemli adımı atmış oluyordu. Kürsünün kuruluşunu ikmal için 1977-1978 yıllarında kendi talebelerinden ve aynı zamanda İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi mezunlarından Mustafa Uzun, Hasan Aksoy ve Hüsrev Subaşı'yı asistan olarak aldı. Bu, Neclâ Hocânım'a göre önemli ikinci bir adımdı ve böylece mühim bir başka merhale daha aşılmış ve artık kürsü, akademisyenlerini yetiştirmeye yönelmişti.

Hocânım öğretmenliği o kadar sevmiş ve benimsemişti ki Enstitü'de hocalığı devam ederken bir taraftan da 1972-1982 yılları arasında Özel Sainte Pulchérie Fransız Kız Ortaokulu'nda çalışmaya devam etmiştir. Burada okuyan gençlere, geldikleri farklı çevreleri ve öğrencilik yaptıkları değişik eğitim ortamını dikkate alarak dilimizi, millî mefâhirimizi öğretmeyi; onların sağlam bir şahsiyete sahip olabilmeleri için kendilerine -daha o yıllarda bir eğitimci olarak çok önem verdiği- rehberlik hizmeti vermeyi, kanunî engel çıkıncaya kadar başarıyla ve hatta ısrarla sürdürmüştür.

Neclâ Hocânım 1981 yılında alanındaki ilk eser olan *İslâmî Türk Edebiyatı* isimli kitabıyla edebiyat dalında Türkiye Milli Kültür Vakfı Jüri Özel Ödülü almıştır.

Hocânım'ın en önemli özelliklerinden ilki disiplinli, çalışkan ve araştırmacı bir kişiliğe sahip olmasıdır. Bu vasıflar da onun akademik hayatını bereketli ve semereli çalışmalarla dolu dolu geçirmesine imkân vermiştir.

1969 yılında I. Dil Kongresi'nde vermiş olduğu "Dil ve Millet Bağılantısı" başlıklı ilk tebliğinin ardından 2007 yılına kadar yurt içi ve dışında gittikçe çeşitlenmekte ve çoğalmakta olan kongre, sempozyum, panel vs. gibi ilmî toplantılara, ilerleyen yaşına ve artık arkadaş (!) olduğu bazı müzmin rahatsızlıklarına rağmen son yıllara kadar uzak-yakın demeden, bıkmadan usanmadan katıldı. "Hocam artık gitmeyin, sadece tebliğinizi gönderin okunsun" şeklindeki tekliflerimize yıllarca karşı çıktı. Çok açık söylemiyordu ama bu toplantılara ilâhiyat fakültesi hocası sıfatıyla katıldığından, sunduğu dikkat çekici tebliğleriyle bir taraftan da fakülteyi ve İslâmî Türk Edebiyatı Kürsüsü'nü tanıtmış oluyordu.

Ayrıca eski Türk edebiyatı ve Türk dili ile ilgili çeşitli konularda araştırmalar ve yayınlar ortaya koydu, raporlar hazırladı.⁸ Yüksek İslâm Enstitüleri ilâhiyat fakültesine dönüştüğünde de lisans, yüksek lisans ve

8 Bütün bunların tama yakın listesi için bk. Er, "Neclâ Pekolcay", s. 69-76.

doktora programlarını hazırladı; derslerini verdi ve ilk öğrencilerini yetiştirdi. 1970'ten 2000'li yıllara kadar halkı bilgilendirmek maksadıyla o yıllarda millî değerlere sahip, emsali bütün aydınların yaptığı gibi millî ve kültürel konularda zamanın çeşitli gazete ve dergilerinde neşredilen popüler yazılar da yazdı.⁹

c) Emeklilik Yılları ve Hatıralarının Yazılışı

Hocânım, emekli olduktan sonra, istirahatlarımızı kırmamış; Fakülte'de yüksek lisans ve doktora derslerine devam etmişti. Ancak Fakülte'miz tarihinin en sıkıntılı yılları olan Zekeriya Beyaz'ın dekanlığı devresinde, eski talebesinin derslere devam etmesini istemediğini anlayınca, rahatsızlığını ileri sürerek çok sevdiği hocalıktan, kırk yılını verdiği müessesesinden ve talebelerinden ayrılmıştı.¹⁰ Artık çalışmalarına evinde devam ediyordu. Bu durumun Hocânım'ı çok üzdüğünü biliyor, ilerleyen yaşı ve yalnızlığı sebebiyle, üzerinde istemediğimiz aksi bir tesiri olacağı endişesini taşıyorduk. Kendisini boşlukta hissetmemesi için bir müddet, Fakülte'deki hoca arkadaşların bazıları yanında yüksek lisans ve doktora talebelerimizi de alarak birlikte ve mümkün olduğunca kısa aralıklarla evinde ziyaret edip sohbetlerinden istifade etmek yolunu denedik.

Bu sırada bazı arkadaşların da desteğiyle kendisinden hatıralarını kaleme almasını istedim. Önemsizliğinden başlayarak ve hepsi de kendince haklı görülebilecek çeşitli mazeretler ileri sürerek hatıralarını yazmaktan uzak durmaya çalışıyordu. Ancak her zamankinin aksine ben de ısrarlarımı sürdürüyordum. Israrımın iki sebebi vardı. Birincisi, kendisi bizim için numune bir İstanbul hanımefendisi, başarılı bir akademisyen, kendi ölçülerinde bir karakter ve feragat timsali idi. Onun bu özellikleri nasıl kazandığını ve hayatı boyunca nasıl sürdürdüğünü bilmek, Fakülte'mizde sayıları gittikçe artan kız talebelerimizin ellerine, hizmet hayatlarının her devresi için rehber olabilecek bir kitap verebilmek çok iyi olacaktı. İkincisi, belki birincisinden de önemlisi, Hocânım'ın günlerini daha dolu geçirmesine, Fakülte'den ayrılma mecburiyetinde bırakılmasının üzerinde hasıl ettiği moral bozukluğunun etkisiyle, artık kopmaya başladığını hissettiğimiz hayata biraz daha fazla bağlanmasına sebep olacağı ümidi idi.

9 Listesi için bk. Er, "Neclâ Pekolcay", s. 76-81.

10 Belki burada zikri uygun değil ama Hocânım'ı âhir ömründe en çok üzen husus, kendisine bu muameleyi revâ gören kadir bilmez eski öğrencisi hakkında, fitne çıkmasını diye o zaman konuşmaması, Fakülte Dekanlığı'ndan ayrıldıktan sonra verdiği bir röportajdaki sorular sebebiyle yaptıklarının yanlışlığına işaret eden cümleleri yüzünden Zekeriya Beyaz tarafından mahkemeye verilmiş olmasıdır. Ancak beraatla neticelenen davadan sonra bile, hoca bu karara sevinememiş, ömründe görmediği mahkeme kapısını bu sebeple görmüş olmanın üzüntüsüyle hayatını tamamlamıştı.

Bu arada ileri sürdüğü bir mazeret, kapıyı aralamama yardımcı olmuştu: “Artık yorulduğum, istediğim gibi çalışmıyorum” deyince kendisine tezi bitiren kız talebelerimizden bir yardımcı bulabileceğimizi söyledim. Eğer Hocânım razı olursa bu kişi yalnız yaşadığı eve, ona rahatsızlık vermeden kızı gibi girip çıkabilecek ve -eski İstanbul tabiriyle- ayakdaşlık, can yoldaşlığı da yapabilecekti. Ayrıca bu teklifi kabul ederse kabiliyetli bir genci de bu arada yetiştirmiş olacaktı. Neticede titizlik, dikkat ve gayretini hocaya olduğu kadar yapılacak işe de uygun bulduğum, yüksek lisansını yeni tamamlayan öğrencilerimizden Hilâl Ferișadođlu’nun hatıralarını kaleme almada kendisine yardım etmesi tavsiyemi kabul etti.

Fakat çalışmalar istediğimiz gibi gitmiyordu. Sanki Hocânım istemediği bir şeyi kendisine zorla yaptırıyor muyuz gibi âdeta işi yokuşa sürüyordu. Beri taraftan biz hem Hilâl’i sıkıştırıyor hem de -zaman zaman kendisinin de bize uyguladığı tatlı ama ısrarcı ve çok yönlü taleplerimizle- Hocânım’ı çalışmalarını tamamlaması hususunda zorluyorduk. Doğrusu Hilâl gayretini esirgemedi ve “hatıralar” ilk baskıya hazır hâle geldi.¹¹

Bu sırada Prof. Dr. İskender Pala, yardımcı olursak Büyükşehir Belediyesi Kültür Dairesi adına Hocânım’la ilgili bir “şükran programı” hazırlayabileceklerini söyledi. Kendisinin -hem de yaşarken- gereğinden fazla ön plana çıkartılmasını ahlâkî ve dinî endişelerle uygun bulmadığını belirttiği hâlde, bir emr-i vâkî’ yaparak Tarık Zafer Tunaya Kültür Merkezi’nde programı gerçekleştirdik. Zannediyorum konuşmacıların samimi ve abartısız olarak ortaya koyduğu duygu ve düşüncelerden hocamız çok mütehassis oldu. Bu toplantının bir başka faydası da hatıralarında eksik bıraktığını belirttiğimiz hususları ikinci baskıda tamamlamayı kabul etmesini sağlamış olmasıdır. Vefatından evvel bu ikmal işi de gerçekleşti. Tabi her zamanki gibi bizim de ğil, Hocânım’ın istediği ve belirlediği ölçüde.¹²

d) Ansiklopedik Çalışmaları

Neclâ Hoca’nın önemli bir hizmeti de *İslâm Ansiklopedisi*’ndeki birikimi dolayısıyla daha sonra gerçekleştirilen ilmi ve ciddi ansiklopedi projelerinde bilgi ve desteğine daima müracaat edilmiş olması ve kendisinin bu müracaatları geri çevirmemiş, elinden geldiğince bunların yayın faaliyetlerine katkı sağlamış olmasıdır.

11 *Geçtim Dünya Üzerinden* (haz. Hilâl Ferișadođlu, İstanbul: Leyla ile Mecnun Yayıncılık, 2005).

12 Nitekim Hocanın, bu ikmâl işinde bir ölçüde de olsa bizim yönlendirmelerimiz sebebiyle zaman zaman bazı konular ihmal etmemek gerektiğini kendisine hatırlatan ve yazmasını sağlamaya çalışan Hilâl Hanım yerine, Ayfer ablanın yetişmesiyle yakından ilgilendiği kızıyla çalışmayı tercih etmişti.

Nitekim Dergah Yayınları'nın hazırladığı *Türk Dili Edebiyatı Ansiklopedisi*'nin neşrinde İlmî Danışma Kurulu Üyesi ve madde yazarı olarak yer alması bu tür faaliyetlerinin ilki olmuştur.

Bunun dışında, Türkiye Diyanet Vakfı tarafından yayını Ergun Göze'ye havale edilen *TDV İslâm Ansiklopedisi*'nin ilk neşir faaliyeti sırasında bu hizmete katılma davetini aldığı örnek fasikül hazırlıklarına redaksiyon heyeti başkanı olarak katılmıştı. Bu satırların yazarı da onunla birlikte bu hizmette yer almıştı. Böylece Necla Pekolcay günümüzde İSAM adıyla büyük bir müessese haline dönüşen ve 37. cildi basılan *TDV İslâm Ansiklopedisi*'nin ilk redaksiyon heyeti başkanı olarak bu kervana katılmakla kalmamış ve biz asistanlarını da çalışmalarına dahil etmişti. Ancak Ansiklopedi'nin M. Ertuğrul Düzdağ başkanlığında yeniden teşekkülünden itibaren süren bu devresinde kendi isteğiyle daimi kadroya dahil olmamış, sadece yazdığı bazı maddelerle neşrine destek vermiş ve yazarlar arasında bulunmakla iktifa etmiştir.¹³

Bunun dışında Atatürk Kültür Merkezi tarafından yayımlanan *Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi I-VIII* (Ankara 2000-2007) ile; *Türk Dünyası Edebiyat Kavramları ve Terimleri Ansiklopedik Sözlüğü I-VI* (Ankara 2001-2006) gibi ansiklopedilerin neşrine madde yazarı olarak katılmıştır.

III. Bazı Belirgin Vasıfları

Hocânım'ın en belirgin vasıflarından biri, gerçekten ahlâk-ı hamîde sahibi oluşudur. Halûk, âbid, cömert, iyilik ve yardımsever, sağ elinin verdiği sol elinden gizleyen, sahip olduklarını -ister ilmî- fikrî olsun, isterse maddî veya mânevî- herkesle, özellikle de ihtiyaç sahipleriyle paylaşan, dostlarını unutmayan ve ihmal etmeyen bir insandı. Çok çalışkandı. Bildiğini iyi bilir, düşünüp taşınıp karar verdikten sonra fikrini sonuna kadar ve ne olursa olsun her zaman her yerde müdafaa ederdi. Cesaret-i medeniye sahibi kişiliği onun en önde gelen özellikleri arasındaydı. Bu sebeple de bazen inatçı, bazen ısrarcı kabul edilmiştir. Talebelerini çok sevmiş, bildiklerini onlara sevdirecek öğretmiş onlardan da -kendi tabiri ve mütevazı ifadesiyle- çok şey öğrenmişti.

Hazırladığı kitapların yayın hakkını MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı'na hibe etmiş, vakfın burslarından birkaçını sessiz sedasız kendi karşılamış; bunlar dışında çeşitli ihtiyaç sahiplerine -bazen borç alarak- yardımlarını

13 Geniş bilgi için bk. Necla Pekolcay, *Geçtim Dünya Üzerinden*, İstanbul 2005, s. 188-192.

sürdürmüştür. Kütüphanesini biz asistanlarına bırakmış,¹⁴ bir-iki levhasını hat sanatıyla yakın alâkasından dolayı Hüsrev Subaşı arkadaşımızın almasını istemişti.

Hemen her dakikasını dolu dolu geçirdiği ve “Biz bu dehrin hem hazânın hem bahârın görmüşüz/Biz neşâtın da gamın da rûzigârın görmüşüz” beytine mâ-sadak olacak 80 yılı aşkın bir ömürden sonra bu âlem-i fâniye veda eden hocamızı son yolculuğuna Fakülte'miz camiinden uğurladık.

Cenaze namazını hocamızın Fakülte'deki mesâî arkadaşlarından ve emekli öğretim üyelerimizden, bir bakıma da *TDV İslâm Ansiklopedisi* inceleme heyeti başkanlığını yıllardan beri titizlikle sürdürdüğü için hayrül-halefi sayılacak Prof. Dr. Bekir Topaloğlu kıldırdı. Çünkü hocamız, Ergun Göze, Türkiye Diyanet Vakfı adına *İslâm Ansiklopedisi* çıkarma hazırlıklarına başladığında, redaksiyon heyeti başkanlığını üstlenmiş ve örnek fasi-külün yayıma hazırlanmasına himmet etmişti.

Bekir Bey, tezkiyeden önce Hocânım hakkında kısa ama veciz ve duyu-gulu bir konuşma yaptıktan sonra hüsn-i şehâdetde bulunurken şunları ilâve etmişti:

“Cîfesine bulaşmaktan çekindiği için dünyanın nimetlerinden de uzak durmayı tercih etmiş, tek başına ama vakur ve afif bir şekilde sürdürdü-ğü çileli bir hayattan sonra, ümid ediyoruz ki Rabb'imiz, hasbe'l-beşeriyye vâki hatalarını da son hastalığında çektiği sıkıntılarla telafi ederek onu tertemiz bir şekilde huzuruna kabul ediyor. İnşâallah Hocânım'ı, mevlidini or-taya koymak için hayatını vakfettiği Resûl-i Ekrem ve iffetinin canlı timsa-li olan Hz. Meryem el-Betûl karşılar ve cennette ağırlar.”

Bu sözler, onu yakından tanıyan ve hâl-i derûnisini bilenler gibi beni de çok etkiledi. Bu duaya bütün cemaatin samimi bir kalple ve bir ağızdan âmin demesi de ayrı bir mazhariyet olsa gerektir.

* * *

14 Hocamızın bu isteğini memnuniyetle kabul etmiştik. Ancak vârisi olan Füsun Hanım, hocamız daha hastanedeyken kütüphanesinde bulunan yazmaları haberimiz bile olmadan bir arkadaşını göndere-rek aldırduğundan, bir ikisi tek nüsha ve çoğu mevlid olan yazmalar bize intikal etmediği gibi akıbeti de bizce meçhuldür. Bize intikal eden matbû eserleri ise M.Ü. İlähiyat Fakültesi Kütüphanesi'ne adı-na bir bölüm açılmak üzere teslim ettiğimizi belirtmeliyiz.

Tarih-i vefât-ı azîze-i zamân / Neclâ Hocânım-ı pâkize-dâmân¹⁵

Bir Regâib kandilinde geldi Hak'tan şol hitâb
Kıldı rağbet dâvet-i Hak'ka Hocam oldur meâb

Hem muallim hem de anneydi bütûn tullâbına
Yâr-i müşfik bir azîze gösteren râh-ı savâb

Sa'y ü gayretle edip tasnif u imlâ çok eser
Lutf-ı Hak kılrsa muvaffak açılır nice nikâb

Ömrünü vakfetmiş idi Mevlid-i Peygamber'e
Rûz-ı mahşer dest-gîri olsun ol âlî-hitâb

Bâr-ı ilm ü ma'rifetten kaddi olsa hâ vü kaf
Aşkın ikrâm eyleyip kılmıştı lutfun şol Cenâb

Fâiku'l-akrân melek-hû pâkize-dâmen idi
Etmemişti cife-i dünyayı asla intihâb

Defter-i a'mâli kalsın dâima meftûh onun
Tâ kıyâmet görmeye kabrinde hiç renc u ta'ab

Koydu *Selman* gibi yârânın garip vâ-hasretâ
Eylesin yâd Fâtihayla nâm-ı pâkin hem şebâb

Cennet-i adninde rûhun eylesin Rabbim refik
Ahmed-i muhtar ile hem Meryem-i pakîze-tâb

Çekti bin ah tek ü tenhâ kıldı tekmil fevtini
Ayşe Neclâ bin sekizde vardı Hakk'a pür-hicâb

Târih-i Diğەر:

Hüzn ile Selman deyip târih-i rihlet-zârını
Vardı Neclâ iki bin sekizde Hakk'a pür-edep

Hüzn ile Selmân hezâr âh çekti tekmil fevtine
Çıktı Neclâ bin sekizde nezd-i Rabbe pür-hicâb

Mustafa İsmet Uzun

15 Vefâtı üzerine, Hocânım'ın her birine dair geniş malumata sahip olduğu "gül devri" şairlerinin, onun hakkında yazabilecekleri kim bilir ne kadar sanatkârâne ve içli mersiye veya tarih manzumeleri yerine, samimi hislerimle acizane karaladığım aşağıdaki manzumeyi sadece bir geleneği devam ettirmek niyetiyle enzâr-ı âmmeye arza cesaret ettim.

Yazarlar için not

- *İslâm Araştırmaları Dergisi*, başta klasik İslâmî ilimler olmak üzere, siyaset, tarih, ekonomi, felsefe, sosyoloji, antropoloji, dinler tarihi, edebiyat ve kültür alanlarında yapılmış, İslâm düşünce ve kültürüne orijinal katkı sağlayacak nitelikteki, özgün makale telifi ve kitap tanıtımlarının yanı sıra sempozyum, seminer ve konferans değerlendirmelerini yayımlar.
- Makalelerde daha önce başka bir yerde yayınlanmamış veya başka bir yere söz verilmemiş olma şartı aranır.
- Dergide hangi yazıların yayımlanacağına hakem usulüne göre Dergi Yayın Kurulu karar verir.
- Tercih edilen dil Türkçe olmakla birlikte Arapça, Farsça, İngilizce, Fransızca ve Almanca makalelere de yer verilir.
- Makaleler A4 kağıdının bir yüzü kullanılmak suretiyle çift aralıklı olarak yazılmalıdır. Mümkünse makaleler 10.000, kitap ve diğer tanıtımlar ise 1.500 kelimeyi geçmemelidir. Makale teslim edilmeden önce gerekli dipnotlar, bibliyografya, tablolar vb. tamamlanmış olmalıdır. Ayrıca makalelere 100-200 kelime arasında bir özet yazısı eklenmelidir.
- Türkçe ve İngilizce makalelerde uyulması gereken dipnot sistemi için bk. www.isam.org.tr
- Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez. Yazısı yayımlanan makale sahiplerine telif ücreti ödenir ve derginin yayımından sonra 40 adet ayrı basım gönderilir.
- Başvurular, disketiyle birlikte bir nüsha halinde, İslâm Araştırmaları Dergisi Yayın Kurulu Başkanlığı, TDV İSAM, Altunizade, İcadiye Bağlarbaşı Cad. 40, Bağlarbaşı 34662 Üsküdar-İstanbul adresine postalanmak veya ek dosya halinde dergi@isam.org.tr e-posta adresine gönderilmek suretiyle yapılır.
- Bu dergi *Index Islamicus* ve *Turkologischer Anzeiger* tarafından taranmaktadır.

Information for Contributors

- *Turkish Journal of Islamic Studies*, a biannual publication of the Center for Islamic Studies, welcomes articles of a high standard and original scholarship in Islamic studies as well as in the areas of history, political science, economics, philosophy, sociology, anthropology, comparative religion and literature. It also accepts reviews for books, symposiums and conferences. Normally articles should make a scholarly contribution to the understanding of Islam or of general interest to the Muslim community.
- Articles submitted for publication may not have been previously published nor be pending publication elsewhere.
- All submissions are assessed by referees, but the Editorial Board reserves the right to decide what articles will be published.
- Articles in Turkish, Arabic, Persian, English, French and German are all welcome.
- Articles should be typed double-spaced on A4 white bond paper, with ample margins on all sides. Normally, the entire manuscript of an article -including tables- should not exceed 10,000 words. The maximum size for reviews is 1,500 words. A brief abstract of 200 words or less should also accompany all article submissions.
- Articles written in English should follow the English reference style given at www.isam.org.tr
- Manuscripts submitted for publication may not be returned. Contributors of articles are sent 40 free offprints, along with a copyright payment after the publication of the article.
- All postal submissions, with an electronic copy (preferably in Microsoft Word format) as well as a hard copy of the manuscript, should be made to the Editor, Turkish Journal of Islamic Studies, TDV İSAM, Altunizade, İcadiye Bağlarbaşı Cad. 40, Bağlarbaşı 34662 Üsküdar-İstanbul, Turkey. Alternatively, submissions may be sent as an attachment via e-mail to dergi@isam.org.tr
- Articles in this journal are indexed or abstracted in *Index Islamicus* and *Turkologischer Anzeiger*.

TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM)

İSAM, Türk tarihi ve kültürü ile İslâm medeniyetinin yerel ve küresel düzeyde tanıtılmasını hedefleyen ilmî bir araştırma merkezidir. İSAM ulusal ve uluslararası bilimsel araştırma projelerini desteklemek, ansiklopedi, dergi, telif, tercüme ve tahkik eserler yayımlamak ve ilmî toplantılar düzenlemek suretiyle doğru ve nitelikli bilgiler üretilmesine ve bu bilginin daha geniş kitlelere ulaştırılmasına imkân sağlamaktadır.

Bir taraftan Türk ve İslâm dünyasının tarihsel mirasını modern bilimsel yöntemlerle araştırarak günümüz insanının dikkatine sunan diğer taraftan da Müslüman coğrafyadaki dinî, sosyal, kültürel ve entelektüel değişim ve gelişmeleri izleyerek araştırmacı, bilim adamı ve yöneticiler için bilgi birikimi sağlayan ve halen *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'ni yayınlamakta olan İSAM, sadece Türk kültür hayatına değil Orta Doğu, Orta Asya, Balkanlar ve Kuzey Afrika'yı kapsayan çalışmalarıyla da İslâmî araştırmalara önemli katkıda bulunmaktadır.

TDV Center for Islamic Studies

İSAM is an academic research center that deals with both studies of Turkish history and culture and Islamic civilization on a local and global level. İSAM helps support national and international academic research, publishes encyclopedias, magazines, compilations, translations and investigative works, and organises academic meetings to ensure that correct and valuable knowledge is arrived at and can reach a wider audience.

While investigating the history of both the Turkish and Islamic worlds with modern academic research methods and presenting the findings of these, İSAM, the publisher of the *TDV İslâm Ansiklopedisi* (The TDV Encyclopedia of Islam), at the same time helps the development of academic research in Turkey by examining social, cultural and intellectual changes that are taking place throughout the Muslim geography and plays an important role in Islamic as well as Turkish studies through its research into the Middle East, Eastern Asia, the Balkans and North Africa.

