

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 16 sayı / issue: 2 kış / winter 2016

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

sahibi ve yazı işleri m¼d¼r¼
owner and responsible manager
Abd¼lkadir Okumuşlar

edit¼rler
editors-in-chief

Prof. Dr. Muhiddin Okumuşlar (N.Erbakan Ü)
Yrd. Doç. Dr. Ali Dadan (N.Erbakan Ü)
Yrd. Doç. Dr. Necmettin G¼ney (N.Erbakan Ü)

yardımcı edit¼rler
co-editors

Yrd. Doç. Dr. Mesut Kaya (şırnak Ü)
Arş. G¼r. Abdullah Esat Bağcı (N.Erbakan Ü)
Arş. G¼r. Ahmet Mekin Kandemir (N.Erbakan Ü)
Arş. G¼r. Feyza Demir (N.Erbakan Ü)
Arş. G¼r. İrfan Erdoğan (N.Erbakan Ü)
Arş. G¼r. Taha Çelik (N.Erbakan Ü)

yayın kurulu
editorial board

Prof. Dr. Adem şahin (N.Erbakan Ü)
Prof. Dr. Ahmet Çaycı (N.Erbakan Ü)
Prof. Dr. Ahmet Yaman (N.Erbakan Ü)
Prof. Dr. Cem Zorlu (N.Erbakan Ü)
Prof. Dr. Dilaver G¼rer (N.Erbakan Ü)
Prof. Dr. F. Ahmet Polat (Muş Alparslan Ü)
Prof. Dr. Fikret Karapınar (N.Erbakan Ü)
Prof. Dr. Hidayet Işık (Ç. Onsekiz Mart Ü)
Prof. Dr. Kamil G¼neř (DİB)
Prof. Dr. Mehmet Akg¼l (N.Erbakan Ü)
Prof. Dr. Muhammet Tasa (N.Erbakan Ü)
Prof. Dr. Seyit Bahçivan (N.Erbakan Ü)

*Marife Dini Araştırmalar Dergisi ULAKBİM TR Dizin
ve Akademia Sosyal Bilimler İndeksi (ASOS Index)
tarafından taranmaktadır.*



yazışma
contact address

Arş. G¼r. İrfan Erdoğan
Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fak¼ltesi
Meram Yeni Yol Cd.
42090 Meram - Konya / T¼rkiye
+90. 332. 323 82 50

kurumsal web adresi
official web address
www.marife.org

e - mail
editor@marife.org
editormarife@gmail.com

ISSN: 1303-0671

- *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, dini araştırmalar alanında hakemli bir dergidir. Haziran ve Aralık (Yaz ve Kış) aylarında olmak üzere yılda iki sayı yayımlanır. Dergi, T¼rkiye içinden ve dışından katkıda bulunanların bilimsel makale ve araştırma notlarını içerir. G¼nderilen t¼m makaleler hakem, edit¼rler ve yayın kurulunun onayından geçerek yayımlanır.
- *Marife Turkish Journal of Religious Studies* is a refereed periodical in the field of religious studies, published two times a year, in June and December (Summer and Winter). The journal contains a mixture of academic articles and reviews, from contributors both within and outside Turkey. All submitted articles are refereed.

i d¼zen ve kapak
interior design and cover
Prof. Dr. Muhiddin Okumuşlar

kapak deseni
cover pattern
Selçuklu kapak içi

baskı & y¼netim yeri
publishing & head office
sebat ofset matbaacılık
matbaacılar sitesi. 6. blok no: 2 Karatay
0332. 342 01 53 / KONYA / T¼RKİYE
KTB. S. No: 16198
Baskım Tarihi: Ocak 2017
cilt / volume: 16 sayı / issue: 2
kış / winter 2016

***danışma kurulu
advisory board***

Prof. Dr. Abdelaziz Berghout (IIU Malaysia)
Prof. Dr. Abdullah Kahraman (Marmara Ü)
Prof. Dr. Abdülkadir Dündar (Ankara Ü)
Prof. Dr. Abdüsselam Uluçam (Selçuk Ü)
Prof. Dr. Adnan Demircan (İstanbul Ü)
Prof. Dr. Ahmet Ögke (Akdeniz Ü)
Prof. Dr. Ahmet Önkal (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. A. Turan Yüksel (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Ali Akpınar (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Baki Adam (Ankara Ü)
Prof. Dr. Bayram Dalkılıç (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Bilal Kuşpınar (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Bilal Saklan (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Bülent Uçar (Osnabrück Üniversit )
Prof. Dr. Bünyamin Erul (Ankara Ü)
Prof. Dr. Bünyamin Solmaz (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Çağfer Karadaş (Uludağ Ü)
Prof. Dr. David J Goa (University of Alberta)
Prof. Dr. Enes Karic (University of Sarajevo)
Prof. Dr. Galip Türcan (S. Demirel Ü)
Prof. Dr. Himmet Konur (Dokuz Eylül Ü)
Prof. Dr. H. Yunus Apaydın (Erciyes Ü)
Prof. Dr. Hayati Hökelekli (Uludağ Ü)
Prof. Dr. Hüsametdin Erdem (KTO Karatay Ü)
Prof. Dr. İbrahim Coşkun (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. İbrahim Hatipoğlu (Yalova Ü)
Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu (İ. Medeniyet Ü)
Prof. Dr. İ. Hakkı Sezer (King Saud University)
Prof. Dr. İsmail Taş (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. İsmail Taşpınar (Marmara Ü)
Prof. Dr. İzzet Er (Din Hizmetleri Müşaviri)
Prof. Dr. Kadir Özköse (Bozok Ü)
Prof. Dr. Kürşat Demirci (Marmara Ü)
Prof. Dr. M. Ali Büyükkara (İstanbul Şehir Ü)
Prof. Dr. Mehmet Bayyığıt (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. M. Sait Şimşek (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Mehmet Eren (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. M. Zeki Aydın (Marmara Ü)
Prof. Dr. M. Zeki İşcan (Atatürk Ü)
Prof. Dr. Mahmut Kaya (İstanbul Ü)
Prof. Dr. M. Ali Kıpır (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. M. Mesut Ergin (Dicle Ü)
Prof. Dr. Mevlüt Uyamık (Hitit Ü)
Prof. Dr. Musa Yıldız (Gazi Ü)
Prof. Dr. Mustafa Abu Sway (Al-Quds University)
Prof. Dr. Mustafa Aşkar (Ankara Ü)
Prof. Dr. Mustafa Fayda (İstanbul 29 Mayıs Ü)

Prof. Dr. Mustafa Öztürk (Çukurova Ü)
Prof. Dr. Mustafa Tavukçuoğlu (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Naim Şahin (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Ramazan Altıntaş (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Recai Doğan (Ankara Ü)
Prof. Dr. Reşat Öngören (İstanbul Ü)
Prof. Dr. Sadık Kılıç (Atatürk Ü)
Prof. Dr. Saffet Köse (İ. Katip Çelebi Ü)
Prof. Dr. Saffet Sarıkaya (S. Demirel Ü)
Prof. Dr. Selahattin Polat (Erciyes Ü)
Prof. Dr. Süleyman Toprak (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Şinasi Gündüz (İstanbul Ü)
Prof. Dr. Tacettin Uzun (KTO Karatay Ü)
Prof. Dr. Tuncay İmamoğlu (Atatürk Ü)
Prof. Dr. Yahya Michot (Hartford Seminary)
Prof. Dr. Yılmaz Can (Ondokuz Mayıs Ü)
Prof. Dr. Yusuf İşçık (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Y. Ziya Keskin (Harran Ü)
Prof. Dr. Zbigniew Kaźmierczak (Uni of Białystok)
Prof. Dr. Zekeriya Güler (İstanbul 29 Mayıs Ü)
Doç. Dr. Burhan Köroğlu (Bahçeşehir Ü)
Doç. Dr. Saim Kayadibi (IIU Malaysia)
Yrd. Doç. Dr. Sezayi Küçük (Sakarya Ü)

***sayı hakemleri
reviewers of the issue***

Prof. Dr. Bayram Dalkılıç (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Bilal Kuşpınar (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Dilaver Güler (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Eyüp Bekiryazıcı (Atatürk Ü)
Prof. Dr. H. Hüseyin Bircan (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Halim Özduran (Erciyes Ü)
Prof. Dr. İ. Hakkı Atçeken (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. İsmail Erdoğan (Fırat Ü)
Prof. Dr. M. Ali Şimşek (Cumhuriyet Ü)
Prof. Dr. Zafer Kızıklı (Ankara Ü)
Doç. Dr. Abdülmecit İslamoğlu (Ankara Ü)
Doç. Dr. Halit Özkan (İstanbul Şehir Ü)
Doç. Dr. Hikmet Atık (N. Erbakan Ü)
Doç. Dr. M. Vehbi Dereli (N. Erbakan Ü)
Doç. Dr. Ömer Özpınar (N. Erbakan Ü)
Doç. Dr. Sedat Şensoy (N. Erbakan Ü)
Doç. Dr. Tahir Uluç (N. Erbakan Ü)
Yrd. Doç. Dr. Ali Dadan (N. Erbakan Ü)
Yrd. Doç. Dr. Mücahit Küçüksarı (N. Erbakan Ü)
Arş. Gör. A. Mekin Kandemir (N. Erbakan Ü)
Arş. Gör. Yusuf Daşdemir (N. Erbakan Ü)

Yayın ve Yazım İlkeleri / Publishing and Writing Principles

GENEL İLKELER

- *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, dini araştırmalar alanında bilimsel, akademik ve hakemli bir dergidir. Haziran ve Aralık (Yaz ve Kış) aylarında olmak üzere yılda iki sayı yayımlanır. Şu ana kadar sekiz özel sayı çıkaran dergi, gerektiğinde yeni konulu sayılar çıkarılabilmektedir.
- *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*'nin tüm dillerdeki kısıltması olarak "Marife" verilmelidir.
- *Marife*, dini araştırmalar alanında, Türkiye içinden ve dışından katkıda bulunanların özgün makale ve çeviri makaleleri yanı sıra araştırma notları ile kitap, sempozium ve konferans içerir. Bu alanlarla ilgilenen tüm araştırmacılara açık olan dergide, söz konusu alanlar dışındaki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.
- Gönderilen tüm çalışmalar, editörler kurulunun onayından geçerek yayımlanır.
- Yayımlanan yazıların bilim, hukuk ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir.
- Derginin yayını dil Türkçe ve İngilizce olup diğer dillerdeki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir. Dergide yayımlanmayan yazılar iade edilmez.
- Yazısı *Marife Dergisi*'nde yayımlanan yazar(lar), telif hakkının *Marife Dergisi*'ne ait olduğunu kabul etmiş sayılır.
- Yazarlar, göndermedikleri Word belgesinde ad, soyad, kurum ilişkisi, cep telefonu ve e-posta adreslerini bildirip yazıların takibini editor@marife.org ya da editormarife@gmail.com adresinden yapabilirler.
- Makale ve çeviri makaleleri yayımlanan araştırmacılara derginin ilgili sayısı ile bu araştırmacılara ve diğerlerine ayrıca 20 adet ayrı basım takdim edilir.

YAYIN İLKELERİ

- *Marife*'de yayımlanması istenen araştırmalar bilimsel, özgün ve alana katkı yapma özelliklerine sahip olmalıdır. Gönderilen yazılar daha önce yayımlanmamış, yayımlanmak üzere başka dergiyeye gönderilmemiş veya yayım için kabul edilmiş olmalıdır. Ayrıca yayımlanmış bir araştırmayla büyük oranda benzerlik gösteren yazılar da değerlendirilmeye alınmaz. Herhangi bir bilimsel toplantıya sunulmuş ve yayımlanmamış olan yazılarda, toplantının adı, yeri ve tarihi dipnot olarak belirtilmelidir.
- *Marife*'ye gönderilen araştırmalar, editörler tarafından genel olarak şekil ve içerik yönünden incelenerek dergide yayımlanmaya değer olup olmadığına karar verilmekte ve uygun araştırmalar daha sonra konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Hakemler bilimsel ve teknik açıdan yaptıkları objektiflik esasına dayalı değerlendirmeyi "Hakem Değerlendirme Raporu"yla editörler kuruluna bildirir.
- Bir araştırmanın yayımlanıp yayımlanmaması, hakemlerin belirttikleri "Yayımlanabilir", "Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir" ve "Yayımlanamaz" seçenekleriyle sunulan görüşlerle karara bağlanır.
- Bir araştırmanın yayımlanabilmesi için en az iki hakemin olumlu olması gerekir.
- İki hakem tarafından "Yayımlanamaz" görüşü bildirilen yazılar yayımlanmaz.
- Bir olumlu bir olumsuz rapor durumunda üçüncü hakeme başvurulur.
- "Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir" seçeneği durumlarda araştırma müellifin tashihine sunulur, tashih edilmiş nüshanın yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.
- Düzeltilmelerden sonra yeniden görmek isteyen hakemlere araştırma tekrar sunulur.

YAZIM İLKELERİ

- Yazılar, Microsoft Word'de yazılmış olarak e-posta ile (çeviriler orijinal metinleri ile birlikte, resim, şema ve tablolar dâhil) editöre gönderilmelidir.
- Gövde metinleri, (kaynakça, resim, şekil, harita, vb. elder dâhil) en fazla yirmi beş (25) sayfa, Microsoft Office Word (2007-2010) programında Times New Roman fontu ile 12 punto büyüklüğünde, 1,5 satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelenmiş yazılmalı ve docx olarak kaydedilmiş olmalıdır. Sayfa kenar boşlukları; üst 2,5, sağ 2,5, sol 2,5 ve alt 2,5 cm ayarlanmalıdır.
- Dipnotlar, 10 punto Times New Roman, 1 satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelenmiş olmalıdır.
- Makale başlıklarını Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır.
- Makalelerin 150 kelimelik Türkçe özü ve bu özü (abstract) İngilizce çevirisini, yabancı dilledeki makalelerin ise Türkçe ve İngilizce özleri verilmelidir.
- Beş (5) kelimelik anahtar kelimeler (Keywords), İngilizce ve Türkçe olarak verilmelidir.
- Tercüme edilen bir makalenin orijinal başlığı ve bibliyografik bilgileri, Türkçe metinde başlığın sağ üst kenarına eklenecek bir simge vastasıyla dipnotlar alanında belirtilmelidir.
- Editör, yazıların imlâ vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir. İmlâ ve noktalama açısından, makalenin ya da konunun zorunlu kıldığı özel durumlarda dışında, Türk Dil Kurumu'nun İmlâ Kılavuzu esas alınmalıdır.
- İmlâda, şapkalı ve transkriptli kelimelerin yazılışında birliktelik kontrolü yapılmalıdır.
- Metin içinde vefat tarihi verilecekse (ö. 425/1033) şeklinde olmalıdır.
- Makalenin sonunda "kaynakça" verilmelidir.
- Özer, derginin www.marife.org sitesi aracılığıyla uluslararası bilim dünyasına sunulmaktadır.

GENERAL PRINCIPLES

- *Marife Turkish Journal of Religious Studies*, is a refereed periodical in the field of Religious Studies. It is published two times a year, in June and December (Summer and Winter). Until now, eight special issues have been published and new special issues are published when necessary.
- The abbreviation of *Marife Turkish Journal of Religious Studies* should be referred as "Marife" in all languages.
- *Marife*, contains a mixture of academic articles, translated articles as well as research notes, book reviews and conference summaries in the field of Religious Studies from contributors within and outside Turkey. *Marife* welcomes all types of researches related to these fields. Articles concerning other areas may also be published upon the decision of the editorial board.
- All submitted works are published by the approval of editorial board.
- All responsibilities of published manuscripts (academic, legal and use of language) belong to the authors.
- The primary language of the journal is Turkish and English, yet articles submitted in other languages may also be published if approved by the editorial board. Unpublished manuscripts may not be returned.
- Authors can follow the publication of their submitted manuscripts through editor@marife.org or editormarife@gmail.com by providing name, surname, information about his/her institution, phone number and e-mail address.
- Contributors will receive a copy of the relevant issue and 20 complimentary offprints of their articles.

PUBLISHING PRINCIPLES

- Articles submitted for the consideration of publication in *Marife* must be scientific and original and written according to the commonly-accepted academic standards. They should also contribute to the area concerned. Articles published elsewhere in any form, partial or whole, will receive no consideration at all. If a paper is submitted to a conference but not published, the conference name, place and date has to be stated as a footnote.
- Articles submitted for the consideration of publication are subject to review of the editorial board in terms of technical and academic criteria. Following the decision of the editorial board, the articles are then sent to two referees known for their academic reputation in the respective area. The referees send their reports to the editorial board via the Article Evaluation Form.
- Upon their decision, the article will either be published in the journal or sent to the author for modification/correction or rejected.
- The article can only be published if the two referees agree in their decision on its publication.
- If the two referees disapprove the article, it cannot be published.
- If one referee approves and the other disapproves, the editorial board may send it to a third referee for the final decision.
- If the referee(s) requested corrections before publication, the article is sent to the author for correction, the corrected manuscript is published upon the decision of editorial board.
- If the referee wants to see the corrected article again, it is sent back to him.

WRITING PRINCIPLES

- Manuscripts must be submitted to the editor via e-mail (translations with their original texts, pictures, drawings and tables) containing the text in Microsoft Word.
 - The article (including appendix of pictures, drawings, maps etc.) should not be longer than twenty five (25) pages (Times New Roman 12, interspaces 1,5, margins 2,5).
 - Turkish abstracts for English and non-Turkish articles, English abstracts for Turkish articles, should be submitted English in 150 words. Turkish and English keywords (five pieces) also should be submitted.
 - Footnotes, should Times New Roman 10, interspaces 1, justified and spelled.
 - The title of the articles should be given in Turkish and English.
 - Around 150-words abstract of the articles and English translation of the abstract should be submitted for the Turkish articles. Turkish and English abstracts should be submitted for foreign language articles.
 - There should be Keywords consisting of five both in Turkish and English.
 - Original title of a translated article and its bibliographic information should be stated with a footnote attached to the main title.
 - Editor has got the right to do minor changes in terms of spelling etc. Spelling book of the Turkish Language Council should be the main reference for spelling and punctuation unless there are special situations of the article.
 - Author should be consistent in using diacritical letters and words with transcripts.
 - If the dates of death are to be included, they should be as follows: (d. 425/1033)
 - Each article should include a "bibliography" at the end.
 - Abstracts of articles are also published in the web site of the journal: www.marife.org accessible by the international academic community.
- ### FOOTNOTE WRITING PRINCIPLES
- CMS (Chicago of Manual Style) should be used as the reference system in the articles.
 - There *shouldn't* be abbreviations such as idem, ibid etc.

ATIF SİSTEMİ

• Marif'ede atif sistemi olarak CMS (Chicago of Manual Style) yöntemi kullanılmaktadır.

• age, a.g.m., ayer, gibi kısaltmalar *kullanılmamalıdır*.

• Aynı dipnottaki atıfların arası virgül ile ayrılarak virgül, öncesine birleştirilip sonrasında boşluk bırakılmamalıdır. Kaynaklar arası noktalı virgül ile ayrılmamalıdır.

• Kaynakça, metnin sonunda yazarların soyadına veya meşhur adına göre alfabetik olarak yazılmamalıdır.

• Kaynakçada, Arap isimleri çok uzatılmamalı ve yazar önündeki "el" takları yazılmamalıdır.

• Kaynakçada, varsa iki, üç veya daha çok yazar, açık olarak zikredilmelidir.

• Kaynakçada, müelliflerin vefat tarihi verilmemelidir.

• Kaynakçada bir yazarın birden fazla yayını olması halinde yayım tarihine göre sıralanmalı ve alt alta "-----",seldinde (altı tane orta tire ile) yazar ismi verilmeden sıralanmalıdır.

• Basılmış sempozyum bildirilerinin, ansiklopedi maddelerinin ve kitap bölümlerinin yayınlandıkları eser içerisinde yer aldıkları sayfa aralıkları, (varsa) cilt numaraları kaynakçada verilmelidir.

1. Kitap

İlk geçtiği yerde: Yazar(lar)ın soyadı/meşhur adı ve adı, eserin tam ismi (italik), (varsa) tercüme edenin, tahlik edenin, hazırlayanın veya editörün adı ve soyadı, (varsa) yayınevi, başlı sayısı, basım yeri, basım yılı, (varsa) Roma rakamla cilt sayısı ve sayfa numarası. Eserde olanlar bu sıraya göre yazılır.

Eserin yayınevi, başlı sayısı (varsa), basım yeri ve yılı biliniyorsa yazılmamalıdır. Basım yeri yoksa "yy." basım tarihi yoksa tyt. kısaltması kullanılmamalıdır.

Ciltlerin baskı tarihleri farklı ise ilk geçtiği yerde tüm ciltlerin başlı tarihleri birlikte verilir. (Kahire 1934-1962).

İkinci geçtiği yerde: Yazar(lar)ın soyadı, anlamlı kısaltılmış eser adı (italik), (varsa) Roma rakamla cilt sayısı ve sayfa numarası veya aralığı.

Kaynakçada: Bibliyografik künyeler, ilk geçtiği yerdeki gibi tam olarak verilmesi. Varsa iki, üç veya daha çok yazar, açık olarak zikredilmeli. Ancak cilt sayısı ve sayfa numarası yazılmamalı.

Tek Yazarlı:

* Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Felsefesi Tarihi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul 1957, II, 28-29.

- Ülken, *İslam Felsefesi Tarihi*, II, 28-29.

* Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadis Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. II. bs. Ankara 2000, s. 102.

- Görmez, *Metodoloji Sorunu*, ss. 24-33.

* Ahmed Cevdet Paşa, *Kısâs-ı Erhbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ*, sad. Ali Arslan, Arslan Yay. İstanbul 1980, I, 34.

- Ahmed Cevdet Paşa, *Kısâs-ı Erhbiyâ*, I, 34.

* Ankaravî, İsmail, *Minhâcu'l-fukarâ - Fakîrlerin Yolu*., haz. Saadetin Elcici, III. bs. İnsan Yay. İstanbul 2011, s. 405.

- Ankaravî, *Minhâcu'l-fukarâ*, s. 405.

İki Yazarlı:

* Ali, Kecia-Leaman, Oliver, *Islam: The Key Concepts*, Routledge, London/New York 2008, s. 155-58.

- Ali-,Leaman, *Islam: The Key Concepts*, s. 155-58.

Üç veya Daha Çok Yazarlı:

* Topaloğlu, Bekir vd. *İslam'da İnanç Esasları*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay. İstanbul 1998, s. 25.

- Topaloğlu vd. *İslam'da İnanç Esasları*, s. 25.

Arapça Eserler:

* Arapça eser adlarının ilk harfi büyük, diğerleri küçük yazılır. Arada geçen özel isimlerin ilk harfi ise büyük yazılır. Varsa eser önündeki "el" takları küçük harfle yazılır, araya tire konur ve alfabetik sıralamada dikkate alınmaz. Yazar önündeki "el" takları yazılmaz (Bağdadî, *el-Fark beyne'l-firak*).

* Tahâvî, Ebû Ca'fer, *Şerhu müşkil'l-âsâr*, thk. Şuayb Arnavut, Müessesetü'l-Risâle, I. ed. Beyrut 1994, X, 234.

- Tahâvî, *Şerhu müşkil'l-âsâr*, X, 234.

* Zehebî, Muhammed, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn, Mektebtü Vehbe*, Kahire ty. II, 265.

- Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, II, 265.

* Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn, *el-İrşâd ilâ kavâ'il-i-edille fi usûl'l-ütkâd*, thk. M. Yûsuf Mûsâ ve A. Abdülhamid, Mektebetü'l-Hanc, Kahire 1369/1950, s. 181.

- Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 181.

* Râzî, Fahrüddin, *Me'â'ü'l-gayb: et-Tefsîru'l-kebir*, thk. M. Muhyiddin Abdülhamid Kahire 1934-1962), I, 45.

- Râzî, *Me'â'ü'l-gayb*, II, 35.

Çeviri:

* İzutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Dini ve Ahlakî Kavramlar*, çev. Selâhattin Ayaz, Pınar Yay. İstanbul ty, s. 125.

- İzutsu, *Kur'ân'da Dini ve Ahlakî Kavramlar*, s. 125.

2. Makale

İlk geçtiği yerde: Yazar(lar)ın soyadı/meşhur adı ve adı, makalenin tam ismi (tırnak içinde ve düz metin), derginin *kısaltılmış* adı (italik), (varsa) çeviren, (varsa) basım yeri, (varsa) cilt sayısı, (varsa) sayı numarası, (varsa) basım yılı, sayfa numarası veya aralığı. Makale hakkında olanlar bu sıraya göre yazılır.

• References to the same footnote should be separated with commas, there should be a space after the commas. There should be a semi-colon between the references.

• The bibliography should be written at the end of the text, listed in the order of the surnames of authors.

• Arabic names of the authors in the bibliography should not be too long and the prefix "al" before the names of the authors *should not* be written.

• If there are more than one authors, all of them should be included without abbreviation.

• Dates of death of the authors *should not* be included in the bibliography.

• If there are more than one works of an author, they should be ordered according to the publication date. Instead of the name of the author, "-----" (six n dashes) should be included after the first work of the same author.

• Page intervals and (if there are) volume numbers of published symposium proceedings, encyclopedia entries and book chapters should be included in the bibliography.

1. Book

First Reference: Surname or famous name of the author of the book, name of the author, book title (italic), name and surname of the translator or editor and so on, number of edition, printing place and date, volume (with Roman numerals) and page. If the volumes' print-dates are different, dates all the volumes are stated together (Cairo 1934-1962).

If the printing place of the book has not known it should be written as "w.place", if the printing date of the book has not known it should be written as "w.date".

Second Reference: Surname of the author(s), abbreviated name of the book (italic), number of the volume with Roman numerals (if there is), page number/interval.

In the Bibliography: Bibliographic information should be the same as the first reference. If there are more than one authors, all of them should be included without abbreviation.

Single Author:

* Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Felsefesi Tarihi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul 1957, II, 28-29.

- Ülken, *İslam Felsefesi Tarihi*, II, 28-29.

* Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadis Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. II. ed. Ankara 2000, p. 102.

- Görmez, *Metodoloji Sorunu*, pp. 24-33.

* Ahmed Cevdet Paşa, *Kısâs-ı Erhbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ*, simp. by Ali Arslan, Arslan Yay. İstanbul 1980, I, 34.

- Ahmed Cevdet Paşa, *Kısâs-ı Erhbiyâ*, I, 34.

* Ankaravî, İsmail, *Minhâcu'l-fukarâ - Fakîrlerin Yolu*, Prepared by Saadetin Elcici, III. ed. İnsan Yay. İstanbul 2011, p. 405.

- Ankaravî, *Minhâcu'l-fukarâ*, p. 405.

Two Authors:

* Ali, Kecia-Leaman, Oliver, *Islam: The Key Concepts*, Routledge, London/New York 2008, p. 155-58.

- Ali-,Leaman, *Islam: The Key Concepts*, p. 155-58.

Three and More Authors:

* Topaloğlu, Bekir et.al. *İslam'da İnanç Esasları*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay. İstanbul 1998, p. 25.

- Topaloğlu et.al. *İslam'da İnanç Esasları*, p. 25.

Works in Arabic:

In the Arabic books' names, the first letter of the first word and proper nouns should be written in capital letters; the other letters should be written in lowercase letters.

The prefix "al" before the names of the authors should not be written. (Bağdadî, *el-Fark beyne'l-firak*).

* Tahâvî, Ebû Ca'fer, *Şerhu müşkil'l-âsâr*, ver. by Şuayb Arnavut, Müessesetü'l-Risâle, I. ed. Beyrut 1994, X, 234.

- Tahâvî, *Şerhu müşkil'l-âsâr*, X, 234.

* Zehebî, Muhammed, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn, Mektebtü Vehbe*, Kahire w.date II, 265.

- Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, II, 265.

* Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn, *el-İrşâd ilâ kavâ'il-i-edille fi usûl'l-ütkâd*, ver. by M. Yûsuf Mûsâ and A. Abdülhamid, Mektebetü'l-Hanc, Kahire 1369/1950, p. 181.

- Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 181.

* Râzî, Fahrüddin, *Me'â'ü'l-gayb: et-Tefsîru'l-kebir*, ver. by M. Muhyiddin Abdülhamid Kahire 1934-1962), I, 45.

- Râzî, *Me'â'ü'l-gayb*, II, 35.

Translation:

* İzutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Dini ve Ahlakî Kavramlar*, trans. by Selâhattin Ayaz, Pınar Yay. İstanbul w.date, p. 125.

- İzutsu, *Kur'ân'da Dini ve Ahlakî Kavramlar*, p. 125.

2. Article

First Reference: Surname of the writer of the article, name of the writer, article title (italic and in quotes), title of journal or book (italic), name of the translator-if it is a translation, printing place and date, volume or year, issue number, page.

Second Reference: Surname of the author(s), abbreviated title of the article (in quotation, plain text), page number / interval

İkinci geçtiği yerde: Yazar(lar)ın soyadı, makalenin anlamlı kısaltılmış adı (tırnak içinde ve düz metin), sayfa numarası veya aralığı.

Kaynakçada: Bibliyografik künyeler, ilk geçtiği yerdeki gibi tam olarak yazılmalı. Varsa iki yazar açık, üç veya daha çok yazar varsa ilk yazar yazılıp diğerleri "vd." olarak zikredilmeli. Dergilerin tam ismi ve kısaltması italik yazılmalı. Sayfa aralığı verilmeli.

* Karapınar, Fikret, "Hadis Şerhlerinde Kullanılan Yorumlama Biçimleri' ..Oruç bana aittir..." *Hadisi Örneği*, *Marife*, 9/1 (2009): 57-60.

- Karapınar, "Hadis Şerhlerinde Kullanılan Yorumlama Biçimleri", s.89.

* Okumuşlar, Muhiiddin, "Din Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Hikaye", *SÜİFD*, 21 (2006): 239.

- Okumuşlar, "Din Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Hikaye", ss. 239-245.

* Öztürk, Mustafa, "Tefsirde Zahir-Bâtin Düalizmi ya da Tasavvufi Aşırı Yorum", *İslâmîyât*, Ankara, 2/3 (1999): 34-45.

- Öztürk, "Tefsirde Zahir-Bâtin Düalizmi", s.48.

* Ünal, İsmail Hakda, "Seçmeci ve Eleştirel Yaklaşım veya Hz. Peygamber'i (s.av.) Anlamak", *İAD*, Ankara, 10/1-2-3 (1997): 42-50.

- Ünal, "Seçmeci ve Eleştirel Yaklaşım veya Hz. Peygamber'i Anlamak", s.49.

* Yıldırım, Ahmet, "Hadisleri Anlamada İşâri Yorum", *SDÜİFD*, Isparta, 13 (2004): 13-36.

- Yıldırım, "Hadisleri Anlamada İşâri Yorum", ss. 16-18.

* Ebû Guddê, Abdül-Fettâh, "Halku'l-Kur'an Meselesi, Raviler, Muhaddisler, Cerh ve Ta'dil Kitaplarına Tesiri", çev. Mücteba Uğur, *AÜİFD*, Ankara, 20 (1975): 307-321.

- Ebû Guddê, "Halku'l-Kur'an Meselesi, Raviler, Muhaddisler, Cerh ve Ta'dil Kitaplarına Tesiri", s.307.

3. Ansiklopedi Maddesi

* Kandemir, M. Yaşar vd. "Ahmed b. Hanbel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1989, II, 78. (Maddenin ilk yazarın açıkça yazılıp, üç veya daha çok yazar varsa ilk yazar yazılıp diğerleri vd. olarak zikredilir. Ancak kaynakçada açık olarak yazılmalı).

- Kandemir vd. "Ahmed b. Hanbel", *DA*, II, 79.

* Schacht, Josef, "Murted", *İslam Ansiklopedisi*, MEB Yay. İstanbul 1998, II, 66.

- Schacht, "Murted", *IA*, II, 67.

4. Kitap Bölümü, Basılmış Bildiri Kitabı

* Fazlur Rahman, "Revival and Reform in Islam", *The Cambridge History of Islam*, ed. Peter Malcolm Holt vd. Cambridge University Press, Cambridge 1970, II, 632-56.

- Fazlur Rahman, "Revival and Reform in Islam", II, 635.

* Karluk, Sadık Rıdvan, "Kıbrıs'ın AB Üyeliği AB'yi Böler mi?", *Avrupa Birliği Üzerine Notlar*, ed. Oğuz Kaymakçı, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2005, ss. 263-287.

- Karluk, "Kıbrıs'ın AB Üyeliği AB'yi Böler mi?", s.277.

* Ağırman, Cemal, "Rivâyet Farklılıklarını ve Hadislerin Anlaşılmasında Rivâyet Farklılıklarının Rolü", *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması Sempozyumu*, 20-30 Mayıs 2004 Bursa, Kur'an Araştırmaları Vakfı Kurav Yay. Bursa 2005, ss. 117-137.

- Ağırman, "Rivâyet Farklılıklarını ve Hadislerin Anlaşılmasında Rivâyet Farklılıklarının Rolü", s.124.

5. Tez

İlk geçtiği yer ve kaynakçada: Tez yazarının adı ve soyadı, tez adı (italic), yüksek lisans veya doktora tezi olarak kabul yılı, enstitü adı, sayfa.

Dadan, Ali, *İslâm Tarihi Kaynaklarında Türkler -Câhiliye Döneminden Emevîler'in Sonuna Kadar-*, Basılmamış Doktora tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2013, s. 67. (kaynakçada sayfa numarası yazılmaz)

İkinci geçtiği yerde: Dadan, *İslâm Tarihi Kaynaklarında Türkler*, s. 67.

6. Kur'an ve Kitab-ı Mukaddes

a. Ayet:

* Bakara 2/22. (ilk rakam sure numarasını, ikinci rakam ise ayet numarasını gösterir).

b. Kitab-ı Mukaddes:

* Tekvin 34:21; Matta 7:6.

7. Hadis-i Şerif

Kütüb-i Sitte, Concordance sistemine göre verilmelidir.

a. Bölüm (kitap) adından sonra bâb numarası verileren:

Buhârî, Ebû Dâvûd, Tirmizî, İbn Mâce, Nesâî, Dârimî

* Buhârî, İman 21 (112); Tirmizî, Salât 2 (321). Parantez içindeki rakamlar hadis numarası olup terche bağlıdır.

b. Bölüm (kitap) adından sonra bâb numarası verileren:

Müslim ve Mâlik

* Müslim, Zekât 21 (245) bu son rakam baştan sona kitabın tamamının sıralı hadis numarası olup terche bağlıdır.

c. Bunların dışındaki hadis kitaplarında cilt ve sayfa numarası verilmelidir:

* Abdürrezzak, *Musannef*, II, 214 (2345); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 567 (3467). Parantez içindeki rakamlar baştan sona kitabın hadis numarası olup terche bağlıdır.

In the Bibliography: Bibliographic information should be the same as the first reference. If there are two authors, their names should be written without abbreviation. If there are three or more authors, the first author should be written and the others should be abbreviated as "et. al." Full name of the journals and their abbreviations should be written in italic. Page intervals should be included.

* Karapınar, Fikret, "Hadis Şerhlerinde Kullanılan Yorumlama Biçimleri' ..Oruç bana aittir..." *Hadisi Örneği*, *Marife*, 9/1 (2009): 57-60.

- Karapınar, "Hadis Şerhlerinde Kullanılan Yorumlama Biçimleri", p.89.

* Okumuşlar, Muhiiddin, "Din Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Hikaye", *SÜİFD*, Konya, 21 (2006): 239.

- Okumuşlar, "Din Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Hikaye", pp. 239-245.

* Öztürk, Mustafa, "Tefsirde Zahir-Bâtin Düalizmi ya da Tasavvufi Aşırı Yorum", *İslâmîyât*, Ankara, 2/3 (1999): 34-45.

- Öztürk, "Tefsirde Zahir-Bâtin Düalizmi", p.48.

* Ünal, İsmail Hakda, "Seçmeci ve Eleştirel Yaklaşım veya Hz. Peygamber'i (s.av.) Anlamak", *İAD*, Ankara, 10/1-2-3 (1997): 42-50.

- Ünal, "Seçmeci ve Eleştirel Yaklaşım veya Hz. Peygamber'i Anlamak", p.49.

* Yıldırım, Ahmet, "Hadisleri Anlamada İşâri Yorum", *SDÜİFD*, Isparta, 13 (2004): 13-36.

- Yıldırım, "Hadisleri Anlamada İşâri Yorum", pp. 16-18.

* Ebû Guddê, Abdül-Fettâh, "Halku'l-Kur'an Meselesi, Raviler, Muhaddisler, Cerh ve Ta'dil Kitaplarına Tesiri", trans. by Mücteba Uğur, *AÜİFD*, Ankara, 20 (1975): 307-321.

- Ebû Guddê, "Halku'l-Kur'an Meselesi, Raviler, Muhaddisler, Cerh ve Ta'dil Kitaplarına Tesiri", p.307.

3. Encyclopaedia Entry

* Kandemir, M. Yaşar vd. "Ahmed b. Hanbel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1989, II, 78. (Two authors of the entry are written without abbreviation. If there are three or more authors, the first author should be written and the others should be abbreviated as "et. al.", but not in the bibliography.)

- Kandemir vd. "Ahmed b. Hanbel", *DA*, II, 79.

* Schacht, Josef, "Murted", *İslam Ansiklopedisi*, MEB Yay. İstanbul 1998, II, 66.

- Schacht, "Murted", *IA*, II, 67.

4. Book Chapter and Published Symposium Proceedings

* Fazlur Rahman, "Revival and Reform in Islam", *The Cambridge History of Islam*, ed. Peter Malcolm Holt vd. Cambridge University Press, Cambridge 1970, II, 632-56.

- Fazlur Rahman, "Revival and Reform in Islam", II, 635.

* Karluk, Sadık Rıdvan, "Kıbrıs'ın AB Üyeliği AB'yi Böler mi?", *Avrupa Birliği Üzerine Notlar*, ed. Oğuz Kaymakçı, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2005, pp. 263-287.

- Karluk, "Kıbrıs'ın AB Üyeliği AB'yi Böler mi?", p.277.

* Ağırman, Cemal, "Rivâyet Farklılıklarını ve Hadislerin Anlaşılmasında Rivâyet Farklılıklarının Rolü", *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması Sempozyumu*, 20-30 Mayıs 2004 Bursa, Kur'an Araştırmaları Vakfı Kurav Yay. Bursa 2005, pp. 117-137.

- Ağırman, "Rivâyet Farklılıklarını ve Hadislerin Anlaşılmasında Rivâyet Farklılıklarının Rolü", p. 124

5. Thesis

First Reference and in the Bibliography: Name and Surname of the author of the thesis, name of the thesis (Italic), acceptance year as an MA or PHD thesis, name of the institute, page

* Dadan, Ali, *İslâm Tarihi Kaynaklarında Türkler -Câhiliye Döneminden Emevîler'in Sonuna Kadar-*, unpublished Doctoral Thesis, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013, p. 67 (no page number in the bibliography).

Second Reference: Dadan, *İslâm Tarihi Kaynaklarında Türkler*, p. 67.

6. Qur'an and Bible

a. Verse:

* Bakara 2/22. (the first number shows the number of the surah and the second number shows the verse/ayah)

b. Bible:

* Tekvin 34:21; Matta 7:6.

7. Hadith

References from Kutub Sittah should be in accordance with Concordance.

a. Number of chapter after the name of the book:

Buhârî, Ebû Dâvûd, Tirmizî, İbn Mâce, Nesâî, Dârimî

* Buhârî, İman 21 (112); Tirmizî, Salât 2 (321). Numbers in bracket given as hadith number from beginning of the book, it is optional.

b. Number of hadith after the name of the book:

Muslim ve Mâlik

* Muslim, Zekât 21 (245) this number in bracket given as hadith number from beginning of the book, it is optional.

c. Others should be referred with the number of the volume and page:

* Abdürrezzak, *Musannef*, II, 214 (2345); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 567 (3467). Numbers in bracket given as hadith number from beginning of the book, it is optional.

8. Online Kaynak

İlk geçtiği yer ve kaynaççada: Yazar soyadı, adı, adres çubuğunda yer alan ibare olduğu gibi yazılmalı ayrıca sonuna erişim tarihi eklenmelidir. Adresteki köprü kaldırılmaldır.

* Varol, Mehmet Bahaüddin, "Dijital Ortamda Siyer Anlatım ve Öğretimi", <http://www.sonpeygamber.info/dijital-ortamda-siyer-anlatim-ve-ogretimi-tespitler-problemler-teklifler>, (et. 08.07.2015).

* Eşitgin, Dinçer, "Büyüme Romanı (Bildungsroman) Kavramı Etrafında Aşk-ı Memnu ve Roman Kişisi Nihal", *Millî Eğitim Dergisi*, S. 162, Ankara 2004, http://dihm.meb.gov.tr/yayinlar/dergiler/Milli_Egitim_Dergisi/162/esitgin.htm, (et. 29.08.2015).

* Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Merkezi, Çukurova Üniversitesi, <http://turkoloji.cu.edu.tr>, (et. 29.08.2015). (Köprü kaldırılmaldır)

* Milli Kütüphane, Milli Kütüphane, <http://www.mkutup.gov.tr>, (et. 29.08.2015).

* Horata, Osman, Prof. Dr. Osman Horata, <http://www.turkoloji.hacettepe.edu.tr/osman.shtml>, (ad. 14.04.2005).

9. Yazma Eserler

* Gülâbâdî, Ebû Bekir, *Maânî'l-Ahbâr*, Topkapı Müzesi Kütüphanesi, III. Ahmed Böl. no: 538.

-Gülâbâdî, *Maânî'l-Ahbâr*, III. Ahmed Böl. no: 538, vr. 30/a.

10. Yazan Olmayan Eserler

Yazarı belirtilmeyen kitap, ansiklopedi vb. eserlerde, eserin ismi ile diğer bilgiler yazılır.

* *Türkçe Sözlük I*, Türk Dil Kurumu Yay. Ankara 1988, s. 234.

* *İmlâ Kılavuzu*, Türk Dil Kurumu Yay. Ankara 2000, s. 304.

Kısaltmalar Dizini

ABD	Ana bilim dalı
Arş. Gör.	Araştırma Görevlisi
BD	Bilim dalı
Bk/bk.	Bakınız
Böl.	Bölüm
b.	Bin, ibn
bs.	Baskı, basım
C.	Cilt
çev.	Çeviren
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
Doç. Dr.	Doçent Doktor
dn.	Dipnot
d.	Doğum tarihi
Dr.	Doktor
dr.l.	Derleyen
ed.	Editör
Eİ2	Encyclopaedia of Islam Second Edition
et.	Erişim Tarihi
Fak.	Fakülte
H.	Hicri
haz.	Hazırlayan
hz.	Hazreti
İA	İslam Ansiklopedisi
Krş/krş.	Karşılaştırınız
M.	Miladi
MÖ.	Milattan önce
MS.	Milattan sonra
nşr.	Neşir
Nu.	Numara
ö.	Ölüm tarihi
Öğr. Gör.	Öğretim Görevlisi
Prof. Dr.	Profesör Doktor
(r.a)	Radıyallahu anh
s.	Sayfa
S.	Sayın
(sa)	Sallallahu aleyhi ve sellem
sad.	Sadeleştiren
ss.	Sayfa aralığı
thk.	Tahkik eden
ty.	Basım tarihi yok
Ü.	Üniversite
vb.	Ve başkası, ve başkaları, ve benzer(ler)i
vd.	Ve devamı, ve diğerleri
vs.	Vesaire
vr.	Varak
Yay.	Yayını, yayımları, yayıncılık
Yrd. Doç. Dr.	Yardımcı Doçent Doktor
yy.	Basım yeri yok

Burada yer almayan kısaltmalar için *TDK Kısaltmalar Dizini* esas alınmalıdır.

8. Online Source:

First Reference and in the Bibliography: The information on the address bar should be written as it is, besides, access date should be added at the end. Hyperlink should be removed from web address.

* Varol, Mehmet Bahaüddin, "Dijital Ortamda Siyer Anlatım ve Öğretimi", <http://www.sonpeygamber.info/dijital-ortamda-siyer-anlatim-ve-ogretimi-tespitler-problemler-teklifler>, (ad. 08.07.2015).

* Eşitgin, Dinçer, "Büyüme Romanı (Bildungsroman) Kavramı Etrafında Aşk-ı Memnu ve Roman Kişisi Nihal", *Millî Eğitim Dergisi*, I.162, Ankara 2004, http://dihm.meb.gov.tr/yayinlar/dergiler/Milli_Egitim_Dergisi/162/esitgin.htm, (ad. 29.08.2015).

* Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Merkezi, Çukurova Üniversitesi, <http://turkoloji.cu.edu.tr>, (ad. 29.08.2015).

* Milli Kütüphane, Milli Kütüphane, <http://www.mkutup.gov.tr>, (ad. 29.08.2015).

* Horata, Osman, Prof. Dr. Osman Horata, <http://www.turkoloji.hacettepe.edu.tr/osman.shtml>, (ad. 14.04.2005). (Köprü kaldırılmaldır)

9. Hand-written Manuscripts

* Gülâbâdî, Ebû Bekir, *Maânî'l-Ahbâr*, Topkapı Müzesi Kütüphanesi, III. Ahmed Section. no: 538.

-Gülâbâdî, *Maânî'l-Ahbâr*, III. Ahmed Section. no: 538, leaf 30/a.

10. Works without authors

For the works whose authors are not stated, other information with the name of the work is written.

* *Türkçe Sözlük I*, Türk Dil Kurumu Yay. Ankara 1988, p. 234.

* *İmlâ Kılavuzu*, Türk Dil Kurumu Yay. Ankara 2000, p. 304.

Abbreviations List

AD	Anno domini
Assist. Prof.	Assistant Professor
Assoc. Prof.	Associate Professor
b.	Bin, ibn ("son of" in Arabic)
BCE	Before Common Era
CE	Common Era
cf.	confer, compare ("see, by way of comparison")
ch.	Chapter
comp. by	Compiled by
d.	Death date
da	Date accessed
DİA	Turkish Religious Foundation Islamic Encyclopaedia
dpt.	Department
Dr.	Doctor
ed.	Editor (pl. eds.), edition, edited by
Eİ2	Encyclopaedia of Islam Second Edition
etc.	Et ceteras
f.	Field
Fac.	Faculty
fn.	Footnote
H.	Hijri
ia.	Among other things
İE	Islamic Encyclopedia
issue	Issue
leaf	Leaf (manuscript sheet)
no.	Number
p.	Page
pp.	Page range
pre. by	Prepared by
Prof.	Professor
pub.	Publication, publisher, published by
(r.a)	Radıyallahu anh
Res. Assist.	Research Assistant
(s.a.w)	Sallallahu Alaihi Wasallam
simp. by	Simplified by
TA	Teaching Assistant
transl.	Translation
univ.	University
ver. by	Verified by
vol.	Volume
w.date	No date of publication
w.place	Without publication place

Other abbreviations should be used according to *The Chicago Manual of Style (16th edition)*.

İçindekiler / contents

editörden / editorial

makaleler / articles

Kutbuddîn Şîrâzî'nin İshrâkîliğin Anlaşılması ve Dönüşmesindeki Rolü
Qutb al-Din Shirazi's Role in the Conception and Transformation of the Ishraqi Philosophy
Tahir Uluç, 205-235

Selçuklu Türklerinde İlmî ve Dinî Hayat: -Sivas Örneği-
The Religious and Scientific Life in Seljuks Period: -An Example of Sivas-
Ramazan Altıntaş, 237-251

Hadis İlimleri Açısından Hattâbî'nin Garîbü'l-Hadis Adlı Eserinin Değerlendirmesi
Evaluation of al-Khattabi's Work Called Gharib al-Hadith Regarding to Hadith Sciences
Mustafa Demir, 251-273

Şeyhzâde Ahmed Ziyâ Efendi'nin Şiirleri
Poems of Sheikhzade Ahmet Ziyâ Efendi
Murat Ak, 275-293

Sadreddin Konevi'de İnsan-ı Kâmil Anlayışı ve Medeniyete Etkileri
Sadr al-Din Qunawi's Conception of Perfect Human and It's Impacts on Civilization
Ömer Faruk Erdem, 295-308

Ebu'l-Fadl İbnu'l-'Amîd'e Ait Bir Risâlenin Edebî Tahlili
The Literal Analysis of an Epistle by Abu'l-Fadl Ibn al-'Amid
Mücahit Küçüksarı, 309-330

Suriyeli Öykücü Muhammed Câsim el-Humeydî'nin "Ehlu'l-Kehf" Adlı Öyküsü
The "Ahl al-Kahf" Story: Written by one of the Syrian Story Writers Jasem al-Humaydi
Ali Eminoğlu, 331-344

Kâfiyecî'nin "Nuzhetu'l-ashâb" ve "Remzu'l-esrâr" Adlı Eserlerinin Tetkiki
The Examination of "Nuzhat al-Ashab" and "Ramz al-Asrar" by al-Kâfiyaji
Murat Tala, 345-361

Bir Öğrenim İmparatorluğu: Küresel Bir Dil Olarak Arapça

Language Empires in Comparative Perspective

Kees Versteegh Çev: İbrahim Fidan, 363-373

Kazâ ve Kader

Muhammed Abduh, Osmanlıcaya Tercüme: Mehmed Akif, Sadeleştiren:
Mustafa Köse, 375-382

incelemeler / reviews

Şehir ve Âlimleri Sempozyumu-I, 11-12 Kasım 2016, Dedeman Otel, Konya
Haz. Ahmet Mekin Kandemir, 383-391

el-Musâhabetu'l-Luğaviyye fi'l-Hadîsi'n-Nebeviyyi's-Şerîf, 'Alâ' Tal'at Ahmed,
Mektebetu'l-Âdâb, Kahire 2015, 303 sayfa.

Haz. İbrahim Fidan, 393-396

Yavuz Köktaş, Anahatlarıyla Ahkâm Hadisleri, Ensar Neşriyat, İstanbul 2013. (536 s.)

Haz. Mahmut Samar, 397-400

editör'den

Her işin başı Bismillah...

Saygıdeğer okuyucular!

2016 yılının ikinci sayısı ile karşınızdayız. Yeni bir sayıda daha değerli çalışmalarla sizleri buluşturmaktan dolayı mutluyuz.

Marife, okurlarına bu sayıda,

Tahir Uluç'un Kutbuddîn Şîrâzî'nin *İşrâkîliğinin Anlaşılması ve Dönüşmesindeki Rolü*, Ramazan Altıntaş'ın *Selçuklu Türklerinde İlmî ve Dinî Hayat: "Sivas Örneği"*, Mustafa Demir'in *Hadis İlimleri Açısından Hattâbî'nin Garîbü'l-Hadis Adlı Eserinin Değerlendirmesi*, Murat Ak'ın *Şeyhzâde Ahmed Ziyâ Efendi'nin Şiirleri*, Ömer Faruk Erdem'in *Madde ve Değer İnsanı Bağlamında Sadreddin Konevi'de İnsan-ı Kâmil Anlayışı ve İnsan-ı Kâmil Modellerinin Medeniyete Etkileri*, Mücahit Küçüksarı'nın *Ebu'l-Fadl İbnu'l-'Amîd'e Ait Bir Risâlenin Edebî Tahlili*, Ali Eminoğlu'nun *Suriyeli Öykücü Muhammed Câsim el-Humeydî'nin "Ehlu'l-Kehf" Adlı Öyküsü*, Murat Tala'nın *Kâfiyecî'nin "Nuzhetu'l-ashâb" ve "Remzu'l-esrâr" Adlı Eserlerinin İsm-i Tafdîl Literatüründeki Yeri ve Önemi: İnceleme ve Tahkik* isimli makaleleri ile İbrahim Fidan'ın Kees Versteegh'e ait *Bir Öğrenim İmparatorluğu: Küresel Bir Dil Olarak Arapça* isimli makalesinin çevirisi, Muhammed Abduh tarafından kaleme alınan ve Mehmed Akif tarafından Osmanlıcaya Tercüme edilen *Kazâ ve Kader* isimli makalenin Mustafa KÖSE tarafından yapılan sadeleştirmesi, 2016 yılında Konya'da gerçekleştirilen *Şehir ve Âlimleri Sempozyumu-I'nun* Ahmet Mekin Kandemir tarafından hazırlanan tanıtımı, İbrahim Fidan tarafından hazırlanan ve 'Alâ' Tal'at Ahmed'in yazarı olduğu *el-Musâhabetu'l-Luğaviyye fi'l-Hadisi'n-Nebeviyyi's-Şerîf* kitabının tanıtımı ile Mahmut Samar tarafından hazırlanan Yavuz Köktaş'ın yazarı olduğu *Anahatlarıyla Ahkâm Hadisleri* kitabının tanıtımı yer almaktadır.

2017 yılını ilk sayısında yayımlamak üzere yazılarınızı bekleriz. Selamlar...

Muhiddin Okumuşlar

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 16 sayı / issue: 2 kiş / winter 2016

ARAŞTIRMA

Kutbuddîn Şîrâzî'nin İşrâkîliğin Anlaşılması ve Dönüşmesindeki Rolü

Tahir Uluç

Doç. Dr. Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
İslam Felsefesi Ana bilim dalı Öğretim Üyesi
mehmetahir@hotmail.com

Öz

Bu çalışma giriş, dört bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Girişte şerh yazımının gerekçeleri ve İslam felsefesi alanındaki şerh geleneğinden bahsedeceğiz. Birinci bölümde Hikmetu'l-İşrâk şârihi Kutbuddîn Şîrâzî'nin (ö. 710/1311) İbn Sinâ sonrası dönemde Meşşâliğe karşı yeni ve alternatif bir felsefi ekol olma iddiasıyla ortaya çıkan İşrâkîliğe, kurucusu Őihâbeddîn Sühreverdî'ye (ö. 1191) ve temel eseri Hikmetu'l-İşrâk'a ilişkin yorum ve açıklamalarını ele alacağız. İkinci bölümde Şîrâzî'nin bazı önemli İşrâkî terimlere ilişkin izahlarını tahlil edeceğiz. Üçüncü bölümde Şîrâzî'nin önde gelen İşrâkî ilke ve öğretilere dair açıklamalarını konu edineceğiz. Dördüncü bölümde ışık kavramının İşrâkî felsefedeki yerine ve önemine ilişkin Şîrâzî'nin yorumlarını inceleyeceğiz. Sonuç kısmında Şîrâzî'nin bu dört yönlü şerh ve yorum faaliyetleri neticesinde, kendisinden sonraki İşrâkî çizgiye nasıl bir yön verdiğine ve İşrâkî geleneğin onun ardından nasıl bir yapıya büründüğüne dair genel bir değerlendirme yapacağız. Anahtar kelimeler: İslam felsefesi, Őihâbeddîn Sühreverdî, İşrâk felsefesi, Kutbuddîn Şîrâzî, şerh geleneği

Qutb al-Din Shirazi's Role in the Conception and Transformation of the Ishraqi Philosophy

This study is composed of an introduction and four sections. The introduction will investigate the reasons that underlie the composition of commentaries on texts of different fields, talking in general terms of the tradition of writing commentaries in Islamic philosophy. The first section will focus on Qutb al-Din Shirazi's (d. 710/1311) explanations and commentaries as regards the Ishraqi philosophy that rose in the post-Ibn Sinian period with a claim of being an overall philosophical system that is new and alternative to the Mashshai philosophy, i.e., Muslim Neo-Platonist Aristotelianism. It will also discuss Shirazi's approach to Suhrawardi (d. 587/1191), the founder of the Ishraqi philosophy and the writer of its main text, the Hikmat al-Ishraq. The second section will examine Shirazi's analysis and exposition of some important Ishraqi terms. The third section will focus on Shirazi's explanations of main Ishraqi principles and teachings. The fourth section unpacks Shirazi's interpretation of the significance of the concept "light" for the general Ishraqi system. The conclusion part will provide a general assessment of the defining role Shirazi played in giving a direction and character to the Ishraqi tradition through his interpretation and commentary.

Keywords: Islamic philosophy, Shihab al-Din Suhrawardi, Ishraqi philosophy, Qutb al-Din Shirazi, tradition of commentary.

Atıf

Uluç, Tahir, "Kutbuddîn Şîrâzî'nin İşrâkîliğin Anlaşılması ve Dönüşmesindeki Rolü", *Marife*, 16/2 (2016): 205-235.

Giriş

Bir dilde yazılmış bir metnin başka bir dile çevrilmesi kolay anlaşılır bir gerekçeye sahiptir: Bir insan “anadili” dışında ayrıca zaman, çaba ve para harcayarak başka, “yabancı” diller öğrenmediyse, o dillerde yazılmış metinleri okuyup anlamasının yolu o metnin kendi diline çevrilmesidir. Buna karşılık bir dilde yazılmış bir metin üzerinde aynı dilde bir açıklama, şerh yazmanın gerekçesi bu kadar basit değildir. Bu durum, ilk olarak dil ve düşünce arasında tam bir örtüşmenin olmamasından kaynaklanır. Bir insan bir şeyler düşünüyor, sonra düşüncelerini –özellikle yazıyla– dile getiriyor, akabinde bir başkası o yazılı ifadenin açıklanmasına ihtiyaç duyuyor ise, düşünce ile dil ve özellikle yazı dili arasında bir nispetsizlik var demektir.

Kuşkusuz insan için dil, öğrenme-öğretme sürecinin en önemli vasıtası, bilgi aktarımının ve paylaşımının en önemli aracıdır. Bu süreçte konuşma ve yazı dilinin avantajlı ve dezavantajlı yönleri vardır. Örneğin söz uçar, yazı kalır. Ancak kalıcılık dışındaki pek çok bakımdan sözlü dil yazılı dilden avantajlıdır. Nitekim konuşurken sözlerimizi anlık olarak değiştirebilir, daha fazla açıklama getirebilir, kendimizi düzeltebiliriz. Anlaşıp anlaşılmadığımızı oracıkta test edebiliriz. Muhataplarımız anlamadığı bir hususu sorabilir, katılmadığı bir görüşümüze anında itirazını yükseltebilir. Bunlar yazı dili için, konuşma dili için olduğu ölçüde mümkün değildir. İletişim araçlarının bu kadar yaygın ve gelişmiş olmadığı çağlarda yazı dili için bu dezavantaj daha fazlaydı. Geçmiş asırlarda ve özellikle matbaanın henüz kullanılmadığı ortaçağlarda şerh edebiyatının bu kadar yaygın olmasının bir sebebi yazı dilinin bu dezavantajlı durumu olsa gerektir.

Ancak diğer taraftan teorik bir problem olarak, acaba bir ifade veya bir metin söyleyeceğini söylemek için dışarıdan bir açıklamaya ihtiyaç duyar mı? İkincisi, acaba bir müellif bir metni o metnin demek istediğini iyice belirginleştirmek ve kesinleştirmek için mi şerh eder? Farklı alanlardan pek çok şerh örneğiyle aşinalığı olmuş araştırmacılar olarak, bize göre bir metnin –dinî, hukukî, felsefî veya başka türden olsun– salt dilsel düzeyde anlaşılmadığı, dolayısıyla bu düzeyde anlaşılır kılınmak için şerh edildiği düşük bir ihtimaldir. İkincisi, salt dilsel olduğu iddia edilen şerhler dahi, katman derinliklerine inildikçe, metnin belirli bir şekilde anlaşılmasını sağlamak ya da metne ilişkin yerleşik anlayış ve yorumları çürütmek yahut değiştirmek veya onları destekleyip pekiştirmek gibi bir dizi amacı hedefler. Buna göre şerhlerin en birincil yazılış amacı, metne ilişkin standart veya “ortodoks” bir anlayış modeli oluşturmaktır. Bu şerh gayesi ile yakından ilişkili bir diğer gaye, metni şârihin kendi pozisyonunu destekleyecek bir noktaya getirmek olabilir. Bu iki şerh gerekçesi ve dolayısıyla türü, doğası gereği, metni kendi kendini ifade etmede yetersiz görmektedir.

Bir metne şerh yazmanın bir başka gerekçesi, ya bizatihi o metni veya onun üzerinden bir düşünceyi veya geleneği canlı tutmak olabilir. İslam ilim, irfan ve fikir geleneğine baktığımızda, bu gerekçenin şerh edebiyatının oluşumunda esaslı

bir sebep olduğunu söyleyebiliriz.¹ Bir metne şerh yazan kimse sadece o metni farklı derecelerde ve çeşitli açılardan açıklamayı değil, o metni desteklemeyi, savunmayı ve geliştirmeyi de hedefler. Bu durum mezhepsel bakış açısının ağırlıkta olduğu kelam ve fıkıh disiplinleri için özellikle geçerlidir.

Klasik İslam felsefesi alanında yazılan şerh türü eserlere baktığımızda, Fârâbî (ö. 950) ve İbn Rüşd'ün (ö. 1198) bu literatürün en önemli iki müellifi olduğunu görmekteyiz. Nitekim Fârâbî "Mua'llim-i Sâni", İbn Rüşd de "eş-Şârih el-Kebîr" veya "Le Grand Commentateur" ünvanlarını Aristo'nun metinlerine yazdıkları şerhlerle kazanmışlardır. Yine onlar bu şerhleriyle Aristo felsefesinin İslam dünyasında sadece anlaşılmasını değil, yaygınlaşmasını ve benimsenmesini de hedeflemişlerdir.

İbn Sînâ'nın (ö. 1037) klasik İslam felsefesi tarihinde zirve noktasını temsil ettiğine dair İslam felsefesi tarihçileri arasında yaygın bir görüş birliği vardır. O'nun bir filozof olarak hangi özelliği yahut rolü ile bu payeyi hak ettiğine dair pek çok görüş öne sürülebilir. Ancak bunlar arasında İbn Sînâ ile İslam dünyasındaki felsefî faaliyetin çeviri ve şerh aşamalarını geçip kâmil mânâda telif safhasına ulaştığı gerçeği özel bir vurguyu hak etmektedir. İslam filozoflarına baktığımızda eserleri üzerine şerh yazılan birkaç filozof vardır ki aralarında tarihen ilk sırada yer alan isim –bugün için bilebildiğimiz kadarıyla– İbn Sînâ'dır. Nitekim onun *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ı üzerine pek çok şerh yazılmış, hâlâ yazılmaya devam edilmektedir.²

Düşündüğümüzde İbn Sînâ'dan sonra on üçüncü yüzyıla gelinceye kadar Sihâbuddîn Sühreverdî'den başka eserleri üzerine şerh yazılan bir başka filozof aklımıza gelmemektedir. İbn Sînâ eserlerinde Meşşâî felsefeyi üslup ve muhteva bakımından en tam şekilde ortaya koyduğu için eserlerine şerhler yazılmıştır. Sühreverdî ise Meşşâîliğe alternatif yeni bir felsefe olarak İsrakiliği ortaya atmış ve bu felsefeyi *Hikmetu'l-İsrâk* adlı eserinde en kâmil biçimde ortaya koymuştur. Bu yüzden *Hikmetu'l-İsrâk* yazıldığı dönemden itibaren felsefe çevrelerinde ciddiye alınmış ve üzerine birçok şerh yazılmıştır. Bunlar arasında Şemsuddîn Şehrezûrî (ö. 1288) ve Kutbuddîn Şirâzî'nin (ö. 1311) şerhleri en önemli ve meşhur iki şerhtir. Bu iki şerh sonraki devirlerde İsrakî geleneği hem şekillendirmiş, hem de yaygınlaşmasına katkıda bulunmuştur.

Şehrezûrî'nin şerhi daha eski ve orijinaldir. Nitekim Şirâzî kendi şerhinde Şehrezûrî'nin şerhine dayanmıştır. Diğer yandan Şehrezûrî şerhinde Sühreverdî'nin İsrakî terminoloji ve öğretisine sıkı sıkıya bağlı kalmış, buna karşılık Şirâzî şerhinde daha rahat bir tavır sergilemiştir. Nitekim o İsrakî fikir ve terimleri açıklarken Meşşâî terminoloji ve felsefeyi çok rahat kullanmış, öyle ki –ilerleyen sayfalarda görüleceği üzere– bazen Sühreverdî'nin aksi görüşü beyan

¹ İslam ilim, irfan ve tefekküründeki şerh geleneğine dair geniş bir analiz için bk. İsmail Kara, "Şerh ve Haşiye Geleneği Kuşatılmadan İslam'ın Klasik Kaynakları ve İlim Mirası Anlaşılabilir mi?", Türkiye IV. Dini Yayınlar Kongresi, Dini Klasikler, Tebliğler – Müzakereler, (30-31 Ekim 2009 / Ankara), s. 61-86.

² *İşârât* şerh geleneği hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Hakan Coşar, "İslam Düşüncesinde Az Bilinen Bir Gelenek: *İşârât (Şerhleri) Geleneği*", *Dini Araştırmalar*, Temmuz-Aralık 2013, cilt: 16, sayı: 43, ss. 47-66.

etmiştir. Ayrıca o, İsrâkî terim ve motifleri İbn Arabî'nin vahdet-i düşüncesine göre de yorumlamıştır. Aşağıdaki başlıklarda Şîrâzî'nin İsrâkî geleneğe ilişkin bu yorumlarını çözümlenmeye çalışacağız.

1) Şîrâzî'nin Sühreverdî, Hikmetu'l-İsrâk ve İsrâkîlik Algısı

Şîrâzî, *Hikmetu'l-İsrâk* şerhinin ilk cümlelerinden itibaren bu şerhi hangi amaçla kaleme aldığına ipuçlarını verir. O, Sühreverdî'den, şerh konusu eserinden ve İsrâk felsefesinden son derece sitayışkâr ifadelerle bahseder. Sühreverdî'yi erdemli bir şeyh, kâmil bir hakîm, hakikatlerin mazharı, incelikler mübdiî, müteellihlerin sultanı, mükâşefe ehlinin önderi gibi övücü sözlerle tavsif eder.³ *Hikmetu'l-İsrâk*'ı ise harikuladeliklerle dolu, hacmi küçük ama çok özlü yazılmış, burhânı açık, ilâhî ve sülûkî yöntem hakkında yazılmış eşsiz bir eser olarak nitelendirir. Eserin Sühreverdî'nin felsefî öğretilerinin özetini içerdiğini, bu öğretilere onun tasavvufî eğitim ve bilgiye ulaşma yolu olan seyr ü sülûk ile ulaştığını, başkalarını da Allah'a ve ebedî mutluluğa ulaştıracağını, eserin öneminden dolayı yazarın diğer eserlerindeki zor meselelerin çözümü için okuyucuyu bu esere yönlendirdiğini, eserin öneminin en üstün ve faydalı bahsî felsefe ile en yüce zevkî felsefeyi içerdiğini, yazarın her iki felsefede derinleşmiş seçkin bir filozof (*hakîm*) olduğunu ifade eder.⁴ Sühreverdî'nin hikmet ve felsefede sağlam bir ayağa ve güçlü bir ele, keşfte sabit bir kalbe ve ışıklar ilminde kâmil bir zevke sahip olduğunu söyler.⁵

Şîrâzî, *Hikmetu'l-İsrâk*'ın önceki filozofların ve velilerin eserlerinde bulunmayan işaretler içerdiğini; Misâl Âlemi (*'Âlemu'l-Eşbâh*) bilgisinin böyle bir örnek olduğunu belirtir. Şîrâzî'ye göre cesetlerin diriltilmesi, peygamberlerin – kıyamet, sırat köprüsü, cennet, cehennem, vs. gibi– vaad ettiği bütün uhrevî gerçeklikler, yine mucize, keramet, uyarı ve rüya gibi olağanüstü olaylar türünden metafizik / lahûtî sırların hepsi Misâl Âleminde gerçekleşir. Şîrâzî'ye göre bu âleme ilişkin bilgi sözle değil kalbin inceltilmesi ile elde edilir. Bu iddiasını desteklemek için İbn Sînâ'nın “Nefsini incelt” ve “Bundan sez ki...” sözlerini nakleder.⁶ Şîrâzî'nin Misâl Âlemi gibi karakteristik biçimde İsrâkî bir tema olan Misâl Âlemi'ni dahi İbn Sînâ'ya atıfla temellendirmesi onun şerhinde İbn Sînâ'ya ve Meşşâî felsefeye sıkça müracaat edeceğinin ilk işaretlerini vermektedir. Şîrâzî ilave olarak, *Hikmetu'l-İsrâk*'ın değerini ancak bu sanatta çok çaba sarf etmiş ve sonunda zirveye ulaşmış kimselerin hakıyla takdir edebileceğini ifade eder.⁷

Şîrâzî sonraki cümlelerinde, İsrâkî geleneğin felsefe ve felsefe tarihi algısını ortaya koyar. İlk olarak Sühreverdî'nin *Hikmetu'l-İsrâk*'ta ortaya koyduğu felsefeyi gerçek hikmet olarak nitelendirir ve Sühreverdî'nin onun ilahî kaynaklı olduğu

³ Kutbuddîn Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*, ed. Ebdollâh-e Nûrânî-Mehdî Mohaggeg, Moessese-ye Çâb o İntişârât-e Dânişgâh-e Tehrân-McGill University, Institute of Islamic Studies, Tehran Branch, Tahrân 2001, s. 1.

⁴ Şîrâzî, *Şerh*, s. 2.

⁵ Şîrâzî, *Şerh*, s. 3.

⁶ Şîrâzî, *Şerh*, s. 2.

⁷ Şîrâzî, *Şerh*, s. 2-3.

iddiasına katılır. Ona göre bu hikmeti ilk nesil hakimler vaz etmiş ve bildirmişlerdir. Bu hakimler ise seçilmiş kimseler, yani peygamberler ve velilerdir. Onlar arasında Ağâsâzîmûn, Hermes, Empedokles, Pisagor, Sokrat ve Platon vardır. Bunların fazilet ve önceliklerine geçmişteki farklı milletler şahitlik etmiştir. Bu kimselerin özelliği ayrıklıklara benzemeye çalışmak, Yaratıcının ahlakı ile ahlaklanmaya gayret etmek, her yönüyle maddeden soyutlanmak, varlığın şekli nasılsa öylece kendilerine nakşolunmasını sağlamaktır. Bunlar gerçek anlamda hakimdir, çünkü "hikmet, ebedî mutluluğu elde etmek için beşerî takat ölçüsünde Allah'a benzemeye çalışmaktır." Hz. Peygamber, "Allah'ın ahlakı ile ahlaklanmaya çalışın"⁸, yani bilinmeye konu olan şeyleri ihata etmekte ve cisimsel şeylerden soyutlanmakta Allah'a benzemeye çalışın buyurmuştur. Kur'an'da bu çeşit hikmet Allah'ın bir ihsanı ve nimeti olarak zikredilmiştir: "Andolsun biz Lokman'a: Allah'a şükret! diyerek hikmet verdik"⁹ ve "Allah hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilirse, ona pek çok hayır verilmiş demektir."¹⁰ Hikmet, ömür boyu elde etmek için uğraşılmaya layık ve çabalamayı hak eden bir değerdir. Hikmetin mertebesinin yüceliğine Allah'ın kendisini "Hakîm" olarak nitelendirmesi şahitlik eder.¹¹ Şîrâzî bu alıntılarla hikmetin ve özelde İsrâkî hikmetin ilahî kaynaklı olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır.

Şîrâzî İsrâk felsefesinin ilahî kaynaklı olduğu iddiasını desteklemek için "Kim kırk gün boyunca kendini Allah'a adarsa, hikmetin pınarları kalbinden diline taşar."¹² sözünü hadis olarak rivayet eder ve Kur'an'da nimet olarak zikredilen hikmetin İsrâk felsefesi olduğunu öne sürer.¹³

Şîrâzî'ye göre kendi zamanındaki insanların hikmet diye meşgul olduğu şeyler gerçekte hikmet değildir. Çünkü söz konusu şeyler:

- 1) En başta ilahî kaynaklı değildir, ilahî kaynaktan yoksundur.
- 2) Birbirine aykırı görüşler içerir.
- 3) Ayrıntıya boğulmuştur.
- 4) Yanlış ve asılsız şeylerle maluldür.
- 5) Meyvesiz ve sonuçsuz tartışma ve münakaşaya dönüşmüştür.

Dolayısıyla kendi zamanında insanların hikmet diye meşgul oldukları şeyin ebedî mutluluğu kazandırmadığını ve haktan iyice uzaklaştırdığını iddia eder. Bu "sahte" hikmeti, aşağıdaki âyete işaretlerle, Allah'ın kendisiyle pek çok kimseyi saptırdığı bir şey olarak nitelendirir: "Allah onunla birçok kimseyi saptırır, birçoklarını da doğru yola yöneltir."¹⁴¹⁵ Şîrâzî'nin aşağıda Meşşâî felsefeye ilişkin açıklamaları ışığında, burada kastettiği felsefenin, Meşşâî felsefe olduğunu söyleyebiliriz.

⁸ İbnu'l-Cevzî, İbn Teymiyye ve Elbânî gibi hadisçiler bu sözün asılsız olduğunu söylerler.

⁹ Lokman Sûresi, 31/12.

¹⁰ Bakara Sûresi, 2/269.

¹¹ Şîrâzî, *Şerh*, s. 3.

¹² Sağânî, Suyûtî, Aclûnî ve İbnu'l-Cevzî gibi hadisçiler ittifakla bu sözün uydurma olduğunu söyler.

¹³ Şîrâzî, *Şerh*, s. 3.

¹⁴ Bakara Sûresi, 2/26.

¹⁵ Şîrâzî, *Şerh*, s. 4.

Şîrâzî, Meşşâîleri “Muallim-i Evvel” unvanıyla yâd ettiği Aristo’nun takipçileri olarak tanımlar. Ona göre İşrâkî felsefe şu yönlerden Meşşâî felsefeden ayrılmaktadır:

1) Meşşâî felsefenin ilkeleri / temelleri zayıf ve yanlıştır.

2) Meşşâîler ayrıntılara daldıklarından ve asıl meselelerden uzaklaştıklarından zevkî felsefeyi tamamen reddederler.

3) Yöneticilik hırsı ve gereksiz işlerle uğraşmaktan dolayı çokça münakaşaya dalar, bu yüzden bahsî felsefeyi tahrip ederler.

4) Bütün bunların sonucunda soyut anlamları ve mücerret varlıkları müşahede edemezler. Bunlara düşünme, kıyasî delil oluşturma, tanım ve tasvir oluşturma ile değil, nefsin kendi soyutlanmış halini seyretmek, üstündeki soyut varlıkları müşahede etmek ve kendisinde bir ayna misali hakikatlerin nakşolunmasını sağlamak için bedenden soyutlanması ve böylece açıkça havada asılı durması neticesinde, kesintisiz ve arka arkaya ışıldayan ışıklar vasıtasıyla ulaşılır.¹⁶ Şîrâzî’nin bu açıklamaları İşrâkî felsefenin mistik tecrübe ve bilgi temelinde Meşşâîlikten farklılaştığını göstermektedir.

Şîrâzî’ye göre gerçek hakîm bedenden sıyrılabilmeli, metafizik âlemi seyredebilmeli ve fizik âlemde istediği tasarrufta bulunabilmelidir. Şîrâzî’nin bu ifadeleri Hacı Bektaş-ı Velî’nin (ö. 1271) *Velâyetnâme*’sinde görmeye alışkın olduğumuz ve bize hep “popüler tasavvuf”un özellikleri olduğu söylenen keramet türünden olağanüstülükleri hatırlatmaktadır. Nitekim Şîrâzî şöyle devam eder: “Kişi en yüce yön olan kutsal yöne muttali olmadıkça hakîm sayılmaz; bir kimse için bedeni bazen giydiği bazen çıkardığı bir gömlek –Hacı Bektaş-ı Velî “don” demektedir– olmadıkça müteellih olmaz. Yine bu kişi beden gömleğini çıkardığında dilerse ışığa yükselir, dilerse fiziksel âlemde istediği bir surete girebilir ve o surette görünebilir. Böylesi kudretler ışıldayan ve parıldayan ışık sayesinde hasıl olur. Nitekim çok kızgın bir demir parçası ateşe yakınlığından dolayı ateşe benzer ve ateşin fiilini yapar, yani yakar ve ışık verir. Benzer şekilde Allah’ın ışığıyla ışıldayan ve parlayan nefis hakkında da şaşırılmamak ve yadırgamamak gerekir. Böylesi bir nefse bütün varlıklar kutsal şeylere itaat ettiği gibi itaat eder, bir şeye ima ettiklerinde o şey hasıl olur, bir şey tasavvur ederler ve tasavvur ettikleri gibi gerçekleşir. İşte kişi bu dereceye ulaşmak için çalışmalı ve bu uğurda yarışmalıdır.¹⁷ Nefs ruhanî faziletlerle süslenmek ve cismanî kötü özelliklerden arınmak suretiyle bir aklî kuvvet elde etmeli ve o kuvvetle nefslere yükselmeli ve ceberût âleminin sakinlerinin saflarına katılmalı, kölelik ve bahtsızlıklardan kurtulmalı, görmek suretiyle açıklamaya ihtiyaç kalmamalı, bilgileri feleklerin nefslerinden almalı, mâlikin mülkünde tasarrufta bulunduğu gibi cismanî varlıklar (*‘unşuriyyât*) üzerinde tasarrufta bulunmalıdır.”¹⁸ Şîrâzî’nin bu ifadeleri gerçek hakîmin aynı zamanda doğaüstü güçleri hâkimiyeti altına alması gerektiğini dile getirmektedir.

¹⁶ Şîrâzî, *Şerh*, s. 4.

¹⁷ Mutaffifin Sûresi, 83/26 âyetine atıf vardır: “İşte yarışanlar, bunun için yarışsınlar.”

¹⁸ Şîrâzî, *Şerh*, s. 4-5.

Şârihe göre *Hikmetu'l-İsrâk* bu mertebeye ulaşmanın reçetesini içerir. Bu mertebeye ulaşmak isteyen kimse ilk olarak *Hikmetu'l-İsrâk*'ı dikkatlice okumalı, ilkelerini iyice incelemeli ve anlamları kavradığında kendisinden istenen şeyi uygulamaya geçirmelidir. Bunu tecrübe eden doğrular ve bizzat yapan gerçekleştirir.¹⁹ Ancak Sühreverdî *Hikmetu'l-İsrâk*'ın sonunda, yazarın vasiyyet başlığı altında, okuyucusundan eseri okumadan önce kırk günlük bir riyazete çağırır. Bu riyazetin içeriğinde et yememek, az yemek ve Allah'ın ışığını düşünmek vardır. O, bu riyazeti "kitabın kayyımı" dediği kimsenin gözetiminde yapılmasını tavsiye eder.²⁰ Fakat Şîrâzî "kitabın sorumlusu" demek olan kitabın kayyımı ile ilgili olarak sadece "*Hikmetu'l-İsrâk*'ın sırlarını gereği gibi bilen kimse" açıklamasını yapar ve ne tarihsel ne de felsefî olarak özel bir kişilikten söz etmez.²¹ Yine Sühreverdî, "Hiç kimse, halife olan ve kitabın bilgisine sahip şahsa müracaat etmeden bu kitabın esrarına vakıf olmaya çalışmasın"²² uyarısında bulunur. Ancak Şîrâzî bu halifeyle ilgili hiçbir açıklamada bulunmadığı gibi "kitabın bilgisi" ifadesindeki kitabın *Hikmetu'l-İsrâk* da Kur'ân-ı Kerîm de olabileceği gibi "dışarıdan" bir yorum yapar.²³

Şîrâzî'ye göre *Hikmetu'l-İsrâk* bahs ve zevk ehli için bir faaliyet alanıdır. Pek çok kimse onun doğruluğunu test etmiş ve beğenmiştir. Pek çok âlim onun hakkında görüş beyan etmiş, ama hiçbir filozof onun üzerindeki sır perdesini kaldıramamıştır. Çünkü bu eserin üslubu alışılmadık ve felsefe alanında orijinal olup bildik değildir. Yani hem içerik hem üslup yönünden diğer felsefî eserlerden farklıdır. Eser son derece veciz ve sembolik bir dille yazılmıştır.²⁴

Şîrâzî *Hikmetu'l-İsrâk*'a şerh yazmaktaki amacını şu şekilde açıklar: Eser çok önemli olmasına rağmen hak ettiği bir şerhe sahip değildir. Bu yüzden eserin üslup ve içeriğindeki kapalılığı gidermek, ilkelerini açıklamak, özet olarak anlatılmış ve kısa işaretlerle ifade edilmiş noktaları genişçe ele almak için şerhini kaleme almıştır. Şîrâzî, *Hikmetu'l-İsrâk*'ı anlamak ve açıklamak için yazarın diğer eserlerine ve eserlerine başkaları tarafından yazılmış şerhlere müracaat ettiğini belirtir. Fakat aslında neredeyse her cümlesinde müracaat ettiği Şehrezûrî'yi ve *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*'ını²⁵ açıkça zikretmez.²⁶

Şîrâzî hem sosyal ve siyasî karışıklıklardan uzak durmak için hem de ilmî ve zühdî mülahazalarla, şerhini yazmadan önce uzlete çekildiğini belirtir.²⁷ Uzleti sırasında ibadet ve tefekkürle meşgul olduğunu, çünkü ilmî ve fikrî problemleri çözmek için akli dünyevî ve cismanî işlerden soyutlamak, düşünceyi arıtmak ve

¹⁹ Şîrâzî, *Şerh*, s. 5.

²⁰ Şihâbuddîn Sühreverdî, *Hikmetu'l-İsrâk*, ed. Ebdollâh-e Nûrânî-Mehdî Mohaggeg, Moessese-ye Çâb o İntişârât-e Dânişgâh-e Tehrân-McGill University, Institute of Islamic Studies, Tehran Branch, Tahrân 2001, s. 536.

²¹ Şîrâzî, *Şerh*, s. 536.

²² Sühreverdî, *Hikmetu'l-İsrâk*, s. 537.

²³ Şîrâzî, *Şerh*, s. 537.

²⁴ Şîrâzî, *Şerh*, s. 5.

²⁵ Kırş. Şemsuddîn Muhammed Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*, ed. Hossein Zia'i Torbati, Pejûheşgâh-e Ulûm-e İnsânî o Motâle'ât-e Ferhengî, Tahrân 2001.

²⁶ Şîrâzî, *Şerh*, s. 5.

²⁷ Şîrâzî, *Şerh*, s. 5-6.

inceltmek, hissî lekelerden kurtulmak ve bayağı vesveselerden uzaklaşmak gerektiğini belirtir. Bütün bunları yapmak için siyâsî istikrar, güvenli ve huzurlu bir ortam gerektiğini, bu ortamı minnet ve hürmetle andığı Cemâleddîn Alî bin Muhammed ed-Destcirdânî'nin kendisine sağladığını ifade eder²⁸ ve eserini ona ithaf eder.²⁹

Şîrâzî, kelime anlamı parlamak, ışıldamak ve doğulu olmak anlamına gelen “*ışrâk*” kelimesini iki şekilde açıklar:

- 1) İshrâk felsefesi, “keşf”e dayalı felsefedir.
- 2) Doğuluların, yani Farsların felsefesidir.

Şîrâzî'ye göre bu iki açıklama arasında bir tezat yoktur, çünkü Farsların felsefesi keşf ve zevke dayanır. İshrâk, aklî ışıkların görünmesi ve nefis bedenden soyutlandığında nefse ışıdamalarla yansımaları ve taşmasıdır. Farslar felsefe konusunda zevk ve keşfe dayanırlardı. Eski Yunanlılar da böyleydi. Fakat Aristo ve takipçileri bundan müstesnadır. Çünkü onlar sadece bahs ve burhana dayanırlar.³⁰

Şîrâzî İshrâk felsefesinin, anlaşılması zor olduğunu kabul eder ve bu zorluğu iki sebebe dayandırır:

1) Çünkü bu felsefenin konusu insanların pek çoğunun tabiatının alışkın olduğu duyusal ve vehmî şeylerin ötesindeki gerçekliklerdir. Dolayısıyla doğru burhanı ve açık keşfi gerektirir. Her ikisine ulaşmak için çetin engellerin aşılması ve şüphelerin üstesinden gelinmesi gerekir. Bir kimse ancak Kutsal Ruh'un desteği ile bu ikisinden kurtulabilir.

2) İlm-i ilahî / metafizik anlaşılması ve öğrenilmesi zor bir ilimdir. Nitekim Sokrat, “Metafiziği ancak sabırlı ve zeki kimseler bilir” demiştir. Şîrâzî bunu tıp bilgisine dayanarak şöyle açıklar: Çünkü sabır ve zeka pek az kimsede birleşir. Zira zeka beynin mizacının / karışımının sıcağa eğiliminden kaynaklanırken sabır soğuğa meykinden kaynaklanır. Beynin mizacındaki sıcak ve soğukun itidalı ise çok az rastlanır.³¹

Sonuç olarak Şîrâzî'ye göre İshrâkî düşüncenin zorluğu hem mutlak mânâda metafizik düşünce olmasından hem de keşfe dayalı olmasından kaynaklanmaktadır. Keşf tecrübesine ulaşmakta halvetin önemli bir yeri vardır. Sühreverdî *Hikmetu'l-İshrâk*'ın bir halvet sırasında kendisine hasıl olduğunu söyler.³² Şîrâzî bu bağlamda halveti zihinsel yoğunlaşma olarak tanımlar: “Bedensel işlerden alakayı kesmek, ışıklı soyut varlıklarla ilişki kurmaktır. Çünkü halvetin asıl anlamı duyusalardan ve cisimsel alışıldık şeylerden uzaklaşmak, vehmî ve hayalî düşüncelerden zihni temizlemektir. Aksi takdirde bir evde yalnız olup da vehim ve hayal kuvvetinin işlemeye devam etmesi insanlardan uzak

²⁸ Şîrâzî, *Şerh*, s. 6–7.

²⁹ Şîrâzî, *Şerh*, s. 8.

³⁰ Şîrâzî, *Şerh*, s. 11.

³¹ Şîrâzî, *Şerh*, s. 12.

³² Sühreverdî, *Hikmetu'l-İshrâk*, s. 12. Ayrıca Sühreverdî, *Hikmetu'l-İshrâk*'ı “Kutsal Üfüren'in (en-Nâfiğ el-Kudsî)” –ki Şîrâzî bu varlığı Kutsal Ruh, yani Cebrâil olarak yorumlar– acayip bir günde kalbine attığını iddia eder. Bk. *Hikmetu'l-İshrâk*, s. 537.

olmakla birlikte halvet değildir. Münâzelet ise rubûbiyet âlemi ile veya melekutî akıllarla bağlantı halinde ortaya çıkan güzel hallerdir. Bunlar birkaç kısımdır:

- 1) Ben ve Sen'in ayrı olarak var olduğu münâzelet.
- 2) Ben'in var olduğu, ama Sen'in var olmadığı münâzelet.
- 3) Ben'in var olmadığı, Sen'in var olduğu münâzelet.

Daha fazla bilgi için Şîrâzî tasavvuf kitaplarına yönlendirir. Ama münâzelet kısaca, sâlikin bedeninden soyutlandığı sırada karşılaştığı haller olup o hallerde sâlik güzel şeyler hisseder.³³ Bütün bu açıklamalar İsrâkî düşüncenin tasavvufî terbiye ve düşünceyle olan yakın ilişkisini açıkça ortaya koymaktadır.

Şîrâzî, tâlibin dört seviyede bilgi aldığını düşünür. Nitekim o, Sühreverdî'nin herkesin az veya çok Allah'ın ışığından bir nasibi olduğuna dair cümlesini açıklarken şöyle söyler: "Talip hislerden başlar, sonra nefis âlemine, sonra akıl âlemine, sonra rubûbiyet âlemine yükselir. Sâlik yükseldikçe ışığı güçlenir ve artar, indikçe zayıflar ve azalır."³⁴

Şîrâzî felsefenin antik Yunan veya Fars filozof ve hakîmlerde bulunduğunu, ama sonra kayb olduğu anlayışını reddeder. O tasavvuf için de aynı şeyin söylendiğini bildirir ve sonraki dönem sûflerin öncekilerin mertebesine ulaşamayacağı iddiasını reddeder. Bilgi akıl âleminin sınırında oturan Faal Akıl'dan geldiği, o da bu bilgiyi vermekte cimri olmadığı için her dönemde bilginin elde edilebileceğini iddia eder.³⁵

Ancak bu bilgiye ulaşmanın yolu ve yöntemi vardır. Şîrâzî bunu Sühreverdî'nin "En kötü çağlar içtihat pınarının kurduğu, düşüncenin hareket ve seyrinin kesintiye uğradığı, mükaşefe kapılarının mühürlendiği, müşahede yollarının kapandığı çağlardır"³⁶ ifadesini şerh ederken açıklar. Şîrâzî'ye göre "içtihat" Allah'a doğru olan seyr ü sülûktür. Hz. Peygamber'in "En hayırlı çağ benim içinde yaşadığım çağdır" hadisini de o çağda müçtehitlerin çokluğu temelinde yorumlar. "Düşüncenin hareket ve seyri", bahsî felsefeye doğru giden seyirdir. Çünkü düşünme, "bilinmeyene ulaşmak için bilinen uygun şeyleri belli bir düzene koymaktır."³⁷

Ancak Sühreverdî *Hikmetu'l-İsrâk*'taki görüşlere düşünme ile değil bir başka şekilde ulaştığını, daha sonra bu görüşler için delil aradığını belirtir. Şîrâzî'ye göre Sühreverdî İsrâkî bilgileri riyazet ve mücahede sonrasında gelen zevk ve keşfle elde etmiştir. Bu yüzden bu bilgide şüphe yoktur ve burhanî bilgidir üstündür.³⁸ Mütellih hakîmlerin ve temiz âriflerin zevklerinde bir bozukluk yoksa, birbiriyle uyuşur ve örtüşür. Sühreverdî'nin "Işıklar ilmi" ile kastettiği İlk İlke, akıllar, nefisler, arazî ışıklar ve halleri, kısaca zevk ve keşfle bilinen her şeydir.³⁹

³³ Şîrâzî, *Şerh*, s. 12.

³⁴ Şîrâzî, *Şerh*, s. 12.

³⁵ Şîrâzî, *Şerh*, s. 13.

³⁶ Sühreverdî, *Hikmetu'l-İsrâk*, s. 13.

³⁷ Şîrâzî, *Şerh*, s. 13.

³⁸ Şîrâzî, *Şerh*, s. 14.

³⁹ Şîrâzî, *Şerh*, s. 15.

Sühreverdî İshrâkî felsefenin en önemli figürü olan Platon'u "hikmetin önderi ve rehberi" olarak nitelendirir.⁴⁰ Bunun sebebini Şîrâzî, Platon'un *Timaeus* ve *Phaedo* adlı eserlerinde ışık ilmine muvafık şeyler söylemesi ve bazı risalelerinde miraçlarından bahsetmesi olarak açıklar. Şîrâzî, Sühreverdî'nin bahsî filozofların önderi olan Aristo'ya karşılık, Platon'u "hikmetin imamı" olarak isimlendirmesine dikkat çeker. Bununla birlikte Şîrâzî Aristo'yu Platon'un hayırlı bir ameli olarak nitelendirir. Çünkü o, Platon'a yirmi yıla yakın bir süre boyunca öğrencilik yapmıştır. Yine Şîrâzî'ye göre Sühreverdî'nin Platon'u "hikmetin imamı" olarak nitelendirmesinin sebebi doğru bir bahs ve açık bir keşf sahibi olması yanında, tam bir zevk ve tecerrüdün son mertebesine ulaşmış olmasıdır. Bu yüzden Platon nazârî ve amelî felsefenin her ikisinin de reisi ve önderidir.⁴¹

Şîrâzî, Sühreverdî'nin Platon'dan önceki filozofların zevkini de ışık ilmi, yani İshrâk felsefesi ile özdeşleştiren ifadeleri akabinde Hermes'ten bahseder. Mısırlı olarak tanıttığı Hermes'in İdris peygamber olarak da bilindiğini belirtir. Bu silsile Hermes, Empedokles, öğrencisi Pisagor, Sokrat ve öğrencisi Platon şeklindedir. Şîrâzî, Platon'u "zevkî felsefenin mührü" olarak nitelendirir.⁴² Zira Platon'dan sonra bahsî felsefe yaygınlaşmış ve zevkî felsefenin yerini almış, gittikçe gereksiz ayrıntılara boğulmuş, hatta temel ilkeleri bu ayrıntılar içinde kaybolmuştur. Ayrıca Şîrâzî Hermes'in "hakîmlerin atası" olarak isimlendirilişinin sebebini ilk olarak onun hikmeti, yıldızları ve tılsımları ve daha pek çok acayip şeyi yazıya geçirmesi olarak açıklar. Onun hikmeti ilk önce öğrencileri arasında yayılmış, onlardan da Empedokles, Pisagor, Sokrat ve Platon gibi büyük filozoflara ulaşmıştır.⁴³

Şîrâzî; Hermes, Empedokles, Pisagor, Sokrat ve Platon gibi ilk dönem filozofların dilinin sembolik olduğunu, bunun bir kaç sebebe mebnî olduğunu söyler:

1) Düşünme kuvvetini çalıştırmak ve zorlamak suretiyle zihni keskinleştirmek.

2) Yüce Yararıcıya veya getirdikleri ilahî sembolik kitaplarda şeriat koyucu (*ashâb-ı nevâmîs*) kimselere benzemeye çalışmak. Böylece kutsal kitapları halk kolayca anlar, havas bâtınından, avam da zâhirinden faydalanır. Yine bu kitaplardaki ifadelerin bazısı onları kötülükten alıkoyarken diğer bazısı onların birtakım vehmî şeyler –bize göre Şîrâzî muhtemelen cismanî cennet ve cehennem hayatını kastetmektedir– tasavvur etmelerine ve böylece vehmî bir saadet doğmasına sebep olur. Oysa avâma açık bir şekilde hitap edilseydi, avâm ilahî mesajı anlayamaz ve dolayısıyla inkâr ederdi. Bu da muhtemelen helak olmalarına sebep olurdu.

3) İlk filozofların sembolik dili tercihlerindeki bir başka gaye hikmetin ehil olmayan kimselerin eline geçmesini önlemektir. Aksi takdirde bu tür kimseler hikmeti kötü amaçlarına alet eder, böylece toplumda fitne-fesat çıkar.

⁴⁰ Sühreverdî, *Hikmetu'l-İshrâk*, s. 15.

⁴¹ Şîrâzî, *Şerh*, s. 15.

⁴² Şîrâzî, *Şerh*, s. 15.

⁴³ Şîrâzî, *Şerh*, s. 16–7.

4) Filozoflar hikmeti açıkça ifade edecek olsalardı, öğrenciler tembellek ve gevşeklik gösterirdi. Oysa felsefî eserler kapalı ve sembolik olduğundan hakikatini anlamak için pürdikkat kesilirler. Dahası aptal ve tembel kimseler kapalılığından dolayı onda zorlanır ve uzaklaşırlar. Bu yüzdendir ki Platon, felsefeyi açıkça anlattığı için Aristo'yu azarlamış, buna karşılık Aristo felsefeyi açıklasa da içine birtakım kapalılıklar yerleştirdiğini, dolayısıyla sözlerini ancak felsefeye bütün varlığı ile yönelen nadir filozofların anlayabileceğini söyleyerek kendini savunmuştur. Bu da Aristo'nun felsefesini sembollerle ifade ettiğini gösterir.⁴⁴

Diğer taraftan Şîrâzî, Sühreverdî'nin "Eski filozofların sözleri semboliktir. Bu yüzden onlara yöneltilen eleştiriler sözlerinin zâhirine yönelik ise de kastettikleri anlama değildir. Çünkü sembol, eleştiri ve inkâr konusu yapılamaz"⁴⁵ ifadesi akabinde şöyle söyler: "Bir sözü reddedebilmek için o sözle kastedilen mânâyı anlamak gerekir. Oysa kastedilen anlam sembolün bătınıdır ve anlaşılmamaktadır. Anlaşılan anlam ise zâhir anlam olup kastedilen anlam değildir. Bu yüzden onların reddettiği kastedilen anlam değil lafızlardır. 'Semboller reddedilmez' sözünün aynısını Sûryânûs (Syrianus) Aristo'nun Platon'a muhalefeti hakkında zikretmiştir."⁴⁶ Şîrâzî bu ifadelerle zimnen, Aristo'nun hocası Platon'u eleştirmesini onun sembolik dilini anlamamasına bağlamaktadır.

Benzer sembolik yöntem Fars hakîmlerinde de vardır. Sühreverdî sembolik üslubun Câmesf, Ferşâvşîr, Bozorgmehr ve onlardan önce yaşamış Fars hakîmlerinin yöntemi olduğunu, ayrıca Doğu'nun ışık-karanlık öğretisinin de sembolik olarak anlaşılması gerektiğini söyler. Şîrâzî bu bağlamda ışığın Zorunlu Varlık, karanlığın ise mümkün varlık olduğunu iddia eder. Dolayısıyla İlk İlke'nin biri ışık, diğeri karanlık olmak üzere iki tane olmadığını, bunu gerçek ilimlerin derinliklerine dalmış faziletli Farslardan akıl sahibi hiç kimsenin söylemeyeceğini öne sürer ve bu iddiasını desteklemek için "Din Süreyya yıldızında olsaydı, onu Fars erkekleri alırdı"⁴⁷ hadisini nakleder. Şîrâzî, Sühreverdî'nin *Hikmetu'l-İsrâk*'ta Farsların hikmetlerini ve öğretilerini dirilttiğini, Farsların hikmet ve öğretilerinin Grek hakîmlerinki ile aynı olduğunu, bu iki milletin temelde uyum içinde olduğunu iddia eder.⁴⁸

Bu ifadeler İsrâkî geleneğin Şîrâzî elinde ciddî bir dönüşüm yaşadığının önemli bir kanıtıdır. Çünkü Sühreverdî İsrâkî geleneğin temelde zevkî ve keşfî olduğunu ve Aristo'ya gelinceye kadar bütün felsefî geleneklerin aslını teşkil ettiğini söylemiş, bu maksatla Pisagor ve Hermes gibi Mısır, Empedokles, Sokrat ve Platon gibi Grek ve Câmesf, Ferşâvşîr ve Bozorgmehr gibi Fars geleneğinden isimleri delil getirmiştir. Sonuçta İsrâk felsefesinin izini her medeniyette bulup göstermeye çalışmıştır. Bu bağlamda kendisinin özellikle Fars geleneğine müntesip olduğunu söylememiş, İsrâkîliği Fars dinî ve fikrî geleneği ile özdeşleştirmemiş, Fars dinî ve fikrî geleneğini diriltmek gibi bir maksadı olduğundan hiç söz

⁴⁴ Şîrâzî, *Şerh*, s. 16.

⁴⁵ Sühreverdî, *Hikmetu'l-İsrâk*, s. 15.

⁴⁶ Şîrâzî, *Şerh*, s. 16.

⁴⁷ Muslim, *es-Sahîh*, Bâbu Fadâilî's-Sahâbe, Bâbu Fadl-i Fâris.

⁴⁸ Şîrâzî, *Şerh*, s. 17.

etmemiştir. Ancak Sühreverdî’de olmayan bu Fars vurgusunun Şîrâzî’de fazlasıyla var olduğunu görüyoruz. Nitekim Şîrâzî “iştirâk”ı yukarıda Doğululara, yani Farslara ait felsefe olarak nitelendirmişti. Burada da kadîm İnan dinlerinin ortak karakteristiği olan ışık-karanlık düalizmini yanlış anlaşılabilir bir sembolizm olarak takdim etmektedir. Bu düşüncenin kaynağı esasen Sühreverdî’dir. Ancak Sühreverdî bu kadarını söylerken Şîrâzî, düalizmi akıl ve mantığa aykırı görmekte, ama açıkça reddetmemektedir. Bu yüzden söz konusu düalizmin hakikî değil sembolik olduğunu, diğer türlü “ilim ve hikmet ehli” Farsların böyle akıl dışı bir görüşe kâil olamayacaklarını iddia etmektedir. Bu iddiasını ise Hz. Peygamber’in “Din Süreyya yıldızında olsaydı, onu Fars erkekleri alırdı” hadisine dayandırmaktadır. Sınırlı bir bağlamda ve sınırlı kişiler için söylenmiş bu nebevî sözü, Şîrâzî Farsların İslam öncesi inançlarını tezkiye etmek için kullanmaktadır. Bu da Şîrâzî’nin Fars dinî düşüncesini İştirâkîliğin temel unsurlarından biri olarak gördüğünü ortaya koymaktadır.

İkinci olarak Şîrâzî’nin bu bağlamda ışık-karanlık ikilisini yorumlarken ışığı Zorunlu Varlık, karanlığı mümkün varlık ile özdeşleştirmesi hem İştirâkî fiziğine hem de metafiziğine aykırıdır. Çünkü İştirâkî düşüncede akıl ve nefesler de ışık olmalarına rağmen mümkün kategorisindedir. Dolayısıyla İştirâkî ontolojide ışık-karanlık ile Zorunlu Varlık-mümkün varlık unsurları örtüşmemektedir. Şîrâzî’nin bu yanlış yorumu ve yönlendirmesi etkisini İştirâk felsefesinin anlaşılmasında hâlâ göstermektedir.

Sühreverdî felsefede sembolik yöntem kullanan Fars hakîmleri olarak Câmesf, Ferşâvşîr ve Bozorgmehr’i zikreder.⁴⁹ Şîrâzî ise Câmesf’i Zerdüş’tün öğrencisi olarak tanıtır. Câmesf, Ferşâvşîr ve Bozorgmehr’den önceki Fars hakîmleri olarak Kral Kiyomers, Tehmûres, Efreydûn (Ferîdûn), Keyhusrev ve Zerdüş gibi Fars krallarını zikreder. Bu kişilerin hikmetlerinin bazı olaylar yüzünden ortadan kaybolduğunu, bunlar arasında bu kişilerin krallıklarını yitirmelerini ve İskender’in kitaplarını ve hikmetlerini yakmasının önemli olduğunu söyler. Sühreverdî’nin bu kadîm Fars hikmetinden bir kısmını elde ettiğini, kendi keşf ve müşahedesinde elde ettiği bilgilere uygunluk arz ettiğini gördüğünü ve eski Fars hikmetini mükemmelleştirdiğini söyler.⁵⁰

Sühreverdî kesin bir dille İştirâk felsefesi ile Mecusilik ve Mani inancının bir ilgisi olmadığını ifade eder. “Bu sembolik yöntemin ne Mecusi kâfirlerin öğretisi ve Mani’nin sapıklığı ne de Allah Teala’ya ortak koşmaya götüren başka inançlarla bir ilgisi vardır.”⁵¹ Şîrâzî, Sühreverdî’nin Mecusileri kâfir olarak nitelendirmesinin sebebini, ışık ve karanlığı Zorunlu Varlığı ve mümkün varlığı temsil eden iki mecazî ilke olarak değil, gerçek iki ilke olarak kabul etmeleri olarak belirler. Bu yüzden Mecusiler tevhit ehli değil, müşriktir. Varlıkta iyilik ve kötülük için iki ilke kabul eden herkes hakkında aynı hüküm geçerlidir. Hz. Peygamberin “Kaderîler bu ümmetin Mecusileridir” hadisi bu gerçeğe işaret eder. Şîrâzî, Mani’nin Babilli

⁴⁹ Sühreverdî, *Hikmetu’l-İştirâk*, s. 17.

⁵⁰ Şîrâzî, *Şerh*, s. 17.

⁵¹ Sühreverdî, *Hikmetu’l-İştirâk*, s. 17.

olduğunu ekler ve “Hristiyan dinli ve Mecusi tıynetli” olarak tavsif eder. İyiliğin Tanrısı ve yaratıcısı olan ışık ve kötülüğün Tanrısı ve yaratıcısı olan karanlık olmak üzere iki Tanrı inancına sahip Seneviyye'nin kurucusu da bu kişidir.⁵²

Sühreverdî hikmetin yeni bir şey olmayıp eskiden beri var olduğuna ve yeryüzünde hikmetin ve hikmet ehlinin hiç eksik olmadığına dair ifadelerinin⁵³ şerhi bağlamında Şîrâzî şöyle söyler: “İlahî inayet bu âlemin varlığını gerektirdiği gibi, bu âlemin yararına (*şalâh*) olan şeyleri de gerektirir. Bu yarar ise, yasa veya kural koyan hakîmler ve müteellihler aracılığıyla gerçekleşir. Yeryüzü Allah'ın delillerini ayakta tutan ve gerektiğinde ehline ulaştıran kişi veya topluluklardan hiç mahrum kalmaz. Onlarla âlemin düzeni devam eder ve Yaratıcının feyzi aralıksız gelir. Bir çağda onlar olmasa fesat artar ve insanlar karmaşaya düşer ve helak olurlar. Bunu da ilahî inayet doğru bulmaz. Toplum düzeninin kendisi vasıtası ile yerine geldiği bir şahsa kaşın ve kirpiğin bitirilmesi, ayak tabanının çukur yapılması ve yaşamak için zorunlu olmayan diğer benzer şeylerden daha çok ihtiyaç vardır. Böyle bir şahsın varlığı mümkün ise ilahî inayetin bu tür ikinci dereceden faydaları gerektirip de daha faydalı şeyleri gerektirmemesi doğru olmaz. Allah'ın halifesi olan bu kişi aracılığıyla Allah'ın feyzi diğer insanlara ulaşır. Yeryüzü ve gökler var oldukça bu halifelik de var olur. Bu devamlılığı ise ilahî inayet gerektirir.”⁵⁴ Şîrâzî'nin bu ifadelerinde Mutezilî salah-aslah düşüncesinin etkisi açıktır.

Sühreverdî'ye göre ilk dönem filozofları arasındaki farklılık düşüncede ve özde değil, ifade şeklindedir.⁵⁵ Şîrâzî, Sühreverdî'nin bu sözlerini teyit kabilinden olmak üzere filozofların ittifak ettiği birkaç husus zikreder:

1) Üç âlemin varlığı; Şîrâzî bu âlemleri akıl âlemi, nefler âlemi ve cismânî âlem olarak belirler. Platon'un akıl âlemini “rubûbiyet âlemi” olarak isimlendirdiğini bildirir.

2) Tanrı'nın birliği. Şîrâzî Tanrı'nın her yönden bir olduğunu ekler ve felsefî birliğe telmihte bulunur.

3) Daha başka temel meseleler: Şîrâzî'ye göre bunlar âlemin kadîmliği, âhiretin varlığı, saâdet (cennet) ve şakâvetin (cehennem) gerçek olduğu, Tanrı'nın her şeyi bildiği, Tanrı'nın sıfatlarının zatıyla özdeş olduğu, (sıfatlarıyla değil) zatıyla fiilde bulunduğu gibi hususlardır.⁵⁶

Sühreverdî Aristo'nun büyük ve önemli bir filozof olmakla birlikte onun iki hocası olan Sokrat ve Platon'u gölgede bırakacak ve itibarını sarsacak şekilde gözde büyütülmemesi gerektiğini söyler.⁵⁷ Şîrâzî, Sühreverdî'nin bu sözleriyle İbn Sînâ'yı kastettiğini iddia eder. Bu iddiasını desteklemek için İbn Sînâ'nın *Şifâ*'sının mantık bölümünün sonunda Platon ve Aristo hakkında söylediği sözleri nakleder. Orada İbn Sînâ özetle Aristo'yun kendisinden önceki filozoflardan mantıktaki

⁵² Şîrâzî, *Şerh*, s. 17.

⁵³ Sühreverdî, *Hikmetu'l-İsrâk*, s. 18.

⁵⁴ Şîrâzî, *Şerh*, s. 18.

⁵⁵ Sühreverdî, *Hikmetu'l-İsrâk*, s. 19.

⁵⁶ Şîrâzî, *Şerh*, s. 19.

⁵⁷ Sühreverdî, *Hikmetu'l-İsrâk*, s. 19.

kıyaslarla alakalı olarak sadece genel kuralları tevarüs ettiklerini, kıyasların şartları, çeşitleri ve hükümleri gibi ayrıntılı hükümleri kendilerinin fikrî gayretleriyle oluşturduğunu, ancak kendilerinden sonra gelecek daha bilgili birisinin kendilerinin hatalı yaptıkları veya eksik bıraktıkları noktaları düzetmeleri ve tamamlaması gerektiğini söylediğini nakleder⁵⁸ ve ardından şöyle der: “Ey ilim öğrenenler Aristo’dan sonra şu kadar zaman geçmesine rağmen ondan sonra gelip de ondan daha fazla bilgisi olan, onun kusurlarını ortaya çıkaran veya bir hatası sebebiyle onu eleştiren birisi çıkmış mıdır? Hayır, tam aksine o ne demişse tam ve kâmil, doğru bir ölçü ve apaçık bir gerçek olmuştur.”⁵⁹

Şîrâzî buna karşılık İbn Sînâ’nın Platon’un tahkiri bağlamında şöyle dediğini nakleder: “Eflâtûn-ı İlâhî’ye (Platon) gelince, onun hikmet alanında kitaplarından ve sözlerinden bir kısmı bize ulaşmışsa da, ilimdeki yükü değersizdir.”⁶⁰ Şîrâzî devamla şöyle der: “İbn Sînâ biraz insafılı olsaydı şunu bilirdi: Aristo’nun açıkladığı ve işlediği ilkeler Platon’dan alınmıştır. Allah daha iyi bilir ya Platon bunu yapmaktan aciz olmamakla birlikte kalbinin gerçek hikmet olan keşf ve zevkle alakalı yüce ve güzel şeylerle meşgul olması bunu yapmasına engel olmuştur. Böylesi değerli ve önemli işlerle meşgul olan birisi, ilkeleri ayrıntılarına ve geneli tafsilatlarına ayırmak gibi önemsiz işlerle uğraşmaya vakti olmaz.”⁶¹

Şîrâzî, Sühreverdî’nin “elçiler ve yasa koyucular”⁶² olarak nitelendirdiği Ağasâzîmûn, Hermes ve Askelnûs üçlüsünü Platon’dan önceki hakimler olarak zikretmesini şöyle açıklar: “Ağasâzîmûn, Şit (a.s.), Hermes ise İdrîs (a.s.)’dır. Askelnûs, Hermes’in hizmetçisi ve öğrencisi olup hakimlerin ve tabiplerin babasıdır. Sühreverdî’nin bunları zikretmesinin sebebi, bu üçünün nebevî fazileti ve felsefî hikmeti birleştiren büyük peygamberler olmasıdır.”⁶³

Aynı bakış açısıyla da Sühreverdî’ye göre halifelik ilk olarak hem bahsî hem zevkî felsefede derinleşmiş filozofun hakkıdır. Fakat bu tür kimseler az olduğunda zevkî felsefede derinleşmiş olmakla birlikte bahsî felsefede orta veya zayıf kimseler halife olur. Ama tersi özellikteki kimseler halife olamaz.⁶⁴

1) Çünkü bahsî bilgide şüphe olmakla birlikte, teellühte şüphe olmaz.⁶⁵

2) Halife halifelikle ilgili bilgileri düşünceden değil, doğrudan Allah’tan veya ruhanî bağlantı ile akıllardan alır. Buna karşılık bahsî filozof ancak öncüller ve düşünce ile bilgi elde eder.⁶⁶ Ancak bu, zevkî filozofun her zaman için siyasî gücü elinde tuttuğu anlamına gelmez. Bazen siyasî güce sahip olurlar –Kiyomers, Tehmûres, Efreydûn (Ferîdûn), Keyhusrev, İskender ve bazı sahabîler gibi– bazen de gizli kalırlar. Bu gizli müteellihlere sûfiler “Kutb” derler. Her asırda bunlardan

⁵⁸ Şîrâzî, *Şerh*, s. 19.

⁵⁹ Şîrâzî, *Şerh*, s. 20.

⁶⁰ Şîrâzî, *Şerh*, s. 20.

⁶¹ Şîrâzî, *Şerh*, s. 20.

⁶² Sühreverdî, *Hikmetu’l-İsrâk*, s. 20.

⁶³ Şîrâzî, *Şerh*, s. 20.

⁶⁴ Şîrâzî, *Şerh*, s. 22.

⁶⁵ Şîrâzî, *Şerh*, s. 22, 23.

⁶⁶ Şîrâzî, *Şerh*, s. 22.

bir grup bulunur. Fakat onlardan en kâmilî hadislerde geçtiği gibi bir tanedir.⁶⁷ Sühreverdî'nin filozoflar sınıflandırmasındaki ilk tabaka olan “sezgisel felsefede (teellüh) çok derinleşmiş olmakla birlikte bahsî/spekülatif felsefeden mahrum olan ilahî hakîmler”⁶⁸ Şîrâzî'ye göre peygamberler ve Bâyezîd Bistamî, Sehl bin Abdullâh Tüsterî ve Hüseyin bin Mansûr gibi sûfî şeyhlerdir.⁶⁹

İkinci tabaka filozoflar, bahsî felsefeyi bilen ama zevkî felsefeden habersiz olan filozoflardır. Bunlar Aristo ve onun Fârâbî ve İbn Sînâ gibi takipçileridir. Şîrâzî bu bağlamda dikkat çekici şekilde Fârâbî ve İbn Sînâ'yı “şeyhayn”, yani iki şeyh, yani üstat olarak zikreder. Üçüncü tabakada hem bahsî felsefede hem de zevkî felsefede derinleşmiş olan filozoflar yer alır ve sayıları çok azdır. Şîrâzî'ye göre ilk dönem Grek ve Fars filozoflar arasında bu tabakadan kimse yoktur. Çünkü ilk dönem filozoflardan bahsî felsefeyi bilenlerin zevkî felsefe yönü, zevkî felsefeyi bilenlerin bahsî yönü eksiktir. Zira bahsî felsefe ancak Aristo'nun elinde mükemmeleşmiştir. Sonraki dönem filozoflardan da Sühreverdî'den başkası bu makama ulaşamamıştır.⁷⁰

Şîrâzî mantık eğitimini de siyasetle ilişkilendirir. Ona göre ileride hükümdar olması beklenen şehzadelerin mantığı tahsil etmelerindeki amaç, kıyas çeşitlerini öğrenmek değil, mantığın beş sanatını (burhân, cedel, hitâbet, safсата ve şiir) öğrenerek onlardan insanların hallerine hangisi uygunsu onunla onlara hitap etmektir. O bu bağlamda şu âyeti zikreder: “Sen, Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütü çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et!”⁷¹ Hikmet, burhâna güç yetiren için, güzel öğüt, burhâna güç yetiremeyen için, cedel ise inatçılık edenlere karşı koymak içindir.⁷² Bu âyetin bu bağlamda İbn Rüşd tarafından kullanıldığını biliyoruz. Ancak Şîrâzî'nin İbn Rüşd'den haberdar olduğuna dair elimizde bir bilgi yoktur.

Şîrâzî, şimdiye kadar İsrâkî felsefeyi Meşşâî felsefenin karşısında ve alternatifi olarak konumlandırmış olmakla birlikte *Hikmetu'l-İsrâk*'ın girişi sona erip asıl felsefî konuları tartışmaya başladığında artık Meşşâî felsefenin hem terminolojisini hem de içeriğini daha açıkça kullanmaya başlar. Hikmet veya felsefe tanımı bu bağlamlardan birisidir, zira Şîrâzî doğrudan İbn Sînâ'ya ait felsefe tanım ve tasnifini zikreder: Hikmet, insanî nefsin mevcut olan âleme benzeyen bir âlem olmak için varlığı ve Zorunlu Varlığı nasılsa öylece bilmek türünden bilinmesi lazım gelen şeyleri öğrenmek suretiyle insanî nefsi mükemmelleştirmek ve beşerî takat ölçüsünde en büyük saadet olan uhrevî saadeti elde etmek için çabalamaktır.⁷³

Şîrâzî tıpkı Aristo ve İbn Sînâ gibi, felsefeyi nazarî ve amelî olmak üzere ikiye ayırır. Nazarî felsefe, sırf bilinen ve uygulama yönü olmayan şeylerle ilgili

⁶⁷ Şîrâzî, *Şerh*, s. 22-3.

⁶⁸ Sühreverdî, *Hikmetu'l-İsrâk*, s. 21.

⁶⁹ Şîrâzî, *Şerh*, s. 21.

⁷⁰ Şîrâzî, *Şerh*, s. 21.

⁷¹ Nahl Sûresi, 16/125.

⁷² Şîrâzî, *Şerh*, s. 30.

⁷³ Şîrâzî, *Şerh*, s. 30. Krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, el-Mantık, ed. Sa'îd Zâyid, Mektebetü Âyetillâh el-Mar'aşî, Kum 1404, el-Medhal, s. 12.

felsefedir. Amelî felsefe bilmek ve de uygulamakla ilgili şeylerle alakalı felsefedir. Nazarî felsefe de kendi içinde üç bölüme ayrılır. Buna göre nazarî felsefenin konusu varlığında ve tanımında, yani somut gerçeklikte ve zihinde maddeye muhtaç ise onu tabîyyât veya fizik inceler. Bu en aşağı mertebedeki bilimdir. Nazarî ilmin konusu maddeye varlığında muhtaç, ama tanımında muhtaç değilse onu riyâziyyât veya matematik inceler. Bu ilmin derecesi ortadadır. Nazarî ilmin konusu varlığında ve tanımında maddeye muhtaç değilse onu metafizik veya ilm-i ilahî veya ilâhiyyât inceler.⁷⁴

Şîrâzî, buraya kadar izlediği Meşşâî çizgiyi bu noktada terk eder ve tekrar İsrâkîliğine avdet eder. Zira o bu üç bölümün ilkelerinin tenbih şeklinde ilahî din mensuplarından alındığını, sonrasında akli kuvveti kullanmak suretiyle tam olarak öğrenmek için delil getirme yoluyla onun üzerinde tasarrufta bulunduğunu iddia eder. Ona göre aynı durum amelî felsefe için de geçerlidir. Davranışlarla ilgili olduğu için böyle isimlendirilen amelî felsefe sadece bireyin yönetimi ile ilgili ise ahlak, ev halkının tedbir ve idaresi ile ilgili ise aile yönetimi (*tedbîru'l-menzil*), şehir yönetimi ile ilgili ise siyaset olarak isimlendirilir. Şîrâzî'ye göre bu üçünün temelî şeriattır ve sınırları şeriat tarafından belirlenmiştir. Daha sonra insanlar nazarî kuvvetleri ile onların kanunlarını bulmaya ve özel meselelere uygulamaya çalışmıştır.⁷⁵

Şîrâzî, mantık eğitiminin ahlâk eğitiminden sonra olması gerektiğini söyleyerek İsrâkî felsefenin pratik yönünü izhâr eder: “Mantık ahlak güzelleştirildikten ve düşünce geometri ve aritmetik gibi matematik ilimlerle düzeltildikten sonra okunup öğrenilmelidir. İlkiyle alakalı olarak Hipokrates *Fusûl* adlı eserinde şöyle demiştir: “Saf olmayan bedeni ne kadar beslersen, o kadar kötüleştirir ve günahkâr yaparsın.” Nitekim ahlaki güzelleşmemiş ve damarları temizlenmemiş kimseler mantık okumaya başlayınca yanlış yola sapar ve cahillerin yoluna girer. Bunlar cemaatle beraber olduklarına şahadet eder, görünüşte taatte bulunur ve böylece temiz amelleri ve şeriatların getirdiği harikulade sözleri kulaklarının arkasına atar ve hakkı ayaklarının altında çiğner ve nihayetinde şu bozuk inancı yolları için bir hüccet ve sapıklıkları için bir kalkan edinirler: “Hikmet sûretleri terk ve zâhiri inkâr etmektir, çünkü hikmette sûretler değil mânâlar gerçekleşir. Hikmeti uygulamak suretiyle eşyanın zahirine/dış yüzüne değil iç yüzüne/hakikatine vakıf olunur.” Akıllarına gelmez ki suretler mânâlarıyla ilişkilidir, eşyanın dış yüzü eşyanın hakikatleri üzerine dayanır. Düşünmezler ki hakikat amelî terk etmek değil, amele önem vermeyi terk etmektir. Şanı yüce ve burhanı göz alıcı olan Allah sırların açıklanacağı ve kalplerdeki gizli şeylerin ortaya döküleceği gün onlardan hakkını alacaktır. Onlar akide yönünden hakîmlerden en uzak grup ve gizli amaç yönünden onlara en muhalif kimselerdir.” Mantığın düşünceyi geometri ve aritmetik gibi matematik ilimleriyle düzelttikten sonra okunmasına gelince, bunun sebebi öğreniciyi burhana alıştırmaktır.”⁷⁶

⁷⁴ Şîrâzî, *Şerh*, s. 30. Krş. İbn Sînâ, *Şifâ*, Mantık, Medhal, s. 14.

⁷⁵ Şîrâzî, *Şerh*, s. 30.

⁷⁶ Şîrâzî, *Şerh*, s. 32.

Şîrâzî, Sühreverdî'nin *Hikmetu'l-İsrâk*'ta cedel, hitabet ve şiire kesin bilgidен uzak oldukları için yer vermediğini söyler. Böylece o, mantığın dokuz bahsinden sadece dördüne yer vermiştir: önergeler, kıyas, burhanlar, sofistik deliller. Fizik ve metafiziğe dair sadece önemli konulara yer vermiş, matematiğe ise ne *Hikmetu'l-İsrâk*'ta ne de diğer eserlerinde yer vermiştir. Şîrâzî bunun sebebini Sühreverdî'nin *el-Mutârahât* adlı eserinde ifade ettiği gibi, matematiğin konuları vehmî şeylere dayanır. Amelî felsefeye gelince bu konudaki en şerefli bahis ariflerin riyazeti, seyr ü süluk yöntemleri ve mertebeleridir.⁷⁷

Şîrâzî'nin Sühreverdî'nin şahsiyeti, felsefî kimliği, İsrâk felsefesinin doğası, *Hikmetu'l-İsrâk*'ın yapısı ve Meşşâilikten farkına dair açıklamalarını konu edindiğimiz bu başlıktan sonra şârihin bazı önemli İsrâkî terimlere ilişkin açıklamalarına geçmek istiyoruz.

II) Bazı İsrâkî Terimler

Şîrâzî'nin bir şârih olarak ikinci önemli işlevi İsrâkî terminolojiyi Meşşâî terminolojiye aktarmaktır. Sühreverdî *Hikmetu'l-İsrâk*'ta hem kendi felsefî sistemi olan İsrâkîliği açıklarken hem de rakip felsefî ekol olan Meşşâîliği eleştirirken ısrarla Meşşâî terminolojiden uzak durmuş ve özenle kendine has bir İsrâkî terminoloji kullanmıştır. Şîrâzî ise şerhinde bu İsrâkî terminolojinin Meşşâî mukabillerini zikretmiş, hatta pek çok bağlamda İsrâkî öğretileri Meşşâî terminoloji içinde açıklamıştır. Şârihin bu tutumunu *Hikmetu'l-İsrâk*'ın mukaddimesinden hemen sonraki ve mantığın ilk konusu olan lafzın anlama üç delâlet şekline ilişkin açıklamalarında görmekteyiz. Sühreverdî üç tür vaz'î delaletle şöyle işaret eder: "Sözcüğün kendisi için vaz olduğu anlama delaletine "kasıtlı delalet (*delâletu'l-kaşd*)" denir. Sözcüğün anlamın bir cüzüne delaletine "kapsamayla delalet (*delâletu'l-hiytah*)" denir. Sözcüğün anlamın bir ayrılmazına / lâzimesine delaletine "asalaklıkla delalet (*tetafful*)" denir."⁷⁸ Şîrâzî, Sühreverdî'nin bu ifadeleri akabinde şöyle söyler: "Filozofların *çoğunluğu* kasıtlı delaletle, mutâbakatla / örtüşmeyle delalet adını verir, çünkü lafızla anlam arasında örtüşme ve uyuşma vardır. Kapsamayla delaletle, tazammunla / içermeye delalet adını verir, çünkü küll, cüz'ünü içerir. Asalaklıkla delaletle ise iltizâmla / ayrılmazlıkla delalet adını verir ki sebebi açıktır."⁷⁹

Görüldüğü gibi Şîrâzî, Sühreverdî'nin İsrâkî terminolojisini hiç çekinmeden Meşşâî terminolojiye aktarmakta, ancak Meşşâîlere açıkça adlarıyla değil "çoğunluk (*cumhûr*)" tabiri ile işaret etmektedir. Şîrâzî'nin Meşşâîlere "cumhûr" olarak işaret etmesi, felsefî çevrelerde onların çoğunluk, İsrâkîlerin azınlık olduğunu ve kendisinin bu durumun farkında olduğunu göstermektedir.

Yine Şîrâzî, Sühreverdî'nin üç delalet şekli tanımına yöneltilen eleştiriye cevaplarken şâhid olarak "şeyh" unvanıyla zikrettiği İbn Sînâ'nın otoritesine müracaat eder ve -eserin ismini de zikrederek- *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ındaki şu

⁷⁷ Şîrâzî, *Şerh*, s. 33.

⁷⁸ Sühreverdî, *Hikmetu'l-İsrâk*, s. 36.

⁷⁹ Şîrâzî, *Şerh*, s. 36.

ifadeyi nakleder: “Lafız anlama ya mutâbakatla delalet eder, ki bu da lafzın o anlam için ve anlama karşılık olarak vaz olunması ile olur.”⁸⁰

Bu bağlamda tasavvur-tasdik ayrımından bahsederken, Şîrâzî bunun *İşrâkî huzûrî* bilgi için değil, *sûrî husûlî* bilgi için söz konusu olduğunu söyler. Böylece “huzûrî” teriminin İşrâkî bilgi teorisini, “husûlî” teriminin de Meşşâî bilgi teorisini dile getirdiğini açıklamış olur. Meşşâî epistemolojide salt idrâk edilecek nesnenin müdrikin karşısında yer alması yeterli olmayıp o şeyin bir suretinin müdrikte *husûlû* de gerekli iken İşrâkî epistemolojide o şeyin müdrik karşısında *huzûru* yeterlidir. Şîrâzî, İşrâkî bilgiye örnek olarak Tanrı’nın ve ayrık soyut varlıkların bilgisini ve kendimize ilişkin bilgimizi zikreder. Bu bilme durumlarının sûretin husûlû ile gerçekleşmesi imkânsızdır. Dolayısıyla İşrâkî bilgide tasavvur ve tasdik söz konusu değildir.⁸¹

Şîrâzî’ye göre işrâkî bilgi teorisinde kendimiz dışındaki şeylerin hepsini onların bizde misal ve sûretlerinin husûlû ile idrak etmeyiz. Bir kısmını bu şekilde, diğer bir kısmını ise İşrâkî bağıntının husûlû ile idrak ederiz. Böylece o, Sühreverdî’nin aksine, Meşşâî bilgi teorisini bütünüyle reddetmez.⁸²

Sühreverdî’nin kullandığı İşrâkî “genel (*‘amm*)” terimine karşılık Şîrâzî, Meşşâî “tümel (*küllî*)” terimini kullanır. Şîrâzî, genel / tümel anlamın çeşitlerini sıralarken de İşrâkî terimlerin Meşşâî karşılıklarını sunar:

1) Mütesâvî / Eşit: Birden fazla şeye eşit olarak itlak olunan anlamdır. Şîrâzî buna cumhurun, yani Meşşâîlerin “mütevâtî” dediğini, kelimenin kökü olan *tevâtû*’nun da ahenkli ve denk olan, yani anlamı bireylerinde denk ve ahenkli olduğunu belirtir.

2) Mütefâvit / Farklı: Birden fazla şeye daha tam ve daha eksik gibi dereceli olarak itlak olunan anlamdır. Sühreverdî bu kullanımı açıklamak için fildişine ve kara beyaz denmesini örnek verirken Şîrâzî, İbn Sînâ’ya ait bir örnek olan Tanrı’ya ve mümkünlere mevcut denmesini zikreder ve beyazlığın karda ve varlığın Tanrı’da daha tam olduğunu söyler. Cumhûrun, yani Meşşâîlerin buna “müşekkik” dediğini çünkü onu duyanı mütevâtî mi müşterek mi olduğu hususunda şüpheye düşürdüğünü, çünkü ikisine de bir yönden benzediğini söyler. Teşkiğin Sühreverdî’nin verdiği örnekte olduğu gibi tamlık ve eksiklikçe olduğuna ek olarak illet ve malule mevcut denmesi örneğinde olduğu gibi öncelik ve sonralık, yarasızlık ve uygunluk yönünden de olabileceğini belirtir.⁸³

Meşşâîler doğrudan veya apriori bilgi anlamında “bedîhî” veya “evvelî” kelimelerini kullanırken Sühreverdî “fitrî” kelimesini kullanır. Şîrâzî, Sühreverdî’nin fitrî-gayr-ı fitrî bilgi ayrımını açıklarken İşrâkî “fitrî” terimini Meşşâî “bedîhî” kelimesiyle karşılar.⁸⁴

⁸⁰ Şîrâzî, *Şerh*, s. 37. Krş. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve’t-Tenbihât)*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 4.

⁸¹ Şîrâzî, *Şerh*, s. 38.

⁸² Şîrâzî, *Şerh*, s. 39.

⁸³ Şîrâzî, *Şerh*, s. 49.

⁸⁴ Şîrâzî, *Şerh*, s. 50-51.

Şîrâzî aşağıda düşünmeyi (*fikr*) tanımlarken ve şartlarını açıklarken tamamen İbn Sînâ'nın ifadelerini iktibas etmektedir: "Düşünme; uygun bilinen şeylerin özel bir sıralamaya ve düzene koyarak bilinmeyen şeye ulaşmaktır."⁸⁵ Şîrâzî akabinde düşünme tanımında iki noktayı vurgular:

1) Söz konusu olan bilinen şeyler, her önüne gelen bilinen şey değildir, bilinmeyen şeyle alakalı ve ona uygun bilinen şeylerdir.

2) Bilinen şeyler herhangi bir şekilde değil özel bir sıralama ve düzen içinde olması gerekir. Bilinen şeylerin bilinmeyen şeyle alakalı ve ona uygun olmasına ek olarak bir başka şart daha taşınması gerekir ki o da bilinen şeylerin açıklık yönünden fitrî tasavvurlara varması ve onlarda sonlanmasıdır. Aksi takdirde kısır döngü veya teselsül doğar. Çünkü aksi takdirde bir şeyi bilmek için daha önceden sayısız sayıda şeyi bilmemiz gerekir ve dolayısıyla bilmeye alakalı olarak bir adım dahi ilerleyemeyiz. Bilinen şeyler düşüncenin maddesi, düzen ve sıralama da sureti konumundadır. Dolayısıyla düşüncenin doğruluğu bu ikisinin doğruluğuna, yanlışlığı ise birisinin yanlışlığına bağlıdır.⁸⁶

Sühreverdî, Meşşâîlerin özsel tanımını, yani *haddi* eleştirir, reddeder. Ancak söz konusu haddin ne olduğuna ilişkin şu tanımları aktarır: "Birisini bir şeyin mahiyetine delalet eden söze "had/özel tanım" adını vermektedir." Sühreverdî bu tanımın kime ait olduğunu belirtmemiştir. Şîrâzî, Sühreverdî'nin "birisi" ile İbn Sînâ'yı kastettiğini belirtir ve bu tanımın İbn Sînâ'nın *İşârât*'inde geçtiğini bildirir.⁸⁷

Sühreverdî, Meşşâî tanım nazariyesini eleştirirken tanımda kullanılan beş tümelden bahseder. Ama beş tümelden ikisi olan cins ve fasla kendi adlarıyla işaret etmez. Bilakis "zatı" yerine "cüz", "cins" yerine "genel cüz (*el-cuz'u'l-âmm*)", "fasıl" yerine "özel cüz (*el-cuz'u'l-hâşş*)" sözcüklerini kullanır. Bu bağlamda, Şîrâzî de söz konusu Meşşâî karşılıkları zikretmez.⁸⁸

Sühreverdî'nin eleştirdiği bir diğer Meşşâî kavram çifti cevher-arazdır. Ancak filozof bu tartışmasında "cevher" terimini olduğu gibi kullanırken "araz" yerine "hey'et" kelimesini kullanır: "Zihnin dışında varlığı olan bir şey kendisi dışındaki bir şeye yerleşmiş ve onda bütünüyle yayılmışsa, ona 'hey'et' denir. Bir şey kendisi dışındaki bir şeye onda bütünüyle yayılacak şekilde yerleşmemişse, ona 'cevher' denir."⁸⁹ Şîrâzî, Sühreverdî'nin bu ifadelerini açıklarken "hey'et" in "araz" olduğunu ifade eder. Ayrıca Sühreverdî'nin burada cevher-hey'et ayrımında mümkün varlıkları kastettiğini ve Zorunlu Varlık'ın bu tasnifte yer almadığını, dolayısıyla Zorunlu Varlık'ın cevher olmadığını ifade eder.⁹⁰ Bilindiği gibi Zorunlu Varlık kavramı ve terimi Meşşâîlere aittir ve Sühreverdî Zorunlu Varlık anlayışını *Hikmetü'l-İşrâk*'ta reddeder.⁹¹ Bu da şârih Şîrâzî'nin İsrâkî teorileri ortaya

⁸⁵ Şîrâzî, *Şerh*, s. 51. Krş. İbn Sînâ, *Mantıkü'l-Meşrikiyyîn*, Mektebetü Âyetillâh el-Mar'aşî, Kum 1405, s. 5.

⁸⁶ Şîrâzî, *Şerh*, s. 51. Krş. İbn Sînâ, *Şifâ*, Mantık, Burhân, s. 57, 77; *en-Necât f'l-Mantık ve'l-İlâhiyyât*, ed. Abdurrahmân 'Umayra, Dârü'l-Cil, Beyrut 1992, c. 1, s. 76.

⁸⁷ Şîrâzî, *Şerh*, s. 56. Krş. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 16.

⁸⁸ Şîrâzî, *Şerh*, s. 44-45.

⁸⁹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 169-70.

⁹⁰ Şîrâzî, *Şerh*, s. 169.

⁹¹ Bk. Tahir Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2012, s. 184 vd.

koyarken çelişkiye düşmek pahasına Meşşâî terminolojiyi kullandığını göstermektedir. İkinci olarak Zorunlu Varlık'ın cevher olmadığı fikri de İbn Sînâ'ya ait bir yaklaşımdır.

III) Bazı İşrâkî İlkeler

Şîrâzî'nin *Hikmetu'l-İşrâk*'a şârih olarak bir diğer katkısı İşrâkî epistemoloji ve ontolojinin dayandığı temel ilkeleri daha anlaşılır hale getirmektir. Şîrâzî böylesi pek çok ilkeye ilişkin açıklamalar sunmakla birlikte biz burada örnek olarak iki tanesine yer vereceğiz.

1) Sıradüzenli (*tertîb*) ve eşzamanlı bireylerden oluşan her dizi sonlu olmak zorundadır:

Sühreverdî pek çok bağlamda kullandığı bu ilkeyi şöyle ortaya koyar: "Herhangi bir sıradüzene sahip ve bireyleri birlikte var olan herhangi bir dizi sonlu olmak zorundadır."⁹²

Şîrâzî, Sühreverdî'nin bu veciz ifadesini şöyle izah eder: Bu sıradüzen cisimlerde olduğu gibi konumsal olabilir; illetlerde ve malullerde olduğu gibi tabîî olabilir.⁹³ Sıradüzenli olmak kaydı ile ayrıık nâtık nefsler dışarıda kalmış, eşzamanlılık kaydıyla da şimdiden ezele kadar uzanan hâdisler silsilesi dışarıda kalmıştır.⁹⁴ Buna göre nefsler ve hâdisler sonsuz olabilir.

Bu ilkeye ilişkin Sühreverdî'nin ifadesinden ve Şîrâzî'nin açıklamalarından anladığımızı şöyle ifade edebiliriz: Eğer bir dizi veya bir grup nesne, bir bütün oluşturuyorsa ve aralarında bir öncelik-sonralık ilişkisi varsa, bu diziyi oluşturan bireyler sonsuz sayıda olamaz. Şîrâzî buna cisimlerdeki konumu ve illet-malul ilişkisini örnek verir. Çünkü bir cismin cüzleri birbirinden önce veya sonradır. İkinci olarak cismin cüzleri birlikte, yani aynı zamanda veya eşzamanlı olarak vardır. Bu yüzden hiçbir cisim sonsuz olamaz. Birlikte var olan illet-ma'lûl dizisi de sonsuz olamaz, çünkü bu dizi de bir bütündür. Buna karşılık bireyleri birlikte var olmayan veya sıradüzenli olmayan bir grup sonsuz olabilir. Bu açıklamaya göre kelimcilerin bâtil saydığı teselsül Sühreverdî ve Şîrâzî nezdinde bâtil değildir, çünkü bireyleri sıradüzenli, ama birlikte veya eşzamanlı var değildir; bilakis biri diğerinin peşinden var olmaktadır.

Şîrâzî, Sühreverdî'nin bu ilkesinin sıradüzenlilik yönünü açıklarken nâtık nefsler ve hâdisler örneğini verir. Onun demek istediği hâdisler ve insanî nefslerin sonsuz olabileceğidir. O, sonsuzluğu, bir şeyden ne kadar alırsak alalım, o şeyden bir miktarın hâlâ var olması olarak açıklar.⁹⁵ Buna göre nâtık nefslerin ve hâdislerin sonlu olması zorunlu değildir, çünkü bu iki özellik onlarda vâki değildir. Zira bireyleri eşzamanlı var olmayan ve sıradüzenli olmayan şeyler varlıkta bir grup oluşturmaz. Çünkü bir grubun kimi bireyleri yok olduğu takdirde, o, o grup olmak yönünden yoktur. Örneğin on tane elemandan oluşması gereken bir

⁹² Sühreverdî, *Hikmetu'l-İşrâk*, s. 177-78.

⁹³ Şîrâzî, *Şerh*, s. 177.

⁹⁴ Şîrâzî, *Şerh*, s. 178.

⁹⁵ Şîrâzî, *Şerh*, s. 178.

kümenin dokuz elemanı olduğunda ve bir elemanı eksik olduğunda, o küme on elemanlı olmak yönünden yoktur. İkinci olarak birbiriyle bağlantısı olmayan bireylerden birbirine tam denk gelen bir bütünlüklü grup oluşmaz, çünkü sıradüzeni yoktur. Durum böyle olunca iki bölüğün bireyleri arasında örtüşme ve karşı karşıya gelme gerçekleşmez ve burhan işlemez. Bu yüzden iki şartın birlikte bulunması gerekir.⁹⁶

Sühreverdî eşzamanlı sıradüzenli bireylerden oluşan bir silsilenin sonsuzluğunun imkânsız olduğu ilkesini ispatlamak için şöyle bir argüman öne sürer: "Herhangi bir sıradüzene sahip ve bireyleri birlikte var olan herhangi bir dizi sonlu olmak zorundadır. Çünkü dizinin iki bireyi arasında sonsuz sayıda birey bulunursa, bu sonsuz bireyler sıradüzendeki iki nokta arasında sınırlanmış olur. [Ne var ki sonsuz sınırlanamaz.] Dolayısıyla bu muhaldir. Dizinin hiçbir iki bireyi arasındaki bireyler sonsuz olmadığında dizinin herhangi iki bireyi arasındaki bireyler sonlu olur, dolayısıyla bütün de zorunlu olarak sonlu olur."⁹⁷

Sühreverdî'nin bu argümanı birlik ve sonsuzluk kavramları arasındaki çelişki fikrine dayanır. Şöyle ki bireyler eşzamanlı var olmak ve sıradüzenli olmak sayesinde belli bir birlik ve bütünlük oluştururlar. Bu da söz konusu dizinin bir belirlenimi olmasını gerektirir. Bir şeyin belirlenmesi ise bir başlangıcının ve sonunun olması demektir. Oysa sonsuz, sınırsız demektir. Şu halde böyle bir dizinin sonsuz olması, sonsuzun iki uç arasında sınırlanması ve dolayısıyla sonlu olması demektir. Bu da çelişkidir. O halde böyle bir dizinin sonsuz olması imkânsız, sonlu olması zorunludur.⁹⁸ Şîrâzî, Sühreverdî'nin bu argümanında grubun tek tek bireyleri hakkında verilen hükmün grubun bütünü hakkında verilmesi söz konusu olmadığından yanlış olmadığını iddia eder.⁹⁹

Sühreverdî bu argümanın cisimler hakkında da geçerli olduğunu öne sürer ve bu iddiasını şöyle ispatlamaya çalışır: "Sonsuz dizinin ortasından bir sonlu miktarın çıkarıldığını, sonra dizinin iki ucunun önceki gibi bitştirildiğini farz edelim. Diziyi bir kez bu haliyle, bir kez de o parçanın çıkarılmadan önceki haliyle düşünelim. Böylece dizinin önceki ve sonraki iki halini sanki iki diziymiş gibi düşünelim. Bu iki dizi hayalde örtüştürülür ya da her birisinin bireyleri diğerinin bireyleri ile eşleştirilirse, bu iki dizi arasında kesinlikle fark olacaktır. Bu fark ortada değildir, çünkü ortayı bitştirmiştik. O halde sondadır. Bu durumda bir dizi sona ererken diğeri onu sonlu bir miktarla geçecektir. Sonlu diziyi sonlu miktarla geçen dizi de sonludur. Bu açıklamayla bütün boyutların, illetlerin, malullerin vb. sonluluğu ortaya çıkmaktadır."¹⁰⁰

Bu delili Kindî de Tanrı'nın cisim olamayacağını ispatlarken kullanmıştır. Kindî'ye göre Tanrı cisim olamaz, çünkü Tanrı sonsuz iken cisim sonludur.¹⁰¹ Peki Sühreverdî acaba niçin böyle bir ilkeye veya öğretiye ihtiyaç duymuştur?

⁹⁶ Şîrâzî, *Şerh*, s. 178.

⁹⁷ Sühreverdî, *Hikmetu'l-İsrâk*, s. 177-78.

⁹⁸ Sühreverdî, *Hikmetu'l-İsrâk*, s. 178.

⁹⁹ Şîrâzî, *Şerh*, s. 178-79.

¹⁰⁰ Sühreverdî, *Hikmetu'l-İsrâk*, s. 179-80.

¹⁰¹ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, Ayışığı Kitapları, İstanbul 1998, s. 92.

Görebildiğimiz kadarıyla Sühreverdî Tanrı, âlem ve insan anlayışını bu ilkeye dayanarak inşa etmektedir. Tanrı'nın bilgisi kendi içinde sonsuz değildir. Sühreverdî, Tanrı'nın bilgisini âlemi düzenleyen ve yöneten belirli sayıdaki kurallar ve ilkeler, ya da sonlu sûretler olarak görür. Bu da âlemin belli zamansal aralıklarla –örneğin 50.000 yıllık dönemler halinde– varlıkta kalıp sonra bir tür kıyametin kopması ve her şeyin yok olması, sonra döngünün yeniden başlaması demektir. İkinci olarak bu ilke, âlemdeki biri diğerini izleyen hâdislerin ezele kadar uzanmasını, dolayısıyla âlemin ezeli olmasını mümkün kılmaktadır. Çünkü hâdisler biri diğerini izlediği için sıradüzenli olmakla birlikte hepsi birlikte ve aynı zamanda var olmadığı için eşzamanlı değildir. Aynı durum zaman için de geçerlidir. Zamanın parçaları da birlikte var olmadığı için zaman da ezeli olabilir. İnsana gelince, insanların nefsleri bedenden önce ve topluca yaratılmış değildir; bedenle birlikte ve eşzamanlı olarak, tedricen yaratılır. Böylece insan nefsleri de sayıca sonsuz olabilir.

Sühreverdî bu ilkeye yukarıdaki bağlamlarda dayanmakla birlikte ona asıl olarak İbn Sînâ felsefesinin ontolojisini yıkarken yaslanır. Sühreverdî, İbn Sînâ'nın varlık-mahiyet ayrımını ve ona dayanan Zorunlu Varlık fikrini somut gerçekliği olmayan zihinsel varsayımlar olarak görür. Çünkü aksi takdirde eşzamanlı sıradüzenli sonsuz bir dizi oluşacaktır. Şimdi Şîrâzî'nin açıklamaları eşliğinde, Sühreverdî'nin “aklî itibar” kavramı ile ne kastettiğini daha ayrıntılı olarak ele almaya çalışalım.

2) Aklî İtibarlar

Sühreverdî aklî itibar terimini, Arapça “i'tebera (إِعْتَبَرَ)” fiilinden türetmiştir. “İ'tebera” varsaymak demektir. Buna göre aklî itibar da, akılda varsayılan, dış dünyada var olmayıp sadece akılda veya zihinde var olan demektir. Sühreverdî varlık, birlik, zorunluluk, mümkünlük gibi kavramların somut gerçekliği olmayan, salt zihinsel kavramlar olduğunu iddia etmektedir. Şîrâzî de bu konunun Meşşâîlerle İşrâkîler arasında tartışma konusu teşkil ettiğini, Meşşâîlerin varlığın hem zihinde hem de somut gerçeklikte mahiyetlere eklenti olduğunu iddia ettiklerini, buna karşılık İşrâkîlerin varlığın somut gerçeklikte değil sadece zihinde mahiyete eklenti olduğunu iddia ettiğini haber verir.¹⁰²

Sühreverdî konuya şöyle giriş yapar: “Varlık; siyahlık ve cevher, insan ve at hakkında tek bir anlamda ve tek bir kavram olarak kullanılır. Varlık, bu dördünden daha genel bir aklî anlamdır. Mahiyet, şeylik ve hakikat kavramları da mutlak olarak alındığında böyledir. Biz bütün bunların sırf aklî yüklem olduğunu iddia ediyoruz.”¹⁰³

Şîrâzî, Sühreverdî'nin “aklî yüklem” tabirini şöyle açıklar: Bu dördünün sadece zihinde bir varlığı vardır. Yani bu yüklem mahiyetlere eklenti olup onlara somut gerçeklikte değil, zihinde yüklenir. Çünkü aksi takdirde bu yüklem mahiyetlere ya hem zihinde hem de somut gerçeklikte yüklenirdi ya da hiçbir şekilde yüklenmezdi. Birinci takdirde siyahlığın varlığı siyahlıkla özdeş olacaktır.

¹⁰² Şîrâzî, *Şerh*, s. 180.

¹⁰³ Sühreverdî, *Hikmetu'l-İşrâk*, s. 180.

Ancak bu sonuç yanlıştır, çünkü varlık siyahlıktan ibaret olsaydı, beyazlığa, siyahlığa ve cevhere aynı anlamda itlak olunmazdı. Yani “Siyah vardır” denildiği takdirde, “Beyaz vardır” denilemezdi. Sonucun yanlışlığı öncülün de yanlış olduğuna delalet eder. O halde varlık; beyazlık, cevher vs. gibi bir mahiyet değildir. Yani varlık, dış dünyadan var olan bir şey değildir. Mahiyet, şeylik, hakikat ve zat için de aynı durum geçerlidir.¹⁰⁴ Varlık bir mahiyet, yani belli bir şey olmadığına göre, bütün mahiyetler hakkında kullanılabilir ve her birinden daha genel olur.¹⁰⁵

Sühreverdî varlığın mahiyetlere hem zihinde hem de somut gerçeklikte eklenti olmasının yanlışlığını şu şekilde ispatlamaya çalışır: “Varlık cevherden daha genel bir anlam olarak alınır, ya cevherde hasıl olur ve cevherle kâim olur ya da zatında bağımsız olur. Varlık kendinde bağımsız olursa, cevher onunla nitelenemez. Çünkü bu durumda onun cevhere nispetiyle başka şeylere nispeti aynı olur.”¹⁰⁶

Şîrâzî, Sühreverdî'nin bu ifadeleriyle ne kastettiğini şu şekilde açıklar: Varlık somut gerçeklikte hasıl olan bir şey ise, ya cevherdir ya da araz. Çünkü somut gerçeklikteki mümkün varlıklar bu ikisinden biri olmak zorundadır. Varlığın cevher olması durumunda, varlığın cevhere ve araza nispeti eşit olur. Bu durumda varlıkla cevher nitelenecek olsa, araz da nitelenir. Araz varlıkla nitelenirse, sıfat mevsufla kâim olduğundan cevher arazla kâim olmuş olur ve sıfat, yani varlık, arazla cevher olmuş olur ki bu muhaldir.¹⁰⁷

İkinci takdirde, diye devam eder Sühreverdî, yani “Varlığın cevherde olması halinde, varlık kesinlikle cevher için hasıl olmuştur. Hasıl olmak ise, var olmaktır. Varlık hasıl olmuş ise, var olan bir şey olur.”¹⁰⁸ Zira, diye açıklar Şîrâzî, her hasıl olan, var olan bir şeydir. Her var olan şeyin de bir varlığı vardır. Varlık da var olan bir şey olduğundan bu durumda varlığın da bir varlığı vardır ve bu sonsuza dek sürer.¹⁰⁹ Bir başka deyişle, bu eşzamanlı sıradüzenli sonsuz bireyler demektir, ki imkânsızlığı yukarıda ortaya konulmuştu.

Sonuç olarak Sühreverdî varlık-mahiyet ayrımını ya da mahiyetten ayrı bir varlığı dış dünyada gerçekliği olmayan zihinsel bir şey olarak görür. Çünkü varlık dış dünyada mahiyetten ayrı bir şey olsa, ya cevher ya araz olacaktır. Varlık araz olsa, cevherler onun sayesinde var olacaktır, ki bu imkânsızdır. Çünkü cevherler araz sayesinde değil, arazlar cevher sayesinde var olur. Varlık cevher olsa, diğer şeyler veya mevcutlar gibi bir şey veya mevcut olacak, her mevcut da varlık sayesinde var olduğundan vücut-mevcut dizisi sonsuza kadar teselsül edecektir, yani eşzamanlı sıradüzenli sonsuz bireyler oluşacaktır.

¹⁰⁴ Şîrâzî, *Şerh*, s. 180.

¹⁰⁵ Şîrâzî, *Şerh*, s. 181.

¹⁰⁶ Sühreverdî, *Hikmetu'l-İsrâk*, s. 181.

¹⁰⁷ Şîrâzî, *Şerh*, s. 181.

¹⁰⁸ Sühreverdî, *Hikmetu'l-İsrâk*, s. 181.

¹⁰⁹ Şîrâzî, *Şerh*, s. 182.

IV) Işık (*Nûr*) Felsefesi: Epistemoloji ve Psikoloji

İşrâk felsefesinin en belirgin yönü ışıkla ilişkisidir. Nitekim *işrâk* kelimesi bizatihi ışığın fiili olan doğmak, ışımak ve parıldamak demektir. İşrâk felsefesinde ışık hem duyusal hem de soyut bir hakikattir. Ancak Sühreverdî varlık, âlem, bilgi, Tanrı, din ve âhîret anlayışını esasen soyut ışık fikrine dayandırır. Filozof soyut ışığa ilişkin bahsine, günlük hayatta tecrübe ettiğimiz duyusal ışıkla başlar. Işığın ne olduğu, antik ve orta çağlarda filozof ve bilim adamlarını oldukça meşgul etmiştir. O çağlarda bilim cevher-araz paradigmasına dayandığı için ilk olarak ışığın cevher mi araz mı olduğu sorusu sorulmuştur. Sühreverdî de İbn Sînâ ve diğer Meşşâî filozoflar gibi duyusal ışığı kendi terminolojisi ile hey'et, yani araz olarak nitelendirir. Dolayısıyla ona göre de ışığın Güneş'ten veya bir başka kaynaktan çıkarak bir başka yere gitmesi, yani yer değiştirmesi mümkün değildir.

Peki bu durumda ışığın kaynağı ile düştüğü yer arasındaki "hareket"i nasıl açıklanacaktır? Sühreverdî'nin kapalı bıraktığı bu noktayla ilgili olarak, Şîrâzî, ışığı bir noktadan diğer bir noktaya Suretler Vericisi'nin (*Vâhibu's-Şuvar*), yani Faal Akıl'ın taşıdığını iddia eder.¹¹⁰ Şîrâzî'ye göre de ışık arazdır ve bir yerden başka bir yere gidemez, çünkü arazlar mahallerinden ayrılamaz. Dolayısıyla ışık Güneş'ten çıkıp sonra ilerleyip karşısındaki şeye ulaşmaz, bilakis o şeyde ibtidâen hasıl olur.¹¹¹ Işığın hareketine ilişkin bu açıklama, İbn Sînâ'nınki ile neredeyse aynıdır.¹¹²

Şîrâzî'ye göre, "Işığın illeti parlak cisimlerdir"¹¹³ ifadesinde Sühreverdî'nin kastettiği illet, fail illet değil, hazırlayıcı illettir, çünkü ışığın fail illeti ona göre Faal Akıl'dır. Dolayısıyla cismanî ışıkların husulü ışık kaynağından bir şeyin intikali ve ayrılması ile ve zamansal değildir. Aklî ışıklar da tıpkı cismanî ışıklar gibi ayrılma ve zaman ile hasıl olmaz. Şîrâzî bu ilkenin daima hatırdâ tutulmasını, çünkü soyut ışıklar bölümünde ona dayanılarak pek çok öğretiyi ispatlanacağını söyler.¹¹⁴

Bu bağlamda Şîrâzî, Muallim-i Evvel Aristo'nun ve onun mütekaddim ve müteahhir dönem takipçilerinin optik nazariyesini, yani görmenin nasıl gerçekleştiğine ilişkin açıklamalarını reddeder. Bu kişiler görülecek nesnenin suretinin, gözbebeğinin jelimsi maddesi üzerine nakşolunması ile gerçekleştiğini öne sürmüşlerdir. Ancak o şeyin sureti göze intikal edemez, çünkü arazlar intikal edemez. Dolayısıyla Şîrâzî'ye göre görme, gözden bir şeyin çıkması (*extramission*) ile olmadığı gibi görülecek nesneden bir şeyin göze girmesi (*intromission*) ile de değildir. Aksine görmeyi sağlayan, Faal Akıl'dır ve görülen-gören karşılıklılığı hazırlayıcı sebeptir. Ancak görmenin nasıl gerçekleştiğini bilmek ve açıklamak insanın gücünün ötesindedir.¹¹⁵

Şîrâzî bu bağlamda ilginç bir şekilde, İbn Sînâ'ya ait olan ve Sühreverdî'nin reddettiği görme nazariyesini kabul eder. Şöyle ki bu nazariyeye göre görülecek

¹¹⁰ Şîrâzî, *Şerh*, s. 255.

¹¹¹ Şîrâzî, *Şerh*, s. 256.

¹¹² Krş. İbn Sînâ, *Şifâ*, Tabiiyyât, Nefs, c. 2, s. 85.

¹¹³ Sühreverdî, *Hikmetu'l-İşrâk*, s. 256.

¹¹⁴ Şîrâzî, *Şerh*, s. 256.

¹¹⁵ Şîrâzî, *Şerh*, s. 261.

şeyin sureti veya imgesi göz bebeğine yerleşir ve böylece görme gerçekleşir. Ancak Sühreverdî bu nazariyeyi, nesnelere göze yerleşemeyecek kadar büyük olması başta olmak üzere bir dizi gerekçeyle reddeder. İşin daha da ilginç Sühreverdî bu idrak açıklamasını “sûretle idrak” olarak isimlendirir ve kendi İshrâkî sistemini bu epistemolojinin reddi üzerine inşa eder. Tanrı'nın bilgisi ve fiili başta olmak üzere pek çok konuda İbn Sînâ'nın görüşlerini yine bu suretle idrak epistemolojisinin reddi üzerinden eleştirir. Kısaca İshrâkiliğin huzûrî, Meşşâîliğin husûlî veya sûrî epistemolojisi bu ayrıma dayanır.¹¹⁶ Ancak Şîrâzî ilginç bir şekilde “görme sadece söz konusu intibâ (sûretin göze yerleşmesi) ile gerçekleşmez; aksi takdirde bir şey, iki göz bebeğine yerleştiği için iki tane görülürdü. Bilakis iki oyuk sinirdeki *şibh*, kendilerindeki ruh aracılığıyla o iki sinirin birleşim yerine gider ve o zaman o nesnenin görülmesi gerçekleşir.”¹¹⁷

Bu ifadeleriyle Şîrâzî, Sühreverdî'nin reddettiği görme nazariyesi olan suretin göze yerleşmesi nazariyesini benimsemektedir. Ancak “sûret” kelimesi yerine, aynı anlama gelen “şibh” kelimesini kullanmaktadır. Bu da Şîrâzî'nin Sühreverdî'nin epistemolojisinden ayrıldığına farkında olduğunu göstermektedir. Muhtemelen Şîrâzî, Nasîruddîn Tûsî'nin Merâğa'daki ekibi içinde yer alacak kadar bilimden behredâr ve tıpta İbn Sînâ'nın *el-Kânûn*'una şerh yazacak kadar derin bir bilgiye sahip olduğundan olsa gerek Sühreverdî'nin aksine, görmenin nasıl gerçekleştiğine dair bilimsel bilgiye sahiptir.¹¹⁸ Bu yüzden İbn Sînâ'nın optik nazariyesini, yani görme açıklamasını benimsemek durumunda kalmıştır.

İşığın araz olduğu, ışığın hareketinin ve görme fiilinin Faal Akıl sayesinde gerçekleştiği söylendikten sonra ışığın tanımına geçilir. Sühreverdî ışığın tanımıyla ilgili olarak şöyle söyler: “Varlıkta tanımlanmaya ve açıklanmaya ihtiyacı olmayan şey, “apaçık (*zâhir*)”tır. Işıktan daha apaçık bir şey olmadığından, tanımlanmaya ışıktan daha müstağni bir şey de yoktur.”¹¹⁹ İshrâk felsefesinde, -çalışmamızın başlarında Şîrâzî'nin de ifade ettiği- ışığın varlıkla özdeş olduğuna ilişkin yanlış algının kaynağı muhtemelen Sühreverdî'nin ışığa ilişkin bu sözlerinin, İbn Sînâ'nın varlık hakkındaki sözleriyle neredeyse aynı olmasıdır. Zira Sühreverdî, tıpkı İbn Sînâ'nın varlıkla ilişkili olarak “Varlık, evvelî ve bedîhîdir”¹²⁰ dediği gibi, ışığın en apaçık hakikat olduğu için tanımlanamayacağını söylemektedir. Apaçıklık ile tanımlanamazlık arasındaki ilişkiye gelince, bir şey ancak kendisinden daha iyi bilinen şeylerle tanımlanabilir. Oysa varlık İbn Sînâ'ya ve ışık da Sühreverdî'ye göre en apaçık ve en iyi bilinen hakikatlerdir. Bu yüzden tanımlanamazlar.

¹¹⁶ Geniş bilgi için bk. Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, s. 136 vd.

¹¹⁷ Şîrâzî, *Şerh*, s. , 261.

¹¹⁸ Şîrâzî'nin eğitim hayatıyla ilgili geniş bilgi için bk. Muhammed Takî Mîr, *Şerh-i Hâl o Âsâr-i 'Allâme Qutbuddîn Mahmûd bin Mes'ûd Şîrâzî*, Danişgâh-i Pehlevî, Şîrâz tsz., s. 5 vd; John Walbridge, s. *The Science of Mystic Lights, Qutb al-Din Shirazi and the Illuminationist Tradition in Islamic Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge 1992, s. 7 vd.

¹¹⁹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İshrâk*, s. 275.

¹²⁰ Bk. İbn Sînâ, *Şifâ*, Metafizik, c. 1, 27. Ayrıca bk. İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 87 vd; Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *Bidâyetü'l-Hikme*, ed. 'Abbâs 'Alî ez-Zirâî es-Sebzvârî, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum 1427, s. 11 vd.; Seyyid Celâleddîn Âştîyânî, *Hestâ ez Nazar-ı Felsefe ve 'İrfân*, Bûstân-ı Kitâb-ı Kum, Kum 1382 (2003), s. 34 vd.

Şîrâzî, “apaçık (*zâhir*)” terimine ilişkin şöyle bir açıklamada bulunur: “Apaçık”la kastolunan, kendisi apaçık olan ve başkasını apaçık kılandır. O halde varlıkta ışıktan daha apaçık ve tanımdan müstağni bir şey yoktur. Çünkü ışık hem kendisi apaçık ve görünen, hem de başkasını ortaya çıkarana ve görünür kılandır. Apaçıklık ya akıllar ve nefesler gibi zatlarıyla kâim cevheresel zatlardır / varlıklardır ya da kendileri dışındaki rûhânî veya cismânî bir varlıkla kâim ışıklı hey’etlerdir / arazlardır.”¹²¹ Şîrâzî’nin bu ifadelerinden de anlaşıldığı gibi nasıl ki ışık cismânî âlemde karşımızda apaçık duruyor, biz onu algılıyoruz ve tanıma ihtiyacı yok ise, aynı şekilde manevî ışıklar da apaçık varlıklardır.

Bu noktada Şîrâzî’nin ışık ile varlık arasında tekrar bir ilişki kurduğunu görüyoruz. Bu her şeyden önce yukarıda ifade ettiğimiz gibi İbn Sînâ ve Sühreverdî’nin sırasıyla varlık ve ışığa aynı apaçıklık özelliğini nispet etmesinden kaynaklanmaktadır. İkinci olarak Şîrâzî varlıkla yokluk arasında, apaçıklıkla gizlilik ve ışıkla karanlık arasındakine benzer bir ilişki tasavvur eder. Akabinde varlıkların yokluktan varlığa çıkmasını, bir şeyin gizlilikten apaçıklığa ve karanlıktan aydınlığa çıkmasına benzetir. Nihayetinde bütün varoluşu ışıkla özdeşleştirir.¹²² Bize göre Şîrâzî’nin bu düşüncesinin kaynağı Sühreverdî veya İsrâkîlikten ziyade İbn Sînâ ve İbn Arabî’dir. İbn Sînâ’dır, çünkü Şîrâzî, İbn Sînâ düşüncesindeki varlık kavramının karşısına İsrâkî bir mukâbil koymak istemektedir ki o da ışıktır. İbn Arabî’dir, çünkü varlık-ışık analogisi İbn Arabî’nin en sevdiği sembollerden biridir.¹²³ Görünen o ki Şîrâzî Konya’ya geldiğinde İbn Arabî’nin öğrencisi Sadreddîn Konevî (ö. 673/1274) ile tanışmış ve ondan sadece hadis değil, İbn Arabî’nin tasavvufî düşüncesini de almıştır.¹²⁴

Sühreverdî ışık ve karanlığı mecazî değil, hakikî anlamlarında kullandığını açıkça ifade eder: “Bir şey kendi hakikati itibariyle ya ışık (*nûr*) ve aydınlıktır (*dav*) ya da değildir. ‘Işık’ ve ‘aydınlık’ ile burada aynı şeyi kastediyoruz. Çünkü bu iki sözcüğü, örneğin akılda apaçık olan şeyin kastedildiği bağlamda kullanıldığı gibi, mecazî bir anlamda kullanmıyoruz. Ancak sözcüğün mecazî kullanımının kaynağı da bizim kullandığımız hakikî anlamıdır.”¹²⁵

Ayrıca Sühreverdî’nin bu ifadeleri, onun ışığı varlık saydığı gibi ışık olmayana da varlık saydığını açıkça ortaya koyar. Dolayısıyla yukarıda Şîrâzî’nin ışığı varlıkla özdeşleştirmesi Sühreverdî’nin değil, İbn Arabî’nin varlık anlayışına uygundur.

Sühreverdî, sonrasında, varlıkları ışık ve ışık olmayan olmak üzere ikiye ayırır. Işıkları kendi içinde arazî ışık (*en-nûru’l-âriḍ*) ve soyut ışık (*en-nûru’l-mücerred*) veya saf ışık olmak üzere ikiye, ışık olmayanları da alacakaranlık cevher

¹²¹ Şîrâzî, *Şerh*, s. 275.

¹²² Şîrâzî, *Şerh*, s. 275.

¹²³ Bk. Tahir Uluç, *İbn Arabî’de Sembolizm*, İnsan Yayınları, Üçüncü Baskı, İstanbul 2011, s. 255 vd.

¹²⁴ Bk. Walbridge, *The Science of Mystics*, s. 14. Walbridge, Şîrâzî’nin Konevî’den ilim aldığını kabul eder, ancak Şîrâzî ile İbn Arabî arasındaki bir etkileşime dair elde veri olmadığını söyler. Onun bu iddiasının temelinde, kendisinin de itiraf ettiği gibi, İbn Arabî’nin düşüncesine vakıf olmaması yatmaktadır. Bk. Walbridge, *The Science of Mystics*, s. 192-93.

¹²⁵ Sühreverdî, *Hikmetu’l-İsrâk*, s. 277.

(*el-cevheru'l-ğâsık*) ve karanlık hey'et (*el-hey'etu'l-muzlime*) olmak üzere ikiye ayırır. Arazî ışık, gözümüzle gördüğümüz hissî veya cismanî ışıktır. Soyut ışık veya saf ışık ise, gözle görülmez. Arazî ışığın bu şekilde isimlendirilmesinin sebebi, kendi başına var olamayıp soyut ışıklarla veya cisimlerle kâim olmasıdır. Soyut ışık ise zatıyla kâim, cevhersel ışıktır; var olmak için başka bir ışıktaki veya cisimde bulunmaya ihtiyaç duymaz. Sühreverdî'ye göre akıllar ve nefisler farklı parlaklık derecelerine sahip soyut ışıklardır. Buna karşılık Tanrı da bir soyut ışık olmakla birlikte diğer bütün soyut ışıklardan ayrılır. Zira o ışıkların ışığı (*Nûru'l-Envâr*) olmak itibarıyla diğer bütün ışıkların ve varlıkların kaynağıdır; Kapsayıcı Işık'tır (*en-Nûru'l-Muhtât*), diğer bütün ışıkları kapsar; Kayyûm Işık'tır (*en-Nûru'l-Qayyûm*), bütün ışıklar O'nunla kâimdir; Kutsal Işık'tır (*en-Nûru'l-Muqaddes*), bütün eksiklik sıfatlarından münezzehtir; En Büyük ve En Yüce Işık'tır (*en-Nûru'l-A'zamu'l-A'lâ*), O'ndan yüce ve büyüğü yoktur; Kahhâr Işık'tır (*en-Nûru'l-Qahhâr*), diğer bütün ışıkları ışıldamasının ve parıltısının şiddetiyle bastırır.¹²⁶ Şîrâzî, diğer soyut ışıkları ışıkların ışığı'nın zayıf parıltıları sayar ve diğer soyut ışıklarla O'nun arasında bir tür birlik tasavvur eder. Daha da ilginç bir şekilde Şîrâzî, ışıkların ışığı'nın diğer ışıkları kapsamasını ve bastırmasını gündüz vakti Güneş ışığının yıldızların ışığını kapsamasına ve bastırmasına benzetir.¹²⁷ Bu temsil farklı bağlamlarda İbn Arabî tarafından da kullanılır.¹²⁸

Zat ve hakikatinde ışık olmayan şeyler alacakaranlık cevher ve karanlık hey'ettir. Yani cisim ve cismanî arazlardır. Sühreverdî'ye göre cisimler zatları itibarıyla ışık değil, karanlıktır. Güneş, yıldız ve ateş gibi cisimler de zatları itibarıyla ışık değil, karanlıktır. Kendilerinde bulunan ışıklar, kendilerine nispetle arazidir. Bu ışıklı cisimlerin diğer cisimlerden farkı ışıklarının kendilerinden ayrılmamasıdır, yani lâzım araz olmasıdır. Dolayısıyla Sühreverdî cisimlere ışıkla ilişkileri bakımından "alacakaranlık cevher" adını verir. Ancak onun cisim karşılığında kullandığı İshrâkî terim "berzah"tır. Kur'ân'da da geçen bu kelimenin sözlük anlamı engeldir. Sühreverdî "işaretle gösterilen cevher" olarak tanımladığı cisme hangi gerekçeyle veya bakış açısıyla berzah adını verdiğini açıklamaz.¹²⁹

Şîrâzî, zatında ışık olmayan "alacakaranlık cevher"i, cisimsel ve zatında karanlık olan cevher olarak tanımlar. Çünkü bu cevher cisimliği yönünden karanlık ve ışıksızdır, zira ışıklılığı zatından değildir. Değilsen cisimler ışıklılıkta eşit olurlardı ve bütün cisimler ışıklı olurdu. Oysa cisimsel cevherin ışıklılığı bir başkasından, yani başkasından hasil olan ışıklı bir hey'et sayesinde. Alacakaranlık cevher mukâbilinde mahalden müstağni olmayan şey, yani karanlık hey'et vardır. Sühreverdî karanlık heyetin dokuz araz kategorisi olduğunu açıkça ifade eder.¹³⁰

Şîrâzî, Sühreverdî'nin cisme niçin berzah adını verdiğini açıklar. Berzah iki şeyin arasındaki engel anlamına geldiğinden ve kesif cisimler de -muhtemelen

¹²⁶ Sühreverdî, *Hikmetu'l-İshrâk*, s. 297.

¹²⁷ Şîrâzî, *Şerh*, s. 297.

¹²⁸ Muhyiddîn İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fî Ma'rifeti'l-Esrâr el-Mâlikîyye ve'l-Mulkiyye*, Dâru İhyâi't-Turâs el-'Arabî, Beyrut 1998, II/528; IV/76.

¹²⁹ Sühreverdî, *Hikmetu'l-İshrâk*, s. 277-78.

¹³⁰ Şîrâzî, *Şerh*, s. 277.

arkalarını görmeye nispetle- bir engel olduğundan Sühreverdî cisme “berzah” adını vermiştir.¹³¹ Şîrâzî'nin bu açıklaması genel anlamda makul olmakla birlikte, sadece kesif cisimlerin berzah olmasını açıklamaktadır. Ancak hava, su, cam ve billur gibi şeffaf nesnelere ışığı geçirdikleri için, bu açıklamaya göre berzah, yani cisim olamayacaktır. Oysa Sühreverdî şeffaf nesnelere de, örneğin havayı da, cisim sayar.

Sühreverdî, ışığı canlılığın ve idrakliliğin ilkesi olarak görür. Buna göre bir şey ancak ışık ise canlı ve idraklidir ya da bütün canlı ve idrakli varlıklar ışıktır: “Dirilik bir şeyin zatına apaçık olması, diri de idrakli (*derrâk*) ve eylemli olandır (*fa'âl*). İdrakin ne olduğunu zaten biliyoruz. Eylemin ışığa nispeti de açıktır, çünkü ışık zatı ile taşar. O halde saf ışık diri olup her diri de saf ışıktır. Alacakaranlık cevher de zatını idrak etseydi, o da zatına ışık olur, karanlık cevher olmazdı. Bir berzah veya alacakaranlık cevher, berzah ve cevher olduğu için diriliği ve bilmeyi gerektirseydi, bütün berzah ve karanlık cevherler için ayrı durum söz konusu olurdu, ki bu doğru değildir. Alacakaranlık cevherin canlılığı ve bilmeye bir eklenti hey'et sebebiyle sahip olduğu farz olursa, aynı durum geçerlidir.”¹³²

Şîrâzî de benzer şekilde diriliği, idraklilik ve eylemlilik olarak tanımlar. Işıkla idrak ve eylemlilik arasındaki ilişkiye gelince, ışık zatına apaçık olduğu için idraklidir. Işığın eylemliliğin temeli yapılmasına gelince, bu, ışığın zatıyla taşması ile açıklanır. Sonuç olarak saf ışık, diridir ve her diri olan saf ışıktır.¹³³

Sühreverdî ve Şîrâzî diriliği hissî veya cismanî ışıklara değil, soyut veya saf ışığa nispet eder. Çünkü hissî ışık arazî, soyut ışık ise cevherîdir. Işığın cevherliği ile idrakliliği arasındaki ilişki ışığın apaçıklığı ile ilintilidir. Işık cevher olduğu takdirde kendine ışık ve kendine apaçık olacak, böylece kendi kendisi için idrak edilebilir ve sonuçta kendi kendini idrak edebilir olacaktır. Oysa arazî ışık zatına ışık ve apaçık olmadığından, idrakli değildir. Sühreverdî bu düşüncesini şöyle ifade eder: “Arazî ışık, zatına ışık değildir. Çünkü onun varlığı bir başkası içindir. Bu yüzden o, ancak bir başkasına ışık olur. Soyut ışık ise zatına ışıktır. O halde zatına ışık olan her ışık, soyut ve saf ışıktır.”¹³⁴

Şîrâzî de açıklamalarını Sühreverdî'nin “zatına ışık olmak” ifadesine yoğunlaştırır: Sühreverdî zatına ışık olan her şeyin soyut ışık olduğuna bu durumun tersi ile delil getirir, ki o da soyut olmayan bütün ışıkların, yani bütün arazî ışıkların zatlarına ışık olmadıklarıdır. Arazî ışık ister soyut varlıklarla ister cisimlerle kâim olsun, zatına ışık değildir. Çünkü “zatına ışıklık” tabiri ile kastedilen ışığın zatıyla kâim olması ve zatını idrak etmesidir. Arazî ışık ise zatına ışık değildir, çünkü başkasıyla kâimdir. Bu yüzden arazî ışığın varlığı başkası içindir ve dolayısıyla bir başkasına ışık olur.¹³⁵

Diğer yandan canlı ve bilinçli olan bir varlığın berzah veya alacakaranlık hey'et olması, yani cisim veya cismanî araz olması mümkün değildir. Çünkü

¹³¹ Şîrâzî, *Şerh*, s. 277.

¹³² Sühreverdî, *Hikmetu'l-İsrâk*, s. 291-92.

¹³³ Şîrâzî, *Şerh*, s. 291.

¹³⁴ Sühreverdî, *Hikmetu'l-İsrâk*, s. 281-82.

¹³⁵ Şîrâzî, *Şerh*, s. 282.

cisimler zatları itibarıyla ışık değil, karanlıktır. Bu da onların zatlarına apaçık olmamalarını ve idrak edilememelerini gerektirir. Sühreverdî bu durumu şöyle açıklar: “Bir zatı olan ve onun farkında olan / ondan gafil olmayan bir şey alacakaranlık değildir, çünkü zatı ona apaçıktır. Bu şey bir başkasındaki karanlıklı hey’et de olamaz, çünkü ışıklı hey’et dahi zatıyla kâim bir ışık değilken karanlıklı hey’et zatıyla kâim bir ışık hiç olamaz. O halde bu şey kendisine işaret edilemeyen soyut bir ışıktır.”¹³⁶

Şîrâzî, Sühreverdî'nin bu ifadelerinden bütün hayvanların nefslerinin soyut olması gerektiği, aynı durumun insanî nefis için de geçerli olduğu sonucunu çıkarır.¹³⁷ Şîrâzî'nin bu çıkarımı aynı zamanda İsrâkî psikolojinin Meşşâî çevirisidir. Zira Sühreverdî nefsin soyut bir ışık olduğunu söylemekle, Meşşâî zaviyeden bakıldığında, nefis cisim değildir, demiş olmaktadır. Daha açık bir ifadeyle, bu, nefsin bedeninin tamamı veya beyin, kalp vs. gibi bir organ olmadığıdır. Ancak Sühreverdî doğrudan nefis cisim değildir demek yerine, nefsin soyut bir ışık olduğunu söylemektedir. Onun nefsi ışıkla temellendirmeye çalışmasının sebebi, nefsin canlılık ve idrakliliğine şâhid âlemden bir açıklama sunmaya çalışmasıdır. Görünen o ki nefis kelimesi ona göre bu temeli sağlamamaktadır. Işık zatı itibarıyla –biraz gizemli ve şaşırtıcı şekilde de olsa– hareket ettiği ve apaçık olduğu için canlılık ve idrakliliğe temel teşkil edebilmektedir.

Sühreverdî'nin Meşşâîlerle yaptığı en önemli tartışmalardan bir diğeri insanın kendi benliğini nasıl idrak ettiğidir. Sühreverdî uzun ve zahmetli bir argümantasyon sürecinden sonra nefsimizi misal ve sureti ile değil, doğrudan idrak ettiğimizi söyler. Ancak o bu süreçte yine ışığın apaçıklığı niteliğine dayanır: “Işıkla ilgili olarak şöyle bir kural koyabiliriz: Işık kendi hakikatinde apaçık olup başkasını da zatıyla apaçık kılan bir şeydir; ışık zatında, apaçıklık hakikatine eklenti olan her şeyden daha apaçıktır.”¹³⁸

Sühreverdî bu ifadeleriyle bir soyut ışık olan nefsimizi apaçık olduğu için misal ve suret gibi daha kapalı araçlarla değil, daha apaçık olan kendi kendisiyle bileceğimizi dile getirmektedir. Ancak Şîrâzî, Sühreverdî'nin bu ifadelerini açıklarken tamamen farklı bir yola, Meşşâî epistemolojiye sapmaktadır: “Sühreverdî'nin “Işık kendi hakikatinde apaçık olup başkasını da zatıyla apaçık kılan bir şeydir; ışık zatında, apaçıklık hakikatine eklenti olan her şeyden daha apaçıktır” kuralı zatıyla kâim soyut ışıkla alakalıdır. Işığın ifade edilen yapısı sebebiyle, bilgisi tanım (*hadd*) veya betimle (*resm*) elde edilemez; ışık bir delil veya burhanla bilinemez, çünkü apaçık olan bir şey daha az apaçık olan bir şey vasıtasıyla bilinemez, çünkü tanımlayıcının tanımlanandan daha açık olması gerekir. Bir şey ancak kendisinden daha apaçık olan bir şey vasıtasıyla idrak edilir; yani apaçık olan şey, nefsimiz gibi zatıyla kâim ve bize gizli bir şeyse, ancak onun üzerine aklın ışığının ışıldamasıyla idrak edilir. O halde nefsimizle aklın ışıldaması arasındaki ilişki Güneş'in ışıldaması ile görme duyumuz arasındaki ilişki gibidir.

¹³⁶ Sühreverdî, *Hikmetu'l-İsrâk*, s. 282.

¹³⁷ Şîrâzî, *Şerh*, s. 282.

¹³⁸ Sühreverdî, *Hikmetu'l-İsrâk*, s. 286-87.

*Gözümüz nasıl ki ancak üzerine Güneş'in ışıldaması ile görüyorsa, nefsimiz de zatını ve diğer soyut varlıkları ancak aklın ışığının onun üzerine ışıldaması ile idrak eder."*¹³⁹

Şîrâzî italik kısımda Sühreverdî'nin epistemolojisinden ayrılmakta ve İbn Sînâ'nın epistemolojisini benimsemektedir. Çünkü Sühreverdî nefis apaçık olduğu için kendi kendine idrak edilir derken Şîrâzî bunu göz-Güneş temsiliyle Meşşâî epistemolojiye sürüklemektedir. Zira bu, görmenin Güneş ışığının göze girmesi suretiyle gerçekleştiğini kabul etmek demektir ki yukarıda ifade edildiği üzere Sühreverdî bu görme teorisini kesin bir dille reddetmektedir.

Sonuç

Şîrâzî, *Hikmetu'l-İşrâk*'ı şerh ederken üç fikrî kaynağa yaslanmıştır. Bunlar (1) Sühreverdî'nin kendi eserleri, İbn Kemmûne'nin *el-Cedîd f'l-Hikme*'si ve Şehrezûrî'nin *Hikmetu'l-İşrâk Şerhi* olmak üzere İşrâkî literatür, (2) İbn Sînâ literatürü ve (3) İbn Arabî'ye ve Sadreddîn Konevî gibi tâbilerine ait vahdet-i vücûdcu literatür. Şîrâzî, *Hikmetu'l-İşrâk*'ın salt İşrâkî fikirlerle ilgili ifadelerini şerh ederken Şehrezûrî'nin ve kısmen sûfilerin açıklamalarını kullanır. Sühreverdî'nin Meşşâî felsefeyi eleştirdiği, dolayısıyla İşrâkîliğin Meşşâîlikle veya Sühreverdî'nin İbn Sînâ ile çatıştığı yerlerde İbn Sînâ'yı açıkça hedef almaz; hatta İbn Sînâ'ya taraf olduğunu gösteren açıklamalarda bulunur. Bu, Şîrâzî'nin bilim adamı kimliğinden ve muhtemelen İbn Sînâcılığı çok açık olan Nasîruddîn Tûsî ile Merâğa'daki teşrîk-i mesaisinden kaynaklanmaktadır. Şîrâzî'nin bu tavrında benzer bir yaklaşım sergileyen İbn Kemmûne'nin de etkisi olduğu tahmin edilebilir. Zira İbn Kemmûne de *el-Cedîde f'l-Hikme*'sinde İşrâkîliği Meşşâîlik ile telif etme gayreti gösterir. Şîrâzî'nin bu eseri Farsçaya çevirerek *Durretu't-Tâc*'ının bir bölümü yaptığı bilinmektedir.

Diğer taraftan Şîrâzî, varlık-ışık özdeşleştirmesi ile İbn Arabî ve vahdet-i vücûd düşüncesini de İşrâkî geleneğe dâhil etmiştir. Böylece o bir bakıma, İslam dünyasının müteakip yüzyıllarının fikrî hamurunu yoğurmuştur. Nitekim on dördüncü yüzyıldan itibaren İslam dünyasındaki fikrî-felsefî hareket ve faaliyet İşrâkî, Meşşâî ve vahdet-i vücûd unsurlarının farklı oran ve ölçülerdeki terkibi olarak varlığını devam ettirecektir.

Kaynakça

- Âştîyânî, Seyyid Celâleddîn, *Hestî ez Nazar-ı Felsefe ve 'İrfân*, Büstân-ı Kitâb-ı Kum, Kum 1382 (2003)
 Coşar, Hakan, "İslam Düşüncesinde Az Bilinen Bir Gelenek: *İşârât (Şerhleri) Geleneği*", *Dini Araştırmalar*, Temmuz-Aralık 2013, cilt: 16, sayı: 43, ss. 47- 66.
 Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, çvr. Kasım Turhan, Ayışığı Kitapları, İstanbul 1998, s. 92.
 İbn Arabî, Muhyiddîn, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fi Ma'rifeti'l-Esrâr el-Mâlikiyye ve'l-Mulkiyye*, Dârü İhyâi't-Turâs el-'Arabî, Beyrut 1998.
 İbn Sînâ, Ebû 'Alî, *en-Necât f'l-Mantık ve'l-İlâhiyyât*, ed. Abdurrahmân 'Umayra, Dârü'l-Cil, Beyrut 1992
 -----, *eş-Şifâ*, el-Mantık, ed. Sa'îd Zâ'id, Mektebetü Âyetillâh el-Mar'aşî, Kum 1404.
 -----, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-Tenbihât)*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005

¹³⁹ Şîrâzî, *Şerh*, s. 287.

-----, *Mantıkü'l-Meşrikiyyin*, Mektebetü Âyetillâh el-Mar'âşi, Kum 1405.

Kara, İsmail, "Şerh ve Haşiye Geleneği Kuşatılmadan İslam'ın Klasik Kaynakları ve İlim Mirası Anlaşılabilir mi?", *Türkiye IV. Dini Yayınlar Kongresi*, Dini Klasikler, Tebliğler – Müzakereler, (30-31 Ekim 2009 / Ankara), s. 61-86.

Kutluer, İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2002.

Sühreverdî, Şihâbuddîn, *Hikmetü'l-İsrâk*, ed. Ebdollâh-e Nûrânî-Mehdî Mohaggeg, Moessese-ye Çâb o İntişârât-e Dânişgâh-e Tehrân-McGill University, Institute of Islamic Studies, Tehran Branch, Tahran 2001.

Şehrezûrî, Şemsuddîn Muhammed, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*, ed. Hossein Zia'i Torbati, Pejûheşgâh-e Ulûm-e İnsânî o Motâle'ât-e Ferhengî, Tahran 2001.

Şîrâzî, Kutbuddîn, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*, ed. Ebdollâh-e Nûrânî-Mehdî Mohaggeg, Moessese-ye Çâb o İntişârât-e Dânişgâh-e Tehrân-McGill University, Institute of Islamic Studies, Tehran Branch, Tahran 2001.

Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, *Bidâyetü'l-Hikme*, ed. 'Abbâs 'Alî ez-Zirâ'î es-Sebzvârî, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum 1427.

Takî Mîr, Muhammed, Şerh-i Hâl o Âsâr-i 'Allâme Qutbuddîn Mahmûd bin Mes'ûd Şîrâzî, Danişgâh-i Pehlevî, Şîrâz tsz.

Uluç, Tahir, *İbn Arabî'de Sembolizm*, İnsan Yayınları, Üçüncü Baskı, İstanbul 2011.

-----, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2012.

Walbridge, John, *The Science of Mystic Lights, Qutb al-Din Shirazi and the Illuminationist Tradition in Islamic Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge 1992.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 16 sayı / issue: 2 kiş / winter 2016

ARAŞTIRMA

Selçuklu Türklerinde İlmî ve Dinî Hayat: -Sivas Örneği-

Ramazan Altıntaş

Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kelam Ana bilim dalı Öğretim Üyesi
ramazanalintas59@hotmail.com

Öz

Sivas, Selçuklular tarafından fethedilmesiyle birlikte özellikle I. Alâeddin Keykubad zamanında yoğun bir imar ve inşâ hareketine maruz kalır. Selçuklu yönetimi, şehri bir eğitim merkezi haline getirir. İlk defa büyük medreselerin temelleri atılır. Bu medreselerinde dinî, tıbbî ve astronomi alanında ilimler okutulur. Külliye şeklinde yapılan bu medreseler cami, imaret ve aşevleriyle halka da açılır. Selçuklu sultanları halkın bilgi düzeyini artırmak için medreseler açmakla birlikte halkın refah düzeyini yükseltmek için de ticarete büyük önem vermişlerdir. Bu anlamda Sivas; dini, siyasi, iktisadi, sosyal ve kültürel alanda stratejik bir boyut kazanmıştır. Ayrıca Selçuklular, Müslümanların birliğini hedeflemede ehl-i sünnet ve'l-cemaat prensiplerine sıkı sıkıya bağlı kalmışlardır. Bu bağlılık farklı inanç ve kültürlere kapalı olmak anlamına gelmez. Nitekim Selçuklular dönemi Sivas'ında; Yesevîlik, Ahîlik, Babâlik, Mevlevîlik gibi dini hayatı etkileyen oluşumlar da varlığını sürdürmüştür. Selçuklular dönemini inceleyen yerli ve yabancı çok sayıda ilim adamı, en fazla dini hoşgörü ve kültürel çoğulculuğun açık örneklerinin bu devreye ait olduğunu söylemişlerdir.

Anahtar kelimeler: Sivas, dinî hayat, medreseler, Selçuklu yöneticileri, Sünnilik, Bâtinîlik.

The Religious and Scientific Life in Seljuks Period: "An Example of Sivas"

Sivas which was conquered by Seljuks underwent an intensive construction activity by I. Alâeddin Keykubad. The Seljuk administration makes the city educational center. For the first time, large madrasahs were established. Religious, medical and astronomy were taught in these madrasahs. These madrasahs, which are made in the shape of a külliye, are opened to the public with mosques, imarets and saucers. At the same time, the Seljuk sultans gave great importance to the trade to increase the welfare of the people. Sivas thus advanced in the religious, political, economic, social and cultural field. In addition to this, The Seljuks are strictly adhered to the principles of Ahlu's-Sunnah wa'l-Jama'ah for the unity of Muslims. This commitment does not mean being closed to different beliefs and cultures. During Seljuks period in Sivas, religious groups such as Yesevîlik, Ahîlik, Babâlik, Mevlevî continued to exist. Numerous scholars of domestic and foreign scholars studying the Seljuk period claim that religious tolerance and examples of cultural pluralism were seen in Seljuk time.

Keywords: Sivas, religious life, madrasahs, Seljuk Rulers, Sunni Islam, Bâtinîlik.

Atıf

Altıntaş, Ramazan, "Selçuklu Türklerinde Dini İlmî Hayat: -Sivas Örneği-", *Marife*, 16/2 (2016): 237-251.

Giriş

Türkiye Selçukluları devleti İran'da 1040 yılında kurulan Selçuklu İmparatorluğundan 35 yıl sonra, 1075'de teşekkül etmiştir. Bu hâdise, 1071 Malazgirt zaferini müteakip, büyük bir Türk nüfusunun Anadolu'ya göçmesiyle mümkün olmuştur. Anadolu'nun büyük fethi gerçekleşmeden önce, Selçuklu sultanları Türkmen muhacirlerini kendi himayelerinde Anadolu'ya sevk etmişlerdir. Böylece Türkmenler, Malazgirt zaferinden çok önce 1059'da Sivas'a ayak basmışlardır.¹

1071 tarihindeki Malazgirt Savaşı'ndan sonra Anadolu'nun büyük bir kısmı ile beraber Sivas da Selçuklular tarafından Bizanslıların elinden alınmıştır.² Danişment Gazi ve beraberindekiler Alpaslan adına Sivas'ı ele geçirdikten sonra ilk Türk emirliğini Sivas merkezli olarak kurmuşlardır. Danişmendliler Sivas'ta 1071'den 1174'e kadar egemenlik sürmüşlerdir. Şehir 1174'de II. Kılıçaslan tarafından Danişmendlilerin yıkılması ile Selçuklu hâkimiyetine yeniden katılmıştır.³ Tarihi ipek yolu üzerinde bulunan Sivas, Sultan İzzeddin Keykavus zamanında ise, Anadolu Selçuklu devletinin önemli ilim, ticaret, kültür ve medeniyet şehri haline gelmiştir.

Anadolu'ya gelen Türklere genel anlamda baktığımız zaman buraya gelirken İslam'ı kabul etmiş durumda idiler. Bu sebeple onların, bu bölgeye millî kültürlerinin yanında dâhil oldukları İslam medeniyetinden aldıkları unsur ve kurumları kendileriyle birlikte getirdiklerini söylemek yanlış olmaz. Bu bağlamda Malazgirt Savaşı'ndan sonra gelip Sivas yöresinde yaşamaya başlayan Türklerin tamamını Müslüman olarak görmek gerekir.⁴

Sivas, Selçuklu Türkiye'sinin büyük medeniyet merkezlerinden birisidir. Danişmentlilerin merkezi olan ve Selçuklu sultanlarına Konya'dan sonra, Kayseri gibi ikinci bir payitaht vazifesi gören Sivas, Doğu-Batı, Kuzey-Güney ticaret yollarının kesiştiği müstesna bir geçiş noktası oluşturmuştur. Sultan I. Alâeddîn Keykubad zamanında Sivas'ın nüfusu 120.000 olduğu düşünülürse Sivas'ın sosyo-ekonomik ve stratejik açıdan ne denli önemli bir yerleşim yeri olduğu görülür. Bu dönemde Sivas, iktisadi bir merkez olmanın yanında, aynı zamanda çok önemli bir ilim merkezidir.⁵ Çünkü Selçuklu sultanı I. Alâeddîn Keykubad, Sivas'ın imarına çok büyük önem vermiştir. Maddi imarının yanında manevi imarına da eğilmiş, Sivas'ı bir İslam şehri haline getirerek; dinî, ilmî, kültürel ve iktisadî hayatın ana merkezleri olan camiler, tekkeler, medreseler ve çarşılar bina etmiştir.⁶ I. Alâeddîn Keykubad, muhtemel bir Moğol saldırısına karşı Sivas'ı tahkim etmek için muazzam surlar ve kaleler inşa ettirmiş⁷, ancak O'nun, oğlu II. Gıyaseddin Keyhusrev

¹ Turan, Osman, *Selçuklular ve İslâmiyet*, İstanbul, 1980, s. 70-74.

² Shaw, Stanford, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, (çev. Mehmet Harmancı), İstanbul, 1982, I, 24-25.

³ Geniş bilgi için bakınız. Urfalı Mateos Vekayi Namesi ve Papaz Girigor'un Zeyli, (çev. M.Halil Yananç), Ankara 1987, s. 110-204.

⁴ Gökbel, Ahmet, *İnanç Tarihi Açısından Sivas*, İstanbul, 2004, s. 96.

⁵ Turan, *Selçuklular ve İslâmiyet*, ss. 194-95.

⁶ Togan, A. Zeki Velidi, *Umûmî Türk Tarihine Giriş*, İstanbul, 1981, s. 205.

⁷ Turan, *Selçuklular ve İslâmiyet*, s. 100.

tarafından öldürülmesinden sonra, toplumda meydana gelen otorite boşluğu, dini sahadaki ihmalkârlık ve Babailik hareketinin toplumsal dokuyu zayıflatması gibi pek çok sebepten dolayı şehir, Moğol saldırılarına maruz kalmış, neticede yakılıp-yıkılmaktan kurtulamamıştır.

I. Selçuklular Dönemi Sivas'ında İlmî Faaliyetler

İslam Dünyasının, Fıkıh, Kelam, Tefsir ve Hadis gibi temel İslam ilimleri alanlarında öne çıkan büyük otoritelerin çoğu, Selçuklular döneminde yetişmiştir. *Ebu'l-Kasım Kureyşî* (ö. 1072), *Ebû İshâk Şirazî* (ö.1083), *İmam-ı Gazâlî* (ö. 1111), *el-Hatîbî* (ö. 1079), *el-Ensârî* (ö. 1108) gibi kişiler Selçuklular döneminde yaşamış ünlü âlimlerden bazılarıdır.⁸ Selçukluların İslam dünyasına hâkimiyetleri ile İslam medeniyeti yeni bir hamle ve hayatiyet kazanarak yükselmiştir. Hâkimiyetleri süresince *Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat* akidesinin hâmisî olan Selçuklu sultanları siyasi-itikâdî muhalefetin öncülüğünü yapan Rafizî ve Batınî gruplara karşı yoğun bir mücadeleye girişirler. Sapkın olarak adlandırılan bu fırkaların fikrî ve itikadî temellerinin zayıflığını ve İslam dışılığını ortaya koyabilmek için İslam âlimlerinden düşünce ve eserleriyle bu mücadeleye katkıda bulunmalarını isterler.

İslam dini, ilim öğrenme ve öğretmeye büyük önem ve değer vermiştir. Eğer dini hayat ilim ve irfanla desteklenirse, bağnazlık ortadan kalkar. Bu sebeple Selçuklu Türkleri ilmî kurumların teşekkülüne ağırlık vermişlerdir. Tuğrul Bey zamanında başlayarak Alparslan ve Melikşah dönemlerinde genişleyen İslam Dünyası medrese ve zaviyelerle dolar. Âlimlere ve tasavvuf şeyhlerine maaşlar tahsis edilir. Askeri kuvvetin yanında fikir ve mefkûre ordusu vücûda getirilir. Böylece Selçuklular hâkimiyetlerinin manevî temellerini de atmış olurlar. İlk Selçuklu medresesi Tuğrul Bey zamanında Nişabur'da yapılmış; Alparslan'ın 1067'de Bağdat'ta yaptırdığı Nizâmîye medresesinin benzeri medreseler daha sonraları Rey, İsfahan, Belh, Herat, Basra, Tus ve Âmul gibi merkezlerde kurulmuştur. Bu geleneğin bir devamı mahiyetinde Sivas'ta ise, Medrese-i Selçukiye, Medrese-i Kemâliye, Medrese-i Bulgarî, Terken Hatun, Subaşı, Necmeddîn Tûsî, Gıyaseddin Keyhusrev, Necmeddin Muhammed el-Hatibî, Hokkabaz, Emineddin Ali medreseleri vardır. Maalesef bu medreseler tarihsel süreçte varlıklarını günümüze kadar sürdürememiştir. Zamanımıza kadar Selçuklu Sivas'ının tarihinden bize bir şeyler anlatmak için 1271 yılında inşa edilen Gök Medrese, Çifte Minare ve Burûciye medreseleri intikal etmiştir. Yüksek seviyede eğitim yapılan bu kurumların giderleri vakıflarla finanse edilmiş, eğitim-öğretim ücretsiz verilmiş, ayrıca hoca ve talebelere maaşlar bağlanmıştır.⁹ Bu medreselerdeki dini eğitim, daha çok *Sünnîlik-Hanefîlik* anlayışı paralelinde verilmiştir. Medreselerde iyi bir eğitim alanlar birer imam, müderris ve vâiz olarak, halka inanç, ibadet ve dini hayat alanlarında rehber olmuşlardır. Ayrıca yöneticiler de bu medreselerden yetişmekteydiler.¹⁰

⁸ Krş. Kafesoğlu, İbrahim, *Selçuklular Tarihi*, İstanbul, 1972, ss. 158-159.

⁹ Turan, *Selçuklular ve İslâmiyet*, s. 194, 207.

¹⁰ Turan, Osman, *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*, İstanbul, 1993, s. 226; Akdağ, Mustafa, *Türkiye'nin İktisadî ve İctimaî Tarihi*, İstanbul, 1995, I, 39.

II. Selçuklular Dönemi Sivas'ında Dini Hayat

Selçuklular dönemi Sivas'ında dini hayat çok canlı yaşanmıştır. Bu şehirde sadece Müslümanlar değil, gayr-i müslim azınlıklar da yaşamıştır. Genellikle bunlar ticaret işleriyle meşgul olmuşlardır. Tarihi kayıtlardan anladığımız kadarıyla, ticaret maksadıyla şehirde bulunan yabancı tüccarlar arasında Hıristiyan Ceneviz kolonisi vardı ve bunların bir de kiliseleri bulunuyordu.¹¹ Ayrıca, Sahibiye Medresesi'ne ait vakfiyeden anlaşıldığına göre, Sivas'da bir Yahudi mahallesi de mevcuttur.¹²

Tarihçi *Kavzvinî*'nin verdiği bilgilere bakılırsa, Sivas'da farklı inanç ve mezheplere mensup çok sayıda insan barış içerisinde yaşamışlardır. İnanç tarihi açısından Selçuklu Sivas'ında Yahudi nüfus çok fazla olmamakla beraber, genelde İmam-ı *Azam Ebû Hanife*'nin mezhebine bağlı Müslümanlarla Hıristiyan Rum ve Ermeni nüfus çoğunlukta idi. Rumlar Ortodoks Kilisesi'ne, Ermeniler ise, Gregoryen Kilisesi'ne bağlı idiler. Bunların yanında az da olsa Süryanilerin varlığından bahseden kaynaklara da rastlıyoruz.¹³ Burada şunu da ifade edelim ki, XIII. yüzyıl Sivas'ında yaşayan Hıristiyanlar, aynı inanç köklerine mensup olmalarına rağmen Haçlı saldırıları sırasında Türkleri, Haçlılara tercih etmişlerdir. Bunun başlıca sebebi, Selçukluların farklı din ve kültür kodlarına mensup vatandaşları arasında her türlü ayrımcılığa karşı izlediği hoşgörü ve kültürel çoğulculuğa dayalı siyasettir.¹⁴

Öte yandan Selçuklu Türkleri hiçbir zaman gayr-i müslim tebaaya karşı Müslüman olmaları için bir baskı uygulamamışlardır. Daima Hıristiyan, Müslüman ve Musevî cemaatleri, birlik ve ahenk içerisinde tutma siyaseti izlemişlerdir. Onlar, bu bakış açısını, İslâm'ın engin hoşgörüye dayalı inanç ve kültüründen alıyorlardı. Hakikatte iman, sevgiden başka bir şey değildir. Din seçimi de insanın özgür ve severek gerçekleştirdiği bir davranış biçimidir. İnsanları zorla dindar yapmak, başlı başına bir sevgisizliktir. Böyle bir davranış, insanları ikiye bölümlüğe götürür. Çünkü dinimizde zorlama yoktur. İslâm bilginleri, dini, genelde akıl sahiplerinin kendi özgür iradeleriyle tercih ettikleri inanç ve yaşama biçimi¹⁵ şeklinde tanımlarlar.

İşte XIII. yüzyıl Selçuklu idaresinde yaşayan Hıristiyanlar ve Yahudiler, İslâm'ın bu sonsuz hoşgörü anlayışından büyük istifade etmişlerdir. Anadolu Selçuklu Türkleri gayr-i müslimlere çok güzel davranmışlardır. Selçuklu sarayında prenseslerin konumunu ve dinî hoşgörünün hayrete şayan derecesini göstermesi bakımından *II. Gıyâseddîn Keyhüsrev*'in (ö. 643/1246) Gürcü prensesi ile evlenmesi ve prensesin Konya'ya papazı, mukaddes tasvirleri ve Hıristiyan cariyeleriyle birlikte gelmesi buna en güzel örnektir.¹⁶ Verdiğimiz bu örnek de Anadolu Selçuklu

¹¹ Turan, *Selçuklular ve İslâmiyet*, s. 195.

¹² Turan, *Selçuklular ve İslâmiyet*, s. 203.

¹³ Bk. Kazvîni, Zekeriyya b. Muhammed b. Mahmûd, *Âsârü'l-Bilâd ve Ahbârü'l-İbâd*, Beyrut, ts., s. 537; Gökbel, *İnanç Tarihi Açısından Sivas*, s. 80.

¹⁴ Bk. Akdağ, *Türkiye'nin İktisadî ve İctimaî Tarihi*, I, 40.

¹⁵ Bk. Tehanevî, M. Ali, *Keşşâfu Istilâhâtî'l-Fünûn*, Beyrut, ts., II, 305.

¹⁶ Turan, Osman, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, İstanbul, 1978, II, 471-72.

Türklerinin hoşgörü kültürünün yayılmasına ve dinî çoğulculuğa verdikleri önemi göstermektedir.

Bilindiği gibi XII. yüzyıl sonları ve XIII. yüzyılın başlarında Sivas'a yapılan göçlerle hem *Sünnî-Hanefî* ve hem de *Süfi-Bâtınî* derviş toplulukları gelmişlerdir. Selçuklu yönetiminin resmî ideolojisini Sünnî-Hanefî çizgi oluşturmaktadır. Eğitim kurumlarında da bu doğrultuda eğitim-öğretim yapılır. Yine toplumda Sünnî-Hanefî akîdeye bağlı, daha çok halk İslam'ını temsil eden süfi gruplar da vardır. Bunlar, sosyal düzeni sarsıcı hareketlerde bulunmadıkları sürece yönetimden daima destek görmüşlerdir. Genelde halkın dini hayatı üzerinde etkili olan dini zümrelerin başında İbn Arabî, Kübrevî ve Sühreverdî gibi süfi okullar gelmektedir. Nitekim *Bahâeddin Veled* (ö.1228), *Evhadüddîn Hâmid el-Kirmânî* (ö.1237), *Burhaneddîn Muhakkık-ı Tirmizî* (ö.1240), *Muhyiddin İbn Arabi* (ö.1241), *Necmuddin Dâye* (ö.1256), *Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî* (ö.1273) ve *Sadreddin Konevî* (ö.1274) düşüncesi; Konya, Kayseri, Sivas ve Amasya gibi yerleşim ve kültür merkezlerinde halkın dini hayatının ve Sünnî tasavvufun teşekkülünde hatırı sayılır görevler icra etmişlerdir.¹⁷

Tarihçi Kazvinî'nin görüşünü destekler mahiyette meşhur gezgin İbn Batuta'nın verdiği bilgilere göre, aralarında ne Kaderî, ne Râfizî, ne Mu'tezilî, ne Hâricî ne de Bid'at ehli bulunmaktadır; halkın kahır ekserisi, Hanefî mezhebine bağlıdır.¹⁸ Ayrıca halk, peygamber soyundan geldiğine inanılan seyyidlere büyük saygı duymaktadır. Hatta Sivas'da *Nakibu'l-Eşraf* için yapılmış *Dâru's-Siyâda* denilen konaklar vardır. Sadece peygamber soyundan gelen misafirler bu konakta ağırlanır.¹⁹ Bu da Sivas halkının seyyidlerin şahsında Hz. Peygamber ve Ehl-i Beytine karşı derin sevgi ve saygı beslediklerinin bir kanıtıdır.

Selçuklu Sivas'ında yerli ahali, şehirde oturmaları sebebiyle medreselerde öğretilen Sünnî Müslümanlığı, göçer bir hayat yaşayan ve büyük çoğunluğu okur-yazar olmayan Türkmenler ise, Sünnî olmayan bir din anlayışını benimsemişlerdir. Dini yaşantıları açısından Türkmenler, İslam'ın öngördüğü kimi dini kuralları tamamen özümseyememiş, buna karşın eskiden beri devam ettirdikleri sazlı-sözlü şölenleri devam ettirmişlerdir. Bu noktada, namaz, oruç, hac gibi göçebe hayatı ile birlikte ifa edilmesi güç olan ibadetler, Türkmenlerin ilgisini çekmemiştir. Böylece Türkmenler, din büyükleri olarak bildikleri baba ve dedeler tarafından telkin

¹⁷ Fiğlalı, Ethem Ruhi, *Türkiye'de Alevilik Bektaşılık*, İstanbul, 1994, ss. 102-105.

¹⁸ Bk. İbn Batuta, *Rihle*, Beyrut, 1992, ss. 290-291. Söylenceye göre Timur'u Sivas halkı, boyunlarına Kur'an nüshaları takarak karşılamışlardır. Buna rağmen o, halktan ve çocuklardan binlercesini öldürmüştür. Timur bu katliamın gerekçesi olarak, her ne kadar; "*Sivas'lıların, Mu'tezile'nin Kur'an yaratılmıştır*", tezini savunmaları, halkın inanç bakımından Mu'tezili, Şii, Hurufî, Cebriyeci vb. gibi mezheplere bağlı olduğunu iddia etmişse de, Sivas halkının inanç yapısı konusundaki bu görüş doğru değildir. Selçuklular döneminde de Sivas ahali genel olarak Sünnî olup Hanefî mezhebine bağlıdır. Elbette toplumda gayr-i Müslim unsurlarla Sünnî olmayan anlayış sahipleri de vardır. Ama Sivas'ın nüfus yapısı içerisinde bu durum genel inanç yapısını gölgede bırakacak şekilde değildir. Hele hele Mu'tezile inanç sistemine hiç rastlanmamaktadır. Bu konuda geniş bilgi için şu kaynaklara bakınız. Evliya Çelebi, *Çelebi Seyahatnamesi*, İstanbul, 1986, III-IV, 154-168; Aslanoğlu, İhsan, *Evliya Çelebi Sivas'ı ve Sivaslıları Anlatıyor*, İstanbul, 1991, s. 13; Mahiroğulları, Adnan, *Seyyahlar Gözüyle Sivas*, İstanbul, 2001, s. 31.

¹⁹ İbn Batuta, *Rihle*, s. 303.

edilen eski geleneklerine de uygun olan, sade ve sofîyâne bir dille sunulan bir İslam anlayışını kendilerine daha yakın bulmuşlardır. Türkmenler, kendilerine ilahiler, şiirler okuyan ve Allah rızası için nasihatte bulunan bu şeyhleri eskiden kutsallık verdikleri ozanlara benzetmişler ve onların söylediklerine tabi olmuşlardır.²⁰ Heterodoks inançları sadece Türkmenlere inhisar ettirmek doğru değildir. Bazı kasaba ve köylerde dini kaidelere karşı ilgisiz davranan topluluklar da vardı. Nitekim *Kazvîni*, halkının çoğu Türkmenlerden oluşan Sivas'ta, kimi camilerin boş olduğu, halkın ticaretle meşgul olduğu ve dini ihmal eden bu kimselerin bol bol içki içtiklerini kaydeder.²¹

Diğer taraftan müellif, dini hayatla çok yakından ilgili kışın aç kalan kuşlara yiyecek vermek üzere kurulmuş bir vakıftan da bahseder.²² Bu durum da gösteriyor ki, aç olan kuşları doyurmak için temelinde Allah'ın rızasından başka bir amaç bulunmayan vakıf müesseseleri vücuda getiren bir halk, elbette, toplumun dar gelirli fakir ve yoksullarının ihtiyaçlarını karşılamada sivil hayır kurumları kuracaktır. Nitekim Selçuklu Türkleri ilim erbabı için medrese, şeyhler için hânekâh, beyler için saray, tüccarlar için han, rintler için zâviye, garip-gurâba için de mastaba gibi kurumlar inşâ etmişlerdir.²³ Bunun en büyük kanıtı bundan sonra değineceğimiz irfanî boyutu öne çıkan ve halkın hem bedenî ve hem de kalbî ihtiyaçlarını gidermeye yönelik kurumların varlığıdır.

Türkistanlı meşhur Şeyh Ahmed Yesevî'nin (ö.1166) izinde yürüyen bir takım dervişler Anadolu'ya akın ettiklerinden beri, bilhassa XIII. asırda, medresenin kitabî/yazılı din anlayışı yanında, Anadolu insanına "veli" yahut "ermiş dervişlerin" hayallerinde tarifini bulan ve "şifahî/sözel geleneğe dayalı" yeni bir din anlayışı telkin olunmaya çalışılmaktaydı. Bu işin önderliğini yapan yeni tip din büyükleri, bazı hayır sahiplerinin kurdukları zâviye ve tekkelere yerleşerek, bu müesseselerin vakıfları sayesinde çalışmalarını çok verimli hale getirmişlerdi. Şifahî bir bilgi aktarımına dayanan ve işrâkî özellikler taşıyan bu sûfi/Batınî hareketler, bütün bir cemiyeti, asıl Moğol istilasından sonra halkın ruhunda meydana gelen derin bedbinlik devresinde sarmıştı. Medreselerde ömür çürüten bir avuç insanın anlayabildiği akılcı bir yaklaşımla kitabî ilimden öğrenilen dini kaideler, Mevlânâ devrinin insanına hiçbir teselli vermiyordu.²⁴ Özellikle Moğol devrinde zulme uğrayan ve ümidini kaybeden halk, kendini tasavvufa veriyor; herkes bir şeyhe, bir zaviyeye ve âhirete bağlanmaya çalışıyordu.²⁵ XIII. Yüzyıl Selçuklu Türkleri döneminde Sivas'ın dini hayatında etkili olan belli başlı dini

²⁰ Bk. Bozkuş, Metin, "Anadolu Selçuklularında Sosyal, Dinî ve Mezhebî Yapı", CÜİF Dergisi, Cilt: V, Sayı: 2, (Sivas-2001), s. 252-53.

²¹ Kazvîni'nin bu görüşünü genele şâmil kılmak doğru değildir. O, bir mescidi ziyaret ettiğini ve orada gördüklerinden yola çıkarak bu görüşlerini ifade etmiştir. Kendisinin de vurguladığı gibi mescit denilen yerin metruk bir yer olduğu ve Hıristiyanlara kiraya verildiğini o dönemin ahlak zabıtası müdürü söylemektedir. Yoksa camiler dolup taşmakta, halk dini bir hayat yaşamaktadır. Belki o, gayr-i Müslimleri ve Sünni olmayan grupları görmüş ve genellemeler yaparak bir değerlendirmeye gitmiştir.

²² Kazvîni, *Âsârü'l-Bilâd*, s. 537-38.

²³ Turan, *Selçuklular ve İslâmiyet*, s. 195.

²⁴ Akdağ, *Türkiye'nin İktisâdî ve İctimai Tarihi*, I, 40-41.

²⁵ Turan, *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*, s. 226.

zümreler hakkında bilgi verirsek, konunun daha iyi anlaşılmasına hizmet etmiş oluruz.

III. Selçuklular Dönemi Sivas'ında Etkili Olan Dini Akımlar

1. Yesevîlik

Türklerin manevî hayatı üzerinde yüzyıllar boyu derin tesirler yaratmış olan büyük sûfi Hoca Ahmed Yesevî'nin kurucusu olduğu ve kendi adını alan Yesevîlik, bütün Türk Dünyasında etkili olduğu gibi Anadolu Türklerinin dini hayatları üzerinde de etkili olmuştur. Yesevîlik; Sünnet, Tasavvuf ve Horasan Melamilîği gibi üç temel esasa dayanır.²⁶ Bunda dini ve ahlakî esasları basit ve sade bir dille anlatımın büyük rolü vardır. Onlar, melâmi meşrepli bir Müslümanlık sergilemişlerdir.²⁷

Yesevîlik, XIII. yüzyılda Yesevî Baba ve halifelerinin Anadolu'ya göçleriyle girmiştir. Halifeler Anadolu'da açtıkları zaviyelerle halkı irşâd etmişlerdir. Ahmed Yesevî'nin düşüncelerini yaymak için Anadolu'ya gelip yerleşen halifeler ve onların açtığı belli başlı zaviyeler arasında şunlar sayılabilir: Merzifon'a gelip yerleşen ve zâviye açmış olan Pîr Dede; Zile'ye yerleşerek orada tekke kurmuş olan Şeyh Nusret; Tokat'ta zâviye açan Gajgaj Dede bunlar arasındadır.²⁸ Diğer taraftan Yeseviyye tarikatının halifeler ve açtıkları zâviyelerinin Sivas'ta da varlığından bahseden *Ahmet Yaşar Ocak*, bugün Türkiye'de bir yığın dede ve babanın adını taşıyan ve onların birer türbesini ihtiva eden köyler bulunduğunu ve bu köylerin kuruluşunda bu özverili ve alçakgönüllü Yesevî dervişlerinin katkısı olduğunu kaydeder.²⁹

2. Ahîlik

Bu teşkilâtın kurucusu, Eş'arî mütekellim *Fahreddin Razî*'nin (ö. 1209) de öğrencisi olan ve İran'ın Hoy şehrinde doğan Ahî Evren (ö. 1262)'dir. XIII. asırda kurulan ve mesleki bir hüviyete sahip olan Ahilik, Anadolu'daki meslekî eğitimin, sanat eserlerinin ve kültürel hayatın gelişmesine önemli katkıları olmuş tasavvuf ağırlıklı bir esnaf örgütlenmesidir. Özellikle I. Alâeddin Keykubad'ın büyük destek ve yardımıyla bir taraftan İslamî-Tasavvufî düşünceye ve fütüvvet ilkelerine bağlı kalarak tekke ve zaviyelerde şeyh-mürîd ilişkilerini, diğer taraftan iş yerlerinde usta, kalfa ve çırak münasebetlerini ve buna bağlı olarak iktisadî hayatı düzenleyen Ahiliğin, Anadolu'da kurulup gelişmesinde Ahî Evren'in büyük katkısı olmuştur. XVIII. yüzyıla kadar "*Ahîlik*", XX. yüzyılın başlarına kadar ise "*gedik*" ve "*lonca*"

²⁶ Cebecioglu, Ethem, "*Hoca Ahmet Yesevî (ö. 562/1167)*", AÜİFD, (Ankara-1993), c. XXXIV, ss. 91-93.

²⁷ Köprülü, Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara, 1991, ss. 114-115.

²⁸ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, İstanbul, 1314, I, 100; II, 398-99; III, 237-38; V, 60, 67; Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, ss. 47-48.

²⁹ Ocak, Ahmet Yaşar, *Babailer İsyanı*, İstanbul, 1980, ss. 55-56.

adıyla faaliyet yürüten esnaf teşkilatları, toplumun ekonomik hayatını düzenlemede önemli roller üslenmiştir.³⁰

Tarih boyunca dini akımlar, halk nezdinde itibar kazanmak ve meşruiyetlerini pekiştirmek için dini gerekçeler ve şecereler üretmişlerdir. Aynı durum ahilik teşkilatı için de geçerlidir. Bu sebeple, fütüvvet mesleğine bağlı olan ahiler, şecerelerini, Hz. Ali vasıtasıyla Hz. Peygambere kadar götürmüşlerdir. Bir de her akım, kendilerini diğer dini gruplardan farklılaştırmada bazı semboller kullanmışlardır. Örneğin, diğer sûfi zümrelerin hırkalarına karşılık ahiler, fütüvvet şalvarı giyerlerdi. İçlerinde entelektüel birikim sahibi kâdîler, müderrisler de bulunan Ahilik teşkilatı, salt bir esnaf topluluğu değil, aynı zamanda inançlarını bu kanaldan yayan bir tarikat olarak da görülebilir.³¹

Ünlü gezgin İbn Batuta, Antalya'dan başlayarak Burdur, Gölhisar, Ladik, Milas, Barçın, Konya, Niğde, Aksaray, Kayseri, Sivas, Gümüş, Erzincan, Erzurum, Birgi, Tire, Manisa, Balıkesir, Bursa, Görele, Geyve, Yenice, Mudurnu, Bolu, Kastamonu, Sinop gibi Anadolu şehir ve kasabalarında Ahi zaviyelerine rastladığını ve misafir olduğunu söyler.³² Kaynakların kaydettiğine göre, o dönem Sivas şehrinde; Ahî Mecdüddîn, Ahî Emir Ali, Ahî Ahmed Çelebi, Ahî Cârullah ve Ahî Ali zaviyeleri bulunmaktadır.³³ Ayrıca İbn Batuta, Sivas'ta Ahî Bıçakçı ve Ahî Çelebi zaviyelerinden de bahseder. Sivas'ta, kendisini misafir etme konusunda ahilerin birbirleriyle yarış ettiklerini söyler.³⁴ Bu durum, İslam'ın yolcu ve misafire karşı hizmet ve saygıda kusur edilmemesi gerektiği görüşünün pratikteki bir yansımasıdır. Ahilerin bu konukseverliği kaynağını, hem eski Türklerin âdetlerinden ve hem de İslam'dan almaktadır.

Ahîlik ve ahilerin faaliyetleri, Selçuklular dönemi Sivas'ında, sosyal düzen yapısı gösteren bir durumdadır. Sivas'ta ahilik teşkilatının temeli, Selçuklu sultanı I. İzzeddin Keykavus ve I. Alaeddin Keykubad döneminde atılmış olup, ahiliğin bu dönemden itibaren Türkmenler arasında örgütlendiği görülmektedir.³⁵

Ahiler, Anadolu'ya yerleşmiş bulunan Türkmenlerin yaşadıkları her yerde, şehir, kasaba ve köylerde bulunmaktadır. Memleketlerine gelen yabancıları karşılama, onlarla ilgilenme, yiyeceklerini, içeceklerini, yatacaklarını sağlama, ihtiyaçlarını giderme, onları uğursuz ve edepsizlerin ellerinden kurtarma, şu veya bu sebeple, bu yaramazlıklara katılanları yeryüzünden temizleme gibi konularda, bunların eş ve örneklerine dünyanın hiçbir yerinde rastlamak mümkün değildir.³⁶ Görüldüğü gibi, ahilik örgütü üyeleri hem sosyal yardımlaşma ve dayanışma, hem misafirleri ağırlama ve hem de ahlâk zabıtalığı yaparak toplumu denetleme

³⁰ Çağatay, Neşet, *Bir Türk Kurumu Olarak Ahîlik*, Ankara, 1974, ss. 51-52; Kazıcı, Ziya, "Ahîlik", DİA, İstanbul, 1988, I, 540; Özköse, Kadir, "Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında Tasavvufi Zümre ve Akımların Rolü", CÜİFD, VII/1, (Sivas-2003), ss. 265-66; Gökbel, *İnanç Tarihi Açısından Sivas*, s. 101.

³¹ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 212-213.

³² İbn Batuta, *Rihle*, s.292-93.

³³ Gökbel, *İnanç Tarihi Açısından Sivas*, s. 101.

³⁴ İbn Batuta, *Rihle*, ss. 303-304; Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 213.

³⁵ Bayram, Mikail, "Selçuklular Zamanında Tokat ve Malatya Yöresinin Fikrî ve Kültürel Yapısı ve Siyasî Boyutları", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, (Haziran-1991), Sayı: 72, s. 94.

³⁶ İbn Batuta, *Rihle*, s. 292.

görevini yerine getirmiş olmakla beraber, ayrıca, dini hayatın güvenlik içerisinde yaşanmasına katkıda bulunmuş olmaktadır.

Selçuklular döneminde ahîlik örgütü Sivas'ın kültür hayatına derinlemesine nüfuz etmekle kalmamış, aynı zamanda devlet otoritesinin iyice zayıfladığı bir dönemde yalnızca ekonomik alanda değil, siyasi alanda da önemli faaliyetlerde bulunmuştur. Bütün bir Anadolu'da olduğu gibi XIII. yüzyıl Sivas'ında da ahîler, bağımsız siyasi bir güç olmamakla birlikte merkezi otoritenin zayıfladığı, anarşi ve kargaşanın ortaya çıktığı bir dönemde siyasi ve askeri güçlerini göstermişler ve önemli fonksiyonlar üstlenmişlerdir. Özellikle Moğol istilâsı sırasında Ahî birlikleri şehirlerin yönetimine mahalli otorite olarak hâkim olmuşlardır. Ahîliğe çok hizmet eden I. Alâeddin Keykubad, oğlu II. Gıyaseddîn Keyhüsrev tarafından öldürülünce, Ahîler II. Gıyaseddîn'e karşı direnmekle birlikte, O'nun Köseadağ'da Moğollara yenik düşmesinden sonra Moğol saldırılarına karşı Sivas'ı ellerinden geldiği kadar kahramanca savunmuşlardır. Ayrıca Sivas'ı Timur'un istilâsı sırasında, 20 civarında Ahî Halifesi şehit edilmiştir. Sivas'ta *Halifelik Mezarlığı* o dönemin bir hatırası olarak hafızalara kaydedilmiştir.³⁷

3. Babâîlik

Anadolu'da XIII. yüzyılda ortaya çıkan ve Türkmenlerin dini hayatında etkili olan akımlardan birisi de Baba İlyas (ö. 1240) tarafından kurulan ve Türkmenler arasında yaygın olan Babâîlik tarikatıdır.³⁸

Hulâgû'nun Alamut kalesini ele geçirip İsmâîlileri yok ettikten sonra, kaçıp kurtulan bir takım Bâtınîler Anadolu'ya gelerek tasavvuf perdesi altında tahrik ve fesatlara kalkışmışlardır. Çünkü bu akımlar, Batınî bir itikadı benimseyen, gerçek İslam inancını ortadan kaldırmak ve siyasi egemenliğe sahip olmak için her şeyi mubah sayan bir görüşün temsilcileridir. İşte bu i'tizali hareketlerin Anadolu tarihinde en önemlilerinden birisi ve meşhuru Babaîler olayıdır. Sultan Gıyâseddîn Keyhüsrev zamanında, Horasanlı Baba-İlyas'ın müritlerinden Baba İshâk, görünüşte şeyhi nâmına, gerçekte ise kendi hesabına Amasya, Tokat ve Sivas bölgelerinde birçok taraftar toplayarak Selçuklu yönetimine karşı isyan etmiştir. Çünkü Baba-İshâk'ın asıl faaliyet merkezi olarak zaviyesinin bulunduğu yerlerden birisi de, Sivas'tır. Selçuklu yönetiminin zafiyetinden de yararlanan Baba İshâk, dini bakımdan henüz iyice İslamlaşmamış, yarı Şamani bir inanışa bağlı olan ve Ehl-i sünnet dışı yabancı inançların tesiri altında kalan Türkmenleri, memlekette adaletsizlik ve haksızlığın hüküm sürdüğü iddiasıyla isyana teşvik etmiş kendisi de bu Türkmen ayaklanmasına önderlik etmiştir. Nihayet Mübarizüddin Armağan Şah tarafından Amasya'da muhasara ve esir edilerek idam edilinceye kadar Selçuklu devletini epeyce uğraştırmıştır.³⁹ Ama Babaîler Sivas'a da büyük zarar vermişlerdir. Tarihte bu durum "*Babaîler İsyanı*" olarak bilinir.

³⁷ Kazıcı, "Ahîlik", DİA, I, 540-41; Bayram, Mikail, *Bâciyân-ı Rum*, Konya, 1987, s. 41-42; Gökbel, *İnanç Tarihi Açısından Sivas*, s.103.

³⁸ Bu konu ile ilgili müstakil bir çalışma için bakınız. Ocak, Ahmet Yaşar, *Babaîler İsyanı*, İstanbul, 1980.

³⁹ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 206-207; Turan, Osman, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, İstanbul, 1993, s. 421; Akdağ, *Türkiye'nin İktisadî ve İctimai Tarihi*, I, 42; Ocak, *Babaîler İsyanı*, s. 108.

Köprülü'nün dediği gibi Anadolu fikir tarihinde Ehl-i sünnet itikadına muhalif râfîzî ve itizal hareketlerinin güç kazanmasında Babaîler hâdisesinin büyük rolü olmuştur. Özellikle Kızılbaşlık, Bektaşîlik gibi Anadolu Alevîliğinin teşekkülünde Babaîlerin fikri plândaki katkısını görmezden gelemeyiz.⁴⁰ Kaynakların belirttiğine göre, Hacı Bektaş-ı Veli kardeşi Menteş'le birlikte Horasan'dan çıkıp Baba-İlyas'ı görmek için Sivas'a gelmişler ve O'nunla bizzat görüşmüşlerdir.⁴¹ Ne görüştükları konusunda açık ve net bir bilgi yoktur. Hacı Bektaş, Baba-İlyas'la aynı ocaktan olması münasebetiyle, Anadolu'nun o günkü huzursuz ve istikrarsız ortamından bunalan insanlarına manevi bir çıkış yolu gösterme konusunda aynı endişeleri paylaşmış da olabilirler.⁴² Dolayısıyla, günümüzde Babaîlik adıyla bir mezhep ve tarikat yoksa da Babaîliğin inanç ve geleneklerine varis olan Kızılbaş zümreleri ve Bektaşîlik tarikatı vardır. Bunlar Şii ve Hurufî tesiri hariç tutulursa, Babaîliğin isim değiştirmiş şeklinden başka bir şey değildir.⁴³ Babaîler isyanında Sivas'ın önemli bir yer tutması, Anadolu Alevîliğinin yapılanmasında sahip olduğu merkezi konumu ve taşıdığı potansiyeli göstermesi bakımından önemlidir.⁴⁴

Şunu da ifade etmek gerekir ki, XIII. yüzyılın sonlarına doğru Anadolu Selçukluları dönemindeki tarikatları iki zümre halinde toplamak mümkündür. Birinci zümreye, Hacı Bektaş-ı Velî'nin şahsiyeti sembol olurken; diğer zümreye de Celâleddin-i Rûmî'nin şahsında Mevlevîlik sembol oluyordu. Özellikle Bektaşîlik, Sünnîliğe ve medrese skolâstiğine açıkça cephe almış, bilhassa Türkmenlerle göçebe ve köylü halk arasında tahriklere de başlamıştı. Baba İshâk'ın isyanı buna örnektir. Baba İshâk'ın bazı yanlış dini inançları olmakla birlikte, Selçuklu yönetimine isyan etmesindeki en büyük etken, o dönemdeki idarecilerin halkla yakın temas kurmaması, halkın sorunlarıyla yakından ilgilenmemesi, onların beklentilerine zamanında cevap verememesi, yapılan bazı haksızlıklar, özellikle de II.Gıyaseddin Keyhüsrev'in, dini hayatı ihmal ederek sefih bir hayat sürmesi ve kötü yönetimi gösterilmektedir.⁴⁵ Dolayısıyla, doku birlikteliği olan Babaîlik ve Bektaşîliğin yoksullara yönelik yalın dini söylemi, ekonomik açıdan perişan halk tabakalarıyla, şehirlerde yaşayan dar gelirli işçiler arasında hızlı bir şekilde taban oluşturmuştur. Burada ahî teşekküllerinin de Bektaşîliğin tesiri altında bulunduğu söylenebilir.⁴⁶

1240 yılında Anadolu'da isyan çıkaran Baba İshâk'ın, müritleri olan Türkmenlerin inançları üzerinde ne gibi tesirleri olmuştur? Çünkü itikat, dini hayatın şekillenmesinde önemli bir tesir icra etmektedir. Bunlardan ilki, Baba İshâk'ın şahsiyetiyle ilgilidir. Çünkü o, görünüşte, zühde dayalı dini bir hayat

⁴⁰ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 208-209; Ocak, Ahmet Yaşar, "*Baba İlyas*", DİA, İstanbul, 1991, IV, 368.

⁴¹ Fiğlalı, *Alevîlik-Bektaşîlik*, s. 144-45.

⁴² Fiğlalı, *Alevîlik-Bektaşîlik*, s. 148.

⁴³ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 209-210; Bozkuş, Metin, *Sivas Yöresinde Alevîlik*, Sivas, 2000, s. 68; Gökbel, *İnanç Tarihi Açısından Sivas*, s. 107.

⁴⁴ Gökbel, *İnanç Tarihi Açısından Sivas*, s. 107.

⁴⁵ Geniş bilgi için bakınız. Togan, *Umumî Türk Tarihine Giriş*, s. 205; Özköse, "*Anadolu'nun Türkleşmesi...*", s. 275.

⁴⁶ Bk. Akdağ, *Türkiye'nin İktisadî ve İctimaî Tarihi*, I, 42.

yaşıyordu. Bu durumu, fakir Türkmenler üzerinde olumlu bir etki yaratıyordu. Sade yaşamının yanında sürekli oruç tuttuğu, kimseden dünyalık namına bir şey istemediği, hayvanlara bile son derece şefkatli olduğu, insanların problemlerini çözme konusunda azami gayret gösterdiği ve zaviyesinde ibadetle meşgul olduğu bilinmektedir. Elbette, onun inanç ve ibadet anlayışı Sünnî anlayıştan farklıdır. Baba İshâk'ın lükse kaçmadan sade bir yaşam biçimi ve dini hayatı, özellikle Türkmenler üzerinde onun veli/peygamber olduğu yargısını kuvvetlendirmiştir.⁴⁷ Bundan dolayı taraftarları onu yüceltmekte inanç bakımından çok aşırı gitmişlerdir. Örneğin, Türkmenler Baba İshak'ı *peygamber* gibi telakki ediyorlar ve bu sebeple ona, İslam inançlarına aykırı olarak; "*Baba Resûl*", "*Baba Resûlullah*" gibi isimler veriyor, dini törenlerinde "*Lâilâhe illallah Baba Resûlullah*" şeklinde zikir yapıyorlardı. Hatta Türkmenler, Baba İshak'ın isyanlar neticesinde idam edildiğinde ölmediğini, Hz. İsa'nın göğe çıktığı gibi göğe çıktığını ve tekrar İlahi yardımla döneceğini iddia ediyorlardı. Şüphesiz bu inanç Şiiliğin "*Beklenen Mehdi*" ve Sünniliğin '*mehdi*' itikadına uygun düşmektedir.⁴⁸

Diğer yandan Babaîliğin inanç sisteminin oluşmasında eski Türk dini Şamanizm ve Şii inançlarının da büyük tesiri vardır. Bunun bağlantıları şu şekilde kurulabilir. Bilindiği gibi Doğu Anadolu'da Safevî Devletinin kurucusu olan Safevî tarikatının dini önderi Şeyh Cüneyd'in müritleri için Sivas, önemli bir merkezdi. O, bu bölgede düşüncelerini müritleri yoluyla yayıyordu.⁴⁹ Bu sebeple, halk arasında özellikle Sivas ve yöresinde bulunan Kızılbaş Türkmenlerin Şeyh Cüneyd ve haleflerini; Mehdi, Peygamber ve hatta Allah gibi gördükleri söylencesi çok yaygındı. İşte bu telakkiden dolayı, Kızılbaş Türkmenler, şeyhleri uğruna hiçbir fedakârlıktan kaçınmıyorlardı. Göçebe ve köylü olan Türkmenlerin doğru bir din anlayışını kavramada güçlük çekmelerinin yegâne sebebi, şahıslara karşı aşırı derecede saygı beslemeleri olmuştur.⁵⁰ Kızılbaş ve Râfîzilerin teşekkülüne zemin hazırlayan Babaîler hareketine bağlı Türkmenler, Sünnî anlayışın aksine, kadın-erkek bir arada sohbet, zikir ve sema meclislerinde bulunuyorlardı. Ahî Evren'in şeyhi Türk asıllı Evhadüddîn-i Kirmanî bu yüzden birçok tenkide maruz kalmıştır.⁵¹ Türkmen bir sûfi olan Kirmanî ve müritlerinin Sivas'ta kaldıkları ve kendi tarikatlarını yaydıkları bilinmektedir.⁵²

4. Mevlevîlik

Selçuklular dönemi Sivas şehrinde dini hayatın yoğunlaşmasında Mevlevîliğin azımsanmayacak derecede tesiri olduğu bir gerçektir. Bunda Selçuklu sultanı I. Alaeddin Keykubad'ın himayelerini de unutmamak gerekir. Mevlevîlik, Mevlâna Celâleddin-i Rûmî (ö. 1273)'nin ölümünden sonra ilk defa yakın dostu Çelebi Hüsameddin (ö. 1284) tarafından bir takım kaide ve kurullarla temelleri

⁴⁷ Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, s. 421.

⁴⁸ Sümer, Faruk, *Safevî Devletinin Kuruluş ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, Ankara, 1992, s. 8; Ocak, *Babaîler İsyanı*, s. 85.

⁴⁹ Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluş ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, s. 44.

⁵⁰ Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluş ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, s. 8-9.

⁵¹ Fiğlalı, *Alevîlik-Bektaşîlik*, s. 120-121.

⁵² Bk. Bayram, Mikail, *Evhadiyye Tarikatı*, Konya, 1993.

atılmıştır. Çelebi'nin ölümünden sonra da Mevlânâ'nın oğlu Sultan Veled ve Ulu Ârif Çelebi tarafından geliştirilerek Mevlevîlik daha sağlam bir şekilde kurumlaşmıştır. Ulu Ârif Çelebi, yanına aldığı Mevlevî dervişleriyle bütün bir Anadolu'yu, Batı İran'dan Mısır'a kadar İslam dünyasını gezmiştir. Gittiği yerlere Mevlevîhaneler açarak, yanında götürdüğü dervişlerden birisini buralara şeyh atamıştır. Böylece dini hayat ve düşünce içerisinde Mevlânâ ve Mevlevî kültürü, yayılma alanı bulmuştur. Bununla birlikte Mevlânâ'nın tasavvufî düşüncesi, kendisinden sonra Bağdat'tan Rumeli'ye kadar kurulan Konya Mevlevîhanesi'nin bir şubesi hükmünde olan Mevlevîhaneler kanalıyla varlığını sürdürmüştür.⁵³

Mevlevîlik, Babailiğin aksine, şehirlerde oturan yüksek ve refahlı sınıfları okşayacak bir yol tutar. Bir taraftan tarikat prensiplerini Sünnîlik ile uzlaştırmaya çalışarak, bir taraftan medreselerin asabiyetini teskin etmek suretiyle, diğer taraftan da siyasî otoritelerin desteğini kazanır. Fakat, tarikatçılığın insanı cezbeden bir takım usul ve kaidelerini bırakmadığından, yer yer medreselilerin hücumlarına da maruz kalır.⁵⁴

Ahmed Eflâkî'nin "*Menâkıbu'l-Ârifîn*" isimli eserinde geçtiğine göre Ulu Ârif Çelebi'nin Sivas'a üç defa geldiği ve iki defa semaya katıldığı belirtilir.⁵⁵ İşte Selçuklular döneminde Sivas Mevlevîhanesi, Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'nin torunu Ulu Ârif Çelebi tarafından kurulmuştur.⁵⁶ Tarihi kayıtlardan öğreniyoruz ki, aynı dönemlerde Mevlevîlerle-Ahîler arasında bir iktidar mücadelesi yaşanmıştır. Bunda Mevlevîlerin Moğollarla iyi geçinme gibi politikalarının etkisinin olduğu söylenmektedir. Bundan dolayı, Sivas'ta Moğollara karşı çıkan Ahîlerin iş yerleri, hanikâh ve medreseleri müsadere edilerek Mevlevîlere verilir. Ancak Mevlânâ'ya bağlanmayı kabullenen Ahîlere dokunulmaz.⁵⁷

Mevlânâ Celâleddîn Mevlevîliğin felsefesini, tasavvufunu ve ilahi aşkı anlatırken, oğlu Sultan Veled Mevlevî tarikatını, Ulu Ârif Çelebi Mevlevîliğin musikisini, Âbid Çelebi ise, semânın son şeklini vermiştir. Tarihsel süreçte ilim ve siyaset dünyasından pek çok insanın rağbet ettiği Mevlevîlik; musiki, şiir ve semâ faaliyetlerinin icra edildiği Mevlevîhaneleriyle güzel sanatların inkişafına yol açmıştır.⁵⁸ Öyle inanıyorum ki Sivas Mevlevîhanesi de aynı işlevi görmüş, ahlâkî terbiye vermenin yanında, İslamî hayatı davranış plânında yaşamının model bir kurumu olarak varlığını uzun yıllar devam ettirmiştir.

Elbette Selçuklular dönemi Sivas şehrinin dini hayatını etkileyen zümreler bunlardan ibaret değildir. Ama ekol olmuş, tesirleri sadece yaşadıkları dönemle sınırlı kalmamış, bugüne kadar da sarkmış olan belli başlı ana dini akımların yukarıda değinmeye çalıştığımız zümreler olması münasebetiyle üzerinde durmuş olduk.

⁵³ Krş. Kara, Mustafa, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*, Bursa, 1990, I, 30.

⁵⁴ Akdağ, *Türkiye'nin İktisadî ve İctimai Tarihi*, I, 43.

⁵⁵ Bk. Ahmet Eflâkî, *Menâkıbu'l-Ârifîn*, (çev. Tahsin Yazıcı), İstanbul, 1966, s. 259.

⁵⁶ Gölpinarlı, Abdülbaki, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, İstanbul, 1983, s. 65; Göyünç, Nejat, "*Sivas Mevlevîhanesi*", IX. Vakıf Haftası Kitabı, Ankara, 1992, s. 83-84.

⁵⁷ Bayram, *Bâciyân-ı Rûm*, s. 43.

⁵⁸ Özköse, "*Anadolu'nun Türkleşmesi...*", s. 262.

Sonuç

Tarih boyunca Sivas şehri gerek sosyo-ekonomik ve gerekse stratejik açıdan önemli bir konuma sahip olmasından dolayı, daima gözde bölgelerden birisi olarak görülmüştür. Sivas'ın Selçuklular tarafından fethedilmesiyle birlikte, şehir, özellikle I. Alâeddin Keykubad zamanında yoğun bir imar ve inşâ hareketine maruz kalır. Selçuklu yönetimi, işe, sağlıklı bir din ve dünya eğitimi vermek için şehri bir eğitim merkezi haline getirir ve ilk defa büyük medreselerin temelleri atılır. Çünkü doğru din anlayışının temelleri kitabîliğe dayanır. Bu da beraberinde doğru bir şekilde aklı kullanmayı ve mantıklı düşünmeyi getirir. Devrin en ünlü üniversiteleri arasına giren Selçuklu medreselerinde sadece dini ilimler okutulmaz; hem dini, hem tıbbî ve hem de dünya kurmaya yönelik kapsamlı ilimler okutulur. Külliye şeklinde yapılan bu medreseler cami, imaret ve dâru'z-ziyâfeleriyle halkla da yakın temas halinde olur.

Diğer taraftan, Selçuklu sultanları, halkın bilgi düzeyini yükseltecek eğitim merkezleri kurmanın yanında Sivas şehrini, ekonomik bir merkez haline de getirir. Devletin gerek eğitimde ve gerekse siyasette izlediği politika, *Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat* prensipleri doğrultusunda olur. Bu devletin resmi görüşüdür. Bu hiçbir zaman farklı inanç ve kültürlere kapalı olma anlamına gelmez. Nitekim Selçuklular dönemini inceleyen yerli ve yabancı çok sayıda araştırmacı, İslam-Türk tarihinde en fazla dini hoşgörü, kültürel çoğulculuk ve toleransın açık örneklerinin bu devreye ait olduğunu söylemişlerdir.

Ne yazık ki, Selçuklular dönemi Sivas'ında, *kitabî İslam* dönemi, iktidar mücadeleleri, Moğol istilâsı, sosyal, siyasal ve iktisadi hayatta meydana gelen krizler, gitgide dini hayatın ihmal edilmesi gibi sebeplerden dolayı zayıflar. Meydana gelen bu hiç de iç açıcı olmayan menfi gelişmelerden dolayı, direnme gücünü kaybeden insanlar, ahlakî dindarlığı öne alarak Tasavvufa sığınma ihtiyacı duyarlar. Bir nevi tasavvufa gönül verme, dünyanın hâyu huyundan kaçarak insanın güven arayışı serüvenini oluşturma çabasıdır. Özellikle XIII. Yüzyılla birlikte başlayan bu süreç, Selçuklu dönemi Sivas'ında halk İslam'ının beslenme kaynaklarını kitabî din anlayışından şifahî din anlayışına kaydırır. Artık onların din anlayışlarını ve yaşam biçimlerini belirlemede zâviye ve tekkeler etkili olmaya başlar. Bu sebeple, makalemizde değinmiş olduğumuz çok farklı yelpazede yer alan dini ve sosyal zümreleşmelerle dini hayat canlı tutulmaya çalışılır. Bilgi kaynakları bakımından iç aydınlanma yöntemine dayalı din anlayışlarının gelişmesinde elbette, kendisini yenileyemeyen medreselerin de büyük olmuştur. Netice olarak söylemek gerekirse, XIII. yüzyıl Sivas'ının şehir merkezindeki dini hayatında Sünnîliği benimsemiş sûfi oluşumlar etkili olurken, çevresinde ise, Sünnî olmayan bakış açıları etkili olmuştur.

Kaynakça

- Ahmet Eflâkî, *Menâkıbu'l-Ârifîn*, (çev. Tahsin Yazıcı), İstanbul 1966.
 Akdağ, Mustafa, *Türkiye'nin İktisadî ve İçtimai Tarihi*, İstanbul 1995.
 Aslanoğlu, İhsan, *Evlîya Çelebi Sivas'ı ve Sivastlıları Anlatıyor*, İstanbul 1991.
 Bayram, Mikail, "Selçuklular Zamanında Tokat ve Malatya Yöresinin Fikrî ve Kültürel Yapısı ve Siyasî Boyutları", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, (Haziran-1991), Sayı: 72, s. 94.
 Bayram, Mikail, *Bâcîyân-ı Rum*, Konya 1987.

- Bayram, Mikail, *Evhadiyye Tarikatı*, Konya 1993.
- Bozkuş, Metin, "Anadolu Selçuklularında Sosyal, Dinî ve Mezhebî Yapı", *CÜİF Dergisi*, Cilt: V, Sayı: 2, (Sivas-2001), ss. 252-53.
- Cebecioğlu, Ethem, "Hoca Ahmet Yesevî (ö. 562/1167)", *AÜİFD*, (Ankara-1993), c. XXXIV, ss. 91-93.
- Çağatay, Neşet, *Bir Türk Kurumu Olarak Ahilik*, Ankara 1974.
- Evliya Çelebi, *Çelebi Seyahatnamesi*, İstanbul 1986.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi, *Türkiye'de Alevîlik Bektaşîlik*, İstanbul 1994.
- Gökbel, Ahmet, *İnanç Tarihi Açısından Sivas*, İstanbul 2004.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, İstanbul 1983.
- Göyünç, Nejat, "Sivas Mevlevihânesi", *IX. Vakıf Haftası Kitabı*, Ankara, 1992, s. 83-84.
- İbn Batuta, *Rihle*, Beyrut, 1992, s. 290-291.
- Kafesoğlu, İbrahim, *Selçuklular Tarihi*, İstanbul 1972.
- Kara, Mustafa, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*, Bursa 1990.
- Kazıcı, Ziya, "Ahilik", *DİA*, İstanbul, 1988, I, 540.
- Kazvîni, Zekeriyya b. Muhammed b. Mahmûd, *Âsârü'l-Bilâd ve Ahbâru'l-İbâd*, Beyrut, ty.
- Köprülü, Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1991.
- Mahiroğulları, Adnan, *Seyyahlar Gözüyle Sivas*, İstanbul 2001.
- Ocak, Ahmet Yaşar, "Baba İlyas", *DİA*, İstanbul, 1991, IV, 368.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Babaîler İsyanı*, İstanbul 1980.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Babaîler İsyanı*, İstanbul 1980.
- Özköse, Kadir, "Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında Tasavvufi Zümre ve Akımların Rolü", *CÜİFD*, VII/1, (Sivas-2003), s. 265-66.
- Shaw, Stanford, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, (çev. Mehmet Harmancı), İstanbul 1982.
- Sümer, Faruk, *Safevî Devletinin Kuruluş ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, Ankara, 1992.
- Tehanevî, M. Ali, *Keşşâfu Istilâhâtî'l-Fünûn*, Beyrut, ts.
- Togan, A. Zeki Velidi, *Umûmî Türk Tarihine Giriş*, İstanbul 1981.
- Turan, Osman, *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*, İstanbul 1993.
- Turan, Osman, *Selçuklular ve İslâmiyet*, İstanbul 1980.
- Turan, Osman, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, İstanbul 1993.
- Turan, Osman, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, İstanbul, 1978..
- Urfalı Mateos, *Vekayi Namesi ve Papaz Girigor'un Zeyli*, (çev. M.Halil Yinanç), Ankara 1987.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 16 sayı / issue: 2 kiş / winter 2016

ARAŞTIRMA

Hadis İlimleri Açısından Hattâbî'nin

Garîbü'l-Hadis Adlı Eserinin Değerlendirmesi*

Mustafa Demir

Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Hadis Ana bilim dalı Doktora Öğrencisi

konevimustafademir@gmail.com

Öz

Hadis ilminin önemli alt disiplinlerinden biri olan "garîbü'l-hadis", hadis metinlerinde yer alan garîb/nadir kelimelerin anlaşılmasını konu edinmektedir. Ebû Süleymân el-Hattâbî'nin (388/998) saha ile aynı adı taşıyan Garîbü'l-hadis adlı eseri, kendi edebî türünün üç ana kaynağından biri sayılmaktadır. Garîbü'l-hadis'in muhtevası ve telif özelliklerine dayanarak hadis ilimleri açısından konumunu tespit etmeyi amaçlayan bu çalışma, Hattâbî'nin ilk hadis şarihlerinden kabul edilmesi yönüyle de ayrı bir önem taşımaktadır.

Anahtar kelimeler: Ebû Süleymân el-Hattâbî, Garîbü'l-hadis, hadis ilimleri, şerh edebiyatı, mukatta' hadis.

An Evaluation of al-Khattabi's Work Called Gharib al-Hadith Regarding to Hadith Sciences

"Gharib al-hadith" that is one of the most important sub-fields of hadith science subjects to be understood of gharib/exceptional words included in hadith texts. Abu Suleyman al-Khattabi's (388/998) work called Gharib al-hadith that has the same name with the field is considered one of three main resources of its literary type. This study aims to determine position of Gharib al-hadith in terms of hadith sciences based on its content and copyright features. Also it has a separate importance regarding to al-Khattabi's being accepted as one of the first hadith commentators.

Keywords: Abu Suleyman al-Khattabi, Gharib al-hadith, hadith sciences, hadith sharh (commentary) literature, muqatta' hadith.

Atıf

Demir, Mustafa, "Hadis İlimleri Açısından Hattâbî'nin Garîbü'l-Hadis İsimli Eserinin Değerlendirmesi", *Marife*, 16/2 (2016): 251-273.

* Bu makale, *el-Hattâbî ve Garîbü'l-Hadis Adlı Eseri* (Selçuk Üniversitesi SBE, Konya 2009) başlıklı yüksek lisans tezimizin bir bölümünün tekrar gözden geçirilerek yeni kaynaklarla zenginleştirilmesi suretiyle hazırlanmıştır.

Giriş

Rivayetlerin sağlam yollarla nakledilmesini ve doğru olarak anlaşılmasını hedefleyen hadis ilminin, bu maksadı doğrultusunda farklı alt disiplinlere sahip olduğu bilinen bir husustur. Bu ilim dallarından biri olan garibü'l-hadis; -en genel ifadesiyle- lehçe, tarih veya coğrafya farklılığı gibi sebeplerle manası bilinmeyen ya da ilk duyuldukları anda anlaşılma sorunuyla karşılaşılan hadis sözcüklerinin açıklanmasını konu edinmektedir.¹ Özel bir ihtisası gerektiren bu tür sözcükler, 'garîb' terimiyle² ifade edilmektedir.

İlk nüvelerini Rasûl-i Ekrem'in (s.a) farklı söyleyiş özelliklerine ve zaman zaman bazı muhatapları karşısında Arapça'nın çeşitli lehçelerini kullanmasına kadar götürebileceğimiz garibü'l-hadis; hicrî ilk iki asır boyunca yaşanan dinî, siyasî, lügavî vb. şartların etkisi ve katkısıyla II. yüzyılın sonları ile III. yüzyılın başlarında, erken sayılabilecek bir devrede müstakil bir ilim dalı olarak teşekkül etmiştir.³

Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838),⁴ İbn Kuteybe ed-Dîneverî (ö. 276/889) ve -az sonra üzerinde duracağımız- Ebû Süleymân el-Hattâbî'nin (ö. 388/998) *Garibü'l-hadis* adını taşıyan eserleri, sahanın daha sonra yazılan kitaplarının temeli kabul edilmektedir.⁵ Yazıldıkları dönemdeki ilmî anlayışın bir sonucu olarak her üç eserde de izahı yapılan garîb lafızlı rivayetler, senedleriyle birlikte kaydedilmiştir.⁶ Söz konusu eserler, sadece anlam tespiti işlevini yerine getirmekle kalmayıp aynı zamanda dil ve hüküm ağırlıklı bir muhtevaya sahiptir.

Hattâbî'nin talebesi Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed el-Herevî'nin (ö. 401/1011) *el-Garîbeyn fi'l-Kur'ân ve'l-hadis* isimli eseri, bu edebî türün telif özellikleri açısından dönüm noktası olarak kabul edilebilir. Zira Herevî'nin

¹ Garibü'l-hadis ilminin tanımı, işlevi, önemi, literatürü ve garîb lafızların hadislerde bulunma sebepleri hakkında geniş bilgi için bk. Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed, *Garibü'l-hadis*, thk. Abdülkerîm İbrâhim el-'Azbâvî, Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Dâru'l-Fikr, Şam 1402/1982, I, 46-52, 64-71; Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadis*, thk. es-Seyyid Mu'azzam Hüseyin, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, II. bs. Beyrut 1397/1977, s. 88-89; İbnü'l-Esîr, Ebû's-Se'âdât Meccüddîn el-Mübârek b. Esrûddin, *en-Nihâye fi garîbi'l-hadis ve'l-eser*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî, Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut 1399/1979, I, 3-12; İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Abdirrahmân eş-Şehrezûrî, *Ulûmü'l-hadis*, thk. Nurettin İtr, Dâru'l-Fikr, Şam 1406/1986, s. 272-274; Kandemir, M. Yaşar, "Garibü'l-Hadis", *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 376-378.

² Geniş bilgi için bk. İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, I, 3-4; Elmalı, Hüseyin - Arslan, Şükrü, "Garîb", *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 374-375.

Bu bağlamda Hattâbî, bir sözcüğün garîbliğini başlıca iki sebebe bağlamaktadır: 1. Lafzın, ancak üzerinde uzun süre fikir yorulduktan sonra kavranabilen kapalı-uzak manalara sahip olması, 2. Lafzın, yerleşim yeri olarak uzak ve dilleri şâz olan Arap kabilelerine ait olması. Bk. Hattâbî, *Garibü'l-hadis*, I, 70-71.

³ Garibü'l-hadis disiplininin teşekkülünde ilmî ve fikrî hareketlerin etkisi hakkında geniş bilgi için bk. Özpınar, Ömer, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, Ankara Okulu Yay., I. bs. Ankara 2005, s. 273-287.

⁴ Daha önceleri risale çapında çalışmalar yapılmıştır. Ancak sahanın günümüze ulaşan ilk eseri Ebû Ubeyd'e aittir. Ebû Ubeyd, eserinin telifi için kırk sene çaba harcamıştır. Bk. Hattâbî, *Garibü'l-hadis*, I, 70.

⁵ İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, I, 8; İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadis*, s. 273.

⁶ Ancak Ebû Ubeyd'in eserinde var olan senedler, kullanım güclüğü oluşturmaları sebebiyle kitaptan daha sonraları çıkarılabilmektedir. Bk. Kandemir, M. Yaşar, "Garibü'l-Hadis (Ebû Ubeyd)", *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 378. Bu yüzden eserin bazı baskılarında senedler görülememektedir.

birtakım tercihlerinin ardından, artık bu tür eserlerde alfabetik sisteme geçilmiş, senedler düşürülmüş ve bir rivayet etrafındaki kabarık izahlardan tek kelime merkezli 'hadis sözlüğü' standardına ulaşılmıştır. Saha içi kademeli gelişimin bir sonucu olarak; Mecdüddîn İbnü'l-Esîr'in (ö. 606/1210) *en-Nihâye fi garîbi'l-hadis ve'l-eser*'i kaynakları, işlevselliği ve içerdiği garîb kelime sayısı bakımından bu ilim dalının karakteristik özelliklerini en iyi sergileyen çalışma olarak kabul edilmiştir.

Sahanın gelişim seyri üzerinden çizilmeye çalışılan çerçevede bu makale; muhtevası ve telif özelliklerinden hareketle Hattâbî'nin *Garîbü'l-hadis*'inin, hadis ilimleri açısından konumunu belirleme maksadı taşımaktadır.

Şüphesiz ki bu çalışmada elde edilecek sonuçlar, *Garîbü'l-hadis*'in kendi sahasının üç ana kaynağından biri olması bakımından önem taşımaktadır. Fakat gözden kaçırılmaması gereken bir diğer nokta ise; bu eserin, *Sünen-i Ebû Dâvûd* üzerine yazdığı *Me'âlimü's-sünen*'i ve *Sahîh-i Buhârî* üzerine yazdığı *A'lâmü'l-hadis*'i⁷ ile Hattâbî'ye hadis şerhçiliğinde öncü bir konum kazandıran şerhlerinden daha önce yazılmış olmasıdır. Bu bağlamda; ayrıntılarına aşağıda temas edileceği üzere, Hattâbî bu üç eserini belli bir bütünlük içerisinde yazmış olup adı geçen şerhlerinde *Garîbü'l-hadis*'e atıflarda bulunmuştur. Dolayısıyla çalışma, Hattâbî'nin sarîh yönüyle de yakından ilintilidir.

Şu noktanın da altı çizilmelidir ki; garîbü'l-hadis kaynakları, rivayetlerin anlamının doğru olarak tespitine hizmet etmeleri dolayısıyla daha çok dirâyetü'l-hadis merkezli ilmî mesailer kapsamında değerlendirilmektedir. Ancak bu türün ilk dönem örneklerinin, izahını yaptığı rivayetlerin metinleriyle yetinmeyip senedlerini de içermeleri ve garîb lafızların doğru zabtına yönelik azımsanmayacak miktarda kayıt barındırmaları, onları rivayetü'l-hadisle ilişkili hale getirmektedir. Esasen bu çalışmanın yapılmasında gözetilen gayelerden biri de -Hattâbî'nin eseri örneğinde- garîbü'l-hadis literatürünün, rivayetü'l-hadis bakımından biraz geri planda kalan bu yönüne ve işlevine dikkat çekmektir.

Muhtevası ve Telif Özellikleri

Garîbü'l-hadis'in müellifi olan Ebû Süleymân Hamd⁸ b. Muhammed el-Hattâbî, günümüzde Afganistan sınırları içinde kalan Kâbil Bölgesinin Büst şehrinde 319/931 yılında dünyaya gelmiştir. Erken yaşlarda başladığı⁹ ilim yolculuğunda, aralarında *Mu'cem* sahibi Ebû Saîd ibnü'l-A'râbî (ö. 341/952) gibi muhaddislerin ve *Tehzîbü'l-Luğa* yazarı Ebû Mansûr el-Ezherî (ö. 370/980) gibi dilcilerin bulunduğu çok sayıda hocadan ders alma fırsatı bulmuştur. Hâkim en-Nîsâbü'rî (ö. 405/1014), Ebû Hâmid el-İsferâyînî (ö. 406/1016), Ebû Zerr el-Herevî (ö. 434/1043) ve ismine yukarıda yer verilen Ahmed b. Muhammed el-Herevî, en

⁷ Bu şerh, değişik kaynaklarda ve mevcut baskılarında farklı adlandırmalarla kaydedilmektedir.

⁸ Tabakât ve tarih kaynaklarında Hattâbî'nin adının 'Hamd, Hamed, Ahmed' olduğu yönünde farklı kayıtlar bulunmakla birlikte isminin 'Hamd' olma ihtimali daha kuvvetlidir. Hattâbî'nin asıl adı ile ilgili bk. Karacabey, Salih, *Hattâbî'nin Hadis İlmindeki Yeri*, Sır Yay., İstanbul 2002, s. 20-21.

⁹ Bk. Karacabey, *Hattâbî'nin Hadis İlmindeki Yeri*, s. 36-37.

meşhur talebeleri arasındadır.¹⁰ İlmî açıdan bereketli bir ömür geçiren Hattâbî, 388/998 yılında doğduğu şehirde vefat etmiştir.

Hattâbî, az sayıda fakat nitelikli eserler ortaya koymuştur. Bu çalışmalarından biri de, *Garîbü'l-hadis*'idir. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm ve İbn Kuteybe'nin telif özellikleri örnek alınan¹¹ bu eserin ilk nüshası, Hattâbî'nin talebelerinin isteği üzerine h. 359 yılında Buhara'da kaleme alınmıştır. Bu nüsha daha sonra müellif tarafından tekrar gözden geçirilmek suretiyle esere son şekli verilmiştir.¹²

Garîbü'l-hadis, yazarının telif süreci ve gerekçesine ilaveten sahanın önemli meselelerine temas edilen, uzun bir mukaddime ile başlamaktadır. Kitapta sırayla merfû, mevkûf ve maktû rivayetlerin yer aldığı ilk üç bölüm, muhteva olarak eserin ağırlıklı kısmını oluşturmaktadır. Bu üç bölümdeki rivayetler, çok büyük ölçüde senedlidir. Diğer taraftan, ilk bölümün aksine mevkûf ve maktû haberlerin yer aldığı ikinci ve üçüncü bölümlerin telifinde müsned metodu uygulanarak bu iki bölüme alınan garîb lafızlı rivayetler, 'Filan ravinin hadis(ler)i' (حديث فلان) alt başlıkları altında toplanmıştır.

Dördüncü bölüm, güvenilir dil ve hadis âlimlerinden alınmakla birlikte Hattâbî'nin senedini bulamadığı, 70 civarında rivayetten oluşmaktadır.¹³ Beşinci bölüm ise, yaygın olarak bilinmekle birlikte nakledilirken sıkça dil hatası yapılan rivayetlere dikkat çekmek maksadıyla yazılmıştır. Daha kullanışlı olması için bu bölümdeki senedler düşürülmüştür. Görüldüğü üzere, son iki bölümde isnad yer almamaktadır.

Bazı kaynaklarda beşinci bölümün *Islâhu galatî'l-muhaddisîn*, *Islâhu'l-elfâz* gibi adlarla ayrı bir eser olarak Hattâbî'ye nispet edilmektedir.¹⁴ Hatta günümüzde bu bölümün benzeri adlarla yapılan ayrı baskıları bile mevcuttur. Fakat Hattâbî'nin gerek eserin mukaddimesinde bu kısmı beşinci bölüm olarak zikretmesi,¹⁵ gerekse de bu bölümden *Garîbü'l-hadis*'in ilk bölümlerine yapılan atıflar,¹⁶ müstakillik ihtimalini kesin bir şekilde ortadan kaldırmaktadır.

¹⁰ Hattâbî'nin hocaları ve öğrencileri hakkında bk. Sübkî, Ebû Nasr Tacüddîn Abdülvehhâb b. Ali, *Tabakâtü's-şâfi'iyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, yy. 1965, III, 282; Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaûd, Müessesetü'r-Risâle, IX. bs. Beyrut 1410/1990, XVII, 23-24; Karacabey, *Hattâbî'nin Hadis İlmindeki Yeri*, s. 28-32, 38-41.

¹¹ Hattâbî, *Garîbü'l-hadis*, I, 47.

¹² Hattâbî, *Garîbü'l-hadis*, I, 51-52.

¹³ Hattâbî, aşağıda değinileceği üzere, bu bölümdeki rivayetler için 'mukatta' terimini kullanmaktadır.

¹⁴ Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdillâh er-Rûmî, *Mu'cemu'l-üdebâ - İrşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*, tashih. D. S. Margoliouth, II. bs. yy. 1923, II, 82; IV, 142; İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, thk. İhsân Abbâs, Dâru Sâdir, Beyrut ty, II, 214; İbnü'l-İmâd, Ebû'l-Felâh Şihâbüddîn Abdülhayy b. Ahmed, *Sezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, thk. Abdülkâdir el-Arnaûd, Mahmûd el-Arnaûd, Dâru İbn Kesîr, I. bs. Şam-Beyrut 1406/1986, IV, 472; Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, I. bs. yy. ty., I, 4.

¹⁵ Hattâbî, *Garîbü'l-hadis*, I, 49.

¹⁶ Son bölümden ilk bölümlere yapılan atıfları, bu bölümün müstakil bir baskısında görmek mümkündür. Bk. Hattâbî, *Islâhu'l-ahtâi'l-hadisîyye elletî yervihâ ekseru'n-nâs muharrafeten ev*

Garîbü'l-hadis'te ele alınan rivayetler için genel olarak 'metin, sened(ler) ve açıklamalar' şeklinde bir işleyiş sırası takip edilmiş; zaman zaman bunlara 'hüküm(ler)' maddesi eklenmiştir. Eserin hacmini büyük ölçüde 'açıklamalar' kısmı oluşturmaktadır. Çok uzun metinleri istisna ederse; Hattâbî, içerisinde bir tane nadir lafız geçse bile genellikle metnin tamamını kaydetmiştir. Garîb lafzın izahı esnasında çoğu kez farklı zabt ve anlam vecihleri kaydetmiş, bunlar arasında tercihlerde bulunmuş, hatalı gördüğü vecihleri tenkit ve düzeltme yoluna gitmiştir. Aynı metinde birden fazla garîb sözcük bulunması durumunda her birinin izahını peş peşe yapmıştır.

Hattâbî, ele aldığı garîb kelimenin izah çerçevesinin dışına çıkmayan, tek rivayet merkezli üslubunu büyük ölçüde korumuştur. Ancak kimi zaman, aralarında konu birlikteliği olan rivayetleri bir arada değerlendirmek suretiyle bu çizginin dışına çıktığı da olmuştur. Belirtilen tedâhül durumuna ilaveten istîşhâd maksadıyla zikredilen delillerdeki nadir sözcüklerin de izah edilebilmesi, ilk bölümde ve müsned metodunun uygulandığı bölümlere atılan iç başlıklarda rivayetler için herhangi bir sıralama ölçütünün belirtilmemesi, *Garîbü'l-hadis*'in kullanımını güçleştiren başlıca noktalar olmuştur.¹⁷

Bir başka açıdan *Garîbü'l-hadis*, dil ve din ilimleri açısından geniş bir kaynakçaya dayanmaktadır. Bu bağlamda eser, Arap dili ve edebiyatı açısından oldukça zengin bir muhtevaya sahiptir. Çalışmanın neredeyse her sayfasında etimolojik tahlillere rastlamak mümkündür.¹⁸ Ayet, hadis ve şiirin yanı sıra sahabe ve tâbiûn kavilleri ile istîşhâdlarda bulunulmuştur.¹⁹ Yine bu çerçevede tefsir ilmi açısından, istîşhâd maksadıyla başvuru alan ayetlerin kimi zaman açıklamalara konu edildiğinin altı çizilmelidir.

Garîbü'l-hadis'in muhteva ve telif özelliklerini ana hatlarıyla bu şekilde belirledikten sonra hadis ilimleri açısından tahliline geçebiliriz.

Hadis İlimleri Açısından Değerlendirilmesi

Hadis ilmi, her biri farklı ihtiyaçların sevgiyle vücut bulan ve birbirleri için mütemmim cüzler mesabesinde çok sayıda alt disipline sahiptir. "Hadis ilimleri" veyahut "ulûmü'l-hadis"²⁰ adıyla ifade edebilen bu alt kolların; özellikle iki bilim tarihçisinin, Ebû Abdillâh ibnü'l-Ekfânî (ö. 749/1348) ve Taşkoprizâde Ahmed Efendî'nin (ö. 968/1561) yönlendirici etkisiyle "rivayetü'l-hadis ilmi" ve

→

melhûneten, thk. Hüseyin İsmail Hüseyin, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, I. bs. Beyrut 1409/1988, s. 27-28, 93. Krş. *Garîbü'l-hadis*, III, 227, 257.

¹⁷ Yer verilen tespitlerin örnekleri için bk. Demir, *el-Hattâbî ve Garîbü'l-Hadis Adlı Eseri*, s. 31, 34-45.

¹⁸ Esasen bu tespit, garîbü'l-hadis literatürünün özellikle ilk dönem örneklerinde daha belirgin biçimde görülen hadis ile Arap dili ve edebiyatı arasında bir noktada konumlanma zorluğunun doğal bir sonucudur. Literatürüyle birlikte bu sahanın, Arapça dil bilimleriyle paralel bir gelişim seyri izlediği görülmektedir.

¹⁹ Yer verilen tespitlere dair örnekler için bk. Demir, *el-Hattâbî ve Garîbü'l-Hadis Adlı Eseri*, s. 45-58, 112-141.

²⁰ Geniş bilgi için bk. Görmez, Mehmet, "Ulûmü'l-Hadis", *DİA*, İstanbul 2012, XLII, 130-132. Ayrıca bu terkinin özellikle hicrî ilk asırlarda hangi anlamlarda kullanıldığına ilişkin bk. Yücel, Ahmet, *Hadis Usûlü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., XVI. bs. İstanbul 2014, s. 205-206.

“dirayetü'l-hadis ilmi” şeklinde iki ana başlık altında gruplandırılması giderek yaygınlık kazanmıştır.

Taşköprizâde'nin daha belirleyici ve kabule şayan olan tanımlamasına göre; rivayetü'l-hadis ilmi, sened ve ravi unsurlarının müteaddit yönleriyle araştırılması başta olmak üzere haberlerin Hz. Peygamber'e (s.a), daha genel bir ifadeyle, ilk söyleyenine ulaştırılmasını²¹ konu edinmektedir. Dirayetü'l-hadis ilmi ise, hadis metinlerinin Arap dili kuralları ve İslam'ın genel prensipleri temeli üzerinden nebevî sünnet bütünlüğü (ahvâl-i nebi) içerisinde anlaşılması²² ve yorumlanması olarak ifade edilebilir. Bu anlam alanı çerçevesinde dirayetü'l-hadis, –biraz sonra üzerinde duracağımız üzere- çeşitli hadis ilimleriyle yakından ilişkilidir.²³ Bazı sınırların daha rahat kavranması açısından faydası inkâr edilemeyen bu ikili tasnif çerçevesinde; 'hıfz, rivayet, nakil, zabt, tesebbüt' gibi kavramlar rivayetü'l-hadisle ilişkili iken; 'fehmi, taakkul, fıkıh, istinbat' kavramları ise dirayetü'l-hadis kapsamına girmektedir denilebilir.

Hadis ilimlerinin tarihî süreçte nasıl isimlendirildikleri, her birinin kendisine has konusu ve metodlarıyla ne düzeyde fonksiyonel olabildikleri ya da müstakilleşebildikleri, sınırlarının nerede başlayıp nerede bittiği²⁴ gibi bu çalışmanın maksadını ve hacmini aşan meseleler bir tarafa;²⁵ genel bir bakışla, hadis ilimleri açısından *Garîbü'l-hadis*'in muhtevasının aşağıdaki biçimde ele alınması mümkündür.

²¹ Taşköprizâde, Ebü'l-Hayr Ahmed Efendi, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fi mevzû'ati'l-ulûm*, Beyrut 1405/1985, II, 52.

²² Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, II, 113.

²³ Çakan, İ. Lütfi, “Dirayetü'l-Hadis”, *DİA*, İstanbul 1994, IX, 367. Bazı âlimlerin bunun yerine mustalahü'l-hadis, ulümü'l-hadis, usûl-i hadis ve ilmü'l-isnad terimlerini kullandıkları görülmektedir. Bk. ay.

Taşköprizâde'nin tasnifi de dâhil olmak üzere rivayet-dirayet ilişkisi çerçevesindeki kategorik değerlendirmelerin farklı açılardan tartışmaya açılması mümkündür.

²⁴ Bu bağlamda, yapılan tanımlara göre şekillenen tasnif (teklif)ler(in)de bahse konu bazı alt dalların yan/çatı kavramlarla ilişkisini kurmak kimi zaman hayli güç görünmektedir. Esasen hadisin alt dalları ve bunların sınırlarının tayin edilmesi meselesi, günümüz hadisçisi için önemli bir problem alanıdır. Daha müşahhas hale getirirsek; “Yarın için bir Hadis Enstitüsü kurulsa, bu kurumun ana ve yan dalları neler olacaktır, isimlendirmeler nasıl yapılacaktır, bunların sınırlarını çoğunlukla/ittifakla çizilebilir mi mümkün müdür?” gibi soruların cevaplanması gerekmektedir. Bu noktada akla ilk gelen örnek, aşağıda ele alınacak olan muhtelifü'l-hadis ile müşkilü'l-hadis terimlerinin tam olarak neye tekabül ettikleri sorusudur. Bu minvalde başka örneklerin sıralanması mümkündür.

²⁵ Her biri müstakil çalışmaları hak eden bu meseleler hakkında önemli tespitler için bk. Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., II. bs. Ankara 2000, 94-110; a. mlf., “Fikhü'l-Hadis”, *DİA*, İstanbul 1995, XII, 547-549; a. mlf., “Ulümü'l-Hadis”, *DİA*, XLII, 130-132; Güler, Zekeriya, *Hadis Tetkikleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., I. bs. İstanbul 2015, s. 23-45; Özpinar, Ömer, *Hz. Peygamber'i ve Hadislerini Anlamak (Fikhu'l-Hadis İlmi)*, Ensar Neşriyat, II. bs. İstanbul 2012, s. 13, 30-43, 160-168.

Harcanan insanî ve ilmî çabaların, sünnetin sahih bir şekilde anlaşılması kadar İslam toplumlarının birçok probleminin halline çözüm önerileri sunan ilkelerinin hayata geçirilmesi noktasında etkili olabilmesi için, rivayet ve dirayet ilimleri tasnifi altında toplanan bütün alt dalların koordineli bir şekilde işlettirilmesi, önemli bir zorunluluk olarak hala karşımızda durmaktadır.

Rivayetü'l-Hadis Bilgisi

'Rivayetü'l-hadis bağlamında *Garîbü'l-hadis* için belirtilmesi gereken en hayati nokta; müellifinin isnad faaliyetinin, dolayısıyla da hoca-talebe ilişkisinin canlılığını hala devam ettirdiği bir çevrede yaşamış olması ve bu artısını eserine yansıtmasıdır' şeklinde bir hüküm verilse herhalde yanlış olmaz. Gerçekten de Hattâbî, açıklamak amacıyla kitabının ilk üç bölümüne aldığı rivayetleri çoğunlukla kendisine dek ulaşan senedleriyle kaydetmiştir.²⁶ Şüphesiz ki bu isnad zincirleri, ilgili eseri Hattâbî'nin hocalarını ve kaynaklarını tespit noktasında öncelikli bir konuma getirmekle kalmamakta; aynı zamanda onu müstakil bir hadis kitabı gibi değerlendirmeye de kapı aralamaktadır. Nitekim görebildiğimiz kadarıyla, kitapta kaydedilen rivayetler büyük ölçüde mevcut hadis mecmualarında aynen veya lafız farklılıkları ile tespit edilebilmektedir. Ancak hiçbir kaynaktan bulamadığımız senedli rivayetlere de rastlanabilmektedir. İkinci durum, *Garîbü'l-hadis*'in 'itibar işlemi' için mütâbî ve şahit niteliğinde nakiller barındırma ihtimalini düşündürmesi bakımından değerlidir.²⁷

Kitabında kaydettiği senedler ve yaptığı atıflara bakılırsa; alanımızla ilgili olanlar başta olmak üzere Hattâbî'nin birçok yazılı kaynağa ulaştığı ya da bunları inceleme imkânı bulduğu anlaşılmaktadır.²⁸

İncelenmesi durumunda, Hattâbî'nin isnadlarındaki ravi sayısının ortalama yedi kişi olduğu; ancak bu sayının bazen altıya düştüğü ya da sekize, nadiren de dokuza çıktığı²⁹ tespitinin, *Garîbü'l-hadis*'in senedlerindeki ravi ortalamalarıyla örtüştüğü görülmüştür.

Aslında garîbü'l-hadis türünün telif maksadı ve işlevi göz önünde bulundurulduğu takdirde, bu tür eserlerde senedlerin yazılması gibi bir gereklilikten söz edilmemelidir. Ancak farklı vesilelerle belirtildiği gibi, son iki bölüm dışında Hattâbî'nin genel kuralı, eserine aldığı rivayetin senedini kaydetmek yönündedir. Rivayet farklılıkları için kaydedilen örneklerde ise, sened sayısı ikiye hatta üçe çıkabilmektedir.³⁰ İlk üç bölümdeki az sayıda senedsiz haberlere gelince; bunların bir kısmının hadis mecmualarında geçen meşhur rivayetler olduğu ve Hattâbî'nin bu bilinçle senedleri kasten düşürdüğü anlaşılmaktadır. Gerek bazılarının tahric kaynaklarına bakmak durumunda kalmamız, gerekse de eserin muhakkiki Abdülkerîm İbrâhim el-'Azâbî'nin düşüştüğü notlar vesilesiyle söz konusu rivayetlerin çoğunlukla hadis kaynaklarında yer aldıkları görülmüştür.³¹

Diğer taraftan Hattâbî, ismini unuttuğu ya da kimliğinden emin olamadığı ravileri belirtme gereği duymuş, bunların tespiti noktasında meslektaşlarının

²⁶ Bu oran, lügavî görüş ve malzeme naklinde düşmektedir.

²⁷ Tezimizde tahririni yapmaya çalıştığımız iki ayrı rivayeti bu bağlamda örnek verebiliriz. Bk. Hattâbî, *Garîbü'l-hadis*, II, 141; III, 75; Demir, *el-Hattâbî ve Garîbü'l-Hadis Adlı Eseri*, s. 77.

²⁸ Hattâbî'nin bilgi kaynakları hakkında bk. Karacabey, *Hattâbî'nin Hadis İlmindeki Yeri*, s. 33-35, 100-116; Demir, *el-Hattâbî ve Garîbü'l-Hadis Adlı Eseri*, s. 58-70.

²⁹ Bk. Karacabey, *Hattâbî'nin Hadis İlmindeki Yeri*, s. 119.

³⁰ Birden fazla senedle kaydedilmiş rivayet örnekleri için bk. Hattâbî, *Garîbü'l-hadis*, I, 77-78, 94, 259-260, 297, 305-306, 326-327, 549, 723.

³¹ Hattâbî'nin diğer eserleri de dikkate alınarak benzer ve ilave tespitler için Karacabey, *Hattâbî'nin Hadis İlmindeki Yeri*, s. 228-237.

bilgisine başvurmuştur.³² Yine tespitlerimize göre, altmışın üzerinde rivayette tahammülde bulunduğu hoca adlarını belirtmeyerek mübhem bırakmıştır.³³

Hattâbî'nin *Garîbü'l-hadis*'te en çok kullandığı eda sîgaları, sırasıyla 'ihbâr' ve 'tahdîs'tir. Özellikle bu iki sîğanın kullanımında hadisin semâ', kıraat, imlâ, icâzet gibi metotlardan hangisiyle tahammül edildiğini belirlemek güç görünmektedir. Kaydedilen iki sîgaya nispetle 'semâ" sîgası oldukça az kullanılmıştır.³⁴ Hattâbî, isnad zincirini kendisinden değil de senedin daha önceki bir tabakasından başlattığı rivayetler için genellikle 'belâğ' ve 'rivayet' sîgalarını tercih etmiştir. Kanaatimizce onun bu tercihinde, senedde ihtisar yapmak ya da ilgili rivayetin daha alt tahammül dereceleri ile alındığına işaret etmek düşüncesi etkili olmuş görünmektedir.³⁵ Diğer taraftan, meçhul fiil kalıbında temrîze işaret eden sîgalar çok az kullanılmıştır. Ancak Hattâbî'nin başlangıçta meçhul kiplerle kaydettiği bazı rivayetleri, birkaç satır ileride katiyet bildiren cezm sîgalarıyla aktardığı isnadlar da bulunmaktadır.

Hattâbî, eserine aldığı rivayetlerin metnini çoğunlukla tam olarak kaydetmiştir. Ancak ilgili metinlerde ihtisara gidildiği, yanı sıra metnin uzunluğunu belirten kayıtlar düşülerek ya da hiçbir kayıt düşülmeksizin kısmî aktarımlara başvurulduğu da görülmektedir.³⁶

Rivayetü'l-hadis bilgisi bağlamında; lafız farklılıkları ve neticesinde oluşan anlam değişimleri, *Garîbü'l-hadis*'te önem verilen noktaların başında gelmektedir. Aslında bu konu, bir yönüyle yazarının hadis bilgisinin genişliğini gösterirken, diğer taraftansa dirayete, yani hadislerin doğru anlaşılmasına hizmet eden bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır. Hattâbî bu önemli meselede harf, hareke ya da kelime değişiklikleri sonucu oluşan rivayet farklılıklarının aslını, muasırı olan âlimlere sormuş ve bazıları üzerinde uzun zaman kafa yordüğünü belirtmiştir. Onun bu konudaki yaklaşımını genel olarak; farklılık arz eden kelimeleri anlam açısından eşit bulma, bunlar üzerinde hiçbir görüş belirtmeme, aralarından birini/birkaçını tercih etme/reddetme şeklinde özetleyebiliriz. Hattâbî'nin bu farklılıkları sıhhat araştırmasına konu yapmamasına rağmen, çoğu kez luğavî tahlillere tabi tutarak etimolojik bir temele oturtmaya çalıştığını not etmeliyiz.³⁷

İlim ehli ve hadis talebeleri için Arapça'nın ve luğat ilimlerinin öğrenilmesinin gerekliliğini eserin mukaddimesinde zorunlu bir ön şart olarak

³² Örnekler için bk. Hattâbî, *Garîbü'l-hadis*, I, 132, 297, 473, 560, 628, 701; II, 102, 205, 565; III, 198, 199.

³³ Örnekler için bk. Hattâbî, *Garîbü'l-hadis*, I, 99, 145, 271, 305, 557, 582, 634, 703, II, 135, 192, 216, 341, 389, 403, 530; III, 29.

³⁴ Semâ' sîgasına ait örnekler için bk. Hattâbî, *Garîbü'l-hadis*, I, 338, 560, 688; II, 91, 166, 472, III, 193. Benzer tespitler için bk. Karacabey, *Hattâbî'nin Hadis İlmindeki Yeri*, s. 123-124.

³⁵ Rivayet sîgasına ait örnekler için bk. Hattâbî, *Garîbü'l-hadis*, I, 138, 285, 558; II, 114, 490, 526; III, 22, 46, 167. Belâğ sîgasına ait örnekler için bk. *A.g.e.*, I, 98, 653; II, 565, 588; III, 117.

³⁶ Örnekler için bk. Hattâbî, *Garîbü'l-hadis*, I, 87, 157-159, 171, 399, 435-436, 453, 564, 596, 635, 639, 677; II, 8, 37, 157, 285, 386, 426-427, 468; III, 226.

³⁷ Rivayet farklılığı örnekleri için bk. Hattâbî, *Garîbü'l-hadis*, I, 78-79, 121-122, 167-168, 172-174, 208, 338-339, 383-385, 385-387, 507-508, 541, 593, 688-689; II, 6-7, 66, 201-203. Hattâbî'nin kaydettiği bu lafız farklılığı örneklerinden bazılarını, diğer hadis kaynaklarında tespit edemediğimizi ifade etmeliyiz.

vurgulayan³⁸ Hattâbî, bu hassasiyetini hadisleri rivayet ve dirayet açısından etkileyen i'lâl-ibdâl kuralları ve kalb gibi ses olayları üzerine eğilmekle kitabının geneline yansıtmıştır.³⁹ Yine bu hassasiyet, o dönem için birçok ravinin düştüğü lahn ve tahrîf/tashîf hatalarını⁴⁰ düzeltmeye tahsis edilen beşinci bölümde net bir şekilde anlaşılmaktadır. Ayrıca bu kısmın yazılmasında, rivayet lafızlarının doğru okunuş biçimlerini sıralamak ya da olası hatalara karşı doğru okunuşu tekit etmek düşüncesi ön plandadır.⁴¹ Raviler tarafından sıkça yapılan hataları; kelime aslından hemzenin düşürülmesi, hatalı şedde ilavesi/hazfi, isim sonlarında memdûd/maksûr okuma/yazma yanlışları şeklinde gruplandırmak mümkündür.⁴² Bu bağlamda, müstensih hataları da yanlış algılama ve nakil problemlerinin sebepleri arasında sayılmalıdır.⁴³ Kısacası; son bölümü, Hattâbî'nin yaşadığı çağın hadis taliplerinin ilgisine ve dikkatine sunduğu, doğru zabtın tespitini amaçlayan bir 'doğru-yanlış cetveli' olarak kabul edebiliriz.

Dirayetü'l-Hadis Bilgisi

Garîbü'l-hadis, nadir sözcüklerin anlamını tespit görevinin yanı sıra 'dirayetü'l-hadis ilimleri' kapsamında yer alan bazı disiplinler hakkında zikre değer bilgiler sunmaktadır. Her biri için oranları değişmekle birlikte bu kayıtları, muhteva yoğunluğu ve belli vurguların tebarüz ettirilmesi ölçütlerini dikkate alarak aşağıdaki şekilde ele alabiliriz.

Hadis İstılahları

Tariflerine yer verilmemekle beraber *Garîbü'l-hadis*'te bazı hadis ıstılahlarının isim ve fiil halindeki kullanımlarına rastlamak mümkündür. Bu bağlamda; 'haber' ve 'eser', hadisle eş anlamlı ıstılahlardır. 'Merfû' ve 'mevkûf' ıstılahları, bilinen terim manalarıyla türedikleri kökün fiil ya da isim halleriyle kullanılabilmiştir. Aynı şekilde 'mütevatir' ıstılahı için 'tevâtera(t)',⁴⁴ 'müdreclik' durumu için 'edrace'⁴⁵ ve haber-i vâhid konusuyla ilgili olan 'gariplik' durumu için

³⁸ Bk. Hattâbî, *Garîbü'l-hadis*, I, 53 vd.

³⁹ İ'lâl ve ibdâl örnekleri için bk. Hattâbî, *Garîbü'l-hadis*, I, 105-106, 116, 154-155, 162, 295-296, 695-696; II, 90-91, 151, 261, 513-514, 525; III, 12-13.

Kalb örnekleri için bk. *A.g.e.*, I, 121, 250, 296, 457, 496; II, 266, 271, 357, 450-451.

⁴⁰ Müteahhir dönemin tanımına göre; 'tahrîf', rivayetlerin hareke ve harflerinde; 'tashîf' ise noktalamasında yapılan hatalardır. Yine ilişkili bir kavram olan 'lahn' ise, rivayetin dilbilgisi kurallarına aykırı bir şekilde okunması sonucu yapılan hatalardır. Bk. Aydın, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., III. bs. İstanbul 2009, s. 160, 303, 308. Çoğu ilk dönem muhaddisi gibi Hattâbî'nin de tahrîf ve tashîfi birbirinin yerine kullandığı görülmektedir. Bu iki ıstılahla ilgili görüşler için bk. Hâkim en-Nisâbü'rî, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadis*, s. 149-152; İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadis*, s. 279-284; Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Tedribü'r-râvi fî şerhi takrîbi'n-Nevevî*, thk. Abdülvehhâb Abdüllatif, II. bs. 1392/1972, II, 193-195.

⁴¹ Hattâbî, *Garîbü'l-hadis*, I, 49; III, 219.

⁴² Yapılan gruplandırma ve örnekleri için bk. Demir, *el-Hattâbî ve Garîbü'l-Hadis Adlı Eseri*, s. 131-136.

⁴³ Bk. Hattâbî, *Garîbü'l-hadis*, I, 78, 332.

⁴⁴ Hattâbî, *Garîbü'l-hadis*, III, 74.

⁴⁵ Hattâbî, *Garîbü'l-hadis*, I, 262.

ise 'teferrade'⁴⁶ fiil kullanımlarına yer verilmiştir. Uydurma bir rivayet için 'lâ asle leh' kullanımı tercih edilmiştir.⁴⁷

Tahrîf ve tashîf hatalarına kitapta ayrıntılı olarak temas edilmesine rağmen 'musahhaf/muharref hadis' şeklinde bir terim kullanımına rastlanamamıştır. Diğer taraftan, terim anlamı kazanan bazı ifadelerin sözlük anlamında kullanımları da görülebilmektedir.

Mevcut ıstılahlar içinde Hattâbî'nin belki de en dikkat çeken kullanımı, 'mukatta'dır. Usûlde yaygınlık kazanamayan; ancak *Garîbü'l-hadis*'te üç kez geçtiği görülen bu terim üzerinde biraz ayrıntılı durmak istiyoruz.

Öncelikle Hattâbî, mukaddimedeki kitabının bölümlerini tanıtırken bu ıstılahla dair şu satırlara yer vermiştir: "... ve (kitabıma) tâbiün haberlerinden sonra, rivayet(ler arası)nda senedini bulamadığım mukatta' hadisleri ekledim. Şu kadarı var ki; bu rivayetler, güvenilir ilim/hadis ehli ve dâimilerden alınmıştır...".⁴⁸ Kitabın 70 kadar rivayetini içeren dördüncü bölümüne tekabül eden bu kısmın başlığı ise şu şekilde atılmıştır: "Senedsiz mukatta' hadisler".⁴⁹

Konunun daha ilginç olan tarafı ise; Hattâbî'nin dördüncü bölümü mukatta' hadislere tahsis ettiğini söylemesine rağmen, senedli merfû rivayetlerin yer aldığı birinci bölümün sonuna "وهذه مقطعات من الحديث لم يحضرنى إسنادها" kaydını⁵⁰ düşerek 18 ayrı rivayet almış olmasıdır. Bu durumda ister istemez zihne, "Dördüncü bölüm mukatta' hadislere ayrıldıysa bu rivayetlerin ilk bölümde bulunma sebebi nedir, bunlar da dördüncü bölüme neden alınmamıştır?" soruları gelmektedir.

Hattâbî'nin mukaddimedeki ifadelerini bağlayıcı bir tanımlama olarak kabul edersek, o halde orijinalini verdiğimiz son cümleyi, "(*Son olarak*) bunlar ise, *isnadları bana ulaşmayan (/bulamadığım) mukatta' hadislerdir*" şeklinde anlayabiliriz. Ya da daha kuvvetli olan ikinci ihtimale göre; Hattâbî bu haberleri merfû olarak tahammül etmekle/merfûluğunu bilmekle birlikte o an için senedlerini hatırlayamamakta, bu eksikliği yazılı veya sözlü kaynaklara başvurmakla giderememektedir. Şu durumda söz konusu cümle şöyle anlaşılabilir: "(*Son olarak*) bunlar ise, (*daha önce bilmeme rağmen şu anda*) *isnadlarını hatırlayamadığım mukatta' hadislerdir*". Bu takdirde, Hattâbî tarafından ilk bölümdeki mukatta'ların merfûluğu bilinmesine karşılık; dördüncü bölümdekiler için böyle bir ek bilgi elde edilememekte,⁵¹ dolayısıyla da üzerinde durmaya çalıştığımız kitap içi bölünme durumu yaşanmaktadır.

Nitekim ilk bölümün sonundaki her mukatta' rivayetin, "(*Hz. Peygamber'e izafe edilen*) şöyle bir hadis de vardır" (وفي حديثه) kaydı ile aktarılması ve

⁴⁶ Hattâbî, *Garîbü'l-hadis*, I, 214.

⁴⁷ Hattâbî, *Garîbü'l-hadis*, II, 185. Ayrıca bk. *A.g.e.*, III, 98.

⁴⁸ Hattâbî, *Garîbü'l-hadis*, I, 48-49. Cümlelerin orijinal ifadesi şu şekildedir:

"والحقت بها مقطعات من الحديث، لم أجد لها في الرواية إسناداً، إلا أنها قد أخذت عن المقانع من أهل العلم، والأخبار من أصحاب اللغة".

⁴⁹ Hattâbî, *Garîbü'l-hadis*, III, 193. Başlığın orijinal ifadesi şu şekildedir: "مقطعات من الحديث بلا طرق".

⁵⁰ Hattâbî, *Garîbü'l-hadis*, I, 716.

⁵¹ Diğer taraftan, senedlerinden hareketle dördüncü bölümdeki iki mukatta' örneğinin mevkûf ve maktû olduğu tespit edilebilmektedir. Bk. Hattâbî, *Garîbü'l-hadis*, III, 199, 210. Şu halde 'merfû/mevkûf/maktû mukatta' gibi bir kullanımdan söz edilebilir.

ikisinin Hattâbî'nin diğer eserlerinde kullanılması dolayısıyla⁵⁷ geriye sadece sonuncusu kalmaktadır. Hattâbî'nin örneklerine dayanarak anlamaya çalıştığımız mukatta'nın bu türünün, 'Senedinden birbiri ardınca iki veya daha fazla ravinin düştüğü hadis' şeklinde tanımlanan mu'dal terimi⁵⁸ ile benzerlik arz ettiği görülür. Ancak mu'daldeki düşüşün senedin herhangi bir yerinde olma zorunluluğu olmamasına mukabil *Garîbü'l-hadis*'teki bu mukatta' örneklerinde isnadın baş tarafının düşmediği; tam tersine hep korunduğu göze çarpmaktadır. Buradan hareketle, ikinci kullanımı mu'dalle ilişkilendirmek de senedin baş tarafıyla alakalı incelikten dolayı Hattâbî'ye özel bir kullanım olarak kabul etmek de ihtimal dâhilindedir.⁵⁹

Özetlemek gerekirse; *Garîbü'l-hadis*'teki örneklerine bakarak mukatta' teriminin muallak ve mu'dal ile ilişkilendirilmesi ya da -yukarıda belirtilen çerçevede- Hattâbî'ye özgü bir kullanım sayılması mümkündür.⁶⁰

Diğer taraftan, Hattâbî'nin mukatta' rivayetleri adalet sahibi dil ve hadis âlimlerinden aldığını belirtme gereği duyması; keza eserlerine münker rivayetleri de alan bazı selef garîbü'l-hadis müelliflerinin bu yaklaşımını tasvip etmemesi,⁶¹ konumuz açısından göz önünde bulundurulması gereken noktalar arasındadır. Şu durumda Hattâbî'nin mukatta' haberleri mevzû saymadığı; ancak bunların senedine de bir şekilde ulaşamadığını söyleyebiliriz.⁶²

Diğer Hadis İlimleri

Hattâbî, her ne kadar böyle bir aslî telif gayesi belirtmese de, kitabını farklı hadis ilimlerini ilgilendiren kayıtlarla zenginleştirmiştir. Bu bağlamda, kimi rivayetlerin izahı esnasında ricâl ve metin tenkidi değerlendirmelerine rastlanabilmektedir. Bazıları satır aralarında kalan bilgilere dayanarak, Hattâbî'nin "Sahabenin tamamı âdildir" ifadesiyle usûlde yerleşik bir kaide⁶³ haline gelen bir

⁵⁷ Bk. Karacabey, *Hattâbî'nin Hadis İlmindeki Yeri*, s. 132-133.

⁵⁸ Efendioğlu, Mehmet, "Mu'dal", *DİA*, İstanbul 2005, XXX, 356.

⁵⁹ Ancak Hattâbî'nin doğrudan İbn İshak'ın (ö. 151/768) yazılı kaynaklarına yaptığı atıflarda senedin baş tarafı kaydedilmediği için bunların mu'dal sayılması mümkündür. Bk. Hattâbî, *Garîbü'l-hadis*, III, 213, 215-216.

⁶⁰ Mukatta' hadisile ilgili değerlendirmeler için bk. Karacabey, *Hattâbî'nin Hadis İlmindeki Yeri*, s.133-134; Aydınlı, *Hadis İstihlaları Sözlüğü*, s. 207.

⁶¹ Bk. Hattâbî, *Garîbü'l-hadis*, I, 50. Ayrıca bk. *A.g.e.*, I, 48.

Hattâbî'nin 'münker' terimini yaygın bilinen anlamıyla, 'zayıf ravinin sika ravi(ler)e muhalif olan rivayeti' anlamında kullanımı mevcuttur. Bk. Karacabey, *Hattâbî'nin Hadis İlmindeki Yeri*, s. 136. Ancak burada kaydettiğimiz kısımlarda mevzû (ve şiddetli zayıf) haber anlamında kullandığı anlaşılmaktadır.

⁶² *Garîbü'l-hadis*'in muhakkiki el-'Az bâvî'nin tahric notlarına bakılırsa; ilgili rivayetlerin çok azının, lafız farklılıkları ile temel hadis kitaplarında yer aldığı; çoğunun ise, bu sahanın diğer ana müracaat kaynakları olan *el-Fâik* ve *en-Nihâye*'ye geçtiği görülmektedir. Yine ricâl ve meşhur hadisler literatürünün yanı sıra bazı siyer ve tefsir kaynaklarında tespit edilebilenler de belli bir yekûn tutmaktadır. Günümüzdeki teknolojik imkânlar vasıtasıyla bu tahriclerin yeniden gözden geçirilmesi mümkündür.

Hattâbî'nin işkâl terimine yaklaşımı aşağıda ele alınacaktır.

⁶³ Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, thk. Ahmed Ömer Hâşim, Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, II. bs. Beyrut 1406/1986, I, 63-67; İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadis*, I, 295; Süyûtî, *Tedribü'r-râvi*, II, 214.

anlayışa sahip olduğu,⁶⁴ hoca ile talebe arasındaki mülakata ayrı bir önem verdiği, kimliğinden emin olamadığı ravileri belirtme gereği duyduğu⁶⁵ not edilmelidir. Başka âlimlerden naklettiği ricâl ve metin değerlendirmelerine nispetle Hattâbî'nin kendisine ait olanlar oldukça azdır. Bu çerçevede, sedir ağacı kesen bir kimsenin ahiretteki olumsuz durumunu anlatan bir rivayete⁶⁶ dair diğer ulemanın değerlendirmelerinden yaptığı iktibaslar zikredilebilir.⁶⁷

Garîbü'l-hadis'in telif özelliklerine temas ederken de belirtildiği gibi, Hattâbî serh veya istîshâd maksadıyla aralarında konu birlikteliği olan rivayetleri bir arada izah etmek suretiyle tek rivayet merkezli genel işleyiş üslubunun bazen dışına çıkmıştır. Bu durum, aralarında tearuz bulunan kimi rivayetlerin bir araya gelmesine/getirilmesine; dolayısıyla da eserin, İslamî ilimlerde yetkin bir donanım gerektiren muhtelifü'l-hadis sahasına ilişkin örnek çözümler barındırmasına vesile olmuştur. Hattâbî bu ihtilafların giderilmesinde cem-te'lif, tercih ve nesh metotlarını kullanmış; tevakkuf hükmüne vardığı bir örnek ise tespit edilememiştir.⁶⁸ Kadir gecesinin tayini, Hudeybiye anlaşması akabinde Mekke'den Medine'ye gelen Müslümanların geri gönderilme durumları ve Allah Rasûlü'nün (s.a) tekfininde kullanılan örtünün ne olduğu gibi bizlere ihtilaflı haberlerle ulaşan meseleler,⁶⁹ kitapta zikre değer çözüm örnekleri arasındadır.⁷⁰

Benzer şekilde *Garîbü'l-hadis*, içerisinde izaha muhtaç güç durumlar barındıran rivayetleri konu edinen müşkilü'l-hadis ilmini⁷¹ ilgilendiren bazı rivayetleri açıklama gereği duymuştur. Bu kapsamda, hiçbir garîb lafız içermemekle birlikte manası/maksadı izaha ihtiyaç duyan⁷² rivayetler, Hattâbî'nin değerlendirmelerine konu olmuştur. "*Dünya, mü'minin hapsi; kâfirin ise*

⁶⁴ Bk. Hattâbî, *Garîbü'l-hadis*, II, 106-108, 303-304

⁶⁵ Ravilerle ilgili örnek tespitler için bk. Hattâbî, *Garîbü'l-hadis*, I, I, 128, 473, 560, 628; II, 102; III, 199.

⁶⁶ Ebû Dâvûd, "Edeb", 171.

⁶⁷ Bk. Hattâbî, *Garîbü'l-Hadis*, I, 476-477. Diğer tenkit örnekleri için bk. *A.g.e.*, I, 172-174, 339, 352, 567, 688; II, 185-186, 376; III, 75, 106-108, 160, 264.

⁶⁸ Hadisler arasındaki ihtilafı gidermek için geliştirilen sistemler ve yukarıda kaydedilen metotlar hakkında geniş bilgi için bk. Çakan, İsmail Lütfi, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifü'l-Hadis İlmi)*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., II. bs. İstanbul ty., 161-224.

⁶⁹ Kaydedilen ihtilaf örneklerine ilişkin açıklamalar için bk. Hattâbî, *Garîbü'l-Hadis*, I, 123-124; I, 157-159; III, 74-75.

⁷⁰ Çözüme kavuşturulan diğer ihtilaf örnekleri için bk. Hattâbî, *Garîbü'l-hadis*, I, 213, 214-216, 259-263; II, 271-272, 473.

⁷¹ Müşkilü'l-hadis teriminin, muhtelifü'l-hadis ilmi karşılığında kullanımına sıkça rastlanmaktadır. Hâlbuki ilki, sözlüğe bakma ihtiyacı hissetmeksizin hadiste görülen anlam belirsizliği ve güçlüğü (işkâli); ikincisi ise aralarında hadisin de bulunduğu en az iki nass arasındaki zahirî tearuzu (ihtilafî) konu edinmektedir. İsimlendirme sorununa ilişkin tespitler için bk. Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, s. 67-70.

Ancak Hattâbî'nin 'işkâl' terimini her iki anlamda da kullandığı anlaşılmaktadır. Bk. Hattâbî, *Garîbü'l-hadis*, I, 159, 327; II, 474.

İlaveten genellikle fikhî nitelikteki ihtilaflı hadislerin 'ihtilafü'l-hadis'; haberî sıfatlara dair ihtilafların ise 'müşkilü'l-hadis' başlığını taşıyan eserlerde incelenmesi şeklinde bir temayül bulunduğuna işaret edilmelidir. Bk. Yücel, *Hadis Usûlü*, s. 214.

⁷² Kanaatimizce garîbü'l-hadis ile müşkilü'l-hadis disiplinlerinin arasını ayıran nokta burasıdır. Anlaşılama/kapalılık, lafzî bir garîblik durumundan kaynaklanıyorsa rivayetimiz, garîbü'l-hadis disiplini; garîblik ve tearuz dışındaki sebepler devrede ise müşkilü'l-hadis sahası kapsamında ele alınmalıdır.

*cennetidir*⁷³ ile “*Veren el, alan elden üstündür*”⁷⁴ hadislerine getirilen yorumları bu doğrultuda örnek verebiliriz.⁷⁵

Garîbül’-hadis’in ‘metin, sened(ler) ve açıklamalar’ şeklinde işleyişine bazen ‘hüküm(ler)’ maddesinin eklendiği yukarıda ifade edilmişti. Hattâbî’nin garîb lafızlı bir rivayetin izahı bittikten sonra aynı nitelikteki başka bir rivayete geçmesi gerekirken bunu yapmayarak; ele almakta olduğu rivayet üzerinden, “Ayrıca bu rivayette şöyle bir hüküm vardır” türünden istinbatlar yaptığı görülmektedir. Bir tür fikhü’l-hadis faaliyeti olarak sayılabilen⁷⁶ bu istinbatlar arasında bizzat Hattâbî’ye ait olanlar bulunduğu gibi, diğer fakihlerin görüşlerini dikkate alarak yaptığı dolaylı çıkarımlar da mevcuttur.⁷⁷ Ayrıca Hattâbî ahkâm değeri taşıyan, azımsanmayacak sayıda rivayet hakkında kendisine⁷⁸ ve diğer mezhep imamı/müçtehitlere ait fikhî yorumlara⁷⁹ yer vererek bunlara ilişkin bazı tercih ve değerlendirmelerde bulunmuştur. Örnek vermek gerekirse; hacamatçılara ve vücudun azalarına bakarak iki kişi arasında akrabalık ilişkisini tespiti çalışan kâiflere verilen ücretin meşruluğuna dair İbn Abbâs’a (r.a) nispet edilen bir rivayet,⁸⁰ Hattâbî’nin kapsamlı değerlendirmelerine konu olmuştur. Yine Hasan-ı Basrî’nin kasâme⁸¹ ile ilgili bir sözü⁸² vesilesiyle dört mezhep imamının görüşleri bir arada tartışılmıştır.⁸³

İtikadî nitelikli rivayetlerde ise, benzer nitelikte bir yorumlama faaliyetinden söz edilememekte; bu tür rivayetlerin Hattâbî tarafından farklı görüşlerle zenginleştirilmeyerek daha dar çerçevede bırakıldığı görülmektedir.⁸⁴

⁷³ Müslim, “Zühd ve Rekâik”, 1; Tirmizî, “Zühd”, 16; İbn Mâce, “Zühd”, 3; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 323, 389, 485.

⁷⁴ Buhârî, “Zekât”, 17; Müslim, “Zekât”, 94; Ebû Dâvûd, “Zekât”, 28; Nesâî, “Zekât”, 52; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 67, 98.

⁷⁵ Açıklamalar için bk. Hattâbî, *Garîbül’-Hadis*, I, 594-596; II, 493-494. İzah edilen işkâl örnekleri için bk. *A.g.e.*, I, 327, 380, 414-416, 512-514, 553-554, 593, 710-715; II, 16-18, 473-474, 560.

⁷⁶ Fikhü’l-hadisın kapsamına ilişkin bk. Görmez, Mehmet, “Fikhü’l-Hadis”, *DİA*, XII, 548; Özpinar, *Hizmet Peygamber’i ve Hadislerini Anlamak (Fikhü’l-Hadis İlmi)*, s. 160-168.

⁷⁷ Fikhî istinbat örnekleri için bk. Hattâbî, *Garîbül’-hadis*, I, 74, 99, 101, 155, 183, 201, 251-253, 277, 367, 488-489, 553, 572, 604; II, 89, 170, 197, 259, 312, 395, 477; III, 16, 24, 123, 128, 133.

⁷⁸ Hattâbî’ye ve diğer müçtehitlere ait fikhî yorum örnekleri için bk. Hattâbî, *Garîbül’-hadis*, I, 178, 380-381, 488-489, 542, 574-575; II, 119-120, 141-143, 290, 302-303, 304, 309, 395, 455-457; III, 18.

⁷⁹ Diğer müçtehitlere ait fikhî yorumları ve Hattâbî’nin bunlara karşı sergilediği yaklaşımı örneklendirmek için bk. Hattâbî, *Garîbül’-hadis*, I, 694-695; III, 20, 33-34, 118-120.

⁸⁰ Hattâbî’nin lafızlarıyla tespit edemediğimiz bu rivayetin bir benzeri için bk. Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, VI, 12.

⁸¹ “... İslam hukukunda, fâilin kesin delille belirlenmediği bir cinayet işlendiğinde suç mahallinden sınırlı sayıda bir topluluğun, haklarındaki suç isnadını defetmek veya maktûlün yakınlarının suç isnadında bulunmak amacıyla mahkeme huzurunda yaptığı özel yeminlerin adıdır”. Söz konusu yeminler, cezaî ve malî sorumluluğun tespiti için yapılmaktadır. Bk. Bardakoğlu, Ali, “Kasâme”, *DİA*, XXIV, 528.

⁸² Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, VIII, 129.

⁸³ Açıklamalar için bk. Hattâbî, *Garîbül’-Hadis*, II, 473-475; III, 89-90.

⁸⁴ İtikadî nitelikli rivayetlere ilişkin açıklama örnekleri için bk. Hattâbî, *Garîbül’-Hadis*, I, 122, 248-250, 312, 355-358, 363, 368-369, 456; 489-490; 684-685. Hattâbî’nin itikadî konulardaki görüşleri hakkında geniş bilgi için bk. Karacabey, *Hattâbî’nin Hadis İlmindeki Yeri*, s. 44-57; a. mlf., “Hattâbî”, *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 490.

Garîbü'l-Hadis Literatürü

Hattâbî'nin *Garîbü'l-hadis*'inin kendi sahasına yaptığı katkı sadedinde öncelenmesi gereken nokta, eserin mukaddimesinin taşıdığı ilmî ve tarihî kıymettir. Bu bağlamda garîb lafızların hadislerde bulunma sebepleri, garîbü'l-hadis ilim dalının tarifi, doğuşuna zemin hazırlayan şartlar, gelişim süreci, sahanın ilk müellifleri ve çalışmaları hakkında mukayeseli bilgiler verilmektedir. Ayrıca nakil esnasında karşılaşılan tahrîf, tashîf ve hadisi yanlış anlama problemlerine çarpıcı örneklerle dikkat çekilerek; doğru zabt açısından Arapça'nın iyi bilinmesi gerektiğinin altı çizilmektedir. Yine dil bilimlerindeki zayıflığın, garîb lafızların başlıca varlık sebepleri arasında yer aldığına yönelik uzun tespitlerin, alan hakkında müstağni kalınamayacak erken tarihli kayıtlar olduğunun vurgulanması gerekir.⁸⁵

Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm ve İbn Kuteybe'nin *Garîbü'l-hadis*'leri, Hattâbî'ye telif metodu noktasında örneklik etmekle kalmamış; aynı zamanda onun kitabının en önemli bilgi kaynakları olmuştur. Hattâbî'nin bu iki âlime ve eserlerine ayrı bir değer verdiği görülmektedir. Mukaddimedeki ifadelerle bakılırsa; Hattâbî'nin, selefleri olan bu iki âlimin görüş ve tespitlerine büyük ölçüde katıldığı anlaşılmaktadır. Bu çerçevede Hattâbî, konu akışının gerektirmesi ya da istişhâd maksadı dışında bu iki âlimin kitaplarına aldığı bilgileri tekrar etmeye gerek duymamıştır. Fakat onların eksik bıraktığını veya yanlış tespit ettiğini düşündüğü noktalara ise kendi kitabında yer vermiştir.⁸⁶

Diğer taraftan Hattâbî, yeri geldikçe İbn Kuteybe'nin Ebû Ubeyd'e ve diğer âlimlerin bu iki muhaddise yönelttiği ilmî itirazları tetkik etmiştir. Bu incelemeler neticesinde, ileri sürülen görüşler arasında tercihlerde bulunmuş, yer yer bunlardan bazılarını isabetsiz bularak kendi görüşünü açıklamıştır.⁸⁷ Hem İbn Kuteybe'nin Ebû Ubeyd'e yönelttiği tenkitlerin değerlendirmesinde hem de kendi kitabına yaptığı iktibas miktarında Hattâbî'nin tercihleri Ebû Ubeyd lehinde ağırlık kazanmıştır. Aynı şekilde Ebû Ubeyd'e nispetle İbn Kuteybe, aralarında İbnü'l-Enbârî'nin (ö. 328/940) de bulunduğu muhtelif bilginlerin itirazlarına daha çok hedef olmuştur.⁸⁸

⁸⁵ Hattâbî, *Garîbü'l-hadis*, I, 46-71.

⁸⁶ Hattâbî, *Garîbü'l-hadis*, I, 49.

⁸⁷ Ebû Ubeyd'den alınan görüş örnekleri ve değerlendirmeleri için bk. Hattâbî, *Garîbü'l-hadis*, I, 141-144, 361, 425, 478, 585, 628, 710, 732; II, 46-49, 76-78, 84-86, 122-129, 177, 262, 333; III, 39, 181, 221, 237, 248, 264.

İbn Kuteybe'den alınan görüş örnekleri ve değerlendirmeleri için bk. *A.g.e.*, I, 218, 288, 309-316, 360, 416, 483, 501, 603, 647, 712; II, 243, 342, 472, 490, 588; III, 190.

Her iki âlimden birlikte alınan görüş örnekleri ve değerlendirmeleri için bk. *A.g.e.*, I, 309, 431-434, 482; II, 81-82, 259-261, 261-264, 484.

⁸⁸ Nitekim kitabın tahkikini yapan Abdülkerim İbrâhim el-'Azbâvî de aynı noktayı vurgulamakta ve bu durumu örneklendirmektedir. Bk. Hattâbî, *Garîbü'l-hadis*, I, 27-37 (Muhakkik notudur).

Ebû Ubeyd ve İbn Kuteybe'nin eserlerine yönelik bazı tenkitler için bk. Kandemir, "Garîbü'l-Hadis (Ebû Ubeyd)", *DİA*, XIII, 379; Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, s. 112-113. Yine bu bağlamda, Sâbit b. Hazm es-Sarakustî'nin (ö. 313/925), oğlu Kâsım'ın (ö. 302/914-5) başlayıp vefatı sebebiyle yarıda kalan çalışmasını *ed-Delâil fî garîbi'l-hadis* adıyla tamamladığı kitabı zikre değerdir.

Kaydetmeye çalıştığımız bu noktalardan hareketle; *Garîbü'l-hadis'e*, sahanın kendinden önceki çalışmalarının bir nevi bileşkesi ve Hattâbî'nin hakemliğinde değerlendirmesi gözüyle bakılabileceği sonucuna ulaşabiliriz. Aynı şekilde Hattâbî'nin mukaddimede yer verdiği mukayeseli bilgiler,⁸⁹ günümüze ulaşamayan risale çapındaki çalışmaların ya da Ebû İshâk el-Harbî'nin (ö. 285/899) eseri gibi günümüze kısmen ulaşabilen hacimli garîbü'l-hadis kaynaklarının çoğuna doğrudan ulaşma imkânı bulduğunu göstermektedir.

Garîbü'l-hadis'in, tefsir ilmi açısından daha önce temas edilen muhtevasına ilave olarak; kitapta yer yer sadece garîbü'l-Kur'ân disiplinini alakadar eden garîb lafız, muhteva ve kayıtlara rastlanmaktadır.⁹⁰ Her ne kadar böyle bir aslı telif maksadı belirtilmemişse de eserin bu yönünün, 'garîbeyn' türü⁹¹ ile kısmî ilişkisi adına not edilmesi gerektiğine inanıyoruz.

Garîbü'l-hadis'in kendi edebî türündeki konumunu tayin edebilmek için, sahanın daha geç tarihli çalışmalarına bıraktığı tesirin ve kaynaklık düzeyinin araştırılması isabetli bir yaklaşım olacaktır. Bu kapsamda alanı temsil oranı ve tanınırlık ölçütleri esas alınarak Ebü'l-Kâsım Cârullah ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) ve Ebü's-Se'âdât Mecdüddîn İbnü'l-Esîr'in (ö. 606/1210) eserleri örnek seçilecektir. Karşılaştırmaya geçmeden önce her üç âlime ait yer vereceğimiz eserlerin, aralarında ufak çaplı farklılıklar olmakla birlikte alfabetik sistem esasına göre yazıldığı tekrar hatırlanmalıdır.

Zemahşerî'nin *el-Fâik fî garîbi'l-hadis'i*, sahanın önemli kaynakları arasındadır. Dilci ve edebiyatçı kimliği ile ön plana çıkan Zemahşerî'nin bu ilgi ve eğilimini, ilk dönem dil bilginlerine ve garîbü'l-hadis risalesi yazarlarına yaptığı atıflarla kitabında açıkça görmek mümkündür. Fakat aynı ilginin, Arap dili ve edebiyatı açısından muhteva zenginliğine işaret ettiğimiz Hattâbî'nin *Garîbü'l-hadis'i* özelinde *el-Fâik'te* alıntı olarak bir karşılığını ismen tespit edemediğimizi belirtmeliyiz. Hattâbî'nin eseri çerçevesinde belirttiğimiz görünürdeki ilgisizliğin yine ismen, müstakil telifleriyle alanın önde gelen isimleri olan İbn Kuteybe, Ebû İshâk el-Harbî ve Ahmed b. Muhammed el-Herevî'ye de şamil olduğunu belirtmeliyiz. Bunun tek istisnası Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'dır. Dikkat çeken bir diğer nokta ise, Hattâbî ve Herevî'nin eserlerinden bahsedilmemesine rağmen her ikisinin hocası olan Ezherî'nin (ö. 370/980) *Tehzîbü'l-luğa'sına* ismen yapılan atıflardır. Bu durum için makul bir sebep bulamadığımızı söylemeliyiz.

Diğer taraftan, *Garîbü'l-hadis'in* muhakkiki el-'Azbâvî'nin de değindiği gibi;⁹² Zemahşerî her ne kadar tasrih etmese de, bu eserden isim vermeksizin defalarca alıntı yapmıştır. Her iki eser üzerinde yaptığımız karşılaştırmalı

⁸⁹ Hattâbî, *Garîbü'l-hadis*, I, 47-48, 50.

⁹⁰ Garîbü'l-Kur'an açıklama örnekleri için bk. Hattâbî, *Garîbü'l-hadis*, I, 285-286; II, 182, 449, 454, 459-461, 468-469, 472-473; III, 69-70, 73, 79, 80, 99, 125-126, 157. Bu kapsamdaki bilgiler daha çok müfessir kimlikleriyle ön plana çıkan raviler etrafında yoğunlaşmaktadır.

⁹¹ Âyet ve hadislerde geçen garîb kelimeleri aynı eser içinde izah eden edebî tür için kullanılan bir ıstılahdır. Türün ilk örneğini, Ahmed b. Muhammed el-Herevî vermiştir.

⁹² Hattâbî, *Garîbü'l-hadis*, I, 38 (Muhakkik notudur). Ayrıca 'Azbâvî söz konusu benzerliği, *Garîbü'l-hadis* metninin *el-Fâik'te* geçtiği sayfa numaralarını kaydetmek suretiyle çoğu kez dipnotlara taşımıştır.

incelemelerde *Garîbü'l-hadis*'den *el-Fâik*'e hadis nakli ve şerh nakli biçiminde bilgi aktarıldığı, iktibasların birebir ya da asıl metnin değişik uzunluklarda özetlenmesi suretiyle yapıldığı görülmüştür. Zemaşerî, bu alıntılarda seçmeci bir yaklaşım sergilemiş; nakille yetindiği örneklerin yanı sıra çoğu kez alıntılıdığı muhtevayı kendi birikimiyle zenginleştirmiştir.⁹³

Hattâbî'nin *Garîbü'l-hadis*'i, İbnü'l-Cevzî'nin aynı adlı eserinin önemli başvuru kaynakları arasında bulunmaktadır. İbnü'l-Cevzî'nin Hattâbî'den yaptığı iktibaslar, garîb lafızların anlamını belirleme noktasında ağırlık kazanmakla birlikte kelime kökü, vezin, i'lâl-ibdâl, hareke farklılıkları, rivayet hataları ve nadiren dilbigisi konularında olmuştur.⁹⁴ Bu iktibaslarında İbnü'l-Cevzî'nin Hattâbî'ye ciddi anlamda bir tenkit yönelttiği tespit edilememiştir.

İbnü'l-Cevzî izahını yapacağı nadir kelimeleri, uyguladığı telif sistemi gereği her bir kelimenin ilk iki harfini dikkate alarak oluşturduğu alfabetik bâb başlıkları altında sıralamıştır. Ancak bu sistem, içerisinde birden fazla garîb lafız bulunduran rivayetlerin garîb lafız sayısı kadar bölünmesine, tabiri caizse o rivayette zorunlu bir taktî muamelesine yol açmıştır. Bu yüzden Hattâbî'nin tek rivayet altında yer verdiği muhtevanın, İbnü'l-Cevzî'nin *Garîbü'l-hadis*'inde çoğu kez farklı bâblara dağıldığı görülmektedir.⁹⁵ Benzer şekilde İbnü'l-Cevzî kitabının önsözünde, anlam tespiti üzerine yoğunlaşmak ve öncelikle dil kitaplarının uğraşı olan sarf ve istikak meselelerinde fazla ayrıntıya girmemek suretiyle araştırmacıları başka eserlere müracaat külfetinden kurtaracak nitelikte kapsayıcı ve kullanışlı bir eser ortaya koymak düşüncesini dile getirmektedir.⁹⁶ Bu yaklaşım tarzından olsa gerek, asla ihtiyaç bırakmayacak derecede iyi özetlenen örnekler bulunmakla birlikte çoğu kez Hattâbî'nin eserinden yapılan nakillerde muhteva kaybı yaşanmıştır. Bu kayıplar daha çok şiir iştîhâdları, etimolojik tahliller ve bazı anlam vecihlerinin terk edilmesi noktalarında ağırlık kazanmıştır. Dolayısıyla İbnü'l-Cevzî'nin Hattâbî'den iktibaslarında asıl kaynağa inmenin fayda sağlayacağını ifade etmeliyiz.⁹⁷

İbnü'l-Cevzî'ye benzer olarak İbnü'l-Esîr de, başta garîb lafızların anlam tespiti olmak üzere rivayet hataları, hareke farklılıkları ve sarfla ilgili incelikler hakkında Hattâbî'nin birikimine müracaat etmiştir.⁹⁸ Ek olarak bazı müşkilü'l-

⁹³ Parentez arası her ikili örneği birlikte karşılaştırarak Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Fâik fî garîbi'l-hadis*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Dâru'l-Ma'rife, II. bs. Lübnan ty. ve Hattâbî, *Garîbü'l-hadis*, (I, 56 ve I, 122), (I, 314 ve II, 453); (II, 219 ve III, 20), (II, 368 ve I, 631); (III, 233 ve I, 335-336), (III, 414 ve I, 274, 719); (IV, 23 ve I, 139-140), (IV, 103 ve I, 210-211).

⁹⁴ Parentez arası her ikili örneği birlikte karşılaştırarak İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali, *Garîbü'l-hadis*, thk. Abdülmü'tî Emîn el-Kal'acî, Beyrut 1425/2004 ve Hattâbî, *Garîbü'l-hadis*, (I, 331 ve III, 228), (I, 459 ve I, 214); (II, 487 ve III, 241), (II, 292 ve I, 129).

⁹⁵ Bu dağılım durumu doğal olarak, alfabetik sistemi uygulayan diğer kitaplar için de söz konusudur.

⁹⁶ İbnü'l-Cevzî, *Garîbü'l-hadis*, I, 4.

⁹⁷ Yer verilen tespitler için bk. Demir, *el-Hattâbî ve Garîbü'l-Hadis Adlı Eseri*, s. 173-174.

⁹⁸ Parentez arası her ikili örneği birlikte karşılaştırarak İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye* ve Hattâbî, *Garîbü'l-hadis*, (I, 387 ve II, 505); (II, 239 ve III, 80); (III, 471 ve II, 271); (IV, 42-43 ve II, 352); (V, 256 ve II, 420).

hadis örneklerini ve hüküm içerikli rivayetlerin izahlarını kendi kitabına taşımıştır.⁹⁹

İbnü'l-Esîr'in Hattâbî'den yaptığı nakiller arasında rivayet farklılıkları meselesi önemli bir yer tutmaktadır. Bu alıntılarda, Hattâbî'nin diğer hadisçiler ve garîbü'l-hadis yazarları ile hemfikir olduğu ya da ihtilaf ettiği noktalar açıkça göze çarpmaktadır.¹⁰⁰ *en-Nihâye*'nin en önemli ve belirgin taraflarından biri de, Hattâbî ile onun selef ve halefi konumundaki ulema arasındaki itiraz-görüş ayrılığı ilişkilerini yansıtmıştır.¹⁰¹ İbnü'l-Esîr'in ilgili görüş ayrılıklarında her iki tarafa da haklılık payı verdiği ya da Hattâbî'nin ifadelerine yeni açılımlar getirdiği örnekler mevcuttur. İbnü'l-Esîr, Hattâbî'ye katılmadığı noktalarda ise '(Buna karşılık) ben de derim ki' (فَلَسْتُ) kaydını düşerek kendi görüşlerini belirtmiştir.¹⁰² Ancak İbnü'l-Esîr'in itiraz ettiği kayıtlar, sükût veya tercih yoluyla onayladıklarına göre daha azdır.

İbnü'l-Esîr'in ihtisar düşüncesi iştişâh delillerinin, etimolojik tahlillerin ve farklı tevcihlerin aktarımını bir ölçüde kısıtlamıştır. Ancak İbnü'l-Cevzî'nin eserine nispetle onun iktibaslarındaki muhteva kaybı daha düşüktür. Her şeye rağmen İbnü'l-Esîr'in, sahanın üç ana kaynağından biri saydığı *Garîbü'l-hadis*'ten kendisinin *en-Nihâye*'sine yaptığı iktibaslar –ki bu alıntıların bir kısmı eserin farklı nüshalarına bile dayanmaktadır–¹⁰³ ve bunlar üzerine yürüttüğü mütalaalar, müstakil bir çalışmaya konu olacak genişliktedir. Yer verilen tespitlerden hareketle; *en-Nihâye*'nin ana kaynakları olan Ahmed b. Muhammed el-Herevî ve Ebû Musa el-İsfahânî'nin (ö. 581/1185) eserlerinden¹⁰⁴ sonra, *Garîbü'l-hadis*'in İbnü'l-Esîr için önemli referanslar arasında olduğunu söyleyebiliriz.

Garîbü'l-hadis kitaplarının, hadis şerhlerinin önemli bilgi kaynakları arasında oldukları bilinen bir husustur. Şerhçiliğin de 'ulûmü'l-hadis'in bir şubesi olarak kabul edilmesi durumunda;¹⁰⁵ Hattâbî'nin bu çalışmasının muhtelif şerhlerdeki atıflık düzeyinin burada incelenmesi mümkündür. Ancak hem makalemizin hacmi hem de böyle bir ilişkinin basit bir bilgisayar taramasıyla bile tespit edilebilmesi dolayısıyla buna gerek duyulmamıştır. Çarpıcı bir örnek olması bakımından; aralarındaki coğrafya farklılığına rağmen, vefat tarihi itibarıyla Hattâbî'ye (ö. 388/988) yakın bir isim olan İbn Battâl el-Kurtubî'nin (ö. 449/1057) *Şerhu Sahîhi'l-Buharî* isimli şerhinde Hattâbî'ye ve *Garîbü'l-hadis*'e ismen atıfta

⁹⁹ Parentez arası her ikili örneği birlikte karşılaştır. İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye* ve Hattâbî, *Garîbü'l-hadis*, (I, 251-252 ve I, 309-311); (II, 285 ve I, 267-269); (III, 392 ve I, 542); (IV, 83-84 ve II, 17).

¹⁰⁰ Parentez arası her ikili örneği birlikte karşılaştır. İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye* ve Hattâbî, *Garîbü'l-hadis*, (I, 242-243 ve I, 723); (II, 445 ve I, 126); (IV, 31 ve II, 407); (V, 55 ve I, 135-136).

¹⁰¹ Parentez arası her ikili örneği birlikte karşılaştır. İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye* ve Hattâbî, *Garîbü'l-hadis*, (I, 431 ve I, 688-689); (II, 421 ve I, 637-638); (III, 66 ve II 583).

¹⁰² Parentez arası her ikili örneği birlikte karşılaştır. İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye* ve Hattâbî, *Garîbü'l-hadis*, (I, 318 ve II, 61); (II, 135 ve I, 305-306); (III, 280 ve II, 46); (V, 88 ve II, 549).

¹⁰³ Bk. İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, II, 206-207; III, 172-173. İbnü'l-Esîr'in, *Me'âlimü's-Sünen*'in farklı nüshalarına da ulaştığı anlaşılmaktadır. Bk. *en-Nihâye*, V, 218.

¹⁰⁴ İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, I, 10-11.

¹⁰⁵ Şerhçiliğin bir hadis ilim dalı olarak tanımlanma süreci ve diğer hadis ilimleriyle ilişkisi hakkında bk. Türccan, Zısan, *Hadis Şerh Gelenegi – Doğuşu Gelişimi ve Dönüşümü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., I. bs. Ankara 2011, s. 267-276. Ayrıca bk. Efendioğlu, Mehmet, "Şerh", *DİA*, İstanbul 2010, XXVIII, 559-560.

bulunması,¹⁰⁶ erken tarihli bir kayıt olması bakımından zikre değerlidir. Keza garîbü'l-hadis türünün, Arap sözlükbilimi için de son derece hayâtî bir işlev gördüğü tespitinin,¹⁰⁷ Hattâbî'nin eseri örneğinde birçok ana sözlükte karşılığını bulmak mümkündür.¹⁰⁸

Değerlendirme ve Sonuç

Rivayetü'l-hadis bilgisi bağlamında, *Garîbü'l-hadis* için belirtilmesi gereken en önemli özellik, ihtiva ettiği rivayetleri büyük ölçüde senedleriyle kaydetmiş olmasıdır. Bu durum, eserin mütâbî' veya şâhit rivayetlere sahip olabileceği gibi müstakil bir hadis kaynağı sayılabileceği yönünde bir değerlendirme yapmaya kapı aralamaktadır.¹⁰⁹ Diğer taraftan, kitapta belirgin bir hat olarak karşımıza çıkan lafız farklılıkları meselesi, rivayetü'l-hadisle ilgili olduğu kadar oluşan anlam değişimlerinin aynı zamanda etimolojik bir temele oturtulmaya çalışılmasıyla dirayetü'l-hadis de ilgilendirmektedir.

Üzerinde uzunca durmaya çalıştığımız mukatta' hadislerin yer aldığı bölümlerin, bugün için senediyle tespit edilebilen hadisleri istisna edersek; ilk dönemin rivayet olgusunun geri planda kalan bir veçhesine ışık tutması ve ona kaynaklık etmesi bakımından tarihî bir önemi vardır. Ayrıca bu bölümlerde kaydedilen açıklamalarda, ideal muhaddis-dilci ortak kimliği ve dayanışması bariz şekilde göze çarpmaktadır.

Yine eserin geneline nispetle, yapısal ve amaçsal farklılığıyla dikkat çeken ve *İslâhu galatî'l-muhaddisîn* olarak da bilinen son bölümün, dönemin yaygın hadis kaynaklarında geçen; ancak ravilerin, büyük ölçüde Arapça eksikliği sebebiyle düştüğü tahrîf, tashîf ve lahn hatalarına dikkat çekmek maksadıyla yazıldığı görülmektedir. Hattâbî'nin bu yöndeki tasarrufunu, yaşadığı dönem ve coğrafya

¹⁰⁶ İsmen yapılan bir atıf için bk. İbn Battâl, Ebü'l-Hasen Ali b. Halef el-Kurtubî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Ebü Temîm Yâsir b. İbrâhîm, Mektebetü'r-Rüşd, II. bs. Riyad 1423/2003, IX, 539. Krş. Hattâbî, *Garîbü'l-hadis*, I, 93-94.

Yapılan bir çalışmada, Hattâbî'nin eserlerinin İbn Battâl'ın bu şerhinin başlıca kaynakları arasında yer aldığı tespitine yer verilmiştir. Bk. Sancaklı, Saffet, "İbn Battâl (ö. 449/1057) ve Buhârî Şerhi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Samsun, VII/1 (2007), s. 66. Yine bu çerçevede önemli tespitler için bk. Özpınar, Ömer, "Hadis Şerhlerinde Hadis Kaynaklarının Kullanımı", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Konya, sayı: 25, Bahar 2008, s. 69-73.

¹⁰⁷ Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, s. 115.

¹⁰⁸ Örneğin *en-Nihâye*'nin, İbn Manzûr'un (ö. 711/1311) *Lisanü'l-Arab*'ının beş temel kaynağından biri olması bakımından, *Garîbü'l-hadis-en-Nihâye* ikilisi çerçevesinde yukarıda yapılan tespitler önemlidir.

¹⁰⁹ Karacabey'in isabetle ortaya koyduğu gibi, 'Hattâbî ile aynı hocalardan hadis okuduğu tespit edilen Dârekutnî'nin (ö. 385/995) *Sünen*, Ebü Abdillâh İbn Mende'nin (ö. 395/1005) *İman* konusundaki hadisleri toplayan birer eser yazmış olmalarına; keza talebesi Hâkim en-Nisâbü'rî'nin *Müstedrek* gibi bir çalışma ortaya koymasına rağmen Hattâbî de onlar gibi neden müstakil bir hadis mecmuası yazmamıştır? şeklinde yöneltilebilecek muhtemel ve haklı bir sorunun cevabı, yine kendisinin yazdığı şerhlerin mukaddimelerinde aranmalıdır. Bu mukaddimelerden anlaşıldığı kadarıyla Hattâbî, yaşadığı dönem itibarıyla öncelikli sorunu, hadis zabtı/muhafazası veya bulma güçlüğü olarak değil; hadislerin doğru anlaşılması şeklinde teşhis etmektedir. Bk. Karacabey, *Hattâbî'nin Hadis İlimindeki Yeri*, s. 193-194. Bu yöndeki tercihi Hattâbî'yi bildiğimiz anlamda bir hadis kitabı geride bırakmaktan alıkoysa da kendisini dirayetü'l-hadis ve hadis şerhçiliği noktasında iyi bir konuma taşımıştır.

açısından hissettiği yaygın bir eksikliğe karşı tedbir alma düşüncesi şeklinde okumak mümkündür.¹¹⁰

Dirayetü'l-hadis bilgisi açısından *Garîbü'l-hadis*, usûl ıstılahlarının h. IV. asrın üçüncü çeyreği itibarıyla mevcut durumu ve gelişim seviyesi hakkında belli bir fikir vermektedir. Sened ve metin tenkidi yapmak gibi bir öncelik gözetilmemekle beraber kitapta yer yer Hattâbî'ye ve diğer muhaddislere ait tenkitlere rastlanabilmektedir. Yine çözüme kavuşturulan ihtilaf ve izah edilen işkâl örneklerinin sayısı azımsanmayacak miktardadır. Kitabın asıl işlevi olmamasına rağmen, Hattâbî'nin hüküm istinbatları yapmasını bir fikhü'l-hadis faaliyeti olarak kabul etmek mümkündür. Aslında bu örneklerin varlığı, Hattâbî'nin mukaddimede çizdiği 'garîbü'l-hadis' çerçevesine rağmen¹¹¹ kitabının muhtevasını geniş tuttuğunu göstermektedir.

Garîbü'l-hadis edebiyatı bağlamında; Hattâbî'nin mukaddimesi, alanın teşekkül şartları/sebepleri ve yazarın kendi dönemine dek yazılan eserler hakkında içerdiği mukayeseli ve ayrıntılı bilgilerle erken tarihli bir belge hüviyetindedir. Keza burada belirtilen telif ilkelerinden hareketle esere, alanın Ebû Ubeyd ve İbn Kuteybe gibi önde gelen isimleri de dâhil olmak üzere ashabü'l-garîb arasında yaklaşık iki asır boyunca haleften selefeye yöneltilen tenkitlerin Hattâbî'nin hakemliğinde değerlendirilmesi olarak bakmamız mümkündür.

Telifte alfabetik sisteme geçilmesinin yanı sıra müelliflerin anlam tespitine odaklanarak özlü ve kapsayıcı bir eser ortaya koyma eğilimi taşımaları,¹¹² sahanın yeni örnekleri için kullanım kolaylığı ve 'hadis sözlüğü' çizgisinde konumlanmak gibi artıları beraberinde getirmiştir.¹¹³ Ancak bu değişiklikler, Hattâbî'nin eseri gibi ilk dönemin hacimli eserlerinden yapılan nakillerde belli ölçülerde muhteva kayıpları yaşanmasına yol açmıştır. Buradaki tespitlerin olgusal karşılığını, *Garîbü'l-hadis*'in kendinden sonraki saha içi etkisini gözlemleyebilmek için seçtiğimiz Zemahşerî, İbnü'l-Cevzî ve İbnü'l-Esîr'in eserleri örnekliğinde izlemek mümkündür. Bu noktada İbnü'l-Esîr, hem alıntılarının kapsamını diğer iki isme göre daha geniş tutmakla, hem de Hattâbî ile onun selef ve halefi konumundaki ulema arasında garîb lafızlar üzerinden gerçekleşen tartışmaları nakletmek, bazen de bunlara müdahil olmakla temayüz etmektedir. Onun bu bağlamdaki değerlendirmeleri, ayrı bir çalışmada ele alınabilecek genişliktedir.

¹¹⁰ Nitekim Hattâbî ile ilişkisine yukarıda işaret edilen Dârekutnî'ye de *Tashîfü'l-muhaddisîn* adlı bir eser nispet edilmektedir. Bk. İbn Hayr, Ebû Bekr Muhammed b. Hayr el-İşbîlî, *Fehresetü İbn Hayr el-İşbîlî*, thk. Muhammed Fuâd Mansûr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I. bs. Beyrut 1419/1998, s. 18, 173.

¹¹¹ Bk. dipnot 2.

¹¹² Yazılan kitapların önsözlerinde bu niyetin açıkça veya zımnen okunabildiği görülmektedir. Bk. Herevî, Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed, *el-Garîbeyn fi'l-Kur'ân ve'l-hadis*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, I. bs. Mekke 1419/1999, I, 35; İbnü'l-Cevzî, *Garîbü'l-hadis*, I, 4. İbnü'l-Esîr'in *en-Nihâye*'nin önsözünde yer verdiği tenkit ve değerlendirmelerinden de kullanışlı ve özlü bir eser yazma isteği anlaşılacaktır.

¹¹³ Bununla birlikte garîbü'l-hadis çalışmalarını salt birer 'sözlük' niteliğinde görmek hatalı bir yaklaşımdır. Bu çalışmaları dil sözlüklerinden ayıran özellikler için bk. Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, s. 115-117.

Garîbü'l-hadis'in bütününe rivayetü'l-hadis ve dirayetü'l-hadis bağlamında bakıldığında şöyle bir genel görünüm ortaya çıkmaktadır: Eserin ilk dört bölümü, garîb lafızların doğru zabtına ilişkin kayıtlar barındırmakla birlikte aslen anlam tespitinin, yani dirayetin ön planda olduğu bir nitelik arz etmektedir. Son bölüm ise zabt, yani rivayet merkezli olup anlam tayinine nadiren yer verilmektedir. Buradan hareketle Hattâbî'nin *Garîbü'l-hadis*'te rivayet ile dirayeti birleştirdiği sonucuna ulaşabiliriz.

Esasen rivayet ve dirayet bütünlüğü çerçevesinde yapılan bu tespit; Hattâbî'nin daha sonraları yazdığı *Me'âlimü's-sünen*'in önsözünde kendi çağındaki ilim ehlinin ekseriyetle, 'dirayetsiz bir rivayete yönelenler' (ashabü'l-hadis ve'l-eser) ve 'rivayetsiz bir dirayetle yetinenler' (ehlü'l-fıkıh ve'n-nazar) şeklinde özetleyebileceğimiz iki kısma ayırdıklarını belirttikten sonra bu olumsuz tablonun yanlışlığını 'temel-bina' benzetmesiyle ortaya koymaya çalıştığı satırlarda¹¹⁴ taşıdığı hassasiyetle örtüşmektedir. Tersinden gidecek olursak, Hattâbî'nin *el-Me'âlim*'de idealize ettiği hadisçi kimliğini, daha önceleri kaleme aldığı *Garîbü'l-hadis*'teki eğilim ve tercihlerinden yola çıkarak da yakalamak mümkündür. Dolayısıyla telif ettiği eserler bakımından, Hattâbî'nin belli sabiteleri gözetten bir muhaddis kimliği çizdiği sonucuna ulaşabiliriz.¹¹⁵

Diğer taraftan ihtilafü'l-hadise dair çözüm örnekleri sunması, fikhî istinbatlara yer vermesi, garîbeyn türü ile kısmî ilişkisi, Arap dili ve edebiyatı açısından taşıdığı zenginlik gibi noktalar dikkate alındığı takdirde; *Garîbü'l-hadis*'in, şümûlüne girdiği edebî türün ve ilim dalının gereksinimlerini karşılamaının ötesinde; mevcut muhtevasının bir ölçüde şerh edebiyatıyla da ilişkilendirilebileceğini ifade etmeliyiz.¹¹⁶ Esasen bu değerlendirmemiz; garîbü'l-hadis türünün, şerh edebiyatının ilk basamağını oluşturduğu¹¹⁷ ve Hattâbî'nin *Garîbü'l-hadis*'i ile daha sonraları yazdığı *Me'âlimü's-sünen* ve *A'lâmü'l-hadis* isimli şerhlerine bir nevi ön hazırlık yaptığı, her üç eserini çoğu kez belli bir bütünlük içerisinde ele aldığı¹¹⁸ tespitleriyle daha da anlam kazanmaktadır. İlk halkasını

¹¹⁴ Hattâbî, *Me'âlimü's-sünen*, el-Matbaatü'l-İlmiyye, I. bs. Halep 1351/1932, I, 3-5.

Hicrî dördüncü asırda yaşamış bir muhaddis olarak Hattâbî'nin bu çıkışı, fikhü'l-hadis faaliyeti bağlamında kritik ve kayda değer bir adım olarak görülmelidir. Bk. Görmez, "Fikhü'l-Hadis", *DİA*, XII, 548; a. mlf., *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, s. 108.

¹¹⁵ Esasen Hattâbî'nin muhaddis kimliğini ve taşıdığı hassasiyetlerini anlamak; buradan hareketle de kendi dönemine nasıl baktığını kavramak bakımından *Garîbü'l-hadis*, *Me'âlimü's-sünen* ve *A'lâmü'l-hadis*'e yazdığı mukaddimelerin önemi izahtan varestedir.

¹¹⁶ *Garîbü'l-hadis*'in şerh değeri hakkında tespitler için bk. Karacabey, *Hattâbî'nin Hadis İlmindeki Yeri*, s. 193-195. Yine benzer bir tespit için bk. Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, s. 117.

Ashında muhtevası ve telif özelliklerinden hareketle bu sahanın her bir kaynağını diğerlerinden ayrıcalıklı kılan özelliklerin tespit edilmesi mümkündür. Mesela Herevî'nin kitabı, garîbeyn türünün de kapsamına girerken; Zemahşerî'nin *el-Fâik*'i, bir lügat ve edebiyat kitabı görünümü (Bk. Başaran, Selman, "el-Fâik fi Garîbi'l-Hadis", *DİA*, İstanbul 1995, XII, 102) arz etmektedir.

¹¹⁷ Çakan, İsmail Lütfi, *Hadis Edebiyatı – Çeşitleri, Özellikleri, Faydalanma Usûlleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., V. Bs. İstanbul 2003, s. 177; Efendioğlu, "Şerh", *DİA*, XXVIII, 559.

¹¹⁸ Karacabey, *Hattâbî'nin Hadis İlmindeki Yeri*, s. 195. Ayrıca bk. Hattâbî, *A'lâmü'l-hadis Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed b. Sa'd, Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, Mekke 1409/1988, I, 104-105.

Garîbü'l-hadis'in oluşturduğu bu eserler arasındaki bütünler ilişkisinin, her iki serhten yapılan geri yönlü atıflarla da izlenmesi mümkündür.¹¹⁹

Bu makale çalışması, tanım ve işlev olarak daha çok dirayetü'l-hadis faaliyetleri kapsamında konumlandırılan garîbü'l-hadis ilminin, erken dönem telif örneklerinde daha da beliren 'isnad' ve 'zabt-ı sahih' bilinci çerçevesinde rivayetü'l-hadis maksadına da hizmet ettikleri vurgusunun yakalanmasına vesile olmuştur. Şüphesiz ki Hattâbî'nin eseri, bu vurgunun gözlemlenebilmesi için iyi bir örneklik sunmaktadır. Bir diğer açıdan elde edilen bu sonuç, aslında bütün hadis ilimlerinin aynı varoluşsal gayede birleştikleri gerçeği ve –faydaları bir yana- kimi zaman kategorik ayrımların kısmen yetersiz kalabileceği ihtimali ile bizleri karşı karşıya getirmektedir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müsned*, Müessesetü Kurtuba, Kahire ty.
- Aydınlı, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., III. bs. İstanbul 2009.
- , "Muallak", *DİA*, İstanbul 2005.
- Bardakoğlu, Ali, "Kasâme", *DİA*, İstanbul 2001.
- Başaran, Selman, "el-Fâik fi Garîbi'l-Hadis", *DİA*, İstanbul 1995.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir 'Atâ, Mektebetü Dâri'l-Bâz, Mekke 1414/1994.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Mustafa Dîb, Dâru İbn Kesîr, III. bs. Beyrut 1407/1987.
- Çakan, İsmail Lütfi, "Dirayetü'l-Hadis", *DİA*, İstanbul 1994.
- , *Hadis Edebiyatı - Çeşitleri, Özellikleri, Faydalanma Usûlleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., V. bs. İstanbul 2003.
- , *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifü'l-Hadis İlmi)*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., II. bs. İstanbul ty.
- Demir, Mustafa, *el-Hattâbî ve Garîbü'l-Hadis Adlı Eseri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi SBE, Konya 2009.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1339.
- Efendioğlu, Mehmet, "Mu'dal", *DİA*, İstanbul 2005.
- , "Munkatı", *DİA*, İstanbul 2006.
- , "Şerh", *DİA*, İstanbul 2010.
- Elmalı, Hüseyin – Arslan, Şükrü, "Garîb", *DİA*, İstanbul 1996.
- Görmez, Mehmet, "Fikhü'l-Hadis", *DİA*, İstanbul 1995.
- , *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., II. bs. Ankara 2000.
- , "Ulûmü'l-Hadis", *DİA*, İstanbul 2012.
- Güler, Zekeriya, *Hadis Tetkikleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., I. bs. İstanbul 2015.
- Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *Ma'rifetü ulûmü'l-hadis*, thk. es-Seyyid Mu'azzam Hüseyin, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, II. bs. Beyrut 1397/1977.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, thk. Ahmed Ömer Hâşim, Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, II. bs. Beyrut 1406/1986.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed, *A'lâmü'l-hadis Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed b. Sa'd, Câmîatiü Ümmi'l-Kurâ, Mekke 1409/1988.
- , *Garîbü'l-hadis*, thk. Abdülkerîm İbrâhim el-'Az bâvî, Câmîatiü Ümmi'l-Kurâ, Dâru'l-Fikr, Şam 1402/1982.

¹¹⁹ Bu iki serhten *Garîbü'l-hadis*'e yapılan atıf örnekleri için bk. Hattâbî, *Me'âlimü's-sünen*, I, 195, 258; II, 338; IV, 131, 279; *A'lâmü'l-hadis Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, II, 1256.

- , *Islâhu'l-ahtâî'l-hadisîyye elle'ti yervîhâ ekseru'n-nâs muharrafeten ev melhûneten*, thk. Hüseyin İsmail Hüseyin, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, I. bs. Beyrut 1409/1988.
- , *Me'âlimü's-sünen*, el-Matbaatü'l-İlmiyye, I. bs. Halep 1351/1932.
- Herevî, Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed, *el-Garîbeyn fi'l-Kur'ân ve'l-hadis*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, I. bs. Mekke 1419/1999.
- İbn Battâl, Ebü'l-Hasen Ali b. Halef el-Kurtubî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm, Mektebetü'r-Rüşd, II. bs. Riyad 1423/2003.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâ'z-zamân*, thk. İhsân Abbâs, Dâru Sâdır, Beyrut ty.
- İbn Hayr, Ebû Bekr Muhammed b. Hayr el-İşbîlî, *Fehresetü İbn Hayr el-İşbîlî*, thk. Muhammed Fuâd Mansûr, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, I. bs. Beyrut 1419/1998.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru'l-Fikr, Beyrut ty.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali, *Garîbü'l-hadis*, thk. Abdülmü'tî Emîn el-Kal'acı, Beyrut 1425/2004.
- İbnü'l-Esîr, Ebü's-Se'âdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddin, *en-Nihâye fi garîbi'l-hadis ve'l-eser*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî, Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut 1399/1979.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Şihâbüddîn Abdülhâyy b. Ahmed, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, thk. Abdülkâdir el-Arnaût, Mahmûd el-Arnaût, Dâru İbn Kesîr, I. bs. Şam-Beyrut 1406/1986.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Abdurrahmân eş-Şehrezûrî, *Ulûmü'l-hadis*, thk. Nurettin İtr, Dâru'l-Fikr, Şam 1406/1986.
- Kandemir, M. Yaşar, "Garîbü'l-Hadis", *DİA*, İstanbul 1996.
- , "Garîbü'l-Hadis (Ebû Ubeyd)", *DİA*, İstanbul 1996.
- Karacabey, Salih, *Hattâbî'nin Hadis İlmindeki Yeri*, Sır Yay., İstanbul 2002.
- , "Hattâbî", *DİA*, İstanbul 1997.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, Beyrut ty.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb, *Sünen (el-Müctebâ)*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, Mektebetü'l-Matbûâtü'l-İslamiyye, II. bs. Halep 1406/1986.
- Özpnar, Ömer, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, Ankara Okulu Yay., I. bs. Ankara 2005.
- , "Hadis Şerhlerinde Hadis Kaynaklarının Kullanımı", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Konya, sayı: 25, Bahar 2008, s. 51-86.
- , Hz. Peygamber'i ve Hadislerini Anlamak (Fıkhu'l-Hadis İlimi), Ensar Neşriyat, II. bs. İstanbul 2012.
- Polat, Salahattin, "Mürsel", *DİA*, İstanbul 2006.
- Sancaklı, Saffet, "İbn Battâl (ö. 449/1057) ve Buhârî Şerhi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Samsun, VII/1 (2007), s. 61-93.
- Sübkî, Ebû Nasr Tacüddîn Abdülvehhâb b. Ali, *Tabakâtü's-şâfi'iyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Abdülfettâh Muhammed el-Hulvî, yy. 1965.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Tedribü'r-râvî fi şerhi takrîbi'n-Nevevî*, thk. Abdülvehhâb Abdüllatif, II. bs. 1392/1972.
- Taşköprizâde, Ebü'l-Hayr Ahmed Efendi, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fi mevzû'âtî'l-ulûm*, Beyrut 1405/1985.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, Beyrut 1938.
- Türcan, Zişan, *Hadis Şerh Geleneği - Doğuşu Gelişimi ve Dönüşümü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., I. bs. Ankara 2011.
- Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1992.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdillâh er-Rûmî, *Mu'cemu'l-übedâ - İrşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*, tashih. D. S. Margoliouth, II. bs. yy. 1923.
- Yücel, Ahmet, *Hadis Usûlü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., XVI. bs. İstanbul 2014.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, I. bs. yy. ty.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Siyeru a'lâmî'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût, Müessesetü'r-Risâle, IX. bs. Beyrut 1410/1990.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Fâik fi garîbi'l-hadis*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm, Dâru'l-Ma'rife, II. bs. Lübnan ty.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 16 sayı / issue: 2 kiş / winter 2016

ARAŞTIRMA

Şeyhzâde Ahmed Ziyâ Efendi'nin Şiirleri

Murat Ak

Yrd. Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
Türk İslam Edebiyatı Ana bilim dalı Öğretim Üyesi
muratak57@hotmail.com

Öz

Devlet-i Âl-i Osman'dan Türkiye Cumhuriyeti'ne geçiş döneminde Konya'da önemli isimlerinden biri olarak temâyüz eden Şeyhzâde Ahmed Ziyâ Efendi, yaşadığı süreçte çevresinde etkili olmuş bir Osmanlı münevveridir. O bir yönüyle müderris, bir yönüyle siyasi, bir yönüyle irşatçı, bir yönüyle de dilci ve edebiyatçı kimliğine sahiptir.

Bütün ilmi, siyasi ve irşadı faaliyetlerini Bekir Sami Paşa ve Islâh-ı Medâris-i İslâmiyye medreseleri merkezinde şekillendiren Şeyhzâde Ahmed Ziyâ Efendi İslam Hukuku'na ilişkin eserler kaleme almıştır. Bu eserler dışında müellife ait üç de manzum eser bulunmaktadır. Bu manzum eserlerden biri Hz. Peygamber için telif edilmiş bir n'at, diğeri müellifin dönemin siyasi atmosferinde kardeşinin idam edilmesi üzerine yazdığı siyasi içerikli bir kaside, bir diğeri ise miras bahislerini anlattığı manzum ferâiz-nâmedir.

Bu çalışmada önce müellifin hayatına ilişkin bilgi verilmiş, peşi sıra zikredilen üç Şiir Şekil ve muhteva açısından detaylı bir Şekilde ele alınmıştır.

Anahtar kelimeler: Şeyhzâde Ahmed Ziyâ Efendi, Şiir, Kaside-i Dâliyye, Kaside-i Lâmiyye, Sülâfetü'l-Ferâiz

Poems of Sheikhzade Ahmet Ziyâ Efendi

In the transition process from Otoman Empire to Turkish Republic, Sheikhzade Ahmet Ziyâ Efendi who was emerged as an important figure, was an Ottoman intellectual who was so effective around. As he was a teacher on one hand he was also a politician, a sheikh and a linguist on the other.

Sheikhzade Ahmet Ziyâ Efendi who has shaped his all scientific, political and preaching activities in the centre of the Bakr Sami Pasha and Islah-ı Madaris-ı İslamiyya madrasas, wrote prose books about Islamic Law. Apart from these Works there are three verse books written by him. One of these three poems is an eulogy written for Prophet Muhammad, the other one is an other eulogy with a political content written after his little brother is punished with execution in the chaotic political atmosphere. The last poem is a faraz-nâme which he wrote about heritage issues in Islamic Law.

In this study first we gave information about the life of Sheikhzade Ahmet Ziyâ Efendi, then we examined these three poems in terms of content and form in detail.

Keywords: Sheikhzade Ahmet Ziyâ Efendi, poem, Kasida-ı Dalıyya, Kasida-ı Lâmiyya, Sulâfa al-Farâiz

Atıf

Ak, Murat, "Őeyhzade Ahmed Ziya Efendi'nin Şiirleri", *Marife*, 16/2 (2016): 275-293.

Giriş

Devlet-i Âl-i Osman'dan Türkiye Cumhuriyeti'ne, içinde yaşadığımız toprakların modernleşme serüveni olarak ifade edilebilecek iki yüzyılı aşkın süreç; ictimâî, iktisâdî ve siyâsî birçok açıdan oldukça değişken ve sancılı bir süreç olagelmıştır. İç ve dış siyâsî mücadeleler, ictimâî buhranlar ve iktisâdî meseleler içinde kendine bir çıkış yolu arayan Devlet-i Âl-i Osman dönemi son bulmuş, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuyla yeni bir sürece girilerek kurulan yeni devletin sürekliliği sağlanmaya çalışılmıştır.

Osmanlı modernleşmesinin özellikle son yüzyılında, devletin sınırları içinde ve dışında yaşanan siyâsî ve ictimâî hareketlilikler ve süreç içinde yer alan özne figürler bugüne kadar birçok çalışmanın konusu olmuş ve bundan sonra da olmaya devam edecektir. Bu makalenin konusu da 1874-1925 yılları arasında yaşamış, Devlet-i Âl-i Osman'dan Türkiye Cumhuriyeti'ne geçişte bu sürecin öznesi olan siyâsî figürlerden biri olan Şeyhzâde Ahmed Ziyâ Efendi'dir. Bir yönüyle siyâsî bir karakter, bir yönüyle müderris, bir yönüyle irşatçı, bir yönüyle de dilci ve edebiyatçı kimliğine sahip olan Şeyhzâde Ahmed Ziyâ Efendi, yaşadığı dönemde Konya'daki dinî ve ictimâî hayata doğrudan ve dolaylı olarak şekil veren bir isimdir.

Bu makalede önce Şeyhzâde Ahmed Ziya Efendi'nin hayatı ve mensur eserleri hakkında bilgi verilecek, ardından çalışmanın başlığına uygun bir şekilde müellifin telif ettiği şiirler şekil ve muhteva özellikleri açısından detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

Şeyhzâde Ahmed Ziyâ Efendi

Şeyhzâde Ahmed Ziya Efendi 1291/1874 senesinde Konya'da doğmuştur. Babası Nakşibendi Tarikatı Halidiyye-Müceddidiyye kolu şeyhi Muhammed Bahaeddin Efendi (1831-1936), dedesi ise Bozkırlı Memiş Efendi ismiyle maruf, Muhammed Kudsî Efendi'dir (1874-1906). Ahmed Ziya Efendi'nin dedesi Muhammed Kudsî Efendi icazetini Ödemişli Hasan Kudsî Efendi'den almıştır. *Kudsî* ismi bu intisabından ileri gelmektedir. Ahmed Ziyâ Efendi ile birlikte zikredilen *Şeyhzâde* lakabı da babası ve dedesinin şeyhliği münasebetiyledir. Aile Konya çevresinde "Şihlar sülalesi" olarak bilinen bir ailedir.¹

1874 senesinde dünyaya gelen Şeyhzâde Ahmed Ziyâ Efendi'nin vefat tarihi ve yerine ilişkin kaynaklar Kahire 1924, Medine 1919, Mekke 1925 gibi farklı bilgiler vermekle birlikte son çalışmalar vefat senesi ve yerine ilişkin Mekke 1925

¹ Şeyhzâde Ahmed Ziyâ Efendi'nin hayatı hakkında verilen bilgiler için bk. Arabacı, Caner, 1900-1924 Yılları Arası Konya Medreseleri, Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1996, s. 479-579;

Ahmet Gürtaş, "Şeyhzâde Ahmed Ziyâ Efendi ve Kasîde-i Dâliyye'si", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1999, Sayı: 9, s. 81-149; Bilgili, İsmail "Şeyhzâde Ahmed Ziyâ Efendi'nin Hayatı ve 'Emâli'l-Vesâyâ' Adlı Eseri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya 2008, Sayı 12, s. 301-344; Bilgili, İsmail "Bir Eğitimci Olarak Şeyhzâde Ahmed Ziya Efendi", *Merhaba Akademik Sayfalar (Bir Eğitimci Olarak Ahmed Ziyâ Efendi [1874-1925] Özel Sayısı)*, C. 14, S. 8, Haz. M. Ali Uz - Serdar Ceylan, 26 Mart 2014 Çarşamba, s. 115-128.

olarak nakledilen bilginin vesikalar göz önünde bulundurulduğunda daha muteber olduğunu aktarırlar.²

Şeyhzâde Ahmed Ziyâ Efendi ömrünü Konya'da geçirmiştir. Bununla birlikte genç yaşta eğitimi için kısa süreli İstanbul'a gittiği ve siyâsî sıkıntılar sebebiyle vefatından önceki son beş senesini Anadolu dışında geçirdiği bilinmektedir.

Şeyhzâde Ahmed Ziyâ Efendi'nin yaşadığı tarihsel dönem bir milletin siyâsî, ictimâî ve iktisâdî meselelerle mücadele ettiği; bu meselelere çözüm üretirken birçok sıkıntının yaşandığı buhranlı bir dönemdir. Bu dönem Devlet-i Âli Osman'dan Türkiye Cumhuriyeti'ne bir milletin tarih içinde var kalma mücadelesidir. Bu mücadele döneminde Şeyhzâde Ahmed Ziya Efendi sürecin önemli figürlerinden biri olarak temâyüz etmiştir. Siyâsî kimliği, eğitimci kimliği, irşatçı kimliği, dilci ve edebiyatçı kimliği ile müteaddidü'l-cevânib bir karakter olması, ailesinin bütün fertleriyle dönemin siyâsî ve ictimâî olaylarının içinde yer alması onun hayatını daha da önemli kılmaktadır.

Ulemâ sınıfına mensup bir ailenin çocuğu olan Şeyhzâde Ahmed Ziyâ Efendi oldukça iyi bir eğitim almış, ileri düzeyde Arapça, Farsça ve Fransızca bilen bir Osmanlı münevveri olarak öne çıkmıştır. Özellikle Arap dili ve belâğâtına hâkimiyeti üst düzeydedir.

Şeyhzâde Ahmed Ziyâ Efendi'nin hayatı ve siyasî tavırları Konya'da 1846-1917 yılları arasında faaliyet gösteren Bekir Sâmî Paşa Medresesi ile bu medresenin devamı hüviyetinde olan Islâh-ı Medâris-i İslâmiyye Medresesi merkezinde anlaşılmalıdır.³ Bu iki medrese Ahmed Ziyâ Efendi'nin ailesi, yetiştiği ortam ve siyâsî tavrı hakkında da bilgi vermektedir. Bekir Sâmî Paşa Medresesi (1846-1909), Ahmed Ziya Efendi'nin babası Muhammed Bahaeddin Efendi'nin hem şeyhlik yaptığı hem de medrese derslerini devam ettirdiği bu suretle de medrese ve tekkeyi birleştirdiği bir kurumdur ve bu yönüyle önemlidir. Bekir Sâmî Paşa Medresesi'nin yerine inşa edilen Islâh-ı Medâris-i İslâmiyye (1909-1917) ise Bekir Sâmî Paşa Medresesi'nden devraldığı medrese müfredatına mektep müfredatını eklemiş, bu şekilde medrese ile mektebi aynı kurum bünyesinde toplamıştır. Şeyhzâde Ahmed Ziyâ Efendi bu kurumlarda Arapça, Hadis, Ferâiz, Mecelle, Kavâid-i Külliyye, Cezâ Hukuku, Cebir, Fizik, Kimya, Coğrafya, Kozmografya ve Astronomi derslerini vermiştir. Bu dersler Şeyhzâde Ahmed Ziyâ Efendi'nin hem kendi müktesebatındaki çeşitliliği hem de ilgili kurumların o dönemdeki vizyonunu göstermesi açısından oldukça önemlidir. Dinî ilimler yanında medreselerde Cebir, Kimya, Coğrafya, Kozmografya ve Astronomi gibi müspet ilimlerin de okutulması hem bu kurumların hem de Şeyhzâde Ahmed Ziyâ Efendi'nin dinî ilimlerle modern ilimlere birlikte vâkıf, Türk ve Müslüman kalarak Batı'nın teknolojisini de bilen nesil yetiştirme vizyonuna işaret eden göstergelerdir.

² Bilgili, İsmail, "Bir Eğitimci Olarak Şeyhzâde Ahmed Ziya Efendi", s. 119-121.

³ Caner Arabacı Konya medreselerine ilişkin hazırlamış olduğu doktora tezinde bu iki medresenin kuruluşu, işleyişi, hocaları ve öğrencilerine ilişkin yaklaşık 100 sayfalık detaylı bilgi vermiştir. Bk. Arabacı, Caner, 1900-1924 Yılları Arası Konya Medreseleri, s. 479-579.

Bekir Sâmi Paşa ile önce tekke ile medreseyi, peşi sıra Islâh-ı Medâris-i İslâmiyye ile medrese ile mektebi aynı çatı altında tevhd etme çabalarını aslında Osmanlı'nın son döneminde bir Anadolu şehri olan Konya'daki yerli modernleşme çabaları olarak okumak mümkündür. Bu çabaların yerli olması ve iç dinamiklerden hareket edilerek gerçekleştirilmeye çalışılması, modernleşme sürecinde ayırt edici bir özellik olarak karşımıza çıkar. Bu çabaların Osmanlı Coğrafyası'nın tamamı düşünüldüğünde yeterli olup olmadığı ayrı bir müzakerenin konusudur. Şeyhzâde Ahmed Ziyâ Efendi'nin özne olarak merkezinde yer aldığı bu tecrübe, Bekir Sâmi Paşa Medresesi'nin devamı hüviyetinde olan Islâh-ı Medâris-i İslâmiyye'nin 1917'de alınan siyâsî bir kararla kapatılması ile son bulmuştur.

Şeyhzâde Ahmed Ziyâ Efendi bir müderris olarak bu medreselerde sonraki yıllarda Konya'nın hem ilmî hem de manevî hayatında önemli yeri olan birçok öğrenci yetiştirmiştir. Ali Rıza Kudsî Efendi (1880-1956), Fahri Efendi (Fahrettin Kulu, 1879-1950), Hacıveyiszâde Mustafa Sabri Efendi (1889-1960), Ali Sami Yücesoy (1879-1960), Bozkırlı Abdullah Efendi (1883-1942), İbrahim Hakkı Konyalı (1895-1984) bu isimlerden bazılarıdır.⁴

Şeyhzâde Ahmed Ziyâ Efendi, ağabeyleri Mehmet Zeynel Abidin Efendi (1869-1940) ve Mehmet Rif'at Efendi (1872-1920) ile birlikte siyasetin içinde olmuş, önce İttihat ve Terakkî sonra Hürriyet ve İtilaf Fırkası içinde yer almıştır. Büyük ağabey Mehmet Zeynel Abidin Efendi siyâsî hükümlü olarak vatandaşlıktan çıkarılmış ve sürgüne gönderilmiştir. Mehmet Rif'at Efendi ise dönemin siyâsî atmosferi içinde 1920 senesinde idama mahkum edilmiştir. Yaşanan bu olaylar Şeyhzâde Ahmed Ziyâ Efendi'yi derinden etkilemiş ve hayatının akışını değiştirmiştir. 1920 yılında memleketi Konya'dan ve ailesinden ayrılarak gizli bir şekilde Hicaz bölgesine göç eden Şeyhzâde Ahmed Ziyâ Efendi, ömrünün son beş senesini Medîne ve Mekke'de ikâmet ederek geçirmiş, 1925 senesinde Mekke'de vefat etmiştir.

Hakkında bilgi veren çalışmaların bir kısmında Şeyhzâde Ahmed Ziyâ Efendi'nin 20 civarında eser kaleme aldığı nakledilmiştir.⁵ Bununla birlikte katalog taramalarında müellife ait olduğu tespit edilen ve bugün elimize ulaşan eserler bahse konu olan sayıda değildir.

Şeyhzâde Ahmed Ziyâ Efendi'nin Mensur Eserleri

Hakkında bilgi veren kaynakların bir kısmı birçok eser kaleme aldığını ve bunların basılmış olduğunu nakletmişlerse de Şeyhzâde Ahmed Ziyâ Efendi'nin bugün elimize ulaşan mensur eserleri; gazete ve mecmualarda neşredilen yazıları,

⁴ Ahmed Ziyâ Efendi'nin yetiştirdiği bu öğrencilerin her biri sonraki süreçte müderris olarak görev yapmışlardır. Bu isimlere ilişkin daha detaylı bilgi için bk. Arabacı, Caner, 1900-1924 Yılları Arası Konya Medreseleri, s. 516-545; Gürtaş, Ahmet, "Şeyhzâde Ahmed Ziyâ Efendi ve Kasîde-i Dâliyye'si", s. 95-98.

⁵ Bk. *Konya 1973 İl Yıllığı*, Konya 1973, 313; ayrıca bk. Arabacı, Caner, 1900-1924 Yılları Arası Konya Medreseleri, s. 530.

Kavâid-i Külliye Şerhi, Emâli'l-Ferâiz, Ucâletü'l-Ferâiz ve Emâli'l-Vesâyâ isimli eserleridir. Aşağıda bu mensur eserlere ilişkin bilgi verilecektir.⁶

Gazete ve Mecmua Yazıları:

Şeyhzâde Ahmed Ziyâ Efendi'nin önce Anadolu Gazetesi'nde, sonra Islâh-ı Medâris-i İslâmiyye'nin yayın organı olan Meşrik-i İrfân'da, İntibah Gazetesi ve Hak Yolu mecmualarında⁷ yayımlanmış yazılarıdır. Siyâsî ve ilmî muhtevalı bu yazılar henüz derlenmiş ve bir araya getirilmiş değildir.

İslam Hukuku'nun Genel İlkeleri (Kavâid-i Külliye Şerhi):

Şeyhzâde Ahmed Ziyâ Efendi'nin Konya Mekteb-i Hukuk birinci sınıf öğrencilerine okuttuğu bir eserdir. Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye'nin ilk yüz maddesini kapsayan Kavâid-i Külliye Şerhi'dir. Bu eser, 1996 senesinde Ahmet Yaman tarafından telif edilen uzun bir giriş ve Ali Osman Koçkuzu'nun yayına hazırlanmasıyla basılmıştır.⁸

Emâli'l-Ferâiz:

Emâli'l-Ferâiz miras hukuku meselelerini konu edinen bir ferâiz eseridir. Eser miras hukuku meselelerini uygulamalı bir biçimde ele alır. 82 sayfadan oluşan eserin dili Türkçe'dir. Islâh-ı Medâris-i İslâmiyye'nin bir yayın organı olan Meşrik-i İrfân Matbaası'nda hicri 1326/1328 milâdî 1910 senesinde müellife ait *Ucâletü'l-Ferâiz* ve *Sülâfetü'l-Ferâiz*'le birlikte basılmıştır.⁹ Matbu nüshaları birçok kütüphanede bulunan¹⁰ ve ferâiz bahislerini uygulamalı bir biçimde ele alan eser üzerinde bugüne kadar herhangi bir çalışma yapılmamıştır.

Ucâletü'l-Ferâiz:

Ucâletü'l-Ferâiz miras hukukuna ilişkin 9 sayfadan oluşan bir eserdir. Eser uygulamalı bir metin olan *Emâli'l-Ferâiz*'in muhtasarı mahiyetindedir. Eserde

⁶ Şeyhzâde Ahmed Ziyâ Efendi'nin matbu olan bu eserlerinin dışında Koyunoğlu Müzesi'nde hadis-i şerifleri not ettiği küçük bir defteri ve fıkıh usûlüne dair notları bulunmaktadır. Bk. Bilgili, İsmail "Şeyhzâde Ahmed Ziyâ Efendi'nin Hayatı ve 'Emâli'l-Vesâyâ' Adlı Eseri", s. 310; Ali Osman Koçkuzu, *Paşa Dairesi* isimli eserinde müellife ait Celaleyn Tefsiri üzerine yapılmış bir haşiye çalışmasının olduğunu anlatır ve henüz gün yüzüne çıkarılmamış bu çalışmanın yer aldığı eserin serencamı hakkında bilgi verir. Bk. Koçkuzu, Ali Osman, *Paşa Dairesi -Fahrettin Kulu ve Haciveyiszâde Mustafa Kurucu Hoca Efendilerin Hayatı-*, Konya 2004, s. 19-20.

⁷ Şeyhzâde Ahmed Ziyâ Efendi gazete yazılarına Anadolu'da başlamış, İntibah Gazetesi'nde ise "Başyazar" sıfatıyla yazılar kaleme almıştır. Bk. Arabacı, Caner, 1900-1924 Yılları Arası Konya Medreseleri, s. 530.

⁸ Ahmed Ziya Efendi, *İslam Hukuku'nun Genel İlkeleri (Kavâid-i Külliye Şerhi)*, Yayına Haz. Prof. Dr. Ali Osman Koçkuzu, Esra Yayınları, İstanbul 1996.

⁹ Şeyhzâde Ahmed Ziyâ Efendi'nin ferâiz ilmine ilişkin bu üç eserine *Emâli'l-vesâyâ* isimli vasiyete ilişkin hususları ele alan eseri de eklenmiş, dört eser tek cilt halinde basılmıştır. Bu matbu baskının bir nüshası için bk. Hayra Hizmet Kütüphanesi, Bozkırlı Mustafa Efendi Kitapları, Konu kod no: 347 22 Tasnif kod no: 622/1.

¹⁰ Eserin mevcut matbu nüshalarından biri için bk. Hayra Hizmet Kütüphanesi, Bozkırlı Mustafa Hoca Kitapları, Tasnif No: 15065/1.

uygulamalara yer verilmeden ahvâl-i ferâiz özetlenmiştir. Eserin dili Türkçe'dir. *Ucâletü'l-Ferâiz* İsmâil Bilgili tarafından bir makale çalışmasında ele alınmış, günümüz alfabesi ile tekrar neşredilmiştir.¹¹ Şeyhzâde Ahmed Ziyâ Efendi *Ucâletü'l-Ferâiz* isimli 9 sayfalık bu eseri *Sülâfetü'l-Ferâiz* başlığı altında manzumlaştırmıştır. *Sülâfetü'l-Ferâiz* isimli manzum eser çalışmada müellife ait şiirler başlığı altında detaylı bir şekilde ele alınacağı için burada üzerinde durulmayacaktır.

Emâli'l-Vesâyâ:

İslâm miras hukukunun vasiyetle ilgili hükümlerini konu edinen eser 32 sayfadan oluşur. Konya Mekteb-i Hukuk'ta öğrencilere okutulmuş ve imlâ ettirilmiş olan eserin dili Türkçe'dir. *Emâli'l-Vesâyâ* Meşrik-i İrfân Matbaası'nda müellifin daha önce zikredilen miras hukukuna ilişkin üç eseriyle birlikte tek cilt olarak basılmıştır.¹² Vasiyete ilişkin hususların seksen sekiz madde halinde yazıldığı eser, İsmail Bilgili tarafından bir makalede Ömer Nasuhi Bilmen'in *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kamusu* ile karşılaştırılarak incelenmiş ve günümüz Türk alfabesi ile tekrar neşredilmiştir.¹³

Şeyhzâde Ahmed Ziyâ Efendi'nin mensur eserlerine bakılınca İlm-i Ferâiz'de yoğunlaştığı görülmektedir. Müellifin başta ferâiz bahisleri olmak üzere İslam Hukûku'na ilişkin kaleme aldığı eserlerin, Bekir Sami Paşa Medresesi'nde, Islâh-ı Medâris'te ve Mekteb-i Hukuk'ta ders verdiği öğrencilerine tedris ve imlâ ettirdiği eserler olduğunu söylemek mümkündür. Çalışmanın bu aşamasında makalenin esas konusu olan müellife ait manzum eserler üzerinde durulacak ve bu eserlere ilişkin detaylı bilgi verilecektir.

Şeyhzâde Ahmed Ziyâ Efendi'nin Şiirleri

Şeyhzâde Ahmed Ziyâ Efendi'nin kayıtlarda yer alan üç manzum eserine rastlanılmıştır. Bu eserler *Kasîde-i Dâliyye*, *Kasîde-i Lâmiyye* ve manzum bir fıkıh eseri olan *Sülâfetü'l-Ferâiz*'dir. Bu üç eserin dışında müellife ait Farsça ve Türkçe şiirlerin olduğu, fakat bu şiirlerin basılmadığı ve bir araya getirilmediği müellif hayatta iken etrafında yer alan isimler tarafından aktarılan bir husustur.¹⁴ Müellife ait kayıtlarda yer alan üç manzum eser de Arapça olarak telif edilmiştir. Makalede Şeyhzâde Ahmed Ziyâ Efendi'ye ait bu üç eser şekil özellikleri ve muhteva özellikleri başlıkları altında değerlendirilmiş, son olarak da "Sonuç" başlığı altında Şeyhzâde Ahmed Ziyâ Efendi ve bu üç manzum eserine ilişkin değerlendirmelerde bulunulmuştur.

¹¹ Bk. Bilgili, İsmâil, "Şeyhzâde Ahmed Ziyâ Efendi'nin 'Ucâletü'l-Ferâiz' Adlı Eseri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya 2013, Sayı 21, s. 395-408.

¹² Matbu nüsha için bk. Hayra Hizmet Kütüphanesi, Bozkrırlı Mustafa Efendi Kitapları, Konu kod no: 347 22 Tasnif kod no: 622/1.

¹³ Bk. Bilgili, İsmâil "Şeyhzâde Ahmed Ziyâ Efendi'nin Hayatı ve 'Emâli'l-Vasâyâ' Adlı Eseri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya 2008, Sayı 12, s. 301-344.

¹⁴ Ahmet Gürtaş Kasîde-i Dâliyye'ye ilişkin çalışmasında müellife ait Arapça gibi Türkçe ve Farsça şiirlerin de olduğunu zikreder. Bk. Gürtaş, Ahmet, "Şeyhzâde Ahmed Ziyâ Efendi ve Kasîde-i Dâliyye'si", s. 99.

a- Kasîde-i Dâliyye

Kasîde-i Dâliyye, Şeyhzâde Ahmed Ziyâ Efendi'nin Hz. Peygamber'e olan sevgisini, ona olan özlemine dile getirdiği manzum eseridir. Kaside, ilk olarak "*Kasîde-i Ziyâiyye*" ismiyle Erkam Kitabevi Dağıtım ve Neşriyat tarafından 1983 yılında İlhan Armutçuoğlu tercümesiyle yayımlanmıştır.¹⁵ Sonraki dönemde çalışmada kasideye birçok atıf yapılmış ise de esere ilişkin en detaylı ve en bilimsel nitelikli çalışma Ahmet Gürtaş tarafından yapılmıştır.¹⁶ Kasideyi Ahmed Ziya Efendi'nin henüz 16 yaşında iken yazdığı bilinmektedir.¹⁷ Bu durum müellifin daha erken yaşta Arap diline ve edebiyatına olan vukûfiyetini göstermesi açısından önemlidir. Müellifin *Kasîde-i Dâliyye*'de kendi ismi olan *Ziyâ'yı* mahlas olarak kullandığı da görülmektedir.

Şekil Özellikleri:

Kasîde-i Dâliyye 27 beyitten oluşur. Uzun soluklu olmayan eser oldukça sade bir dil ile Arapça kaleme alınmıştır. Klasik Türk, Arap ve Fars şiir geleneklerinde kasideler konuları, redifleri ve kafiye harflerine göre isimlendirilir. Bu gelenek doğrultusunda *Kasîde-i Dâliyye* de kafiye harfine göre isimlendirilmiş bir kasidedir. Bununla birlikte eser müellifine izafe edilerek *Kasîde-i Ziyâiyye* olarak da meşhur olmuştur.

Kaside bahr-i basîtin *Müstef'ilün Fâ'ilün Müstef'ilün Fâ'ilün* kalıbında kaleme alınmıştır. Bu kalıbında *Fâ'ilün* şeklindeki cüzlerin *Fe'ilün* şeklinde gelmesi de mümkündür. Kasidede yer yer bu tasarrufa rastlanmaktadır.

Kasidenin matla' beyti şöyledir:

بَلِّغْ سَلَامِي صَبَاً بِاللَّهِ إِنَّ تَرْدِ مَدِينَةَ حَبِيبِ الْمَاجِدِ الْأَحَدِ

(Ey bâd-ı sabâ, Allah aşkına, yegâne yüce varlık olan Allah'ın sevgilisi Muhammed'in şehrine varırsan ona benim selamımı ilet.)

Kaside aşağıdaki makta' beyti ile son bulur:

وَأَلَّالِ وَالصَّحْبِ وَالْآتِبَاعِ كُلِّهِمْ وَاخْتِمْ إِلَهِي لَنَا بِالْحَيْرِ فِي الْأَمَدِ

([Ey Peygamber, Cenâb-ı Hak] senin âline, ashâbına ve onlara tâbi olanların tümüne [salât ü selâm eylesin]. Yâ ilâhî en sonunda bize de hayır ihsân eyle.)

Oldukça sade ve akıcı bir üslûp ile kaleme alınan kaside bestelenmiştir. Bestesi kolay eda edilebilir özellikte olan, üslûp açısından da sade ve akıcı olduğu için halk arasında meşhur olan *Kasîde-i Dâliyye*'nin Konya ve çevresindeki dinî sohbet ortamlarında yaygın bir şekilde okunduğu nakledilmektedir.¹⁸

¹⁵ Ahmed Ziyâ Efendi, *Kasîde-i Ziyâiyye*, (Terc. İlhan Armutçuoğlu), Erkam Kitabevi Dağıtım ve Neşriyat, 1983.

¹⁶ Ahmet Gürtaş, "Şeyhzâde Ahmed Ziyâ Efendi ve Kasîde-i Dâliyye'si", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1999, Sayı: 9, s. 81-149. İlgili makalede Şeyhzâde Ahmed Ziyâ Efendi'nin hayatı, ilmî şahsiyeti ve eserleri hakkında bilgi verilmiş, en meşhur manzum eseri olan *Kasîde-i Dâliyye*'si, birçok nüsha ve kaynaktan yararlanılarak tercümesi ve çözümlemesi ile birlikte neşredilmiştir. Makale müellife ilişkin daha sonra yapılmış birçok çalışmaya kaynaklık etmiştir.

¹⁷ Bilgili, İsmail, "Şeyhzâde Ahmed Ziyâ Efendi'nin Hayatı ve 'Emâlî'l-Vasâyâ' Adlı Eseri", s. 309.

¹⁸ Gürtaş, Ahmet, "Şeyhzâde Ahmed Ziyâ Efendi ve Kasîde-i Dâliyye'si", s. 100.

Muhteva Özellikleri:

Şekil açısından ele alındığında bir kaside olan *Dâliyye* manzumesi muhteva itibariyle na't türünün bir örneğidir. Dinî-edebî geleneğimizde Hz. Peygamber'e ilişkin birçok tür bulunmakla birlikte Hz. Peygamber'in medhi anlamına gelen na't bu edebî türlerin en yaygını ve en çok telif edileni olagelmıştır.

Şairleri na't telif etmeye sevk eden temel saik Hz. Peygamber'e olan derin sevgilerini ve özlemlerini dile getirme istekleridir. Şeyhzâde Ahmed Ziyâ Efendi'nin eserinde de bu derin sevgi ve özlem kendini açıkça gösterir. Şair Hz. Peygamber'e olan iştiağını şu beyitlerle veciz bir şekilde ifade etmiştir:

إِنْ دَامَ مَا بِي مِنَ الْحِرْمَانِ وَآكِدِي يَلْتَعُ فُوَادِي لِمَا يَلْقَاهُ مِنْ كَمَدِي

(Vah başıma gelen! Eğer bendeki Hz. Peygamber'i (sav) ziyaret etmekten mahrumiyet devam ederse, gönlüm uğradığı bu şiddetli üzüntüden dolayı yanıp kavrulacaktır.)¹⁹

أَلْقَلْبُ فِي وَهَجٍ وَالشَّوْقُ يُضِرُّ مَهَا مَا هَبَّ مِنْ طَيِّبَةٍ رِيحٍ إِلَى عَنَدِي

(Kalbim, müthiş alevler içindedir; özlemim ise o alevleri, Medine'den bulunduğum tarafa doğru en hafif bir rüzgâr estiğinde bile, körükleyip şiddetini artırmaktadır.)

Şeyhzâde Ahmed Ziyâ Efendi'nin Hz. Peygamber için na't telif etmesindeki kişisel sebebi kasidesindeki satır aralarından öğreniyoruz. Kasidede yer alan ifadelerden, şairin yaşadığı dönemde hacı adaylarını götüren kabilelerin uğurlandığı merasimlere katıldığı anlaşılmaktadır. Bu merasimler Şeyhzâde Ahmet Ziyâ Efendi'deki Hz. Peygamber iştiağını daha da artırmış, bununla birlikte kabilelerin yola çıkıp şairin arkada kalması kendisinde derin bir üzüntüye sebep olmuştur. Şair kasidesinde Hz. Peygamber'e olan iştiağını ve O'na ulaşamamasından dolayı hissettiği üzüntüyü şu beyitlerle dile getirir:

حُسْبُتُ عَنْكَ وَعَيْرُ الزَّائِرِينَ مَضَّتْ يَا سَيِّدِي يَا رَسُولَ اللَّهِ خَذْ بِيَدِي

(Beytullah'ın ve Sen'in ziyaretçilerinden oluşan kabileler geçip gittikleri halde, sana varmak bana yine kısmet olmadı. Ey Sultanım, Yâ Resûlallah artık elimden tut.)

يَهْتَابُ قَلْبِي وَرَاءَ الْقَوْمِ لَكِنُّ أَنَا أَحْرُنُ مُسْتَوْجِدًا فِي الْمُهْدِ كَأَلَايِدِ

(O topluluğun [hac kabilelerinin] arkasından kalbim heyecandan duracak gibi olur da; ben de kendi kendime, beşikteki çocuk gibi inler dururum.)

Dinî edebî geleneğimizde şairleri na't telif etmeye sevk eden önemli bir diğer âmil, şairlerin na't telif etmenin bir vücûbiyet olduğuna inanmalarıdır. Ahzâb Sûresi'nde yer alan ve meâlen "Allah ve melekleri, Peygamber'e çok salât ederler. Ey müminler! Siz de ona salât edin ve tam bir teslimiyetle selam verin..."²⁰ anlamına gelen ayet-i kerime geleneğimizde şiir telif etme hünerine sahip, şairliği

¹⁹ Çalışmada *Kaside-i Dâliyye* beyitlerinin Türkçeleştirilmesinde Ahmet Gürtaş tarafından yapılan çeviri esas alınmakla birlikte bazı beyitlerin tercümesinde kişisel tasarruflarda da bulunulmuştur.

²⁰ Ahzâb, 33/56.

ile maruf olanlar için na't kaleme almanın bir vucûbiyet ifade ettiği şeklinde yorumlanmıştır. Bu da klasik dönemde hemen her şairi na't kaleme almaya sevk etmiştir. Hatta şairlerin bir kısmı sadece na'tlerden oluşan *divân-ı nu'ût* eserleri telif etmişlerdir.²¹ Şair inana geldiği bu vucûbiyetin ifasıyla Hz. Peygamber'e olan inancını ve bağlılığını da ifade etmiş olacaktır. Şeyhzâde Ahmed Ziyâ Efendi'nin bu minval üzere kasidesine Hz. Peygamber'e selâm ile başladığını görüyoruz:

بَلِّغْ سَلَامِي صَبَاً بِاللَّهِ إِنْ تَرِدُ مَدِينَتَهُ حَبِيبِ الْمَاجِدِ الْأَحَدِ

(Ey bâd-ı sabâ, Allah aşkına, yegâne yüce varlık olan Allah'ın sevgilisi Muhammed'in şehrine varırsan ona benim selamımı ilet.)

سَلِّمْ نَجَاةَ شَفِيعِ الْخَلْقِ عَلَيْهِ مُتَّصِبًا مِقْدَارَ تَبَّتِ الْوَرَى أَوْ زِدْهُ هَذَا السَّلَامَ وَزِدْ وَزِدْ

(Şefaati-izması bütün mahlûkâta şamil olan Hz. Resûlullah'ın huzurunda kemal-i edeple ayakta durarak, ona, yeryüzünün bitirdiği nebatat miktarınca selâm ver; hatta bu selâmı artırabildiğin kadar artır.)

Şairin na't kaleme alması Hz. Peygamber'i zikrine alması demektir. Hz. Peygamber ise ismi zikredildiğinde kendisine salât edilmesini istemiş ve bir hadis-i şerifte "Kıyâmet günü bana insanların en yakını, bana en çok salavât getirendir" buyurmuşlardır.²² Bu düstur üzere na't telifinde Hz. Peygamber'e salât etmek bir usûl haline gelmiştir. Bu usûl üzere Şeyhzâde Ahmed Ziyâ Efendi'nin Hz. Peygamber'e olan salât ü selâmı kasidenin sonuna kadar devam eder ve kaside şairin Hz. Peygamber'in âline, ashâbına ve onlara tabi olanlara salât ü selam etmesiyle son bulur. Aşağıdaki iki beyit, şairin Hz. Peygamber'e salât ü selam ettiği veciz ifadelerinin en güzel örneklerindendir:

عَلَيْكَ مَا نَاحَ فِي الْعُصْنِ الْحَتَامِ وَمَا سَاحَ النُّعَامُ صَلَاةَ الْوَاحِدِ الصَّمِدِ

(Güvercin dalda öttükçe, deve kuşu da [yeryüzünde] dolaştıkça [dünya durdukça], Vâhid ve Samed olan Allah'ın salât ü selâmı senin üzerine olsun Yâ Resûlallah!)

وَمَا تَرْتَمِمْ أَطْيَاؤُ وَصَاحَ جَوَى عَنَادِلَ بَحْرَيْنِ السَّجْعِ وَالْعُرْدِ

(Kuşlar terennüm ettikçe, bülbüller aşk ateşinin sevgiyle, hazin nağmelerle şarkılar söyledikçe [Allah'ın salât ü selâmı üzerine olsun Yâ Resûlallah!])

Şairler için na't kaleme almak Hz. Peygamber'den şefaati talep etmenin bir imkânı anlamına gelir. Na'tler şairlerin şefaati talebinde bulunduğu *istisfâ* ve *istimdâd* mahiyetinde şiirler olma özelliğini de barındırırlar. Şeyhzâde Ahmed Ziyâ Efendi de bu geleneğe uyararak, na'tinde yer alan birçok beyitte bir kul olarak

²¹ Klasik edebiyatımızda Yahyâ Nazîm (ö. 1727) sadece na't telif ederek divan oluşturan şairlerin başında gelir. Zira kendisi sadece na'tlerden müteşekkil beş müstakil divân telif etmiştir. Bu beş eser bir araya getirilerek 1841'de İstanbul'da basılmıştır. Bk. Nazîm, *Divân-ı Belâgat-Unvân-ı Nazîm*, Neşr: Mehmed Nâil, İstanbul 1257/1841, 500s. Yahyâ Nazîm'den başka Himmetzâde Abdullah/Abdî (ö. 1710), Bursalı İsmâil Belîğ (ö. 1729), Neccârzâde Rıza (ö. 1746), Salâhî Efendi (ö. 1783), Nazîf Efendi (ö. 1859), Mehmet Tefkîk (ö. 1899) ve Mehmed Fevzi Efendi (ö. 1900) na't telif ederek müstakil divân oluşturan diğer isimlerdir. Bu eserler içinde yayımlanmış olan *Salâhî*'ye ait divân-ı nu'ût için bk. Akkuş, Mehmed, *Hz. Peygamber'e Na'tlar (Divân-ı Nu'ût-ı Salâhî)*, Ankara 1999.

²² Tirmizî, Vitr, 21.

acziyetini ifade etmiş, günahları için Hz. Peygamber'den şefaata talep etmiştir. Kasidenin 12., 13., 15., 18. ve 19. beyitlerinde şairin Hz. Peygamber'den şefaata talebi ve Hz. Peygamber'in yol göstericiliğini istemesi açıkça görülür. Konuyu somutlaştırmak açısından kasidede yer alan aşağıdaki iki beyti örnek olarak veriyoruz:

أَبْغَى الشَّفَاعَةَ مِنْ ذَاكَ النَّبِيِّ إِذَا لَمْ يَنْتَفِعْ أَحَدٌ بِأَمَالٍ وَالْوَالِدِ

(Hiç kimsenin mal ve evlattan fayda görmeyeceği zaman, ben işte o peygamberin şefaatinin diliyorum.)

فَأَنْصُرُ لِعَبْدٍ بِالْمُوبِقَاتِ كَمَا نُصِرْتُ مِنْ رَبَّنَا فِي الْبُدْرِ وَالْأَحَدِ

(Rabbimiz Teâlâ tarafından Bedir ve Uhud gazvelerinde yardım gördüğün gibi, sen de isyanlarla helak noktasına gelmiş olan şu kula yardımcı ol.)

Bütün bu hususiyetlerin dışında dinî edebî geleneğimizde sözün Hz. Peygamber'in zikri ile değer kazanacağına olan inanç, şairleri na't telif etmeye sevk eden bir diğer amil olagelmıştır. Övgünün tabiatı övülenin yüceltilmesi iken söz konusu olan Hz. Peygamber olunca, O'nun zikri bizatihi sözün kendisini yüceltecek, söze değer ve güzellik katacaktır. Na't metinleri en samimi duyguların öne çıktığı metinlerdir. Zira şairler Hz. Peygamber'i tazim ederken herhangi dünyevi bir menfaat beklentisi içinde olmaz, çoğu zaman da sanat kaygısı gütmeyen bu metinleri kaleme alırlar. Bu durum muhtevaya da yansıyan bir samimiyeti ortaya çıkarmış, aynı zamanda na't türünü diğer birçok türden ayrıcalıklı da kılmıştır. Şeyhzâde Ahmet Ziyâ Efendi tarafından kaleme alınan *Kasîde-i Dâliyye*'de de samimi söyleyiş açıkça görülmektedir.

Şeyhzâde Ahmet Ziyâ Efendi tarafından kaleme alınan *Kasîde-i Dâliyye* na't türüne ilişkin geleneğin taşıdığı usûl ve muhtevâyı içeren, sade ve akıcı üslûbuyla öne çıkan, samimi bir söyleyişle Arapça olarak kaleme alınmış, daha sonra bestelenmiş; bestesindeki kolaylık ve şiirsel akıcılığı sebebiyle Konya ve çevresindeki dinî sohbet ortamlarında yaygın bir şekilde okuna gelmiş bir metindir. Müellifin 16 yaşında bu kasideyi yazması erken yaşta Arap diline belagat düzeyindeki vukûfiyetini göstermesi açısından oldukça önemlidir. Bununla birlikte manzum eserin muhtevasında Osmanlı na't yazım geleneğindeki usûle uygun bir şekilde muhtevayı başarıyla işlemiş olması Şeyhzâde Ahmet Ziyâ Efendi'nin edebî geleneğe vukûfiyetini göstermesi açısından da önemlidir.

b- Kasîde-i Lâmiyye

Kasîde-i Lâmiyye, Şeyhzâde Ahmed Ziyâ Efendi tarafından ağabeyi Zeynel Abidin Efendi'nin İttihat ve Terakki hükümeti tarafından sürgüne ve hapse mahkûm edilmesi üzerine kaleme alınmış bir metindir. Bugüne kadar üzerinde herhangi bir çalışma yapılmamış olan kaside İsmail Bilgili tarafından yayına hazırlanmaktadır.²³

²³ Bu çalışma kaleme alınırken ilgili çalışmayı ve konuya ilişkin birikimini bizimle paylaşma nezaketinde bulunan Yrd. Doç. Dr. İsmail Bilgili'ye teşekkür ederim.

Şekil Özellikleri:

Kasîde-i Lâmiyye 44 beyitten oluşan bir manzumedir. Müellifin diğer eserleri gibi Arapça telif edilmiş bir eserdir. Metin, kaside isimlendirme geleneğine uygun bir biçimde kafiyenin son harfi olan "lâm"a izafetle *Kasîde-i Lâmiyye* şeklinde isimlendirilmiştir. Dönemin siyasî olayları üzerine telif edilmiş bir eser olduğu için sanat kaygısı gözetilmeksizin, sade bir üslup ile kaleme alınmış bir metindir.

Kasidenin matla' beyti şöyledir:

هُوَ الْحَقُّ يَبْدُو نَمَّ يَجْلُو وَيَعْتَلِي وَيُدْحِضُ مَا نَاوَأَ وَمَا كَانَ يَأْتَلِي

(O hak ki, görünür, parıldar ve yükselir, yemin edip düşmanca çabaları boşa çıkarır.)

Kaside aşağıdaki makta' beytiyle son bulur:

تَغْنَى عَلَى هَامَاتِكُمْ هَامَةُ الرَّدَى وَشَالَتْ شَلَاكُمُ بِالدَّبُورِ وَشَمَّأَلِ

(Yardan düşüşünüz sizin uğursuzluğunuza şarkı söyler, Kuzey ve Batı rüzgârları sizin benliğinizi alır götürür.)

Kasîde-i Lâmiyye'de yer yer İmru'ül Kays'tan yapılan tam iktibaslar dikkat çeker. 44 beyitten oluşan kaside tavil bahrinde *Fe'ûlun*, *Mefâ'îlu*, *Fe'ûlun*, *Mefâ'îlu* kalıbı ile telif edilmiştir.²⁴

Muhteva Özellikleri

Her şeyden önce söylenmesi gereken Şeyhzâde Ahmet Ziyâ Efendi'nin *Kasîde-i Lâmiyye*'yi ağabeyi Zeynel Abidin Efendi'nin dönemin iktidarı İttihat ve Terakkî tarafından sürgüne gönderilmesi üzerine telif etmiş olmasıdır. Ağabey Zeynel Abidin Efendi, II. Meşrutiyet döneminde İttihat ve Terakkî'den Konya Mebusu seçilmiş, bununla birlikte zaman içinde derin fikir ayrılıkları ortaya çıkınca ilk fırsatta istifasını vererek Hürriyet ve İtilaf Fırkası'na katılmış bir zattır. Hürriyet ve İtilaf Fırkası'nda Merkez-i Umûmî Heyeti Üyesi de olan Zeynel Abidin Efendi dönemin iktidarına muhalefet edenlerin arasında yer aldığı için sürgün edilmiştir. Ağabeyi Zeynel Abidin ile siyaseten aynı safta yer alan Ahmet Ziya Efendi *Kasîde-i Lâmiyye*'yi bu sürgünün üzerine telif etmiştir. Bu sebeple kaside tamamen, siyaseten karmaşalı bu atmosferin bir ürünü olarak anlaşılması gereken bir metindir.

Ahmet Ziya Efendi kasidesine hak-batıl, aydınlık-karanlık karşıtlıkları üzerinden bir söylem üreterek başlar. Bu durum ağabeyinin maruz kaldığı haksızlığa karşı bir tavır alış olarak gözükür. Kasidenin ilk iki beyti şöyledir:

هُوَ الْحَقُّ يَبْدُو نَمَّ يَجْلُو وَيَعْتَلِي وَيُدْحِضُ مَا نَاوَأَ وَمَا كَانَ يَأْتَلِي

(O hak ki, görünür, parıldar ve yükselir, yemin edip düşmanca çabaları boşa çıkarır.)

²⁴ Çalışmada *Kasîde-i Lâmiyye* ele alınırken Yrd. Doç. Dr. İsmail Bilgili tarafından yayına hazırlanan çalışmada neşredilecek metin esas alınmıştır.

صُوِيَ الْمَجْرِيغُ وَيَغْزُو غِيَاهِبًا وَيَهْرَمُ مِنْهَا جَحْمَلًا بَعْدَ جَحْمَلٍ

(İşte bu fecrin aydınlığı karanlığa karşı savaşır, onlardan kalabalık ordulara karşı zafer üstüne zafer kazanır.)

Ahmet Ziya Efendi hemen ardından gelen beyitlerde bu hak-batıl karşıtlığını Hz. Peygamber Efendimizin İslam davetinde karşılaştığı zorluklarla mücadelesine benzetir. Hz. Peygamber de inatçı ve inkârcı insanlar ile mücadele etmiş, daveti karşısında yer alan insanlar tarafından birçok işkence görmüş ve iftiraya uğramıştır:

وَهَذَا رَسُولُ اللَّهِ قَدْ قَامَ دَاعِيًا يَطْهَرَانِ قَوْمٍ بِالْعِنَادِ مُكْبَلٍ

(Bu Allah'ın Resulüdür; davete başlamış, inat ve inkârcı halkın yanında elleri bağlı.)

دَعَاهُمْ إِلَى الْحَقِّ الصَّرِيحِ وَمَا وَنَى وَهُمْ جَاهِرُونَ بِالْأَذَى وَالْتَقَوْلِ

(Yılmadan onları apaçık hakikate çağırırdı, onlar ise ona işkence ve iftiralar savurdu.)

Hız. Peygamber'in davasına sürekli saldırılar olmuş, bu saldırılara sabredenler olmuş, sabredenler arasından niceleri ölümle niceleri de zindanlara atılarak yücelmişlerdir. Ama her ne olursa olsun ayrılıp cepheyi terk etmemişler, gevşememişler, hedefe varıncaya dek yorulmadan din-i mübîni savunmuşlardır. Şair aşağıda yer alan beyitlerde bunu şu şekilde dile getirir:

وَعَضُّوا عَلَى هَدْيِ الرَّسُولِ وَصَابَرُوا فَكَمْ بَيْنَ مَضْبُورٍ وَهَلْكَ مُعَلَّلٍ

(Resulün davasına saldırdılar, sabrettiler, niceleri ölümle zindan arasında yüceldi.)

وَمَا زَالُوا وَالْمَوْتُ يَسْطُو حَيَاهُمْ وَشَدُّوا عَلَى جُرْدِ بَيْضٍ وَدَبِيلٍ

(Ayrılmadılar ölüm üzerlerine çöktüğü halde, gevşemediler, verimsiz, bitkisiz beyaz çorak bir arz için direndiler.)

وَدَبُّوا عَنِ الدِّينِ الْمُبِينِ وَمَا أَلُّوا بِجُهْدِ جِهْدٍ وَالنِّصَالِ بِمَقُولِ

(Gevşemeden din-i mübîni savundular, yorulmadan savundular hedefe varıncaya kadar.)

Sonraki beyitlerde şairin zalimleri ve haksızlıklarını tasvir ettiği görülür. Volta atan mahkûmlar gibi insanlar arasında dolaşarak Rablerinin gazabından korkmadan zulmederler (22. beyit). Güçlerinin yeteceğini gözleri kesme kaplanlara bile saldırır, korkarlarsa yağ tortusu gibi sağa sola yalpalarlar (23. beyit). Zalimler sürekli göçmek zorunda kalan yalancı ve küfürbazlar gibi, insanların arasını dağıtmakta, insanların namuslarına yeltenip, birlik ve beraberliklerini bozmaktadırlar (24. beyit). Bu ve benzeri tavsif ve tasvirlerin ardından bu zulme karşı dik duranlardan bahsetmektedir. Zulme direnenler acı da olsa hakikatten dönmemişlerdir (26. beyit). Onlar mütevazı bir hayat için refahı terk etmiş, hakikat davalarından terk edilmekten korkmamışlardır (27. beyit). Onlar için korku yoktur (28. beyit). Şiirin ortaya çıktığı siyasi ortamı ve şairin telif sebebini düşününce metinde eleştirilerin hedefi olan grubun dönemin siyasi iktidarı olduğu şüphesizdir. Şair metinde yer alan ifadelerde siyasi düşünceleri ve mücadelesinden

dolayı sürgüne gönderilen ağabeyi Zeynel Abidin Efendi'ye bu cezayı veren dönemin iktidarını eleştirmiştir.

Ahmet Ziya Efendi, kasidenin sonuna doğru aşağıdaki beyitlerde yer aldığı şekliyle bir kısım uyarı ve nasihatlerde bulunur:

أَلَا أَيُّهَا الْأَوْعَادُ مَهْلًا دُونِيكُمْ وَقِيَعَةً مُكْرِمٍ مِنْ إِلَهٍ مَدْلَلٍ

(Bakin ey karın tokluğuna çalışanlar, yavaş olun, insanları zelil eden Kerîm olan Allah'a karşı gybet etmekten sakının.)

رَاحٌ مِنَ الْعَبْرَاءِ وَالْمَنْزِلِ الْعَلِيِّ وَلَمَّا نَسِيتُمْ مَا وَعَظْتُمْ بِهِ أَنْجَلٍ

(Verilen öğütleri unuttuğunuz vakit, yüce menzil ve kapısı tozlardan arınır.)

فَلَا بُدَّ مِنْ بَأْسٍ إِذَا مَا فَرَحْتُمْوَا بِمَا أَتَاكُمْ سُنَّةً لَمْ تُبَدَّلْ قَدْ

(Kibirlendiğiniz zaman değişmeyen sünnetullahın getirdikleri ile mutlaka bir bela, musibet gelir başınıza.)

Şeyhzâde Ahmet Ziya Efendi kasidenin sonunda "Kuzey ve Batı rüzgârları sizin benliğinizi alıp götürür" diyerek dönemin siyasi iradesine hem sert bir eleştiri hem de bir uyarı niteliğindeki ifadeleriyle *Kasîde-i Lâmiyye*'yi nihayetlendirir.

تَعَنَّى عَلَى هَامَاتِكُمْ هَامَةَ الرَّدَى وَشَأَلَتْ سَلَاكُمُ بِالذَّبُورِ وَشَمَّالٍ

(Yardan düşüşünüz sizin uğursuzluğunuza şarkı söyler, Kuzey ve Batı rüzgârları sizin benliğinizi alır götürür.)

Burada metne ilişkin söylenmesi gereken bir diğer husus müellifin *Kasîde-i Lâmiyye*'de Arap Edebiyatı'nın büyük şairi İmruü'l-Kays'tan da iktibaslarda bulunduğu. *Kasîde-i Lâmiyye* içinde İmruü'l-Kays'a ait *Muallaka*'dan yapılan bu iktibaslar dikkati çekmektedir.²⁵ Kasidede yer alan aşağıdaki beyitte yer alan ikinci mısra bu iktibasların bir örneğidir:

هَذَا بِكَيْفَانَا لَا لَيْسَلَمَى مُنَادِيَا "فَمَا تَبَّكَ مِنْ ذِكْرِي حَبِيبٍ وَمَنْزِلٍ"

(İşte bu yüzden Selma için değil diye seslenip, durun arkadaşlar sevgilinin ve yurdununun anısına ağlayalım.)

Örnek verilen beyitteki ikinci mısra İmruü'l-Kays'a ait meşhur *Muallaka*'nın matla' beytinin ilk mısraıdır. Şeyhzâde Ahmed Ziyâ tam bir iktibasla mısraı kasidesine dâhil etmiştir. Şairin İmruü'l-Kays'tan böyle bir iktibasta bulunması ayrıca manidardır. Zira sevgilisinden ve yurdundan ayrılmak zorunda bırakılan İmruü'l-Kays²⁶ ile siyasî görüşlerinden dolayı Şeyhzâde Ahmed Ziyâ Efendi'nin sürgüne gönderilerek yurdu terk etmek zorunda bırakılan ağabeyi Zeynel Abidin Efendi arasında her ikisinin de yaşadıkları toprakları terk etmek zorunda bırakılmaları gibi bir durum benzerliği vardır. Haddizatında ağabeyinden sonra Şeyhzâde Ahmed Ziyâ Efendi de memleketinden sessizce ayrılacak ve ömrünün

²⁵ *Kasîde-i Lâmiyye*'de, 14. beyit, 21. beyit, 32. beyit, 33. beyit ve 37. beyit olmak üzere beş ayrı yerde İmruü'l-Kays'ın *Muallaka*'sından yapılan iktibaslar dikkat çekmektedir.

²⁶ İmruü'l-Kays'ın hayatı hakkında bilgi için bk. Ahmet Savran, "İmruülkays b. Hucr", *DİA*, C. 22, s. 237-238.

son yıllarını yurdundan ayrı geçirecektir. *Kasîde-i Lâmiyye*'de yer alan bu iktibaslar bir sanat olmanın ve muhtevaya anlam katmanın ötesinde müellifin Arap edebiyatına olan vukûfiyetini göstermesi açısından da önemlidir.

Ahmet Ziya Efendi'nin *Kasîde-i Lâmiyyesi* sanatsal değerinden ziyade telif edildiği siyasi ortam ve telif sebebi ile öne çıkmış bir eserdir. Kasidenin telif sebebinin şairin haksız ve zalimce bulunduğu dönemin iktidarı tarafından ağabeyi hakkında alınan siyasi bir sürgün kararı olduğu düşünülürse, bu şekilde öne çıkması da normaldir. Kasideden aktardığımız beyit örnekleri bu ifadeleri pekiştirir niteliktedir. Metnin muhtevası dönemin iktidarı tarafından alınan bir kararın eleştirisi ve bu karara bir karşı tutum olarak şekillenmiştir.

c-Sülâfetü'l-Ferâiz

Sülâfetü'l-Ferâiz, Şeyhzâde Ahmed Ziyâ Efendi tarafından telif edilen miras hukuku ile ilgili 10 sayfalık bir manzumedir. Bu manzume müellif tarafından telif edilen miras hukuku ile ilgili bir başka eser olan *Ucâletü'l-Ferâiz*'in manzumlaştırılmış halidir. Miras hukukunu ele alan 9 sayfalık mensur bir metin olan *Ucâletü'l-Ferâiz* ise müellifin *Emâli'l-Ferâiz* başlığı altında telif ettiği 82 sayfalık uygulamalı ferâiz kitabının muhtasarıdır. Müellif önce *Emâli'l-Ferâiz*'i, *Ucâletü'l-Ferâiz* ile muhtasar hale getirmiş ardından da bu muhtasar eseri *Sülâfetü'l-Ferâiz* başlığı altında manzumlaştırmıştır.

Şeyhzâde Ahmed Ziya Efendi'nin Mekteb-i Hukuk'ta Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye ve Kavâid-i Külliye dersleriyle birlikte Ferâiz dersleri okuttuğu bilinmektedir. *Emâli'l-Ferâiz*, muhtasarı *Ucâletü'l-Ferâiz* ve bu eserin manzumlaştırılmış hali olan *Sülâfetü'l-Ferâiz* müellifin Mekteb-i Hukuk'ta öğrencilerine takrir ettirdiği eserler arasındadır.²⁷ Bu üç eser H. 1329 yılında Konya'da Meşrik-i İrfân Matbaası'nda bir kitap olarak basılmıştır.²⁸ Eserlerin müellif tarafından öğrencilere imlâ ettirildiği ve okutulduğu, bu baskının kapağında yer alan "*Konya Mekteb-i Hukûk talebesiyle imlâ ve tadrîs olunduktan sonra tab' olunarak...*" ifadeleriyle sabittir.

Şeyhzâde Ahmed Ziyâ Efendi'nin *Kasîde-i Dâliyye*'de olduğu gibi *Sülâfetü'l-Ferâiz*'de de ismi olan *Ziyâ*'yı mahlas olarak kullandığı ve bu mahlası benimsediği görülür.

Şekil Özellikleri

Sülâfetü'l-Ferâiz İslam Miras Hukuku'na ilişkin 100 beyitlik manzum bir eserdir. Eserin Meşrik-i İrfan Matbaası'ndaki baskısı 12 sayfadan oluşur. Bu 12 sayfanın 2. ve 10. sayfaları arasındaki 9 sayfalık kısımda 100 beyitlik manzum

²⁷ Ahmet Gürtaş, "Şeyhzâde Ahmed Ziyâ Efendi ve Kasîde-i Dâliyye'si", s. 90.

²⁸ Bu üç esere de İSAM Kütüphanesi Osmanlıca Risaleler Veri Tabanı üzerinden ulaşmak mümkündür. Bu üç eser Koyunoğlu Müzesi ve Hayra Hizmet Kütüphanelerinde de yer almaktadır. Hayra Hizmet Kütüphanesi'de yer alan eserlerin katalog bilgileri için bk. Hayra Hizmet Kütüphanesi, Bozkırlı Mustafa Hoca Kitapları, Tasnif No: 15065/1; Hayra Hizmet Kütüphanesi, Bozkırlı Mustafa Hoca Kitapları, Tasnif No: 15065/1; Hayra Hizmet Kütüphanesi, Bozkırlı Mustafa Hoca Kitapları, Tasnif No: 15065/1.

eserin metni yer alır. Eser kaside nazım biçimiyle telif edilmiştir. Müellifin daha önceki iki şiirinde olduğu gibi eserin dili Arapça'dır. Meşrik-i İrfan matbaasında basılan eserin sayfa altlarında, şiirde yer alan bir kısım Arapça kelime ve ibarenin açıklamaları verilmek suretiyle eserin anlaşılması daha kolay hale getirilmiştir. Müellif sayfa altlarında yaptığı bu izahlarla şiirini açıklamış da olmaktadır.

Sülâfetü'l-Ferâiz'in matla' beyti şöyledir:

لَكَ الْحَمْدُ يَا رَحْمَنُ صَلَّى تَفَضُّلاً عَلَى الْمُصْطَفَى خَيْرِ الْأَنَامِ وَمَنْ تَلَا

(Ey Rahmân olan Allah'ım hamd sanadır, salât da varlık âleminin en hayırlısı Mustafâ'ya âline ve ashâbına olsun.)

Eser aşağıdaki makta' beyitle son bulur:

وَمَا لَاحَ فِي الْأَفْقِ الثَّرِيًّا وَمَا بَكَى لِرَوْضَتِهِ الْعُشَّاقُ دِيًّا وَهُطَلَا

(Yine kendisiyle ufukta Süreyya yıldızının doğduğu ve âşıkların yağmur gibi ciseleyen gözyaşlarıyla ravzası için ağladığı hidayet rehberi Mustafâ'ya olsun.)

Tavîl bahrinin *Feûlün Mefâi(i)lün Feûlün Mefâi(i)lün* kalıbına uygun bir biçimde telif edilen *Sülâfetü'l-Ferâiz* üzerinde bugüne kadar herhangi bir çalışma yapılmamıştır.

Mutevâ Özellikleri

Klasik Türk şiiri geleneği içinde dinî konular başta olmak üzere birçok konuda didaktik yönü ağır basan manzum eserler telif edilmiştir. Manzum siyerler, manzum akaidnâmeler, manzum ilmihaller, manzum menâsik-i haclar, manzum subha-i sibyanlar ve daha birçok manzum tefsir, hadis ve fıkıh eserleri, bu alandaki dinî edebî türlere, manzum lügatler, manzum şair tezkireleri ve manzum tarihler ise dinî içerikli olmayan diğer türlere örnek olarak verilebilir.²⁹ *Sülâfetü'l-Ferâiz* de dinî edebî manzum türler içinde manzum ferâiz-namelerin bir örneği olarak yerini almıştır.

Bu manzum türlerde eser telif eden şairler sanat kaygısından ziyade bir konuyu aktarma ve öğretici olma gayreti içerisindeydiler. Amaç sanatsal bir etkinlikten çok konunun kitlelere ulaştırılması ve eğitim-öğretimde şiirin imkânlarından yararlanmaktır. Bu eserlerde vezin gibi şiirsel ahenk unsurları kullanılarak belli bir bilginin aktarımı gerçekleştirilir, bu şekilde de bilginin akılda kalıcılığı sağlanmaya çalışılarak bilgi pekiştirilir. Şeyhzâde Ahmed Ziya Efendi de *Sülâfetü'l-Ferâiz*'i ilm-i ferâiz dersi verdiği talebelerinin bilgilerini pekiştirmek maksadıyla kaleme almıştır.

Eser müellifin ashâb-ı ferâizin hallerini anlattığı *Ucâletü'l-Ferâiz* isimli risalesinin manzumlaştırılmış halidir. *Ucâletü'l-Ferâiz*'deki konu başlıkları ile

²⁹ Öğretici manzum eserlere ilişkin yapılan çalışmalardan biri için bk. Ferdi Kiremitçi, "Klasik Türk Edebiyatında Öğretici Eserler: Tanım, Tasnif, Örnek Metin", A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi [TAED], Erzurum 2015, S. 54, s. 313-352. Bu öğretici eserler üzerine bazı mülahazalar için ayrıca bk. Mehmet Kırbıyık, "Klasik Türk Edebiyatı Öğretici Manzum Eserleri Üzerine Bazı Düşünceler", *International Symposium on Changes and New Trends in Education*, Nowember 22-24 Konya 2013, Volume III, s. 1-7.

Sülâfetü'l-Ferâiz'deki konuların sıralamasının birbiriyle örtüşmesi, metin içeriklerinin iki risalede de birbiriyle benzeşmesi bunu teyit eder. Eserin muhtevası ve eseri ortaya çıkaran hususiyetler göz önünde bulundurulunca *Sülâfetü'l-Ferâiz*'i sanatsal özelliklerinden ziyade, manzum bir eğitim-öğretim materyali olarak ele almak daha doğru olsa gerektir.

Müellif eserine geleneğe uygun bir biçimde Allah'a (cc) hamd ve Resûlüne salât ile başlamıştır:

لَكَ الْحَمْدُ يَا رَحْمَنُ صَلَّى تَفَضُّلاً
عَلَى الْمُصْطَفَى خَيْرِ الْأَنَامِ وَمَنْ تَلَا

(Ey Rahmân olan Allah'ım hamd sanadır, salât da varlık âleminin en hayırlısı Mustafâ'ya âline ve ashâbına olsun.)

Şair hemen sonraki beyitte *Sülâfetü'l-Ferâiz*'den önce yazdığı *Emâli'l-Ferâiz* ve *Ücâletü'l-Ferâiz* isimli eserlerine atıflar yapar. *Sülâfetü'l-Ferâiz*'de matla' beyitten sonra gelen beyit şöyledir:

وَبَعْدُ فَمِنْ عِلْمِ الْفَرَائِضِ زُبْدَةٌ
سُلَافَتُهَا نَظْمٌ يُسَابَهُ سَلْسَلَةٌ

(İlm-i ferâizin bir zübdesi vardır. Onun Sülâfesi de nazımdır. Tatlı ve serin bir suya benzer.)

Şairin bu beyitte ilm-i ferâiz derken kastı kendi eseri olan *Emâli'l-Ferâiz*'dir. İlm-i ferâizin zübdesi vardır derken zikrettiği zübde ise eseri *Emâli'l-Ferâiz*'in muhtasarı olan *Ücâletü'l-Ferâiz*'dir. *Ucâle* lügatte yolculuk azığı, kendisi konusunda acele edilen şey anlamlarına gelen bir kelimedir.³⁰ "Onun Sülâfesi de nazımdır" diyerek şair *Sülâfetü'l-Ferâiz*'in *Ucâletü'l-Ferâiz* isimli risâlesinin nazma çekilmiş hali olduğunu bizzat dile getirmiştir. Sülâfe ise eserin yer aldığı metnin sayfa altında şair tarafından verildiği gibi usâre ve üzüm suyu anlamlarına gelen bir kelimedir.³¹ Beytin sonunda şair eseri *Sülâfetü'l-Ferâiz*'i tatlı ve serin bir suya benzetmiştir.

İkinci beyitte şairin şiirsel bir ifade ile *Emâli'l-Ferâiz* isimli eserini üzüme, muhtasarı olan *Ucâletü'l-Ferâiz*'ini bu üzümün zübdesine (çekirdeğine), onun nazma çekilmiş hali olan *Sülâfetü'l-Ferâiz*'i de üzümün suyuna (şaraba) benzettiği görülür. Kim ki bu tatlı ve serin suyu alıp içerse ferâiz ilmini öğrenir demek istemektedir.

Bu beyitlerin devamında gelen aşağıdaki beyitlerde ise şair eserini tavsif eder ve eserinin ilim yolunda olan talebelere yönelik olduğunu dile getirir. Şeyhzâde Ahmed Ziyâ Efendi, *Sülâfetü'l-Ferâiz*'deki beyitlerini incilere benzetmiştir:

يُرَا فِيهِ مَا لَا بُدَّ مِنْهُ لِطَالِبٍ
يُرُوْمُ الْعُلَا لَا يَلْتَقِينَا سَهْلًا

(O eserde yüksek mertebeleri arzulayan, bizi boşa uğraştırmayan talip için olmazsa olmazlar vardır.)

³⁰ Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayn*, Tertib komisyonu: Davud Sellûm vd., Mektebetü Lübnân Nâşirûn, Lübnan Beyrut, 2004, s. 518.

³¹ Ahmed Ziyâ Efendi, *Sülâfetü'l-ferâiz*, s. 2.

وَجَوِي أَمَّهُ الْقَوْلِ دُرّاً مُصَّداً بَرُّوَنَتِهِ الْبَاهِي يُبَاهِي سَجَنَجَلَا

(O sözün en önemlilerini içerir ki inci gibi bu sözler eşsiz parlaklığıyla aynayla yarışır.)

تَحْرِيْتُ تَلْخِيصِ الْمَعَانِي لِنَجْتَنِي جَبِيَّ الْمَنِيِّ وَاللَّهُ حَسْبِي مَوْمَلَا

([Bu eserimle] En güzel meyveleri toplayabilmek için anlamların özünü bir araya getirmeye çalıştım. Ümidgâhım olarak Allah bana yeter.)

Şair giriş sadedindeki bu beyitlerden sonra ashâb-ı ferâizin hallerine geçer. Ashâb-ı ferâizin hallerini ve alacakları hisseleri nazmettiği beyitlerden sonra gelen başlıklar sırasıyla *Usûlü'r-red, et-Tashîh, Taksîmü't-terike, el-Mûnâsaha, et-Tehârüc, el-Hamlü ve'l-mefkûd* başlıklarıdır.

Çalışmanın bu aşamasında *Sülâfetü'l-Ferâiz*'de ashâb-ı ferâizin hallerinin anlatıldığı bölümde yer alan beyitlerden iki örnek vermeyi ve bu suretle *Ucâletü'l-Ferâiz*'deki ferâiz bahislerinin şair tarafından ne şekilde manzümleştirildiğini göstermenin uygun olduğunu düşünüyoruz. Şeyhzâde Ahmed Ziyâ Efendi *Ucâletü'l-Ferâiz*'in “Eb” maddesinde babanın hallerini şu ifadelerle anlatır: “*Eb; meyyitin oğlu ya oğlunun oğlu ile sūdüs, kızı ya oğlunun kızıyla hem sūdüs hem bâkî, bunlar yok ise bâkî alır.*”³²

Müellif Şeyhzâde Ahmed Ziyâ Efendi'ye ait “Eb” maddesindeki ifadeler *Sülâfetü'l-Ferâiz*'de yine kendisi tarafından iki beyitte şu şekilde nazma çekilmiştir:

فَإِنْ مَاتَ إِنْسَانٌ يَرِنُهُ أَبُوهُ إِنْ لَهُ إِنْ أَوَّابِ بْنِ الْإِبْنِ بِالسُّدُسِ مُسْجَلَا
وَبِالسُّدُسِ مَعَ بَاقِ بَيْتِنَا وَتَعْصِيهِ مَحْضاً إِذَا كَانَ قَدْ خَلَا

Ashab-ı ferâizin hallerindeki bir başka madde olan “Zevc”, *Ucâletü'l-Ferâiz*'de Şeyhzâde Ahmed Ziyâ Efendi tarafından şu ifadelerle anlatılır: “*Zevc; evlâd yahud evlâd-ı ibn yok ise nisf, var ise rub' alır.*”³³

Müellifimiz ilgili maddeyi aşağıdaki beyitte şu şekilde nazmetmiştir:

وَاللِّزْوَاجِ نِصْفٌ عِنْدَ فَقْدِ وَلِيدِهَا وَعِنْدَ الْوُجُودِ الرَّبْعُ يُجْوِيهِ كَامِلَا

Şeyhzâde Ahmed Ziyâ Efendi, *Sülâfetü'l-Ferâiz* isimli manzum eserinde *Ucâletü'l-Ferâiz*'deki ashâb-ı ferâiz hallerini anlatan maddelerin her birini ve devamında gelen diğer konuları yukarıdaki örneklere benzer bir şekilde nazmederek eserini tamamlamıştır. Müellif ferâiz bahisleri ile ilgili konuları tamamladıktan sonra yazdığı bu manzum eserin alınıp okunmasını ve okutulmasını, ezberlenip ezberletilmesini talep edip, ardından kendisi için de dua ister. *Sülâfetü'l-Ferâiz* müellifin Hz. Peygamber'e, âline ve ashâbına salât ettiği beyitlerle son bulur:

فَدُونَكُمْ هَذَا مُفِيدًا وَ مُوَجَزًا يَبُوءُهُ بِمَا فِي الْكُتُبِ كَانَ مُفَصَّلَا

³² Ahmed Ziyâ Efendi, *Ucâletü'l-ferâiz*, s. 2.

³³ Ahmed Ziyâ Efendi, *Ucâletü'l-ferâiz*, s. 2.

(Kitaplarda tafsilatlı şekilde yer alan bu bilgileri mûciz ve müfid bir şekilde içeren bu kitabı alın.)

فَعُوْا وَانْفَعُوْا وَاذْعُوْا لِناظِرِيْهِ ضِيَاً اٰخِيْذِ الْوَنِيِّ يُدْعِيْ اِبْنَ شَيْخِ لَدِّي الْمَلَا

(Ezberleyin ezberletin nâzımı Şeyhzâde ismiyle maruf bu âciz Ziya'ya da dua edin.)

عَلَى الْمُصْطَفَى الْهَادِي صَلَوَةٌ وَآلِهِ وَأَصْحَابِهِ مَا شَوْشَبَ الطَّوْدُ وَالْفَلَا

(Salât yüksek dağların ve çöllerin kendisiyle yeşerdiği Mustafâ'ya, âline ve ashâbına olsun.)

وَمَا لَاحَ فِي الْأَفْقِ النَّوْبَا وَمَا بَكَى لِرُؤْيَاةِ الْعُشَّاقِ دِيَاً وَهُطَلَا

(Yine kendisiyle ufukta Süreyya yıldızının doğduğu ve âşıkların yağmur gibi ciseleyen gözyaşlarıyla ravzası için ağladığı hidayet rehberi Mustafâ'ya olsun.)

Sonuç

1874-1925 yılları arasında yaşayan Şeyhzâde Ahmed Ziyâ Efendi, Devlet-i Âl-i Osman'dan Türkiye Cumhuriyeti'ne, Osmanlı modernleşme sürecinin Konya'da yaşayan yerli figürlerinden biridir. Yaşadığı dönemde Konya'daki dinî ve ictimâî hayata doğrudan şekil veren isimlerden biri olan ve ulemâ sınıfından bir ailenin ferdi olan Şeyhzâde Ahmed Ziyâ Efendi siyâsetçi, müderris, irşatçı, dilci ve edebiyatçı kimlikleriyle döneminin çok yönlü Osmanlı münevverlerinden biri olmuştur.

Şeyhzâde Ahmed Ziyâ Efendi'nin hayatı Konya'da faaliyet gösteren Bekir Sami Paşa (Paşa Dairesi) ve kurucusu olduğu Islâh-ı Medâris-i İslamiyye medreseleri tecrübesiyle birlikte anlaşılmalıdır. Zira müellifin bütün ilmî, siyâsî ve ictimâî faaliyetleri bu medreselerde şekillenmiştir. Bekir Sami Paşa Medresesi'ni tekke ile medreseyi, Islâh-ı Medâris-i İslamiyye'yi ise medrese ile mektebi birleştirmesi hususiyetleriyle Osmanlı'nın son döneminde Konya'da gerçekleştirilen yerli modernleşme tecrübeleri olarak anlamak mümkündür. Şeyhzâde Ahmed Ziyâ Efendi bu tecrübenin öznesi olan ıslahatçı bir karakter olarak karşımıza çıkar.

Şeyhzâde Ahmed Ziyâ Efendi'nin nesir olarak kaleme alınmış gazete ve dergi yazıları, *Kavaid-i Külliye Şerhi* ve ferâizi konu edinen üç eserinin dışında üç müstakil manzum eseri bulunmaktadır. Bu üç eserin ilki ve en meşhuru müellifin Hz. Peygamber için kaside nazım biçiminde telif ettiği *Kasîde-i Dâliyye*'dir. *Kasîde-i Ziyâiyye* olarak da bilinen, Konya ve çevresi dinî sohbet ortamlarında okuna gelen eser, sade ve samimi bir dile sahip olup müellif tarafından sanat gayesi güdülmeksizin kaleme alınmıştır. Kasidede müellifin Klasik dönem na't yazım geleneğindeki usûllere riayet etmiş olması onun edebiyata hâkimiyetini göstermesi açısından önemlidir.

Müellifin diğer bir manzum eseri olan *Kasîde-i Lâmiyye* dönemin iktidarı tarafından ağabeyi sürgün edilmiş, kardeşi ise idam edilmiş bir adamın siyâsî itirazları ve uyarıları olarak anlaşılması gereken bir metindir. Metin bu siyâsî zemin üzerine inşa edilmiş muhtevasıyla öne çıkar. Muhteva hak-batıl, aydınlık-karanlık karşıtlıkları ve siyâsî uyarıları üzerine şekillenmiştir. Kasidede Hz.

Peygamber'in inkârcılarla mücadelesine atflar yapılması, şairin siyâsî mücadele içerisinde aldığı tavır için metafizik bir meşruiyet sağlama çabası olarak yorumlanabilir. Yine *Kasîde-i Lâmiyye*'de İmru'ül-Kays'tan iktibaslarla bulunulması şairin Arap edebiyatına ilişkin bilgisini göstermesi açısından önemlidir.

Müellifin son manzum eseri olan *Sülâfetü'l-Ferâiz* öğretici hususiyetleri ile öne çıkan manzum bir ferâiz-nâmedir. Eser müellifin daha önce telif ettiği ferâiz bahislerinin nazma çekilmiş hali olup, müellif tarafından talebelerine tadrîs ettirilmek ve talebelerin ferâiz bahislerini pekiştirmeleri maksadıyla nazmedilmiştir. Amaç şiirin imkânlarından yararlanarak bir konuyu pekiştirmek olduğu için metin sanatsal hususiyetlerinden ziyade bir öğretim materyali olduğu düşünülerek anlaşılmalıdır.

Şiirlerinde *Ziyâ* mahlasını kullanan Şeyhzâde Ahmed Ziyâ Efendi'nin telif ettiği manzum eserler genel olarak değerlendirildiğinde bu eserlerin sanatsal endişeler olmaksızın ortaya çıkmış ürünler olduğu görülmektedir. Müellif derin bir iştiyakla muhabbet beslediği Hz. Peygamber için bir na't kaleme almış, siyâsî faaliyetlerinden ötürü idam edilen kardeşinin derin üzüntüsü içinde dönemin iktidarını eleştiren bir kasideyi nazmetmiş ve talebelerinin ferâiz bahislerini daha kolay hatırlamaları ve pekiştirmeleri için manzum bir ferâiz-nâme telif etmiştir.

Kaynakça

- Ahmed Ziya Efendi, *İslam Hukuku'nun Genel İlkeleri (Kavâid-İ Külliye Şerhi)*, (Haz. Prof. Dr. Ali Osman Koçkuzu), Esra Yayınları, İstanbul 1996.
- Ahmed Ziya Efendi, *Kasîde-i Ziyâiyye*, (Terc. İlhan Armutçuoğlu), Erkam Kitabevi Dağıtım ve Neşriyat, 1983.
- Ahmed Ziya Efendi, *Ucâletü'l-Ferâiz*, [y.y., t.y.]
- Ahmed Ziya Efendi, *Sülâfetü'l-Ferâiz*, [y.y., t.y.]
- Akkuş, Mehmet, *Hz. Peygamber'e Na'tlar (Divân-ı Nu'ût-İ Salâhi)*, Kariyer Matbaası, Ankara 1999.
- Arabacı, Caner, "1900-1924 Yılları Arası Konya Medreseleri", Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1996.
- Gürtaş, Ahmet, "Şeyhzâde Ahmed Ziyâ Efendi ve Kasîde-i Dâliyye'si", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1999, Sayı: 9, s. 81-149.
- Bilgili, İsmail, "Şeyhzâde Ahmed Ziyâ Efendi'nin Hayatı Ve 'Emâli'l-Vesâyâ' Adlı Eseri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya 2008, Sayı 12, s. 301-344.
- Bilgili, İsmail, "Şeyhzâde Ahmed Ziyâ Efendi'nin 'Ucâletü'l-Ferâiz' Adlı Eseri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya 2013, Sayı 21, s. 395-408.
- Bilgili, İsmail, "Bir Eğitimci Olarak Şeyhzâde Ahmed Ziya Efendi", *Merhaba Akademik Sayfalar (Bir Eğitimci Olarak Ahmed Ziyâ Efendi [1874-1925] Özel Sayısı)*, C. 14, S. 8, (Haz. M. Ali Uz – Serdar Ceylan), 26 Mart 2014 Çarşamba, s. 115-128.
- Halil B. Ahmed El-Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn*, (Tertib Komisyonu: Davud Sellûm vd.), Mektebetü Lübnân Nâşirûn, Lübnan Beyrut, 2004.
- Kırbyık, Mehmet, "Klasik Türk Edebiyatı Öğretici Manzum Eserleri Üzerine Bazı Düşünceler", *International Symposium On Changes and New Trends in Education*, Nowember 22-24 Konya 2013, Volume III, S. 1-7.
- Kiremitçi, Ferdi, "Klasik Türk Edebiyatında Öğretici Eserler: Tanım, Tasnif, Örnek Metin", A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi [TAED], Erzurum 2015, S. 54, s. 313-352.
- Koçkuzu, Ali Osman, Paşa Dairesi -Fahrettin Kulu ve Haciveysizâde Mustafa Kurucu Hoca Efendilerin Hayatı-, Konya 2004.
- Nazım, *Divân-İ Belâgat-Unvân-ı Nazım*, Neşr: Mehmed Nâil, İstanbul 1257/1841.
- Savran, Ahmet, "İmruülkays b. Hucr", *DİA*, İstanbul 2000, C. 22, s. 237-238.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 16 sayı / issue: 2 kiş / winter 2016

ARAŞTIRMA

Sadreddin Konevi'de İnsan-ı Kâmil Anlayışı ve Medeniyete Etkileri

Ömer Faruk Erdem

Yrd. Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Din Felsefesi Ana bilim dalı Öğretim Üyesi
omferdem@hotmail.com

Öz

Bir medeniyetin oluşumunda en önemli unsur o medeniyeti şekillendiren toplumun özellikleridir. Bir toplum da; ancak içinde var olan bireylerin niteliklerine göre şekillenebilir. Bu anlamda o toplumda bulunan bireylerin sahip olduğu veya sahip olması gereken nitelikler de üzerinde durulması gereken önemli bir husustur. Değerleri temele alan üst insan modelinin daha ziyade vahiy kaynaklı Doğu Medeniyetlerine veya Doğu'dan beslenmiş Batı Medeniyeti'nin bir kısmına ait olduğu görülürken, güce dayalı seküler insan tipinin ise Batı Medeniyetinin kendi ürünü olduğu söylenebilir.

İslam Medeniyetinin oluşumunda önemli bir yere sahip olan Sadreddin Konevi'nin İnsan-ı Kâmil tasavvuru, hakikat ve mertebe açısından Hakk ile arasında mesafeyi kaldıran bir insan anlayışına dayanmaktadır. İnsan-ı Kâmil; Allah'ın güzel sıfatlarıyla kendisine tecelli ettiği ve bu tecelliyi kötü fiilleriyle lekelemeyen, temiz kalıp en güzel şekilde yansıtabilen bir kimsedir. İnsan, ancak ahlakın en yüksek derecesi olan doğru sözlülük, temiz kalplilik ve iyi davranışlara sahip olduğu takdirde Allah'ın sıfatlarının kendisinde görülebileceği üst bir insan olabilir. İylilik, güzellik ve mükemmelliğin kaynağı olan Allah, kâinata da bu sıfatlarıyla tecelli etmektedir. Aynı şekilde bu sıfatlar İnsan-ı Kâmil'in sıfatları ve işleridir. İylilik, güzellik ve mükemmelliği yaratıcısının sıfatları olarak gören ve üstün insan olarak bu sıfatlara en yüksek derecede sahip bir kişiliği tanımlayan medeniyet anlayışı bu görüşlere sadık kaldığı sürece yeryüzünde barış, adalet ve merhamet gibi değerlerin de en önemli temsilcisi olmuştur. Bu anlamda Sadreddin Konevi ve onun gibi vahiy ve sünnetle beslenmiş düşünürlerin üst insan tanımlamaları İslam Medeniyetinin şekillenmesinde önemli rol oynamıştır.

Anahtar kelimeler: Üst insan, insan-ı kâmil, Konevi, medeniyet, İbnü'l Arabî, tasavvuf, felsefe, vahdet-i vücûd

Sadr al-Din Qunawi's Conception of Perfect Human and It's Impacts on Civilization

The most important element in the formation of a civilization is the characteristics of the society that shapes that civilization. A society can only shape itself according to the quality of the existing individuals. In this sense, it is an important necessity to emphasize the qualities that individuals in society have or should possess. It can be said that the perfect human model, which is based on values, belongs more extensively to Eastern Civilizations, or a part of the Western Civilization that nourished from the East, while the gentle type of secular human is the product of Western Civilization itself.

The concept of perfect human (al-insan al-kamil) in Sadr al-Din Qunawi, who has an important place in the formation of Islamic Civilization, is based on a human understanding that removes the distance between God and human beings in terms of truth and degree. Perfect human (al-insan al-kamil) is a person whom God manifested with good qualities and he does not stain these with bad deeds, stays clean and is able to reflect them in the most beautiful way. Man can be a perfect human that God's

attributes can be seen in himself only if he has the righteousness, clean heartedness and good behavior, which is the highest grade of morality. Allah, the source of goodness, beauty and perfection, manifests itself in these attributes. In the same way, these qualities are the features and works of perfect human (al-insan al-kamil). The understanding of civilization, that sees the qualities of goodness, beauty and perfection as the Creator's attributes and defines a person with the highest level of these qualities as a perfect human, has been the most important representative of values such as peace, justice and compassion on earth as long as it remained faithful to these values. In this sense, the perfect human definitions of Sadr al-Din Qunawi and other thinkers who benefited from revelation and tradition played an important role in the shaping of Islamic civilization.

Keywords: Perfect human, al-insan al-kamil, Sadr al-Din Qunawi, civilization, ibn'Arabi, Islamic mysticism, philosophy

Atıf

Erdem, Ömer Faruk, "Sadreddin Konevi'de İnsanı Kâmil Anlayışı ve Medeniyete Etkileri", *Marife*, 16/2 (2016): 295-308.

Giriş:

Bir medeniyetin oluşumunda en önemli unsur o medeniyeti şekillendiren toplumun özellikleridir. Bir toplum da; ancak içinde var olan bireylerin niteliklerine göre şekillenebilir. Bu anlamda o toplumda bulunan bireylerin sahip olduğu veya sahip olması gereken nitelikler de üzerinde durulması gereken önemli bir husustur.

Her toplum, kendi ideallerinin kendisinde zuhur ettiği örnek insanlar oluşturmak ister. Bu insan modelini "İnsan-ı Kâmil" veya üst-insan olarak isimlendirmek mümkündür. Almanca'da "Übermensch", İngilizce'de "Superior Man" veya "Perfect Human" olarak isimlendirilen "Üst İnsan" kavramı; aynı zamanda her toplumun sahip olmak istediği örnek insanın niteliklerini de ortaya koymaktadır. Bu çalışmada temel amaç tasavvufun özel anlamdaki "İnsan-ı Kâmil" anlayışı temelinde insan tanımlaması yapmaktan ziyade medeniyetlerin mükemmel, üstün, vb. isimlerle isimlendirdikleri insan tiplerinin medeniyetler üzerindeki etkilerinden bahsedilecektir. Bu anlamda iki insan tipi örnek olarak alınarak bu insan modellerinin medeniyetler üzerinde nasıl bir etki oluşturdukları vurgulanmaya çalışılacaktır.

Üst insanın niteliklerine baktığımızda temel anlamda iki tür üst insan modeliyle karşı karşıya kaldığımız görülür. Bunlardan biri dini ve ahlaki değerlere sahip peygamber, veli, aziz vb. olarak isimlendirilen ve sahip olduğu değerlerle üstünlüğe ulaşan insan modeli iken, diğeri seküler, maddeye yönelmiş ve güçlenerek tekâmül eden bir anlayışa dayalı güçle üstünlüğe ulaşan insan modelidir.

Bu çalışmamızda öncelikle İslam düşüncesinde İnsan-ı Kâmil ne anlama gelmektedir konusuna temas ettikten sonra Konevi'nin İnsan-ı Kâmil anlayışı üzerinde durulacak ve genel anlamda iki kategoriye ayrılacak üst insan modellerinin farklılıkları ve medeniyetler üzerindeki etkilerinden bahsedilerek sonuca ulaşılabilecektir.

İslam Tasavvufunda İnsan-ı Kâmil Düşüncesi

Bir bilim dalı olarak Tasavvuf'un en yetkin ifade tarzlarından birine kavuşturulması İbnü'l-Arabî'yle birlikte gerçekleşmiştir. Aynı şekilde İnsan-ı Kâmil kavramı da ontolojik ve kozmolojik, dolayısıyla felsefî bir anlamı İbnü'l-Arabî (1165–1240) eliyle kazanmıştır.¹ Tasavvuf geleneğinde İnsan-ı Kâmil düşüncesini anlayabilmek için İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî'nin yaradılışa dair temel düşüncesini oluşturan vahdet-i vücûd sistemini ve buradaki varlığın meydana geliş sürecini de bilmek gerekmektedir. Nitekim bu düşünürlerde "İnsan-ı Kâmil" birçok düşüncedeki gibi yaratılmış ve belli kazanımlar sonucu kemale ermiş bir insandan ziyade, yaradılışın hem başlangıcını hem de amacını içermekte, yani onların ontolojik sistemlerinin merkezinde yer almaktadır.

Varlıkta birlik yani vahdet-i vücûd düşüncesinde İbnü'l-Arabî yaradılışı "Aşk", Sevgi" ve "Rahmet"e dayandırmaktadır. İbnü'l-Arabî'ye göre Allah bütün âlemi ilk olarak (İlk Taayyün'de) ruhsuz bir cesed (heyula) olarak meydana getirdikten sonra hikmetinin şanı gereği rahmanî nefes denilen ilâhî ruhu kabul edebilecek kabiliyette tesviye etti ve düzenledi. Böylece Allah, varlığı tecelliye hazır, yani Allah'ın esmasını en güzel bir şekilde yansıtabilecek ayna haline getirdi. Daha sonra "kün" yani "ol" emriyle âlemi yarattı ve esmasını bir ayna gibi olan âleme yansıttı.² Vahdet-i Vücûd anlayışında dikkat edilmesi gereken husus çoğu defa panteizm ile karıştırılmasıdır. Burada dikkat edilecek olursa panteizmdeki gibi bir zâtî katılımdan bahsedilmeyip esmanın tecellisinden söz edilmekte ve yine panteizmdeki gibi bir ezeli madde anlayışından değil, "ol" emriyle sonradan meydana gelen³ bir yaratmadan bahsedilmektedir. İşte bu vücûda geliş süreci ise belirli mertebeler halinde olmaktadır. Bu mertebeler bazen yedi, bazen de aynı içeriklere sahip beş mertebe şeklinde sıralanmaktadır. Beşli sıralanışa göre bu mertebeler yukarıdan aşağıya doğru şu şekildedir:

1. Lâ-taayyün mertebesi
2. Taayyün-i evvel ve Taayyün-i sâni mertebesi
3. Ruhlar mertebesi
4. Misal mertebesi
5. Şehadet ve İnsân-ı kâmil mertebesi

Bu mertebelerin detayları konumuz kapsamında olmadığı için tek tek ele alınmayacaktır ve bizi burada ilgilendiren mertebe ise beşinci mertebe yani şehadet ve İnsan-ı Kâmil mertebesidir.

İbnü'l-Arabî çizgisinde gelişen tasavvufî gelenekte insan-ı kâmil düşüncesini temellendirmek için Kur'an-ı Kerim'den pek çok ayetin ve Hadis-i

¹ Uluç, Tahir, *İbn Arabî'de Sembolizm*, İstanbul, 2007, s. 133; Demirli, Ekrem, *İbnü'l Arabî Metafizigi*, İstanbul, 2013, s.298; Durak, Nejdî, "İslam Düşüncesinde Etik Bir İdeal Olarak 'insan-ı kâmil' anlayışı", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, C.7, S.2, 2010, s. 108.

² Erdem, Hüsameddin, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, Konya, 2010, s.52-54.

³ Bazı görüşlere göre bizim sonradan yaratma olarak değerlendirdiğimiz "ol" emri ve sonrasında gerçekleşen süreci bazı yorumcular yoktan yaratma olarak değerlendirmeyip Allah'ın ilminde var olanın meydana gelmesi şeklinde değerlendirmektedirler. Bizim varlıktan kastımız epistemik bir varlıktan ziyade ontolojik bir varlıştır.

Şeriflerin bu bağlantıyı kuracak doğrultuda yorumlandığı görülmektedir. İnsanın en güzel biçimde yaratıldığı,⁴ Âdem'in yeryüzünde halife kılındığı,⁵ insanoğlunun kerim/şerefli kılındığı,⁶ göklerde ve yerde olan her şeyin onun emrine verildiği⁷, onun emaneti yüklendiği⁸ ve insana isimlerin öğretildiğine⁹ dair ayetlerle birlikte "Allah Âdem'i kendi sûretinde yaratmıştır"¹⁰ ve yine -sıhhati her ne kadar tartışmalı olsa da- "Levlake" hadisi olarak bilinen yani "Sen olmasaydın ben kâinatı yaratmazdım"¹¹ şeklinde ifade edilen kutsî hadis mutasavvıfların yaradılışa ve İnsan-ı Kâmil'e dair görüşlerinin temel dayanakları olmuşlardır.

Bu ayet ve hadisler neticesinde mutasavvıfların sistemlerinde yola çıktıkları ve vardıkları nokta âlemlerin İnsan-ı Kâmil için yaratıldığı ve özelde de en kâmil insan olarak Hz. Peygamber için yaratıldığı düşüncesidir. Bu düşüncede her şey insan açısından ve insana referansla anlaşılmalıdır. Peki, bu hadis ve ayetlerden sisteme nasıl gidilmektedir?

Örneğin, "Allah Âdem'i kendi sûretinde yaratmıştır" hadisi mutasavvıflarca İnsan'a bakıldığında Allah'ın görüleceği yani bir ayna durumunun söz konusu olduğu şeklinde anlaşılmaktadır. Buna göre insan, ilahi özün bir yansıması, bir aynası olarak kabul edilmektedir. Ayna metaforu İbnü'l Arabî tarafından âlem için kullanılırken, Konevî tarafından insan için de kullanılmaktadır. Bu metafor doğrultusunda insan ve İnsan-ı Kâmil aynası mevcut olmasaydı, tabiat ruhsuz ve cansız, kalırdı. Bundan dolayı, insan ve İnsan-ı Kâmil kâinatın ruhu ve cilası olmuş, evren onunla canlanmış ve hayat bulmuştur. Kişinin İnsan-ı Kâmil olma yönünde ilerlemesi 'kâinat aynasının cilası', 'kâinat aynası' gibi anlamlara gelmektedir. Bu aynanın sürekli zühd ile o ilk ilahi nuru yansıtmaya kadar, tozu, pası giderilinceye kadar sevgiyle teslimiyet halinde parlatılması gerekmektedir.¹² Aynı benzetmeyi Abdülkerim el- Cîlî'de de görmekteyiz; ona göre İnsan-ı Kâmil sözüyle kastedilen Hz. Peygamber'dir. İnsan-ı Kâmil zâtî isimlere ve ilahi sıfatlara mazhar olmuştur. Bu yönüyle Hakk'ın aynası İnsan-ı Kâmil olduğu gibi, İnsan-ı Kâmil'in aynası da Hakk'tır. Ona göre Hakk, isim ve sıfatlarını İnsan-ı Kâmil'de görmeyi ve göstermeyi istemiştir.¹³

İbnü'l Arabî ayna metaforuyla varlığın birliği ve yokluktan varlığın gelemeyeceğine dair temel iddialara açıklama getirebilirken bu metaforun getirdiği başka bir problemle de karşılaşmaktadır. Buna göre aynada yansıyan suret ve görüntüsü yansıyan şahsın özdeşliği var mıdır? Sorusu bir problem olarak

⁴ Tin 95/4.

⁵ Bakara 2/30.

⁶ İsra 17/70.

⁷ Câsiye 45/13.

⁸ Ahzab 33/72.

⁹ Bakara 2/31.

¹⁰ Buhârî, "İsti'zân", 1, "İtk", 20; Müslim, "Birr", 11 ; "Cennet", 28; Ahmed b. Hanbel, II, 244, 251, 315, 323, 434, 463, 519, III, 323; İbn Hibbân, "el-İhsân" XII, 419-21, XIII, 18-9, XIV, 33; el Humeydî, "el-Müsned", II, 271.

¹¹ Acluni, II: 164; Hakim el Müstedrek, II: 615.

¹² Durak, "İslam Düşüncesinde Etik Bir İdeal Olarak 'insan-ı kâmil' anlayışı", s.112-113.

¹³ Abdülkerim b. İbrahim el-Cîlî, Günümüz İnsanı İnsan-ı Kâmil -2-, Haz.Hamza Kılıç, İstanbul, 2011,s. 224.

ortaya çıkar. Arabî'ye göre şahısla aynadaki suret özdeş değildir. Çünkü surette aynanın özelliğinden kaynaklanan değişiklik suretin sahibinde gerçekleşmez. Bu anlayışta görüntü ve görüntünün sahibi ne özdeştir ne de tamamen birbirinde farklı değildir.¹⁴

Her bakımdan Allah'ın mükemmel bir eseri olarak kabul edilen ve kendisine yüce bir mevki verilen insana neden böyle bir değer verilmektedir? Diğer varlıklar da bir ayna görevi görebilecek iken, insanın özelliği nereden gelmektedir? Mutasavvıflar burada da kendilerine ayetleri dayanak olarak göstermektedirler. Buna göre, Allah insanı balçıktan yaratmış, ona şekil vermiş, ruhundan üflemiş ve meleklere de ona secde etmelerini buyurmuştu.¹⁵ Bu şekilde insanda madde ve mana birleşmiş ve insan iki dünyanın aynası haline getirilmiştir. İnsanın Tanrı'nın bilinmesiyle ilgili olarak ayna görevi görmesine dair görüşü İbnü'l-Arabî insan kelimesinin kelime anlamından hareketle açıklamaya çalışmaktadır. Buna göre "İnsan" kelimesinin ilişkili olduğu kelimelerden biri de, "göz bebeği" anlamına gelen "insanü'l- ayn"dır. İbnü'l-Arabî'ye göre insanın âlemdeki yerini açıklama bakımından en iyi ifade budur. Göz bebeği yani "insan" vasıtasıyla âlem Tanrı'yı görürken, aynı şekilde Tanrı da âlemi görür. Buradan ikili doğası ortaya çıkan insan bir yandan Tanrı'ya, bir yandan da âleme benzer. Bu da "insan" kelimesinin bir diğer ilişkili olduğu "ünsiyet" kelimesinin işaret ettiği bir anlamdır. İnsanın tüm varlıkların Tanrı ile irtibatını sağlaması bu özelliği sayesinde.¹⁶

Allah insana hayat, ilim, irade, kudret, sem', basar, kelim vb. gibi sonsuz sıfatlarından bir miktar vermiştir. Böylelikle insana azdan çoğu istidlâl edebilme yeteneğini de kazandırmıştır. İnsanın kendinde az ama Allah'ta sonsuz olan bu hakikatleri tanınması ve bilmesi kâmil olması demektir. Bu anlamda İnsan-ı Kâmil, ilahi tecellilerin temsilcisidir ve onu bilmek Allah'ı bilmektir. Bazı kaynaklarda Hz. Muhammed (s.a)'e isnad edilen,¹⁷ bazı kaynaklarda da Hz.Alî'ye ait bir söz¹⁸ olarak kabul edilen "Kendini bilen Rabb'ini bilir" ifadesi de bu bağlamda anlaşılmalıdır.

Mutasavvıflara göre insan ve âlem arasında da bir ayna durumu söz konusudur. İnsan bir mikro kozmos yani küçük âlem iken, âlem de büyük insandır. İnsan vücûd mertebelerinin en sonunda zuhur etmesi sebebiyle tecelliyâtın en kâmil noktasında meydana gelmiştir ve bu sebeple de eşref-i mahlûktur. Çünkü zuhûr edene kadar tüm mertebelerden ve tüm varlıklardan bir pay almıştır. Aldığı ve sahip olduğu şeyler sayesinde de insan tüm varlıklar hakkında bilgi sahibi olabilecek bir yetenekte yaratılmıştır. Görüleceği üzere mutasavvıfların vahdet-i vücûd ve yaradılış düşünceleri sadece onların ontoloji anlayışları üzerinde değil, aynı zamanda epistemoloji anlayışlarının da temelinde yer almaktadır. İnsan bu

¹⁴ Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, s.126-127.

¹⁵ Hicr 15/28-29.

¹⁶ Demirli, *İbnü'l Arabî Metafizigi*, s.300.

¹⁷ Bk. Aclûnî, *Keşfu'l Hafa*, Tahkik: Abdulhamid b.Ahmed, C:2, Kahire, H.1420, s. 312, Hadis No: 2532; Fahrüddin Er-Râzî, *Mefatihul Gayb (Tefsiru'l Kebir)*, C:1, Beyrut, H.1420, s.91.

¹⁸ Bk. İsmail Hakkı Bursevî, *Ruhu'l Beyan*, "Neml Suresi Tefsiri" C:6, Beyrut, Tsz. s.325.; Nasuriddin Albani, *Silsiletü'l Ehadisu'l Zayife ve'l Mevzuu*, C:13, Riyad 1992, s.51.

varoluş sürecinde kazandığı bilme yeteneğiyle de yine üstün bir varlık olarak anlaşılmaktadır.

İnsanın bu dünyadaki amacı eşyanın bilgisini kazanmak, ilahi isimlerin ve sıfatların en iyi şekilde yansıdığı ayna olup İnsan-ı Kâmil olmaktır. Cennetten çıkmadan önce “el- insan el-kâdim” olarak tanımlanan İnsan, Cennetten çıktıktan sonra bu özelliğini kaybetmiştir. Ancak insan bu özelliğe bilkuvve olarak sahiptir. Tümüyle bileceği bir kâinatın merkezinde bulunan insan, kuvve halinde bulunan bu özelliğini gerçekleştiribildiğinde ise İnsan-ı Kâmil olur.¹⁹

Bu manada tasavvufi düşüncede kâmil insan, saf bir güç istenci şeklinde, bir üst insan olmaktan ziyade, tanrısal sıfatların kendinden aksedebileceği bir saf ayna olmakta bulan, bir ideal insanlık mahiyetidir.²⁰

Sadreddin Konevî’de İnsan-ı Kâmil Düşüncesi

Sadreddin Konevî’ye göre kemali talep eden ve bunu elde etmeye arzu duyan, kimse öncelikle; İnsanın hakikati nedir? Nereden var oldu? Nerede var oldu? Nasıl var oldu? Onu kim var etti? Niçin var oldu? Var olmadaki gayesi nedir? Sorularının cevabını bilmelidir.²¹ O, İnsan-ı Kâmil’i tüm ilahi ve kevnî kitapları birleştiren bir kitaba benzetir. Bu sebeple insanın kendini bilmesi tüm eşyayı bilmesidir. Çünkü insan hem icmâlî, hem de tafsîlî yönden eşyanın tamamıdır.²² Yani insan türü, bütün tabii kuvvetlerin, vucûbî ve esmâî hükümlerin, melekî teveccühlerin ve felekî eserlerin hedefi ve birleşme noktasıdır. Bu hükümlerin, eserlerin ve özelliklerin taayyün, zuhur ve insanî mertebede bir araya gelişleri, insanî mizaçlar ile onlarda taayyün eden itidal derecelerine göre farklılaşır.²³ İşte bu bir araya gelişler tam olarak gerçekleşebiliyorsa orada sadece bir insandan değil İnsan-ı Kâmil’den bahsedilmektedir.

İnsan-ı Kâmil nasıl var oldu? sorusunun cevabı Konevî ve İbnü’l-Arabî tarafından vücûd mertebeleri şeklinde uzun uzun anlatılmaktadır. Ancak tüm mertebelerden ziyade İnsan-ı Kâmil’in zuhur ettiği mertebeye temas etmek konudan uzaklaşmamak adına daha uygun olacaktır. Vahdet-i Vücûd düşüncesinde Vücûd-u Mutlak’ın taayyün ettiği mertebelere göre Vücûd’un zuhurunun kemale erdiği mertebe şehadet mertebesi olarak tanımlanır. Şehadet mertebesinin kemâlî ise insanın var olmasıyla gerçekleşir. Böylelikle varlık dairesi tamamlanır, zuhur nihayete erer. Görüleceği üzere Konevî’ye göre kemal ancak madde ile birleşme sayesinde mümkün olabilmektedir. Tanrı’nın kendini bilmesiyle başlayan taayyün ve zuhur süreci, farklılık ve başkılığın zirvesinde paradoksal olarak kemale ulaşır. Kemal ise İnsan-ı Kâmil’dir. Konevî’ye göre insan hakikatler arasındaki taakkul düzlemindeki sıralamada ilk zuhurun mazharı ve suretidir. Bu insan özel manada ise Hz. Peygamber’in hakikatidir. Böyle düşünüldüğünde hakikati itibariyle ilk

¹⁹ Nasr, Seyyid Hüseyin, *İnsan ve Tabiat*, çev. Nabi Avcı, İstanbul, 1991, s. 91.

²⁰ Gürsoy, Kenan, *Bir Felsefe Geleneğimiz Var mı?*, İstanbul, 2006, s.80.

²¹ Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, çev. Demirli, Ekrem, İz yayıncılık, İstanbul 2002, s. 137.

²² Sadreddin Konevî, *Mir’at’ül Ârifin (Âriflerin Aynası)*, çev. Dilaver Gürer, Betül Güçlü, Ali Çoban, Konya, 2008, s.37.

²³ Demirli, *Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık*, İstanbul, 2005, s.256.

olan, sureti itibariyle son olmuştur. Zuhur ilk olarak İnsan-ı Kâmil'in hakikatiyle başladığı gibi, yine onunla kemale ermiştir. Bu düşüncede insan ontolojik olarak ilk, zuhur bakımından ise son varlık olarak düşünülmektedir.²⁴

İnsanın hakikat itibariyle ilk, zuhur ve taayyün itibariyle son olmasında dikkat çekici husus ise Konevî'nin İnsan-ı Kâmil'inin epistemolojik durumuyla ilgilidir. Çünkü hakikatte ilk, zuhur ve taayyün itibariyle son olması demek insanın tüm varlıklara karşı daha geniş bilme imkânına sahip olduğu anlamına gelmektedir. Çünkü varoluş süreci ile bilginin gerçekleşmesi iç içe bulunan iki süreçtir. İnsanın ilk varlık olarak Tanrı'nın ilminde taayyün etmesi bütün varlıklar için yaratılış sebebi ve vasıtası olmak anlamına gelir. Böylece insandan sonra gelen tüm varlıklar bir şekilde insan ile ilişkili hale gelirler. Bununla beraber insanın şahadet âleminde zuhur eden son varlık olması onun bütün varlıkların özelliklerini kazanmasını da mümkün kılar. Bu özelliğiyle insan, Konevî'nin Hocası İbnü'l-Arabî'nin de isimlendirdiği gibi varlığın anahtarı durumundadır. Çünkü Allah insan ile varlığı açmıştır. Konevî'ye göre insan da bütün hakikatleri o hakikatlerden kendisinde bulunan özellikler sayesinde bilir.²⁵ Benzer bir görüşün milattan önce Empedekles tarafından da ileri sürüldüğü görülmektedir. Âlemin ve insanın toprak, su, hava ve ateş gibi dört unsurdan meydana geldiğini ifade eden Empedokles "Biz âlemi biliriz; çünkü biz öz itibariyle âlemlerle aynı mahiyettediriz" der.²⁶ Konevî, Hakkı, ancak kâmil insanların perde ve vasıta olmaksızın bilebileceğini savunurken de bilginin kaynağı olarak sezgiyi yani "keşf"i kabul eder.²⁷

İnsan-ı Kâmil'in nasıl var olduğunun cevabı ortaya çıktığına göre niçin var olduğu sorusuna da cevap verilmelidir. Çünkü insanın gayesi, mevcut durumunu anlayabilmesi ve kemali bu sorunun cevabıyla doğrudan bağlantılıdır. Konevî'ye göre, İnsan-ı Kâmil'in yaratılma sebebi, Hakkın kendisi için kendinde zuhuru ve yine Hakkın kendi kemallerini başkalarında izharının gerçekleştirilmesini istemesidir.²⁸ Burada şu hususu gözden kaçırmamak gerekir: Allah'ın kemali yaratması sonucunda değil, yaratması kemalinin neticesinde gerçekleşmektedir. O'nun zâtî kemali de, isimleri ve onların hükümleri aracılığıyla ortaya çıkar.²⁹

Konevî'ye göre, diğer varlıkların değil de, sadece İnsan-ı Kâmil'in özellikle irade edilmesinin sebebi, onun Hakk için tam bir tecelligâh olmasıdır. Allah, İnsan-ı Kâmil'i ruhu, sureti ve mertebesi itibariyle bir bütün olarak, kendisine tam ve kâmil anlamda delalet eden eksiksiz bir delil yapmıştır.³⁰ Hakk'ın, zâtı, bütün sıfatları, isimleri, hükümleri İnsan-ı Kâmil ile zuhur eder. Bu zuhurda eksik bir kabul veya bozulmadan kaynaklı bir değişiklik söz konusu olamaz. Hakka en yakın olan ve O'nu en çok bilen³¹ İnsan-ı Kâmil Rabbinin iradesinin ve diğer sıfatlarının

²⁴ Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s.255-256.

²⁵ Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s.256.

²⁶ Erdem, Hüsameddin, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Konya, 2014, s.134.

²⁷ Konevî, *Tasavvuf Metafizizi*, s.9

²⁸ Sadreddin Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, çev. Demirli, Ekrem, İstanbul, 2002, s.53.

²⁹ Konevî, *İlâhî Nefhalar*, s.103,122-123.

³⁰ Sadreddin Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, çev. Demirli, Ekrem, İstanbul, 2002, s.249.

³¹ Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, s.106.

aynasıdır. O, Hakkın iradesinden farklı bir iradeye sahip değildir; söz konusu bu irade, Hakkın iradesinden ve diğer sıfatlarından da farklı olmayan bir iradedir; ancak bunun neticesinde, İnsan-ı Kâmil'in irade ettiği şey gerçekleşir.³²

İnsan-ı Kâmil'in varoluş sebeplerinden bir diğeri de varlığın devamının onunla sağlanacak olmasıdır. Zira İnsan-ı Kâmil'in bilmesi ve farkında olması düşünülen şeylerin sürekliliğini ve düzenini sağlar. Şayet Hak bir şeyi yok etmek isterse, onu, kâmilin unutmamasını sağlar ve böylece, o şeylerden yardım kesilir, o şeyin sureti yok olur ve varlığı gider. Varlık da, İnsan-ı Kâmil'in "her şeyde, her şey vardır" hakikatinin zevkiyle, kuşatıcı mertebede, kendisini düşünmesiyle âlem korunur ve nizamı devam eder.³³ Benzer bir açıklamayı İbnü'l-Arabî'de de görmekteyiz. O, insanı "gökleri ayakta tutan direk" diye niteler. İnsan âlemde kaldığı sürece âlem ayakta kalır, âlemde ayrıldığı anda ise âlem yok olur. Bu anlamda hayat ancak insanın var olduğu yerde olabilir.³⁴

Özetleyecek olursak Konevî'ye göre Allah İnsan-ı Kâmil'i, sıfatlarını, esmasını yani tecellilerini en güzel şekilde yansıtabilmesi ve kendisine delalet eden bir delil olması ve varlığın devamı için yaratmıştır.

İnsan nerededir? Sorusunun cevabı olarak Konevî gayb ile şahadet arasına işaret etmektedir. O, İnsan-ı Kâmil'i bir berzah/aracı olarak nitelemekte ve onu kulluk ile efendilik hakikatinin yansıdığı bir ayna olarak görmektedir. Çünkü İnsan-ı Kâmil amaçsal neden ve son varlıktır. İlklik onun mertebesinden ortaya çıkar; o, kevnî rabbanî iki denizin bileşimi, imkanî ve vücutbî makamın aynasıdır.³⁵ Konevî'nin insanın yeri konusunda da İbnü'l-Arabî ile benzer bir cevap verdiği görülmektedir.³⁶

İnsan-ı Kâmil'in mevcut durumdaki yeri anlaşıldığına göre ahiretteki yeri ne olacaktır sorusunun cevabı Konevî'ye göre ne olabilir? Ona göre, İnsan-ı Kâmil cennete ve başka âlemlere sığınmayacaktır. Kâmilin cennete yerleşecek yönü, sadece cennet mertebelerine uygun yönüdür. Zira ona göre kâmil insan, mertebenin kaynağındandır. Bu nedenle de kul, efendisinin ahlâkî üzeredir.³⁷ Çünkü Allah da belirli ve sınırlı bir mekâna sığdırılmaz. Kâmillerin dışındaki insanlar ise, cennete yerleşmiş ve mekân tutmuşlardır; cennetin dışında bir şeyleri kalmaz, kalmış olsa bile bu kalan şey, arızî ya da bunun farkında olmadıkları halde ruhlarının mekânsız oluşuyla ilgilidir. Kâmiller ise cennetin dışında kalan ve dâhil olan kısımlarını bilirler. Onlar, her şeyde, her mertebede ve âlemde arızî olarak değil, kendi hakikatleri ile bulunurlar. Bu durum, Efendileri gibi, onların da her şeyden kâmil anlamda farklı, uzak, münezze ve mutlak oluşlarına zarar vermez.³⁸

Acaba İnsan-ı Kâmil'in bazı özellikleri, belirleyici nitelikleri var mıdır? Sorusuna Konevî, İnsan-ı Kâmil'in ahlâkî nitelikleri olarak sayılabilecek bazı

³² Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, s.54

³³ Konevî, *Tasavvuf Metafiziziği*, s.185.

³⁴ Demirli, *İbnü'l Arabî Metafiziziği*, s.300.

³⁵ Konevî, *Tasavvuf Metafiziziği*, s.13.

³⁶ Bk. Demirli, *İbnü'l Arabî Metafiziziği*, s.300.

³⁷ Konevî, *Tasavvuf Metafiziziği*, s.183

³⁸ Konevî, *Tasavvuf Metafiziziği*, s.184-185.

nitelikleri onun ayırıcı özellikleri olarak zikreder. Ona göre, kâmiller vasıtalarla takılıp kalmazlar; bütün mertebelere haklarını verirler; ne tabiat, ne de ruhanilik onlara hâkim olamaz.³⁹

İnsan-ı Kâmil her mevcudun kadrini bilir. O, her şeyi Allah katında hakkıyla idrak eder ve böylelikle ona hakkını verir. Kâmil insan, Hüküm verdiği yerde isabetlidir ve kendiliğinden bir şeyi kendisine izafe etmez. Şayet Hakk kendisine bir şeyi izafe etmişse, o da Rabbinin izafe etmiş olduğu şeyi kendisine izafe eder. Bunu yaparken de ne izafetten geri durur, ne de aceleci davranır ve haddi aşar. Hakk'ın kendisine imkân verdiği konuda tasarrufta bulunur; bu tasarruf ise hak sahibi veya malik olarak değil, sadece Hakk'ın nâibi olarak edeplice yerine getirilir. Bu tasarrufta bütün himmet Hakka yönelik olmalıdır; aksi halde zihni dağımık bir gayretle tasarrufta bulunamaz. Bunların yanında İnsan-ı Kâmil, mevcut olan veya umulan herhangi bir şeye karşı arzu ve güven duymaz; idrak ettiği veya edeceği her şeye karşı "iyi" ve "kötü" diye hüküm vermeyi bırakır. Zâhir ve bâtın vasıtasıyla Allah'tan ilim alan herkesin ilim aldığı kaynağı; bu kaynağa nasıl istinat ettiğini; buradan elde ettiğini ve elinde kalan şeyleri bilir. İnsan-ı Kâmil'in alametlerinden bir diğeri ise; bir şeyi bilir ama onu bilmiyormuş gibidir. Bir şeyi işitir, adeta onu duymuyormuş gibidir; bir şey olur, adeta o şey olmamış gibidir; bir şeyi görür, adeta o şeyi görmemiş gibidir. Onun bulunduğu her şey güzeldir; ona giydiği hiçbir elbise zarar vermez. O bütün sûretlere, âlemlere ve mertebelere sirayet etmiş, onları ihata etmiş ve onlara muttalî olmuştur. Hakk'ın batını, İnsan-ı Kâmil'in zahirinin aynı; Hakk'ın zahiri ise, insanın batınının aynıdır. Bu nedenle, İnsan-ı Kâmil'in hakikati üzerine verilen hüküm, ilahî mertebe hakkında verilmiş hükümdür.⁴⁰

İnsan-ı Kâmil, yalancılardan yalanlarının, saygısızlardan sahtekârlıklarının ve başarıya ulaşanların doğruluklarının kendisiyle ortaya çıktığı kimsedir.⁴¹

İnsan-ı Kâmil'in bir başka alameti de, ölü veya diri dilediği insanlarla bir araya gelebilmesidir. Konevî'nin bunun imkânına dair Hz. Peygamber'e hitaben "Senden önce gönderdiğimiz resullerimize sor"⁴² ayetini delil olarak göstermektedir. Ona göre şayet Hz. Peygamber, sormakla memur olduğu kimselerle bir araya gelmemiş olsaydı, böyle bir emir ona verilmezdi. Konevî bu konunun te'vîl edilmesinin de mümkün olmadığını, hatta kendisi tarafından kesin olarak bilindiğini söyler.⁴³

Konevî, İnsan-ı Kâmil'in ahlâken de kemali temsil ettiğini belirtir ve onun takva zırhı ile bezeli olduğunu, edep, hayâ örtüsünü kuşandığını, Hakkı hiçbir şekilde sınırlamadığını, temkini elden bırakmadığını belirtir.⁴⁴

Konevî'nin kâmil insan anlayışında, hocası İbnü'l Arabî'de olduğu gibi⁴⁵ kâmiller arasında bir mertebelendirme de görülmektedir. Bu bağlamda Konevî,

³⁹ Konevî, *İlâhî Nefhalar*, s.119.

⁴⁰ Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s.203-204.

⁴¹ Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s.202.

⁴² Zuhruf 43/45.

⁴³ Daha geniş bilgi için bk. Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s.205-206.

⁴⁴ Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s.201.

“ekmel” insandan bahseder. Ona göre, şayet İnsan-ı Kâmil’in; “...marifeti tafsilî olarak artıp, bütün ilahî isim ve sıfatları kapsayacak hale gelir, fiil ve infial olarak artıp, bütün ilahî isim ve sıfatları kapsayacak hale gelir, fiil ve infial olarak hiçbir neşet ve mertebe kendisinden gizli kalmayacak derecede ya da hiçbir mertebe, hal ve makam onu sınırlamayacak şekilde bunlarla tahakkuk ederse, bu durumda (kemalin de üstünde bulunan) ‘ekmellik’ derecesine yükselmiş olur.

Eğer iş, dilediği kimseyi kemale erdirmeye mertebesine ulaşır; iradesi de, külli suretin ve zahir varlığın halinin ve onun ile kaim olan mânanın medarı olan ilk aslî irade ile birleşirse, bu durumda en şerefli ve faziletli efendi, en büyük ve en kâmil imam olur; bu kişinin iradesi belirtilen külli irade ile birleştiğinde, tabiatı cihetinden, ya da şeriata göre kötü görse ve marifetinin makâmı böyle görmeyi gerektirse bile, varlıkta ancak aklının irade ettiği şey gerçekleşir.”⁴⁶

Bu aşamadan sonra Konevî'nin İnsan-ı Kâmil düşüncesi ve alternatif olarak ortaya konan İnsan-ı Kâmil düşüncelerini karşılaştırarak bunların medeniyete etkileri hakkında bir sonuca doğru ilerlenebilir.

İnsan-ı Kâmil Düşüncelerinin Medeniyete Etkileri

Elde ettiği mirası aktararak varlığını ve canlılığını bugüne kadar devam ettirebilmiş birkaç medeniyetten birinin Yunan-Roma ve devamı olarak Batı Medeniyeti, diğerinin de geniş anlamda İslam Medeniyeti olduğunu söyleyebiliriz. Bu medeniyetlerin aktarımlarında sahip oldukları temel inanç ve düşüncelerin de miras olarak sonraki dönemlere aktarıldıkları görülmektedir. Örneğin Yunan medeniyetinde hâkim olmuş antropomorfik yani insan biçimci Tanrı anlayışı Roma'nın Hıristiyanlaşmasından sonra yine yaratılmışlardan farklı, tenzih ve tevhid anlayışına dayanmayan teslis biçimindeki bir anlayışa evrilmiştir. Yunan ve Roma mirası Hıristiyanlaşmadan sonra dahi Tanrı-İnsan ayrışmasını ortaya çıkaramamış görünmektedir. Bu anlayış Tanrılarını insanlaştırarak bir anlamda insanlarını Tanrılaştırma gibi bir idealin zihinlerin derinliklerinde miras olarak aktarıldığını göstermektedir. Nietzsche üst insanı tanımlarken içten içe kendini tanımlamakta ve “Tanrı öldü” sözüyle dünyasından çıkardığı tanrıdan boşalan alana kendini koymaktaydı. Modern medeniyetin ve insanın üst insan olarak oluşturduğu insan tipolojisi de aslında bu anlayışla ciddi şekilde örtüşmektedir.

Üst insan tanımlarında çok sayıda tasavvurla karşılaşmamız mümkündür. Ancak tanımları daha geniş bir kategoriye dâhil ederek en büyük ayrışma noktasından durumu ele alırsak iki tip insan idealiyle karşılaşırız. Bunlardan biri her şeyde Tanrı'yı gören ve ona ulaşmayı arzulayan bir anlayış iken, diğeri her şeyde kendini gören ve kendini tanrılaştıran anlayıştır. Bu tasnifi ifadede kolaylık amacıyla “değer insanı” ve “madde insanı” olarak da ifade edebiliriz. Bu insan modellerinin ortaya çıkışını ele alırken bütün sevapları bir medeniyete ve bütün günahları başka bir medeniyete yükleme gibi bir sınıflamaya girmek çok da

→

⁴⁵ Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Demirli, Ekrem, Litera Yayıncılık, C. 6, İstanbul 2008, s.305.

⁴⁶ Konevî, *Tasavvuf Metafizigi*, s.140

objektif bir tavır olmayacaktır. Nitekim kısa yoldan değer insanı Doğu medeniyetine ait iken, madde insanı Batıya ait denilebilir. Ancak Batı'da da değer insanı ve yırtıcı-maddeci insan tartışmaları yapılmakta ve William James gibi batılı düşünürlerden bir kısmı bu konuda değer insanlarını öne çıkarmaktadırlar. Bu sebeple bu iki insan tipinin model alındığı toplumları her yerde ve zamanda görmek mümkündür. Ancak kimi zaman bir modelin idealize edildiği kimi zaman da diğer modelin idealize edildiği ve yükseldiği dönemler ikisi arasındaki ayrımı yapabileceğimiz temel dayanak olabilir.

Son birkaç yüzyıldır mevcut dünyaya baktığımızda ise arzu ve isteklerini ön planda tutan, yırtıcı insan tipinin Batıda yaşam alanı bulduğunu ve orada yayılmasıyla birlikte Doğuya da sirayet ettiğini söylemek mümkün olabilir. Doğu hâlâ Batı'ya nazaran değerler konusunda daha hassas davranmakla beraber tarih boyunca ortaya koyduğu İnsan-ı Kâmil anlayışlarına geri dönmediği veya bu yönde bir yeni tasavvur ortaya koymadığı takdirde madde insanı olmaya doğru hızla gitmektedir.

İslam Medeniyeti içerisinde filizlenmiş ve bir model olarak ortaya konulmuş olan Sadreddin Konevî'nin İnsan-ı Kâmil anlayışı bu tasnifte değer insanı tarafına konulabilir. Bunun yanında en azından bildiğimiz kadarıyla Antik Yunan düşüncesine kadar giden antropomorfizm ile tanrıları insanlaştırılmış ve günümüz dünyasında adeta bir evrimsel mücadeleyle diğerlerini yok ederek, istismar ederek kendi varlığını kazanan ve yücelten Nietzsche'nin "üst insan" olarak isimlendirdiği insanın tanrılaştırıldığı modeli ise madde insanı tarafına koyabiliriz.

Bu iki insan tipi arasındaki temel farklara baktığımızda, değer insanı âleme baktığında Tanrı'yı, madde insanı ise kendini görmektedir. Değer insanı ahlaki Tanrı'dan öğrenir ve onu aldatamayacağını bilirken, madde insanının ahlaki faydaya dayanır. Değer insanı Tanrı'nın ahlakıyla ahlaklanarak ona benzemeye çalışırken, madde insanı Tanrı gibi davranmayı sever. Değer insanı ölümden sonrası için yaşarken, madde insanı ölmek için yaşar. Değer insanı keşfe dönük düşünürken, madde insanı sömürüye yönelik düşünür. Değer insanı hayırdan yarışır, madde insanı kâr için rekabet eder. Değer insanı tabiatla uyumlu yaşamayı doğru bulurken, madde insanı tabiata egemen olmaya çalışır. İnsan-ı Kâmil âlemi bir birlik olarak tasavvur ederken, madde insanı âlemi parçalayarak düşünür. Madde insanı kötülüğü insan için bir kuvvet olarak kabul ederken,⁴⁷ değer insanı kötülüğü insandan uzaklaştırmaya çalışır. Değer insanı yalanı sevmez ve kötülerken, madde insanı yalanı gerçeğe ulaşmada bir yol olarak görür.⁴⁸ Değer insanı yakınlarına iyiliği ve onlar için fedakârlığı överken,⁴⁹ madde insanı bunu "her şey karşılıklı" şeklinde yorumlayarak böyle bir insanı da kendi çıkarlarını elde etmeye hakkı ve kuvveti olmayan bir insan olarak niteler.⁵⁰

Konevî'nin İnsan-ı Kâmil'i "kendini bilen insan" Sokrates'in 'iyi insan' olarak tanımladığı "bilen, erdemli insan"la değer insanı kümesinde birleşmektedir.

⁴⁷ Bk. Nietzsche, Friedrich, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, Tutku Yay. Ankara, 2011, s. 265.

⁴⁸ Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, s.268.

⁴⁹ Nahl, 16/90.

⁵⁰ Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, s.268.

Nietzsche'nin yırtıcı "üstün insan"ının geçmişinde ise hazzı erdem sayan Epikür'cü anlayış yatmaktadır.

Daha önce ifade ettiğimiz gibi günümüze bakıldığında Batı dünyasının ideali "madde insanı" haline dönüşmüş, Nietzsche'nin yırtıcı ve güce dayalı insan tipinin örnek alındığı bir yapı hâkim olmuştur. Ancak orada da "üstün insan"ın bu yırtıcı insan mı, yoksa değer insanı mı olduğuna dair tartışmalar devam etmektedir. Örneğin W. James bu bağlamda değer insanı olarak azizleri "ideal insan"a dair örnek gösterirken Nietzsche madde insanı olarak sınıflandırabileceğimiz "übermensch"i idealize etmektedir. Nietzsche'ye göre azizler korkaklığı, sinsiliği ve kölelikten başka bir şeyi temsil etmezler. Onlar ürkek, mahcup, iyi atlayamayan bir kaplan gibi beceriksizdirler.⁵¹ Onlar gerekli hâkimiyete sahip olmayan ve hâkimiyetleri durumunda insan türünü tehlikeye atacak insanlardır. James, Nietzsche'nin bu antipatisini hastalıklı bir durum olarak görmektedir. Nietzsche'nin ideal adam olarak gösterdiği etçil zihinli, güçlü ve ergin erkek, azizin kendi nefesine karşı acımasız olmasında marazîlikten başka bir şey görmez ve ondan iğrenir. James, burada öz olarak iki nokta olduğunu düşünmektedir. İdeal insan tiplemesinde ideali belirlerken acaba bizim adapte olmamız gereken dünya, görünen dünya mıdır, yoksa görünmeyen dünya mıdır? Ayrıca bizim için bu dünyada uyum aracı agresiflik midir, yoksa teslimiyet midir? James'in birinci soruya cevabı; her iki âlemin de kabul edilmesi ve dikkate alınması şeklindedir. İkinci sorunun cevabına geldiğimizde ise öncelikle şunu belirtmek gerekir ki James'e göre davranıştaki idealite bir uyum meselesidir. Bu sebeple de görünen âlemde hem agresiflik hem de teslimiyet gereklidir; ancak, burada mesele vurgunun az mı, yoksa çok mu olduğu meselesidir.⁵²

James'e göre, herkesin agresif olduğu bir toplumda, iç çatışmalar, o toplumun yok olmasına sebep olur. Bazılarının agresif, bazılarının ise itaatkar olduğu toplumda belirli bir düzen olacaktır ve bu karışıma insanlık çok şey borçludur. Agresifliğin olmadığı, sadece sempati ve dürüstlüğü olduğu bir toplum hayal etmek ise çok zor değildir. Küçük bir arkadaş topluluğu böyle bir toplumu gerçekleştirebilir. Soyut olarak düşünüldüğünde böyle bir toplum ideal bir toplumdur. Zira böyle bir toplumda her iyilik sürtüşme olmaksızın gerçekleşebilir. Azizler böyle bir topluma uygundurlar. Azizin varlığı ve çekiciliği dostları üzerinde etkili olacaktır. Onun teslimiyetini istismar edecek kimse olmayacaktır. Bu sebeplerdir ki aziz, soyut olarak güçlü insandan daha güçlü bir insan tipidir. Nitekim o tasavvur edilecek en yüce topluma uygundur. Böyle bir toplumun gerçekte var olup olmadığı önemli değildir. Nietzsche tipi güce dayanan insan tipi ise topluma zarar veren bir tiptir.⁵³

⁵¹ Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, s.270.

⁵² James, William, *The Varieties of Religious Experience "A Study in Human Nature"*, New York, 1962, 361-362; C.C.H.Cook, "William James' Varieties of Religious Experience and Jungian Varieties of Human Nature: The Nature of The Relationship Between Religious Experience, Belief and Psychological Type", *Journal of Beliefs&Values*, vol. 24, no. 2. 2003, s.144; E.Boutroux, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, çev. H. Katipoğlu, İstanbul, 1997, s.358.

⁵³ James, *The Varieties of Religious Experience "A Study in Human Nature"*, s. 362-363; E. K. Suckiel, *Heaven's Champion-William James's Philosophy of Religion*, Indiana, 1996, s.101-102.

Sonuç

İslam tasavvuf ve felsefe geleneğinde önemli bir yere sahip olan Sadreddin Konevî'nin İnsan-ı Kâmil tasavvuru, hakikat ve mertebe açısından Hakk ile arasında mesafeyi kaldıran bir insan anlayışına dayanmaktadır. İnsan-ı Kâmil; Allah'ın güzel sıfatlarıyla kendisine tecelli ettiği ve bu tecelliyi kötü fiilleriyle lekelemeyen, temiz kalıp en güzel şekilde yansıtabilen bir kimsedir. İnsan, ancak ahlâkın en yüksek derecesi olan doğru sözlülük, temiz kalplilik ve iyi davranışlara sahip olduğu takdirde Allah'ın sıfatlarının kendisinde görülebileceği üst bir insan olabilir. İyilik, güzellik ve mükemmelliğin kaynağı olan Allah, kâinata da bu sıfatlarıyla tecelli etmektedir. Aynı şekilde bu sıfatlar İnsan-ı Kâmil'in sıfatları ve işleridir.

İnsan-ı Kâmil'in ahlâkî boyutu diğer ahlâkî sistemlerden farklı olarak ahlâkî kanunların dışarıdan buyrulduğu biçimde uygulandığı bir yapıdan ziyade, insanın fitratına ve varoluşuna hitap eden bir anlayışla özünü ortaya çıkarmaya çalışan bir kişiliktir. Yani bu anlayışta kişi kendi arzularının aksine davranışlar sergilemek yerine özünde olanı, tıpkı Sokrates'in bilgiyi zihinden çıkartmasında olduğu gibi, dışarı çıkaran bir anlayıştır.

İyilik, güzellik ve mükemmelliği yaratıcısının sıfatları olarak gören ve üstün insan olarak bu sıfatlara en yüksek derecede sahip bir kişiliği tanımlayan medeniyet anlayışı bu görüşlere sadık kaldığı sürece yeryüzünde barış, adalet ve merhamet gibi değerlerin de en önemli temsilcisi olmuştur. Bu anlamda Sadreddin Konevî ve onun gibi İslam tasavvuf ve irfan pınarından beslenmiş düşünürlerin üst insan tanımlamaları İslam medeniyetinin şekillenmesinde önemli rol oynamıştır.

Konevî'nin İnsan-ı Kâmil modeli yaratılarda yaratılanı müşâhede ederek, yaratılanı yaratandan dolayı hoş gören bir anlayışla yüzyıllarca barışın, adaletin, hoşgörünün temsilcisi, tabiat ve insanla uyumlu, bir medeniyetin oluşumuna katkı sağlamıştır.

Günümüz medeniyetleri ise daha ziyade Nietzsche'ci yırtıcı güce dayalı insan modelini pratikte idealize etmiş görünmektedirler. Sürekli olarak başkaları, tabiat, hatta kendiyile mücadele halindeki bu insan tipinin yıpratıcı etkisi insanlığı akıbeti belirsiz bir sürece doğru götürmektedir.

Kaynakça

- Kur'an-ı Kerim
 Aclûnî, Keşfu'l Hafa, Tahkik: Abdulhamid b.Ahmed, C:2, Kahire, H.1420.
 Albani, Nasuriddin, *Silsiletü'l Ehadisu'l Zayıfe Ve'l Mevzu'a*, C:13, Riyad 1992.
 Boutroux, E. Çağdaş *Felsefedeki İlim ve Din*, Çev. H. Katipoğlu, İstanbul, 1997.
 Bursevi, İsmail Hakkı, *Ruhu'l Beyan*, C. 6, Beyrut, t.y.
 Cook, C.C.H. "William James' Varieties of Religious Experience and Jungian Varieties Of Human Nature: The Nature Of The Relationship Between Religious Experience, Belief and Psychological Type", *Journal of Beliefs&Values*, Vol. 24, No. 2, 2003.
 Demirli, Ekrem, *İbnü'l Arabî Metafizîği*, İstanbul, 2013.
 Demirli, Ekrem, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İstanbul, 2005.
 Demirli, Ekrem, "Sadreddin Konevî", *DİA*, C.35.
 Durak, Nejdet "İslam Düşüncesinde Etik Bir İdeal Olarak "İnsan-ı Kâmil" Anlayışı", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, C.7, S.2, 2010.
 El-Cilî, Abdülkerim B.İbrahim, *Günümüz İnsanına İnsan-ı Kâmil -2-*, Haz.Hamza Kılıç, İstanbul, 2011.
 Er-Râzî, *Fahrud-din Me-fatihul Gayb (Tefsiru'l Kebir)*, C. 1, Beyrut, H.1420.

- Erdem, Hüsameddin, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Konya, 2014.
- Erdem, Hüsameddin, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, Konya, 2010.
- Gürsoy, Kenan, *Bir Felsefe Geleneğimiz Var Mi?*, Etkileşim Yayınları, İstanbul 2006.
- İbn Arabî, Muhyiddin, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, Çev. Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, C. 6, İstanbul 2008.
- James, William, *The Varieties of Religious Experience "A Study In Human Nature"*, New York, 1962.
- Konevî, Sadreddin, *Fatiha Suresi Tefsiri*, Çev.Ekrem Demirli, İstanbul, 2002.
- Konevî, Sadreddin, *İlahi Nefhalar*, Çev.Ekrem Demirli, İstanbul, 2002.
- Konevî, Sadreddin, *Mir'at'ül Ârifin (Âriflerin Aynası)*, Çev.Dilaver Gürer, Betül Güçlü, Ali Çoban, Konya, 2008.
- Konevî, Sadreddin, *Tasavvuf Metafiziği*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul 2002.
- Konevî, Sadreddin, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, 2002.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *İnsan ve Tabiat*, Çev. Nabi Avcı, Ağaç Yayıncılık, İstanbul 1991.
- Nietzsche, Friedrich, *Böyle Buyurdu Zerdüş*, Tutku Yay. Ankara, 2011.
- Suckiel, E. K. *Heaven's Champion-William James's Philosophy of Religion*, Indiana, 1996.
- Uluç, Tahir, *İbn Arabî'de Sembolizm*, İstanbul, 2007.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 16 sayı / issue: 2 kiş / winter 2016

ARAŞTIRMA

Ebu'l-Fadl İbnu'l-'Amîd'e Ait Bir Risâlenin Edebî Tahlili

Mücahit Küçüksarı

Yrd. Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
Arap Dili ve Belagati Ana bilim dalı Öğretim Üyesi
mucahitkucuksari@hotmail.com

Öz

İbnu'l-'Amîd hicri IV. asırda yaşamış önemli bir devlet adamı ve edebiyatçıdır. Buveyhî Devleti'nin bir veziri olan İbnu'l-'Amîd asıl şöhretini risâle yazımı konusundaki mahareti sayesinde elde etmiştir. Öyle ki Arap Edebiyatı'nda, Abdülhamîd el-Kâtib eliyle nesir alanında bir tür haline gelen risâlenin zirve ismi kabul edilmiştir. Bu durumu ifade etmek için risâlenin Abdülhamîd'le başlayıp İbnu'l-'Amîd'le son bulduğu söylenmiştir. İşte bu çalışmada İbnu'l-'Amîd'in devlete isyan eden bir komutan olan İbn Bullekâ'ya yazdığı risâle ele alınmıştır. Risâle ilk olarak yapı bakımından incelenmiş, ardından da dil ve üslup açısından tahlil edilmiştir. Bu bağlamda risâlede kullanılan dil ve anlatım teknikleri farklı açılardan değerlendirilmiştir. Ayrıca risâlede kullanılan ve öne çıkan sanatlar örnekleriyle birlikte tespit edilerek İbnu'l-'Amîd'in genel üslup özellikleri ortaya konmaya çalışılmıştır.
Anahtar kelimeler: İbnu'l-'Amîd, risâle, Arap Edebiyatı, nesir

The Literal Analysis of an Epistle by Abu'l-Fadl Ibn al-'Amid

Ibn al-'Amîd is an important statesman and literary man who lived in the fourth century. Ibn al-'Amîd, a vizier of the Buveyhi State, obtained his real reputation thanks to his skill in writing epistles. So that he is accepted as the top name in the Arabic literature in the field of pamphlet, which became a kind of prose by Abdulhamid al-Qatib. In order to express this situation, it was said that the pamphlet started with Abdulhamid and ended with Ibn al-'Amîd. This work deals with the pamphlet of Ibn al-'Amîd, which he wrote for Ibn Bullekâ who rebelled against the state. The pamphlet was first examined in terms of structure, then analyzed in terms of language and style. In this context, the language and narrative techniques used in the book are evaluated from different angles. In addition, it has been tried to identify the general style characteristics of Ibn al-'Amîd by identifying them with the examples of the arts that are used in the book.

Keywords: Ibn al-'Amîd, epistle, Arabic Literature, prose

Atıf

Küçüksarı, Mücahit, "Ebu'l Fadl İbnu'l-'Amîd'e Ait Bir Risâlenin Edebî Tahlili", *Marife*, 16/2 (2016): 309-330.

1. Arap Edebiyatı'nda Risâle Kavramı ve İbnu'l-'Amîd'in (ö. 360/970) Yaşadığı Döneme Kadar Gelişim Süreci

Risâle (رِسَالَة) kelimesi sözlükte “göndermek” ve “yollamak” anlamına gelen (رُسُلًا) fiilinden türetilmiş bir isim olup “gönderilen şey” demektir.¹ Arap dilinde özellikle II/VIII. yüzyıldan itibaren “edebî mektup” ya da “edebiyat, sanat, ilim gibi alanlarda tek bir konu üzerine yazılan yazı” anlamlarında kullanılmıştır.² Arap edebiyatında ilk dönemlerden itibaren risâle kelimesinin yerine, kitâb, hitâb, ahd, vasiyye, sahîfe, kelime, makâle gibi bazı kavramların da kullanıldığı görülmektedir. Emevî Halifesi Hişâm b. Abdilmelik zamanında ise; risâle kelimesi bir terim olarak, “bilgilerin yazı ile aktarılması ya da bilgileri içeren yazılı belge,” anlamında kullanılmaya başlanmıştır.³ Bu noktada, kavram kargaşasına yol açmamak adına, çalışmanın ilerleyen kısımlarında Emevî dönemi öncesinde yazılan edebî mektupların da genellikle risâle ismiyle anıldığına, ayrıca, “kâtib”, “risâle yazarı” ve “müteressil” gibi kavramların genelde aynı anlamda kullanıldığına dikkat çekmek faydalı olacaktır.

Arap nesrinde risâle türünün gelişimini genel olarak üç aşamada değerlendirmek mümkündür:

1.1. Câhiliye Dönemi

Câhiliye döneminde hutbeler ve meseller gibi bazı edebî türlerin toplum içerisinde önemli bir yere sahip olduğu bilinmektedir. Bunun yanı sıra yazının, Câhiliye dönemi Arapları'nın hayatında yer aldığına dair pek çok delil vardır. Zira bazı olayları ve birbirleriyle olan münasebetleri bir şekilde kayda geçirdikleri bilinmektedir.⁴ Kur'an-ı Kerim'de de Arapların farklı meseleleri yazı ile kayda geçirdikleri hususuna açık deliller bulmak mümkündür: “*Vay o kimselere ki, elleriyle Kitab'ı yazarlar, sonra da onu az bir karşılığa değiştirmek için, “Bu, Allah'ın katındandır” derler. Vay ellerinin yazdıklarından ötürü onların hâline! Vay kazandıklarından dolayı onların hâline!*”⁵ şeklindeki Bakara Suresi'nin 79. ayeti ve yine “*Ey iman edenler! Belli bir süre için birbirinize borçlandığınız zaman bunu yazın. Aranızda bir yazıcı adaletle yazsın. Yazıcı, Allah'ın kendisine öğrettiği şekilde yazmaktan kaçınmasın, (her şeyi olduğu gibi dosdoğru) yazsın. Üzerinde hak olan (borçlu) da yazdırsın ve Rabbi olan Allah'tan korkup sakınsın da borçtan hiçbir şeyi eksik etmesin (hepsini tam yazdırsın)...*”⁶ şeklindeki Bakara Suresi'nin 282. ayetini bu noktada örnek olarak zikretmek mümkündür.

Bu ayetler İslamiyet'ten önce Arapların birbirleri ile yazıştıklarını göstermektedir. Özellikle de ticaretin önemli bir yer tuttuğu Mekke ve Yahudilerle yaşamın birlikte sürdüğü Medine'de yazının kullanılmadığını düşünmek gerçekçi

¹ İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemaluddîn, *Lisânu'l-'Arab*, Dâru Sâdir, Beyrut, h. 1414, XI, 283.

² Er, Rahmi, “Risâle”, *DİA*, İstanbul, 2008, XXXV, 112.

³ Durmuş, İsmail, “Mektup”, *DİA*, Ankara, 2004, XXIX, 14.

⁴ Hâdî, Salâhuddîn, *el-Edeb fi 'asri'n-Nubuvve ve'r-Râşidîn*, 2.bs., Mektebetu'l-Hâncî, Kahire, 1987, s. 131.

⁵ Bakara 2/79.

⁶ Bakara 2/282

olmayacaktır. Ayrıca İslam geldiğinde Mekke'de on yedi, Medine'de ise on bir kâtibin bulunduğu söylenmektedir.⁷ Hz. Peygamber'e vahiy geldiğinde bu vahiyleri kayda geçiren kâtiplerin olduğu da malumdur. Tüm bunlar Câhiliye döneminde yazının günlük hayatta kullanıldığının bir delilidir. Burada önemli olan husus şudur: Acaba bu yazışmalar edebî olarak hangi seviyede idi? Sonraları risâle diye adlandırılan edebî türün bu dönemde de var olduğunu söylemek mümkün müdür?

Dilcilerden bir gruba göre; bu döneme ait yazı örnekleri bazı ticarî ve günlük meselelerin dışına çıkamamıştır. Her ne kadar bazı Araplar yazmayı bilseler de, yazı aralarında yaygın değildi. Bunun yanı sıra yazı, edebî bakımdan bir olgunluğa da ulaşamamıştı.⁸ Bu açıdan bakıldığında yazıyı; düz ve edebî yazı olmak üzere ikiye ayırmak gerekmektedir. Araplar ilkinin bilmekteydiler. Yani farklı olayları yazı olarak kayda geçirebilecek birikime sahiptiler. Ancak bu yazılanlar edebî bir tür olmaktan uzaktı. Dolayısıyla bu görüşe sahip olanlara göre Câhiliye döneminde risâle örnekleri yoktur.⁹

İkinci bir görüşe göre ise; nesir ve alt türleri Câhiliye dönemi Araplarıyla birlikte gelişmeye ve olgunlaşmaya başlamıştır. O döneme ait çok sayıda örneğe ulaşamıyor olması, risâlenin olmadığına delil değildir. Nitekim Ebû Hilâl el-'Askerî (ö. 400/1009'dan sonra), Eksem b. Sayfî'nin¹⁰ (ö. 612 m.) Câhiliye dönemindeki Arap krallar ile yazışan kâtiplere hitaben; *"Lafızların anlamları birbirleriyle çelişkili ise bunları bir araya getirmeyin. Şayet sözünüzü meydana getiren unsurlar birbiri ile uyum içerisindeyse o zaman bu anlamları bir araya getirin"* dediğini rivâyet eder. Yine el-'Askerî, Gassânî krallarından biri olan el-Hâris b. Ebî Şemr'in kendi kâtibliğini yapan şahsa *"Şayet sözünü meydana getiren unsurlar, seni içerisinde bulunduğu hale uygun düşmeyen bir yöne çekerse, bunları kullanmaktan imtina et. Zira samimi olman gereken yerde samimiyetten uzaklaşırsan, kalplere nefret salar, kulaklara bıkkınlık verirsin"* dediğini de ifade etmiştir.¹¹

Bu ve benzeri rivâyetler Câhiliye devrinde edebî açıdan nesre dair belli esasların oluştuğunu göstermektedir. Ayrıca el-Kalkaşendî *"مِنْ فُلَانٍ إِلَى فُلَانٍ"* (falanca kişiden falanca kişiye) tarzındaki mektupların ilk olarak bu dönemde Kuss b. Sâi'de tarafından kaleme alındığını zikretmektedir.¹² Bu bilgidен hareketle Câhiliye döneminde risâlenin ilk nüvelerinin oluştuğunu söylemek mümkündür.

⁷ Dayf, Şevki, *el-Fennu ve mezâhibuh fi'n-nesri'l-'Arabî*, 13.bs., Dâru'l-Meârif, Kahire, ty., s. 17-18; Hicâb, Muhammed Nebîh, *Belâğatu'l-kuttâb fi'l-'asri'l-'Abbâsî*, 2.bs., Mektebetu't-Tâlib el-Câmi'î, Mekke, 1986, s. 48.

⁸ Dayf, Şevki, *Târîhu'l-edebî'l-'Arabî el-'Asru'l-Câhilî*, Dâru'l-Me'ârif, Kahire, 2003, s. 398.

⁹ İskenderî, Ahmed-Mustafâ 'Înânî, *el-Vasîf fi'l-edebî'l-'Arabî ve târîhih*, 1.bs., Matba'atu'l-Me'ârif, Kahire, ty., s. 29; Tâhâ Huseyn, *el-Edebu'l-Câhilî*, 2.bs., Matba'atu Fârûk, Kahire, 1933, s. 346-347; Hicâb, *Belâğatu'l-kuttâb*, s. 45 vd.;

¹⁰ Şiirleri, hikmetli sözleri, isabetli görüşleri ve nasihatleri ile şöhret bulmuş Câhiliye dönemi şair ve hatiplerinden biridir. Daha ayrıntılı bilgi için bk. Çubukçu, Asri, "Eksem b. Sayfî, *DÎA*, İstanbul, 1994, X, 550-551.

¹¹ 'Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. 'Abdillâh b. Sehl b. Sa'îd b. Yahyâ, *Kitâbu's-Sinâ'ateyn*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Ebu'l-Fadl İbrâhîm, el-Mektebetü'l-'Unsuriyye, Beyrût, h. 1419, s. 440.

¹² Kalkaşendî, Ahmed b. 'Ali b. Ahmed, *Subhu'l-A'sâ fi sinâ'ati'l-inşâ*, Dâru'l-Kütübü'l-'İlmiyye, Beyrût, ty., 1/480.

Câhiliye döneminde hitabetin çok ileri bir seviyede olmasından yola çıkarak; hitabet alanında bu denli başarılı olan bir toplumun, belli konularda risâleler yazmış olmasının imkân dâhilinde olduğunu ifade edenler de vardır.¹³ Bu görüşe göre, elde bunu kanıtlayan yeterince bulgu olmamasını, hutbe ve risâle arasındaki temel bir fark ile açıklamak mümkündür. Zira hutbelerin aynı coğrafyada yaşayan insanlar arasında önemli olayların sık sık anlatıldığı ve ezberi kolay belgeler olması hasebiyle, sonraki dönemlere daha kolay bir şekilde aktarılması mümkündür. Ancak günlük ya da ticarî bir hususta yazılan risâlelerin bütün insanların ilgisini çekmemesi, diğer taraftan bunların ezberi zor metinler olması, bu metinlerin nesilden nesle aktarılması noktasında bir dezavantaj olarak düşünülebilir.¹⁴

1.2. Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn Dönemleri

İslamiyet'in gelişiyle okuma ve yazmaya büyük önem verilmiştir. Bizzat Hz. Peygamber bu hususta teşviklerde bulunmuştur. Bedir'de esir alınan müşrikleri on sahabeye okuma yazma öğretme şartıyla serbest bırakması, O'nun okuma-yazmaya verdiği önemi göstermesi bakımından güzel bir örnektir.¹⁵ İşte bu ve benzeri hususlar, risâlenin Müslümanlar arasında yayılmasında etkili olmuş ve onu tebliğde başvurulan yöntemlerden biri haline getirmiştir. Hz. Peygamber gerek vahyin gerek de farklı kişilere göndermiş olduğu mektupların yazımında kâtipler edinmiştir. Aynı şekilde Hulefâ-i Râşidîn de kimi zaman mektupları bizzat kendileri kaleme almış, kimi zaman da kâtiplere yazdırmışlardır. Böylece ordu komutanları, gayr-ı müslim ülkelerin yöneticileri, valiler, yeni fethedilen bölgenin halkı gibi farklı konumda bulunan şahıslara çeşitli konularda risâleler yazılır hale gelmiştir.¹⁶

Hz. Peygamber'in yazdırdığı risâlelerde anlatılmak istenen husus oldukça basit ve sade bir şekilde sunulmuş, nadir durumlar hariç süslü ve sanatlı bir anlatıma yer verilmemiştir. Risâlelerde yapı bakımından takip edilen genel kaideler yoktur. Örneğin Hz. Peygamber risâlelerinde bazen "مِنْ مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللَّهِ إِلَى فُلَانٍ" şeklinde, bazen "أَمَّا بَعْدُ" ifadesiyle, bazen de besmele ya da daha başka bir şekilde söze başlamıştır. Aynı durum risâlenin tehallus ve hâtıme bölümleri için de geçerlidir. Yani bu bölümlerde de belli ifadelerin kullanılması kurallaşmamıştır.¹⁷

Hulefâ-i Râşidîn döneminde yazım sahasının genişlemesi ve ihtiyacın artması gibi nedenlerle risâle alanında gözle görülür gelişmelerin kaydedildiği dikkat çekmektedir. Bu durum risâlelerin dil, üslup ve muhteva açısından önceki döneme göre daha zengin olması sonucunu doğurmuştur. Bununla birlikte risâleler, genel olarak sadeliğini muhafaza etmesi, aşırı övgüden uzak olup sadece gerekli sıfatların kullanılması, mecazi bir anlatımın tercih edilmemesi gibi yönleriyle Hz. Peygamber dönemi risâleleri ile büyük benzerlikler arz

¹³ Zeki Mubârek, *en-Nesru'l-fennî fi'l-karnî'r-râbî*, Muessetu Hindâvî, Kahire, 2012, s. 23.

¹⁴ Hâdî, *el-Edeb*, s. 135.

¹⁵ Hafâcî, Muhammed 'Abdulmun'im, *el-Hayâtu'l-edebiyye ba'de zuhûri'l-İslâm*, Dâru'l-Cil, Beyrut, 1990, s. 177; Zeki Mubârek, *en-Nesru'l-fennî*, s. 57.

¹⁶ Hafâcî, *el-Hayâtu'l-edebiyye*, s. 177; Nassâr, Huseyn, *Neş'etu'l-kitâbeti'l-fenniyye fi'l-edebi'l-'Arabî*, 1.bs., Mektebetu's-Sekâfe, Kahire, 2002, s. 35 vd.

¹⁷ Hafâcî, *el-Hayâtu'l-edebiyye*, s. 180; Hâdî, *el-Edeb*, s. 143.

etmektedir.¹⁸ Ayrıca bu dönem risâleleri için, genel yapı itibari ile yani giriş, gelişme ve sonuç bölümleri açısından genel geçer kaidelerin tam anlamıyla oluştuğunu söylemek zordur. Bu dönemde yazılan risâlelerde Kur'an'dan yapılan iktibaslar artmış, teşbih ve istiâre gibi beyan sanatları daha yaygın kullanılmaya başlanmıştır. Konular öz bir biçimde ifade edilmiş, sözün gereksiz yere uzatılmasından kaçınılmıştır.¹⁹

Tüm bunların neticesi olarak Arap nesrinde risâle türünün, Emevîler döneminde Abdülhamid b. Yahya el-Kâtib'le (ö. 132/750) tamamlanacak olan gelişim sürecinin ilk ve en önemli adımları atılmaya başlanmıştır. Ancak atılan bu önemli adımlara rağmen yine de edebî bir tür olarak risâlenin İslamiyet'in ilk döneminde teşekkül ettiğini söylemek mümkün değildir.

1.3. Emevî ve Abbâsî Dönemleri

Araplar'ın İslam öncesinden itibaren resmi yazışmaları yapma hususunda kâtipler kullandığı yukarıda ifade edilmişti. Hz. Ömer zamanında kurulan divanda bu kâtipler hesap tutmakla görevlendirilmişti. Emevîler dönemine gelindiğinde bu divanların sayısının beşe yükseldiği görülmektedir. Bunlar arasında sadece yazışmaları takip eden bölüme "Dîvânu'l-İnşâ" adı verilmiştir. Bu bölümde çalışanlara "kâtib" , yaptıkları işe ise "mukâtebe" denmiştir. Zaten Hz. Peygamber'in farklı kişilere göndermiş olduğu yazıların da "kitâb" şeklinde isimlendirildiği bilinmektedir. Emevîler dönemi; kâtib kavramından müteressile ve mükâtebe kavramından teressüle geçişin yaşandığı devir olması dolayısıyla risâle türünün tam anlamıyla teşekkül etmesi açısından büyük önem arz etmektedir. Bu değişim ilk olarak Irak Valisi Ubeydullah b. Ziyad'ın kâtibi Amr b. Nafi'in kaleme aldığı mektupları, Araplar'ın daha önce alışık olmadıkları biçimde uzatmasıyla meydana gelmiştir.²⁰ Bu değişim sürecine giren risâle, Emevîler'in son halifesi Mervan b. Muhammed'in kâtibi Abdülhamîd el-Katib tarafından yeni bir biçime kavuşturulmuştur. Abdülhamîd el-Kâtib risâlelerine hamd-u sena ile başlayarak ve hacim bakımından da risâlelerini uzatarak özel bir üsluba sahip olması yönüyle, kendinden sonra gelen risâle yazarlarını etkilemiştir. Bu sebeple de "*Risâle Abdülhamîd ile başlar, İbnu'l-Amîd ile son bulur*" denmiştir.²¹

Abbâsîler döneminde devlet yapısının istikrar kazanması sebebiyle özellikle siyasi alanda yazılan risâlelerde büyük bir gelişme olmuştur. Devlet bünyesinde kurulan divanların fazlalığı bu duruma zemin hazırlayan önemli faktörlerden biridir. Risâle yazımı bu divanlarda görev yapan kâtipler için devlet kademelerinde yükselmek için bir araç haline gelmiştir. Bu sebeple bu dönemdeki pek çok komutan ve valinin aynı zamanda kalemi güçlü bir isim olduğu dikkat çekmektedir. Ne var ki bu alanda başarılı bir isim olmak çok da kolay bir iş değildi. Zira mektuplar, çok farklı ülkelere gönderildiği için orada yaşayan insanların anlayabileceği ölçüde açık; valilere, komutanlara ve üst düzey yöneticilere

¹⁸ Hafâcî, *el-Hayâtu'l-edebîyye*, s. 181

¹⁹ Hâdî, *el-Edeb*, s. 153-155.

²⁰ Hafâcî, *el-Hayâtu'l-edebîyye*, s. 416-418; Şevkî Dayf, *el-Fennu ve mezâhibuh fi'n-nesri'l-'arabî*, s. 106.

²¹ Er, "Risâle", s. 112.

gönderildiği için de onları etkileyebilecek biçimde edebî kaliteye sahip olmalıydı. Bunun yanı sıra kâtiplerin farklı sosyal, siyasi ve dini konularda risâleler yazmaları sebebiyle özellikle dil ve fıkıh alanında beceri sahibi olmaları şarttı. Diğer taraftan Yunan, Fars ve Hint eserlerinin tercüme edilmeye başlanması da bu dönem kâtiplerini etkileyen önemli bir faktör olmuştur.²²

Bu dönem risâleleri tema açısından incelenecek olursa büyük bir çeşitliliğin olduğu görülecektir. Devlet işlerinin düzenlenmesi, valilerin atanması, halife adına biat alınması, cihad, fetihler, hac mevsimi, bayramlar ve vasiyetler bu konulardan sadece birkaçıdır. Yine öncesinde ihvâniyyât türü şiirlerde karşılaşılan kutlama, taziye, teselli gibi konular da risâlelerde işlenmeye başlanmıştır.²³

Dil ve üslup açısından dikkat çeken en önemli husus, seci başta olmak üzere söz sanatlarının çok yoğun ve ustaca kullanılmasıdır.²⁴ Hicri III. asırda daha çok siyasi hususlarda yazılan risâlelerde görülen seci, IV. asırdan itibaren edebî konuları ihtiva eden risâlelerde de yoğun olarak kullanılmıştır. Bunun yanı sıra cinâs, tıbâk, tazmîn, iktibâs gibi pek çok bedi sanat, risâlelerin vazgeçilmezleri haline gelmiştir.²⁵

Yukarıda kısaca ifade edilen tüm bu gelişmeler neticesinde Abbâsî döneminde risâle alanında çok önemli isimler yetişmiştir. Bunların en meşhurları arasında İbnu'l-Mukaffâ, Sehl b. Hârûn, el-Câhız ve İbnu'l-'Amîd yer almaktadır. Bunun yanı sıra bu dönem risâlesi bazı kaynaklarda dört tabakada değerlendirilmiştir. Birinci tabakanın öncüsü İbnu'l-Mukaffâ, ikinci tabakanın el-Câhız, üçüncü tabakanın İbnu'l-'Amîd, dördüncü ve son tabakanın öncüsü ise el-Kâdî el-Fâdıl kabul edilmiştir.²⁶ Çalışmanın bundan sonraki kısmında seci, cinâs ve diğer bedi sanatlarına hâkimiyeti; şiirde olduğu gibi risâleyi kutlama, taziye, medih, mersiye ve benzeri konulara tahsis etmesi, risâlenin giriş, gelişme ve sonuç ve bölümlerini özel bir tarzda sunması ile risâle alanında zirve isim kabul edilen İbnu'l-'Amîd ve onun risâlesi hakkında bilgiler verilecektir.

2. İbnu'l-'Amîd ve Risâle Geleneğine Katkıları

Tam adı Ebu'l-Fadl Muhammed b. Huseyn el-'Amîd olup İbnu'l-'Amîd olarak meşhur olmuştur. el-'Amîd babasının lakabıdır. Buveyhî Devleti Emiri Ruknuddavle Ebû Ali el-Hasen b. Buveyh'in veziridir. Astronomi ve felsefe ilimlerinde söz sahibidir. Edebiyatta özellikle de risâle alanında zamanının en önde gelen şahsiyetidir. Daha önce de zikredilen "*Risâle Abdulhamîd ile başlayıp İbnu'l-*

²² Dayf, Şevki, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî el-'asru'l-'Abbâsî el-evvel*, Dâru'l-Me'ârif, Kahire, 1966, s. 465; Dakkâk, Ömer, *Melâmihu'n-nesri'l-'Abbâsî*, Dâru's-Şarki'l-'Arabî, Beyrut, ty, s. 30; Hicâb, *Belâğatu'l-kuttâb*, s. 80-85.

²³ Dayf, *Târîhu'l-dedebi'l-'arabî el-'asru'l-'Abbâsî el-evvel*, s. 466-467; Zeyyât, Ahmed Hasen, *Târîhu'l-edebi'l-'arabî, Dâr-u Nahdati Mısır*, Kahire, ty., s. 218-215.

²⁴ Dakkâk, *Melâmihu'n-nesri'l-'Abbâsî*, s. 399.

²⁵ Dayf, *el-Fennu ve mezâhibuh fi'n-nesri'l-'Arabî*, s. 197; Zeyyât, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, s. 216.

²⁶ Zeyyât, *Târîhu'l-edebi'l-'arabî*, s. 218-219.

"Amîd ile son bulmuştur" sözü onun risâle alanında ne kadar önemli bir şahsiyet olduğunu göstermektedir.²⁷

Fars asıllı olup III/IX. asrın sonlarında Kum şehrinde doğmuştur. Edebî kişiliğinin oluşumunda kâtiplik de yapmış olan babasının büyük bir etkisi vardır. Buveyhî Devleti'nin farklı kademelerinde görev yaptıktan sonra 328/940 yılında Ruknudevle'nin veziri olmuş ve ölene kadar bu görevi başarılı bir şekilde sürdürmüştür. İbnu'l-'Amîd'in hocaları hakkında kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamaktadır. Sadece İbnu'n-Nedîm, İbn Semeke adında bir hocasından bahsetmektedir.²⁸ Hocaları hakkında yeterli bilgiye sahip olunamasa da vezirliği döneminde kültür ve edebiyatın her türüne büyük ilgi gösterdiği bilinmektedir. Belki de bu sebepten ötürü kendisine "İkinci Câhız" lakabı verilmiştir.²⁹

İbnu'l-'Amîd asrının kitabet ilmini en iyi bilen kişisi olup ezber kabiliyeti yüksek, garip kelimelere hâkim, nahiv ve aruz ilimlerinde de usta bir isimdi. Bunun yanı sıra iştikâk, istiâre, Câhiliye ve İslam dönemi şiirleri, Kur'an'daki müşkil ve müteşâbihler, fakihlerin ihtilaf ettiği meseleler gibi çok farklı alanlarda bilgi sahibi bir şahsiyetti.³⁰ İlmi şahsiyetine dair kaynaklarda övgü dolu pek çok ifadeye rastlamak mümkün olan İbnu'l-'Amîd için meşhur şair el-Mutenebbî'nin (ö. 354/965) söylediği şu dizeler oldukça manidardır:³¹ [Kâmil]

شَاهَدْتُ رَسْطَالِيْسَ وَالْإِنْشَكَنْدَرَا	مَنْ مُبْلِغِ الْأَعْرَابِ أَنْسِي بَعْدَهَا
مَنْ يَنْحَرُ الْبِدْرَ النَّصَارَ لِمَنْ قَرَى	وَمَلَكْتُ نَحْرَ عَشَارِهَا فَأَصَافِنِي
مَمْلَكًا مُتَبَدِّدِيًا مُتَحَضَّرَا	وَسَمِعْتُ بَطْلِيمُوسَ دَارِسَ كُتْبِهِ
رَدَّ الْإِلَهَ نُفُوسَهُمْ وَالْأَعْصُرَا	وَلَقِيْتُ كُلَّ الْفَاضِلِينَ كَأَنَّهَا

Bedevilere kim haber verir, onlardan [ayrıldıktan] sonra Aristo [kadar bilgili] ve İskender [kadar güçlü bir âlim]'e şahit olduğumu!?

Sıkıldım onların develer kurban etmelerinden! Artık beni misafirleri için saf altın keselerini kurban eden kişi ağırladı.

[Sanki güçlü bir] kral, [fasih bir] bedevî ve [zarif bir] şehirli gibi kitaplarını okuyan Batlamyus'u³² dinledim.

[Gelip geçen] bütün fazilet sahipleriyle buluştum. Sanki Allah onlara yeniden hayat vermiş ve zamanlarını geri getirmiş...

²⁷ İbn Hallikân, Ebû'l-'Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, 1.bs., thk. İhsan Abbâs, Dâru Sâdir, Beyrut, 1994, V, 103; Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Siyer-u a'lâmi'n-nubelâ*, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 2006, XII, 213.

²⁸ Zehebî, *Siyer-u a'lâmi'n-nubelâ*, XII, 213.

²⁹ İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, V, 103; Zehebî, *Siyer-u a'lâmi'n-nubelâ*, XII, 213; Dayf, *el-Fennu ve mezâhibuh fi'n-nesri'l-'arabî*, s. 205-206.

³⁰ Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb, *Tecâribu'l-Umem*, thk. Ebu'l-Kâsım İmâmî, 2.bs., Tahran, 2000, VI, 313-314.

³¹ Mutenebbî, Ebû't-Tayyib Ahmed b. el-Huseyn, *Dîvân*, Dâru Beyrut, Beyrut, 1983, s. 525-526.

³² İslam astronomisi üzerinde büyük etkisi olan, ilim tarihinde Aristo'dan sonra ismi en çok zikredilen, İskenderiyeli matematikçi, coğrafyacı ve müzik bilginidir. Detaylı bilgi için bk. Aydın, Cengiz-Aydın, Güleser, "Batlamyus", *DİA*, İstanbul, 1992, V, 196-199.

Beyitlerden anlaşıldığı üzere el-Mutenebbî, İbnu'l-'Amîd'i bilgi ve hikmet sahibi olması yönüyle Aristo'ya, güçlü ve cömert bir yönetici olması hasebiyle İskender'e, fesâhati ve zarâfeti bakımından da Batlamyus'a benzetmiştir. Ayrıca erdemli bir şahsiyet olduğuna dikkat çekmiştir.

İbnu'l-'Amîd'in sonraki dönemlere tesir eden en önemli özelliklerinden biri; Rey'de görev yaptığı sarayı dönemin edebiyatçı ve şairleri için bir merkez haline getirmesidir. Bu süreç içerisinde pek çok önemli şahsiyetin yetişmesinde rol oynamıştır. Bunların başında kendisine uzun süre öğrencilik yapan, aynı zamanda da iyi bir dostu olan "Sâhib" lakaplı İsmail İbn Abbâd gelmektedir. Bunun dışında Büveyhi Emiri Adûduddevle ondan istifade etmiş, yine meşhur filozof Ebu'l-Hasen el-Âmiri, (ö. 381/992) hayatının son yıllarında kendisiyle felsefe ve mekanik ilmine dair metinleri okuma fırsatı elde etmiştir.³³

İbnu'l-'Amîd nesir alanında asrının imamı kabul edilmektedir. Dil alanındaki yeteneği ve fesâhati sayesinde bu unvanı hak etmiştir. Ayrıca bu özelliklerinden dolayı kendisi için "İkinci Câhız", "Üstat" ve "Reis" lakapları kullanılmıştır. Özellikle risâlelerinde kullandığı akıcı ve sanatlı dil, kendisini edebiyat dünyasında özel bir konuma yükseltmiştir.³⁴

Risâle alanında "seci ve bedi sanatları ekolü"nü temsilcisi olarak kabul edilmiştir. Risâlelerinde ilk dikkat çeken husus, secili bir anlatım ve secilerin dengeli ve genellikle kısa aralıklı olmasıdır. Bedi sanatlar, anlatımında çok önemli bir yer tutar. Cinâs, tıbâk, tevriye, tazmin başta olmak üzere pek çok bedi sanatını yoğun olarak risâlelerinde görmek mümkündür. İktibâs sanatı da risâlelerinde sıkça görülen diğer önemli bir sanattır. Bu nedenle Kur'an-ı Kerîm ve hadislerden de olabildiğince istifade ettiğini söylemek doğru olacaktır. Bunun yanı sıra eski şairlerden tazminler yapmakta, hikmetli sözler ve meseller de nakletmektedir. İlk İslami dönem risâlelerinden farklı olarak, eserlerinde sadelikten biraz uzaklaşmış, saygı ve övgü ifadelerine fazlaca yer vermiştir. Bunun yanı sıra bazı felsefi tabir ve kavramları risâlelerine dâhil etmiştir. Harf-i cerler başta olmak üzere tüm edat ve bağlaçları ustaca kullanmaktadır. Nesrinde Arap şiirinin izlerine rastlanmak da mümkündür. Zira kimi zaman vezinli cümleler kurmuş, cümlelerin birbiri ile uyumlu olmasına önem vermiş ve cümle uzunluklarının denk olmasına özen göstermiştir.³⁵

İbnu'l-'Amîd hayatının son dönemlerinde Cibâl bölgesinde karışıklık çıkaran Haseneveyh b. Hüseyin üzerine gönderilen bir ordunun başında sefere çıkmıştır. Ancak bu seferi tamamlayamadan 360/970 yılında vefat etmiştir.³⁶

Se'âlibî'nin *Yetîmetu'd-Dehr* adlı eserinden elde edilen bilgiler çerçevesinde İbnu'l-'Amîd'in edebiyat dünyasında en çok övgüye mazhar olduğu eseri, aşağıda orijinal metni ve tercümesi verilecek olan İbn Bullekâ adında bir komutana

³³ Miskeveyh, *Tecâribu'l-Umem*, VI, 317 vd.

³⁴ Dayf, *el-Fennu ve mezâhibuh fi'n-nesri'l-'arabî*, s. 209-212.

³⁵ Dayf, *el-Fennu ve mezâhibuh fi'n-nesri'l-'arabî*, s. 210-211; Ferrûh, Ömer, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî el-a'suru'l-'Abbâsiyye*, 4.bs., Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1981, s. 500-501.

³⁶ Dayf, *el-Fennu ve mezâhibuh fi'n-nesri'l-'arabî*, s. 205-206. Ayrıca bk. Güner, Ahmet, "Ebü'l-Fazl İbnü'l-Amîd", *DîA*, İstanbul, 1999, XX, 485-486.

gönderdiği risâledir. Verilen bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla İbn Bullekâ, Buveyhî Devleti'nde bir bölgenin emiri ya da ordu komutanı olarak görev yapmaktadır. Bir gün İbn Bullekâ'nın Buveyhî Emir'i Ruknudevle'ye isyan ettiği haberi o sırada vezir olan İbnu'l-'Amîd'e ulaşır. İbnu'l-'Amîd onun üzerine bir ordu göndermek yerine küçük bir risâle yazmayı tercih eder. Anlatıldığına göre İbn Bullekâ bu risâle eline ulaştınca pişman olup yeniden itaat etmiş ve "İbnu'l-'Amîd'in risâlesi yeniden ıslah olam ve itaat etmem adına ordulara bedel oldu" ifadesini kullanmıştır.³⁷ Tek başına bu hikâye bile İbnu'l-'Amîd'in risâle alanında edebî yönden hangi seviyede olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Zira orduyla belki de çözüme kavuşturamayacağı bir meseleyi kaleminin gücü sayesinde halledebilmiştir.³⁸

3. Risâlenin Orijinal Metni³⁹

كِتَابِي وَأَنَا مَرَجَّحَ بَيْنَ طَمَعِ فَيْكَ وَبِئْسَ مِنْكَ وَإِقْبَالِ عَلَيْكَ وَإِعْرَاضِ عَنْكَ فَإِنَّكَ تَدُلُّ بِسَابِقِ حُرْمَةٍ وَتَمُتُّ بِسَالِفِ خِدْمَةٍ أَيْسَرُهُمَا يُوجِبُ رِعَايَةَ وَيَقْتَضِي مَحَافِظَةَ وَعِنَايَةَ ثُمَّ تَسْفَعُهَا بِحَادِثِ غُلُولٍ وَخِيَانَةٍ وَتَتَّبِعُهَا بِأَيْفِ خِلَافٍ وَمَعْصِيَةٍ وَأَدْنَى ذَلِكَ يَحِطُّ بِأَعْمَالِكَ وَيَمَحِّقُ كُلَّ مَا يُرَعَى لَكَ لَا جَرَمَ أَنِّي وَقَفْتُ بَيْنَ مِثْلِ إِلَيْكَ وَمِثْلِ عَلَيْكَ أَقْدَمُ رَجُلًا لِيَصْدِمَكَ وَأَوْخَرُ أُخْرَى عَنْ قَصْدِكَ وَأَبْسَطُ يَدًا لِإِصْطِلَامِكَ وَاجْتِيَا حِكَ وَأَتَيْتَنِي ثَانِيَةً لِاسْتِبْقَانِكَ وَاسْتِصْلَاحِكَ وَأَتَوَقَّفُ عَنِ امْتِثَالِ بَعْضِ الْمَأْمُورِ فَيْكَ ضَمًّا بِالنَّعْمَةِ عِنْدَكَ وَمُنَافِسَةً فِي الصَّنِيعَةِ لَدَيْكَ وَتَأْمِيلًا لِفَيْتَتِكَ وَأَنْصِرَافِكَ وَرَجَاءً لِمُرَاجَعَتِكَ وَأَنْعِطَافِكَ فَقَدْ يَعْرُبُ الْعَقْلُ ثُمَّ يُؤُوبُ وَيَعْرُبُ اللَّبُّ ثُمَّ يَثُوبُ وَيَذْهَبُ الْحَزْمُ ثُمَّ يَعُودُ وَيَفْسُدُ الْعَزْمُ ثُمَّ يَصْلُحُ وَيُضَاعُ الرَّأْيُ ثُمَّ يُسْتَدْرَكُ وَيَسْكُرُ الْمُرءُ ثُمَّ يَصْحُو وَيَكْذُرُ الْمَاءُ ثُمَّ يَصْفُو وَكُلُّ صَبَقَةٍ إِلَى رَحَاءٍ وَكُلُّ عَمْرَةٍ إِلَى انْجِلَاءٍ وَكَمَا أَنَّكَ أَتَيْتَ مِنْ إِسَاءَتِكَ بِهَا لَمْ تَحْتَسِبْهُ أَوْلِيَاؤُكَ فَلَا بَدْعَ أَنْ تَأْتِي مِنْ إِحْسَانِكَ بِهَا لَا تَرْتَقِبُهُ أَعْدَاؤُكَ وَكَمْ اسْتَمَرَّتْ بِكَ الْعُقْلَةُ حَتَّى رَكِبْتَ مَا رَكِبْتَ وَاخْتَرْتَ مَا اخْتَرْتَ فَلَا عَجَبَ أَنْ تَنْتَبِهَ انْتِبَاهَةً تُبْصِرُ فِيهَا قَبِيحَ مَا صَنَعْتَ وَسُوءَ مَا أَثَرْتَ وَسَأْفِيمَ عَلَى رُسُومِي فِي الْإِبْقَاءِ وَالْمُحَاطَلَةِ مَا صَلَحَ وَعَلَى الْاسْتِثْنَاءِ وَالْمُطَاوَلَةِ مَا أَمَكَّنَ طَمَعًا فِي إِبَانَتِكَ وَتَحْكِيمًا حُسْنِ الظَّنِّ بِكَ فَلَسْتُ أَعْدَمُ فِيمَا أَظَاهَرُهُ مِنْ أَعْدَادٍ وَأَرَادُهُ مِنْ إِندَارٍ اخْتِجَاجًا عَلَيْكَ وَاسْتِذْرَاجًا لَكَ فَإِنْ يَسِمَا اللهُ يُرِيدُكَ وَيَأْخُذُ بِكَ إِلَى حَظِّكَ وَيُسَدِّدُكَ فَإِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَإِلَّا جَاءَتِ جَدِيرٌ.

وَزَعَمْتَ أَنَّكَ فِي طَرْفٍ مِنَ الطَّاعَةِ بَعْدَ أَنْ كُنْتَ مُتَوَسِّطَهَا وَإِذَا كُنْتَ كَذَلِكَ فَقَدْ عَرَفْتَ حَالَهَا وَحَلَبْتَ شَطْرَهَا فَتَشَدُّتُكَ اللهُ لِمَا صَدَقْتَ عَمَّا سَأَلْتَنِكَ، كَيْفَ وَجَدْتَ مَا زَلْتَ عَنْهُ؟ وَكَيْفَ نَجِدُ مَا صَرْتَ إِلَيْهِ؟ أَلَمْ تَكُنْ مِنَ الْأَوَّلِ فِي ظِلِّ ظَلِيلٍ وَنَسِيمِ عَلِيلٍ وَرِيحِ بَلِيلٍ وَهَوَاءِ عَذِيٍّ وَمَاءِ رَوِيٍّ وَمِهَادٍ وَطِيٍّ وَكَنْ كَيِّينَ وَمَكَانٍ مَكِينٍ وَحِصْنٍ حَصِينٍ بَيْقِكَ الْمَتَالِفِ وَيَوْمُنَاكَ الْمُخَاوِفِ وَيَكْنُفِكَ مِنْ نَوَائِبِ الزَّمَانِ وَيَحْفَظُكَ مِنْ طَوَارِقِ الْحِدَثَانِ عَزَّرْتَ بِهِ بَعْدَ الذَّلَّةِ وَكَثُرَتْ بَعْدَ الْفَلَّةِ وَازْتَمَعَتْ بَعْدَ الضَّعَةِ وَأَيْسَرَتْ بَعْدَ الْعُسْرَةِ وَأَثْرِيَتْ بَعْدَ الْمُرْتَبَةِ وَأَتَسَّعَتْ بَعْدَ الضَّيْفَةِ وَظَلَوْتَ بِالْوِلَايَاتِ وَخَفَقَتْ فَوْقَكَ الرَّايَاتِ وَوَطِئَ عَيْقِكَ الرَّجَالُ وَتَعَلَّقَتْ بِكَ الْأَمَالُ وَصَرَتْ نُكَاثِرٌ وَيُكَاثِرُ بِكَ وَثَبِيرٌ وَيُسَارُ إِلَيْكَ وَيُذَكِّرُ عَلَى الْمُنَابِرِ اسْمُكَ وَفِي الْمَحَاضِرِ ذِكْرُكَ فَيَمِيزُ الْآنَ أَنْتَ مِنَ الْأَمْرِ؟ وَمَا الْعَوْضُ عَمَّا عَدَدْتَ وَالْحَلْفُ مِمَّا وَصَفْتَ؟ وَمَا اسْتَعَدَّتْ جِبْنَ أَخْرَجْتَ مِنَ الطَّاعَةِ نَفْسَكَ

³⁷ Seâlibî, Ebû Mansûr Abdilmelik b. Muhammed b. İsmâil, *Yetîmetu'd-dehr fi mehâsini ehlil-'asr*, thk. Muftî Muhammed Kamhiyye, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1983, III, 192-193.

³⁸ Dayf, *el-Fennu ve mezâhibuh fi'n-nesri'l-'arabi*, s. 203.

³⁹ Seâlibî, *Yetîmetu'd-dehr*, III, 193-195.

وَتَفَضَّتْ مِنْهَا كَفَّكَ وَعَمَسْتَ فِي خِلَافِهَا يَدَكَ؟ وَمَا الَّذِي أَطَلَّكَ بَعْدَ انْحِسَارِ ظِلِّهَا عَنْكَ؟ أَطَلَّ ذُو ثَلَاثِ شُعَبٍ لَا ظَلِيلَ وَلَا يُغْنِي مِنَ اللَّهَبِ؟ قُلْ نَعَمْ! كَذَلِكَ فَهُوَ وَاللَّهِ أَكْتَفُ ظِلَالِكَ فِي الْعَاجِلَةِ وَأَزْوَحَهَا فِي الْآجِلَةِ إِنْ أَقَمْتَ عَلَى الْمُحَايَدَةِ وَالْعُنُودِ وَوَقَفْتَ عَلَى الْمُسَاقَاةِ وَالْجُحُودِ.

تَأَمَّلْ حَالَكَ وَقَدْ بَلَغْتَ هَذَا الْفَصْلَ مِنْ كِتَابِي فَسْتَكْبِرُهَا! وَالْمَسْ جَسَدَكَ وَأَنْظُرْ هَلْ يَحْسُ؟ وَاجْسُسْ عِرْقَكَ هَلْ يَبْضُ؟ وَفَتَّشْ مَا حَتَا عَلَيْكَ هَلْ تَجِدُ فِي عَرْضِهَا قَلْبَكَ وَهَلْ حَلَى بِصَدْرِكَ أَنْ تَطْفَرُ بِمَوْتِ سَرِيحٍ أَوْ مَوْتِ مَرِيحٍ ثُمَّ قَسْ غَائِبَ أَمْرِكَ بِشَاهِدِهِ وَآخِرَ شَأْنِكَ بِأَوْلِيهِ.

4. Risâlenin Türkçe Çevirisi

Mektubum: Senin hakkında ümitvar olmakla ümidimi kesmek arasında, yine sana yönelmekle senden yüz çevirmek arasında gidip gelmekteyim. Zira geçmişteki hürmetin ve hizmetin sebebiyle naz ve niyaz etmekteyim. Bu hizmet ve hürmetin en azı bile iltifatı hak eder, himayeyi ve itinayı gerekli kılar. Sonra kalkmış bunların üzerine yakın zamandaki ihanet ve hıyanetlerini ekleyip bir de muhalefet ve isyana yeltenmekteyim. Bunların da en azı bile amellerini ve hakkında gözetilenlerin hepsini silip yok eder. Kuşkusuz sana meyletmekle etmemek arasında kaldım. Sana darbeyi indirmek için bir adım ileri atarken sonra senin için bir adım geri atıyorum. Seni yok edip kökünü kazımak için bir el uzatıyorum. Sonra seni yaşatıp ıslah etmek için o eli geri çekiyorum. İyi halini gözeterek, güzel davranışlarını düşünüp mücadele ederek, tövbe edip sigaya geleceğini umarak, dönüp vaz geçeceğini ümit ederek hakkında verilen bazı emirleri yerine getirmekten kaçınıyorum. Akıl gidip sonra gelebilir. Öz kaybolup tekrar dönebilir. Sağduyu gidip sonra gelebilir. Niyet bozulup sonra düzelebilir. Anlayış kaybedilip yeniden bulunabilir. Kişi sarhoş olup sonra ayılabilir. Su bulanıp sonra berraklaşabilir. Her sıkıntı feraha, her sancı da bir doğuma işaretidir. Dostlarının beklemediği kötülükler yaptığın gibi, düşmanlarının ummadığı iyilikler yapmanda da şaşılacak bir şey yoktur. Gaflet halin ne kadar sürdü ki bu işe girişip bu yolu tercih ettin!? Artık yaptığının çirkinliğini ve tercih ettiğinin kötülüğünü görecektir. Kendine gelmede şaşılacak bir şey yoktur! Pişman olacağını arzu ederek ve hakkında hüsn-ü zanna karar kılarak, sana vakit tanıma ve meseleyi biraz daha tehir etme noktasında mektubuma bağlı kalacağım. Aslında sana karşı koymak ve seni çekip almak için mazeret beyan etmeye ya da uyarıda bulunmaya da mecbur değilim. Allah dilerse sana doğru yolu gösterecektir. Hakkında hayırlı olana seni götürüp sana doğruyu gösterecektir. Şüphesiz O her şeye kâdir ve niyazları kabul etmeye layık olandır.

İtaatin ortasında iken şimdi onun kıyısında olduğunu iddia etmişsin. Şayet böyleysen her iki hali de görmüş ve her iki tarafı da tecrübe etmişsindir. Allah aşkına, sana sorduğum soruya doğru cevap vermeni istiyorum: Önceki durumun nasıldı, şimdi vardığın yer nasıl? Önceden koyu bir gölgelik, hoş bir meltem, serin bir yel, hoş bir hava, susuzluğu gideren bir su, hafif alçak bir döşek, korunaklı bir sığınak, itibarlı bir yer, sağlam bir kale içerisinde değil miydin? Allah seni helak olmaktan muhafaza eylesin! Korkulardan emin kılın! Zamanın felaketlerinden korusun! Afetlerden uzak kılın! Zilletten sonra aziz olasın! Azlıktan sonra

çoğalsın! Alçaklıktan sonra yücelesin! Zorluktan sonra kolay çıkasın! Yoksulluktan sonra zengin olasın! Darlıktan sonra genişleyesin! Vilayetler elde edesin! Üzerinde sancaklar dalgalansın! Peşin sıra yiğitler yürüsün! Ümitler sana bağlansın! Malın, mülkün çoğalsın ki insanlar seninle bereket bulsun! Sen yol gösteresin ki gösterilen biri olasın! Minberlerde, meclislerde adın ve namın zikredilsin! Peki, şimdi sen nasıl bir işin içindesin? Sayıp döktüklerinin bedeli nedir? Beyan ettiklerinin karşılığı nedir? Buyruktan çıkmanın, elini itaatten çekip isyan suyuna daldırmanın ne faydasını gördün? Onun gölgesi üzerinden çekilince seni gölgeleyen ne oldu? Ne gölgelendiren, ne de alevli ateşten koruyan üç kola ayrılmış gölge mi?! Evet, de! Böyledir. Zira o, -andolsun ki- tarafsızlığını ve inadını sürdürür, düşmanlık ve nankörlük üzere olursan dünyada en yoğun, ahirette ise en geniş gölgeliğin olur.

Mektubumun bu bölümüne ulaşmışken itaat etmeyi reddettiğin zamanki durumunu bir düşün! Bedenine bir dokun, his veriyor mu? Şahdamarını bir yokla, atıyor mu? Üzerine gelmekte olanı bir araştır, kalbini bulabilecek misin orada? Hızlı bir yok oluş ya da basit bir ölüm hoşuna gidecek mi? Sonra gizli işlerini açıklarıyla, son hallerini de ilkleriyle karşılaştır!

5. Risâlenin Edebî Tahlili

Edebiyat eleştirmenleri nasıl şairleri ve şiirlerini farklı yönleriyle tenkit edip değerlendirmişlerse, nâsirleri ve onların ortaya koydukları eserleri de pek çok açıdan değerlendirmişlerdir. Bir şair yahut bir nâsirin ya da bunların ürünleri olan şiir ve nesrin edebî açıdan sahip olması gereken nitelikleri konusunda görüşlerini ortaya koymuşlardır. Risâle türünün de bu değerlendirme ve tenkit ölçütlerinden bağımsız kalması elbette düşünülemezdi. Nitekim risâle ilminin kurucusu kabul edilen Abdülhamîd b. Yahyâ el-Kâtib bir risâlesinde kendisiyle aynı yolda yürümek isteyenlere yönelik uyarı ve tavsiye niteliğinde şu ifadeleri zikretmiştir: *“Ey kâtipler topluluğu! İlim ve edebiyatın farklı türlerinde birbirinizle yarışın. Dini meselelerde derin bilgi sahibi olun. Öğrenmeye, Allah'ın kitabından ve farzlarından başlayın. Sonra Arapça'da ustalaşın. Zira dilinizi doğrultan odur. Hattınız güzel olsun. Çünkü kitaplarımızın süsü odur. Şiirler rivâyet edin. Garip kelimeleri ve anlamlarını bilin. Araplar'ın ve Acemler'in tarihini de bilin. Çünkü bu, arzuladığınız şeye ulaşmanızda size yardımcı olacaktır...”*⁴⁰

Bu ifadelerden anlaşılmaktadır ki bir risâlenin edebî açıdan kaliteli addedilebilmesi için her şeyden önce risâle yazarının yukarıda sayılan belli başlı özelliklere sahip olması gerekmektedir. Bu bağlamda çalışmanın bu aşamasında, İbnu'l-'Amîd'in edebî kişiliği, dil ve üslubu hakkında örnekleriyle birlikte daha detaylı bilgi edinmek amacıyla, eleştirmenlerin ortaya koyduğu kıstaslar çerçevesinde İbn Bullekâ'ya yazmış olduğu risâle tahlil edilecektir.

⁴⁰ Muhammed Kürd Ali, *Resâilu'l-Bulağâ*, 2.bs., Dâru'l-Kutubi'l-'Arabiyyeti'l-Kubrâ, Kahire, 1913, s. 174.

5.1. Risâle Yapısı

İbnu'l-'Amîd'in bu risâlesi siyasi bir meseleye dairdir. Devletine isyan eden bir komutana ordu gönderilmemiş, bunun yerine kalemi güçlü bir vezirin yazdığı risâle ile uyarı yolu tercih edilmiştir. Risâle üç kısımdan müteşekkildir: İlk kısım; "كِتَابِي وَأَنَا مُرْتَجِعٌ بَيْنَ طَمَعِ فَيْكِ وَيَأْسِ مِنْكَ" ikinci kısım; "وَرَعَمْتَ أَنَّكَ فِي طَرْفٍ مِنَ الطَّاعَةِ" son kısım ise "تَأَمَّلْ حَالَكَ وَقَدْ بَلَغْتَ هَذَا الْفَصْلَ مِنْ كِتَابِي فَسْتَنْكِرُهَا" şeklinde başlamaktadır. İlk kısımda İbn Bullekâ'ya nasihatlerde bulunmaktadır. Birbirine zıt durumlar bir arada zikredilerek etkili bir anlatım sergilenmiştir. İbn Bullekâ'nın, isyana kalkışmadan evvel devlet nazarında itibar sahibi ve hizmetleri nedeni ile sevilen biri olduğu vurgulanmıştır. Ancak şu an içerisinde bulunduğu halin, bunun tam tersine bir gaflet ve aymazlık olduğuna dikkat çekilmiştir. İbnu'l-'Amîd bu durum karşısındaki duygu ve düşüncelerini ifade ederken yaşadığı gelgitleri hoş ifadelerle İbn Bullekâ'ya bildirmiş ve onun bu hal ve tavırlarından bir an önce vazgeçmesini telkin etmiştir. İkinci kısımda ise nasihatlerden ziyade tehditler daha yoğun haldedir. İsyân etmeye devam ettiği takdirde hem bu dünyada hem de ahirette cezadan kurtulamayacağı zikredilmiştir. Son bölüm İbn Bullekâ'dan kendisi adına en güzel ve en uygun kararı almasının beklendiği ve tavsiye edildiği kısımdır. Bu kararı alırken de bütün hislerini kullanması özellikle vurgulanmaktadır. Genel hatları bu şekilde olan risâlenin mukaddime ve hâtîme bölümleri ile ilgili de bazı hususlara dikkat çekmek faydalı olacaktır.

Dilciler risâlelerin yapısı ve risâleyi meydana getiren her bir kısmın nasıl olması gerektiği hususunda farklı görüşler serdetmişlerdir. Risâlenin şekline, düzenine, risâlenin konusu ile gönderen ve alan kişinin konumunun uyumlu olmasına büyük önem vermişlerdir.⁴¹ Bu görüşler çerçevesinde İbnu'l-'Amîd'in risâlesinin mukaddime bölümü incelendiğinde ilk dikkat çeken husus söze "كِتَابِي" ifadesi ile başlamasıdır. Aynı ifadeyle başlayan diğer risâleleri de göz önüne alındığında, eğer biriyle aralarındaki yazışma bir süre devam ediyorsa, onun risâlesine bu şekilde başladığı anlaşılmaktadır. Nitekim risâlede geçen "وَرَعَمْتَ أَنَّكَ فِي طَرْفٍ مِنَ الطَّاعَةِ بَعْدَ أَنْ كُنْتَ مُتَوَسِّطَهَا" (İtaatin ortasında iken şimdi onun sınırında olduğunu iddia etmişsin) gibi ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla İbn Bullekâ ile aralarındaki yazışma bir süre devam etmektedir. Ramazan ayına dair kaleme aldığı risâlede⁴² ve yine arkadaşı Ebû Abdullah et-Taberî'ye⁴³ gönderdiği risâlelerinde de benzer durum mülâhaza edilmektedir.

İkinci olarak, risâlenin herhangi bir başlığının olmadığı görülmektedir. Kaynaklarda risâle başlığı ile ilgili olarak eleştirmenlerin işaret ettiği bazı bilgiler yer almaktadır. Buna göre; eğer başlık varsa, iki hususa dikkat edilmesi gerekmektedir. Bunlardan ilki; başlık ve konu arasındaki uygunluk; ikincisi ise başlık ile gönderen ve alan kişinin makam ve mertebesi arasındaki uygunluktur.

⁴¹ Ebû Ali, Nebîl Hâlid Rabâh, *Nakdu'n-nesr fî turâsi'l-'arabi'n-nakdi hattâ nihâyeti'l-'asri'l-Abbâsi*, el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Âmme li'l-Kuttâb, Kahire, 1993, s. 285.

⁴² Söz konusu risâle için bk. Seâlibî, *Yetîmetu'd-dehr*, III, 190.

⁴³ İbnu'l-'Amîd'in bu konuya örnek risâleleri için bk. Husarî, Ebu İshâk İbrahim b. Ali b. Temîm el-Kayravânî, *Zehru'l-âdâb ve semeru'l-elbâb*, Dârul'l-Cil, Beyrut, ty., IV, 1064 vd.

Ancak özellikle muhatabı tehdit ve korkutma amaçlı yazılan pek çok risâlede başlık bulunmaz. Çünkü böyle bir durumda başlıkta yer alabilecek bazı hoş ifadelerin konuya uygun düşmemesi kuvvetle muhtemeldir.⁴⁴ Bu açıdan bakıldığında isyan eden bir komutanı tehdit amaçlı gönderilen bu risâlede başlığın olmaması eleştirilenlerin düşünceleri ile örtüşmektedir.

İbnu'l-'Amîd, risâlesine herhangi bir dua ya da selam ibaresi ile de başlamamıştır. Edebiyat eleştirmenlerine göre bazı risâlelere besmele ve dua ile başlamak uygundur.⁴⁵ Eğer başlangıç güzel ve dikkat çekici olursa yazının geri kalan kısmı için dinleyicinin dikkatini çekebilir. Bu sebeple pek çok kişi hamd ve sena ile yazısına başlar.⁴⁶ İbnu'l-Esîr (ö. 637/1239) ise bazı siyasi risâlelere hamdele ile başlamanın daha uygun olacağı, bunun dışındakilerde bu tarz girişlerin gerekli olmadığı, hatta konu göz önünde bulundurulduğunda bunun kimi zaman uygun da olmadığı görüşündedir.⁴⁷

Risâle yazarının mukaddime bölümünde muhatabına dua etmesi Abbâsi dönemine kadar çok önem verilen ve risâlelerde sıkça görülen bir husus değildir. Ancak bu dönemden itibaren risâle yazarları övgü, saygı ve dua ifadelerini çok sık kullanmaya başlamışlardır.⁴⁸ Bu noktada her risâle muhatabına dua ederek başlamanın kimi zaman uygun olmayacağına dikkat çekmekte fayda vardır. Nitekim İbn Kuteybe, kimilerinin karşı tarafa "Allah senden razı olsun", "Allah ömrünü uzun kılsın" şeklinde dua ederek söze başladıktan sonra, kalan kısımlarda onun işlemiş olduğu günahları ortaya döktüğünü, bu durumun konu ile mukaddime bölümünün uyumsuzluğuna örnek teşkil ettiğini belirtmektedir.⁴⁹ Mukaddime bölümünde esas olan, konuya uygun bir giriş yapmak olduğundan illa ki besmele, hamdele ya da dua ile giriş yapılması beklenmez. Bazen bir ayet, bazen bir hadis bazen birkaç beyit de risâlenin giriş kısmını oluşturabilir.⁵⁰ Bu bilgilerden hareketle İbnu'l-'Amîd'in siyasi içerikli, muhatabı tehdit ve uyarı çerçevesinde kaleme aldığı risâlesine besmele, dua ya da herhangi bir selamlama ifadesi ile başlamaması risâlenin konusu göz önünde bulundurulduğunda yukarıdaki kıstaslara uygun görülmektedir.

Mukaddimededen sonra asıl konuya geçilmiştir. Bu kısımda İbnu'l-'Amîd İbn Bullekâ'nın devlet otoritesine isyan etmesinin affedilemez bir hata olduğuna ve bir an önce bu tavrından vazgeçmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır. Yukarıda da ifade edildiği gibi bu bölümde genel olarak nasihatler, uyarılar ve tehditler yer almaktadır. Asıl konunun işlendiği bu bölümden sonra hâtime kısmına geçilmiş ve İbn Bullekâ'nın isyan ya da itaatten birine karar vermesi ve bu kararın sonuçlarına da katlanması gerektiği ifade edilmiştir.

⁴⁴ Ebû Ali, *Nakdu'n-nesr*, s. 286.

⁴⁵ Sûlî, Ebûbekr Muhammed b. Yahyâ, *Edebu'l-kuttâb*, el-Matbaatu's-Selefiyye, Kahire, h. 1341, s. 36-37.

⁴⁶ 'Askerî, *Kitâbu's-sinâ'ateyn*, s. 437.

⁴⁷ İbnu'l-Esîr, Nasrullâh b. Muhammed Ziyâuddîn, *el-Meselu's-sâir fi edebi'l-kâtib ve's-sâ'ir*, thk. Ahmed el-Hûfî, Bedvî Tibâne, Dâru Nahda, Kâhire, ty., III, 108.

⁴⁸ Ebû Ali, *Nakdu'n-nesr*, s. 285.

⁴⁹ İbn Kuteybe Ebû Abdillâh Muhammed b. Müslim, *Edebu'l-kâtib*, thk. Muhammed ed-Dâli, Muessesetu'r-Risâle, yy., ty., s. 19.

⁵⁰ Ebû Ali, *Nakdu'n-nesr*, s. 290.

Hâtime bölümü okuyucunun duyacağı son ifadeler olacaktır. Belki de risâlenin diğer bölümlerinde anlatılanlar unutulacak ama son söylenenler zihinlere kazınacaktır. Bu sebeple, bu bölümde kullanılan ifadelerin dikkat çekici, hoş lafızlardan müteşekkil, akıcı ibareler olması gerekmektedir.⁵¹ Aynı şekilde risâlenin son cümleleri konu ile uyumlu olup hâtime bölümüne delalet eder nitelikte olmalıdır. Bu bağlamda kâtiplerin hâtime bölümünde kendilerine has üsluplar geliştirdiği görülmektedir. Kimisi konuya uygun bir ayet ile risâlesine son verirken kimisi de birkaç beyit şiir sunar. Genellikle de “inşallah” lafzı ile risâlelerin bitirildiği görülür. Bunun dışında “hasbunallah” ifadesi ile başlayan ibareler, “lâ havle velâ kuvvete illa billâh” ifadesi ve yine dua ve selam cümleleri de hâtime bölümünde sıkça görülür.⁵²

İbnu'l-'Amîd hâtime bölümünde ayet, hadis, şiir gibi yukarıda zikredilen ve risâlelerin hâtime bölümünde sıkça rastlanan unsurların hiçbirine yer vermemiştir. Bununla birlikte ifadelerin son derece çarpıcı olduğu ve zihinlerde hemen yer edindiği görülmektedir. Özellikle muhataba yöneltilen; “*Bedenine bir dokun, his veriyor mu? Şahdamarını bir yokla, atıyor mu? Üzerine gelmekte olanı bir araştır, kalbini bulabilecek misin orada? Hızlı bir yok oluş ya da basit bir ölüm hoşuna gidecek mi?*” şeklindeki sorularla, tehdidin gerçekliği üst seviyeye çıkarılmıştır. Zira İbnu'l-'Amîd muhatabının risâleyi okuduğundaki ruh halini tahmin etmiş, soruları ile karşı tarafın içerisine düştüğü kötü durumun farkına varmasını sağlamak istemiştir. Bunun yanı sıra itaat ve tövbe etmekten başka bir çaresinin olmadığını da belirtmiştir.

5.2. Dil ve Anlatım

Risâleleri edebî açıdan değerli kılan en önemli husus, yazarın kullandığı dile tam anlamıyla vâkıf olmasıdır. Bu özelliğe sahip olan bir yazar, amacına uygun olarak lafızları seçebilir ve bunları yerli yerinde kullanabilir.⁵³

Risâle yazarlarının, kaynaklarda “*وَحِثِّيَ الْغَرِيبَ*”⁵⁴ diye de isimlendirilen, dilde yaygınlaşmamış garip kelimeleri kullanmaktan kaçınmaları tavsiye edilmektedir. Dolayısıyla ilk dönemlerden, risâlenin yazıldığı döneme kadar dilden dile dolaşan ve garip olarak nitelenmeyen lafızların kullanılması hep hoş karşılanmıştır.⁵⁵ Bu bağlamda İbnu'l-'Amîd'in risâlesi incelendiğinde kullandığı dilin oldukça sade, anlaşılır olduğunu söylemek mümkündür. Bunun yanı sıra garîb olarak nitelenebilecek tek bir kelimenin dahi bulunmaması risâlesini değerli kılan diğer bir noktadır.

Sultanlar ya da yöneticilerin fetihler, devlet otoritesine davet, isyana karşı uyarı gibi önemli meselelere dair yazdıkları risâlelerin güzelce tetkik edilmiş olması ve duyan herkesi etkisine alabilecek, doyurucu bilgiler ihtiva etmesi son

⁵¹ İbn Ebi'l-İsba', Abdül'azîm b. el-Vâhid b. Zâfir el-'Advânî, *Tahrîru't-tahbîr fî snâ'ati's-ş-ri ve'n-nesr ve beyâni i'câzi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Şeref, Lecnetu lhyâit-Türâsi'l-'Arabî, yy., ty., s. 616.

⁵² Ebû Ali, *Nakdu'n-nesr*, s. 291-292.

⁵³ Ebû Ali, *Nakdu'n-nesr*, s. 292.

⁵⁴ İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, s. 17.

⁵⁵ İbnu'l-Esrî, *el-Meselu's-sâir*, I/176.

derece önemlidir. Ancak dua ve teşekkür için yazılan risâlelerde bu durumun tam tersini söylemek mümkündür. Yani övgü ifadelerini fazlaca uzatmak hoş değildir.⁵⁶ Bu risâlenin, ilk gruba dâhil olduğu düşünülürse kısa ve kimi zaman da üstü kapalı ifadeler kullanmak, dolaylı bir anlatım yolunu benimsemek asıl gayeye uygun düşmeyecektir. Bunun farkında olan İbnu'l-'Amîd anlatımında itnâb yolunu tercih etmiş ve anlatmak istediklerini, akılda soru işareti bırakmayacak cümlelerle ifade etmiştir. Örnek vermek gerekirse herkesin hata yapabileceğini önemli olan hatadan vazgeçmek olduğunu anlatırken muhatabının zihnine bu düşüncüyü yerleştirebilmek adına uzun uzadıya şu cümleleri zikreder: *"Akıl gidip sonra gelebilir. Öz kaybolup tekrar dönebilir. Sağduyu gidip sonra gelebilir. Niyet bozulup sonra düzelebilir. Anlayış kaybedilip yeniden bulunabilir. Kişi sarhoş olup sonra ayılabilir. Su bulanıp sonra berraklaşabilir. Her sıkıntı feraha, her sancı da bir doğuma işarettir. Dostlarının beklemediği kötülükler yaptığın gibi, düşmanlarının ummadığı iyilikler yapmanda da şaşılacak bir şey yoktur."* Sonuç olarak İbnu'l-'Amîd'in hassas ve önemli bir siyasi meselede itnâb yolu ile düşüncelerini karşı tarafa daha net ve anlaşılır bir biçimde anlatmak istediği söylenebilir.

Dil ve anlatım hususunda üzerinde durulması gereken diğer önemli bir konu ise; risâle yazarlarının düşüncelerini hayal dünyalarında nasıl şekillendirdikleri ve bunun neticesi olarak yaptıkları tasvirlerdir. Arap Edebiyatı'nda İbnu'l-'Amîd'in de yaşadığı devir olan Abbasîler dönemine gelene dek kâtiplerin, ifadelerinde genellikle yapmacık tavırlardan ve gösterişten uzak durduğu bilinmektedir. Abbasî dönemine gelindiğinde risâle konularının farklılaşmasıyla birlikte duygu ve hayal unsurları da zenginleşmeye başlamıştır. Özellikle ihvâniyyât tarzında kaleme alınan risâlelerde canlı, coşkulu, duyguların yoğun olduğu ve farklı hayal unsurlarıyla süslü bir dil ortaya çıkmıştır. Ancak siyasi risâlelerde kimi zaman durgun, donuk, hayal öğelerinden yoksun bir dil görmek mümkündür.⁵⁷ Bu tarz risâlelerin biraz da görev icabı kaleme alındığı göz önünde bulundurulursa, bu durumu doğal karşılamak gerekmektedir. İbnu'l-'Amîd'in siyasi bir konuda yazdığı bu risâlesinde de teşbih, istiâre ve mecaz gibi beyan sanatlarının yoğun olmadığı, bunun yerine başta seci olmak üzere bedî sanatların tercih edilip anlatımın bu şekilde canlı tutulduğu görülmektedir. Bu noktada risâlenin yazılma sebebinin hayallere değil bilakis gerçeğe ve devletin bekası adına önemli bir hususa dayanması göz önünde bulundurulmalıdır.

5.3. Bedî Sanatlar

İbnu'l-'Amîd'in genel üslubu itibari ile üzerinde durulması gereken belki de en önemli husus, bedî sanatların yoğun biçimde risâlelerinde yer almasıdır. Bedî sanatlar içerisinde seci için ise ayrı bir parantez açmak gerekmektedir. Zira seci İbnu'l-'Amîd'in bizzat temsilcisi olarak kabul edildiği bir ekolün de ismidir.

⁵⁶ 'Askerî, *Kitâbu's-sinâ'ateyn*, s. 157.

⁵⁷ Ebû Ali, *Nakdu'n-nesr*, s. 299.

5.3.1. Seci

Seci İbnu'l-'Amîd'in yaşadığı dönemde ortaya çıkmış bir sanat değildir. Câhiliye döneminden itibaren meseller ve hitâbeler başta olmak üzere bütün nesir türlerinde kullanılan bir sanattır. Hicri IV. asra geldiğinde edebiyatçıların, ifadelerini süslemek ve etkili hale getirmek için en sık başvurduğu sanatlardan biri haline gelmiştir. Özellikle risâle alanında İbnu'l-'Amîd "seci ve bedi sanatlar ekolü"nü temsilcisi kabul edilmiştir.⁵⁸ Bu bakımdan çalışma konusu olan risâlede yer alan seci sanatlarının incelenmesi önem arz etmektedir.

Seci kelimesi sözlükte; kumru, güvercin ve benzeri kuşların belli aralıklarla aynı ses tonunu çıkararak ötmesi, devenin belli fasıllarla tekdüze şekilde inlemesi, iki şeyin doğrulup düzleşmesi, birbirine benzemesi ve kafiyeli söz anlamlarına gelmektedir.⁵⁹ Terim olarak ise; nesirde, fasıla ve birbirine atif veya başka bir yolla bağlanan ifadelerin son kelimelerinin vezin ve söyleniş olarak birbirine benzer yahut birbirinin aynı olmasıdır. Şiirdeki kafiyenin karşılığı nesirde secidir, demek de mümkündür.⁶⁰

Klasik kaynaklar incelendiğinde fasıllar arasında vezin ve son harf uyumu olup olmaması açısından secinin çok farklı adlarla çeşitli türlere ayrıldığı görüldü de ⁶¹ genel özellikleri itibariyle bütün türleri içermesi açısından seciyi mutarraf, murassa', mütevâzî ve mütevâzin olmak üzere dört başlık altında değerlendirmek mümkündür.⁶²

Mutarraf seci; fasılların vezin açısından birbirinden farklı, ancak son harflerinin aynı olmasıdır.⁶³ "مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا" ayetlerinde⁶⁴ "وَقَارًا" ve "أَطْوَارًا" kelimelerindeki seci bunun örneğidir.

Murassa' seci; her iki kısımda da hem vezin hem kafiye olarak birbirinin karşılığı olan lafızların yer alması ve secinin meydana geldiği her iki kısmın da birbiriyle tam bir uyum içerisinde olmasıdır.⁶⁵ "إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ وَإِنَّ الْفَجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ" ayetleri⁶⁶ de bu seci türüne dair güzel bir örnektir.

⁵⁸ Hicâb, *Belâğatu'l-kuttâb*, s. 164 vd.

⁵⁹ Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh*, thk. Ahmed Abdülgâfûr 'Attâr, 4.bs., Dâru'l-'İlm li'l-Melâyi'n, Beyrût, 1987; III, 1228; İbn Fâris, Ahmed b. Zekeriyâ er-Râzi, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-Fikr, Dimaşk, 1979; , III, 135; Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kâmûsu'l-muhît*, thk. Muhammed Na'im el-Arakûsî, 8.bs., Müessesetu'r-Risâle, Beyrût, 2005, s. 727.

⁶⁰ Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ*, I/480; , II, 302; Hamevî, İbn Hicce, *Hizânetü'l-edeb ve ğâyetü'l-ereb*, şerh: 'İsam Şakyû, 1.bs., Dâru Mektebeti'l-Hilâl, Beyrût, 2004, II, 411.

⁶¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Matlûb, Ahmed, *Mu'cemu'l-mustalahâtî'l-belâğyye ve tatavvuruha*, 1.bs., Mektebetu Lübnân Nâsirûn, Beyrût, 2007, s. 311 vd.

⁶² Bk. el-Hâşimî, Ahmed, *Cevâhiru'l-belâğâ*, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beirut, ty., s. 330-331; Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahât*, s. 311 vd.

⁶³ Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğâ*, s. 330; Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahât*, s. 316.

⁶⁴ Nuh 71/13-14.

⁶⁵ Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğâ*, s. 331; Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahât*, s. 315.

⁶⁶ İnfîtâr 82/13-14.

Mütevâzî seci; her iki kısmın son kelimesinin vezin ve kafiye bakımından birbirleriyle uyumlu olmasıdır.⁶⁷ “مَوْضُوعَةٌ وَأَكْوَابٌ مَوْضُوعَةٌ” ayetlerinde⁶⁸ ve “مَوْضُوعَةٌ” kelimeleri arasındaki seci bunun bir örneğidir.

Mütevâzin seci ise; fasıla sonlarının vezin bakımından uyumlu olup kafiye yani son harf bakımından farklı olmasıdır. “مُتَوَفِّقَةٌ وَزَرَابِيُّ مَبْنُوتَةٌ” ayetlerinde⁶⁹ “مُتَوَفِّقَةٌ” ve “مَبْنُوتَةٌ” kelimeleri arasında bu tarzda bir seci bulunmaktadır.

Bu bilgiler çerçevesinde İbnu'l-'Amîd'in risâlesindeki dikkat çeken seci örneklerini şöyle bir tablo halinde vermek mümkündür:

SECİ	İKİNCİ KISIM	BİRİNCİ KISIM
Murassa'	وَمَكَتٌ بِسَالِفِ خِدْمَةٍ	تَدُلُّ بِسَابِقِ حُرْمَةٍ
Mütevâzî	وَيَقْتَضِي مُحَافَظَةَ وَعِنَايَةَ	أَيْسَرُهُمَا يُوجِبُ رِعَايَةَ
Mütevâzin	وَأَوْخَرَ أُخْرَى عَنْ قَصْدِكَ	أَقْدَمَ رَجُلًا لِيَصْدِمَكَ
Mutarraf	وَأَتَيْتِ نَائِيَةَ لِاسْتِيفَانِكَ وَاسْتِصْلَاحِكَ	وَأَبْسَطُ يَدًا لِاصْطِلَامِكَ وَاجْتِيَا حِكَ
Murassa'	وَيَعْرُبُ اللَّبُّ نَمَّ يَتُوبُ	فَقَدْ يَعْرُبُ الْعَقْلُ نَمَّ يَتُوبُ
Mutarraf	وَكُلُّ عَمْرَةٍ قَالِي أَنْجِلَاءِ	وَكُلُّ صَيْقَةٍ إِلَى رَحَاءِ
Mutarraf	فَلَا بَدْعَ أَنْ تَأْتِي مِنْ إِحْسَانِكَ بِمَا لَا تَرْتَقِبُهُ أَعْدَاؤُكَ	وَكَمَا أَنْتَ أَتَيْتَ مِنْ إِسَاءَتِكَ بِمَا لَمْ تَحْتَسِبْهُ أَوْلِيَاؤُكَ
Murassa'	وَأَرَادِفُهُ مِنْ إِنْذَارِ	أُظَاهِرُهُ مِنْ أَعْدَارِ
Mütevâzî	وَبِالْإِجَابَةِ جَدِيرٌ	عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ
Murassa'	وَحَلَبَتْ شَطْرَهَا	عَرَفَتْ حَالِيهَا
Mütevâzî	وَنَسِيمِ عَلِيلِ	فِي ظِلِّ ظَلِيلِ
Mütevâzî	وَمَاءِ رَوِيٍّ	وَهَوَاءِ عَدِيٍّ
Mütevâzî	وَمَكَانٍ مَكِينِ	وَكُنْ كَنِينِ
Mütevâzî	وَكَثُرَتْ بَعْدَ الْقَلَّةِ	عَزَزَتْ بِهِ بَعْدَ الدَّلَّةِ
Mütevâzin	وَأَيْسَرَتْ بَعْدَ الْعُسْرَةِ	وَأَرْتَفَعَتْ بَعْدَ الضَّعْفَةِ
Mütevâzin	وَالْخُلْفُ بِمَا وَصَفَتْ	وَمَا الْعَوْضُ عَمَّا عَدَدَتْ
Mütevâzin	وَنَقَضَتْ مِنْهَا كُنْكَ	أَخْرَجَتْ مِنَ الطَّاعَةِ نَفْسَكَ

⁶⁷ Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 331; Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahât*, s. 315.

⁶⁸ Ğâşiye 88/13-14.

⁶⁹ Ğâşiye 88/15-16.

Mütevâzî	لَا ظَلِيلٌ وَلَا يُغْنِي مِنَ اللَّهْبِ	أَظِلُّ ذُو ثَلَاثِ شُعَبٍ
Murassa'	وَوَقَفْتُ عَلَى الْمَشَاقِقِ وَالْجُحُودِ	إِنْ أَقَمْتُ عَلَى الْمَحَايِدَةِ وَالْعُجُودِ
Murassa'	وَأَخِرَ شَأْنِكَ بِأَوْلِهِ	عَايِبَ أَمْرِكَ بِشَاهِدِهِ

Tabloda da görüldüğü gibi secinin dört türünün en güzel örneklerine risâlede rastlamak mümkündür. Özellikle risâlede azımsanmayacak ölçüde yer alan murassa' türündeki seciler risâleye ayrı bir ahenk ve ritim katmaktadır.

Seci edebiyatçılar tarafından vezin ve kafiye dışında uzunluk ve kısalık bakımından da değerlendirilmektedir. Nitekim İbnu'l-Esîr, fasılların uzun veya kısa oluşu bakımından seciyi üç kısma ayırmıştır: Bunlardan ilki “فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ، وَأَمَّا” “السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ” ayetinde⁷⁰ olduğu gibi her iki kısmın da birbirine eşit olmasıdır. İbnu'l-Esîr'e göre nesirde en makbul olan seci türü budur.⁷¹ İbnu'l-'Amîd'in risâlesindeki seciler incelendiğinde hemen tamamının bu tarzda olduğu görülmektedir. Gerek “فَلَا بَدْعَ أَنْ تَأْتِيَ مِنْ إِحْسَانِكَ بِمَا لَا تَرْتَقِبُهُ - أَعْدَاؤُكَ وَكَمَا أَنَّكَ أَتَيْتَ مِنْ إِسَاءَتِكَ بِمَا لَمْ تَحْسِبْهُ أَوْلِيَاؤُكَ” şeklindeki her iki kısmın da uzun olduğu seci örnekleri, gerek de “أُظَاهِرُهُ مِنْ أَعْدَارٍ - وَأَرَادِيهِ مِنْ إِنْذَارٍ” şeklinde her iki kısmın da kısa ve eşit olduğu seci örnekleri bu durumu ortaya koymaktadır. Bunun dışında; ikinci faslın ilkinden daha uzun olduğu seci türü vardır. Her ne kadar eşitlik olmasa da bu seci türünde aradaki uzunluk farkının çok fazla olmaması önemlidir. Son olarak ise; ikinci faslın ilkinden kısa olduğu görülür ki İbnu'l-Esîr bunun seci açısından büyük bir kusur olduğunu ifade etmektedir.⁷² İbnu'l-'Amîd'in, risâlesinde bu tarz seciler ön plana çıkmamaktadır.

5.3.2. Diğer Bedî Sanatlar

İbnu'l-'Amîd seci sanatı ile risâlesinin her bir satırını süslemiş ve aslında secili bir anlatımı benimseyerek döneminin genel karakterini yansıtmıştır. Ancak üzerinde durulması gereken bir diğer husus da risâlede diğer bedi sanatların da yoğun olarak kullanılmış olmasıdır. Öyle ki bu sanatlı anlatım, kimi zaman nesirden ziyade bir şiir okunuyor hissi uyandırmaktadır. Risâleye genel olarak göz atıldığında cinâs, tıbâk ve iktibâs ilk dikkat çeken sanatlardır. Örnekleri ile birlikte kısaca bu sanatların kullanımına değinmek risâlenin üslubunu daha iyi görmek açısından faydalı olacaktır.

Lafızla ilgili bedi sanatlardan biri olan cinâs anlamları farklı, ancak lafızları aynı yahut benzer kelimelerin şiir ve nesirde kullanılması demektir.⁷³ Harflerin durumu, sayısı, sıralanışı ve hareketleri bakımından iki kısma ayrılır. Eğer sayılan tüm bu özellikler bakımından aynı ise “tâm”, bu özelliklerden birinde eksiklik

⁷⁰ Duhâ 93/9-10.

⁷¹ İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâir*, I, 233.

⁷² İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâir*, I, 234-235.

⁷³ İbnu'l-Mu'tez, Ebu'l-Abbâs Abdullah b. Muhammed el-Mu'tez-Billâh, *el-Bedî' fi'l-bedî'*, Dâru'l-Cil, Beyrut, 1990, s. 108; 'Askerî, *Kitâbu's-sinâ'ateyn*, s. 321; Merâğî, Ahmed Mustafâ, *'İlmu'l-Bedî'*, Dâru'l-'Ulûmî'l-'Arabiyye, Beyrut, 1991, s. 109.

varsa “nâkıs” cinâs olarak adlandırılır.⁷⁴ İbnu'l-'Amîd'in bu risâlesinde tâm cinâs örneği olmasa da nâkıs cinâsa dair pek çok örnek yer almaktadır. Bunlardan bazıları şu şekildedir:

بَسَاطِي - بِسَالِفِ	يَعْرُبٌ يَعْزُبُ -	يَصْفُو يَصْفُو -	ظَلٌّ - ظَلِيلٌ
- بَلِيلٌ عَلِيلٌ	وَطِيٌّ رَوِيٌّ -	كَنَّ - كَنِينٌ	مَكَانٌ - مَكِينٌ
حَصْنٌ - حَصِينٌ	الدَّلَّةُ - الدَّلَّةُ	العَاجِلَةُ - العَاجِلَةُ	مُرِيحٌ - سَرِيحٌ

Nakıs cinâsa dair bu örneklerden sonra risâlede üzerinde durulması gereken ikinci sanat tıbâktır.

Anlamla ilgili bedi sanatlardan biri olan tıbâk, mana olarak zıt olan iki kelimenin şiir ve nesirde birlikte zikredilmesine denir.⁷⁵ Bu sanatta “varlıklar zıtlarıyla anlaşılır” genel kabulüne göre, zıt anlamlı kelimeleri bir arada kullanarak sözü daha açık ve etkili bir biçimde ifade etmek amaçlanır.⁷⁶ İbnu'l-'Amîd bu sanata dair çok sayıda örneğe risâlesinde yer vermiştir. Bunlardan bazıları şöyledir:

طَمَعٌ - يَأْسٌ	أَقْدَمٌ - أَوْخَرٌ	يُسُدُّ - يَصْلُحُ	يَكْدُرُ - يَصْفُو
Ümit-ümitsizlik	Öne almak-ertelemek	Bozulmak-düzelme	Bulanmak-berraklaşmak
إِقْبَالٌ - إِعْرَاضٌ	يَذْهَبُ - يَعُودُ	يَسْكُرُ - يَصْحُو	صَيِّقَةٌ - رَحَاءٌ
Yönelmek-yüz çevirmek	Gitmek-dönmek	Sarhoş olmak-ayılmak	Darlık-bolluk

İbnu'l-'Amîd duygu ve düşüncelerini zıt anlamlı kelimelerle ifade etme yönteminin yanı sıra müterâdif kelimeleri de sıklıkla kullanarak hoş bir üslup sergilemektedir. Nitekim risâle incelendiğinde aşağıda verilen kelimelerin bu duruma örnek teşkil ettiği görülmektedir:

يُوجِبُ - يُقْتَضِي	اضْطِلَامٌ - اجْتِيَاحٌ	الْعَقْلُ - اللَّبُّ	صَيِّقَةٌ - عَمْرَةٌ
Gerektirmek	Kökünü kazımak	Akıl	Darlık
يُحِبُّ - يَمْحَقُ	قَبِيحٌ - سَوْءٌ	مُحْتَسِبٌ - تَرْتَقِبُ	المُطَاوَلَةُ - المَطَاوَلَةُ
Boşa çıkarmak	Kötülük, çirkinlik	Beklemek, ummak	Oyalama, vakit geçirme

Bedi sanatlarla ilgili olarak üzerinde durulacak son sanat ise iktibâstır. Sözlükte bir ateş parçasından kor almak, birinden faydalanmak anlamına gelen⁷⁷ iktibâs kelimesi bir terim olarak Kur'ân-ı Kerîm ya da hadislere ait bir ifadenin kaynak gösterilmeksizin şiir yahut nesirde cümle içerisine dâhil edilmesidir. Ayet

⁷⁴ Hamevî, *Hizânetu'l-edeb*, I/74; Merâğî, 'İlmu'l-Bedî', s. 114; 'Askerî, *Kitâbu's-sinâ'ateyn*, s. 321; İbn Raşîk, Ebû Ali el-Hasen el-Kayravânî el-Ezdî, *el-'Umde fî Mehâsini's-şi'r ve âdâbih*, thk. Muhammed Muhiddin Abdülhamîd, 5.bs., Dâru'l-Cil, 1981, I, 321.

⁷⁵ 'Askerî, *Kitâbu's-sinâ'ateyn*, s. 307; İbn Raşîk, *el-'Umde*, II, 5.

⁷⁶ İbrahim Fidan, *Osmanlı Dönemi Arap Şairlerinden İbnu'n-Nâkib el-Huseynî ve Şiirleri*, 1.bs., Gece Kitaplığı, Ankara, 2016, s. 286.

⁷⁷ Râzî Zeynüddîn Ebû 'Abdillâh b. Muhammed b. Ebî Bekr, *Muhtârû's-Sihâh*, thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed, 5.bs., el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrût, 1999, s. 246; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, VI, 167.

ve hadislerdeki ifadeler kimi zaman, olduğu şekliyle alıntı yapılırken kimi zaman şair ya da nâsir vezin ve kafiye icabı bazı küçük tasarruflarda bulunabilmektedir.⁷⁸ Ancak ayet ve hadis lafızlarının vezin ve kafiye koruma kaygısı ile dahi olsa değiştirilmemesi gerektiğini savunan dilciler de vardır.⁷⁹ İbnu'l-'Amîd'in risâlesinde bir kaç ayetten iktibâsta bulunduğu görülmektedir. İktibâsta bulunulan ilk kısım şöyledir:

وَمَا الَّذِي أَظَلَّكَ بَعْدَ أَنْجَسَارِ ظِلِّهَا عَنْكَ؟ أَظَلَّ دُو ثَلَاثِ شُعْبٍ لَا ظَلِيلَ وَلَا يُغْنِي مِنَ اللَّهَبِ؟

"...Onun gölgesi üzerinden çekilince seni gölgeleyen ne oldu? Ne gölgelendiren ne de alevli ateşten koruyan üç kola ayrılmış gölge mi?!"

Buradaki ilk iktibâs "انظِّقُوا إِلَى ظِلِّ ذِي ثَلَاثِ شُعْبٍ" şeklindeki Murselât suresinin 30. ayetindedir. Görüldüğü gibi "ظِلُّ دُو ثَلَاثِ شُعْبٍ" şeklinde yapılan iktibâsta lafızlarda herhangi bir değişikliğe gidilmemiş yalnızca irab değişikliği olmuştur. İkinci iktibâs ise aynı surenin "لَا ظَلِيلَ وَلَا يُغْنِي مِنَ اللَّهَبِ" şeklindeki bir sonraki ayetinden olup burada da lafızlarda bir değişiklik yapılmamış sadece irab gereği olarak hareke değişikliği olmuştur.

Bunun dışında "إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ" ifadesinin de Kur'an'dan iktibâs olduğu açıkça bellidir ki pek çok ayette lafız aynen bu şekildedir.⁸⁰

Sonuç

İbnu'l-'Amîd, edebî bir tür olarak, Emevîler döneminde Abdülhamîd b. Yahyâ el-Kâtib'le birlikte teşekkül eden risâle alanında yetmişmiş en önemli edebiyatçılardan biridir. Babasının da desteğiyle nesir ve şiir alanında kendini yetiştirmiş, bu alanlara dair pek çok meselede söz sahibi olmuştur. Fars asıllı olmasına rağmen Arap Dili alanındaki yeteneği sayesinde özellikle nesir alanında döneminin imamı kabul edilmiştir. Hatta kendisine "İkinci Câhız" diyenler dahi olmuştur.

Edebiyatçı kişiliğinin yanı sıra bir devlet adamı da olan İbnu'l-'Amîd, Buveyhî Emiri Ruknuddavle'nin vezirliğini yapmıştır. Rey'de görev yaptığı sarayı bir edebiyat merkezi haline getirmiş ve pek çok edebiyatçının yetişmesinde rol oynamıştır. Bu bağlamda o dönemde devlet erkânı ve edebiyat arasındaki bağın kuvvetli olduğu söylenmelidir. Bu durum edebiyatı dolaylı olarak devlet kademelerinde yükselme adına bir araç haline de getirmiştir. Bunun yanı sıra farklı siyasi meselelerin çözümünde, bu yöneticilerin edebî birikiminden de faydalanılmıştır. Bunun en güzel örneği İbnu'l-'Amîd'in İbn Bullekâ'ya yazdığı risâledir.

Devletine isyan eden bir komutan olan İbn Bullekâ'nın üzerine bir ordu göndermek yerine, bir risâle yazmayı tercih etmesi ve bunun neticesinde de İbn

⁷⁸ Abdulhâdi Fukeykî, *el-İktibâs mine'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 1.bs., Dâru'n-Nemîr, Dimaşk, ty., s. 12.

⁷⁹ İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâir*, I, 13.

⁸⁰ Bk. Fussilet 41/39; Ahkâf 46/33.

Bullekâ'nın isyan etmekten vazgeçmesi, İbnu'l-'Amîd'in ne kadar güçlü ve etkili bir dile sahip olduğunu göstermektedir.

Söz konusu risâle, edebî anlamda da farklı özelliklere sahip olup, bu anlamda pek çok edebiyatçıyı etkilemiştir. Bu bağlamda öne çıkan bazı hususlar şunlardır:

Risâlede herhangi bir başlık kullanılmamış, mukaddime bölümünde dua ve selamlama ifadelerine yer verilmemiştir. Aynı şekilde hâtıme bölümünde de Abbasi dönemi risâlelerinin genel üslubundan farklı olarak, dua ya da selamlama ibareleri kullanılmamıştır. Risâlenin konusu bunu gerekli kıldığından, bu hususun bir kusur olarak kabul edilmemesi, bilakis mukaddime ve hâtıme bölümlerinin konuyla son derece uyumlu olduğu değerlendirilmesinin yapılması gerekmektedir.

Hicri IV. asırda pek çok edebiyatçının, eserlerini süslemek ve etkili hale getirmek adına başvurdukları en önemli sanatlardan biri olan seci, İbnu'l-'Amîd'in risâlesinde de en çok dikkat çeken sanattır. Nitekim kaynaklarda vezin, harf uyumu, uzunluk ve kısalık bakımından türlere ayrılan seci sanatının en güzel örnekleri bu risâlede yoğun olarak yer almıştır.

Seci dışındaki bedi sanatlar da İbnu'l-'Amîd'in ifadelerinde azımsanmayacak ölçüde yer almıştır. Bu anlamda cinâs, tıbâk ve iktibâs öne çıkmaktadır.

Sonuç olarak; garip kelimelerden uzak, akıcı ve anlaşılır anlatımı ve bunun yanı sıra gerek seci gerek de diğer bedi sanatları başarılı şekilde kullanması, İbnu'l-'Amîd'in, risâle alanındaki en önemli isimlerden biri olarak kabul edilmesini sağlamış, ayrıca onu seci ve bedi sanatlar ekolünün temsilcisi konumuna getirmiştir.

Kaynakça

- 'Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. 'Abdillâh b. Sehl b. Sa'îd b. Yahyâ, *Kitâbu's-sinâ'ateyn*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Ebu'l-Fadl İbrâhîm, el-Mektebetü'l-Unsuriyye, Beyrût, H. 1419.
- Aydın, Cengiz-Aydın, Güleser, "Batlamyus", *DİA*, İstanbul, 1992, V/196-199.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh*, thk. Ahmed Abdulğafûr 'Attâr, 4.bs., Dâru'l-İlm li'l-Melâîyn, Beyrût, 1987.
- Çubukçu, Asri, "Eksem b. Sayfî, *DİA*, İstanbul, 1994, X/550-551.
- Dakkâk, Ömer, *Melâmihü'n-nesri'l-'Abbâsî*, Dâru's-Şarki'l-'Arabî, Beyrut, ty.
- Dayf, Şevki, Târîhu'l-Edebî'l-'Arabî el-'Asru'l-'Abbâsî el-evvel, Dâru'l-Me'ârif, Kahire, 1966.
- , *el-Fennu ve mezâhibuh fi'n-nesri'l-'arabî*, 13.bs., Dâru'l-Meârif, Kahire, ty.
- , Târîhu'l-Edebî'l-'Arabî el-'Asru'l-Câhlî, Dâru'l-Me'ârif, Kahire, 2003.
- Durmuş, İsmail, "Mektup", *DİA*, Ankara, 2004, XXIX/13-14.
- Ebû Ali, Nebîl Hâlid Rabâh, *Nakdu'n-nesr fi turâsî'l-'arabî'n-nakdî hattâ nihâyeti'l-'asri'l-'Abbâsî*, el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-'Âmme li'l-Kuttâb, Kahire, 1993.
- Er, Rahmi, "Risâle", *DİA*, İstanbul, 2008, XXXV/112-113.
- Ferrûh, Ömer, *Târîhu'l-edebî'l-'arabî el-a'suru'l-'Abbâsiyye*, 4.bs., Dâru'l-İlm li'l-Melâîyn, Beyrut, 1981.
- Fidan, İbrahim, Osmanlı Dönemi Arap Şairlerinden İbnu'n-Nâkîb el-Huseynî ve Şiirleri, 1.bs., Gece Kitaplığı, Ankara, 2016.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kâmûsu'l-muhît*, thk. Muhammed Na'im el-Arakûsî, 8.bs., Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 2005.
- Fukeykî, Abdulhâdî, *el-İktibâs mine'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 1.bs., Dâru'n-Nemîr, Dimaşk, ty.
- Güner, Ahmet, "Ebû'l-Fazl İbnü'l-Amîd", *DİA*, İstanbul, 1999, XX/485-486.
- Hâdî, Salâhuddîn, *el-Edeb fi 'asri'n-Nubuvve ve'r-Râşidîn*, 2.bs., Mektebetü'l-Hâncî, Kahire, 1987.
- Hafâcî, Muhammed 'Abdulmun'im, *el-Hayâtu'l-edebîyye ba'de zuhûri'l-İslâm*, Dâru'l-Cil, Beyrut, 1990.
- Hamevî, İbn Hicce, *Hizânetü'l-edeb ve ğâyetu'l-ereb*, şerh: 'İsam Şakyû, 1.bs., Dâru Mektebetü'l-Hilâl, Beyrût, 2004.
- Hâsimî, Ahmed, *Cevâhiru'l-belâĝa*, el-Mektebetü'l-'Asriyye, Beyrut, ty.

- Hicâb, Muhammed Nebîh, *Belâğatu'l-kuttâb fi'l-'asri'l-'Abbâsi*, 2.bs., Mektebetu't-Tâlib el-Câmi'i, Mekke, 1986.
- Husari, Ebu İshâk İbrahim b. Ali b. Temîm el-Kayravânî, *Zehru'l-âdâb ve semeru'l-elbâb*, Dâru'l-Cil, Beyrut, ty.
- İbn Ebi'l-İsba', Abdülazîm b. el-Vâhid b. Zâfir el-'Advânî, *Tahrîru't-tahbîr fi sinâ'ati's-şi'ri ve'n-nesr ve beyâni i'câzi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Şeref, Lecnetu İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, yy., ty.
- İbn Fâris, Ahmed b. Zekeriyâ er-Râzî, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârun, Dâru'l-Fikr, Dimaşk, 1979.
- İbn Hallikân, Ebû'l-'Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, 1.bs., thk. İhsan Abbâs, Dâru Sâdir, Beyrut, 1994.
- İbn Kuteybe Ebû Abdillâh Muhammed b. Müslim, *Edebu'l-kâtib*, thk. Muhammed ed-Dâli, Muessesetu'r-Risâle, yy., ty.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemaluddîn, *Lisânu'l-'Arab*, Dâru Sâdir, Beyrut, h. 1414.
- İbn Raşîk, Ebû Ali el-Hasen el-Kayravânî el-Ezdî, *el-'Umde fi mehâsini's-şi'r ve âdâbih*, thk. Muhammed Muhiddin Abdülhamîd, 5.bs., Dâru'l-Cil, 1981.
- İbnu'l-Esîr, Nasrullâh b. Muhammed Ziyâuddîn, *el-Meselû's-sâir fi edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*, thk. Ahmed el-Hûfî, Bedvî Tibâne, Dâru Nahda, Kâhire, ty.
- İbnu'l-Mu'tez, Ebu'l-'Abbâs Abdullah b. Muhammed el-Mu'tez-Billâh, *el-Bed'i fi'l-bed'i*, Dâru'l-Cil, Beyrut, 1990.
- İskenderî, Ahmed Mustafâ 'Înânî, *el-Vasîf fi'l-edebi'l-'Arabî ve târihih*, 1.bs., Matba'atu'l- Me'ârif, Kahire, ty.
- Kalkaşendî, Ahmed b. Ali b. Ahmed, *Subhu'l-a'sâ fi sinâ'ati'l-inşâ*, Dâru'l-Kütubi'l-'İlmiyye, Beyrût, ty.
- Matlûb, Ahmed, *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-belâğiyye ve tatavvuruha*, 1.bs., Mektebetu Lübnân Nâşirûn, Beyrût, 2007.
- Merâğî, Ahmed Mustafâ, *İlmu'l-Bed'i*, Dâru'l-'Ulûmi'l-'Arabiyye, Beyrut, 1991.
- Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb, *Tecâribu'l-umem*, thk. Ebu'l-Kâsım İmâmî, 2.bs., Tahran, 2000.
- Muhammed Kürd Ali, *Resâilu'l-buleğâ*, 2.bs., Dâru'l-Kutubi'l-'Arabiyyeti'l-Kubrâ, Kahire, 1913.
- Mutenebbî, Ebu't-Tayyib Ahmed b. el-Huseyn, *Dîvân*, Dâru Beyrut, Beyrut, 1983.
- Nassâr, Huseyn, *Neş'etu'l-kitâbeti'l-fenniyye fi'l-edebi'l-'Arabî*, 1.bs., Mektebetu's-Sekâfe, Kahire, 2002.
- Râzî, Zeynuddîn Ebû 'Abdillâh b. Muhammed b. Ebî Bekr, *Muhtârû's-Sihâh*, thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed, 5.bs., el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrût, 1999.
- Seâlibî, Ebû Mansûr Abdilmelik b. Muhammed b. İsmâil, *Yetîmetu'd-dehr fi mehâsini ehli'l-'asr*, thk. Mufîd Muhammed Kamhiyye, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1983.
- Sûlî, Ebûbekr Muhammed b. Yahyâ, *Edebu'l-kuttâb*, el-Matbaatu's-Selefiyye, Kahire, H. 1341.
- Tâhâ Huseyn, *el-Edebu'l-câhilî*, 2.bs., Matba'atu Fârûk, Kahire, 1933.
- Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Siyer-u a'lâmi'n-nubelâ*, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 2006.
- Zeki Mubârek, *en-Nesru'l-fennî fi'l-karni'r-râbi'*, Muessetu Hindâvî, Kahire, 2012.
- Zeyyât, Ahmed Hasen, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, Dâr-u Nahdati Mısır, Kahire, ty.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 16 sayı / issue: 2 kiş / winter 2016

ARAŞTIRMA

Suriyeli Öykücü Muhammed Câsim el-Humeydî'nin "Ehlu'l-Kehf" Adlı Öyküsü

Ali Eminoğlu

Dr. Necmettin Erbakan Üniversitesi

Yabancı Diller Yüksek Okulu Öğretim Görevlisi

aeminoglu@gmail.com

Öz

Suriyeli öykü yazarı Muhammed Câsim el-Humeydî'nin *Ehlu'l-Kehf* adlı öyküsü, Kur'an-ı Kerim'de bahsi geçen *Ashâb-ı Kehf* kıssasına öykünerek kaleme aldığı fantastik bir öyküdür. Yazar bu öyküsünde içinde yaşadığı ülkedeki rüşvet, yolsuzluk, adaletsizlik gibi sosyal sıkıntılara değinmiş ve kendine has anlatım üslubuyla kaleme aldığı bu edebi çalışmasında teşbih, iç ve dış diyalog, ironi gibi sanatlarla eserinin edebî değerini artırmıştır.

Anahtar kelimeler: Câsim el-Humeydi, *Ehlu'l-kehf*, Çağdaş Arap Edebiyatı, Çağdaş Suriye Edebiyatı, kısa öykü.

The "Ahl al-Kahf" Story: Written by one of the Syrian Story Writers Jasem al-Humaydi

The story of the Syrian narrator, Muhammad Jasem al-Humaydi, is a fantastic story that he has written imitating the parable of Ahl al-Kahf as aforementioned in the Holy Quran. In this narrative, the author touched upon social troubles such as bribery, corruption and injustice in the country he lived in and he increased literary value of his work with arts such as simile, internal and external dialogue, irony in his literary work.

Keywords: Jasem al-Humaydi, *Ahl al-Kahf*, Modern Arab Literature, Modern Syrian Literature, short story.

Atıf

Eminoğlu, Ali, "Suriyeli Öykücü Muhammed Câsim el-Humeydî'nin "Ehlu'l-Kehf" Adlı Öyküsü", *Marife*, 16/2 (2016): 331-344.

1. Suriye Öykücülüğüne Genel Bir Bakış

Modern öyküyü, ilk kez Amerikalı yazar Edgar Allan Poe'nin (1809-1849) ortaya koyduğu kabul edilir. Bunun dışında Nikolay Vasilyeviç Gogol (1809-1952), Guy de Maupassant (1850-1893) ve Anton Pavloviç Çehov (1860-1904) gibi isimlerin de kısa öykünün gelişmesinde büyük katkıları olmuştur.¹

Arap dünyası, XVII. yüzyıldan itibaren Batı medeniyeti ile doğrudan temasa geçmiştir. Bu temasın neticesinde Araplar, başta modern bilim olmak üzere birçok alanda Batı medeniyetinin etkisi altında kalmıştır. Bu alanlardan biri de kuşkusuz edebiyat olmuştur. Özellikle Batı edebiyatından yapılan tercümelemler ile birlikte Arap yazarlar, benzer tarzda eserler kaleme almışlardır. Bu edebiyat türlerinden biri de öykü türüdür.² Arap edebiyatında Batı tarzı ilk kısa öykü Mısır'da Muhammed Teymûr tarafından 1917'de yayımlanan "*Fî'l-Kitâr*" adlı öykü kabul edilir.³

Suriye'nin Arap dünyasının belli başlı kültür merkezlerinden olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla Batı tesiri bu topraklarda da kendini hissettirmiş ve Batı tarzı edebî metinler buralarda filizlenmeye başlamıştır.⁴ Burada öykü türünde ilk eserler 1930'lu yıllarda gün ışığına çıkmaya başlamıştır. Bu yıllarda Muhammed en-Neccâr, Ali Hulkî, Fuâd eş-Şâib, Cebrâil Se'âde, ve İlyân Deyrânî gibi Suriyeli yazarlar önemli eserler kaleme almışlardır. en-Neccâr ve Hulkî ise Suriye'de kısa öykücülüğün temellerini atmışlardır. Alî Hulkî, "*Rabî' ve Harîf*" ve Muhammed en-Neccâr, "*Kusûr Dimaşk*" adlı kitaplarındaki özenli üslup ve anlatımları ile Suriye öykücülüğünü ileri bir düzeye taşımışlardır. Ayrıca bu öykücüler sosyal gerçeklerin değişik yönlerini keşfedip, Şam orta sınıfının günlük yaşamını konu edinerek, toplumun farklı sıkıntılarına dikkat çekmeyi amaçlayan yerli bir kısa öykü oluşturmaya çalışmışlardır.⁵

Kırkı yılların sonu ile ellili yıllarda yeni bir nesil ortaya çıkmıştır. Bu nesil, kısa öykü alanında farklı üslup ve teknikler geliştirmişlerdir. Ayrıca öykülerin basit olay örgülerini daha zengin ve karmaşık bir hale dönüştürmüşlerdir. Saîd Hûrânîyye, Şevkî Bağdâdî, Samîm eş-Şerîf, Mevâhib Keyâlî, Hasîb Keyâlî, Nasruddîn el-Bahra, Adnan ed-Dâ'ûk ve Âdil Ebû Şenb, bu bağlamda zikredilebilecek en önemli isimler arasındadır.⁶

Bu nesilden sonra yani altmışlı yıllarda, yeni bir öykücü kuşak ortaya çıkmıştır. Bu neslin en belirgin özelliği ise birinci ve ikinci şahıs anlatımına geçmeleri ve bunun yanı sıra bir öykü içinde birden fazla anlatıcı tipini ve şimdiki

¹ Tasa, "Çağdaş Suriye Öykücülüğüne Genel Bir Bakış", s. 46; Dereli, "Yemenli Öykücülerden Hemdân Zeyd Demmâc'ın Yolcu" Adlı Öyküsü", s. 16.

² Sellâm, "Dirâsât fi'l-kissatî'l-arabîyyetî'l-hâdîse", s. 78

³ Er, "Çağdaş Arap Edebiyatı Seçkisi", Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2004, s. 28; Yıldız, "Arap Edebiyatında İlk Modern Kısa Öykü", s. 48; Şensoy, "Ömer el-Hammûd'un Sukûtu Hirakle Adlı Öyküsü", s. 140; el-Yâfi, "et-Tatavvuru'l-fennî li-ş-şekli'l-kissatî'l-kasîra", s. 13; Göçer, "Gassân Kenefânî ve Öykücülüğü", s. 16

⁴ Yazıcı, "Suriye'de Kısa Öykü", s. 120.

⁵ Tasa, "Çağdaş Suriye Öykücülüğüne Genel Bir Bakış", s. 47; Küçükşarı, Mücahit, "Tevfik Yûsuf el-Avvâd'ın "er-Rağîf" Adlı Romanında Türk İmajı", *Mütefekkir*, c: 3, sy. 6, Aralık 2016, s. 307.

⁶ Ramazan, "el-Kissatu'l-Kasîra fi Sûriye", s. 11.

zaman kipini kullanmalarındır. Bu kuşak uzun cümlelerden vazgeçerek birbirlerini izleyen yoğun ve kısa cümleler tercih etmişlerdir. Buna bağlı olarak öykünün hacminde de değişiklikler olmuştur. Ayrıca öyküdeki konuşma dilinde de farklılıklar olmuş, cümleler kısalmış, diyaloglar ağırlık kazanmaya başlamıştır. Atıf harfleri, zarflar vb. bağlantı terkipleri ve edatlara fazlaca ihtiyaç duyulmamıştır. Zekeriyâ Tâmir, George Sâlim ve Nedîm Mar'aşî gibi isimler, bu neslin en önde gelen öykücüleri arasında kabul edilmektedir.⁷

Yetmişli yıllara gelindiğinde öykü yazarlarının sayıca çoğaldığı görülmektedir. Muhammed Kâmil el-Hatîb, Abdullah Ebu Heyf, İbrâhim el-Halîl, İskender Yusuf, Ahmed Mahmûd el-Mustafâ ve Muhammed Nedîm gibi bu neslin öncü isimleri, bir önceki kuşağın tahkiye tekniklerini geliştirmiş ve anlatıya yeni teknikler eklemişlerdir.⁸

Seksenli ve doksanlı yıllara bakıldığında, öykücülerin önceki dönem tekniklerine sahip çıktıkları ve bunları geliştirmeye özen gösterdikleri dikkat çekmektedir. Bu dönemde de öykü yazarı sayısında büyük bir artış meydana gelmiştir. Bu öykücülerden de Muhammed Velîd el-Hâfız, Memduh Azzâm, Mahmûd Muflih el-Bekr, Muhammed Bâkî Muhammed, Muhammed el-Hâc, Tâcuddin Mûsâ ve Usâme Esber'in adını zikretmek mümkündür.⁹

2. Yazar Hakkında

Suriyeli öykücülerden olan Muhammed Câsim el-Humeydî Suriye'nin orta kuzeyinde, Fırat nehrinin kuzey kıyısında, Halep'in 160 km. kuzeyinde yer alan bir şehir olan Rakka'da 1954 yılında dünyaya gelmiştir. el-Humeydî, ilk ve orta öğrenimini Rakka'da, yüksek öğrenimini ise Dimeşk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı bölümünde tamamlamıştır. Şam'da *es-Sevre* gazetesinde uzun yıllar çalıştıktan sonra memleketi Rakka'ya dönmüş ve bu şehirde aynı gazetenin büro müdürlüğünü üstlenmiştir. Daha sonra da Rakka'nın yerel gazetesi olan *el-Furât*'ta çalışmalarına devam etmiştir. Rakka'nın Basın Komisyonu Başkanlığı görevini de üstlenen el-Humeydî, Arap Yazarlar Birliği'nin Rakka İl Başkanlığı'na seçilmiştir. Ancak Baas Partisi üyesi olmadığından dolayı bu görevden bir süre sonra uzaklaştırılmıştır. 26 Temmuz 2016 tarihinde Hama şehrinde vefat etmiştir.¹⁰

Yayımlanmış edebi eserleri şunlardır:¹¹

1- *el-Hikâyetu's-ş-şabiyyeti'l-furâtiyye I*

2- *el-Hikâyetu's-ş-şabiyyeti'l-furâtiyye II*

3- *Şemseddîn – (Roman)*

⁷ Ramazan, "el-Kıssatu'l-Kasîra fi Sûriye", s. 12; Tasa, "Çağdaş Suriye Öykücülüğüne Genel Bir Bakış", s. 47.

⁸ Tasa, "Çağdaş Suriye Öykücülüğüne Genel Bir Bakış", s. 48.

⁹ Tasa, "Çağdaş Suriye Öykücülüğüne Genel Bir Bakış", s. 48.

¹⁰ <http://www.qalamrsas.com/2016/07/26/ال-وفاء-والأديب-والقاص-السوري-محمد-جاسم-ال>. (e.t. 10.12.2016)

¹¹ <http://www.qalamrsas.com/2016/07/26/ال-وفاء-والأديب-والقاص-السوري-محمد-جاسم-ال>. (e.t. 10.12.2016)

4- *Tatavvuru'l-luğati'l-'arabiyye ve'l-ahtâu's-şâi'a*

5- *Kitâbetu'r-rivâye mâ fevka'l-vâki'*

6- *el-Kâşûr*

3. "Ehlu'l-Kehf" Adlı Öykünün Özeti

Abdullah, yaşadığı yoğun sıkıntılardan kurtulmak için Ashâb-ı Kehf'e öykünerek bir mağaraya sığınmaya karar verir. Beklentisi Ashâb-ı Kehf gibi mağarada uzun bir süre uyuduktan sonra uyanıp sıkıntılarının sona ermesidir. Ancak Ashâb-ı Kehf gibi arkadaşları yoktur. Çünkü ona göre bu dönemde bir araya gelip birlik olabilecek birilerini bulmak çok zordur. Belki de bu durumu bildiğinden bu mucizenin gerçekleşmesi için bunun şart olmadığını düşünmektedir. Mağara arkadaşları olmadığı gibi bir köpeği de yoktur. Bir mağara aramaya başlayan Abdullah, sonunda geniş, rahatlıkla sığınacağı bir mağara yerine dar, ancak iki büklüm sığabileceği bir mağara bulur ve tıpkı Ashâb-ı Kehf'in yaptığı gibi orada uykuya dalar.

Abdullah uyandığında şehre inmek ister. Yolda gördüğü bir minibüsü durdurur ve biner. Ancak muavinin bir dirhem yerine on dirhem istemesi üzerine şaşırır ve memleketinin durumunun düzelmediğini hatta daha da kötüleştiğini görür. Bu yüzden uyumak için tekrar mağarasına döner. Bu defa uyandıktan sonra durumların düzeleceğine inanır. Şehre inmek için yine bir minibüsü durdurur. Bu defa muavin bin dirhem isteyince hayal kırıklığı daha da artar. Yolda giderken polisler minibüsü durdurur ve yolcuların bütün parasını alır. Bunun üzerine Abdullah büyük bir yıkıma uğrar. Polislerin dur ihtarını duymaksızın mucizesinin gerçekleşmesinin kendisine bağlı olduğunu düşündüğü köpeğin peşinden koşar ve polislerin ateş açması sonucunda ölür.

4. Öykünün İncelenmesi

Muhammed Câsim el-Humeydî'nin bu çalışmanın konusunu teşkil eden "Ehlu'l-Kehf" adlı öyküsü, Suriye Kültür Bakanlığı tarafından Dimeşk'te 1998 yılında yayımlanmış olan "el-Kâşûr" adlı öykü kitabında bulunan beş öyküden dördüncüsüdür. Öykü 21 sayfa olup, küçük boy kitabın 121-141. sayfaları arasında yer almaktadır. Kitapta yer alan öykülerin isimleri sırasıyla şöyledir:

1- *Abdullah yebhasu an simeti'l-'asr (Abdullah Yüzyılın Mahiyetini Arıyor)*

2- *Abdullah yebhesu 'an selaseti semekât (Abdullah Üç Balığı Arıyor)*

3- *Abdullah yebhesu 'an zâti'n-na'li'l-hadîd (Abdullah Demir Ayakkabının Sahibini*

Arıyor)

4- *Ehlu'l-kehf (Mağara Halkı)*

5- *es-Se'âlî (Karakoncoloslar)*

Yazar, öyküsünü Kur'ân-ı Kerîm'de bahsi geçen Ashâb-ı Kehf kıssasını hatırlatacak bir biçimde isimlendirmiştir. Bu kıssa hakkında kısaca bilgi vermek yerinde olacaktır.

Ashâb-ı Kehf kıssası, Kur'an-ı Kerim'in on sekizinci suresi olan "Kehf" suresinde yer almaktadır. Bu kıssanın öneminden dolayı sureye "Kehf" adı verilmiştir. Surenin 9-26. ayetlerinde bildirildiğine göre, putperest bir kavmin içinde Allah'ın varlığına ve birliğine inanan birkaç genç bu inançlarını açıkça dile getirip putperestliğe karşı çıkmış, taşlanarak öldürülmekten veya zorla din değiştirmekten kurtulmak için mağaraya sığınmışlardır. Yanlarındaki köpekleriyle birlikte orada derin bir uykuya dalan gençler rivayete göre 309 yıl sonra uyanmışlardır. Mağarada 'bir gün kadar' uyduklarını sanan gençler içlerinden birini gümüş bir para vererek yiyecek almak üzere şehre göndermişlerdir. Böylece onların durumuna muttali olanlar Allah'ın vadinin hak olduğunu ve kıyametin mutlaka geleceğini anlamışlar ve mağaranın bulunduğu yere bir mescid yapmaya karar vermişlerdir.¹²

Öykünün temel unsurlarından biri olan mekân, öykünün coğrafyasıdır. Bir anlamda öykünün başkahramanının bulunduğu, hareket ettiği, olayların cereyan ettiği yerdir. Bu açıdan bakarsak mekâna yüklenen anlam ve mekânın işlenişindeki yoğunluk aslında mekânın önemine bağlıdır. Söz konusu mekân, yazarın işlediği temaya göre açık veya kapalı olabilir.¹³ Bu öyküdeki mekânın genel olarak mağara olduğu görülmektedir. Bu mağara, başkahraman Abdullah'ın sığındığı ve olay örgüsünün etrafında gerçekleştiği mağaradır. Dolayısıyla öyküde mağaraya pek çok kez değinilmiş ve mağara sözcüğü öyküde 28 defa tekrarlanmıştır.

Öyküde Abdullah'ın sığındığı mağara etkili teşbihlerle tasvir edilmiş ve özelliklerinden bahsedilirken onun ne kadar dar bir mağara olduğu yazar tarafından şu şekilde yansıtılmıştır:

"Tepeyi tırmandı. Etrafını dolaştı ancak hayal ettiği mağarayı bulamadı. Hatta hiçbir mağara bulamadı. Gördükleri ancak, annesinin rahminde büzülmüş bir cenin gibi olduğunda, vücudunun sığabileceği mağaralardı. Bunlar köpek, çakal veya kurt gibi hayvanların yavrulama yerleriydi. Mademki Abdullah bir mağara bulamadı o zaman fâni olmamak için fâni bedenini bu mağaralardan birine sokuşturacak! Fakat gerçekten cesedi çürümeyecek, küçük ve tiksindirici kurtçuklara dönüşmeyecek, hatta yırtıcı hayvanlar onu yemeyip kemiklerini etrafa saçmayacak mı?"

Abdullah'ın geniş bir mağara bulamayışı, yaşadığı sıkıntılara bir göndermede bulunmak içindir. Zaten karamsarlık ve ümitsizlik üzerine kurgulanan bir öykünün mekânının ferah ve geniş olması tutarsızlığa neden olur. Mekânın bu şeklide dar ve kapalı olması; sıkıntıyı, ıstırapları ve içe kapanıklığı yansıtan psikoloji türü öykülerde sıkça rastlanan bir durumdur.¹⁴

Yazar, mağaranın bulunduğu dağın, dağın bulunduğu şehrin ya da ülkenin adından hiç söz etmemiştir. Ancak öyküde yer alan şu cümlelerden bir çıkarsamada bulunulabilir:

¹² Ersöz, "Ashâb-ı Kehf", III, 465-467.

¹³ Şengül, "Romanda Mekân Kavramı", s. 532.

¹⁴ Şengül, "Romanda Mekân Kavramı", s. 535.

“O zaman dönüşüm gerçekleşti fakat daha da kötüye. Abdullah’ın hayatı Türk Lirası, dirhem’in birkaç katı iken işkenceydi. Peki, şimdi Türk Lirası dirhem’in yüzlerce katı olunca hayatı ne olacak. Yani Abdullah kendisine uygun olmayan bir zamana dönmüştü! Şansı kayayı yarar!”

Abdullah’ın muavine uzattığı paranın dirhem cinsinden telaffuz edilmesi ile olayların Suriye’de yaşanmadığı izlenimi verilmeye çalışılmıştır. Suriye’de bulunan dikte rejimin öfkesine maruz kalmamak veya eskiden beri aynı sıkıntıların sürekli bu topraklarda tekrarlandığını belirtmek için böyle bir tercihte bulunulmuş olabilir. Ancak öykünün başkahramanı olan Abdullah’ın Türk Lirası ve dirhemi karşılaştırmasıyla okura, Abdullah’ın Türkiye’ye komşu olan bir Arap ülkesinin vatandaşı olduğu hissi verilmek istenmektedir. Burada okurun anlayış ve kavrayışına güvenen yazar, okurdan Abdullah’ın bir Suriye vatandaşı olduğunu anlamasını beklemektedir.

Yazar, öykünün dış zamanı hakkında somut bilgi vermemiştir. Abdullah’ın yaşadığı dönemi ve yılları gizlemeyi tercih etmiştir. Fakat öyküde geçen polis, minibüs, radyo, reklâm gibi sözcüklerden başkahramanın günümüzde veya en azından yakın geçmişte yaşadığı anlaşılmaktadır. Bu duruma öyküde geçen şu paragraf örnek olarak verilebilir:

“Kendi kendine şöyle dedi: Muavinlerin ahlaki hiç değişmemiş, polisin kötü ahlakından da geri kalmaz! Fakat peş peşe farkına vardığı şeyler bir çekici gibi başına vurarak onu şaşkın bir hale çevirdi. Elbiseler aynı, değişmemiş. Radyo aynı şarkıları çalıyor. Haberler aynı, haberlerin arasında verilen uzun mesafeleri göz açıp kapayıncaya kadar geçebilen yumuşak huylu, imanlı cin; görünmez şapka giyen maymun; uçan halıya binen adam; uçan at ve sabredemediğin salih kul Abdullah hakkındaki reklâmlar da aynı.”

Yazar, öykünün başlangıcında yüzyıllar öncesine, denizci Simbad’ın deniz maceralarına göndermeler ve teşbihler yaparak aslında okurları bir zaman yolculuğuna hazırlamakta olduğu söylenebilir. Buna yazarın öyküsünün ilk satırlarındaki şu cümlelerde rastlanmaktadır:

“Stres, Siyah Ada Yaşlısı’nın Simbad’ın omuzlarına bindiği gibi Abdullah’ın omuzlarına binmiş; ayaklarını sağlam bir şekilde boynuna dolamış, üzerinde uyumuş, üzerine işlemiş ve pislemişti. Öyle ki Abdullah’ın bedeni, erkek kardeşinin karısını nikâhlayan bir polisin derisinden daha pis kokar hale gelmişti.”

Burada verilen satırlar ve öyküde Abdullah’ın mağaraya iki defa girip uyandıktan sonra yaşadıkları olayları anlatması ışığında, öykünün zaman diyagramı çizilecek olursa karşımıza 2000-2500 yıllık bir süre çıkmaktadır. Öykünün tamamı incelendiğinde yazarın bu kısa öyküde bu kadar geniş bir zaman dilimini ustaca kullandığı söylenebilir.

Öyküde yer alan fantastik anlatım üslubunda okur nezdinde fantastik etkinin ve inandırıcılığın oluşturulması için delillendirme unsuru önem arz

etmektedir.¹⁵ Yazar da öyküsünün özellikle fantastik yönünün olabirliğini okurlarına kanıtlamak için Kurân-ı Kerîm ayetlerinden iktibaslar yaparak öyküsünü delillendirme yoluna gitmiştir. Buna öyküde Hacc suresinin 47. ayetinde geçen "Allah'ın hesabı ile, saydıkları bin yıl bir an gibi geçecek." kısmı örnek olarak verilebilir.

Öyküde ayrıca sık sık uzun benzetmelerin yapıldığı bir anlatım tekniğine başvurulduğu ve bu suretle anlatımın daha canlı ve etkili kılındığı görülmektedir. Bu benzetmelerden bir kaçına şu paragraflarda rastlamak mümkündür:

"Abdullah'ın gelinin en güzel günleri misali gençliği, başarından yoksun, fani hayatta kaybolur ve çatlamış bir testiden sızan su gibidir onun zamanı. Hatta Abdullah attığı her adımda hapisaneyle, ölümle, polisin kendisine tezgâhladığı bir suçla veya kasaba götürülen bir köpeğin üzerine işediği bir kaldırım taşı ile tehdit edilmektedir."

"Mademki Abdullah ikinci bir ömre sahip değildi; o zaman geri kalan yıllarını muhafaza ederek yaşadığı dönemden ayrılmak ve daha sonra o yılların tespiti taneleri gibi sıralandığı şekilde geri dönmek için tıpkı Süleyman Peygamber'in cini şişeye hapsedtiği gibi ömrünü bir uyku şişesinde onu korumak için haps etsin. Böylece şişeden hiçbir şey sızmamış ve hiçbir an da yok olmamış olur."

Öykünün başkahramanı okurun karşısına hiç iç anlatıcı olarak çıkmamaktadır. Öykünün hemen hemen tamamında dış anlatıcı metodu görülmektedir. Bu yöntem yazar ile hikâyenin başkahramanı olan Abdullah'ın aynı kişiler olduğu izlenimi vermektedir. Yazarın öykünün geçtiği coğrafya ve dönem konusunda açık herhangi bir bilgi vermemesine neden olan sebepler bu durum için de aynen geçerlidir. Bu nedenle öykü çoğunlukla monolog şeklinde geçmiş, zaman zaman okuru monotonluğa itmeme adına gerektiği yerlerde diyaloglara da yer verilmiştir. Özellikle öykünün son bölümünde yer alan şu diyalog buna güzel bir örneklik teşkil etmektedir:

Yolcuların verdiği paralar komiseri ikna etmedi. Bu nedenle ayakkabıların, baldırların ve vücutların aranmasını emretti. Kim ki ayakkabısında bir şey gizlediği ortaya çıkarsa falaka ile cezalandırıldı. Kimin de vücudunda bir şey gizlediği ortaya çıktıysa bizzat komiser kırbaçla paranın bulunduğu yere vurdu.

- Abdullah yanındakine: "Hal böyleyken niçin herkes polis olmak için gönüllü olmuyor ki?"

- Onların kabul edeceklerini mi sanıyorsun! Herkes polis olursa o zaman polis kimi soyacak?

Sonuç olarak Muhammed Câsim el-Humeydî'nin bu çalışmanın konusunu teşkil eden "Ehlu'l-Kehf" adlı öyküsü, Suriyelilerin yaşadıkları sıkıntıları ustaca dile getirdiği bir çalışmadır. Yazar, öyküyü yerel lehçelerden uzak, fasih Arapçayla, akıcı bir üslupla özenle seçtiği sözcüklerle yazmıştır. Öyküyü fantastik bir tarzda

¹⁵ Ertekin, "Ölü Adlı Fantastik Öykünün Çözümlemesi", s. 132

yazıp edebî tasvirler ve teşbihlerle, mekân ve zaman unsurlarını ustaca öyküsünde işlemesi dikkat çekicidir.

5. Öykünün Çevirisi

Stres, Siyah Ada Yaşlısı'nın Simbad'ın omuzlarına bindiği gibi Abdullah'ın omuzlarına binmiş; ayaklarını sağlam bir şekilde boynuna dolamış, üzerinde uyumuş, üstüne işemiş ve pislemişti. Öyle ki Abdullah'ın bedeni, erkek kardeşinin karısını nikâhlayan bir polislin derisinden daha pis kokar hale gelmişti.

Simbad'ın Siyah Ada Yaşlısı'nı sarhoş edinceye kadar içki içirerek omuzlarından uzaklaştırması gibi stresi uzaklaştırmaya Abdullah'ın gücü yetmiyordu. Çünkü hiçbir çözüm stresten kurtulmasında işe yaramıyordu. Hiçbir içki onu sarhoş edip halsiz bırakmıyordu. Ayrıca Abdullah'ın kokuşmuş bedeninin içindeki kinin üzerine koyulmuş sert kayanın, Simbad'ın Ada Yaşlısı'nın kafasını parçaladığı ve beynini dağıttığı kaya gibi stresin kafatasını kırması ve parçalaması mümkün değildi.

Abdullah'ın stresi elit tabakanın alışverişlerinde kaybolan kamu malları gibi olan hayatı ve düşük maaş kuruluşlarının dağıtım ayinlerinde kaybolup, dut yaprakları ile üzeri örtülmüş meyvelerden mahrum kalarak cennet meyvelerini toplamak üzere buluşmak için peşine düştüğü gençliği ile ilgilidir.

O, tatsız yemeklere banmaktadır. Çünkü onun, eti ucuz görüp suyunu bile içmeyen kimseler gibi olmaktan başka çaresi yoktu. Elbise ile kapanmamış bedenini beklerken yitip gider Abdullah. Çünkü maaşı bedeninin tamamını örtmemektedir.

Abdullah'ın gelinin en güzel günleri misali gençliği, başarıdan yoksun, fani hayatta kaybolur ve çatlamış bir testiden sızan su gibidir onun zamanı. Hatta Abdullah attığı her adımda hapishaneyle, ölümle, polislin kendisine tezgâhladığı bir suçla veya kasaba götürülen bir köpeğin üzerine işediği bir kaldırım taşı ile tehdit edilmektedir.

Bir kez daha deneme şansı olmayan hayatı böylece kaybolmaktadır. Öyle ki kendisini evsizler kategorisine sokacak olan makarna çubuğu gibi düşük maaşının yıkımlarını onarmak için kendisine yeni bir ömür verilmesi mümkün değildir.

Mademki Abdullah ikinci bir ömre sahip değildi; o zaman geri kalan yıllarını muhafaza ederek yaşadığı dönemden ayrılmak ve daha sonra o yılların tespiti taneleri gibi sıralandığı şekilde geri dönmek için tıpkı Süleyman Peygamber'in şişe cinini hapsettiği gibi ömrünü bir uyku şişesinde onu korumak için hapsedsin. Böylece şişeden hiçbir şey sızmamış ve hiçbir an da yok olmamış olur.

Sonunda Abdullah, ilk ağlama sesini otuz yaşında çıkararak yeni doğmuş bir bebek gibi uygun zamanı bekler bir halde annesinin rahmi gibi karanlık ve nemli bir rahme yerleşecek. Tıpkı eski salih ataları Ehlu'l-Kehf gibi.

Abdullah onları gördü. Onu defalarca çağırdılar. Kendileri dışında her şeyi örten nuranî bir halka kapkaranlık mağarada onları kuşatmıştı. Köpekleri de mağaranın girişinde ayaklarını uzatmıştı.

Onlara ulaşmayı denediği her seferde meşguliyetleri ve yakın bir zamanda meydana gelecek gizli bir kurtuluş ümidi onu engelliyordu. Fakat yakın bir

kurtuluş ümidi, Abdullah'ı bir makarna çubuğunun sırtında çok uzun bir gecenin derbederliğine taşıdı. Atalarının ısrarcı çağrısına, son bir feryat gibi icabet etmesinden başka çaresi kalmadı.

Abdullah, Ebedîlerin kıyasına geçmesi ile birlikte sonsuza kadar stresinin kafatasını kırmış olacak! Hatta şehrin yaşlısının – polis'inin de kafatasını kırmış olacak. Çünkü uzun bir süre kaybolduktan sonra döndüğünde onun sevincini tutuklayacak, ellerini ceplerine uzatacak ve ceplerinin boş olduğuna da inanmayacak ne bir polis ne de bir bekçi bulacaktır.

Fakat Abdullah, bu bir mucizedir. Çok dindar olan Ehlu'l-Kehf için bir rahmet olarak gerçekleşmiştir?

Kendisine ait bir mucizenin olmasındaki sakınca nedir? Bilakis o bu fikre sahip olduğu ilk günden beri mucizenin gerçekleşeceğine inandı. Ancak o her seferinde kendi mağarasını aramayı geciktiriyordu, ama şimdi ertelemeyi kabul etmeyecek! O da takva bakımından Ehlu'l-Kehf'ten geri kalmaz, Allah'ın merhameti de dönemlere göre artıp azalmaz. Göklerin kapısının kendisine yakın olduğunu gördüğü için hemen mucizenin unsurlarını gerçekleştirmedi!

Fakat Abdullah, henüz mağarasını bulamadı ve niçin mağara? Abdullah bir kaplumbağa gibi kendi kabuğuna çekilecek ve fanîlerin gürültüsü olmadan odalarının kapılarını kapatacaktır ve Allah'ın hesabı ile saydıkları bin yıl bir an gibi geçecek. Ondandır bir ilâh gibi kalkacak! Fakat ona zamanı kim verecek? Meraklı komşuları mı yoksa onu rabbin kucağında dalmış olarak bulup kapısını kırarak ve kırık eşyalarını da caddeye atacak olan oda sahibi mi? Böylece mucizesi tamamlanmadan önce köpekler onu parçalamış olacak!

Hayır! Abdullah bir mağara için mucizesini tehlikeye atmayacak! O mağarada kafasını bozacak bir polisin ve ev sahibinin olmadığı bir rahimde olacak! Evet, gerçek bir mağara olsun ve onu kesinlikle bulacak!

Ve arkadaşları... Nerede onlar? Bu mucizenin gerçekleşmesi için gerekli bir şart değil. Çünkü Allah da biliyor ki şu an aynı düşünceye sahip en küçük topluluk olan üç kişiyi bir araya getirmek mümkün değildir. Sıkıntısını Allah'a havale etsin. Ve tek başına gitsin! Hayır, tam olarak tek başına değil çünkü mağaranın önüne ayaklarını uzatacak bir köpekle gidecek ve mucize kesinlikle o zaman tamamlanacak. Şimdi bir mağara aramaya gitsin, ilk önce mağara.

Abdullah, çıplak atalarını koruyan dut yapraklarından bile yoksun bomboş kırlarda, kendisini koruyacak mağarasını aramak için ilerledi. Zaman, Abdullah'ın temkinli, sert ve ağır kendi adımlarını canavarların adımları gibi hissetmeden geçecektir. Zamanı gelince de Abdullah kemiklerini toplayacak ve battığı yerden uyanan güneş gibi mağarasından uyanacaktır.

Abdullah kendi kendine itiraz etti ve hayalini bulandırdı: Eşikte kollarını uzatacak köpek nerede?

Kızarak kendine şöyle cevap verdi: Ne çok korkuların var? Nasıl olsa bu koskoca kırdaki köpek bulursun, şimdi önemli olan o mağara...

Abdullah, hava bir gülümseme gibi açık olduğundan dolayı bir canlılık hissetti. Boş kırlar, şehirdeki düşük maaşlarla meşgul kimselerden, maaşın gücü ile asık suratlı evsizler grubuna katılanlardan, başkalarının maaşlarını harcadıkları

için artık maaşların yetmediğini bilemeyen polislerden yoksun olduğu için çok farklıdır! Abdullah'ın eskimiş elbiseleri burada parçalansa ve yumurtasından çıkan bir serçe gibi çırılçıplak kalsa da bacaklarının arasındakine bile dikkat edecek hiç kimse olmayacaktır.

Abdullah ilerler ve gökyüzü, semadan haberleri dinleyen kâfir bir cini kovalar haldeki yıldızların koşuşturduğu geniş bir çadır olarak önünde açılır. Şehirde ise ayın Abdullah'la buluşmasını engelleyen ve kâfir cini kovalayan yıldızları görme zevkinden onu mahrum bırakan yüksek binalar haline gelmiş gökyüzü vardır.

Abdullah, tökezlemeden gökyüzünün kucağında koşan ve cennetteki hurilerdeki gibi gümüş renkli parıltılarıyla yıkanan bir çocuk olarak kendisini görmek için ayın doğmasını hayal etti. Bu zevkten nasıl mahrum kaldı? Nasıl onu fark edemedi? Daha çok vakit geçmedi. Çünkü mucizenin rahmine saklayacağı ömrünün gelecek yılları, yaşamadığı her şeyi telafi edecektir.

Mağarayı arasın. Hedefinden çok şaştı. Bir dakika bile kaybetmemesi gerekir! Tamam tamam, şu anda önünde yüksek bir tümsek var, orada da bir mağara bulacak!

Tepeyi tırmandı. Etrafını dolaştı ancak hayal ettiği mağarayı bulamadı. Hatta hiçbir mağara bulamadı. Gördükleri ancak annesinin rahminde büzülmüş bir cenin gibi olduğunda vücudunun sığabileceği mağara aradı. Bunlar köpek, çakal veya kurt gibi hayvanların yavrulama yerleriydi.

Mademki Abdullah bir mağara bulamadı o zaman fâni olmamak için fâni bedenini bu mağaralardan birine sokuşturacak! Fakat gerçekten cesedi çürümeyecek, küçük ve tiksindirici kurtçuklara dönüşmeyecek, hatta yırtıcı hayvanlar onu yemeyip kemiklerini etrafa saçmayacak mı?

Abdullah sana ne oldu? Saçma sebeplerden dolayı mucizeni bozacak mısın? Mucizede vehimlere ve korkulara yer yoktur. Allah seni koruyacak. Seni kaybolmaktan koruyacağı gibi yırtıcılardan ve çürümekten de koruyacak, yoksa mucize nasıl mucize olacak, eğer her ayrıntının çözümü olmasaydı? Ayrıntılarla ilgilenme, ey fâni, mucizeyi gerçekleştirecek olan onlarla ilgilenecektir! Bütün yumurtalarını onun sepetine koy ve işini ona havale et!

Fakat sen bütün yumurtaları onun sepetine koymadın. Hani nerede köpek?

Eyvah! Bir köpek onun rüyasını bozmayacak, mucize ona rahmet olarak gerçekleşecek köpeğe değil. Mademki arkadaşlardan vazgeçtin, köpekten de vazgeç, Abdullah bir köpek için kaybolmayacak!

Abdullah mağaraya zorlukla girdi ve kendinden geçmeyi bekledi. Annesinin rahmindeymiş gibi kendinden geçecek, uyur uyumaz da mucizesi gerçekleşmiş olacaktı. O, zamanın ve yılların geçtiğini hissetmeyecek, ona sanki bir göz açıp kapama gibi gelecek, yıllar da tesbih taneleri gibi savrulmuş olacaktır. Abdullah da sürekli uzaklaşan bir köpeği kovalarken Rabbin melekûtunda dolaştı.

Abdullah uyandı, güneş mağarasının dışındaki kırları ve çayırları doldurdu. Ayakları mağaranın dışındaydı güneş de onları kızartmıştı. Mağarasından aç ve susuz olarak çıktı. Dünyaya, cennetten çıkan Âdem'in, otuz yaşında doğmuş birinin baktığı gibi baktı, acaba ne kadar kaldı? Allah bilir ne kadar kaldı! Kendine şöyle

dedi: gerçekten geçmiş zamanın gürültüsü beni sağ bıraktı mı? Elleri ile yüzünü yokladı, dikkatli bir şekilde dokundu, yüzü çakmak taşı gibi gergin, eli bir çukura kaymamış veya bir yarığa sıkışmamış. Hala Abdullah genç!

Şaşırdan bir parça kopardı, bir de bıyığından ve sakalından: umutsuz bir kimsenin kalbi gibi simsiyahtı. Abdullah başardı. Mucizesi gerçekleşti ve ömrünü muhafaza etti. Şimdi yeni bir ruhla, yeni bir şansla ve farklı bir görevle ömrünün geri kalanına dönecek. Güven ile tepeden inmeye başladı. Adımları, yankılanıyordu!

Ayakları şose yola değdi. Şehir de ona yakın olarak gözüktü. Onu kucağına çağırıyordu! Yumuşak ve değerli sabrı onu terk etti. Mağaralarına özlem duymuşçasına delice bir hızla yanından geçen arabalar varken şehre yürüyerek ulaşmaya sabredemeyecek. İyisi mi geçen arabalardan birini durdursun. Fakat yanında para yok! Kim ondan para isteyecek ki? Onlara mucizesini anlatacak onlar da parayı unutacaklar, belki de hiç kimse para kullanmıyordur bile. Fakat Abdullah sıcak güneşin altında soluyan bir yılan gibi durdu. Şu an gördüğü arabalar, bin yıl önce geride bıraktığı arabalardan farklı değildi! Kendini rahatlattı: bunlar tabî ki değişmeyecektir. İnsanlar şehirlere ne ile gidecekler, uçaklarla mı? Âdem, cennetten çıktığında Havva ile buluşmak için bindiği eşek hala bugün bindikleri aynı eşek! Bu şüpheleri kalbinden at, sevincini kuşku ile kirletme!

Geçen arabalara eliyle işaret etti ancak yanından rüzgâr gibi geçtiler. Sonunda bir minibüs ısrarcı ve sinirli işaretleri sebebiyle durdu. Muavin onu büyük bir kabalıkla, hızlıca aldı: "Arkaya arkaya!"

Kendi kendine şöyle dedi: Muavinlerin ahlakı hiç değişmemiş, polislin kötü ahlakından da geri kalmaz! Fakat peş peşe farkına vardığı şeyler bir çekiç gibi başına vurarak onu şaşkın bir hale çevirdi. Elbiseler aynı değişmemiş. Radyo aynı şarkıları çalıyor. Haberler aynı, haberlerin arasında verilen uzun mesafeleri göz açıp kapayıncaya kadar geçebilen yumuşak huylu, imanlı cin; görünmez şapka giyen maymun; uçan halıya binen adam; uçan at ve sabredemediğin salih kul Abdullah hakkındaki reklâmlar da aynı.

Eyvah! Kutlu yolculuğundan beri hiçbir şey değişmemiş miydi? Yeterince uyumadı mı? Salih kulun arkadaşı gibi aceleci miydi?

Muavin onun şaşkınlığını sona erdirdi: "Ücretini ver!" Onu görmezden gelmek mümkün değildi zira önünde kazık gibi dimdik duruyordu.

Abdullah şöyle dedi: "Ne kadar istiyorsun?!"

Muavin, lafı dolandırmaksızın veya azarlamadan, kızmadan ve serzeniş etmeksizin bir şey söylemediği üslubuyla şöyle dedi: "Galiba sen hayatında daha önce minibüse hiç binmemişsin! Yüz dirhem!"

Abdullah şaşkın bir halde şöyle dedi: "Ücret?"

Muavin şöyle dedi: "Yok sadaka. Amca bize sadaka versene!"

Bir yolcu: "Ücret on dirhemdi, fakat onlar dün zam yaptılar." dedi.

Abdullah da dedi ki: Ondan yüze?!

Muavin şöyle dedi: “Canım, on dirhemle bir ekmek bile alamıyorsun! Boğazımı kuruttun. Ücreti ver, ulaşıncaya kadar da şaşkınlıktan ağzın açık bir halde kal!”

Abdullah: “Yanımda para yok.”

Muavin şöyle dedi: “Mademki değirmencinin eşeği gibi paran yoktu, niye bindin? Biz sadaka ile mi çalışıyoruz sandın?”

- “Dinle beni, sana hikayemi anlatacağım.”

- Maşallah! Bana hayat hikayeni bedavaya mı anlatmak istiyorsun?

- “Ben Ehlul’-Kehf’tenim.”

- “Bir bu eksikti! Kendi kendime demiştim bu insan değil diye, maymunun nasıl?”

Muavin, şoföre seslendi: “Dur, mağaradan gelen bu hayvanı indir.”

Abdullah, eski elbiselerinden kendisini kuvvetlice çekerek muavinin elleriyle mücadele etti, minibüs durduğunda ve kapıyı açtığında muavin onu itti ve neredeyse onu yüzü üstü düşürüyordu. Abdullah, muavin baldırına vurmadığı için Allah’a şükretti! Muavinin küfürleri etrafında inlerken o ayakta kaldı!

Demek ki Abdullah başaramadı ve zaman değişmedi, değişmiş olsa bile daha da kötüye gitmişti. Belki mucizesi tamamlanmadı çünkü o şartları bozmuştu. Bir köpek aramalıydı! Fakat köpek, sadık bir dosttan daha az bulunur oldu. Peki o zaman ne yapmak lazım? Gerçekten de bir köpek yüzünden mi mucize gerçekleşmedi yoksa aceleci olduğundan mı?! İş sabırsızlığından dolayı bozdu ve suçu köpeğe attı, zaten mağara da ikisine birden yetmez!

Çok az bir süre uyumuştur bu kesin. Belki de Allah katında bir saniye, bu da faniler için bir yıl veya iki yıl demektir!

Sebat ve kararlılık içerisinde mağarasına yürüdü, fakat arkadaşlık edeceği sahipsiz bir köpeği düşünmekten vazgeçmedi.

Abdullah bir süre mağarasında kaldıktan sonra çıkmıştı. Allah bilir orada ne kadar kalmıştı. Bedenine ve saçına yaptığı testlerden hala genç olduğunu anladı. Mucize, ömrünün gelecek senelerini korumuştur. Abdullah yeniden doğmuştu.

Yolda bir minibüs durdurup bindi. Minibüste radyo yoktu. Bu yüzden şarkılardan, haberlerden ve reklâmlardan içinde bulunduğu zamanı belirleyemedi! Fakat insanların elbiseleri onları bıraktığı gibiydi. Onları pek önemsemedi.

Muavin ona yaklaştı ve dedi ki: “Ücreti ver.”

- “Ücret ne kadar?”

- “Bin dirhem.”

O zaman dönüşüm gerçekleşti fakat daha da kötüye. Abdullah’ın hayatı Türk Lirası dirhemden birkaç katı iken işkenceydi. Peki, şimdi Türk Lirası dirhemden yüzlerce katı olunca hayatı ne olacak. Yani Abdullah kendisine uygun olmayan bir zamana dönmüştü! Şansı kayayı yarar!

Muavin dedi ki: “Bu şekilde uzun süre kalacak mısınız?! İstihare mi yapacaksınız ödemek için?”

Abdullah sarsıldı: “Ne? Bin dirhem mi ödeyeceğim?”

Muavin şöyle dedi: "Sanki sen başka bir gezegendensin!"

Abdullah bir kelime söylemeden minibüs durmuştu ve insanlar fısıldaşarak:

- "Polis! Polis! Dikkatli olun!"

Muavin onu bıraktı ve atılarak polisle merhabalaştı, biri başını kapıdan içeriye sokuşturarak: "Hepinizi inin!"

Herkes aşağı inince polislerden biri, içeriyi aramak için minibüse bindi. Yolcuları sıraya soktular. Bezgin bir bakışla komiser onları kontrol etmek için ilerledi.

Sonra da dedi ki: "İyi dinleyin. Ben çok konuşmayı ve söylediklerimi tekrar etmeyi sevmem. Bugün de keyfim yok. Zaten bozuk olan keyfimi daha da kaçırmayın ki ben de sizin gününüzü berbat etmeyeyim! Paralarınızı çıkartın. Hiçbir şey saklamayın. Kendinizi aratmayın, dövdürmeyin veya baldırlarınıza baktırtmayın. Çünkü ben paralarınızı vücutlarınıza gizlemiş bile olsanız çıkartabilirim!"

Yolcuların verdiği paralar komiseri ikna etmedi. Bu nedenle ayakkabıların, baldırların ve vücutların aranmasını emretti. Kim ki ayakkabısında bir şey gizlediği ortaya çıkarsa falaka ile cezalandırıldı. Kimin de vücudunda bir şey gizlediği ortaya çıktıysa bizzat komiser kırbaça paranın bulunduğu yere vurdu.

- Abdullah yanındaki: "Hal böyleyken niçin herkes polis olmak için gönüllü olmuyor ki?"

- Onların kabul edeceklerini mi sanıyorsun! Herkes polis olursa o zaman polis kimi soyacak?

Abdullah şansına lanet etti. Beklediği zaman bu muydu? Niçin av gibi zamanından kaçıyor? Niçin başını başların arasına koyup ey baş kesenler demiyor? Kaçtığı zamandan daha kötü bir zamana getiren mucizesinde zaman kaybedeceğine polis teşkilatına girmesi gerekiyordu! Abdullah'ın mağarasına sığınmaktan başka çaresi kalmadı ama bu sefer oradan dönmeyecek ve uykusundan da uyanmayacak. Belki dünyada karşılaştığı cehennemden dolayı Allah onu cennetine koyar! O sırada polis ona öyle bir tokat attı ki cehenneme düştüğünü ve Münker ile Nekîr'in kendisini hesaba çektiğini zannetti. Ancak polisin bağırması onu şaşkınlığından uyandırdı:

- "Sana diyorum köpeğin evladı! Niçin sırık gibi dondun? Paraların nerede?"

- "Param yok."

- "Senin tipin çok korkunç."

- "Ben Ehlu'l-Kehf'tenim."

- "Öyleyse ülkeye nasıl girdin? Sen kesin bir hırsız veya bir casussun?"

Özellikle o anda, Abdullah tamamen kaybolduğunu anlayınca, onu; uzaklara koşan köpeği gördü. Düşünmeden peşinden koştu. Koştuğu sırada ne ondan durmasını isteyen uyarı seslerini duyabildi ne de uzaklara, çok uzaklara koşan bir köpek hariç hiçbir şeyin olmadığı topraklarda tek hedef olarak sadece kendisine yönelen tüfekleri görebildi...

Kaynakça

- Dereli, Muhammet Vehbi, "Yemenli Öykücülerden Hemdân Zeyd Demmâc'ın Yolcu" Adlı Öyküsü", *Marife Dergisi*, Yaz 2013, s. 161-176.
- Er, Rahmi, "Çağdaş Arap Edebiyatı Seçkisi", Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2004, s. 28.
- Ersöz, İsmet, "Ashâb-ı Kehf" Maddesi, *DİA*, Ankara, 1991, III, 465-467.
- Ertekin, Aydın, "Ölü Adlı Fantastik Öykünün Çözümlemesi", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2013, s.132.
- Göçer, Murat, "Gassân Kenefânî ve Öykücülüğü", (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2006.
- Küçüksarı, Mücahit, "Tevfik Yûsuf el-Avvâd'ın "Er-Rağîf" Adlı Romanında Türk İmajı", *Mütefekkir*, C. 3, sy. 6, Aralık 2016, s. 305-325.
- Ramazan, Muhammed Hâlid, "el-Kıssatu'l-Kasîra fi Sûriye", *Dirâsât İştirâkiyye*, 171-172 (1998), s. 10-14
- Sellâm. Muhammed Zeğlûl, "Dirâsât fi'l-kıssati'l-'arabiyyeti'l-hâdisê", *el-Ma'ârif*, Mısır,
- Şengül, Mehmet Bakır, "Romanda Mekân Kavramı", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, III, Kış 2010, s. 532.
- Şensoy, Sedat, "Ömer el-Hammûd'un Sukûtu Hirakle Adlı Öyküsü", *Marife Dergisi*, Yaz 2013, s. 139-159.
- Tasa, Muhammed, "Çağdaş Suriye Öykücülüğüne Genel Bir Bakış", *Hece Öykü*, XXVII, 2008.
- Yâfi, Naim, "et-Tatavvuru'l-fennî li'ş-şekli'l-kıssati'l-kasîra", *İttihâdu'l-kuttâbi'l-'arab*, Şam, 1982, s. 13.
- Yazıcı, Hüseyin, "Suriye'de Kısa Öykü", *İstanbul Üniversitesi Şarkiyat Mecmuası* sayı 19 (2011-2), 119-142.
- Yıldız, Musa, "Arap Edebiyatında İlk Modern Kısa Öykü", *Nüşa*, II (2002), IV.
- <http://www.qalamrsas.com/2016/07/26/ال-محمد-جاسم-السوري-والقاص-الأديب-وفاة/>. (e.t. 10.12.2016).

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 16 sayı / issue: 2 kiş / winter 2016

ARAŞTIRMA

Kâfiyecî'nin "Nuzhetu'l-ashâb" ve "Remzu'l-esrâr" Adlı Eserlerinin Tetkiki

Murat Tala

Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi

Arap Dili ve Belâğatı Ana bilim dalı Öğretim Görevlisi

mtala70@gmail.com

Öz

Muhyiddin el-Kâfiyecî (ö. 879/1474), XV. y.y. Memlükler ve Osmanlı dönemlerinin önemli Arap dilcilerindedir. Çok sayıda eseri vardır. Bu araştırmada, ona ait "Nuzhetu'l-ashâb" ve "Remzu'l-esrâr" adlı eserler; içerikleri, ilmî değerleri ve Arap diline sağladıkları katkıları bakımından incelenecektir. Ayrıca biyografî kitaplarında genel olarak Kâfiyecî'nin eserleri arasında zikredilmeyen bu iki eserin tam ve tahkikli metinleri de sunulacaktır.

Anahtar kelimeler: Kâfiyecî, Arap dili, İsm-i tafdil, kuhul meselesi, i'râb ve anlam.

The Examination of "Nuzhat al-Ashab" and "Ramz al-Asrar" by al-Kâfiyaji

Muhyiddin al-Kâfiyaji (d. 879/1474) is one of the Arabic linguistic scholars of the fifteenth century. He wrote many books. This research is an analytical study of his two works, "Nuzhat al-ashab" and "Ramz al-Asrar" regarding their scholarly position, value and impact on the Arabic language. Unfortunately, the two texts are not mentioned by most of the biographical works. This paper provides the complete critical edition of both texts.

Keywords: Al-Kafiya, Arabic language, ism at-tafdil, kuhl issue, i'rab and meaning.

Atıf

Tala, Murat, "Kâfiyecî'nin "Nuzhetu'l-ashâb" ve "Remzu'l-esrâr" Adlı Eserlerinin Tetkiki", *Marife*, 16/2 (2016): 345-361.

1. Giriş

İsm-i tafđilin açık isimde amel edip edemeyeceği meselesi Arap dilcileri tarafından tartışılmış ve bu hususta farklı görüşler ileri sürülmüştür. Söz konusu tartışmaların bir semeresi olarak yazılan irili ufaklı eserler sayesinde hatırı sayılır büyüklükte bir literatür olmuştur. Bu literatüre ait eserleri, müstakil bir telif eser suretinde bulmak mümkün olduğu gibi, bir kitabın müstakil bir bölümü mahiyetinde bulmak da mümkündür. Öte yandan, bu literatüre ait bilgilerle sarf ve nahiv kitaplarında ism-i tafđil konusu içerisinde özel başlık açılmaksızın zikredilmiş paragraflar halinde karşılaşmak da mümkündür. Müstakil olarak yazılmış eserlerden bazıları belli bir müellife nispet edilmişken bazıları meçhul olarak günümüze ulaşmıştır. Bu literatüre ait eserlere kütüphanede sıkça rastlamak mümkündür.¹

İsm-i tafđilin ameli meselesi şu şekilde özetlenebilir:

Arap dilcilerinin ittifakına göre ism-i tafđil mefûlun bihi nasb edemez, ancak, müstetir zamiri (fâil olarak) raf' edebilir. Bununla beraber, Arap dilcileri arasında ism-i tafđilin açık ismi fâil olarak raf' edip edemeyeceği hususunda görüş ayrılığı vardır. Bu hususta bazı dilciler ism-i tafđilin açık ismi mutlak olarak raf' edebileceğini ifade ederken bazıları da sadece kuhul meselesindeki belli şartlara bağlı olarak raf' edebileceğini belirtmiştir.²

Kuhul meselesine göre bir ism-i tafđilin açık ismi raf' edebilmesi için; olumsuz bir cümle içerisinde³ bir cins isim geçmesi, ism-i tafđilin bu cins isme sıfat olması, ism-i tafđilden sonra tekrar başka bir ismin geçmesi (kuhl) ve bu ismin, kendi kendisiyle karşılaştırıldığı (sürme sürmeyle) iki durumdan birinde diğerinden üstün olacak şekilde bir anlam taşıması gerektiği belirtilmektedir.⁴

Örnek: "مَا رَأَيْتُ رَجُلًا أَحْسَنَ فِي عَيْنِهِ الْكُحْلُ مِنْهُ فِي عَيْنِ زَيْدٍ" (Gözündeki sürme, Zeyd'in gözündeki kadar güzel olan hiç bir adam görmedim).⁵

Yukarıdaki örnekte iki farklı yerdeki durumuna göre karşılaştırılan isim sürmedir (kuhl). Sürme Zeyd'in ve başkalarının gözündeki durumuyla karşılaştırılmıştır. Bu bağlamda, Zeyd'in gözündeki sürme, yakışması açısından, başkalarının gözündekinden daha üstün tutulmuştur. Burada dikkat çeken başka bir husus ise, ism-i tafđilin açık isimde amel etmesi meselesine getirilen örneklerde, amel eden ism-i tafđillerin temel cümlenin değil, hep yancümlenin birer ögesi olmalarıdır.

¹ İsm-i tafđil konusunda yazılmış bazı eserler için bk. Trabzonî, Ali Vehbî, *Risâletü ismi't-tafđil*, Süleymaniye Hacı Mahmud Efendi, nu: 6008, ss. 1-6. Ayrıca, *el-Kâfiye*'deki Kuhl meselesi üzerine yazılmış geniş bir eserin nüshaları için bk. Süleymaniye Fatih, nu: 4987, 120/b-123/a; Fatih, nu: 4987, 208/a-209/b; Süleymaniye Reşid Efendi, nu: 1008, 116/b-120/b; Süleymaniye Hacı Mahmud Efendi, nu: 5990, 1/b-13/b; Süleymaniye Hamidiye, nu: 21, 206/b-211/b; HHayri-AbdEf, nu: 129.

² İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdullah Cemeleddîn b. Hişâm el-Ensâri, *Şerhu Katri'n-nedâ ve belli's-sadâ* (Kitap hamisinde Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd'in *Sebîlu'l-Hudâ bi tahkiki Şerhi Katri'n-nedâ* adlı çalışmasıyla beraber basılmıştır.), el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrût, 1994, s. 467.

³ Nehî ve istifhâm cümlelerinde de Kuhul meselesine örnekler görülmektedir. Bk. İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ*, s. 468.

⁴ İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ*, s. 468.

⁵ İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ*, s. 468.

Yukarıda işaret edilen literatür içerisinde yazılan eserleri "İsm-i Tafdîl Literatürü" şeklinde bir başlık altında tasnif etmek mümkündür. Bu literatür içerisinde yer alan eserler arasında, Kâfiyecî'ye ait olan *Nuzhetu'l-ashâb fî mes'ele'ti'l-kuhl* ve *Remzu'l-esrâr* adlı eserler oldukça dikkat çekmektedir. Bu iki eser, gelecek kısımlarda farklı açılardan değerlendirmeye tabi tutulacak ve tahkikli metinleri çalışmanın sonuna eklenecektir.

2. "Nuzhetu'l-ashâb" ve "Remzu'l-esrâr" Adlı Eserler

Bu kısımda öncelikle *Nuzhetu'l-ashâb* ve *Remzu'l-esrâr* adlı eserlerin yazarlarının hayatı, söz konusu eserlerin yazarlarına aidiyet ve nüsha kritikleri üzerinde durulacaktır. Daha sonra söz konusu iki eserin içerikleri hakkında bilgi verilerek değerlendirme yapılacaktır.

2.1. Kâfiyecî

Muhyiddin Ebû Abdullah Muhammed b. Süleyman b. Sa'd b. Mesud el-Bergâmî er-Rûmî el-Hanefî el-Kâfiyecî, 788/1386 senesinde Bergama'nın bir köyünde doğmuştur. Babasının adı Muhyiddin Mehmet'tir. İbnu'l-Hâcib'in *el-Kâfiye* adlı eseriyle çok meşgul olması Kâfiyecî lakabıyla tanınmasına sebep olmuştur. İlim tahsili boyunca Anadolu, İnan, Şam, Kudüs, Kahire gibi merkezleri dolaşarak, Muhammed b. İbrahim eş-Şirâzî, Abdülvâcîd b. Muhammed el-Kütâhî, İbn Melek, el-Bezzâzî ve Molla Fenârî gibi alimlerden ders almıştır. Dikkat çeken öğrencileri arasında, Celâluddîn es-Suyûtî, Kadı Zekerıyya el-Ensârî, Abdülkadir b. Ahmed ed-Demîrî gibi alimler zikredilebilir. Kâfiyecî Kahire'de Şeyhûniye meşihatlığı görevlerine kadar yükselmiş olup, yaşadığı dönemde Kahire'de Hanefî mezhebinin ileri gelen simalarından sayılmıştır. Mısır Memlûk hükümdarları ve Osmanlı Padişahı Fatih Sultan Mehmed gibi birçok idarecinin takdirini kazanmıştır. Çok yönlü bir alim olup Arap dili, mantık, tarih, hadis, tefsir, fıkıh, tasavvuf, kelim gibi alanlarda yüzden fazla eser vermiştir. Memlûkler döneminin en önemli ilim adamlarından biri olan Kâfiyecî yaklaşık doksan yaşındayken, h. 879 (4 Cumâdulûlâ) (m. 16 Eylül 1474) yılında Kahire'de vefat etmiştir. Eşrefiye Türbesi yakınlarına defnedilmiştir.⁶

⁶ İbn Tağrî Berdî, Ebu'l-Mehâsin Yusuf b. Tağrî Berdî el-Atabekî, *en-Nucûmu'z-zâhira fî mulûki Mısra ve'l-Kâhira*, Matba'atu Dâri'l-Kutubi'l-Mısriyye, Kahire, 1929, XII, 113; XIII, 19; Sehâvî, Şemsüddin Muhammed b. Abdurrahman, *Dav'u'l-lâmi' li ehli'l-Karni't-Tâsi'*, Mektebetu'l-Kudsî, Kahire, 1353, VII, 259; Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman, *Husnu'l-muhâdara fî târihi Mısra ve'l-Kâhira*, tah. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, Kâhire, 1967, I, ss. 449-450; Suyûtî, Celâluddin Abdurrahman, *Buğyetu'l-vuât fî tabakâti'l-lüğaviyyine ve'n-nuhât*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru'l-fikr, yy., 1979, I, ss. 117-118; İbn İyâs, Muhammed b. Ahmet b. İyâs, *Bedâi'u'z-zuhûr fî vakâi'd-duhûr*, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, Kahire, 1972, III, 98; Kefevî, Muhammed b. Süleyman, *Ketâibu'l-a'lâm el-ahyâr fî mezhebi Ebi Hanife en-Nu'mân*, Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, no: 1381, 357-358; İbnu'l-İmâd, Ebu'l-Fellâh Abdulhay b. İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, Mektebetu'l-Kudsî, Kahire, 1350, VII, 326; Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdullah (Hacı Halife), *Keşfu'z-zunûn an esâmî'l-kutubi ve'l-funûn*, Tashih: Şerafeddin Yalrkaya ve Rifat Bilge, el-Matbaatu'l-Behiyye, İstanbul, 1941, I, 844, II, 1661; Şevkânî, Muhammed b. Ali, *el-Bedru't-tâli' bi Mehâsini men ba'de'l-Karni's-Sâbi'*, el-Matba'atu's-Sa'âde, Kâhire, 1348, II, 181; Leknevî, Muhammed Abdulhayy, *el-Fevâidu'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, Matba'atu's-Sa'âde, Mısır, 1324, s. 169; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetu'l-ârifin*, →

2.2. Eserlerin Kâfiyecî'ye Aidiyet Kritiği

Kâfiyecî yüzden fazla eseri olduğunu, hatta bunlardan birçoğunun ismini bile unuttuğunu beyan etmiştir. Kâfiyecî'nin eserleri çoğunlukla küçük ebatlıdır.⁷

Kâfiyecî'nin biyografisini zikreden kaynaklarda, Kâfiyecî'ye ait olduğu belirtilen eserler arasında *Nuzhetu'l-ashâb fî mes'eleli'l-kuhl*⁸ ve *Remzu'l-esrâr*⁹ adlı eserlere rastlanmamıştır. Bu durum, eserlerin Kâfiyecî'ye aidiyeti hususuna şüphe düşürse de söz konusu durumu şu şekilde açıklamak mümkündür:

Farklı kütüphanelerde bulunan nüshalarda her iki eser de Kâfiyecî'ye nispet edilmektedir.

Eserler hep Kâfiyecî'ye ait eserlerin bulunduğu mecmualarda yer almaktadır.

Her iki eserin içeriğinde Kâfiyecî'ye ait üslup özellikleri hakimdir. Hatta Kâfiyecî'nin başka eserlerinde zikredilen bazı cümleler aynen tekrarlanmaktadır.

Biyografi yazarlarının bu iki eserden sarfı nazar etmeleri, Kâfiyecî'nin çok sayıda eserinin bulunması, *Nuzhetu'l-ashâb* ve *Remzu'l-esrâr* adlı eserlerin küçük hacimli oluşu gibi nedenlere bağlanabilir.

Yukarıda zikredilen gerekçeler her iki eserin Kâfiyecî'ye ait oluşunu güçlendirmektedir.

2.3. Eserlerin Nüsha Kritiği

Araştırma ve tahkikin sağlam bir zemine oturması için öncelikle eserin mevcut nüshaları hakkında değerlendirme yapılması önem arz etmektedir. Zira, değerlendirme ve tahkikte hangi nüshanın esas alınacağı, bu nüshayla hangi nüshaların karşılaştırılacağı gibi konulara netlik kazandırmadan yapılacak bir araştırmanın sağlıklı neticeler doğurmayacağı açıktır.

2.3.1. "Nuzhetu'l-ashâb" Adlı Eserin Yazma Nüshaları

Eserin iki nüshası tespit edilmiştir.

Birinci nüsha: Süleymaniye Kütüphanesinin Yeni Câmî Bölümünde 1181 numaralı mecmuanın 56/b-58/b varakları arasında yer almaktadır. Bu nüshaya "ج" harfiyle işaret edilmiştir.¹⁰

→

esmâu'l-muellifîn ve âsâru'l-musannifîn, el-Matba'atu'l-Behiyye, İstanbul, 1951, II, ss. 208-209; C. Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur* (GAL), Leiden 1943-49, II, 140; Kâfiyecî, Muhyiddin Ebû Abdullah Muhammed b. Süleyman b. Sa'd b. Mesud el-Berğamî er-Rûmî el-Hanefî, *et-Teyisîr fî kavâ'idî 'ilmi't-tefsîr*, tah. İsmail Cerrahoğlu, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1989, (*Muhakkîğin yazdığı giriş*.) s. 10-18; Gökbulut, Hasan, "Kâfiyecî", *DİA*, XXIV, İstanbul, 2001, s. 154; Ayaz, Fatih Yahya, *Memlûkler (1250-1517)*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2015, s. 138.

⁷ Suyûtî, *Buğyetu'l-vuât*, I, ss. 117-118.

⁸ Kâfiyecî, *Nuzhetu'l-ashâb fî mes'eleli'l-kuhl*, Süleymaniye Ktp. Yeni Câmî, no: 1181, 56/b-58/b (Bu nüshaya yapılan atıflar, buradan itibaren şu şekilde kısaltılacaktır: Kâfiyecî, *Nuzhetu'l-ashâb*, vr.)

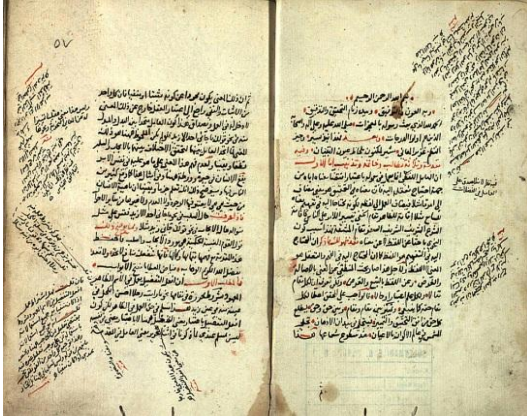
⁹ Kâfiyecî, *Remzu'l-esrâr*, Süleymaniye Ktp. Yeni Câmî, no: 1181, 62/a-63/a (Bu nüshaya yapılan atıflar, buradan itibaren şu şekilde kısaltılacaktır: Kâfiyecî, *Remzu'l-esrâr*, vr.)

¹⁰ İsmail Cerrahoğlu Süleymaniye Ktp. Yeni Câmî Bölümün 1181 numaralı mecmuada bulunan "*Zeydun Kâimun*" adlı risâle hakkında "Eser bizzat müellifin kendi hattıyladır." demektedir. Bk. Cerrahoğlu,

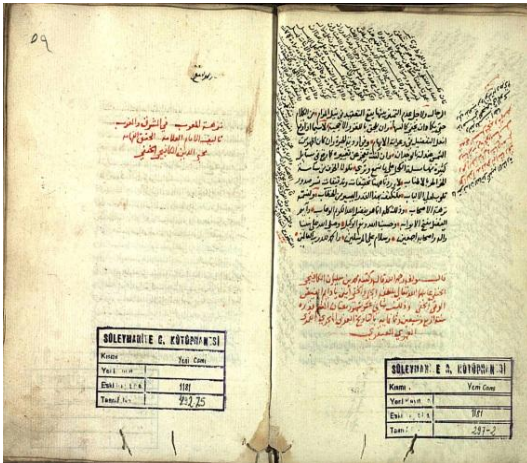
→

Eserin Yeni Câmî nüshası yaklaşık iki buçuk varaktan oluşmaktadır. Adı 56/a sayfasında kayıtlı olan eser, 56/b sayfasında başlamaktadır. Eserin adı ile başlangıç yeri arasında, değişik konularda yaklaşık bir sayfa kadar şiir bulunmaktadır. Sayfalarda ortalama 19 satır vardır. Satırlardaki kelime sayısı dokuz ve on iki arasında değişmektedir. Nüshada kelime ve cümlelerin yazımında yer yer kırmızı mürekkep kullanılmıştır. Sayfa kenarlarında müellife ait bazı açıklamalar vardır. Açıklamalardan sonra genel olarak "minhu" kaydı zikredilmiştir.

Aşağıda *Nuzhetu'l-ashâb* adlı eserin Yeni Câmî nüshasının ilk (nu: 1181, 56/b-57/a) ve son (58/b) varakları verilmiştir.



İlk varak



Son varak

İkinci nüsha: Burdur Kütüphanesi, 1752 numarada kayıtlı mecmuanın 67/b ve 69/a sayfaları arasında bulunmaktadır. İki varaktan oluşan bu nüshaya "ب" harfiyle işaret edilmiştir.



Kâfiyecî'nin "*et-Teysîr fî Kavâ'id-i 'ilmi't-Tefsîr*" adlı eserinin tahkikine yazdığı giriş, s. 29. Söz konusu eserle, aynı mecmuanın 56/b-58/b sayfaları arasındaki *Nuzhetu'l-ashâb fî mes'eleti'l-kuhl* ve 61/a-63/a sayfaları arasında bulunan *Remzu'l-esrâr* adlı eserin aynı hatla kaleme alındığını ifade etmek mümkündür.

Adı nüshanın 67/a sayfasında kayıtlı olan eser, 67/b sayfasında başlamaktadır. Sayfalarda yirmi üç satır vardır. Satırlardaki kelime sayısı sekiz ve on üç arasında değişmektedir. Nüshada konunun akışına göre yer yer kırmızı mürekkep kullanılmıştır.

Bu nüshayı Muhammed b. Ahmed adlı nâsîh, hâtîmetü'l-muhakkikîn diye vasıflandırdığı eş-Şihâb'ın hattından istinsah etmiştir.¹¹ Sayfa kenarlarında "minhu" kaydıyla zikredilen haşiye ve açıklamalar Yeni Câmi nüshasındakiyle aynıdır.

Aşağıda *Nuzhetu'l-ashâb* adlı eserin Burdur nüshasının ilk (nu: 1752, 67/b-68/a) ve son (68/b-69/a) varakları verilmiştir.



İlk varak



Son varak

Yukarıda işaret edilen nüshalar, tahkikte esas alınan şekle ve kullanılan rumuzlara göre düzenlendiğinde şöyle bir tablo ortaya çıkmaktadır.

¹¹ Burdur, 1752, 69/a.

	Nüshanın Bulunduğu Yer	Tahkikli Metnindeki Rumuzu
1	Yeni Câmi,1181, 56/b-58/b	ح harfi ile gösterilmiştir.
2	Burdur Ktp., 1752, 67/b-69/a	ب harfi ile gösterilmiştir.
Toplam	Tahkikte iki nüsha karşılaştırılmıştır.	

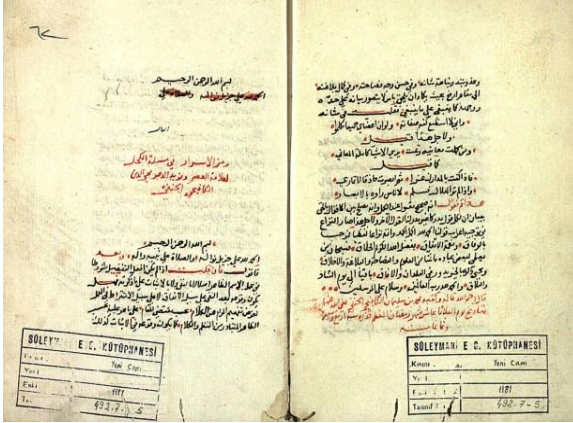
2.3.2. "Remzu'l-esrâr" Adlı Eserin Yazma Nüshaları

Eserin iki nüshası tespit edilmiştir.

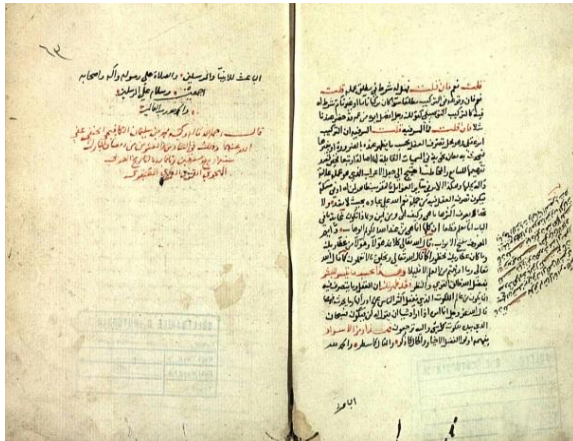
Birinci nüsha: Süleymaniye Kütüphanesinin Yeni Câmi Bölümünde 1181 numaralı mecmuanın 62/a-63/a sayfaları arasında yer almaktadır. Bu nüshaya "م" harfiyle işaret edilmiştir. Mecmuada *Nuzhetu'l-ashâb* ve *Remzu'l-esrâr* adlı eserler arasında, yine Kâfiyecî'ye ait olan *Nuzhetu'l-mu'rib fi'l-Maşrık ve'l-Mağrib* adlı eser bulunmaktadır.

Eserin üç sayfada yazılı bu nüshası yaklaşık bir varak hacminindedir. Sayfalardaki satır sayıları eşit değildir. Eserin adının kayıtlı olduğu 62/a sayfasında yedi, 62/b sayfasında on dokuz ve 63/a sayfasında yedi satır vardır. Satırlardaki kelime sayıları farklıdır. Nüshada satırbaşı kelimelerin yazımında yer yer kırmızı mürekkep kullanılmıştır. 62/b sayfasında "minhu" kaydıyla, müellife ait bir açıklama bulunmaktadır.

Aşağıda eserin Yeni Câmi nüshası (nu: 1181, 62/a-63/a) verilmiştir.



İlk varak



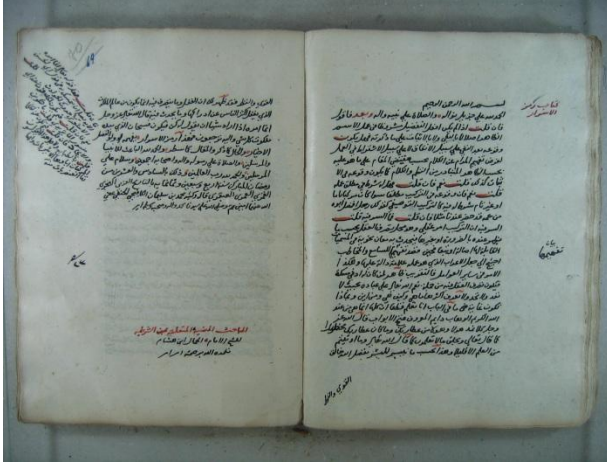
Son varak

İkinci nüsha: Burdur Kütüphanesi, 1752 numaralı mecmuanın 69/b-70/a sayfaları arasında yer almaktadır. Bu nüshaya “**د**” harfiyle işaret edilmiştir.

Bu mecmuada *Nuzhetu'l-ashâb* ve *Remzu'l-esrâr* adlı eserler peş peşe yer almaktadır. Yeni Câmi 1181 numaralı mecmuada olduğu gibi arada başka bir eser bulunmamaktadır.

Tek varaktan oluşan bu nüshanın 70/a sayfasında “minhu” kaydıyla zikredilen bir açıklama bulunmaktadır. Söz konusu açıklama Yeni Câmi nüshasındakiyle aynıdır.

Aşağıda eserin Burdur nüshası (nu: 1752, 69/b-70/a) verilmiştir:



Bu nüshalar, tahkikte esas alınan şekle ve kullanılan rumuzlara göre düzenlendiğinde şöyle bir tablo ortaya çıkmaktadır.

	Nüshanın Bulunduğu Yer	Tahkikli Metnindeki Rumuzu
1	Yeni Câmi,1181, 62/a-63/a	م harfi ile gösterilmiştir.
2	Burdur Ktp., 1752, 69/b-70/a	د harfi ile gösterilmiştir.
Toplam	Tahkikte iki nüsha karşılaştırılmıştır.	

Sonuç olarak ifade edilmelidir ki, bu nüshaların her ikisi de değerlidir. Ancak, Yeni Câmi nüshası daha dikkat çekicidir.

2.4. Eserlerin Yapısal Özellik ve Muhteva Kritiği

Nuzhetu'l-ashâb ve *Remzu'l-esrâr* adlı eserlerin yapı ve muhteva özelliklerini şu şekilde özetlemek mümkündür.

2.4.1. *Nuzhetu'l-ashâb*'in Yapı ve Muhteva Kritiği

Nuzhetu'l-ashâb adlı eser, mukaddime (giriş), üç konu (matlab), sonuç ve ekler olmak üzere beş kısımdan oluşmaktadır.¹²

¹² Kâfiyecî, *Nuzhetu'l-ashâb*, 56/b.

Giriş kısmında Kâfiyecî, lafzî âmillerle ilgili bilgiler verir. Bu bağlamda lafzî amillerin amel etme şartları ve gerekçelerine işaret eder. Yine nahivcilerin, anlamdan ziyade lafız üzerine yoğunlaşmış olmalarının sebeplerinden bahseder.¹³

Kâfiyecî, anlatmak (tefhîm) için lafza, anlamak (fehîm) ve akletmek için ise lafza değil manaya ihtiyaç olduğundan bahseder. Bundan dolayı mantıkçıların esas olarak anlamı, sonra (tebeû olarak) lafzı araştırdıklarını vurgular. Her makama uygun bir söz ve her ilme uygun bir itibar olduğunu hatırlatır.¹⁴ Bu açıklamalardan hareketle Kâfiyecî'ye göre, lafızların anlamı taşıyan araçlar gibi olduğu ve akletme sürecinde mananın belirleyici bir öneme sahip olduğu ifade edilebilir.

Kâfiyecî ayrıca, muhakkik kişinin, her makama hakkını vermesi, makamlar arası farkı ayırt etmesi, her gerçeği tahkik ve temyiz seviyesinde öğrenmesi; bununla beraber, gerçeğin zihinlerde açıkça belirmesi için tahkike hakkını vermesi gerektiğini belirtir.¹⁵

Kâfiyecî'ye göre ism-i tafdildeki anlam, onun müspet ya da menfililiğine bağlı değildir. Zira, buradaki olumluluk ya da olumsuzluk aklın itibarına bağlı olduğundan dolayı, asıl anlamın dışındadır. Amelde onun bir etkisi yoktur. Bu durumu, مَا جَاءَنِي أَحَدٌ إِلَّا زَيْدٌ (Bana Zeyd'den başka kimse gelmedi.) örneğinde olduğu gibi, bedel ve mubdelun minh'in âmillerinin aynı oluşu da desteklemektedir. Eğer burada söz konusu anlam göz önüne alınmamış olsaydı, aralarında icâb ve selb açılarından fark meydana geldiğinden dolayı ikisinin âmili (bedel ve mubdelun minh'in âmili) aynı olmazdı.¹⁶ İnsan burada söz konusu olan anlamı idrak edemezse hataya düşer.¹⁷

Kâfiyecî *Nuzhetu'l-ashâb* adlı eserinin birinci konusunda, " مَا رَأَيْتُ رَجُلًا أَحْسَنَ " (Gözlerindeki sürme, Zeyd'in gözündeki kadar güzel olan hiç bir adam görmedim) cümlesini örnek vererek, nahiv kitaplarında ism-i tafdilîl amel etmesi hususunda ileri sürülen şartların, ism-i tafdilîl "açık isim"de amel etmesi bağlamında kabul edilebilir nitelikte olduğunu belirtir. Ancak burada ism-i tafdilîl amel edişinin "kendisinin taşıdığı bir anlamdan değil de onun bir fiil anlamı taşıdığına itibarla amel ettiği" şeklindeki genel kabule itiraz eder. Devamında insanların bu hususta hataya düştüklerine işaret ederek söz konusu hatalara düşülmemesi hususunda uyarıda bulunur.¹⁸

Kâfiyecî, ism-i tafdilîl ameli hususunda nahiv kitaplarında zikredilen gerekçelere üç açıdan itiraz eder:¹⁹

1-) Açık olan bir şeye kapalı bir şeye delil getirmek herkese göre batıldır.²⁰

¹³ Kâfiyecî, *Nuzhetu'l-ashâb*, 56/b.

¹⁴ Kâfiyecî, *Nuzhetu'l-ashâb*, 56/b.

¹⁵ Kâfiyecî, *Nuzhetu'l-ashâb*, 56/b.

¹⁶ Kâfiyecî, *Nuzhetu'l-ashâb*, 57/b.

¹⁷ Kâfiyecî, *Nuzhetu'l-ashâb*, 57/b.

¹⁸ Kâfiyecî, *Nuzhetu'l-ashâb*, 57/a-b.

¹⁹ Kâfiyecî, *Nuzhetu'l-ashâb*, 57/b.

²⁰ Kâfiyecî, *Nuzhetu'l-ashâb*, 57/b.

2-) Naklî bir şey hususunda aklî delil getirmekle istidlâl tamamlanmış olmaz.²¹

3-) Burada fiil anlamı i'râbın sebebi ve dayanağı (menatı) sayılamaz. Zira ism-i tafdüle ve ma'mûlünde irâbın dayanağı nahvî anlamdır.²²

Kâfiyecî bu konuyu meselelere taklit gözüyle değil de tahkik gözüyle bakılması gerektiği hususunda hatırlatmada bulunarak tamamlar.²³

Kâfiyecî *Nuzhetu'l-ashâb* adlı eserinin ikinci konusunda, nahivcilerin ism-i tafdülin müspet olduğu zaman açık isimde amel etmeyeceğine dair görüşlerine itiraz eder. Bu hükmün geçersiz olduğunun birinci konuda ifade edilenlerden de anlaşılacağını hatırlatır.²⁴

Kâfiyecî *Nuzhetu'l-ashâb* adlı eserinin üçüncü konusunda, ism-i tafdülin ameli hususunda kendi tercihini açıklar. Bu bağlamda ism-i tafdülin her durumda, başka bir ifadeyle ister menfi ister müspet olsun amel edebileceğini belirtir.²⁵

Kâfiyecî *Nuzhetu'l-ashâb* adlı eserinin sonuç ve ekler kısmında, i'râbın mahallinin nahvî anlam (gramatik anlam) olduğunu vurgular. Bununla beraber, lügavî ya da terkipten lâzımî olarak anlaşılan anlamların i'râbın mahalli olmadığını belirtir.²⁶ Kâfiyecî ayrıca, bu anlamlar arasındaki ayırımı işin ehlinin yapabileceğine işaret ettikten sonra, söz konusu anlamlar arasını ayırmamak sebebiyle cümlede bilmece düzeyine varacak bazı anlam kapalılıklarının meydana gelebileceğini ifade eder.²⁷

2.4.2. *Remzu'l-esrâr*'ın Yapı ve Muhteva Kritiği

Remzu'l-esrâr adlı eser, *Nuzhetu'l-ashâb*'tan yaklaşık on iki gün sonra kaleme alınmıştır.²⁸ *Remzu'l-esrâr*'ın başındaki ilk soruda yer alan "عَلَى مَا ذَكَرْتَهُ" (zikrettiğin üzere) ifadesi²⁹, onun *Nuzhetu'l-ashâb*'la bağlantılı olarak yazıldığına işaret ediyor olmalıdır.

Kâfiyecî, *Remzu'l-esrâr* adlı eserini, *Nuzhetu'l-ashâb* gibi farklı kısımlara ayırarak değil, soru cevap metoduyla inceler. Kâfiyecî, *Remzu'l-esrâr*'da, ism-i tafdülin ameli meselesini terkip düzeyinde ele alır. Meseleyi mantık ilmi başta olmak üzere aklî ilimlere dair bazı açıklamalarla geliştirir.³⁰ Bu bağlamda, meseleyi aklî açıdan temellendirmeye çalışırken, akıl ve tasarruflarının melekût âleminde olduğuna işaret eder.³¹

²¹ Kâfiyecî, *Nuzhetu'l-ashâb*, 57/b.

²² Kâfiyecî, *Nuzhetu'l-ashâb*, 57/b.

²³ Kâfiyecî, *Nuzhetu'l-ashâb*, 57/b.

²⁴ Kâfiyecî, *Nuzhetu'l-ashâb*, 58/a.

²⁵ Kâfiyecî, *Nuzhetu'l-ashâb*, 58/a.

²⁶ Kâfiyecî, *Nuzhetu'l-ashâb*, 58/a.

²⁷ Kâfiyecî, *Nuzhetu'l-ashâb*, 58/a-b.

²⁸ Krş. Kâfiyecî, *Nuzhetu'l-ashâb*, 58/b ve Kâfiyecî, *Remzu'l-esrâr*, 63/a.

²⁹ Kâfiyecî, *Remzu'l-esrâr*, 62/a.

³⁰ Kâfiyecî, *Remzu'l-esrâr*, 62/a-63/a.

³¹ Kâfiyecî, *Remzu'l-esrâr*, 62/a.

2.5. Eserlerin Kaynak Kritiği

Kâfiyecî, genel olarak Kur'ân-ı Kerîm ayetleri, Arap şiiri ve örnek cümleler ile delil getirmektedir.

Kâfiyecî, *Nuzhetu'l-ashâb* adlı eserinde bazı dilcilerin görüşlerine atıfta bulunulurken قَوْلُ الْقَوْمِ ifadesini kullanmış³², ayrıca iki yerde Arap şiirinden alıntı yapmıştır. Şiirlerden ilki Ebu't-Tayyib el-Mutenebbî'ye (ö. 354/965) aittir.³³ *Remzu'l-esrâr*'da Arap şiiriyle istişhâd etmemiştir.

Kâfiyecî, *Nuzhetu'l-ashâb* adlı eserinde, Kâlûn'un rivayetiyle istişhatta bulunmuştur.³⁴ Örnek: اللهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَاتِهِ "Allah elçilik görevlerini kimlere vereceğini en iyi bilir".³⁵ Kâfiyecî, *Remzu'l-esrâr*'da dört yerde toplam beş ayet zikretmiştir.

2.6. Tahkikte İzlenen Metot

Eserler tahkik edilirken iki nüsha kullanılmıştır. Her iki eserin tahkikinde de Yeni Câmi, nu: 1181 numaralı mecmuadaki nüshalar esas alınmış ve Burdur Kütüphanesi, nu: 1752 numaralı mecmuadaki nüshalarla karşılaştırılmıştır.

Tahkikte İSAM'ın benimsediği tahkik esasları uygulanmıştır.

Metinler günümüz yazım ve imla kurallarına uygun olarak dizilmiştir. Tahkikli metinde varak numaraları belirtilirken Yeni Câmi, nu: 1181 nüshası esas alınmıştır. Varak numaraları her sayfa için sayfanın başında bulunan ilk kelimenin önüne yazılmıştır. Mesela [و56] ifadesi, elli altıncı varağın ön yüzünün (vech) başlangıcına, [ط56] ifadesi ise elli altıncı varağın arka yüzünün (zahr) başlangıcına işaret etmek için kullanılmıştır.

Sonuç

Bu çalışma neticesinde ulaşılan önemli sonuçları şu şekilde ifade etmek mümkündür:

Nuzhetu'l-ashâb ve *Remzu'l-esrâr* adlı eserler, "ism-i tafdülin açık isimde amel etmesi problemi" şeklinde ifade edilebilecek "kuhul meselesi" hakkında yazılmış olmaları ve bu konudaki değişik görüşleri toplamaları açısından önemlidirler. Ayrıca, Kâfiyecî'nin ism-i tafdülin açık isimde amel etmesi hususundaki görüşlerini özellikle de tahkik, tenkit ve tercihlerini bir araya getirmeleri açısından ehemmiyet arz etmektedirler. Ayrıca bu eserler i'râbın dayanağının ne tür bir anlam olduğu hususunda yaptıkları tartışmalar bakımından da *nahiv-anlam*, *i'râb-anlam* ve *lafiz-anlam-düşünce* ilişkisine dair önemli açıklamalar içermektedirler.

Kâfiyecî *Nuzhetu'l-ashâb* adlı eserinde, ism-i tafdülin açık isimde amel etmesinin şartları hususunda nahivcilerin daha önce ortaya koydukları

³² Kâfiyecî, *Nuzhetu'l-ashâb*, 57/b.

³³ Kâfiyecî, *Nuzhetu'l-ashâb*, 57/b.

³⁴ Dâni, Ebû Amr, *Kitâbu't-teysîr fi'l-kırâti's-seb'*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2005, s. 88.

³⁵ Enâm, 6/124

görüşlerden farklı düşünceler geliştirmiştir. Bu bağlamda Kâfiyecî, ism-i tafdülin açık isimde amel edebilmesi için cümlelerin hükümünün menfi olması gerektiğini ileri süren nahivcilerin aksine, cümle ister menfi ister müspet olsun, ism-i tafdülin her durumda açık isimde amel edebileceğini ifade ederek meselenin tahliline dair farklı bakış açıları önermiştir.

Kâfiyecî, nahivcilerin ism-i tafdülin açık isimde amel edebilmesi için ileri sürdükleri şartlara; “açık olan bir şeye kapalı bir şeyle delil getirmenin herkese göre batıl oluşu”, “naklî bir şey hususunda aklî delil getirmekle istidlâlin tamamlanmış olmayacağı”, “ism-i tafdülin ve ma'mûlünde i'râbın dayanağının nahvî anlam oluşundan dolayı burada fiil anlamının i'râbın sebebi ve dayanağı (menatı) sayılmayacağı” şeklinde genel olarak üç açıdan itiraz etmiştir.

Kâfiyecî'nin *Nuzhetu'l-ashâb*'da yaptığı açıklamalara göre i'râb, nahvî (gramatik) anlamla alakalıdır. Lüğavî anlamlar ve cümleden dolayı (lâzımî) olarak anlaşılabilir anlamların i'râba etkisi yoktur.

Kâfiyecî'nin ism-i tafdülin ameli hususunda yazdığı iki eserden *Nuzhetu'l-ashâb* asıldır, *Remzu'l-esrâr* ise onu tamamlayıcı nitelikte görünmektedir. Bununla beraber, Kâfiyecî her iki eserinde de, ism-i tafdülin ameli meselesinin hem teorik hem de felsefî boyutlarına dair farklı açılımlar getirmiştir.

Eserler hicrî dokuzuncu asrın dil özelliklerini ifade etmesi açısından örnek teşkil etmektedir.

Kaynakça

- Ayaz, Fatih Yahya, *Memlûkler (1250-1517)*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2015.
- Brockelmann, C. *Geschichte der Arabischen Litteratur Supplement (S)*, Leiden 1938.
- , *Geschichte der Arabischen Litteratur (GAL)*, Leiden 1943-49.
- Dâni, Ebû Amr b. Sa'diddin, *Kitâbu't-teysîr fi'l-karâdî's-seb'*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, 2005.
- Gökbulut, Hasan, “Kâfiyecî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXIV, İstanbul, 2001 (ss. 154 - 155).
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdullah Cemeleddîn b. Hişâm el-Ensârî, *Şerhu Katri'n-nedâ ve belli's-sadâ* (Kitap hamışında Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd'in *Sebîlu'l-Hudâ bi tahkîki Şerhi Katri'n-nedâ* adlı çalışmasıyla beraber basılmıştır.), el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut, 1994.
- İbnu'l-'Îmâd, Ebu'l-Fellâh Abdulhay b. 'Îmâd el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, Mektebetu'l-Kudsî, Kahire, 1350.
- İbn İyâs, Muhammed b. Ahmed b. İyâs, *Bedâi'u'z-zuhûr fî vakâi'd-d-uhûr*, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, Kahire, 1972.
- İbn Tağrî Berdî, Ebu'l-Mehâsin Yusuf b. Tağrî Berdî el-Atabekî, *en-Nucûmu'z-zâhira fî mulûki Mısra ve'l-Kâhira*, Matba'atu Dâri'l-Kutubi'l-Mısriyye, Kahire, 1929.
- Kâfiyecî, Muhyiddin Ebû Abdullah Muhammed b. Süleyman b. Sa'd b. Mesud el-Berğamî er-Rûmî el-Hanefî, *et-Teyîsîr fî kavâ'idî 'ilmi't-Tefsîr*, tah. İsmail Cerrahoğlu, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1989.
- , *Nuzhetu'l-ashâb fî mes'eleti'l-kuhl*, Süleymaniye Ktp. Yeni Câmi, nu: 1181, 56/b-58/b.
- , *Remzu'l-esrâr*, Süleymaniye Ktp. Yeni Câmi, nu: 1181, 62/a-63/a.
- Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdullah (Hacı Halîfe), *Keşfu'z-zunûn an esâmî'l-kutub ve'l-funûn*, nşr. Şerafeddin Yalçın ve Rifat Bilge, el-Matbaatu'l-Behiyye, İstanbul, 1941.
- Kefevî, Muhammed b. Süleyman, *Ketâibu'l-a'lâmî'l-ahyâr fî mezhebi Ebî Hanîfe en-Nu'mân*, Millet Kütüphânesi, Feyzullah Efendi, nu: 1381, 357/a-358/b.
- Leknevî, Muhammed Abdulhay, *el-Fevâidu'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, Matba'atu's-Sa'âde, Mısır, 1324.
- Sehâvî, Şemsuddin Muhammed b. Abdurrahman, *ed-Dav'u'l-lâmi li ehli'l-Karnî't-Tâsi'*, Mektebetu'l-Kudsî, Kahire.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman, *Husnu'l-muhâdara fî Târihi Mısra ve'l-Kâhira*, tah. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, Kâhira, 1967.

-----, *Buğyetu'l-vuât fî tabakâtî'l-lüğaviyyîne ve'n-nuhât*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru'l-fikr, yy., 1979.

Şevkânî, Muhammed b. Ali, *el-Bedru't-tâli' bi mehâsini men ba'de'l-Karnî's-Sâbi'*, el-Matba'atu's-Sa'âde, Kâhire, 1348.

Ek-1, Ek-2: Tahkikli Metinler

[نزهة الأصحاب في مسألة الكحل]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وبه العون والتوفيق، وييده زمام التحقيق والتدقيق.

[56ظ] الحمد لله الذي بعث رسوله بالمعجزات، صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه الذين هم أولو الدرجات.

وبعد:

فهذا نبذ يسير، وجيز النظم، عزيز المعاني، مشير لكنوز بلحاظ عيون التبيان.

وفيه مقدمة وثلاثة مطالب وخاتمة وتذنيب.

أما الأول: أنّ العامل اللفظي إنما يعمل في معموله باعتبار اقتضاء معناه إياه من جهة احتياج تعقله إليه. فإنّ معناه في ما مثلاً، فيضاف العمل إلى لفظه لكونه محتاجاً إليه في تفهيم معناه للسامع مثلاً، إقامة التحقيق هو معنَى مضاف إلى أمرٍ للظاهر مقام الخفيّ، تيسيراً للأمر على الناس كإقامة الشرع الشريف السّفَر مقام المشقة، فهذا سبب كون النحوي باحثاً عن اللفظ لا عن معناه.

فقد ظهر لك مما ذكر أنّ المحتاج إليه في التفهيم هو اللفظ كما أنّ المحتاج إليه في الفهم والتعقل هو المعنى لا اللفظ.

ولأجل هذا صار بحث المنطقي عن المعنى بالأصالة والغرض، وعن اللفظ بالتبع والعرض، ولكن تعرف أنّ لكل

مقام مقالا ولكل علم اعتبارا وحالا.

فالواجب على المُحَقِّق إعطاء لكل مقام حقّه كما ينبغي، وتمييز بين مقام ومقام وبين حقّ وحقّ ليطلع كلّ حقّ من

أفق التحقيق والتمييز، فيتجلى في ميدان الأذهان تجلّي الشمس في عالم الأكوان بالأعيان عند سطوع شعاعها هذا.

[57و] ثم إنّ ذلك المعنى يكون مجرداً عن كونه مثبتاً أو منفيّاً. فإنّ كلّ واحدٍ مِنَ الإِنْسَابِ والنفي راجعٌ إلى اعتبار

العقل، خارجٌ عن ذلك المعنى لا دخل له في العمل، ومصدّقٌ هذا كونُ العامل متحداً بين البديل والمبدل منه في نحو قولك:

"ما جاءني أحدٌ إلاّ زيدٌ" فلو لم يكن الملحوظ هنا هو ذلك المعنى لَمَّا اتحد العامل بينهما لِيَتَحَقَّقَ الاختلاف بينهما بالإيجاب والسلب قطعاً وقيناً.

ولعدم فهم هذا المعنى على ما هو عليه في نفس الأمر يقع الإنسان في حيرة وورطة ههنا وفي أمثال هذا كما وقع كثير

من الناس فيها، ويوضّح ذلك أنّك تعلم جَزْماً وقيناً إنّ ماهية الإنسان من حيث هي هي* لا يعتبر فيها الوجود ولا العدم

ولا غيرهما من سائر الأحوال.

فإذا عرفت حال السلب في "ما جاءني أحدٌ إلا زيدٌ" قَسَّسَ على منواله "حال الإيجاب في نحو "جاءني زيدٌ" مثلاً،
ومما يوضح ذلك قول القوم: "النسبة الحكمية هي مورد الإيجاب والسلب".
فأحفظُ هذه المقدمة مع فهمها بتامها وكاملها. فإنها تنفعك منافع لا تحد ولا تعد بفضل الله الكريم الوهاب، فياض
العطايا مفتِّح الأبواب.

فالطلب الأول أن أفعل التفضيل يعمل في الاسم الظاهر المعهود بشروط محرّرة في مقامها، نحو "ما رأيت رجلاً
أحسنَ الكحلّ في عينه منه في عين زيد". هذا مسلّم في حقّ العمل في الظاهر، لكن كون أفعل التفضيل [يعمل] باعتبار معنى
الفعل ههنا لا باعتبار معنى في "نفسه ليس بمسلّم عندي لما ذكرنا في أثناء تحرير معنى العامل في المقدمة [57ظ] المذكورة.
ونظير هذا المغناطيس؛ فإنّ جذبه الحديد مسلّم لكن كون حَجَرِيَّتَه سبباً له ليس بمسلّم. ولأجل هذا اختلف الناس في تمييز
ذلك السبب ووقعوا في حيرة عظيمة، والحمد لله ربّ العالمين لا حيرة فيما نحن بصده الآن في نفس الأمر على ما نبيهاك
عليه فيما سبق آنفاً. فلا تغفل عنه لثلاث تقع في حيرة وورطة.

وأما الاستدلال عليه" بما ذكر في كتب النحو فهو ممنوع من وجوه.
فالوجه الأول أنه استدلال بالخفي على الجلي وأنه باطل عند الكلّ.

والوجه الثاني [أنه] بالمعقول على المنقول فلا يَسْتَمُّ التقريب.

والوجه الثالث أن معنى الفعل ههنا ليس مناط الإعراب، وإنما مناط الإعراب ههنا في أفعل التفضيل وفي معموله
هو المعنى النحوي على ما سيجيء زيادة تحريره في خاتمة الكتاب إن شاء الله تعالى.

تنبيه: كون أفعل التفضيل مقصود الدلالة على زيادة الحسن يقتضي الدلالة على فعل الحسن ضمناً عند التأمل
الصادق كافتضاء معنى المشتق في التعقل معنى المشتق منه، وكافتضاء دلالة المجاز على المعنى المجازي دلالتّه على المعنى
الحقيقي ضمناً وتبعاً فتشكّ أنت في هذا كلاً فكلاً ثم كلاً على ما تشاهد وترى.

[البسيط]

خُذْ مَا تَرَاهُ وَدَعْ شَيْئاً سَمِعْتَ بِهِ * فِي طَلْعَةِ الشَّمْسِ مَا يُغْنِيكَ عَنْ رُحْلِ
وَمُضَادَّاهُ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: "اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَاتِهِ" [سورة الأنعام، 6/124].

ولقد وجد عمله في استعمال العرب أيضاً، ومنه قول الشاعر:

³⁷ج مثل منواله. والأظهر ما أثبتنا.

³⁸ب - في. لكن وجودها أولى.

³⁹مرجع الضمير: كون أفعل التفضيل يعمل باعتبار معنى الفعل لا باعتبار معنّى في نفسه.

⁴⁰ب طلعت بدل "طلعة". والأصل ما أثبتنا. والبيت لأبي الطيب المنبّي (ت. 965/354).

⁴¹اختلف في قراءة ﴿رسالاته﴾:

هكذا قرأ قالون بالكسر وجمع التاء. وابن كثير وحفص قرأ بالتوحيد نصب التاء ﴿رسالته﴾. أنظر: أبو عمرو عثمان بن سعد الداني، كتاب التيسير في
القرآءات السبع، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005، ص: 88.

وَأَضْرَبُ مِنَّا بِالسُّيُوفِ الْقَوَائِمَا

وأما التأويل ههنا وفي أمثاله فهو ممنوع. فإنه "ليس بمحتاج إليه لاستقامة المعنى بدون اعتباره.

وأما ادِّعَاءُ [58] القاعدة ههنا فهو ليس بمسلّم أصلاً، فكيف وقد هدمت مدافع التحقيق هذه القاعدة بتامها

وكيالها؟

ويوضّح ذلك التأمّل الصادق في معنى قولنا "ما رأيت رجلاً أحسن أبوه من ابنه"، وفي معنى قولنا "جاءني رجلٌ أحسنُ ابنه من أبيه" مثلاً، بحسب اقتضاء المقام إياه. فتجد كلاً منها مستقيم المعنى في مقامه بحسب اعتبار المعاني النحوية. فلا تكن إياك من الممترين في ذلك بعد ما ظهر الحق لك بالبرهان. فإنّ الحقّ أحقُّ أن يتبع، والصدق حقيقتي بأن يُستمع، فانظر فيه بعين التحقيق لا بعين التقليد فإنها أقوى وأرجح.

والمطلب الثاني أن أفعال التفضيل لا يعمل في الاسم الظاهر المعهود عند النحاة إذا كان مثبتاً. وقد عرفت بطلان هذا الحكم مما ذكر في تحرير المطلب الأول. فتأمّل.

والمطلب الثالث أن المختار عندي هو القول بجواز عمل أفعال التفضل في الاسم الظاهر إذا كان مثبتاً كما إذا كان منفيّاً بشهادة الاستعمال مع معونة الفحوى على ما عرفت فيما سبق.

تنبيه: الأصل ههنا عدم الاشتراط بشهادة الفحوى وبالوجدان وبالبرهان فيكون الاشتراط في المنفي دون المثبت خروجاً عن هذا الأصل، فكيف وقد شهد اعتبار المعنى النحوي كما ينبغي بأن التفريق بينهما كالتفريق بين الوالد وولده.

خاتمة وتذنيب: إنّ محلّ الإعراب إنّما هو المعاني النحوية لا المعاني اللازمة لمعاني التراكيب على ما حرّر في مقامه ولا المعاني اللغوية ولا غيرها لو أمكن، وإنّ التمييز بينها إنّما هو من صنعة [58ظ] الرجال، ولأجل عدم التمييز بينها يقع التعقيد في نيل المرام من الكلام حتى يكاد أن يخفي كالمسّها، وأن يلحق باللغز والأحجية لاسيّما إذا وقع أفعال التفضيل في وعزات الإبهام، وفي أودية الحيرة، وإن كان أظهر من الشمس عندك بالوجدان، وإن كنت تعجز عن تعبيره كما وقع في مسائل كثيرة؛ منها مسألة الكحل على ما تسمع وترى. فلولا الخوف من سامة الخواطر بالإطناب لأوردنا ههنا تحقيقات وتدقيقات تسر صدور قلوب أولي الألباب.

فلنكتف بهذا القدر اليسير من الخطاب، ولنسمه "نزهة الأصحاب".

وذلك كلّهُ إنّما هو بفضل الله الكريم الوهاب، دائم الفضل مفتّح الأبواب، وحسبنا الله ونعم الوكيل، وصلى الله على

نبينا وآله وصحبه أجمعين، وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين.

⁴² لم أجد تمام البيت.

⁴³ هكذا في ج، وفي ب: لأنه. وكلاهما صحيحان من حيث المعنى.

⁴⁴ اسم نجم.

⁴⁵ ب - أولي.

وذلك بِثَانِي عَشَرَ شَهْرٍ رَمَضَانَ الْمُعْظَمِ قَدْرُهُ سَنَةٌ أَرْبَعٌ وَسَبْعِينَ وَثَمَانِينَ بِالتَّارِيخِ الْعَرَبِيِّ الْمُهْجَرِيِّ الْقَمَرِيِّ الْعَمْرِيِّ الْعَبْقَرِيِّ قَالَهُ وَكَتَبَهُ مُحَمَّدُ بْنُ سَلِيحَانَ الْكَافِيحِيِّ الْخَنْفِيِّ عَامِلَهَا اللَّهُ بِلُطْفِهِ الْجَلِيلِ وَالْخَنْفِيِّ آمِينَ، يَا دَائِمَ الْفَيْضِ الْوَفِيِّ الْخَنْفِيِّ.

[كتاب رمز الأسرار]

[62] بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، الْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى جَزِيلِ نَوَالِهِ، وَالصَّلَاةُ عَلَى نَبِيِّهِ وَآلِهِ.

وَبَعْدُ: فَأَقُولُ:

فَإِنْ قُلْتَ: إِذَا لَمْ يَكُنْ أَفْعَلُ التَّفْضِيلِ مَشْرُوطًا فِي عَمَلِ الْأَسْمِ الظَّاهِرِ أَصْلًا، لَا بِالنَّفْيِ وَلَا بِالِإِثْبَاتِ عَلَى مَا ذَكَرْتَهُ. فَهَلْ يَكُونُ وَقُوعُهُ بَعْدَ النَّفْيِ عَلَى سَبِيلِ الْإِتِّفَاقِ لَا عَلَى سَبِيلِ الْإِشْتِرَاطِ فِي الْعَمَلِ لِعَرَضِ تَفْهِيمِ الْمَرَامِ عَنِ الْكَلَامِ، بِحَسَبِ مَقْتَضَى الْمَقَامِ، عَلَى مَا هُوَ عَلَيْهِ بِحَسَبِ الظَّاهِرِ الْمُتَبَادِرِ مِنَ النِّظْمِ وَالْكَلَامِ، كَمَا يَكُونُ وَقُوعُهُ فِي الْإِثْبَاتِ كَذَلِكَ؟

[62ظ] قُلْتَ: نَعَمْ.

فَإِنْ قُلْتَ: فَهَلْ لَهُ شَرْطٌ فِي مَطْلَقِ عَمَلِهِ؟

قُلْتَ: نَعَمْ. فَإِنَّ وَقُوعَهُ فِي التَّرْكِيبِ مَطْلَقًا سِوَاءَ كَانُ مَرْكَبًا تَامًا أَوْ غَيْرَ تَامٌ شَرْطٌ لَهُ فِيهِ كَالتَّرْكِيبِ التَّوْصِيفِيِّ كَقَوْلِكَ "رَجُلٌ أَفْضَلُ أَبُوهُ مِنْ عَمِّهِ قَدْ حَضَرَ عِنْدَنَا" مِثْلًا.

فَإِنْ قُلْتَ: فَمَا السَّرُّ فِيهِ؟

قُلْتَ: السَّرُّ فِيهِ أَنَّ التَّرْكِيبَ أَمْرٌ عَقْلِيٌّ وَهُوَ مَحَلٌّ تَصَرَّفَ الْعَقْلُ بِحَسَبِ مَا يَظْهَرُ عِنْدَهُ بِالضَّرُورَةِ أَوْ بِغَيْرِهَا، فَيَحْدُثُ بِهِ مَعَانٍ نَحْوِيَّةً فِي الْمُسْتَمَاتِ الْقَابِلَةِ لَهَا أَصَالَةً أَوْ تَبَعًا. فَحِينَ قَصِدُ تَفْهِيمَهَا لِلسَّمَاعِ وَالْمَخَاطَبِ احْتِيجُ إِلَى جَعْلِ الْإِعْرَابِ الَّذِي هُوَ عَمَلُهُ عِلْمٌ دَالٌّ عَلَيْهَا، وَهَكَذَا الْأَمْرُ فِي سَائِرِ الْعَوَامِلِ. فَالتَّقْرِيبُ ظَاهِرٌ لِمَنْ كَانَ "لَهُ أَدْنَى مُسْكَنَةٍ. فَيَكُونُ تَصَرَّفَ الْعَقْلُ فِيهِ" مِنْ جُمْلَةِ نَعَمِ اللَّهِ تَعَالَى "عَلَى عِبَادِهِ بِحَيْثُ لَا تَعْدُ وَلَا تَحْدُ وَلَا يُعْرَفُ أَكْثَرُهَا مَا هِيَ؟ وَكَيْفَ هِيَ؟ وَمَنْ أَيْنَ؟ وَبِمَاذَا تَكُونُ غَايَةً مَا فِي الْبَابِ؟ إِنَّا نَعْلَمُ قَطْعًا أَنَّ كُلَّهَا إِنَّمَا هِيَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْكَرِيمِ الْوَهَّابِ، دَائِمِ الْمَعْرُوفِ، مَفْتَحِ الْأَبْوَابِ.

قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: "كُلًّا نُمِدُّ هُوَ لَاءَ وَهُوَ لَاءٌ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا" [سورة الإسراء، 17 / 20].

كَمَا قَالَ تَعَالَى: "وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ" [سورة النحل، 16 / 8].⁴⁶

كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: "وَمَا أَوْتَيْتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا" [سورة الإسراء، 17 / 85].⁴⁷

⁴⁶ أي: على المعاني.

⁴⁷ ب + كان.

⁴⁸ أي: في التركيب.

⁴⁹ ب + تعالى.

⁵⁰ وتَمَامُ الْآيَةِ: "وَالْحَيْلُ وَالْبَعَالُ وَالْحَمِيرَ لِيَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ" [سورة النحل، 16 / 8].

⁵¹ وتَمَامُ الْآيَةِ: "وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا" [سورة الإسراء، 17 / 85].

وهذا بحسب ما تيسر للبشر بفضل الله خالق القوى وَالنَّظَرِ⁵².

فقد ظهر لك أن العقل وما يتصرّف فيه إنما يكون من عالم الملكوت الذي يغفل أكثر الناس عن إدراكها وما يحدث فيها.

قال الله عزّ وجلّ: "إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (82) فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (83)" [سورة يس، 36/ 82-83].

فهذا "رمز الأسرار"، يفهمه أولو الفضل الأخيار، والحال كما دُكر، والمقال كما سطر، والحمد لله [63] والباعث للأنبياء والمرسلين، والصلاة على رسوله وآله وأصحابه أجمعين، وسلامٌ على المرسلين والحمد لله ربّ العالمين. قال رحمه الله: قاله وكتبه محمد بن سليمان الكافيجي الحنفي عفا الله عنهما. أمين. وذلك في السادس والعشرين من رمضان المبارك، سنة أربع وسبعين وثمانمائة، بالتاريخ العربي الهجري القمري العمري العبقري.

⁵² استخدام كلمة "النظر" هنا مناسِبة بحسب المقام. ولكن المشهور بين العلماء في هذا المقام سوق العبارة مثل "بفضل الله خالق القوى والقدر".

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 16 sayı / issue: 2 kiş / winter 2016

Bir Öğrenim İmparatorluğu: Küresel Bir Dil Olarak Arapça*

ÇEVİRİ

Kees Versteegh

Prof. Dr., Radboud University Faculty of Philosophy

Çev: İbrahim Fidan

Arş. Gör. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Arap Dili ve Belagatı Ana bilim dalı Araştırma Görevlisi

ifidan@ankara.edu.tr

Öz

VII. yüzyıldaki fetihlerin ardından İslam yerel niteliğinden sıyrılıp evrensel bir dine dönüştü. Benzer bir durum Arap dili için de geçerlidir: Arap kabilelerin kullandığı dil, İslam'ın dili haline geldi. Fethedilen bölgelerde fethedenler ile fethedilenler arasındaki yakın ilişki pek çok yerel dilin yok olmasına ve sonunda Arapçanın birincil dil olarak kabullenilmesine sebep oldu. Arap dünyasının dışındaki İslam ülkelerinde Arapça hiçbir zaman günlük iletişim dili haline gelmese de eğitimin temel aracı oldu. Arapça sayesinde insanlar sadece din alanında değil diğeri birçok bilimsel alanda da muazzam bir bilgi arşivine erişim imkânı elde ettiler. Bu makale Batı ve Doğu Afrika ile Güneydoğu Asya özelinde söz konusu küreselleşme sürecinin etkilerini ele almaktadır.

Anahtar kelimeler: Din dili olarak Arapça, küreselleşme, Latincenin çöküşü, küresel dil

Atıf

Versteegh, Kees Çev: İbrahim Fidan, "Bir Öğrenim İmparatorluğu: Küresel Bir Dil Olarak Arapça", *Marife*, 16/2 (2016): 363-373.

* Versteegh, Kees, "An Empire of Learning: Arabic as a Global Language", *Language Empires in Comparative Perspective*, Editör: Christel Stolz, De Gruyter, Berlin, 2015, s. 41-53. Çeviriyi İngilizce metin ile karşılaştırarak okuma nezaketinde bulunan kıymetli meslektaşım Hasan Cansız'a katkılarından dolayı teşekkür ederim.

Giriş

Doğa Bilimlerinin Gelişimi için Londra Kraliyet Akademisi 1660'ta kurulduğunda ilk amacı, uluslararası bir öğrenimin imkânını araştırmak oldu. "Öğrenimin uluslararasılığı" ifadesine ilk kez John Locke (1632-1704) *Essay Concerning Human Understanding* adlı eserinde yer vermektedir (Giriş, s. XV). Bu akademi, dil farklılığı engeli olmaksızın bilginin serbest dolaşımını güvence altına almayı istedi ve çıkardıkları bilimsel dergi İngilizce basılmasına rağmen içerikten tüm Avrupa'yı haberdar etmek amacıyla kısa süre içerisinde derginin Latince bir çevirisi yayımlandı (bk. Waquet 1998: 108). XVII. yüzyıl Avrupası'ndaki çoğu yazar, meslektaşlarının kendilerini anlamalarının tek yolu bu olduğu için, Latince yayın yapıyorlardı. Örneğin Descartes (1596-1650) bazı bilimsel eserlerini Fransızca yazmasına rağmen, Fransızca bilmeyenlerin yararlanabilmesi için daha sonra bunları Latinceye tercüme ettirdi (bk. Waquet 1998: 108).

Öte yandan bazı Avrupalı yazarların izinden gitmek suretiyle, Latincenin evrensel bir dil olarak kullanılmasına karşı çıkan Akademi üyeleri de vardı. Örneğin Hollanda'da Simon Stevin (1548-1620) *Vytspraeck Van de Weerdicheyt der Duytsche Tael* (Felemenkçenin Değeri Üzerine Araştırmalar) adlı kitabında, daha fazla tek heceli kelimeye sahip olduğu için Latince ve Yunancadan daha eski bir dil olması gerektiğini söyleyerek Felemenkçenin itibarına dikkat çekmiştir. Bu yüzden o, matematik ve mekanikle ilgili bilimsel araştırmalarını Felemenkçe yazmış, yerleşik pek çok Latince terimin yerine Felemenkçe yeni terimler üretmeyi tercih etmiştir (bk. Wal 1995).

Felemenkçe gibi yerel bir dili tercih etmek bilim dünyasında iletişimin oldukça zorlaştırılması anlamına geliyordu. Aynı durum o zamanlar Avrupa'nın daha az öneme sahip dillerinden biri olan İngilizce için de geçerliydi. Bu yüzden Latince yerine yerel bir dil kullanımı İngiltere için bir seçenek değildir. Kraliyet akademisinin bazı üyeleri Latinceye alternatif olarak, Leibniz tarafından ortaya atılan bir terimle *characteristica universalis* ya da "evrensel karakter" olarak da isimlendirilen yeni bir evrensel dil üretmenin imkânını araştırdılar: böyle bir dil üretmek suretiyle tüm dünyadaki bilim adamları rahatça ve açık bir şekilde birbirleri ile iletişim kurabileceklerdi. John Wilkins (1614-1672) bu anlamda bir "evrensel karakter" icat etmişse de bunu pratiğe geçirecek yeterli istek var olmamıştır (bk. Subbiondo 1992).

1686'da *Proceedings of the Royal Society* dergisinin XVI. sayısında Çin'de bilginin durumunu konu alan bir yazı çıktı (S. 180, Mart-Nisan 1686, s. 37). Bu makalenin yazarı, Çin bilimini keşfetmenin anahtarı olarak kabul ettiği Çin yazı dizgesine duyduğu hayranlığı açık bir biçimde dile getiriyordu. Daha önce Cizvit misyonerleri bir anlamda Doğu Latincesi gibi görülmesinden dolayı (beyhude bir çaba olarak) klasik Çincenin kutsal metinlerin ve ayinlerin dili olarak kabul edilmesi gerektiğini savunmuştu (Waquet 1998: 70-74). Bu makalenin yazarı da aynı düşünceyi paylaşmakta ve bilgiyi yaymanın "öğrenim imparatorluğu"nun kapılarını bize açacağını ümit etmektedir. İşte "öğrenim imparatorluğu" ifadesinin esin kaynağı budur.

Konuşulmayan Diller

Uygulanabilir bir alternatifi yokluğunda Latince uzunca bir zaman evrensel bir “öğrenim imparatorluğu” kurabilecek tek dil olarak var oldu. Bu dil Roma Katolik Kilisesi’nde ve Avrupa ve ABD’deki akademik dünyada en azından XVIII. yüzyılın sonuna kadar bilim dili olarak kaldı. Latince örneği, bölgesel sınırları aşan rollere sahip dillerin en eski zamanlardan beri var olduğunu göstermektedir. Crystal’a göre (2003: 3) “bir dil, ancak her ülkede tanınmak gibi özel bir role sahip olduğunda gerçek anlamda küresel bir statü kazanabilir”. Doğrusu bir dilin dünyanın bütün ülkelerinde tanınması ancak modern çağda mümkün olabilmıştır, ama Sanders (2007: 5) haklı olarak, küreselleşmenin modern bir olgu olmadığına da dikkat çeker. Ona göre Yakındoğu’daki okuma-yazma geleneği küresel kültürlerin günümüzden çok daha önceleri var olduğunu gösterir.

Modern dönemde insanlar, sadece iletişim kurmak için değil, aynı zamanda bu dildeki metinlerde bir araya getirilmiş olan bilgiye iştirak etmenin yegâne yolu bu olduğu için de İngilizce öğrenmeye ihtiyaç duyarlar. İngilizce bilmemek adeta modern bilime girmeye engeldir (Crystal 2003: 80-83). Ama İngilizcenin küreselleşmesini benzersiz bir durum olarak görmek hatalı olacaktır. Medeniyet tarihinde birkaç dil daha “küresel dil” rolüne sahip olmuştur.

Böyle “küresel” diller, ana dili olarak konuşanları olmaksızın yüzyıllarca yaşayabilir. Dört bin yıl önce *Edubba* (‘kil tablet evi’) adı verilen Akad okullarındaki öğrenciler, sadece tek bir dille, yani yaklaşık bin yıl önce hükmünü yitiren Sümer dili ile eğitim görüyorlardı, çünkü muhtemelen insanlar bu dilin eğitim için en uygun dil olduğuna inanıyorlardı. *Edubba*daki öğrenciler bilinen hiçbir ritüel işlevi olmayan uzunca metinleri çoğaltıp ezberlemek zorundaydı. Tıpkı Latince konuşma egzersizleri yapmak hatta bu dilde şiirler yazmak zorunda olan İngiliz öğrenciler gibi, bunlardan da Sümerce konuşmaları beklenirdi (George 2015). Babil İmparatorluğu’nun son dönemlerinde insanların kendileri için Sümerce isimler edinmesinin son derece doğal olması, dilin ritüellerin de ötesinde bir prestije sahip olduğunu ortaya koyuyor. Ana dili Sümerce olanların ne zamana kadar var olduğu konusunda fikir birliği bulunmasa da tarihin bir noktasında Sümercenin sadece edebiyat dili olarak var olduğu kesindir (Woods 2007; Michalowski 2007).

İşlevselliği bir tek alana hasredildiği zamanlarda bile dil, evrensel bir dil olma niteliğini sürdürebilir. Bunun güzel bir örneği 395 yılında Doğu ve Batı şekline ikiye bölünmesinden sonra Doğu Roma İmparatorluğundaki dil ile ilgili durumdur. Doğu Roma İmparatorluğu’nda nüfusun büyük çoğunluğunun dili Yunancaydı, ama bu iki imparatorluğun birlik ve bütünlüğünü vurgulamak üzere uzunca bir zaman Latince, resmî dil olarak kaldı. Millar (2006) bunun nasıl gerçekleştiğini şöyle açıklıyor: “Yöneticilerin kendi aralarındaki her türlü iletişim Latince ile gerçekleşiyordu. Halkın resmî kurumlara yazdığı dilekçelerin dili ile resmî kurumların imparatorluk kararlarını halka bildirdiği dil Yunancaydı.”

Üçüncü bir örnek Sanskritçenin Güney Asya’daki durumudur. Bu dil ana dili olarak konuşanı bulunmamasına rağmen miladî IV. yüzyıldan itibaren yaklaşık bin yıl kadar Hindistan’ın dışında kullanılmıştır. Sanskritçenin Kamboçya ve Endonezya’daki varlığının tek nedeni de siyasi açıklamalarda yerel diller olan

Khmerce ve Cavacanin değil Sanskritçenin kullanılmasıdır. Öte yandan Sanskritçe resmî yazışmalarda hiç kullanılmamıştır (Pollock 1996:221). Sanskritçe ve bu yerel dil arasındaki ilişki Hindistan'da Sanskritçe ile yerel bir dil olan Prakrit arasındaki ilişkinin aynısıdır: Burada her türlü iletişim için yerel dil kullanılırken, Sanskritçe bir "siyaset aracı" olmuştur.

Dil ve Öğrenim

Böyle bir yabancı dili tercih etmenin sebepleri bu dilin prestiji ile ilgili olsa gerek. Güney Asya'da Sanskritçe öğrenmek bir "kişisel karizma kaynağı" (Pollock 1996: 206) veya da Bourdieu'nun ifadesiyle "kültürel sermaye" elde etme aracıydı. Pollock'a göre (1996: 236-241) Hindistan dışındaki yöneticiler Sanskritçeyi siyasi konumlarını meşrulaştırmak için değil, bölgeler ve etnisiteler üstü cazibeye sahip bir dille gücünü daha iyi ifade etmek için tercih ediyordu. Evrensel bir dilin prestiji şüphesiz eğitimle ilgili bir durumdur. Gizemli bir dili öğrenmek için yıllarını harcayanlar hiçbir iletişimsel değeri olmasa bile bu dilin değerini reddetme eğiliminde olmayacaktır. Sonuçta bu dil, onların kültürel sermayenin bir parçası haline gelir ve onlar için bu dile yer verilmeyen hiçbir eğitim programı düşünülemez.

Bu durum aslında dil öğretiminin niçin müfredatta en başta yer aldığı sorusunu kanıtsamaktadır. Sanskritçe, veya konumuzla ilgili olarak Sümerce örneklerinde bu, açıklanması özellikle zor bir durumdur. Çünkü bu dillerin hiçbir dinî imparatorlukla ilgisi yoktur (bk. Pollock 1996). Doğu Roma İmparatorluğu'nda Latincenin durumu ise, her ne kadar ana dili olarak konuşanları olmasa da daha anlaşılabilir. Çünkü Latince burada Doğu ve Batı Roma'nın bir tek imparatorluk olduğu fikrinin sürdürülmesine hizmet etti. Nitekim ortada iki farklı devlet olmasına rağmen Bizanslılar kendilerini bu düşünceyi vurgulamak üzere "Roma İmparatorluğu vatandaşı" olarak tanımlıyordu. Nitekim Latincenin resmî yazışmalarda kullanılması bu "hayalî toplum"u sembolize ediyordu (Anderson 2006).

Joseph de Maistre'nin 1819'da Latinceye dair öne sürdüğü iddialara göre böyle bir toplumda insanlar okulda öğrendikleri bu dile öylesine bağlandılar ki bu dilde yeterlilikleri olmazsa dinin, siyasetin ve medeniyetin kutsal karakterinin genel anlamda git gide kaybolacağını düşünmeye başladılar (bk. Waquet 1998: 82-84). Anlaşılan Latincenin düzgün bir eğitim olmadan anlaşılamayacak bir dil olduğu gerçeği onu rahatsız etmiyordu. Aksine, bu durum söz konusu dilin cemaat mensupları için manevî işlevselliğini pekiştiriyordu. Hatta ona göre inançlı insanlar Katolik ayinlerindeki formülleri anlamak istememektedirler. İkinci Vatikan konsilindeki görüşmelerde (Waquet 1998: 89-94) bu tartışma bazı katılımcılar tarafından tekrar gündeme getirildi, ama sonunda Kilise'de yerel dillerin kullanılması gerekliliğini savunanlar üstün geldi. Benzer düşünceler Arapçanın sömürge altındaki Zanzibar'ın eğitim sistemindeki yeri konusundaki tartışmalarda da ortaya çıktı (Loimeier 2009: 289-338): buna göre öğrenciler için Arapça metinleri ezberlemek yeterli olup onlar bu metinleri anlamak zorunda değildirler.

Sadece yeterli eğitimi almış insanlar için uygun olacağı düşünülen böylesi öğrenilmiş bir dile yönelik olarak ortaya konulan söz konusu yaklaşım Hamel (2006: 31) tarafından farklı bir bağlamda “baskın dilin nitelikli yayılması” olarak adlandırılır. Hamel bu ifadeyle, baskın dile ancak sınırlı bir erişim imkânı olması yüzünden, bir dil hiyerarşisi kurma konusunda az sayıdaki seçkinin rolüne dikkat çekmek ister.

Ana dil olarak konuşanları kalmamış bir dili benimsemiş toplumlarda insanların büyük çoğunluğu için böyle kutsal bir dilin tek işlevi dinîdir. Dil tercihlerinin söz konusu dillerin iletişimsel değeri tarafından belirlendiği bir dilsel pazara ilişkin tartışmalarında Swaan işin bu yönünü dikkate almaz. O, dilleri onları konuşanların sayısına göre değerlendirir. Swaan’ın bu teorisinde, bir kültürün belleğine ve yazılarına erişebilmek amacıyla dil öğrenimine de yer vardır. Fakat Latince’nin Doğu Roma’daki durumu ve Arapça gibi, dünyanın diğer bölgelerinde Latince ile aynı işlevi gören dillerin durumu bu kapsamda değildir. Bu yabancı diller, daha seçkin bir işlevi, yani öğrenim imparatorluğuna erişim sağlama işlevini yerine getirmektedir. Öğrenmek için ciddi bir enerji ve zihinsel çaba gerektiren bu edebiyat dilleri, eğitilmiş seçkinler için, muhayyel bir öğrenim imparatorluğunun üyeliğini bahşedecek olan bilgi dünyasına giden yolu temsil ediyordu.

Bu tartışmalardan şu sonucu çıkarabiliriz: Yabancı diller her zaman haricî bir baskın grup tarafından dayatılmaz. Onlar kültürel ve entelektüel bakımdan seçkin bir zümre tarafından da yine kendilerine dayatılmış olabilir. Böylesi bir faktör, dilin yayılması konusundaki tartışmalarda pek dikkate alınmaz. Grupların veya insanların etkinliği baskın/egemen bir grubun var olduğu durumlarda irdelenir (Hamel 2006: 31-32), ama “baskınlık”ın tamamen “manevi” olduğu durumlar az veya çok olduğu gibi kabul edilir.

Batı Avrupa’da Modernizm ve Bilimin Dili Olarak Arapça

Kraliyet Akademisi’nin kurulduğu zamanlarda Latince, bilim adamları arasında önemli bir iletişim aracı olarak kabul görüyordu ve Karolenj Rönesansı’ndan bu yana modern bilim dili olarak kabul edilmekteydi. Ama XI. ve XII. yüzyıllarda onun bu konumu Arapça ile sarsıldı. Bu dönemde Arapça, muazzam bir bilgi arşivine erişebilmek için kişinin öğrenmek zorunda olduğu bir dil olarak algılanmaya başlandı. Adelard of Bath (ö. 1152 civarı) gibi bazı Avrupalı bilim adamları, onların aslında kendi kendilerine Arapçayı öğrenmek zorunda kaldıkları ve böylece bu dili öğrenmenin bir yolunu bularak Endülüs’te ulaşabildikleri birçok yazma eseri tercüme etmeye başladıkları sonucuna ulaşır (Tolan 2002: 160; Daniel 1979: 267-278). Onların Arapçayı kitaptan mı yoksa hocalardan mı öğrendiklerini kesin olarak bilmiyoruz, ama bazıları Roma veya Paris’te araştırmalar yapmak için Doğu’dan Avrupa’ya gelen Hristiyan Araplardan yardım almış olmaları muhtemeldir (Haddad 1970). Bilim adamlarının çoğu için Arapça öğrenme seçeneği olmadı ve onlar çalışmalarında bu yazmaların Latince çevirilerine dayanmak zorunda kaldılar. Ama hepsinin ortak yönü şuydu ki, onlar Arap yazarlara saygı duydular ve onları manevi efendileri olarak gördüler.

Üç yüz yıl geçmeden Arapçanın bu prestijli konumu sona erdi (Klein-Franke 1980): bir bilgi ve irfan kaynağı olan Arapça İstanbul'un 1453'te düşmesinden sonra bütün ihtişamını kaybetti. Böylece Arapların ve Arapçanın Avrupa'daki rolü azalarak Arapça akademik oryantalizmin gözlerden uzak bir köşesine hapsedildi. Müslüman hocalarının ilke ve prensiplerine sadık kalanlar geçmişin savunucuları olarak görülür olmuşlardı ki, Leonard Fuchsius'un *Paradoxorum medicinae libri tres* (Basel, 1535) adlı eserinin önsözündeki ifadesiyle genç öğrenciler bunlardan kalan miras konusunda uyarılmalıydı (Klein-Franke 1980: 35). Bu öğrencilerin Arapça kaynakları okuması engellenerek, bunun yerine Yunanca kitapları tercih etmeleri sağlanmalıydı:

“Çünkü bu [Yunanca] kitaplarda saf olmayan hiçbir şey yoktur, hikmetli olmayan hiçbir şey yoktur, güzel bir muhakeme ile işlenip açıklanmamış hiçbir şey yoktur. Buna karşın o [Arapça] metinlerde eskimemiş, çürümemiş hemen hiçbir şey yoktur.”

Tıp ve felsefe alanında yetişen bu yeni nesil bilim adamları için Yunanca kaynaklardan doğrudan veya Latince çeviri üzerinden (çünkü bütün tıp öğrencileri için Galen, Hipokrat ve Aristo'yu orijinal dilinde okuyabilmek çok zordu) alıntı yapmak moda olmuştu. Arapça kaynakların yerine Latince ve Yunanca olanların tercih edilmesini eleştiren küçük bir muhalif grup da yok değildi. Nitekim Laurentius Frisius, *Defensio medicorum principis Avicennae ad Germaniae medicos* (1530) adlı kitabın önsözünde Arap hocalarını cesurca savunuyor. Onun adlandırmasıyla bu “yeni akım” Yunancayı hiç anlamıyordu. O şunu belirtir (Klein-Franke 1980: 27):

“Onlar ‘Biz bu kitapları Yunancalarından okuyoruz’ diye cevap verecekler Ha, ha! Biz de inandık! Yunancayı gerçek manada anlayan çok az kişi var, ama birçoğu bir ‘iota’ yazabilir hale geldiği anda, kendini küçük Yunan olarak görerek böbürlenmeye başlıyor”

Frisius ve onun gibi eski sistemi savunan diğerlerine rağmen yeni öğrenim imparatorluğu Latince (ve Yunanca) tarafından yönetildi ve bu nedenle yeni nesil bilim adamları orijinal kaynaklara dönmek istediler.

Batı Avrupa veya genel anlamda Batı biliminin gelişimi açısından bakıldığında Rönesans bir araştırma modeli olarak Arap biliminin sonunu getirdi. Kraliyet Akademisi'nin üyeleri önemli ölçüde “Çince öğrenim imparatorluğu” ile bilgi alanlarını genişletmeye ilgi duyup Yeni Dünya'nın harikalarını konuk etmeyi arzuladılar. Arapça öğrenim imparatorluğunu ise sistemlerine dâhil etmeyi uygun görmediler.

Ama dünyanın diğer bölgelerinde Araplar muazzam bir bilgi arşivi meydana getirmişlerdi ve bu arşive ulaştıran yegâne araç ise Arapçaydı. Bu yüzden sadece bu bölgelere seyahat eden çok az sayıdaki ziyaretçi burada şahit olduğu harikalar hakkında bilgi verebildi. Örneğin, Bağdat'a seyahat etmiş bir Dominikan rahibi olan Riccoldo da Montecroce (yaklaşık 1243-1320), *Liber peregrinationis* adlı eserinde “bu batıl dinin okullarında bulunduğu bilimsel çalışmaların kalitesi karşısında duyduğu şaşkınlığı itiraf etmek durumunda kalmıştır (*Peregrinatores medii aevi quattuor*, J. C. M. Laurent, Leipzig, 1864: 131; Tolan 2002: 248).

Dinî Öğrenimin Dili Olarak Arapça

VII. yüzyıldaki İslam fetihleri ile birlikte İslam yerel olma niteliğinden sıyrılıp evrensel bir dine dönüştü. Fethedilen topraklarda fetheden ile fethedilenler arasında kurulan yakın ilişki, yerel dillerin çoğunun yok olmasına ve Arapçanın insanların çoğu tarafından birincil dil olarak benimsenmesine sebep oldu. Bu topraklardaki yerel diller ya ikinci planda kaldı (Süryanice ve Berberî dili gibi) ya da tamamen yok oldu (Antik Mısır dili gibi). İlk Araplaştırma faaliyetinin ardından yerli halkın aslı dilini konuşmaya geri döndüğü İran, bu durumun istisnasıdır. Batı Afrika ve Güney Asya'daki gibi büyük ihtida hareketlerine rağmen Arapça Arap dünyasının dışında konuşma dili olma niteliği kazanmadı. Ama bu bölgelerde Arapça din, kültür ve bilim dili olarak güçlü bir pozisyon elde etti (Chew 2009: 78-100).

Fetihlerin genel anlamda dile ilişkin sonuçlarına yönelik izahlardan biri, fethedilen topraklara yerleşen yeni nüfusun sayısı ile ilgilidir. Ostler (2005) Güney Asya ve Kuzey Amerika'nın lengüistik durumu arasındaki farklılığı açıklamak için bu ölçütü kullanır. Güney Asya'da lengüistik politikalar zaman içinde değişmiştir, ama İngilizce bu topraklara girdiği zaman, Ostler'in tanımlamasıyla, bu "yeniden-egitim" tarzında olmuştur: buradaki nüfusun aslı unsurları, İngilizceyi ikinci dil olarak öğrenmişler ve kendi yerel dillerini konuşmaya da devam etmişlerdir. Ama Kuzey Amerika'da yerel dilleri konuşanlar zamanla "kaybolup gitmiş", göçmenlerin tamamı İngilizceyi birinci dil olarak benimsemiştir.

Aynı ölçüt Araplarla ve İslam diniyle temasa geçen bölgelerdeki çeşitli ülkeler arasında var olan farklılıkları açıklamak için de yararlı olabilir. Arap coğrafyasında fetihçi milletlerin fiziki varlığı ciddi bir dil değişimi sürecine ve Arapçanın kesin egemenliğine sebep oldu. Arap dünyasının dışında ise buranın yerli halkının Arap tüccarlar ve İslam davetçileri ile olan ilişkileri değişik sonuçlara yol açtı. Batı Afrika ve Sudan'da Arap tüccarlar sadece ortak bir ticari dil geçmişi olmayan yerlerde kendi dil kurallarını ortak bir dil olarak kabul ettirmekte başarılı oldular. Diğer bölgelerde ise mevcut ticaret dillerini benimsediler. Örneğin Batı Afrika'da, Savahilice ticari işlemlerde esas alınan bir dildi ve Arapların o bölgenin kıyı şeridindeki ve Zanzibar'daki artan varlığına rağmen bu konumunu sürdürdü. Akdeniz'de eskiden beri var olan ticaret dili Lingua Franca (ortak dil, Frenk dili) alışverişlerde kullanılmaya devam etti (bk. Dakhlia 2008). Hatta Orta Asya ve Güney Asya'da çoğu Müslüman tüccar hiç Arapça konuşmuyordu: hem İpek Yolu boyunca (Foltz 2010) hem de Kuzey Hindistan'daki Moğol İmparatorluğunda Farsça kültürel iletişimin esas diliydi ve İslam buralarda Farsça üzerinden yayılıyordu (Fragner 2006). Bu durum, Asya'da Arapçanın ticaret dili olarak niçin var olmadığını temel sebeplerinden biridir (Baker 1996). Güney Asya ve Hint Okyanusunda Malayca her yerde esas ticaret dili olarak kullanılıyordu ki bu durum Arap tüccar ve denizciler tarafından da benimsenmiştir.

Arapçanın bir ticaret dili olarak kullanılmadığı bölgelerde bile insanlar her zaman Arapça öğrenme sıkıntısına katlandı. Her ne kadar insanlar kendi dillerini konuşmaya devam etse de bu bölgelerde eğitim Arapça okur-yazarlığa dayalıydı. Bu olgunun dinî açıdan izah edilmesi çok çekicidir, fakat dinî açıklama yani "insanlar Arapçayı İslam'ın dili olduğu için öğrenmek istemektedirler" açıklaması,

kolaya kaçan bir açıklamadır. Çünkü Arapça sadece İslam'a değil, aynı zamanda İslam dünyasındaki çok büyük bir bilgi birikimine de erişim aracıydı. Bu nedenle Arap dünyasının dışındaki İslam ülkelerinde Arapça hiçbir zaman günlük iletişim dili veya ortak bir ticaret dili olmasa da her zaman önemli bir eğitim aracı olarak hizmet etmiştir.

Belli ki İslam bilim merkezleri nereye kurulduysa İslam ve İslami bilimler orada önemli bir rol oynadı. Ama eğitim faaliyeti dinden çok daha fazlasını, bütün bilimleri kapsıyordu (Reese 2004, Introduction). İslam coğrafyasında; Berberilerin yaşadığı yerlerde, Batı Afrika, Doğu Afrika, Güney Asya ve Güneydoğu Asya'da okul müfredatı hemen hemen aynıydı (Reichmuth 2000). Bununla birlikte yerel koşullara bağlı bazı farklılıklar da mevcuttu. Örneğin Timbuktu'da bilim adamları öylesine saygın ve etkindi ki şehri onlar yönetiyordu (Saad 1983) ve anlaşılın o ki bu durum bütün İslam ülkelerinde geçerli değildi. Ama ortak noktalar da her zaman var olmuştu.

İslam coğrafyasında eğitim Kur'an'ın ezberlenmesi ve Arapça yazı sistemi ile başlar ve ardından gramer çalışmaları ve çoğunlukla dine dair temel bilgileri de içeren tefsir faaliyetleri ile devam ederdi. İleri seviye müfredat programları, Matematik, tıp ve astronomi gibi dinî nitelik taşımayan bilimler de dâhil çok daha fazla konuyu içeriyordu. Bu noktada Arapçanın rolü Latinceninkine oldukça benziyordu: Fransız ve İngiliz bilim adamlarının (bk. Waquet 1998: 111-112) kendilerini Latince olarak ana dillerinden daha kolay ifade ettikleri gibi Müslüman bilim adamları da düşüncelerini Arapça ifade etmeyi tercih ediyorlardı.

Arapça öğrenimine biri tarihten diğeri çağdaş olmak üzere iki örnek verilebilir. Hollanda Doğu Hint Adaları'nda Hollandalı yetkililer Felemenkçeyi hiçbir zaman eğitim dili olarak uygulamaya çalışmadılar (Anderson 2006: 116-123). Bunun yerine yerli nüfusla iletişimde Malayca'yı kullandılar. Dinî yönü baskın eski eğitim sistemi olduğu gibi devam etti. Buna göre Arapça metinler Malayca ve Cavaca satır arası tercümelemler yardımıyla çalışıldı. Gerçekte öğrenciler hiçbir zaman Arapça okuma-anlama yeterliliği kazanamadılar ama birçok metni ezber yoluyla öğrendiler. Laffan (2008) XIX. yüzyılın sonlarında meydana gelen ve "Mekkî dönüşüm" adını verdiği entelektüel iklimde meydana gelen bir değişimi analiz eder. Özellikle tasavvufî cemaatlerdeki bazı öğretmenlerden esinlenerek genç bilim adamları Arapçayı düzgün şekilde öğrenmek amacıyla Arap dünyasındaki bilim merkezlerine gitmeye karar verdiler. Böylece metinlerdeki sabit kuralları ezberden öğrenmek yerine kendi kendilerine herhangi bir Arapça kitabı okuyabileceklerdi. Bu dönemde, matbu eserler popüler hale geldi ve önceki nesil öğretmenlerin yetkinlik alanlarına giren eski el yazmalarının yerini bu matbu eserler almaya başladı. Sömürge yetkililer tarafından geleneksel dindarlığın bir işareti olarak görülen bu İslami diriliş, Arap dünyasındaki, özellikle de Mısır'daki modernist düşüncelerle iletişim kurmak için bir saik oldu.

Günümüz Mali'sinde Fransız-Arap okulunun (*écoles franco-arabes*) kolonyal sistemi (Fransız sömürgesi olan Cochinchina'daki benzer bir eğitim kurumu için bk. Anderson 2006: 126) Batı eğitim modelini uyguladı. Günümüzde birçok Kur'an kursu başlangıç düzey Arapça okuma-yazma eğitimi veriyor ve çocuklara Kur'an'dan bölümler ezberletiyor, ama bu eğitim türü bırakın Arapça konuşmayı,

okuma-yazma becerisini bile yeteri kadar geliştirmiyor (Bouwman 2005). Bu yüzden bazı medreseler öğrencilerin daha yüksek seviyede yeterlilik elde edebilmesi için eğitim programlarını yeniden düzenledi. Ama bazı öğrenciler için bu düzenlemeler yine de yeterli değil. Bu nedenle onlar modası geçmiş geleneksel kitaplar yerine birçok yeni metinle tanışmak ve bir Arap ülkesinde Arapça öğrenmek için yurtdışına çıkıyor. Bu tarz bir eğitim onlara muhafazakâr bilim adamlarıyla olan tartışmalarında avantaj sağlıyor. Bouwman (2005: 181-183), geleneksel eğitim görmüş eski âlimlerin gençlerle yarışmaktan âciz kaldığı televizyon tartışmalarını anlatırken genç araştırmacıların bu tartışmalarda istediği şekilde Arapça kitaplardan aktarma yaparken diğerlerinin sadece belli metinlerden ezberce cevaplar verebildiğini ifade eder. Kendilerini “Arap dili ve edebiyatı uzmanı” olarak tanımlayan bu genç âlimlerden bazılarının hedefi, Arapçayı sadece okuyup anlayabilmek değil, aynı zamanda klasik Arapçayı akıcı bir şekilde konuşabilmektir.

Batı Afrika ve Güney Asya gibi farklı bölgelerden verilen bu örnekler genç öğrencilerin Arap Yarımadası ve Mısır’daki eski bilim merkezlerine nasıl yönlendiklerini gösteriyor. Onların başlıca motivasyon kaynağı hiç kuşkusuz din olmakla birlikte zamanla onlar büyük bir bilgi arşivine de erişim imkanı elde etmekte. Batı Afrika ve Güney Asya arasındaki durum yalnızca kısmi bir benzerliktir. XIX. yüzyılda Güney Asya’daki öğrenciler için klasik Arapçayı öğrenmek Endonezya’da yaygın olan ezberci sistemin bir alternatifiydi. Günümüz Mali’sinde ise öğrencilerin başka bir alternatifi var: Fransızca öğrenmek ve Fransızca kitaplar okumak. Ama bu Batı orjinli kitaplar onların aradığı bilgi türünü içermez. Arapça kaynaklar, onlara -dinî olsun seküler olsun- bilgiye farklı bir yaklaşım imkânını sunmaktadır. Böyle bir alternatif imkânı bulunmayan daha erken yüzyıllarda, Mali’deki Arapça öğrencileri de Güney Asya’dakilerle aynı durumdaydı.

Bir Eğitim Dili Olarak Arapçanın Geleceği

Bazı dillerin konuşanı olmamasına rağmen yayılmasının arkasında yatan sebepleri anlamak için sadece küreselleşmenin tüm zamanlarda var olan bir olgu olduğunu değil, aynı zamanda modernlik kavramının da tüm zamanlarda var olduğunu kavramamız gerekir: modernite de modern değildir. Her zaman, her yerde eski ve demode olarak görülen ile yeni ve modern olarak algılanan arasında fark olmuştur.

Avrupa’daki yerel dillerin lehine bir durum olarak Latincenin düşüşe geçmesi Burke (2004: 59-62) tarafından bir popülerite değişimi olarak yorumlanır: ilgi çekici ve güncel bilgiler Avrupa dillerinde yayınlanmaya başlayınca Latince bütün cazibesini kaybetti ve bundan sonra geleneksel eğitimin bir parçası olmaktan öteye geçemedi. Kendi dillerinde yayın yapan bilim adamlarının sayısı gün geçtikçe daha da arttı. Öyle ki artık hiç kimsenin bir yeni buluşlarından haberdar olmak için Latinceye ihtiyacı yoktu. Böylece Avrupa’daki yerel diller modernizmin bir parçası oldu. Afrika ve Asya’da Arapça yazı kültürü ile tanışılması aynı zamanda yerel dillerdeki literatürün gelişimi için de bir başlangıç noktası oldu. Ama Arapça ile birlikte kullanılan bu literatür sadece Arapçayı

anlamayan kimselere ulaşmak için bir araç olarak kullanıldı ve hiçbir zaman Arapçanın yerini alması hedeflenmedi. Örneğin Fas'ın Sous bölgesinde çoğu araştırmacı, yazılarını Berberî dilinde kaleme alsada aslında bu, insanların Arapça metinleri daha iyi anlayabilmesi için bir araç olarak kullanıldı (Boogert 1997: 47-51).

Son zamanlarda bu durum değişti. Ama sebebi yerel dillerin gelişimi değil sömürge dillerde okuryazarlıkla tanışılmasıdır. Batı Afrika ve Güney Asya'da İngilizce ve Fransızca konuşan (*francophonie*) bazı ülkelerde de Fransızca Arapça çalışmalara alternatif oldu. Sonuç olarak Arapça sadece dinî konularda çalışma yapan az sayıdaki kimsenin ilgi alanında kaldı. Burke'nin (2004: 78) ifadesiyle yeni nesil bilim insanlarının yolu Arapça konuşan Müslüman bilim insanları ile kesişmedi. Arapça dışındaki yabancı diller de konuya dâhil olunca bu durumu beğenmeyenler için tek seçenek Mali örneğinde olduğu gibi Arapçayı kendi başına öğrenmek konusunda inisiyatif almak oldu.

Arapçanın yabancı dil olarak makul bir seçenek olarak kalıp kalmayacağı bu dildeki kültürel sermayeye verilen değer ve Arapça bilgiye yüklenen prestije bağlıdır. İslam dünyası dışındaki Müslüman toplulukların genç üyeleri için Arapça bilmek halâ bir statü sembolü. Özellikle de Batı'daki Selefi gruplarda, bu ülkelerdeki genç Müslümanların çoğunun yapması gerektiği gibi, Arapça metinlerden doğrudan nakil yapma kabiliyetine sahip ve tercümelere mahkûm olmayan kimseler başka hiçbir şeyin sağlayamayacağı statü ve otoriteye sahipler. Ama Latince'de olduğu gibi, bu dili öğrenmenin bir cazibesi kalmadığında, insanlar da onu öğrenmekten vazgeçerler. Bugün artık dinî bilgiye bile internet üzerinden İngilizce çevirilerle erişilebilmekte. Hiç kuşkusuz Antik Mısır Ortodox Kilisesi'ndeki Antik Mısır Dili veya muhafazakâr Katoliklerdeki Latince gibi Arap coğrafyası dışında da özellikle dinî ritüellerde Arapça kullanılmaya devam edecek. Ama Arapça okuryazarlık ve şimdiki kadar Arapça metinler üzerinden varlığını devam ettiren bu öğrenim imparatorluğu yok olacak.

Kaynakça

- Anderson, Benedict. 2006. *Imagined communities: Reflections on the origins and spread of nationalism*. Londra-New York: Verso.
- Baker, Philip. 1996. *The Potential for the development of Arabic-based and other contact languages along the maritime trade routes between the Middle East and China, from the start of the Christian era*. Ed: Stephen A. Wurm, Peter Muhlhäusler, Darrell T. Tryon, Atlas of languages of intercultural communication in the Pacific, Asia and the Americas, 637-672. Berlin: Mouton de Gruyter.
- Beaulieu, Paul-Alain. 2007. *Official and vernacular languages: The shifting sands of imperial and cultural identities in first millennium B.C. Mesopotamia*. Ed: Seth L. Sanders, 191-220.
- Boogert, Nico van den. 1997. *The Berber literary tradition of the Sous* (Muhammad Awzal, The Ocean of Tears ile birlikte). Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.
- Bourdieu, Pierre. 1983. *Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital*. Ed: Reinhard Kreckel, Soziale Ungleichheiten, 183-198. Göttingen: Otto Schwartz.
- Bouwman, Dinie. 2005. *Throwing Stones at the moon: The role of Arabic in contemporary*, Mali. University of Leiden dissertation.
- Brenner, Lois. 2001. *Controlling knowledge: Religion, power and schooling in a West African Muslim society*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press.
- Burke, Peter. 2004. *Languages and communities in early modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chew, Phillis Ghim-Lian. 2009. *Emergent lingua francas and world orders: The politics and place of English as a world language*. New York-Londra: Routledge.

- Crystal, David. 2003. *English as a global language*, 2. bs. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dakhliya, Jocelyne. 2008. *Lingua Franca: histoire d'une langue métisse en Méditerranée*. Arles: Actes Sud.
- Daniel, Norman. 1979. *The Arabs and Mediaeval Europe*. Londra-New York: Longman and Librairie du Liban.
- Foltz, Richard. 2010. *Religions of the Silk Road: Premodern patterns of globalization*. New York: Palgrave Macmillan.
- Fragner, Bert G. 2006. *Das Persische als Hegemonialsprache in der islamischen Geschichte: Überlegungen zur Definition eines innerislamischen Kulturraums*. Ed: Lars Johanson-Christiane Bulut, Turkic-Iranian contact areas: historical and linguistic aspects, 39-48. Wiesbaden: Harrassowitz.
- George, Andrew. 2005. *In search of the É.DUB.BA.A: The Ancient Mesopotamian school in literature and reality*. Ed: Jacob Klein, Yitzhak Sefati, An experienced scribe who neglects nothing: Ancient Near Eastern studies in honor of Jacob Klein, 127-137. Bethesda.
- Haddad, Robert M. 1970. *Syrian Christians in Muslim society: An interpretation*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Hamel, Rainer Enrique. 2006. *Language empires, linguistic imperialism and the future of global languages*. Ed: Ulrich Ammon, Norbert Dittmar, Klaus J. Mattheier, Peter Trudgill. Sociolinguistics: An international handbook of the science of language and society, sayi: 3, 2240-2258. Berlin-New York: Mouton de Gruyter.
- Houben Jan E.M. (editör). 1996. *Ideology and status of Sanskrit: Contributions to the history of the Sanskrit language*. Leiden: E. J. Brill.
- Klein-Franke, Felix. 1980. *Die klassische Antike in der Tradition des Islam*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Koning, Martijn de. *Zoeken naar een 'zuivere' Islam: geloofsbeleving en identiteits vorming van jonge Marokkaans-Nederlandse moslims*. Amsterdam: Bert Bakker.
- Laffan, Michael. 2008. *The new turn to Mekka: Snapshots of Arabic printing and Sufi networks in late 19th century Java*. Ed: Catherine Miller-Niloofar Haeri, Languages, religion et modernité dans l'espace musulman. (Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée 124), 113-131. Aix-en-Provence: Université de Provence.
- Locke, John. 1690. *An essay concerning human understanding*. Oxford-New York: Oxford University Press. (2008=1690)
- Loimeier, Roman. 2009. *Between social skills and marketable skills: The politics of Islamic education in 20th century Zanzibar*. Leiden: E. J. Brill.
- Michalowski, Piotr. 2007. *The lives of the Sumarian language*. Ed: Seth L. Sanders, 163-188.
- Millar, Fergus. 2006. *A Greek Roman empire: Power and belief under Theodosius II, 408-450*. Berkeley-Londra-Los Angeles: University of California Press.
- Ostler, Nicholas. 2005. *Empires of the World: A language history of the world*. New York: Harper Collins.
- Pollock, Sheldon. *The Sanskrit cosmopolis, 300-1300: Transculturation, vernacularization and the question of ideology*. Ed: Jan E. M. Houben, 197-247.
- Reese, Scott S. (Editör). 2004. *The transmission of learning in Islamic Africa*. Leiden: E. J. Brill.
- Reichmuth, Stefan. 2000. *Islamic education and scholarship in Sub-Saharan Africa*. Ed: Nehemia Levtzion-Randall L. Pouwels, The history of Islam in Africa, 419-440. Athens, OH: Ohio University Press.
- Saad, Elias N. 1983. *Social history of Timbuktu: The role of Muslims scholars and notables 1400-1900*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sanders, Seth L. (Editör). 2007. *Margins of writing, origins of cultures*. 2. bs. Chicago, Ill.: The Oriental Institute of the University of Chicago.
- Subbiondo, Joseph L. (Editör). 1992. *John Wilkins and 17th century British linguistics*. Amsterdam-Philadelphia: Benjamins.
- Swaan, Abram de. 2001. *Words of the world: The global language system*. Cambridge: Polity Press.
- Tolan, John V. 2002. *Saracens: Islam and Medieval European imagination*. New York: Columbia University Press.
- Wal, Maijke van der. 1995. *Logic, linguistics and Simon Stevin in the context of the 16th and 17th centuries*. Ed: Kurt R. Jankowsky, History of linguistics 1993, 147-156. Amsterdam-Philadelphia: Benjamins.
- Waquet, Françoise. 1998. *Le latin ou l'empire d'un signe: XVIe-XXe siècle*. Paris: Albin Michel.
- Woods, Christopher. 2007. *Bilingualism, scribal learning and the death of Sumerian*. Ed: Seth L. Sanders, 95-124.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 16 sayı / issue: 2 kiş / winter 2016

SADELEŐTİRME

Kazâ ve Kader*

Muhammed Abduh

Osmanlıcaya Çev: Mehmed Akif

Sadeleştiren: Mustafa Köse

Yrd. Doç. Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İslâm Mezhepleri Tarihi Ana bilim dalı Öğretim Üyesi
mustafakosemut33@gmail.com

Atıf

Abduh, Muhammed. Osmanlıcaya Çeviren: Mehmed Akif, Sadeleştiren: Mustafa Köse, "Kazâ ve Kader", *Marife*, 16/2 (2016): 375-382.

I

Cenâb-ı Hakk'ın yaratılış âleminde yürürlükte olan ilahi kanunu gereğince, vicdanî akidelerin bedenini eylemleri üzerinde kapsamlı bir etkisi vardır. Doğru-yanlış ne kadar amel varsa hepsinin kökeni akidenin doğruluğuyahut bozukluğudur. Bazı akideler vardır ki fikirlerin eteğine yapışarak kendisine doğru çeker. Diğery bir takım akideler ve bilgiler de ona uyar. Sonra bedende bir takım eylemler görünür ki bunlar, iç dünyadaki tesirlerin aynısıdır veya o tesirler ile uyumludur. Aynı şekilde bazı öyle iyilik esasları, öyle kemâl (mükemmellik) kanunları vardır ki bir dinî hüküm şeklinde kişilere telkin olunduğuy zaman işitenlerin şüpheye düşmelerine sebep olur. Bu türden olmayan diğery usul ile karışma meydana gelir. Yahut dinleyende bulunan bazı kötü sıfat ve bâtil inançlardan etkilenir. Bundan dolayı iki durumda da göre esasen büyük bir hayrı,

* "Kazâ ve Kader", *Sırât-ı Müstakim*, 2 (35), 1326, 133-136; "Kazâ ve Kader", *Sırât-ı Müstakim*, 2 (36), 1326, 149-150.

kuvvetli bir değeri içeren o esas, o kaideler değişime uğrar. Hatta kabiliyetsizlikten veya anlayış eksikliğinden kaynaklanan bir takım bozuk inançlar da ona uyar ve (böylece) birçok bozuk eylem meydana gelir. Hem bu haller, inananın bilgisi olmadan, bu kötü inanca nasıl saptığını anlamaksızın meydana gelir. Görünüşe aldananlar zannederler ki bu bozuk amellerin sebebi, o temele, o kurala olan inançtır. İşte bu kötü anlayıştan dolayı dinlerin aslında çoğu kez bozulmalar, değişimler meydana gelmiştir. Hemen her dinde ortaya çıkan bidatlerin esası budur.

Hatta bu yanlış anlama neticesi olan bidatler, tabiatların bozulmasında, birçok çirkin işin ortaya çıkışında yegâne etken olmuştur. Din müntesiplerinden bazı basit fikirli adamların fiil ve hareketlerine bakarak bir dine veya bir inanca saldırıya kalkışan cahilleri de cesaretlendiren hep budur.

İşte İslâm dininde akaid esaslarından kabul edilen kazâ ve kader meselesi de bu cümledendir. Kazâ ve kader birçok gâfil Batıllıların eleştiri ve alay sermayesi olmuş, onları, birçok bâtil kanaatlere sevk etmiştir. Öyle zann ediyorlar ki bu inanç, hangi toplumun vicdanında yer tutarsa artık onda kuvvet ve yiğitlikten eser almaz. Yerine zayıflık ve miskinlik gelir. Müslümanlar tam bir fakirlik ve yoksulluk içinde kalmış olup savaş ve siyasî kuvvette diğer toplumların çoğundan geride bulunmaktadır. Ahlâk bozukluğu alabildiğine yayılmış; yalancılık, nifak, hıyânet, düşmanlık ve haset çoğalmış aralarına ayrılık girmiş; ne şu anki ne gelecekteki durumlarında hayır kalmamış; menfaat ve zararlarına karşı derin bir gaflet içinde bulunuyorlar. Hayattan zevk alma adına yemek, içmek, uyumak gibi hayvanlığa mahsus ihtiyaçları temin ile yetinerek ruhun zevki olan medeniyet ve fazilette diğer milletler ile yarışmayı akıllarına bile getiremiyorlar. Lakin hangisinin eline bir kudret geçse yanı başındakine zarar vermektense asla geri durmuyor. Yani öbür tarafta gelişmiş milletler bunları lokma lokma yutup dururken zavallıların kuvvet ve güçleri birbirleriyle uğraşmakla sınırlı kalıyor. Her probleme karşı miskin bir rıza, her olaya yine aynı tarzda bir kabul gösteriyorlar. Evlerine çekilmişler sükûn (miskinlik) ve rehâvet içinde vakit geçiriyorlar, gündüzleri meralarına gidiyor, akşamları ağla gelir gibi meskenlerine çekiliyorlar. Büyük memurları, bütün zamanlarını boş işlerle, hayvanî şehvetler peşinde geçirip gidiyorlar. Üzerlerinde, gerçekleştirilmesine ömürler yetmeyecek kadar görevler yığılıp kalmışken bir kısmını dahi yerine getirmeye yanaşmıyorlar; servetlerini zaman öldürmeye sebep olacak israf içinde ziyan ediyorlar; maaşları bol, buna mukabil millete hiçbir faydalı hizmette bulunmuyorlar. Daima büyük bir ayrılık, büyük bir düşmanlık içinde yaşıyorlar. Toplumun iyiliğini bırakıp kendi özel işleriyle uğraşıyorlar. Her biri emri altındaki koca bir ümmeti feda eden, rakibini yalnız bırakarak hariçteki bir düşmanın hücumuna hazır hale getiren iki emir arasındaki nefret ve düşmanlığın, ne derecelerde olacağı düşünülün! İşte böyle, birbiriyle didişen iki emirin zaafını kendisi için en rahat bir kuvvet gören yabancı bir hükümdar derhal geliyor, ne asker, ne mühimmat sevki gibi külfetlerle uğraşmaya gerek görmeden ikisinin memleketlerini de yutuveriyor. İslâm toplumunda korku ortaya çıkmış, korkaklık, miskinlik alabildiğine yayılmış bir halde ki, en hafif bir sestense ödlere patlıyor, ufacak bir temastan canları yanıyor. Üstün ve güçlü gördükleri diğer milletlere yetişebilmek için gereken her türlü hareketi, her türlü faaliyeti terk

etmişler, komşularının, hatta kendi yönetimleri altında bulunan milletlerin yükselişini, bunlara karşı uygun gördükleri halde bile çalışmıyorlar. Dinlerinin bu husustaki emirlerine muhalefette bulunuyorlar. Dindaşları olan milletlerden birinin başına bir felaket gelir veya düşman hücumuna hedef olursa ne o musibeti hafifletmeye, ne de o düşmanı el birliğiyle savmaya koşmuyorlar; gizli veya açık cemiyetler teşkil ederek milli hisleri teşvik etmek, vatandaşlarını miskinlikten kurtarmak, acizlere yardımda bulunmak, güçlülerin ellerine aldıkları haklarını geri almak gibi teşebbüslerde bulunmuyorlar.

İşte Batılılar İslam toplumlarına bunun gibi daha birçok sıfat ve adet isnat ediyorlar da hepsinin kökenini kazâ ve kadere iman olarak gösteriyorlar ve Müslümanlar bu inançta sabit oldukça (onların) ebediyen güçlenemeyeceklerini, eski şereflerini hiçbir zaman geri getirmeyi başaramayacaklarını, haklarını savunamayıp saltanatlarını güçlendiremeyeceklerini, sonunda da bu yükselme zafiyeti ile yok olup gideceklerini, zaten birçoğunun kendi aralarındaki düşmanlıklar yüzünden yok olarak, kalanlarının hayatına ise yabancılar tarafından son verileceğini söylüyorlar.

Yine o Batılıların inancına göre, kazâ ve kadere iman ile insanın bütün fiillerinin zorunlu olduğuna inanan Cebriyye mezhebi arasında hiçbir fark yoktur. Öyle zannediyorlar ki Müslümanlar kazâ ve kader inançları gereğince kendilerini havada asılı bir tüy parçası gibi görüyorlar. Rüzgâr istediği tarafa götürüyor. Hâlbuki bir topluluk kendisinin sözde, fiilde, harekette, sükûnda hiçbir ihtiyarı olmadığına, bütün bunların bir cebir kuvveti tarafından meydana geldiğine, kısacası bütün hareketinin istem dışı olduğuna iyice kanaat ederse şüphe yoktur ki bütün duyuları işlevsiz kalır. Kendisine doğuştan verilen bütün his ve şuurun faydası olmaz, kalplerde çalışmaya doğru sevk eden bir his kalmaz. Artık böyle atıl bir kitle için çalışmak ve gayret göstermekten yoksun bir âlemde ebedî sükûna doğru gitmek kesindir.

İşte Batılıların bir kısmı Müslümanlar hakkında şu bâtil zannı beslediği gibi Doğu'da da birçok beyinsizler onların bu sözlerini işin hakikati kendisi olarak anlıyorlar. Ben, korkusuzca; "Şüphe sahiplerinin sözleri yalandır, vehim sahiplerinin hataları açıktır, bunların hepsi Allah'a ve Müslümanlara iftira ediyorlar" demekten hiç geri durmadım. Şu zamanda Sünnî, Şîî, İsmailî, Zeydî, Vahhâbî, Hâricî, ... hiç bir Müslüman yoktur ki sırf cebre hükümsin de kendisindeki ihtiyâr ve iradeyi tamamıyla yok saysın. Aksine bu Müslüman gruplardan her biri amel ve hareketlerinde kendilerinin cüzî iradeye sahip olduklarını, bu iradenin kullanılış şekline göre hem sevabın hem cezanın sebebi olacağını bilirler. Cenâb-ı Hak tarafından kendilerine verilen o cüzî irade ile hesaba çekileceklerine, uyulduğunda başarıyı ve kurtuluşu gerektiren tüm ilahi emirlere uymak, yasaklardan kaçınmak ile emrolunduklarına inanırlar. İşte ancak bu irade ve ihtiyâr dinî sorumluluğun varacağı noktadır. Aynı şekilde, ancak bu irade ve ihtiyar ile hikmet ve adalet tamam olur.

Evet, Müslümanlar arasında Cebriyye adında bir fırka vardı ki "İnsan, bütün işlerinde hiç seçim hakkı bulunmayan bir zorunluluk ile mecburdur." zannında bulunur ve "Bir adamın yemek yerken ağzını oynatması ile soğuşun şiddetinden çenelerinin titremesi arasında fark yoktur", derdi. Müslümanlar bu fırkayı pek

saçma bir safsata sahibi olmakla itham ederlerdi. Zaten bu bâtil mezhep taraftarı da, hicrî dördüncü yüzyılda isim ve izleri kalmayacak şekilde yok oldu. Kazâ ve kadere inanmakla cebre uyma arasında hiçbir münasebet ve benzerlik olmadığı gibi yukarıda ortaya koyduğumuz bâtil zanlar da hiçbir zaman kazâ ve kader inancının gereklerinden değildir.

Kazâ ve kader inancı açık delil ile doğrulanmış olduğu gibi fitrat da bu inanca sevk eder. Fikir ve düşünce sahipleri kolayca teslim ederler ki her bir olayın ona zamanda bitişik olan bir sebebi vardır. Aynı şekilde sebepler zincirinden ancak meydana hazır olanları görülebilir; geçmiş sebepler, yalnız o zinciri ortaya koyan gerçek yaratıcı (Allah) bilir. Her silsilenin de görünürde bir dâhil edeni var ki ötesi Azîz ve Alîm'in (Allah) takdirine kalmıştır. İnsandaki iradeye gelince bu ancak o silsilenin halkalarından biridir. Yani irade, idrak edilen etkiler türünden bir etkidir. İdrak ise, hisler ve duylara arız olan şeylerden ruhun etkilenmesidir. Bundan dolayı görünen fizikî hadiselerin fikir ve irade üzerindeki hüküm ve etkisi akıllılar şöyle dursun ahmakların bile inkâr edemeyeceği apaçık şeylerdendir. Şimdi zâhirde tesirli görülen sebeplerin kökeni, bütün eşyayı ezeli hikmeti gereğince yaratan, her bir olayı ona denk olan diğer hâdiseye tâbi kılan "Kâinatın Düzenleyicisi" olan Allah'ın kudretindedir.

Âlemin yaratıcısı olan bir ilahın varlığını itirafa yol bulamayan bir cahilin var olduğunu düşünsek bile onun için tabî sebepler ve dünyevî hadiselerin insan iradesi üzerindeki tesirini itiraf etmekten kurtuluş yoktur. Pekâlâ, Cenâb-ı Hakk'ın yaratılış âlemi hakkında koymuş olduğu tabiat düzeninin dışında kalmaya kimsenin gücü yeter mi? Bu bir başlangıçtır ki kemâl sahipleri şöyle dursun hakikati araştırmakta henüz pek yeni başlamış olanlar bile kabul etmekten geri duramazlar. Hatta Batı felsefecilerinden, Batı siyaset âleminden bir kısmı, kazâ ve kaderin hükmüne bağlanmanın lüzumuna sığınarak o hükmü ispat için birçok sözler söylemişlerdir ki bizim için onların fikirleri ile delil getirme lüzumu yoktur...

Tarihin nakletme ve rivayetin ötesinde bir vazifesi vardır ki her millette yetişen ulemâ o vazifeyi dikkate almıştır. O vazife ise, ümmetlerin refah ve çöküşünde takip ettikleri yol ile çok büyük hadiselerin tabiat ve keyfiyetinden bu dönüşümlerin adetler, ahlâk, fikirler hatta vicdanî hisler üzerinde oluşturduğu değişimlerden, yani milletlerin ortaya çıkışı, hükümetlerin oluşumu veya yok olup çökmesi gibi şeylerden bahsetmektir.

İşte edebi ilimlerin en büyüğü, en faydalı sayılan, bu tarzdaki bir tarihin de bütün bahisleri kazâ ve kadere inanarak beşerî kuvvetlerin kâinatı idare eden, olayları istediği gibi kullanan bir kudrete tâbi olduğuna dayanır. Eğer insan kudreti, tesir etme hususunda mutlak surette tek başına olsaydı hiçbir kemâl telef olup gitmez, hiçbir güçlü zayıf düşmez, hiçbir büyük yapı devrilmez, hiçbir saltanat yıkılmazdı.

Kazâ ve kader inancı, cebrin alçaklığından uzaklaşırsa o zaman cüret ve çalışmak cesaret ve yiğitlik gibi güzel huyları arkasında görür. O zaman insanları, aslanları titreten, kaplanların ödünü patlatan büyük tehlikelere cesurca karşı çıkmaya sevk eder. Bu inanç, kişileri dayanıklılığa, afetlere tahammüle musibetlerle mücadele etmeye alıştırır. Cömertlik ve eli açıklık gibi beğenilen

vasıflarla süsler. İnsanlığın şanına noksanlık verecek şeylerden biri tutar belki bu uğurda hayat lezzetlerini hafife alarak ölmeyi bile hiçbir şey hükmünde gösterir.

Ömrün sınırlı, rızkın güvende olduğuna, bütün eşyanın Allah'ın elinde bulunduğu inanan kişi, hakkı savunurken veya ait olduğu milleti yüceltirken yahut yapması gereken farzlarını eda ederken hiç ölümden korkar mı? Aynı şekilde ilahî emirler ve beşerî kanunlar gereğince hak ve hakikati yüceltmek yahut övünç ve şeref binasını sağlamlaştırmak hususunda mal infak etmek için fakr-u zarurete yakalanacağını düşünür mü?

Cenab-ı Hak bu inancın faziletini beyan etmekle beraber Müslümanları böyle bir nimete sahip olmalarından dolayı metheder:

“Bir kısım insanlar, müminlere: “Düşmanlarınız olan insanlar, size karşı asker topladılar; aman sakının onlardan!” dediklerinde bu, onların imanlarını bir kat daha arttırdı ve “Allah bize yeter. O ne güzel vekildir!” dediler. Bunun üzerine, kendilerine hiçbir fenalık dokunmadan, Allah'ın nimet ve keremiyle geri geldiler. Böylece Allah'ın rızasına uymuş oldular. Allah, büyük kerem sahibidir.”¹

Müslümanlar ortaya çıktıklarında, dünyanın her tarafına dağıldılar, fethettiler, dünyayı dize getirdiler. Mağlup ettikleri devletlerle, ele geçirdikleri milletlerle akılları, dehşet içinde bıraktılar. Seksen seneyi geçmeyen kısa bir zaman zarfında sayılarının azlığına, harp donanımlarının yokluğuna rağmen egemenliklerini, İspanya ile Fransa'yı ayıran Pirene Dağları'ndan ta Çin Seddi'ne kadar uzattılar. Farklı milletlerin âdet ve tabiatlarını bilmedikleri ve (onlara) alışık olmadıkları halde hükümdarları, kayserleri kendilerine itaat ettirdiler.

Kazâ ve kadere olan bu inanç onları, dünyanın öbür ucundaki savaşımlara çoluk çocuklarıyla hatta kadınlarla gitmeye, hem de eğlenceye gider gibi neşe ve sevinç ile gitmeye sevk ederdi. Sanki Allah'a olan tevekkülleri sayesinde her bir musibete karşı korunmuş ve muhafaza edilmişlerdi. Küçük çocuklarla kadınlar, askerlere su vermek gibi hizmetlerde istihdam olunur, erkeklerden ancak silah kullanmak hususunda ayrılırlardı. Ne kadınlara ürkme, ne küçük çocuklara korku ve dehşet kesinlikle arız olmazdı.

Neredesiniz ey rahmet cemaati, ey şefkat sahipleri, neredesiniz, ey metîn kudret ve kuvvet dağı! Sizler, zorluk zamanında halkın ümidiydiniz. İyiliği emr, kötülüğü nehyeden en hayırlı ümmettiniz. Şimdi neredesiniz? Acaba kabirlerinizin deliklerinden bakıp da arkanızdan gelenlerin, torunlarınızın bugünkü sefil halini görüyor musunuz? Eyvah! Onlar sizin tuttuğunuz yolu bıraktılar. Dalâlet çıkmazına saptılar. Fırka, taraftar tartışmaları içinde yok olup gittiler. Öyle bir acziyet ve zafiyete tutuldular ki yürekler dayanmaz, ciğerler pare pare olur. Yabancıların parçalayan ellerine yakalanmışlar da vatanlarını, haklarını müdafaaya kuvvet bulamıyorlar. İçinizde bir ruh kalıntısı, bir gayret çılgılığı yoktur ki coşsun da gafilleri uyandırsın. Uyuyanları uyandırsın. Dalâlet sahiplerini doğru yola sevk etsin?

¹ Âl-i İmrân 3/173-174.

“Allah’tan geldik ve şüphesiz ona döneceğiz”.²

II

İşte şu sözleri herhangi bir saçma itiraza hedef olmaktan çekinmeyerek söylüyorum; İnsan toplulukları oluşmaya başladığından bu yana hiçbir büyük fatih, hiçbir tanınmış serdar görülmemiştir ki orta tabakalardan gelsin, yüksek azmi ve himmeti sayesinde yüce mertebelere yükselsin, zorlukları kolay görsün, yiğitliğinin huzurunda başlar eğilsin, hükmünün geçtiği mülkünü akıllara hayret verecek kadar genişletsin de kendisi esasen kazâ ve kadere inanmış olmasın.

İnsanın fitratı, yaratılışı gereği olarak hayatına karşı pek haris, varlığına pek tamahkârdır. Eğer kazâ ve kadere inancı olmaz, takdir edilenin mutlaka meydana geleceğini, görünürdeki korkuların hiçbir tesiri olamayacağını kesin bir şekilde bilmezse ona, zorluklara katlanmayı, tehlikelere atılmayı kolay kılacak şey ne olabilir? Tarih bize gösteriyor ki eskiler arasında ilk fatih sayılan Keyhüsrev, o uçsuz bucaksız fetihlerinde ancak kazâ ve kader inancı sayesinde muzaffer olabilmıştır. Çünkü bu inancından dolayı hiçbir dehşet gözünü yıldırılmaz, hiçbir güçlük azminde zaaf meydana getiremezmiş.

Yunanlı Büyük İskender, o kadar fetihler yapan Cengiz Han, hep bu inançta derinlik sahibiydiler. Hatta Napolyon Bonaparte, kader inancına en ziyade sarılanlardandı. Zaten onu nispeten az askerle büyük ordular üzerine hücum ederek zafer kazanmasına sevk eden husus hep bu inancı idi.

İnsan ruhlarını korku rezilliğinden temizleyen inanç ne güzel inançtır. Çünkü hangi tabakadan olursa olsun insanı kemal seviyesine yükselmekten alıkoyan ilk engel, korkudur.

Evet, Müslüman halkın bazılarınca kader inancının cebir inancının şaibeleriyle karıştırılarak şu son asırlarda İslâm âlemini istila eden musibetlerden bir kısmına sebep olduğunu inkâr edenlerden değiliz. Onun için bu asrın ulemasının ileri gelenlerinden bu temiz akideyi son zamanlarda lekelenildiği bidatlerden, hurafelerden kurtarmak için güç sarf etmelerini ümit ederiz ki bu şekilde halka selef-i salihîn tuttuğu yolu, yaptığı işleri gösterebilirler; aynı şekilde Gazâlî ve onun gibi ulema, ümmetin büyüklerinin kabul etmiş oldukları hakikatleri insanlar arasında yaysınlar, halkın zihnine iyice soksunlar ki tevekkülün, kadere imanın meşruluğu çalışıp gayret göstermekle gerçekleşir yoksa tembellik ve uyuşuklukta değildir. Yani insan, bütün sebeplere sarılacak, gücü müsait olduğu kadar çalışacak sonra mütevekkil olacaktır. Çalışmak bize farzdır. Bu farzı ihmal etmeyi, tevekkül anlayışına dayanarak vazifelerimizi bir tarafa bırakmayı Cenab-ı Hak hiçbir zaman emretmiyor. Böyle bir delil uydurmaya çalışanlar, kader inancını işsizlik ve miskinlikle yorumlayanlar dinden çıkmış, doğru yol şeriatından sapmış, dalâlete düşmüş, sapıtılmış bir takım gereksiz insanlardır.

Hiçbir Müslüman şu zamanda milletin hukukunu müdafaada bulunmanın her sorumlu mü'min üzerine farz-ı ayn olduğunda şüphe etmez. Hâlbuki Müslümanları bu karmaşadan kurtarmak, eski itibar ve şereflerini geri getirmek,

² Bakara 2/156.

kendilerinde çoktan sönen azim ve gayreti uyandırmakta yegâne etken olan sahih İslâm inancını hatırlatmak ve canlandırmak âlimlere düşen bir vazifedir. Evet, bu hayırlı davet onlara düşer.

Müslümanlardaki geri kalma ve çöküşün temel nedeni bir takımlarının zannettikleri gibi ne kader inancıdır, ne de diğer İslâmî akidelerdir. Mevcut durumumuzu bu inanca nispet etmek, iki zıttı birbirine nispet etmeye, belki sıcaklığı kara, soğukluğu ateşe nispet etmeye benzer.

Evet, Müslümanlar ortaya çıkışlarının ardından zaferlerden duydukları gurur ve sevinçle kendilerinden geçtiler. Bu halde iken iki müthiş darbeye maruz kaldılar ki biri Doğu'dan Cengiz Han ile neslinin hücumu, diğeri Batı'dan bütün Avrupalıların memleketlerini istilasıydı. Büyüme zamanında gelen böyle bir darbenin milletin gönlünde bir metanet bırakmaması, kalplere dehşet vermesi tabiat kanunlarının gereklerindedir. Sonra Müslümanlar birçok devletlere ayrıldılar, ehil olmayan bir takım yöneticilere uydular. Hâkimler emirler, ümmetin ahlakı için birer fesat kaynağı idi. Başlarına gelen belaların tek sebebi hep bunlardı. Artık kalplere zafiyet ve miskinlik çöktü. Kimsede yüce bir gayret/şevk kalmadı. Gözler büyük işleri görmeyerek küçük şeylerle uğraşmaya, her fert diğeri zararına çalışmaya, onun kötülüğünü istemeye hem de hiçbir gerçek sebep olmaksızın istemeye başladı. Hayatın gayesi, zevki bu oldu! Miskinlik, ümitsizlik bugünkü hali hazırlayacak dereceyi buldu.

Bununla beraber binlerce hakikate tercüman olarak söylerim ki kalplerde bu temiz inanç yeniden uyandıka, zihinlerde bu inançların etkileri ortaya çıkmaya başladıkça, İslâmî hakikatler ilimde derinleşmiş ulemanın arasında dolaşıp durdukça bu millet için asla ölüm yoktur. Çünkü millet, toplumsal bir hastalığa tutulacak olursa bağlanmış olduğu sahih akidelerin kuvveti sayesinde ondan her halükârda yakasını kurtararak şanlı mazisini geri getirir, yükselmeye çalışmasının önündeki engelleri kırar atar, hikmet ve basiret yoluna girerek vatanını kurtarmaya, kendisini yok olmakla tehdit eden milletlerin açgözlü bakışlarını ürkütmeye muvaffak olur. Bu da çok uzak bir gelecekte olacak bir şey değildir. Tarihi hadiseler de bunu teyit eder:

İşte Osmanlılar, Tatarların, Haçlıların hücumları gibi o kadar büyük belalara maruz kaldıktan sonra yine silkinip kalktılar, dünyanın her tarafına ordular sevk ettiler, fetihleri alabildiğince ileri götürdüler. Bir dönem Batı hükümdarlarını kendilerine itaat ettirdiler. Hatta Osmanlı padişahları (diğer) devletler arasında Sultan-ı A'zam (En Büyük Sultan) unvanıyla anılır oldu.

Bu günlerde de Osmanlılarda yeniden bir canlılık işareti görülüyor. Son hâdiselerin netice vereceği kötü akıbeti dikkate aldılar, içlerinden birçok basiret sahibi Doğu'da, Batı'da faaliyet göstermeye başladılar. Milletten özü sözü bir olanlar, hakka destek verecek topluluklar kurarak adâlete, şeriata yardımda bulunmayı, fikir hürriyetini yaymak, ümmetin yok olan emellerini bir noktada birleştirmek için son derecede çalışmayı kendilerine düşen bir görev bildiler. Bu

önemli işe, Arapça bir dergi³ yayımlamakla başladılar. Bu faydalı topluluğu teşkil eden bireylerin günden güne artmakta olduğunu görmekten memnunuz.

Cenab-ı Hak'tan ümidimiz ve niyâzımız odur ki, bu toplum haktan başka bir şey olmayan bu büyük hedefe ulaşsın da onların teşekkür edilmesi gereken bu gayretlerinden yalnız Müslümanlar değil, tüm Doğu toplumları saadet payını alsın.

Mısır Müftüsü Merhum Şeyh Muhammed Abduh

Ya Rabbi, ne olurdu, Şeyh Merhum hayatta olaydı da emellerinin ve dileklerinin gerçekleştiğini göreydi! Mehmed Akif

³ Merhûm Üstad'ın vaktiyle yazmış olduğu bu makalede bahsedilen Arapça dergi, ümmetin ileri gelenlerinden Hersekli Hoca Kadî Efendi Hazretlerinin on-on iki sene önce Kahire'de çıkardığı dergi olacaktır (Bu dipnot Mehmed Akif'e aittir.).

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 16 sayı / issue: 2 kiş / winter 2016

TANITIM

şehir ve Âlimleri Sempozyumu-I 11-12 Kasım 2016, Dedeman Otel, Konya

Haz. Ahmet Mekin Kandemir

Arş. Gör., Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
Kelam Ana bilim dalı Araştırma Görevlisi
ahmetmekin@hotmail.com



Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, 2016 yılında Konya'nın "İslam Dünyası Turizm Başkenti" olarak ilan edilmesi vesilesiyle şehir-âlim ilişkisini ele almak ve Konya âlimlerini tanıtmak amacıyla bir dizi sempozyum düzenlemeye karar vermiştir. Yakın dönem Konya âlimlerinin

bir kısmının ele alındığı ilk sempozyum Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya Turizm Tanıtım ve Eğitim Vakfı (KOTEV) ve Konya Büyükşehir Belediyesi'nin ortak organizasyonuyla 11-12 Kasım tarihlerinde Konya Dedeman Otelde gerçekleştirildi.

Sempozyum 11 Kasım Cuma günü saat 10.00'da Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Görevlisi Hafız Ahmet Çalışır'ın Kur'an-ı Kerim tilavetiyle başladı. Daha sonra sırasıyla Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi Dekanı ve sempozyum koordinatörü Prof. Dr. Ramazan Altıntaş, Necmettin Erbakan Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Muzaffer Şeker ve Konya Büyükşehir Belediye Başkan Tahir Akyürek açılış konuşmalarını yaptılar. Açılış konuşmasında İslam medeniyetinde şehirlerin âlimlerle birlikte varlık kazandığını ifade eden ve buna ilişkin örnekler veren Prof. Dr. Ramazan Altıntaş; âlimlerin şehirlerin sosyal ve ahlaki değerlerinin korunmasında, anlaşmazlıkların giderilmesinde, şehirlerin sosyal bütünlüğünün sağlanmasında ve yeni nesillerin manevi ve ahlaki değerlere göre yetiştirilmesinde çok önemli bir role sahip olduğunu söyledi. Konya'nın dün olduğu gibi bugün de âlim yetiştirme

potansiyeline sahip olduğunu vurgulayan Altıntaş, bunun en güzel örneğinin mütefekkir ve bilge başbakanımız Prof. Dr. Ahmet Davutoğlu olduğunu ifade etti.

Necmettin Erbakan Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Muzaffer Şeker konuşmasında; *medine*'nin yani şehrin medeniyetin kaynağı olduğuna inanan bir kültürün mensupları olarak şehrin insana, insanın da şehre değer kattığına inandığımızı, aynı şekilde ilim erbabının uygun şartları bulabildiğinde şehirlerin âlimleri, âlimlerin de faziletli şehirleri ortaya çıkardığını, birinin diğerinin tamamlayıcısı ve besleyici unsuru olduğunu söyledi. Konya Büyükşehir Belediye Başkanı Tahir Akyürek, kültürümüzde âlimlerin adeta yıldızlar gibi olduğunu ve gökyüzünü aydınlattığını, "*âlimin ölümü âlemin ölümü gibidir*" sözünün kültürümüzün âlime verdiği değeri ortaya koyduğunu söyleyerek konuşmasına başladı. Ardından her medeniyetin bir şehirden doğduğunu, fakat o şehrin zinetinin ve parıldayan yüzünü de âlimlerin oluşturduğunu ifade etti.



Açılış konuşmalarının ardından saat 11:00'de sempozyumun onur konuğu olan 62- 64. Dönem Başbakanı Prof. Dr. Ahmet Davutoğlu "*Medeniyetin İlim Boyutu ve Şehir*" konulu açılış konferansını verdi. Şehir, âlim ve Konya kelimelerini bir araya geldiği bu sempozyum vesilesiyle bir medeniyet muhasebesi yapmanın gerektiğini belirten Davutoğlu, konuşmasında medeniyetleri ortaya çıkaran boyutlara vurgu yaptı. Bir medeniyet inşa etmek için öncelikle bir varlık bilinci ve bilgi paradigması inşa etmenin gerekli olduğunu söyledi. Yeni bir bilgi paradigması inşa etmenin ise bilgi kaynaklarına sahip olmaya, sahip olunan bilginin meşruiyetine, sosyal değer boyutu olmasına, sistemleşmesine, kurumsal bir boyut kazanmasına ve pratik-teknolojik kullanımına ihtiyaç duyduğunu ifade etti.

Açılış konuşmaları, açılış konferansı ve değerlendirme oturumunun dışında yedi oturumun yapıldığı sempozyumda farklı üniversitelerden akademisyen ve

araştırmacılar toplam yirmi sekiz tebliğ sundular. Saat 14:30'da başlayan ve dört tebliğin sunulduğu **I. Oturumun** başkanlığını Prof. Dr. Bilal Kuşpınar yaptı. İlk konuşmacı olan Prof. Dr. Sadettin Ökten “*Şehir ve Kurucu İlkeler*” başlıklı tebliğinde, şehir kurmanın *inşa* ve *imar* olmak üzere iki boyutu olduğunu, *insanın* şehirlerin malzemesini ve maddi boyutunu, *imarın* ise simgesel ve manevi boyutunu oluşturduğunu, inşa edilen şehirlerin manevi bir boyut ve ruh kazanması için kendisinin kavramsallaştırdığı “*nispet*”, “*iktifa*” ve “*terkip*” ilkelerine riayet edilmesi gerektiğini söyledi. İkinci konuşmacı Prof. Dr. Mehmet Şeker “*Selçuklularda Bir Arada Yaşama Tecrübesi ve Âlimler*” başlıklı tebliğinde, Moğol istilası ile birlikte farklı din, mezhep ve tarikat mensuplarının birlikte yaşadığı Anadolu'da *Yunus Emre*, *Mevlânâ*, *Kirmânî*, *Sadreddin Konevî* gibi âlimler ortaya koydukları eserler ve örnek yaşamlarıyla birlikte yaşama kültürüne katkıda bulunmuşlardır. Üçüncü konuşmacı Prof. Dr. Yasin Aktay “*Âlim yetiştirmede Şehrin Kültürel Atmosferinin Rolü*” başlıklı tebliğinde, tarihe bakıldığında âlimlerimizin neredeyse tamamının doğdukları köyleri terk ederek şehirlere ilim tahsil etmek için hicret ettiklerini, şehir hayatıyla birlikte bir âlim olarak yetiştiklerini, Konya ile özdeşleşmiş olan *Mevlânâ Celâleddin Rûmî* ve *Sadreddin Konevî* gibi âlimlerin bunun güzel bir örneği olduğunu söyledi.

Saat 16:00'da başlayan ve başkanlığını Prof. Dr. Yusuf Işıcık'ın yaptığı **II. Oturumda** dört tebliğ sunuldu. İlk olarak Prof. Dr. Caner Arabacı “*Şehir Kültürünün Âlim Yetiştirmede Kurucu Rolü: Islâh-ı Medâris Tecrübesi*” başlıklı tebliğini sundu. Tebliğinde Osmanlının son döneminde Konya'da kurulan Islâh-ı Medâris-i İslamiyye medreselerinin şehir kültürünün âlim yetiştirmedeki rolünü ortaya koyan tipik bir örnek olduğunu, tarihe bir tohum olarak atılan o başarılı teşebbüsün topluma rehberlik edecek âlimlerin yetiştirilmesi konusunda hafıza tazelemenin aracı olacağını vurguladı. İkinci konuşmacı Dr. Ömer Korkmaz “*Âlim Yetiştirmede Müfredât Programlarının Önemi*” konulu tebliğinde, müfredatını güçlü ve sağlam tutmayan ve bu müfredatın uygulayıcısı olan öğretmenlerini memnun etmeyen bir devletin geleceğinin olmadığı gibi, böyle bir ülkede hiçbir zaman güvenlik sorununun bitmeyeceğini, kötü müfredatlı bir ülkede zamanla gerileme veya çöküşün kaçınılmaz olduğunu söyledi. Hindistan ve Pakistan Müslümanlarının eğitim tecrübelerinden bahseden Korkmaz, temel İslami ilimlerin ve sosyal bilimlerin ileri düzeyde okutulduğu, makâsıdı önceleyen şarkiyat akademileri veya yeni nesil medreseler kurmanın gerekli olduğunu vurguladı.

Üçüncü konuşmacı Prof. Dr. Mustafa Aydın “*Âlim-Aydın Örtüşmesi Mümkün müdür?*” başlıklı tebliğinde bir sosyolog gözüyle her iki kavram üzerine bazı tahliller yaptı ve günümüzde eski şehirlerden eser kalmadığı gibi eski âlimlerden de eser kalmadığını, günümüz kozmopolit kent yapısına uygun ama kentleri pek temsil etmeyen aydın modunda âlimlerin türediğini, ancak bunların zihinlerinin bir hayli bölünmüş ve dağınık olduğunu, bu “*dindar aydınlar*”ın bir an önce bir âlim zümresine dönüşmesi gerektiğini ifade etti. Dördüncü konuşmacı olan Prof. Dr. Yusuf Küçükdağ “*Devletin Yükseliş ve Çöküşünde Âlimin Yeri (Osmanlı Deneyimine Bir Atf-ı Nazar)*” başlıklı bir tebliğ sundu. Tebliğinde Selçuklu Devletinin yıkılışı ile birlikte Osmanlı Devletinin kuruluş ve yükseliş süreçlerini irdeleyen Küçükdağ, Osmanlı devletinin temellerini ilim adamlarının attığını, kurulan medreselerde

yetişen âlimler ve bürokratlar ile de devletin en parlak dönemlerini yaşadığını, ancak *Enderûnda* yetişen fakat ehil olmayan kimselerin istihdam edilmesi ve bu uygulamanın süreklilik kazanması ile birlikte devletin gerileme ve çöküş sürecine girdiğini söyledi.



12 Kasım Cumartesi saat 09:00'da başlayan **III. Oturumun** başkanlığını Prof. Dr. Mustafa Uzunpostalcı yaptı. Dört tebliğin sunulduğu oturumda ilk konuşmacı olan Prof. Dr. Mustafa Sabri Küçükaşçı "*Din Hizmetleri Alanında Model Âlim Tipolojisi: Hacı Veyis Efendi*" başlıklı tebliğinde Konya'nın son yüzyılda yaşamış önemli âlim ve sûflerinden biri olan Hacı Veyis Efendi'nin hayatını, ailesini, tahsilini, Konya'ya yaptığı hizmetleri ve talebelerini anlattı. İkinci konuşmacı olan Prof. Dr. Mustafa Fayda "*Haciveyiszade Mustafa Kurucu*" başlıklı tebliğinde Hacı Veyis Efendi'nin oğlu ve kendisinin de dedesi olan Haciveyiszâde Mustafa Kurucu Efendi'nin hayatını ve ilmi yönünü anlattı. Daha sonra kendi tanıklıklarından örnekler vererek onun ilmi ve manevi hizmetlerinin yanı sıra başta cami ve medrese olmak üzere Konya'da yapılacak bütün hayır işlerinde daima cemaatinin önünde yer aldığını, kurulan derneklerin birçoğunun başında fahrî başkan olarak yer alıp canla başla çalıştığını, çeşmelerin, yolların, köprülerin, okulların, Kur'an kurslarının, aşevlerinin, hastanelerin ve dispanserlerin yapılmasında canla başla çalıştığını söyledi. Üçüncü konuşmacı olan Prof. Dr. Mustafa Uzun "*Son Devir Âlimlerinden Ali Ulvi Kurucu*" hocayı anlattı. Ali Ulvi Kurucu'yu Konyalı bir Osmanlı Efendisi olarak niteleyen Uzun, onun ilmi, fikri, irfanî bakımdan olduğu gibi sanat alanında kıymetli isimlerin başında geldiğini ifade etti. Ayrıca onun memleketin en zorlu yıllarında ömrünü ilim tahsil etmeye ve halkı irşat etmeye adanmış olduğunu, bunun yanı sıra birçok şiir de yazdığını örnekleriyle birlikte anlattı. Dördüncü konuşmacı olan Konya Yazma Eserler Kurumu Bölge Müdürü Bekir Şahin "*Sultâtü'l-Vâizîn Tahir Büyükkörükçü*" başlıklı bir tebliğ sundu. Tebliğinde uzun yıllar boyunca Konya'da vaizlik yapan, 60 darbesinden sonra Burdur ve Isparta'ya sürülen ve 2011 yılında vefat eden Tahir Büyükkörükçü hocanın tüm Müslümanların dertleriyle ilgilendiğini, verdiği vaazlar ile halkı

bilinçlendirdiğini, dünyanın çeşitli yerlerinde Müslümanların çektiği sıkıntıları dillendirerek ümmet bilincini diriltmeye çalıştığını ifade etti.

Prof. Dr. Orhan Çeker'in başkanlığını yaptığı **IV. Oturumun** ilk konuşmacısı olarak Yrd. Doç. Dr. Murat Ak, "*Şeyhzâde Ahmed Ziyâ Efendi'nin Şiirleri*" başlıklı tebliğini sundu. 1874-1925 yılları arasında yaşayan Şeyhzâde Ahmed Ziyâ Efendi'nin, Devlet-i Âl-i Osman'dan Türkiye Cumhuriyeti'ne, Osmanlı modernleşme sürecinin Konya'da yaşayan yerli figürlerinden, yaşadığı dönemde Konya'daki dinî ve ictimâî hayata doğrudan şekil veren isimlerden ve siyâsetçi, müderris, mürşit, dilci ve edebiyatçı kimlikleriyle döneminin çok yönlü Osmanlı münevverlerinden biri olduğunu ifade eden Ak, onun manzum ve mensur eserleri ve içerikleri hakkında bilgiler verdi. Oturumun ikinci tebliğcisi olan Prof. Dr. Hayri Erten, "*Din-Toplum İlişkileri Bağlamında Ağrılı Tevfik Efendi*" konulu bir sunum yaptı. Ağrılı Tevfik Efendi'nin Osmanlı'nın son zamanları ve Cumhuriyet döneminin ilk zamanlarındaki siyasi, kültürel ve ekonomik çalkantılı dönemde Konya'da dini, insani ve maddi yönden etrafını aydınlatmaya çalıştığını belirten Erten, onun İslam ilimler, alet ilimleri ve fen bilimleri ile donanmış bir şekilde toplumla bütünleşmiş düşünürler yetiştirme gayretleri o gün için kısa sürmüştü de, bu gayretleriyle imam hatip liseleri ve ilahiyat fakültelerinin temelini oluşturarak geleceğe ışık tutmaya çalıştığını söyledi. "*Muhammed Kutsi (Bozkırlı Memiş) Efendi*" konulu üçüncü tebliği Yrd. Doç. Dr. İsmail Bilgili sundu. Tebliğinde Konya'nın Bozkır ilçesinde 1784-1852 yılları arasında yaşamış Osmanlı âlimlerinden olan Memiş Efendinin ilmi ve ahlaki yönden donanımlı olarak yetiştirdiği talebe ve halifeleriyle birlikte toplumun ıslah edilmesinde, eğitim kurumları ve müfredatının ıslah edilmesinde, siyaset ve yönetimin ıslah edilmesinde etkili olduğunu ifade etti. Dördüncü konuşmacı olarak Yrd. Doç. Dr. Ali Çoban "*Bir Gönül Ehli Olarak Lâdikli Ahmed Efendi*" konulu tebliğini sundu. Lâdikli Ahmed Efendi'nin, ümmî olmasına rağmen içli ve tasavvufî mazmun şiiirler söylediğini, Allah aşkını ve kulluğu kalplere nakşetmeye çalıştığını belirten Çoban, onun Allah âşığı olduğunu, aşkın kendisinde gönül yangınlarına sebep olduğunu, bunu da şiiirlerinde işlediğini söyledi.

V. Oturum Prof. Dr. Muhittin Uysal'ın başkanlığında başladı. İlk olarak Lütfü Taşel "*Abdullah Fevzi Efendi (Tanrıkulu), Şahsiyeti, İlmî ve Düşünce Yönü*" başlıklı tebliğini sundu. 1833-1943 yılları arasında Konya'ya birçok hizmetlerde bulunan Abdullah Fevzi Efendi'yi iyi bir hatip, hukuk, kelam, hadis gibi İslami ilimlerde pek çok eseri olan bir müderris, mücadeleden yılmayan ve İslam ümmetinin yararına olan her konuda elini taşın altına sokmaktan çekinmeyen bir mücahit şeklinde niteleyen Taşel, hayatı ve eserleri incelendiğinde onun bir devleti yönetecek ilmi ve akli dirayete, bilgi ve cesarete sahip olduğunu söyledi. İkinci konuşmacı olan ve "*Fahri Kulu Efendi*" başlıklı bir tebliğ sunan Prof. Dr. Ali Osman Koçkuzu tebliğinde, Fahri Kulu Efendi'nin Konya'nın son yüz yıllık dini ve ahlaki hayatında önemli tesirleri olan bir ahlak ve kulluk akımının mensuplarından bir âlim ve ahlak eri olduğunu ifade etti. Üçüncü konuşmacı Prof. Dr. Azmi Bilgin "*Ermenekli Mustafa Savfet Efendi (Savfet Aysu)*" başlıklı bir tebliğ sundu. Tebliğinde 1877-1964 yılları arasında yaşamış ve Ermenek doğumlu olan Savfet Efendi'nin dönemin dergilerinde pek çok ilmi ve dini yazılar yayınladığını, âlim, fâzıl, hakkı

söylemekten çekinmeyen, düşmanlarının bile takdirine mazhar olan bir hoca olarak tanındığını söyledi. Dördüncü konuşmacı olan Yrd. Doç. Dr. Mustafa Arıkan “*Bolay Ailesi*” başlıklı tebliğinde Konya'nın özellikle yakın tarihini inceleyen herkesin yolunun mutlaka bu aileden birisine, onun yaptığı hizmetlere, eserlerine çıkacağını söyledi. Öte yandan aileden dini ilimleri tahsil eden Süleyman Hayri Bolay ve Mehmet Naci Bolay kardeşlerin sadece ilim adamı olarak değil; fikir ve hareket adamı olarak da aile tarihi içindeki seçkin yerlerini aldığını, örneğin Süleyman Hayri Bolay'ın halen, Türk-İslâm medeniyetini yeniden inşa ve ihya meselesinin fikir çilesini çeken, bu uğurda çalışmalarına devam eden bir fikir adamı olduğunu ifade etti.

Prof. Dr. İsmail Hakkı Atçeken'in yönettiği **VI. Oturumun** “*Veled Çelebi İzbudak'ın Mevlânâ Düşüncesine Katkısı*” başlığını taşıyan ilk tebliğini Yrd. Doç. Dr. Yakup Şafak sundu. Tebliğinde Mevlânâ soyundan olan Mehmed Bahâeddin Veled Çelebi (İzbudak, 1867-1953) İzbudak'ın Mesnevî çevirisini değerlendiren Şafak, bu çevirinin bazı aksaklıklara rağmen, istifade edilebilir, iyi bir çalışma olduğunu, bugün için dili epeyce eskimiş olmasına karşın uzun zaman bu alanda önemli bir boşluğu doldurmuş ve Mevlâna düşüncesinin yayılmasına hizmet etmiş bir eser olduğunu ifade etti. Daha sonra kinci konuşmacı olan Prof. Dr. Dilaver Gürer “*Mavlânâ'nın ve Mevlevîliğin Konya Âlimlerine Etkisi*” konulu tebliğinde Hz. Mevlânâ'nın Konya şehrini, Konyalı âlim, mütefekkir, sanatkâr, devlet adamı, idâreci, bürokrat, tüccar vs. bütün kesimleri etkilediğini, Konya ilim, kültür, sanat ve sosyal hayâtına âdetâ kendi rûhunu, kendi mührünü nakşettiğini; bundan dolayı Konya'nın, gerek yurt içinde gerekse yurt dışında “*Mevlâna Şehri*” şeklinde anıldığını ifade etti.

Üçüncü konuşmacı Prof. Dr. Ramazan Altıntaş “*Konya'lı Mehmet Vehbi Efendi'nin Kelâmî Yönü*” konulu tebliğini sundu. Osmanlı'nın son dönemlerinde yaşamış Konyalı bir âlim olan Mehmet Vehbi Çelik'in Hanefî-Mâturîdî geleneğe bağlı olduğunu belirten Altıntaş, onun *Ehl-i Kible* tekfir edilemez, sahabeyi hayırla anarız, cennet ve cehennem mahlûktur gibi görüşlerinin, itikâdî konularda dengeli/orta bir yol izlediğinin bir göstergesi olduğunu ifade etti. Dördüncü konuşmacı olan Prof. Dr. Ali Akpınar “*Mehmet Vehbi Efendi'nin Tefsirciliği*”ni anlattı. Tebliğinde Mehmed Vehbi Hoca'nın, zor zamanlarda yaşamış olmasına rağmen Kur'ân'ın tefsiri yazdığını, bu tefsirin temel özelliklerin ise; meşhur ve muteber tefsirlerin hulasası olması, alıntıları tercüme edip kendi cümleleriyle aktarması, Kur'ân'ın Kur'ân ve Sünnetle tefsiri olması, nüzul sebeplerini nakletmesi, kıraat farklarını aktarması, dil bilimsel açıklamalarda bulunması, Kur'ân'ın edebî üslubunu açıklaması ve lafızlardaki edebî incelik ve hikmetleri bildirmesi şeklinde ifade etti.



VII. Oturum Prof. Dr. Fikret Karapınar'ın başkanlığında başladı. İlk tebliği Prof. Dr. Bilal Kuşpınar "*Sadreddin Konevî ve Düşüncesi*" başlığı ile sundu. Tebliğinde Sadreddin Konevî'nin *Konya Felsefe Ekolü*nün kurucusu olduğunu belirten Kuşpınar, Konevî ekolü'nün, bir ekolün sahip olması gereken dünya görüşü/sistem, bilim geleneği ve âlim silsilesi gibi bütün şartlara sahip olduğunu, üniversite olarak bu ekolün mensuplarını ve düşüncelerini tespit etmeye çalışacaklarını ifade etti. İkinci konuşmacı Prof. Dr. Ahmet Çaycı "*Bir Şehrin Bânisi Olarak Seyyid Harun Veli*" başlıklı tebliğini sundu. Tebliğinde Seyyid Harun Veli'nin Anadolu'nun iskân sürecinde doğrudan görev almış bu görevi ortaya koyduğu fiziki yapılarla desteklemiş bir âlim olduğunu, ayrıca yetiştirdiği talebelerini Anadolu'nun diğer bölgelerine seferber ederek misyonunun canlı kalmasını sağladığını ifade etti. Üçüncü konuşmacı olan Doç. Dr. Murat Şimşek "*Ebû Said Muhammed Hâdimî*" başlıklı tebliğini sundu. Hâdimî'nin Hanefî-Mâtürîdî geleneğine son derece bağlı, tasavvufî eğilimlerini de bu çerçevede temellendiren bir âlim olduğunun altını çizen Şimşek; onun kendi döneminde İslam coğrafyasında var olan zihinsel ve sosyal krizlere dinin sahih yorumu üzerinden çözümler sunmaya çalıştığını, bu bağlamda eser telifi, eğitim ve öğretim faaliyetleri, vaaz ve irşat hizmetleriyle ve doğrudan tasavvuf yöntemini kullanarak geleneğin devamını sağladığını söyledi. Dördüncü konuşmacı Doç. Dr. Doğan Kaplan "*Yesevî'nin Yolunda Seyyid Mahmut Hayrân*" başlıklı tebliğini sundu. Tebliğinde Seyyid Mahmûd Hayrân'ın XIII. yüzyılda Anadolu'da yaşamış, hem menkıbelerde hem de Mevlevî, Alevi-Bektaşî ve Rifâî tasavvufî çevrelerin menâkıb geleneğinde adı hayırla yâd edilen bir gönül eri olduğunu, o ve onun gibi farklı kesimler tarafından sevilen kişilerin toplumsal kutuplaşmanın arttığı şu günlerde bizi bir birimize bağlayacak köprüler olabileceğini belirtti.

Değerlendirme oturumuna Rektör Yardımcısı Prof. Dr. Önder Kutlu başkanlık yaptı. İlk sözü alan Necmettin Erbakan Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Muzaffer Şeker iki gün süren sempozyumun çok başarılı ve verimli geçtiğini, böyle bir sempozyumu düzenlediği için başta İlahiyat Fakültesine ve organizasyona katkı sunan Konya Büyükşehir Belediyesine üniversite adına teşekkür ettiğini söyledi.



Ardından söz alan Prof. Dr. Mustafa Fayda, iki gün boyunca Konya'nın değerli şahsiyetlerini ve âlimlerini andığımızı, günümüzde de Konya'nın değerli ilim adamlarını bünyesinde toplamaya devam ettiğini, bunun da hayırlı neticelerle sonuçlanacağına inandığını söyledi. Prof. Dr. Caner Arabacı ise Âlime ve ilme sahip çıkılması adına bu tür organizasyonların çok anlamlı olduğunu, sempozyumda tanıtılan âlimlerin vahiy kökenli değerleri anlayan, anlatan ve bu açıdan toplum sorunlarını çözen kimlikleri, yani şehir ışığı, medeniyet ışığı olma yönlerinin çok önemli olduğunu söyledi. Daha sonra söz alan Prof. Dr. Yusuf Küçükdağ sempozyumun mutlaka ikinci ve üçüncüsünün yapılması gerektiğini, hatta bunlardan birinin uluslararası nitelikte olmasının faydalı olacağını söyledi. Son sözü alan Prof. Dr. Ramazan Altıntaş, bu sempozyumla birlikte ilmimize, irfanımıza, düşünce hayatımıza hizmet eden âlimlerimizi hayırla andığımızı, onlara karşı ahde vefa vazifemizi de böylece yerine getirmiş olduğumuzu ifade etti. Daha sonra sempozyumun düzenlenmesine vesile olan üniversite rektörüne, sempozyuma maddî/manevî destek olan eden Konya Büyükşehir Belediye başkanlığına, tebliğleriyle destek veren ve sempozyumun gerçekleştirilmesine katkılar sağlayan katılımcı hocalara teşekkür etti. Plaket takdimi ve toplu fotoğraf çekiminin ardından sempozyum sona erdi.

Şehirlerin ve medeniyetlerin oluşumunda ilmin ve âlimlerin rolü olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Öte yandan büyük âlimlerin yetişmesi için de şehirlere, kütüphanelere ve medreselere ihtiyaç vardır. Yani şehirlerin kurulmasında ve gelişmesinde âlimler etkili olduğu kadar, âlimlerin yetişmesinde ve kimlik



kazanmasında da şehirler etkili olmaktadır. Bu şekilde şehir ile âlim arasında karşılıklı bir etkileşim söz konusudur. Konya için bir durum değerlendirmesi yaptığımızda X-XII. yüzyıllarda buraya hicret eden âlimlerin fikirleri, eserleri ve kimlikleri üzerinde Konya şehri etkili olduğu gibi, bu âlimler de Konya ve Anadolu coğrafyasında etkileri bugün dahi hissedilen derin izler bırakmışlardır. Bu tarihi tecrübeden de anlaşılacağı üzere İslam Medeniyetini canlandırmanın ilk adımlarını ilme, âlime ve medreseye ve bunlara kucak açacak şehirlere yatırım yaparak atmak durumundayız. Âlimlerimizin birikim ve tecrübelerinden yararlanabilmemiz, ancak onların tanınması ve fikirlerinin anlaşılması için düzenlenen bu tür ilmi faaliyetlerin artarak devam etmesi ile mümkün olacaktır. Bu sempozyum da bunun idrak edilmesine önemli bir katkı sunmuştur.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 16 sayı / issue: 2 kiş / winter 2016

KİTAP TANITIMI

el-Musâhabetu'l-Luğaviyye fi'l-Hadîsi'n-
Nebeviyyi'ş-Şerîf, 'Alâ' Tal'at Ahmed,
Mektebetu'l-Âdâb, Kahire 2015, 303 sayfa.

Haz. İbrahim Fidan

Arş. Gör. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Arap Dili ve Belagatı Ana bilim dalı Araştırma Görevlisi
ifidan@ankara.edu.tr

Dilde kelimelerin bir araya gelişi rastgele olmayıp dizgisel (sentaktik) ve anlamsal bakımdan belli bir düzene göredir. Örneğın “elma yedim”, “su içtim”, “sarışın kız” ve “saksıdaki çiçek” ifadelerinde kelimelerin birlikteliğı son derece uyumlu ve alışılmış olup yadırganmazken, “elma içtim”, “su yedim”, “sarışın çiçek” ve “saksıdaki kız” ifadeleri uyumsuz bir birliktelik arz eder ve yadırganır. Her dilde olduğı gibi Arapçada da durum böyledir: Bir sıvının ağız yoluyla yutulması eylemini ifade eden يَشْرَبُ (içiyor) fiili insan için kullanılırken, devenin içme eylemini karşılamak üzere يَجْرَعُ ve يَكْرَعُ fiilleri tercih edilmektedir.

Öte yandan ذَهَبَ الْمَرِيضُ إِلَى الْمُسْتَشْفَى (Hasta, hastaneye gitti) cümlesindeki sözcükler, anlam bakımından birbiri ile uyumlu iken söz dizilimi açısından da yerli yerindedir. “Hasta” kelimesi “gitmek” eylemini gerçekleştirebilme yönüyle uygun olup “hastane” kelimesi de hasta olan kişinin gidebileceğı bir mekândır. Bunun yerine ذَرَبَ الْمَرِيضُ الْمُسْتَشْفَى (hasta, hastaneye vurdu) ve ذَهَبَ الطَّيْرُ إِلَى الْمُسْتَشْفَى (kuş hastaneye gitti) cümlelerinde aynı uyumdan söz edilemez. Bu, kelimelerin anlamsal birlikteliğı ile ilgili bir durumdur. Yine ذَهَبَ إِلَى الْمَرِيضِ الْمُسْتَشْفَى cümlesi dizgisel olarak doğıru bir kullanımı yansıtmamaktadır. Bununla birlikte cümlede bazı kelimelerin yerine başka kelimeler getirilmesi mümkün ise de diğeri bazılarının başkaları ile değıştirilmesi mümkün görünmemektedir. Örneğın الْمَرِيضُ kelimesinin

yerine عَلِيَّ ismi getirilerek oluşturulacak ذَهَبَ عَلِيَّ إِلَى الْمُسْتَشْفَى (Ali hastaneye gitti) cümlesi ile الْمُسْتَشْفَى kelimesinin yerine الْمَدْرَسَة kelimesi getirilerek oluşturulan ذَهَبَ الْمَدْرَسَة cümleleri anlam ve dizgi yönüyle problemsiz bir görüntü arz ederken إِلَى edatını başka bir edatla değiştirerek kurulacak cümleler hatalı olacaktır. Çünkü ذَهَبَ fiili ile الْمَرِيضُ ismi arasında serbest bir birleşimden söz edilirken ذَهَبَ ile إِلَى edatı arasındaki birliktelik iltizâmî/zorunludur.

Dilbilimin üzerinde durduğu tüm bu ve benzeri konular modern dönemde eşdizim (collocation / الْمُصَاحَبَة) terimi ile açıklanır. Yaygın kabule göre “alışılmış sözcük birleşimleri” olarak tanımlanabilecek olan ve en az iki birim arasında gerçekleşen eşdizim, dilin sözcüklüğü içerisinde fazlaca yer alır. Zira söz, çoğunlukla kelimelerden değil, kelimelerin birlikteliğinden (eşdizim) meydana gelir. Bu nedenle özellikle İslami ilimler alanında, Kur’an ve hadislerin söz varlığını bu çerçevede ele alan çalışmalar önem arz etmektedir.

Arapça dilbilimlerinin büyük ölçüde Kur’an ve hadis ekseninde teşekkül ettiğini, İlahî kelamı ve peygamber sözünü anlamak-anlamlandırmak çabasıyla gelişme kaydettiğini söylemek hatalı olmaz. Batı’daki dilbilim tecrübesinin Arapçaya aktarılması da çoğunlukla aynı gayeye hizmet etmiştir. Batı’daki dilbilim çalışmalarının bir parçası olan eşdizim konusu da aynı çerçevede değerlendirilebilir.

Son yıllarda Arap dilinin eşdizim özelliklerini inceleyen çalışmaların artış gösterdiği gözlenmektedir. Bazı çalışmalar konunun teorik boyutunu ele almış, diğer bazıları ise dil öğretimindeki yerini ve önemini tartışmıştır. Bununla birlikte özellikle Kur’an ve hadislerin dil hususiyetlerinin eşdizim zemininde uygulamalı olarak incelendiği çalışmalar nicel olarak yetersizdir. Bu bağlamda ‘Alâ’ Tal’at Ahmed’in *el-Musâhabetu’l-Luğaviyye fi’l-Hadîsi’n-Nebeviyyi’ş-Şerîf* adlı çalışması, Hammâde Muhammed Abdulfettâh el-Huseynî tarafından 2007 yılında Ezher Üniversitesi’nde hazırlanan *el-Musâhabetu’l-Lugaviyye ve Eseruhâ fi Tahdîdî’-Dilâle fi’l-Kur’âni’l-Kerîm* adlı doktora tezinin ardından, bu boşluğu doldurmayı amaçlayan az sayıdaki çalışmadan biridir. Minya Üniversitesi’nde (Mısır) hazırlanmış bir doktora tezinin kitaplaştırılmış hali olan çalışma, görebildiğimiz kadarıyla bu düzeyde, Peygamber kelamını eşdizim olgusu perspektifinde uygulamalı olarak inceleyen çalışmaların da ilki mahiyetindedir. Eserin, geleneksel anlayışa göre, en otantik iki kaynak kabul edilen Buhârî ve Müslim’in ittifak ettikleri hadisleri içeren *el-Lu’luu ve’l-Mercân* isimli eserdeki hadislerle sınırlandırılması isabetli görünmektedir. Zira ulaşılan sonuçların Peygamber kelamı çerçevesinde sunulması, en azından sıhhat bakımından daha az itiraza mahal bırakacaktır.

Minya Üniversitesi Dilbilim Bölümü Başkanı Ahmed Arif Hicazî’nin takdim yazısı yazdığı çalışma, kısa bir giriş ve iki ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm teorik çerçeve ikinci bölüm ise uygulama kısmıdır. Yazar ilk bölümde (s. 11-121) her biri müstakil başlıklar altında olmak üzere, eşdizim kavramını açıklayarak eşdizim-nahiv ilişkisi; eşdizim olgusunun klasik dönem Arap dil

çalışmalarındaki kökeni; eşadlılık, çok anlamlılık, bağlam, deyimsel ifadeler vb. dilsel olgularla irtibatları; eşdizim türleri; tercümedeki önemi ve semantik bilimi ile ilişkisi gibi konularda bilgiler vermiştir. Bu bölüm, ele alınan konuların çeşitliliği bakımından zengin bir niteliğe sahiptir. Ancak konu planı yönüyle, “eşdizim türleri”nin neden hemen “eşdizim”in kavramsal çerçevesi çizildikten sonra değil de bölümün sonlarında (s. 101-110) ele alındığı anlaşılmalıdır.

Bu bölümün tek eksiği belki de eşdizimin Batı'daki tarihçesine yer verilmemesidir. Hâlbuki yazarın eşdizimin tarihçesini bu konudaki yaklaşımlar çerçevesinde vermesi, çalışmasını hangi yaklaşım temelinde ele alacağını tespiti bakımından faydalı olurdu, kanaatindeyiz. Fakat yazar ne bu yaklaşımlardan bahsetmiş ne de çalışmasını hangi yaklaşım temelinde ele alacağını tanımlamıştır. Bu konuda sadece, Firth'ün (ö. 1960) bu olguya ilk işaret eden kişi olduğuna temas etmekle yetinmiştir. (s. 8) Dolayısıyla XVIII. yüzyıldaki bu alanla ilgili ilk teşebbüslerin es geçilmesi okuyucuyu yanlış yönlendirecek bir bilgi eksikliği olarak, bu çaptaki bir çalışmada kusur olarak görülebilir.

Buna karşın yazarın, Arap dilcilerinin çalışmalarında zaman zaman yer verdikleri bazı tahlillerin her ne kadar adı konmasa da nitelik itibariyle “eşdizim” çerçevesinde değerlendirilebilecek açıklamalar olduğu yönündeki tezini (s. 27) temellendirmek için hatırı sayılır bir emek sarf ettiği anlaşılmaktadır. Bu konuya ayrılan müstakil başlık altında; klasik dönem âlimlerinin bu olgunun farkında olduğu, özellikle “el-furûku'l-luğaviyye” bağlamındaki tespitlerinin bir anlamda bu olguya irtibatlı bulunduğu (s. 27-28) belirtilerek önceki birçok çalışmada da değinildiği üzere bazı kelimelerin birbiriyle birlikte kullanımına ilk temas eden kişinin Câhîz (ö. 255/869) olduğu vurgulanmıştır (s. 30). Ayrıca, şair ve kâtiplerin fasih söz söyleme alanındaki ihtiyaçlarına cevap vermek üzere kaleme alınan, İbnu's-Sikkît'in (ö. 244/858) *Islâhu'l-Mantık*'ı, Abdurrahman el-Hemedânî'nin (ö. 320/932) *el-Elfâzu'l-Kitâbiyye*'si, Kudâme b. Cafer'in (ö. 337/948) *Cevâhiru'l-Elfâz*'ı, Ebû Hilâl el-'Askerî'nin (ö. 400/1009'dan sonra) *el-Furûku'l-Luğaviyye*'si ve Se'âlibî'nin (ö. 429/1038) *Fıkhû'l-Luğa ve Esrâru'l-'Arabîyye*'si gibi eserler özelinde, bu yöndeki iddialar somut örneklerle başarılı bir şekilde temellendirilmiştir (s. 36-51).

Çalışmanın ikinci bölümünde ise Buhârî ve Müslim'in ittifakla rivayet ettikleri hadislerde tespit edilmiş eşdizimler, gramatikal bir tasnife tabi tutularak “murekkeb ismî” ve “murekkeb fiilî” şeklindeki iki ana başlık altında incelenmiştir. Buna göre “murekkeb ismî” ana başlığı altında: “mevsuf + sıfat” (اليَوْمَ الْآخِرِ), “muzâf + muzâfun ileyh” (يَوْمُ الْقِيَامَةِ), “atıf + ma'tûf 'aleyh” (الْحَنَّةُ وَالنَّارُ) ve “isim cümlesi”nden (رَغِمَ) oluşan eşdizimler; “murekkeb fiilî” ana başlığı altında ise fiil + fâil (رَغِمَ), fiil + mef'ûl (يَتَّبَعُونَ مَقْعَدَهُ) ve fiil + harf-i cer (يَوْمَئِذٍ) birlikteliklerinden oluşan eşdizimler incelenmiştir.

Bu eşdizimlerin her biri müstakil başlıklar altında ele alınmış, konuyu açıklayan kısa bir bilginin ardından *el-Lu'lûu ve'l-Mercân*'daki, o konuya ait eşdizim örnekleri bir tablo halinde verilmiştir. Fakat bu tablonun hadislerin numaraları esas alınarak (hadis numarası-eşdizim-o hadis içerisindeki tekrarı biçiminde)

düzenlenmesi isabetli olmamıştır. Bu yüzden aynı eşdizim ne kadar hadiste geçiyorsa tabloda o sayıda tekrar edilmiştir. Hâlbuki tablolar, eşdizimler esas alınarak (alfabetik sıraya göre eşdizimler-kullanım sıklıkları biçiminde) düzenlemiş olsaydı tablolar gereksiz uzamayacak ve herhangi bir eşdizimin, söz konusu kitapta ne sıklıkta geçtiğini görme imkânı olacaktı. Hadis numaralarına göre yapılacak genel bir tablo ise kitabın sonuna ek olarak verilebilirdi.

Tablonun ardından o konudaki eşdizimler hakkında kısa bir istatistik bilgi verilmiş ve sonrasında eşdizimlerin, neye göre seçildiği tam olarak anlaşılmayan bir bölümü, müstakil başlıklar altında ayrı ayrı değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Bu kısımda, hadisler zikredilmeksizin sadece eşdizimlerin verilmesi konunun şümüllü bir biçimde ortaya konması bakımından bir eksiklik olarak kabul edilebilir. Eşdizimlerin değerlendirilmesi, eşdizimi oluşturan her bir kelimenin sözlük anlamının verilmesi, gerek duyulduğunda ayet ve şiirlerden istişhatta bulunulması ve birlikteliği oluşturan kelimeler arasındaki ilişkiye değinilmesinden ibarettir. Örneğin bir hadiste geçen *إِبْنُ السَّبِيلِ* (yolcu) eşdiziminde kelimeler arasındaki ilişki “mecâz” olarak açıklanmıştır. Çünkü *إِبْنُ* kelimesi “oğul”, *السَّبِيلِ* kelimesi ise “yol” anlamına gelmekte olup izafet terkihi niteliğindeki bu ifade “yolun oğlu” manasındadır. Bu kelimeler arasındaki birliktelik hakikat olmayıp kişinin yola olan mülazemeti nedeniyle yolculuğa çıkmış kimseye “mecaz” yoluyla ad yapılması içindir. (s. 201)

Eşdizimi meydana getiren birimler arasındaki ilişki bu örnekte olduğu gibi mecâz, *الدَّجَالِ الْمَسِيحِ* örneğindeki gibi tefrik (çünkü onu Meryem oğlu Mesîh’ten ayırır) (s. 136), *الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ* örneğindeki gibi tahsis (çünkü herhangi bir mescidi değil Mekke’deki mescidi ifade eder) (s. 138) ve *رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ* örneğindeki gibi teşbih (çünkü kötü tabiatlı kişileri şeytana benzetir) (s. 208) gayesine yönelik olabilir.

Çalışmanın girişinde ana problemin tanımı yapılmadığı için uygulama bölümünde de herhangi bir probleme çözüm aranmamaktadır. Bu nedenle, her ne kadar hareket noktası “dil” olsa da bu çalışmanın günümüzde İslamî ilimler içerisinde belki de en çok tartışılan alan olan hadis biliminin problemlerine filoloji temelinde bir katkı sunduğunu iddia etmek zor görünüyor. Diğer yandan, çalışma için sınırları çizilmiş net bir amaç belirlenmemiş olmakla birlikte, girişte vaadedilen (s. 10) “hadislere eşdizim olgusu çerçevesinde ışık tutmak” biçimindeki genel amacın fazlasıyla yerine getirildiği söylenebilir. Neticede, betimsel bir araştırma niteliği taşıyan bu çalışma eleştirdiğimiz birçok hususa rağmen *el-Lu’luu ve’l-Mercân* isimli eserde yer alan hadislerin içerdiği eşdizimsel ifadeleri derli toplu olarak sunmaktadır.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 16 sayı / issue: 2 kiş / winter 2016

KİTAP TANITIMI

Yavuz Köktaş, *Anahatlarıyla Ahkâm Hadisleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2013, 536 sayfa.

Haz. Mahmut Samar

Arş. Gör., Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
İslam Hukuku Ana bilim dalı Araştırma Görevlisi
mahmutsamar@hotmail.com

İslamî ilimler manz mesi içinde yer alan ilm  disiplinlerin ikinci kaynağı sünnettir. En genel ifadesiyle sünnet, Hz. Peygamber (s.a)'in söz, fiil ve takrirleri şeklinde tanımlanır. Bu nedenle sünnet verilerinin hadisler olduğu konusunda kuşku yoktur. Hadisler inanç esasları, ahlak  ilkeler ve fikh  hükümler başta olmak üzere birçok meseleyi konu edinir. Fikh  hükümler, ibadetler başta olmak üzere toplumda sosyo-ekonomik ilişkilere yönelik yargıları bildirdiğinden ilk asırlardan itibaren İslam  limlerince önemsenmiştir. Bu nedenle ahkâm hadisleri ilk dönemlerden itibaren önemsenmiş ve bu konuda müstakil eserler kaleme alınmiştir. Bu eserler evveleminde ahk ma yönelik rivayetlerin derlenmesi, tek bir kitap içerisinde toplanması şeklinde olmuş, daha sonra bu kitaplar üzerine yapılan şerh çalışmaları bunları takip etmiştir. Nicelik ve niteliği değişse de ahkâm hadisleri edebiyatına dair çalışmalar günümüze kadar devam etmiştir. Ancak bugün ülkemizde bu alanda yeterince çalışma yapıldığı söylenemez. Bunun farkına varan Yavuz Köktaş önemli bir adım atarak konuyla ilgili bir çalışma yapmış ve neticesinde bu eserini kaleme almıştır.

Köktaş'ın değerlendirdiğimiz bu eseri ahkâm hadisleri konusunda ülkemizde yapılan müstakil çalışmaların nadir örneklerindedir. Kendisinin de önsözde vurguladığı üzere yıllar önce Celal Yıldırım'ın kaleme aldığı *Kaynaklarıyla Ahkâm Hadisleri* adlı eserinden sonra bu alanda yapılan ikinci çalışmadır. Yazar eserini bir giriş ve temel diye isimlendirdiği bir bölümden vucuda getirmiştir.

Giriş bölümünde  zli bir şekilde ahkâm hadislerinin mahiyetini inceleyen yazar, konuyla ilgili terminolojiye ve literatüre de yer vermek suretiyle çalışmanın kavramsal ve teorik çerçevesini ortaya koymuştur. Bu cümleden olarak "Ahkâm Hadisleri" tabirinin tarifi, "şer'î Hükmün Kısımları", "Ahkâm Hadislerinin

Kapsamı”, “Ahkâm Hadislerini Bilmenin Önemi” ve “Ahkâm Hadisleriyle İlgili Temel Eserler” konularını birer başlık altında ele almıştır.

“Ahkâm Hadisleri” tabirinin tanımı işlenirken, istilahlı meydana getiren sözcüklerin her biri sözlük ve kavramsal anlamı açısından ele alınmak suretiyle, “Ahkâm Hadisleri”nin terim anlamına yer verilmiştir. Buna göre, “şer’î amelî hükümlere taallük eden nebevî hadislere ahkâm hadisleri denir.” Fıkıh ve usûl kitaplarında geçen hadisler için özel isim olarak kullanıldığında ise ahkâm hadislerinin şöyle bir tanımına yer verilmiştir: “Doğru bir araştırmayla şer’î amelî hükme ulaşmamızı sağlayan sahih ve hasen hadislerdir.” (s. 18-19)

“Şer’î hükümler” başlığı altında teklif hükümler farklı açılardan tasnif edilerek kısaca izah edilmiştir. Burada “Haram” başlığı altında yazar Hz. Peygamber (s.a)’in hüküm koyma yetkisinin olmadığına dikkat çeken şu ifadeler yer vermektedir:

“Haramı belirleme yetkisi sadece Allah’a ait olup, Hz. Peygamber (s.a)’in hadisleri bu konuda Allah’ın (c.c) iradesinin beyanı niteliğindedir. Bu sebeple özellikle ilk devir İslam uleması, hakkında açık ve kesin yasaklayıcı nass bulunmayan şeyler için haram lafzını kullanmazlar, bunun yerine “mekruh”, “hoş değil”, “doğru değil”, “caiz değil” gibi tabirleri kullanırlardı.” (s. 21)

Köktaş, kapsamı bakımından ahkâm hadislerinin ahkâm ayetleriyle aynı metot üzere ele alınmasının imkânından bahseder. Bu nedenle ahkâm ayetleriyle ilgili söylenenleri ahkâm hadislerine tatbik ederek, ahkâm hadislerinin kapsamını tespit etme yoluna gitmiştir. Neticede, ahkâm hadislerinin kapsamıyla ilgili iki farklı yaklaşıma yer vermiştir: İlki, nass olarak veya istinbât kabilinden fikhî bir hükme delalet eden hadislerin hepsi ahkâm hadisidir. İkinci görüşe göre ise, istinbât yoluyla değil de hükmü ibaresiyle bizzat beyan eden hadisler böyledir. Yazar bu iki görüşe yer verdikten sonra birinci görüşü önceleyerek bazı örnekler verir. Bu örneklerden birini burada zikretmek istiyoruz.

“Buharî’nin Hz. Aişe (r.a)’den naklettiği hadiste onun “*Ben hayızlıyken Rasûlüllah’ın saçını tarardım*” şeklinde bir ifadesi geçmektedir. İlk bakışta bu hadis karı-koca arasındaki muhabbet dolu ilişkiyi göstermesi bakımından anlamlıdır. Bu ifade bu haliyle ahkâmın konusu değildir. Ancak şârihlerin değerlendirmelerinde konunun farklı bir boyut kazandığı gözükmektedir. Mesela Aynî, bu hadisten hareketle zevceyi kendi rızasıyla istihdam etmenin caiz olduğunu söylemiştir. Görüldüğü üzere hadisten şer’î amelî bir hüküm çıkarılmıştır.” (s. 31)

Ahkâm hadislerini bilmenin önemi sadedinde yazar şunları kaydeder: Ahkâm hadisleri insanlar arası çekişmeyi önler. Kur’an’da geçen ahkâm ayetlerinin çoğu mücmeldir ve ahkâm hadisleri bunları açıklar. Bu nedenle her müftî ve kâdînin bilmesi gerekir. Re’yden korunmak için ahkâm hadisleri önemlidir. Ahkâm hadislerini bilmek, diğer konuları ihtiva eden hadislerin bilinmesini sağlar ve dolayısıyla nereden hüküm çıkarılacağı bilinir. Ahkâm hadislerini bilmek usûl kaidelerine yönelik pratik yapmayı sağlar. Ulemânın ahkâm hadislerine nasıl baktığını öğretir. Mezhebî ihtilafların ve nedenlerinin görülmesini sağlar. Böylece kuvvetli delile dayanan görüşün tercih edilmesini sağlar. (s. 33-35)

Yazar, giriş bölümünde son olarak ahkâm hadisleri literatürüne yer vererek, önemli gördüğü şu eserleri kısaca tanıtmıştır: İbnu'l-Cârûd en-Nîsâburî, *el-Müntekâ*; Tahâvî, *Şerhu meânî'l-âsâr*; İsbilî, *el-Ahkâmu'l-kübrâ* ve *el-Ahkâmu's-suğrâ*; Makdisî, *Umdetü'l-ahkâm*; İbnu'l-Kattân, *Beyânü'l-vehm ve'l-ihâm el-vâkıayni fî kitâbi'l-ahkâm*; Ebu'l-İzz, *Delâilü'l-ahkâm min ehâdîsi'r-Rasûl*; İbn Teymiyye, *el-Müntekâ*; İ. b. Abdisselam, *el-İmâm fî beyâni edilleti'l-ahkâm*; İbn Dakîk el-İyd, *el-İmam fî ehâdîsi'l-ahkâm*; İbn Kudâme el-Makdisî, *Kitabü'l-muharrer fî beyani'l-ahkâmi's-Şer'iyye*; İbn Hacer, *Bülûğu'l-meram*. Bu eserlerin yanı sıra mezheplerin fıkıh kitaplarında geçen hadislerin tahrîcine dair yazılan eserlere de birkaç örnek vermiştir. *el-Hidâye* üzerine yapılan Zeylâf'nin *Nasbu'r-râye'si* ve İbn Hacer'in *ed-Dirâye'si* gibi. (s. 35-38)

Kitabın temel bölümünde ise yazar, on üç başlık altında ahkâm hadislerine yer vermiştir. Hadisler, fıkıh literatürü sistematığına uygun bir şekilde sırasıyla şu bâbların/bölümlerin altında değerlendirilmiştir: Abdest, namaz, ezan, mescitler, oruç, zekât, kurban, Kur'an, nikâh-talak, miras-vasiyet, kadın, hadler, adâb ve beşeri ilişkiler. Yazar bu başlıkları da çeşitli alt başlıklara ayırarak ele almış ve ilgili hadislere yer vermiştir. Önsözünde belirttiği gibi burada seçilen konuların güncel olmasına dikkat etmiştir.

Bu bölümde yöntem olarak önce konuyla ilgili hadisler ve varsa ayetler zikredilmiş, daha sonra hadislerle ilgili yorumlara yer verilmiştir. Ayrıca çoğu yerde muhaddislerin hadisle ilgili senet ve metin kritiğine dair değerlendirmelerine de dikkat çekilmiştir. Bundan başka fukahânın varsa farklı yaklaşımlarına yer verilmiştir. Zaman zaman da kendisinin tercih ettiği görüşe dikkat çekmiştir. Mesela, "Kadın" başlığı altında "kadınlarla tokalaşma" meselesini işlerken, konuyla ilgili rivayetlere yer verdikten sonra bu konuda farklı görüşlere ve delillerine yer verip, her bir görüşün sahipleri tarafından karşı yaklaşımın taraftarlarına getirilen itirazları değerlendirmiştir. Son olarak da kadınlarla tokalaşmanın caiz olmadığı şeklindeki görüşün daha isabetli olduğunu belirtmiştir. Ancak bazı durumlarda bunun caiz olabileceğinin altını çizmiştir. Bu cümleden olarak elini uzatan bir bayanı rencide etmemek için tokalaşmayı ve düşmek üzere olan bir kadına yardım etme maksatlı el uzatmayı istisna etmiştir. (s. 348)

Öte yandan yazar, bazı konuları, hakkında hadis olmadığı halde ele almış ve konuyla ilgili rivayet olmadığını zikrederek İslam âlimlerinin görüşlerine yer vermiştir. Ayrıca yazar, güncel konular başta olmak üzere -varsa- Din İşleri Yüksek Kurulu gibi fetva kurulları ile çağdaş İslam hukukçularının ve araştırmacıların konuyla ilgili görüşlerine de yer vermiştir. Mesela, "çoraplara mesh" bahsinde rivayetleri zikrettikten sonra kronolojik olarak fukahânın yaklaşımlarını sıralamış ve Zuhaylî, Bilmen gibi çağdaş İslam hukukçularının ve nihayet Din İşleri Yüksek Kurulu'nun görüşüne dikkat çekmiştir. (s. 58-61)

Köktaş çalışmasını akademik bir üslup ve teknikle ele almasına rağmen kitabın içeriğinde dipnotlara ve sonunda bir kaynakçaya yer vermemiştir. Bununla birlikte yazılı metin içinde zaman zaman parantez içi kaynak gösterme yolunu tercih etmiştir. Bundan başka web sitelerinden sık sık alıntılar yapmış, birçok siteye atıfta bulunmuştur. "Haremlik-selamlık" konusuyla ilgili Hayreddin

Karaman, Faruk Beşer, Nureddin Yıldız gibi çağdaş araştırmacıların web sitelerinden yapılan alıntıları burada örnek olarak zikredebiliriz.

Netice itibariyle Yavuz Köktaş'ın "Anahatlarıyla Ahkâm Hadisleri" adıyla kaleme aldığı bu eser, adından da anlaşıldığı üzere bu alanda kaleme alınmış genel nitelikli bir eserdir. Bu nedenle eserde ahkâm hadislerinin hepsine yer verildiği söylenemez. Aynı şekilde eser bütün fıkıh konularını da kapsamamaktadır. Dolayısıyla, çalışma yüzeysel, klasik ve çağdaş literatürde mevcut verilerin bir derlemesi olarak nitelenebilir. Buna rağmen eser bu alanda yapılacak çalışmalar için ilk adım olma özelliğini taşımaktadır. Bu sahada çalışma yapmak isteyenlere ışık tutacak mahiyette olan eserin ciddi bir emeğin ürünü olduğu da açıktır.

İL	TEMSİLCİ	TELEFON	E-POSTA
Adana	Bekir Tatlı	0.322.3386972 0.535.2986237	btatli@cu.edu.tr tatlibekir@yahoo.com
Ankara	İhsan Çapçioğlu	0.505.7549312	ih sancapcioglu@yahoo.com
	Hüseyin İzgi	0.312.2957653	hizgi@diyanet.gov.tr
Antalya	Sabri Yılmaz	0.505.6528209	sayilmaz68@hotmail.com
Bursa	Kadir Gömbeyaz	0.533.3715760 0.224.2431066-60172	kgombeyaz@uludag.edu.tr
Çanakkale	Harun Türkoğlu	0.545.4201155 0.286.2180537-6024	turkoglu.harun@yahoo.com.tr hturkoglu@comu.edu.tr
Çorum	Ömer Dinç	0.534.6267491	omer_dinc25@hotmail.com
Diyarbakır	Murat Özeydin	0.505.9374290 0.412.2488023/3894	ozaydinmurat@mynet.com
Elazığ	Musa Erkaya	0.538.6161777	musaerkaya@hotmail.com
Erzurum	Sait Kar	0.535.7189263 0.442.2313628	saitkar@gmail.com
Eskişehir	Sezai Engin	0.543. 8570374	sezaiengin52@hotmail.com
Gümüşhane	Ali Kuzudişli	0.535.4107235	kuzudisiali@hotmail.com
İğdır	Emre Yavuz	0.536.9444448	yavuzemre-82@hotmail.com
Isparta	Adem Efe	0.533.4998944 0.246.2114543	ademefe45@yahoo.com ademefe@sdu.edu.tr
İstanbul	Ayşe Zişan Furat	0.533.4779484	zisanfurat@yahoo.com
	Halil İbrahim Delen	0.535.5225492	firasetiinsan@gmail.com
Izmir	Bülent Çelikel	0.232.4120113 0.506.3090729	bulent.celikel@deu.edu.tr
Kahramanmaraş	Alpaslan Alkış	0.344.2110165 0.505.6707935	alpaslanalkis@gmail.com
Kayseri	Muhammet Çiftçi	0.553.2415567 0.352.4374937/31094	mciftci@erciyes.edu.tr
Malatya	Recep Uçar	0505.5377064 0422.3773842	rucar_42@hotmail.com
	Ferda Kılınç	0.422.3212187	nida_dergisi@hotmail.com
Muş	Murat Kayacan	0.538.3145526	dr.muratkayacan@gmail.com
Rize	Muhamme Nurullah Turan	0.538.5278094 0.464.2141120/2016	nurullaht@gmail.com
Sakarya	Ömer Faruk Akpınar	0.555.5594861 0.264.2955454	ofaruka@gmail.com
Samsun	Sümeyye Aydın	0.544.4553141 0.362.3121919	sumeyyeaydin1@hotmail.com
Sivas	Abdullah Demir	0.555.7232820 0.346.2191010/2191	abdillahdemir@hotmail.com abdullahdemir@cumhuriyet.edu.tr
Şanlıurfa	Ömer Özdemir	0.537.4767037 0.414.3440020/1357	omer_ozdemir01@hotmail.com
Şırnak	Muzaffer Barlak	0.486.216 16 03	muzaffer_barlak@hotmail.com
Trabzon	Murat Sula	0.539.22255867 0.462.3771711	muratsula@gmail.com murat.sula@ktu.edu.tr
Van	Ahmet Kök	0530.7461534 0.432.2251417/4939	ahmetkok52@hotmail.com
Dortmund	Mehmet Soyhun	+49.163.3431580	soyhun@hotmail.com