

Sayı / Issue: 42



Yıl / Year: 2019

ISSN 1301-3289

İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

TURKISH JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES

Sayı / Issue 42 • Yıl / Year 2019

Sahibi / Owner	TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) adına Prof. Dr. Raşit Küçük
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Managing Editor	Erdal Cesar
Yayın Kurulu / Editorial Board	Prof. Dr. Raşit Küçük, Prof. Dr. İsmail E. Erünsal, Prof. Dr. M. Âkif Aydın, Prof. Dr. Rahim Acar, Prof. Dr. Casim Avcı, Prof. Dr. Feridun Emecen, Prof. Dr. Tahsin Görgün, Prof. Dr. Şükrü Özen, Prof. Dr. Mustafa Sinanoğlu, Prof. Dr. Cengiz Tomar, Prof. Dr. Ömer Türker, Prof. Dr. Salime Leyla Gürkan, Doç. Dr. Tuncay Başoğlu, Doç. Dr. M. Suat Mertoğlu, Doç. Dr. Halit Özkan, Dr. Öğr. Üyesi M. Macit Karagözoğlu, Dr. Ali Hakan Çavuşoğlu, Dr. Mustafa Demiryay
Yayın Danışma Kurulu / Advisory Board	Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi) Prof. Dr. Hayreddin Karaman (TDV İSAM) Prof. Dr. Anke von Kügelgen (Universität Bern) Prof. Dr. Oliver Leaman (University of Kentucky) Prof. Dr. Jorgen S. Nielsen (University of Copenhagen) Prof. Dr. Mustafa Kara (Uludağ Üniversitesi) Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak (TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi) Prof. Dr. Ali Akyıldız (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi) Prof. Dr. Ali Köse (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Talip Küçükcan (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Recep Şentürk (İbn Haldun Üniversitesi) Prof. Dr. M. Sait Özerverli (Yıldız Teknik Üniversitesi)
Editör / Editor Kitâbiyat Editörü / Review Editor Yayın Sekreteri / Assistant Editor	Dr. Öğr. Üyesi M. Macit Karagözoğlu (Marmara Üniversitesi) Doç. Dr. Mustakim Arıcı (İstanbul Üniversitesi) Selman Üstündağ (TDV İSAM)
Tashih / Proofreading	İsa Kayaalp, Abdülkadir Şenel, Okan Kadir Yılmaz, Abdülkadir Muhammed Ali
Tasarım / Graphic Design Baskı / Printed by	Ender Boztürk, Ali Haydar Ulusoy, M. Emin Albayrak TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi Serhat Mah. 1256. Sokak No. 11 Yenimahalle / Ankara Tel. 0312. 354 91 31 Faks. 0312. 354 91 32 Sertifika No. 15402

İslâm Araştırmaları Dergisi yılda iki sayı (Ocak ve Temmuz) yayımlanan uluslararası, hakemli, akademik bir dergidir.
Dergide yer alan yazıların ilmi ve fikri sorumluluğu yazarlarına aittir.

Bu dergi ULAKBİM Ulusal Veri Tabanları, Modern Language Association Database, ATLA Religion Database ve *Index Islamicus* tarafından taranmaktadır.

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

© İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2019
ISSN 1301-3289

İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

TURKISH JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES

Sayı/Issue 42 • Yıl/Year 2019

Makaleler /Articles

Ebû Bişr Mettâ'dan İbn Sînâ'ya Mantığın Konusu:
Söz ve Lafızlar mı Yoksa İkinci Makul Anlamlar mı?
/ The Subject Matter of Logic from Abû Bishr Mattâ to Avicenna: Vocal Forms or
Second Intelligibles? 1

HARUN KUŞLU

Endülüs'te Bir İlim ve Kültür Şehrinin Doğuşu: Gırnata Örneği
/ The Birth of a City of Learning and Culture in Muslim Spain:
The Case of Granada 29

C. ERSİN ADIGÜZEL

Köseç Ahmed Dede ve Şeyh Galib'in Mevlevî Âdap ve Erkânına Katkıları /
The Contributions of Köseç Ahmed Dede and Shaykh Ghâlib to
Mawlawî Manners and Principles 61

AYŞEGÜL METE

تحقيق «معاقد الطّرف في أول تفسير سورة الفتح من الكشّاف»
لشيخ الإسلام أبي السعود أفندي (ت. ١٥٧٤هـ/١٩٨٢م)

/ A Critical Edition and Analysis of Ebüssuûd's *Ma'âqid al-ṭirāf fī awwal sūrat
al-Faṭḥ min al-Kashshāf* 107

HARUN BEKİROĞLU / هارون بَكْرُ أَوْعُلُو

Kitâbiyat / Book Reviews

- Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahihu'l-müsnedü'l-muhtasar min hadîsi Resûlillâh sallallâhu aleyhi ve sellem*
MEHMET ÖZŞENEL 149
- Sonja Brentjes, *Teaching and Learning the Sciences in Islamicate Societies (800-1700)*
TAHA YASİN ARSLAN 155
- İbnü'l-Ezrak el-Fârikî, *Târîhu Meyyâfârikîn*
HALİL İBRAHİM HANÇABAY 160
- Reşîdüddin Fazlullâh-ı Hemedânî, *Letâyifü'l-hakâyik*
TURGAY ŞAFAK 166
- Elias Muhanna, *The World in a Book: Al-Nuwayri and the Islamic Encyclopedic Tradition*
MUHAMMET ENES MİDİLLİ 173

Vefeyat / Obituary

- M. Nazif Şahinoğlu Hocamın Ardından (1936-2018)
HÜSEYİN ELMALI 181
- Şeriat, Tarikat, Tanzimat: Butrus Abu-Manneh (1932-2018)
ABDULHAMİT KIRMIZI 189
- Hadis Alanındaki Çalışmalarıyla Tanınan Hollandalı Oryantalist:
Harald Motzki (1948-2019)
RAHİLE KIZILKAYA YILMAZ 195

Ebû Bişr Mettâ'dan İbn Sînâ'ya Mantığın Konusu: Söz ve Lafızlar mı Yoksa İkinci Makul Anlamlar mı?*

Harun Kuşlu**

Bu makale İbn Sînâ'nın "ikinci makuller" görüşünün kendinden önce süregelen dil-mantık tartışmasına bir cevap olarak geliştirildiğini göstermeyi amaçlamaktadır. İbn Sînâ'nın yaşadığı asırdan bir asır önce Bağdat felsefe okulunu kuran mantıkçılarından biri olarak Ebû Bişr Mettâ'nın (ö. 328/940) dilci Sîrâfî ile (ö. 365/977) girdiği tartışmadaki durumu okulun sonraki mensuplarını tatmin etmemiş gözükmektedir. Bu yüzden Mettâ'nın doğrudan öğrencileri olan Fârâbî (ö. 338/950) ve Yahyâ b. Adî (ö. 362/974) gibi okulun sonraki mensupları bu tartışmaya yönelik yeni cevaplar üretmeye başlamış, böylece tartışma içinde hocalarını yetersiz gördükleri hususları tamamlamak istemişlerdir. Bu bağlamda onların çabası, dilden ayrı bir konusunun olduğunu göstermek suretiyle mantığın konumunu belirginleştirmek şeklinde olmuştur. Bağdat okulu mantıkçıları bunu yapmak için mantığın konusunun "tümel anlamlar ve onlara delalet eden lafızlar" olduğunu vurgulamış ve böylece mantığın, lafızları dil biliminde olduğu gibi incelemeyi göstermek istemişlerdir. Buna rağmen lafızlar hâlâ mantığın konusu olarak kalmıştır. Bu ilmin konusunun belirginleştirilmesi yönündeki tutum aynıyla İbn Sînâ'nın eserlerinde de görülmektedir. Ancak seleflerinden farklı olarak o, mantığın konusunun lafızlarla ilişkilendirilmesinden oldukça rahatsız olmuş ve önceki filozofları bu hususta eleştirmiştir. İbn Sînâ'ya göre çözüm, mantığın konusu olan şeyleri lafızlardan bağımsız olarak ele almaktır ki "ikinci makuller" öğretisi, kendisinin "konusu itibarıyla mantığı dilden soyutlama" düşüncesine güçlü bir argüman teşkil etmiştir. İşte bu yazı İbn Sînâ'nın bu öğretisini önceki filozoflara yönelik eleştirisiyle birlikte yorumlamakta ve dil-mantık tartışmasına bir cevap olarak değerlendirmektedir.

Anahtar kelimeler: Dil-mantık tartışması, lafız-anlam ilişkisi, Bağdat felsefe okulu, Ebû Bişr Mettâ, Sîrâfî, ikinci makuller, İbn Sînâ.

* Bu makale TÜBİTAK 2219-Yurt Dışı Doktora Sonrası Araştırma Burs Programı desteğiyle Cambridge Üniversitesi'nde bulunduğum sırada kaleme alınmıştır.

** Dr.Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü. ORCID 0000-0002-2137-0233 harun.kuslu@medeniyet.edu.tr

I. Giriş

Dil bilimi ve mantık, ikisi de ilimleri inşa etmenin vasıtası niteliğindeki disiplinler oldukları için, İslâm düşünce tarihi içinde çeşitli açılardan birbirleriyle mukayese ve tartışmalara konu olmuşlardır. Her ne kadar mantık, İslâm ilimler geleneği içinde nispeten geç bir zamanda yer edinebilmiş olsa da erken dönemlerden itibaren dil biliminin alternatifi olarak dikkate alınmaya başlanmıştır. Bu yüzden dil bilimlerinin yanında Aristo mantığının nasıl konumlandırılacağı hususunda çeşitli sorunların ortaya çıkması kaçınılmaz olmuştur. Bu gerilimin bir neticesi olarak mantıkçı Ebû Bişr Mettâ ile (ö. 328/940) dil bilimci Sîrâfî (ö. 365/977) arasında geçen tartışma Ebû Hayyân et-Tevhîdî (ö. 413/1023) tarafından yazıya dökülmüş ve sonraki nesillere ulaştırılmıştır. Bu tartışmanın doğrudan etkileri Mettâ'nın öğrencileri olan Fârâbî (ö. 338/950) ve Yahyâ b. Adî'nin (ö. 362/974) eserlerinde açıkça görüldüğü gibi Bağdat okulunun sonraki mensupları arasında da varlığını sürdürmüştür.

İslâm mantık tarihinin sorunlarıyla ilgili çeşitli çalışmalarda Sîrâfî-Mettâ tartışmasının analizi yapılmış¹ ve Mettâ'nın öğrencilerinin bu meseleye yönelik yaklaşımları ortaya çıkartılmıştır.² Bunlara ilaveten, İbn Sînâ'nın ve ondan sonraki filozofların “mantığın konusuyla ilgili görüşleri” ele alındığı gibi,³ İbn Sînâ'nın mantığın konusu olarak öne sürdüğü “ikinci makuller” görüşünün İslâm mantık geleneğindeki içeriği de ayrıntılı olarak tartışılmış durumdadır.⁴ Buna rağmen Sîrâfî-Mettâ tartışmasının İbn Sînâcı sisteme etkisi ve bu sistemde dil-mantık ilişkisi henüz yeterince aydınlatılmış değildir. Özellikle filozofun mantığı kendi sistemi içinde nasıl konumlandığı hususu Sîrâfî-Mettâ tartışmasıyla ilişkisi kurularak değerlendirilmemiştir. Bu tartışmanın kendisi ve sonraki mantıkçıların konuyla ilgili ilmi pozisyonlarına dair çalışılmayı gerektiren birkaç husus hâlâ söz konusu olsa bile, bizce İbn Sînâ'nın görüşlerinin bu tartışmayla ilişkilendirilerek ele alınması daha ilgi çekicidir.

1 Mahdi, “Language and Logic in Classical Islam”, s. 50-83; Çıkar, *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, s. 89-113; Durusoy-Güler, “Vav'ın Hikâyesi”, s. 7-54. Bu son çalışmanın ekinde, Sîrâfî-Mettâ tartışmasının Türkçe tercümesi sunulmuş olup söz konusu ek araştırmacılar için oldukça kullanışlıdır (Bu tartışma metninin başka bir tercümesi için bk. “Ebû Bişr Mettâ ile Ebû Sa'îd es-Sîrâfî Arasında Mantık ve Gramer Üzerine Bir Tartışma” s. 155-72). Tartışmanın Arapça orijinali ise Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin *el-İmtâ' ve'l-muânese* adlı eserinde (s. 104-43 arasında) yer almakla birlikte Sahbân Halifât'ın konuyla ilgili *Menhecû't-tahlîl* adlı eserinde de bulunmaktadır (I, 344-77).

2 Haddad, “Al-Fârâbî's Views”, s. 192-207; Sadık Türker; “Fârâbî'de Dil ve Mantık İlişkisi”, s. 137-75; Çıkar, *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, s. 116-30.

3 Sabra, “Avicenna on the Subject Matter of Logic”, s. 746-64; Roauyheb, “Post-Avicennan Logicians on the Subject Matter of Logic”, s. 69-90.

4 Alper, “Intellecting the Intellected”, s. 35-68.

Bu makale, söz konusu tartışmanın etkilerinin İbn Sînâ'ya kadar uzatılabileceğini varsaymakta ve bu etkiyi göstermeyi amaçlamaktadır. Daha açık biçimde ifade etmek gerekirse bu yazıda İbn Sînâcı “ikinci makul (akledilen) anlamlar” görüşünün dil-mantık tartışmasıyla ilişkili olduğu temellendirilmeye çalışılacaktır.⁵ Zira onun mantıkla ilgili bazı teorilerinin, Fârâbî ve Bağdat okulundaki diğer filozoflar üzerinden bu tartışmanın izlerini taşıdığını görebilir, hatta kimi görüşlerinin kendinden önceki mantıkçıların bu tartışmaya yönelik tepkilerinin devamı, bir anlamda zirvesi olduğunu düşünebiliriz. Bu sebeple filozofun eserlerini söz konusu tartışmanın izlerini sürebileceğimiz bir bakış açısıyla okumaktayız. Makale boyunca Sîrâfî-Mettâ tartışmasından İbn Sînâ'nın yaşadığı döneme kadar mantığın konusunun “söz ve lafızlar”dan “tümel anlamlara” ve nihayet İbn Sînâ'nın elinde “ikinci makul anlamlara” nasıl dönüştüğü gösterilmeye çalışılacaktır.

II. Sîrâfî-Mettâ Tartışması: Doğru Sözü Kriteri Olarak Mantık

Sîrâfî-Mettâ tartışmasına dair yazısında Muhsin Mehdî bu tartışmanın arka planı, cereyan ettiği atmosfer ve içerdiği iddialar hakkında oldukça doyurucu bir analiz sunmaktadır.⁶ Her ne kadar çalışmasındaki bazı iddialar geliştirilmeye muhtaç olsa da,⁷ Muhsin Mehdî tartışmadaki tarafların iddialarını tespit ve tahlil etme konusunda faydalı bir yazı ortaya koymuştur. Biz

5 Peter Adamson ve Alexander Key İbn Sînâ'nın dil bilimiyle ilgili pozisyonunu söz konusu tartışmayla ilişkilendirerek ele almışlardır, ancak onlar da filozofun mantıkla ilgili görüşlerinin nereye vardığını açıklayıp gerekçelendirmiş değiller. Özellikle İbn Sînâcı “ikinci makul anlamlar” görüşünün dil-mantık ilişkisiyle ilgili içeriğine hiç değinmezler. Esasen onların çalışması, yazının başlığı ve amacına uygun olarak, İbn Sînâ'nın kendinden önceki mantıkçılara nazaran dil bilimi nasıl ele aldığını ortaya koymaktadır (bk. Adamson - Key, “Philosophy of Language in Medieval Arabic Tradition”, s. 74-100). Konumuz açısından daha dikkat çekici olan çalışma Sabra'nın yazısıdır, ancak aşağıda ele alınacağı üzere bu çalışma da yazarının konuya yaklaşımı bakımından farklılık arz etmektedir.

6 Muhsin Mehdî tartışmayı bize nakleden Tevhîdî'nin tutumunu (II. Bölüm) ve tartışmanın arka planını (III. Bölüm) müstakil bölümler içinde ele alacak kadar önemsemiştir. Bu bağlamda Mehdî, Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin tartışmaya taraf olduğunu, Sîrâfî'ye hayranlığını açıkça gösterdiğini, buna mukabil Mettâ'nın, çevresinde pek de sevilmeyen kişiliğini vurguladığını ifade eder (Mahdi, “Language and Logic in Classical Islam”, s. 56-57). Özellikle Sîrâfî'nin mantık eleştirilerinin tasnif ve tahlili için bk. Durusoy - Güler, “Vâv'ın Hikâyesi”, s. 13-20. Bu çalışma da tartışmayı “sonu baştan belli bir sorgulama” olarak nitelemektedir (s. 12).

7 Mesela tartışmada Sîrâfî'nin Mettâ'ya karşı Bağdat'taki popüler Eflâtunculuğun tezlerini kullandığı iddiası bunlardandır (bk. Mahdi, “Language and Logic in Classical Islam”, s. 59).

de amacımıza uygun olarak tartışmanın asıl metniyle birlikte Mehdî'nin yazısındaki bazı tespitleri kullanmayı ve kritik etmeyi düşünüyoruz. Bu çalışmayı takip ederek söz konusu tartışmada Ebû Bîşr Mettâ'nın mantığın konusuyla ilgili iki ayrı teze sahip olduğunu ifade edebiliriz: Birincisi, “mantığın, bütün dilleri içeren bir kural verecek biçimde, söz ve kelimelerle ilgili olduğu”, ikincisi ise “mantığın konusunun *anlamlar*” olduğu yönündeki tezdur.⁸ Buna göre Mettâ tartışmanın başında ortaya koyduğu birinci iddiasını daha sonra önemsizleştirmiş, mantığın konusunun anlamlar olduğu şeklindeki ikinci iddiasıyla pozisyonunu yenilemiştir. Oysa tartışmanın başında Sîrâfî'nin “Mantıktan neyi anlamalıyız?” sorusuna Mettâ şöyle cevap vermişti:

Mantık sözün (*el-kelema*) bir aracıdır ve bu araçla sahih söz bozuk olanından ve doğru anlam da yanlışından ayırt edilir... Tıpkı kendisi vasıtasıyla ağır olanı hafiften ayırt ettiğim ölçü (terazi) gibi...⁹

Böylece Mettâ mantığın hem dil hem de düşünce için ölçüt olduğunu söylemiş bulunmaktadır.

Ancak Sîrâfî bu iki yargıya da karşı çıkar. “Mantığın sözün bir aracı olduğu” şeklindeki iddiayı Sîrâfî muhatabının dil ve dilcilere biçmiş olduğu pozisyonundan oldukça farklı biçimde anlamaktadır. Zira Mettâ'ya göre dil anlamlarla ilişkili olmadığı halde Sîrâfî dili hem lafzın hem anlamın hallerini inceleyen kuşatıcı¹⁰ bir disiplin olarak sunmaktadır: “Söz lafızlardan oluşur. Lafızlar ise anlamları taşır. Öyleyse lafız ve lafzın anlamı sözün iki farklı katmanıdır.”¹¹ Aslında dikkatlice bakıldığında her iki tarafın da en azından ilk iddiaları itibarıyla kendi çalışma alanlarını “söz ve anlamı birlikte kuşatan disiplinler” olarak sundukları görülmektedir.¹² Ne Mettâ için mantık lafızdan

8 Mahdi, “Language and Logic in Classical Islam”, s. 63-64, 71.

9 Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-muânese*, s. 109; Mahdi, “Language and Logic in Classical Islam”, s. 64.

10 Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-Muânese*, s.109; Durusoy - Güler, “Vâv'in Hikâyesi”, s. 14, 15.

11 Mahdi, “Language and Logic in Classical Islam”, s. 64; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-muânese*, s. 114.

12 Sîrâfî anlamın lafızdan bağımsız olmadığını iddia etmek için “mantık” kelimesinin etimolojik tahliline girişerek “nutk” kelimesinin “konuşma” anlamına yani dille ilişkili kullanımına dikkat çeker (bk. Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-muânese*, s. 114-15); daha sonraları Fârâbî aynı kelimeyi Sîrâfî'nin konuşma ve düşünme etkinliklerini birleştiren yaklaşımının aksine düşünme (*en-nutku'd-dâhili*) ve konuşmayı (*en-nutku'l-hârici*) birbirinden ayırt eden bir yaklaşımla kullanır (bk. Fârâbî, *et-Tavtie*, s. 41; *İhsâu'l-ulûm*, s. 62).

bağımsız ne de Sîrâfî için dil anlamla ilişkisizdir. Dolayısıyla her ikisi de dil veya mantığın, ikisinden birini gereksiz ya da önemsiz bırakacak biçimde, lafız ve anlamı birlikte incelediklerini düşünmektedirler. Ancak tartışmanın ilerleyen safhalarında Ebû Bişr Mettâ mantığın konusunun anlamlar olduğu şeklindeki yeni iddiasıyla dil ile mantığı ayırt edecek, böylece lafızları incelemeyi gramere bırakarak dilin ayrı varlığını ikrar edecektir.¹³

Mettâ'nın dil bilimiyle mantığı ayrı alanlar olarak dikkate alan bakış açısına rağmen Sîrâfî'nin onunla aynı fikirde olmadığını görüyoruz. Ona göre dilden bağımsız bir mantıktan söz etmek mümkün değildir.¹⁴ Sîrâfî'nin zihninde Mettâ'nın “doğru söz ve doğru anlamın kriteri” olarak bahsettiği mantık Yunan dili ve kavramlarına göre kurulup geliştirilmiş gramerden öte bir şey değildir.¹⁵ Bu yüzden Sîrâfî'ye göre sözün doğrusu yanlışından ancak bir dilin sentaks ve gramer bilgisiyle (*nazm ve irab*) ayırt edilebilir.¹⁶ Dille düşünce o kadar birbirleriyle ilişkilidir ki nahiv Arapça'nın mantığı; öte yandan mantık da herhangi bir dilin grameridir.¹⁷ Bu sebeple Mettâ'nın iddia ettiği gibi “genel anlamda” söz ya da dil diye bir şey yoktur. İnsanlar “söz” ile konuşmaz, bilakis Arapça, Yunanca ya da Türkçe gibi belirli bir dil içinde konuşur. Yerel dillerden bağımsız “genel anlamda söz” diye bir şey olmadığı gibi,

13 Mettâ dil ve mantığı ayrı alanlar olarak görmesine rağmen elbette dilin mantık karşısında en azından bir mantıkçı için ikincil planda olduğunu vurgular (Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-muânese*, s. 114). Fârâbî ve Yahyâ b. Adî bu disiplinleri ayırma hususunda hocalarını izleyecekler, ancak bunu çok daha sistematik bir yolla ortaya koyacaklardır.

14 Sîrâfî Mettâ'ya kendisi vasıtasıyla iletişim kurduğu dili yani Arapça'yı öğrenmesi gerektiğini ve sadece bunun anlam ve hakikat arayışına çözüm olacağını iddia eder (Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-muânese*, s. 113-16). Bu durum Sîrâfî'nin zihninde birakalım mantık gibi evrensel bir sistem fikrini -daha sonra Fârâbî'nin yapacağı gibi- genel bir dil bilimi düşüncesinin de olmadığı kanaatini uyandırmaktadır. Konuyla ilgili bir çalışmada Sîrâfî'nin “mantığın akli/evrensel anlamlara dair bir bilim olabileceğini kabul ettiği, ancak akli anlamların sadece bu bilim aracılığı ile elde edilebileceğini kabul etmediği” tespitine yer verilmiştir (Boyalık, *Dil Söz ve Fesahat*, s. 60). Eğer durum bu şekildeyse Sîrâfî'nin tartışma boyunca ısrarla Yunan mantığı yerine nahvi öğrenme telkinini anlamak zorlaşır. Aynı çalışmada Sîrâfî'nin nahvi mantığı da içerisine alan geniş bir çerçeveye yerleştiği ifade edilmektedir. Bu durumda nahvin zaten mantığın icra ettiği şeyi yerine getiriyor olması gerekir ve Sîrâfî için mantığın varlığını kabul etmek anlamsızlaşır.

15 Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-muânese*, s. 110; Durusoy - Güler, “Vâv'in Hikâyesi”, s. 13.

16 Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-muânese*, s. 109; Mahdi, “Language and Logic in Classical Islam”, s. 64-65.

17 Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-muânese*, s. 115.

bu sözün doğru ya da yanlış olduğunu bize bildirecek mantık diye evrensel bir sistem de yoktur. Mettâ'nın mantığı, sözün kriteri olabilir, ancak bütün dillerdeki sözün değil, sadece herhangi bir yerel dildeki sözün kriteridir.¹⁸ Sonuç olarak Sîrâfî'ye göre Mettâ insanları mantık öğrenmeye davet ederken aslında evrensel bir sistemi değil Yunan dilini öğrenmeye davet etmektedir.

Sîrâfî'ye göre düşünce de anlam da herhangi birinin kurmuş olduğu “mantık” adı verilen küllî bir sistemle değil ya bir yerel dilin grameri içinde ya da doğal akılla elde edilmektedir.¹⁹ Böylece Sîrâfî akılla elde edilen anlamı bir dil içinde elde edilen anlamdan ayırt etmiş olmaktadır, ancak anlamın mantık gibi evrensel bir sistem içinde kazanıldığını düşünmez. Aslında o herhangi bir dilin kelimelerinden bağımsız, akılla kazanılan anlamdan bahsetmekle dilin haricinde bir anlam düzlemini kabul etmektedir. Bu düşüncesi mantık aleyhine tartışma yürüten biri için biraz tuhaflık arz etmektedir. Zira her ne kadar Mettâ tartışma sırasında bunu dillendirme imkânı elde edememiş olsa da mantık kendisine tam olarak burada yer açmaktadır. Bunun da ötesinde Sîrâfî, “dil kelimesinin zamanla değişebilecek, hatta kaybolup gidecek biçimde tabii varlık alanının unsurları olmasına karşın, anlamların zamana rağmen varlığını koruyabilecek akli şeyler olduğunu”²⁰ ifade ederek hasmının lehine dönebilecek başka bir görüş daha ortaya atar. Zira kelimeler değişirken anlamın kalıcı olduğu düşüncesi Mettâ'nın ve pek çok mantıkçının “zaten mantığın kalıcı anlamlarla ilgilendiği” yönündeki iddiasını destekleyebilecek bir argüman olabilir.

Dildeki ses ve kelimelerin sürekli değişimi karşısında anlamın kalıcı olduğu düşüncesinin yanına tartışmanın taraflarının ittifakla kabul ettiği “dil uzlaşma dayalı olduğu” fikri de eklenmiştir.²¹ Bu konuya tartışma sırasında Sîrâfî dikkat çeker, ancak bu, Mettâ'nın da inkâr edemeyeceği bir Aristo doktrindir.²² Ayrıca bu yaklaşım Mettâ'nın kendi iddiasını değiştirerek daha güvenli bir alana çekmesine, yani kelime-anlam ya da dil-düşünce ayırımını

18 Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-muânese*, s. 109, 110, 115; Mahdi, “Language and Logic in Classical Islam”, s. 64. Sîrâfî “belli bir dili mantıklı bir biçimde konuşmakla ilişkilendirerek” anlamı dilbilimin bir unsuru haline getirmektedir (Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-muânese*, s. 108). Buna rağmen -aşağıda görüleceği üzere- Yahyâ b. Adî, Sîrâfî'nin bu hamlesine yönelik, karşı örnekler sunmakta ve dilin gramatik yapıya rağmen anlamla ilgili müphemliği aşamadığını göstermeye çalışmaktadır (bk. Yahyâ b. Adî, “el-Fasl”, s. 419).

19 Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-muânese*, s. 109, 110.

20 Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-muânese*, s. 115.

21 Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-muânese*, s. 110; Mahdi, “Language and Logic in Classical Islam”, s. 65.

22 Mahdi, “Language and Logic in Classical Islam”, s. 65.

güçlendirmek suretiyle yeni bir pozisyon elde etmesine imkân tanımıştır. Mettâ bu ayırıma dayanarak mantığı sözün bir kriteri şeklinde takdim eden ilk iddiasından uzaklaşp, “aklın konusu olan fikirlerle (*el-ağrâzu'l-ma'küle*) kavrayışın konusu olan anlamları (*el-meâni'l-müdreke*) inceleyen” disiplin şeklinde tanımlayarak mantığın dil gibi uzlaşımaya dayalı olmayan içeriğini savunmaya yönelir. Mantık hiçbir dilde ortak olmayan kelimelere rağmen bu kelimelerin taşıdığı anlamlar arasındaki ilişkiyle ilgilenir. Nitekim $4+4=8$ gibi bir işlemin, her dilde, çeşitli kelimelere rağmen aynı biçimde yapılabildiği görülmektedir, çünkü sözlerden farklı olarak “anlamlar” bütün insanlarda aynıdır.²³ İşte mantıkçının konusu olan “düşünce” dediğimiz şey bütün dillerde değişmeden korunabilen bu anlamlardır. Mettâ'nın bu hamlesi kendini “lafzın mantıkçı için anlamın da gramerci için doğrudan değil dolaylı konular olduğu” şeklindeki daha belirgin bir pozisyona itmiştir.²⁴ Böylece Mettâ “mantığın sözün bir ölçüsü olduğu” şeklindeki birinci tezinden zaten uzaklaştığı gibi, söz-mantık ilişkisini zayıflatarak “mantığın anlamlarla ilişkili bir disiplin olduğu” şeklindeki ikinci tezini tahkim etmiştir. Buna rağmen “zihindeki anlamlarla bu anlamların dildeki karşılıkları olan kelimeler arasındaki ilişkinin ne tür bir ilişki olduğu sorusu” Mettâ'nın açıklaması gereken bir mesele olarak kalmıştır.

Tartışmanın bir bölümünde Mettâ'nın mantıkla ilgili iddiasını Sîrâfi'nin hiç de kabule yanaşmayacağı şekilde “mantığın bütün bir hakikati elde etmenin yegâne yöntemi olduğu” söylemine evirdiğini görüyoruz. Ancak bizim yaklaşımımız açısından bu iddiadan daha önemlisi Sîrâfi'nin buna verdiği cevap ve Muhsin Mehdî'nin bu cevabı yorumlama biçimidir. Sîrâfi “dünyanın Aristo mantığından sonra da değişmeden kaldığını” dillendirdikten sonra mantığın filozoflar arasındaki tartışmaları bile sonlandıramadığını ifade eder.²⁵ Dahası, Aristo'dan önce yaşamış farazî bir muhalife dayanarak Mettâ'ya karşı çıkar:

Hakikatlerin bilinmesi, araştırılması ve elde edilmesi hususunda benim konumum mantığın kurucusundan [Aristo] önceki bir kavim gibidir. Onların araştırdığı gibi araştırır, düşündüğü gibi düşünürüm. Zira dili tevarüs ederek öğrendim... anlamı da araştırma ve inceleme yoluyla...²⁶

23 Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-muânese*, s. 111 (الناس في المعقولات سواء).

24 Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-muânese*, s. 111, 114; Mahdi, “Language and Logic in Classical Islam”, s. 71.

25 Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-muânese*, s. 112, 113.

26 Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-muânese*, s. 116.

Aristo'dan önce yaşamış ve fikirleri Sîrâfî tarafından iyi bilinen bu meşhur ekol, Muhsin Mehdî'ye göre Eflâtun (Platon) ekolünden başkası değildir. Eflâtun, Aristo mantığını bilmiyordu ve hakikate Aristo'nun burhan yöntemiyle ulaşamadı. Yine de o, hakikate erişmiş bir bilgeydi.²⁷ Hatta Aristo mantığına rağmen hâlâ bazı filozoflar Eflâtun'un yolundan gitmeye devam etmiştir. Felsefe söz konusu olduğunda ortada her zaman için bir "Eflâtuncu hakikat" ve bir de "Aristocu hakikat" söz konusu olmuştur. Sîrâfî'nin bu tutumuna dayanarak Mehdî tartışmayı popüler Eflâtunculuk ile akademik Aristoculuk arasındaki gerilim olarak tasvir eder. Ona göre Sîrâfî bu tartışmada, Bağdat'ta giderek yükselen akademik Aristoculuğa karşı popüler Eflâtunculuk'un doktorinleriyle mücadele etmiştir.²⁸

Sîrâfî'nin Eflâtuncu doktrinlerden hangi yollardan beslendiği ve onları ne derecede kullandığı gibi soruların daha güçlü bir biçimde cevaplanmaya muhtaç akademik sorunlar olarak durması bir yana, mantığın İslâm dünyasındaki sonraki gelişiminin aksine Sîrâfî-Mettâ tartışmasında kaybeden tarafın Aristoculuk olduğu açıktır. Konuyla ilgili literatürde sıkça dillendirildiği üzere bu tartışmada Mettâ -tartışmanın atmosferi ve sosyokültürel ortamın etkisi yanında- çeşitli meselelerde tatmin edici açıklamalar getiremediği için yetersiz görülmüştür.²⁹ Konumuz açısından yetersizliğin hissedildiği en can alıcı nokta ise Mettâ'nın Sîrâfî'ye karşı "mantığın anlamlarla ilgilendiği" iddiasını ortaya koyduktan sonra, dildeki anlamlarla mantığın konusunu oluşturan dilden bağımsız, zihindeki anlamlar arasındaki ilişkiyi izah edememiş olmasıdır. Bu bağlamda Mettâ'nın nihai olarak yapabildiği şey mantığı "anlamları konu edinen bir disiplin" olarak sunabilmiş olmasıdır. Bağdat okulunun sonraki mensupları mantığın konusu olan anlamların mahiyeti ve dille ilişkisine dair daha güçlü bir formülasyona sahip olmuşlardır.

27 Mahdi, "Language and Logic in Classical Islam", s. 94.

28 Esasen "somut nesnelere anlamların taklitleri olduğu" iddiası ile "ihtilafların zihinsel değil de dilsel uzlaşmazlıklardan kaynaklandığı" gibi düşünceler Sîrâfî'nin düşünceleri üzerinde Eflâtuncu unsurları görmeyi kolaylaştırabilir. Nitekim bazı pasajlarda Sîrâfî açıkça anlamların berraklaştırılmasının yolunun dilden geçtiğini ifade etmektedir. Yine de bunun için Sîrâfî ve takip ettiği geleneğin dil doktrini bütüncül bir biçimde analiz edilmelidir.

29 Öte yandan tartışmada Sîrâfî'nin Mettâ'yı susturduğu örneklerin çoğunun salt düşünceyle ilgili örneklerden ziyade "lafızda kendini gösteren anlamlar" ya da belli bir dilin kullanımında ortaya çıkan anlamlarla ilgili olduğu görülmektedir. Mettâ sürekli Arap dili sentaksı ve kelime anlamları hususunda sınanmıştır. Bu durum Mettâ'nın öğrencileri olarak Fârâbî ve Yahyâ b. Adî'yi anlamların mantık ve dille ilişkisini yeniden sorgulamaya ve daha açık bir çözüm teklifine zorlamış görünmektedir.

III. Fârâbî'den Sicistânî'ye Bağdat Okulu: Mantiğin Konusu Olarak Tümele Delalet Eden Lafızlar ve Birinci Makul Anlamlar

Ebû Bişr Mettâdan sonra Fârâbî ve Yahyâ b. Adî gibi Bağdat okulu mantıkçıların dil-mantık tartışmasının problemlerini üstlendikleri ve Mettâ'nın görüşlerinde tadil edilmesi gereken hususlar olduğunu düşündükleri çok açıktır. Genel olarak dil-mantık ilişkisi, hususan da bu iki disiplinin konuları ve gayeleri gibi meseleler bu filozofların üzerine mesailerini harcadıkları sorunlar arasında yer almıştır.³⁰ Bu sebeple aşağıda Fârâbî, Yahyâ b. Adî ve Sicistânî gibi mantıkçıların Mettâ'nın görüşleriyle ilgili olarak neyi geliştirme çabasında oldukları ve bunu yaparken birbirleriyle hangi noktalarda benzer ya da farklı enstrümanları kullandıkları gösterilmeye çalışılacaktır.

Fârâbî dille mantık arasında karşılıklı ve gerekli bir ilişki olduğunu düşünmüştür. Bu dönemin diğer mantıkçıları gibi o da dilin yerel kurallarının mantığın evrensel kurallarına bağlı olduğunu savunmuş³¹ yine de mantıkçının dille ilgilenmesi gerektiğini vurgulamıştır. Fârâbî'ye göre mantık, "hataya düşmenin mümkün olduğu her teorik alanda düşünme yetisini doğruya yönlendiren ve aklî çıkarıma konu olan her hususta akli hatadan koruyan" kuralları içerir. Bu nedenle düşünme söz konusu olduğunda akıl ve düşünce için mantığın işlevi konuşma söz konusu olduğunda dil ve lafızlar için gramerin işlevi gibidir. Bununla birlikte grameri mantıktan ayıran şey mantık kurallarının aksine gramer kurallarının yalnızca belli bir toplumun kullandığı yerel bir dil için geçerli olmasıdır.³² Bu böyledir, çünkü gramer, kelimeleri gündelik kullanımdaki delaletleri bakımından incelerken mantık kelimelerin bilimlerdeki kullanımını konu edinir.³³

Fârâbî dille mantık arasında yalnızca bu şekilde bir paralellik olduğunu göstermekle yetinmez. Mantık kitaplarını ele alırken henüz *Kategoriler* kitabının içeriğini anlatmaya başladığı yerde dille mantık arasındaki sıkı ilişkiyi gösterecek biçimde "mantiğin anlamlar ve anlamları gösteren kelimelerle ilgili olduğunu" ifade eder. Nitekim bu kitap kendilerine basit kelimelerle delalet edilen basit anlamları (*el ma'kulâtü'l-müfredede el-medlûl aleyhâ bi'l-elfâzî'l-müfredede*) ve basit anlamlara delalet eden basit kelimeleri (*el-elfâzû'l-müfredede ed-dâlle ale'l ma'kulâti'l-müfredede*) ele alır ki bunlar bir çıkarımın en

30 Fârâbî'nin dil mantık ilişkisine dair görüşleri hakkında bk. Abed, *Aristotelian Logic and the Arabic Language in AlFârâbî*. Bu çalışmanın özellikle son bölümü Fârâbî'nin dil felsefesine ayrılmıştır (Abed, *Aristotelian Logic*, s. 119-65).

31 Abed, *Aristotelian Logic*, s. 168.

32 Fârâbî, *Tavtie*, s. 35; *İhsâü'l-ulûm*, s. 60-61.

33 Fârâbî, *el-Elfâzû'l-müsta'mele*, s. 43.

basit bileşenleridir.³⁴ Mantıkta basit anlam ve kelimeler, bileşik anlamları ve kelimeleri, onlar da nihayet bir çıkarımı meydana getirecek biçimde sırasıyla ele alınır. Buna paralel olarak *İsâgûci*'de önermenin konu ve yüklemden oluştuğunu ifade ettikten sonra Fârâbî, her yüklem ve konunun ya anlamı gösteren bir "lafız" ya da lafzın delalet ettiği bir "anlam" olduğunu belirtir.³⁵ Böylece o, önermenin konu ve yüklemine terim ya da anlam olabileceğini vurgulamış olur ki bu durum Fârâbî'nin sisteminde düşüncenin dilden ya da mantığın gramerden bağımsız olmadığını gösterir. Bu durumu belki Tony Street'in formülasyonu ile "Fârâbî'nin mantıkla grameri birbirinin mukabili olacak biçimde konumlandırıldığı"³⁶ şeklinde ifade edebiliriz.

Mantığın gramerin mukabili olduğunu en iyi şekilde görebileceğimiz yerlerden biri Fârâbî'nin "mantık" kelimesinin etimolojik tahlilini yaptığı pasajlardır: "Mantık" kelimesi 1. konuşmaya, 2. düşünmeye ve 3. akla konu olan şeylerin (*el-ma'kulât*) kendisiyle elde edildiği düşünme melekesine gönderimde bulunan "nutk" kökünden gelmektedir. İkinci kısım, kavrama (*bi'l-fehm*) yoluyla insan ruhunda akledilirlerin meydana gelmesini ifade eder ve buna bir anlamda "iç konuşma" denir. Dil ve kelimelerle konuşma ise "dış konuşma" olarak adlandırılır. "Nutk" insanın akledilirleri akletme melekesi, akledilirlerin kendisi ve dile yansımış halini ifade ettiğine göre, mantık hem iç hem de dış konuşmanın yasalarını veren bir disiplin olmalıdır. Hatta mantık, bütün dillerde ortak olan genel yasaları verir.³⁷ Demek ki Fârâbî'ye göre "mantık" insandaki düşünme kuvvesini korur ve bu kuvve hem düşüncüyü hem de onun yansımaları olan dili etkiler.

Öte yandan mantığın konusu "anamlara delalet etmeleri bakımından lafızlar" ve "kendilerine lafızla delalet edilmesi bakımından anlamlar" olarak belirlenir. Aşağıda geleceği üzere "mantığın anlamlara delalet etmeleri bakımından lafızlarla ilgilendiği" görüşü Fârâbî'nin öğrencisi Yahyâ b. Adî ve öteki Bağdat okulu üyeleri tarafından da sürdürülür. Ancak hocası Mettâ'nın sisteminden farklı olarak Fârâbî'nin sistemi dille mantık arasındaki ilişkinin önemine atıfta bulunur ve bu ilişkinin mahiyetine dair bir açıklama sunar. Ebû Bişr Mettâ düşünce karşısında dilin, mantık karşısında gramerin ve nihayet düşüncenin en küçük birimleri olarak anlamların yanında kelimelerin işlevini ve bu şeyler arasındaki karşılıklı ilişkiyi açıklayamamıştı. Fârâbî ise açık bir biçimde dille düşüncüyü ve bunların unsurlarını birbirlerinin mukabili

34 Fârâbî, *İhsâü'l-ulûm*, s. 70.

35 Fârâbî, *İsâgûci*, s. 7 «يدل على معنى وإما «معنى» يدل عليه» (لفظ) «يدل على موضوع فهو إما «لفظ» يدل على معنى وإما «معنى» يدل عليه لفظ فهو إما «كلي» وإما «شخصي» (لفظ ما. وكل معنى يدل عليه لفظ فهو إما «كلي» وإما «شخصي»).

36 Street, "Arabic Logic", s. 22.

37 Fârâbî, *İhsâü'l-ulûm*, s. 61 (صناعة المنطق تعطي قوانين في الألفاظ مشتركة لجميع الألسنة).

olarak ortaya koymaktadır. Oysa Mettâ dili tamamen yerel bir yapı olarak görmüş ve mantıkçının evrensel anlamlarla ilgilendiği iddiasına dayanarak dil mantık ilişkine odaklanamamıştı. Bu yüzden en azından tartışma metninin sınırları içerisinde kalarak şunu ifade edebiliriz ki Ebû Bişr Mettâ bu yaklaşımın neticesi olarak “anlam” ile “anlamın taşıyıcı unsuru olarak dil” arasındaki ilişki hakkında tatmin edici bir açıklama sunmamıştır.

Fârâbî, Mettâ ile kıyaslandığında, bir yandan mantığın mukabili olarak dilin önemini ortaya koyarken öte yandan mantığın dilden bağımsız pozisyonunu belirginleştirmeyi ihmal etmemiştir. Bunu özellikle mantığın konusunun anlamlar olduğunu ya da kelimeler olsa bile kelimelerin *anamlara delaleti* bakımından mantığın konusu olabileceklerini vurgulayarak yapmıştır. Bunun da ötesinde Fârâbî -her ne kadar tam bir formülasyonunu açıkça ortaya koyma imkânı İbn Sînâ'ya kalmış olsa bile- “ikinci makul anlamlar” terminolojisine sahiptir³⁸ ve mantığın konusu olarak anlamları söz konusu ikinci makullerle ilişkisi bakımından ele alarak mantığın dilden bağımsız konumunu daha da güçlendirmiştir. Çeşitli metinlerde ortaya koyulduğu üzere zihinde meydana gelen ilk anlamlar “birinci makuller”, onlar üzerine zihnin kendisinin yüklediği yeni anlamlar ise “ikinci makuller” adını almaktadır.

Fârâbî'nin *Kitâbü'l-Hurûf*unda ikinci makullerin içeriğiyle ilgili iki şey vurgulanmaktadır. Birincisi bu anlamların birinci makuller gibi duyulardan gelmedikleri, diğeri ise kesinlikle zihnin haricinde bir kaynaklarının olmayışıdır. Dolayısıyla ikinci makuller duyulardan gelen birinci makullere zihinde sonradan eklenen anlamlardır ve bu yönüyle -daha sonra İbn Sînâ'nın açıkça ifade edeceği üzere- dış dünyada bir karşılıkları yoktur.³⁹ Bunun yanında ikinci makuller duyulara konu olmadıkları halde zihin dışında yer alan soyut şeylerin anlamları da olamaz. Mesela “nefis” ve “akıl” gibi şeylerin anlamları duyulardan gelmez, ancak buna rağmen onlar ikinci makul anlamlara dahil değildir. O halde ikinci makul anlamlar tamamen zihnin kendisinin ürettiği anlamlar olmanın yanı sıra somut nesnelere soyutlanarak elde edilmiş anlamlar da değildir.

Öyle görünmektedir ki Fârâbî dil-mantık ilişkisi açısından mantığın pozisyonunu belirleme noktasında en iyi hamlesini birinci makul anlamlarla

38 Konuyla ilgili yazısında Ö. Mahir Alper, Fârâbî'yi “ikinci makul anlamlar” teorisine iten sebebin araştırılmaya değer olduğunu ifade etmektedir (Alper, “Intellecting the Intellected”, s. 37). Belki bu sorunun muhtemel cevaplarından birisi yazımızın konusunu teşkil eden Sîrâfî-Mettâ tartışmasının sonraki geleneğe etkisi olabilir. Fârâbî'nin dil-mantık tartışmasında mantığın konumunu güçlendirmek üzere bu terminolojiyi geliştirdiğini düşünebiliriz.

39 Bu konuda bk. Alper, “Intellecting the Intellected”, s. 40-41.

ikinci makuller arasındaki ilişkiye değinmek ve birincilerin ikincilerle ilişkisi bakımından mantığın konusu olabileceğini ifade etmek suretiyle *Kitâbü'l-Hurûf*'ta ortaya koymuştur:

Bu makuller, söz konusu ikincilerin tamamına nispetle birincidirler. İlk lafızlar, evvela bunlara ve bunlardan birleşenlere delalet etmek üzere vaz edilmiştir. Bunlar, mantık sanatı, doğa ilmi, medenî ilim, matematik ve metafiziğin ilk konularıdır.⁴⁰

Birinci makuller duyulardan gelerek akılda ilk oluşan anlamlar oldukları için dildeki kelimeler ilk olarak birinci makullere ve onlardan meydana gelen bileşik anlamlara delalet edecek şekilde vaz edilir. İşte bu birinci makul anlamlar ilimlerin ilk konularıdır (*el-mevzûâtü'l-üvel*). Söz konusu anlamlar “lafızlarla kendilerine delalet edilmeleri, tümel olmaları, konu ve yüklem olmaları, bazıları bazılarını tarif edici olması, kendilerinin araştırılabilir olması ve araştırmalara cevap olmaları bakımından” mantığın ilgi alanındadır. Zira mantıkçı bunları alır ve telif ederek kendileri vasıtasıyla, hataya düşmeden nasıl akıl yürütme yapılacağını inceler. Diğer ilimlerde ise birinci makul anlamlar mantıkta ele alındıkları gibi incelenmez. Bilakis bu ilimlerde onlar kendilerine delalet eden lafızlardan ve zihinde onlara ilişkin anlamlardan bağımsız olarak ele alınır.⁴¹ Sonuç olarak Fârâbî ikinci makuller terminolojisini dillendirip mantığın konusu olan anlamları bu makullerle ilişkilendirdiği en açık pasajlarda bile mantığın konusu olarak birinci makulleri ele almaktadır.

Fârâbî anlamların lafızlarla delalet edilmeleri bakımından mantığa konu olduklarını dikkate alarak mantık açısından dilin önemini göstermiş, ancak Sîrâfî'nin yaptığı gibi mantığı dile indirgeme riskine karşı da onu “konusu birinci makul anlamlar olan, fakat anlamları göstermesi bakımından lafızlarla da ilgilenen” bir disiplin biçiminde sunmuştur. Bu bakımdan Fârâbî'nin sisteminde anlamlar ve anlamları ele alması yönüyle mantığın önemi ortadadır. Ancak o, dil-mantık tartışmasını çözümsüz hale getirecek radikal söylemler yerine bir cevap geliştirme refleksiyle hareket etmiştir. Bu uzlaştırıcı tavrıyla, mantığın formel ve lengüistik tarafının karşılıklı olarak birbirini dışlamadığını göstermek istemiştir.⁴² Aslında Mettâ'dan beri savunulan “mantığın sözle ilişkili olduğu” iddiasını üstlenmiş ve fakat hocasından farklı olarak bu

40 Fârâbî, *Harfler Kitabı*, s. 25-26 (وهذه المعقولات هي الأول بالإضافة إلى هذه الثانية كلها والألفاظ الأول إنما توضع أولاً للدلالة على هذه وعلى المرجمات من هذه. وهذه هي الموضوعات الأول لصناعة المنطق والعلم الطبيعي والعلم المدني والتعاليم ولعلم ما بعد الطبيعة).

41 Fârâbî, *Harfler Kitabı*, s. 26.

42 Abed, *Aristotelian Logic*, s. 168.

ilişkiyi açıklayıcı bir yaklaşım sergilemiştir. Fârâbî'nin başarısını “genel olarak dil mantık ilişkisini açıklamak ve her ikisine de birbiriyle ilişkili, fakat birinin diğerini gereksiz kılmadığı bir pozisyon sağlamak” şeklinde ifade edebiliriz.

Fârâbî'nin dille mantığı hem birbiriyle ilişkili hem de kendilerine özgü içerikleriyle özel alanlar olarak konumlandırma düşüncesi öğrencisi Yahyâ b. Adî'nin daha belirgin bir hamlesinde kendini gösterir. İbn Adî'nin konuyla ilgili risalesinin başlığı neredeyse doğrudan hocası Mettâ'nın tartışma içindeki yetersiz savunusuna bir göndermedir: *Mantık disipliniyle nahiv disiplini arasındaki ayırım*. Bu risalede yazar kendi dönemine kadar mantıkla nahvin tanımlarının yapılmadığını belirterek onları tanımlamak ve ayrı ilimler olduğunu bu şekilde göstermek ister.

Öncelikle şunun vurgulanması gerekir ki Yahyâ b. Adî nahivle mantığı “konuları ve gayeleri birbirinden farklı” iki ayrı disiplin olarak tanımlamış⁴³ böylece aslında Sîrâfî-Mettâ tartışmasında yeterince yapılamayan şeyi, yani dille mantığın içerik ve amaçta birbirinden bağımsız olduklarını göstermek istemiştir. Zira ilimler ya konu ve maksatlarında ya da bunlardan herhangi birisinde farklı olduklarında ayrı birer disiplin haline gelirler. Bu bağlamda Yahyâ b. Adî gramerin kelimelerle ilgili bir disiplin olduğu düşüncesini devam ettirir, ancak “tümel anlamları gösteren kelimeler ve bütün dillerdeki ortak kurallarla ilgilendiği” gerekçesiyle mantığın daha geniş bir sorumluluk alanı olduğunu düşünür. Aslında bu, Fârâbî ve Bağdat okulunun diğer mensuplarının savunageldiği bir görüştür.

Konuyla ilgili meşhur risalesinde İbn Adî, nahvin konusunu “delaleti olsun ya da olmasın her türlü lafız” olarak belirler, çünkü bu disiplinin işi harekelemedir ve harekeleme işlemi lafızlar üzerinde icra edilmektedir. Ancak nahiv harekeleme işini yaparken lafzın delaleti olup olmadığını dikkate almaz.⁴⁴ Buna mukabil mantığın esas ilgilendiği şey ise delaleti olan lafızlardır, hatta daha belirgin bir ifadeyle sadece “külli anlamlara delaleti olan lafızlar”dır. Mantık sanatının işi, doğru çıkarıma ulaştırması için külli lafızları ya da bunların anlamlarını düzenlemektir; çünkü mantığa konu olacak şeylerin tümel ve kesin kanıtlamaları sağlaması gerekir.⁴⁵ Bu nedenle somut ferdi nesnelere gösteren lafızlar mantığa konu olamaz. Aslında Yahyâ b. Adî her ne kadar doğrudan bunu dillendirmemiş olsa da kastedilenin düşünceye konu olan tümel anlamlar olduğu çıkartılabilir. Nitekim o, mantığın işinin, kendi gayesi olan burhanın kurucu anlamlarını düzenlemek olduğunu ifade eder.

43 Çıkar, “Nahiv-Mantık Tartışmalarında Yahya b. Adî'nin Konumu”, s. 68, 69.

44 Yahyâ b. Adî, “el-Fasl”, s. 416.

45 Yahyâ b. Adî, “el-Fasl”, s. 420.

Dolayısıyla mantık şayet lafızlarla ilgileniyorsa bile nahvin yaptığı gibi sırf lafız olmaları hasebiyle değil, tümel anlamaların taşıyıcısı olmaları yönüyle ilgilenmektedir.

Bu ilimlerin gayelerine gelince, nahvin gayesi herhangi bir kelimeyi Arap dil geleneğine uygun biçimde iraplamaktır. Bir disiplinin amacı kendi fiilini gerçekleştirdiğinde ortaya çıkan netice ya da fiillerinin gelip kendinde son bulunduğu durumdur, çünkü maksada ulaşılınca fiil ve etkinlik kesilir. Tıp ilmi bunu izah etmek için iyi bir örnektir. Tıbbın amacı bedene sıhhat kazandırmaktır ki beden sıhate eriştiğinde tıbbın fiili ve hareketi biter. Benzer biçimde nahvin etkinliğinin son bulunduğu durum kelimelerin Arap dil geleneğine göre iraba kavuştuğu hallerdir. O zaman bir lafız irap edildiğinde nahiv amacına ulaşmış olmaktadır. Yahyâ b. Adî nahvin gayesini irap olarak belirledikten sonra irabın tamamlanmış olmasına rağmen anlamın hâlâ belirginleşmediğini gösterecek örnekler sunarak nahvin amacının “anlamlar” olamayacağını ispat etmek ister. Bunun en güzel örneği eş sesli (*müşterek*) kelimelerdir. Bu kelimeler herhangi bir cümlede doğru bir sentaks ve irapla kullanılsa bile o cümlenin anlamı ortaya çıkmaz. Öte yandan iraba girmedeği halde anlamlı olan yani irabın anlama etki etmediği durumlar da vardır. Yahyâ b. Adî bunlara dayanarak anlamın nahvin ne konusu ne de gayesi olabileceğini ifade eder. Eğer biri buna nahivcinin amacının anlamı ortaya çıkarmak olduğunu söyleyerek itiraz ederse bu itiraza karşı nahivcinin esas amacının bu olmadığı söylenerek cevap verilir. Bu durum tıpkı para kazanmak için sedir üreten bir marangozun durumuna benzemektedir. Zira marangoz da insan olmak bakımından kazanç elde etmek üzere bu işi yapıyor olabilir, ancak icra ettiği sanatın amacı bakımından, yani marangoz olarak marangozun fiili bu sanata konu olan herhangi bir ürünü ortaya çıkardığında son bulacaktır.⁴⁶ Öyleyse nahivci de bir insan olarak her ne kadar anlamları amaçlasa da bu durum söz konusu kişinin nahivci olmak bakımından amacı değildir.

Böylelikle Yahyâ b. Adî, Sîrâfî'nin “anlamların ancak dille elde edileceği ve anlamdaki karmaşanın dil yoluyla çözülebileceği” iddiasını hedef almış, müşterek lafız örneği üzerinden dilin anlamı berraklaştıramadığını göstermek yoluyla anlamı incelemenin mantığa bırakılması gerektiğini göstermiştir. Sîrâfî dildeki çok anlamlılık sorununun kaynağını, “sınırsız anlamları sınırlı kelimelerle ifade etme mecburiyeti” olarak öne sürmüştü. İbn Adî ve öteki Bağdat mantıkçıları “kelimelerdeki küllî anlamlara delalet etme özelliğine” dayanarak bu soruna bir cevap üretmişlerdir. Daha sonra İbn Sînâ özellikle ikinci makuller terminolojisi vasıtasıyla sınırlı küllî suretlerin, sınırsız anlamları ifade

46 Yahyâ b. Adî, “el-Fasl”, s. 420.

ettiğini savunma imkânı bularak bu meseleye çok daha köklü bir açıklama getirecektir. Çünkü mantık tür ve cins gibi yapılarla bütün varlığın anlam katmanlarını kendi içinde toplayabilen kavramlara ulaşmıştır.

Bağdat okulunun sonraki mensupları da mantığın konusu meselesi üzerinden lafız-mâna ilişkisini gündemlerine almaya devam etmişlerdir. Okulun “mantıkçı” (*el-mantıkî*) olarak şöhret bulmuş filozoflarından Ebû Süleyman es-Sicistânî, “Mantıkla nahiv arasındaki ilişki nedir?” sorusuna mensubu olduğu ekolün görüşlerine uygun biçimde şu cevabı verir:

Lafızları ihlal etmesi câiz olmamakla birlikte mantıkçının esas incelemesi gereken şey (*cüllü nazarî'l-mantıkıyyi*) anlamlar; buna mukabil anlamları ihlal etmesi câiz olmamakla birlikte nahivcinin asıl işi de lafızlardır.⁴⁷

Daha önce Yahyâ b. Adî tarafından da vurgulandığı gibi, Ebû Süleyman es-Sicistânî için de nahiv lafızları öncekilerin uygulamalarına göre doğru biçimde organize ederken mantık anlamları herhangi bir yerel kurallar manzumesine bağlı kalmadan doğruya götürecek bir yolla düzenler. Mantık kendi temellerini akılda, nahiv ise örfte bulan bir disiplindir. Zira nahiv Arap doğasına bağlıyken mantık zihnin yapısına (*garîzü'n-nüfûs*) bağlıdır. Sonuç olarak nahiv anlamın lafızla belirlenmesi mantık ise anlamın akılla belirlenmesidir,⁴⁸ çünkü lafızlar değişip dönüşürken anlam değişmeden kalır. Ne zaman anlam değişirse düşünce de (*ma'kul*) değişmiş demektir. Bütün bu karşılıklı ilişkiye rağmen mantık söz ve düşüncede doğru ile yanlış, fiillerde iyi ve kötüyü, dilde doğru söz ve yalanı, hatta hayatta güzel ve çirkin ayırt etmenin vasıtasıdır. Bu sebeple aslında hakikat araştırmasındaki yeri ve önemi açıktır.

Nihayet Bağdat okulunun İbn Sînâ döneminde yaşamış mensubu Ebû'l-Ferec İbnü't-Tayyib Furfiriyûs'un *İsâgûcî*'sine yazdığı şerhte musannife yöneltilen bir itirazı aşmak üzere okulun savunageldiği o meşhur doktrini dillendirir:

Bunun çözümü şöyledir: Bildiğin üzere mantığın konusu genel anlamlara/suretlere delalet eden basit lafızlardır. Cins de bu genel anlamlardan biridir.⁴⁹

47 Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, s. 169.

48 Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, s. 169-72 (والنحو تحقيق المعنى باللفظ والمنطق تحقيق المعنى بالعقل).

49 İbnü't-Tayyib, *Tefsîru Kitâbi İsâgûcî*, s. 68 (قد علمتم ان موضوع الصناعة المنطقي انما هو الالفاظ (البسيطة الدال علي الصور العامي).

İbn Sînâ'nın çağdaşı Ebü'l-Ferec de konusunun "genel suretlere (*es-suverü'l-âmm*) delalet eden basit kelimeler olduğunu" savunarak mantığın dille ilişkisini vurgulamıştır. Görüldüğü üzere mantığı bu şekilde dille ilişkili bir disiplin olarak ele almak Bağdat okulunun genel eğilimidir.⁵⁰ Yine de Mettâ'dan farklı olarak onlar mantığın tümel anlamlar ve bu anlamlara delalet eden kelimelerle ilgilendiğini ifade ederek mantığa konusu itibariyle dilden bağımsız bir alan açma işini ileriye taşımışlardır. Böylece Sîrâfi-Mettâ tartışmasında Mettâ'nın mantığın konusuyla ilgili iddialarını açıklığa kavuşturmuş, en azından lafızların, mantığa dil bilimindeki gibi konu olmadığını vurgulamışlardır. Buna rağmen mantığın konusu olarak anlamları hâlâ dille ilişkili biçimde ele almaya devam etmiş olmaları İbn Sînâ'yı tatmin etmemiş gözükmektedir. İbn Sînâ "ikinci makuller" öğretisiyle, konusunun salt/soyut zihni anlamlar olması bakımından mantığa daha belirgin bir pozisyon sağlayacaktır. Ebü'l-Ferec ve öteki Bağdat okulu mensupları İbn Sînâ tarafından mantıkla ilgili görüşlerinde ağır bir eleştiriye tâbi tutulacaklardır ki bu eleştiriler filozofun söz konusu okulla ilgili algısını açık biçimde göstermektedir.

IV. İbn Sînâ: Bağdat Okulunun Eleştirisi ve Dil-Mantık Tartışmasına Cevap Olarak İkinci Makuller

İbn Sînâ dil-mantık tartışmasının tarafı olan Bağdat okulunun teorilerini eleştirmek üzere dikkate değer bir mesai harcadığı için onun bazı görüşlerini bu tartışmayla -dolaylı da olsa- ilişkilendirmek mümkündür. Aslında bu konuda başka yazarlarla ortak bir bakış açısına sahibim. Özellikle P. Adamson ve A. Key İslâm düşüncesinde dil felsefesinin tarihî seyrini kaleme aldıkları yazıda, İbn Sînâ'nın görüşlerini de içine alacak biçimde başlangıcından itibaren İslâm mantıkçılarının dille ilgili yaklaşımlarını anlatırlar. Bununla birlikte, başlığına uygun olarak dil felsefesi üzerine odaklanan söz konusu yazı, dil-mantık tartışması bağlamında İbn Sînâ'nın mantığı nasıl konumlandığı sorusuna odaklanmaz.⁵¹ İbn Sînâ'nın eserlerinde mantığın konusu meselesini kaleme alan A.I. Sabra ise özellikle, "felsefenin bir alt dalı mı yoksa vasıtası mı olduğu" tartışması üzerinden bu problemi yazmış,⁵² kendi ifadesiyle bu iki

50 Bu konuda bk. Adamson - Key, *Aristotelian Logic*, s. 84.

51 Fârâbî ve İbn Sînâ'nın görüşlerinde anlam-dil ilişkisini genel olarak tasvir eden bir çalışma için bk. Durusoy, "Aristoteles'ten Gazzâlî'ye Klasik Mantıkta Anlam Kuramı", s. 37-52. Adamson ve Key Bağdat okulunun "mantığın dil karşısında üstünlüğünü savunan saldırgan tavrından sonra İbn Sînâ'nın dille ilgili kültürel anlamda çok daha uzlaştırıcı bir pozisyon aldığını" belirterek mantık-dil tartışması bağlamında dil açısından ne yaptığını ortaya koyarlar (*Aristotelian Logic*, s. 91).

52 Sabra, "Avicenna on the Subject Matter of Logic", s. 74.

hususunu bir araya getirme gayreti içine girmiştir. Ancak bu yazı da Sîrâfi-Mettâ tartışması bağlamında mantığa yer açarken filozofların kronolojik olarak değişim gösteren pozisyonlarını tasvir edici bir yaklaşıma sahip değildir. Ayrıca Sabra İbn Sînâ'nın, seleflerinden daha güçlü bir biçimde dili önce çıkardığını vurgularken, biz filozofun mantığı dilden ayrı bir disiplin olarak konumlandırmak için ne yaptığını odaklanıyoruz. Bu yüzden farklı tespitleri öne çıkarıyor ya da malzemeyi farklı bir yaklaşımla ele alıyoruz. Bizim çalışmamız İbn Sînâ'nın "ikinci makul anlamlar" görüşünün, Bağdat okulunun mantık-dil ilişkisine yönelik pozisyonlarının İbn Sînâ tarafından yetersiz görülmesinin sonucu olduğu tezine sahiptir ve filozofun görüşlerini bu yaklaşımla değerlendirmektedir.

Bu tartışmaya geçmeden önce İbn Sînâ'nın Bağdat okulundaki mantıkçıların doktrinleri hakkındaki genel tasavvuruna ışık tutacak birkaç ifadesine yer vermek uygun olacaktır:

Hayatım üzerine yemin ederim ki bu insanlar, mantığı tamamen dışarıda bırakacak biçimde, kolayca ele alınabileceğini tasavvur ettikleri her hususta rahat ve mutmain oldular. Onların kıyasın maddesiyle ilgili dışlayıcı tavırları son noktasındadır ve bu konuda hiçbir şeye dikkat etmezler. Bunu sadece bugün için değil uzun zamandır böyle yapmaktadırlar. Kıyasın suretine gelince, bu insanlar özellikle bu konuyu ihmal etmişlerdir. Her ne zaman bu konuyu ele alacak olsalar doğru yoldan sapmışlardır. Çünkü bununla ilgili bir alışkanlık edinmemişler ve hiçbir zaman, böylesi bir kıyas alışkanlığı edinebilecek biçimde meseleleri ayrıntılarıyla inceleme zahmetine girmemişlerdir. Bu sebeple onların tek dayanağı kurallardan bağımsız düşünceler olmuştur.⁵³

Tony Street'in de dikkat çektiği üzere İbn Sînâ "Aristo'nun *Birinci Analitikler*'ini literalist (*zâhiri*) bir tarzda okuyanlara" ya da "bilindik kıyas teorilerini körü körüne takip edenlere" atıfta bulunduğu yerlerde hemen her fırsatta Bağdat okulunun mantık görüşlerini aşağılamaktadır.⁵⁴ Çalışma alanları çok dar olduğu için bu mantıkçılar bazı kitapların (geleneksel) nakillerine gereğinden fazla bağlıdır. Bu yüzden İbn Sînâ, Bağdat okulundaki Süryânî mantıkçıları "kalın kafalılar" olarak aşağılamakta ve kendi döneminde okulun lideri olan İbnü't-Tayyib hakkındaki meşhur küçük düşürücü söyleminde, "onun

53 Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, s. 68-69.

54 Street, "Avicenna on Syllogism", s. 50.

kitabının, ... alındığı yere iade edilmesi gerektiğini” belirtmektedir, çünkü “bu kitap kadar karmaşık ve içeriği yanlış olan başka bir kitap görmemiştir.”⁵⁵

Aslında bu konuda İbn Sînâ'nın istisna ettiği tek isim Fârâbî'dir. Antik Helenistik dönem filozoflarıyla birlikte ismini zikrettiği bir pasajda o selefi hakkında şu değerlendirmeleri yapmaktadır:

(...) İskender (Afrodîsî), Themistius, John Philophonus ve benzeri kişilerle ilgilendim. Ancak Ebû Nasr el-Fârâbî'ye gelince, o çok iyi anlaşılmalı ve diğerleriyle aynı kefeye konulmamalıdır. O bizim seleflerimizin neredeyse en üstünüdür.⁵⁶

Bu olumlu bakışına rağmen İbn Sînâ'nın burada ele aldığımız mesele açısından Fârâbî ile aynı yerde durduğunu söylemek oldukça zor gözükmektedir. Her ne kadar mantığın konusu olarak belirlediği “ikinci makuller” terminolojisi daha önce Fârâbî'nin metinlerinde yer alıyor olsa da İbn Sînâ'nın *Şifa el-Medhal*'deki⁵⁷ şu ifadeleri Fârâbî ve öteki Bağdat okulu mensuplarının eleştirisi olarak gözükmektedir:

Mantığın konusunun anlamalara delalet etmeleri bakımından lafızları incelemek olduğunu ve mantıkçının işinin anlamlara delalet etmeleri bakımından lafızlar hakkında söz söylemek olduğunu iddia edenlerin görüşünde hayır yoktur... Bu insanlar, mantığın konusunu ve hangi yönden mantığın konusu olduğunu hakikatte ayırt edemediklerinden bocalayıp şaşırılmışlardır.⁵⁸

Kolayca anlaşılabilirliği üzere bu pasaj, Bağdat okulunun dil-mantık ilişkisi meselesinde savundukları görüşün reddidir.⁵⁹ Aslında onlar Sîrâfî'nin, “mantığın dildeki belirsizlikleri giderip gidermediğini” sınavan tavrına karşı sadece tümelleri gösteren lafızların bu disiplinde konu edildiğini savunarak

55 Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, s. 68-69.

56 Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, s. 64.

57 I.A. Sabra, *el-Medhal* in ilgili pasajlarının “mantığın konusu” tartışmasına dair o döneme kadar yazılmış en açık metinler olduğunu ifade eder ki *Metafizik*'te (*el-İlâhiyyât*) mantığın konusunun ikinci makuller olduğunu belirttiği pasajı da dikkate aldığımızda İbn Sînâ'nın bu iki yerde söz konusu teoriyi tamamladığı düşünülebilir (Bk. Sabra, “Avicenna on the Subject Matter of Logic”, s. 756; İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlâhiyat 1*, s. 10.

58 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Mantığa Giriş, Medhal*, s. 23-24.

59 Tony Street bu pasajı Fârâbîci görüşün reddi olarak okumaktadır, ancak bunu İbn Sînâ'nın Bağdat okuluna dair görüşlerini de dikkate alarak Fârâbî'nin şahsında okulun görüşlerinin eleştirisi olarak genişletebiliriz, çünkü diğerleri de en az Fârâbî kadar bu görüşe sahip çıkmaktadırlar (bk. Street, “Arabic Logic”, s. 22, 26).

mantığı ve mantığın konusu olan anlamları gündelik dilin belirsizliğinden arındırmaya çalışırlar.⁶⁰ Ancak İbn Sînâ'ya göre lafızlar anlamlara delaleti bakımından bile mantıkçının ilk incelemesi gereken şeyler değildir. Lafız sadece diyalog ve söylem oluşturma yönünden ya da öğretimde kullanılıyor olması açısından mantığın ilgi alanına girer ki İbn Sînâ için bunlar bu disiplinin konusu olacak kadar birincil konular değildir. Bu yüzden “şayet yalnızca anlamların dikkate alındığı salt düşünceyle mantığın öğrenilmesi mümkün olsaydı (mantıkçı için) bu yeterli olurdu ve kesinlikle lafza ihtiyaç kalmazdı.”⁶¹

İbn Sînâ bu pasajın hemen sonrasında öncekilerin bu hususta hataya düşmelerinin felsefi gerekçelerini ortaya koyar. Ona göre bu mantıkçılar varlığı hariçteki varlık ve zihindeki varlık olarak ele almış, ancak zihindeki varlıkların yani anlamların, yine zihnin kendisinden gelen özelliklerini dikkate almamışlardır. Açıkçası bu ekol, zihindeki anlamlar üzerine zihnin kendisinin iliştiirdiği yeni anlamları farkedememiş ya da bunu mantıkla yeterince ilişkilendirememiştir. Bağdat okulunda bu ilişkiyi İbn Sînâ'ya en yakın tonda vurgulayan filozof Fârâbi olmuştur, ancak ikinci makuller terminolojisinin yer aldığı *Kitâbü'l-Hurûf*'ta bile Fârâbi bu anlamların mantığın konusu olduğunu ifade etmez. İbn Sînâ dış dünyada bir karşılıkları olmayan, zihinde ortaya çıkmış bu yeni anlamları *kelimelerden bağımsız olarak* mantığın konusu kılmak istemiştir. Elbette zihindeki anlamalara ilişen bu yeni anlamlar, başka herhangi bir açıdan değil, akılda mevcut olmayan bir bilgiyi sağlaması ya da buna yardımcı olmaları bakımından mantığın konusudur.⁶²

Mantığın konusu olmaları bakımından salt zihni anlamların kelimelerle ilişkilendirilmesinden hiç memnun olmayan İbn Sînâ bu tavrına uygun biçimde *Kategoriler*⁶³ kitabında lafızların hallerinin mantığın konusu olamayacağını üç açıdan ortaya koyar: Öncelikle tikellere delalet eden kelimeler zaten mantığın ve bilimin konusu olamaz. Yanı sıra, kelimeler türlere ve nihayet kategoriler dediğimiz yüksek cinslere delalet etme durumları bakımından dahi mantıkta fayda vermezler, çünkü mantığın esas ilgilendiği şey kelimeler

60 Furfiriyûs sonrası dönemin düşüncesi olan “mantığın esas itibarıyla tümel anlamlara delalet eden lafızlarla ilgilendiği” yönündeki görüş Bağdat okulu mantıkçılarının Sîrâfi'ye karşı bir savunu aracı olarak görülmektedir (bu konuda bk. Adamson - Key, “Philosophy of Language in Medieval Arabic Tradition”, s. 90).

61 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Mantığa Giriş, Medhal*, s. 22.

62 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Mantığa Giriş, Medhal*, s. 24

63 Bu kitabı Meşşâi geleneğin âdeti üzere yazmış olmasına rağmen İbn Sînâ kategorileri mantıktan elemiş ve *el-İşârât* kitabına dahil etmemiştir. Sabra, İbn Sînâ'nın kategorileri mantıktan elemiş olmasının mantığın konusuyla ilgili pozisyonundan kaynaklandığını ifade eder (bk. Sabra, “Avicenna on the Subject Matter of Logic”, s. 764).

değil anlamlardır. Nihayet kategoriler araştırmasından arındırmak suretiyle İbn Sînâ mantığı tanım ve burhanla sınırlamıştır. Bu yüzden “mantık öğrenen biri kategorileri öğrenmeden tanım yapılan unsurları, önermeleri ve kıyasları...” öğrenmeye yönelebilir. İbn Sînâ'nın bu fikrini belki şu şekilde yorumlayabiliriz: Mantığın konusu *türlere* ve *yüksek cinslere* delalet etmek bakımından kelimelerin halleri değil *tanım ve burhanı vermesi açısından tür ve cins* gibi anlamların kendileridir.

İbn Sînâ'nın *el-Medhal*'de “anamlara zihinde ilişen yeni anlamlar” olarak ele aldığı şeyler, *Metafizik*'te çok daha açık biçimde mantığın konusu olarak dillendirdiği “ikinci makul anlamlar” şeklinde karşımıza çıkmaktadır:

Bildiğin gibi mantığın konusu, birinci akledilen anlamlara dayanan (*testenid ila'*) ikinci akledilen anlamlardır (*el-meâni'l-ma'kületi's-sâniye*). İkinci akledilen anlamlar, bilinenden bilinmeyene ulaşmakta kullanılması bakımından mantığın konusudur.⁶⁴

Dolayısıyla bu disiplinde konu ikinci makulleri gösteren lafızlar değil, sadece bu makul anlamların kendileri olmalıdır. *el-Medhal*'deki eleştiriyle birlikte okunduğunda bu pasajın dil-mantık tartışmasında mantığın konusunu belirginleştirme ve dilden soyutlama hamlesinin bir enstrümanı olduğu görülür. Böylece ikinci makuller salt anlamlar olarak doğrudan mantığın konusu kılındığında İbn Sînâ, mantığın araştırma alanını dilden çok daha güçlü bir biçimde arındırmış ve *el-Medhal*'de eleştirdiği mantıkçıların pozisyonundan uzaklaşmış olmaktadır.

et-Ta'likât'ta İbn Sînâ mantığın konusunun “kendileriyle bilinenden bilinmeyene ulaşılması yönüyle ikinci makuller” olduğunu belirttiikten sonra ikinci makullerin ne olduğunu açıklar. Burası ikinci makullerin içeriğine dair onun metinlerinde görebildiğimiz en açık pasajlardan biridir. Buna göre metafizikte tür ve cinse dayalı tümellik ispat edildikten sonra mantık bu anlamları kendine konu edinir. Bu tümellere ilişen zatî arazlar ise mantıkta araştırma konusu edilir (*tüsbetü*). Kipler de tümelin zorunlu ya da mutlak ve mümkün gibi hallerini gösterir ki bu yönüyle mantığın konusu olurlar.⁶⁵ O zaman mantık, Bağdat okulu filozoflarının savunageldikleri görüşün aksine, esas itibarıyla, tümel anlamları gösteren lafızları değil, lafızlar ve onların dış dünyadaki karşılıkları olan şeyleri dikkate almaksızın anlamların kendilerini konu etmektedir. Nihayet İbn Sînâ'nın son eseri *el-İşârât*'ta mantıkçının bilinen şeylerden bilinmek istenen şeylere ulaşmak için zihindeki basit ve bileşik

64 İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlahiyât*, s. 10-11.

65 İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 502-3; ayrıca bk. Alper, “Intellecting the Intellected”, s. 41.

anlamları incelediği vurgulanır. Mantıkçı matluba uygun ön bilgileri ve bu bilgilerin matluba nasıl ulaştıracağını inceler. Bu yüzden bir mantıkçının işi kavramsal bilgiyi sağlayan tanımın ilkelerini ve bunların nasıl bir araya getirildiklerini, aynı zamanda önermesel bilgiyi sağlayan kanıtın ilkelerini ve nasıl bir araya geldiklerini bilmektir.⁶⁶

İkinci makuller doktrini *el-İşârât*'ın iki büyük şârihi tarafından kabul edilmiş ve yorumlanmıştır. Fahreddin er-Râzî “ikinci makullerin, bilinmeyenin bilgisini sağlayacak biçimde terkinin”⁶⁷ mantığın konusu olduğunu ifade ederken Nasîrüddîn-i Tûsî *düşünmenin ses ve lafızlarla değil zihinsel içerikle olacağını* vurgulamak suretiyle İbn Sînâ'nın mantığın konusunu dilden ayırmaya yönelik pozisyonunu belirginleştirir.⁶⁸ İbn Sînâ'nın konuyla ilgili pozisyonunun oldukça belirgin biçimde izhar edildiği metinlerden biri de iki büyük şârihin şerhlerini mukayese eden Kutbüddin er-Râzî'den gelmiştir. Sirâcüddin el-Urmevî'nin *Metâli*'ine yazdığı şerhte Kutbüddin er-Râzî âdetâ İbn Sînâ'nın diliyle şunları ifade etmektedir:

Bazıları mantığın konusunun anlama delalet etmesi bakımından lafızlar olduğu yönünde bir vehme kapıldı. Mantık kavli-i şârih, kıyas... cins ve tür denilen kelimelerle ilgilendiği için bu hataya kapıldılar. Oysa bu doğru değildir çünkü mantıkçının araştırdığı şey *akli anlamlardır*.⁶⁹

Tûsî ve Kutbüddin er-Râzî İbn Sînâ'nın, ikinci makuller öğretisiyle mantığın konusunu lafızlardan tamamen ayırıp bu disiplini önceki filozoflara nispetle dil biliminden daha çok soyutlama kaygısını görmüş filozoflardır. Kendinden sonraki metinlerde de dillendirildiği gibi, Bağdat okulunun savunduğu şekilde sadece “mantığın konusunun anlamlar ya da tümel anlamları gösteren lafızlar olduğu” görüşü İbn Sînâ'yı tatmin etmemiş ve ikinci makuller öğretisiyle o, seleflerinden miras aldığı “mantığı dilden ayırt etme” refleksini daha belirgin bir noktaya taşımıştır.

Buna rağmen, kimi çalışmalarda dikkat çekildiği üzere, İbn Sînâ dil-mantık ilişkisini Mettâ'nın yaptığı gibi dili ve dilcileri dışlayıcı bir tavırla

66 İbn Sînâ, *el-İşârât*, I, 127, 130.

67 Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 5. Râzî bu görüşü *Mülâhhas* gibi erken dönem eserlerinde sahiplendiği gibi *Şerhu Uyûni'l-hikme* gibi son mantık yazılarında da savunmayı sürdürmektedir (bk. *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 10; *Şerhu Uyûni'l-hikme*, s. 47-48).

68 Tûsî, *Şerh*, s. 117-18.

69 Râzî, *Şerhu'l-Metâli*, s. 74-75.

da ele almamıştır.⁷⁰ Daha ziyade o, söz konusu ilişkiyi en azından düşünme süreçlerinin olgusal bir gerekliliği olarak görmüş ve açıklamaya çalışmıştır. Bu bağlamda filozof anlamla lafız arasında bir biçimde ilişki bulunduğunu (*alâkaten mâ*) ve bu yüzden mantıkçının ikincil derecede bile olsa dille ilgilenmesi gerektiğini ifade eder.⁷¹ Dahası ikisi arasındaki ilişkiyi formüle etmek üzere kelimelerin anlama kaç biçimde delalet edeceğini gösteren bir teori sunar.⁷² Ne var ki düşünme süreçlerindeki zaruret, insanı lafızları kullanmaya yöneltir ve anlamlarla birlikte lafızlar hayal edilmedikçe anlamları tertibe koyup düşünmek *müteazzir*⁷³ hale gelir. İbn Sînâ'nın "müteazzir" kavramıyla da gösterdiği üzere aslında düşünmenin bizatihi lafızlarla doğrudan bir ilişkisi olmamakla birlikte bu ilişki insanî bir zarureten kaynaklanır. Buna göre insan, lafızları hayal etmeksizin onların anlamlarını neredeyse organize edemeyecek gibidir. Bu yüzden filozof bu olgusal gerçekliği dikkate almış ve açıklamıştır. Ancak İbn Sînâ'nın bu görüşleri mantığı Bağdat okulunun yaptığından daha keskin bir tavırla dilden ayırt etme yönündeki tutumunu dikkate almadan okunmamalıdır. Zira bu ifadelerin geçtiği yerlerde filozof aynı zamanda mantıkçının dile yönelik ilgisinin *ikincil* olduğunu sarahaten ortaya koyar. Mantık açısından İbn Sînâ'nın esas ve birincil ilgi alanını oluşturan şey *kelimelerle anlamlar arasındaki ilişkiler değil anlamlarla anlamlar arasındaki ilişkilerdir*. Zira iki terim arasındaki ilişkiyi anlamak herhangi bir dildeki lafzın parçaları arasındaki ilişkiyi değil bu terimlerin anlamları arasındaki ilişkiyi anlamaya dayanır. İbn Sînâ'nın kendi ifadeleriyle:

70 Adamson - Key, "Philosophy of Language in Medieval Arabic Tradition", s. 89; Sabra, "Avicenna on the Subject Matter of Logic", s. 763.

71 İbn Sînâ, *el-İşârât* I, 131. Lafızla anlam arasında bir ilişki olduğu için İbn Sînâ lafzın durumlarının anlamdaki durumları etkileyebileceğini ifade eder ve Tûsî bu pasajı yorumlamak üzere "zihinsel kelimeler" (*elfâzun zihniyyetün*) terimini kullanır (Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, I, 131). Fahreddin er-Râzî ise mantıkçının anlama delalet eden kelime türleri ve delalet tarzları gibi dilin evrensel yönleriyle ilgilenebileceğini, ancak herhangi bir dille ilgilenmenin mantığın araştırma alanı olmadığını ifade eder (Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 20-22).

72 İbn Sînâ, *el-İşârât*, I, 139.

73 İbn Sînâ'nın bu durumu izah etmek üzere kullandığı bu kavramı metnin ruhuna uygun biçimde sunduğu için bu pasajın Türkçe mütercimi olan Ömer Türker'in açıklamalarını buraya aynen alıyorum: "Müteazzir kelimesi, kendinde mümkün olan ve fakat insanın gücü dahilinde bulunmayan şey demektir. İbn Sînâ lafızlar olmaksızın düşünmenin mümkün olduğunu ama neredeyse insan gücünün sınırlarını aştığını belirtmektedir" (bk. İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Mantığa Giriş, Medhal*, dn. 9).

(Mantık açısından) anlamlarıyla örtüşen lafızlar hakkında konuşmak bu lafızların anlamları hakkında konuşmak gibidir.⁷⁴

İbn Sîna *el-Medhal*'de dikkatlere sunduğu bu hususu *Kıyas* kitabında yeniden vurgulamaktadır. Her ne kadar kıyası tanımlarken Fârâbî gibi o da kıyasın bir söz olduğunu ortaya koyarak başlamış olsa da hemen sonrasında kıyasta aslî unsurun sözler değil anlamlar olduğunu dillendirir.⁷⁵ Çünkü kıyas, her ne kadar zihni ve kavli kıyas olmak üzere iki biçimde ele alınabilir olsa da zihnimize yeni bir bilgi sağlayan kıyas işitilen ses anlamındaki söz değildir. Zira işitilen söz, bizâtihi, zihinde herhangi bir sonuç doğurmaz, bilakis zihinde sonuç doğuran şey bu sözün taşıdığı anlamdır. İbn Sînâ'ya göre bunun sebebi iki söz arasında herhangi bir gereklilik ilişkisinin kurulamıyor olmasıdır. Bizi akli bir çıkarımda sonuç önermesine götüren şey sözler arasında değil, sözlerin anlamları arasında kurabildiğimiz ilişkidir.⁷⁶ Öyleyse burada kıyasın bir söz olmasıyla kastedilen, belli bir dildeki söz olması değil düşüncenin herhangi bir dile dökülmüş olmasıdır.

İbn Sînâ'nın bu hususta durduğu yeri belki şu şekilde özetleyerek yazıyı sonlandırabiliriz: İbn Sînâ olgusal anlamda düşünme pratiklerinde zihnin dile ihtiyaç duyduğunu itiraf etmiş, ancak bir mantıkçı olarak esas ilgilenilmesi gereken şeyin lafızlar değil -Bağdat okulundan farklı olarak- ikinci akledilir anlamlar olduğunu vurguyla dillendirmiştir. Zira insanın düşünme etkinliğinde dile ihtiyaç duyduğunu ifade ettiği pasajlarda bile İbn Sînâ'yı mantığın esas itibariyle dilden bağımsız düşünceyle ilgilendiğini vurgularken görürüz. İşte kelimelerden bağımsız olarak mantığa konu olan ikinci makuller görüşü bu tavrın en güçlü ifadesidir. Netice olarak *İbn Sînâ bir yandan dilin pozisyonu konusunda Mettâ'ya göre daha uzlaştırmacı bir tavır alırken öte yandan konusu bağlamında mantığı Bağdat okuluna göre dilden daha bağımsız bir konuma yerleştirmiştir.*

V. Sonuç

Bu makalede, Ebû Bişr Mettâ'dan İbn Sînâ'ya filozofların dil-mantık tartışması bağlamında mantığı konusu itibariyle konumlandırma çabalarının kronolojik seyri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Tartışma içinde Mettâ ile

74 İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Mantığa Giriş, Medhal*, s. 23.

75 Black, *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics*, s. 61.

76 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık, el-Kıyas*, s. 54-55. Oysa Fârâbî kıyas için hem sözü hem düşünceyi dikkate alır (bk. *İhsâü'l-ulûm*, s. 22; ayrıntılı bilgi için bk. Black, *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics*, s. 61-64).

birlikte başlayan mantığı konumlandırma çabası Mettâ'nın öğrencileri tarafından da çeşitli biçimlerde devam etmiştir. Bu tartışmanın kültürel vârisleri olan Bağdat okulu filozoflarının bu sorunu üstlendikleri ve aşmaya çalıştıkları bilinegelen bir husustur. Bizim burada göstermeye çalıştığımız şey ise tartışmaya yönelik cevap üretme sürecinin -dolaylı da olsa- İbn Sînâ'ya kadar uzatılabileceğidir. Bu yazıda İbn Sînâ'nın hususen ikinci makuller görüşü olmak üzere bazı görüşleri tartışmaya bir cevap olarak okunmaya çalışılmış ve bu bağlamda değerlendirilmiştir. Mettâ'dan İbn Sînâ'ya doğru mantığın giderek dilden ayrıştırılmaya çalışıldığı ve İbn Sînâcı "ikinci makuller" görüşüyle birlikte, dilden soyut zihnî anlamları dikkate aldığı vurgulanarak bu disipline dil biliminden uzak bir pozisyon kazandırıldığı betimlenmektedir. Dolayısıyla burada ele alınan süreç içerisinde, mantık, konusu itibarıyla, lafızlardan anlamları, anlamlardan tümel anlamları gösteren lafızlar ve tümel/ birinci makul anlamları ve nihayet İbn Sînâ'nın elinde ikinci makulleri ele alan, giderek zihinsel soyutluk kazanmış bir disiplin mahiyetine bürünmüştür. Elbette burada ortaya konulan yaklaşım yalnızca akademik bir tekliften ibarettir ve eleştiriye muhtaçtır.

Buna rağmen konusunun belirlenerek mantığın dilden ayırt edilmesi yönündeki çaba mantıkçılar nezdinde uzun bir süre sürdürülmüştür. Mettâ'dan sonraki filozoflar bu tartışma içinde mantıkçılar açısından eksik gördükleri hususları tashih etme gayretine girmişlerdir. Benzer bir kronolojik tasvirin Sîrâfî sonrası dil bilimciler için de yapılabileceği âşikârdır. Herhalde Sîrâfî sonrası dilcilerin bu tartışmada dil bilimi açısından tashih edilmesi gerektiğini düşündükleri noktaları dikkate alarak dil biliminin nasıl konumlandırdıklarının kronolojik gelişimini görmek alana dair önemli bir akademik katkı olacaktır.

Bibliyografya

- Abed, Shukri B., *Aristotelian Logic and the Arabic Language in Alfârâbî*, Albany: State University of New York Press, 1991.
- Adamson, P. - A. Key, "Philosophy of Language in Medieval Arabic Tradition", *Linguistic Content: New Essays on the History of Philosophy of Language*, ed. Margaret Cameron - Robert J. Stainton, Oxford: Oxford University Press, 2015, s. 74-99.
- Alper, Ömer Mahir, "Intellecting the Intellected: An Examination on the Interpretation of "the Second Intelligibles" in Islamic Tradition of Logic and its Reception during the Ottoman Period", *Nazariyat: Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences*, 1/2 (2015): 36-69.
- Black, D., *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy*, Leiden - New York: E. J. Brill, 1990.

- Boyalık, M. Taha, *Dil Söz ve Fesahat: Abdülkâdir el-Cürçânî'nin Sözdizimi Nazariyesi*, İstanbul: Klasik, 2017.
- Çıkar, Mehmet Şirin, *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2009.
- Çıkar, Mehmet Şirin, "Nahiv-Mantık Tartışmalarında Yahya b. Adî'nin Konumu ve 'Yunan Mantığı ile Arap Nahvi Arasındaki Fasıllar' Makalesi", *Kutadgubilig*, 7 (2005): 65-77.
- Durusoy, Ali, "Aristoteles'ten Gazzâlî'ye Klasik Mantıkta Anlam Kuramı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28 (2005): 37-52.
- Durusoy, Ali - Aliye Güler, "Vâv'ın Hikâyesi - Dilbilimciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmaların Mantık ve Dilbilimin Gelişimine Etkisi", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi=Journal of the Near East University Faculty of Theology*, 1/2 (2015): 7-54.
- "Ebû Bişr Mettâ ile Ebû Sa'îd es-Sîrâfî Arasında Mantık ve Gramer Üzerine Bir Tartışma" çev. Bilen, Osman, *İslâmiyât*, 7/ 2 (2004): 155-72.
- Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-muânese*, nşr. Ahmed Emîn - Ahmed ez-Zeyn, I-III, Kahire: Lecnetü't-te'lîf ve't-terceme ve'n-neşr, 1939-44.
- Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *Mukâbesât*, nşr. M. Tevfik Hüseyin, Bağdad: Matbaatü'l-irşâd, 1970.
- Fahreddin er-Râzî, *Mantıku'l-mûlahhas*, nşr. Ehad Ferâmerz Karâmelikî - Âdine Asgarînişâd, Tahran: Dânişgâh-i İmâm Şâdık, 1381.
- Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*, nşr. Ali Rızâ Necefzâde, Tahran: İntişarat-ı Dânişgâh-ı İmâm Sâdık, 1386.
- Fahreddin er-Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Tahran: Müeesesetü's-Sâdık, 1373hş.
- Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, nşr. Muhsin Mehdi - Osman M. Emîn, Paris: y.y., 2005.
- Fârâbî, *İsâgûcî, Mantığa Başlangıç Risaleleri* içinde, çev. Hüseyin Sarioğlu, ed. Harun Kuşlu, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA), 2017.
- Fârâbî, *et-Tavtie: Mantığa Başlangıç Risalesi, Mantığa Başlangıç Risaleleri* içinde.
- Fârâbî, *el-Elfâzü'l-müsta'mele fi'l-mantık*, nşr. Muhsin Mehdi, Beyrut: Dârü'l-meşrik, 1968.
- Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf: Harfler Kitabı*, nşr. ve çev. Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Gutas, D., *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Leiden - Boston: E.J. Brill, 2014.
- Haddad, Fuad, "Al-Fârâbî's Views on Logic and its Relation to Grammar", *Islamic Quarterly*, 13/4 (1969): 192-207.
- Halifât, Sahbân, *Menhecü't-tahlîlî'l-lugavî el-mantıkî fi'l-fikri'l-Arabî el-İslâmî*, I-III, Amman: el-Câmiatü'l-Ürdüniyye, 2004.
- İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, nşr. Süleyman Dünyâ, 3. Baskı, I-IV, Kahire: Dârü'l-maârif, t.y.
- İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlahiyât*, nşr. George Anawati - Saîd Zâyed, Tahran: İntişârât-ı Nâsır-ı Hüsvrev, 1363.

- İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ Mantığa Giriş, Medhal*, trc. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İbn Sînâ, *eş-Şifâ’*: *el-Mantık, el-Kıyâs*, nşr. İbrâhim Medkûr - Saïd Zâyed, Kahire: el-Hey’etü’l-âmmelî-şûni’l-matâbi’l-Emîriyye, 1383/1964.
- İbn Sînâ, *et-Ta’likât*, nşr. Seyyid Hüseyin Müseyiyân, Tahran: Müessesel-i Pejûheşi-i Hikmet ve Felsefe-i İrân, 1391hş.
- İbnü’t-Tayyib, Ebü’l-Ferec, *Tefsîru Kitâbi İsâgûci li-Furfûryûs*, K. Gyekye, Beyrut: Dârü’l-meşrik, 1975.
- Mahdi, Muhsin, “Language and Logic in Classical Islam”, *Logic in Classical Islamic Culture*, ed. G.E. von Grunebaum, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1970, s. 50-83.
- Râzî, Kutbüddîn, *Şerhu’l-Metâli’*, nşr. Üsâme es-Sâidi, Kum: Menşûrât-ı Zevî’l-Kurbâ, 1391.
- Roauyheb, Khaled, “Post-Avicennan Logicians on the Subject Matter of Logic: Some Thirteenth and Fourteenth Discussions”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 22/1 (2012): 69-90.
- Sabra, Abdelhamid I., “Avicenna on the Subject Matter of Logic”, *Journal of Philosophy*, 77/11 (1980): 746-64.
- Street, Tony, “Arabic Logic”, https://www.academia.edu/23601995/Arabic_Logic (18.07.2018).
- Street, Tony, “Avicenna on Syllogism”, *Interpreting Avicenna*, ed. P. Adamson, Cambridge: Cambridge University, 2013.
- Tüsî, Nasîrüddîn, *el-İşârât ve’t-tenbihât*, nşr. Süleyman Dünyâ, 3. bs., Kahire: Dârü’l-maârif, t.y.
- Türker, Sadık, “Fârâbî’de Dil ve Mantık İlişkisi”, *Kutadgubilig*, 1 (2002): 137-75.
- Yahyâ b. Adî, “el-Fasl beyne sinâateyi’l-mantiki’l-felsefi ve’n-nahvi’l-Arabi”, *Makâlât*, nşr. Sahbân Halifât, Amman: el-Câmiatü’l-Ürdüniyye, 1988, s. 414-24.

The Subject Matter of Logic from Abû Bişr Mattâ to Avicenna: Vocal Forms or Second Intelligibles?

In this article, my analysis will show that Avicenna's doctrine of "the second intelligibles" was posited as a response to an ongoing debate about the relationship between logic and grammar. Apparently, the logician and philosopher al-Mattâ's (d. 328/940) defense of logic against the grammarian al-Sirâfi (d. 365/977) in the debate on the subject, which emerged one generation prior to Avicenna, did not satisfy the subsequent members of Baghdad's philosophy school. After this debate, the prominent members of this school, such as al-Fârâbi (d. 338/950), Yaḥyâ ibn 'Adî (d. 362/974), Abû Sulaymân al-Sijistânî (d. c. 380/991) and Abû al-Faraj Ibn al-Ṭayyib (d. 435/1044), introduced new arguments to this debate that strengthened the position of logicians against grammarians. They clarified the position of logic as they asserted that the subject matter of logic is distinct from that of grammar. To achieve this, the logicians of the Baghdad school pointed to the difference between logicians and grammarians in dealing with vocal forms, indicating that logicians deal with "the universal meanings and the expressions insofar as they signify universal meanings." This is contrary to the grammarians who are concerned with the expressions without focusing on their universal meanings.

It appears that al-Fârâbi and his pupil Yaḥyâ ibn 'Adî devoted extra effort to elaborating upon their approaches regarding the distinctness of logic from grammar. In his distinctive work on the classification of sciences, *Ihşâ' al-'ulûm*, al-Fârâbi accords grammar and the other linguistic sciences a special place in his system. Furthermore, he meticulously separates logic and language in terms of their subject matters when considering the relationship between them. Following a similar line of thought, his pupil Yaḥyâ ibn 'Adî penned a special treatise on the differentiation of logic and grammar, titled, *al-Faṣl bayna şinâ'atay al-mantiq al-falsafi wa'l-naḥw al-'Arabî*. In this work, he defines both disciplines in terms of their purposes and subject matters and then argues that logic, unlike grammar, examines universal meanings and their vocal forms; however, it does not deal with vocal forms in a similar manner to grammar. For Yaḥyâ ibn 'Adî, logic and grammar are different disciplines because their subject matters are distinct. Still, vocal forms or expressions remain the subject matter of logic in their works. Even the last member of logicians of the Baghdad school, Abû'l-Faraj Ibn al-Ṭayyib, says in his commentary on Porphyry's *Isagoge* that "the subject matter of the art of logic is the simple vocal forms which refer to common ideas (*al-şuwar al-'ammah*)". The Baghdad school claims that language is inadequate to deal with the reality whereas logic adequately shows what is true and false in the theoretical domain and what is good and bad in the practical. Among the members of the Baghdad school, al-Fârâbi is the logician who expressed his opinion on the subject matter of logic in a manner closest to Avicenna. In his *Book of Letters* (*Kitâb al-Ḥurûf*), which is one of his most important works concerning the philosophy of language, al-Fârâbi posits that the "first intelligible meanings" is the subject matter of logic. Moreover, he mentions the "second intelligibles" and uses it as a technical term, linking it to the subject matter of logic prior to Avicenna. Contrary to Avicenna's works, in al-Fârâbi's *Book of Letters*, "the vocal forms" appears as the subject matter of logic.

Al-Fārābī considers “the first intelligibles” as the focus of all sciences—political sciences, natural sciences, mathematics, metaphysics and logic. However, he stresses that logic is also interested in the vocal forms of “the first intelligibles” whereas the other sciences disregard the vocal forms. The Fārābian doctrine continues to examine the vocal forms and for this reason Avicenna criticizes al-Fārābī and the other members of the Baghdad school.

Avicenna was also interested in the question of the subject matter of logic. However, as opposed to al-Fārābī and the other members of the Baghdad school, he was dissatisfied with identifying the subject matter of logic with their vocal utterances. He, therefore, criticized his predecessors’ position on this problem. For him, meanings, apart from their vocal utterances, must be considered as the subject matter of logic. In the introductory part of *al-Madkhal* of *al-Shifā*, Avicenna objects to logicians who argued that the logician qua logician should be concerned with vocal forms. This might be read as a contrasted view and a criticism of al-Fārābī and the Baghdad school. Avicenna was concerned with the relationships among mental contents rather than the ones between the mental content and vocal form. Therefore, he articulates that the subject matter of logic is the second intelligibles, which is based on the first intelligibles. He did not consider the first intelligibles or their vocal forms as the subject matter of logic. Rather, he asserts that since “the second intelligibles” are the meanings abstracted from the meanings in mind, i.e. the first intelligibles, they are the things that are more suitable for the subject matter of logic. In my view, Avicenna’s doctrine of the “second intelligibles” provided him with a profound instrument in introducing the notion of “the separation of logic from grammar in terms of the subject matter”. This article surveys Avicenna’s doctrine of “the second intelligibles”, accounting for his critique of his predecessors and understanding this doctrine as a response to the debate of logic and language.

Keywords: Second intelligibles, logic-language, vocal forms, Abū Bishr al-Mattā, al-Sīrāfi, Baghdad Philosophy School, Avicenna.

Endülüs'te Bir İlim ve Kültür Şehrinin Doğuşu: Gırnata Örneği

C. Ersin Adıgüzel*

Bu makalede V. (XI.) yüzyıla kadar Endülüs kaynaklarında bir şehir olarak adına rastlanmayan Gırnata'nın (Granada) Endülüs Emevî Devleti'nin yıkılış yılları ile başlayan ve mülüküt-tavâif dönemi boyunca devam eden şehirleşme süreci ilmî faaliyetler merkezinde ele alınmaktadır. Endülüs'te İslâm hâkimiyetinin en uzun sürdüğü şehir olan Gırnata'nın fetihten V. (XI.) yüzyıla kadarki dönemde idarî açıdan İlbire'ye (Elvira) bağlı ve kaynaklarda adı ancak birkaç yerde geçen küçük bir yerleşim birimi olduğu görülür. Gırnata'da şehirleşme, V. (XI.) yüzyılın ilk çeyreğinde, Endülüs Emevî Devleti'nin yıkılış sürecinde öne çıkan Berberî ailelerden biri olan Zîriler'in, kısa bir süre önce yerleştikleri İlbire'den ayrılarak buraya yerleşmeleriyle başlamıştır. Gırnata'nın değişen idarî ve siyasî konumu şehirde sürdürülen ilmî faaliyetlere de yansımıştır. Gırnata'da mülüküt-tavâif dönemine kadar kayda değer herhangi bir ilmî faaliyete rastlanmazken, bahsi geçen dönemde Zîriler'in idaresi altında canlı bir ilmî hareketlilik başlamıştır. Bu dönemde Gırnatalı öğrencilerin Endülüs içinde ve dışına gerçekleştirdikleri rihleler yoluyla Gırnata'ya zengin bir ilmî birikim taşınmış ve Gırnatalı ulema aileleri ortaya çıkmıştır. Zîriler'in idaresi altında Gırnata, V. (XI.) asır başlarında İlbire'den aldığı göç sonucu ve aynı yıllarda Kurtuba'da (Córdoba) yaşanan sosyal problemler sebebiyle buradan ayrılan çok sayıda ilim adamının yerleştikleri şehirlerden biri haline gelmiş ve süratle bir ilim merkezi olma yoluna girmiştir.

Anahtar kelimeler: Endülüs, Gırnata, İlbire, Zîriler, mülüküt-tavâif, ilmî hayat.

Giriş

Gırnata (Granada), tarihi Geç Antikçağ'a kadar uzanan bir yerleşim birimidir. Şehrin günümüzde Albaicîn adıyla bilinen bölgesinde yapılan arkeolojik çalışmalar sonucunda gün yüzüne çıkarılan sikke ve seramik buluntuları, şehirdeki ilk yerleşimlerin İberler dönemine kadar uzandığını

* Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü.
ORCID 0000-0002-1302-7873 ceadiguzel@istanbul.edu.tr

gösterir.¹ Roma döneminde şehir, Elvira² (İlbîre) yakınlarında küçük bir yerleşim birimi olarak “Municipium Florentinum Iliberritanum” adıyla bilinmekteydi.³ Şehrin adı Endülüs kaynaklarında çoğunlukla Gırnata olarak geçerken, Garnâta veya Ağarnâta şeklinde kaydedildiği de görülür. Müellifi bilinmeyen *Ahbâr mecmûa*'da Gırnata'dan, “Medînetü İlbîre” ilavesi yapılarak iki yerde bahsedilir.⁴ İbnü'l-Kütüyye *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs* adlı eserinde Gırnata'yı, Endülüs Emevî Devleti'nin kurucusu olan I. Abdurrahman'ın son Endülüs valisi Yûsuf el-Fihri ile mücadelesi esnasında buraya hâkim oluşu dolayısıyla iki defa zikreder.⁵ İslâm hâkimiyeti döneminin başlarında, 123 (741) yılında çıkan isyanı bastırmak üzere Kuzey Afrika'dan Endülüs'e geçen Şamlı askerlerin Gırnata yakınlarına yerleştirilmesiyle bundan yaklaşık bir buçuk asır sonra I. Abdullah döneminde merkezî otoriteye karşı Endülüs'ün çeşitli bölgelerinde çıkan isyanlar sırasında bazı isyancıların şehri bir toplanma üssü olarak kullandıkları hakkındaki bilgiler dışında V. (XI.) yüzyıla kadar Endülüs kaynaklarında şehrin durumu hakkında kayda değer bilgiye rastlanmaz.⁶ Yâkût el-Hamevî Gırnata'yı İlbîre *küresinin*⁷ en eski şehirlerinden biri olarak gösterir ve şehirle İlbîre arasında 4 fersah; Kurtuba ile 33 fersah mesafe olduğunu kaydeder.⁸ Yâkût el-Hamevî'ye kıyasla şehir hakkında daha geniş bilgiler veren Himyerî, İlbîre halkının göçü ve ardından Zîrîler'in imar faaliyetleriyle Gırnata'nın mamur bir şehir haline geldiğine işaret eder.⁹

1 Şehrin bu erken dönemi hakkında genel bir panorama için bk. García Granados, “La primera cerca medieval de Granada”, s. 91-148; ayrıca yakın zamanda Granada'da, Albaicín'in kuzeyinde yer alan Beiro'da bir hafriyat çalışması esnasında ortaya çıkarılan ve milattan sonra I. yüzyıla tarihlenen Los Mondragones kalıntıları gibi halen devam eden arkeolojik çalışmalar şehrin bu dönemine ışık tutmaktadır (bk. Rodríguez Aguilera v. dğr., “La Villa Romana de Los Mondragones [Granada]”, s. 475-501).

2 Elvira (İlbîre), İber yarımadasının güneyinde, Roma döneminde *Iliberis* veya *Illiberi*, Vizigot dönemindeyse *Iliberis* veya *Eliberri* adıyla bilinen bir şehirdir. Şehrin bulunduğu yer konusunda farklı görüşler ileri sürülmüş olmakla birlikte Cubillas ırmağı üzerinde, Atarfe ile Pinos Puente'nin bulunduğu bölgede yer aldığı kabul edilmektedir (bk. Gómez-Moreno, “De Iliberri á Granada”, s. 59-60; Malpica Cuello, “Antes de Madinat Ilbira”, s. 390).

3 Geniş bilgi için bk. Sotomayor - Orfila, “Un Paso Decisivo en el Conocimiento de la Granada Romana”, s. 73-89.

4 *Ahbâr mecmûa*, s. 20, 22.

5 İbnü'l-Kütüyye, *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs*, s. 51-52.

6 Özdemir, “Gırnata”, s. 51.

7 Kûre (çoğulu küver) ibaresi, Endülüs idarî yapılanmasında vilayeti ifade etmek üzere kullanılır.

8 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, III, 195.

9 Himyerî, *er-Ravzü'l-mi'târ*, s. 45-46.

Endülüs, yaklaşık sekiz asır süren İslâm hâkimiyeti boyunca sınırları değişen ve bu değişime bağlı olarak oluşan yeni sınırlarla önemi artan veya azalan şehirlerden müteşekkil bir bölge olmuştur. Fetihden düşüşüne kadarki dönemde Kurtuba (Córdoba) Endülüs'teki merkezî önemini korumuştur. Tuleytula (Toledo) ve İsbiliye'nin (Sevilla) Vizigot dönemindeki önemi İslâm hâkimiyeti döneminde de devam etmekteydi. Şehirlerin yükseliş veya düşüşüne etki eden sebeplerden biri de Endülüs'te hiç de az görülmeyen isyan ve toplumsal problemlerdi. Sonuçları dikkate alındığında bu problemler arasında en dikkat çeken, V. (XI.) yüzyıl başlarında Endülüs'ün başşehri Kurtuba'da Araplar'la Endülüse yakın bir süre önce yerleşmiş olan Berberî gruplar arasında sosyal bir problem olarak ortaya çıkan ve Endülüs kaynaklarının "büyük fitne" olarak adlandırdığı olaylardı. Kısa süre içinde Kurtuba'da büyük bir yıkıma sebep olan bu olaylar Endülüs Emevî Devleti'ni de yıkılış sürecine sokmuştu. Söz konusu dönemde Kurtuba halkının bir kısmı kendilerini emniyette hissedecekleri başka Endülüs şehirlerine göç etmişti. Bütün bu olaylar sadece Kurtuba ile de sınırlı kalmamış; Endülüs'te halifelliğini ilan eden III. Abdurrahman tarafından yeni idarî merkez olarak kurulan Medînetüzzehrâ şehri de kuruluşunun üzerinden henüz yüzyıl geçmeden bir harabe haline gelmişti. Endülüs Emevî Devleti'nin otoritesinin Kurtuba dışında zayıfladığı veya kaybolduğu bu dönemde bir veya birkaç şehri idare eden küçük devletçikler ortaya çıkmıştı. Endülüs'te "mülûkü't-tavâif" dönemi olarak adlandırılan ve 1031-1090 yılları arasındaki yaklaşık altmış yıllık süreci ifade eden bu dönemde Endülüs'te hüküm süren emirliklerin başlıcaları İsbiliye merkezli Abbâdiler, Tuleytula ve çevresini idare eden Zünnûniler, başşehri Sarakusta (Zaragoza) olan Hûdiler ve merkezi Batalyevs (Badajoz) olan Eftasiler'di.¹⁰ Bu emirlikler Endülüs'te yıkılan Emevî idaresinin yerini alabilmek amacıyla kendi aralarında mütemadiyen savaşmaktalardı. Mülûkü't-tavâif dönemi emirlikleri arasında bilhassa Abbâdiler'in bu amacı gerçekleştirmeye en fazla yaklaşan emirlik olduğu söylenebilir. Topraklarını doğu-batı istikametinde genişleten Abbâdiler'in genişleme siyasetinin tehdit ettiği şehirler arasında Gırnata da bulunmaktaydı. V. (XI.) yüzyılın ilk yarısı, Kurtuba ve çevresinin tahribata uğramasının sonucu olarak Endülüs içindeki göç hareketlerinin de katkısıyla, İsbiliye, Tuleytula, Batalyevs, Sarakusta, Belensiye (Valencia) gibi mülûkü't-tavâif dönemi emirliklerinin idarî merkez olarak kullandıkları şehirlerin önceki dönemlere göre daha büyük birer ilim ve kültür merkezi haline gelmesine şahitlik etmişti. Endülüs'te söz konusu gelişmelerin yaşandığı dönemde, bu şehirlere bir yenisi daha eklenmişti: Gırnata.

10 Mülûkü't-tavâif dönemi hakkında bk. Adıgüzel, "Mülûkü't-Tavâif Dönemi", s. 121-82.

1. Zîrî Hâkimiyetinde Gırnata

Berberiler'in Sanhâce koluna mensup olan Zîrîler, IV. (X.) yüzyılda Ifrîkiye ile Orta Mağrib (*el-Mağribü'l-evsat*) arasındaki bölgede güçlü bir devlet kurmuşlardı.¹¹ Bu yüzyılın sonlarına doğru Zîrî hanedanına mensup bir grup, Endülüs Emevî Devleti'nin son döneminin en etkili siyasî figürlerinden biri olan Hâcib el-Mansûr tarafından kuzeydeki hıristiyan krallıklar, özellikle de Şent Yâkub (Santiago de Compostela) bölgesi üzerine düzenlenen cihat faaliyetlerine katılmak üzere Endülüs'e geçmişti.¹² Zâvî b. Zîrî liderliğindeki bu Berberî grup, IV. (X.) yüzyıl sonlarında Endülüs idaresinde son derece etkili olan Âmirî ailesinin bu etkinliğini kaybetmesinin ardından Endülüs hanedan mensupları arasında yaşanan taht mücadelesinde diğer Berberî kabileleriyle birlikte Süleyman el-Müstâîn'i desteklemişti. Süleyman'ın tahtı elde etmesinde büyük pay sahibi olan Zîrîler, bunun karşılığını İlbîre¹³ idaresinin kendilerine bırakılmasıyla aldılar.¹⁴ Böylece Zîrîler Endülüs'te idareci konumuna gelmiş oldular. Ancak Zîrîler bundan kısa bir süre sonra İlbîre'den ayrılarak Zâvî b. Zîrî riyasetinde Gırnata'ya yerleştiler ve burayı kendilerine merkez edindiler. İlbîre halkının da kendileriyle birlikte buraya yerleşmesiyle Gırnata'da şehirleşme yolundaki ilk adım atılmış oldu.¹⁵

Kurtuba'da Süleyman el-Müstâîn'in hükümdarlığı, kendisini destekleyen yeni Berberî grupların en güçlüsü olan Hammûdiler tarafından sona erdirilince Ali b. Hammûd Endülüs'e hâkim oldu. Zîrîler, Endülüs'te hanedan değişiminin yaşandığı bu dönemde Ali b. Hammûd'a, onun ölümünden sonra da kardeşi Kasım b. Hammûd'a itaat arzetmişlerdi. Emevî hanedanından Abdurrahman el-Murtezâ, tahta sahip olmak için başladığı mücadelede Gırnata üzerine yürümüş, ancak Zîrîler karşısında mağlup olarak geri çekilmek zorunda kalmış ve ardından sığındığı Vâdiâş'ta (Guadix) öldürülmüştü.¹⁶ Bu başarı, Zîrîler'in ellerinde tuttıkları topraklar üzerindeki hâkimiyetlerini iyice pekiştirdi. Kabilenin Endülüs'teki reisi Zâvî b. Zîrî'nin 410 (1019) yılında Kuzey Afrika'ya dönmesi üzerine Zîrî topluluğu Zâvî'nin yeğeni Habbûs b. Mâksânî lider olarak seçti. Habbûs hâkimiyetindeki toprakları genişleterek Gırnata'dan Ceyyân'a (Jaen) kadar olan bölgeyi kontrol altına aldı.¹⁷

11 Zîrîler hakkında bk. Adıgüzel, "Zîrîler", s. 460-63.

12 Abdullah b. Bulukîn, *et-Tibyân*, s. 57-58.

13 İlbîre, Endülüs'ün fethinden sonra güneydeki idarî merkezlerden biriydi (bk. Himyerî, *er-Ravzü'l-mi'târ*, s. 28).

14 İbn İzârî, *el-Beyânü'l-mugrib*, III, 111-13.

15 İbnü'l-Hatib, *el-İhâta*, I, 140; Himyerî, *er-Ravzü'l-mi'târ*, s. 45.

16 İbn İzârî, *el-Beyânü'l-mugrib*, III, 119-27.

17 Abdullah b. Bulukîn, *et-Tibyân*, s. 63-64; İbnü'l-Hatib, *el-İhâta*, I, 432.

Habbûs'un ölümünden sonra yerine geçen oğlu Bâdîs'in uzun hâkimiyet yıllarında Zîriler en parlak dönemlerini yaşadılar. Öyle ki devlet Bâdîs'in adıyla anılır hale geldi.¹⁸ Bu dönem Gırnata'nın Endülüs'teki İslâm hâkimiyetinin sonuna yani 1492'ye kadar devam edecek olan parlak günlerinin de başlangıcı oldu. 429-465 (1038-1073) yılları arasında hüküm süren Bâdîs'in karşılaştığı ilk dış tehdit, mülûkût-tavâif döneminde Meriye'de (Almeria) hüküm süren Züheyr el-Âmirî'den geldi.¹⁹ Bâdîs, babası Habbûs'un ölümünden sonra kardeşi Yiddîr ile giriştiği taht mücadelesinde onu ortadan kaldırmıştı. Zîriler'in bu esnada yaşadığı meşguliyetten istifade etmek isteyip Gırnata topraklarına saldıran Züheyr el-Âmirî yapılan savaşta öldürüldü (429/1038). Hammûdîler'in yıkılış sürecinde Abbâdîler'in Cezîretülhadrâ'yı (Algeciras) ele geçirmesinden sonra Bâdîs de stratejik bir hamleyle Mâleka'yı (Málaga) topraklarına ilhak etti (449/1057).²⁰

Bâdîs döneminin en önemli hadiselerinden biri, Gırnata'da yahudilere karşı başlayan ve 3000'den fazla yahudinin ölümüyle sonuçlanan olaydı. Gırnata, Endülüs'te yahudi yerleşiminin en yoğun olduğu şehirlerden biriydi, öyle ki şehir Endülüs kaynaklarında *Gırnâtatü'l-yehûd* adıyla da anılmaktaydı.²¹ Bu olayın sebebi olarak kaynaklar, Bâdîs'in oğlu Bulukkîn'in zehirlenmesi meselesinde Zîriler'in yahudi veziri Yûsuf b. İsmâil'in azmettirici olduğunu, yine aynı vezirin müstakil bir yahudi idaresi tesis edebilmek için Meriye idaresini elinde bulunduran Sumâdîhî emîri ile gizlice anlaşmış olduğunu kaydetmektedir. Diğer taraftan, adı geçen vezirin İslâm hakkında yazmış olduğu eser müslümanlar arasında yahudilerin geneline karşı bir öfkenin doğmasına yol açmıştı. Öyle anlaşılıyor ki Gırnata'da müslümanlar arasında yahudilere karşı bir rahatsızlık söz konusuydu ve bu son yaşananlar sonucunda da bir sosyal patlama meydana gelmişti.²²

Bâdîs'in hükümdarlığının sonlarına doğru Zîrî toprakları batıda Abbâdîler doğuda ise Sumâdîhîler tarafından sıkıştırılmaktaydı. Ayrıca oğlu Mâksin de kendisine karşı isyan etmişti. Ne var ki Bâdîs bütün bu olumsuzluklara rağmen sınırlarını koruyabilmişti.²³ Henüz hayattayken topraklarını iki torunu arasında paylaşarak Gırnata'yı Abdullah'ın, Mâleka'yı ise Temîm'in

18 İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, I, 117.

19 Züheyr el-Âmirî, Endülüs'ün doğu bölgesine hâkim olan sakâlibeden Hayrân el-Âmirî'den sonra Meriye idaresini yürütmüş olan emîrdir (geniş bilgi için bk. Adıgüzel, "Mülûkût-Tavâif Dönemi", s. 135).

20 Abdullah b. Bulukkîn, *et-Tibyân*, s. 67-71; Makkarî, *Nefhu't-tîb*, I, 196.

21 İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, III, 529.

22 Abdullah b. Bulukkîn, *et-Tibyân*, s. 83 vd.; İbn Bessâm eş-Şenterîni, *ez-Zahîre*, I/2, s. 766-69; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-mugrib*, III, 266, 275.

23 Abdullah b. Bulukkîn, *et-Tibyân*, s. 75-76, 88-91.

idaresine bırakmıştı. Bâdîs'in 465'te (1073) ölümünden sonra Zîrî toprakları iki kardeş tarafından yönetilmeye başlandı. Abdullah, artan Abbâdî saldırıları karşısında Gırnata topraklarını muhafaza edebilmek amacıyla Kastilya Krallığı ile ittifak kurmuştu. Gırnata, asker desteği karşılığında Kastilya Kralı VI. Alfonso'ya yıllık 10.000 dinar ödeyecekti.

Endülüs'ün Kurtuba'dan sonra ikinci büyük şehri olan Tuleytula'nın (Toledo) 478'de (1085) Kastilya Krallığı tarafından ele geçirilmesinin ardından Kurtuba ve diğer şehirlerin de Kastilya tehdidini yakından hissetmeye başlaması, Endülüslü idarecileri Kuzey Afrika'daki Murâbitlar Devleti'nden yardım istemeye sevk etmişti.²⁴ Murâbitlar'ın hükümdarı Yûsuf b. Tâşfin bu yardım talebine olumlu cevap vererek kalabalık bir orduyla Endülüse geçmiş; Endülüslü askerlerin de katılmasıyla vücuda getirilen birleşik bir İslâm ordusu, Zellâka (Sagrajas) ovasında karşı karşıya geldiği Kastilya ordusunu mağlup etmişti (479/1086).²⁵ Bu zafer bir yıl önce kaybedilen Tuleytula şehrinin geri alınmasına yetmemişti, ancak Kastilya ilerleyişinin hızını azalttığı muhakkaktı. Bununla birlikte Murâbitlar'ın Endülüse geçişinin İber yarımadası açısından en önemli sonucu, birkaç yıl içinde Endülüs'ün Murâbitlar'ın idaresi altına girmesi oldu. Abdullah'ın Gırnata'yı, kardeşi Temîm'in de Mâleka'yı Murâbitlar'a teslim etmesiyle Zîrî idaresi sona erdi (483/1090).²⁶

III. (IX.) yüzyıl sonlarında İlbîre bölgesinde çıkan müvelledûn isyanını bastırmak üzere "Hısnü'l-hamrâ" veya "el-Kal'atü'l-hamrâ" adıyla bir kale inşa edilmişse de,²⁷ Gırnata'da şehircilik açısından kayda değer ilk imar faaliyetleri yine Zîrîler döneminde başlamıştı. Bu dönemde şehirleşmenin başladığı ilk yer, "el-Kasabatü'l-kadîme"nin yani "eski kasaba"nın bulunduğu "el-Beyyâzîn" (Albaicîn) adlı tepeydi.²⁸ Zîrî sultanları tarafından kullanılan saray da muhtemelen günümüzde Dârü'l-Hurra'nın bulunduğu yerde, şehre hâkim bir noktada bulunmaktaydı. Şehrin bu kuruluş döneminde güvenliğin sağlanması için şehri kuşatan ve bir kısmı günümüze de ulaşan surlar, Beyyâzîn'den başlayarak Darro (Hadarrû) nehri etrafına kadar uzanmaktaydı.²⁹ Gırnata "el-mescidü'l-câmi"yi yani şehrin cuma camii de ilk defa Zîrîler tarafından yaptırılmıştı.³⁰ el-Mescidü'l-câmi' dışında çok sayıda mescidin

24 İbn Ebû Zer', *el-Enîsü'l-mutrib*, s. 144.

25 *el-Hulelü'l-mevşiyye*, s. 66.

26 İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, I, 140.

27 Özdemir, "Elhamra Sarayı", s. 31-33.

28 Bk. Fotoğraf 1.

29 Malpica Cuello, "Granada, ciudad islámica", s. 200-201. Bu surlar halen şehir halkı tarafından "*muralla Ziri*" (Zîrî suru) olarak bilinir (bk. Fotoğraf 2).

30 Bu cami günümüze ulaşmamıştır. Bununla birlikte Zîrîler döneminde Beyyâzîn'de inşa edilen bir caminin minaresi günümüze ulaşmıştır (bk. Fotoğraf 3).

de yapıldığı şehirde, Aynadamar gibi şehre yakın su kaynaklarından istifade edilerek halkın içme ve kullanma suyu ihtiyacını karşılamak için çok sayıda sarnıç ve su kanalı inşa edilmişti.³¹ Bu sarnıçlardan muhtemelen en büyüğü, Zîrî Hükümdarı Bâdis b. Habbûs'un sarayının yanında yapılandı.³² Şehrin birçok kapısı bulunmaktaydı.³³ Şehrin o dönemdeki mezarlığı İlbîre kapısının hemen yakınında bulunmaktaydı.³⁴ Beyyâzîn'de başlayan yerleşim aşağıya, Hadarrû nehri kenarına kadar inmişti. Nehir kenarında bir hamam inşa edilmişti, ayrıca nehir üzerine Bâdis b. Habbûs döneminde Gırnata'da kadılık yapan Ali b. Muhammed tarafından halk arasında "Kadı Köprüsü" adıyla anılan bir köprü yaptırılmıştı.³⁵ Şenil (Genil) nehri üzerine inşa edilen ve günümüzde "Acequia Gorda" (büyük sulama kanalı) adıyla bilinen sâkiye de muhtemelen aynı dönemde yapılmıştı.³⁶

Şehrin V. (XI.) yüzyıldaki iktisadî durumuyla ilgili bilgi yok denecek kadar azdır. Himyerî'nin kaydettiği ceviz, şeker kamışı ve pamuk gibi tarım ürünlerine, bölgede geleneksel olarak devam eden zeytincilik de eklenebilir. Yine Himyerî'nin bildirdiği altın, gümüş, demir, kurşun ve çinko gibi madenlerden de şehirde istifade edildiği anlaşılmaktadır.³⁷

Coğrafi konumu itibarıyla Gırnata, Endülüs'ün kuzeyinde sınır bölgelerinde yer alan Zünnûniler veya Hûdîler gibi hıristiyan tehdidi altında değildi, dolayısıyla halk şehre yönelebilecek bir saldırı tehdidinden emin olarak yaşamaktaydı. Ayrıca Zîrî idaresinin sağladığı emniyet de şehir halkını bilhassa Abbâdîler'den gelebilecek muhtemel bir saldırı tehdidinden korumaktaydı. Bütün bunlar, mülûkû't-tavâif dönemi boyunca Gırnata'yı Endülüs'te emniyet içinde yaşanabilecek şehirlerden biri haline getirmişti. Bu güvenli ortamın sonucu olarak Gırnata, V. (XI.) yüzyılda Endülüs'ün önemli şehirleri arasına girmişti.

31 Trillo San José, "Aljibes y mezquitas en Madîna Garnâta", s. 315-26.

32 Dönemin en büyük sarnıcı 300 metre küp hacmindeki günümüzde "aljibe del rey" (kral sarnıcı) olarak bilinen sarnıçtır (bk. Fotoğraf 4). Aynı dönemde Gırnata Ulucamii'nin sarnıcı 157 metre küp hacme sahipti (bk. Trillo San José, "Aljibes y mezquitas en Madîna Garnâta", s. 323-24).

33 Bu kapılar arasında Bâbü İlbîre ile günümüze ulaşmıştır (bk. Fotoğraf 5). Şehrin kapılarından birçoğunun ilk yerleşim bölgesi olan Beyyâzîn'in genişlemesi sonucu ortadan kalktığı anlaşılmaktadır (bk. Abü Irmeis, "Una puerta de madîna Garnâta", s. 187-95).

34 Yakın zamanda gerçekleştirilen arkeolojik çalışmalar sonucunda buradaki mezarlığın yeri tam olarak tespit edilmiştir (bk. Fotoğraf 6).

35 Hamam için bk. Fotoğraf 7. Kadı Köprüsü için bk. Fotoğraf 8.

36 Gırnata'nın şehirleşme süreci hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Malpica Cuello, "Granada, ciudad islámica", s. 195-208.

37 Himyerî, *er-Ravzü'l-mi'târ*, s. 46.

2. Şehirde İlmî Hayat

Gırnata'nın Zirîler tarafından merkez olarak kullanılmaya başlanması sadece bu şehrin çehresini değiştirmemişti. Gırnata yükselirken, tıpkı terazinin diğer kefesinin inişi gibi, İlbîre eski parlak günlerini büyük ölçüde kaybetmişti. Bu durumun ilmî faaliyetler açısından sonucu, şehrin birikiminin aralarında Gırnata'nın da bulunduğu farklı Endülüs şehirlerine intikal etmesi şeklinde görülmüştü. Fetihten sonra idarî açıdan yarımada'nın güneyindeki merkez şehirlerden biri olarak öne çıkan İlbîre'nin Endülüslü tabakat (biyografi) müelliflerinin eserlerinde, Endülüs Emevî Devleti dönemi boyunca ilmî faaliyetler açısından da bir merkez şehir olduğuna işaret eden çok sayıda örnek mevcuttur. Endülüslü ilim adamları hakkında günümüze ulaşan en eski tabakat eserlerinden Muhammed b. Hâris el-Huşenî'nin (ö. 361/971) Endülüslü fakih ve muhaddislere dair telif ettiği eseri *Ahbâru'l-fukahâ' ve'l-muhaddisîn*'de İlbîreli çok sayıda âlimin varlığı görülür. İbnü'l-Faradî'nin (ö. 403/1013) *Târîhu ulemâ'î'l-Endelüs*'ünde, fetihten IV. (X.) yüzyıl sonuna kadarki dönem arasında İlbîreli olduğu tespit edilen ilim adamı sayısı yetmiş dokuz iken, V. (XI.) yüzyıldan VI. (XII.) yüzyıl ortasına kadarki bir buçuk asırlık süreçte şehirde sadece on beş ilim adamının yetiştiği görülmektedir. Bu on beş kişiden dördünün hayatlarının bir döneminden sonra İlbîre'den ayrılarak yerleştikleri Kurtubâda,³⁸ birer kişininse Dâniye (Denia),³⁹ Gırnata⁴⁰ ve Tutîlede (Tudela)⁴¹ vefat ettiğine de işaret edilmelidir. Tuleytila Ulucamii imamı olan İlbîreli Muhammed b. İbrâhim'in⁴² vazifeli olduğu şehirde vefat etmiş olması muhtemeldir, geri kalan yedi kişinin vefat yeri ise belli değildir. Bütün bunlar, bir taraftan şehirde görülen zayıflamaya işaret ederken, diğer taraftan İlbîre halkının Gırnata'ya yerleşmeye başlamasıyla şehirde yerleşimin -tedricî olarak azalmakla birlikte- bir süre daha devam ettiğini gösterir. V. (XI.) başlarında İlbîre'den Gırnata'ya doğru görülen hareket, Gırnata cephesinden bakılarak da görülebilir. İbnü'l-Faradî'nin eserinde V. (XI.) yüzyıla kadarki dönemde Gırnata ile irtibatı olduğu görülen kişi sayısı sadece üç olup bunların hepsi de aslen İlbîreli kişilerdir.⁴³ Bu kişilerden Osman b. Saîd (ö.

38 İbn Beşkûvâl, *es-Sıla*, I, 89; II, 491, 706; İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, II, 122.

39 İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, III, 138.

40 İbn Beşkûvâl, *es-Sıla*, I, 83.

41 İbnü'l-Faradî, *Târîhu ulemâ'î'l-Endelüs*, I, 247.

42 İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, II, 32.

43 Burada erken dönem Endülüs tabakat eserlerinin İlbîreli olarak gösterdiği bazı âlimlerin sonraki dönemlerde telif edilen bazı eserlerde Gırnatalı olarak gösterildiğine işaret edilmelidir. Bu da V. (XI.) yüzyıla kadar bölgede merkez şehir olarak İlbîre'nin öne çıktığını gösterir. Mesela İbnü'l-Faradî, Ahmed b. Muhammed el-Hemdâni'yi "İlbîre halkından, Gırnata sakinlerindedir" şeklinde kaydederken; Ruşâtî, aynı kişiyi

325/936 veya 326/937) “... İlbîre halkından, Gırnata'nın batısından...” şeklinde tanıtılmıştır.⁴⁴ Mutarrif b. İsa⁴⁵ (ö. 357/969) ve Ahmed b. Muhammed (ö. 388/998 veya 389/999) hakkındaysa “İlbîre halkından olmakla birlikte ‘Gırnata sakinlerindedir’” şeklinde bilgi verilmiştir.⁴⁶ VIII. (XIV.) yüzyılda yaşayan tarihçi ve devlet adamı İbnü'l-Hatîb'in (ö. 776/1374-75) Gırnata hakkında yazdığı eseri *el-İhâta fi ahbâri Gırnâta*'da İlbîre, Endülüs Emevîleri döneminin ilim merkezlerinden biri olarak görülür. Daha önemli olanı ise V. (XI.) yüzyıldan önce yaşamış İlbîreli kişilere Gırnatalıların gibi eserde yer verilmiş olmasıdır. Bu durum, Gırnata'nın İlbîre ile olan ilişkisinin birkaç yüzyıl sonra Endülüs'te nasıl görüldüğünü ortaya koymasından bakımdan oldukça dikkate değerdir.

V. (XI.) yüzyılda şehirdeki ilmî faaliyetleri İbn Beşkûvâl (ö. 578/1183), Dabbî (ö. 599/1203) ve İbnü'l-Ebbâr (ö. 658/1260) gibi VI-VII. (XII-XIII.) yüzyıllarda yaşamış Endülüslü tabakat müelliflerinin eserlerinde, Gırnatalı ilim adamlarının biyografileri verilirken kullandıkları ifade biçimleri üzerinden takip etmek, şehrin ilmî faaliyetler açısından yaşadığı dönüşümün izlerini sürmede önemli ip uçları sunacaktır. Üç tabakat müellifi de söz konusu dönemde Kurtuba, Tuleytula veya İşbiliye gibi Endülüs'ün fethinden beri ilmî faaliyetlerin sürdürüldüğü ve süreç içinde bir ilim geleneği oluşan şehirlerde yaşayan ilim adamları hakkında ayrıntılı bilgiler verirken; V. (XI.) yüzyılın ilk yarısında yaşayan Gırnatalı ilim adamları hakkında verdikleri bilgiler genellikle ayrıntıdan uzaktır. Söz gelimi Kurtubalı bir ilim adamının -kimi zaman saatine varıncaya kadar- doğum/vefat zamanı bilgisi verilirken Gırnatalılar'ın biyografisinde bu tür bilgilere ya hiç yer verilmez ya da onlardan çok az bahsedilir. Endülüslü tabakat yazarları V. (XI.) yüzyılda yaşayan Gırnatalı ilim adamları hakkında zaman ilerledikçe daha ayrıntılı bilgiler vermektedirler ki, bu da şehrin ilmî birikiminin artmasına paralel olarak daha fazla dikkat çektiği, dolayısıyla ilim adamları hakkında tabakat eserlerinde daha ayrıntılı bilgilerin verilmeye başlandığını gösterir.⁴⁷ Diğer taraftan 1000-1100 yılları arasında vefat eden Gırnatalı ilim adamları arasında kadı, müftü, şûra üyesi veya imamlık gibi vazifelerde bulunmuş kişilere rastlanmaz. Oysa ki yukarıda adları zikredilen tabakat müellifleri aynı dönem aralığında

Gırnatalı olarak göstermektedir (krş. İbnü'l-Faradî, *Târîhu ulemâ'îl-Endelüs*, I, 106; Ruşâtî - İbnü'l-Harrât, *el-Endelüs*, 174).

44 İbnü'l-Faradî, *Târîhu ulemâ'îl-Endelüs*, I, 397-398.

45 İbnü'l-Faradî, *Târîhu ulemâ'îl-Endelüs*, II, 173. İbn Beşkûvâl, Mutarrif'in vefatı için 377 (989) yılını kaydeder (bk. İbn Beşkûvâl, *es-Sıla* III, 989).

46 İbnü'l-Faradî, *Târîhu ulemâ'îl-Endelüs*, I, 106-107.

47 Benî Atıyye'ye mensup ilim adamları hakkında kaydedilenler bu duruma gösterilebilecek güzel bir örnektir.

Kurtuba, Tuleytula, İşbiliye, Belensiye, Sarakusta, Ceyyân ve Meriye (Almeria) gibi ilim geleneğinin yerleştiği pek çok şehir için bu görevlerde bulunan çok sayıda kişinin biyografisini vermektedirler.⁴⁸ Bu durumun sebebi, Gırnata'nın bir ilim merkezi olarak tabakat müelliflerinin dikkatini yeterince çekmemesi ve/veya tabakat müelliflerinin bu şehirle ilgili yeterince bilgiye ulaşamaması olabilir ve bu her hâlükârda Gırnata'daki ilmî ortamın V. (XI.) yüzyılda henüz teşekkül döneminde olduğunu gösterir.

Şehrin ilim hayatının teşekkül sürecini takip ederken tabakat eserlerindeki kayıtlara biraz daha yakından bakmak faydalı olacaktır. Bir bölgede veya şehirde ilim geleneğinin mevcudiyetinin en önemli göstergelerinden biri ulema aileleridir. Gırnata'da söz konusu dönemde ilmî hayat içinde yer alan en önemli ulema ailesi Benî Atıyye idi.⁴⁹ Mudar Arapları'nın Kays Aylân koluna mensup olup Endülü's'e giren ataları Atıyye b. Hâlid'e nisbetle anılan aileden ilim hayatı içinde bulunduğu tespit edilebilen ilk kişi Kasım b. Temmâm'dır (ö. 318/929). İlbîre'de Saîd b. Nemr'den ders aldıktan sonra Kurtuba'da Yûsuf b. Yahyâ el-Megâmî'den ders almış ve ondan Endülü's'ün meşhur âlimlerinden İbn Habîb'in *el-Vâdîha'sını* rivayet etmişti.⁵⁰ Daha sonra rihle yaparak İbrâhim b. Mûsâ b. Cemîl'den ders almıştı. Kendisinden "zühd ehli biri" şeklinde bahsedilen Kasım'ın otuz yıla yakın bir süre günlerini oruçlu geçirdiği, dünyadan uzaklaştığı ve Gırnata köylerinden birine yerleştiği kaydedilmektedir.⁵¹ Ailenin yetiştirdiği bir diğer âlim Gâlib b. Temmâm'dır (ö. 400/1010'dan önce). Muasırı olan İbnü'l-Faradî'nin verdiği bilgiye göre İlbîreli olan Gâlib b. Temmâm, Kurtuba'da Ahmed b. Hâlid ve Muhammed b. Kasım ile İlbîre'de Muhammed b. Futays'tan ders almıştı.⁵² İbn Beşkûvâl ise İbnü'l-Faradî'den bir buçuk asır kadar sonra telif ettiği eserinde Gâlib b. Temmâm'ın Gırnatalı olduğunu, rihle yaparak İbnü'l-Cellâb'dan fıkha dair

48 Çok sayıda örnek görmek mümkündür. Burada birkaçına işaret edilecektir. Kurtuba: İbn Beşkûvâl, *es-Sıla*, II, 410; Dabbî, *Bugyetü'l-mültemis*, II, 471; İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, III, 24. Tuleytula: *es-Sıla*, II, 435; *Bugyetü'l-mültemis*, II, 463. İşbiliye: *es-Sıla*, II, 752; *Bugyetü'l-mültemis*, I, 154. Belensiye: *es-Sıla*, II, 502; *Bugyetü'l-mültemis*, I, 315; *et-Tekmile*, II, 402. Sarakusta: *es-Sıla*, III, 804; *et-Tekmile*, IV, 208. Ceyyân: *es-Sıla*, I, 123; *Bugyetü'l-mültemis*, I, 81; *et-Tekmile*, I, 81. Meriye: *es-Sıla*, I, 160; *Bugyetü'l-mültemis*, I, 101.

49 Benü Atıyye hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Fórneas, "Los Banü Atıyya de Granada (I)", s. 69-83; "Los Banü Atıyya de Granada (II)", s. 27-60.

50 İbnü'l-Faradî, *Târîhu ulemâ'î'l-Endelüs*, I, 464.

51 Huşenî, *Ahbâru'l-fukahâ' ve'l-muhaddisîn*, s. 310-311. İbrâhim b. Mûsâ, Endülü's'te başladığı tahsilini ilerletmek üzere rihle yaparak Mısır, Mekke ve Bağdat ulemasından istifade etmiş, daha sonra Mısır'a yerleşmiş ve burada vefat etmişti (bk. İbnü'l-Faradî, *Târîhu ulemâ'î'l-Endelüs*, I, 47-48).

52 İbnü'l-Faradî, *Târîhu ulemâ'î'l-Endelüs*, I, 444.

muhtasarını aldığı kaydeder.⁵³ Her iki müellifin verdiği bilgilerden onun mesâil fıkında⁵⁴ bilgi sahibi olduğu anlaşılmaktadır. İbn Beşkuvâl'in Gâlib b. Temmâm'ın rihle yaptığına dair kaydettiği bilgi, Gâlib'in torunu Abdülhak'ın yazdıklarıyla da teyit edilmektedir. Abdülhak, İbnü'l-Cellâb'ın *et-Tefrî'* adlı eserini babasından okuduğu bilgisini "... Babam bu eseri babası Abdurrahman b. Gâlib'den, o da babası Gâlib b. Abdürraûf b. Temmâm'dan, o da müellifi Ebü'l-Kasım İbnü'l-Cellâb'dan (r.a.) almıştı" sözleriyle kaydetmektedir.⁵⁵ Gâlib b. Temmâm'dan sonra ailede ilim geleneği oğlu Abdurrahman ile devam etmiştir. Abdurrahman, babası Gâlib ve başka kişilerden rivayette bulunmuştu.⁵⁶ Vefat tarihiyle ilgili bilgi bulunmamakla birlikte, oğlu Gâlib'in 441'de (1049) doğmuş olması V. (XI.) yüzyıl ortalarında hayatta olduğunu gösterir.

Abdurrahman b. Gâlib'in oğlu olan Gâlib b. Abdurrahman (ö. 518/1124), Endülüslü tabakat müellifleri tarafından biyografileri verilen Gırnatalı âlimlerden doğum yılı kaydedildiği görülen ilk kişidir. 441'de (1049) doğan Gâlib b. Abdurrahman tahsiline erken yaşlarda başlamış, Ebû Osman Saîd b. Halef el-Kilâbî ve Ebû'r-Rebî Süleyman b. Rebî' el-Kaysî gibi fakihlerden ders almıştı. Endülüs'teki Mâlikî geleneğe uygun olarak *el-Muvatta'* ve *el-Müdevvene'*yi münazara⁵⁷ usulüyle okumuş, Ebû Ali Hasan b. Abdullah'tan kıraat tahsil etmişti. Ayrıca nahiv ve edebiyat konularında da geniş bir müktesebata sahipti. 469'da (1077) gittiği Meriye şehrinde Ebû Muhammed b. Kuhâfe'den aldığı derslerle *el-Muvatta'* hakkındaki birikimini artırmanın yanı sıra Buhârî ve başka rivayetleri de almıştı. Endülüs'teki birikimini belli bir seviyeye getirdikten sonra tahsilini ilerletmek amacıyla Mehdiye'ye giderek Abdülhamîd es-Sâiğ'in *el-Müdevvene* münazaralarına devam etmişti. Yine aynı şehirde seçkin bir kelim âlimi olan Ebû Süleyman b. Kadîm'den Bâkılânî'nin *Temhîdül-evâil ve telhîsü'd-delâil*'ini meseleler üzerinde tartışmalı bir şekilde durarak yapılan derslerde kıraat yoluyla almıştı. İlim yolculuğunda Mehdiye'den sonraki durağı Mısır olmuş ve burada zühdüyle öne çıkan Ebü'l-Fazl Abdullah b. Hasan'ın yanında bir süre kalmıştı. Daha sonra Mekke'ye giderek burada mücâvir bulunan Fakih Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah'tan Bâkılânî'nin yukarıda adı geçen eseri ile Ebû Abdullah Hasan b. Hâtim el-Ezerî'nin *el-Lâmi'*ini meselelerine vakıf olarak almıştı.

53 İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, II, 665.

54 Mesâil fıkı, Mâlikî mezhebine adını veren Mâlik b. Enes'in ve mezhep içinde önemli yere sahip fakihlerin görüşleri etrafında oluşan fıkı anlayışını ifade etmek üzere kullanılmaktadır (geniş bilgi için bk. Çavuşoğlu, "Endülüs'te Rey-Hadis Mücadelesi", s. 59-74).

55 İbn Atıyye, *Fihris*, s. 72.

56 İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, II, 499.

57 Adıgüzel, *XI. Asırda Endülüs'te İlmî Hayat*, s. 65.

Ayrıca Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin *Câmiu'l-beyân* adlı eseri üzerine yapmış olduğu muhtasar da bu hocasından okuduğu eserler arasındaydı. Yine Mekke'de bulunan âlimlerden Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali et-Taberî'den Buhârî, Müslim ve rivayet ettiği diğer eserleri de almıştı. 470'te (1078) hac farızasını yerine getirmiş, ertesi yıl Endülüse dönmüştü. Endülüse dönüşünden sonra aralarında meşhur muhaddis Ebû Ali el-Gassânî'nin de bulunduğu âlimlerden istifade etmiş ve vefatına kadar Gırnata'da tefsir, fıkıh, hadis ve kelam dersleri vermişti.⁵⁸

Ailenin yetiştirdiği en meşhur âlim İbn Atıyye nisbesiyle tanınan Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib (ö. 541/1147) idi. 481'de (1088) Gırnata'da doğan İbn Atıyye'nin ilk hocası, şehrin tanınmış âlimlerinden biri olan babası Gâlib b. Abdurrahman'dı.⁵⁹ İbn Atıyye babasından, aralarında İmam Mâlik'in *el-Muvatta'*; Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, Nesâî ve Tirmizî'nin hadis kitapları; İbn İshak'ın Hz. Peygamber'in hayatına dair eseri; Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm'ın *Garîbü'l-hadis*'i, Sahnûn'un *el-Müdevvene*'sinin de bulunduğu çok sayıda eser okumuştur.⁶⁰ Âlim bir babanın çocuğu olmak İbn Atıyye'ye farklı alanlara dair geniş bir müktesebatın yanı sıra, ilim meclislerinde çeşitli konulara dair anlatılan hikâyelerle ilim adamlarına dair anekdotlar gibi bu alana dair zengin bir kültür de kazandırmıştı. İbn Atıyye'ye babası, Ebû Ali el-Gassânî ve İbnü't-Tallâ' tarafından, derslerde okuduğu eserler dışında, bütün rivayetlerini nakletme konusunda icazet verilmişti.⁶¹ İbn Atıyye 494 (1101) yılında Gırnata'ya gelen Ebû Muhammed Abdülazîz b. Abdülvehhâb'dan bazı eserleri rivayet etme icazeti de almıştı. Kendisine icazet veren bu yazıda *el-Muvatta'*ın Ebû Mus'ab rivayeti, Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh*'i, Cevrakî'nin *Kitâbü'l-Cevrakıyyî's-sagîr* adıyla kaydettiği eseri, Kadı Ebû'l-Hasan Muhammed b. Ali el-Ezdî'nin fevâid tarzında derlediği eseriyle Eş'arî'nin *Kitâbü't-Temhîd*'i bulunmaktaydı.⁶² Kimi zaman da İbn Atıyye, icazet talebinde bulunmak üzere meşhur bir âlime mektuplar göndermekteydi.⁶³ Mektup yoluyla veya Gırnata'da görüşerek icazet aldığı bir hocanın ikamet ettiği şehre giderek dersine katılmak suretiyle onlardan istifade etme imkânı da bulmaktaydı.⁶⁴ İbn Atıyye'nin bir âlimin yaşadığı şehre giderek, dersine katılmadan

58 İbn Atıyye, *Fihris*, s. 59-65.

59 İbn Atıyye'nin hayatı hakkında geniş bilgi için bk. Birişik, "İbn Atıyye el-Endelüsî", s. 338-40.

60 İbn Atıyye, *Fihris*, s. 63-77.

61 İbn Atıyye, *Fihris*, s. 74, 89, 91.

62 İbn Atıyye, *Fihris*, s. 94-95.

63 İbn Atıyye, *Fihris*, s. 96, 97.

64 İbn Atıyye, *Fihris*, s. 100, 109, 112.

kendisinden icazet aldığı da görülmektedir.⁶⁵ Ayrıca babasının, oğluna icazet istemek amacıyla dönemin bazı ilim adamlarına yazdığı mektuplar sayesinde âlimlerden icazet de almaktaydı.⁶⁶ İbn Atıyye bilhassa tefsire olan vukufu ile temayüz etmişti. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsiri'l-kitâbi'l-azîz* adlı tefsiri, yazıldığı dönemden sonra Endülüs ve Mağrib bölgesinde büyük bir şöhret kazanmıştı. İbn Haldun bu eserin böylesine geniş bir kabul görmesini müellifin kendisine kadar olan dönemde yaşamış olan müfessirlerin eserlerinde geçen rivayetlerin en güvenilir olanları seçip özlü bir şekilde ve güzel bir tertiple ortaya koymasına bağlamaktadır.⁶⁷

V. (XI.) yüzyılın son çeyreğinde bir ulema ailesinin ferdi olarak dünyaya gelen İbn Atıyye, hocalarını ve onlardan okuduğu eserleri ya da aldığı icazetleri kaydettiği *Fihris*'inde, V. (XI.) yüzyıl Gırnata'sındaki ilmî faaliyetler hakkında fevkalade önemli bilgiler sunar. Eserlerin büyük bir kısmının kıraat yoluyla alındığı görülmektedir. *el-Muvatta'*, *el-Müdevvene* gibi Mâlikîler için en önemli eserlerin farklı hocalardan ve birden fazla defa okunarak, münazara usulüyle işlenen derslerde öğrenildiğine işaret edilmelidir. Abdülhak b. Gâlib'in *Fihris*'inde Seyf b. Ömer'in *Kitâbü'l-Fütûh ve'r-ridde*, Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm'ın *Kitâbü'l-Emsâl*, Ebû Bekir ez-Zübeydî'nin *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn*, Kurtuba kadısı ve meşhur fakih İbn Zerb'in *el-Hisâl*, Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*, Ya'küb b. İshak'ın *İslâhu'l-mantık*, Sa'leb'in *el-Fasîh*, Ebû Temmâm'ın *Hamâse*, Ebû Amr ed-Dânî'nin telif ettiği bütün eserleri, İbn İshak'ın *Sîretü Resûlillâh*, Hatîb el-Bağdâdî'nin *Târihu Bağdâd*, Zeccâc'ın *Meâni'l-Kur'ân*, İbn Ebû Zeyd'in *Risâle*, Muhammed b. Hasan en-Nakkâş'ın *Şifâüs-sudûr*, İbn Kuteybe'nin *Müşkilü'l-Kur'ân*, Ahmed b. Ammâr el-Mehdevî'nin *et-Tahsil* ve *el-Hidâye*, Kelâbâzî'nin *el-Hidâye ve'l-irşâd fî ma'rifeti ehli's-sika ve's-sedâd ellezîne harrace anhüm Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî fî kitâbihi's-Sahîh*, Muhâsibî'nin *er-Riâye li-hukûkillâh*, Muhammed b. Ahmed el-Basrî'nin *er-Risâle fî ukûdi ehli's-sünne*, Tahâvî'nin *Tevîlû müşkili'l-hadîs*, Abdullah b. Mübârek'in *ez-Zühd ve'r-rekâik*, Kasım b. Sâbit b. Hazm'ın *ed-Delâil fî şerhi garîbi hadîsi Resûlillâh*⁶⁸ adlı eseri gibi fıkıh, hadis, tefsir, kıraat, kelam, tasavvuf, tarih, dil ve mantık alanlarına dair telif edilmiş çok sayıda eser bulunmaktadır. V. (XI.) yüzyıl sonlarında tahsil gören, kadılık makamında da bulunmuş Gırnatalı bir âlimin sahip olduğu formasyonu ortaya koyan bu eserler, söz konusu dönemde Gırnata'da tedavülde olan eserlere ışık tutması bakımından son derece önemlidir.

65 İbn Atıyye, *Fihris*, s. 119, 121, 137.

66 İbn Atıyye, *Fihris*, s. 125.

67 İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 1028.

68 İbn Atıyye, *Fihris*, s. 98-99, 101, 103, 105-106, 111, 115-18, 126, 132, 135, 139.

Benî Atıyye ailesi V. (XI.) yüzyılda Gırnata'daki tek ulema ailesi değildi. İbnü'l-Feres künyesiyle meşhur aile de şehrin ilim hayatında önemli bir yere sahipti. Ensardan Sa'd b. Ubâde'nin neslinden gelen ailenin Endülüse giren atası ilk olarak Sarakusta'ya yerleşmiş, oğlu ise Kurtuba'ya gitmiş ve aile burada kök salmıştı. V. (XI.) yüzyıl başında Kurtuba'da çıkan olaylar sebebiyle buradan ayrılarak önce İlbîre'ye, ardından da ailenin bir kısmı Bâdis b. Habbûs'tan korkarak Meriye'ye gitmişti.⁶⁹ Aileden Abdürrahim b. Muhammed (ö. 542/1147) ilk tahsilini doğduğu şehir olan Meriye'de aldıktan sonra Dâniye, Şâtibe (Játiva), Kurtuba ve Gırnata'da dönemin tanınmış âlimlerinden kıraat, fıkıh, hadis ve dil dersleri almıştı. Bir süre Meriye Ulucamii'nde kıraat dersleri, ardından yerleştiği Gırnata'da ise kıraat ve fıkıh dersleri vermişti. Gırnata Kadısı Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed el-Kuley'î tarafından "el-Münekkeb" (Almuñecar) kadılığı ile görevlendirilmiş, o da bu görevi gönülsüzce kabul etmek zorunda kalmıştı.⁷⁰ Abdürrahim b. Muhammed'den sonra ailede ilim geleneği oğlu Muhammed,⁷¹ torunu Abdülmün'im⁷² ve onun oğlu Abdurrahman⁷³ silsilesiyle devam etmişti.

Gırnata içindeki tedris faaliyetleri dışında şehir ulemasını ilmî açıdan besleyen birkaç yol vardı. Bunların başında Gırnatalı öğrencilerin ilim tahsili için Endülüste'ki veya Endülüs dışındaki şehirlere yaptıkları yolculuklar gelmekteydi. Endülüste'ki telif edilen tabakat eserlerinde V. (XI.) yüzyılda Gırnata ilim hayatında yer alan altmış üç kişinin biyografisi verilmiştir.⁷⁴ Bunların yaklaşık yarısının ilim tahsili için Endülüs içinde en az bir şehre gittiği görülmektedir. Gırnatalıların ilim tahsili için Endülüs içinde en fazla gittikleri şehir, V. (XI.) yüzyıl başlarında yaşanan bütün sosyal ve siyasî sorunlara rağmen Kurtuba idi. Gırnatalı öğrenciler söz konusu dönemde Kurtuba'da Ebû Ali el-Gassânî, İbnü't-Tallâ, İbn Rüşd, Ebû'l-Hüseyn b. Sirâc, Ebû Bekir Hâzım b. Muhammed ve Ebû'l-Hasan el-Absî gibi muhaddis, fakih ve kıraat

69 İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, III, 193.

70 İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, III, 193-94.

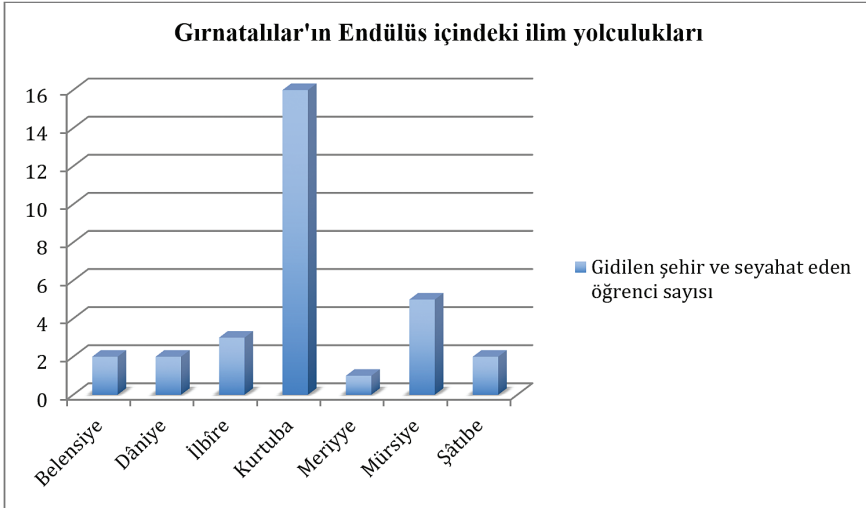
71 İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, II, 191.

72 İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, III, 269.

73 İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, III, 183.

74 İbnü'l-Faradî, Humeydî, İbn Beşküvâl, Dabbî ve İbnü'l-Ebbâr gibi Endülüslü tabakat müelliflerinin eserlerindeki kayıtlara göre 390 (1000) ile 543 (1148) yılları arasında hayatta olan ilim adamlarının V. (XI.) yüzyılda ilim hayatı içinde yer aldığı kabul edilmiştir. Doğum tarihi itibarıyla V. (XI.) yüzyıl içinde ilmî faaliyetlerde bulunmamış kişiler 543'ten (1148) önce vefat etmiş olsa bile değerlendirilmeye alınmamıştır. Aynı dönemde Endülüsun tamamı için tespit edilen ilim adamı sayısı 2250 kadardır. Buna göre V. (XI.) yüzyılda Gırnata'nın, Endülüslü ilim adamları içerisinde % 3'lük bir paya sahip olduğu görülür (geniş bilgi için bk. Adıgüzel, *XI. Asırda Endülüste İlmî Hayat*, s. 310-436).

âlimlerinden istifade etmekteydiler. Bu dönemde Gırnatalılar'ın tahsil için Kurtuba'dan sonra en fazla gittikleri şehir Mürsiye'dir (Murcia). Bunun en önemli sebebi, Endülüs'te yetişen en muteber muhaddislerden biri olan Ebû Ali es-Sadeff'nin Mürsiye Ulucamii'ndeki hadis dersleriydi. Sadeff'nin derslerine sadece şehrin yerlileri değil, Endülüs'ün çeşitli şehirlerinden, bu arada Gırnata'dan gelen öğrenciler de katılmaktaydı.⁷⁵ Endülüs'te Ebû Amr ed-Dânî ile birlikte ileri bir seviyeye ulaşan Dâniye merkezli kıraat çalışmaları, Dânî'nin Ebû Dâvûd el-Mukrî, Ebü'l-Hüseyin İbnü'l-Beyyâz, Ebü'l-Hasan İbnü'd-Dûş gibi öğrencileri eliyle Doğu Endülüs'te Şâtibe, Mürsiye ve Belensiye gibi şehirlerde de yoğunluk kazanmıştı. Bu şehirler, Gırnatalı öğrenciler arasında kendisini bu alanda geliştirmek isteyenlerin gittikleri başlıca ilim merkezleriydi.⁷⁶ Aşağıdaki tabloda, Gırnatalı öğrencilerin tahsillerini ilerletmek amacıyla buldukları Endülüs şehirleri verilmiştir.⁷⁷



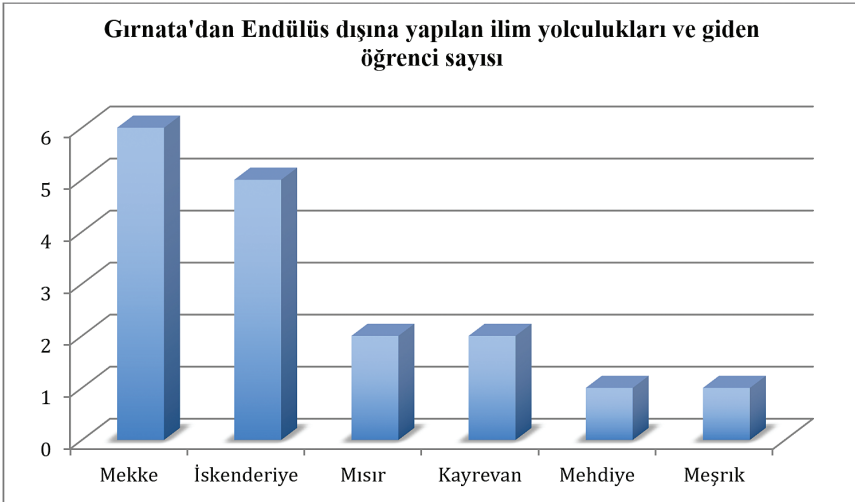
Şehrin ilim hayatını besleyen bir diğer yol ise Gırnatalı öğrencilerin Endülüs dışına yaptıkları yolculuklardı. Bu yolculuklar kimi zaman Gırnata'daki tahsilin ardından Endülüs içinde bir başka şehre yapılan yolculukla devam etmekte ve sonrasında Endülüs dışına gidilmesi şeklinde gerçekleşmekteyken, kimi zaman da Gırnata'da başlayan ilim tahsiline Endülüs dışında gidilen bir şehirde devam edilerek derinlik kazandırılmaya çalışılmaktaydı. Söz konusu

⁷⁵ İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, II, 134; III, 231.

⁷⁶ İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, II, 117; III, 341.

⁷⁷ Tabakat eserleri ilmiye tarihi için vazgeçilmez kaynaklar olmakla birlikte kaynaklık açısından taşıdıkları birtakım sorunlar göz ardı edilmemelidir. Bir öğrencinin ilim tahsili için başka bir şehre/shihirlere gidip gitmediği konusunda tabakat eserlerindeki kayıtların her zaman net olmayabileceği unutulmalıdır.

dönemde on yedi Gırnatalı öğrencinin tahsilini ilerletmek amacıyla Endülüs dışına gittiği görülmektedir. Öğrencinin gideceği şehir konusunda meşhur bir hocadan ders alma isteği, öğrencinin ailesi veya hocası yoluyla dahil olduğu ilmî bağlantılar gibi çeşitli âmiller belirleyici olabilmekteydi. Gırnatalı öğrencilerin ilim tahsili için Endülüs dışında en fazla buldukları şehir Mekke idi. Mekke, İslâm coğrafyasının bütün bölgelerinden hac ibadetini ifa etmek isteyen müslümanları bir araya getirmekteydi. Bununla birlikte Mekke'ye gelen biri hac ibadetini yerine getirmenin yanı sıra, hac mevsiminde şehre gelen veya burada mücâvir bulunan ilim adamlarıyla görüşebilme imkânına da sahip olmaktadır. Dolayısıyla Mekke hac mevsiminde ve diğer zamanlarda farklı bölgelerden âlimlere ev sahipliği yapmaktaydı. Gırnatalılar da şehrin sağladığı bu zengin ilmî ortamdan istifade etmekteydiler. Gırnatalı öğrencilerin Mekke'de katıldıkları ilim meclisleri arasında Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali et-Taberî'nin Müslim'in *el-Câmiu's-sahîh*'ini okuttuğu dersleri dikkat çeker.⁷⁸ Aslen Endülüs'ün Turtûşe (Tortosa) şehrinden olup V. (XI.) yüzyılın sonlarına doğru tahsilini ilerletmek amacıyla Doğu İslâm dünyasına ilim yolculukları gerçekleştiren ve bir süre sonra İskenderiye'ye yerleşen Ebû Bekir et-Turtûşi ile Doğu'daki tahsilinden sonra İskenderiye'de Âdiliyye ve Silefiyye adıyla bilinen medresenin başına getirilen Ebû Tâhir es-Silefi bu şehre gelen Gırnatalılar'ın ders aldığı başlıca hocalardı.⁷⁹ Mısır ve Kayrevan'da bulunan Gırnatalı öğrencilerin çoğunlukla fıkıh ve hadis dersleri aldıkları

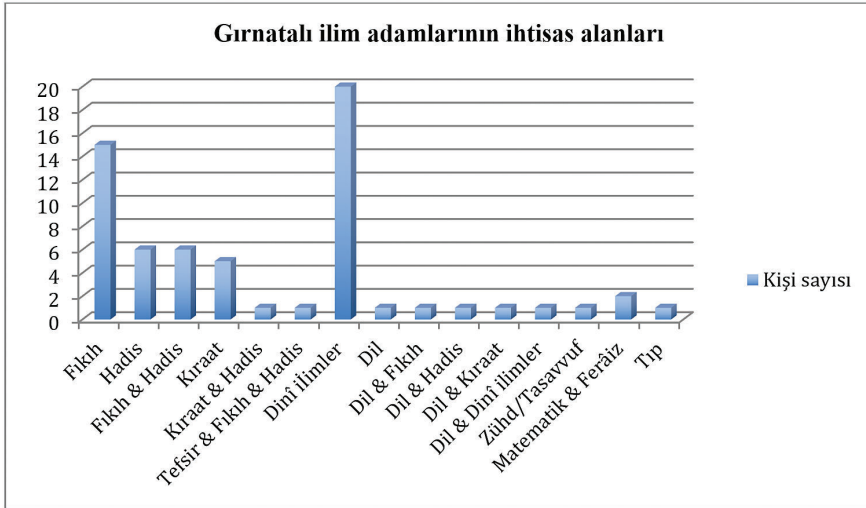


78 Bazı örnekler için bk. İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, II, 667; İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, III, 341; IV, 145.

79 Bazı örnekler için bk. İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, I, 105; III, 48; IV, 118, 146.

görülmektedir.⁸⁰ Yukarıdaki tabloda, Gırnatalı öğrencilerin ilim tahsili için Endülüs dışında gittikleri şehirler gösterilmiştir.

V. (XI.) yüzyılda yaşayan Gırnatalı ilim adamlarının temayüz ettikleri başlıca alanlar fıkıh, hadis, kıraat, tefsir ve dil idi. Şehirdeki fıkıh çalışmalarını, Mâlik b. Enes'in öğrencisi olmuş Gâzî b. Kays ve Şebtûn gibi isimler tarafından II. (VIII.) yüzyılın son çeyreğinde Endülüs'e taşınan Mâlikî fıkıhı oluşturmaktaydı. Buhâri ve Müslim'in *el-Câmiu's-sahih*'leri başta olmak üzere bir önceki yüzyıl ortalarından itibaren Endülüs'te yaygınlık kazandığı görülen hadis eserlerinin Gırnata'da da tedavülde olduğu görülür. Kıraat alanının Endülüs'teki kurucu ismi Ebû Amr ed-Dânî'nin öğrencilerinden ders alan Gırnatalılar, bu alandaki birikimi şehirlerine taşımaktaydılar. Tabakat eserlerinde ilim adamlarının belli bir sahada uzmanlaştığı görülebildiği gibi, birden fazla alanda ihtisas sahibi olduklarını gösteren çok sayıda örnek de bulunmaktadır. Bu da ilim adamlarını "çok yönlü âlim"ler olarak karşımıza çıkarır. Dolayısıyla böyle bir birikime sahip bir âlimin tam olarak hangi alanda öne çıktığını tespit etmek kimi zaman mümkün olmadığı gibi, tek bir sahada ihtisas sahibi olduğunu ifade etmek hatalı da olabilir.⁸¹ Mesela Gırnata Ulucamii'nde imamlık yapan ve İbnü'l-Bâzîş olarak tanınan Ali b. Ahmed (ö. 528/1134) kıraat ve hadis alanlarındaki yetkinliğinin yanı sıra döneminin önde gelen dil bilginlerinden biriydi; Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'i başta olmak üzere dil alanında klasik haline gelen bazı eserlere şerhler yazmıştı.⁸² Aşağı-



80 İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, II, 667; III, 959; Dabbî, *Bugyetü'l-mültemis*, II, 577; İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, II, 134.

81 Bu durumda olan kişiler "Dinî ilimler" şeklinde genel bir tasnifle değerlendirilmiştir.

82 İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, II, 618-19; İbnü'l-Hatib, *el-İhâta*, IV, 100-101.

daki tabloda, Gırnatalı öğrencilerin söz konusu dönemde temayüz ettikleri alanlar görülmektedir.⁸³

Yukarıdaki tabloda en dikkat çeken hususlardan biri, Gırnata ulemasının neredeyse tamamının dinî ilimler alanında ihtisas sahibi oluşudur. Bunun temel sebebi, Gırnatalı ilim adamlarının biyografilerine Endülüs'te dinî ilimler alanında yer edinen kişilerin biyografilerini vermek amacıyla yazılmış tabakat eserleri yoluyla ulaşılmasıdır. Endülüs'te matematik, geometri, astronomi, tıp ve eczacılık gibi alanların fetihten V. (XI.) yüzyıl ortalarına kadarki serencamını gösteren ve bu alanlarda yetişen kişilerin biyografilerini veren İbn Cülcülün (ö. 384/994) *Tabakâtü'l-etıbbâ' ve'l-hukemâ'sı* ile bu eserin bıraktığı yerden bir asır kadar daha ilerleyen Sâid el-Endelüsî'nin (ö. 462/1070) *Tabakâtü'l-ümem'*i gibi eserlerde Gırnata bu alanlarda öne çıkan bir şehir olarak görülmez. Ancak şehrin bu teşekkül döneminde "ulümü'l-evâil" ile ilgilenen kişilerin varlığı bilinmektedir. Mesela Endülüs'te matematik ve astronomi çalışmalarının kurucu ismi kabul edilen Ebü'l-Kasım Mesleme b. Ahmed el-Mecrîtî'nin (ö. 398/1007) öğrencilerinden İbnü's-Semh olarak tanınan Ebü'l-Kasım Asbağ b. Muhammed (ö. 426/1035), Kurtuba'da yaşanan karışıklıklar sebebiyle şehirden ayrılarak Gırnata'ya yerleşmiş ve vefatına kadar çalışmalarına bu şehirde devam etmişti. Onun günümüze ancak adları ulaşan eserlerinden geometri konuları ve usturlap yapımı üzerinde yoğunlaştığı anlaşılmaktadır. Öklid'in *Elementler*'inin bir açıklaması olarak kabul edilen eseri *el-Medhal ile'l-hendese* adlı eseri meşhurdu.⁸⁴ Bu bağlamda gösterilebilecek bir diğer örnek Tığnerî nisbesiyle meşhur ziraat âlimi Ebû Abdullah Muhammed b. Mâlik (ö. 504/1110'dan sonra) idi. Tığnerî, Gırnata'da son Zirî Emîri Abdullah b. Bulukkîn'in hizmetinde bulunmuş, Murâbitlar'ın Endülüse'ye hâkim olduğu dönemde onların hizmetine girmişti. Ziraata dair telif ettiği *Zühretü'l-bustân* adlı eserini Yûsuf b. Tâşfîn'in Gırnata valisi olan oğlu Temîm'e sunmuştu.⁸⁵ Dolayısıyla ilmî faaliyetlerin salt tabakat kitaplarının sunduklarından ibaret kabul edilmesi halinde eksik sonuçlara varılması kaçınılmazdır.

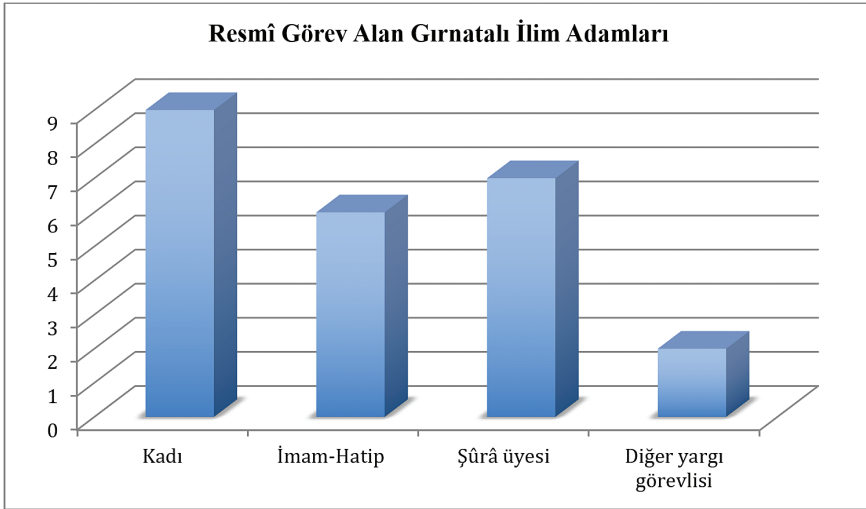
Fıkıh, hadis ve kıraat gibi alanlarda tahsil gören Gırnatalılar'ın çeşitli resmî görevler aldıkları görülmektedir. Kurtuba'da İbnü'l-Kattân, İbn Attâb ve İbn Sirâc gibi hocalardan ders almış bir âlim olan Ahmed b. Halef el-Kuley'î,

83 Tabakat eserlerinde ilim adamlarının belli bir sahada uzmanlaştığı görülebildiği gibi, birden fazla alanda ihtisas sahibi olduklarını gösteren çok sayıda örnek de bulunmaktadır.

84 Sâid el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-ümem*, s. 169-170; İbn Ebû Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ*, s. 483-84; İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, I, 428; Ökten, "İbnü's-Semh", s. 204.

85 İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, II, 282-84.

Gırnata'da son Zirî Emîri Abdullah b. Bulukkin'in veziriydi. Yûsuf b. Tâşfin'in Endülüs'e ikinci geçişinde gerçekleşen Elît (Aledo) kuşatmasında bulunmuştu.⁸⁶ İbnü'l-Hatîb'in kendisinden vezir olarak bahsettiği Gırnatalı fakih Ahmed b. Muhammed el-Hemdânî (ö. 430/1039'dan önce) hakkında İlbîre'de vefat ettiği dışında bilgi yoktur.⁸⁷ Vezirlik makamında bulunduğu bilinen bu iki örnek dışında resmî bir göreve getirilen kişilerin büyük bir kısmı kaza teşkilatı içerisinde görevlendirilmekteydi. Bu kişilerin büyük bir kısmı Gırnata'da bir vazife icra ederken, Vâdiâş, Beyyâse (Baeza) ve Meriye gibi şehre yakın yerlerde kadılığa getirilen Gırnatalı fakihler de bulunmaktaydı.⁸⁸ Kadılık ve kaza ile ilgili diğer görevlerde bulunanların *el-Muvatta'* ezberlemenin yanı sıra *el-Müdevvene* başta olmak üzere Mâlikî fikhının temel metinlerini iyi bilen kişiler oldukları anlaşılmaktadır.⁸⁹ Gırnata Ulucamii imamı olarak görevlendirilen kişiler ise kıraat alanında derinleştikleri anlaşılmaktadır. Aşağıdaki tabloda, resmî görev aldıkları kaydedilen Gırnatalı âlimlerin dağılımı görülmektedir.



Endülüs'ün diğer şehirlerinden Gırnata'ya gelen kişiler de şehrin ilmî birikimine katkıda bulunmaktaydılar. Ne var ki V. (XI.) yüzyılda Gırnata'ya bu şekilde gelen kişi sayısının fazla olmadığı görülmektedir. Gırnata Ulucamii'nde imamlık yapmış olan Tuleytulalı Ali b. Muhammed (ö. 526/1131),⁹⁰ İbn

86 İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, I, 147-50.

87 İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, I, 150.

88 Gırnata dışında görev alanlar için bk. İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, II, 563; İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, I, 125; III, 213.

89 Bazı örnekler için bk. İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, II, 563; İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, III, 50.

90 İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, IV, 101-104.

Bâcce'den ders almış ve "eski ilimlerle" ilgilenen Sarakustalı Ali b. Abdurrahman (ö. 530/1135 civarı), dışarıdan gelip Gırnata'ya yerleşen ve burada vefat eden kişilere örnek gösterilebilir. Her ikisinin de memleketleri Kastilya Krallığı'nın eline geçtikten sonra şehirlerinden ayrılarak Gırnata'ya yerleşmiş olmaları muhtemeldir.⁹¹ Bir süreliğine Gırnata'ya gelen ilim adamları da şehrin ilmî birikimine katkıda bulunmaktaydı. Mesela meşhur muhaddis Ebû Ali el-Gassânî hayatının sonlarına doğru geçirdiği felç sebebiyle Meriye kaplıcalarına giderken güzergah üzerindeki Gırnata'da konaklamış ve aralıksız bir ay devam eden yağmur sebebiyle bu şehirde kalmıştı. İbn Atıyye, bu esnada çok sayıda Gırnatalı'nın bu meşhur muhaddisten istifade ettiğini ayrıntılı bir şekilde anlatır.⁹² Ebû Ali el-Gassânî, başta hocası İbn Abdülber en-Nemerî olmak üzere hayatı boyunca elde ettiği ilmî birikimi vefatından iki yıl kadar önce bir süre kaldığı Gırnata'ya böylece taşımıştı. Onun Gırnata'ya gidişinden bir yıl önce yani 494'te (1101) Gırnata ulemasından Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed'e gönderdiği bir mektupta "... Sizin yanınıza rivayete sahip iyi bir kişi geldi, kendisiyle görüşmeyi ihmal etmeyisin" sözleriyle kendisinden bahsettiği Ebû Muhammed Abdülazîz b. Abdülvahhâb el-Kayrevânî de bu bağlamda zikredilmesi gereken bir başka örnektir.⁹³ Bu örnek Endülüs uleması arasındaki irtibatı göstermesi bakımından ayrıca dikkate değerdir.

IV. (X.) yüzyıldan itibaren Kurtuba başta olmak üzere birçok Endülüs şehri, tahsillerini ilerletmek isteyen Mağrib ve farklı yerlerden gelen öğrencilere ev sahipliği yapmaktaydı. Gırnata'nın Endülüs'teki ilim merkezleri arasına katıldığına dair ilk kayıtlar, VI. (XII.) yüzyılın ilk yarısında vefat eden ilim adamlarının buraya yaptıkları yolculuklardır. Tancâ'dan Gırnata'ya gelen Abdülmün'im b. Mervân, şehrin önde gelen fakihlerinden Abdülvâhid b. İśânın (ö. 504/1110) derslerine katılarak bu alanda zengin bir birikim elde etmiş, Murâbitlar döneminde İşbiliye, Gırnata ve Meriye'de kadılık yapmıştı.⁹⁴ Muhammed b. Ferec (535/1140'ta hayatta) Gırnata'da Ebû Bekir Gâlib b. Atıyye'den ders almıştı.⁹⁵ Belensiye yakınlarında küçük bir yerleşim birimi olan Ünde'de (Onda) doğmuş olan Muhammed b. Hüseyin (ö. 535/1140)

91 Sarakustalı kiraat, kelim ve fıkıh âlimi Muhammed b. Hakem veya Murâbitlar döneminde Gırnata idaresini sürdüren Temîm b. Yûsuf b. Taşfîn'in veziri olan Ali b. Abdülazîz gibi Gırnata'ya yerleşen kişiler, 1118'de Sarakusta'nın düşüşünden sonra şehirden Gırnata'ya yapılan göçe işaret eden bazı örneklerdir (bk. İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, III, 72; IV, 173).

92 Gırnata'daki ikameti boyunca şehir halkının Ebû Ali el-Gassânî'den okudukları eserler hakkında bk. İbn Atıyye, *Fihris*, s. 77-90.

93 İbn Atıyye, *Fihris*, s. 94-95.

94 İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, III, 272-73.

95 İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, II, 119.

İşbiliye, Gırnata ve Tilimsan'daki hocalardan dersler almıştı. Gırnata'da Abdülhak b. Gâlib'den istifade etmişti. Endülüs'ün farklı bölgelerinde kadılık, imam-hatiplik ve çeşitli görevler almıştı.⁹⁶ Abdülhak b. Gâlib'in VI. (XII.) yüzyılın ikinci yarısında vefat eden çok sayıda öğrencisi olduğu anlaşılmaktadır. Bunlar arasında İbn Hayr el-İşbilî, Ebû Bekir İbn Ebû Cemre, Ebû Muhammed b. Abdullah, Ebü'l-Kasım b. Hubeyş, Ebû Ca'fer b. Medâ, Ebû Muhammed Abdülmün'im ve Ebû Ca'fer b. Hakem gibi kişiler bulunmaktaydı.⁹⁷ Bütün bu örnekler, V. (XI.) yüzyılda Gırnata'nın ilmî açıdan bir teşekkül döneminde olduğunu ve şehrin bir sonraki yüzyıl başlarından itibaren öğrenci çeken bir ilim merkezi olmaya başladığını göstermektedir.

Sonuç

V. (XI.) yüzyıl başlarında Kurtuba'da yaşanan sosyal ve siyasî buhran Endülüs Emevî Devleti'ni yıkılış sürecine sokmuş ve sonuçları itibariyle bütün Endülüs'ü etkilemiştir. Gırnata da bu süreçte Endülüs'te küçük bir yerleşim merkezi iken bir şehir haline gelmiştir. Gırnata'nın kısa zaman içinde bir şehir kimliği kazanmasında idarî tecrübeye sahip ve güçlü bir Berberî kabilesine mensup olan Zirîler tarafından yönetilmesi etkili olmuştur. Zira bulunduğu bölgenin en güçlü emirliği olan Abbâdiler'in takip ettiği yayılcı siyaset karşısında mukavemet gösteren emirliklerin başında Zirîler gelmektedir.

Kurtuba'da yaşanan olayların bu çalışma bağlamında ilmî faaliyetler açısından en önemli sonucu İlbîre'nin eski parlak günlerini kaybetmesine mukabil, Gırnata'da büyük bir canlılığın görülmüş olmasıdır. Her iki şehirde yaşanan bu değişim kendisini Endülüslü tabakat yazarlarının kayıtlarında açık bir şekilde göstermektedir. V. (XI.) yüzyıl başlarına kadar ilmî açıdan canlı bir ortama sahip olan İlbîre'ye bu dönemden itibaren tabakat kayıtları tedicî olarak daha az yer verir. Endülüs tabakat eserlerinde V. (XI.) asır başlarından VI. (XII.) yüzyıl ortalarına kadar İlbîreli ilim adamlarının varlığı -sayıları önceki dönemlere göre kayda değer biçimde azalsa da- görülmeye devam etmektedir. İlbîre'deki bu durumun tam aksine, söz konusu döneme kadar tabakat kitaplarında adına nadiren rastlanan Gırnata'nın V. (XI.) yüzyılla birlikte adına zamanla daha fazla tesadüf edilen bir şehir haline gelmesi bu süreçteki dönüşümü ortaya koyar. Gırnata'da V. (XI.) yüzyıl başlarında faal olan ilim adamları arasında çok sayıda İlbîreli kişinin bulunuyor oluşunun, şehirdeki ilmî hayatın teşekkül sürecini hızlandırmış olduğu rahatlıkla ifade edilebilir. Diğer taraftan Endülüslü veya Mağribli öğrencilerin tahsillerini

96 İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, II, 119.

97 İbn Hayr, *Fehrese*, s. 567; İbnü'l-Hatib, *el-İhâta*, III, 541.

ilerletmek amacıyla Endülüs içindeki yahut dışındaki şehirlere giderken Gırnata'ya en erken VI. (XII.) yüzyılın ilk yarısında vefat eden hocalardan ders almak üzere gelmeleri, şehrin V. (XI.) yüzyılda ilmî açıdan henüz teşekkül döneminde olduğuna işaret eder.

Endülüs'teki İslâm hâkimiyetinin son iki buçuk asrında yarımadaının en önemli ilim merkezi haline gelen Gırnata'daki ilmî faaliyetler açısından incelenmesi gereken ilk merhale V. (XI.) yüzyılda şehirde gerçekleştirilen çalışmalarlardır. Bu bağlamda Gırnatalı öğrencilerin başta Kurtuba olmak üzere Endülüs şehirleriyle olan yakın ilişkileriyle; Gırnata'dan Mekke ve Mısır gibi Endülüs dışındaki ilim merkezlerine giderek tahsillerini ilerleten öğrencilerin varlığı dikkat çekicidir. Gırnata'da yapılan derslerde eserlerin büyük bir kısmının kıraat yoluyla alındığı görülmektedir. Bununla birlikte Endülüs'te birkaç yüzyıldan beri tahsil gören hemen her öğrencinin okuduğu *el-Muvatta'*, *el-Müdevvene* gibi ana kitapların münazara usulüyle işlenen derslerde öğrenildiğine işaret edilmelidir. İncelenen dönemin önde gelen âlimlerinden biri olan İbn Atıyye'nin kayıtları, Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh*'inin V. (XI.) yüzyılda Endülüs'te farklı rivayet yollarıyla tedavülde olduğunu gösterir. Bu, Sahnûn'un *el-Müdevvene*'si için de geçerlidir. Gırnatalı bir hocadan okunan bir eserin, şehre gelen ya da Gırnata dışına gidildiğinde ders alınan başka bir hocadan tekraren okunmakta olduğunu gösteren çok sayıda örnek, Gırnatalı öğrencilerin zengin bir ilmî birikimi şehre taşıdıklarına işaret eder.

Günümüze ulaşan tabakat kitaplarında V. (XI.) asırda yaşamış Gırnatalı ilim adamlarının neredeyse tamamının dinî ilimler alanında ihtisas sahibi oldukları görülmektedir. Ancak bu kayıtlar üzerinden yapılacak istatistiksel bir çıkarımın eksik olabileceği göz ardı edilmemelidir. Zira Endülüs'te münhasıran "ulûmül-evâil"de yani aklî ilimlerde ihtisas sahibi olan ilim adamlarını konu edinen eserlerin Sâid el-Endelüsî'nin *Tabakâtül-ümem*'i ile son buluyor olması, söz konusu dönemde Gırnata'da aklî ilimlerde öne çıkan kişilerin tam olarak görülememesi sonucunu beraberinde getirmektedir. Benzer şekilde tabakat müelliflerinin bazı şehirlerde yaşayan ilim adamlarının biyografilerine ulaşmada karşılaşmaları muhtemel zorluklar sebebiyle kimi şehirlerde yaşayan âlimlerin istatistiklere yansımamış olabileceği düşünülebilir. Ancak VIII. (XIV.) yüzyılda yaşamış edip, tarihçi ve devlet adamı İbnü'l-Hatîb'in Gırnata şehir tarihi olarak telif ettiği *el-İhâta fî ahbâri Gırnâta*'da verdiği bilgilerin tabakat eserlerinde verilenlerden farklı bir manzara sunmayışı, Gırnata için bu makalede öne sürülen argümanların geçerliliğini koruduğunu gösterir.⁹⁸

98 V-VII. (XI-XIII.) yüzyılda Endülüs'te telif edilmiş tabakat eserleriyle Gırnatalı veya şehirde bulunmuş kişilerin biyografileriyle İbnü'l-Hatîb'in *el-İhâta*'da kaydettikleri büyük ölçüde örtüşmektedir. İbnü'l-Hatîb, tabakat eserlerinde yer almayan az sayıda kişiye eserinde yer vermektedir. Tespit ettiğimiz bazı örnekler için bk. İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, III, 162, 183.

Bibliyografya

- Abdullah b. Bulukkin, *et-Tibyân*, nşr. Emîn Tevfik et-Tibî, Rabat: Menşûrâtü Ukâz, 2011.
- Abü Irmeis, İbrahim, “Una puerta de madîna Garnâta: Bâb al-'Unaydar (Monaita)”, *Arqueología y territorio medieval*, 8 (2001): 187-204.
- Adıgüzel, Cumhur Ersin, *XI. Asırda Endülüs'te İlmî Hayat* (doktora tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
- Adıgüzel, Cumhur Ersin, “Mülükü't-Tavâif Dönemi”, *İslâm Tarihi ve Medeniyeti: Endülüs*, ed. Mehmet Özdemir, İstanbul: Siyer Yayınları, 2018, IV, 121-82.
- Adıgüzel, Cumhur Ersin, “Zirîler” *DİA*, 2013, XLIV, 460-63.
- Ahbâr mecmû'a*, nşr. İbrâhim el-Ebyârî, Kahire-Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Mısri - Dârü'l-kitâbi'l-Lübnânî, 1410/1989.
- Birışık, Abdülhamit, “İbn Atıyye el-Endelüsî”, *DİA*, 1999, XIX, 338-40.
- Çavuşoğlu, Ali Hakan, “Endülüs'te Rey-Hadis Mücadelesi”, *İslâmiyât*, 7 (2004): 59-74.
- Dabbî, Ahmed b. Yahyâ, *Bugyetü'l-mültemis fi târihi ricâli'l-Endelüs*, nşr. İbrâhim el-Ebyârî, I-II, Kahire - Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Mısri - Dârü'l-kitâbi'l-Lübnânî, 1410/1989.
- Fórneas, José M., “Los Banü Atiyya de Granada (I)”, *Miscelánea de estudios árabes y Hebraicos*, 25/1 (1976): 69-83.
- Fórneas, José M., “Los Banü Atiyya de Granada (II)”, *Miscelánea de estudios árabes y Hebraicos*, 26/1 (1977): 27-60.
- García Granados, Juan A., “La primera cerca medieval de Granada. Análisis historiográfico”, *Arqueología y territorio medieval*, 3 (1996): 91-148.
- Gómez-Moreno, Manuel, “De Iliberri á Granada”, *Bolet in de la Real Academia de la Historia*, 46 (1905): 44-61.
- Himyerî, İbn Abdülmün'im, *er-Ravzü'l-mi'târ fi haberi'l-aktâr*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1984.
- el-Hulelü'l-mevşiyye fi zikri ahbâri'l-Merrâküşiyye*, nşr. Süheyl Zekkâr - Abdülkâdir Zimâme, Dârülbeyzâ: Dârü'r-Reşâdi'l-hadîse, 1399/1979.
- Huşenî, Muhammed b. Hâris, *Ahbârü'l-fukahâ' ve'l-muhaddisîn*, nşr. M. L. Avila - L. Molina, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992.
- İbn Atıyye el-Endelüsî, *Fihris*, nşr. Muhammed Ebü'l-Ecfân - Muhammed ez-Zâhî, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1983.
- İbn Bessâm eş-Şenterîni, *ez-Zahire fi mehâsini ehli'l-Cezîre*, nşr. İhsan Abbas, I-IV, Beyrut: Dârü's-sekâfe, 1399/1979.
- İbn Beşküvâl, *es-Sıla*, nşr. İbrâhim el-Ebyârî, I-III, Kahire-Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Mısri - Dârü'l-kitâbi'l-Lübnânî, 1410/1989.
- İbn Ebü Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ' fi tabakâti'l-etıbbâ'*, nşr. Nizâr Rızâ, Beyrut: Dârü mektebeti'l-hayât, 1965.
- İbn Ebü Zer', *el-Enisü'l-mutrib bi-ravzi'l-kirtâs fi ahbâri mülûki'l-Mağrib ve târihi medîneti Fâs*, Rabat: Dârü'l-Mansûr, 1972.
- İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, I-II, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1983.

- İbn Hayr, *Fehrese*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf - Mahmûd Beşşâr Avvâd, Tunus: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 2009.
- İbn İzârî, *el-Beyânü'l-mugrib fi ahbâri'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, nşr. É. Lévi Provençal v.dğr., I-IV, Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1930-83.
- İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile li-Kitâbi's-Sıla*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, I-IV, Tunus: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 2011.
- İbnü'l-Faradî, *Târihu ulemâi'l-Endelüs*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, I-II, Tunus: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 2008.
- İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta fi ahbâri Gırnâta*, nşr. M. Abdullah İnân, I-IV, Kahire: Mektebetül-Hancı, 1393-98/1973-78.
- İbnü'l-Kütüyye, *Târihu iftitâhi'l-Endelüs*, nşr. İbrâhim el-Ebyârî, Kahire-Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Mısri - Dârü'l-kitâbi'l-Lübnânî, 1410/1989.
- Makkari, Ahmed b. Muhammed, *Nefhu't-tib*, nşr. İhsan Abbas, I-VIII, Beyrut: Dâru Sâdr, 1388/1968.
- Malpica Cuello, Antonio, "Granada, ciudad islámica: centro histórico y periferia urbana", *Arqueología y territorio medieval*, 1 (1994): 195-208.
- Malpica Cuello, Antonio, "Antes de Madinat Ilbira. Su territorio en el entorno de 711", *711: Arqueología e historia entre dos mundos*, ed. Enrique Barquedano, Madrid 2011, I, 389-99.
- Ökten, Sadettin, "İbnü's-Semh", *DİA*, 2000, XXI, 204.
- Özdemir, Mehmet, "Elhamra Sarayı", *DİA*, 1995, XI, 31-33.
- Özdemir, Mehmet, "Gırnata", *DİA*, 1996, XIV, 51-57.
- Rodríguez Aguilera, Ángel v.dğr., "La Villa romana de Los Mondragones (Granada). Un nuevo yacimiento arqueológico en el entorno de Iliberis", *Romvla*, 12-13 (2013-2014): 475-501.
- Ruşâtî - İbnü'l-Harrât, *el-Endelüs fi İktibâsi'l-envâr ve fi İhtisâri İktibâsi'l-envâr*, nşr. Emilio Molina López - Jacinto Bosch Vilá, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990.
- Sâid el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-ümem*, nşr. Hayât Bû Alvân, Beyrut: Dârü't-talîa li't-tibâa ve'n-neşr, 1985.
- Sarr Marroco, Bilal, *La Granada Zirî: 1013-1090*, Granada: Alhulia, 2011.
- Sotomayor, Manuel - Margalita Orfila, "Un Paso Decisivo en el Conocimiento de la Granada Romana (*Municipium Florentinum Iliberritanum*)", *Archivo Español de Arqueología*, 77 (2004): 73-89.
- Trillo San José, M. Carmen, "Aljibes y mezquitas en Madîna Garnâta (siglos XI-XV) significado social y espacial", *Espacios de poder y formas sociales en la Edad Media: Estudios dedicados a Ángel Barrios*, ed. G. del Ser Quijano - I. Martín Viso, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2007, s. 315-26.
- Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, I-IV, Beyrut: Dâru Sâdir, 1977.



Fotoğraf 1: el-Beyyâzîn'in, karşı tepesindeki Elhamra'dan görünümü (C. Ersin Adıgüzel).



Fotoğraf 2: Zîrîler döneminde inşa edilen surlar (Bilal Sarr Marroco, *La Granada Ziri*).



Fotoğraf 3: Zıriler döneminde şehrin kurulu olduğu el-Beyyzn (Albalicn) bölgesinde V. (XI.) yüzyılda inş edilen bir caminin günümüze intikal eden minaresi (C. Ersin Adıgüzel).



Fotoğraf 4: Aljibe del Rey (Bilal Sarr Marroco, *La Granada Ziri*, Granada 2011).



Fotoğraf 5: Grnata'nın en eski kapılarında biri ve Ziriler dönemine ait olduğu kabul edilen Bâbu İlbire (C. Ersin Adıgüzel).



Fotoğraf 6: Bâbu İlbire yakınındaki kabristanın bulunduğu alanda gün yüzüne çıkarılan bir iskelet. Cesedin İslâmî usule uygun olarak sağ yanını üzerine defnedildiği görülmektedir (Bilal Sarr Marroco, *La Granada Ziri*, Granada 2011).



Fotoğraf 7: Ziriler döneminde Gırnata'da yapılmış bir hamam (C. Ersin Adıgüzel).



Fotoğraf 8: Ziriler döneminde Gırnata'da kadılık yapan Ali b. Muhammed tarafından Darro Nehri üzerine yaptırılan ve "Kadı Köprüsü" adıyla bilinen köprü'nün kalıntıları (C. Ersin Adıgüzel).

V. (XI.) yūzyılda Gırnata Őehir planı:



Antonio Malpica Cuello "Granada, ciudad islāmica: centro histōrico y periferia urbana", *Arqueologīa y Territorio Medieval*, I (1994), s. 208'den uyarlanmıştır.

The Birth of a City of Learning and Culture in Muslim Spain: The Case of Granada

This article examines the process of building the city of Granada by focusing on its centers of learning. The city was not referred to as a city in Muslim Spanish sources until the 5th/11th century, a period which started with the collapse of the Umayyad state and the emergence of Party Kings (*Mulūk al-ṭawā'if*). The political and social turmoil in Cordoba at the beginning of 5th/11th century led the Umayyad state in Spain into a period of decline and impacted the entirety of Muslim Spain. Granada grew into a city during this period. The city of Granada, which remained under Muslim rule the longest, was connected to Elvira from its first conquest until the 5th/11th century. Several sources mentioned its name but only as a small town. The process of building a city in Granada began when the Zirids, one of Berber tribes, moved from Elvira, where they had just settled, to the area and began to rule under their name in the 5th/11th century. Granada acquired the characteristics of a city in a short period of time, facilitated by the rule of the Zirids. In fact, the Zirids were among the emirates resisting the expansionist policies of the Abbadians, the most powerful emirate of the region. As a result of immigration from Elvira at the beginning of the 5th/11th century, Granada under Zirid rule increasingly attracted scholars and grew to be a center of learning, a fact facilitated by the social problems in Cordoba during the same period.

The changing political and administrative status of Granada was reflected in the scholarly activities in the city. The most important result of the turmoil in Cordoba on the scholarly activities was the waning of Elvira's bright days and the flourishing of Granada. While no remarkable scholarly activity was recorded in Granada before the period of Party Kings, an active scholarly sphere developed under the Zirid rule. This change in both cities can be seen clearly in the biographical dictionaries on scholars living in Muslim Spain. While Elvira had active scholarly circles until the beginning of the 5th/11th century, it appeared less often in biographical dictionaries after that time. However, scholars from Elvira were still recorded — though at a diminishing rate — starting from the 5th/11th century until the middle of the 6th/12th century. Unlike the trend in Elvira, Granada, where scholarly activities were rarely recorded in biographical dictionaries until the 5th/11th century, began to appear in this genre as a hub of scholarly activity. The fact that many active scholars in Granada at the beginning of the 5th/11th century were from Elvira facilitated the flowering of scholarly activities in Granada. On the other hand, Iberian and Moroccan students who tended to go to other cities in Muslim Spain had not yet come to Granada to study with teachers who died in the first half of the 6th/12th century, a fact that shows that the city was still in the formative period in the 5th/11th century.

To explore the scholarly life in Granada, one first needs to look at the activities of learning in the city during the 5th/11th century. In this period, students from Granada carried an abundant scholarly legacy to their hometowns by conducting several trips to cities within and beyond Muslim Spain, and therefore scholarly families in Granada began to form. In this context, it is worth mentioning the existence of students from Granada who had close contacts in other Iberian cities,

particularly Cordoba, and advanced their studies by traveling to certain regions outside of Muslim Spain, such as the Hijaz and Egypt. Most of the classes in Granada were based on the method of *qirā'a* (reading by the student to his teacher). In addition, it should be pointed out that the main handbooks which all students read, such as *al-Muwatta'* and *al-Mudawwana*, were studied through disputation (*al-munāzara*). The records of Ibn 'Atiyya, one of the outstanding scholars of the time, show that al-Bukhārī's *al-Ṣaḥīḥ* was in circulation through various ways of transmission in the 5th/11th-century Muslim Spain. This was also true for Saḥnūn's *al-Mudawwana*. The existence of many cases in which a work studied with a teacher in Granada could also be studied again with a teacher coming to the city from outside or when a student went to another place indicates that students of Granada carried a rich scholarly tradition into the city.

Extant biographical dictionaries confirm that almost all of the scholars living in Granada in the 5th/11th century were experts of religious sciences. A statistical analysis based on these records, however, would be far from perfect. The fact that biographical dictionaries focusing on the scholars who were experts of rational sciences in Muslim Spain ends with Sa'īd al-Andalusī's *Ṭabaqāt al-umam* questions the argument that such scholars were not prevalent in Granada. It is also possible that some of the biographers may not have had access to information about scholars living in other cities, which reduces the reliability of these statistics. However, biographical notes in a source on the history of Granada, titled *al-Iḥāta fī akhbār Ghirnata* by Ibn al-Khaṭīb, a writer, historian and statesman from the 8th/14th century, do not offer an account distinctively different from other sources, which suggests that the arguments outlined in this article remain valid.

Keywords: Muslim Spain, Granada, Elvira, Zirids, Party Kings, scholarly life.

Köseç Ahmed Dede ve Şeyh Galib'in Mevlevî Âdap ve Erkânına Katkıları*

Ayşegül Mete**

Mevlevî âdap ve erkânını konu edinen bu makale, *et-Tuhfetül-behiyye fi't-tarikati'l-Mevleviyye* ve *es-Sohbetü's-sâfiye* adlı eserleri bağlamında Köseç Ahmed Dede (ö. 1191/1777) ve Şeyh Galib'in (ö. 1213/1799) Mevlevîlik'te düşünceye ve uygulamaya ilişkin katkılarını ortaya çıkarma amacı taşımaktadır. Konuyla ilgili mevcut çalışmalardan farklı olarak Mevlevî âdap ve erkânının yüzyıllara göre gelişim ve değişiminin takibini mümkün kılma hedefiyle hazırlanan bu makalede biat, zikir, mukabele, çile ve şeyh-mürît âdabı gibi beş temel mesele merkeze alınmaktadır. Söz konusu beş temel mesele üzerinden, ilgili literatüre katkıda bulunmuş olan müelliflerin ittifak ve ihtilaf ettikleri esasların ve yaptıkları ilavelerin tespitine odaklanılmıştır. Bu itibarla Köseç Ahmed Dede ve Şeyh Galib'in Mevlevîliğin âdap ve erkânına dair fikir, vurgu ve içtihatları belirlenmiş, onların gerek selefleri gerekse halefleriyle mukayesesine imkân sağlanmıştır. Bu noktada makale, Mevlevî âdap ve erkânını teşkil eden ana unsurların neredeyse tamamında ilk ayrıntılı açıklamanın Köseç Ahmed Dede'ye ait olduğu ve yaptığı mühim değerlendirmelerin yanı sıra dikkatlere sunduğu üçlü sâlik anlayışı ile Şeyh Galib'in ilgili literatüre yeni bir anlatım kazandırdığı iddiasını taşımaktadır. Ayrıca bu makale Mevlevî âdap ve erkânını takdim etmede takip ettiği metodun bir sonucu olarak söz konusu âdap ve erkânın tarikatın kuruluşundan itibaren ilk iki asırda müesses hale geldiğine dair mevcut kabulün gözden geçirilmesi gerektiği önerisini de içermektedir.

Anahtar kelimeler: Mevleviyye, âdap ve erkân, Köseç Ahmed Dede, Şeyh Galib, *et-Tuhfe*, *es-Sohbe*.

Giriş

Hem doktriner hem de tarihsel açıdan Anadolu coğrafyasının kültürel kodlarını derinden etkilemiş olan Mevlevîlik, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin (ö. 672/1273) mirası üzerine kurulmuş bir tarikattir. Mevlevîliğin,

* İslâm Araştırmaları Merkezi Araştırmacı Yetiştirme Projesi (AYP) kapsamında bu makalenin bütün aşamalarını titizlikle takip eden Doç.Dr. Berat Açıl'a ve makaleyi okuyarak katkıda bulunan Doç.Dr. Semih Ceyhan'a teşekkürlerimi sunarım.

** Ar.Gör.Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

ORCID 0000-0001-5467-6346 aysegulmete@sakarya.edu.tr

Mevlânâ'nın düşüncesi ve yaşayışı doğrultusunda XIII-XV. yüzyıllar arasında sistemleştirildiği kabul edilen âdap ve erkânı makalenin konusunu teşkil etmektedir. Amacımız Osmanlı düşüncesinde ve sanatında izlerini hayli derinleştirdiği bir zaman dilimi olan XVIII. asırda Mevlevîliğin âdap ve erkânına yapılan katkının ortaya çıkarılmasıdır. Bunun için XVIII. asırda âdap ve erkâna yönelik telif edilmiş yegâne eser olan Köseç¹ Ahmed et-Trabzonî'nin (ö. 1191/1777) *et-Tuhfetü'l-behiyye fi't-tarîkatî'l-Mevleviyye'si* ve Şeyh Galib'in (ö. 1213/1799) bu esere yazdığı *es-Sohbetü's-sâfiye* adlı tâlikatı muhteva analizine tâbi tutularak âdap ve erkâna dair belirlenen esaslar tespit edilecektir. Bu esaslar Mevlevî âdap ve erkânı literatürüne katkıda bulunmuş Divane Mehmed Çelebi (ö. 951/1544'ten sonra), İsmâil Rusûhî Ankaravî (ö. 1041/1631), Abdülganî en-Nablusî (ö. 1143/1731), Abdülganî Dede (ö. 1294/1877), Mustafa Vahyî Efendi (ö. 1295/1878) ve Hüseyin Azmî Dede'nin (ö. 1311/1893) ilgili eserlerinde ve yakın zamanda kaleme alınan kaynaklarda sunulan esaslarla mukayese edilerek benzer ve farklı unsurlar belirlenecektir. Böylelikle Köseç Ahmed Dede ve Şeyh Galib'in dikkatlere sundukları esaslar ve ilaveler açığa çıkarılacaktır. Bu bağlamda makale Mevlevî âdap ve erkânına ilişkin unsurların tafsilatını ihtiva eden en erken eserin Köseç Ahmed Dede'ye ait olduğunu ve Şeyh Galib'in üçlü sâlik tasnifi ve âdap erkân tashihiyle ilgili literatürden ayrıştığını iddia etmektedir. Bununla birlikte makale, Mevlevî âdap ve erkân literatürü dahilindeki eserlerin Şeyh Galib'in ortaya koyduğu bu tasnif dikkate alınarak telif edilmediklerinden ötürü hangi esasların hangi sınıftaki sâlikler için sunulduğunu tespit etme noktasında hassasiyet gösterilmesi gerektiğini zımnen ihtar etmektedir.

A) Mevlevî Âdap Literatürüne Dair Bir Değerlendirme

Mevlevîliğin âdap ve erkânına dair esasların teşekkülüyle alakalı görüşlere bakılacak olursa tarikatın kurumsal tarihini kaleme alan Sâkıb Dede (ö. 1148/1735), tarikatın esaslarının Mevlânâ'nın torunlarından Pîr Âdil Çelebi (ö. 865/1460) tarafından keşfe dayalı olarak belirlendiğini ve bunun bütün Mevlevîler'ce kabul gördüğünü ifade eder.² Her ne kadar Sâkıb Dede ta-

1 Eski Türkiye Türkçesi ve halk ağzında kullanılan "köseç" kelimesinin aslı "köse" olup Farsça'ya "کوسه" ve Arapça'ya "كوسح" şeklinde geçmiştir (bk. Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî*, s. 1304; Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, II, 1790; Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, s. 528).

2 "... hâlâ beyne'l-ihvân hürde-i tarikat unvanıyla ma'hûde harekât ve sekenât-ı müstehabbe-i işârât-âmez ki lede'l-vâkıfın 'ilâve-i hâssa-i refâtâr-ı sâlikân-ı tarikatımızdır bi'l-cümle nevbet-i velâyet-i Pîr Âdil'de berâhin-i keşfiyye ile istihsân ve istihbâbı nümâyân olmağla terğîb-i iltizâm ve tertîb-i gaybî nizâm ile tezyîn-i cünbûş u ârâm ve tahsîn-i refâtâr u güftâr u ihvân ü hullân buyurulup şîve-i revîş-i pâk ve

rikatın âdap ve erkânının tesisini Pîr Âdil Çelebi'ye dayandırsa ve ondan sonra birçok kaynakta bu bilgi tekrar edilse de³ Kastamonu Mevlevihanesi türbedarı Mehmed Eşref Dede (ö. 1916'dan sonra) usul, erkân ve âdabı Çelebi Hüsâmeddin ve Sultan Veled'in (ö. 712/1312) Mevlânâ'dan aynen alarak tertip ettiklerini bildirir.⁴ Öte yandan Konya Mevlânâ Âsitanesi son dönem post-nişinlerinden Veled Çelebi İzbudak (ö. 1953), Mevlevîliğin kurucusu olarak takdim ettiği Sultan Veled'in aynı zamanda matbah, 1001 günlük çile, Mevlevî dedesi olma usulleri ve diğer bütün tarikat usullerini meydana getirdiğini belirtir.⁵

Sâkıb Dede'nin verdiği bilgiye göre tarikatın esaslarının XV. asırda, Mehmed Eşref Dede ve Veled Çelebi'nin verdiği bilgilere göre de XIV. asırda teşekkül ettiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte zikrettiğimiz asırlara ait tarikatın âdap ve erkânının teşekkül ettiğini ihsas edecek bir çalışmaya rastlanmamaktadır. Her ne kadar Sultan Veled'in eserleri, tarikatın âdap ve erkânına müteallik unsurlar barındırsa da doğrudan tarikatın esaslarını konu edinmemektedir. Konuyla alakalı kaleme alınmış ilk kaynak Divane Mehmed Çelebi'nin *Tarikatü'l-ârifin*⁶ risalesidir. Risalede Mevlevîliği "tarık-ı uşşâk" terkibiyle tanımlayan Divane Mehmed Çelebi bu yolun vasıflarını, intisap keyfiyetini, mürit ve mürşide gerekenleri muhtasar bir şekilde açıklar. XVI. asırda kaleme alınan ve ilgili sahadaki en erken metin olma özelliği ile kendisine önem atfedilen bu risaleden sonra müteakip asırda birçok eser kaleme alınmıştır. Bu eserlerin çoğunda Galata

meyve-i meniş-i tabnâkları hasretü'l-urefâ ve hayretü'z-zurefâ olmuştur" (bk. Sâkıb Dede, *Sefine*, I, 134).

- 3 Mesela Gölpınarlı, *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, s. 89; *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 197.
- 4 "... Bütün usûl ve erkân ve âdâbı hazret-i pîr-i destgîr kaddesallahu sırrahu'l-münîr efendimizi istihlaf eden Hüsâmeddin Çelebi ile mahdûm-ı güzîn Mevlânâ Sultan Veled efendimiz hazretlerinin tertib kerde-i hakîmâneleri olan Âyin-i Mevlânâda..." (bk. Eşref Mehmed Dede, *Âyin-i Tarikat-ı Mevlevîyye*, vr. 12^{a-b}). Aynı görüşü Ziyâ Şâkir kabul etmekle birlikte mukabele de dahil bütün âdap-erkânın sistemleştiğini söylemektedir (bk. Şâkir, *Hazret-i Mevlâna*, s. 207, 263-64).
- 5 İzbudak, *Tekke'den Meclis'e*, s. 134. İzbudak başka yerde ise Mevlevîliğin âdap ve merasiminin Sultan Veled ve mahdumu Ulu Ârif Çelebi tarafından kurulduğunu ifade eder (bk. *Tekke'den Meclis'e*, s. 133). Tarikatın âdap ve erkânının teşekkülüyle ilgili bu görüşlerin yanı sıra menşei ile alakalı olarak Şeyh Galib'in düşüncesine ileride yer verilecektir.
- 6 Konya Mevlânâ Müzesi İhtisas Kütüphanesi'ndeki (nr. 2176) nüsha *Tarikatü'l-maârifin* adıyla kayıtlı olsa da Gölpınarlı'nın önerdiği *Tarikatü'l-ârifin li-Sultân-ı Divânî* başlığının (Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 181) *Tarikatü'l-ârifin li-Sultân Divânî* şeklinde olması daha makuldür. Bu risale Mustafa Çıpan tarafından yayımlanmıştır (bk. Çıpan, "Divâne Mehmed Çelebi'nin "Tarikatü'l-Maârifin" Risalesi", s. 217-19). Çıpan daha sonra hazırladığı bir yayında eseri *Tarikatü'l-ârifin* başlığı ile sunar (bk. Çıpan, *Divâne Mehmed Çelebi*, s. 109-13).

Mevlevihanesi postnişini İsmâil Rusûhî Ankaravî'nin imzası vardır. Onun *Tarikatnâme* olarak da isimlendirilen *Minhâcü'l-fukarâ'sı*⁷ Mevlevî tarikatının mahiyeti, intisap şekli, mürit-mürşit, sohbet, sefer, semâ ve mukabele âdablarını izah etmenin yanı sıra tasavvufî kavramları Mevlevî perspektifinden şerh etmektedir. Mevlevî âdap ve erkânına müteallik bütün konuları ihtiva etmesi, tarikat-şeriat-marifet/hakikat âdablarını bölümlere ayırarak ele alması itibariyle *Minhâcü'l-fukarâ'yı* konumuzla ilgili ilk bütüncül eser olarak kabul edebiliriz. Nitekim bu eser zamanla Mevlevî dervişlerinin el kitabı haline gelmiştir.⁸ Ankaravî'nin âdap ve erkâna dair bilgi sunduğu diğer bir eseri ise *Minhâcü'l-fukarâ'da* ele aldığı konuları *Mesnevî* beyitleriyle temellendirip işlediği *Nisâbü'l-Mevlevî* adlı risalesidir.⁹ Eser, şeriat-tarikat-hakikat âdablarını Mevlânâ'nın dilinden öğrenme noktasında önemi haiz olmakla birlikte tarikatın âdabının *Mesnevî* ile delillendirilmesi sadedinde dikkat çeker. Kısa ölçekli olan *Risâle-i Usûl-i Tarikat ve Biat*¹⁰ risalesinde ise Mevlevîlik'te intisap ve biat âdabı, biat edilecek şeyhte bulunması gereken hususiyetler, şeyh ile mürit arasındaki bağın niteliği, zikir dereceleri ve keyfiyetine dair değiniler mevcuttur. Kaynaklarda yine Ankaravî'ye nispet edilen ve bu risale ile aynı muhtevaya sahip olduğu ifade edilen *Sülûknâme-i Şeyh İsmâil* ve *Tarikatnâme* adlı eserler incelendiğinde ise bu risalelerin Divane Mehmed Çelebi'ye ait olduğu kabul edilen *Tarikatü'l-ârifin* adlı risalenin bire bir aynısı olduğu görülmektedir.¹¹ Yine bu sırada Abdülganî

7 *Minhâcü'l-fukarâ* farklı başlıklarla birkaç defa yayımlanmıştır: *Minhâcü'l-fukarâ: Fakirlerin Yolu*, haz. Saadettin Ekici; *Minhâcü'l-fukarâ: Mevlevî Âdâb ve Erkânı Tasavvuf İstilahları*, haz. Safi Arpaguş; *Mevlevîler Yolu*, haz. Mehmet Kanar. Makalemizde, orijinal metnin aktarılması dolayısıyla diğer yayımlara nazaran daha muteber kabul ettiğimiz için Safi Arpaguş'un hazırladığı metin esas alınacak ve müteakip dipnotlarda esere *Minhâc* adıyla atıfta bulunulacaktır.

8 Veled Çelebi İzbudak, Mevlevî dervişlerinin boş vakitlerinde *Mesnevî* ve *Minhâc*'i okumalarını ve bu eserlerde işaret buyurulanlar üzere amel etmelerini tavsiye ve telkin etmektedir (bk. *Mecmua*, s. 411-12'den sadeleştirerek ve özetleyerek aktaran Şafak, "Mevlevîlik Yolu ve Çile Adabı", s. 114).

9 Tâhîrülmevlevî tarafından tercüme edilmiştir (bk. Bibl.).

10 Bu risaleyi Safi Arpaguş ve Ahmet Nezih Galitekin neşretmişlerdir (bk. Galitekin, "İsmâil Rûsuhi Ankaravî", s. 89-95; Arpaguş, *Mevlevîlikte Mânevî Eğitimi*, s. 359-64).

11 *Tarikatnâme* başlıklı risale İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 0314'te kayıtlıdır. İstanbul Üniversitesi Türkçe Yazmalar 6394 numara vr. 34^b-35^a arasında kayıtlı olan *Sülûknâme-i Şeyh İsmâil* adlı risale ise, *Risâle-i Usûl-i Tarikat-i Hazret-i Mevlânâ* isimli risalenin kenarına "Sülûknâme-i Şeyh İsmâil Efendi Ankaravî kudde sırrihu" başlığı ile sayfa boyunca yazılmış olup istinsah tarihi 1295'tir (1878). Netice itibariyle Ankaravî'nin eseri olarak takdim edilen bu eser (mesela bk. Yetik, "Ankaravî, İsmâil Rusûhî", s. 211-13) esasen Divane Mehmed Çelebi'nin eseridir ve bu bağlamda Ankaravî'nin müellifatına dair bir ayrıntı tashih edilmiştir.

en-Nablusı'nın *el-Ukdl-l'liyye*¹² adlı eseri ve onun Peevizde Ahmed Dede (. 1137/1725) tarafından yapılan tercmesi¹³ Mevlevi adabının önemli bir parçasını teşkil eden sem konusunu ihtiva etmektedir. Eser Mevlevilik özelinde olmakla birlikte esasen diğer tarikatların zikir ve devran faaliyetlerine dair doğru bir algının oluŐmasını gaye edinmesi yönüyle dikkate değerdir. Bir başka eser ise Bursa Mevlevihanesi Şeyhi Mehmed Dede'nin (1115/1703) *Slknme-i Tarikat-ı Mevleviyye*'sidir.¹⁴ Başlığına bakılırsa konumuzla alakalı olan bu esere kütüphane kataloglarında maalesef rastlayamadık.

XVIII. asırda mevzu ile alakalı olarak karşımıza iki eser çıkmaktadır: Kose Ahmed Dede'nin *et-Tuhfetül-behiyye fi't-tarikati'l-Mevleviyye*'si¹⁵ ve Şeyh Galib'in bu esere *es-Sohbets-sfiyye*¹⁶ adıyla yazdığı tlikattır. *et-Tuhfe* Mevlevi tarikatının esaslarını, zikir telkini, hırka-ta giydirilmesi, çile, sohbet ve sem hususlarındaki dabını kapsamlı bir Şekilde ihtiva eder. *es-Sohbe* ise *et-Tuhfe*'ye düŐürülen notlar ve bazı noktaların tashihi niteliğinde olup bu eserde dillendirilmeyen veya farklı görülen konuları açıklar. Öte yandan eser Şeyh Galib'in Mevlevilik düşüncesi ve tecrübesini tespit etme açısından önem arzeder.¹⁷

XIX. asra gelindiğinde konuyla ilgili irili ufaklı birçok risale mevcuttur. Bu eserler Hasan Nazif Dede'nin (. 1278/1862) devir nazariyesine göre insanın baŐlangıçtaki saf haline dönebilmesi için seyrslkn gerekliliğine vurgu yaptığı *Ta'rifs-slk*',¹⁸ Halep Mevlevihanesi Şeyhi Abdlganı Dede'nin

12 Nablusı bu eseri 1685 yılında yazmıştır. Eserin Bekri Aleddin tarafından tahkikli neşri Şu başlıkla yapılmıştır: *Kitbl-Ukdi'l-l'liyye fi tarikis-sdeti'l-Mevleviyye*.

13 Nablusı, *el-Ukdl-l'liyye* (trc. Peevizde). Bu eserin Latinize edilmiş hali için bk. Yazıcı, *Peçevi Şeyh rif Ahmed Dede*.

14 Gölpınarlı, *Mevlndan Sonra Mevlevilik*, s. 183.

15 *et-Tuhfetül-behiyye*'nin Ahmet Remzi Akyürek tarafından yapılan *Zviyye-i Fukar* adlı tercümesi Ali remiŐ tarafından yayıma hazırlanmıŐtır (bk. Kose Ahmed Dede, *et-Tuhfe*).

16 Eserin Ahmet Remzi Akyürek tarafından *NshatŐ-Őfiyye* adıyla yapılan tercümesi İbrahim Kutluk tarafından kısmen ve muhtasar olarak tercüme edilmiştir (bk. Kutluk, "Şeyh Glib", 37-47).

17 İleride konusal ve düŐünsel bazda *et-Tuhfe* ve *es-Sohbe*'nin ayrıntılarına gireceğimiz için burada sadece ana hatlarını belirtmekle iktifa ettik.

18 Esasen Hasan Nazif Dede eserini Mevlevilik özelinde değil bütün tarikatlar için geçerli olacak bağlamda kaleme almıştır. Müellif nüshası olarak kabul gören Kayseri RŐid Efendi Yazma Eser Kütüphanesi'ndeki (nr. 215332) nüsha Gülbeyaz Karakuş tarafından günümüz harflerine çevrilerek yayımlanmıştır (bk. Hasan Nazif Dede, *Mevlevi Nazif Dede Divn ve Rislesi*; ayrıca Hasan Nazif Dede'nin *Ta'rifs-slk*' de müritlerinden Edirneli Hayri tarafından muhtasar bir Şerh yazılarak 1859 yılında basılmıŐtır, bk. Hasan Nazif Dede, *Ta'rifs-slk*).

Mevlevî matbahındaki hizmetleri tahakkuk kavramlarıyla açıkladığı ve bir mânada onları işarî olarak yorumladığı *Dürrü'l-berzahî'l-ma'nevî fi esrâri ahrufî'l-matbahî'l-Mevlevî'si*,¹⁹ Mustafa Vahî Efendi'nin, şeyhi Mesnevihan Hasan Hüsameddin Efendi'nin (ö. 1263/1869) binbir günlük çile âdap ve erkânını ihtiva eden risalesine yer verdiği *ed-Dürretü'l-azîziyye fi'l-fevâidi'l-kaviyye'si*²⁰ ve son olarak Gelibolu-Kahire Mevlevihanesi şeyhi Hüseyin Azmî Dede'nin çile ve matbah terbiyesiyle alakalı olan *Nuhbetü'l-âdâb*'ı ve seyrüsülûke dair olan *Beyânü'l-makâsîd* ve *Miftâhu'l-kulûb*'udur.²¹

Mevlevî âdap ve erkânı konulu tarihî metinler zikrettiğimiz eserlerle sınırlı olsa da âdap ve erkâna dair temas ve ayrıntıları Mevlevîler tarafından yazılmış tabakat eserleri ve divanlarda bulmak mümkündür. Bilhassa Mevlevî şairlerin manzum ifadelerinde tarikatın esaslarına, seyrüsülûk unsurlarına ait birçok değiniye rastlanır. Hatta Esrar Dede'nin (ö. 1211/1797) *Dîvan*'ında bulunan *Mübâreknâme* adlı mesnevisini Gölpinarlı tarikat âdabına ilişkin risaleler arasında zikreder.²² Ancak *Mübâreknâme*'de konuya dair hususlar mevcut olsa da sembolik bir dil kullanılması ve mesnevinin bütünüyle âdap-erkân konusuna hasredilmemesi sebebiyle bunu söz konusu literatürün bir parçası olarak değerlendiremiyoruz. Nitekim *Mübâreknâme* de tıpkı diğer birçok nazım gibi halin ve tefekkürün dile gelmesinden ibarettir. İhtiva ettiği Mevlevîlik unsurlarına herhangi bir Mevlevî şairin şiirinde rastlamak mümkündür.²³

Doğrudan Mevlevî âdap ve erkânını konu edinen çalışmalar günümüzde de devam etmiştir. Bunların ilki Abdülbaki Gölpinarlı'nın *Mevlevî Âdâb ve*

19 Layiha başlıklı kısa bölümlerden oluşan ve sık sık "İlem eyyühe'd-dervîş" ifadesiyle muhataba hitap edilen eserde şeyhin/dervîşin bilmesi ve gözetmesi gereken meselelere işaret edildiği kadar bazı tasavvufî kavramların batınî mânalarına temas edildiği görülmektedir. Halen yazma halinde bulunan bu eserin Süleymaniye (Zühdü Bey, nr. 116) ve Şam Esed kütüphanelerinde nüshaları bulunmaktadır (Şam Esed Kütüphanesi'ndeki nüshaları için bk. Küçük, *Mevlevîliğin Son Yüzyılı*, s. 199).

20 Eserin Arpağuş'un *Mevlevîlikte Mânevi Eğitim* adlı kitabının ekler bölümünde Latinize edilmiş hali mevcuttur (bk. s. 375-86). *ed-Dürretü'l-azîziyye* risalesinin içeriği için bk. Oran, *Mustafa Vahî Efendi*, s. 29-31.

21 Azmî Hüseyin Dede'nin bu üç risalesi Safi Arpağuş tarafından yayımlanmıştır (bk. *Gelibolu'dan Kahire'ye Bir Ömür* içinde).

22 Gölpinarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 184.

23 Bu çalışmada yaşanan halden, ulaşılan makamdan, erişilen zevkten kaynaklanan söylemleri değil, bizâtihi Mevlevî âdap ve erkânını mevzubahis etmek amacıyla yazılmış eserler dikkate alınmıştır. Dolayısıyla bu makalede muhtevasında Mevlânâ methiyesi, aşk ve semâ gibi Mevlevîlik unsurlarının bulunduğu divan ve divançeler söz konusu âdap ve erkân literatürüne dahil edilmedi. Bununla birlikte Mevlevîler'in manzum ifadelerindeki âdap ve erkâna ilişkin unsurları tespit ve tetkik etme yönünde ayrıca bir çalışma yapılmasının da gerekli olduğunu düşünüyoruz.

Erkânı adlı çalışmasıdır. Eser Cumhuriyet sonrası müstakil olarak Mevlevî âdap ve erkânını işleyen kapsamlı ilk eser olmasının yanı sıra içeriden bakışla ve yer yer gözleme dayalı metinlerden meydana getirilen bir ürün olması itibariyle XX. yüzyıldaki Mevlevîlik tarihi yazımı açısından mühimdir. Yazar, eserin önemli bir yekününü tutan ilk bölümünde Mevlevîler'in kullandığı terimlerin izah edildiği bir Mevlevî lugatçesine yer verir. Akabinde gelen bölümde âdap ve erkâna yönelik hususlar işlenir. Semâ, evrâd, ezkâr, şeyh-mürît âdabı konularının yanı sıra Mevlevîler'e has defin töreni, bayramlaşma gibi uygulamalara ayrı ayrı başlıklar altında temas eder. Yazar bazan tarihsel bir çerçeve çizerek meseleyi detaylandırırken bazan da doğrudan kendi müşahede ettiği zaman dilimine dair aktarımlarda bulunur. Öte yandan yazar yukarıda zikrettiğimiz tarihî metinlerin birçoğunu kaynak olarak kullanmakla birlikte her birinin esasları ele alış tarzına, yaptıkları değerlendirme ve yorumlarına ayrıca değinmez.

Bir diğer çalışma ise Hüseyin Top'un hazırladığı *Mevlevî Usûl ve Âdâbı* başlıklı eserdir. Eseri değerli kılan yön, aynı zamanda bir Mevlevî dedesi olan Hüseyin Top'un, şeyhi Midhat Bahârî Beytur başta olmak üzere son dönem Mevlevî büyüklerinden elde ettiği bilgileri ve tarikatın günümüzdeki uygulamalarını, nüanslarıyla birlikte kaydetmesidir. Dolayısıyla eser geride bıraktığımız yüzyıl ve günümüzdeki Mevlevî uygulamaları ve anlayışına dair önem arz etmektedir. Üç bölümden müteşekkil olan bu eserin ilk bölümünde âdap ve erkâna dair konular işlenir. İkinci bölüm çelebilerin tarihi, üçüncü bölüm ise yaygın kullanılan Mevlevî terimlerinin mânalarını ihtiva eder. Eserde bazı düzenlemelerle birlikte temel kaynak olarak Gölpınarlı'nın *Mevlevî Âdâb ve Erkânı* başlıklı kitabı kullanılmıştır.

Üçüncü ve son çalışma ise tarikatın âdabı, erkânı ve kurumsal yapısını akademik bir titizlikle ortaya koyan Safi Arpaguş'un *Mevlevîlik'te Mânevi Eğitim* adlı eseridir. Eser gerek kullanılan kaynaklar gerekse bölümler açısından Gölpınarlı ve Hüseyin Top'un eserlerine nazaran en kapsamlı ve akademik olanıdır. Tarihî metinleri referans alma bağlamında Gölpınarlı'dan farklı olarak konuyla ilgili XIX. yüzyılın önemli risaleleri olan Abdülganî Ded'e'nin *Dürri'l-berzahî'l-ma'nevî'si*, Vahyî Efendi'nin *ed-Dürretü'l-azîziyye'si* ve Azmî Ded'e'nin *Nuhbetü'l-âdâb*'ından istifade eder. Bununla birlikte kullandığı kaynaklar arasında Şeyh Galib'in *es-Sohbe'si* -ve özellikle semâ bölümünde istifade ettiğimiz- Mustafa Güzelhisârî'nin *Mine'l-Mecâlisi'l-Mevlevîye'si* ve Mehmed Eşref Ded'e'nin *Âyîn-i Tarikat-ı Mevlevîyye'si* mevcut değildir. İlk bölümde mimari ve idarî yönden mevlevihaneyi inceleyen Arpaguş, mevlevihane sakinlerini ve matbah hizmetlerini ele alır. İkinci ve üçüncü bölümler doğrudan tarikatın âdap ve erkânına yöneliktir. Terbiye metotları, şeyh-mürît

âdabı, semâ, evrâd-*ezkâr*, matbah âdabı ve merasimleri etraflıca incelenir. Eserin âdap ve erkân ile alakalı bölümü yüksek oranda XIX. asır ve sonrası metinleri referans alarak inşa edilmiştir.

Cumhuriyet sonrasında kaleme alınmış ve Mevlevîlik literatürüne önemli katkılarda bulunmuş bu eserler, Mevlevî âdap ve erkânı konusunu ana hatlarıyla ele almış ve onun günümüze intikalinde önemli rol oynamıştır. Ancak söz konusu eserlere, âdap ve erkânın tarihsel planda nasıl gelişim gösterdiği, hangi asırda hangi esasların tevarüs edildiği veya tedavüle girdiği, ne tür bilgilerin dikkatlere sunulduğu, hangi unsurlarda farklılık bulunduğu gibi sorularla yaklaşıldığında sonuç neticesiz kalmaktadır. Daha özel bağlamda ise, söz konusu eserler *et-Tuhfe* ve *es-Sohbe*'ye nadiren atıfta bulunduğu için Mevlevî âdap ve erkânının XVIII. asırdaki tezahürlerinin ne olduğu, nasıl değerlendirilip yorumlandığı, muhtevasına herhangi bir unsurun eklenip eklenmediği gibi durumların tespitine imkân sağlamamaktadır. Bu itibarla XVIII. asırda kaleme aldıkları mezkûr eserler münasebetiyle müracaat edilecek yegâne şahsiyetler olan Köseç Ahmed Dede ve Şeyh Galib'in Mevlevîliğin âdap ve erkânına dair fikirlerini ve vurgularını belirgin hale getirecek bir çalışma yapma ihtiyacı ortaya çıkmaktadır.

Dolayısıyla bu makale ile tarih boyunca eserleriyle Mevlevîlik literatürüne mühim katkılarda bulunmuş olan âlimlerin, âdap ve erkân hususunda ittifak ve ihtilaf ettikleri esasları ve yaptıkları ilaveleri tespit etmenin mümkün hale geleceğini düşünüyoruz. Daha özel çerçevede ise Köseç Ahmed Dede ve Şeyh Galib'in Mevlevî âdap ve erkânıyla ilgili olarak kabul ettikleri esasları ortaya çıkarmakla kalmayıp seleflerinin ve haleflerinin belirledikleri esaslarla mukayesesini yapmış olacağız. Böylece Mevlevî âdap ve erkânına Köseç Ahmed Dede ve Şeyh Galib'in XVIII. asırda yaptığı katkıların ortaya çıkmasını sağlamakla birlikte arkalarından gelen Mevlevîler'i bu hususta ne derece etkilediklerini de açığa çıkarmaya çalışacağız.

B) Mevlevî Âdap ve Erkânını Oluşturan Temel Unsurlar

Mevlevî âdap ve erkânını konu alan eserlere bakıldığında tarikata intisabın zikir telkini, taç-hırka giydirme (sonraki kaynaklardaki karşılığıyla sikke²⁴ tekbirleme) vb. pratiklerden biri ile gerçekleştiği görülmektedir. Bu sebeple Mevlevî âdap ve erkânı bahsinde ilk olarak ele alacağımız biat başlığı altında zikir telkini ve taç-hırka ilbası (giydirme) meselelerine temas

24 Mevlevîlik'te taca verilen özel isim sikkedir. Azmî Hüseyin Dede *Nuhbetü'l-âdâb* risalesinde Mevlânâ'nın sikkесinin Hz. Mûsâ'dan intikal ettiğine dair bilgi sunan *Külâhnâme* adlı bir ibarenin tercümesine yer verir (bk. *Nuhbetü'l-âdâb*, s. 173).

edilecektir. Ardından bazı müelliflerce intisapla ilgili olarak sunulan zikir bahsi ve Mevlevîliğe has zikir türü kabul edilen mukabele meselesi ele alınacaktır. Akabinde Mevlevîlik'te maksada ulaştırılan bir yöntem olarak kabul gören hizmetin formel hale geldiği “çile” hususuna ve Mevlevîlik yolunda sülûk eden sâlikin şeyhine-ihvanına karşı davranış modellerine, tekke âdabını da ihtiva eden bir yaklaşımla şeyh-mürît âdabı başlığı altında yer verilecektir.

1. Biat Erkânı

Mevlevîlik'te en erken âdap-erkân eseri olarak kabul edilen *Tarikatü'l-ârifin*'de Divane Mehmed Çelebi, maksada ulaşabilmek için talibin, yaşayan ve itimat ettiği bir mürşitten yardım alması gerektiğini ifade eder. Ancak talibin itimat ettiği bir mürşit bulamadığı takdirde daha önce yaşamış şeyhlerin ruhlarından istimdat edebileceğini söylemekle birlikte hayatta olan bir şeyhin her hâlükârda daha uygun olduğunu vurgular.²⁵

İsmâil Rusûhî Ankaravî ise mürşid-i hay ifadesiyle dile getirdiği yaşayan bir şeyhin talip için gerekliliğini birçok defa tekrar eder.²⁶ Ankaravî ayrıca tasavvuf yolunda üstatsız ve kılavuzsuz gitmenin yoldan sapmaya sebebiyet vereceğini, rehbersiz ilerleme arzusunun nefsin hilesinden ve şeytanın iğvasından ileri geldiğini belirtir.²⁷ Köseç Ahmed Dede ve Şeyh Galib biat edilecek mürşidi “kâmil bir şeyh” ibaresiyle nitelemekle birlikte söylemde buldukları bağlam itibarıyla yaşayan bir şeyhin gerekliliğini ima ederler.²⁸ Benzer şekilde yaşayan şeyh vurgusunu Nazif ve Azmî Dedelerde de görmekteyiz. Nazif Dede, “Rehbersiz yol bulunub kûy-ı maksûda vâsıl olunmaz”²⁹ derken

25 Divane Mehmed Çelebi'nin istimdat edilebilecek evvelce yaşamış meşâyih olarak zikrettiği isimler sırasıyla şunlardır: İbnü'l-Arabî, Abdülkadir-i Geylânî, Abdullah Balyani, Bâyezîd-i Bistâmî, Cüneyd-i Bağdâdî, Hasan-ı Basrî, Zünnûn el-Mısırî, Ömer İbnü'l-Farız, Sadreddin Konevî, Celâleddin-i Rûmî, Bahâeddin Nakşibend (bk. *Tarikatü'l-ârifin*, vr. 46^{a-b}).

26 Ankaravî, *Minhâc*, s. 70. Yine Ankaravî *Şerh-i Ahâdis-i Erba'in* adlı risalesinde “şeyh-i zinde” tabirini kullanır: “Pes sâlik-i râh-ı hak olanlara, bir şeyh-i zinde ve mürşid-i ferhunde lâzımdır ki, ona iktidâ kıla ve her vecihle teslim ola ve şahsiyet terbiyesine dahil olup her gün onun nutkundan ve irşadından hisseler ala ve behreler bula!” (bk. Ankaravî, *Hadislerle Tasavvuf ve Mevlevî Erkânı*, s. 229).

27 Ayrıca âhirete intikal etmiş şeyhlere tâbi olmanın ve onların ruhlarından feyiz almanın sadece Üveysiler için geçerli olduğunu vurgular: “Üveysiler bir taifedir ki evliyâyı selef ervahından irşada nail olurlar” (bk. *Nisâbü'l-Mevlevî*, s. 26). Mevlânâ Celâleddin, mürşidin gerekliliğini *Mesnevî*'sinde muhtelif beyitlerle ortaya koyar (bk. *Mesnevî*, I, 197; III, 55).

28 Köseç Ahmed Dede, *et-Tuhfe*, 18; Şeyh Galib, *es-Sohbe*, vr. 6^a. Şeyh Galib türlü yerlerde “ârif şeyh”, “kâmil mükemmil şeyh” ibarelerine rastlanır (bk. *es-Sohbe*, vr. 10^a).

29 Hasan Nazif Dede, *Ta'rifü's-sülûk*, vr. 6^a.

Azmî Dede, “Makâmât-ı sülûkü nefsinde müşahede edenlerden hayatta bir muktedânın ta’limi iktiza ettiğinden ...”³⁰ ifadesiyle seyrini tamamlamış; makamlara-hallere vakıf, yolun inceliklerini bilip halen yaşayan bir müşşidin gerekliliğini belirtmektedir. Yine o “mürşid-i zinde” ifadesinden maksadın mürşşidin sadece madden hayatta değil; aynı zamanda fenâfillah, bekâbillah derecesine ulaşmış manevi hayat sahibi olarak anlaşılması gerektiğini de bildirmektedir.³¹

Maddi ve manevi hayat sahibi, rehber kabul edilecek mürşşidin belli başlı hususiyetleri mevcuttur. Ankaravî, Kur’ân-ı Kerim ve sünnete uyan, tarikatin sırlarına ve hakikatine vâkıf, âlim ve ilmîni amele dönüştüren, sözü tesir eden bir mürşşide biat edilebileceğini aktarır.³² Azmî Dede ise bu mürşşidin kalbî tasarrufa ve sâliki yaşayabileceği kabz halinden çıkarmaya muktedir olması gerektiğini, “Tasarruf-ı kalbiye ve ... sâlike âriz olan kabzı tasrifet-iktidarı şarttır” ifadeleriyle ileri sürer ve ifazaya yani feyiz vermeye muktedir olmayanı şeyh kabul edilemeyeceğinin altını çizer. Özetle sâlikin seyrüsülûk ve sohbetten feyizlenip istifade edebilmesi için muktedânın insân-ı kâmil olması şarttır.³³ Şeyh güzel ahlaka bürünüp kalbini tamamen tasfiye edememiş ise terbiyesi nâkıs kalır. Tasfiye tamamlanmadıkça Hak’tan mahcup kalır ve dünyadan ayrıldığında mahcup gider. Ruhani ve manevi seyr kalpte kâmil bir taharete bağlıdır.³⁴

Bütün bunlar Mevlevî müelliflerin hayatta olan bir şeyhe biat edilmesi gerektiği düşüncesinde hemfikir olduklarını ve hemen hemen konuyla ilgili bütün tasavvuf eserlerinde karşılaştığımız şeyh özelliklerini aynen tekrarladıklarını göstermektedir. Ancak diğerlerinden farklı olarak Azmî Dede’nin şeyhin seyrüsülûkü tamamlamış, feyiz vermeye muktedir ve müridini yaşadığı kabz halinden çıkarmaya muktedir olduğunu muhtelif metinlerde ısrarla belirttiği farkedilmektedir. Azmî Dede’nin bu ısrarlı söylemi XIX. asırda sülûk çıkarmamış veya tekmil gücü yüksek olmayan kimselerin şeyhlik postuna oturmuş olabileceği ihtimalini akla getirmektedir. Nitekim Gölparlı’nın

30 Azmî Hüseyin Dede, *Miftâhu’l-kulûb*, s. 177.

31 Azmî Hüseyin Dede, *Beyânü’l-makâsıd*, s. 152-53.

32 Ankaravî, *Minhâc*, s. 71.

33 Azmî Hüseyin Dede, *Miftâhu’l-kulûb*, s. 177, 180. Azmî Hüseyin Dede bir başka risalesinde şeyhin sülûkün makamlarını müşahede etmesini şart koşar (bk. *Nuhbetü’l-âdâb*, s. 166).

34 Azmî Dede sülûkün şartlarını bütünüyle uygulayan sâlikin kısa sürede elde edilmesi mümkün olan latifelerin nurunu müşahede edememesini şeyhinin nâkıslığına veya bayağı işlere mağlup olmasına bağlar (bk. *Miftâhu’l-kulûb*, s. 179-80). Ayrıca müteşeyyih sehvemürî olan kimsenin onu terketmesinde bir sakıncanın bulunmadığını bildirir (bk. *Beyânü’l-makâsıd*, s. 157-58).

mevlevihane Őeyhlerinin ile çıkarmış dedeler arasından tayin edilmesi uygulamasının zamanla ortadan kalktığı ve Konya Mevl n  Derg hı'nda on sekiz gün süren hizmetin posta oturmak için yeterli görüldüğü bilgisini vermesi³⁵ bu ihtimali kuvvetlendirmektedir.

Peki, Mevlevi olmak isteyen bir talip, zikrettiğimiz özelliklere sahip bir mürşide rastladđında kendisine intisap etme erk ni nasıldı? Divane Mehmed Çelebi *Tarikatü'l- rifin*'de biat erk ni bağlamında talibin, secc deniŐin bir Şeyhe varıp müridi olduğunda ondan zikir telkini aldığını ifade etmekle birlikte bu telkinin nasıl gerçekleŐtiđine dair bilgi vermez.³⁶ Sonraki asırdan Ankarav  ile birlikte biat erk nına dair hususlar belirginleŐmeye başlar. Ankarav  *Ris le*'sinde talibin tarikata girme isteğini ifade ettiğinde Mevl n 'nın el ele biat aldığını ve talibin alnından makas ile birkaç kıl kestetiğini, akabinde ism-i cel l telkin edip pazartesi-perşembe oruçlarını tutmasını, gecenin çoğu kısmını ihya etmesini ve kimsenin ayıbını görmemesini öğütlediğini söyler.³⁷ Bununla birlikte *Minh c*'ında el ele vererek yapılan biatın, Mevleviliğin erken dönemlerinde mevcut olduğunu ancak sonraları bunun yerine kisve tekbir edildiğini (tekbir getirilmek suretiyle müride ta giydirilmesi) haber verir. Ayrıca biattan maksadın teslimiyet olduğunu; talibin başını eğmesiyle teslimiyetini gösterdiğini ve dolayısıyla biatın m nasının gerçekleştiğini ifade eder.³⁸ Ankarav 'nin ifadelerinden kendi zamanında biat esnasında mürşit ile talibin elinin birleŐmediđi, bunun yerine müridin baş eğerek teslimiyetini dile getirdiği anlaşılmaktadır. Ankarav 'nin yine *Minh c*'ında geçen başka bir bahiste müridin Şeyhe teslim olmasını Şeyhin elinden ta ve hırka giymesine baŐlatması³⁹ sebebiyle biatın ta ve hırka ilbası ile gerçekleştiği de kabul edilebilir. Köseç Ahmed Dede ise tarikata biat ve intisabı telkin-i zikir bağlamında değerlendirerek sunar.⁴⁰ Diğer bir ifade ile ona göre Şeyhin talibe zikri telkin etmesiyle biat merasimi gerçekleŐmiŐ olur. Ankarav 'nin biat sonrası müridin alnından birkaç kıl alındđına ilişkin anlatımına Köseç Ahmed Dede'nin tavsif ettiği zikir telkini  dabında tafsilatlı bir Şekilde rastlanır:

35 Gölpınarlı, *Mevlevi  d b ve Erk ni*, s. 152. Konya'ya giderek söz konusu hizmette bulunmak zamanla problem teşkil ettiği için on sekiz gün süren bu uygulamanın posta oturulacak mevlevihanede yapılması yoluna gidilmiŐtir (bk. Çelebi, "Çelebi Efendi", s. 262; Top, *Mevlevi Us l ve  d bi*, s. 58).

36 Divane Mehmed Çelebi, *Tarikatü'l- rifin*, vr. 45^a; krş. ıpan, *Div ne Mehmed elebi*, s. 111.

37 Ankarav , *Ris le*, vr. 35^b-36^a; krş. Arpaguş, *Mevlevilikte M nevi Eğitim*, s. 360, 362.

38 Ankarav , *Minh c*, s. 72, 73.

39 Ankarav , *Minh c*, s. 75.

40 Köseç Ahmed Dede, *et-Tuhfe*, s. 18.

Şeyh Efendi müridi karşısında oturtur ve eliyle müridin sağ elini tutup günahlarından tevbe ettirerek *birr u takva* üzere bulunması için ahit alır. Ondan sonra üç kere yüksek sesle İsm-i Celâli okumak suretiyle telkin eder. Mürid de telakki ederek İsm-i Celâli o suretle zikir eder. Bundan sonra şeyh elini açıp müride dua eder, o da Âmin der... Şeyh efendi zikri telkinden sonra müridin saçından yahut bıyığından sünnette vârid olduğu veçhile makasla üç kıl keser. Bunun hikmeti dünya ile alakalarını kesmektir”.⁴¹ ... Mürid zikir telkininden sonra şeyhin elini ve dizlerini, mecliste bulunan ihvanın da ellerini öper.⁴²

Köseç Ahmed Dede'nin mufassal bir şekilde aktardığı bu zikir telkininin keyfiyetine dair ne Divane Mehmed ne de Ankaravî malumat vermiştir. Ankaravî, yukarıda bahsettiğimiz şekilde, biat merasiminin kısaca üç aşamasına değinmişti. Burada dikkat çeken bir detay olarak müridin alınından ve bıyığından birkaç kıl kesilme uygulamasını Ankaravî, ism-i celâl telkini öncesine alırken Köseç Ahmed buna telkin sonrasında yer vermektedir. Neticice itibariyle biat erkânını meydana getiren unsurların sıralamasında küçük de olsa farklılık mevcuttur.

Burada tarikata yeni adım atarken yapılan biat uygulamasının benzerini Gölpinarlı, binbir günlük çilesini tamamlayan derviş için geçerli olduğunu söyler. Gölpinarlı'ya göre dervişin şeyh ile dizi dizine değecek şekilde karşılıklı oturup el ele tutuşarak verilen bu biat merasiminde şeyh Fetih sûresinin 10. âyetini okur, dervişin kaşının ortasından ve bıyığından birkaç kıl kesip “resim hırkasını” (kolları uzun ve geniş Mevlevî hırkası) tekbir edip sırtına giydirir, matbah çilesinin nihayete erdiğini söyleyip on sekiz gün sürecek olan hücre çilesine gireceğini haber verir. Namaz vakitleri ve abdest alma dışında on sekiz gün boyunca hücrelerinde kalan derviş, sikkesi tekbir edildikten sonra dede unvanı alır.⁴³

Buraya kadar adlarını zikrettiğimiz müelliflerden ayrı olarak Şeyh Galib biat merasimi ve zikir telkininin keyfiyetine değinmeksizin Mevlevîlik'te biata ait hususi bir merasimin bulunmadığını⁴⁴ ve zikir telkininin tarikatın erkânı arasında sayılmadığını söyler. Ancak seleflerinden farklı olarak biat erkânından önceki sürece temas ederek şeyhin vereceği karar üzerine bilgi sunar. Sunduğu bu bilgi Mevlevîlik yoluna girmek isteyen talibin arzusunun

41 Köseç Ahmed Dede, *et-Tuhfe*, s. 18.

42 Köseç Ahmed Dede, *et-Tuhfe*, s. 21.

43 Gölpinarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 361-62. Gölpinarlı benzer uygulamayı hilafet merasimi olarak takdim etmektedir (bk. *Mevlevî Âdâb ve Erkâm*, s. 153-54).

44 “(Mevlevî tarikatının biatı)... tavr-ı mahsus üzere olmayıp şeyhinin müsaade ve izniyle telkin etmesidir” (bk. Şeyh Galib, *es-Sohbe*, vr. 7^b).

Őiddetine göre değerlendirmeye alındığına işaret etmektedir. K amil bir Şeyhe mürit olmak isteyen talibin öncelikle “tecell -yi iradi” denilen talebine ve arzusuna bakılır. Bu arzu çok kuvvetli ise ona hizmet emredilir. Bu takdirde o, Şeyh Galib'in ifadesiyle, “ Őık-ı m r d-i h dim” olur. Eğer Şeyh talibin arzusunu kuvvetli bulmazsa ona zikir telkin eder, takv yı gözetip salih amel iŐlemesini nasihat ederek eski sanatıyla meşgul olmasını tavsiye eder. Böyle bir muameleye muhatap olan talip, tarikatta “m n b-i muhibb-i z kir” statüsü kazanır. Şayet talibin arzusu çok d Őuk ise Şeyh ona tövbe ve in be etmesinin yanı sıra *Mesnev * dinlemesini tavsiye buyurup hırz gibi teberrük edilir bir nesne verir. Bu talip de “muhibb-i ma't f-i m kerrem” olur.⁴⁵ Her ne kadar ilave bir aÇıklama yapmasa da Şeyh Galib'in taliplere yönelik yaptığı bu tasnif oldukça önemlidir.  adap ve erk n ile ilgili diğer eserlerde bulunmayan bu  cl  tasnifte⁴⁶ ilk sıradaki “ Őık-ı m r d-i h dim”in ileride hususi bir baŐlıkta iŐleyeceęimiz “ ile”ye giren s like, “m n b-i muhibb-i z kir” ve “muhibb-i ma't f-i m kerrem” statülerinin ise mevlevihanede kalmadan manevi seyrini devam ettiren s liklere tekabül ettiğini düşünüyoruz. Bizi böyle düşünmeye sevkeden Şeyh Galib'in m n bi, kendisine mevlevihanede hizmet emredilen mürit ile kendisine sadece tövbe edip *Mesnev * derslerini takip etmesi tavsiye edilen muhip arasında orta bir derecede değerlendirmesidir. Ona göre münip, mürit olmaya muhibbe nazaran daha yakındır. Nitekim Şeyh Galib, kendisine telkin edilen zikirle iştigal eden m nibe Şayet “hal” gelirse onun da mürit gibi gelip hizmet edeceğini, “hal” gelmezse zikre devam ederek bu Şekilde vuslata ereceğini söylemektedir.⁴⁷ Ayrıca Şeyh Galib burada iki tür muhip-

45 Muhibbe bereket getirmesi için verilen nesne hakkında Şeyh Galib bir izahta bulunmasa da bu, tarikata mensubiyetin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir (Şeyh Galib, *es-Sohbe*, vr. 6^a).

46 Şeyh Galib'den sonra kaleme alınmış ve Mevlevilik tarihini konu edinen bir eserde herhangi bir izahta bulunulmaksızın mürit, münip ve muhip terimlerinin kullanıldığı görülmektedir. *Mecm at 't-tev rihi'l-Mevleviyye*'sinde Sahih Ahmed Dede ( . 1229/1813), Mevl n  Cel ledd n-i R m nin  hirete irtilalinden sonra yerine geçen  lebi H s meddin  biat bağlamında herhangi bir aÇıklama yapmaksızın mürit, münip ve muhipten söz eder: “Hazret-i Mevl n  hazretinin cem'i m r din ve m n bin ve muhibb n-i muhlis n cümlesi tekrar gelip  lebi H s meddin cenabından tecdid-i in bet edip cümle iradet getirdiler. Ve cümle um r-ı hususi-yi tarikat-ı Mevleviyye ri yet ettiler” (bk. Sahih Ahmed Dede, *Mevlevilerin Tarihi*, s. 194-95). Bununla birlikte eserin türlü yerlerinde irade ve in be kavramlarının birbiri yerine kullanıldığı dikkat çekmekte, in be başlığı altında irade, irade başlığı altında in be verildiği bilgilerine rastlanmaktadır: “(Şeyh Kerimüddin) gelip, Hazret-i Mevl n  hazretinden in bet edip, m r d-i muhlisi ve makbul aŐabi oldu” (bk. Sahih Ahmed Dede, *Mevlevilerin Tarihi*, s. 161). Dolayısıyla Şeyh Galib'in aksine Sahih Ahmed Dede'nin mürit, münip terimlerini herhangi bir kategorik ayırım yapmadan geliŐigüzel kullandığı düşünülebilir.

47 Şeyh Galib, *es-Sohbe*, vr. 6^a. İleride ayrıntılarına gireceğimiz üzere, hem Şeyh Galib'in hizmetle ilgili düşünceleri hem de Mevlevilik'te  ilenin sadece derg hlarda çıkarıldığı

ten söz ederek yine hiçbir kaynakta rastlamadığımız bir bilgi sunmaktadır. Zira diğer kaynaklarda⁴⁸ Mevlevîliğe intisap edip mevlevihanede kalmayan müritler için sadece muhip denilmekte, muhipliğin derece veya türlerinden bahsedilmemektedir.

Şeyh Galib'in açıklamada bulunmadığı biat ve intisap erkânına dair en geniş bilgiye sonraki kaynaklarda rastlanır.⁴⁹ Mevlevîlik'le alakalı henüz elimizde bulunmayan bazı metinleri iktibas etmesi sebebiyle görüşüne başvurduğumuz Pakalın, müridin geçirdiği muhtelif aşamalardan sonra biatın alınabileceğini söylemesiyle dikkat çeker: "Ale'l-husus ki biat en son bir ih-sandır. Dervîşe evvel arakıyye, sonra sikke tekbir olunur. Biraz ism-i celâl, istiğfar, kelime-i tevhid, salavât-ı şerife verilir. Dervîşte sadakat ve temkin ve kıdem görülünce biat verilir."⁵⁰ Pakalın'ın bu ifadesi Şeyh Galib'in talibin arzusunun gücüne göre yaptığı tasnifi çağrıştırmaktadır. Şeyh Galib'in ifadelerinden talibin iradesinin kuvvetinin mânen tespit edildiği, Pakalın'ın ifadesinden ise talibe bazı evrâd, ezkâr verilerek onun sebat ve azmine bakıldığı dolayısıyla biatta maddi bir değerlendirmenin söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan Tâhirülmevlevî'nin XIX. asrın sonlarına doğru gerçekleşen Mevlevîliğe intisabı hakkında söyledikleri, o vakitler zikir telkininden ziyade sikke ilbasının biat mânası taşıdığını ima etmektedir. Hatta Tâhirülmevlevî biatı şeyh ile mürit arasında el ele tutuşarak yapılan bir ahitleşme olarak tanımlamakta ve asıl biatın kendisine sikke giydirilmesiyle gerçekleştiğini ifade etmektedir:

... [B]eni Yenikapı Mevlevîhanesi'ne götürüp merhum şeyh Celâleddin Efendi Hazretlerinden sikke giydirtti ve mürşid-i müşârunileyhe biat ettirdi. Vakıa daha evvel Hoca [kastedilen Mehmed Esad Dede (v. 1843/1911) dir] merhum abd-i âcize telkin-i zikir etmişti; lâkin tarikaten biat vermemişti. Malum-ı âlinizdir ki, tarikatte biat onu veren şeyh ile alan dervîş arasında yek-diğerini dervîşliğe ve şeyhliğe kabul etmiş olduklarına dair el ele tutuşmak suretiyle yapılan bir muâhede demektir ki, mürîd ancak bu taahhüden sonra o şeyhin dervîşi olur. Hoca merhum kendinden

ve mevlevihanede oda sahibi olanların da çilesini çıkarmış dedelerden meydana geldiği dikkate alındığında kendisine eski mesleğiyle iştigal etmesi emredilen ve dolayısıyla mevlevihane sakini olamayan münibin, mevlevihanede hizmetle görevlendirilmiş mürit ile aynı kategoride değerlendirilmemesi anlamlıdır.

48 Mesela bk. Gölpinarlı, *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, s. 149; Arpaguş, *Mevlevîlikte Mânevi Eğitim*, s. 120.

49 Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri*, s. 515; Top, *Mevlevî Usûl ve Âdâbı*, s. 75-81; Arpaguş, *Mevlevîlikte Mânevi Eğitim*, s. 199-205; Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 1030.

50 Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri*, s. 515.

me'z nen zikir ve sem  ettiğim halde bana biat vermemiŐ, benim kendisinden değil, Şeyh Cel leddin Efendi merhumdan feyz alacağımı söylemişti...⁵¹

Sikke giydirilmesiyle biatın verildiğini ifade eden bu pasaj ve Pakalın'ın yukarıda zikri geçen arakıyye (yönlü başlık)-sikke tekbirleme ifadeleri tarikata intisap erk nı olarak talibe özel bir başlık giydirilmesi yani "ta ilbası" ve bunun yanı sıra hırka ilbası meselesini gündeme getirmektedir. Bu itibarla Mevlevilik'te ta ve hırka ilbası meselesine müelliflerin bir tarikat erk nı olarak ne derece temas ettikleri önem arz etmektedir.

Divane Mehmed elebi ta ve hırka ilbası meselesine değinmemiştir. Eserinde sadece t ife-i uŐŐakın züht ve salah ile hırka ve k l h (ta) sahibi olduklarını ifade etme sadedinde lafzi bir değini mevcuttur.⁵² Müteakip asırda yaşayan Ankarav  ise mürşidin elinden giyilen hırkayı iradet ve teberrük/muhip hırkası olmak üzere ikiye ayırır.  radet hırkası Şeyhin hizmetinde bulunan müritlerin giydiği, teberrük hırkası ise hakiki müritlere benzemek adına muhiplerin giydiği hırkadır.⁵³ Burada asıl hırkanın müritler için geçerli olduğu  Őik ardır fakat bu hırkanın biat esnasında mı yoksa hizmet/çile sürecinde mi olduğu belirsizdir. Bu belirsizliği giderici ifadelere S kib Dede'nin *Sefine*'sinde rastlanır. Aynı zamanda birçok mevlevihanede bulunması dolayısıyla aktardıkları ayrı bir önem taşıyan S kib Dede eserinin çeşitli yerlerinde⁵⁴ ilenin tamamlanmasının akabinde ta ve hırka giydirildiğini belirtmektedir. Dolayısıyla en azından S kib Dede'ye göre binbir günlük hizmetin sona ermesiyle dervişe ta ve hırka giydirildiğini ileri sürmek mümkündür. Fakat yine de Şeyhler için olduğu kadar müritler için de bir rehber niteliğinde olan

51 Olgun, *ileh ne Mektupları*, s. 8-9.

52 Divane Mehmed Çelebi, *Tarikat l- rifin*, vr. 45^a.

53 Ankarav , *Minh c*, s. 76. Ankarav  bu noktada Eb  Hafs es-Sühreverdi'yi ( . 632/1234) tekrar etmektedir (irade veya teberrük hırkasını giyen kişinin kazanımları için bk. Sühreverdi, *Av rif l-ma rif*, s. 141-43). Daha  nceki asırlarda hırka giyimiyle alakalı birçok temasa rastlanır. Mesela H cviri hırka giyilmesinin mutasavvıfların Őiarı olduğunu s yer (bk. H cviri, *KeŐ l-mahc b*, s. 106-17).  zzeddin el-K Ői ( . 735/1334) teberrük ve irade hırkasından söz ederek Sühreverdi'yi tekrar ederken bazılarının bu iki hırkaya bir de velayet hırkası ilave ettiklerini s yer (ayrıntı için bk.  zzeddin el-K Ői, *Tasavvufun Ana Esasları*, s. 155-56).

54 Mesela TrablusŐam Mevlevihanesi Şeyhi Cel l Ali Dede'nin ( . 1110/1699) Konya Mevl n  Derg hi'nda çilesini tamamladığında "... tekmil-i müddet-i çile-i merd n-ı Mevlevi'de Őerefy b, in yet-i tekbir ve l bis-i k l h ve hırka-i in bet-i kudsi tenvir olmuştur" (S kib Dede, *Sefine*, II, 173). Bir başka Mevlevi Şeyhi Mahmud Dede'nin terceme-i halinde ise Şöyle denmiŐtir: "...  yin-i Şeriat ve erk n-ı tarikat üzere tekmil-i çile-i merd n-ı Mevlevi eyledikde m staid-i ilb sı k l h-ı in bet ve müstefiz-i tekbir-i iradet ..." (bk. *Sefine*, II, 201).

taç-hırka giyimi ve giydirilme uygulamasının nasıl olduğuna dair bir detaya *et-Tuhfe*'ye kadar ulaşılammaktadır. Köseç Ahmed Dede, taç ve hırka ilbası (giydirilmesi) merasimini özetle şöyle tavsif etmektedir:

Kendisine tâc giydirilecek mürîd, huşû ve tevazu ile şeyhin karşısına oturup dizine başını koyduğunda şeyh meşâyih silsilesini zikredip üç defa tekbir getirir ve tâcı mürîdin başına giydirir. Mürîdin fakirlik yolunda muvaffak olup manevi tâc ile taltif edilmesi için Allah'tan niyazda bulunur...Akabinde Fatiha Suresi'ni okuyup mürîd için dua eder.⁵⁵

Hırka giydirilmesi âdabı da hemen hemen taç giydirilmesine benzer. Taç ilbasından farklı olarak hırka ilbasında tekbir getirilmemekte ve mürit şeyhin önünde oturmak yerine ayakta durmaktadır. Yapılan uygulama sadece şeyhin meşâyih silsilesini zikredip mürîde dua etmesi ve Fâtiha sûresini okuyup hırkayı ayaktayken mürîde giydirmesinden ibarettir. Taç ve hırka bazan kâmil fakirlere (dervişler) benzemek için biat esnasında talibe, bazan da hilafet alacağı vakit halifeye giydirilir.⁵⁶ Mürit taç ve hırka ilbasından sonra şeyhin elini ve dizlerini, mecliste bulunan ihvanın da ellerini öper.⁵⁷ Köseç Ahmed Dede'nin verdiği bu bilgiler asıl hırkanın hilafet almaya hak kazanmış dervişler için geçerli olduğunu göstermektedir. Buraya kadar Ankaravî, Mustafa Sâkıb Dede ve Köseç Ahmed Dede'nin hırka hakkındaki görüşlerini birleştirdiğimizde Mevlevîlik'te biat esnasında, çile bitiminde ve hilafet merasiminde hırka ilbasına yer verildiği sonucuna ulaşmak mümkündür.⁵⁸

Ankaravî, taç ve hırka ilbası konusunda bir ayrıntıya girmese de hırka giydirilmesinin sembolik mânalarına dair işaretleri zikreder: Ona göre şeyh hüsnünazarı ile bir mürîde bir hırka giydirse onu kabz-ı nefsanîden kurtarıp ruhanî ve hakkanî rahatlığa kavuşturur.⁵⁹ Bunun için mutasavvıflar sâlikin nefsi giydirilen hırka içinde kırılımsın diye ona mevt-i ahdar (yeşil ölüm)

55 Köseç Ahmed Dede, *et-Tuhfe*, s. 20-21.

56 Köseç Ahmed Dede, *et-Tuhfe*, s. 21, 23. Ebû'n-Necîb Sühreverdî (ö. 563/1168), kendisinde tövbe ve vera makamı gerçekleşip zühht makamına geçen kişinin murakkaa giyme vaktinin geldiğini belirtir. Hırka ve yamalı elbise mânasına gelen murakkaa eski ve değersiz elbiseye verilen addır. Kişinin murakkaayı giyebilmesi için nefsinin terbiye edip mücahede ve zorluklara razı olması gerekir (bk. Sühreverdî, *Âdâbü'l-mürîdin*, s. 80).

57 Köseç Ahmed Dede, *et-Tuhfe*, s. 21.

58 Sonraki kaynaklarda, Mevlevîlik'te biri sokağa çıkarken giyilen diğeri de resim hırkası denen merasimde giyilen hırka olmak üzere iki türlü hırka bulunduğu söylenir. Resim hırkası ise çilesini çıkaran dervişin hücreye çıkacağı vakit ve halifeye hilafet verileceği zaman olmak üzere iki ayrı durumda giydirilir (bk. Gölpinarlı, *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, s. 31).

59 Ankaravî, *Minhâc*, s. 77.

demişlerdir.⁶⁰ Benzer şekilde Köseç Ahmed Dede kâmil bir şeyhin taç ve hırka giydirmesiyle birlikte müritten bütün beşerî sıfatları soyup çıkaracağını ve bunun yerine Hz. Peygamber'in ahlak giysisini giydireceğini söyler.⁶¹

Şeyh Galib ise taç ve hırka konusunda fazla bir fikir beyan etmez. Tacın şeklinin Hz. Mevlânâ'nın içtihadı ve hırka silsilesinin zikir silsilesinden farklı olduğunu belirtmesi dışında âşık müritle (mevlevihane hizmetindeki sâlik) zâkir münîbin (mevlevihane sakini olmayan sâlikin) giydikleri tacın farklılık arzettiğini haber verir.⁶²

Buraya kadar söylediklerimizden çıkarılacak sonuç şudur: Divane Mehmed ve Köseç Ahmed Dede tarikata intisabı zikir telkini, Ankaravî ise *Risâle*'sine bakılırsa zikir telkini, *Minhâc* dikkate alınırca hırka ilbası ile başlatır. Köseç Ahmed Dede'nin zikir telkini tasviri, Ankaravî'nin haber verdiği şekilde Mevlânâ'nın uyguladığı biat erkânıyla büyük ölçüde örtüşmektedir. Bu biat erkânındaki birçok unsur Gölpınarlı'nın tasvir ettiği binbir günlük matbah çilesini tamamlayan dervişe uygulanan biat merasiminde mevcuttur. Diğer taraftan Köseç Ahmed'in intisap esnasında teberrüken taç ve hırka giydirilebileceğini söyleyerek yaptığı tasvir, sonraki kaynaklarda Mevlevîliğe intisap sadedinde zikredilen sikke tekbirleme uygulamasıyla benzerlik göstermektedir. Biatı şeyh ve mürit arasında el ele tutuşularak yapılan bir muahede olarak değerlendiren Tâhirülmevlevî ise biat erkânında sikke giydirildiğini açıkça beyan etmektedir. Pakalın'ın sunduğu bilgiler artık Mevlevîliğe arakıyye ve sikke tekbirleme suretiyle adım atıldığını ve gösterilen sadakat sonrasında biatın gerçekleştiğini haber vermektedir. Biat özelinde belli bir merasimin bulunmadığı düşüncesini öne çıkaran Şeyh Galib ise hiçbir kaynaktan benzerine rastlamadığımız şekilde yaptığı üçlü sâlik tasnifiyle Mevlevîlik'teki biatın talibin özelliklerine göre değişebileceğini ima eder. Daha açık bir ifadeyle Mevlevîliğe girme arzusu çok kuvvetli "âşık mürit" olacak talibe doğrudan matbah terbiyesi erkânının, bundan daha düşük iradeli "zâkir münîp" olacak talibe tövbe ve zikir telkininin, son olarak "muhibb-i ma'tûf-i mükerrerem" talibe tövbe alma erkânının uygulandığı kabul edilebilir. Ayrıca Şeyh Galib'in âşık mürit ile zâkir münîbin giydikleri tacın birbirinden farklı olduğunu söylemesi taç ilbası uygulamasının mevcudiyetine dair bir ipucu sunmakla birlikte bunun biat esnasında mı yoksa manevi seyirde tekâmül elde ettiği vakit mi olduğu belirsizdir.

60 Ankaravî, *Minhâc*, s. 79.

61 Köseç Ahmed Dede, *et-Tuhfe*, s. 21.

62 Şeyh Galib, *es-Sohbe*, vr. 7^b, 8^a.

Şimdi kendisine zikir telkin edilen müridin riayet etmesi gereken âdabın keyfiyeti, zikirden maksadın ne olduğu, zikrin adedi gibi hususlar çerçevesinde Mevlevîlik'te zikir âdabı üzerine kaynakların işaretlerine temas edelim.

2. Zikir Âdabı

a) Ferdî zikir âdabı

İlk âdap eseri olan *Tarîkatü'l-ârifîn*'de zikir âdabına dair ayrıntılar mevcuttur. Buna göre talip tek başına olduğu bir mekânda, helal kıyafetli ve abdestli bir şekilde iki rekât namaz kılar. Akabinde ism-i celâl yani Allah ismine bütün kalbiyle yönelir; kalbini Hakk'ın huzuruna hazır eder. Divane Mehmed Çelebi, zâkirin zikir esnasında mümkün mertebe nefesini tutması, sık sık nefes almaması gerektiğini söyler. Dolayısıyla tasavvufî terminolojideki "habsü'l-enfâs"⁶³ dikkat çeker. Ayrıca bir hal tespitinde bulunarak zâkirin bu zikre âdabı üzere devam ettiğinde bakışını her nereye çevirirse çevirsin orada zikrettiği ismi göreceğini, göremediği durumlarda gönül gözüyle o isme nâzır olarak kalp diliyle zikre devam etmesi gerektiğini belirtir. Zikri herhangi bir adet ile sınırlandırmayarak onu bütün vakte yayar.⁶⁴

Zikrin adedi konusunda ilk bilgiye XVII. asırda rastlanır. Ankaravî talibin tek başına, abdestli bir halde önce kalp sonra da sır zikrini elde edinceye kadar en az üç bin defa ism-i celâli zikretmesi gerektiğini haber verir.⁶⁵ Ankaravî'nin tarikat ve biat âdabını konu aldığı diğer risalesinde bu hususta daha fazla bilgi bulmak mümkündür. O, müridin sabah namazı sonrası yapılan virdleri tamamladıktan sonra üç bin, işrak namazından sonra üç bin, teheccüt namazından sonra üç bin kere zikrettiğini söyleyerek sayıyı dokuz bine tamamlar.⁶⁶ Bunun dışında Ankaravî her namazdan sonra "kelime-i

63 Tasavvufta habs-i nefes ve habs-i dem kavramlarıyla da ifade edilen bu terim kişinin zikir ettiği esnada nefesini tutma mânasına gelmektedir. Nakşibendilik'te yapılan nefy ü isbat zikrinin erkânı arasındadır (bk. Çakır, "Câmiu'l-usûl ile Âdâb-ı Fethullah", 390-94).

64 "Pes imdi benim ruhum ol ism-i şerifi hıfz idüp her gâh ki umûr-ı dünyadan fârigu'l-bâl ve âsûde-hâl olasin. Bir halvet yerde pâk abdest alub ve helâl libâs geyüb iki rekât namaz kılub ve cânib-i Hazret-i Hakka tazarru u niyâz idüb ve ism-i şerifi mukabilinde bir mürtefice yerde koyub zâhir ve bâtın derûn-i dilden müteveccih olub ism-i şerife nâzır olub ve kalbin huzûr-ı Hak'da hâzır kılasın ve mümkün olduğu mikdarı nefesini tutup tiz tiz nefes almayasın" (*Tarîkatü'l-ârifîn*, vr. 45^b; krş. Çıpan, *Divâne Mehmed Çelebi*, s. 112).

65 Ankaravî devamında sır zikrine erdikten sonra dil ile zikir edilmese de olacağını çünkü zâkirin o mertebede zikrin ta kendisi olacağını söyler (bk. Ankaravî, *Minhâc*, s. 167).

66 Ankaravî, *Risâle*, vr. 35^b; krş. Arpağuş, *Mevlevîlikte Mânevi Eğitim*, s. 360.

tevhid”in, gece gündüz her zaman “ism-i celâl”in, yemekte ve duadan sonra “hû” zikrinin makbul olduğunu belirtir.⁶⁷ Köseç Ahmed de, Divane Mehmed ve Ankaravî'nin ifade ettiği gibi talibin temiz bir yerde kâmil bir taharet üzere “هو الواجب الوجود وليس كمثلته شيء” (O varlığı zorunlu olandır, hiçbir şey onun gibi değildir) ibaresinin mânasını tefekkür ederek açıktan veya gizliden bütün vaktini zikir için hazırlaması gerektiğini söyler. Ankaravî zikrin adedi hakkında en az dokuz bin dese de Köseç Ahmed Dede yirmi dört saatin içerisinde zikrin en azının on iki bin olduğunu söyler ve bu sayıyı sabah, duha, yatsı ve teheccüt namazları akabinde üçer bine taksim eder.⁶⁸ Ankaravî'nin dil, kalp ve sır zikri olarak kategorileştirdiği zikir çeşitlerini⁶⁹ Köseç Ahmed Dede dil, kalp, ruh ve sır olarak dördümlü kategoriyle ele alır ve her birinin diğerinin maksadı olduğunu söyler. Daha açık bir ifadeyle dil zikrinden maksadın kalp zikrini, kalp zikrinden maksadın ruh zikrini, ruh zikrinden maksadın sır zikrini tahsil etmek olduğunu belirtir.⁷⁰ Öte yandan Şeyh Galib'in zikir tasnifi Köseç Ahmed Dede'ninkine benzer şekildedir. Şeyh Galib öncelikle zikrin, kalp gafil bir halde iken dilde dolaşan bir söz kabilinden anlaşılmasında gerektiğinin altını çizer. Bu noktada mühim olan “huzur maallah ve hüviyyet-i şühûd” yani sâlikin daima Allah'ın huzurunda bulunduğu bilinciyle hareket etmesi ve Hakk'ı müşahede üzere kulluğunu yerine getirmesidir. Akabinde Mevlevîler'in zikrini kalbî, ruhî ve sırrî şeklinde tasnif ederek kalbin zikrini fikir, ruhun zikrini aşk, sırrın zikrini ise cezbe olarak tarif eder.⁷¹

Mevlevîlik'te zikrin adedi hususunda sonraki kaynaklar incelendiğinde ise Gölpinarlı zikrin sayısının ondan başladığını, binlere kadar varmadığını ifade ederken⁷² Hüseyin Top ondan binlere kadar çıkabileceğini haber verir. Bunun yanı sıra zikrin zamanı genelde yatsı namazı sonrasında veya arzuya göre teheccüt vaktinde tayin edilir.⁷³

Öyle görülüyor ki Mevlevîlik'te zikrin adedi hakkında görüş birliği bulunduğu söylemek güçtür. Bu kadar farklı görüşlerin bulunması “biat erkânı” başlıklı bölümde zikrettiğimiz Şeyh Galib'in kanaatini hatıra getirmekte ve bir anlamda onu desteklemektedir. O, Mevlevîlik'te zikir telkininin mutlak bir rükün olarak kabul edilmediğini söylemiş ve bir anlamda zikir telkininin

67 Ankaravî, *Minhâc*, s. 170.

68 Köseç Ahmed Dede, *et-Tuhfe*, s. 22.

69 Ankaravî, *Minhâc*, s. 167.

70 Köseç Ahmed Dede, *et-Tuhfe*, s. 22.

71 Şeyh Galib, *es-Sohbe*, vr. 6^{a-b}.

72 Gölpinarlı, *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, s. 139. Zikrin sadece makam çelebisinden hilafet alan şeyhler tarafından verilebileceğini söyleyen Gölpinarlı zikrin dedelere ve muhiplerden de arzu edenlere verildiğini belirtir (bk. *Mevlâna'dan sonra Mevlevîlik*, s. 378).

73 Top, *Mevlevî Usûl ve Âdâbı*, s. 180.

şeyhin tercihine bırakıldığını ima etmişti. Muhtemelen bu sebeple müellifler farklı farklı zikir adetleri beyan etmişler ve bu noktada şahsî tercihlerini ön plana çıkarmışlardır.

Zikir esmâsı özelinde verilen bilgiler dikkate alınırca Divane Mehmed Çelebi şüttâr tarikinden⁷⁴ gidenlerin ism-i celâl denilen Allah lafzıyla ilerlediklerini ifade eder.⁷⁵ Ankaravî Mevlânâ'nın Allah ismini zikir olarak tercih ettiğini,⁷⁶ bazan da hû ismini zikrettiğini söyler.⁷⁷ Köseç Ahmed Dede Mevlânâ'nın "muhabbet-i zâtiyenin mazharı ve cezbe-i ehadiyyenin menbai" olmalarından ötürü ism-i zât dediği Allah lafzı ile iştigal ettiğini ve müritlerine de bu ismi telkin ettiğini aktarır. Bu itibarla cezbe ashabının "nefy"e yani "lâ ilâhe" zikrine ihtiyacı olmadığını dolayısıyla bir cezbe tarikatı olan Mevlevîlik'te sâlikin "nefy"i değil, Allah lafzını zikretmesi gerektiğini ifade eder.⁷⁸ Nitekim nefyin yapacağı tesiri cezbe zaten yapmış olmaktadır. Azmî Dede ise, "fenâ fi'ş-şeyh" makamına erişinceye kadar lafza-i celâle devam edilmesi ve verilen zikir adedinin yirmi dört saat içerisinde tamamlanması gerektiğini bildirir.⁷⁹

b) Toplu zikir âdabı

Şeyh Galib zikir telkinini temel erkân arasında saymasa da sabah namazı sonrası ihvanın hep beraber yaptıkları cehrî ism-i celâl zikrinin Mevlevîlik'te daima uygulanan ve asla terkedilmeyen bir rükün olduğunu haber vermektedir.⁸⁰ Köseç Ahmed Dede'nin, şeyhin yapması gereken vazifeleri arasında

74 "... Benim ruhum sana bu takdir ve tahrir edeceğim tarik-i uşşâk ve tarik-i şüttârdır... Zira bu tarik hâsül-hâsıdır ve niam yoludur" (*Tarikatü'l-ârifin*, vr. 44^b; krş. Çıpan, *Divâne Mehmed Çelebi*, s. 109-10). Necmeddîn-i Kübrâ üç ana grupta topladığı Hakk'a ulaştıran yollardan en seçkini ve en süratlisini tarik-i şüttâr olarak adlandırmıştı. Aşk, cezbe ve muhabbet sahiplerine has olan bu yol, iradeye bağlı bir ölüm üzerine kurulmuş ve diğer iki yola yani tarik-i ahyâr ve tarik-i ebrâra göre çok hızlı bir sülûk ve açık bir neticeye sahip olması ile temayüz etmişti. Divane Mehmed Çelebi'nin söz konusu yolu, "Hâsül-hâsıdır ve niam yoludur" şeklinde tavsif etmesi Necmeddîn-i Kübrâ'nın düşüncesiyle birebir örtüşmektedir. Kübrâ'nın söz konusu yollara dair sözleri ve Bursevî'nin bu sözlere yaptığı şerh için bk. Necmeddîn-i Kübrâ, *Tasavvufî Hayat*, s. 40-47.

75 Divane Mehmed Çelebi, *Tarikatü'l-ârifin*, vr. 45^b.

76 Ankaravî, *Minhâc*, s. 165.

77 Ankaravî, *Minhâc*, s. 171.

78 Köseç Ahmed ayrıca zât-ı ehadiyyete ulaşanların ve kutbiyet mertebesinde mütehakik olanların ism-i zât ile iştigal ettiklerini söyler (bk. Köseç Ahmed Dede, *et-Tuhfe*, s. 16, 17).

79 Azmî Hüseyin Dede, *Miftâhu'l-kulûb*, s. 181.

80 Şeyh Galib, *es-Sohbe*, vr. 6^a.

açıkladığı bu zikir meclisi, tekkenin mescidinde dervişlerin sabah namazını cemaatle kılmalarının akabinde işrak vaktine kadar her gün yaptıkları toplu bir zikirdir.⁸¹ Divane Mehmed Çelebi'nin risalesinde bu zikre dair bir bilgi bulunmazken Ankaravî'de belli belirsiz bir temas mevcuttur. Bu temas da her Mevlevî dervişinin eğer dergâhta ise toplu halde her gece ve gündüz bu ismi, cehrî bir şekilde zikretmesinin vâcip olduğunu belirtmesidir.⁸² Aynı şekilde Köseç Ahmed Dede zikrin nasıl icra edildiğine dair detay vermemekle birlikte zikrin sonunda yapılan uygulamalardan söz eder. Bu uygulamalar arasında şeyh tarafından yapılan dua, dervişlerin secde eder gibi başlarını yere koyup hû diyerek kalkmaları, şeyhin selam verip halvetine gitmesi mevcuttur. Ayrıca burada işrak namazını kıldıktan sonra dervişlerin hücrelerine gitmesinin müstehap olduğu bilgisine de yer verilir.⁸³

XIX. asra geldiğinde söz konusu cehrî zikir meclisine dair bilgilerde ayrıntıya girildiği gözlenir. Azmî Dede, sabah namazından güneş doğumuna ve ikinci namazından güneş batımına kadar konuşmamanın sünnet olduğunu vurgulayarak bu iki vakitte cehrî zikrin ve murakabe yapılmasının Mevlevîlik'te kanun haline geldiğini ifade eder. Mevlevî dergâhlarının mescidinde her sabah namazı sonrası “kalpleri incizaba davet için” ihvan cehren ism-i celâli zikreder. Zikrin akabinde hücrenişinân⁸⁴ meydan odasına geçerek murakabe, şeyh ise teveccüh ile iştigal eder. Bu esnada meydan odasına yeni müritler de (nevnîyâzân) dahil olmak üzere hiç kimse giremez. Bunun sebebi yeni müritlerin ve insanların kalplerindeki zulmetin hücrenişinlerin kalplerine aksetmesini engellemektir. Hücrenişinlerin murakabesi sona erdiğinde nevnîyâzân matbahın meydan odasına geçerek işrak vaktine kadar murakabe yaparlar. Her sabah işrak vaktine ve her ikinci namazından akşam namazına kadar murakabe yapılması Mevlevî tarikatının kurallarındandır.⁸⁵ Dolayısıyla Azmî Dede, Köseç Ahmed Dede ve Şeyh Gâlib'in cehrî ism-i celâl zikrinin tarikat kuralı olduğu ifadesini tekrar etmekle birlikte bu kurala murakabeyi de ilave etmekte fakat ism-i celâl zikrinin keyfiyetine dair bir açıklama yapmamaktadır. Bu hususta geniş açıklama “ism-i celâl” terimiyle Aşçı İbrahim

81 Köseç Ahmed Dede, *et-Tuhfe*, s. 32-33.

82 “Pes hemân bu tarikde olan fukaraya elzem ve vâcip oldur ki, her rûz ü şeb eğer han-kahta iseler hep bir yere gelip savt-ı a'lâ ile bu ism-i şerifi zikredeler” (*Minhâc*, s. 167).

83 Köseç Ahmed Dede, *et-Tuhfe*, s. 33-35.

84 Yani bin bir gün hizmeti tamamlamış dedeler (bk. Vahyî, *ed-Dürretü'l-azîziyye*, s. 376).

85 Tekkede yaşamayan sâliklerin murakabesini istediği bir mekânda yapmasında bir sakınca yoktur (Azmî Hüseyin Dede, *Miftâhu'l-kulûb*, s. 178). Azmî Hüseyin Dede, *Nuhbetü'l-âdâb*'ında hücrenişinlerin yaptığı murakabeyi yarım saat olarak belirler. Ayrıca hücrenişinlerin her birinin seyirleri ve müşahedeleri farklılık arzettiğinden istifade ve feyiz elde etmek için haftada iki gece tarikat reisinin hücrene münferiden gitmesi gerekir (*Nuhbetü'l-âdâb*, s. 168).

Dede, Gölpınarlı ve Hüseyin Top'un çalışmalarında bulunmaktadır. Buna göre sabah namazı sonrası, ihya geceleri denilen pazartesi-perşembe ve kandil geceleri yatsı namazı sonrası da icra edilen bu zikir şeyh, dedeler, canlar ve muhiplerin katılımıyla gerçekleşirdi. Önlerine iri taneli bir tesbih konular, herkes tesbihin önlerine gelen tanesini öpüp iki eliyle tutar, şeyhin eûzü-besmele çekip Allah demesiyle birlikte zikir başlardı ve zikrin adedi şeyhin tasarrufundaydı.⁸⁶

Mezkûr cehrî zikir hakkında sonraki kaynaklarda yer alan bilgilerle önceki kaynaklardaki bilgileri mukayese etmek gerekirse, Köseç Ahmed Dede'nin ism-i celâl cehrî zikri sonrasında yapıldığını söylediği uygulamaları Aşçı Dede, Gölpınarlı ve Hüseyin Top'un tekrar ettikleri görülmektedir. Dua sonrası aşr-ı şerif ve Fâtiha sûresi tilavet edilmesi, şeyhin ellerini kaldırarak özel bir dua etmesi (sonraki kaynaklardaki haliyle gülbank çekilmesi), dervişlerin başlarını yere koyup hû diyerek kalkmaları, şeyhin dervişlere selam vermesi bölümleri ortak özelliklerdendir. Dikkat çeken farklılıkları belirtmek gerekirse Köseç Ahmed Dede zikir sonrası şeyhin yaptığı duayı uzun uzadıya verirken Aşçı Dede, Gölpınarlı ve Hüseyin Top buna kısaca değinmektedirler. Bu durum bizi iki farklı sonuca götürebilir: Birincisi duanın yaygın bir şekilde bilinmesi sebebiyle tekrar edilme ihtiyacı duyulmadığı, ikincisi de müteakip asırlarda kısaca dua yapılageldiği. Bunun dışında Köseç Ahmed dua sonrası secde eder gibi başların yere konulup hû diyerek ayağa kalkıldığını, Aşçı Dede ve Hüseyin Top "hû deyüb zemîn-bûs oldukları"ni yani hû dedikten sonra yerin öpülerek kalkıldığını belirtirler. Gölpınarlı, ism-i celâlin hitamında tilavet edilen aşr-ı şerifin akabinde okunan Fâtiha'dan sonra bir müddet murakabede bulunulduğunu ifade etmesiyle Azmî Dede'nin belirttiği ism-i celâl-murakabe birlikteliğini devam ettirir. Ancak murakabenin yapıldığı mekân yönünden farklı bir bilgi sunar; ona göre murakabe meydân-ı şerifte değil, tekke mescidinde⁸⁷ yapılmaktadır.⁸⁸

86 Zikrin ayrıntısı ve sonunda yapılan dua için bk. Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, II, 1029-30; Gölpınarlı, *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, s. 138-39; Top, *Mevlevî Usûl ve Âdâbı*, s. 178-80. Tâhirülmevlevî de yatsı namazı sonrası ism-i celâl zikrinden söz etmektedir (bk. Olgun, *Çilehâne Mektupları*, s. 33). Veled Çelebi ise ism-i celâl için farklı bir vakit belirtir. O, Mevlevî dedelerinin pazar ve cuma geceleri mescidde bir araya gelip halka olarak bin birlik büyük tesbihle Allah ismini zikrettiklerini haber verir (bk. İzbudak, *Tekke'den Meclis'e*, s. 144).

87 Tekke mescidi ve meydân-ı şerifin ayrıntıları için bk. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri*, s. 527; Tanrıkorur, *Türkiye Mevlevihanelerinin Mimari Özellikleri*, s. 90-93. Murakabenin yapıldığı mekân farklılığı meydân-ı şerifin her mevlevihanede bulunmamasından kaynaklanıyor olabilir. Meydân-ı şerif yapılmayan mevlevihaneler için bk. Tanrıkorur, *Türkiye Mevlevihanelerinin Mimari Özellikleri*, s. 124-25.

88 Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, II, 1029-30; Gölpınarlı, *Mevlevî Âdâb ve*

Netice itibariyle müellifler Mevlevîlik'te zikir esmâsının ism-i celâl yani Allah lafzı olduğunda ve kalp tasfiyesinde bir araç vazifesi gördüğünde ittifak halindedirler. Bir günde asgari olan esmâ adedinde Ankaravî dokuz, Köseç Ahmed on iki bin zikir adedinden söz etse de adedin şeyhin tasarrufuna bırakıldığını söylemek mümkündür. Diğer yandan cehrî ism-i celâl zikri için Ankaravî vakit belirtmeksizin her gün yapılması gerektiği görüşünde iken kronolojik olarak ilk defa Köseç Ahmed'in bunu sabah namazı sonrasında hasretmesi vakit tayini açısından mühimdir. Müteakip asırlardaki kaynaklar bu kuralı aynen ve tafsilatına girerek tekrar ederken XIX. asırda Azmî Dede buna murakabeyi de ilave etmiş ve cehrî zikir-murakabe ikilisi Gölpinarlı'da da devam etmiştir. Köseç Ahmed Dede'nin ism-i celâl cehrî zikri sonrasında âdap olarak vurguladığı en önemli husus dervişlerin işrak namazını kılarak hücrelerine geçmelerinin müstehap kabul edilmesidir.

Mevlevîlik'te zikir bahsi cemaatle icra edilen ism-i celâl cehrî zikri ve bireysel yapılan günlük zikirle sınırlı değildir. Kadirîlik, Halvetîlik gibi kıyamî tarikatlarda "devran", Nakşibendîlik'te "hatm-i hâcegân" olduğu gibi içtimâî düzeyde ve tarikata münhasır olarak yapılan zikir türüne Mevlevîlik'te "semâ" adıyla rastlanır. Öyleyse bu zikir türünün ayrıntılarını ele almak gerekmektedir.

3. Mukabele

Mevlevîler'e has bir zikir türü olan semâ âyininin kavramsal karşılığı mukabeledir. Kelime olarak "karşılaşma" anlamına gelen mukabele terimi, sâliklerin kin ve haset olmaksızın bir araya gelerek ayna gibi birbirlerinin karşısında durmaları sebebiyle kullanılagelmiştir.⁸⁹ Muhtelif bölümlerden meydana gelen mukabelelerin öncelikle zaman içerisindeki gelişimini ele alıp

Erkâm, s. 138-39; Top, *Mevlevî Usûl ve Âdâbı*, s. 178-80. Burada ilgi çeken bir detay; Hüseyin Top yarım daire şeklinde oturduğunu söylerken Gölpinarlı tam bir halka olduğunu ifade etmektedir. Fakat yarım daire şeklinde oturan dervişlerin karşısında şeyhin bulunmasının halkayı tamamladığı ve böylece tam bir halka teşkil ettiğini varsaymak mümkün olduğundan her iki müellifin de aynı mânâyı ifade ettikleri düşünülebilir.

⁸⁹ Ankaravî, *Minhâc*, s. 127. Gölpinarlı, mukabelelerin bir bölümü olan devr-i veledde semazenlerin post önünde karşılıklı olarak birbirlerine baş kestikleri yani başlarını aşağı doğru eğmeleri, "birbirlerinin yüzlerine bakıp özlerindeki ilahî zuhuru takdis ettikleri" için Mevlevîler'in âyinine mukabele isminin verildiğini belirtir (Gölpinarlı, *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, s. 92). Aşçı Dede "Hazret-i Sultan Veled devrinde şeyhin makamı önünde canların yekdiğerleriyle mukabelesi mebd-i seyr-i nüzûli ile mertebe-i müntehâ-yı seyr-i uruçiyi tevhit ve yekdiğerinin kalplerini mukabele etmekte, 'Mümin müminin aynasıdır' sırrınca vicdanî hazz-ı medîd vardır" demektedir (bk. Aşçı Dede'nin *Hatıraları*, I, 207).

akabinde seyrüsülük sürecindeki konumu üzerine müelliflerin görüşlerini beyan edeceğiz.

Divane Mehmed semânın sembolik mânalarına değindiği manzum bir risalesinde semâyı üç selamlı yani üç bölümlü bir surette sunar.⁹⁰ XVII. yüzyıla geldiğimizde ise Abdülganî en-Nablusî, Şam Mevlevihanesi'ndeki gözlemlerine dayanarak yazdığı eserinde Mevlevî mukabelesinin sekiz kısımdan oluştuğunu söyler. Ona göre mukabele cemaatle kılınan namaz ile başlayıp Kur'ân-ı Kerim tilaveti ve hadis rivayeti, dervişlere ve ziyaretçilere vaazda ve nasihatte bulunulması, *Mesnevî* sohbeti, ney ve def gibi enstrümanlarla musiki dinletisi ve semâ ile devam edip dua ve gülbank ile sona erer.⁹¹ Nablusî'nin verdiği bilgiler arasında dikkat çekici bir husus *Mesnevî* sohbeti haricinde yapılan vaaz ve hadis rivayetidir.

Köseç Ahmed Dede'nin her hafta tertip edilmesini şeyh efendinin görevleri arasında zikrettiği mukabele⁹² *Mesnevî* dersi ile başlamaktadır. O, şeyhin semâ ehli dervişleri toplayarak onlara *Mesnevî*'den vaaz ettiğini, sonrasında dervişlerden birinin na't-ı şerif okuduğunu, akabinde mutriplerin ney üfleğini ve dervişlerin bunu tevâcüd için kalp huzuru ile dinlediklerini söyler. Vecdin oluşmasıyla birlikte şeyhin dervişlerle kalkıp sağ tarafa doğru yürüdüğünü, dervişlerin de şeyhin arkasından sıra sıra yürüyüp devrettiklerini beyan eder. Akabindeki semâ bölümünü ise şöyle tasvir eder:

Şeyh efendi makamına gelince durur. Dervişlerden her biri şeyhin hizasına geldikçe elini göğsüne koyarak tâzimen eğilir, devir çarhı ile semâ ederek şeyhin sağ tarafından yürür; tâ ki reis-i tarikat sol tarafına gelir. Böylece devrin biri bitmiş olur ve semâyı terkederek elleri göğüslerinde şeyh efendiye tâzimen eğilirler. Şeyh efendi makamından üç adım ayrılıp eli göğsünde eğilerek selam verir ve geri geri makamına çekilir. Şeyhin makamından ileri gelmesine meşâyih-ı Mevleviyye münâzele⁹³ derler. Yine reis-i tarikat elleri göğsünde eğilerek şeyh efendiye tâzimden sonra deverana başlar, hepsi de böyle yaparlar. Bu şekilde üç veya daha ziyade devri itmam ederler ve her devirde birinci devirde yaptıkları gibi

90 Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 435-438; krş. Çıpan, *Dîvâne Mehmed Çelebi*, s. 74-78.

91 Nablusî, *el-Ukûdül-lü'lüiyye* (trc. Peçevîzâde), vr. 11^b-66^b. *el-Ukûd'un* tahlili için bk. Kavak, "Şeyh Abdülganî en-Nablusî'nin (ö. 1143/1731) Mevlevîlik Müdafaası", s. 1125-51.

92 Köseç Ahmed Dede, *et-Tuhfe*, s. 33.

93 Münâzele şeyhin makamından ayrılıp öne çıkarak selam verdiği yerdir. Sembolik mânası ise kulun kendi vücudundan fenâ makamına tenezzül etmesi, Cenâb-ı Hakk'ın da selamıyla, rahmet ve re'fetiyle kulun makamına yaklaşmasıdır (bk. Ankaravî, *Minhâc*, s. 135).

yaparlar. ... Semâ tamamlandığında herkes daire gibi yerlerine oturur, semâyâ dahil olmayanlardan biri hırkalarını omuzlarına kor. Semânın hitamında bir aşr-ı şerif okunur. Ondan sonra şeyh efendi zikri geçen duayı okur. Duadan sonra şeyh efendinin elini öpüp musafaha ederler ve hücrelerine giderler.⁹⁴

Köseç Ahmed Dede'nin tasvir ettiği şekliyle mukabele *Mesnevî* takriri, na't-ı şerif, ney taksimi, devr-i veledî ve üç veya daha fazla devirli semâ, aşr-ı şerif ve duadan oluşmaktadır. Yine onun semâ bölümü tasviri, Ankaravî'nin *Minhâc*'ında mânalarını açıklama sadedinde değindiği semâ tasviri ile örtüşür. Şeyh makamında durur vaziyette iken dervişlerin şeyhe yaklaşıp elleri göğüslerindeyken tâzim etmeleri ve onun izniyle semâyâ başlamaları, şeyhin birkaç adım öne çıkarak selam etmesi bire bir örtüşen uygulamalardandır. Fakat Ankaravî semâyı üç selamlı yani üç evreli olarak anlatır.⁹⁵

Şeyh Galib, Köseç Ahmed'in mukabele tasvirini kabul etmekle birlikte tâlikatını mukabelelerin sırları üzerine yoğunlaştırır. Mevlânâ Celâledîn-i Rûmî zamanında ara sıra icra edilen devr-i veledînin Sultan Veled tarafından rükün olarak belirlendiğini haber verir ancak bu devrin mutlak bir rükün olmadığını söyler. Ona göre mukabelede olmazsa olmaz rükün devr içinde devr yani semâdır. Öte yandan devr-i veledîyi, Nakşibendiliğin on bir prensibi olarak kabul edilen hûş der-dem, nazar ber-kadem, sefer der-vatan, halvet der-encümen, bâzgeşt, yâddâşt, nigâhdâşt, yâdkerd kavramları üzerinden sûfilerin halleriyle ilişkilendirir ve devr-i veledîde üç vukufa erişebilmek için usul ile adım atılması gerektiğini söyler. Üç vukuftan kastı vukûf-ı kalbî, vukûf-ı adedî ve vukûf-ı zamânîdir. Bu üç devirde Kâbe'yi tavaf, âlemin devir ve taayyün-i sâni sırlarının "fark" üzere zuhur ettiği fikrini öne sürer. Ayrıca *Mesnevî* kıraatı, na't, ney üflenmesi ve kudüm çalınması üç devirle beraber toplandığında devr-i veledînin rükünlerinin yediye tekabül ettiği, bunun da etvâr-ı seb'a kavramıyla karşılanan nefis mertebeleri ve her bir mertebeye tahsis edilen ilahî isme denk geldiği yorumunda bulunur. Bu

94 Köseç Ahmed'in zikri geçen duadan maksadı ism-i celâl sonrası şeyhin yaptığı duadır. Bu itibarla Köseç Ahmed'e göre mukabele duasıyla cehrî ism-i celâl zikri sonrasında yapılan duanın aynı olduğu anlaşılmaktadır (bk. Köseç Ahmed Dede, *et-Tuhfe*, s. 43-44, 47).

95 Ankaravî, *Minhâc*, s. 134-36. Ankaravî'nin Mevlevîler arasında meşhur bir rivayeti, her ne kadar zayıf olma ihtimalini düşünse de, dikkate alarak üç selamdan söz etmesi muhtemeldir. Mevlânâ Celâledîn-i Rûmî'nin semâ ettiği sırada ardarda ve sırasıyla Hz. Peygamber'in, Ferîdüddin Attâr ve Hakîm Senâî'nin ruhlarının temessülü üzerine her birine tâzimde bulunarak selam ettiğine dair rivayet için bk. *Minhâc*, s. 136. Bu rivayete *et-Tuhfe*'de de yer verilmektedir (bk. Köseç Ahmed Dede, *et-Tuhfe*, s. 46).

itibarla Şeyh Galib devr-i veledînin erkânı ile etvâr-ı seb'â esmâsını şöyle eşleştirir:⁹⁶

DEVİR-i VELEDÎ ERKÂNI	ETVÂR-ı SEB'Â'DAKİ KARŞILIKLARI
<i>Mesnevî</i> veya ondan bedel bir dua	Kelime-i tevhid yani lâ ilâhe illallah
Na't-ı şerif	İsm-i celâl
Ney üflenmesi	Hû
Kudüme vurulması	Hakk
İlk devir	Hay
İkinci devir	Kayyûm
Üçüncü devir	Kahhâr

Tablo 1. Şeyh Galib'e göre devr-i veledînin etvâr-ı seb'adaki karşılıkları

Şeyh Galib'in devr-i veledî üzerine yaptığı yorumlar bir tarafa, mukabelele semâ öncesi bölümlerini devr-i veledî olarak isimlendirdiği ve bu bölümün *Mesnevî* takriri, na't, ney, kudüm ve üç devirden müteşekkil olduğu anlaşılmaktadır. Bu itibarla Şeyh Galib'in yedi kısımlı devr-i veledîsi sonraki kaynaklardaki üç kısımlı devr-i veledîden ayrılır.⁹⁷ Diğer taraftan Şeyh Galib Mevlevîlik tarihinde Mevlevî âdap ve erkânına dair yapılan yorumlarda Nakşibendî esaslardan faydalanan ilk isim değildir. *es-Sohbe*'sinde kendisinden saygıyla söz ettiği Sâkıb Dede *Sefîne*'sinde tarikatın âdap ve erkânının, hûş der-dem, nazar ber-kadem, sefer der-vatan, halvet der-encümen, yâdkerd, bâzgeşt ve nigâhdaşt gibi Nakşibendîlik prensiplerinin Şems'in vecd, cezbe ve aşk halleriyle imtizaç ederek meydana geldiğini söylemişti.⁹⁸ Fakat burada Şeyh Galib'i Sâkıb Dede'den ayıran nokta üç vukufa yaptığı vurgudur. Öte yandan devr-i veledînin erkânını yediye çıkaran Şeyh Galib bunu etvâr-ı seb'â ile irtibatlandırmak suretiyle Mevlevî mukabelesinin hem ruhanî hem de nefsanî tarikatların seyrüsülûk yöntemlerini ihtiva ettiği imasında bulunur. Köseç Ahmed Dede'nin Mevlevî seyrüsülûkünde vuslata erdiren zikir ve hizmet usullerinin haricinde semâyı sayması hatta türlü yerlerde semânın diğer birçok tasavvufî metoda karşı üstünlüğünü ortaya koyması⁹⁹ Şeyh Galib'in semâ düşüncesine benzer niteliktedir.

96 Şeyh Galib, *es-Sohbe*, vr. 11^b.

97 Sonraki kaynaklar devr-i veledîyi semahaneyi şeyhin adımlarını takip ederek üç defa dönme olarak izah etmişlerdir. Na't, ney, kudüm ve *Mesnevî*'yi bu kısma dahil etmişlerdir (bk. Gölpinarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 244; *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, s. 99-100; Top, *Mevlevî Usûl ve Âdâbı*, s. 111-12).

98 Sâkıb Dede, *Sefîne*, I, 134.

99 Köseç Ahmed Dede eserinde sâlikin semâ ile ulaşacağı makamların züht ve verâ ile

XIX. asır incelendiğinde ise Mevlevîlik tarihini konu alan eserinde Sahih Ahmed Dede'nin mukabeleye yaptığı atıf dikkat çekmektedir. Onun Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin mukabele usulüne dair aktardığı rivayet, bazı araştırmacılar tarafından doğru kabul edilmese de,¹⁰⁰ bilhassa asrın ilk yarısında riayet edilen Mevlevî mukabelesinin erkânı özelinde bilgi sunması açısından önemlidir. Söz konusu rivayete göre mukabele namazın eda edilmesiyle başlayıp aşr-ı şerif okunması, *Mesnevî* dersi, ism-i celâl zikri, tekrar aşr-ı şerif tilaveti, gülbang çekilmesi, na't-ı resûl, ney ve kudüm, üç devr-i veledî (devr-i selâse-i veledî), üç selamlı semâ, tekrar aşr-ı şerif kıraati, bayramlaşma tarzında musafaha edilmesi ve dua ile sona ermektedir.¹⁰¹ Kuşkusuz Sahih Ahmed Dede'nin mukabele tasvirindeki en önemli detay *Mesnevî* sohbeti akabindeki ism-i celâl zikridir. Bunun yanı sıra onun semânın üç bölümlü olarak sunduğunu da hatırd tutmalıyız. Yine XIX. asrın ilk yarısından Mustafa Güzelhisârî de semânın üç bölümlü olduğunu ifade etmiştir. Ona göre devr-i veledîden sonra üç selamlı semâ ile devam eden mukabele aşr-ı şerif, dua, şeyh efendi ile dervişlerin musafahası ve gülbang-i Muhammedî ile sona erer.¹⁰² Burada Köseç Ahmed Dede'den beri ortak olan bir husus da musafahanın mukabeleye dahil olmasıdır. Oysa ileride görüleceği üzere XIX. asırdan itibaren mukabelede musafahaya yer verilmemektedir.

Musafaha bir tarafa semânın kaç selamlı yani bölümlü olduğu önemli bir sorundur. Kaynakların karşılaştırılmalı bir biçimde okunması XIX. asrın ikinci yarısından itibaren semânın dört selamlı yani dört bölümlü olarak sabitleşmeye başladığını gösterir. Böyle bir tarihsel ayırım, üç yerine dört selamlı semâdan söz eden Feyzullah en-Nakşibendî (ö. 1284/1867)¹⁰³ ve Aşçı İbrahim Dede (ö. 1906) sayesinde mümkün olmaktadır. Hatta Aşçı İbrâhim Dede semâdaki bu dört selamın “çâr-yâr-ı güzîn” yani dört râşit halifenin makamlarına atfedildiğini belirtmektedir.¹⁰⁴

ulaşacağından kat kat fazla olduğu, semâ ile erişilenin yetmiş senelik riyazetle elde edilemeyeceği, semânın sâliki nefsinden uzaklaştırıp Hakk'a yaklaştıracığı ve beşeriyetini fani kılacağı gibi bilgilere yer verir (bk. Köseç Ahmed Dede, *et-Tuhfe*, s. 37, 41).

100 Gölpinarlı söz konusu rivayetin, mukabeleyi Mevlânâ zamanına isnat etme gayretiyle uydurduğunu ideri sürmektedir (bk. Gölpinarlı, *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, s. 88).

101 Sahih Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi*, s. 189-90. *Mesnevî* dersi haricindeki bütün aşamalar sırasıyla Ziyâ Şâkir tarafından da Mevlânâ'ya atfedilmektedir (Şâkir, *Hazret-i Mevlâna*, s. 211-12).

102 Güzelhisârî, *Mine'l-Mecâlis'l-Mevleviyye*, vr. 8^{a-b}.

103 Feyzullah en-Nakşibendî'ye göre mukabele bölümleri cemaatle kılınan öğle namazı, dua, edeble bekleyiş, na't-ı şerif, kudüme vuruş, ney taksimi, devr-i veledî, dört bölümlü semâ, Kur'ân-ı Kerim tilaveti ve duadan müteşekkildir (bk. Feyzullah en-Nakşibendî, *Mevlevî Ayininde Manevi İşaretler*, s. 17-30).

104 Aşçı İbrahim Dede ayrıca semânın Asr-ı saâdet'te Hz. Ebû Bekir tarafından icra edildiğini aktarır (bk. *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, I, 308).

XX. asrın başında Mevlevî âyini üzerine risale kaleme alan Eşref Dede, mukabeleyi kelimât-ı manzume,¹⁰⁵ ney taksimi, devr-i veledî ve semâ ve Kur'ân-ı Kerim tilavetinden müteşekkil olarak sunmuş fakat semânın kaç bölümlü olduğunu belirsiz bırakmıştır.¹⁰⁶ Daha sonra Baykara, Pakalın, Göl-pınarlı, Beytur, Top, Tanrıkorur ve Arpaguş gibi mukabele ile alakalı yazı kaleme alan bütün müellifler dört bölümlü semâdan söz ederler. Bununla birlikte söz konusu müelliflerde mukabeleyi oluşturan bölümler konusunda yer yer farklılıklara rastlanır. Söz gelimi Beytur mukabeleyi na't-ı şerif ile başlatıp ney taksimi, üç devirli Sultan Veled devri, dört selamlı semâ, Kur'ân-ı Kerim tilaveti, dua ve gülbank ile sona erdirerek yedi bölümlü olarak tasvir ederken¹⁰⁷ Tanrıkorur namaz ile başlatmakta ve on üç bölümlü olarak takdim etmektedir.¹⁰⁸ Genel olarak mevlevihane mescidi veya semâhanesinde cemaatle kılınan namazın, mukabelenin unsurları arasında olduğunu ifade eden müelliflere sık rastlanır.¹⁰⁹ Bununla birlikte Baykara mukabele hazırlıklarına şeyhten izin alınmasıyla birlikte başlanıldığını, meydancı dedenin “abdeste, tennûreye salâ yâ hû” diyerek seslenmesiyle dervişlerin namaz ve mukabeleye hazır hale geldiğini, ezan okunurken şeyhin postunun semâhanedeki yerine serildiğini ve dervişlerin semâhaneye gelerek kıdemlerine göre yerlerini alıp ayakta şeyhin gelmesini beklediklerini ilave eder.¹¹⁰ Dolayısıyla muahhar kaynakların geneline göre cemaatle kılınan namaz mukabelenin bölümleri arasındadır.

Mukabele günleri hakkında ise Köseç Ahmed Dede gün belirtmeksizin şeyhin her hafta bir kere semâ meclisi yapma görevinin bulunduğunu söylemekteyken¹¹¹ Azmî Dede semâ için uzun seneler hafta ve gün tertip edilmediğini, mürşidin kalbine doğdukça ve kalpleri cezbeyle davet etmek üzere

105 Çok yüksek ihtimalle Eşref Dede bununla na't-ı şerifi kastetmektedir.

106 Eşref Mehmed Dede, *Âyin-i Tarikat-ı Mevleviyeye*, vr. 11^b-12^a.

107 Beytur, *Mesnevî Gözüyle Mevlâna*, s. 209.

108 Esasen Tanrıkorur'un Göl-pınarlı, Top ve Baykara'nın uzun uzadıya açıkladıkları mukabelenin her bir adımını resmedercesine bölümlere taksim ettiği ve daha anlaşılır hale getirdiğini söyleyebiliriz (bk. Tanrıkorur, “Osmanlı Müsikisinde Mevlevî Âyini Besteciliği”, s. 710-11).

109 Göl-pınarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 341-49; Top, *Mevlevî Usûl ve Âdâbı*, s. 101. Benzer şekilde İzbudak, cuma namazı kılınıp camiden çıkıldıktan sonra semâhaneye geldiğini söyler ve mukabeleyi aşr-ı şerif, ney taksimi, na't-ı şerif, dört selamlı semâ ve aşr-ı şerif olarak bölümlendirir (İzbudak, *Tekke'den Meclis'e*, s. 139-42).

110 Baykara, “Mevlevî Mukabelesi Nasıl Yapılırdı”, s. 280-86. Göl-pınarlı canlardan birinin “hûûûû, salâââ” veya “vakt-i salâ yâhûûûûû” diye seslendiğini haber verir (bk. Göl-pınarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 341).

111 Köseç Ahmed Dede, *et-Tuhfe*, s. 33.

icra edildiğini haber vermektedir.¹¹² Ancak genel kabule göre cuma günleri, sadece İstanbul mevlevihanelerinde ise haftanın belirli günleri mukabelenin icra edildiği bilinmektedir.¹¹³

Müellifler mukabelenin en önemli unsuru olan semâ için belirli şartlar öne sürerler. Daha açık bir ifadeyle semâyı ancak belirli özellikleri haiz kimselerin icra edebileceğinin altını çizerek Köseç Ahmed Dede ve Şeyh Galib'in tabir caizse semânın fikhını ortaya koydukları düşüncelerine bakıldığında daha önce bahsi geçen zikir konusuyla semâ arasında kuvvetli bir irtibat kurdukları göze çarpar. Köseç Ahmed Dede, müridin ruh zikrine ulaştığı takdirde semâ edebileceğini söylemekte; ruh zikrine ulaşmadan yapılan semânın fayda vermeyip aksine nefsin hevasını tahrik ederek onu mâsiva sevgisine iletceği ve gafleti arttıracığından ötürü zarar vereceğini vurgulamaktadır.¹¹⁴ Aynı şekilde Şeyh Galib'in ruh zikrini aşk olarak yorumlaması ve semâ etmede aşkı gerekli görmesi Köseç Ahmed Dede'nin fikrine muvafaktır. Hatta Şeyh Galib, Köseç Ahmed Dede'nin bu husustaki görüşlerini tamamıyla desteklemekte, yaşanan hali yorumlamalarındaki mutabakati hayretle karşılamaktadır. Diğer bir deyişle Köseç Ahmed Dede'nin zâkirin zikrinin ruh latifesine ulaşmasıyla birlikte semânın kendisine caiz olduğunu belirtmesiyle Şeyh Galib'in -zikir bahsinde değindiğimiz üzere- ruhun zikrini aşkla eşleştirmesi ve semâyı ancak âşıklara hasretmesi¹¹⁵ öz itibarıyla tam bir uyum içerisinde.

Azmî Dede ise semânın sadece cezbe ehline icra edilebileceğine şu sözleriyle işaret eder:

Sâliklerin ettiği semâ dahi talim ile olmayıp incizâb ile olduğundan müncezib olanlar semâ edip mâadanın semâda hakları olmamak ve bazılarının âyinin hangi selamında incizâb vâki olur ise semâ etmek ve bazı için semâ ile müncezib olmak mücaz olup tarikat-ı Mevlevîyye'nin tekâyâyâya mahsus olan âyîn-i semâsı bu şartlara mübtenîdir.¹¹⁶

112 Azmî Hüseyin Dede, *Nuhbetü'l-âdâb*, s. 169.

113 Baykara, III. Selim'in zamanlı zamansız mevlevihanelere gelerek mukâbele-i şerif yapılması isteğinin Mevlevîler'ce hoş görülmediği ve İstanbul mevlevihaneleri post-nişinlerinin mukabele günlerini mevlevihanelere paylaşmak suretiyle meseleyi çözüme kavuşturdıklarını söyler (bk. "Mevlevî Mukabelesi Nasıl Yapılırdı", s. 280). Göl-pınarlı bu hadiseyi biraz daha farklı bir surette II. Mahmud'un vakitli vakitsiz mevlevihaneye geldiğinde mukabele yapılması üzerine her mevlevihaneye bir mukabele günü ayrılarak meselenin çözüme kavuştuğunu nakleder (Göl-pınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 340-41).

114 Köseç Ahmed Dede, *et-Tuhfe*, s. 23.

115 Şeyh Galib, *es-Sohbe*, vr. 7^b.

116 Azmî Hüseyin Dede, *Nuhbetü'l-âdâb*, s. 169.

Semânın âdabı konusunda Köseç Ahmed Dede semâya kalkanın (günümüzdeki tabirle semâzen) sülûk makamlarında terakki ederek Allah'a yakınlığa niyet etmesi, semâ öncesi günahlarına tövbe ve Allah'a inâbe etmesi, abdestli, zâhiren ve bâtinen temiz bulunması, kalbi dünyevî bağlardan âzâde etmesi, nefsi hayvanî sıfatlardan uzaklaştırması gibi şartlar öne sürer. Ayrıca semâzenin midesinin boş, riyazet ve mücahede ehli, şevk ve zevk sahibi olmasını, keder ve tasadan uzak bir halde ism-i celâl zikri ile iştilal etmesi gerektiğinin altını çizer. Bundan başka semâ meclisinde Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve diğer ulu kişilerin ruhlarının hazır bulunduğu itikat edilmesi ve onlardan istimdat talep edilmesi semâ âdabı arasında yer almaktadır.¹¹⁷

Buraya kadar mukabele ile alakalı olarak semânın XIX. asrın ikinci yarısına kadar daha ziyade üç devirli icra edildiği, XIX. asrın ikinci yarısından itibaren ise dört devirli olarak kalıplaştığını söylememiz mümkündür. Bu tarihsel dönüşüm farkedilmediğinden ötürü semânın üç selamlı mı yoksa dört selamlı mı olduğu sorununa XX. yüzyıldaki kaynaklar da temas etmişti.¹¹⁸ Makalemiz bütünüyle semâ konusuna hasredilmediğinden daha fazla detaya girmeden söyleyebileceğimiz şey şudur: Semâdaki selamların menşesine dair mevcut rivayeti de göz önünde bulundurarak semâdaki her devrin sonunda selam verildiği ve bunun da bir bölüm olarak kabul edildiği kanaatindeyiz. Ankaravî, Köseç Ahmed Dede, Sahih Ahmed Dede ve Güzelhisârî semânın üç bölümlü icra edildiğini ifade etmişler; içlerinden sadece Köseç Ahmed Dede semânın üç veya daha fazla devirle yapılabileceğini söylemiş ve kanaatimizce bunu postnişinin tasarrufuna bırakmıştı.¹¹⁹ Aynı zamanda Köseç Ahmed

117 Köseç Ahmed Dede, *et-Tuhfe*, s. 47.

118 Gölpinarlı dördüncü bölümün sonunda şeyhin selam vermemesi sebebiyle bu devreye yanlışlıkla "dördüncü selam" dendiğini ancak semânın üç selamlı dört evreden müteşekkil olduğunu söyler (bk. *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, s. 106). Hüseyin Top ise buna katılmayarak ilk devrin başındaki şeyhin elinin öpülmesini bir nevi selam olarak telakki etmekte ve böylece her bölümün başında selam verildiğini; dolayısıyla semânın dört selamlı olduğu kanaatini dile getirmektedir (bk. Top, *Mevlevî Usûl ve Âdâbı*, s. 121).

119 Şu durumda Mevlevî âyin-i şeriflerin hatıra gelmemesi elde değildir. Söz gelimi XVI-II. asırda Nâyi Osman Dede'nin bestelediği âyinlerin dört selamlı olduğunu hesaba kattığımızda (bk. Karaismailoğlu - Çevikoğlu, *Kutbû'n-nâyi Osman Dede'nin Âyin-i Şerifleri*) üç selamlı semâ görüşünü anlamlandırmak ilk kertede zor görünebilir. Bu zorluğu farklı düşüncelerle aşmak mümkündür. İlki, âyin dört selamlı bestelenmiş olsa dahi mutribân duruma göre onu üçüncü selamın sonunda bırakabilir. Veya bu âyinlerin XIX. asır itibariyle tam olarak tedavüle girdiği düşünülebilir. Bu durumda asrın ikinci yarısından itibaren semânın dört selamlı olarak sabitleşmesi de anlamlı görünür. Ayrıca XV veya XVI. asırlara ait olduğu kabul edilen "Dügâh Mevlevî" âyininin üç selamlı bestesi de dikkatlerden kaçmamaktadır ("Beste-i kadim" olarak bilinen bu âyinler ve diğerleri için bk. Çevikoğlu, *Mevlevî Âyinleri*, s. 99-100 vd.).

Dede'nin bu ifadesinden semnın devirleri noktasında, en azından yaşadığı asır itibariyle, Mevlevilik'te bir esnekliğin bulunduğu anlaşılmaktadır. Fakat bu esnekliğin XIX. asrın ikinci yarısından itibaren kaybolduğu; daha açık bir ifadeyle Feyzullah en-NakŐibend ve AŐ İbrahim Dede'den günümüze kadar semnın dört bölümlü icra edilemediği görülmektedir. Bunda ileride ifade edileceği üzere, önceleri cezbeyle dayalı yapılan mukabele için daha sonra günler tayin edilmesi ve onun bir anlamda törensel bir yapıya bürünmesinin etkisinin olduğu düşünülebilir.

Mukabele ile ilgili olarak dikkat çeken diğer hususlar ise hadis rivayetinin, ism-i cell zikrinin ve musafahanın mukabalenin bölümleri arasında yer almasıdır. Bilhassa sonuncusunu Kose Ahmed ve Sahih Ahmed dedelerle Gzelhisri mukabeleye dahil etmiştir. Oysaki daha sonraki kaynaklarda ve günümüzde yapılan mukabelelerde musafaha bulunmamaktadır. Diğer taraftan mukabalenin bölümlerine dair kaynakların verdikleri bilgilerde farklılıklar mevcut olsa da *Mesnev* dersi, na't, ney taksimi, devr-i veled ve sem unsurlarında genel olarak ittifak ettikleri görülmektedir. Bu noktada Şeyh Galib mukabelede olmazsa olmaz unsurun sem olduğunu dile getirmişti. Diğer yandan mukabalenin btin mnasında en dikkate değer olanı Şeyh Galib'in mukabele bölümlerini hem nefsan tarikatların hem de ruhan bir tarikat olan Nakşibendiliğin prensipleriyle eŐleŐtirmesidir. Bu yönüyle Şeyh Galib Mevlevi adap ve erkn yazarları arasında mukabalenin böyle bir yapı ieridiğine detaylarıyla dikkat çeken yegne kişidir. Bununla birlikte Kose Ahmed Dede'nin semnın birçok tasavvufi terbiye metodundan efdal olduğuna dair vurgusu Şeyh Galib'in bu çok yönlü mukabele düşüncesiyle aynı minvalde değerlendirilebilir. Sem fıkhında ise Kose Ahmed Dede ve Şeyh Galib'in ne sürdükleri görüşler birbiriyle uyum içerisinde ve onlara göre sem ruh zikrini elde edenlerin yani Őıkların icra edeceği bir zikirdir.

4. ile

ile Mevlevilik'te daha özel bir mnaya tekabül eder ki o da matbahta bin bir gün süreyle hizmette bulunmaktır ve tarikatın esasları arasındadır.¹²⁰

120 Kose Ahmed Dede, *et-Tuhfe*, s. 28. Sahih Ahmed Dede'nin, *Mecmu'a*sında verdiği bilgilere bakılırsa matbah hizmetinin iptidai Şekli Mevln Celleddin-i Rm zamanında tertip edilmişti: "Umr-ı huss ve levzımt-ı matbah hizmetini cmlisini kendine (Şeyh Muhammed Hdim'e) tefviz ve gülbank duya me'zn ve Sultan Veled cenabının halvethaneden çıktıkları zaman yrn-ı b-safya tam puhte itme için sertabbh, teŐbz, teŐpezir ve onlar dah kendileri hizmetine alt nefer kimse tedbir ve tertip olunup matbah-ı Őerifede hizmet buyurdu" (bk. Sahih Ahmed Dede, *Mevlevilerin Tarihi*, s. 177).

Biat erkânı bölümünde değindiğimiz üzere, Şeyh Galib'in ifadesiyle, tarikata intisap etmek isteyen taliplerden talebinde güçlü olanlara hizmet yani çile emredilmektedir.

Çilenin belli başlı âdabı olduğu kadar çileye girmenin de âdabı vardır. Köseç Ahmed Dede çileye girecek sâlikin nefsanî-dünyevî gaye, maişet temin etme ve dervişlere karşı gururlanma gibi düşüncelerden uzak; halis bir niyet üzere olması gerektiğini bildirir. Çile esnasındaki temel husus şeyhin emri olmadıkça sâlikin matbahtan ayrılamayacağı, başka bir yerde bir gece dahi kalamayacağı, tarikat âdabına muhalif bir harekette bulunduğu takdirde çilesinin bozulacağı ve sil baştan binbir günlük çileye başlayacağıdır.¹²¹ Binbir günlük çile tamamlandığında şeyh sâliki dua ederek matbahtan çıkarır ve sikkesini tekbirleyerek kendisine tekkenin bir hücreğini tahsis eder. Şayet çilesini tamamlayan sâlik zâhirî ve bâtinî hizmet mânasıyla da kemale ermişse ona sâlikleri terbiye etmesi için hilafet verir.¹²²

Şeyh Galib çile hakkında genel olarak Köseç Ahmed Dede'nin bildirdiklerini kabul etmekle beraber bazı hususları tashih etme sadedinde hatırlatmalarda bulunur. Söz gelimi binbir günlük hizmetin esasen Üveysî müritler için geçerli olduğunu, meydan hizmeti denilen şeyh hücreindeki hizmetin aslında on sekiz sene sürdüğünü haber verir.¹²³ Ayrıca çile hususunda bir yanlış anlaşılmanın mevcudiyetinden söz eder. O da çileyi çıkararak dervişten artık hizmetin düştüğüne dair kanıdır. Bu kaniya sahip olanları avam olarak nitelleyen Şeyh Galib, çileyi tamamlamanın aslında hizmette kemal tahsil edildiği ve mürişidin emrettiğine aynıyla riayet etme seviyesine ulaşıldığı mânasına geldiğini beyan eder. Bununla birlikte çileyi çıkararak dervişin tekkede hizmete mecbur bırakılmayacağını ancak dervişin yine de hizmette bulunmasının kendisi için bir feyiz vesilesi olacağını bildirir.¹²⁴

Çile dönemindeki hizmet çeşitleri hakkında ne Köseç Ahmed Dede ne Şeyh Galib detaylı bilgi verir. Bu durum hizmet türlerinin müsellemler olması itibarıyla tekrar zikredilmeye ihtiyaç duyulmaması gibi bir sebebe bağlanabilir.

121 Köseç Ahmed Dede, *et-Tuhfe*, s. 29. Ahmed Dede ayrıca şeyhin görevleri arasında çileye giren sâlike haline münasip bir hizmet vermesi, takatının üstünde bir emrin uhdesine vermemesi gerektiğini zikreder (*et-Tuhfe*, s. 30).

122 Köseç Ahmed Dede, *et-Tuhfe*, s. 29.

123 Şeyh Galib, *es-Sohbe*, vr. 10^a.

124 Şeyh Galib, *es-Sohbe*, vr. 10^b. Köseç Ahmed Dede de hizmetin istifazanın (feyizlenme) ve vuslatın kapısı olduğunu bildirmektedir (bk. *et-Tuhfe*, s. 30). Vahyî, Mevlevîlik'teki on sekiz hizmetten biri olan dışarı meydancılığının hücrenişinlerden yani çilesini tamamlamış dedelerden olduğunu fakat zamane hücrenişinlerin, "Biz müntehi olduk, matbahta hizmet ettik ve çile çıkardık" düşüncesiyle meydancılık gibi hizmetlere rağbet etmediklerini haber verir (bk. Vahyî, *ed-Dürretü'l-aziziyye*, s. 380).

Muhtemelen aynı sebepten ötürü Divane Mehmed elebi ve Ankarav nin ile hakkında bilgi vermedikleri öngörülebilir. Ankarav  hizmetin son derece saadetli bir mertebeye olduğunu ve nafil ibadetten üstünlüğünü dile getirirse de¹²⁵ çile kapsamında matbah hizmeti ve mahiyetinden söz etmemiŐti.

ilenin mahiyetiyle ilgili detaylar XIX. asırla birlikte açığa çıkmaya başlar. Vahy  binbir günlük matbah hizmetine hasrettiği risalesinde talibin çileye kabul edilme süreci, hizmet türleri ve çile çıkardıktan sonraki mera-sim gibi konulara ışık tutar. Buna göre çile çıkarmak isteyen talibi aŐibaŐı kabul ederse, talip   gün matbahta misafir olarak oturur. Derg htan hiç kimsenin kendisiyle iletişim içerisinde olmadığı bu misafirlik dönemi tali-bin genelde Mevleviliğin,  zelda ilenin keyfiyetini idrak etmesi ve bu rıza yoluna takatinin mevcut olup olmadığına talibin biz tihi kendisinin karar vermesi içindir.   gün sonrasında aŐibaŐının kendisine yolun inceliklerini anlatmasına rağmen talip talebinde ısrar ederse ikrarı alınıp matbaha kabul edilir.¹²⁶ Geldiği kıyafetle on sekiz gün hizmet ettikten sonra kazancı dede bir sikke tekbirleyerek talibin başına giydirir ve ona bir Mevlevi vaslesi (kı-yafet) verir.¹²⁷

Matbahtaki hizmet türlerine de değinen Vahy , ayakılıktan kazancılığa kadar on sekiz farklı türde hizmetin bulunduğunu ve ikrar veren canın bu hizmetleri binbir gün içerisinde tamamlamak suretiyle çilesini çıkardığını ifade eder. ilesini tamamlayan s likin sikkesi Şeyh tarafından tekbirlenir, o gün ikindi namazı sonrası lokma denilen Mevlevi pilavı yenir ve kendisine derg hta hususi bir hücre tahsis edilir.¹²⁸

ile çıkarmak isteyen talibin talebindeki samimiyet ve azmi sına-mak için en azından   gün bekletildiği mahalle “saka yeri” dendiğini Azm  Dede'den itibaren Niz meddin Dede, Veled Çelebi, Ahmed Remzi, T hir lmevlevi, Gölpınarlı, Hüseyin Top kısaca  dap erk n ile ilgili bütün

125 Ankarav , *Minh c*, s. 92.

126 T hir lmevlevi de saka postunda   gün oturduktan sonra AŞçı Dede'nin kendisine gelerek hizmet tahsisine tahammül edip edemeyeceğini sorduğunu ve “Tahsis-i hiz-metten evvel z hul eden ikrarından n kul etmiş sayılmaz” dediğini ifade etmektedir (Olgun, *ileh ne Mektupları*, s. 36). Tahsis-i hizmet matbah-ı Şerifte meydan hazırla-nıp AŞçı Dede tarafından verilmektedir (bk. Olgun, *ileh ne Mektupları*, s. 36-37).

127 Vahy , *ed-D rret l-aziziyye*, s. 376-77. Niz meddin Dede, ikrar vermek isteyen talibin soy ağacına bakıldığını ve s l lesinin t hir, yaŐının yirmi beŐini geçmiş olmasının, evli ve bulaŐıcı bir hastalığının bulunmamasının kural olduğunu belirtmektedir (bk. Şafak, “Mevlevilerde ile Esnasında Yapılan Hizmetler”, s. 135).

128 Vahy , *ed-D rret l-aziziyye*, s. 377-79. On sekiz hizmetin izahları hakkında Niz meddin Dede'nin Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Merkezi Uzluk ArŐivinde bulunan alıŐması Yakup Şafak tarafından yayımlanmıştır (bk. Şafak, “Mevlevilerde ile Esnasında Yapılan Hizmetler”, 133-35).

muahhar kaynaklar zikrederler. Bunun dışında kronolojik olarak Vahy'den sonraki kaynaklarda çilenin mahiyeti ve çile bitimindeki şeyhin katılımıyla gerçekleşen ve lokma ikram edilen merasime dair bilgilerde ayrıntılara girildiği görülür.¹²⁹

Hiç kuşkusuz çile hakkında kaynakların verdiği bilgilerde en dikkat çekici olanı Şeyh Galib'in ifade ettiği on sekiz yıl hizmettir. Şeyh Galib binbir günlük çilenin sadece üveysî müritler için geçerli olduğunu, asıl meydan hizmetinin on sekiz sene sürdüğünü iddia etmiş ve bu bilgiyi Köseç Ahmed Dede'nin zikretmeye ihtiyaç duymadığını söylemişti. Araştırmamız boyunca on sekiz senelik hizmete Şeyh Galib haricinde değinen bir müellife rastlamadık. Bunun yerine kaynaklarda binbir günlük hizmet üzerine söz birliği olduğunu müşahade ettik. Hatta binbir günlük süre için bâtinî bir yorumda bulunan müellifler dahi bulunmaktadır. Söz gelimi Abdülganî Dede binin manevi mertebelerin âlâsı olduğu, çiledeki her bir günde bir manevi mertebenin yaşadığı, böylelikle makamların geçildiği ve kalan bir günün de "evvelü'l-ehad" için olduğu kanaatini dile getirir.¹³⁰ Diğer taraftan kaynaklarda binbir günün menşesine dair bir rivayet zikredilir. Ahmed Remzi Dede, Mevlânâ'nın erbaîn ve halvetlerinin toplamının binbir güne tekabül etmesi sebebiyle Sultan Veled tarafından binbir günlük hizmetin tarikatın esası haline getirildiğini ifade etmektedir. Bununla birlikte binbir gün hizmetle her gün Allah'ın bir isminin yanı sıra ebced hesabıyla binbir sayısına tekabül eden "Rızâ" ismine mazhar olarak Hakk'ın rızasına kavuşmanın kastedildiği de bildirilir.¹³¹

Buraya kadar tarikatın âdap ve erkânında temel teşkil eden kavramlar üzerine yoğunlaştık. Bununla birlikte yola giren kişinin takınması gereken tavrına, şeyhe-ihvana yönelik yaklaşımına, tekke âdabına dair ayrıntıların da -dağınık vaziyette de olsa- kaynaklarda hususiyetle zikredilmesine binaen söz konusu esasları muhtasar bir şekilde şeyh-mürît âdabı başlığı altında ele almaya çalışacağız.

129 Azmî Hüseyin Dede, *Nuhbetü'l-âdâb*, s. 166-67; Şafak, "Mevlevîlerde Çile Esnasında Yapılan Hizmetler", s. 135; Remzi Akyürek, *Ta'birât-ı Mevleviyye*'den naklen Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri*, s. 48-49. Veled Çelebi, Tâhirülmevlevî, Gölpinarlı ve Hüseyin Top mezkûr yeri "saka postu" olarak adlandırırılar. İzbudak, *Tekke'den Meclis'e*, s. 136-39; Gölpinarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 359-61; Top, *Mevlevî Usûl ve Âdâbı*, s. 188-90. Bilhassa çileye kabul edilme ve çile sürecinde yaşadıklarını, müşahedelerini aktaran Tâhirülmevlevî'nin *Çilehâne Mektupları* adlı eseri bu hususta önemlidir (bk. Olgun, *Çilehâne Mektupları*, 33-38 vd.).

130 Mevlevî, *Dürrü'l-berzahî'l-ma'nevî*, vr. 11^b.

131 Remzi Akyürek, *Ta'birât-ı Mevleviyye*'den naklen Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri*, s. 234.

5. Şeyh-Mürît Âdabı / Sohbet Âdabı

İster tekkede isterse tekke dışında yaşasın her Mevlevî'nin gerek nefesine gerek şeyhine gerekse de ihvanına, aynı şekilde şeyhin de müridine karşı âdabı kaynaklarda önemle vurgulanmıştır. Ankaravî *Minhâc*'ında müridin şeyhine bütünüyle yani zâhiren ve bâtinen teslim ve itaatkâr olması, her zaman edebi gözetmesi gerektiğini aksi halde sülûk yolunun kapanarak feyiz alamaz hale geleceğini söyler. Bu çerçevede şeyhi konuşurken sözünü kesmemesi, yemeğe ondan önce başlamaması gibi somut ve zâhirî örnekler de sunar.¹³² Ankaravî'ye göre dervişler arasında anlaşmazlık çıkarsa öfkelenen kimseye nefse hâkim bir halde kalp ve ruhla muamele edilmeli, bu anlaşmazlık dedelerin arabuluculuğu ile giderilmeli, dedelerden önce şeyh böyle bir duruma şahit olursa onlara iyi nasihatlerde bulunmalıdır. Fakat bu anlaşmazlık şeriat ve tarikata aykırı bir durum ise şeyh onları azarlamalıdır.¹³³ Ankaravî'nin söylemlerine benzer şekilde Köseç Ahmed Dede de dervişlerin kardeşçe geçinmelerini tavsiye eder.¹³⁴ Şeyh Galib ise mübtedilerin nefislerinin henüz terbiye edilmediği için aralarında bir anlaşmazlık çıkabileceğini, böyle bir durumda musafaha ederek veya özür dileyerek muhabbeti tazelemek gerektiğini söyler ve Mevlevîlik'te bir saatten fazla dargın durmanın câiz olmadığını haber verir. Bu bağlamda, "Mevlevî fukarasının dargınlığı bir tülbindin yaz sığağında kurumasıyla muvakkattir" sözünün Mevlevîler arasında meşhur olduğunu zikreder.¹³⁵

Ankaravî'nin dile getirdiği müride taalluk eden unsurları Köseç Ahmed Dede detaylandırır ve tasavvuf eserlerinde görmeye aşına olduğumuz şekilde bir Mevlevî'de bulunması gereken hal ve makamları şöyle sıralar:

Zühd, takva, vera', fakr, iftikar, bezl, îsâr, terk-i dünya, masiva muhabbetinden kalbi tecrit, lika-i Mevlâ'ya iştiyak, evâmire imtisal, nevâhiden içtinab, cemi-i evkâta zikre devam, shehevâtı terk, günahlardan tevbe, az yemek, sükût etmek, uykuyu terk etmektir. Halkın ezasına tahammül, sefihlerin ve avamın meclislerinde bulunmamak, ahdâs ile sohbetten yüz çevirmek,

132 Ankaravî, *Minhâc*, s. 80-81. XIX. asırdan Hasan Nazif Dede de diğer müellifler gibi müridin uyması gereken kuralların başında şeyhe teslim ve tâbi olmayı, ona itiraz etmemeyi sık sık dile getirir: "Sâlike esnâ-yı sülûkünde mürşidine hiçbir yüzden itiraz câiz olamaz.", "... mürşide kemâl-i tabiiyyet ve teslimiyet dahi şarttır.", "el-hâsıl sâlike lazım olan dil ve didesini hiçbir şeye ilişdirmeyib yalnız mürşidinin emrettiği her ne ise ondan bir hatve taşra hareket etmemelidir" (Hasan Nazif Dede, *Ta'rifü's-sülûk*, vr. 8^a-10^a; krş. Hasan Nazif Dede, *Mevlevî Nazif Dede Dîvançe ve Risâlesi*, s. 121-24).

133 Ankaravî, *Minhâc*, s. 88-90.

134 Köseç Ahmed Dede, *et-Tuhfe*, s. 28.

135 Şeyh Galib, *es-Sohbe*, vr. 9^b.

tefrika ve muhalefete sebep olacak yerlerden uzaklaşmak, cemiyet ve ül-fete bais olan zatlara yaklaşmak, salihlerin ve meşâyihın hizmetlerinde bulunmaktır.¹³⁶

Mevlevîlik âdabının dinin emrettiği şekilde yaşama, her farzı vaktinin başlangıcında eda etme ve bütün amellerde Hz. Peygamber'in sünnetine tâbi olma şeklinde özetleyen Köseç Ahmed Dede, tarikatın yemek âdabına da değinir. Bu kapsamda tekke ehli olan Mevlevî'yi çarşıda yemek yemesi hususunda uyarmakta, tekkenin mutfağında ism-i celâl zikri ile pişen ve berekâtı için dua edilen yemeğin hep birlikte somatta (Mevlevî sofrası) yenmesi gerektiğini söylemektedir. Ayrıca yemeğin başında ve sonunda bir miktar tuz alınması ve yemek esnasında hiçbir şey konuşulmaması gerektiğini de ilave etmektedir. Tekkede oturmayanların ise kazanç elde edecekleri bir meslekle uğraşmaları gerektiğini nitekim tese'ül den (dilenererek) geçinmenin nefse sapkınlık verip kişiyi gafil bıraktığı ve böyle bir durumun züht ve tevekküle engel teşkil ettiğini ifade eder.¹³⁷

Bir Mevlevî'nin günlük mûtat yapması gereken ibadetler konusuna da değinen Köseç Ahmed Dede altı rekât evvâbın, on iki rekât teheccüt, dört rekât işrak ve sekiz rekât duhâ namazlarını eda etmesini, semânın gereklerinden olan çarh-ı devri, ney üflemeyi, kudüm ve def çalmasını öğrenmesini, belirli günlerde oruç tutmasını, gecelerini ise namaz, zikir ve murakabeyle geçirmesini ve kalbe vâridat gelebilmesi için evrâd-ı Mevlevî'ye devam etmesi gerektiğini söyler.¹³⁸

Şeyh Galib, Köseç Ahmed Dede'nin bu söylediklerine genel olarak katılmakla birlikte bazı hususları izah yoluna gider. Mesela müridin riyadan emin olduğu takdirde oruca devam edebileceğini aksi halde ilk yapması gerekenin nafil orucu tutmak değil, gönülden riyayı çıkarması olduğunu belirtir. Bu noktada kâmil mükemmil bir şeyhin rolü çok önemlidir. Bu nite-likte bir şeyh, sâlikin halini ve yapması gerekenleri daha iyi bileceği için şeyh ne emrederse mürit onu uygulamalıdır. Ona hem riyadan arınmasını hem de

¹³⁶ Köseç Ahmed Dede, *et-Tuhfe*, s. 24-25.

¹³⁷ Köseç Ahmed Dede, *et-Tuhfe*, s. 25, 27, 30. Benzer şekilde Hüseyin Azmî de zaruri olmadıkça yemek esnasında kelim edilmemesini şu sözleriyle açıklar: "Sevr-i enfüse iştilal eden efrâd-ı Mevleviyye'nin her resimde samt ve sükût ile murakabe üzere huzûr-ı kalbe meşgul olmak ve lüzûm-ı zaruri olmadıkça esnâ-yı taamda dahi huzurdan hali olmamak maksadıyla kelim etmemek mevlevihanelerde de'b-i kadîm olduğuna ..." (bk. Azmî Hüseyin Dede, *Nuhbetül-âdâb*, s. 170).

¹³⁸ Köseç Ahmed Dede, *et-Tuhfe*, s. 30-32. Ankaravî'nin virdin ehemmiyetine dair muhtelif sûfilerden iktibaslarla bulunarak verdiği bilgi için bk. *Minhâc*, s. 265-66.

orucu emredebilir; şayet halinden endişe ederse ona orucu bırakmasını emredebilir.¹³⁹ Diğer taraftan Köseç Ahmed Dede'nin Mevlevî tarikatında uykuyu terketmenin gerekliliğini ifade etmesi üzerine Şeyh Galib bu gereklilik sebebiyle, diğer tarikatların aksine, Mevlevîlik'te rüyaya itibar edilmediğini belirtir. Bu durumun Mevlevîler'in rüyayı inkâr ettikleri gibi hatalı bir zanna sevketmemesi için izahlarda bulunan Şeyh Galib, "Bizim rüyayı rükün kabul etmememiz ubâdiyyette sebat elde etmek içindir. Zira belki mürit müjdeleyici veya ikaz edici rüyası sebebiyle gurura ya da fütura kapılıp sülûkünde tembellik gösterebilir" demektedir.¹⁴⁰ Bu arada Şeyh Galib'in melamet meselesini dikkatlere sunması da mühimdir. O, Mevlevî sâlikin şeriat ve tarikat edeplerinden hiçbir edebi terketmesinin câiz olmadığını, melametın sadece vuslata eren veliler için geçerli olduğunun altını çizer.¹⁴¹ Bundan başka Şeyh Galib burada Mevlevî âdap literatürünün genel muhtevasıyla ilgili bir yorumda bulunur. Ona göre Mevlevî müellifler tarikat âdabını büyük ölçüde bir araya getirmişlerdir fakat mürit için geçerli olan şeyleri münipler için gerekenlerden ayırt etmemişlerdir. Bu ayırım, ârif şeyhlere havale edilmiştir.¹⁴²

Müellifler sadece müride değil şeyhe gerekenleri de ayrıca vurgulamaktadır. Köseç Ahmed Dede bu hususta şeyhin her cuma günü dervişleriyle bir araya gelip onlarla tarikat âdabı ve hakikat esrarı üzerinde sohbet etmesi gerektiğinin altını çizer. Nitekim Ankaravî'nin de ifade ettiği üzere Mevlevîlik sohbetine dayalı bir tarikattır. Diğer tarikatlarda halvet ve uzletten hâsıl olan, Mevlevîler'e sohbetten hâsıl olur.¹⁴³ Azmî Dede de şeyhin sohbetinde bulunmanın tarikat kuralı olduğuna dikkat çekerek tekke sâkinlerinin haftada iki gece şeyhin hücrasına münferiden gittiklerini ve böylece şeyhin sohbetinden istifade edip feyiz aldıklarını ifade eder.¹⁴⁴

139 Şeyh Galib rıyanın salih amelleri ifsat etme yönüne değinerek önceliği riyadan kurtulmaya vermektedir (bk. *es-Sohbe*, vr. 10^a).

140 Şeyh Galib, *es-Sohbe*, vr. 8^b.

141 Şeyh Galib, *es-Sohbe*, vr. 11^a. Aynı şekilde İsmâil Rusûhî Ankaravî de sâlikin dinin hükümlerinden ve tarikat âdabından hiçbirini terketmemesi gerektiğini söylemekle birlikte (*Minhâc*, s. 103) melametın sadece iki şartla tercih edileceğini ifade eder. İlki ârif olan şeyhin, dervişinde melametle arındırabileceği bazı özellikler mülâhaza ettiği takdirde ona melameti emretmesi, ikincisi ise halkın gösterdiği iltifatın sülûküne zarar verdiğini gören sâlikin tedbir olarak melamî sıfatları tercih etmesidir (Ankaravî, *Minhâc*, s. 42).

142 Şeyh Galib, *es-Sohbe*, vr. 8^b.

143 Ankaravî sohbetin çok tesirli olduğuna, sohbetinde bulunulan kişinin haliyle hallenileceğine dikkat çeker. Onun dikkat çektiği sohbet âdabı için bk. *Minhâc*, s. 108-14.

144 Şeyhin huzuruna münferiden çıkmalarının sebebi sâliklerin ruhanî seyir ve müşahedelerinin farklılık arzemesinden ileri gelmektedir. Bu itibarla şeyh, sâlikin içinde bulunduğu makama ve yaşadığı hale muvafık olarak sohbet ve irşadta bulunur (bk. Azmî Hüseyin Dede, *Nuhbetü'l-âdâb*, s. 168).

Mevlevîlik'te âdap-erkân literatürüne bakıldığında şeyh-mürît âdabıyla ilgili malumatın müstakil bir bölüm teşkil etmeyip muhtelif bölümlerde dağınık vaziyette olduğu görölmür. Sadece bazı muahhar kaynaklarda evrâd-ı Mevlevî ve somat-yemek âdabına hususi bölüm ayrılmış ve dolayısıyla bu hususlara geniş bir şekilde temas edilmiştir.¹⁴⁵

Sonuç itibarıyla bir Mevlevî'nin şeriat ve tarikat âdabına kâmil mânada riayet etmesi, şeyhine teslim olup itaat etmesi, dervişlerin birbirleriyle uhuvvet ve muhabbet içinde geçinmesi, tekkede oturmayanların bir meslekle uğraşması gerektiği gibi kurallar hemen hemen bütün müelliflerin altını çizdiği hususlar arasındadır. Bu bağlamda zikredilen kurallar tasavvufî hayatın genel karakteristiğini yansıtır.

Sonuç

Köseç Ahmed Dede ve Şeyh Galib'in Mevlevî âdap ve erkânına katkılarını ortaya koyan bu makalede biat, zikir, mukabele, çile ve şeyh-mürît âdabı başlıkları altında Mevlevî âdap ve erkânına taalluk eden hususlar incelenmiştir. Konuyla ilgili eser kaleme alan müelliflerin büyük bir bölümünün bu hususlara temas etmek suretiyle Mevlevîlik'te intisap, seyrüsülük ve içtimâî âdap-erkânın keyfiyetine açıklık getirme gayreti gösterdikleri dikkat çekmektedir. Söz konusu müelliflerin sundukları bilgiler arasında ortak noktaların yanı sıra ihtilafın ya da özgünlüğün bulunduğu farkedilmektedir. Mevcut farklılıklar, teşekkülünü XV. yüzyılda tamamladığı ileri sürülen Mevlevî âdap ve erkânının aslında bu teşekkül sürecine bir süre daha devam ettiği düşüncesine kapı aralamaktadır. Bir başka ifadeyle müelliflerin zaman zaman farklı tariflerde ve anlatımlarda bulunmaları Mevlevî âdap ve erkânının müteakip asırlar içerisinde de tekâmül sürecini devam ettirdiği fikrini destekler niteliktedir.

Mevlevî âdap ve erkânı konulu eser kaleme alan bütün müellifler yaşayan kâmil bir şeyhe biat edilmesi gerektiği hususunda ittifak ederler ancak biat merasimi hususunda farklı beyanlarda bulunurlar. Biat merasimini kimi zikir telkini ile sınırlandırırken kimi sikke-hırka tekbirleme uygulamasıyla tavsif eder. Ankaravî'nin *Risâle*'sinde verdiği bilgiyi dikkate alarak ifade edersek Divane Mehmed, Ankaravî ve Köseç Ahmed Dede Mevlevîliğe intisabı

145 Evrâd-ı Mevlevî için bk. Fâzıl Mehmed Paşa, *Hazret-i Mevlâna'nın Duaları*; Gölpinarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 385-87; Top, *Mevlevî Usûl ve Âdabı*, s. 181-85; Arpağuş, *Mevlevîlikte Mânevi Eğitim*, s. 261-68. Yemek âdabı için bk. Gölpinarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 380-82; Top, *Mevlevî Usûl ve Âdabı*, s. 191-98; Arpağuş, *Mevlevîlikte Mânevi Eğitim*, s. 282-94.

zikir telkini ile başlatırlar. Bu isimlerin aksine Şeyh Galib zikir telkininin Mevlevîlik'te bir rükün olmadığı ve hatta buna has bir merasimin bulunmadığını söyler. Bu söyleminin ötesinde, doğrudan konuyla ilgili hiçbir kaynaktan benzerine rastlanmayacak bir şekilde, Mevlevîliğe intisap etme arzusunun gücüne göre talibe muhtelif biat şekillerinin uygulandığını vurgular. Arzusu çok kuvvetli olanı çileye soyundurma, arzusu orta kuvvette olana zikir telkin etme ve düşük arzulu talibe de tövbe verip vaazda ve nasihatte bulunma uygulamalarının gerçekleştiğini ifade eder. Bu itibarla Mevlevîliğe intisap eden talibin, mürit veya münip ya da muhip statülerini kazanacağını belirtir.

Yakın zamana gelindiğinde Pakalın, Hüseyin Top, Gölpınarlı ve Arpaguş'un eserlerinde biat ve intisap erkânı dahilinde sikke tekbirleme ve çileye soyunma konularını işledikleri fakat intisabı daha ziyade sikke tekbirleme uygulamasıyla başlattıkları göze çarpar. Köseç Ahmed Dede'nin Mevlevîliğe intisap etme esnasında söylediği teberrüken giydirilen taç merasimi, muahhar kaynaklardaki sikke tekbirleme merasimiyle benzerlik arzeder. Farklı bir şekilde Pakalın biatın yüksek bir paye olduğunu; müride öncelikle arakıyye, akabinde sikke tekbirlendiğini bundan sonra kendisine verilen evrad ve ezkâr kabilinden vazifeleri yerine getirmede sebat ve sadakat gösterdiği takdirde biat verildiğini vurgular. Bu bir bakıma Şeyh Galib'in talibin arzu derecesine göre talebine karşılık verileceği görüşünü andırmakta fakat Pakalın'ın ifadelerinden maddi bir değerlendirme Şeyh Galib'in ifadelerinden ise manevi bir değerlendirmenin söz konusu olduğu anlaşılmaktadır.

Kronolojik olarak zikir telkininin ve taç-hırka ilbasının keyfiyetine dair ilk detaylı açıklamayı yapması itibarıyla Köseç Ahmed Dede'nin Mevlevîlik'te biat merasiminin tebellür etmesine önemli bir katkı sunduğu söylenebilir. Diğer taraftan Şeyh Galib'in mürit-münip-muhip terimlerini kullanarak Mevlevîlik'te üçlü düzlemde bir âdap erkân anlayışının mevcudiyetine dikkat çekmesi oldukça önemlidir. Her ne kadar müellifler bu üçlü düzlemi dikkate alarak âdap-erkâna taalluk eden unsur ve kuralları bir araya getirmiş olmasalar da -ki Şeyh Galib bunun ârif kâmil şeyhlere havale edildiği düşüncesindedir- aslında mürit, münip ve muhibbe uygulanacak ve onların uyacağı âdap ve erkânda farklılıklar mevcuttur. Dolayısıyla Şeyh Galib'in sunduğu bu üçlü tasnif, Mevlevî âdap ve erkânı literatürü üzerine yapılacak bir incelemede ne kadar hassas olunması; hangi kuralların hangi seviyedeki sâlikler için geçerli olduğunu tespit etmede bir hayli dikkat gösterilmesi gerektiğini de ortaya koymaktadır. Netice itibarıyla Şeyh Galib'in bu tasnifi, Mevlevî âdap ve erkânı literatürünün söz konusu tasnifi dikkate alan bir gözle okunma ihtiyacını da ortaya çıkarmıştır. Bir başka yerde rastlanmayan bu üçlü tasnifi Şeyh Galib'in özgünlüğü olarak değerlendiriyoruz.

Zikir âdabı konusunda ise Mevlevîlik'teki zikir esmâsının ism-i celâl olduğu ve gönül saflaştırmada bir vasıta görevi gördüğü hususunda hemen hemen her müellif benzer ifadeler beyan eder. Buna ilaveten Köseç Ahmed Dede ve Şeyh Galib'in zikri aynı minvalde kategorilere ayırmaları dikkate değerdir. Şeyh Galib kalbin zikrini fikir, ruhun zikrini aşk, sırrın zikrini ise cezbe olarak tarif etmekle birlikte zikirden maksadın "müşahede" üzere yaşamak olduğunu altını çizer. Öte yandan Şeyh Galib'in tarikatın mutlak rükünlerinden biri olduğunu ifade ettiği cehrî ism-i celâl zikrinin sabah namazı sonrası yapıldığına kronolojik olarak ilk defa Köseç Ahmed'in temas etmesi dikkat çekicidir. Bu durum bu zikrin sabah namazı akabinde icra edilmesinin tarikat erkânına XVIII. asır itibarıyla dahil olduğu fikrini uyandırmaktadır. Şayet bu fikir doğru kabul edilirse XIX. asırdan itibaren keyfiyeti detaylandırılan bu zikrin gelenek haline gelmesi, Köseç Ahmed Dede'nin haber verdiği şekliyle XVIII. asırdaki uygulamadan ileri gelmektedir. Nitekim Azmî Dede, Gölpinarlı ve Hüseyin Top gibi XIX. asır ve sonrasındaki müellifleri sabah namazı sonrası icra edilen ism-i celâl cehrî zikrine bilhassa temas etmişler hatta buna murakabe bölümünü ilave etmişlerdi.

Müellifler Mevlevî mukabelesini meydana getiren unsurlar arasında cemaatle kılınan namaz, *Mesnevî* takriri, na'at, ney, devr-i veledî ve semânın bulunduğu genel olarak ittifak halindedirler. Gölpinarlı, Top ve Arpaguş gibi muahhar müelliflerin semahanenin etrafında üç defa dönme eylemi olarak tavsif ettikleri devr-i veledî, Şeyh Galib'in anlatımında *Mesnevî* takriri, na'at ve ney bölümlerini de kapsar. Ankaravî, Köseç Ahmed ve Sahih Ahmed Dede'nin sundukları verilere dayanarak XIX. asra kadar semânın üç veya dört selamlı gerçekleşebildiğini, Feyzullah en-Nakşibendî de dahil olmak üzere onu takip eden müelliflerin tavsiflerine istinaden XIX. asrın ikinci yarısından itibaren ise dört selamlı olarak sabitleştirdiğini söylemek mümkündür. Bunun yanı sıra önceleri cezbeyle bağlı olarak icra edilen mukabelelerin düzenli aralıklarla tertip edilmesinin XVIII. asırda mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Köseç Ahmed Dede, Şeyh Galib ve Azmî Dede'nin semânın sıradan sâliklerce değil; zâkir veya cazip sâliklerce icra edileceği fikrini öne çıkarmaları mühimdir. Şeyh Galib'in hem ruhanî hem nefsanî tarikatların seyrüsülük yöntemlerini ihtiva edecek şekilde yaptığı mukabele yorumu benzersiz olmakla birlikte bu yorum, Köseç Ahmed Dede'nin maksada ulaştıran usullerin en yücresi olarak semâyı göstermesiyle aynı eksende değerlendirilebilir.

Mevlevîlik'te binbir günlük çileden kronolojik olarak ilk bahseden müellif Köseç Ahmed Dede'dir. Evvelki asırlarda ne Divane Mehmed Çelebi ne de Ankaravî bundan söz etmiştir. Diğer taraftan çile esnasında ifa edilmesi gereken hizmet türlerine dair ayrıntılı bilgi Vahyî'den yani XIX. asırdan itibaren

kaynaklardaki yerini alır. Evvelki kaynaklarda yer almama durumunu çilenin müsellemlerine bağlamak mümkündür. Bütün bunların dışında çile bahsinde göze çarpan en önemli nokta, Şeyh Galib'in yine önceki kaynaklarda rastlanmayan farklı bir bilgiyi gündeme getirmesidir. O, binbir günlük çilenin Üveysî müritler için geçerli olduğunu söylerken esas hizmetin meydan odasında on sekiz sene sürdüğünü belirtir.

Mevlevî tarikatının âdabını şeriatın emrine muvafık bir halde yaşama, farzı vaktin girmesiyle birlikte eda etme ve bütün hareketlerde Hz. Peygamber'in sünnetine ittiba etme olarak özetlemek mümkündür. Müelliflerin Mevlevîlik'te sohbetin maksada eriştiren önemli bir unsur olduğuna, şeyhi Hz. Peygamber'in vekili kabul ederek emrine riayet etmenin ve sohbetinde bulunmanın, ihvanın uhuvvet ve muhabbet dahilinde birbirlerine muamele etmelerinin önemine dikkat çektikleri görülür.

Mevlevî âdap-erkânı literatürü içerisinde Köseç Ahmed Dede'nin önemi Mevlevîliğin biât erkânı dahilindeki zikir telkini, taç-hırka ilbası ve bunun haricinde çile ve cehrî ism-i celâl zikrine ilişkin detaylı bilgi veren ilk şahsiyet olmasında ortaya çıkar. Hatta Şeyh Galib'in Mevlevîliğin mutlak erkânı olarak zikrettiği cehrî ism-i celâl zikrinin cemaatle kılınan sabah namazı akabinde yine cemaatle icra edildiğini kronolojik olarak ilk dile getiren müellif Köseç Ahmed Dede'dir. Şeyh Galib ise benzerine rastlanmayan bir şekilde Mevlevîlik'te üçlü sâlik anlayışını ortaya koyarak müelliflerin ârif şeyhlere tevdi ettiğini düşündüğü meselelere açıklık getirmesi ve âdap-erkâna taalluk eden birçok hususu tashih etmesiyle temayüz eder. Hatta yaptığı tashihler arasında en dikkat çekenin, on sekiz sene süren meydan hizmeti olduğunu söylemek mümkündür. Dikkati çeken diğer bir husus da genel olarak Şeyh Galib'in formel/törenselleşmiş bir Mevlevî âdap ve erkânı düşüncesini engelleyecek söylemde bulunmasıdır. Diğer taraftan Köseç Ahmed Dede Konya Mevlânâ Dergâhı gözlemlerini aktarması ve Şeyh Galib de Yenikapı Mevlevihanesi hücrenişini olarak doğrudan tecrübelerini takdim etmesi itibarıyla XVIII. asır Mevlevî âdap ve erkânının tezahürlerini açığa çıkarmada önemli rol oynamışlardır.

Bibliyografya

Ankaravî, İsmâil Rusûhî, *Minhâcül-fukarâ: Fakirlerin Yolu*, haz. Saadettin Ekici, İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.

Ankaravî, İsmâil Rusûhî, *Minhâcül-fukarâ: Mevlevî Âdâb ve Erkânı, Tasavvuf İstihlâhları*, haz. Safi Arpaguş, İstanbul: Vefa Yayınları, 2008.

Ankaravî, İsmâil Rusûhî, *Mevlevîler Yolu*, haz. Mehmet Kanar, İstanbul: Şule Yayınları, 2012.

- Ankaravî, İsmâil Rusûhî, *Nisâbu'l-Mevlevî*, trc. Tâhirülmevlevî, haz. Yakup Şafak-İbrahim Kunt, Konya: Tekin Yayınevi, 2005.
- Ankaravî, İsmâil Rusûhî, *Risâle-i Usûl-i Tarikat-i Hazret-i Mevlânâ*, İstanbul Üniversitesi Ktp., Nâdir Eserler, TY, nr. 6394.
- Ankaravî, İsmâil Rusûhî, *Hadislerle Tasavvuf ve Mevlevî Erkânı: Şerh-i Ahâdîs-i Erbâin*, haz. Semih Ceyhan, İstanbul: Dârulhadis, 2001.
- Arpaguş, Sâfi, *Mevlevîilikte Mânevi Eğitim*, İstanbul: Vefa Yayınları, 2009.
- Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, haz. Mustafa Koç - Eyyüp Tanrıverdi, I-IV, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006.
- Ayverdi, İlhan, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, I-II, İstanbul: Kubbealtı, 2011.
- Azmî Hüseyin Dede, *Beyânü'l-makâsîd*, Safi Arpaguş, *Gelibolu'dan Kahire'ye Bir Ömür: Son devir Mevlevîlerinden Hüseyin Azmî Dede -Hâl Tercümesi ve Risâleleri* içinde, İstanbul: İFAV Yayınları, 2014, s. 149-63.
- Azmî Hüseyin Dede, *Miftâhu'l-kulûb*, Safi Arpaguş, *Gelibolu'dan Kahire'ye Bir Ömür* içinde, s. 176-83.
- Azmî Hüseyin Dede, *Nuhbetü'l-âdâb*, Safi Arpaguş, *Gelibolu'dan Kahire'ye Bir Ömür* içinde, s. 164-75.
- Baykara, Resuhi, "Mevlevî Mukabelesi Nasıl Yapılırdı", *Tasavvuf Kitabı*, haz. Cemil Çiftçi, İstanbul: Kitabevi, 2003, s. 280-86.
- Beytur, Midhat Baharî, *Mesnevî Gözüyle Mevlana*, İstanbul: Kırkambar Yayınları, 2001.
- Çakır, Mehmet Saki, "Câmiu'l-usûl ile Âdâb-ı Fethullah Arasında Nefy u İsbât Zikri Erkân ve Âdâbı Bağlamında Bir Mukayese", *I. Uluslararası Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî Sempozyumu: Bildiriler Kitabı* (ed. İhsan Günaydın v.dğr.), Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi, 2014, s. 389-95.
- Çelebi, Celaleddin, "Çelebi Efendi", *DİA*, 1993, VIII, 261-262.
- Çevikoğlu, Timuçin - Adnan Karaismailoğlu, *Kutbü'n-nâyî Osman Dede'nin Âyin-i Şerifleri*, Konya: Konya İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2008.
- Çevikoğlu, Timuçin, *Mevlevî Âyinleri: Usûller ve Arûz*, Konya: Konya İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2011.
- Çıpan, Mustafa, "Divâne Mehmed Çelebi'nin "Tarikatü'l-ma'arifin" Risalesi ve Şiirleri Üzerine Bir Değerlendirme", *9. Milli Mevlâna Kongresi (Tebliğler)*, Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi, 1998, s. 211-19.
- Çıpan, Mustafa, *Divâne Mehmed Çelebi (Afyon Mevlevîhânesi Şeyhi)*, Konya: Konya Valiliği İl Kültür Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2002.
- Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, İstanbul: Aydın Kitabevi, 2007.
- Divane Mehmed Çelebi, *Tarikatü'l-ârifin*, Mevlâna Müzesi İhtisas Ktp., nr. 4003.
- Eşref Mehmed Dede, *Âyin-i Tarikat-ı Mevleviyye*, Millî Ktp., Yazmalar, nr. A8172.
- Fâzıl Mehmed Paşa, *Hazret-i Mevlâna'nın Duaları*, haz. Tahir Gâlip Seratlı, İstanbul: Rumi Yayınları, t.y.

Mete: Köseç Ahmed Dede ve Şeyh Galib'in Mevlevî Âdab ve Erkânına Katkıları

Feyzullah en-Nakşibendî, *Mevlevî Ayininde Manevî İşaretler*, haz. İbrahim Demirci, Konya: Meram Belediyesi Kültür Yayınları, 2005.

Galitekin, A. Nezih, "İsmail Rüşuhi Ankaravî ve Risâle-i Müfide-i Usûl-i Tarikat-ı Nâzenîn", *Yedi İklim*, 8/56 (1994), s. 89-95.

Gölpınarlı, Abdülbaki, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, İstanbul: İnkılap Yayınevi, 2006.

Gölpınarlı, Abdülbaki, *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, İstanbul: İnkılap Yayınevi, 2006.

Güzelhisarî, Mustafa, *Mine'l-Mecâlisi'l-Mevleviyye*, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 409.

Hasan Nazif Dede, *Ta'rifü's-sülûk*, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 21533.

Hasan Nazif Dede, *Ta'rifü's-sülûk*, şerh Edirneli Hayri, İstanbul: İstihkâm Alayları Litografyahanesi, 1276.

Hasan Nazif Dede, *Mevlevî Nazif Dede Dîvançe ve Risâlesi*, haz. Gülbeyaz Karakuş, İstanbul: Revak Kitabevi, 2013.

Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.

İzbudak, Veled Çelebi, *Mecmua*, Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırma Merkezi, Uzluk Arşivi, nr. Y97.

İzbudak, Veled Çelebi, *Tekke'den Meclis'e: Sıradışı Bir Çelebi'nin Anıları*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2009.

İzzeddin el-Kâşî, *Tasavvufun Ana Esasları: Misbâhu'l-hidâye ve miftâhu'l-kifâye*, trc. Hakkı Uygur, İstanbul: Kurtuba Kitap, 2012.

Kavak, Abdulcebbar, "Şeyh Abdülganî en-Nablûsî'nin (ö. 1143/1731) Mevlevîlik Müdafası: *el-Ukûdü'l-lü'lüyye fi tarikî's-sâdeti'l-Mevleviyye* Adlı Eseri", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, sy. 56 (2016), s. 1125-51.

Köseç Ahmed Dede, *et-Tuhfetü'l-behiyye fi't-tarikati'l-Mevleviyye Tercümesi (Zâviye-i Fukarâ)*, trc. Ahmet Remzi Akyürek, haz. Ali Üremiş, Trabzon: Serander Yayınları, t.y.

Kutluk, İbrahim, "Şeyh Gâlib ve as-Sohbet -üs-sâfiyye", *İÜ Ed. Fak. Türk Dili Edebiyatı Dergisi*, 3/1-2 (1948): 37-47.

Küçük, Sezai, *Mevlevîliğin Son Yüzyılı*, İstanbul: Vefa Yayınları, 2007.

Mevlânâ, *Mesnevî*, haz. Adnan Karaismailoğlu, I-III, Konya: Konya İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2014.

Mevlevî, Abdülganî b. Muhammed Ali, *Dürrü'l-berzahî'l-ma'nevî fi esrârî ahrufî'l-matbahî'l-Mevlevî*, Süleymaniye Ktp., Zühdü Bey, nr. 116.

Nablûsî, Abdülganî b. İsmâil, *el-Ukûdü'l-lü'lüyye fi tarikî's-sâdeti'l-Mevleviyye*, nşr. Bekrî Alâeddin, Dimaşk: Dâru Nînovâ, 1430/2009.

Nablûsî, Abdülganî b. İsmâil, *el-Ukûdü'l-lü'lüyye fi tarikî's-sâdeti'l-Mevleviyye*, trc. Peçevizâde Ahmed Dede, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 1040.

Necmeddin-i Kübrâ, *Tasavvufî Hayat*, trc. Mustafa Kara, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.

- Olgun, Tahir, *Çilehâne Mektupları*, haz. Cemâl Kurnaz - Gülgün Erişen, Ankara: Akçağ, 1995.
- Oran, Süleyman Arif, *Mustafa Vahyî Efendî ve Tasavvufî Görüşleri* (yüksek lisans tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.
- Pakalın, M. Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I-III, İstanbul 1946-56.
- Sahih Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi: Mecmûatü't-tevârihi'l-Mevleviyye*, haz. Cem Zorlu, İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Sâkıb Dede, *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân*, I-III, Kahire: Mektebetü Vehbe, 1283.
- Sâmi, Şemseddin, *Kâmûs-ı Türkî*, nşr. Ahmed Cevdet, İstanbul: İkdâm Matbaası, 1317.
- Sühreverdî, Şehâbeddin, *Avârifü'l-maârif: Gerçek Tasavvuf*, trc. Dilaver Selvi, İstanbul: Semerkand Yayınları, 2013.
- Sühreverdî, Ebû'n-Necîb, *Âdâbü'l-mürîdîn: Yol Ahlâkı*, trc. Süleyman Gökbulut, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2014.
- Şafak, Yakup, "Mevlevîlik Yolu ve Çile Âdâbı", *Mevlâna Ocağı*, ed. Mehmet Bayyığıt, Konya: Kombassan Vakfı, 2007, s. 103-22.
- Şafak, Yakup, "Mevlevîlerde Çile Esnasında Yapılan Hizmetler", *Akademik Sayfalar (Merhaba gazetesini eki)*, 6/13 (2006): 133-35.
- Şakir, Ziya, *Hazret-i Mevlâna*, nşr. Muallim Fuat Gücüyener, İstanbul: Anadolu Türk Kitap Deposu, 1943.
- Şeyh Galib, *es-Sohbetü's-sâfiye*, İstanbul Üniversitesi Ktp., Nâdir Eserler, AY, nr. 3408.
- Tanrıkorur, Barihuda, *Türkiye Mevlevihanelerinin Mimari Özellikleri* (doktora tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000.
- Tanrıkorur, Cinuçen, "Osmanlı Müsikiğinde Mevlevî Âyîni Besteciliği", *Osmanlı*, ed. Güler Eren, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999, X, 707-22.
- Top, Hüseyin, *Mevlevî Usûl ve Âdâbı*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2007.
- Vahyî, Mustafa, *ed-Dürretü'l-azîziyye fi'l-fevâidü'l-kaviyye*, Safi Arpağuş, *Mevlevîlikte Mânevi Eğitim* içinde, İstanbul: Vefa Yayınları, 2009, 375-86.
- Yazıcı, Mehmet Yunus, *Peçevî Şeyh Ârif Ahmed Dede ve Ukûdü'l-lü'lü'yye fi tariki's-sâdeti'l-Mevleviyye Tercümesi* (yüksek lisans tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
- Yetik, Erhan, "Ankaravî, İsmâil Rusûhi", *DİA*, 1991, III, 211-13.

The Contributions of Kose Ahmed Dede and Shaykh Ghalib to Mawlawi Manners and Principles

This article examines Mawlawi manners (*adb*) and principles (*arkn*) by focusing on several subjects, including initiation, remembrance of Allah (*dhikr*), whirling prayer ceremonies (*muqbala*), a period of 1001 days of uninterrupted service (*ile*), and relations between Sufi masters and their disciples, in order to shed light on the contributions of Kose Ahmed Dede (d. 1191/1777) and Shaykh Galib (d. 1213/1799). Current studies on the subject do not focus on the historical developments of Mawlawi manners and principles, nor do they follow a chronological order that would help us to determine the origins of principles. Unlike other studies, this article aims at identifying historical development of Mawlawi manners and principles that evolved over several centuries and highlighting the similarities and differences that appear in the sources. In this line, it employs a wide literature on Mawlawi manners and principles starting with Divane Mehmed elebi's (d. after 951/1544) *ariqat al-arifin* (The Path of Recognizants to Allah) through Sufi Arpaguş's *Mevlevilikte Manevi Eğitim* (The Spiritual Training in Mawlawi order).

Firstly, the article provides a brief overview of the literature on Mawlawi manners and principles. Based on this literature, it identifies the main elements of Mawlawi manners and principles and analyzes them under five headings: initiation practices, *dhikr*, *muqbala*, *chella* and relations between Sufi masters and Sufi disciples. All researchers seem to agree that one needs first to be initiated in order to pledge allegiance to a living Sufi master, however they disagree on the ceremonies of initiation.

Chronologically speaking, Kose Ahmed Dede is the first author to explain in his work *al-Tuhfa al-bahiyya* the details of Sufi ceremonies, such as the ceremonies of allegiance, the usage of a special formula to remember Allah (*talqin al-dhikr*), and the wearing of hat (*sikka*) and investiture (*khirqa*). In addition, Shaykh Galib is the only one who says that a seeker (*alib*) can be accepted to the path through a different pledge of allegiance in respect to the level of his aspiration. According to him, if the seeker has a sincere desire to join the order, the Sufi master might order him into *chella*. If the seeker has a lower aspiration for joining, the Sufi master might recommend that he invokes a special formula to remember Allah. With regards to the seeker with the lowest motivation, the Sufi master might ask him to repent for his sins, and follow the *Masnawi* lectures. Therefore, the first will be *murid* (the disciple), the second will be *munib* (repentant) and the third will be *muhibb* (lover) in the path of Mawlawi. Distinctively, Shaykh Galib outlines the conception of the triple Sufi traveler (*salik*) and concludes that manners and principles could differ in the Mawlawi order depending on those three stages (*murid-munib- muhibb*).

As for *dhikr*, the authors unanimously concur that the *dhikr* of ism-i Jalāl, namely Allah, leads to the purification of the heart in the Mawlawi order. Shaykh Galib, however, also adds that true *dhikr* is one's living with consciousness and awareness of the fact that Allah can truly see him/her. Further, he argues that the *dhikr* of the heart is contemplation (*fikr*), the *dhikr* of the soul is ecstatic love for Allah (*'ishq*), and the *dhikr* of the secret (*sirr*) is an ecstatic state of consciousness (*jazba*). It

is also important to note that K se Ahmed Dede and Shaykh Galib share in associating whirling prayer (*samāʿ*) with *dhikr*. According to them, whirling prayer is only suitable for those who attain the *dhikr* of soul, i.e. those who have ecstatic love for Allah.

It appears that K se Ahmed Dede contributed to the Mawlawi manners and principles by his elaboration on the pledge of allegiance ceremonies, chella and *dhikr jahrī* of *ism al-Jalāl* (a vocal invocation done while sitting on the knees through the repetition of the name “Allah”). Shaykh Galib, on the other hand, is distinctive with his articulation of the subject by employing a triple classification of the initiator.

Keywords: Mawlawī order, manners and principles, Köseç Ahmed Dede, Shaykh Galib, whirling prayer ceremony, Sufi courtesy, Sufi manners.

تحقيق «معاقد الطّرف في أول تفسير سورة الفتح من الكشاف» لشيخ الإسلام أبي السعود أفندي (ت. ٩٨٢هـ/١٥٧٤م)*

هارون بَكْرُ أَوْغْلُو** / Harun Bekiroğlu

Ebüs-suûd Efendi'nin *Maâkîdû't-tırâf fi evveli sûreti'l-Feth mine'l-Keşşâf* Adlı Risâlesinin Tahkik ve Tahlili

Bu çalışma Osmanlı ulemâsından Ebüsuûd Efendi'nin Zemahşeri'nin Fetih sûresinin ilk âyetleri hakkındaki görüşleri üzerine kaleme aldığı risâlenin tahkikli neşrinden oluşmaktadır. Risâle, Ebüsuûd'un *el-Keşşâf* tefsirinin farklı sûreleri üzerine yazdığı ve pek çoğu yazma olarak bulunan hâşiyelerinden biridir. Ebüsuûd, Kanûnî Sultan Süleyman ile birlikte çıktığı Avrupa/Macaristan seferi sırasında risâleyi kaleme almıştır (950/1543). Sefer uzun sürmüş, Estergon ve Belgrad kalelerinin ele geçirilmesi sırasında padişah ile aralarında bir ders halkası kurulmuştur. Bu halkada Zemahşeri'nin *el-Keşşâf* adlı tefsirini mütalaa etmişler ve bir fetih seferinde bulunmalarından dolayı Fetih sûresini esas almışlardır. Ebüsuûd, Zemahşeri'nin insanların kendi fiillerini yarattıkları temeline dayanan ve Mekk'e'nin fethi hadisesinin bir insan eylemi olarak Hz. Peygamber tarafından gerçekleştirildiği şeklindeki görüşlerini tahlil etmiştir. Fiillerin yaratılması, illet, Kur'ân-ı Kerim'de mâzi fiillerin gelecek zaman anlamında kullanılması, hakikat-mecaz dengesi, tevîl yöntemleri gibi konuların ele alındığı hâşîye, Zemahşeri'nin düşünce kodlarına bağlı kalarak bütüncül bir yorum sağlama imkânlarını sorgulaması bakımından dikkat çekmektedir.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Ebüsuûd Efendi, *Maâkîdû't-tırâf fi evveli sûreti'l-Feth mine'l-Keşşâf*, Zemahşeri, Keşşâf, Osmanlı tefsir çalışmaları.

** الأستاذ المساعد، جامعة إينونو (İnönü) بكلية الإلهيات قسم التفسير، مدينة ملاطية التركية.
ORCID 0000-0001-6815-8312
harun.bekiroglu@inonu.edu.tr

* تمت دراسة هذا البحث وإخراجه ضمن المشروع الذي عنوانه: "تحقيق ونشر رسالة معاقد الطرف في أول سورة الفتح من الكشاف لأبي السعود أفندي"، المدعوم من قبل جامعة هييتيت (Hitit)، فرع مشاريع البحوث العلمية. رقم المشروع: (ILH19001.16.002). تاريخ بداية المشروع: ٢٠١٦/٥/١١.

أ. الدراسة

١. ترجمة المؤلف

هو أحمد بن محيي الدين محمد بن مصطفى العمادي^١ الإسكيلي^٢ المفتي الحنفي الشهير بـ "أبي السعود أفندي"^٣. ولد في قرية مُدْرَسْ/مُدْرَسْ القريية من إسطنبول ١٧ صفر ١٢٩٦هـ/١٨٩٠م. وعم والدته هو العلامة علي القُوشجي (ت. ١٢٧٩هـ/١٤٧٤م).^٤ وقد كان والده من أكابر أهل الظاهر والباطن، سالكا على طريقة الشيخ الصوفي حاجي بيْرْمُ ولي^٥ (ت. ١٢٣٣هـ/١٤٣٠م). تلقى أبو السعود تعليمه بداية على يد والده ثم انتقل إلى التعلم على أيدي مشاهير علماء عصره كالشيخ مؤيد زاده عبد الرحمن أفندي^٦ (ت. ١٢٢٢هـ/١٥١٦م) والشيخ صدر الأناضول سيدي أفندي القرماني^٧.

^١ عماد قرية ولد فيها أبو المؤلف. هذه القرية تعرف الآن بـ "ديركله بل" وهي تابعة لمحافظة إسكيليبت.

^٢ إسكيليبت نسبة إلى إسكيليبت. وقد ذكر عاشق جليبي (ت. ١٢٧٩هـ/١٥٧١م) في ذيل الشقائق: أن إسكيليبت "قصبّة في أماسيه". غير أنها في أيامنا هذه تابعة لمحافظة جُورُوم. تقع محافظة جوروم في شمال تركيا بالقرب من البحر الأسود في الأناضول، وتحيطها من الجهة الشرقية محافظتا أماسيا وسامسون. ذيل الشقائق النعمانية لعاشق جليبي، ص ١٢٨.

^٣ هو عبد الرحمن أفندي بن علي بن مؤيد الأماسي (ت. ١٢٢٢هـ/١٥١٦م)، نسبة الى مدينة أماسيا في تركيا. اشتهر بـ "مؤيد زاده". تلقى العلوم الإسلامية من علماء عصره، وأخذ إجازته العلمية من جلال الدين الدواني (ت. ١٢٠٨هـ/١٥٠٢م). كشف الظنون لكاظم جليبي، ١٦٠٦-١٦٠٧.

^٤ ديوان الإسلام للغزي، ٣/٣٠-٣١.

^٥ باشا، ٢/٢٥٣؛ ذيل الشقائق النعمانية لعاشق جليبي، ص ١٢٩؛ حدائق الحقائق في تكملة الشقائق لتؤعي زادة عطائي، ٢/١٨٤-١٨٦؛ كتاب سُلَيْمَانُ نَامَةٌ لقره جليبي زاده عبد العزيز أفندي، ص ٢٢٥-٢٢٦. | اسمه محيي الدين محمد فوجوي المعروف بـ "سيدي جليبي". كان مُعِيْدًا لحسن جليبي الفناري (ت. ١٢٩١هـ/١٤٨٦م) المحشي شرح المواقف. من أشهر طلابه طاشكبري زاده. الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية لطاشكبري زاده، ص، ١١٤-١١٥.

^٦ هدية العارفين لإسماعيل باشا، ٢/٢٥٣؛ العقد المنظوم لعلي بن لالي بالي، ص ٤٤٠؛ الفوائد البهية للكنوي، ص ٨٢.

^٧ هو علاء الدين علي بن محمد القُوشجي السمرقندي، فلكي رياضي وفقه حنفي ومتكلم على مذهب أهل السنة. ومعنى القوشجي "حافظ البازي". الأعلام للزركلي، ٩/٥.

^٨ ذيل الشقائق النعمانية لعاشق جليبي، ص ١٢٩. | حاجي بيْرْمُ ولي بكتاش (ت. ١٢٣٣هـ/١٤٣٠م)، هو شاعر وولي تركي متصوف. وهو مؤسس الطريقة

بِكْرًا وَأَوْغَلُو: تحقيق «معاقد الطّرف في أول تفسير سورة الفتح من الكشّاف»

شغل أبو السعود عدة وظائف كالتعليم والتدريس والإفتاء والقضاء والمشيخة. وكان عالمًا فقيهاً بصيراً بالأمر. ولّاه «السلطان سليمان القانوني (ت. ١٥٦٦م/١٥٧٤هـ)»^١ قضاء «بورسة»، ثم عيّن في قضاء القسطنطينية، ثم في قضاء العسكر في ولاية «روم إيلي»^٢. ويتبع «قاضي عسكر الروم إيلي» قضاء البلقان وبقية الأقاليم العثمانية في أوروبا، وهو من أرفع المناصب القضائية التي تولّاها الشيخ.^٣ وفي أثناء ولايته القضاء لم ينقطع عن التدريس مع تنقله مع السلطان في مغازبه وفتوحاته العظمى بآسيا وأوروبا. فقد كان وقت محاصرة السلطان سليمان القانوني قلعة بلّغراد، يدرس ملازميه من الطلبة سورة الفتح من تفسير الكشّاف، ويملي عليهم حاشيته^٤ التي بين أيدينا ونريد تحقيقها؛ وهي «معاقد الطّرف في أول سورة الفتح من الكشّاف». وبعد ثماني سنين من العمل في قضاء العسكر تولى منصب شيخ الإسلام ودام في المشيخة ثلاثين سنة. وله تصانيف كثيرة من أبرزها «إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم»^٥ والفتاوى، وحاشية على الهداية، ورسالة في الفقه، وبضاعة القاضي لاحتياجه إليه في المستقبل والماضي»^٦.

وبعد رحلة طويلة مع العلم والتدريس والقضاء والإفتاء توفي الشيخ العلامة في الخامس من جمادى الأولى سنة ١٥٧٤م/١٥٨٢هـ. ودفن في حرم حديقة مدرسة بناها بنفسه قرب مسجد أبي أيوب الأنصاري في إسطنبول. وذكرت المصادر له ألقاباً متعددة، منها: مفتي الأنام، شيخ الإسلام، سلطان المفسرين، أبو حنيفة الثاني، وخواجه جلي، وغيرها من الألقاب التي تدل على مكانته العلمية.^٧

خلف أبو السعود بعد وفاته جماعة من تلاميذه ومنهم^٨:

- ^١ هو سليمان خان الأوّل بن سليم خان الأوّل. وهو السلطان العاشر من سلاطين الدّولة العثمانية. يعتبر أطول سلاطين الدّولة العثمانية بقاءً في الحكم. وقد لقّبه الغرب بسليمان العظيم ولقّبه الشّرق بالقانوني، لما حدثت في فترة حكمه من إصلاحات في النظام القضائي. تاريخ الدولة العثمانية ليّلمأز أوزتونا، ٣٠٠-٢٥٩/١.
- ^٢ البدر الطالع للشوكاني، ٢٦١/١.
- ^٣ كتاب سُلَيْمَانًا مَهْ لِقَارِهِ جَلِي زَادَهُ عَبْدُ الْعَزِيزِ أُنْدُي، ص ٢٢٥-٢٢٦.
- ^٤ كشف الظنون لكاتب جلي، ١٤٨٠-١٤٨١؛ شذرات الذهب لابن العماد، ١٠/٥٨٥؛ التفسير ورجاله، ص ١٣٣.
- ^٥ تاريخ الأدب العربي لبروكلمان، ٩/٣٦٢-٣٦٥.
- ^٦ شذرات الذهب لابن العماد، ١٠/٥٨٤-٥٨٦.
- ^٧ تراجم الأعيان للبوري، ١/٢٣٩؛ معجم المؤلفين لكحالة، ١١/٣٠٢.
- ^٨ موسوعة أعلام العلماء للهيئة، ١٢/٥٤٤-٥٤٩.

- ١- شيخ الإسلام سيّد محمد أفندي ابن محمد أمين معلول، المعروف بـ"معلول زادة" (ت. ١٥٩٣هـ/١٥٨٥م).^١
- ٢- شيخ الإسلام عبد القادر ابن الشيخ الحاجي أفندي، المعروف بـ"شيخ أفندي" (ت. ١٥٩٤هـ/١٥٠٢م).
- ٣- الحُوَجة سعد الدين أفندي ابن حسن جانْ جَلِّي ابن الحافظ محمد الإصفهاني (ت. ١٥٩٩هـ/١٥٠٨م).
- ٤- محمد بن مصطفى بُوسْتان، المعروف بـ"بُوسْتان زاده" (ت. ١٥٩٨هـ/١٥٠٦م).
- ٥- جنابِ مصطفى أفندي. هو الابن الأكبر لأمير حسن بن يوسف الأماصي التِّكساري. وأشهر مؤلفاته كتاب العَيْلم الظاهر في أحوال الأوائل والأواخر. (ت. ١٥٩٩هـ/١٥٩٠م).^٢
- ٦- يبيّر محمد المعروف بـ"عاشق جَلِّي" (ت. ١٥٧٢هـ/١٥٧٩م). وله كتاب مشاعر الشعراء المعروف بـ"تذكرة عاشق جَلِّي".^٣
- ٧- شيخ الإسلام مصطفى أفندي الشهير بـ"أبي الميامن" (ت. ١٥١٥هـ/١٦٠٦م).^٤

٢. التعريف بالرسالة

٢. ١. اسم الرسالة

رسالة "مَعاقِد الطَّرَاف في أول سورة الفتح من الكشاف" التي قمنا بتحقيقها رسالة مهمة لأبي السعود في الرد على بعض آراء الزمخشري (ت. ٥٣٨هـ/١١٤٤م).^٥ و"المَعاقِد" من العقد، قال ابن فارس (ت. ٣٩٥هـ/١٠٠٤م): «العين والقاف والذال أصلٌ واحدٌ يدلُّ على شَدِّ وشِدَّةٍ وثوق. وإليه ترجعُ الباب كلها». ^٦ معاقِد: جمعُ مَعَقِدٍ كمسجد، وهو مكان العُقْدَةِ.^٧

١ روضة الأبرار لقره جَلِّي زاده، ص. ٤٧٧.
٢ موسوعة أعلام العلماء للهيئة، ٤٥٨/٥-٤٥٩.
٣ كشف الظنون، لكتاب جلي ١٦٩١/٢.
٤ خلاصة الأثر للمحيي، ٣٩٤-٣٩٥.
٥ هو أبو القاسم محمود بن عمر بن أحمد الزمخشري (ت. ٥٣٨هـ/١١٤٤م). كان إمامًا في التفسير والنحو
واللغة والأدب، وكان معتزلي الاعتقاد، توفي سنة ثمان
وثلاثين وخمسائة. وفيات الأعيان لابن خلكان،
١٦٨/٥-١٧١.
٦ معجم مقاييس اللغة لابن فارس، ٨٦/٤.
٧ لسان العرب لابن منظور، ٣٠٣١/١.

«الطَّرَافُ» بكسر الطاء معناه الخِباءُ.^١ قال طَرْفَةُ بن العبد البكري (ت. ٥٦٤م) في مُعَلَّقَتِهِ:^٢

رَأَيْتُ بَنِي عَجْبَرَاءَ لَا يُنْكِرُونَني وَلَا أَهْلُ هَذَاكَ الطَّرَافِ الْمُمَدَّدِ

«الطَّرَافُ» بكسر الطاء^٣ البيت من الجلد.^٤ أي: إنّ هذه الحاشية تدلّنا على مواضع تثبيت الأركان لئلا يهتز البنيان، باعتبار أن كلام الكشّاف يفتقد إلى ما يثبتته. وأبو السّعود شدّد وثاق تفسير الكشّاف مع مراعاة قواعده وحلّ التعارضات الواردة فيه.

وقد ذُكرت للرسالة أسماء مختلفة في فهرس المكتبات وكتب الطبقات والتراجم. منها:

١- معاقِد النَّظَر: ذكره إسماعيل باشا البغدادي^٥ والأدرنوي^٦.

زيدون لابن نباتة، ص ٢٢٧. وبعد هذا كله يقول الأزهري (ت. ٢٨٢هـ/٣٧٠م): «قال [الليث]: الخِباءُ: من بيوت الأعراب جمعه أُخْبِيَّةٌ بلا همزٍ. أبو عبيد عن الأصمعي: من الأبنية: الخِباءُ. وهو من الوبر أو الصُّوف ولا يكون من شعرٍ. وروى ثعلبٌ عن ابن الأعرابي: الخِباءُ بيْتُ صغِيرٌ من صوفٍ أو من شعرٍ. وإذا كان أكبر من الخِباء فهو بيتٌ». تهذيب اللغة للأزهري (ت. ٢٨٢هـ/٣٧٠م) ٦٠٤/٧.

٢ ديوان طَرْفَةُ بن العبد، ص ٣٣.

٣ «الطَّرَافُ بالكسر: كوندن ويا سختياندن ايتدكلري أو. بيْتُ مِنَ الأديم، كبي. ومطلقا جلد معناسنه ده كلور. ويُقال: الطَّرَافُ ما يُؤخَذُ مِنْ طَرَايفِ الرِّزْقِ» أختري كبير للأختري، ص ٣٦٤.

٤ البيت من الطويل. «الغبراء» هي الأرض، سميت بذلك لغبرتها. وأراد بيبي الغبراء الفقراء الذين لصقوا بالأرض لشدة فقرهم. «الطراف» بكسر الطاء البيت من الجلد، وأهل الطراف السعداء والأغنياء. «الممدد» الذي قد مد الأطناب، يريد أنه معروف للناس عامة. المعنى: يريد أن جميع الناس من غير تفرقة بين فقيرهم وغنيهم يعرفونه، ولا ينكرون محله من الكرم والمواساة للفقراء، وحسن المعاشرة وطيب الصحبة للأغنياء، وكأنه يتألم من صنيع قومه معه. توضيح المقاصد للشرادي، ٤١٢/١.

٥ هدية العارفين للبغدادي، ٢٥٤/٢.

٦ طبقات المفسرين للأدرنوي، ص ٣٩٩.

١ الخِباء بيت من جلد. ولكن لفظ الخِباء ورد في المعاجم وكتب اللغة «الخباء» مثل الكامل في اللغة والأدب للمبرّد (ت. ٢٨٦هـ/٣٠٠م) ٨٢/٢ ولسان العرب لابن منظور (ت. ٧١١هـ/١٣١١م) ٦٩٥/٨ وتاج العروس للزبيدي (ت. ١٢٠٥هـ/١٧٩١م) ١٩٧/٢. يقول مُهَلْهَلُ بن زبيعة التغلبي (ت. ٩٤هـ/٥٣١م) عن زواج بنته ومهرها آدم:

"رَوَّجَهَا فَرَّجَهَا الأَرَاقِمَ فِي

جَنْبٍ وَكَانَ الجِباءُ مِنْ أَدَمٍ"

ديوان مُهَلْهَلُ بن زبيعة، ص ٨١.

ولكن كلمة الخِباء وردت في بعض نسخ الديوان «الخباء». وأيضاً في لسان العرب: جَنْبٌ: بطنٌ من العرب ليس بأبٍ ولا حَيٍّ. ولكنّه لقبٌ أو هو حَيٌّ من اليمن. قال المهلهل:

"رَوَّجَهَا فَرَّجَهَا الأَرَاقِمَ فِي

جَنْبٍ وَكَانَ الجِباءُ مِنْ أَدَمٍ".

لسان العرب لابن منظور ٦٩٥/١.

يستعمل أبو بكر بُبَالَةً (ت. ٧٦٨هـ/١٣٦٦) كلمة الخِباء مكان الخِباء في شرح رسالة الهزلية لابن زيدون: «الأرقام: حي من تغلب. وجنب: حي من اليمن. وهذا اللفظ من جملة شعر مهلهل التغلبي. وقد تقدّم ذكره وكان قد هرب حين طال عليه حرب البسوس فنزل في طريقه على حي من اليمن فخطبوا إليه ابنته فأبى فساقوا المهر وهو جلود من آدم وغصبوه على الزواج فقال: ... جَنْبٍ وَكَانَ الجِباءُ مِنْ أَدَمٍ». سرح العيون على رسالة [الهزلية ل]ابن

٢- مَعَاقِدُ الطَّرَازِ فِي أَوَّلِ سُورَةِ الْفَتْحِ مِنَ الْكَشَافِ: ذكره البغدادي^١ وعمر نصُّوحِي بِيَلْمَنْ^٢ ومرزا علي أكبر خان.^٣

٣- مَعَاقِدُ الطَّرَافِ فِي أَوَّلِ تَفْسِيرِ سُورَةِ الْفَتْحِ مِنَ الْكَشَافِ: ذكره كاتب جلي^٤ وعادل نويهض.^٥ وهذا الاسم مكتوب ومسجل في نسخة مكتبة البُدَيْرِيَّةِ فِي الْقُدْسِ الشَّرِيفِ.

٤- حَاشِيَةٌ عَلَيَّ أَوَائِلِ تَفْسِيرِ سُورَةِ الْفَتْحِ مِنَ الْكَشَافِ لِلْعَلَامَةِ أَبِي السَّعُودِ الْعَمَادِي: ذكره الفهرس الشامل.^٦ وهذا الاسم مكتوب أيضًا في نسختين لـ”بغداد لي وهي أفندي“ في المكتبة السلিমانيَّة.

٥- حَاشِيَةٌ عَلَيَّ الْكَشَافِ فِي تَفْسِيرِ سُورَةِ الْفَتْحِ: هذا الاسم مكتوب في نسخة مكتبة الدولة بآيزيد.

٦- حَاشِيَةُ الْمَرْحُومِ أَبِي السَّعُودِ أَفْنَدِي عَلَيَّ سُورَةِ الْفَتْحِ: هذا الاسم مكتوب في نسخة ”مهرماه سلطان“ في المكتبة السلیمانيَّة.

٧- رِسَالَةٌ مَعْلُوقَةٌ عَلَيَّ الْكَشَافِ فِي سُورَةِ الْفَتْحِ: هذا الاسم مكتوب في نسخة فاتح في المكتبة السلیمانيَّة.

وهذه الأسماء مع اختلافها أسماء لمسمى واحد وهو رسالة أبي السَّعُودِ عَلَيَّ تَفْسِيرِ سُورَةِ الْفَتْحِ. غير أننا نرجح أن اسمها: ”مَعَاقِدُ الطَّرَافِ فِي أَوَّلِ تَفْسِيرِ سُورَةِ الْفَتْحِ مِنَ الْكَشَافِ“؛ لأنه ذكر في كشف الظنون الذي هو أقدم المصادر تأليفاً.

٢. ٢. توثيق نسبة الرسالة إلى المؤلف

إن نسبة الرسالة لأبي السَّعُودِ مسألة واضحة يؤكدُها ما يأتي:

- ١ هدية العارفين لإسماعيل باشا، ٢٥٤/٢.
- ٢ عمر نصُّوحِي بيلمن أحد العلماء الأتراك ورئيس الشؤون الدينية التركية الأسبق. له كتاب في طبقات المفسرين. وألَّف كتاب ”قاموس: المصطلحات الفقهية والأحكام الإسلامية“. قيل من قِبَل الأعلام عن هذا الكتاب: ”لو أُلِّف بالعربية لكان كتاباً متناوِلاً في يدي أرباب هذا الفن لما له من أهمية وإحاطة في
- ٣ بابه“. توفي رحمه الله تعالى عام (١٣٠١هـ/١٩٧١م). Bilmen, *Tabakatü'l-müfessirîn*, II, 653.
- ٤ لغت نامه لعلی أكبر دهخدا، ٢٢١/١.
- ٥ معجم المفسرين لعادل نويهض، ٢/١٤٨٠-١٤٨١.
- ٦ الفهرس الشامل، ٦٣٣/١.

بِكْرًا وَغُلُوًّا: تحقيق «مَعَايِدِ الطَّرَافِ فِي أَوَّلِ تَفْسِيرِ سُورَةِ الْفَتْحِ مِنَ الْكَشَافِ»

- ١- النسخ المخطوطة للرسالة التي جمعتها من مكاتب مختلفة تبين من خلال المعلومات المدونة على طرفها وفي نهاية المخطوط أن الرسالة من مؤلفات أبي السعود.
- ٢- تصريح عدد من المصادر التي ذكرناها آنفًا بنسبة الرسالة إليه في أثناء ترجمته، ومنها: **طبقات المفسرين للأدرزوني، وهدية العارفين لإسماعيل باشا البغدادي، وطبقات المفسرين لعمر نصوحى بيلمّن، ولغت نامه لعلي أكبر دهخدا.**
- ٣- فهرس المخطوطات المكتبات العامة التي نسبت إلى الرسالة عند ذكرها نسخها المخطوطة، ومنها **الفهرس الشامل، وفهرس مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث في دبي.**

٢. ٣. تاريخ تأليف الرسالة

أما تاريخ تأليف أبي السعود هذه الرسالة فالأرجح أنه كان في شهر ربيع الأول من سنة خمسين وتسع مئة من الهجرة (١٥٤٣/١٥٥٠م)، استنادًا إلى نسخة المكتبة البديرية التي يقول أبو السعود فيها: «مسودة حررت في أثناء فتح الحصون المسماة والپوه وشقلاؤش وأوستورغون وأوستوني بلغراد وغير ذلك من القلاع الشداد في شهر ربيع الأول من شهور سنة خمسين وتسعمائة من الهجرة النبوية». وهذه المعلومات توافق ما نقلته المصادر التاريخية.

ويّ أبو السعود العمادي قضاء العسكر في ولاية «روم إيلي» في شهر ربيع الأول من سنة ١٥٤٤هـ/١٥٣٧م،^١ وبعد توليه الوظيفة غزا تحت قيادة السلطان سليمان القانوني سنة ١٥٣٨هـ/١٥٤٥م المجر، وأثناء غزوة قتره بوعغان (مولدافيا) وأوستورغون وبودين التي استمرت سنوات كان أبو السعود مع السلطان،^٢ وتمكن من دخول بودين في سنة ١٥٤١م. وبعد السيطرة على المدينة صلى أبو السعود بالمسلمين أول جمعة في ١١ جمادى الأولى سنة ١٥٤٨هـ (٢ سبتمبر ١٥٤١م).^٣

يقول شرف خان البديسي (ت. ١٠١٢هـ/١٦٠٣م): «في سنة ١٥٤٣هـ/١٥٤٤م نهض السلطان سليمان من إستنابول مشمراً عن ساعد الجد، قاصداً تسخير بلاد «بج» وطرد ملكها وتأديبه. فتسنى له أولاً فتح قلعتي والپوه وشقلاؤش اللتين هما

^٣ Akgündüz, "Ebüssüüd Efendi", s. 365.

^١ البدر الطالع للشوكاني، ١/٢٦١.

^٢ تاريخ الدولة العثمانية ليلماز أوزتونا، ١/٢٨٠، ٢٨٢.

في الواقع أشهر قلاع بلاد الكفار. وكذلك تمكن فيما بعد من فتح القلاع: استرغون، شغراد، سازوا، بجوى، تاتا، اوستوني بلغراد التي هي من الأبنية القديمة جداً، حتى إنها تذكرنا بقصر شداد وبالبروج المشيدة المنسوبة لعاد. وعيّن لإدارة هذه القلاع جماعة من ضباط الإنكشارية مع حاميات مناسبة للحراسة والمحافظة. وكذا تحولت الكنائس ومعابد الأصنام بتلك البلاد إلى مساجد ومدارس للمسلمين حسب الشريعة»^١.

يقول إبراهيم بك حليم: «وفي سنة ٩٤٩هـ أرسل ملك أوستريا سفيراً الى الأستانة يطلب أن يكون ملكاً على المجر أيضاً ويدفع سنويًا مئة ألف ذهب ويكو. وأعقب ذلك أنه هجم على قلعة بودين وحاصرها فغضب السلطان وذهب إليه. وهذه عشر دفعة إلى بلاد المجر، فبوصوله هرب محاصرو القلعة فدخل سنة ٩٥٠هـ في بلاد أوستريا، وبعد قتال استولى على قلاع "الوسيفلوس" و"استرغون" و"بجوى" ثم عاد إلى الأستانة»^٢.

وتفيد المصادُر أنَّ أبا السعود كتب معاهد الطِّراف في أثناء هذا الحرب:

قال كاتب جلبي (ت. ١٠٦٧هـ/١٦٥٧م) حينما تكلم عن حواشي الكشاف: «... والمولى أبو السعود بن محمد العِمادي على سورة الفتح، حين قرئ عليه في سفر الكفار. سماه معاهد الطِّراف في أول تفسير سورة الفتح من الكشاف»^٣.

ويقول ابن العماد (ت. ١٠٨٩هـ/١٦٧٩م) عن أبي السعود: «إنه اختلس فرصاً وصرهفا إلى التفسير الشريف، وقد أتى فيه بما لم تسمح به الأذهان ولم تفرغ بمثله الأذان، وسماه بـ"إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم"، ولما وصل منه إلى آخر "سورة ص" ورد التقاضي من طرف السلطان سليمان خان، فبيض الموجود وأرسله إليه، وبعد ذلك تيسر له الختام وأنعم عليه السلطان بما لم يدخل تحت الحصر. وله حاشية على العِناية من أول كتاب البيع، وبعض حواش على بعض الكشاف وجمعها حال إقرائه له»^٤.

يقول الأدرزئوي من علماء القرن الحادي عشر: «وقد صنف المولى الفاضل المذكور أبو السعود الحاشية على تفسير الكشاف بلغها إلى آخر سورة الفتح، وكانت تقرأ عقيب درس التفسير وسماها معاهد النظر»^٥.

١ شرفنامه لشرف خان البديسي، ١٤٣/٢-١٤٤. ٤ شذرات الذهب لابن العماد، ١٠/٥٨٥.
٢ التحفة الحليلية لإبراهيم بك حليم، ص ٩١. ٥ طبقات المفسرين للأدرزئوي، ص ٣٩٩.
٣ كشف الظنون لكاتب جلبي، ١٤٨٠/٢-١٤٨١.

بِكْرًا وَأَوْغَلُو: تحقيق «معاقد الطّرف في أول تفسير سورة الفتح من الكشّاف»

يُفهم ممّا سبق أنّه مدارسة بين السلطان سليمان وأبي السعود في السفر تدارسا فيها تفسير الكشّاف. ونعتمد أنهم اختاروا سورة الفتح لمناسبتها حال الغزو. ثم كتب أبو السعود المعاقّد الذي يناقش مسألة "خلق أفعال العباد" بين أهل السنة والمعتزلة. ويفهم ممّا ذكرنا أنّ رسالة المعاقّد قد كتبت في أثناء السفر إلى غزو المجر سنة ١٥٤٣هـ/١٥٤٣م.

٢. ٤. موضوع الرسالة ومنهج المؤلف

هذه الحاشية من أهم رسائل أبي السعود. يردّ أبو السعود فيها على بعض آراء الرمخشري، ويبين سبب التعبير عن المستقبل بالماضي في تفسير قوله ﴿فَتَحَّنَا﴾ [الفتح، ١/٤٨]، ويخبر بأن أول كلام الرمخشري وآخره يتناقضان، وأن الرمخشري وقع في ضيق وإشكالات في تفسير قوله: ﴿فَتَحَّنَا﴾ [الفتح، ١/٤٨] وفق آرائه الاعتزالية من أنّ العبد يخلق أفعاله الاختيارية كالأكل والشرب والضرب. والفتح من الأفعال الاختيارية وقد نسب إلى الله تعالى. ففسر الرمخشري ﴿إِنَّا فَتَحْنَا﴾ [الفتح، ١/٤٨] بمعنى أردنا فتح مكة؛ ليوافق مذهبه، فوقع فيما وقع. ولو فسرها الرمخشري على مذهب أهل السنة لخلص من جميع هذه المشكلات، فيتم البيان دون المؤاخذات الواردة. فإنّ الفتح وإن كان هنا عبارة عمّا ذكر من الظفر المؤدّن بالعجز وكان ذلك من حيث الكسب منسوبًا إلى البشر، لكن لما كان الفتح مخلوقًا لله تعالى صحّ إسناده إلى ضميره سبحانه. فمعنى قوله تعالى: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ﴾ [الفتح، ١/٤٨] "أوجدناه وحصلناه لك".

أيّد أبو السعود آراءه بتفسير البيضاوي^١ (ت. ٦٨٥هـ/١٢٨٦م) وذكر أقوال التفتازاني^٢ (ت. ٧٩٢هـ/١٣٩٠م) وردّها. واستفاد في حاشيته من علوم عديدة كاللغة والبيان والمعاني والوضع والمنطق والمناظرة والنحو والصرف، واستشهد بالآيات القرآنية

^٢ سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني (ت. ٧٩٢هـ/١٣٩٠م). أحد أئمة العربية والبيان والمنطق والأصول والكلام. ولد بتفتازان (من بلاد خراسان) وأقام بسرخس، وأبعده تيمورلنك إلى سمرقند، فتوفي فيها، ودفن في سرخس. من كتبه: المطول ومختصر شرح تلخيص المفتاح، وشرح العقائد النسفية، وحاشية على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب، والتلويع إلى كشف غوامض التنقيح. الأعلام للزركلي، ٧/٢١٩.

^١ هو ناصر الدين أبو الخير عبد الله بن عمر بن محمد البيضاوي (ت. ٦٨٥هـ/١٢٨٦م). قاضي وإمام مبرز من بلاد فارس. تولى قضاء شيراز. وكان صالحًا متعبدًا، أثنى العلماء عليه وعلى مؤلفاته. وأبرزها: المنهاج الوجيز في أصول الفقه، وتفسيره أنوار التنزيل وأسرار التأويل الذي لخصه من تفسيري الرمخشري وفخر الدين الرازي، وأضاف إليهما ملاحظاته. ولد البيضاوي في مدينة البيضاء قرب شيراز. ولم تذكر كتب التراجم تاريخ ولادته. توفي في تبريز. شذرات الذهب لابن العماد، ٧/٦٨٥-٦٨٦.

وكلام العرب وأمثالها. حوت حاشية أبي السعود خصائص تفسير العلماء العثمانيين؛ ومنها أنهم يفسّرون الآيات على وفق مذهب أهل السنة والجماعة ومنهجهم، ويجيبون مخالفيهم. وغرضنا من تحقيقها أن يستفاد من التراث العلمي، وأن لا يندرس في زوايا النسيان، وأن يعلم أن السلطة العثمانية كانت تدوم ببركة العلم وجهود العلماء والفضلاء، لا بمجرد الأسلحة والجيوش.

٣. عملنا في التحقيق

٣. ١. المنهج المتبع في التحقيق

بعد البحث والاستقصاء تم العثور على تسع نسخ لهذه الرسالة. ثمان منها في مكاتب تركيا وواحدة في مكتبة البُدَيْرية في القدس الشريف. ونظرًا لكون نسخة مكتبة البُدَيْرية مُسَوَّدة المؤلف فقد جعلناها أصلاً مع مقابلة النسخ الأخرى.

اعتمدنا مبدئيًا على أُسُسِ مركز البحوث الإسلامية (ISAM) في التحقيق. أشرنا في التحقيق بحرف "و" إلى وجه المخطوطة، وبحرف "ظ" إلى ظهرها. مثلًا: [٦ظ]؛ نشير به إلى أن الرقم ستة يدل على بداية ظهر الورقة السادسة من المخطوطة. [٢و] وهذا يدل على أن الرقم اثنين بدايةً وجه الورقة الثاني. ولم نترك فراغًا بين رقم الورق والحرف. وأيضًا رمزنا بحرف "ت" إلى تاريخ وفاة المؤلف. وب"ه" إلى أن التاريخ هجري، وب"م" إلى أن التاريخ ميلادي، وفصلنا بين التاريخين الهجري والميلادي بعلامة التقسيم (/) نحو: (ت. ١١٤٤هـ/١٥٨٣م).

أشرنا بـ"ص" إلى رقم الصحيفة إن كان الكتاب مجلدًا واحدًا. وإن كان مجلدات وضعنا علامة التقسيم (/) بين رقم الصحيفة والمجلد، هكذا ١٢٤/٨. فالثمانية تشير إلى المجلد الثامن والرقم الذي بعد علامة التقسيم، أعني: ١٢٤، يشير إلى الصحيفة.

إذا كان الاختلاف بين النسخ عبارة عن عدة سطور أو كلمات كتبناه حرفيًا في الهامش باستخدام إشارة الزائد (+) أو الناقص (-) على هذا الشكل: ن - أن يصير. بمعنى أنّ عبارة "أن يصير" غير موجودة في نسخة "ن" وموجودة في سائر النسخ. و + قال. بمعنى أن كلمة "قال" موجودة في النسخة "و" دون سائر النسخ. استخدمنا النقطتين (:) عند حلول جملة أو كلمة في النسخة محل كلمة أو جملة في النسخ الأخرى. ل: وكما. ومعناه أن كلمة "ولما"

بِكْرًا وُغْمُو: تحقيق «معاقد الطّرف في أول تفسير سورة الفتح من الكشّاف»

الواردة في المتن جاءت في نسخة ل: وكما. وفي حال كون اختلاف النسخ أكثر من سطرين حدّدنا السقط عن طريق كتابة بدايته ونهايته بشكل يفهم منه السقط.

عند الإشارة إلى زيادة أو نقصان حروف المعاني والاختلاف بين النسخ تجنّبنا كتابة هذه الحروف منفردة بل كتبناها مع الكلمة التي تليها. على سبيل المثال:

إنّ كانت كلمة "البيت" في المتن رُجِحَ كتابتها دون ذكر حرف من حروف المعاني، ولكن إن ورد قبلها في نسخة "ن" حرف العطف "الواو" أو حرف الجر "في" كتبنا الاختلاف الذي في نسخة "ن" على شكل (ن: والبيت) أو (ن: في البيت) وليس على شكل (ن + و) أو (ن + في). أما إذا رُجِحَ في المتن كتابة حروف المعاني مثل (والبيت) أو (في البيت) ولم ترد تلك الحروف في نسخة (ن) فإنها ما كُتِبَتْ على شكل (ن و) أو (ن في) ولكن كتبت هكذا (ن: البيت). وفي كلتا الحالتين أدرجنا رقم الحاشية عقب الكلمة التي وردت بعد حروف المعاني.

كتبناها ما نقلنا من هامش النسخ على هذا الشكل: وفي هامش ل وق: حال التخلية قبل التخلية. والتعليقات التي قيدت بعبارة "منه" (جمعها منهوات) على هامش المتن كتبناها في الهامش؛ لأنها من كلام المؤلف. وكتبنا الجمل الدعائية دون قوسين مثل: رحمه الله، ووضعنا الآيات بين قوسين مزهرين ك﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا﴾ [الفتح، ٤٨/١].

٣. ٢. نسخ الرسالة

أشرنا عند التحقيق إلى كل نسخة برمز يشير إلى المكتبة التي تحتوي على النسخة المخطوطة التي ستحقق. أثناء التحقيق رمزنا النسخ على الشكل الآتي:

ب: المكتبة السلিমانيّة، قسم بغداد لي وهّي أفندي، رقم: ٣٥/٢٠٣، ورقة ٢١ و-٢٦ ظ.

ت: المكتبة السلیمانيّة، قسم فاتح، رقم: ٣٠٩٤، ورقة ٢٦ و-٣٣ ظ.

د: مكتبة الدولة بايزيد، قسم بايزيد، رقم: ٨٠٢٥، ورقة ١ ظ-٧ ظ. هذه النسخة في ضمن رسائل أبي السعود التي جمعت في مجلد واحد. أشير إلى هذا بهذا النص: "فيه آثار المولى العلامة والحبر الفهامة شيخ الإسلام أبي السعود العمادي".

ر: المكتبة البديرية في القدس الشريف، رقم: ٣٨٧/١٧٠. عنوانها: حاشية على شرح أوائل سورة الفتح. عدد الأوراق: ٨. هذه النسخة مسوّدة المؤلف ومقيدة بسنة

تسعمائة وخمسين هجرية (٩٥٠هـ). وعليها قيد التملك: "تملك هذه الحاشية حقير العباد وفقير الفؤاد محمد ابن بدير القدسي سنة ١١٧٩هـ".

س: المكتبة السليمانية، قسم مَهْرَمَاه سلطان، رقم: ٣٩، ورقة ٩٩-١٠٥.

ف: المكتبة السليمانية، قسم فاتح، رقم: ٥٣٧٤، ورقة ٤٦-١٠٤. والنسخة مقيدة بتاريخ ٩٧٥هـ.

ل: المكتبة السليمانية، قسم لأله لي، رقم: ٣٧١١، ورقة ٤١-٤٦. هذه النسخة التي تكلم عنها حسين نَهَالٌ أُنْتَسِرُ وقال: "إنها كتبت في عام ٩٧٥هـ".^١

م: مكتبة ملّت، مجموعة قسطنطينية، رقم: fe2126/2، ورقة ١٢٠-١٢٥. اسم المستنسخ طاش كُوبُري زاده. مكتوب فيها: "رسالة في تفسير سورة الفتح لعلامة المفسرين المولى أبي السعود العمادي. عليه الرحمة. ومن خطه نقلت".

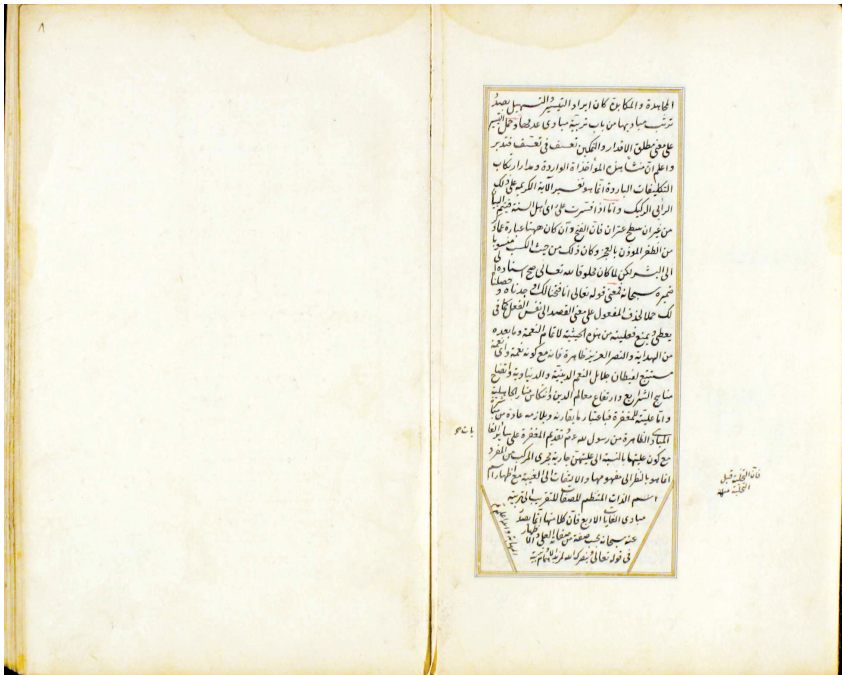
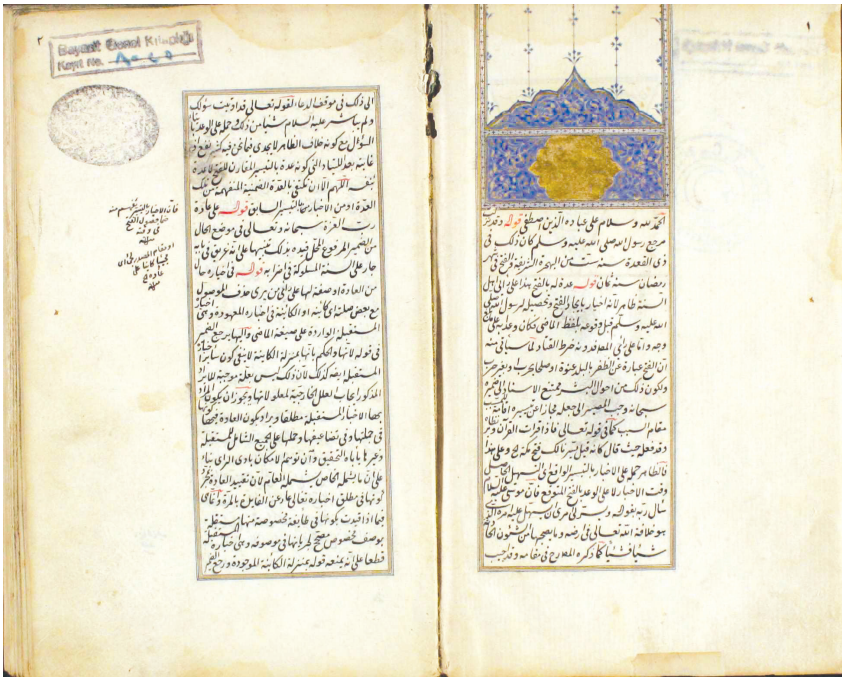
و: المكتبة السليمانية، قسم بغداد لي وهي أفندي، رقم: ٢٠٩٦، ورقة ١٨-٢١. أخذنا نسخة "المكتبة البُدَيْرِيَّة في القدس الشريف، رقم: ٣٨٧/١٧٠" أساساً للتحقيق؛ لأن هذه النسخة مسوَّدة المؤلف، وفيها تاريخ تأليف الرسالة وقيد التملك، وأنها أقدم نسخة حصلنا عليها. وضعنا عبارات الزمخشري في التحقيق بين قوسين وبخط غامق. وإضافةً إلى هذا، وضعنا نص عبارة الكشّاف في أول الرسالة وفقاً لنسخة (فاتح ٣٠٩٤)، حتى لا يكون التباس ما للقاري، وتنبهنا على بعض الأخطاء الواردة في تحقيق الكشّاف. ومع هذه النسخ حصلنا على نسخة في مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث في دبي

تحت رقم ٢٤٩٧٩٧. واسمها "رسالة أبو السعود لأول سورة الفتح من الكشّاف" دون تاريخ الاستنساخ واسم المستنسخ. الأوراق: ٣. والنسخة مسجلة في فهرس المكتبة باسم "معاهد الطراف في أول سورة الفتح من الكشّاف". وأيضاً حصلنا على نسخة من مكتبة الغازي حُسْرُو بَكْ في سَرَايْفُو في البُوسْنَة تحت رقم ١٧٠٢. رقم ميكروفيلم: ٥٦ ورقم القسم: ١٣١٦ واسمها "حاشية على تفسير الزمخشري لسورة الفتح" ورقة ١٤٤-١٥٠ ب، وتاريخ النسخ ٩٨٦هـ/١٥٧٨ م. ولكن لم نشر إليهما عند التحقيق.

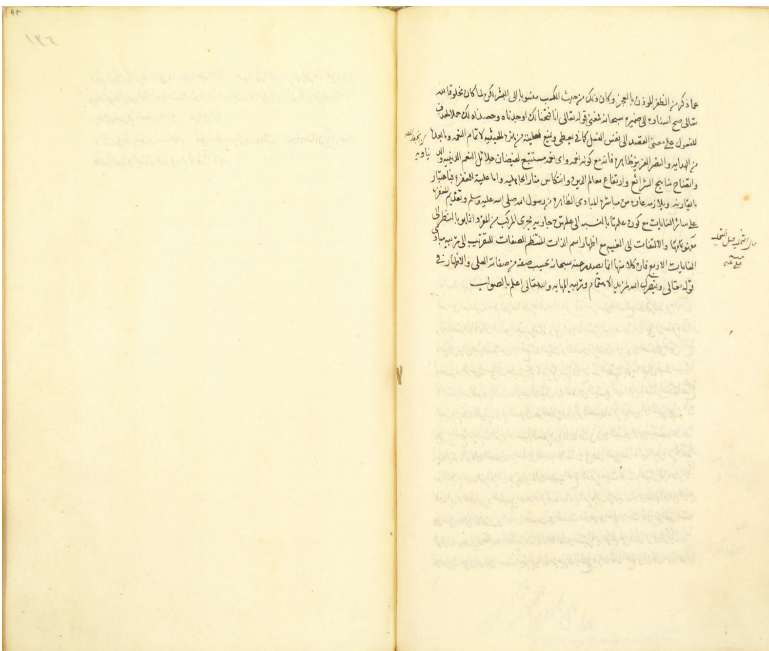
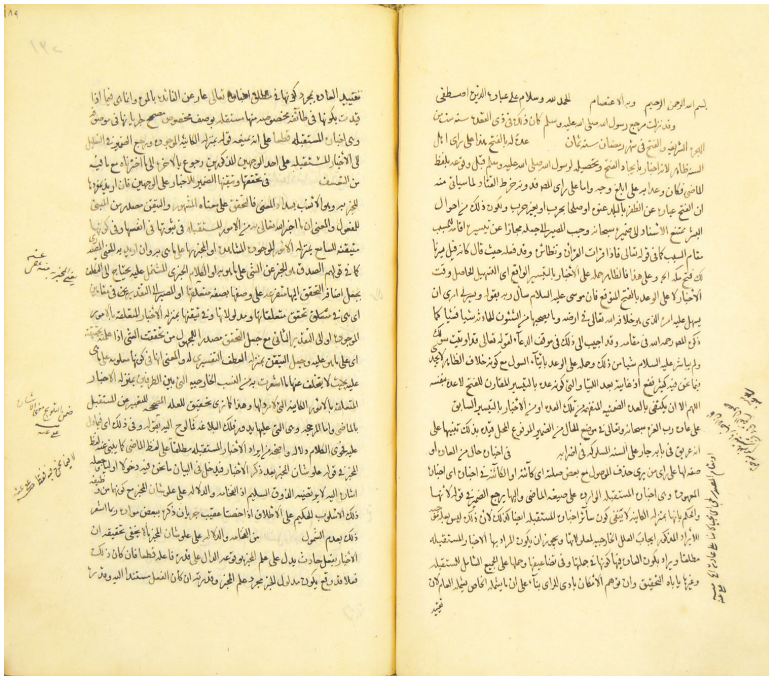
وأثبتنا أن الرسالة الموجودة في مكتبة راغب باشا تحت رقم ١٤٦٠، ورقة ١٠-١٦، المنسوبة لأبي السعود ليست الرسالة التي نحققها؛ بل هي رسالة غير رسالتنا هذه. وهي حاشية على سورة الفاتحة والسبع المثاني من الكشّاف.

^١ Atsız, İstanbul Kütüphanelerine Göre Ebussuûd Bibliyografyası, s. 58.

بِكْرٌ أَوْ غُلُوٌّ: تحقيق «معاقد الطرف في أول تفسير سورة الفتح من الكشاف»

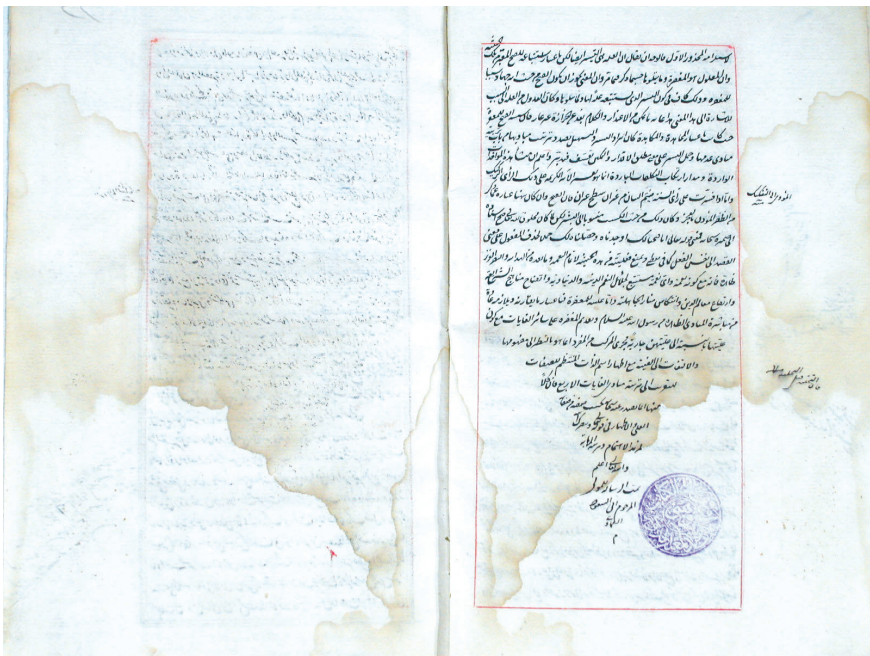


صورة اللوحيتين الأولى والأخيرة من نسخة بايزيد في مكتبة الدولة بايزيد، رقم: ٨٠٢٥ (رمزها "د")

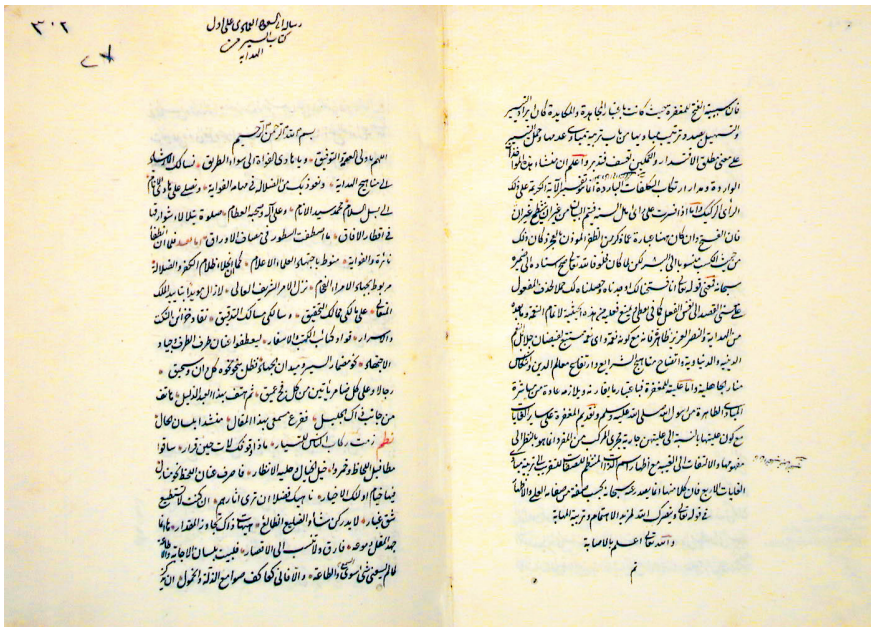
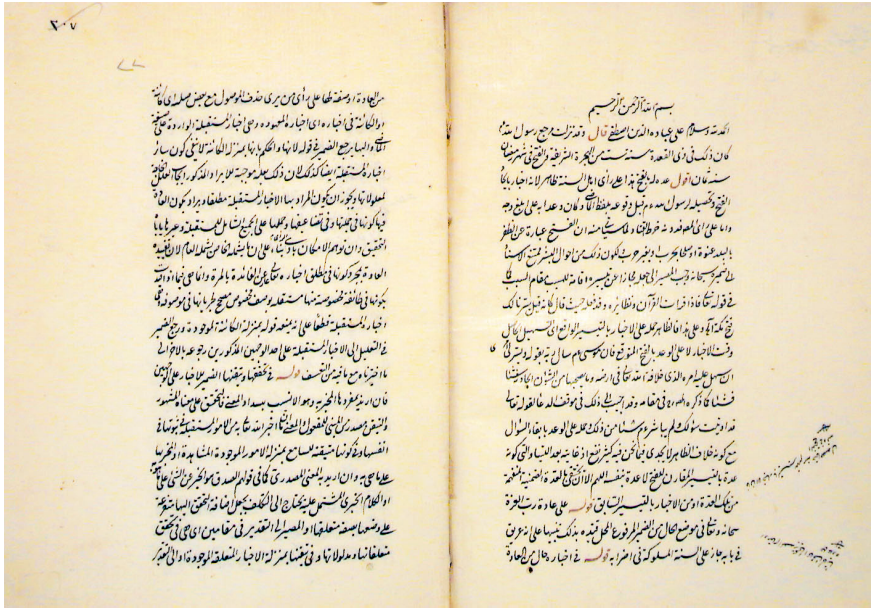


صورة اللوحيتين الأولى والأخيرة من نسخة مكتبة ملّت، قسطنطينية، رقم: fe2126/2 (رمزها "م")

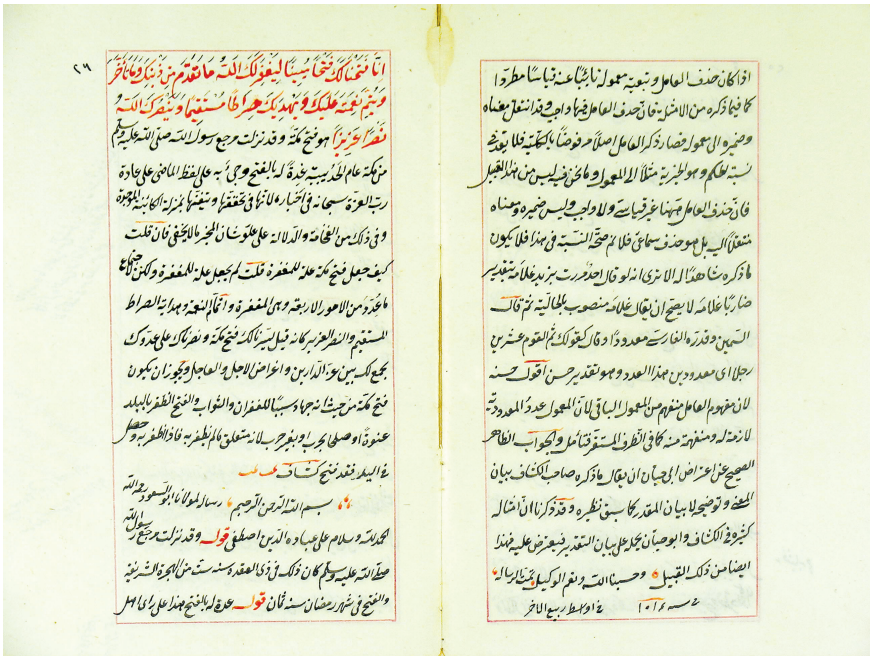
بِكْرًا وَاغْلُو: تحقيق «معاقد الطرف في أول تفسير سورة الفتح من الكشاف»



صورة اللوحتين الأولى والأخيرة من نسخة بغدادلي وهي أفندي في المكتبة السليمانية، رقم: ٢٠٩٦ (رمزها "و")

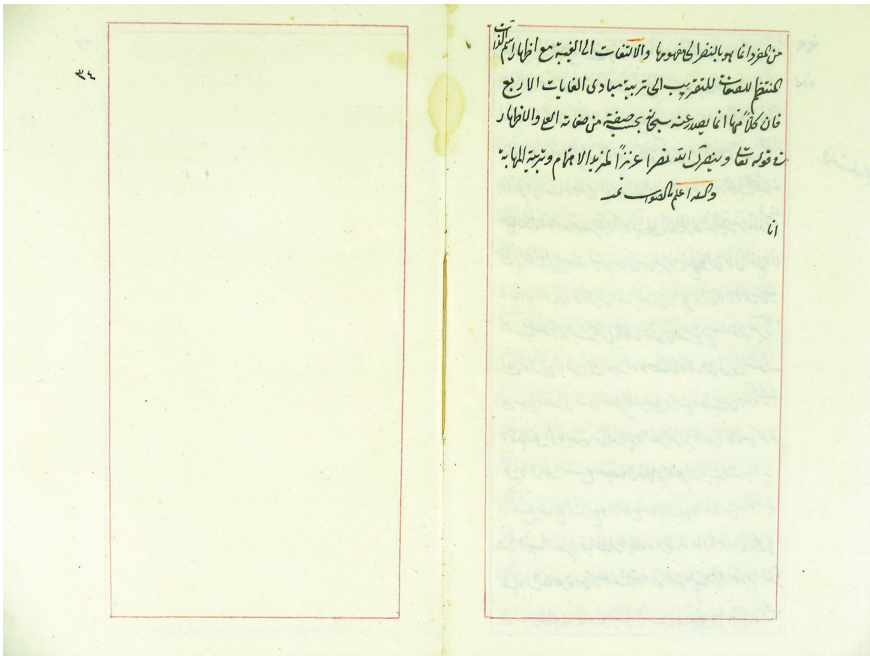


صورة اللوحين الأولين والأخيرة من نسخة بغدادلي وهي أفندي في المكتبة السليمانية، رقم: ٣/٢٠٣٥ (رمزها "ب")



٢٩
أَنَا نَحْنُ الْكَاشِفَاتُ نَحْنُ الْبَعْدُ الْكَاشِفَاتُ مَا قَدَّمْنَا مِنْ ذِي الْفَتْحِ
وَبَيْنَ يَمِينِ عَيْشٍ وَبَيْنَ يَمِينِ عَيْشٍ وَأَمَّا الْبَعْدُ فَالْبَعْدُ
فَصَرَّحُوا بِهَا هو فتح مكته وقد نزلت مرجع رسول الله صلى الله عليه وسلم
من مكته عام الخديبية فبذرة كذا الفتح هو أي على لفظ الماضي على عادة
رسالة العزة سبحانه في اعتبارها لما فيها من تقديرا وتبنيها بزمن الكبر واليقظة
وفي ذلك من الخفاة والدلالة على عوشنا بالخبر لا يخفى فإن قلت
كيف جعل فتح مكته من المغفرة قلت كجعل عاد للمغفرة ولكن كما
ما نزلت من الاحوال لا بد من المغفرة وانما جعلت مهرا من الصراط
المستقيم والظهور كان قبل سرك فتح مكته ونحوه على ما هو كذا
بفتح مكته بين يوم الدين واليوم الآخر والعامل ويجوز ان يكون
فتح مكته من حيث انها سبب المغفرة والنوايب الفتح الفتح بالمبد
عذرة او صلي جرب او بغيره سبب ان يتعلق بالظفر به فاذا ظفر به وحصل
في اليد فقد فتح مكته **قوله**
بسم الله الرحمن الرحيم رسالة لولا ما يسود بوجه الله
المكرمة و سلام على عباده الذين اصطفى **قوله** وقد نزلت مرجع رسول الله
صلى الله عليه وسلم كان ذلك في ذي القعدة سنة ست من الهجرة النبوية
والفتح في شهر رمضان سنة ثمان **قوله** عطف على الفتح هذا على ما في اصل

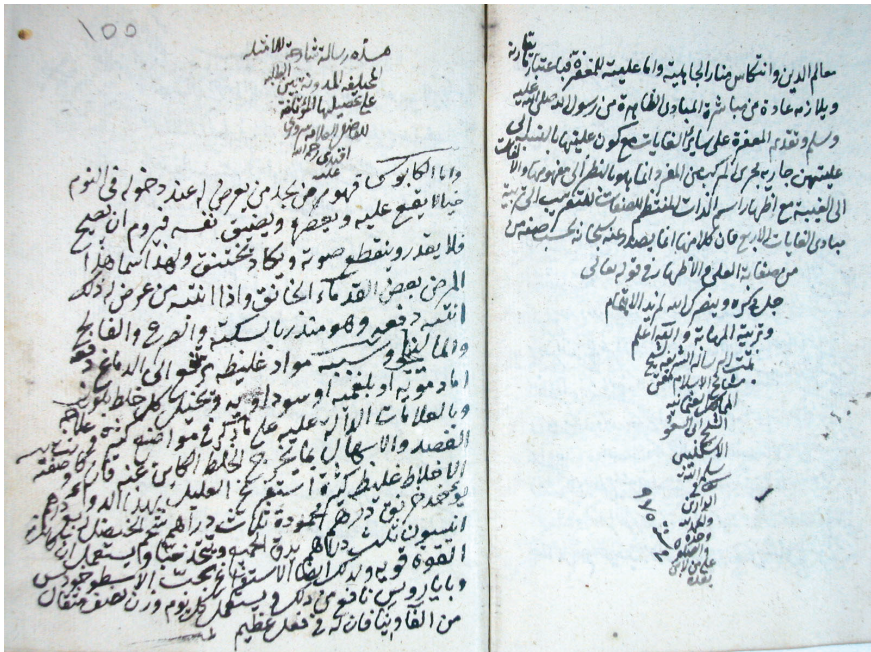
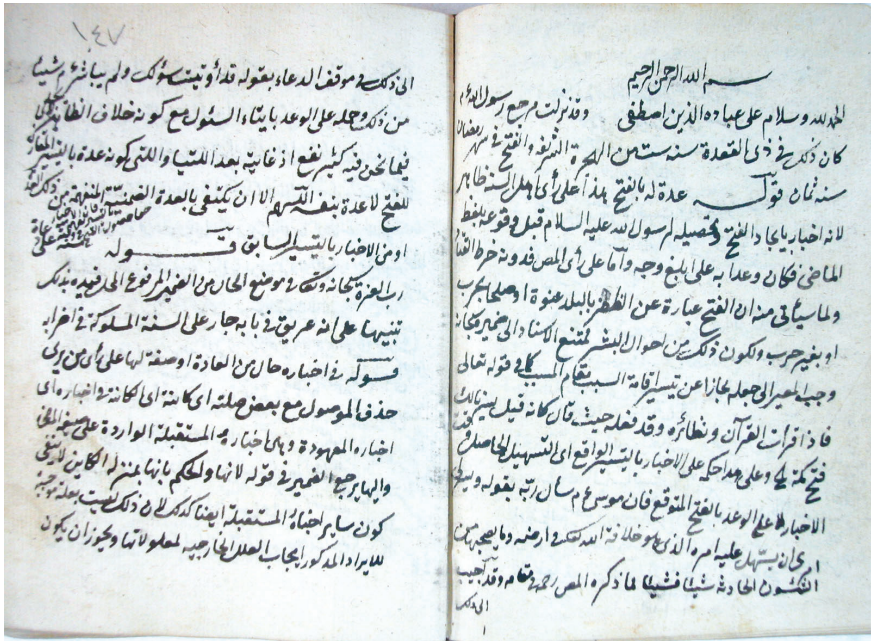
اذا كان نصف العالم وتعبه من ان يشاءه قبا ساطرا
كما نفا ذكره من الاشارة الى حرف العالم فيها وادب قد انقل معناه
وهو ان العالم انما هو العالم في العالم فاضا ما يكتبه فلا يوحى
سببه لظلمه و هو لغيره مثلا العالم والاعمال ما في في ليس من هذا القبيل
فان في هذا العالم قبا قبا لا ولا ولا وليس من غيره ووسناه
منه في العالم ما هو من سببه في كلام من جهة النسبة في هذا فلا يكون
ما ذكره من هذا الى ان الذي انزلوا قال انزلت من يد علمه في تفسير
ضاربا على ما لا يصح ان يقال ان من نصبه بالملائكة ثم قال
التي من قدره الغارسة معدودا و قال كقولك ان التوم عشرة من
رجل اي معدودين هذا العدد وهو تقدير حسن اقول حسنة
لان مفهوم العالم منهم من العالم الالهي لان العالم عدو المودعة
لانزلت من مشهورة من كافي الظرف والفتنة كما في الجواب الطاهر
الصحيح عن اعراض الجبان ان يقال ما ذكره صاحب الكشاف به ان
الخطبة وتوضيحا لبيان المقدر كما سبق نظره وقد ذكرنا ان اشار
كثير في الكشاف ابوصالحان على بيان التقدير في غير هذا
ايضا من ذلك القبيل وحسبنا الله ونعم الوكيل **قوله**
عنه وآية ١٠٠٠
في اوصل بربع الاخر



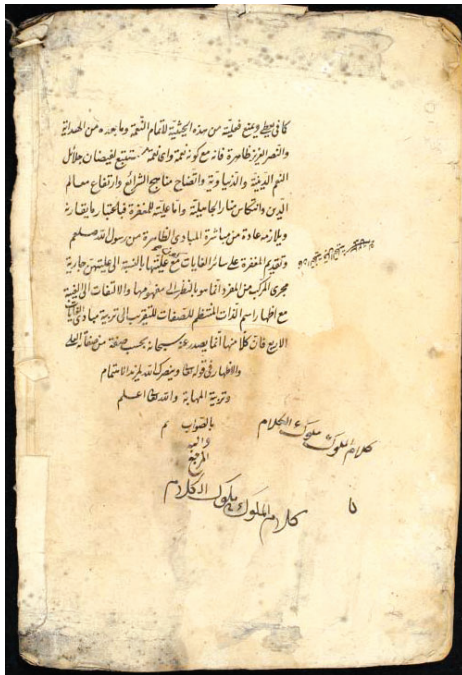
٣١
أَنَا نَحْنُ الْكَاشِفَاتُ نَحْنُ الْبَعْدُ الْكَاشِفَاتُ مَا قَدَّمْنَا مِنْ ذِي الْفَتْحِ
وَبَيْنَ يَمِينِ عَيْشٍ وَبَيْنَ يَمِينِ عَيْشٍ وَأَمَّا الْبَعْدُ فَالْبَعْدُ
فَصَرَّحُوا بِهَا هو فتح مكته وقد نزلت مرجع رسول الله صلى الله عليه وسلم
من مكته عام الخديبية فبذرة كذا الفتح هو أي على لفظ الماضي على عادة
رسالة العزة سبحانه في اعتبارها لما فيها من تقديرا وتبنيها بزمن الكبر واليقظة
وفي ذلك من الخفاة والدلالة على عوشنا بالخبر لا يخفى فإن قلت
كيف جعل فتح مكته من المغفرة قلت كجعل عاد للمغفرة ولكن كما
ما نزلت من الاحوال لا بد من المغفرة وانما جعلت مهرا من الصراط
المستقيم والظهور كان قبل سرك فتح مكته ونحوه على ما هو كذا
بفتح مكته بين يوم الدين واليوم الآخر والعامل ويجوز ان يكون
فتح مكته من حيث انها سبب المغفرة والنوايب الفتح الفتح بالمبد
عذرة او صلي جرب او بغيره سبب ان يتعلق بالظفر به فاذا ظفر به وحصل
في اليد فقد فتح مكته **قوله**
بسم الله الرحمن الرحيم رسالة لولا ما يسود بوجه الله
المكرمة و سلام على عباده الذين اصطفى **قوله** وقد نزلت مرجع رسول الله
صلى الله عليه وسلم كان ذلك في ذي القعدة سنة ست من الهجرة النبوية
والفتح في شهر رمضان سنة ثمان **قوله** عطف على الفتح هذا على ما في اصل

من يفتروا ما يوافقوا لظهورها والاشارة الى الغيبة مع اظها لم يفتروا
الكتف للصحبة للمعرب الى ترتيبه سبب الى الغايات الارجح
فان كلامها ما لا يصدق من حيث حقيقة من صفته الحق والافكار
من قوله تعالى وسبحوا الله فصرا عزرا لم يزلوا الامام وتبنيها للبابية
وكذا اعلم بالصواب

صورة اللوحين الأولى والأخيرة من نسخة فاتح في المكتبة السليمانية، رقم: ٣٠٩٤ (رمزها "ت")



صورة اللوحتين الأولى والأخيرة من نسخة فاتح في المكتبة السلیمانیة، رقم: ۵۳۷۴ (رمزها "ف")



صورة اللوحتين الأولى والأخيرة من نسخة القدس الشريف في المكتبة البديرية، رقم: ٣٨٧/١٧٠ (رمزها "ر")

ب. النص المحقق

معاقد الطّراف في أول تفسير سورة الفتح من الكشاف^١

لأبي السعود أفندي، أحمد بن محيي الدين محمد بن مصطفى العمادي الإسكيلي

الحمد لله تعالى. مُسَوِّدَة حررت في أثناء فتح الحصون المسماة وَالْپَوَّه^٢ وِشْڤلاؤش^٣ وأوستورغون^٤ وأوستون بُلْغراد^٥ وغير ذلك من القلاع الشداد في شهر ربيع الأول من شهور سنة خمسين وتسعمائة من الهجرة النبوية وحسبنا الله تعالى ونعم الوكيل.^٦

[نص الكشاف]

[بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ * إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا * لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُ وَعَلَيْكَ وَبِهِدْيِكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا * وَيَنْصُرَكَ اللَّهُ نَصْرًا عَزِيزًا *] [الفتح، ٤٨/١-٣] هو فتح مكة، وقد نزلت مرجع رسول الله صلى الله عليه وسلم عن مكة عام الحديبية عدة له بالفتح، وجيء به على لفظ الماضي على عادة رب العزة سبحانه في أخباره؛ لأنها في تحققها وتيقنها بمنزلة الكائنة الموجودة، وفي ذلك من الفخامة والدلالة على علو شأن المخبر ما لا يخفى. فإن قلت: كيف جعل فتح مكة علة للمغفرة؟ قلت: لم يجعل علة للمغفرة، ولكن لاجتماع ما عدّد من الأمور الأربعة: وهي المغفرة وإتمام النعمة وهداية الصراط المستقيم والنصر العزيز، كأنه قيل: يسرنا لك فتح مكة، ونصرناك على عدوك؛ لنجمع لك بين عز الدارين وأغراض العاجل والآجل. ويجوز أن يكون فتح مكة

^١ و: حاشية على أوائل تفسير سورة الفتح من الكشاف Valpova. ٢

للعلامة أبي السعود العمادي. ف: هذه رسالة معلقة Şikloş. ٣

على الكشاف في سورة الفتح لمولانا وسيدنا أبي Esztergom أو Estergon. ٤

السعود الإسكيلي سلم الله تعالى في الدارين آمين؛ ٥ تعرف بأسماء مختلفة. منها: - Istoni Belgrad, Istol- ni Belgrad, Székesfehérvár.

٦ ف ب م ل و س د - الحمد لله تعالى. مُسَوِّدَة حررت في أثناء فتح الحصون المسماة ... وحسبنا الله تعالى ونعم الوكيل. سورة الفتح.

بِكْرًا وَأَعْلُو: تحقيق «معاقد الطّرف في أول تفسير سورة الفتح من الكشّاف»

- من حيث إنه جهاد للعدوّ - سببًا للغفران والثواب. والفتح الظفر^١ بالبلد عنوةً أو صلحًا بحرب أو بغير حرب؛ لأنه منغلّق ما لم يظفر به، فإذا ظفر به وحصل في اليد فقد فتح^٢.

/ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، وبه الاعتصام^٣

[ظ١]

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى.

قال: ^٤ (وقد نزلت مرجع رسول الله) صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كان ذلك في ذي القعدة سنة ست من الهجرة الشريفة، والفتح في شهر رمضان سنة ثمان. قوله: ^٥ (عِدَّةٌ لَهُ بِالْفَتْحِ) هذا على رأي أهل السنة ظاهر؛ لأنه إخبار بإيجاد الفتح وتحصيله لرسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قبل وقوعه بلفظ الماضي فكان^٦ وعدًا به على أبلغ وجه.

وأما على رأي المصنف فدونه حَرْطُ الْقِتَادِ؛^٧ لِمَا^٨ سِيَأْتِي مِنْهُ أَنَّ (الْفَتْحِ) عبارة عن (الظفر بالبلد عنوةً أو صلحًا بحرب أو بغير حرب)، ولكون ذلك من أحوال البشر ممتنع الإسناد إلى ضميره سبحانه وجب المصير إلى جعله مجازًا عن تيسيره إقامةً للمسبّب مقام السبب^٩ كما في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ﴾ [النحل، ١٦/٩٨] ونظائره، وقد فعله حيث قال: (كَأَنَّهُ قِيلَ: يَسْرُنَا لَكَ فَتَحَ مَكَّةَ الْخِ) وعلى هذا فالظاهر حملة على الإخبار بالتيسير الواقع أي التسهيل الحاصل وقت الإخبار، لا على الوعد بالفتح المتوقع. فإنّ موسى عليه السلام سأل ربه بقوله: ﴿وَيَبْرِئْ لِي أَمْرِي﴾ [طه، ٢٠/٢٦] أَنْ يَسْهَلَ^{١٠} عَلَيْهِ أَمْرُهُ الَّذِي هُوَ خِلاَفَةُ اللَّهِ تَعَالَى فِي أَرْضِهِ وَمَا يَصْحَبُهَا مِنَ الشُّؤُنِ الْحَادِثَةِ شَيْئًا فَشَيْئًا

١ وفي الكشّاف: "والظفر". انظر الكشّاف للزمخشري، ٥٣٤/٥.

٢ ف ب ر م ل و س د - بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ إِنَّمَا فَتَحْنَا لَكَ... فإذا ظفر به وحصل في اليد فقد فتح.

٣ د و ب ت س - وبه الاعتصام.

٤ أي: الزمخشري (ت. ٥٨٣/١١٤٤م).

٥ ب و د ف: أقول؛ س ل م - قوله.

٦ ب: وكان.

٧ "دونه حרט القتاد" مثل يضرب لأمر وراءه مانع،

٨ ل: وكما؛ ف: ولما.

٩ ف: إقامة السبب مقام المسبب.

١٠ و: سهل.

كما ذكره المصنف رحمه الله تعالى في مقامه،^١ وقد أوجب إلى ذلك في موقف الدعاء بقوله^٢ تعالى: ﴿قَدْ أَوْتَيْتَ سُؤْلَكَ يَمُوسَى﴾ [طه، ٣٦/٢٠] ولم يباشر عليه السلام شيئاً من ذلك، وحمّله على الوعد بإيتاء^٣ السؤال مع كونه خلاف الظاهر لا يُجدي فيما نحن فيه كثير نفع إذ غايته بعد اللّيتيا والّتي كوئنه^٤ عدّة بالتيسير المقارن / للفتح لا عدّة بنفسه. [٢و]

اللهم إلا أن يكتفي^٥ بالعدة الضمنية المنفهمة من تلك^٦ العدة أو من الإخبار بالتيسير السابق.

قوله: (جيء به على لفظ الماضي على عادة رب العزة سبحانه وتعالى) في موضع الحال من الضمير المرفوع المحل. قيده بذلك تبيهاً على أنه عريق في بابه، جارٍ على السنة المسلوكة في أضرابه.

قوله: (في أخباره) حال من العادة أو صفة لها على رأي من يرى حذف الموصول مع بعض صلته، أي: كائنةً أو الكائنة في أخباره أي: أخباره المعهودة، وهي أخباره المستقبلية الواردة على صيغة الماضي^٧ وإليها يرجع الضمير في قوله: (لأنها). والحكم بأنها (بمنزلة الكائنة) لا ينفي كون سائر أخباره المستقبلية أيضاً كذلك؛ لأن ذلك ليس^٨ بعلّة موجبة للإيراد المذكور إيجاب العلة الخارجية لمعلولاتها.

ويجوز أن يكون المراد بها الأخبار المستقبلية مطلقاً، ويراد بكون العادة فيها كوئنه في جملتها وفي تضاعيفها، وحمّلها على الجميع الشامل للمستقبلية وغيرها بأباه التحقيق وإن تُوهم الإمكان بادي الرأي بناءً على أنّ ما يشمله الخاص يشمله العام، لأنّ تقييد العادة بمجرد كونها في مطلق أخباره تعالى عارٍ عن الفائدة بالمرّة،^٩ وإنما هي فيما إذا قيدت بكونها في طائفة مخصوصة منها مستقلة بوصف مخصوص مصحح^{١٠} لجريانها في موصوفه وهي أخباره المستقبلية قطعاً، على أنه يمنعه قوله: (بمنزلة الكائنة الموجودة) ورَجِع الضمير في التعليل إلى الأخبار المستقبلية على أحد الوجهين المذكورين

١ الكشّاف للزمخشري، ٥٨/٣.

٢ ف: ذلك.

٣ ر: لقوله.

٤ في هامش م: أو قائم مقام المصدر لـ"جيء". أي:

ب: بإبقاء.

مجئاً كائناً على عادته. «منه عفي عنه».

٥ في هامش م: فإن الإخبار بالتيسير يفهم منه حتماً

٦ ف: ليست.

٧ حصول الفتح في وقته. «منه عفي عنه».

٨ ف: عارٍ بالمرّة عن الفائدة.

٩ ب: يختفي.

١٠ ف - مصحح.

بِكْرًا وَأَوْغَلُوا: تحقيق «مَعَايِدِ الطَّرَافِ فِي أَوَّلِ تَفْسِيرِ سُورَةِ الْفَتْحِ مِنَ الْكَشَافِ»

رجوع بالآخرة^١ إلى ما اخترناه مع ما فيه من التعسف.

[٢ظ] قوله: / (في تحققها وتيقنها) الضمير للأخبار على الوجهين. فإن أريد بمفردها المُخْبِرُ به وهو الأنسب بسداد المعنى فالتحققُ حَقَقَ على معناه المشهور والتيقنُ مصدر من المبني للمفعول، والمعنى: أن ما أخبر الله تعالى به من الأمور المستقبلية في ثبوتها في أنفسها وفي كونها مُتَيَقَّنَةً للسامع بمنزلة الأمور الموجودة المشاهدة أو المُخْبِرَ بها^٢ على ما هي به.

وإن أريد به^٣ المعنى المصدرى كما في قولهم: "الصدق هو الخبر عن الشيء على ما هو به" أو الكلام الخبري المشتبه عليه يحتاج إلى التكلف بجعل إضافة التحقق إليها متفرعة على وضعها بصفة متعلقة، أو المصبر إلى التقدير في مقامين، أي: هي في تحقق متعلقاتها ومدلولاتها وفي تيقنها بمنزلة الأخبار المتعلقة بالأمور^٤ الموجودة، أو إلى التقدير الثاني مع جعل التحقق مصدرًا للمجهول من "تحقق الشيء" إذا علمت تحقيقه أي على ما هو عليه، وجعل التيقن بمنزلة العطف التفسير^٥ له. والمعنى أنها في كونها معلومة على ما هي عليه بحيث لا يتخلف عنها ما أشعرت به من النسب الخارجية التي بين الطرفين بمنزلة الأخبار المتعلقة بالأمور الكائنة التي لا مرَدَّ لها.

وهذا كما ترى تحقيقًا لعللة المصححة للتعبير عن المستقبل بالماضي.

وأما المرجحة وهي التي يدور عليها قطب^٦ البلاغة فما لُوِّح^٧ إليه بقوله: (وفي ذلك) أي فيما دل عليه فحوى الكلام دلالة واضحة من إيراد الأخبار المستقبلية مطلقًا^٨ على لفظ الماضي كما ينبى عنه لفظ "المخبر" في قوله: (علو شأن المخبر) بعد ذكر الأخبار، فيدخل في البيان ما نحن فيه دخولًا أوليًا. وجعلته إشارة إليه لا يرتضيه الذوق السليم / إذ (الفخامة والدلالة على علو شأن المخبر) مع كونهما من وظيفة ذلك الأسلوب الحكيم على الإطلاق إذا خصصنا^٩ عقيب جريان ذكره ببعض مواده ربما أشعر ذلك بعدم الشمول.

١ ب: رجوعه بالآخرى.
٢ في هامش م: يعني المخبر به. «منه عفي عنه».
٣ أي: أريد بمفرد أخباره.
٤ ب - الأمور.
٥ م ف ل: التفسيري.
٦ م: فلك.
٧ في هامش م: ضمن التلويح معنى الإشارة. «منه عفي عنه».
٨ في هامش م ر: لا فيما نحن فيه فقط. «منه عفي عنه».
٩ م: خصتنا.

قوله: (من الفخامة والدلالة على علو شأن المخبر ما لا يخفي) تحقيقه أنّ الإخبار^١ بفعل حادث يدل على علم المخبر بوقوع الدالّ على قدرة فاعله قطعاً. فإن كان ذلك فعلاً قد وقع يكون مدلول الخبر مجرد علم المخبر وقدرته إن كان الفعل مستنداً إليه، وقدرة غيره إن كان مستنداً إلى ذلك الغير. وإن كان فعلاً مستقبلاً لم يقع بعد فإن سبق^٢ على نهجه فما دلّ عليه الخبر من العلم أكمل من الأول؛ لابتناؤه على معرفة المبادئ والدلائل إن لم يكن ذلك ناشئاً عن عادة فاشية أو قرائن غير خافية.

وإن صرف عن نهجه وأورد^٣ على لفظ الماضي ولم يكن المراد تقريب المدة ولا الوقوع منوطاً بالعادة أو المقدمات المعتادة فمرتبة العلم أعلى من الأولين من حيث إنّه ينبئ عن قوة وثوق المخبر بالوقوع حسب إحاطته بتعاقد الأسباب والدلائل وبأخذ الأمارات والمخائل، وحال القدرة في الصور الثلاث واحداً.

هذا فيما يكون المخبر ممن يجري عليه الزمان ويختلف عليه أحوال الآوان، فإنّه لا يعلم من الأزمنة ولا ممّا يحصل فيها من الحوادث يقيناً إلا ما قد دخل تحت الوجود بالفعل؛ لأنّ في غيره لا يأمن احتمال الخطأ في / ترتيب مبادئه اللاتقة، أو المدافعة من الأمور العائقة. [ظ٣]

وأما إذا كان المخبر هو العليم الخبير، والمخبر به فعل مستقبل عبر عنه بلفظ الماضي، يدل ذلك حتماً على كمال علمه تعالى؛ لابتناؤه على كمال إحاطته بجميع أطوار الوجود وأحوال كل موجود، وتفصيل المبادئ المؤدية إلى ذلك، وعلى أنّ الحال والاستقبال بالنسبة إليه سيان، وأنّ ما سيكون كما قد كان.

ثم إن كان الفعل مسنداً إليه تعالى كالذي نحن فيه، أو متعيّن الإسناد إليه كما في قوله تعالى: ﴿وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ﴾ [الزمر، ٦٩/٣٩، ٧٥] دلّ ذلك على كمال قدرته تعالى أيضاً؛ لإيدانه بأنه لا يتخلف عنها مقدور^٤ ولا يستعصي^٥ عليها أمرٌ من الأمور، بل كل ما أراد فقد وجد.

وأما إذا كان مستنداً إلى غيره سبحانه كما في قوله تعالى: ﴿وَنَادَى أَصْحَابُ الْأَعْرَافِ رَجَالاً﴾ [الأعراف، ٤٨/٧] أو نظائره فالدلالة على كمال العلم على الكمال. وذلك كافٍ في الفخامة والدلالة على علو شأن المخبر. وأما الدلالة على كمال القدرة فلا؛ لما عرفت

١ م: الأخبار.
٢ ب - إليه وقدرة غيره إن كان مستنداً إلى ذلك الغير
٣ ر: أورد.
٤ ب: معدود.
٥ س: يستعصي.

بِكْرًا وَأَوْغَلُوا: تحقيق «معاقد الطّرف في أول تفسير سورة الفتح من الكشّاف»

أنّ الخبر إنما يدل بالأخيرة على قدرة الفاعل لا على قدرة المخبر فضلاً عن كمالها. واستناد جميع الأفعال من حيث الخلق إلى الله تعالى وأن لا تأثير للقدرة الحادثة، وإن أغضينا عن مخالفة زعم المصنف له، مستفاد من مبادئ أُخْرَ لا دلالة للخبر من حيث هو خبر، ولا للتعبير المذكور على ذلك قطعاً.

والاعتذار بأنّ كمال العلم المتعلّق بفعل الغير إنما يكون بامتناع عدم مطابقة الخبر للواقع قطعاً. وذلك إنما يتحقق بانسداد جميع أنحاء عدم ذلك الفعل. ولا يتصور ذلك مع إمكان / تعلق قدرة الفاعل بعدمه إلا بأن يكون جميع القوى والقدر مهورة لقدرته تعالى. [و٤] وذلك معنى كمالها.^١ فما دلّ على كمال علمه دلّ على كمال قدرته تعالى علوّ في الاعتساف.^٢

فما ذكره الفاضل التفتازاني (ت. ٧٩٢هـ/١٣٩٠م) رحمه الله من الدلالة على كمال قدرته تعالى إنما يستقيم فيما^٣ يستند الفعل إليه سبحانه كالذي نحن فيه. ولعله جعل ذلك إشارةً إلى ذلك وليس كذلك، أو اكتفى في تحقق الدلالة المذكورة في المطلق بتحقيق الدلالة في بعض الصور. أعني: فيما يكون الفعل مستنداً إليه سبحانه.^٤

قوله: (فإن قلت: كيف جعل فتح مكة علة للمغفرة؟) كان حقّ التحرير أن يبين أولاً أنّ معنى الفتح ماذا؟ وأي شيء أريد به على رأيه؟ حيث أسند إلى ضميره سبحانه حسبما قرّرناه في صدر المبحث حتى يتبين أنّ العلة ماذا؟ ثم يتعرّض لبيان كيفية التعلق بينها وبين ما ذكر في معرض المعلول. أعني: المغفرة وما يتلوها من الأمور المعدودة. ولم يفعل ذلك بل صنع ما صنع فوقه فيما وقع.

قوله: ^٦ (قلت: لم يجعل علة للمغفرة، ولكن لاجتماع ما عدّد من الأمور) ظاهره^٧ يدل على أنّ العلة هي نفس الفتح وإنما التغيير في المعلول وعليه بنى الفاضل التفتازاني رحمه الله مقاله حيث قال: "وحاصل الجواب أنّ الفتح لم يجعل علة لكل من المتعاطفات بعد اللام" إلى أنّ قال: "بل لاجتماعها وسينكشف لك الحال"^٨ ولعله إنما فعله ثقةً بما يعقبه من البيان.

١ ب: كماله.

٢ يقول البيضاوي: "فإن ما يدل على قدرته دليل على ب: ظاهرة.

٣ ب: فما. علمه. "أنوار التنزيل للبيضاوي، ٢٠٩/٣.

٤ لم أعر على قول التفتازاني. ولكن العبارة المنسوبة إليه في عناية القاضي وكفاية الرازي، للشهاب

٥ ل: كان حقه في. الخفاجي، ٥٥/٨.

٦ م - قوله

قوله: (كأنه قيل: يسرنا لك فتح مكة، ونصرناك على عدوك) المراد بهذا النصر

[٤٤ظ] هو التأيد / المستتبع للفتح دون النصر العزيز المنتظم في سلسلة الغايات الأربع. وهذا كما ترى صريح في أنّ العلة ليست نفس الفتح؛ بل ما هو من مبادئه أعني: تيسيره وتسهيله. ولا يذهب عليك أنّ المصنف إنما صار إلى ذلك بناءً على استحالة إسناد الفتح على رأيه إلى ضميره تعالى؛ وإلا فالجواب بتغيير المعلول على تقدير تمامه كان مغنياً له عن تغيير العلة.

وحاصله حسبما نقلناه آنفاً أنّ الفتح لم يُجعل علة لكل واحد من الأمور المتعاطفة؛ بل لاجتماعها، ويكفي ذلك أنّ يكون له دخل في حصول بعضها كإتمام النعمة والنصر العزيز. وتحقيق ذلك أنّ ما يذكر في معرض العلة الغائية للفعل - وهو المعلول له حقيقةً - إذا كان متعدداً معطوفاً البعض على البعض فكل واحد من ذلك المتعدد كلما كان غاية له كان الاجتماع أيضاً كذلك. ومن ضرورته لزوم كون الفعل علة لكل واحد من ذلك وللإجماع أيضاً، كما إذا قلت: "خرجت لأحج وأعتمر"^٢ فإن كل واحد من الحج والعمرة لما كان غاية للخروج كان^٣ اجتماعهما أيضاً كذلك، ولزمه كون الخروج علة لكل واحد منهما ولإجماعهما أيضاً، وكذا الحال في قولك: "قمت لأتوضأ وأصلي".

وأما اجتماع ذلك المتعدد فليس كلما كان غاية للفعل كان كل واحد منه أيضاً كذلك. بل قد يكون كما في المثالين المذكورين، وقد لا يكون كما في قوله: "أسلمت لأموت وأدخل الجنة"، وقوله: "حبست غريمي لأستوفي حقي وأخليه".

[٥٥] والسر في ذلك / أنّ تحقق اجتماع المتعدّد الذي هو غاية ومعلول للفعل إنما يستلزم تحقق كل واحد من ذلك المتعدد مطلقاً، سواء كان معلولاً له أو لغيره غايةً له أو لم يكن، لا تحقُّقه من حيث هو غايةً ومعلولاً له. نعم، يستلزم تحقق بعضه من تلك الحثيثة قطعاً؛ بل الغاية والمعلول أولاً وبالذات إنما هو ذلك البعض.

ولاستلزام تحققه لتحقيق بعضي آخر منه - إما بالتوقف عليه كما في المثال الأول، أو بالاستتباع كما في المثال الثاني - جعل الاجتماع الدائر وجوداً وعدماً على الجزء الأخير المتوقف تحققه على تحقق الجزء المتقدم حسبما ذكر غايةً ومعلولاً ثانياً وبالعرض.

٣ ب: وكان.

١ ب: هكذا.

٤ ب - كما.

٢ ب: اعتمره.

واللّام في الحقيقة داخله على مجموع الجزأين المتعاطفين، لا على الجزء المتقدم فقط؛ كيف لا، وقد يكون المتقدم ممّا لا حظّ له من كونه غاية أو معلولاً قطعاً؟ ألا يرى إلى المثال الأول وإلى قوله: ”تدرعث ليصيني السيف ولا يقطع“. فإنّ كون الموت وإصابة السيف غايةً للإسلام والتدرع معلولاً لهما ممّا لا يذهب إليه الوهم. وإنما قدما لأصالتهما في التحقق وتقدمهما في الوجود. لا لأنّ لهما حظّاً من ذلك.

وهذا المسلك إنما يسلك¹ إذا كان ما بين المعطوفين من التعلق بينًا لا شبهة فيه كما في الأمثلة المذكورة. حتى لو كان بينهما ترتب اجتماعٍ اتفاقيٍّ كما لو قيل: ”نوضأت لأتنقّس وأصلي“ خرج الكلام عن باب الإفادة.

وربما يقع بين شيئين اجتماع / اتفاقي² ويكون أحدهما معللاً بالفعل، والآخر واقعاً بعلته من غير تعلق له بالأول ولا بالفعل، فيُذكران ممّا في معرض الغاية قصدًا إلى مجرد الجمع بينهما كقول صاحب: ”خرجت مع الأمير لأنادمه في الحضر وألزمه في السفر“ أي: ليتحقق مجموع الأمرين، وقول الحاج: ”رجعت مع الحُجاج³ لأرافقهم في الذهاب ولا أفارقهم في الإياب“، ومنه قوله: ⁴ ”وشيعت ضيفي كي أراعي حقه من البر في المثوى ولمّا تحوّلًا“. ولا يصار إلى مثل هذا إلا إذا كان وجود الآخر معلومًا للسامع تحقيقًا أو ادعاءً.

[هـ]

وأنت خبير بأنّ كل ما يفرض كونه صالحًا لمعلولية الفتح أو تيسيره - كائناً ما كان - ليس بينه وبين المغفرة من العلاقة ما يكون بمثابة العائق التي في مثال الإسلام ونظيره. وإنها ليست معلومة التحقق بوجه من الوجوه قبل هذا. فما المصحح لإيرادها في⁵ مورد العلة الغائية مقرونًا باللام!؟

ودعوى ”أنّ إتمام النعمة إنّما يتحقق بمغفرة ما تقدم وما تأخر ممّا لا يخلو عنه البشر“ ممّا لا يكاد يتم. هذا؛ وقد أورد العلامة التفتازاني رحمه الله في تحقيق هذا المطلب أنّ العطف على المجرور باللام قد يكون للاشتراك في متعلّق اللام مثل: ”جئتُك لإفوز بليقياك وأحوز عطاياك“. ويكون هذا بمنزلة تكرير اللام وعطفِ الجارّ والمجرور على الجارّ والمجرور، وقد يكون للاشتراك في معنى اللام⁶ كما تقول: ”جئتُك لتستقر في مقامك

٥ ف: من.

٦ ب - وعطفِ الجارّ والمجرور على الجارّ والمجرور، وقد يكون للاشتراك في معنى اللام.

١ ب: سلك.

٢ ب ف: ترتب اجتماعٍ اتفاقي.

٣ ل: الحاج.

٤ ب: قوله نظم.

وتفيض عليّ من إنعامك“ أي: لإجتمع الأمرين، ويكون من قبيل “جاءني غلام زيد وعمرو“. أي: الغلام الذي / لهما.^١

[٦١]

ولا يخفى عليك أنّه بمعزل عن التحقيق:

أمّا أوّلاً: فلما حَقَّق في موضعه مِنْ أنّ الحرف ليس له معنى مستقلّ بالمفهومية يحكم به أو عليه، وإمّا شأنه إفضاء معنى ما تعلق به إلى ما دخله. فمعنى اللام ههنا إنما هو التعليل المخصوص الحاصل بين الفتح والمغفرة، بحيث لا يعقل ممتازاً عن معنى الفتح حتى يتصور أن يشترك فيه المغفرة وما عطف عليها من غير أن يشتركا في معنى الفتح. وإنما الاشتراك في معناها^٢ الاشتراك في معناه على الوجه المخصوص كما ذكر.^٣

وأمّا ثانياً: فلأنّ ما أورده مثلاً للاجتماع إن أراد بالمقام المذكور فيه مقام^٤ المنصب والجاه ممّا له تعلق بإفاضة الإنعام يكون ذلك من من قبيل المثال الأوّل، فإنّ كلّاً من “الاستقرار فيه“ و”إفاضة الإنعام“ معنى مقصودٌ في المقام الخطابي. وإنّ أراد به المقام الحسي الذي لا ملابسة بينه وبين “إفاضة الإنعام“ يكون ذلك من باب “مثال التنفس“؛ بل أبعد منه؛ إذ لا دوران فيه ولو اتفاقاً.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ تنظيره بقوله: “جاءني غلام زيد وعمرو أي: الغلام الذي لهما“ يدل على أنّ النزاع في أنّ كل واحد من الأمور المعدودة هل هو تمام العلة الغائية للفتح أو تمامها المجموع؟ وإنما كل واحد من ذلك بعضٌ منه له حظ من العلية في الجملة، كما أنّ “الغلام“ لمجموع زيد وعمرو لا لكل واحد منهما بتمامه؛ بل لكل منهما حظٌ من ذلك في الجملة. ولا ريب في أنه خروج من المبحث بألف مرحلة.

قوله: (لنجمع لك بين عز الدارين وأغراض العاجل / والآجل) عبّر عن مصادر [٦٢]

الأفعال الواردة في معرض العلة الغائية للفتح بالجمع تحقيقاً لما ذكره مِنْ أنّ المعلول هو الاجتماع وتوضيحاً له. وكان الظاهر أنّ يورد ما يحصل بتلك المصادر. أعني: الأمور المعدودة على الوجه الذي وردت هي عليه. ثم يعيّن من بينها ما بينه^٥ وبين الفتح علاقةً مصححة للعلية، ثم يبيّن أن الاجتماع يصح تعليله بعله أحد الأمور المجتمعة حسبما يبيّن فيما سلف.

١ ب: الغلام لهما. | الكليات لأبي البقاء، ص ١٥٩٩. ٤ ب - مقام.

٢ م ب ف: معنا هذا. ٥ ف - ما بينه.

٣ ب: ذكروا.

ولم يفعل ذلك بل أهمل^١ ما يجديه واشتغل بما لا يعنيه، فأورد مفهومين يصدقان معًا على تلك الأمور. فإنَّ المغفرة يصدق عليها أنها غرض أخروي، وعلى النصر العزيز أنَّه عَزَّ وغرض دنيوي، وعلى كل واحد من إتمام النعمة والهداية إلى الصراط المستقيم أنَّه عَزَّ في الدارين وغرضٌ فيهما. وقد قصد بذلك^٢ نوع ضبطٍ يكون ذريعة إلى تقريب مراده. وأنت خبير بأنه لم يذكر أمرًا من تلك الأمور بشيء من ذينك العنوانين ولا بوصف يشعر بذلك سوى إتمام النعمة والنصر العزيز. ولا نزاع في صحة معلوليتهما للفتح. وأما^٣ المغفرة - وهي التي وقع فيها التشاجر -^٤ فليس فيها ما يشعر بشيء منهما^٥ وإنَّ صدق عليها مفهوم غرض الآجل. وكذا الهداية وإنَّ صدق عليها كلاً المفهومين. على أنَّ العنوان الثاني ليس بينه وبين الفتح مثل الذي بينه وبين عنوان العَزَّ من العلاقة الملائمة للتعليل. حتى لو كان المذكور في معرض الغاية نفس ذلك العنوان وقيل: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ﴾ [الفتح، ١/٤٨] ليحصل غرضك“^[٧] كما حُمِّل ذلك إلا على أغراض ملائمة للفتح من إعلاء كلمة الله تعالى / ونحوه دون سائر الأمور التي لا ملابسة بينها وبينه ممَّا يصدق عليه ذلك العنوان، فأَيُّ فائدة في إيراده!؟

قولُه: (ويجوز أن يكون فتح مكة^٦ - من حيث إنه جهاد للعدو - سببًا للغفران والثواب) جوابٌ آخر عن السؤال مبني على تسليم معلولية المغفرة بعد التنزل^٧ عمَّا في الجواب الأول من المنع، وفي ضرورته^٨ كون ما يتلوها من الأمور المعدودة أيضًا كذلك. فكأنه إنما لم يصرِّح بذلك اعتمادًا على الظهور، فإنَّ جواز سببية الفتح لكل واحد من إتمام النعمة والنصر العزيز ممَّا لا ريب فيه. وكذا للهداية إلى الصراط المستقيم؛ إذ الظاهر أنَّ المراد بها الهداية إليه في تبليغ الرسالة وإقامة مراسم الرئاسة كما ذكره الفاضل البيضاوي (ت. ١٢٨٥/٥٦٨٦م) رحمه الله.^٩

وأما قولُه: (والثواب) فالأقرب أنَّ عطفه على (الغفران) تفسيريٌّ قصد به التنصيص على أنَّ الفتح من العبادات التي يثاب عليها. وإلا فجعلته عبارةً عن الأمور المذكورة مع ما فيه^{١٠} من نوع بُعْد يَأْبَاهُ التقييد بحيثية كونه جهادًا لوضوح جواز سببته لها من حيث هو هو.

٧ ل ف: تنزيل.

٨ د: من ضرورته.

٩ أنوار التنزيل للبيضاوي، ١٢٦/٥.

١٠ في هامش ر د: في ثوابية بعضها من نوع خفاء. في

هامش م: مع ما في ثوابهم بعضها من نوع خفاء.

نخ [نسخة].

١ ب - أهمل.

٢ م - بذلك.

٣ ب - وأما.

٤ ل: اختلاف التشاجر.

٥ م ل: منها.

٦ و ل ف: الفتح.

أعني: حيثية كونه ظرفاً بلا اعتبار معنى الجهاد. وإنما جعله نفس الجهاد مع أنه مسبب عنه حاصل به - كما صرح به الفاضل البيضاوي^١ - إما مبالغة وإما نظراً إلى أنه وإن كان في نفسه حاصلًا بالجهاد مسبباً عنه لکنه باعتبار كونه وسيلة إلى ما يترتب عليه من الفتوح جهاداً للعدو. وتجويز سببته من هذه الحيثية لا يمنع جواز سببته من الحيثية الأولى كما لا يمنعه ذلك. / وليس هذا من قبيل ما قدمناه آنفاً. فإن كل واحدة من حيثية كونه مسبباً عن الجهاد وحيثية كونه وسيلةً إلى الفتوح حيثيةً مغايرةً للأخرى، لا تلازم بينهما لا في الوجود ولا في الملاحظة، فتقييد جواز سببته بإحدهما لا يشعر بملاحظة الأخرى، فضلاً عن إشعاره بنفي جواز سببته باعتبار تقييده بها.

وأما حيثية الذاتية التي هي حيثية كونه ظرفاً فحيث لم تكن منفكَةً عنه كان تقييد الجواز بحيثية زائدة عليها مشعرًا بعدم كفايتها في الجواز، فتأمل.

ثم الذي يلوح من ظاهر هذا الجواب أنه لا تعلق له بالجواب الأول، وأن العلة نفس الفتح لا التيسير الذي تعلق به. وأنت خبير بأن جواز كون الفتح من تلك الحيثية سبباً للمغفرة ممّا لا كلام فيه، إنما الكلام في جواز ذلك ههنا. فإنه ورد في النظم الكريم مسنداً إلى ضميره سبحانه، وقد فعل به المصنف سامحه الله ما فعل. فأين الفتح الذي يكون سبباً لها والذي جعله مفعولاً للتيسير؟ وإن أمكن اعتباره من تلك الحيثية لكن سببته تفضي إلى اختلال المعنى إذ يكون حاصله: "يسرنا لك أن تفتح مكة ليغفر لك الله إلخ." على أن يكون الأمور المعدودة عللاً غائية لفتح رسول الله عليه الصلاة والسلام أغراضاً له من ذلك، وأن يكون ذلك أمراً معلوماً للسامع المذكوراً بطريق الاستطراد، وأن المقصود بالإفادة^٢ إنما هو التيسير فقط.

وكل ذلك ممّا يقضي البديهية بفساده، على أن مغفرة "ما تأخر" لا يخطر ببال بشرٍ فضلاً عن أن يقع^٣ في أميته. والتيسير من الله عز وجل / وإن استدعى تحقق الفتح [و٨] وحصوله لرسول الله صلى الله وسلم كأنه قيل: "يسرنا لك فتح مكة ففتحها". لكن لا مجال لجعله سبباً لاستلزامه المحذور الأول.

فالوجه أن يقال: إن العلة سميت^٤ التيسير أيضاً لكن باعتبار استتباعه للفتح المعبر من تلك الحيثية، وإن المعلول هو المغفرة وما يتلوها حسبما ذكر فيما مرّ، وإن المعنى

٣ ر: تقع.

١ أنوار التنزيل للبيضاوي، ١٢٦/٥.

٤ ل: هو؛ م: ب: هي؛ ر: سمي.

٢ ب ل ر: إفادته.

بِكْرًا وَأَعْلُو: تحقيق «مَعَايِدِ الطَّرَافِ فِي أَوَّلِ تَفْسِيرِ سُورَةِ الْفَتْحِ مِنَ الْكَشَافِ»

يجوز أن يكون الفتح من حيث إنّه جهادٌ سببًا للمغفرة. وذلك كافٍ في كون التيسير الذي يستتبعه علّة لها ولما يتلوها. وكأنّ العدول من العلة إلى السبب للإشارة إلى هذا المعنى.

هذا غاية ما يمكن من الاعتذار. والكلام بعد عن الحزاة غير عار؛^١ فإنّ سببية الفتح للمغفرة حيث كانت باعتبار المجاهدة والمكابدة كان إيراد التيسير والتسهيل بصدد ترتيب مبادئها من باب^٢ تربية مبادئ عدمها، وحمل التيسير على معنى مطلق الاقتدار والتمكين تعسف في تعسف.^٣ فتدبر!

واعلم أنّ منشأ هذه المؤاخذات الواردة ومدار ارتكاب التكاليف الباردة إنما هو تفسير الآية الكريمة على ذلك الرأي الركيك. وأما إذا فُسرَتْ على رأي أهل السنة فيتم البيان من غير "أنّ ينتطح عنزان".^٤ فإنّ الفتح - وإن كان هنا عبارة عمّا ذكر من الظفر المؤذن بالعجز وكان ذلك من حيث الكسب منسوبًا إلى البشر - لكن لما كان مخلوقًا لله تعالى صحّ إسناده إلى ضميره سبحانه. فمعنى قوله تعالى: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ﴾ [الفتح، ١/٤٨] "أوجدناه وحصلناه لك" حملًا لحذف المفعول على معنى القصد إلى نفس الفعل [ظ٨] / كما في "يعطي ويمنع"، فعليته من هذه الحيثية لإتمام النعمة وما بعده من الهداية والنصر العزيز ظاهرة. فإنه مع كونه نعمة وأيّ نعمة مستتبّع لفيضان جلائل النعم الدينية والدنيوية،^٥ واتضح مناهج الشرائع وارتفاع معالم الدين، وانتكاس منار الجاهلية.

وأما عليته للمغفرة فباعتبار ما يقارنه ويلازمه عادة من مباشرة المبادي الظاهرة من رسول الله صلى الله عليه وسلم. وتقديّم المغفرة على سائر الغايات مع كون عليتها^٦ بالنسبة إلى عليتهنّ جارية مجرى المركّب من المفرد إنما هو بالنظر إلى مفهومها. والالتفات إلى الغيبة - مع إظهار اسم الذات المنتظم للصفات - للتقريب إلى تربية مبادي الغايات الأربع. فإنّ كلاً منها إنما يصدر عنه - سبحانه - بحسب صفة من صفاته العلى. والإظهار في قوله تعالى: ﴿وَيَنْصُرَكَ اللَّهُ﴾ [الفتح، ٣/٤٨] لمزيد الاهتمام وتربية^٧ المهابة.

١ هذا جملة معترضة دخلت بين المدعى والدليل.

٢ ف - باب.

٣ ب - في تعسف.

٤ "لا ينتطح فيها عنزان" مثل يضرب للأمر يبطل

ويذهب فلا يكون له طالب. جمهرة الأمثال

للعسكري، ٤٠٣/٢.

٥ في هامش م: كذا بخط المصنف.

٦ م: علتها.

٧ في هامش م: حال التخلية قبل التحلية. «منه»، عفي عنه». في هامش ر: فإنّ التخلية قبل التحلية، «منه».

والله تعالى أعلم بالصواب^١ وإليه المرجع^٢.

تمت الرسالة للمولى المرحوم أبي السعود العمادي^٣.

المصادر والمراجع

- إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم؛

أبو السعود محمد بن محمد العمادي (ت. ٩٨٢هـ/١٥٠٤م).

دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ت.

- أنوار التنزيل وأسرار التأويل؛

أبو سعيد ناصر الدين عبد الله بن عمر بن محمد البيضاوي (ت. ٦٨٥هـ/١٢٨٦م).

تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ت.

- الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء؛

خير الدين الزركلي (ت. ١٣٩٦هـ/١٩٧٦م).

دار العلم للملايين، بيروت ١٩٨٤م.

- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع؛

أبو عبد الله محمد بن علي بن محمد الخولاني الشوكاني (ت. ١٢٥٠هـ/١٨٣٤م).

دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، د. ت.

- التحفة الحليمية في تاريخ الدولة العلية (المسمى بـ"تاريخ الدولة العثمانية العلية")؛

إبراهيم بك حليم.

مطبعة ديوان عموم الأوقاف، الطبعة الأولى، ١٣٢٣هـ/١٩٠٥م.

- تاج العروس؛

السيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي (ت. ١٢٠٥هـ/١٧٩١م).

تحقيق: علي هلال، مطبعة حكومة الكويت، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

١ ب: بالإصابة؛ س - الصواب.

٢ ب ت د س ف ل م و - وإليه المرجع.

٣ ف: اعلم تمت الرسالة الشريفة لشيخ مشايخ

الإسلام متمق الممالك العثمانية الشيخ أبي السعود

س: الحاشية للمولى أبي السعود رحمه الله.

بِكْرُ أَوْغُلُو: تحقيق «مَعَايِدِ الطَّرَافِ فِي أَوَّلِ تَفْسِيرِ سُورَةِ الْفَتْحِ مِنَ الْكَشَافِ»

- تاريخ الأدب العربي؛

كارل بروكلمان = Carl Brockelmann (ت. ١٣٧٥هـ/١٩٥٦م).
نقله إلى العربية: عبد الحليم النجار والسيد يعقوب بكر، الهيئة المصرية العامة للكتاب،
القاهرة ١٩٩٣م.

- تاريخ الدولة العثمانية؛

يَلْمَازُ أَوْزُونَا (ت. ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م).
ترجمه إلى العربية: عدنان محمود سلمان، راجعه ونقحه: محمود الأنصاري، مؤسسة
فيصل للتمويل، إستانبول ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

- تراجم الأعيان من أبناء الزمان؛

الحسن بن محمد البوريني (ت. ١٠٢٤هـ/١٦١٠م)
تحقيق صلاح الدين المنجد، مطبوعات المجمع العلمي العربي، دمشق ١٩٥٩م.

- التفسير ورجاله؛

محمد الفاضل بن عاشور (ت. ١٩٠٩هـ/١٩٧٠م).
الأزهر - مجمع البحوث الإسلامية، ١٣٩٠هـ/١٩٧٠م.

- توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك؛

الحسن بن قاسم بن عبد الله بن علي أبو محمد بدر الدين المعروف بابن أم قاسم
المُرادي (ت. ٧٤٩هـ/١٣٤٨م).

تحقيق: عبد الرحمن علي سليمان، دار الفكر العربي، القاهرة ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.

- تهذيب اللغة؛

أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري (ت. ٢٨٢هـ/٣٧٠م).
تحقيق: عبد السلام سرحان - محمد علي النجار، الدار المصرية، القاهرة، د. ت.

- جمهرة الأمثال؛

أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري (ت. بعد ٤٠٠هـ/١٠٠٩م).
تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم - عبد المجيد قطامش، دار الفكر، بيروت ١٤٠٨هـ/١٩٩٨م.

- خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر؛

محمد أمين فضل الله بن محب الله الدمشقي المَجَبِّي (ت. ١١١١هـ/١٦٩٩م)
المطبعة الوهبية، مصر ١٢٨٤هـ.

- ديوان الإسلام؛

شمس الدين أبو المعالي محمد بن عبد الرحمن بن الغزي (ت. ١١٦٧/١٧٥٣م).
تحقيق: سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٠م.

- ديوان المعاني؛

أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران العسكري (ت. ٤٠٠هـ/١٠٠٩م).

شرح وضبط نصّه: أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

- ديوان مُهَلِّهَل بن رَبِيعَةَ؛

مُهَلِّهَل بن رَبِيعَةَ التَّغْلِبِي (ت. ٩٤ق.هـ/٥٣١م).
تحقيق: طلال حرب، الدار العالمية، الإسكندرية، د. ت.

- ديوان طَرْفَةَ بن العَبْد؛

أبو عمر طَرْفَةَ بن العَبْد بن سفيان بن سعد البكري (ت. ٥٦٤م).
اعتنى به: عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة، بيروت ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

- ذيل الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية؛

أحمد بن علي زين العابدين بن محمد بن جلال الدين بن حسين بن حسن الرضوي،
المعروف بـ"عاشقُ جَلْبِي" (ت. ٩٧٩هـ/١٥٧١م).
تحقيق: عبد الرازق بركات، دار الهداية، القاهرة ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.

- سرح العيون على رسالة [الهزلية ل] ابن زيدون (ت. ٤٦٣هـ/١٠٧١م)

أبو بكر جمال الدين محمد بن محمد بن نبأته المصري (ت. ٧٦٨هـ/١٣٦٦م).
تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة ١٣٨٣هـ/١٩٦٤م.

- سلسلة الأحاديث الضعيفة؛

محمد ناصر الدين بن الحاج نوح الألباني (ت. ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م).
دار المعارف، الرياض ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

- شرفنامه في تاريخ سلطان آل عثمان ومعاصريهم من حكام إيران وتوران؛

الأمير شرف خان ابن شمس الدين البُدليسي (ت. ١٠١٢هـ/١٦٠٣م).
ترجمه إلى العربية: محمد علي عوني، دار الزمان، دمشق ٢٠٠٦م.

- شذرات الذهب في أخبار من ذهب؛

أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمد العكري ابن العماد الحنبلي (ت. ١٠٨٩هـ/١٦٧٩م).
تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط ومحمود الأرنؤوط، دار ابن كثير، بيروت ١٩٩٣م.

- الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية ويليهِ العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم؛

أحمد بن مصلح الدين مصطفى طاشكيري زاده (ت. ٩٦٨هـ/١٥٦١م)
دار الكتاب العربي، بيروت ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م.

- الطبقات الكبير؛

محمد بن سعد بن منيع أبو عبد الله البصري الزهري (ت. ٢٣٠هـ/٨٤٥م)
تحقيق: علي محمد عمر، مكتبة الخانجي، القاهرة د. ت.

- طبقات المفسرين؛

أحمد بن محمد الأدرنؤوي (من علماء القرن ١١هـ).
تحقيق: سليمان صالح الخزي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة ١٩٩٧م.

- العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم [زبل الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية]؛

علي بن لالي بالي بن محمد (ت. ٩٩٢هـ/١٥٨٤م).
تحقيق: حاتم صالح الضامن، دار الكتاب العربي، بيروت ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

- عناية القاضي وكفاية الراضي على تفسير البيضاوي (المسمى حاشية الشهاب

على البيضاوي)؛

شهاب الدين الخفاجي المصري الحنفي (ت. ١٠٦٩هـ/١٦٥٩م).
دار الصدر، بيروت، د. ت.

- الفوائد البهية في تراجم الحنفية؛

أبو الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي (ت. ١٣٠٤هـ/١٨٨٦م).
التصحيح والتعليق: محمد بدر الدين أبو فراس النعاني، مطبعة السعادة، القاهرة ١٣٢٤م.

- الفهرس الشامل للتراث العربي والإسلامي المخطوط؛

مؤسسة آل البيت. عمان ١٩٨٩م.

- كتاب الثقات؛

محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي (ت. ٣٥٤هـ/٩٦٥م)
مراقب: محمد عبد المعيد خان، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م.

- الكامل في اللغة والأدب؛

أبو العباس محمد بن يزيد المبرّد (ت. ۲۸۶/۹۰۰).
تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت د. ت.

- الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل؛

أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري (ت. ۵۸۳/۱۱۴۴م).
تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود و علي محمد معوض، الرياض: مكتبة العبيكان،
۱۴۱۸هـ/۱۹۹۸م.

- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون؛

مصطفى بن عبد الله كاتب جلي الشهير بحاجي خليفة (ت. ۱۰۶۷هـ/۱۶۵۶م).
دار الصدر، بيروت، د. ت.

- الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية؛

أبو البقاء الكفوي الحنفي (ت. ۱۰۹۵هـ/۱۶۸۴م).
تحقيق: عدنان درويش - محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت ۱۴۱۹هـ/۱۹۹۸م.

- الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية والطبقات الصغرى؛

زين الدين محمد عبد الرؤوف المناوي (ت. ۱۰۳۱هـ/۱۶۲۲م).
تحقيق: محمد أديب الجادر، دار صادر، بيروت، د. ت.

- لسان العرب؛

أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي الأنصاري ابن منظور (ت. ۷۱۱هـ/۱۳۱۱م).
تحقيق: عبد الله على الكبير - محمد أحمد حسب الله - هاشم محمد الشاذلي، دار
المعارف، القاهرة، د. ت.

- المستطرف في كل فن مستظرف؛

أبو الفتح بهاء الدين محمد بن أحمد بن منصور، شهاب الدين الإيبيهي (ت. ۸۵۴هـ/۱۴۵۰م).
تحقيق: عبد الله أنيس الطباع، دار الأرقم، بيروت، د. ت.

- معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية؛

عمر بن رضا بن محمد بن عبد الغني كحلّة (ت. ۹۸۷م).
مكتبة المثنى، دار إحياء التراث العربي، بيروت ۱۹۵۷م.

بِكْرُ أَوْغُلُو: تحقيق «مَعَايِدِ الطَّرَافِ فِي أَوَّلِ تَفْسِيرِ سُورَةِ الْفَتْحِ مِنَ الْكَشَافِ»

- معجم المفسرين «من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر»؛
عادل نويهض.

مؤسسة نويهض الثقافية، الطبعة الثالثة، بيروت ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

- معجم مقاييس اللغة؛

أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت. ٣٩٥هـ/١٠٠٤م).

تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، القاهرة ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م.

- موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين؛

هيئة التحرير،

إشراف: المنجي بوسنينة، منظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، دار الجيل، بيروت

١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

- نواهد الأبيكار وشوارد الأفكار؛

جلال الدين السيوطي (ت. ٩١١هـ/١٥٠٥م)

دراسة والتحقيق: أحمد حاج محمد عثمان، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه، جامعة

أم القرى، المملكة العربية السعودية، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٥م

- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان؛

أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خَلِّكان (ت. ٦٨١هـ/١٢٨٢م).

دار صادر، بيروت د. ت.

- هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين؛

إسماعيل باشا بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي (ت. ١٣٩٩هـ/١٩٢٠م).

طبع بعناية وكالة المعارف الجليلية في مطبعتها البهية إسطنبول ١٩٥٥هـ، دار إحياء

التراث العربي، بيروت، د. ت.

المصادر والمراجع غير العربية

- أختري كبير؛

مصطفى بن شمس الدين الشهير بـ"الأختري" (ت. ٩٦٨هـ/١٥٦٠م).

المطبعة السلطانية، القسطنطينية ١٢٥٦هـ.

- حدائق الحقائق في تكملة الشقائق؛

تَوْعِي زادة عطائي (ت. ١٠٤٥/هـ/١٦٣٥م).
دار الدعوة، إستانبول ١٩٨٩م.

- روضة الأبرار المبيّن بحقائق الأختيار؛

قَره جَلبي زاده عبد العزيز أفندي (ت. ١٠٦٨/هـ/١٦٥٨م).
صححه سعد الله سعيد أفندي وعبد الوهاب طاغستاني، مطبعة بولاق، ١٢٤٨هـ.

- كتاب سُلَيْمَانَامَه؛

قَره جَلبي زاده عبد العزيز أفندي (ت. ١٠٦٨/هـ/١٦٥٨م).
صححه سعيد أفندي، مطبعة بولاق، ١٨٣٢م.

- لغت نامه؛

علي أكبر خان دهخدا (ت. ١٣٧٥/هـ/١٩٥٥م).
زیر نظر: محمد معین - سید جعفر شهیدی، مؤسسه انتشارات وچاپ دانشگاه
تهران، تهران ١٣٣٧هـ.

Akgündüz, Ahmet, "Ebüssuûd Efendi", *DİA*, 1994, X, 365-71.

Atsız, Hüseyin Nihal, *İstanbul Kütüphanelerine Göre Ebussuud Bibliyografyası*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1967.

Bilmen, Ömer Nasuhi (ö. 1301/1971), *Büyük Tefsir Tarihi: Tabakatü'l-müfessirîn*, İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1989.

A Critical Edition and Analysis of Ebüssuûd's *Ma'âqid al-tirâf fi awwal sûrat al-Fatḥ min al-Kashshâf*

Ebüssuûd (d. 982/1574), who is famous for his *fatwās* (legal opinions), also has outstanding works in the field of exegesis. Among them is his commentary titled *Ma'âqid al-tirâf fi awwal sûrat al-Fatḥ min al-Kashshâf*. Ebüssuûd wrote the commentary as a review of Zamakhsharî's (d. 538/1144) exegesis, *al-Kashshâf*, focusing on the "Chapter of Victory" (*sûrat al-Fatḥ*). This is more detailed than the relevant section in Ebüssuûd's own exegesis, *Irshād al-aql al-salīm*. The most salient characteristic of the commentary is that it contains rejections and criticism of Zamakhsharî's opinions.

Ebüsüüd was appointed as a military judge (*kazasker*) of Rumeli in 1537. He accompanied Suleyman the Magnificent on his expedition to the west (945/1538). He also participated in the campaigns of Moldovia, Buda and Estergom. He led the first Friday prayer in Buda after its conquest on 2 September 1541. According to sources, particularly Katip Çelebi (d. 1067/1657), he wrote the commentary during the campaign to Northern Hungary (950/1543).

According to sources, a number of scholarly sessions took place between Suleyman and Ebüsuüd during the campaign to Northern Hungary. In these sessions, Ebüsuüd discussed *al-Kashshāf* with the sultan, and since they were on a campaign of conquest, they discussed the “Chapter of Victory” in particular. Along with the sessions, Ebüsuüd wrote his *Ma‘āqid* explaining the controversy between the Mu‘tazila and the Sunnis on the issue of “human actions” (*af‘āl al-‘ibād*).

This study contains a close examination of *Ma‘āqid* and a critical edition of the text. I accessed nine manuscripts of Ebüsuüd’s commentary. Among these, the copy in the Library of Budayriyya in Jerusalem is the author’s draft. Since it contains the record of ownership and the date of writing, I adopted it as my master copy and used ISAM’s principles for critical editions.

Ebüsuüd belonged to the Ottoman tradition of exegesis and was closely interested in Zamakhsharī’s ideas. He tried to understand Zamakhsharī within his own context and evaluate consistencies among his ideas. He endeavored to explain Zamakhsharī’s interpretation and exegesis on the “Chapter of Victory” by taking into consideration principally the outputs of Arabic syntax and logic and more particularly the principles of theology (*al-Kalām*) and logic. While doing this, however, he never compromised or diverged from the Sunni perspective. Major subjects of *Ma‘āqid al-ṭirāf* are the following:

1. Past tense (*khalq al-af‘āl*) to distinguish the reality and metaphor: Both Zamakhsharī and Ebüsuüd understood the verb (*fataḥnā*) conjugated in the past tense in the first verse of the “Chapter of Victory” as “a verb professing prior to the victory that it would occur.” In other words, even if it was used in the past tense form, it implied future tense. However, Zamakhsharī’s interpretation of the verb as heralding the victory and his explanation of it as “*yassarnā*/we have helped you to become victorious” raised many issues.

According to the Sunni perspective, *fataḥnā* is used in its literal meaning and it heralded in the victory at Mecca. In fact, the principal and first meaning of words is their external/literal meaning. They can be taken as metaphors only when there exists evidence or a necessity to do so. In addition, the attribution of the verb to God refers to the fact that God realizes the victory and he creates the actions, which contrasts with Zamakhsharī’s ideas.

In Zamakhsharī’s opinion, the verb *fataḥnā* means “*yassarnā*/we have helped you to conquer,” which is consistent with the principles of the Mu‘tazila school. To him, the verb *fataḥnā* is used in its metaphorical sense rather than its apparent meaning. Further, Zamakhsharī defines the concept of *fath*/conquest as “to annex a city forcefully, peacefully or without any confrontation.” Taking this definition,

the conquest becomes a human action that cannot be attributed to God. Since Zamakhsharî explained the verse in this manner, he interpreted the verb *fatahñā* metaphorically as *yassarnā/taysîr* rather than its literal meaning.

In fact, Zamakhshari took *fatahñā* in its metaphorical sense (*majāz al-mursal*) (*dhikr al-musabbab irādat al-sabab*) to mean to facilitate/*taysîr*. The factor that led Zamakhsharî to this metaphorical interpretation was the issue of *khalq al-af'āl*, because according to him, human beings create “by themselves the actions that are within their potential.” In Sunni thought, however, God creates all actions.

2. Past tense (*fi'l al-māḍī*) as semantics: In Quranic style, verbs conjugated in the past tense are sometimes used to suggest future tense. The goal of this is to convince the reader that the action will certainly happen. According to Ebüssuûd, the subject of the sentence should be God in order to have the verb *fatahñā* imply God's loftiness. If Zamakhsharî wants to argue that the verb *fatahñā* conjugated in the past tense refers to God's loftiness, he should show that the subject of the sentence is also God, because someone's utterance of an action without doing so does not show God's greatness.

3. The problem of causality of the conquest (*al-'illiyah*): The cause-result relations of the conquest of Mecca is also among the subjects of the commentary. What was the cause (*al-'illah*) of conquest? In other words, the question of how the conquest of Mecca became the cause of forgiveness was a central issue.

4. Ebüssuûd's Alternative System of Thought in respect to Zamakhsharî: According to Ebüssuûd, Zamakhsharî's arguments are based on far-fetched interpretations and assumptions. If one explains the verse according to Sunni thought, s/he will understand the meaning clearly, because the subject of the verse is conquest/victory. Victory is a human act. But since God creates the action of conquest, associating the verb of conquer to a pronoun related to God is quite appropriate. Therefore, the phrase “innā fatahñā” means “we did conquer.” In this respect, the conquest becomes the cause of “the completion of blessing and following guidance and glorious victory.” As for the conquest being a lofty blessing, it claims the bestowal of great blessings, clarification of Islam's principles, exalting the symbols of religion and removing the symbols of the pre-Islamic world.

Keywords: Ottoman exegesis, Ma'āqid al-ṭirāf fi awwal sūrat al-Faḥ min al-Kashshāf, Zamakhsharî, Kashshāf, commentary tradition.

Kitâbiyat Book Reviews

el-Câmiu's-sahîhu'l-müsnedü'l-muhtasar min hadîsi Resûlillâh sallallâhu aleyhi ve sellem

Sahîh-i Buhârî - Tıpkıbasım (Süleymaniye Yazma Eserler Ktp, Murad Molla, nr. 577'de kayıtlı nüshanın tıpkıbasımı)

Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim el-Buhârî, neşir ve inceleme: Dr. Muhammed Mücîr el-Hatîb - Arafat Aydın

İstanbul: İSAM Yayınları-Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018, Türkçe-Arapça inceleme ve fihrist cildi (81+258 sayfa), tıpkıbasım cildi 260 varak.

ISBN 9789751741165 (tk.), ISBN 9789751741172 (1. cilt),
ISBN 9789751737939 (2. cilt)

İslâm kültürü ve medeniyetinde, bir kitabın telifi kadar, sonraki nesillere intikal süreci de büyük önem taşımaktadır. Kitabın talebeye intikali (tedris), talebenin hocasından kitabı okuması (semâ/kıraat), kitabı çoğaltması (istinsah), hocasının nüshasıyla karşılaştırması (mukabele), sonra talebenin aynı tarzda bu nüshayı talebesine okutması, okutma esnasında okutulan nüsha üzerine kitabı okuyanların isminin kaydı (semâ kaydı), nüshanın ne zaman, nerede ve kimin tarafından çoğaltıldığına dair tutulan kayıtlar (istinsah/ferağ kaydı) ve müteselsilen böylece devam edip giden tedris ve tederrüs süreçleriyle asırlarca süren bir intikal serüveni. . . Bütün bunlar matbaanın bulunmadığı bir ortamda kitapların sahih bir şekilde nakil ve neşri için ciddi bir çaba ve özeni gerektiren çalışmalar olarak işlev görmüş ve tarihteki yerini almıştır.

Kitapların nakli konusunda en fazla mesai ve geleneğin olduğu ilim dalı herhalde hadis ilmidir. Esasen bilginin senedli, bugünkü anlamıyla referanslı

bir şekilde nakli mânasına gelen rivayet sistemi hadis ilmiyle ortaya çıkmış ve diğer bütün ilimlere sirayet ederek İslâm ilim geleneğinin temel yöntemlerinden birini teşkil etmiştir. Hadisleri senedli bilgiler halinde nakletmeyi prensip edinen hadis ilminin en önemli ve kapsamlı bahislerinden birini bu sebeple, râvilerin ve rivayet malzemesinin özellikleri yanında rivayetin keyfiyeti hakkındaki bölümler oluşturmuş, hadis alma ve nakletme usulleri ile nüshaların intikali konusundaki teknik ayrıntılar bu bahislerde inceden inceye işlenmiştir.

Hadiste isnad geleneği rivayet asrı dediğimiz hicrî ilk beş asırda hadislerin kitaplara kaydedilmesinden sonra kitapların senedli olarak rivayeti şeklinde varlığını sürdürmüştür. Yukarıda işaret olunan süreçlerden geçen kitabın böylece müteselsilen devam eden râvileri ve sened zincirleri oluşmuştur. Dahası bir kitabın farklı rivayetlerinin ortaya çıkmasıyla bunlar arasında mukayeseler yapmak suretiyle zaman zaman edisyon kritik tarzı çalışmalar gerçekleştirilmiş ve tasnif edilen eserin sonraki nesillere mümkün olduğu kadar değişmeden, doğru ve sahih bir şekilde intikali temin edilmeye çalışılmıştır. “İsnatlar kitapların nesebidir” sözü İslâm ilim geleneğinde kitapların da hadisler gibi senedlerle naklinin esas olduğunu özetleyen bir vecize olarak literatürdeki yerini almıştır.

Şüphesiz İslâm kültürü ve medeniyetinin en değerli eserlerinden biri olan İmam Buhârî'nin (ö. 256/870) *el-Câmiu's-sahîh*'i de yukarıda işaret olunan intikal ve rivayet serüvenlerinin en dikkat çekici örneklerinden birine tanık olmuştur. Buhârî'den kitabını okuyup rivayet eden pek çok kişi bulunmakla birlikte bunlar arasında beş öğrencisinin rivayet ve istinsah ettiği nüshalar meşhur olmuş, bunlar arasında da Muhammed b. Yûsuf el-Firebrî'nin (ö. 320/932) nüshası öne çıkmış, Firebrî'den nüshayı alan öğrencileri arasından üçü, Ebû İshak el-Müstemlî (ö. 376/986), İbn Hammûye es-Serahsî (381/991) ve Ebû'l-Heysen el-Küşmîhenî (ö. 389/999) oluşturdukları *el-Câmiu's-sahîh* nüshalarını öğrencilerine okutup nakletmişlerdir. *Sahîh-i Buhârî*'ye özel bir ilgi duyan Ebû Zer Abd b. Ahmed el-Herevî (ö. 434/1043), bu üç hocadan farklı zamanlarda elde ettiği *el-Câmiu's-sahîh* nüshalarını, aralarındaki farkları rumuzlarla metin üzerinde veya sayfa kenarlarında göstermek suretiyle tek nüshada birleştirmiş, böylece *Sahîh-i Buhârî*'nin bir nevi ilk edisyon kritikli nüshalarından birini oluşturmuştur. Elde ettiği bu nüshayı yerleştiği Mekke'de uzun yıllar okutan Herevî böylece kitabın sayısız öğrenciye ulaşmasını sağlamıştır. Ondan *Sahîh-i Buhârî*'nin bu birleştirilmiş, tahkikli versiyonunu alanlardan biri de Endülüslü meşhur hadis ve fıkıh âlimi Ebu'l-Velîd el-Bâcî (ö. 474/1081) olmuştur. Bâcî 426 (1035) yılında on üç yıl sürecek doğu illeri seyahatine çıkmış, bu esnada üç yıl kadar Herevî'nin yanında kalarak

onun hizmetinde bulunmuş ve onun oluşturduğu *el-Câmiu's-sahîh* nüshasını alarak Endülü'se götürmüştür. Bâcî de Ebû Zer el-Herevî'den aldığı *Sahîh-i Buhârî* nüshasını uzun yıllar okutmuş, nüshanın Endülü'ste yaygınlaşmasına hizmet etmiştir. Bâcî'den *el-Câmiu's-sahîh* nüshasını rivayet edenler arasında en önemli isim Ebû Ali es-Sadeî'dir (ö. 514/1120). Sadeî de uzun bir doğu seyahati (481/1088) yaptıktan sonra ülkesi Endülü'se dönen (490/1097) ve Bâcî'den elde ettiği nüshayı güzel bir yazıyla istinsah edip uzun yıllar okutan *Sahîh-i Buhârî* uzmanı önemli âlimlerden biridir. 514 (1120) yılında Aragon kralı ile Kutende (Cutanda) mevkiinde (Zaragoza yakınlarında bir kasaba) yapılan savaşta şehit düşen Sadeî'nin nüshası vasiyeti üzerine kayınpederi Ebû İmran Mûsâ b. Saâde ile (ö. ?) onun yeğeni Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf b. Saâde'ye (ö. 565/1170) intikal etmiştir.

İşte İslâm Araştırmaları Merkezi'yle (İSAM) Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı'nın ortaklaşa tıpkıbasımını gerçekleştirdikleri *el-Câmiu's-sahîh* nüshası, Buhârî'nin eserinin intikal sürecini gözler önüne seren, bu konuda en güzel ve en kıdemli örneklerden birini teşkil eden bu Ebû Abdullah İbn Saâde nüshasıdır. Süleymaniye Kütüphanesi'ne bağlı Murad Molla Kütüphanesi 577 numarada kayıtlı bu *Sahîh-i Buhârî* nüshası aslen 550 (1155) yılında istinsah edilmiş olup ayrıca, kitabı neşre hazırlayanların kaydına nazaran Ebû Abdullah İbn Saâde'nin el yazısından çıkmış 555 (1160) tarihli semâ kaydına da sahiptir (bk. s. 36). Orijinali tek cilt halinde her sayfasında 49 satır bulunan 260 varaktan (520 sayfa) oluşan nüsha, aslına uygun şekilde tanıtım ve fihrist cildiyle birlikte iki cilt olarak neşredilmiştir.

Sahîh-i Buhârî'nin bilinen eksiksiz en eski yazması olan bu nüsha ayrıca yazıldığı Endülü's coğrafyasından önce Fas'a, ardından Mısır'a intikal etmiş, daha sonra 848'de (1444) İran Horasanı'ndan Anadolu'ya gelip Konya'ya yerleşen ve Fâtih Sultan Mehmed'in vezîriâzamı Mahmud Paşa'nın davetiyeli İstanbul'a gelen Musannifek lakaplı Ali b. Mecdüddin el-Bistâmî'nin (ö. 875/1470) Fatih'teki Sahn-ı Semân medreselerine vakfettiği kitaplar arasında tek cilt halinde kayıtlara geçmiştir. Musannifek'in 847 (1443) tarihli temellük kaydının bulunduğu bu tek ciltlik yazma nüshanın baş tarafında Abdülazîz el-Buhârî'ye (ö. 730/1330) ait *et-Tahkîk* adlı usûl-i fıkıh eserinden sekiz varaklık bir bölüm bulunmakta, ayrıca nüshada Fâtih Sultan Mehmed'e ait mühür de yer almaktadır. Fâtih ve Bayezid dönemi kütüphane kayıtlarında *Sahîh-i Buhârî* olarak kayda geçen eser, bilahare Murad Molla Kütüphanesi'ne intikal ettiğinde *Müsnedü Ebî Abdillâh el-Buhârî* adıyla zikredilmiştir (s. 71).

Sonuç itibarıyla kayıtlarda bu nüshanın Buhârî'ye ait *el-Câmiu's-sahîh*'in bir nüshası olduğu bilinmekle birlikte toplam 269 varaklık aynı mecmua içinde belki de başındaki sekiz varaklık başka bir kitaba ait bir parçanın gölgele-

mesiyle gözlerden irak kalmıştır. Bu duruma, tutulan kütüphane kayıtlarında nüsha hakkında ayrıntılı ve dikkatli bilgi verilmemesinin de sebep olduğu anlaşılmaktadır. Neticede bu nüshanın 550 (1155) yılına kadar giden çok değerli ve eksiksiz kadim bir *Sahîh-i Buhârî* nüshası olduğu şimdide kadar farkedilememiştir.

Esasen Sadefî ve Bâcî nüshalarına dayanan İbn Saâde nüshasının, onların da temelini oluşturan ve *el-Câmiu's-sahîh*'in en sağlam nüshalarından sayılan Ebû Zer el-Herevî nüshasının taşıyıcısı olduğunu söylemek yanlış olmaz. Bu gözle bakıldığında nüshanın tarihini Ebû Zerr'in nüshaya son halini verdiği 389 (999) yılına kadar götürmek mümkündür.

Tıpkıbasıma konu olan Murad Molla nüshası ayrıca İbn Saâde, Bâcî ve Sadefî yanında Ebû Zer el-Herevî'nin diğer Endülüslü öğrencisi Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ömer ed-Delâî'nin (ö. 478/1085) nüshasıyla Sadefî'nin diğer öğrencisi Ebû İmrân İbn Saâde ve Bâcî'nin öğrencisi Ebü'l-Velid Yûsuf b. Abdülazîz İbnü'd-Debbâğ (ö. 546/1152) nüshalarıyla mukayeseler de içermektedir. Tek ciltte toplam 260 varakta *Sahîh-i Buhârî*'nin tamamını ihtiva eden nüsha, Mağrip veya Endülüs hattı denilen bir yazı türüyle yazılmış olup kendine has bazı özellikler taşımaktadır (bk. s. 66).

Nüshada farklılıklar rumuzlarla satır aralarında veya sayfa kenarlarında verilmiş, bazı açıklayıcı bilgiler nüsha râvileri tarafından eklenmiştir. Nüshanın ilk varakında kitabın adı kırmızı mürekkeple ve güzel bir yazıyla, *Cemîu'l-Câmiî's-sahîhi'l-müsnedi'l-muhtasar min hadîsi Resûlillâh sallallâhu aleyhi ve sellem* şeklinde kaydedilmiş, müellif Buhârî'nin adından sonra râvisi Firebrî'nin adı zikredilmiş, ardından nüshaya esas olan Ebû Zer el-Herevî'nin üç hocasının adları rumuzlarıyla birlikte verilmiştir. Buna göre Ebu Muhammed el-Hammûyî'nin rumuzu (ح), Ebû İshak el-Müstemlî'nin rumuzu (س), Ebü'l-Heysen el-Küşmîhenî'nin rumuzu (ه) olarak gösterilmiştir.

Günümüzde yaygın olarak kullanılan ve Ebû Zer el-Herevî nüshası dahil kendinden önceki birçok *Sahîh-i Buhârî* nüshasını yaptığı çalışmayla birleştiren Yûnînî (ö. 701/1302) nüshasından yaklaşık 150 yıl, tıpkıbasım nüshanın kaynağı olan Ebû Zer el-Herevî'yi esas aldığımızda ise yaklaşık 300 yıl öncesine ait olan bu değerli nüshayı diğer nüshalardan ayıran özellikler, inceleme bölümünde yazma eserler uzmanı Arafat Aydın tarafından tespit edilmiştir. Buna göre Ebû Zer nüshasıyla diğer nüshalar arasında, bazı takdim-tehirler ve aynı senedle tekrar eden bazı rivayetlerin çıkarılması gibi hususlar dışında ciddi bir fark bulunmamaktadır. Diğer nüshalarda “Kitâbü't-Tefsîr” bölümünde yer alan bir rivayet ise bu nüshada “Kitâbü't-Tefsîr”de değil, muallak olarak “Kitâbü'l-Vasiyye”de zikredilmiştir (s. 74).

Araştırmacı Aziz Ençakar ve Arafat Aydın'ın gayretleriyle ortaya çıkarılan ve Suriyeli âlim Muhammed Mücîr el-Hatîb'in yazma üzerindeki incelemele-riyle değeri anlaşılan İbn Saâde nüshası, tıpkıbasımı yapılmak suretiyle aslına uygun bir şekilde müstakil bir cilt halinde gün yüzüne çıkarılmış bulunmak-tadır. Bu değerli nüsha her iki kurum tarafından şanına yakışır bir baskı ve cilt kalitesiyle ilim âleminin istifadesine sunulmuştur. Yazmanın mahiyeti ve serüveni hakkında ayrı bir ciltte Muhammed Mücîr el-Hatîb'in Arapça girişi tercümesiyle, Arafat Aydın'ın Türkçe makalesi de Arapça tercümesiyle birlikte neşredilmiş, ayrıca bu ciltte yazma nüshadaki bab başlıkları bir indeks halin-de yeniden dizilip numaralanmış ve nüshadaki varak sayfaları gösterilmiştir. Ayrıca orijinal tıpkıbasımın sayfalarında alt köşelere her iki yönüyle varak numaraları eklenerek, bab başlıklarının yazmadaki yerlerini bulmak çok daha kolay hale getirilmiştir. Gerek nüshanın basımında gerekse tanıtım, inceleme ve fihrist cildinde pek çok kişinin katkısı bulunmakta, neşir için büyük emek harcadığı görülmektedir. Bu bakımdan yapılan çalışma her türlü takdirin üstündedir.

Yapılan titiz çalışmaya rağmen inceleme ve tanıtım cildinde bulunan bazı küçük hataları ya da eksiklikleri, yapılan hizmeti mükemmelleştirme bakımından burada maddeler halinde kaydetmek istiyoruz:

1. Tanıtım ve fihrist cildinin dış kapağında kitabın adının ve müellifinin yazılıp altında tıpkıbasım dendikten sonra inceleme ve fihrist cildi olduğuna dair herhangi bir kayıt bulunmaması karışıklığa yol açmakta ve bu cildin de orijinal nüshanın parçası zannedilmesine sebebiyet vermektedir.

2. Her iki cildin kapağının sırt kısmında eserin adının yazılması belki daha güzel olurdu.

3. Tıpkıbasım ifadesinin sadece inceleme ve fihrist cildine değil, asıl nüshanın kapağına da yazılması daha isabetli olabilirdi.

4. Neşredilen eserin kapak bölümünde eserin ve müellifinin adının yazmadaki hattına uygun şekilde güzel bir Endülüs tarzıyla yazılması isabetli olmakla birlikte, kapağa Arapça olarak yazılan “tıbâa tıbkâ'l-asl” ibaresinin aynı güzellikte yazıldığı söylenemez.

5. İnceleme yazılarından ilkinde Ebû Zer el-Herevî'nin *Sahîh* nüshasını aldığı hocalarından İbn Hammûye es-Serahsî'nin nisbesi Hammûyî (s. 16), ikincisinde Hammevî (s. 51) şeklinde tespit edilmiştir. Kanaatimizce nisbe-nin doğru zaptı Hammûyî şeklinde olmalıdır. Nitekim tıpkı basımı yapılan nüshanın ilk sayfasında kitap râvisi olarak bu zatın nisbesi verilirken ötre harekesiyle bu durum tespit edilmiş bulunmaktadır. Nitekim benzer bir ismin

(Şebbûye) nisbesi, inceleme yazısında (Şebbûyî) olarak tespit edilmiştir (s. 21). Aynı şekilde diğer bir nisbenin (Hatlânî) zaptı (Huttelânî) olsa gerektir (s. 23).

6. İnceleme yazılarında isabetli bir şekilde Endülüs şehirlerinin bugünkü isimlerinin verildiği görülmektedir. Bunlardan bazıları gözden kaçmış olmalıdır. Mesela Batalyevs (Badajoz), Şâtıbe (Xativa) olarak kaydedilmelidir. Dâniye'nin adı bir yerde Dania (s. 59), diğer yerde Denia (s. 63) olarak verilmiş olup, doğrusu (Denia) olsa gerektir. Ayrıca Sarakusta şehrinin bugünkü adı da (Saragossa) değil (s. 59), (Zaragoza) olmalıdır.

7. İnceleme yazılarında hicrî tarihlerin miladi karşılıkları verilmiş olmakla birlikte bazı yerlerde gözden kaçırılmış tarihler bulunmaktadır (mesela bk. s. 70, 71). Bunların mutlaka verilmesinde fayda mülâhaza edilmektedir.

8. İnceleme yazısında yerinde bir kararla nüshanın özelliklerini yansıtan örnekler fotoğraf halinde verilerek çalışma görsel zenginliğe kavuşturulmuştur. Ancak bu fotoğrafların altındaki açıklamalarda kanaatimizce metindeki ibare verildiği gibi, sayfa kenarında rumuzla gösterilen nüsha farkındaki ibarenin de verilmesi isabetli ve anlaşılır olurdu (mesela orijinal metinde فغلبته عيناہ ibaresi, sayfa kenarındaki diğer nüshada فغلبته عينه şeklindedir s. 57).

9. İnceleme yazısında 76. sayfada 86 numaralı dipnottaki varak numarası 12^a değil, 11^a olmalıdır.

Sonuç olarak İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449) en iyi *Sahîh-i Buhârî* nüshalarından biri olarak niteleyip şerhi *Fethu'l-bârî*'ye esas aldığı Ebû Zer el-Herevî nüshasına dayanan ve tıpkıbasımı yapılan elimizdeki bu İbn Saâde nüshasının tahkikli bir neşrinin gerçekleştirilerek ilim âleminin istifadesine sunulması herhalde en büyük hizmetlerden biri olacaktır. Bu ilmî neşri en iyi yapabilecek olan kurumların başında şüphesiz, nüshanın tıpkıbasımını gerçekleştiren Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) ve Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı gelmektedir. Eserin başka yazmalarıyla mukayese edilerek konunun uzmanı muhakkikler tarafından tahkikli neşrinin yapılması en büyük temennimizdir.

Mehmet Özşenel, Prof.Dr.
Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

ORCID 0000-0001-6370-3967

DOI 10.26570/isad.571956

Teaching and Learning the Sciences in Islamicate Societies (800-1700)

Sonja Brentjes

Turnhout: Brepols Publishers, 2018, 334 sayfa.

ISBN 9782503574455

Sonja Brentjes, 1970'lerde başladığı bilim tarihi çalışmalarını miladi 800-1700 tarihleri arasındaki İslâm toplumlarında matematik, haritacılık ve eğitim kurumları alanları odağında sürdürür. Bunun bir uzantısı olarak bilimsel bilginin kültürler arası etkileşimdeki konumu meselesini de özellikle son yirmi yılda yaptığı çalışmalarda ele almaktadır. Amerika Birleşik Devletleri, Almanya, İspanya ve İngiltere'de profesör düzeyinde çeşitli akademik tecrübelerden sonra 2012'den itibaren Berlin'deki Max Planck Enstitüsü (MPIWG) bünyesinde serbest araştırmacı olarak araştırmalarına devam etmektedir. Brentjes'in özellikle kurumlarda ve sosyal yapı içerisinde bilim eğitiminin yerini esas alan birçok yayını vardır.

Bu kitap, Sonja Brentjes'in uzun soluklu araştırmalarından elde ettiği sonuçların bir kısmını gözler önüne seren önemli bir çalışmadır. Brentjes, ele aldığı konunun genişliğini dikkate alarak bazı kısıtlamalara gitmiş ve tarih aralığı, bölgeler ve konular bağlamında dışına hemen hiç çıkmayacağı bir çerçeve belirlemiştir. Bilimsel bilginin eğitimdeki yerini ve eğitim yoluyla bilimsel bilginin dolaşımını inceleyen çalışma, öncelikle Mısır, Suriye, Irak ve İran'daki örnekler odaklanırken Kuzey Afrika ve Anadolu'ya da dikkat çekmiş ve Bağdat, İsfahan, Şiraz, Semerkant, Şam, Kahire, Tunus, Sivas ve İstanbul gibi ilim merkezlerini esas almıştır. Miladi 800-1700 yılları arasında yaşayan İslâm toplumlarının çoğunu konuya dahil etmekle birlikte Brentjes, kendi ifadesiyle, bölgenin ilim tarihine hâkim olmadığından Endülüs'ü konu dışında tutar. Dolayısıyla Endülüs'teki bilimsel bilginin eğitimdeki yeri, bir süre daha başka araştırmacıların çalışmalarını bekleyecektir.

Sonja Brentjes, kitabın konu alanını belirlerken matematik bilimlerine öncelik vermiş ve bilim eğitiminde bu disiplinlerdeki örnekler yoğunlaşmıştır. Her ne kadar yeri geldiğinde felsefe, simya ya da tıp gibi alanlara değinmişse de eserin odak noktası, sayılar teorisi, geometri, astronomi, müzik teorisi, optik, ağırlıklar, sihirli sayılar, cebir, hesap sistemleri, mîkat ilmi ve bu alanların alt branşlarında çalışan bilginler ve bu alanlarda kaleme alınan eserler olmuştur.

İslâm toplumlarındaki eğitimin kronolojik evrimi dikkate alındığında, saraylarda ve zengin ailelerin evlerinde verilen eğitim ve sohbet halkaların-

daki entelektüel fikir alışverişleri ile başlayan sürecin, zamanla sistematik ve topluma hitap eden eğitim biçimlerini ortaya çıkardığını söylemek mümkündür. Bu süreçte bilginlerin bireysel çalışmalarının etkileri de eğitimdeki çerçevenin şekillenmesinde rol oynar. Öte yandan ticarî ya da dinî amaçlı seyahatler ve daha sonraları medrese mezunlarının farklı bilgi arayışlarının bir sonucu olarak binlerce kilometrelik İslâm coğrafyasını mekik gibi doku-yuşları da dikkate alınması gereken hususlardır. Sonja Brentjes'in bu kitabını yukarıda işaret edilen bu etkenlerin bilincinde hazırladığını söylemek yerinde olacaktır.

Her ne kadar çok geniş kapsamlı bir konu olsa da bilimsel bilginin İslâm toplumlarının eğitim tarihindeki yeri, bilim tarihinin en az araştırılmış konularındandır. Bunun öne çıkan sebeplerinden biri, bu tür çalışmaların çok geniş kapsamlı bir eser araştırmasını gerekli kılması ve bahse konu eserlerin hangi şartlar altında eğitimde kullanılan eser kategorisinde değerlendirilebileceğidir. Sonja Brentjes bu bağlamda bazı temel soruları sormaktan kaçınmaz: Bir eseri "eğitim amaçlı" hale getiren nedir? Bir eserin "eğitim amaçlı" sayılması için kaç kişi tarafından okunması gerekir? Müellifin eğitimde kullanılsın diye yazdığını bildirmesi yeterli midir, yoksa eserin üzerinde öğrenci notları bulma gibi bir şart olmalı mıdır? Dahası muallimler, hangi kitabın derslerde okutulacağına nasıl karar vermişlerdir? Brentjes, kitabın bu sorularla başa çıkmak zorunda olduğunu ve doğal olarak son sözü söyleyecek nitelikte olamayacağını özellikle vurgular. Bununla beraber kitap, ilgili bilim tarihçileri için çok önemli bir yol haritası sayılabilecek nitelikte yazılmıştır. Bu bağlamda, kitapta izlenen yol, araştırmacıların bahse konu yazma eserleri ve bilimsel aletleri yeni ve eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirmesine fırsat verir.

Sekiz bölümden oluşan kitabın ilk bölümünde yazar, araştırmının konusu olan bölge ve dönemlerin tarihi çerçevesini çizmekte ve bilimsel bilginin İslâm toplumlarındaki siyasî, sosyal ve kültürel zeminini hazırlamaktadır. Bu bağlamda VIII ve IX. asırlarda bilimsel bilgiye ilginin nasıl yerleşip geliştiğinden ve X-XII. asırlar arasında uzmanlaşmalardan ve bilimsel bilginin eğitim yoluyla sistematik hale getirilişinden bahseder. XIII. asırdan itibaren bazı bölgelerin özgün karakter geliştirerek bilimsel bilginin spesifik konularına yoğunlaştığı, ayrıca Memlûk ve Moğol gibi geniş coğrafyaları bünyesinde barındıran otoriteler sayesinde etkileşimin boyut kazandığı örneklerle ifade edilir.

İkinci bölüm, yüksek eğitimin kurumsallaşmasından önceki asırlarda (VIII ve XI. asırlar) uzmanlık eğitiminin nasıl gerçekleştiğini, dönemin bilgileri tarafından yazılan tarih kitapları, otobiyografiler ve bilimsel içerikli

metinler bağlamında inceler. Medreselerde bilimsel bilginin eğitim olarak sunulmasından önceki süreçte saraylarda ya da zengin ailelerin evlerinde verilen eğitime dair değerlendirme, kısıtlı kaynaklar sebebiyle genel bir çerçeve belirlemeyi neredeyse imkânsız kılmaktadır. Bununla beraber, sonraki asırlarda ortaya çıkan zengin külliyat, ispatlanması güç olsa da etkin bir eğitim hayatının varlığına işaret eder. Brentjes, bu minvalde çalışmaları günümüze ulaştırmış üç önemli ismin, Kindî, Sâbit b. Kurre ve Bîrûnî'nin çalışmalarını, eğitim yöntemlerini ve öğrencilerini öne çıkarır.

Üçüncü bölüm, yüksek eğitimin sistematik hale gelişi ve dinî içerikli olmayan ilimlerin dinî ilimler eğitimi veren yapıların içine girmesi süreçlerinden bahseder. Medreselerdeki bilimsel bilgi eğitiminin her bölgede farklı tezahürlerinin olması örneklerle açıklanır, ayrıca bazı bölgelerde tarih boyunca medrese eğitiminin dışında tutulan ve bireysel eğitimle sürdürülen mîkat ilmi ve simya gibi ilimlerin konumlarına değinilir.

Dördüncü bölüm matematik bilimleri, tıp ve farmakoloji, doğa felsefesi ve simyanın medrese eğitimindeki yerini örneklerle ele alır. Brentjes burada, eğitimin kapsamını önceki bölümlerde olduğu gibi bölgelerin özgün yapıları içerisinde değerlendirir. Bu itibarla bahse konu iki temel bölge bulunur ki bunlar Memlük dönemi Mısır ve Suriye'si ile Irak, İran ve Hindistan olarak karşımıza çıkar. Bunun yanında yeri geldikçe Mağrip ve Endülüs ile Osmanlı'ya da ayrı yer verilmiştir.

Beşinci bölüm, medrese dışında bilim eğitiminin gerçekleştiği tecrübeleri inceler ki bu konuda ağırlıklı olarak günümüzdeki eğitim araştırma hastaneleri gibi bir işleve sahip olan hastanelere değinilir. Hastanelerin hangi seviyede tıp ve eczacılık eğitimi verdiği örneklerle açıklanır, ayrıca klasik anlatımlarda hastane dışındaki tıp eğitiminin bazı tabip ailelerin hegemonyasında kaldığı fikrinin tarif edildiği kadar güçlü dayanaklarının olmadığı vurgulanır. Bu bölümün ikinci kısmında, medrese dışı eğitimin en önemli yollarından biri olarak ilmî amaçlı seyahatlerden ve ilim talebelerinin İslâm coğrafyasının farklı bölgelerinde aldıkları eğitimden ayrıntılı olarak söz edilir.

Altıncı bölüm, eğitimde kullanılan yöntemleri öğelerine ayırarak inceler ve bu eğitim biçimlerinin zaman içerisindeki değişimini ortaya koymaya çalışır. Bu bağlamda öğretmenliğin ve öğrenciliğin âdabı üzerine yazılmış eserlerden alıntılar yapılır ve medreselerdeki okuma, yazma, ezberleme ve tekrarlamaya dayalı yaygın kabul görmüş eğitim yönteminin üzerinde durulur. Buradaki değerlendirmeler, bütün İslâm coğrafyasındaki eğitim biçimlerini kapsayacak nitelikte değildir ki olması da beklenmemelidir. Bunun en önemli iki sebebi, yeterince kaynağın bulunmaması ve bu konuda modern araştırma-

ların çok az sayıda olmasıdır. Brentjes bunu dikkate alarak değerlendirmesini, yeni araştırmalarla güncellenmeye açık bıraktığını bildirir.

Yedinci bölüm hem sistematik eğitimin bir parçası ve sonucu olarak hem de medrese dışı bilgi dolaşımının temel kaynağı olarak ilimlerin sınıflandırılması ve ansiklopedi yazımını konu alır. Özellikle bilimsel bilginin medreselere girişinden sonra yaygınlaşan ve eğitimin bir parçası olarak burada okutulan üç tür eser vardır ki bunlar, ilimleri sınıflandırma amacıyla kaleme alınmış eserler, birçok disiplinin içeriği hakkında ayrıntılı bilgiler içeren ansiklopediler ve sadece bazı disiplinlere yoğunlaşan konu-kısıtlı ansiklopedilerdir. Bu tür eserler üzerine hem felsefe tarihçilerinin hem de bilim tarihçilerinin birçok çalışmasının bulunduğu söylemek mümkündür. Bununla beraber medreselerdeki eğitimin şekillenişinde oynadığı role değinmek amacıyla bu kitapta da yer bulması makul görülmelidir. Dahası Sonja Brentjes, bu hususa değinirken çok haklı bir iddiayı ortaya atar. Buna göre XX. asırda yaşayan tarihçilerin yaygın olarak kabul ettiği dinî ilimlerle felsefi ilimlerin çatışması fikrinin altının boş olup İslâm tarihindeki yazın külliyatının yeni bir bakış açısı geliştirilerek tekrar okunması gerekir.

Sekizinci bölüm, bilimsel ders kitaplarının ilim merkezleri arasındaki dolaşımını, bu eserlerin süreç içindeki değişimlerini ve ders kitabı külliyatlarının teşekkülünü her disiplin için ayrı ayrı ele alır. Bu bağlamda çok yaygın olarak kopyalanan ve medrese, muvakkithane, özel ders halkaları ve hastanelerin demirbaşı haline gelen Öklid, Arşimed, Galen gibi bilginlerin eserlerinin tercüme ile Çağmînî, Nasîrüddîn-i Tûsî, İbnü'l-Bennâ, Merrâküşî, Bahâeddin Âmilî, İbn Sînâ ve İbnü'n-Nefis gibi bilginlerin özgün eserlerinin eğitimdeki önemine dikkat çekilir.

Kitabın sonunda, kitap boyunca bahsi geçen hanedanların, İslâm öncesi bilginlerin ve 800-1700 arasında İslâm toplumlarında yaşamış önemli bazı bilginlerin ve metinde adı geçen hükümdarların çeşitli kronolojik bilgilerini içeren listeler bulunur. Bu listeler özellikle konuya ve İslâm toplumlarına yabancı okuyucuların karşılaşacağı zorlukları azaltacak nitelikte kısa ve öz bilgiler içerir.

Kitapta bütün bölümleri kapsayan bir sonuç kısmının olmaması ve her bölüme müstakil değerlendirmenin yazılmış olması, bir kitaba sığmayacak genişlikteki bir coğrafya ve tarih aralığı için genelleme yapmaktan kaçınma amacı gütmektedir ki bunun tarih yazımı açısından en tutarlı yöntemlerden biri olduğunu söylemek gerekir. Nitekim Brentjes de kitabın birçok yerinde, genel değerlendirmelerin bırakılarak her dönem ve bilgi birikiminin kendi içinde bağımsız olarak incelenmesini tavsiye eder.

Sonja Brentjes'in bu kitabı, akademisyen ve araştırmacıları hedef alan ve bu itibarla her iddianın dipnotlardaki kaynaklarla desteklendiği bir çalışma değildir. Bunun aksine kitap, olabildiğince sade bir dil kullanılan ve birkaç istisna dışında yazarın kendi tecrübeleriyle elde ettiği bilgileri dipnotsuz olarak paylaştığı popöler bir kitap üslubunda kaleme alınmıştır. Bununla beraber, eserin sonundaki bibliyografya, bu alandaki dikkate değer kaynakların listesini vererek araştırmacılara yol gösterir. Yine de Brentjes'in bu eserde ele aldığı konuları daha dar başlıklar altında ayrıntılı biçimde incelediği makaleleri ve kitapları, araştırmacıların bu kitaba nazaran öncelemesi gereken kaynaklardır. Bu bağlamda kitabın hedefi, İslâm toplumlarında bilimsel bilginin gelişimine meraklı olan okuyuculara genel çerçeve sunmak ve bu alanda araştırma yapmak isteyenlere Batı eksenli yaygın kabul görmüş bakış açısının dışında bir yöntem belirlemenin gerekliliğini vurgulamaktır ki yazarın her iki hedefini de yerine getirdiğini söyleyebiliriz. Bu çerçevede değerlendirildiğinde kitabın hem konuya ilgi gösteren fakat yabancı olanlar hem de bilim tarihi alanındaki araştırmacılar tarafından okunması gereken bir çalışma olduğu açıkça görülür. Ümidimiz, bu kitabın en kısa sürede Türkçe'ye tercüme edilmesidir.

Taha Yasin Arslan, Dr.Öğr. Üyesi
İstanbul Medeniyet Üniversitesi

ORCID 0000-0003-3717-9107
DOI 10.26570/isad.571965

Târihu Meyyâfârikîn

İbnü'l-Ezrak el-Fârikî, nşr. Kerîm Fârûk el-Hûlî-Yusuf Baluken

İstanbul: Nûbihar Yayınları, 2014, 701 sayfa.

ISBN 9786055053352

Abbâsîler, Mâverâünnehir'den Endülüs'e, Kafkasya'dan Yemen'e kadar Emevîler'den tevarüs ettikleri bölgeleri hâkimiyetleri altında bulundurmışlardır. Ancak zamanla merkezî hilafetin bünyesinde yaşanan iktidar mücadeleleri ve büyük bir coğrafyaya yayılan devleti tek merkezden idare etmenin getirdiği zorluklar II. (VIII.) asrın ortalarından itibaren farklı bölgelerde bağımsız veya yarı bağımsız hanedanların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Özellikle IV. (X.) asırdan itibaren yoğun bir şekilde ortaya çıkan ve bir kısmı devletin yıkılışına kadar varlığını devam ettiren bu hanedanlar, siyasî ve idarî açıdan kurdukları düzenlerini devam ettirmişler ve zaman zaman Abbâsîler'e karşı bir tavır içerisinde olmaktan da geri durmamışlardır. Bu noktada söz konusu hanedanların siyasî ve idarî faaliyetleriyle başta Abbâsî halifeliği olmak üzere diğer hanedanlarla kurdukları ilişkiler Abbâsî tarihini merkeze alan tarih kaynaklarında nispeten daha az yer almıştır. Dolayısıyla Abbâsîler'in hâkim olduğu merkezî Irak toprakları dışındaki bölgelerle ilgili araştırma yapmak isteyenlerin bu hanedanların tarihinden bahseden kaynaklara başvurmaları gerekmektedir.

İbnü'l-Ezrak el-Fârikî'nin (ö. 577/1181'den sonra) kitabı 372-478 (983-1085) yılları arasında Meyyâfârikîn (Silvan) merkez olmak üzere Diyarbekir (Âmid) ve çevresinde hüküm süren Mervânîler'le, 495-812 (1102-1409) yılları arasında yine aynı bölgeye hâkim olan Artuklular'ın (Mardin kolu) erken dönemi açısından kıymetli bir eserdir. Zira İbnü'l-Ezrak'ın, idarî açıdan dönemin önde gelen bazı kişileriyle yaptığı görüşmelere ve bir süre Diyarbekir (Âmid) valiliği ve Sultan Melikşah (465-485/1072-1092) nezdinde elçilik yapan dedesi Reîs Ebü'l-Hasan Ali b. el-Ezrak'ın şahit olduğu olaylarla ilgili babasının anlattıklarına dayanarak bilgi vermesi söz konusu eserin VI. (XII.) asır Irak ve el-Cezîre coğrafyası için vazgeçilmez bir kaynak olduğunu göstermektedir. Nitekim İbnü'l-Ezrak, Ukaylîler, Mirdâsîler ve Mervânîler gibi bazı emirliklerle Abbâsîler ve Büyük Selçuklular gibi devletlerde birtakım idarî görevler üstlenen Benî Cehîr ailesinin de içinde yer aldığı hadiseler ve yine bu ailenin Büyük Selçuklular'ın hizmetinde bulunduğu sırada Diyarbekir (Âmid) üzerine sefer düzenlemesi, akabinde de Mervânîler'in yıkılmasıyla sonuçlanan olaylar hakkında dedesinin gözlemlerine dayanarak ayrıntılı bil-

giler sunmuştur. Bunların dışında Müsterşid-Billâh (512-529/1118-1135) ve Râşid-Billâh (529-530/1135-1136) dönemlerinde Dîvânü'l-inşâda kâtiplik yapan ve bir defa da vezirliğe vekâlet (nâibülvezir) eden Sedîdüddeve Muhammed b. el-Enbârî ile (İbnü'l-Enbârî) görüşerek onun aktardığı bazı bilgilere yer vermiştir. Mesela kitapta Müsterşid-Billâh'ın Sultan Mesud'a karşı gerçekleştirdiği, ancak başarısızla sonuçlanan savaşın hemen öncesinde halifenin, aralarında İbnü'l-Enbârî'nin de bulunduğu, devlet adamlarıyla yaptığı istişarenin detaylarıyla ilgili bilgiler aktarılmıştır. Bu sırada halifeyle yakın çevresi arasında yaşananlar hakkında en erken kayıtların İbn Vâsıl (ö. 697/1298) ve İbnü'd-Devâdârî (ö. 736/1336'dan sonra) gibi geç dönem müelliflerinin eserlerinde yer alması, İbnü'l-Ezrak'ın kitabının kıymetini daha da arttıran unsurlar olarak değerlendirilebilir.

Yukarıda bazı örneklerine işaret edilen hususlardan dolayı Sıbt İbnü'l-Cevzî (ö. 654/1256), İbnü'l-Adîm (ö. 660/1262), İbn Hallikân (ö. 681/1282) ve Zehebî (ö. 748/1348) gibi müellifler hem Mervânîler hem de Selçuklular'la ilgili konularda İbnü'l-Ezrak'tan bazı nakillerde bulunmuşlardır.

Kitabını üç ciltten oluşan bir dünya tarihi olarak kaleme alan İbnü'l-Ezrak'ın eserinin I. cildi yaratılıştan Hz. Peygamber dönemine kadar, II. cildi Hz. Peygamber dönemini, III. cildi ise Hulefâ-yi Râşidin döneminden başlayıp müellifin yaşadığı döneme kadar olan süreyi kapsamaktadır. Ancak eserin ilk iki cildi günümüze ulaşmamıştır. İlim dünyasına varlığı ilk defa Heinrich Ferdinand Wüstenfeld (1808-1899) tarafından duyurulan İbnü'l-Ezrak'ın kitabı V.F. Minorsky (1877-1966) ve H.F. Amedroz'un (1854-1917) çalışmaları sayesinde daha da tanınır hale gelmiş ve zaman içinde eserin kısmî neşirleriyle İngilizce, Türkçe ve Rusça kısmî tercümeleri yapılmıştır.

Eserin Mervânîler'le ilgili kısmını içeren ilk neşri Bedevî Abbüllatif Avad tarafından gerçekleştirilmiş ve *Târîhu'l-Fârikî: ed-Devletü'l-Mervânîyye* adıyla kitap olarak yayımlanmıştır (Kahire 1959). Ahmet Savran da eserin Artuklular'la ilgili kısmını *Târîhu Meyyâfârikîn ve Âmid: Kısmü'l-Artukıyyîn* adıyla doktora tezi olarak neşretmiştir (Erzurum 1987). Carole Hillenbrand ise Savran'ın neşrini gerçekleştirdiği bölümün Artuklu emirleri Necmeddin İlgazi (502-516/1108-1122) ve Hüsâmeddin Timurtaş (516-548/1122-1153) dönemleriyle ilgili kısmını İngilizce tercümesiyle birlikte *A Muslim Principality in Crusader Times: The Early Artuqid State* başlığıyla yayımlamıştır (İstanbul 1990). Bunların dışında Chase Robinson¹ İbnü'l-Ezrak'ın eserinin o ana kadar neşredilmemiş olan ilk 120 varakının muhtevasını ana hatlarıyla

1 Robinson, "Ibn al-Azraq", s. 7-27.

İngilizce'ye tercüme etmiş ve buradan hareketle İbnü'l-Ezrak'ın kaynakları ve Hz. Ali yanlısı olduğu meselesi üzerinde durmuştur.

Kerîm Fârûk el-Hûlî ve Yusuf Baluken ise Avad ve Savran'ın neşrettikleri bölümlerle, henüz yazma halinde bulunan Mervânîler'den önceki kısımları da dahil ederek İbnü'l-Ezrak'ın eserinin III. cildinin tamamını *Târîhu Meyyâfârikîn* adıyla yayımlamışlardır. Dolayısıyla elimizde bulunan bu neşir Hz. Ömer'in halifelüğünün ilk yıllarından (14/635) Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin Haçlılar'la mücadele ettiği döneme kadar (572/1176-1177) olan süreyi kapsamaktadır.

Nâşirlerden Hûlî tarafından kaleme alınan giriş kısmının birinci bölümünde, önce eserin iki yazma nüshası (muhtasar ve mufassal) kısaca tanıtılmış, müellif veya müstensih tarafından yapılan yazım hatalarından örnekler verilmiş, ardından Avad ve Savran'ın neşirlerindeki bazı yanlışlardan bahsedilmiştir (s. 5-17). İkinci bölümde ise İbnü'l-Ezrak'ın hayatı, mezhebî aidiyeti, eserini telif etmesinin sebebi, yazılı, şifahî ve görsel kaynakları, kaynak kullanım şekli, rivayetleri aktarırken yaptığı hatalar, İbnü'l-Ezrak'tan istifade eden müellifler ve eserin önemi üzerinde durulmuştur (s. 19-79). Uzun sayılabilecek bir giriş kaleme almış olmasına rağmen Hûlî'nin zikrettiği hususların, Minorsky ve Amedroz'un çalışmalarına dayanan Avad, Savran, Hillenbrand ve Robinson gibi araştırmacıların verdiği bilgilerle hemen hemen aynı mahiyette olduğu söylenebilir. Ancak konular ele alınırken benzer meselelerle ilgili önceki araştırmacıların yorum ve değerlendirmelerine herhangi bir atıfta bulunulmamış olması, söz konusu çalışmanın mevcut literatüre katkısına gölge düşürmüştür.

Konuyla ilgili zikredilmesi gereken bir diğer husus eserin isminin *Târîhu Meyyâfârikîn* olarak tercih edilmesidir. Bilindiği üzere mevcut nüshaların baş ve son taraflarındaki bazı varaklar kaybolmuş, bundan dolayı araştırmacılar eserin adı üzerinde tam bir ittifak sağlayamamıştır. Muhtemelen nüshalarla ilgili bu durumu dikkate alan Avad eseri *Târîhu'l-Fârikî* ismiyle neşretmiştir. Savran ise İbnü'l-Ezrak'ın eserinin üçte birlik kısmını istinsah eden ve Oxford Üniversitesi Bodleian Kütüphanesi'nde Marsh 333 numarasıyla kayıtlı bulunan yazmanın adı meçhul müellifinin² İbnü'l-Ezrak'ı *Târîhu Meyyâfârikîn ve Âmid*'in müellifi olarak zikretmesinden hareketle o da eserin ismini *Târîhu Meyyâfârikîn ve Âmid* olarak kabul etmiştir.³ Bu noktada Hûlî ve Baluken,

2 Amedroz ve Minorsky bu müellifin Eyyûbî dönemi tarihçisi *el-A'lâku'l-hatîre* adlı eserin müellifi İzzeddin İbn Şeddâd olduğu kanaatindedir (bk. Amedroz, "Three Arabic MSS. on the History", s. 801; Minorsky, "Meyyâfârikîn", s. 200).

3 Savran, "Giriş", s. 53.

İbnü'l-Ezrak ve eseriyle ilgili bilgi veren bazı kaynaklara atıf yapmakla birlikte (s. 64-66) bu üçüncü nüshadan bahsetmedikleri gibi İbnü'l-Ezrak'ın eserinin ismini neden *Târihu Meyyâfârikîn* olarak tercih ettiklerine dair herhangi bir gerekçe de sunmamışlardır.

İbnü'l-Ezrak'ın eserinin istinsah tarihi ve kim tarafından istinsah edildiği de araştırmacılar arasında tartışılan konulardan biridir. Şöyle ki, Şevval 510 (Şubat 1117) tarihinde doğan İbnü'l-Ezrak'ın 577'den (1181) sonra vefat ettiği kabul edilmektedir. Ancak kitapta 500 (1107) yılına kadar Abbâsî halifelerinin adlarının ve hilafet sürelerinin verildiği listede son Abbâsî halifesi Müsta'sım-Billâh'ın da (640-656/1242-1258) adı zikredilmektedir (s. 342-348). Bu da mevcut nüshaların en erken VII. (XIII.) asrın ikinci yarısında ve müellifin dışında başka bir kişi tarafından istinsah edildiğini göstermektedir. Avad ve Savran metinde Arapça dil bilgisi ve basit imla hatalarından dolayı müstensihin Arapça'ya âşına olmayan bir Türk kâtip olduğunu iddia etmektedir.⁴ Ancak Avad'ın eserinin neşri münasebetiyle bir değerlendirme yazısı kaleme alan Sevim ise metinde yer alan Türkçe kelimelerin yanlış yazıldığından hareketle, müstensihin Türk asıllı olmadığına dair bir imada bulunmaktadır.⁵ Bu konuda daha temkinli davrandığı anlaşılan Hûlî ise Arapça ifadelerin yazımındaki bazı hatalardan örnekler sunmakla birlikte, müstensihin menşesine dair herhangi bir açıklama yapmamış, dahası bu durumun müellifin yaşadığı dönemde Irak ve el-Cezîre coğrafyasında Arapça'nın diğer dillerle etkileşiminin bir sonucu olduğunu söylemiştir (s. 8-10).

Yukarıda zikredildiği üzere İbnü'l-Ezrak ve eseri üzerinde yapılan çalışmalara herhangi bir şekilde temas etmeyen Hûlî ve Baluken'in, Sevim'in yazma nüshadaki bazı okuma "hatalarına" dair Avad'a yönelttiği tenkit ve teklifleri de dikkate almadıkları görülmektedir. Mesela Sevim, mufassal nüshada Kâim-Beimrillâh (422-467/1031-1075) dönemindeki Selçuklu emirlerinden Atsız b. Uvâk'tan bahseden bir yerde, her ikisinin de neredeyse noktaları silinmiş bir halde جبل قنق kelimelerinin yer aldığını, ancak Avad'ın⁶ sadece جبل kelimesini metne dahil ettiğini söylemekte, kendi tercihinin ise Atsız'ın Türkmen olması sebebiyle ve ifadenin siyak ve sibakına göre جبل قنق (Kınık boyundan) şeklinde okunması gerektiğini belirtmektedir.⁷ Hûlî ve Baluken ise ifadeyi tamamen farklı bir şekilde ve herhangi bir açıklama yapmayarak جبل فيق şeklinde zikretmektedir (s. 513). Yine Sevim'in ifade ettiğine göre mufassal nüshada الكوهباري olarak yazılan kişi Selçuklular'ın Bağdat şahneliğini

4 Avad, "Mukaddime", s. 5-6; Savran, "Giriş", s. 54-55.

5 Sevim, "Tarihü Meyyâfârikîn", s. 177.

6 İbnü'l-Ezrak, *Târihu'l-Fârikî*, s. 192.

7 Sevim, "Tarihü Meyyâfârikîn", s. 188-89.

yapan Sa'düddeve Gevherâyin'dir (ö. 493/1100).⁸ Aslında Avad metnin ilgili kısmında bu kişinin Gevherâyin olduğuna dair diğer kaynaklarda geçen ifadelerle atıfta bulunmuştur.⁹ Ancak Hûlî ve Baluken ise kelimenin muhtasar nüshadaki yazılışını zikretmekle yetinmiş, bu kişinin kim olduğuna dair herhangi bir açıklama yapmamıştır (s. 520). Sevim'in işaret ettiği bir diğer hususa göre İbnü'l-Ezrak, Belih çayı savaşında Haçlılar'a karşı büyük bir galibiyet elde eden Hasankeyf Artuklu Beyliği'nin kurucusu Emîr Sökmen b. Artuk'un ismiyle Ahlatşahlar hanedanının kurucusu Sökmen el-Kutbî'yi birbirine karıştırmış ve savaşın tarihini, İbnü'l-Esîr¹⁰ ve diğer pek çok kaynakta Şaban 497 (Nisan-Mayıs 1104) olarak aktarıldığı halde 499 (1105-1106) olarak zikretmiştir.¹¹ Avad ise bu hususlara hiç değinmemiştir. Hûlî ve Baluken ise dipnotta bu olayın İbn Şeddâd (ö. 684/1285) tarafından aktarıldığını belirtmiş, ancak Sevim'in işaret ettiği noktalarla ilgili herhangi bir açıklama yapmamıştır (s. 547). Yine benzer şekilde Suriye Selçuklu Sultanı Tutuş'un vefat tarihiyle ilgili İbnü'l-Ezrak'ın zikrettiği 506 (1111-1112) yılı, hem Avad hem de Hûlî ve Baluken tarafından olduğu gibi kabul edilmiştir (s. 549). Ancak Hûlî ve Baluken'in, bu olayla ilgili atıfta buldukları İbnü'l-Esîr¹² başta olmak üzere hemen bütün kaynaklar Tutuş'un, amcası Sultan Berkyaruk'la 17 Safer 488 (26 Şubat 1095) tarihinde Rey yakınlarında yaptığı savaşta yenildiğini, akabinde de öldürüldüğünü belirtmektedir.¹³

Sonuç itibariyle İbnü'l-Ezrak'ın kitabının yeni neşrinin önceki yayınların eksik bıraktığı kısımları ihtiva etmesi sebebiyle önemli bir boşluğu doldurması beklenmektedir. Ayrıca zaman zaman dipnotlarda açıklayıcı bilgiler verilmesi ve kitabın sonunda detaylı bir indeksin bulunması eserden daha çok istifade imkânı sunmaktadır. Bununla birlikte Avad ve Savran'ın aksine metnin başlıklandırılması konusunda nispeten külfetsiz davranıldığı görülmektedir. Yine metnin sonunda neşir sırasında kullanılan eserlerin bibliyografik künyelerini ihtiva eden bir listenin verilmemesi ve okunuşunda yanlış anlaşılmalara sebebiyet verebilecek garip kelimelerle isimlere hareke konulmaması dikkat çeken bir eksiklik olarak zikredilmelidir.

8 Sevim, "Tarihü Meyyâfârikîn" s. 189.

9 İbnü'l-Ezrak, *Târihu'l-Fârikî*, s. 211, dn. 3.

10 İbnü'l-Esîr, herhangi bir ay belirtmeksizin savaşı 497 (1103-1104) yılı olayları içinde zikretmektedir (*el-Kâmil*, X, 373-74). Yine Sevim'in atıfta bulunduğu İbnü'l-Adîm söz konusu savaşın 496 (1102-1103) yılında (*Zübdetü'l-haleb*, II, 148), Urfalı Mateos ise Ermeni takvimine göre 554 yani 498 (1104-1105) yılında gerçekleştiğini ifade etmektedir (*Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi*, s. 226).

11 Sevim, "Tarihü Meyyâfârikîn" s. 192.

12 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, X, 244-45. Ayrıca bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVII, 19.

13 Sevim, "Tarihü Meyyâfârikîn" s. 192-93.

Bibliyografya

- Amedroz, H. F., “Three Arabic MSS. on the History of the City of Mayyâfâriqîn”, *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 4 (1902): 785-812.
- Avad, Bedevî Abdüllatîf, “Mukaddime”, İbnü'l-Ezrak el-Fârikî, *Târîhu'l-Fârikî: ed-Devletü'l-Mervâniyye* içinde, s. 1-47.
- İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-haleb fi târihi Haleb*, nşr. Sâmî ed-Dehhân, I-III, Dımaşk: Institut Français de Damas, 1951-68.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec, *el-Muntazam*, nşr. M. Abdülkâdir Atâ - Mustafa Abdülkâdir Atâ, I-XVIII, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1412/1992.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddin, *el-Kâmil fi't-târîh*, nşr. C. J. Tornberg, I-XIII, Beyrut: Dâru Sâdir - Dâru Beyrut, 1965.
- İbnü'l-Ezrak el-Fârikî, *Târîhu'l-Fârikî: ed-Devletü'l-Mervâniyye*, nşr. Bedevî Abdüllatîf Avad, Kahire: el-Heyetü'l-âmmeh li-şuûni'l-metâbiî'l-emîriyye, 1379/1959.
- İbnü'l-Ezrak el-Fârikî, *Târîhu Meyyâfârikîn ve Âmid: Kısmü'l-Artukıyyîn*, nşr. Ahmet Savran (doktora tezi), Atatürk Üniversitesi, Erzurum, 1987.
- Minorsky, V., “Meyyâfârikîn”, *İA*, VIII, 196-201.
- Robinson, Chase, “İbn al-Azraq, His ‘Târîkh Mayyâfâriqîn’, and Early Islam”, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1 (1996): 7-27.
- Savran, Ahmet, “Giriş”, İbnü'l-Ezrak el-Fârikî, *Târîhu Meyyâfârikîn ve Âmid: Kısmü'l-Artukıyyîn* içinde, s. 51-80.
- Sevim, Ali, “Tarihü Meyyâfârikîn ve Âmid'in Mervanlılar Bölümü'nün Yayını Münasebetiyle”, *TTK Bildiriler*, 6 (1967): 172-96.
- Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162)*, nşr. ve çev. H. D. Andreasyan, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2000.

Halil İbrahim Hançabay, Dr.Öğr. Üyesi
İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

ORCID 0000-0002-0387-0824

DOI 10.26570/isad.571969

Letâyifü'l-hakâyik

Reşîdüddin Fazlullâh-ı Hemedânî, haz. Hâşim Recebzâde

Tahran: Merkez-i Pejûheşî-yi Mîrâs-ı Mektûb, 1394/2015, I, 512 sayfa; II, 513-954 sayfa.

ISBN 9786002030573

İlhanlı döneminin kudretli devlet adamı Reşîdüddin Fazlullah (ö. 718/1318) tarih, siyaset, tefsir, tıp, felsefe, ziraat, jeoloji sahalarında muhtelif eserler telif etmiş, görevde bulunduğu süre zarfında pek çok imar faaliyetine girişmiş, inşa ettirdiği Rab'-ı Reşîdî¹ gibi bir ilim merkezi ile büyük bir ufuk sahibi olduğunu göstermiştir. İnşa ettirdiği bu ilim merkezi maalesef azledilip idam edilmesinin ardından muhalifleri tarafından yerle bir edilmiştir. Tarih sahasında kaleme aldığı *Câmiu't-tevârih*, bilinen ilk dünya tarihi olarak kabul edilmektedir. Reşîdüddin Fazlullah'ın eserlerinden bir kısmı muhtelif risalelerden oluşmuş mecmualar şeklindedir. Farklı konularda kaleme alınmış risalelerden oluşan eserlerinden biri olan *Mecmûa-i Reşîdiyye* bizzat müellifin kendisi tarafından bir araya getirilerek tasnif edilmiş dört kitaptan oluşmuştur. Eseri *Câmiu't-tevârih*'i tamamladıktan sonra Olcaytu'nun (1304-1316) teşvikiyle Kur'an ilimleri alanında bazı mânaları açmak ve şerh etmek maksadıyla telif ettiğini kendisi bizzat belirtmiştir.

Mecmûa-i Reşîdiyye Reşîdüddin Fazlullah'ın tedvin ettiği bütün eserleri kapsayan *Câmiu't-tesânîf* adlı projenin bir bölümü olarak tasarlanmış bir eser olup müellif konularına göre eserini bir araya getirmiştir. *Mecmûa*'nın ilk kitabı olan *Tavzîhât*'in giriş kısmında *Mecmûa-i Reşîdiyye*'nin dört kitaptan oluştuğunu belirttikten sonra her kitabın başında kitapta yer alan risaleleri, risalelerin konularını, hangi soruya cevap verdiğini ve hangi müşkili hallettiğini, risalenin içinde "fâide" başlığı ile yer alan alt bölümlerin ayrıntılı fihristini hazırladığını böylelikle araştırmacılar aradıkları bir konuyu rahatlıkla bulabileceklerini yazmıştır.

Mecmûa-i Reşîdiyye'nin dördüncü kitabı olan *Letâyifü'l-hakâyik* muhtelif mevzularda yazılmış olan on dört risaleden oluşmaktadır. Oldukça sistematik bir yazım yöntemine sahip olan Reşîdüddin kitabının başında içindkiler kısmına yer verdikten sonra kitapta yer alan her bir risalenin içeriğinden bahsedilen "fâide"lerin başlıklarına da yer verdiği ayrıntılı bir fihrist

1 Reşîdüddin Tebriz'de kurduğu külliyyede faaliyetlerin yürümesi için bir vakfiye hazırlamıştır (ayrıntılar için bk. *Vakfnâme-i Rab'-ı Reşîdî*)

düzenlemiştir. Bu bölüm kitabın yaklaşık doksan sayfasını kapsamaktadır. Risale “özür beyanı” başlığını taşıyan girişle (*fâtiha*) başlamaktadır. Fâtiha kısmında on üç fâide yer almaktadır. Kitabın dîbâce bölümünde sekiz fâide yer almaktadır. *Letâyifü'l-hakâyık*'ın ilk risalesinde müellif kendi ahvalinden bahsettikten sonra rüyasında Peygamberimizi görmesi ve “ümî” kelimesini kendisine açıklamasından bahsetmektedir. On altı fâidenin yer aldığı birinci risale, Argun Han'ın (s. 1284-1291) kendisine yönelttiği sorudan yola çıkarak verdiği cevaplar ve o soruya bağlı olarak bazı mülahazalardan oluşmaktadır. Birinci risale bir taraftan felsefî, kelâmî konuları açıklarken bir taraftan da otobiyografik bir anlatım sergilemektedir. Ziyaret ettiği âlimler, Allah dostları, gördüğü rüyalar, rüyaların tabirleri ve tesirlerinden bahsetmiştir. Ayrıca fitrî ilim, kesbî ilim ve ilm-i ledün hakkında da görüşler ileri sürmüştür.

“İkinci risale” tayy-i zaman ve tayy-i mekân hakkında olup on sekiz faide-den oluşmuştur. Allah'ın kendisine bahsettiği istidat ile bazı mâna hakikatlerine ulaştığını ama asla bunları yazma cesareti ve küstahlığı göstermediğini belirttikten sonra kendisine yöneltilen sorular karşısında bunlardan bazılarını yazmak durumunda kaldığını ifade etmiştir. Risalenin asıl konusu olan tayy-i zaman meselesine girmeden önce remiz ve işaret ile söz söylemekten kaçınmak gerektiğinden, insanların anlayabileceği açıklıkta konuşulmasından ve herkesin remizle söz söyleme mertebesine ulaşamayacağından bahsetmiştir. Mecmua boyunca eserin muhtelif yerlerinde geçen otobiyografik unsurlara burada da yer vermiştir. Bu kadar meşguliyet arasında bunca eseri nasıl kaleme aldığı yönündeki soruya verdiği cevapta, özellikle seher vakitlerinde fırsat buldukça yazdığı kitapları şimdi hızlı yazabilen kâtiplerin o kitapları iki yılda temize çekemediklerini belirtmiştir. Ayrıca Gazzâlî'nin de *İhyâ'yı* kırk günde yazdığını ilave etmiştir. Son olarak parmaklarında ve vücudunda ağrı olmasına rağmen risaleyi akşam ile yatsı namazı arasında tasnif ettiğini belirterek eserlerini süratli bir şekilde yazdığını söylemiştir.

“Üçüncü risale” Kehf sûresinin 109. âyetinin tefsiridir: “*De ki: 'Rabbimin sözlerini yazmak için denizler mürekkep olsa ve bir o kadar da ilave etsek; Rabbimin sözleri tükenmeden önce denizler tükenirdi.'*” Diğer risaleler gibi bu da kendisine yöneltilen soru üzerine kaleme alınmıştır. Âyet-i kerimenin tefsirine başlamadan önce tefsirin nasıl yapılması gerektiği konusundaki görüşlerini dile getirmektedir. Müfessirin sahip olması gereken şartlardan bahsederken daha önce kaleme aldığı *Mecmûa-i Reşîdî*'nin ikinci kitabı olan *Miftâhu't-tefâsîr* adlı eserine atıf yapmaktadır. Konuyla ilgili açıklama yaparken kendisinden önceki ve döneminin âlimlerinin görüşlerine yer vermektedir.

“Dördüncü risale” dünyanın düz veya yuvarlak oluşu hakkındadır. Bu risale de diğerleri gibi kendisine yöneltilen bir soru neticesinde kaleme alın-

mıştır. Risale bir mecliste bulunduğu sırada orada bulunanların filozofların dünyanın yuvarlak olduğu sonucuna nasıl vardıklarını sorması üzerine kaleme alınmıştır. Reşîdüddin dünyanın yuvarlak olduğunu farklı misaller vererek ispata çalışır. Konu hakkında Kur'an-ı Kerim'de yer alan âyet-i kerimelere de yer vererek ve âyetlerin tefsirinden yola çıkarak söylediklerini güçlendirmektedir. Diğer risalelerde de yaptığı gibi kendisinden önce yaşamış şairlerin şiirlerinden beyitler ve mısralara da yer vermektedir. Bu arada Reşîdüddin'in risaleleri tasnif ederken içeriği sadece risalenin başında belirttiği konu ile sınırlı tutmadığını, yeri geldikçe başka konulardan da bahsettiğini, konunun daha iyi anlaşılması için bazı hikâyeler de dercettiğini ifade edelim.

Kitabın “beşinci risalesi” *Risâle-i Haşr Maa't-taârüf* adını taşıyan ve tanıdıklarıyla haşrolma konusundan bahseden bir risaledir. Bu risale de diğerleri gibi İlhanlı sultanlarından biriyle yapılan sohbet esnasında konuşulan mevzulara açıklık getirmek amacıyla yazılmıştır. Burada yine müfessirlerin konuyla ilgili neler yazdıkları zikredilmiş, Arapça ve Farsça şiirlere yer verilmiş ve mevzu çeşitli âyet-i kerime ve hadislerden örneklerle anlatılmıştır.

“Altıncı risale” *Risâle-i Feyz ve Feyyâz* adını taşımaktadır. Bu risale diğerlerinden farklı olarak bir dibâce, mukaddimât ve beş fasıldan oluşmaktadır. Risale, dönemin âlimlerinden Şemseddin Hemedânî'nin (ö.?) feyz, feyyâz ve fâyiz hakkında sorduğu sorulara Reşîdüddin'in verdiği cevapların kaleme alınmasıyla oluşmuştur. Müellif konuyu anlatırken muhtemel itirazları “şöyle derlerse” ibaresiyle başlayarak soruyu yazmakta ve “şöyle deriz” ibaresiyle bunlara cevap vermektedir. Feyz, feyyaz ve sudur konularına kitabın dokuzuncu ve onuncu risalelerinde de değinilmiştir. Aynı şekilde yedinci risalede de müellif benzer konular hakkında kendisine yöneltilen soruları cevaplamıştır. Bu bölümlerde Nasîrüddîn-i Tûsî (ö. 672/1274), Cemâleddin el-Cîlî (ö. 651/1253), Esîrüddin el-Ebherî (ö. 663/1265) ve Şemseddin Hüsrevşâhî gibi âlimlerin isimlerini zikretmiş ve bahsi geçen konularla ilgili görüşlerine yer vermiştir.

“Dokuzuncu risale”de peygamberimizin muzicelerinden bahseden müellifin “onuncu risale”si *Tederrüc ve Kemâl*, yani bir şeye derece derece yaklaşmak ve kemal hakkındadır. Risaleyi kaleme alma sebebi olarak nübüvvetin kemalini ve Hz. Peygamber'in son peygamber olduğunu anlatmak istemesi olduğunu söylemiştir.

“On ikinci risale” *Hayrât-ı Cârîye: Der Beyân-ı Fevâid-i Evkâf ve Hayrât ve Tahkîk-i Bisyâr der Ân Bâb* adını taşımakta ve sadaka-i cârîye ve vakıf bırakmanın faydalarından bahsetmektedir. Bu risale, diğer risalelerden farklı olarak bir soruya verilmiş cevaptan oluşmamış, bizzat Reşîdüddin'in irade ve ter-

cihiyle yazılmıştır. Risalede “vakfetme”nin önemini vurgulayan Reşîdüddin, vakfetmenin dünya ve makam sevgisinden kaynaklandığını düşünenlere gerekçeleriyle cevap vermiştir. Kendisini vakfetmekten sakındırmak isteyenlere kulak asmadığı ve bu binalarını vakfetme mutluluğuna eriştiğini belirtmiş, vakıf yapmamakla yapılan vakıflardan faydalanacak pek çok insana kötülük yapılmış olduğunu dile getirmiştir. Risalenin kalan kısımları ise sadaka-i câriye üzerinde durmaktadır.

Lâilâhe illallah adını taşıyan “on üçüncü risale”, 708 (1309) senesinin Ramazan ayının ilk günlerinde bir cuma günü Gâvbâri mevkiinde İlhanlı Sultanı Muhammed Hudâbende Olcaytu Han’ın, huzurunda bulunan Nizâmeddin Abdülmelik, Mevlânâ Burhâneddin, Celâleddin Abdülmelik ve Reşîdüddin Fazlullah’a yönelttiği sorulara müellifin verdiği cevaptan meydana gelmiştir. Olcaytu Han âlimlere şöyle sordu: “Peygamberimiz ‘Kim lâ ilâhe illallah derse cennete girer’ hadîs-i şerifi bütün müslümanlar tarafından kabul edilmektedir. Yani müslümanlar cehennemde ne kadar kalırlarsa kalsınlar sonunda cennete gideceklerdir. Öte yandan bir başkasının hakkına giren veya bir başkasının malını haksız olarak alan kimse zülüm gören veya mal sahibi kendisini affetmedikçe cennete giremeyeceği de bilinen bir gerçektir. Eğer o kişi affetmez ve hakkını helal etmezse, zorla da helal ettirilmeyeceği için o kişi asla cennete gidemeyecektir. Lâ ilâhe illallah dediği halde cennete gidemeyecek olması bir tenakuz meydana getirmez mi?”

Mecliste bulunanlar uygun cevaplar verseler de içlerinde bulunan Fazlullah el-Herevî bu soruya en güzel cevabı ancak Reşîdüddin Fazlullah’ın verebileceğini söyleyerek kendisinden konu hakkında bir risale kalem almasını talep etmiş, bunun üzerine Reşîdüddin Fazlullah bu risaleyi kaleme almıştır.

Risâle-i Aded adını taşıyan “on dördüncü” risale, *Letâyifü’l-hakâyık*’ın son risalesidir. 708 yılı Rebülevvel ayının sonunda Merâğa şehrine doğru av maksadıyla giden Sultan Olcaytu’nun yanında bulunan ulemadan bazıları arasında on iki sayısının en faziletli ve en şerefli sayı olduğuna dair bir konuşma geçmiş ve Peygamberimizin sahabesinin on iki olması, Hz. İsa’nın havâriyelerinin on iki olması ve Hz. Yâkub’un çocuklarının ve torunlarının on iki olması gibi örnekler vererek bunun bir hikmeti ve mânası olması gerektiğini söylemişlerdir. Verilen farklı cevaplardan Sultan Olcaytu tatmin olmamıştır. O gün yazmaya fırsat bulamayan Reşîdüddin Fazlullah bu küçük muhtasar risaleyi kaleme almıştır.

Eseri neşreden Hâşim Recebzâde, mukaddimedeki *Mecmûa-i Reşîdiyye*’nin yazılış süreci ve süresinden, Reşîdüddin’in eserlerinin çoğaltılması için yazmış olduğu vasiyetten bahsettikten sonra yayına hazırladığı *Letâyifü’l-hakâyık*

hakkında bilgi vermiştir. Öncelikle risalenin *Letâyifü'l-hakâyık* olarak isimlendirilmesinden bahsederek kitabın adının *Letâyifü'l-hakâyık* olmasına rağmen Reşîdüddin'in, eseri *Letâyif* sadece bir yerde ise *Letâyif-i Reşîdî* olarak andığını belirtmiştir. Kitabın adının tespitinin ardından kitapta yer alan risalelerin her birinin başlangıç ve hâtîme kısımlarına yer vererek gereksiz bir şekilde mukaddimeyi uzatmıştır. Kitapla ilgili bilgi vermeyi bırakıp müellifin hayatına dair bilgiler veren bir bölüm ayırmış ve ardından Reşîdüddin'in yapmış olduğu imar, hayır ve vakıf çalışmaları hakkında bilgi vermiştir. Nâşir Reşîdüddin Fazlullah'ın ilm-i ledün yoluyla yazma kabiliyeti kazanması, yazı üslubu, eserlerinin telifindeki sürati hakkında da bilgi verdikten sonra tekrar esere dönmüştür. Risalenin tarihi ve sosyal konular hakkında içerdiği bilgilere değinen nâşir, Reşîdüddin'in bazı olayların tam tarihini, kimlerin bulunduğu ve yerlerini aktarması sebebiyle pek çok önemli tarihî bilgi ve İlhanlı Sultanı Olcaytu'nun âlimler ve bilginlerle olan irtibatı hakkında malumat içerdiğini söylemiştir. Ayrıca kitapta Arapça ve Farsça pek çok darbimesele yer verilmiş olması, kitabın edebî açıdan da değerli bir eser olduğunu göstermektedir.

Recebzâde mukaddimede, neşirde esas olarak kullandığı nüshayı tanıtmaktadır. Bunu yaparken tenkitli neşri hazırlarken kullandığı diğer nüshalar hakkında ise herhangi bir bilgi vermemektedir. Oysa olması gereken öncelikle neşirde istifade edilen yazmaları tanıtıp ardından tenkitli metin için tercih ettiği nüshanın özelliklerine geçmesiydi. Neşirde esas alınan nüsha Tahran Gülistan Sarayında bulunan *Mecmûa-i Reşîdiyye*'nin her dört kitabını hâvi olan nüshadır. Mecmuanın dördüncü kitabı olan elimizdeki eser yazmanın 224-446 varakları (sayfaları) arasında yer almakta olup 111 varaktır. Yazmanın 278 ve 279. varakları eksiktir. Nâşir nüshanın varak sayılarını verirken bazan varak (برگ) bazan da sayfa (صفحه) numaralarını vererek karışıklığa yol açmıştır. Zira 224 ile 446. varaklar arası dediği zaman eserin varak sayısı 222 çıkmaktadır. Hâlbuki klasik yönetime uygun olarak sadece varak numaralarını vermiş olsaydı bir karışıklık yaşanmayacaktı. Bir sonraki cümlede 428 ile 637. sayfaya kadar sayfa numarası konulduğunu belirttiğinde ise sayfa kelimesini kullanarak tekrar kafa karışıklığına sebep olmaktadır. Daha sonra kütüphanenin adı henüz Kitâbhâne-i Devlet-i Aliyye-i İrân iken kütüphanenin yazma eserler sorumlusu Bedri Atabay'ın el yazısı ile verdiği bilgiler aktarılmıştır. Buna göre *Mecmûa-i Reşîdiyye*, 708 hicrî yılında Reşîdüddin Fazlullah tarafında telif edilmiş olup yazma 336 varaktır. Daha sonra yazma hakkında hem önceki kütüphanecilerin düştüğü notlara hem de Recebzâde kendisinin yazmanın ölçüleriyle ilgili edindiği bilgilere yer vermiştir. Kitapta yer alan risalelerin bazılarında telif veya istinsah tarihleri yer almaktadır.

Yazma hakkında bilgi verirken yine kitabın içeriğine dair kısa bir bölüme geçmesi eserin basım aşamasında sayfalarının karıştığını düşündürmektedir. Zira yazma hakkında teknik bilgi verilirken birdenbire kitapta zikredilen tarihlerin sıralanması akla başka bir şey getirmemektedir. Asıl nüsha olarak tercih edilen nüsha üzerinde yer alan ve hediye edildiğini gösteren notlar da önem taşımaktadır. Şöyle ki *Mecmûa-i Reşîdiyye*'nin üç yerinde yer alan hediye edildiğine dair notta nüshanın 1227 (1812-13) senesinde dönemin Afganistan hâkimi Mahmûd Derrânî'ye hediye edildiği kayıtlıdır. Aynı notta yazmanın Muhammed Hudâbende Olcaytu döneminde istinsah edilerek Rum kâhyasına (کهیای روم) gönderildiği belirtilmiştir.

Hâşim Recebzâde nüshaları tanıttıktan sonra esas aldığı Gülistan nüshasının tezhip, hat, çeşitli özel işaretler, başlık ve cetvellerin nasıl kullanıldığına dair bilgi verdikten sonra yine kitabın içeriği ile ilgili bilgi vermiştir. Kitabın yukarıda değindiğimiz plandan yoksunluğu kendini burada da göstermektedir. Reşîdüddin'in eserlerini yazdıktan sonra görüşlerini belirtmeleri için dönemin âlim ve bilginlerine gönderdiği ve onların görüşlerini istediği bilinmektedir. Bu eserler için yazılmış olan takrizler yaklaşık 100 adettir. Bunlar dönemin âlimleri ve ilişki ağları hakkında önemli kaynaklardandır. Bu takrizlerin bazılarında şiirler de yer almaktadır.

Yaklaşık on üç yıl emek harcıyarak hazırladığı *Mecmûa-ı Reşîdiyye* hem Reşîdüddin Fazlullah gibi önemli bir devlet adamının elinden çıkması hem de içeriği açısından önemli bir eserdir. Hâşim Recebzâde metinde geçen âyet-i kerîmelerin hangi sûre ve âyet olduğunu ve bazı az kullanılan garîb kelimelerin anlamlarını dipnotlarda açıklamıştır. Kitabın sonunda oldukça ayrıntılı bir dizin yer almaktadır. Bu dizinde âyet-i kerîmeler, hadîs-i şerîfler ve rivayetler, Arapça hikmetli sözler, kişiler, yerler, kitap ve risaleler, Farsça beyitler ve mısralar, Arapça beyitler ve mısralar, dinî ve mezhebî gruplar, yiyecekler, ilaçlar, hayvanlar, felekler, madenler, anâsır ve bitkisel ve hayvansal ürünler ayrı ayrı yer almaktadır. Bu dizinler araştırmacılar için oldukça büyük kolaylık sağlayacaktır.

Bibliyografya

- Hâşim Recebzâde, *Hâce Reşîdüddîn Fazlullâh-ı Hemedânî*, Tahran: Tarh-ı Nev, 1377hş./1998.
 Hâşim Recebzâde, *Âyîn-i Kîşverdârî der Ahd-i Vezâret-i Reşîdüddîn Fazlullâh-ı Hemedânî*, Tahran: Tus, 1355hş.
 Reşîdüddin Fazlullâh-ı Hemedânî, *Beyânü'l-hakâyık*, haz. J. Pfeiffer, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2016.

Reşidüddin Fazlullâh-ı Hemedânî, *Letâifü'l-hakâik*, haz. Gulâm Rızâ Tâhir, Tahran: Dânişgâh-i Tahran, I-II, Tahran 1355-57hş./1976-78.

Reşidüddin Fazlullâh-ı Hemedânî, *Vakfnâme-i Rab'-ı Reşidî*, haz. Müctebâ Mînovî - İrec Efşâr, Tahran: Encümen-i Âsâr-ı Millî, 1351hş.

Turgay şafak, Dr.Öğr. Üyesi
İstanbul Medeniyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

ORCID 0000-0003-2701-5301

DOI 10.26570/isad.572012

The World in a Book: Al-Nuwayri and the Islamic Encyclopedic Tradition

Elias Muhanna

Princeton: Princeton University Press, 2018, 232 sayfa.

ISBN 9780691175560

Kitap, yazarın Harvard Üniversitesi'nde 2012 yılında tamamladığı *Encyclopaedism in the Mamluk Period: The Composition of Shihâb al-Dîn al-Nuwayrî's (d. 1333) 'Nihâyat al-Arab fî Funûn al-Adab'* başlıklı doktora tezinin geliştirilmiş halidir. Çalışma, Memlükler dönemi literatürü içerisinde en hacimli ve ihtiva ettiği konular bakımından en kapsamlı eserlerden biri kabul edilen *Nihâyetü'l-ereb fî funûni'l-edeb*'in üretildiği kültürel ortama, kaynaklarına, konu tasnifine, inşâ ve telif usullerine dair dikkatli bir inceleme sunmaktadır. Eserin müellifi Şehâbeddin en-Nüveyrî'nin (ö. 733/1333) ulema, ilim kurumları, Memlük idarecileri, idarî teşkilatı ve bürokratik mansıpları arasında geçen çok yönlü hayatı da titizlikle bu incelemeye dahil edilmektedir.

Muhanna'nın tespitlerine göre otuz bir ciltte dokuz bin küsur sayfa ve iki milyonun üzerinde kelimeden oluşan *Nihâyetü'l-ereb* (s. 1, 106), sadece hacminin büyüklüğü ile değil kozmoloji, insan, hayvanlar, bitkiler ve tarih olmak üzere beş ana başlık (*fen*) altında çeşitli ilimlere dair bilgileri bir araya getiren muhtevasının genişliği ile de dikkat çekmektedir. Nüveyrî'nin niçin böyle bir eser telif ettiği, eserine hangi ilimlerin konularını dahil ettiği, eserin telifinde hangi örnekleri model aldığı, hangi kaynakları kullandığı, telif sırasında hangi çalışma usullerine başvurduğu, eserin Nüveyrî'nin çağdaşları tarafından ne ölçüde tanındığı, müellifin vefatından günümüze İslâm dünyasında ve Avrupa'da okurları tarafından nasıl değerlendirildiği gibi meseleler çalışmanın temel sorularını oluşturmaktadır.

Kitabın birinci bölümü, en önemli örnekleri XIII. yüzyıldan XV. yüzyıla kadar Mısır ve Şam coğrafyasında görülen ansiklopedik telif türünün mahiyetini incelemektedir. Muhanna'nın "ansiklopedik" sıfatını iliştiirdiği eserler dil, edebiyat, şiir, inşâ, tabakat, tarih, coğrafya, astronomi, fıkıh, hadis, tıp, felsefe, botanik, zooloji gibi farklı alanların literatüründen faydalanılarak telif edilmişlerdir. Bu bölümde, Memlükler dönemi literatüründe ansiklopedi denildiğinde ne anlaşılması gerekir, bu bir türe mi yoksa telif özelliğine mi işaret eder, Avrupa'da gelişen ansiklopedi türü ile benzerlikleri ve farklılıkları nelerdir gibi sorular etrafında kavramsal bir tartışma yapılmaktadır. Avrupa'da ansiklopedi türünün tarihi her ne kadar XV. yüzyılda üretilen Latince bazı

eserlere kadar götürülmek istense de yazara göre objektiflik, multi-disiplinerlik, kuşatıcılık ve sistematik organizasyon gibi modern kullanımda ansiklopediye izafe edilen özellikler bu kitaplarda bulunmamaktadır (s. 9-10). Modern tarih yazımında, Avrupa'da dahi ansiklopedi türünün gelişimi ve mahiyeti hakkında bir uzlaşma yokken bu kavram, Arapça literatürdeki bazı eserler için nasıl kullanılabilir? Bu problemin farkında olan yazar, modern öncesi dönemde üretilen bazı Arapça metinleri anlamlandırmak için bir tür olarak ansiklopedi terimini kullanmaktansa daha soyut ve yorumlama kapasitesi daha yüksek olan "ansiklopedizm" ve "ansiklopedik" kavramlarını teklif etmektedir. "Ansiklopedizm", kuşatıcılık ve sistemli bilgi tasnifini bir arada ifade eden bir kavram olarak tasavvur edilirken "ansiklopedik" sıfatı bu özelliklere sahip eserlere iliştilmektedir. Yazar bu şekilde, modern bir tür anlamında ansiklopedi terimini kullanmaktan kaçındığını, ancak teklif ettiği bu kavramlarla bahsi geçen özellikleri taşıyan eserler hakkında konuşabilmek ve bunları yorumlayabilmek adına bir zemin oluşturma imkânı bulunduğunu ifade eder (s. 11-12). Bu bağlamda kitap boyunca Nüveyrî'nin *Nihâyetü'l-ereb*'i, "Memlûk ansiklopedizmi" içerisinde konumlanan "ansiklopedik" bir eser olarak ele alınmaktadır.

Kitapta, Memlûk tarihi ve literatürü üzerine çalışan hemen her araştırmacının zihnini meşgul eden, "Niçin tam olarak bu dönemde ve bu coğrafyada bu kadar çok ve çeşitli eser telif edildi?" sorusu tartışmaya açılmaktadır. Muhanna, özellikle ansiklopedik telifler söz konusu olduğunda modern literatürde bu soruya verilen cevapların üç ana başlık altında değerlendirilebileceğini ifade eder. Birincisi, XIX. yüzyılın hâkim oryantalist tezi olan ve özellikle Moğol istilasından sonraki dönemi bir kültürel çöküş ve gerileme dönemi olarak yorumlayan yaklaşımdır. Son yıllarda bu dönem üzerine yapılan ayrıntılı araştırmalar sayesinde bu yaklaşımın geçerliliğini yitirdiğini ifade eden yazar, daha yoğun bir şekilde kritik edeceği ikinci yaklaşıma geçmektedir. Buna göre Memlûkler dönemi müellifleri, Moğol istilası sırasında yaşanan kütüphanelerin yıkılması ve kitapların tahrip edilmesi gibi sarsıcı olaylardan etkilenip bütün bilginin yitip gitmesinden korktukları için mevcut kültürel birikimi muhafaza etme duygusu içerisinde eserlerini telif etmişlerdir. Muhanna'ya göre medeniyet mirasının ve antik bilginin yok olmasını önlemek için tedbir alma ihtiyacı ile ansiklopedik metinlerin üretilmesi arasında kurulan ilişki, Avrupa'da ansiklopedi türünün doğuşunu açıklamak için kullanılmaktadır; fakat Memlûk müellifleri böyle bir motivasyonla eser telif etmemişlerdir. Bu iddiasını desteklemek için şu argümanları sıralamaktadır: Bağdat kütüphanelerindeki kitapların Dicle nehrine atıldığı ve nehrin suyunun mürekkep renginde aktığı şeklindeki tasvir, yerel ve olaya şahitlik

eden kaynaklarda yer almayıp daha sonra üretilen efsanevî anlatılara dayanmaktadır. Bağdat, Moğol istilasından çok daha önce bir kültür ve medeniyet merkezi olma özelliğini yitirmiştir. Son olarak Nüveyrî'nin otuz bir ciltlik eserinde ve hususene Moğollar'ı ele aldığı bölümde onun kültürel birikimin yok olmasından endişe duyduğuna dair herhangi bir ibare yer almamaktadır (s. 17). Yazarın argümanları dikkat çekici olmakla birlikte Memlûkler dönemi müelliflerinin Moğol istilasının sebepl olduğu kültürel yıkımdan hiçbir şekilde etkilenmediklerini söylemek mümkün görünmemektedir. Zira bu yıkım hakkındaki tasvirler, muahhar kaynaklarda yer alan efsanevi anlatılardan ibaret olsa bile müelliflerin olaya dair hissiyatını yansıtmaması bakımından önemlidir. Bu bağlamda Tâceddin es-Sübki'nin (ö. 771/1370) Moğol istilası ve etkilerine *Tabakât*'inde yer ayırması; İslâm dünyasının doğusunda Şâfi fukahannın bulunduğu beldelerin harap edilmesinden, camilerin, medreselerin, kütüphanelerin tahrip edilerek kitapların yakılmasından bahsetmesi ve fakihlerin bu olaylar hakkında bilgi sahibi olup ibret almaları gerektiğini belirtmesi özellikle dikkate değerdir.¹

Muhanna'ya göre Moğol istilası, doğudan batıya ulema hareketliliğine sebep olarak sosyolojik bir etkide bulunmuş olmakla birlikte Memlûk müelliflerinin eser üretimine motivasyon sağlamak gibi psikolojik bir etkide bulunmamıştır. Kitabın temel tezi tam bu noktada belirlemektedir: İlim kurumları ile donatılmış olan Memlûk şehirlerinde ulemanın yanı sıra üretilen ve dolaşımda olan eserlerin sayısında da büyük bir artış yaşanmış ve bu durum bilginin sınırlarını genişletmiştir. Bu şartlar altında müellifler, çok fazla bilgiyle başa çıkma problemini, telif için yeni formlar geliştirip kuşatıcı metinler üreterek aşmaya çalışmışlardır (s. 19).

Memlûkler döneminde ansiklopedik teliflerin sayısında yaşanan artışı açıklamaya çalışan üçüncü yaklaşım ise bu eserlerle kâtiplik ve inşâ kültürü arasında irtibat kurmaktadır. Buna göre Memlûkler döneminde inşâ divanı, eğitim kurumlarının yanında bilginin nakledilmesi ve uzmanlıkları birbirinden farklı çok sayıda âlimin birbiriyle temasa geçmesi için önemli bir alan sunmaktaydı (s. 20). Yazar, Memlûkler döneminde üretilen ansiklopedik teliflerle inşâ sanatına dair eserlerin müelliflerinin aynı olması ve başta *Nihâyetü'l-ereb* olmak üzere ansiklopedik teliflerin inşâ alanına geniş yer ayırmasından hareketle üçüncü yaklaşıma yakın durmaktadır. Ancak bu yaklaşımı geliştirerek ansiklopedik teliflerin, ulemanın ilmî pratikleri ile kâtiplerin inşâ pratiklerini birleştiren bir dünyanın ürünü olduğunu öne sürmektedir. Burada Thomas Bauer'in görüşlerine atıfla Abbâsiler döneminden

1 Sübki, *Tabakât*, I, 328-42.

itibaren kâtipler eliyle geliştirilen âdab literatürü ile ulema tarafından üretilen eserler arasında Memlûkler döneminde bir bütünleşme yaşandığını ifade etmektedir. Memlûkler döneminde kâtipler, ulemadan ayrı bir grup teşkil etmedikleri gibi kâtiplerin görev yaptığı idarî mansıplara tayin edilenler, hem inşâya dair teorik ve pratik bir eğitimden geçmiş hem de ilim kurumlarında tedaris edilen ilimleri tahsil etmiş kimselerdi. Bauer'e göre Memlûkler döneminde, âdab literatürünün ulema tarafından şekillendirildiği (*ulamaization of adab*), ulemanın telif ettiği eserlerde ise âdab literatürünün üslubunun belirgin hale gelmeye başladığı (*adabization of ulama*) bir süreç yaşanmıştır (s. 22). Muhanna'ya göre bu birliktelik ansiklopedik teliflerin üretilmesi için gerekli zemini ve motivasyonu sağlamıştır.

Kitabın ikinci bölümünde *Nihâyetü'l-ereb* bir bütün olarak incelenmekte, metnin konu tasnifi, tematik akışı, hangi bölümünün hangi ilimlerle irtibatlı olduğu, âdab literatürünün diğer örnekleri ile mukayese edildiğinde eserin ne gibi benzerlikler ve farklılıklar taşıdığı ele alınmaktadır. Bu bölüm *Nihâyetü'l-ereb*'in telif tarzına ve bir şekilde bağlı olduğu telif türleri arasındaki yerine ilişkin bazı önemli bulgular içermektedir. Öncelikle yazar, Nüveyrî'nin eserini, özenle tasarlanmış bir hiyerarşik düzen üzerine inşa ettiğini vurgulamaktadır. Kitap beş *fenden* oluşmakta her *fen*, beş *kısıma* ayrılmakta, her *kısım* beş *bâba* ayrılmakta bu *bâblar* altında da çeşitli düzeyleri olan alt başlıklar yer almaktadır. Yazara göre Nüveyrî, son derece hacimli olan eserinde bu hiyerarşi sayesinde bir düzen oluşturabilmiştir (s. 31). Bölümdeki bir diğer önemli tespit, Nüveyrî'nin, kitabın her bölümünde o bölümde ele aldığı konuya sadık kaldığının ve bu bağlamda konunun şiir, edebiyat, tarih vb. alanları ilgilendiren uzanımları varsa metin-içi referansları yoğun bir şekilde kullanılarak okuru ilgili bölümlere yönlendirdiğinin belirtilmesidir. Yazara göre Nüveyrî'nin başarılı bir şekilde uyguladığı metin-içi referans yöntemi, onun farklı bilgi türlerini birbiriyle irtibatlandırmadaki maharetini ve zihnindeki ilimler tasnifini de ortaya koymaktadır (s. 35).

Muhanna, dijital imkanları etkili bir şekilde kullanıp² emek mahsulü bir çalışma yaparak *Nihâyetü'l-ereb*'in her bölümü için kelime sayımı yapmış ve hangi bölümün kitabın yüzde kaçını oluşturduğunu tespit etmiştir. Buna göre beş üst-başlık (*fen*) arasından tarih başlığı eserin hacminin yüzde yetmişini oluşturmaktadır. Yazara göre bu durum, müellifi tarafından bir âdab kitabı olarak tasarlanan *Nihâyetü'l-ereb*'in çağdaşları ve sonraki okurları tarafından niçin bir tarih kitabı olarak tanınmış olduğunu da açıklamaktadır (s. 36-37).

2 İslâm araştırmalarında dijital araçların sunduğu imkânlarla dikkat çeken, yazarın editörlüğünü yaptığı ve bir makaleyle katkıda bulunduğu çalışma için bk. *The Digital Humanities*.

Ayrıca yazar, Nüveyrî'nin hâkim tarih tasnif usulü olan yıllara göre tasnifi bilinçli bir şekilde terk ederek devletler ve hanedanlara göre tasnif usulünü benimsediğini, bunlardan her birinin tarihini müstakil bir bölüm içerisinde baştan sona ele alarak okurlarına daha az tekrar içeren alternatif bir okuma biçimi sunduğunu ifade etmektedir (s. 48-49).

Kitapta *Nihâyetü'l-ereb*, Abbâsî döneminden itibaren telif edilen klasik âdab eserleriyle muhtevası ve konu tasnifi bakımından mukayese edilmiştir. İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *Uyûnü'l-ahbâr*'ı ve İbn Abdürabbih'in (ö. 328/940) *el-İkdü'l-ferid*'i gibi sekiz eseri incelemesine dahil eden yazar, *Nihâyetü'l-ereb*'in hacminin genişliği, başvurduğu kaynakların çeşitliliği ve çokluğu, bahsi geçen literatürdeki dağınık malzemeyi hiyerarşik tasnif usulü sayesinde ahenkli hale getirmesi gibi açılardan klasik âdab literatüründen ayrıldığını öne sürmektedir (s. 40-42). Muhanna'ya göre *Nihâyetü'l-ereb*'i ansiklopedik bir telif haline getiren hususların başında, âdab türünün alanını genişleterek onu çok sayıda ilim ve türü içine alan bir şemsiye haline getirmesi gelmektedir. Bu durum, Memlükler dönemi ansiklopedik teliflerinin diğer iki önemli örneğinde de görülebilir. Bunlardan İbn Fazlullah el-Ömerî'nin (ö. 749/1349) *Mesâlikü'l-ebâr fî memâlikü'l-emsâr*'ı bir coğrafya kitabı olarak tasarlanmış, ancak bu türün geleneksel sınırlarını aşarak farklı ilimlere ait çok sayıda konuyu bir araya getirmiştir. Kalkaşendî ise (ö. 821/1418) *Subhu'l-aşâ fî smâati'l-inşâ* adlı kitabını inşâ türünde telif ettiğini ifade etse de kitapta kozmoloji, coğrafya, fıkıh, tarih vb. farklı türler içerisinde yer alan malzemeyi bir araya getirmiştir (s. 51).

Kitabın üçüncü bölümü, *Nihâyetü'l-ereb*'in kaynaklarını ele almaktadır. Müellif hattı otuz bir cilt olan bir eserin her bölümünün kaynaklarını tespit eden bir araştırma yapmak kolay değildir. Muhanna, eserin yaklaşık onda birini oluşturan kozmoloji, hayvanlar ve bitkiler bölümünün kaynaklarını çıkartmaya çalışmış ve bu bölümlerin hem konu tasnifi hem de muhteva bakımından Cemâleddin el-Vatvât'ın (ö. 718/1318) ansiklopedik eseri *Mebâhicü'l-fiker ve menâhicü'l-iber*'ine dayandığını tespit etmiştir (s. 67). Eserin kalan yüzde doksanlık kısmını oluşturan insan ve tarih bölümlerinin bazı temel kaynaklarını sıralamakla birlikte bütün kaynaklarını tespit etmenin her zaman mümkün olmadığını ifade etmiştir (s. 69-70). Kitabın, *Nihâyetü'l-ereb*'i bir bütün olarak incelemede başarılı olduğu, ancak eserin yaklaşık yüzde yetmişini oluşturan tarih bölümünün kaynaklarını tespit edip müellifin bu bölümdeki tercihlerini ve telif usulünü açıklamada yetersiz kaldığı görülmektedir. Bu anlamda *Nihâyetü'l-ereb*'in hacimli ve telif tarzı bakımından orijinal özellikler taşıyan tarih bölümü, ayrıntılı araştırmalara konu edilmeyi beklemektedir.

Kitapta Nüveyrî'nin hayatı, ilim tahsili ve tayin edildiği idarî mansıplar da incelenmekte, bu serüvenin *Nihâyetü'l-ereb*'e hangi açılardan kaynaklık etmiş olabileceği tartışılmaktadır. Muhanna'nın tespitine göre Nüveyrî, vefatına kadar Kahire'nin en görkemli medreselerinden biri olan Nâsırıyye'nin bir hücrelerinde kalmış, bu kurumun nâzırlığını yapmış ve muhtemelen *Nihâyetü'l-ereb*'i burada telif etmiştir (s. 57). Bu medresenin hemen yakınında bulunan Mansûriyye Bîmâristanı'nda da nâzırlık görevini sürdürmüştür. Yazara göre Nüveyrî, bu kurumlarda görev yapan müderrislerden, öğrencilerden, düzenlenen derslerden ve bu kurumların kütüphanelerinden yoğun bir şekilde faydalanmış olmalıdır. Özellikle tıp, zooloji ve ilaçlar konusunda sahip olduğu ve kendi şahitliğine dayanan bilgileri, Mansûriyye Bîmâristanı'nda edinmiş olması kuvvetle muhtemeldir (s. 63-65). Nüveyrî'nin ilim kurumları dışında tayin edildiği diğer yüksek dereceli idarî mansıplar ise kitabın dördüncü bölümünde incelenmektedir. Burada idarî mansıpların, Memlûkler dönemi müelliflerine sosyal, siyasî ve ekonomik ağlar sunmanın yanında kayıt tutma, not alma ve bunları tasnif etme gibi inşâ pratikleri kazandırdığı ileri sürülmektedir. Ayrıca yazar, idarî mansıpların, ansiklopedik eserlerin müelliflerine toplumun farklı alanları ve temsilcileri ile temas kurma imkânı verdiğini, bu sayede onların eserlerinde, yaşadıkları döneme ilişkin tutarlı ve güvenilir kayıtlar tutabildiklerini öne sürmektedir (s. 90-91).

Dikkatle riayet edilen çok katmanlı bir hiyerarşiye sahip olan *Nihâyetü'l-ereb*, yüzlerce kaynaktan nakiller içermekte ve çok sayıda metin içi referans barındırmaktadır. Muhanna, çalışmanın beşinci bölümünde, Nüveyrî'nin böyle bir eseri nasıl yazıya geçirdiğini ve bu konudaki çalışma usulünü anlamaya çalışmaktadır. Müellifin, çağdaşları tarafından usta bir müstensih olarak tanındığının ve istinsah ettiği nüshaların çok değerli kabul edildiğinin altını çizen yazar, onun *Nihâyetü'l-ereb*'i yazmadan önce müsveddeler hazırladığını ardından da en ufak bir kalem sürçmesi dahi olmayan muntazam nüshalar oluşturduğunu düşünmektedir (s. 108). Çalışmanın bu bölümü için yazma katalogları incelenerek eserin otuz müellif hattı nüshası tespit edilmiştir. Yazar, Avrupa kütüphanelerinde bulunan on dört nüsha üzerinde çalıştığını, ancak İstanbul kütüphanelerinde bulunan on altı nüshayı inceleyemediğini ifade etmektedir ki bu durumun, çalışmanın önemli eksiklerinden biri olduğu söylenebilir (s. 112).

Kitabın son bölümü, telif edildiği dönemden modern döneme kadar *Nihâyetü'l-ereb*'in okurları tarafından nasıl değerlendirildiğini incelemektedir. Muhanna'ya göre hacmi ve muhtemel maddi değeri düşünüldüğünde isteyen her okurun eserin tamamına sahip olması mümkün değildi. Bu

yüzden eserin okurlarının çoğu, muhtemelen kendi ilgilendikleri alanla ilgili ciltleri istinsah etmiş ya da ettirmiş olmalıdırlar. Eserin her cildinin müstakil olarak okunulabilecek şekilde tasarlanmış olması da bu ihtimali güçlendirmektedir (s. 124). Kitabın bu bölümünde, ayrıca *Nihâyetü'l-ereb*'in nüshalarının Avrupa kütüphanelerine intikal süreci kronolojik olarak incelenmekte, bu sürecin aktörleri ve onların eser üzerindeki çalışmaları hakkında bilgi verilmektedir.

Yazarın, çalışma boyunca, bir eseri ansiklopedik kılan nedir sorusuna açık ve sınırları tanımlanmış bir cevap verdiğini söylemek zordur. Ancak kitapta dağınık halde bulunan yaklaşımlarından hareketle onun, farklı telif türlerini bir şemsiye altında buluşturan, çeşitli ilimlere dair konuları bir araya getiren, konu tasnifinde hiyerarşik bir düzen benimseyerek sistemli bilgi tasnifi sunan ve güçlü bir metin-içi referans örgüsüne sahip olan eserleri “ansiklopedik” olarak vasıflandırdığını söylemek mümkündür.³ Çalışma hakkında altı çizilmesi gereken bir diğer konu ise *Nihâyetü'l-ereb*'in, Memlûkler döneminde telif edilen diğer ansiklopedik eserlerle dikkatli bir şekilde mukayese edilmiş olması ve bu literatürdeki benzerlik ve farklılıkların ayrıntılı bir şekilde tartışılmış olmasıdır. Ancak yazar, Millet Kütüphanesi Feyzullah Efendi koleksiyonunda bulunan ve altmış iki ciltte on altı bin varaktan oluştuğu ifade edilen İbn Atıyye el-Avfi'nin (ö. 906/1501) *Keşfü'l-beyân an sıfâtî'l-hayevân* adlı ansiklopedik eserini⁴ çalışmasında kullanmamıştır. Bu eser hakkında yapılacak çalışmalar, Memlûkler döneminde telif edilen ansiklopedik eserlerin mahiyetinin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Muhanna'nın çalışması, Memlûkler döneminde neredeyse bütün ilimlerin literatüründe yaşanan zenginleşmenin yanı sıra farklı telif türlerinin ortaya çıkışının sebeplerini ve bunu mümkün kılan arka planı merak eden araştırmacılar için yeni açıklama modelleri teklif etmektedir. Ayrıca çalışma, bir müellif ve eseri üzerine nasıl çalışılabilir sorusunun cevabını arayan, bu konuda metodolojik ve tematik arayış içerisinde olan her alandan araştırmacının istifade edebileceği bir çerçeve sunmaktadır.

3 Muhanna, *Encyclopaedia of Islam*'ın üçüncü edisyonunda yer alan “Encyclopaedias, Arabic” maddesinin de yazarıdır. Onun bir eseri ansiklopedik kılan hususlar hakkındaki görüşlerini bu çalışma üzerinden de takip edebilmek mümkündür (bk. Muhanna, “Encyclopaedias, Arabic”, s. 90-94).

4 Eser hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Kireççi, “İbn Atıyye el-Avfi”, 585-87.

Bibliyografya

The Digital Humanities and Islamic & Middle East Studies, ed. Elias Muhanna, Berlin: De Gruyter, 2016.

Kireççi, Mehmet Akif, “İbn Atıyye el-Avfî”, *DİA*, 2016, Ek-1, s. 585-587.

Muhanna, Elias, “Encyclopaedias, Arabic”, *Encyclopaedia of Islam Three*, Leiden 2015, fas. 2, s. 90-94.

Sübki, Tâceddin, *Tabakâtü’ş-Şâfiyyeti’l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, I-X, Kahire: Dâru İhyâ’i’l-kütübî’l-Arabiyye, 1383-96/1964-76.

Muhammet Enes Midilli, Araştırma Görevlisi
İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

ORCID 0000-0003-0145-3987

DOI 10.26570/isad.571985

Vefeyat Obituary

M. Nazif Şahinoğlu Hocamın Ardından (1936-2018)*

1976 yılı Eylül ayında Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arap Fars Dilleri Bölümü'ne kayıt olduğumuzda o dönemin siyasî atmosferinin de etkisiyle gecikmeden hocalar hakkında bilgi toplamaya çalışırdık. Söylenenler bir hocamızı nitelendiriyor ve gözler ona işaret ediyordu: *“Zamanında derse girer, dersini dolu dolu işler ve zamanında dersten çıkar. Herkese eşit davranır, öğrencileri arasında ayırım yapmaz, asla kimseye haksızlık etmez, kimseyi kayırmaz. İslâmî hassasiyetleri son derece güçlü, dakik, titiz disiplinli ve alanına hâkim bir hocadır. Eğer iyi çalışırsanız her zaman yetişmenize yardımcı olur, çalışmayana babasının oğlu dahi olsa hak etmediği hiçbir şeyi vermez. Karadenizli örnek bir hocadır. Bölümün en kalitelisidir: Doç.Dr. M. Nazif Şahinoğlu.”* Ben de bu vesileyle hep ona yakın olmak ve ondan istifade etmek istedim, çünkü İmam-Hatip Lisesi'nde hocalarımın tavsiyesiyle seçtiğim bu bölümde yegâne amacım akademik çalışmalar yapmaktı. Bu yazımda bir vefa borcu olarak dilimin döndüğü ve aklımda kaldığı kadarıyla hocamı anlatmaya çalışacağım.

1936 yılında Trabzon'un Vakfikebir ilçesi Güney (Esentepe) köyünde dünyaya geldi. Çok çileli ve sıkıntılı bir çocukluk dönemi geçirdi.¹ Dokuz yaşında

* Bu yazı Prof.Dr. M. Nazif Şahinoğlu'nun bir öğrencisi olarak kendi hatıralarım, dostlarından öğrendiklerim ve öğrencilerinden Prof.Dr. Hasan Çiftçi ve Prof.Dr. Mehmet Atalay'ın onun anısına hazırladıkları çalışmaya (*M. Nazif Şahinoğlu: Makaleler ve Hatıralar*) dayanarak kaleme alınmıştır.

1 Şahinoğlu, “Babam ...”, s. 17.

babasını kaybetti. Kırk gün içerisinde de annesi evi terkedince, hiçbir geliri olmadan kendisinin ve kız kardeşlerinin geçimini sağlamak zorunda kaldı. Yumurta, fındık vb. şeyler satarak, ayrıca etraftan aldığı küçük yardımlarla evinin babalığını üstlenmiş, aynı dönemde hâfızlığına da başlamıştı. Annesi birkaç yıl sonra kucağında üvey bir erkek kardeşe geri dönmüştü. Haşım Karakoç'a anlattığına göre, *"Babası vefat etmeden önce köyde hocalık yapan birine, 'Eğer bana bir şey olursa Mehmet Nazif sana emanet' demiş. Fakirliğin ve yokluğun her tarafı kasıp kavurduğu o dönemlerde, çaresizliğin her boyutunu her yönüyle yaşamış."*² İşte bu şartlarda hâfızlığını tamamlamış olan hocamızın gayretini ve çalışkanlığını gören hocası, onu ilim tahsili için İstanbul'a göndermişti. Muhtemelen 1950'de İstanbul'a giden hocamız, önce Sirkeci'de bir çakmak atölyesinde çalışmış, daha sonra da hâfız oluşundan dolayı bir camide, büyük ihtimalle Mahmud Paşa Camii'nde,³ hem yatılı olarak kalıp hem de müezzinlik yapmış ve özel hocalardan da aralıksız dersler almıştır. O dönemde ve daha sonraları ilim ve edepleriyle İstanbul'u süsleyen Musa Kasım, Hüsrev Efendi, Abdülaziz Bekkine, Mahmut Bayram Hoca ve Bekir Hâki Efendi gibi İstanbul'un en seçkin âlimlerinin derslerine devam etmiş ve Mehmet Âkif Ersoy'un yakın arkadaşlarından Yusuf Cemil Efendi'nin (Ararat) sohbetlerine katılmış olan hocamız, İstanbul'daki yaşamı boyunca bu hocalardan aldığı derslerini aralıksız sürdürmüş ve eski usulde icazet almıştır.

1952 yılında ilkokulu dışarıdan veren hocamız, 1959 yılında Pertevniyal Lisesi'nden, 1960 yılında da fark derslerini vererek İstanbul İmam Hatip Lisesi'nden mezun oldu. 1963 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arap-Fars Filolojisi Bölümü'nü birincilikle bitirerek lisans eğitimini tamamladı. Bu arada Filoloji'de öğrenci iken mümkün oldukça Yüksek İslâm Enstitüsü'nde de derslere devam etmiştir.

1963 yılında bölümünde açılan dışarıdan doktora sınavını kazanarak Fars Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde Prof.Dr. Ahmet Ateş'in doktora öğrencisi oldu. Ardından 1964 yılında Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Farsça asistanı olarak göreve başladı.⁴ 1966'da doktor unvanını alan hocamız, iki yıl askerlik görevini müteakiben, bilimsel araştırma yapmak, bilgi, görgü ve ihtisasını arttırmak için bir yıl süreyle İran'da, yirmi ay kadar da Fransa'da bulundu. 1973'te de doçent unvanını aldı. 1979 yılında altı ay süreyle Amerika'da Michigan Üniversitesi'nde görev yaptı. 1983 yılı başında profesör olmasına rağmen, çeşitli mücadeleleri sonucu ancak 1986 yılı sonunda bu kadroya

2 Karakoç, "Hocam Mehmet Nazif Şahinoğlu", s. 74.

3 Prof.Dr. Ahmed Subhi Furat, onun Atik Ali Paşa Camii'nde de müezzinlik yaptığını söylemektedir.

4 Aksay, "Azmin, Kararlılığın, Çalışkanlığın Yansıdığı Bir Hayat Hikâyesi", s. 44.

atanabildi. Böylece İstanbul'da Prof.Dr. Ahmet Ateş'in dışarıdan doktora öğrencisi olarak başladığı akademik hayatının yirmi dokuz yılını Erzurum'da geçirdi.⁵

1994 yılında, o zaman Kırıkkale Üniversitesi rektörü olan yakın arkadaşı Prof.Dr. Beşir Atalay'ın daveti üzerine Kırıkkale Üniversitesi Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü'ne geçti ve bu bölümde Fars Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı'nı kurdu. 2004 yılında emekli oluncaya kadar da Kırıkkale'de çalıştı. Akademik hayatına, asistan olarak 1964 yılında Erzurum'da başlayan hocamız, gerek Atatürk Üniversitesi gerekse Kırıkkale Üniversitesi'nde çeşitli akademik ve idari görevler üstlendi. 28 Şubat 1997 süreci ile başlayan baskılardan dolayı üniversite rektörü Prof.Dr. Beşir Atalay'ın görevden alınmasının akabinde, kendisi de Kırıkkale Üniversitesi'ndeki bütün idari görevlerinden ve kurul üyeliklerinden istifa etti. 2004 yılında da emekli oldu. Emeklilik sonrası, ailesinin bulunduğu İstanbul'a döndü. 11 Haziran 2018'de, ramazan ayının Kadir gecesinde ruhunu teslim etti. Yakınları, arkadaşları ve öğrencileri olarak bizler de Beylikdüzü Fatih Sultan Mehmet Camii'nde ikindi namazını müteakip, sade bir törenle cenaze namazını kılarak İstanbul Beylikdüzü Gürpınar'daki eski mezarlıkta toprağa verdik. Allah mekânını cennet eylesin!

İlmî ve idari yaşamı boyunca dürüstlüğü, titizliği ve çalışkanlığı hep ön planda tutmuş olan hocamız çok sayıda insanın yetişmesini ve akademik hayata katılmasını sağlamıştır.⁶ Bunun dışında sadece kampüs çalışmalarıyla sınırlı kalmamış, sorumluluk bilinci taşıyan bir aydın olarak ülke gençliğinin ahlaki ve manevi değerlerle mücehhez bir şekilde yetişmesi için her platformda elinden gelen gayreti göstermiştir. Cami kürsüsünde ve özel sohbetlerde çevresini aydınlattığı gibi; tebliğci ve müzakereci olarak ilmî seminerlere, konferanslara ve sempozyumlara katılmış, özel söyleşilerde bulunmuş, ülke gündemini meşgul eden, İslâmî konularda çıkan yazıları dikkatle takip edip gerektiğinde onlara ilmî araştırma mahsulü cevaplar vermiştir.

Hocam her şeyden önce çok iyi bir ilim adamıydı. Söyleyeceği her sözü iyice tartar, yazacağı her yazıyı ayrıntısına kadar araştırır, yayıma vermeden önce tekrar tekrar okur ve öğrencilerine de okuturdu. Öğrenciliğimiz yıllarında, Milli Eğitim Bakanlığı'nın çıkardığı *İslâm Ansiklopedisi*'ne yazdığı maddelere ne kadar önem verdiğini, bir ansiklopedi maddesini yazmak için bir kitap yazacak kadar zaman harcadığını bizzat müşahede ederdik. Bizden

5 Dedeoğlu, "Kadim Bilim ve Kültür Geleneğinden Akademik Dünyaya Geçen Prof. Dr. M. Nazif Şahinoğlu Hoca", s. 64.

6 Hocamdan doktora ve yüksek lisans yapan öğrenciler için bk. "Prof Dr. Nazif Şahinoğlu'nun Doktora Öğrencileri ve Mezuniyet Tarihleri", s. 89.

de böyle olmamızı isterdi. Randevularına son derece dikkat eder, verdiği randevuya gittiğimizde ilk önce saatine bakar, sonra “hoş geldin” derdi.

Dersleri son derece verimli geçerci. Sınıfa girer girmez selam verir, hemen kitabını kürsüye koyar, yanında mutlaka bir sözlük getirirdi. Önce tahtaya bakar, temiz değilse hemen tahtayı temizler, artık o andan sonra öğrencilere tahtayı asla sildirtmezdi; kendi siler ve derse başlardı. Ders esnasında ciddiyetini korur, öğrencilerin soru sormasına ve derse katılımına izin verirdi. Gülümseme dışında aşırı şaka yapmazdı. Ders esnasında bazı konulardaki, “*Hocam böyle de olmaz mı?*” yollu sorularımıza, “*هَاتِ بُرْهَانِكْ*” yani, ‘*Delilini getir/söyle!*’ diye karşılık verir, eğer makul bir delille cevap verilirse teşekkür eder, fikri kabul eder, “yaşsa!” diye memnuniyetini ifade eder ve kendi görüşünden vazgeçerdi. Sınıftan çıkarken de mutlaka tahtayı siler, tertemiz bırakırdı.

O kadar sinirli görünmesine rağmen derste ve hele hele sınav esnasında hiç kızmaz, öğrencilere olabildiğince kibar ve yumuşak davranırdı. Bütün öğrencilerine “... bey” ve “... hanım” diye hitap ederdi, sinirlenince de aynı hitap tarzını korurdu. Yüksek İslâm Enstitüsü’nde asistanken beraber girdiğimiz sınavlarda hocamda gördüğüm bu incelik beni kendisine hayran bırakırdı. Daha sonraları benzeri davranışı hocamın da hocası olan Prof.Dr. Nihad M. Çetin’de gördüm. Esasen kendisi de hocasına çok saygılıydı. Birkaç defa İstanbul’da Şarkiyat Enstitüsü Kütüphanesi’nde Nihad M. Çetin hocamızı birlikte ziyaret ettiğimizde bunu bizzat görüp takdir etmiştim. Hitabıyla, konuşmasıyla, tavırlarıyla hocaya karşı nasıl davranılacağını bize gösteriyordu.

Hocamızın bir diğer özelliği -bana göre belki de en önemlisi- kitap sevgisiydi. Derste adları geçen kitapları tanıtır, onları över, kendinde bulunduğunu ifade ederdi. Mehmed Zihni Efendi’nin *el-Muktedab* ve *el-Müntehab*’ını, Mütercim Âsım Efendi’nin *Kâmus Tercümesi*’ni anlatırken, “*Bunlar nadir kitaplardır, bunları tesadüfen bir yerde bulursanız, paranız yoksa da hiç düşünmeyin ceketinizi satıp alın, çünkü ceketini sonra alırsınız, ama bunları bir daha bulmanız zordur*” derdi. Nitekim Mehmed Zihni Efendi’nin kitaplarını ben Erzurum’da hiç bulamadım. Deri ciltli ve baskı kitapları daha çok sever ve tavsiye ederdi. Kitaplarını çok sevdiği için ödünç vermek de istemezdi. Hatta bir kitabı ödünç verdiğinde, kitabı eline alır, nasıl açacağımızı ve ne şekilde okuyacağımızı da tarif ederdi. Kitabın iki yanına da ikişer cilt kitap koyar, emanet vereceği kitabı da onların aralarına koyarak, “*İşte böyle okuyacaksan al, kitabı fazla açıp hırpalayacaksan alma, kusura bakma bırak git!*” derdi. Bunu da çok sevdiği ve güvendiği öğrencilerine yapardı. Yoksa herkese ödünç kitap vermezdi; “*Premsibim değil ödünç vermem gel evde ya da fakültede odamda bak!*” derdi. Bu konuda çok titizdi. Ödünç verdiği kitabın adını, verdiği kişiyi,

tarihini ve süresini mutlaka fişe yazar bu fişi kitabın raftaki yerine koyardı. Evinin bütün duvarlarını, hiç boş yer kalmamacasına kitaplık yaptırmıştı. 2017 yılında Siirt'e gittiğimde hocamın yakın arkadaşı ve İlahiyat Fakültesi'nde dekan olan Prof.Dr. İhsan Süreyya Sırma'dan hocamın kitaplarının o fakülteye bağışlandığını öğrendim; fakat kolilerde olan kitaplar henüz tasnif edilip raflara konulmamıştı.

Fakülte bittikten sonra Erzurum Yüksek İslâm Enstitüsü'nde Arapça asistanlığını kazandım. Fakültede de dışarıdan doktora imtihanlarına girerek Arap dilinden doktora öğrencisi oldum. Tez hocam Nazif Bey'di. Erzurum Yüksek İslâm Enstitüsü'nde Arapça derslerine giren hocamın asistanlığını yaptım. Bir gün dersine geç kaldığına şahit olmadım. Onun öğrencisi olmak ve yanında çalışmak bana çok şey öğretti. Hoca derslerini bizzat kendisi verirdi, kendi yerine asistanını gönderdiğine ne fakültede ne de enstitüde şahit oldum. Sadece bir seferinde, sanırım bir sınav görevinden dolayı Erzurum dışına gitmek zorunda kaldığı için, o hafta derslerine ben girdim. Daha sonraki haftalardan birinde hocanın sınavında ben de gözcü olarak bulunuyordum. O hafta galiba ders ücretleri ödenmişti. Hoca cebinden bir miktar para çıkarak bana uzattı, ben de, kendisine kitap almamı isteyecek sandım. *'Bu ne parası hocam?'* diye sorunca, *"Sen falan hafta benim yerime derse girmiştin onun ücreti!"* demesin mi? *"Hocam olur mu? Ne ücreti, ben alamam"* der gibi oldum, sinirlendi. *"İtiraz etme, tokatlarım ha!"* deyince emre itaat etmekten başka çarem kalmadı. Gayriihtiyarî parayı aldım.

Dokuz Eylül Üniversitesi'ne atanarak İzmir'e gitmemden sonra hoca ile doktora çalışmamızı mektuplaşma suretiyle devam ettirdik. Ben her mektupta, bir önceki mektuptan sonra yaptıklarım hakkında kendilerine bilgi verirdim. O da benim her mektubuma mutlaka cevap verip bazan tavsiye bazan da benim mektubumun içeriğine göre, tehdit yollu emirlerde bulunurdu. Yaz tatillerinde de görüşmek için randevu alırdım. Yaptığım çalışmaları kendi evlerinde gözden geçirirdik, onayını aldıktan sonra bir başka bölüme geçerdim. Hocam evde yalnız kalırdı. Eşi ve çocukları İstanbul'da olurdu. Yazdığım metinleri ben okurdum o da dinlerdi, bazan *"Aferin iyi olmuş"* der, bazan da kızar, ayağa kalkar, odada dolaşır: *"Ne bu kardeşim, böyle olur mu, düzelt bunu!"* derdi. Yaptığım her çalışmayı mutlaka inceler, onayladığı konuyu savunma esnasında jüri üyelerine karşı kendisi de savunurlardı. Altı yüz sayfalık doktora tezimin Türkçe araştırma kısmını tamamen beraber okuduk, onayını aldım.

Hocam yasalara son derece saygılıydı, yasaları bilir, uyar ve uyulmasını da isterdi. Kim yasaya aykırı bir iş yapmaya kalkışırsa onun karşısına hiç çekinmeden çıkardı. Bir ara fakülte yönetim kurulu üyesiydi. Dekanlığın bazı kararlarına karşı nasıl mücadele ettiğini yakinen müşahede etmişimdir. Bir

iki defa ben odasında bulunurken imzalaması için kendisine görevli memur tarafından getirilen evrakı inceledikten sonra, “*Bu ne kardeşim, bu yasaya aykırı, böyle olmayacaktı?*” diye çıkışınca, memurun, “Efendim, dekan bey gönderdi, imzalamanızı istiyor” demesi üzerine, sinirlendi, “*Burası dekanın babasının yeri mi?*” dedi ve hemen kâğıdı eline alarak doğru dekanlık makamına gitti.⁷

Hocam kendini üniversite camiasına olduğu gibi kabul ettirmişti. Onun âlimliği yanında dindarlığı ve dürüstlüğü de herkes tarafından kabul edilmişti. Kimse de ona karşı bu tutumundan dolayı cephe almazdı. Çünkü bu haksızlık olurdu. O, Mevlânâ'nın dediği gibi, olduğu gibi görünen ve görüldüğü gibi olan bir insandı. Nitekim fakülte dekanımız rahmetli Prof.Dr. Kaya Bilgegil'in yazdığı *Edebi Bilgiler* kitabında verdiği örnek cümlelerden biri “Nazif dindardır” şeklindedir. Yıllar sonra İzmir'de görüştüğüm, Atatürk Üniversitesi'nin uzun yıllar rektörlüğünü yapmış olan Prof.Dr. Hurşit Ertuğrul bana, Erzurum yıllarından bahsederken hem üzüldüğüm hem de sevindiğim iki şey söyledi: “*Üniversitede fakülteler arasında birbirlerini en çok şikâyet edenler İslâmî İlimler/İlahiyat Fakültesi hocalarıydı*” ve ardından da ekledi “*Ama senin hocan Nazif Bey çok dürüst bir insandı.*”

Hocam çok sayıda ilmî çalışmaya imza attı.⁸ Doktora tezi olarak hazırladığı, *Alâ al- Davla- al-Simnânî'nin Hayatı, Eserleri, Kelâm Telâkkisi, Tasavvufî Görüşleri ile Beyân al-ihsan li ahl al- ikân Adlı Eserinin Edisyon Kritiği*,⁹ doçentlik çalışması olarak sunduğu *Sa'di-yi Şîrâzî ve İbn-i Teymiyye'de Fert ve Cemiyet İlişkisi*¹⁰ ve profesörlük takdim tezi olarak çalıştığı *Nuvîdi-yi Şîrâzî ve Salâmân u Absalî*,¹¹ bunların başında gelenlerdir. *Farsça Grameri: Sarf ve Nahiv*¹² alanında klasikleşmiş bir ders kitabıdır. Muhtelif makalelerinin yanı sıra Milli Eğitim Bakanlığı'nın çıkardığı *İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı'nın yayımladığı *TDV İslâm Ansiklopedisi* ve Dergâh Yayınları'nın çıkardığı *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi* gibi eserlerde yayımlanmış çok sayıda

7 Arkadaşlar arasında anlatıldığına göre biz fakülteye gelmeden önce yine böyle bir durumda, evrakı sinirle eline alıp hızla dekanlık makamına girerken, hoca cam kapıyı farkedememiş, kapıya çarpınca cam kırılmış. Bundan dolayı kendisine “Cam delen Nazif” lakabını takmışlardı.

8 Nazif Şahinoğlu'nun çalışmalarını topluca görmek için bk. *M. Nazif Şahinoğlu: Makaleler ve Hatıralar*, s. 93-647.

9 Prof.Dr. Ahmet Ateş yönetiminde, İstanbul Üniversitesi, 1966.

10 Erzurum Atatürk Üniversitesi, 1973

11 Erzurum Atatürk Üniversitesi, 1983.

12 İstanbul: Kitabevi, 1997.

maddesi de bulunmaktadır.¹³ Hocam, yazdığı bazı maddeleri ise muhtemelen ansiklopedi yayın heyetlerinde bulunan kimselerle arasında çıkan anlaşmazlıklardan dolayı yayımlamaktan vazgeçmiştir. Çünkü o mükemmeliyetçiydi. Yazdığı bir konuyu ayrıntısına kadar araştırır ne ve ne kadar yazılacaksa öyle yazardı, bu sebeple yazdıklarına müdahaleyi de kabul etmezdi.

Allah rahmet eylesin!

Bibliyografya

- Aksay, Ahmed, “Azmin, Kararlılığın, Çalışkanlığın Yansıdığı Bir Hayat Hikâyesi”, *M. Nazif Şahinoğlu: Makaleler ve Hatıralar*, s. 41-45.
- Dedeoğlu, Mehmet Münir, “Kadim Bilim ve Kültür Geleneğinden Akademik Dünyaya Geçen Prof. Dr. M. Nazif Şahinoğlu Hoca ve Onun Ruh ve Gönül Dünyasına İlişkin”, *M. Nazif Şahinoğlu: Makaleler ve Hatıralar*, s. 61-65.
- Karakoç, Haşim, “Hocam Mehmet Nazif Şahinoğlu”, *M. Nazif Şahinoğlu: Makaleler ve Hatıralar*, s. 67-76.
- M. Nazif Şahinoğlu: Makaleler ve Hatıralar*, haz. Hasan Çiftçi – Mehmet Atalay, İstanbul: Beyan Yayınları, 2017.
- Şahinoğlu, Sakıb, “Babam ...”, *M. Nazif Şahinoğlu: Makaleler ve Hatıralar*, s. 17-20.
- “Prof Dr. Nazif Şahinoğlu'nun Doktora Öğrencileri ve Mezuniyet Tarihleri”, *M. Nazif Şahinoğlu: Makaleler ve Hatıralar*, s. 89.

Hüseyin Elmalı, Prof.Dr.

İstanbul Aydın Üniversitesi Eğitim Fakültesi

ORCID 0000-0003-2885-2857

DOI 10.26570/isad.571992

13 Şahinoğlu'nun *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nde yayımlanmış maddelerini topluca görmek için bk. <https://islamansiklopedisi.org.tr/muellif/m-nazif-sahinoglu> (erişim: 15.05.2019).

Vefeyat Obituary

Şeriat, Tarikat, Tanzimat: Butrus Abu-Manneh (1932-2018)

Türkiye’de hâkim olan tarih anlatısında Tanzimat Fermanı Batılılaşma’nın ve sekülerleşmenin doğum belgesidir. Tanzimat devrini laik Türkiye Cumhuriyeti’nin önceli olarak kurgulayan anlatıya göre fermanı Avrupa görmüş ve yabancı dil öğrenmiş aydın bürokrat Reşid Paşa hazırladı. Hem genç padişah hem devrin ileri gelen ricali ve uleması olaylara sadece seyirci kaldı. Butrus Abu-Manneh Tanzimat devri hakkındaki bu hâkim anlayışa meydan okudu, hem de nesildaşı Osmanlı tarihçileri tarafından ihmal edilmesine sebep olacak bir ısrarla.

Abu-Manneh’e göre Tanzimat Fermanı, Avrupa tecrübesi ve yabancı dil bilgisi var diye, henüz genç bir bürokrat olan Reşid Paşa’ya mal edilemezdi. Tanzimat Fermanı dinî saiklerle ve müslümanların gönlünü yeniden kazanmak için ilan edilmişti: “Gavur padişah” II. Mahmud’un istibdat ve mezalimi yüzünden İstanbul hilafetiyle râbitası kopan müslüman tebaanın karizmatik Mısır Valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa’ya kaymış gönlünü. Mehmed Ali Paşa ki, III. Selim’in kaybettiği ve II. Mahmud’un geri alamadığı Mekke ve Medine’yi Vehhâbiler’den kurtarıp devlete iade edendir. Yunan isyanını bastıran, Sudanı imparatorluğa kazandırandır. Nizip yenilgisinden ve II. Mahmud’un ölümünden sonra, Kaptanıderyâ Ahmed Paşa’dan donanmayı İskenderiye’de teslim alandır. Babasının yolunu tutmayacağını söyleyen yeni padişah Abdülmecid önce II. Mahmud’un saraydaki şarap mahzenini boşalttırdı, şişeleri Boğaziçi sularına döktürdü. Emîrül-mü’minin ve halife olarak ilmiye ve devlet ricalinin desteğiyle şeriata bağlılığı vurgulayan Tanzimat Fermanı’nı

Kasım 1839'da ilan etti. Tanzimat kararını saray, ulema, Bâbîâli ve sair devlet ricali, hâsılı Osmanlı eliti ittifak halinde almıştır.

Abu-Manneh'e göre Tanzimat Fermanı, hilafet ve saltanatın ümmet nezdindeki meşruiyet buhranından çıkma hamlesidir. Ferman artık hilafete layık muteber bir önder olarak görülen Mehmed Ali Paşa'yı desteklememesi için müslüman tebaayı ikna çalışması, Mısır meselesinde bir şah hamlesidir. Tahta geçen Sultan Abdülmecid ülkeyi babası gibi yönetmeyeceğine, şeriati uygulayacağına, kimsenin hukukun üstünde olmadığını belirterek söz verdi. Lutfî'nin ifadesiyle, "Tanzimat, usûl-i atika-i istibdâdiyyeyi imha için bir kanun idi." İmparatorluğun her köşesinde yüksek sesle okutulan Tanzimat Fermanı'nın ahlakî ve hukukî değeri barizdir. Nitekim ahalinin ekseriyeti fermanı hoş karşıladı. "İ'lân-ı adalet" müslümanların İstanbul'a isyanını durdurdu, Suriye'de Mısır idaresine karşı isyanı tetikledi. Oradaki subaylar İstanbul ordusuna katılmak üzere firar etti. Halk taraf değiştirdi. Bu sayede Suriye kolaylıkla geri alındı. Hâsılı, Tanzimat Fermanı rejime karşı süren öfkeyi dindirdi, hanedanın gücünü tahkim etti, Abdülmecid'e "sâlis-i Ömereyn" itibarını verdi.

Abu-Manneh, Tanzimat Fermanı'nda şeriata aykırı tek cümlelerin dahi bulunmadığı kanaatinde. Ona göre, fermanın şer'î dili reformları meşrulaştırma amaçlı bir dekorasyondan ibaret değildir. Din, hayat, akıl, nesil ve mal emniyeti usûl-i hamsedir, makâsıd-ı şeriattır. Saray ve Bâbîâli hiçbir zaman Tanzimat ilan edildiğindeki kadar dindar olmamıştır. Tanzimat dindarlaşmasının arkasında Nakşibendiyye-Müceddidiyye tarikatı ve hususan bunun Hâlidîyye kolu vardır. Hâlidîyye ağı saraya hâkimdir ve Abdülmecid'i çocukluğundan beri kuşatmıştır. Annesi Bezmiâlem ve ablası Âdile sultanlar, hocaları Şehrî Hâfız, Zeynelâbidin, Akşehirli Ömer'den başka sarayın reîsül-kurra Eyyûbî Abdullah, imamı ve müezzini (meşhur hattat) Mustafa İzzet efendiler Nakşî'dir. Şeyhülislâm Mekkîzâde Mustafa Âsım gibi, devrin büyük sadrazamları Hüsrev ve Pertev paşalar da böyledir. Pertev Paşa, Mustafa Reşid Paşa'nın da hâmisî ve akıl hocasıdır. Sultan Abdülmecid'in Mevlânâ Şeyh Hâlid-i Bağdâdî'nin Şam'daki türbesini yaptırması, orada bir zaviye ve bunun bakımı için vakıflar kurması boşuna değildir. Medine'de XV. yüzyıldan kalma yapıyı yıktırıp Ravza-i Mutahhara'yı yenilemesi de.

Abu-Manneh bu fikirlere nasıl varmıştır? Doktora tezinin başlığında geçen kavramlar (reformlar, İslâm, hilafet) Abu-Manneh'in çalışmalarının anahtar kelimeleri olarak okunabilir: "Some Aspects of Ottoman Rule in Syria in the Second Half of the Nineteenth Century: Reforms, Islam and Caliphate." Abu-Manneh, Albert Hourani rehberliğinde 1971'de bitirdiği doktora tezinin parça ve uzantıları olarak yayımladığı ilk makalelerini sonraki makaleleriyle

aça aç a sil büyük mevzusuna derinlik kazandırmıştır. 1973'ten 2015'e kadar süren yayın hayatında heyecanını kaybetmeden otuz yılı aşkın bir süreye yayarak derinleştirdiği mevzu, Orta Asya'da doğan Nakşibendiye tarikatının Hindistan'da zuhur eden Müceddidiye kolunun Osmanlı Devleti'nin siyasi, sosyal ve entelektüel hayatı ve ıslahatı üzerindeki uzun soluklu etkisidir. 2001'de yayımlanan tek kitabında yer alan makalelerin tamamı bu konuyu işlediği gibi sonra yayımladığı makaleler de aynı minvaldedir.

Hicrî “ikinci binyılın müceddidi” olarak anılan İmâm-ı Rabbânî Ahmed-i Sirhindî'nin kurduğu Nakşibendiye-Müceddidiye XVII. yüzyıldan sonra Asya'nın müslüman topraklarında en etkin ve yaygın tarikat olmuş, şeriat vurgusuyla Sünnî ulema ve üst sınıfları cezbetmiştir. Abu-Manneh'e göre Osmanlı Devleti'nin başşehri İstanbul'u etkisi altına alan üç Nakşî-Müceddidi dalgası vardır.

Birinci dalgayı XVII. yüzyılın sonunda Şeyh Murâd Buhârî (ö.1720) peyda etmiştir. Şeyh Murad vasıtasıyla tarikatın İstanbul'da ulema ve rical arasında yayılması, XVIII. yüzyılda Abu-Manneh'in “geleneksel Sünnî esasların kültürel canlanması” olarak nitelendirdiği bir dindarlaşmayı tetikleyecektir. Karlofça Anlaşması sonrasındaki tedirginlik ve zayıflık hissiyatı İslâmî ideallere samimiyetle yeniden yöneliş sayesinde giderilmiştir. Abu-Manneh, dindarlaşma tezahürlerini şöyle sıralar: Dinî ilimlere ait eserlerin Arapça ve Farsça'dan Türkçe'ye çevrilmesi, özellikle büyük camilerde halk kütüphaneleri (ve bunları besleyecek vakıfların) kurulması ve *Sahîh-i Buhârî* okuyacak Buhârîhanlar istihdamı, sarayda huzur derslerinin ihdası, gayrimüslimlere kıyafet kısıtlamasının (*nizâm-ı kisve-i reâyâ*) katı şekilde uygulanmaya başlanması. Bu olgular, iki asır sonra Ahmed Refik'in Lâle Devri'ni “Batı'ya yönelişin başlangıcı” olarak damgalamasıyla yerleşen kanaatlerin aksinedir.

İkinci dalga, XVIII. yüzyıl başında Şeyh Yekdest Ahmed Cüryânî'ye (ö. 1708) Mekke'de bağlanan halifeleri vasıtasıyla İstanbul'a ulaşmışsa da, asıl etkisini Bursalı Mehmed Emin Efendi ile (d. 1728) gösterecektir. Emin Efendi, Kerkük doğumlu bir Kürt olup Urfa mutasarrıfı Abdullah Paşa'nın kâtibi olarak çalışırken Şeyh Nebih Efendi'ye bağlanarak tarikatla tanışır. Sonra İstanbul'da Sadrazam Râgıb Paşa'nın hizmetine girer, Farsça hocalığı yanında mesnevîhanlık yapar ve yerini alacağı Şeyh Âgâh Efendi'nin müridi olur. 1779-1794 yıllarını Bursa'da geçirdikten sonra kendine bağlı ve Sultan III. Selim'e yakın ıslahat taraftarı ulema ve rical tarafından İstanbul'a davet edilir. 1807'de bu destekçilerin çoğu asiler tarafından öldürülür ve şeyh efendileri de birkaç yıl sonra vefat edeceği Bursa'ya sürülür. Hikâye Emin Efendi'nin halifelerinden Ali Behçet Efendi ile (ö. 1822) devam eder. III. Selim'in büyük kışlanın yanında yaptırıp Nakşî-Müceddidiler'e tahsis ettiği Selimiye

Zaviyesi'ne atanacak olan Ali Behçet Efendi'nin mürit ve muhipleri arasında Pertev Paşa, Hâlet Efendi, Hüsrev Paşa gibi devrin en mühim ricali vardır. 1807'de yaşananlardan dolayı bu tarikat çevresi 1821 Rum İsyanı'na kadar sessiz kalacaktır. Rum İsyanı devletin dine sarılma ihtiyacı duyacağı başka bir buhran zamanıdır. Şeriat ve cihat çağrısının yeniden yankı bulacağı bu devre üçüncü dalgayı hazırlayacaktır.

Üçüncü dalga Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin (1776-1827) 1819'dan itibaren İstanbul'a gelmeye başlayan halifelerinin etkisiyle başlar. Rum İsyanı'ndan sonra üst sınıflar arasında dindarlaştırma temayülü dalga etkisini büyütür. 1826'da yeniçeriliğin ilgasını ilan eden fermanı Pertev Efendi kaleme almış, Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi Sultan Ahmed Camii'nde okumuştur. Fermanın dinî üslubu halkın duygularına hitap eden bir retorikten ibaret değildir. Osmanlı elitinin müşterek inançlarını ve fikirlerini ve kararlılığını ifade eder. Sonra şeriata hüremetsizliğinden dolayı tefessüh etmiş olan Bektaşîliğin ilgası da böyledir. III. Selim'in sebkeden başarısızlığının sebebi devrin ulema ve devlet ricalinin projeye müttetik kanı olmamasındandı. II. Mahmud neşteri tek başına vurmaya kalksaydı elbette babası gibi başarısız olurdu.

Hâlidilik dalgası tepki ve düşmanlık da doğurmuştur. Tarikatın etkisini bir ara tehdit olarak algılayan II. Mahmud, on yıldan fazla en yakın danışmanı olan Hâlet Efendi'yi daha önce gözden çıkardığı gibi, Keçecizâde İzzet Molla'ya ve birçok Hâlidî halifesine memleketini dar edecektir. 1833'te Mek-kizâde Âsım Efendi'nin üçüncü defa (ve bu sefer on dört yıl sürmek üzere) şeyhülislâm atanmasıyla beraber bu takibat sona ermiş gibidir. II. Mahmud bu evrede taktik olarak daha dindar bir müslüman imajını güçlendirme gayretini gösteren hareketlerde bulunacaktır.

İşte Abu-Manneh, 1994'te çıkan "The Islamic Roots of the Gülhane Rescript" başlıklı çığır açıcı makalesiyle aslında aynı hikâyenin devamını getirmiştir. Ona göre, Mısır meselesi ortaya çıktıktan sonra II. Mahmud siyasasını revize etti. Kendinden önce aynı makamda bulunmuş babası ve kayınpederi gibi Nakşî-Hâlidî olan Mek-kizâde Mustafa Âsım'ı şeyhülislâm yaptı. Başka bir âlimi orduya vaiz atadı, bölüklerde Buhârî okutulmasını emretti. Müslümanların namazlarını camide kılmalarını irade buyurdu. Oğlu veliaht Abdülme-cid'e bir Nakşî-Hâlidî şeyhini hoca tuttu. Sürgüne gönderdiği ulemayı geri getirtti. Ancak bütün bunlar henüz işe yaramayacak ve bu yüzden Tanzimat hazırlıkları daha kendisi hayattayken başlayacaktır. Böylece Abu-Manneh üçüncü Nakşibendî-Müceddî dalgasını teşkil eden Hâlidiliğin etkilerini 1839 Tanzimat Fermanı'na bağlar. 2015'te yayımlanan "Two Concepts of State in the Tanzimat Period: The Hatt-ı Şerif of Gülhane and the Hatt-ı Hümayun" başlıklı son büyük makalesi konuyu 1856 Islahat Fermanı'na kadar uzatacaktır.

24 Aralık 2018'de kaybettiğimiz Butrus Abu-Manneh, akademik hayatını 1932'deki doğumundan on yıl önce tarihe karışan Osmanlı Devleti'nin son asrını anlamaya adanmıştır. Lisans öğrenimini Kudüs İbrânî, lisans üstü çalışmalarını Oxford üniversitelerinde tamamlamış, 2000 yılında emekli oluncaya kadar neredeyse otuz yıl Hayfa Üniversitesi'nde çalışmıştır. Sekülerleşme ve Batılılaşma paradigmalarının baskın olduğu bir akademik ortamda doğup büyüyen Osmanlı tarihçiliğinde objektif bir konu olarak din bile hor görülürken ıslahat-tarikat ilişkisine ömrünü adayan Abu-Manneh'in cılız sesinin rüzgârı ölümünden sonra da XIX. yüzyılı kapatan karanlık perdeleri aralamaya devam edecek.

Abdulhamit Kırmızı, Prof.Dr.

İstanbul Şehir Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi

ORCID 0000-0002-3160-5841

DOI 10.26570/isad.571997

Vefeyat Obituary

Hadis Alanındaki alışmalarıyla Tanınan Hollandalı Oryantalist: Harald Motzki (1948-2019)

25 Ağustos 1948'de Almanya'nın Berlin eyaletindeki Reinickendorf'ta dindar Katolik bir ailede doğan Harald Motzki, hayatının ilk altı yılını burada geçirdi. Daha sonra ailesiyle birlikte Almanya'nın güneybatısında yer alan Saarland eyaletinin başşehri olan Saarbrücken şehrine taşındı ve orada önce Katolik ilkokuluna, ardından ortaokul ve lise eğitiminin birlikte verildiği hümanist liseye devam etti. Dindar Katolik bir aileden gelen, kilise âyinlerinin müdavimi hatta âyin yardımcısı olan Motzki'nin hümanist öğretinin ön planda olduğu bu kurumda aldığı eğitim, onun hayatında oldukça önemli bir yere sahiptir. Zira burada aldığı hümanist öğretinin etkisiyle ilk defa bu dönemde kiliseye yönelik sorgulamalarda bulunmuştur. Saarland eyaletinin başşehri ve aynı zamanda Fransa ile Almanya sınırında bir şehir olan Saarbrücken'de yaşadığı çok kültürlü hayat ile kendisinin farklı kültürlere yönelik yoğun ilgisi, Motzki'nin bu yıllarında önemli izler bırakmıştır. Tarihe olan merakı sebebiyle gençlik yıllarında Antikçağ, Ortaçağ tarihi, eski Mısır ve başka kültürler hakkında yoğun okumalar yaptı. Özellikle lisede aldığı hümanist eğitimin tesiriyle Yunanistan, Roma ve felsefe hakkında çok kitap okuduğunu belirten Motzki, o dönemde Yunanca, Latince ve Fransızca da bilmekteydi. 1968 yılında tamamladığı lise eğitiminin, aslında onun hem ilgilerinde hem de üniversitedeki bölüm seçiminde etkili olduğu söylenebilir.

Dinî bilgiyi Hıristiyanlığı esas alan bir teoloji fakültesinde değil de kilise dogmalarından uzak bir felsefe fakültesinde almayı tercih ederek mukayeseli din bilgisinin okutulduğu sayılı üniversitelerden biri olan Bonn'a giden Motzki, orada İncil ve Tevrat eğitimi alarak tarihsel eleştiri ve metin analiz yöntemlerini öğrenmiştir.¹ Mukayeseli dinler tarihinin yanı sıra ilgi duyduğu dinlerin metinlerini bizzat orijinal kaynaklarından okuma düşüncesi, onu İbrânîce ve Arapça vasıtasıyla Tevrat ve İncil öğrenimine ve mukayesesine sevk etmiştir. Kendi dönemindeki arkadaşlarının ilgi alanı Çin, Japonya, Hindistan gibi bölgelerin kültür ve dinlerine yönelik iken o, Hıristiyanlık ve İslâm ile yakından ilgilenmiştir. Bu dönem aldığı eğitime özellikle Tevrat-İncil öğrenimi sırasında gördüğü tarihî-tenkitçi metin analiz yöntemine büyük bir anlam yükleyen Motzki, Bonn'da özellikle Prof. Antonius H.J. Gunneweg'den (ö. 1990) aldığı Tevrat eğitimine, Sorbonne'da (1970'li yılların başı) İncil üzerine yaptığı metin analizlerine hayli önem atfederek, o dönemki eğitimiyle gurur duyduğunu ve çalışmalarını sırasında bu eğitimden hayli istifade ettiğini dile getirir.²

1974 yılında Bonn Üniversitesi'nde *Schamanismus als Problem religionswissenschaftlicher Terminologie* (Din bilimi terminolojisinde problem olarak Şamanizm) başlıklı yüksek lisans tezini mukayeseli dinler bilimi bölümünde din biliminde kullanılan kavramların değeri ile ilgili olarak hazırladı. 1977 yılında aynı başlıkla yayımlanan bu çalışma, din biliminde kullanılan kavramların bilimsel çalışmalar için yeterince belirlenip belirlenmediği, çeşitli kültürlerde oluşan tarihî olayların aynı kavramlarla izah edilip edilemeyeceği, birbirine benzeyen ancak aynı olmayan olaylara aynı kavramların teşmil edilip edilemeyeceği gibi felsefî soru(n)ların merkezinde kaleme alınmıştır. Eser, İslâm ile doğrudan bir bağlantıya sahip olmasa da esasında Motzki'nin dinlerin mukayese edilişi sırasında kullanılan metod, kavram ve teorilerin gerçekten empirik-bilimsel olup olmadığı hususundaki ilgisinin bir neticesidir.

Yüksek lisans çalışmasından sonra Motzki, yine Bonn Üniversitesi'nde metodolojik sorunların kendisini sevk ettiği İslâm bilimi eğitimine başladı. İslâm dünyası hakkındaki bilgisini artırma, hassaten tarihî-tenkitçi metodları uygulama amacıyla bu alana yöneldiğini belirten Motzki, bu isteğini o dönemde Almanya'da İslâm tarihi alanında en yetkin isimlerden olan Albrecht Noth ile (ö. 1999) gerçekleştirerek doktora tezini onun danışmanlığında hazırlamak istedi. Noth gibi hem Avrupa hem de İslâm tarihiyle ilgili bir konuyu incelemeyi arzuluyor, ama aynı zamanda müslüman ve Avrupalı azınlıklar sisteminin mahiyetini tespit etmeyi istiyordu. Bundan dolayı Mısır'ın Fransa

1 Hıdır, "Harald Motzki: Hayatı, İlmi Şahsiyeti", s. 275-83.

2 Uçar, "Prof.Dr. Harald Motzki ile Hayatı ve Eğitim Arka Planı Üzerine", s. 182.

tarafından zaptının oradaki azınlıklar sistemini nasıl etkilediğini inceleme-ye yönelerek Avrupa ve Mısır'da aynı dönemde mevcut bir fenomen olarak azınlık meselesini ele aldı.³ *Dimma und Egalite: Die nichtmuslimischen Minderheiten Ägyptens in der zweiten Hälfte des XVIII. Jahrhunderts und die Expedition Bonapartes*⁴ başlıklı doktora tezi, kolonyalizm devrinde Avrupalı ve müslüman azınlıklar sistemine dair idi ve 1978 yılında tamamlandı (Bonn Üniversitesi). Yakın tarih çerçevesinde Mısır tarihçesi XVII. yüzyıl, Zımmiler ve Napolyon'un Mısır seferini konu edinen doktora teziyle Motzki, 1980'de Almanya Bilim ve Kültür Bakanlığı tarafından verilen Heinz-Maier-Leibnitz ödülüne layık görülmüştür.

XVIII. yüzyıl Mısır'ını konu edinen doktora tezinden sonra Motzki, Freiburg'daki Tarih Antropolojisi Enstitüsü tarafından yürütülen "Çocukluk, Gençlik ve Aile" konulu bir araştırma projesinde yer alarak İslâm'ın erken dönem kaynaklarını yakından tanımaya başladı (1979-1983). Bu proje kapsamında İslâm'ı ve müslüman toplumunun ilk yüzyıllarını araştırmakla görevlendirilen Motzki, ilk defa İslâm'ın erken dönem kaynaklarıyla ilgilenme fırsatı bulmuştur. Bu sırada, belirli bir dönemin toplumsal gerçeklerini yansıtmada elindeki kaynaklara ne kadar güvenebileceğine dair şüphesiyle metodik sorunlara yoğunlaştı. Böylece bir tarihçi perspektifiyle öncelikle kaynak tenkidine yöneldi ve mevcut kaynakların değerini tespit etmeyi amaçladı. İlgili proje kapsamında evlilik ve boşanma hakkında sosyal ve tarihî bir inceleme yapmaya koyulan Motzki, tam da bu aşamada Ignaz Goldziher (ö. 1921) ve Joseph Schacht'ın da (ö. 1969) ilgilendiği konulara rastladı. Mevcut kaynakların hangi zamana ait olduğu sorusu, onu ana akım oryantalist çizginin temsilcileri olan bu isimlerle karşılaştırdı.

Evlilik ve boşanma konusunun ayrıntılarını ararken İslâm hukukunun gelişimini ve toplumsal uygulamayı yakalayabilmek adına fetvalara yönelen Motzki, fetvaların başlangıcına dair soruların izini sürerken Abdürrezzâk'ın (ö. 211/826-27) *el-Musannef*'ine denk geldi. İlgili kitabın herhangi bir doğru haber içerip içermediği ya da uydurma rivayetleri muhtevi olup olmadığı fikri, onu kaynak analizi yapma düşüncesine sevketti. Bu aşamada Goldziher'in ama özellikle Schacht'ın öne sürdüğü tezlerin büyük bir kısmının tâdil edilmesi fikrine sahip oldu. Yüksek lisans ve doktora sonrasında yer aldığı

3 Mukayeseye dayalı olarak tasvirî bir şekilde hazırlanan bu doktora tezinde Motzki, XVII. yüzyıla kadar her iki bölgede sistemin nasıl olduğunu tespit etmeye çalıştı. Fransız İhtilali'ne kadar Avrupa'daki azınlıklar sisteminin ne şekilde geliştiği üzerinde durdu ve aynı dönem içinde her iki bölgedeki sistemi karşılaştırdı.

4 Bu çalışma, 1979'da "Studien zum Minderheitenproblem im Islam" (İslâm'da azınlık meselesi üzerine çalışmalar) adlı seri içerisinde şu adla yayımlandı: *Dimma und Egalite*.

bu projeyi kendi gelişiminin üçüncü aşaması olarak kabul eden Motzki, ilgili projenin kendisine çok katkı yaptığını⁵ ve onu bu noktaya taşıyan hususun da bütün araştırmalar için vazgeçilmez kabul ettiği şüphe ve sürekli gözden geçirme kriterleri olduğunu söylemektedir.

1978-1981 yılları arasında Almanya'da Bremen Üniversitesi'nde İslâmî Araştırmalar ve Arapça Bölümü'nde misafir öğretim üyesi olarak bulunan Motzki, 1983-1989 yılları arasında da Hamburg Üniversitesi'nde yardımcı doçent olarak görev yaptı. 1989 yılında Hamburg Üniversitesi'nde habilitasyon (doçentlik) tezi olarak kabul edilen ve 1991'de yayımlanan *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz: Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts* adlı eser, Batı'da büyük bir ilgi görmüş ve *The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh before the Classical Schools* adıyla İngilizce'ye tercüme edilmiştir. Bu çalışmanın temel amacı, Abdürrezzâk'ın *el-Musannef*inden hareketle İslâm hukukunun Mekke'de ilk iki yüzyıldaki durumunu inşa etmektir. O, bu amacı içerik bakımından aynı olan rivayetlerin isnat ve metin birliğinde formel kısıtlardan hareket etmek suretiyle ilgili rivayetin, zaman bakımından ne kadar geriye doğru götürülebileceğini ortaya koyarak gerçekleştirmiştir.

Bu çalışmasıyla 1991 senesinde doçent olan Motzki, aynı yıl Hollanda'nın doğusunda, Gelderland vilayetinde yer alan bir şehir olan Nijmegen'daki Radboud Üniversitesi'nde (Radboud Universitet Nijmegen) Ortadoğu Dilleri ve Kültürleri Enstitüsü'nde görev yaptı. 2000 yılında profesör ünvanını alarak Kur'an tarihi, ilk dönem İslâm fıkhi ve hadislerin gelişimi üzerine yoğunlaşarak aynı üniversitede çalışmalarını sürdürdü. 2011 yılında sağlık sorunları sebebiyle emekliye ayrılan Motzki, hayatının sonuna kadar çalışmalarına devam etmiştir.

Nijmegen'dan 30 km. uzakta Almanya tarafında Kleve ve Goch şehirleri civarında son on yılını geçiren Motzki, çeşitli sağlık problemleri yaşadıkdan sonra 8 Şubat 2019'da öldü. Cremation olarak ifade edilen özel bir teknikle cesedi yakılan Motzki için 22 Şubat 2019'da Almanya'nın Kuzey Ren-Vestfalya eyaletinde bulunan Goch şehrinde sade bir tören düzenlendi.

Almanca, İngilizce ve Hollandaca kaleme aldığı pek çok makale, kitap, madde, editöryal çalışması bulunan Motzki'nin çalışmaları daha ziyade hadis ve hadis kaynak tenkidi, Kur'an ve Kur'an tarihi, siyer ile ilgili rivayetlerin yeniden inşası, tarih ve antropoloji, fıkıh ve fıkıh kaynak tenkidi konularında yoğunlaşmaktadır.⁶ Motzki'nin çeşitli eserleri Arapça ve Türkçe başta olmak

5 Uçar, "Prof.Dr. Harald Motzki ile Hayatı ve Eğitim Arka Planı Üzerine", s. 184.

6 Motzki'nin eserlerinin tam listesi için bk. *The Transmission and Dynamics of the Textual Sources of Islam*, s. 13-27; ayrıca bk. Motzki, *İsnad ve Metin Bağlamında Hadis Tarihlendirme Metotları*, s. 46-59.

üzere farklı dünya dillerine çevrilmiştir. *The Encyclopaedia of Islam*'ın ikinci ve üçüncü edisyonlarında pek çok madde yazan Motzki'nin onuruna Brill Yayınevi 2011 yılında bir çalışma yayımlamıştır.⁷

Oryantalist literatürde tayin edici bir ekolü temsil ettiği bilinen Goldziher, Schacht ve Juynboll'un tezlerini mutlak doğru kabul etmek yerine göreceli bir düzeyde incelemeye tâbi tutmayı esas alan Motzki, Batı'da farklı bir anlayışı temsil etmektedir. Şüpheciliği ilk kriter olarak benimseme konusunda selefleri olan oryantalistlere benzeyen Motzki, ulaştığı neticeyi sürekli gözden geçirme konusundaki ısrarı sebebiyle onlardan farklılaşmaktadır. Motzki, diğer oryantalistleri yetersiz ve farklı literatür içinde kaleme alınan kaynakları yazdıkları amacı göz önünde bulundurmadan kullanmaları ve sınırlı sayıda veriden hareketle genel sonuçlara varmaları sebebiyle eleştirmiştir.⁸ Bu bağlamda Motzki'nin Schacht'ın Zührî hakkındaki iddialarını eleştirdiği *Der Fiqh des-Zuhrî: die Quellenproblematik*, Juynboll'un Nâfi' ile ilgili tenkitlerine cevap verdiği *Quo vadis, Hadîth-Forschung?*, Irene Schneider'in çalışmasını eleştirdiği *The Prophet and the Debtors* ve Norman Calder'ın İmam Mâlik'in *el-Muvatta'*ını tarihlendirmesini eleştirdiği *The Prophet and the Cat*⁹ gibi eleştirel çalışmaları zikredilmeye değerdir. Ayrıca Motzki, hem Schacht ve Juynboll'un hem de Herbert Berg gibi metinle birlikte isnadı da incelemeye tâbi tuttuğunu iddia eden isimlerin "isnad cum matn" yöntemini kullanım usullerinde gördüğü yanlışları da dile getirmiştir.¹⁰ Yayınlanmasından yaklaşık sekiz sene önce Motzki'nin editörlüğüne başladığı *Hadith: Origins and Developments* adlı kitap, yine kendisi tarafından kaleme alınan ve önemli değerlendirmeleri ihtiva eden elli sayfalık bir giriş bölümüne sahiptir.

Motzki'nin Batı'daki hadis çalışmalarına kazandırdığı en önemli yöntem hiç şüphesiz isnat ve metni beraber kullanarak geliştirdiği ve hadisleri tarihlendirmede kullandığı "isnad cum matn" yöntemidir. Esasında Motzki, söz konusu yöntemi ilk defa uygulayan oryantalist olmayıp, ilgili analizi birçok çalışmada tatbik etmekle birlikte özellikle tarihlendirme yöntemleriyle ilgili tartışmalarda bu teoriyi savunan, teorinin çerçevesini ve uygulanışını örnekler üzerinden gösteren bir araştırmacı olduğu için önem arz etmektedir. Kaynak

7 *The Transmission and Dynamics of the Textual Sources of Islam*.

8 Motzki, *The Murder of Ibn Abi l-Huqayq* adlı makalesinin sonunda, Batılı ilim adamlarının kaynak kullanımlarındaki seçmeci tarzları ve bunun uygunsuz şekilde sonuçlandığı üzerinde durmaktadır.

9 Yılmaz, Rahile Kızılıkaya, "Oryantalist Bir Fikrin Kendi Paradigması İçinden Tenkid Edilme Serencamına Örnek: Norman Calder'ın Muvatta'ı Tarihlendirmesine Yöneltilen Eleştiriler", *İlahiyat Akademi*, 7-8 (2018): 269-82.

10 Motzki, "The Origins of Muslim Exegesis: A Debate", s. 231-303.

tenkidi yapılırken rivayetlerin hem metninin hem de isnadının birlikte incelenmesini öneren ve müşterek râvi teorisinde belli değişiklikler yapan Motzki, “isnad cum matn” (isnat ve metin) yöntemini bir hayli metin üzerinde uygulamaya imkânı bulmuştur.¹¹ Bu sebeple Motzki'nin birçok noktada şüphecilerden ayrılarak mutavassıt bir konum sergilediği söylenebilir. Motzki, amacının hadislerin sıhhatini tespit değil, tarihlendirme olduğunu ifade etmektedir.¹² Motzki, hadislere genel olarak itimat edilmesi veya şüpheyle yaklaşılması fikrinden hareket etmemektedir. Ona göre bu tür bir değerlendirme ancak çok sayıda haberin tarihlendirilmesinden sonra mümkün olabilir.

Gerek kaynak tenkidi gerekse rivayetlerin tarihlendirilmesi açısından yeni analiz yöntemleri geliştirmek ve bu yöntemleri ilk dönem fıkıh ve hadis literatüründeki rivayetler üzerinde denemesi sebebiyle henüz Motzki hayatta iken bazı değerlendirmeler yapılmıştır. Bu bağlamda kendisinin ve çalışmalarının önemiyle ilgili vurguda bulunulmak üzere söylenen bazı ifadeleri şöyle sıralamak mümkündür: “Yaşayan en önemli hadis ve İslâm hukuku bilgini”;¹³ “hadislere itimat edenlerin en büyük desteği”;¹⁴ “Batı'da hadislere müslüman âlimlerin gösterdiği saygının benzerini gösteren ilk araştırmacı.”¹⁵

Bibliyografya

- Berg, H., “The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh before the Classical Schools by Harald Motzki”, *International Journal of Middle East Studies*, 36/2 (2004): 288-89.
- Brown, Jonathan A. C., *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*, Oxford: One World Publications, 2009.
- Hıdır, Özcan, “Harald Motzki: Hayatı, İlmî Şahsiyeti, Çalışmaları ve The Origins of Islamic Jurisprudence Adlı Eseri”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 4 (2004): 275-83.
- Kızıl, Fatma, *Müşterek Ravi Teorisi ve Tenkidi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Melchert, Ch., “The Early History of Islamic Law”, *Method and Theory in the Studies of Islamic Origins*, ed. H. Berg, Leiden: Brill, 2003, s. 293-324.
- Motzki, H., “Der Fiqh des-Zuhrî: die Quellenproblematik”, *Der Islam*, 68/1 (1991): 1-44. Türkçe tercümesi için bk. “İbn Şihâb ez-Zührî'nin Fıkhı: Bir Kaynak Tenkidi İncelemesi”, çev. Fatma Kızıl, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 3/2 (2005): 129-68.
- Motzki, H., “Quo vadis, Ḥadîṭ-Forschung? Eine kritische Untersuchung von G.H.A. Juynboll: Nafi' the mawlâ of Ibn 'Umar, and His Position in Muslim Ḥadîṭ Literature”, *Der Islam*, 73/1 (1996): 40-80.
- Motzki, H., “The Murder of Ibn Abi l-Huqayq”, *The Biography of Muhammad: The Issues*

11 Ayrıntılı bilgi için bk. Kızıl, *Müşterek Ravi Teorisi*, s. 174-230.

12 Uçar, “Harald Motzki ile Hayatı, İlmî Kariyeri ve Fikirleri Üzerine”, s. 308.

13 Berg, “The Origins of Islamic Jurisprudence”, s. 288.

14 Melchert, “The Early History of Islamic Law”, s. 297, 304.

15 Brown, *Hadith*, s. 226.

- of the Sources, ed. H. Motzki, Leiden: Brill, 2000, s. 170-239.
- Motzki, H., “The Origins of Muslim Exegesis: A Debate”, *Analysing Muslim Traditions: Studies in Legal, Exegetical, and Maghāzī Hadīth*, ed. H. Motzki, Leiden: Brill, 2010, s. 231-303.
- Motzki, H., “The Prophet and the Cat”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 22(1998): 18-83. Türkçe tercümesi için bk. “Peygamber ve Kedi”, *İsnad ve Metin Bağlamında Hadis Tarihlendirme Metotları*, çev. Bekir Kuzudişli içinde, s. 175-235.
- Motzki, H., “The Prophet and the Debtors: A Hadīth Analysis under Scrunity”, *Analysing Muslim Traditions: Studies in Legal, Exegetical, and Maghāzī Hadīth*, ed. H. Motzki, Leiden: Brill, 2010, s. 125-208.
- Motzki, H., *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz*, Stuttgart: Kommissionsverlag Franz Steiner, 1991.
- Motzki, H., *Dimma und Egalite: Die nichtmuslimischen Minderheiten Aegyptens in der zweiten Haelfte des 18. Jahrhunderts und die Expedition Bonapartes: 1798-1801*, Bonn: Selbstverlag des Orientalischen Seminars der Universität, 1979.
- Motzki, H., “Introduction”, *Hadīth: Origins and Developments*, ed. H. Motzki, Aldershot: Ashgate, 2004, s. XIII-LXIII.
- Motzki, H., *İsnad ve Metin Bağlamında Hadis Tarihlendirme Metotları*, trc. Bekir Kuzudişli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- The Transmission and Dynamics of the Textual Sources of Islam: Essays in Honour of Harald Motzki*, ed. N. Boekhoff van der Voort v.dğr., Leiden: E.J. Brill, 2011.
- Uçar, Bülent, “Prof. Dr. Harald Motzki ile Hayatı ve Eğitim Arka Planı Üzerine”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 1/2 (2003): 181-87.
- Uçar, Bülent, “Harald Motzki ile Hayatı, İlmî Kariyeri ve Fikirleri Üzerine”, H. Motzki, *Batı’da Hadis Çalışmalarının Tarihî Seyri*, trc. Bülent Uçar, İstanbul: Hadisevi, 2006, s. 295-348.
- Yılmaz, Rahile Kızılkaya, “Oryantalist Bir Fikrin Kendi Paradigması İçinden Tenkid Edilme Serencamına Örnek: Norman Calder’ın Muvatta’ı Tarihlemesine Yöneltilen Eleştiriler”, *İlahiyat Akademi*, 7-8 (2018): 269-82.

Rahile Kızılkaya Yılmaz, Dr.Öğr. Üyesi
Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

ORCID 0000-0003-2711-7914
DOI 10.26570/isad.572003

Yazarlar için not

- *İslâm Araştırmaları Dergisi*, yılda iki kez yayımlanan uluslararası, hakemli akademik bir dergidir. Dergide başta klasik İslâmî ilimler olmak üzere, siyaset, tarih, ekonomi, felsefe, sosyoloji, antropoloji, dinler tarihi, edebiyat ve kültür alanlarında yapılmış, İslâm düşüncesi ve kültürüne orijinal katkı sağlayacak nitelikteki özgün makale telifi, derleme makale ve kitap tanıtımlarının yanı sıra sempozyum, seminer ve konferans değerlendirmeleri yayımlanır.
- Makalelerde daha önce başka bir yerde yayımlanmamış veya başka bir yere söz verilmemiş olma şartı aranır.
- Dergide hangi yazıların yayımlanacağına hakem usulüne göre Dergi Yayın Kurulu karar verir.
- Tercih edilen dil Türkçe olmakla birlikte Arapça, İngilizce, Almanca, Fransızca ve Farsça makalelere de yer verilir.
- Makaleler mümkünse 10.000, kitap ve diğer tanıtımlar 1.500 kelimeyi geçmemelidir. Ayrıca makalelere 150–200 kelime arasında Türkçe öz ve 750-900 kelime arasında geniş İngilizce özet, ayrıca makale başlığı ve yazarla ilgili bilgileri içeren bir kapak sayfası eklenmelidir.
- Makaleler Microsoft Word programında (Word 97 veya daha ileri bir versiyonu), en az 2.5 cm kenar boşlukları bırakılarak, metin kısmının tamamı Times News Roman yazı tipinde, 12 punto ve 1.5 satır aralıklı, dipnotlar 10 punto ve 1.5 satır aralıklı olarak yazılmalıdır.
- Makale teslim edilmeden önce gerekli dipnotlar, bibliyografya, tablolar vb. tamamlanmış olmalıdır. Türkçe makalelerde uyulması gereken referans kuralları için bk. www.isam.org.tr (Yayınlar / Süreli Yayınlar / İslâm Araştırmaları Dergisi).
- Başvurular, ekli Word dosyası halinde **dergi@isam.org.tr** e-posta adresine gönderilmek veya CD'siyle birlikte bir nüsha halinde, "İslâm Araştırmaları Dergisi Yayın Kurulu Başkanlığı, TDV İSAM, İcadiye Bağlarbaşı Cad. 40, Bağlarbaşı 34662 Üsküdar-İstanbul" adresine postalanmak suretiyle yapılır.
- Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez. Yazısı yayımlanan makale sahiplerine derginin yayımından sonra dergi ve ayrı basım gönderilir.
- Bu dergi ULAKBİM Ulusal Veri Tabanları, Modern Language Association Database, *Index Islamicus* ve ATLA RDB tarafından taranmaktadır.

Information for Contributors

- *İslâm Araştırmaları Dergisi* (*Turkish Journal of Islamic Studies*) is a biannual international, academic journal of the Centre for Islamic Studies (İSAM), which publishes articles of a high standard and original scholarship in Islamic studies as well as in the areas of history, political science, economics, philosophy, sociology, anthropology, comparative religion and literature. It also welcomes review articles and reviews for books, symposiums and conferences. Normally articles should make a scholarly contribution to the understanding of Islam or of general interest to the Muslim community.
- Articles submitted for publication may not have been previously published nor be pending publication elsewhere.
- All articles published in the journal are double-blind peer reviewed, but the Editorial Board reserves the right to decide what articles will be published.
- Articles written in Turkish as well as in Arabic, English, German, French and Persian are welcome.
- Normally, the entire manuscript of an article –including tables– should not exceed 10,000 words. The maximum size for reviews is 1,500 words. An extended English abstract of 750-900 words and a cover letter with the title of the article and the contact information of the author should also accompany all article submissions.
- Articles should be typed in Times News Roman 12-point font with 1.5 spacing and ample margins on all sides, and footnotes in 10-point font with 1.5 spacing.
- Articles written in English/French/German should follow the Footnotes Referencing Style given at english.isam.org.tr (Publications/Turkish Journal of Islamic Studies).
- Submissions may be sent as a .doc attachment to **dergi@isam.org.tr** or may be posted, with an electronic copy (in Microsoft Word format) as well as a hard copy of the manuscript, to the Editor, Turkish Journal of Islamic Studies, TDV İSAM, İcadiye Bağlarbaşı Cad. 40, Bağlarbaşı 34662 Üsküdar-İstanbul, Turkey.
- Manuscripts submitted for publication may not be returned. Contributors are sent a copy of the current issue and free offprints after the publication of the article.
- Articles in this journal are indexed or abstracted in ULAKBİM National Databases, Modern Language Association Database, *Index Islamicus*, and ATLA RDB.