

SAYI • ISSUE
50

YIL • YEAR
2023

ISSN 1301-3289
E-ISSN 2822-2903

İSLAM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ



İSLAM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
TURKISH JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES

SAYI / ISSUE 50 - YIL / YEAR 2023

Yayıncı / Publisher	TDV İslam Araştırmaları Merkezi / Centre For Islamic Studies (İSAM) adına Prof. Dr. Murteza BEDİR
Editör / Editor	Doç. Dr. M. Zahit ATÇIL (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)
Kitâbiyat Editörleri / Review Editors	Doç. Dr. M. Zahit ATÇIL (İstanbul Medeniyet Üniversitesi) Doç. Dr. Enes BÜYÜK (Samsun Üniversitesi) Yayın Sekreteri / Assistant Editor
Yayın Sekreteri / Assistant Editor	Şirin AKİBA ULUÇ (Süleyman Demirel Üniversitesi)
	İcadiye Bağlarbaşı Caddesi 38, Bağlarbaşı 34662 Üsküdar-İstanbul Tel. (0216) 474 08 50 Fax. (0216) 474 08 74 isad.isam.org.tr
Yayın Kurulu Editorial Board	Prof. Dr. Jonathan BROWN (Georgetown University) Prof. Dr. Mesut KAYA (İstanbul Medeniyet Üniversitesi) Prof. Dr. Cemil AYDIN (University of North Carolina) Prof. Dr. Lejla DEMİRİ (Universität Tübingen) Doç. Dr. M. Zahit ATÇIL (İstanbul Medeniyet Üniversitesi) Doç. Dr. Hüseyin YILMAZ (George Mason University) Doç. Dr. Fatma KIZIL (Yalova Üniversitesi) Dr. Samy AYOUB (University of Texas at Austin) Dr. Yakoob AHMED (İstanbul Üniversitesi) Dr. İsmail YAYLACI (Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi) Dr. Ertuğrul ÖKTEN (İstanbul Medeniyet Üniversitesi) Dr. Ayşe POLAT (İstanbul Medeniyet Üniversitesi) Dr. Merve ÖZDEMİR ÖZAYKAL (İstanbul Üniversitesi) Dr. Mutez al-KHATIB (Hamad b. Khalifa University)
Yayın Danışma Kurulu Advisory Board	Prof. Dr. İbrahim Kâfi DÖNMEZ (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi) Prof. Dr. İsmail E. ERÜNSAL (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi) Prof. Dr. Mehmet Âkif AYDIN (İstanbul Medipol Üniversitesi) Prof. Dr. Feridun EMECEN (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi) Prof. Dr. Tahsin GÖRGÜN (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi) Prof. Dr. Mustafa KARA (Uludağ Üniversitesi Emekli Öğr. Üyesi) Prof. Dr. Ali AKYILDIZ (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi) Prof. Dr. Ali KÖSE (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Recep ŞENTÜRK (Hamad b. Khalifa University) Prof. Dr. M. Sait ÖZERVARLI (Yıldız Teknik Üniversitesi) Prof. Dr. Maribel FIERRO (Spanish National Research Council) Prof. Dr. Frank GRIFFEL (Yale University) Prof. Dr. Ayman SHIHADDEH (SOAS University of London)
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü Managing Editor	Erdal CESAR
Dil Editörleri / Language Editors	Dr. İsa KAYAALP (İSAM) (Türkçe), Thomas FELICIANO (İSAR) (İngilizce), Münzir ŞEYHHASAN (İSAM) (Arapça)
Bibliyografya Editörü / Bibliography Editor	Abdulkadir ŞENEL (İSAM)
Tasarım / Graphic Design	Ender BOZTÜRK, Ali Haydar ULUSOY, Hasan Hüseyin CAN
Baskı / Printed by	TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi Ostim OSB Mah. 1256 Cadde No. 11 Yenimahalle/Ankara Tel. 0312. 354 91 31 Faks. 0312. 354 91 32 Sertifika No. 48058

İslam Araştırmaları Dergisi yılda iki sayı
(Ocak ve Temmuz) yayımlanan hakemli ve 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, Index Islamicus ve ERIH Plus tarafından taranmaktadır.

İSLAM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

TURKISH JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES

Sayı / Issue 50 • Yıl / Year 2023

MAKALELER / RESEARCH ARTICLES

Tefsirde Mezhepsel Tercihlerin İşlenmesi: Saîd b. Ahmed el-Kindî'nin
İbâzî Tefsiri / Applying Sectarian Preferences in Exegesis: Saîd b. Ahmed
el-Kindî's İbâdî Commentary 7

Güven Ağırkaya

Osmanlı Dönemi Enmûzecü'l-Ulûm Literatüründe İlimler Sıralaması ve
Nev'î'nin *Netâyicü'l-Fünûn*'u / Enumerating Sciences in the Ottoman Period
Genre of Unmûzaj al-'ulûm and Nev'î's *Netâyicü'l-fünûn* 33

Kenan Tekin

Black Eunuchs, Slave Soldiers and Concubines in Fâtimid Egypt / Mısır Fâtîmî
Devletinde Siyahi Hadımlar, Köle Askerler ve Cariyeler 75

Muhammed Seyyit Şen

Endülü's'te Tarım Alanında Ortaya Çıkan Gelişmeler / Developments in the
Field of Agriculture in Muslim Spain 93

Faruk Bal

ARAŞTIRMA NOTU / RESEARCH NOTE

Güney Afrika'da Bir Osmanlı Müderrisi Ebûbekir Efendi'nin Kayıp Eseri
Miftâhu'd-Dîn Üzerine / A Hitherto Lost Work of an Ottoman Scholar in
South Africa: Abu Bakr Effendi's *Miftah Al-Din* 123

Mehmet Arıkan

KİTÂBİYAT / BOOK REVIEWS

Muntasir Zaman, *The Height of Prophet Adam: At the Crossroads of Science & Scrpiture* **139**

Fatma Kızıl

Enes Büyük, *Tefsir İlminin Mahiyeti Sorunu* **145**

Salih Tuna

151 إبراهيم الحلبي المَذْرِي، سلك النظام شرح جواهر الكلام
منذر شيخ حسن

Laurence Louër, *Sünniler ve Şiiler: Bir İhtilafın Siyasi Tarihi* **159**

Betül Yurtalan

Özcan Hıdır, *Batı'da Hz. Muhammed İmajı* **165**

Huzeyfe Alkan

Furkan Çelebi, *Orta Çağ'da Bir İslâm Şehri Rey -Büveyhiler Dönemi-* **170**

Abdülhamit Dünder

Naser Dumairieh, *Intellectual Life in the Hijāz before Wahhabism: Ibrāhīm al-Kūrānī's (d. 1101/1690) Theology of Sufism* **176**

Şerife Nur Çelik

Josef Horovitz, *İslâmî Tarihçiliğin Doğuşu* **180**

Saffet Kurt

Tefsirde Mezhepsel Tercihlerin İşlenmesi: Saîd b. Ahmed el-Kindî'nin İbâzî Tefsiri

GÜVEN AĞIRKAYA*

Öz

Arap yarımadasının güneydoğusunda yer alan Uman'ın İslamiyet ile tanışması Hz. Peygamber döneminde başlamıştır. Bölge, ilk asırlardan itibaren İbâzîliğin en önemli merkezlerinden biri olmuştur. Mezkûr mezhep zamanla farklı bölgelere yayılmış ve günümüze kadar gelmiştir. Söz konusu bölgede asırlarca varlığını korumayı başaran İbâzîlik, günümüzde Uman'ın resmî olarak desteklediği bir hüviyete sahiptir. İbâzîler tarih boyunca azınlıkta kalmış ama İbâzî toplumunun ihtiyaçlarını giderecek entelektüel bir literatür oluşturmayı başarmıştır. Bu literatürde tefsir çalışmalarının diğer alanlara kıyasla daha zayıf bir halka oluşturduğu söylenebilir. İbâzîler'e göre Uman'da tespit edilmiş, İbâzî bir müellifin yazdığı ilk tam tefsir, Saîd b. Ahmed el-Kindî'ye (ö. 1207/1792) aittir. Kindî'nin söz konusu tefsiri kısa ve özlü bir tefsir olup kendi dönemindeki İbâzî tefsir yaklaşımını tespit etme açısından önem arz etmektedir. Müfessir bu tefsirinde İbâzî din anlayışını esas almakla beraber diğer mezheplerin kaynaklarını da kullanmış ve mezhepler arası polemiklerden uzak durmaya çalışmıştır. Eserin önemli özelliklerinden biri, İbâzî olmayan kaynaklardan yapılan iktibasların mezhep esaslarına uygun hale getirilerek aktarılmasıdır. Bu çalışmada Kindî'nin tefsiri esas alınarak, dönemindeki İbâzî tefsir anlayışı, gerektiğinde farklı mezheplere ait çalışmalarla mukayese edilerek incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, İbâzî tefsir, Saîd b. Ahmed el-Kindî, *et-Tefsîrü'l-müeyesser*.

Abstract

Oman, located in the southeast of the Arabian Peninsula, was introduced to Islam during the Prophet's era. While the Ibâdis have remained a minority throughout history, they have managed to establish an intellectual literature to meet the needs of their community. That said, *tafsir* (exegesis) studies constitute one of the weaker areas of focus in this literature compared to the other fields of the Islamic sciences. According to the Ibâdis, the first complete *tafsir* work written by an Ibâdî author from Oman be-

* Doç. Dr., Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Associate Professor, University of Adıyaman, Faculty of Islamic Studies, ORCID: 0000-0002-0688-7306 guvenagirkaya@gmail.com

DOI: 10.26570/isad.1325120 • Gelis/Received 12.09.2022 • Kabul/Accepted 02.02.2023

Atıf/Citation Ağırkaya, Güven, "Tefsirde Mezhepsel Tercihlerin İşlenmesi: Saîd b. Ahmed el-Kindî'nin İbâzî Tefsiri", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 50 (2023): 7-31.

longs to Sa'id ibn Aḥmad al-Kindi (d. 1207/1792). While al-Kindi's *tafsir* is a short and concise, it is important in terms of identifying the Ibādi approach to exegesis studies in his time. In this work, the exegete (*mufassir*) incorporated sources from other sects as well as the Ibādi understanding of Islam, attempting to evade inter-sectarian polemics. One of the important features of the work is that the quotations from non-Ibādi sources are adapted to the principles of the sect. In this study, based on al-Kindi's *tafsir*, the Ibādi understanding of *tafsir* in his period is analyzed, comparing it with the works of different sects when applicable.

Keywords: Exegesis, Qur'an, Ibādi Exegesis, Sa'id ibn Aḥmad al-Kindi, *al-Tafsir al-Muyassar*.

Giriş

Dinler özü itibariyle, inanma anlamında mutlak bir teslimiyeti öncelemekle beraber, hayatın değişkenliği karşısında, onların çözüm üretmeye dönük bir manevra alanına sahip olmadığını ifade etmek mümkün değildir. Zira özellikle İslam'ın, yaşanabilir olmayı öncelemesi sebebiyle diğer din ve felsefe sistemlerine göre farklılığa daha açık ve tahammülkâr olduğu hatta düşünüp fikir üretmeye teşvik ettiği müsellemidir. İslam tarihindeki kimi zaman istenmeyen sonuçlara sebep olmuş olsa dahi- çeşitli unsurlarla bir arada yaşama imkânı bulmuş farklı mezheplerin varlığı, diğer din ve felsefelere kıyasla düşünsel zenginliğin daha aktif olduğunu gösterir.

Müslümanların tarihine bakıldığında Kur'an'ı referans alarak yaptıkları yorumlarla ilk ayrılığı başlatan yahut teknik anlamıyla ilk mezhebî oluşum Hâriciler'dir.¹ Kur'an âyetlerindeki farklı tevillere elverişlilik (zû-vücûh) imkânı bütüncül ve kuşatıcı bir yaklaşımla buluşmadığında tevil sahiplerinin fikrî savrulmaları ve kendilerinin dışındakilere gösterdikleri ötekileştirici yaklaşımları söz konusu mezhebin en belirgin vasfı olmuştur. Bu keskin ve ötekileştirici tavır başka bir ifadeyle diğerlerine hayat hakkı tanımayan yaklaşım, Hâriciler'in de ihtilaf edip kısa bir süre içinde farklı gruplara ayrılmalarına sebep olacaktır. Ancak mevzubahis savrulma ve ötekileştirme, diğerlerini dışlama, insanî manevra alanını daraltma ve dini, yaşanabilirlik sınırlarını zorlayacak şekilde tevil etme gibi vasıflardan olsa gerek ki Ezârika gibi katı grupların müntesipleri kalmasa dahi, Hâricilik tesmiyesinin bıraktığı olumsuz çağrışım ile insanlar üzerindeki negatif ve dışlayıcı tesiri başlangıçta beraber olunan ve daha sonra itidali tercih eden grupları tarih boyunca terketmeyecektir. Özellikle Sıffin (37/657) ve Kerbelâ (61/680) hadiselerinin, doğrudan veya dolaylı olarak İslam toplumu üzerinde bıraktığı derin izler söz konusu tesmiyenin ilk dönemde yüklendiği anlamı tarih boyunca canlı tutacaktır.

1 Öz, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, s. 83.

Hâricilik görünürde siyasî ihtilafların bir semeresi olarak okunmaya uygun olsa da mezkûr oluşumun kendini tanımlama, savunma ve taraftarlarını bir arada tutma konusunda dayandığı temel referans Kur'an âyetleridir. O günün şartlarında İslam toplumuna ve onun geleceğine vereceği zarar hesaplanmamış katı çıkışlar, literal okumalar ve tefrikaya götürücü yaklaşımlar büyük kırılmalara sebep olmuştur. Bu meyanda ilk dönemde yaşanmış acı hadiselerin hiçbiri tek boyutlu bir yapıya sahip değildir. Mezhebî ayrışmalarda sebepler zincirinin içinde Kur'an, yorum, dine bakış, siyaset, asabiyet ve sosyokültürel yapı gibi birçok unsur yer almıştır. Aynı unsurlar her dönemde inanç ve kültürle ilgili şekillenmelerde etkin rol oynamış, bu durum gerek Kur'an âyetlerinin yorumlanmasına gerekse dinin hayata aktarımında yadsınamaz etkiler bırakmıştır. Dolayısıyla kimi zaman aynı metin üzerinde yapılan Şii, Mu'tezilî, Hâricî yahut Sünnî bir okumanın farklı yaklaşımlar olarak literatüre yansması mezkûr unsurların etkinliğini izhar eder mahiyettedir.

Hâriciler erken bir dönemde aralarında çıkan ihtilaflarla farklı gruplara ayrılmış ve bir kısmı muhalif oldukları müslümanlara karşı katı ve sert bir yaklaşımı benimserken; bir kısmı ise nisbpten daha mutedil ve kuşatıcı görüşlere sahip olmuştur. Marjinal görüşleriyle ön plana çıkan Ezârika gibi gruplar zamanla tarihten silinirken, itidal ve ortak paydaları ön plana çıkarma çabasında olan İbâziler günümüze kadar varlığını devam ettirmişlerdir. İlk dönemlerden itibaren Kuzey Afrika, Cezayir ve Uman gibi bölgelere yerleşen İbâziler zamanla kendilerine ait dinî ve kültürel bir literatür oluşturmayı başarmışlardır. Bu literatürün zayıf halkası fıkıh, hukuk, kelam gibi diğer ilimlere ve müslüman toplumun çoğunluğunun eserlerine oranla tefsir alanı olmakla beraber, mezhep mensubu itibariyle bir kıyaslama yapıldığında tefsir eserleri de azımsanmayacak sayıdadır. Çünkü mensupları itibariyle azınlıkta kalmış ve dönemin siyasî iktidarlarının kılıçlarını sürekli üzerlerinde hissetmiş bir grup için makul gerekçeler bulmak mümkündür.

Özellikle İbâzî tefsir geleneği için akademik zorluk (dokuz asrı aşkın) kimi uzun dönemlere ait herhangi bir tefsirin bulunmaması veya günümüze ulaşamamış olmasıdır. Özellikle Hûd b. Muhakkem el-Hevvârî'nin (ö. 280/893) *Tefsiru kitâbillâhi'l-azîz* adlı eseri dışında Kur'an'ın tamamını tefsir edip günümüze ulaşmış, erken döneme ait herhangi bir çalışma bulunmamaktadır.² Dolayısıyla III. (IX.) asırda yaşayan Hevvârî'den sonra XII. (XVIII.) asırda yaşayan Saîd b. Ahmed el-Kindî'ye kadarki uzun zaman diliminde, İbâzîlere ait, günümüze ulaşmış herhangi bir tefsirin bulunmaması söz konusu literatürde büyük bir boşluk olarak varlığını sürdür-

2 Albayrak, *İbadi Tefsir Geleneği*, s. 37.

mektedir.³ Burada özellikle altı çizilen husus Hevvârî'den Kindî'ye kadarki uzun süreçte herhangi bir tefsirin bulunmaması değil günümüze ulaşmamasıdır.⁴ Her ne kadar İbâzî kaynaklar söz konusu döneme ait birtakım tefsirlerden⁵ bahsetmekte ise de bu eserlerin günümüzde mevcut olmayışı mezkûr inkıta dönemini değerlendirmeyi zorlaştırmaktadır. Kindî'den sonra özellikle Ettafeyyîş'le (ö. 1332/1914) İbâzî tefsir ivme kazanacaktır. Bu meyanda Ettafeyyîş'ten önce Saîd b. Ahmed el-Kindî, yukarıda söz konusu edilen muğlak dönemi bitiren ve İbâzî tefsire geniş boyutlu olmasa da en azından araştırmacılara kendi dönemi için Kur'an'ı İbâzî bir perspektiften okuma imkânı veren önemli bir çalışmadır. Kindî'nin tefsiriyle geniş değerlendirmeler yapmak mümkün olmasa da onun, âyetleri yorumlama metodolojisinde etkin unsur kendi mezhebî olan İbâzîlik'tir. Ancak İbâzîlik müellifin diğer mezheplerin eserlerinden yararlanmasına ve hatta bu eserleri ismen zikretmesine engel olmamıştır.

Yapılan literatür taramalarında ülkemizde Kindî'nin tefsirine hasredilmiş bir çalışma tespit edilememiştir. Ülkemiz dışında yapılan taramalarda, 2007 yılında Sudan'ın Ümmüdürrman Üniversitesi Usûlüddin Fakültesi'nde, Saîd b. Müslim er-Râşidî tarafından *Saîd b. Ahmed el-Kindî ve menhecühû fi't-tefsîr min hilâli tefsîrihi'l-müsemma "et-Tefsîrû'l-müeyesser li'l-Kur'ânî'l-Kerîm"* ismiyle bir yüksek lisans tezi hazırlandığı tespit edilmiştir. Söz konusu tez temin edilerek bu araştırmanın hazırlanmasında kendisinden yararlanılmıştır. Mezkûr tezde Kindî'nin hayatı, eserleri, tefsirinin yorum metodu, kaynakları ve ulûmü'l-Kur'an'a dair bazı konular "betimleme" denilebilecek bir metotla ele alınmıştır. Ayrıca mezkûr tezde Kindî'nin tefsirinde etkin olan İbâzîlik telakkisi, yorumlarındaki mezhebi boyut, müfessirin yoğun olarak kullandığı bazı kavram ve konuların değerlendirilmesi gibi hususlar üzerinde durulmamıştır. Bu çalışmada, uzun dönemlerden bu yana Uman'a hâkim olan İbâzî yaklaşımın ilk tam tefsiri sayılan Kindî'nin eseri üzerinden İbâzîliğin Kur'an ve tefsir yaklaşımı mukayeseli bir metotla mütalaa edilmiştir. Araştırma üç bölüm olarak planlanmış, ilk bölümde Kindî'nin hayatı, eserleri ve ilmî yönü; ikinci bölümde tefsiriyle ilgili teknik bilgiler, tefsirinin kaynakları ve eserindeki mezhebi tercihleri, üçüncü bölümde ise çeşitli ulûmü'l-Kur'an konuları bağlamında tefsir yönemi ve Kur'an yorumu inceleme konusu yapılmıştır.

3 Ağırkaya, "İbâzî Tefsirlerde Vahiy Telakkisi", s. 130.

4 Hâricî ve İbâzî tefsir literatürü için bk. Ağırkaya, "Hâricî ve İbâzî Tefsire Dair Bir Literatür Denemesi", s. 1313-1328.

5 Günümüze ulaşamamış İbâzî tefsirler hakkında bk. Ağırkaya, "Hâricî ve İbâzî Tefsire Dair Bir Literatür Denemesi", 1324-27.

Saîd b. Ahmed el-Kindî (ö. 1206/1791 veya 1207/1792)

Tam adı Saîd b. Ahmed b. Ahmed b. Saîd b. Ahmed b. Muhammed b. Süleyman el-Kindî es-Semedî en-Nizvî olan Kindî, XII. (XVIII.) asrın ilk yarısında 1130 (1718) ya da 1139 (1727) yıllarında Uman'ın Nizvâ şehrinde doğmuş, ilimle iştigal eden, çokça ilim adamı yetiştirmiş bir ailenin soyundan gelmiştir.⁶ Ayrıca kendisi de çocukluğundan beri ilimle uğraşmayı seven bir kişiliğe sahiptir.⁷ Bazı rivayetlerde Kindî'nin soy olarak Cahiliye dönemi şairlerinden İmruülkays b. Hucr'e (ö. 540 dolayları) dayandığı ifade edilmiştir.⁸

İbâzî fıkının önemli kaynaklarından sayılan *Beyânü's-şer'* gibi birçok eserin sahibi Ebû Abdullah b. Süleyman el-Kindî⁹ ile (ö. 508/1115) akide ve fıkıh konusunda önemli İbâzî kaynaklarından sayılan *el-Musannef* gibi hacimli çokça eserin müellifi Ebû Bekir Ahmed b. Abdullah el-Kindî¹⁰ (ö. 557/1162) aynı aileden gelen önemli ilmî şahsiyetlerdir.¹¹ Döneminin önemli şahsiyetlerinden olan Saîd b. Beşîr es-Subhî (ö. 1159/1746) ve Şeyh Habîb b. Sâlim Elbûsaîdî (veya Embûsaîdî) (XII./XVIII. yüzyıl) gibi ilim adamlarından ders almış olup ilk hocalarından biri de babasıdır.¹²

Kaynaklar, Kindî'nin takva ve verâ sahibi bir zat olduğunu, helal, haram ve şüpheli şeyler konusunda çok hassas davrandığını nakletmektedir.¹³ O, dönemin idarecilerinin kendisine verdiği hediyeleri iade edecek kadar titiz bir karaktere sahiptir.¹⁴ Yaşadığı bölgede toplumun ıslahıyla ilgili bir içtihadı sebebiyle bazı huzursuzluklar yaşanmış ve bu fitneler, oğlunun hayatına mal olmuştur. Yaşanan olaylar üzerine önce Nizvâ'dan Beniharûsa bölgesine, oradan da Nahl bölgesine taşınmış ve kalan hayatını orada geçirmiştir.¹⁵

Kaynaklarda verilen bilgilere göre Kindî, nerede olursa olsun bulunduğu her yerde toplumu irşat etme faaliyetlerinden, her hal ve şartta, kimsenin kınamasından çekinmeksizin hakkı yerine getirmekten ve onu ifade etmekten geri durmamıştır.¹⁶ Özellikle *emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker*

6 Şerifi - Bâbâammî, "Mukaddime", I, 13; Nâsır-Şeybânî, *Mu'cem*, s. 181.

7 Şerifi - Bâbâammî, "Mukaddime", I, 13.

8 Kindî, *el-Elbâb*, s. 3.

9 Nâsır-Şeybânî, *Mu'cem*, s. 371.

10 Nâsır-Şeybânî, *Mu'cem*, s. 56-57.

11 Şerifi - Bâbâammî, "Mukaddime", I, 13.

12 Nâsır-Şeybânî, *Mu'cem*, s. 181.

13 Râşidî, *Saîd b. Ahmed el-Kindî*, s. 19.

14 Şerifi - Bâbâammî, "Mukaddime", I, 15.

15 Sa'dî, *Kâmûsu't-türâs*, s. 86.

16 Şerifi - Bâbâammî, "Mukaddime", I, 14-15; Râşidî, *Saîd b. Ahmed el-Kindî*, s. 21.

konusu müfessirin kendisiyle maruf olduğu bir husustur.¹⁷ Kindî'nin bu konudaki tavizsiz tutumunda, mensubu bulunduğu mezhebin de etkisi vardır.

Kindî en son yerleşmek için taşındığı Nahl bölgesinde, yaşı seksen civarında iken 1206 (1791) veya 1207 (1792) yılında, ilim, irşat ve ıslah faaliyetleriyle geçirdiği ömrünü tamamlayıp vefat etmiştir.¹⁸ Ondan geriye, yetiştirdiği çok sayıda öğrenci ve yazdığı birçok eser kalmıştır.¹⁹

Kindî gerek ilimle meşgul olmuş bir aileden gelmesi gerekse inancı ve mezhebinin yerleşmiş bir teamülü olarak bulunduğu bölgede ilim ve irşat faaliyetlerinde bulunmuş, toplumun ıslahı ve bilinçlendirilmesi için gayret sarfetmiş, talebeler yetiştirmiş bir şahsiyettir. İbâzî mezhebinin iyiliği emretme ve kötülükten menetme konusundaki mezhebî ilkeden hareketle mezhep müntesiplerinin halka dönük şifahî türden birçok faaliyeti malum bir husustur. Bu sebeple İbâzî ulema sadece eser yazmakla iktifa etmemiş aynı zamanda ilim talebelerine ve halka dönük çeşitli ilim halkaları oluşturarak irşat ve eğitim faaliyetleri sürdürmüşlerdir. Bu meyanda şifahî tefsir de İbâzîler arasında geçmişten beri çeşitli medrese ve mescitlerde uygulanagelen önemli faaliyetlerden biridir. Mesela İbâzî ulemasının büyüklerinden kabul edilen Mağriplî Şeyh İbrâhim b. Ömer Beyyûz (ö. 1401/1981) yaşadığı dönemin büyük bir âlim ve davetçisidir. Karâre Mescidi'nde bir taraftan yaklaşık kırk beş yıl tefsir dersleri yapmayı sürdüren Şeyh Beyyûz diğer taraftan ülkesinin sömürgecilere karşı verdiği bağımsızlık mücadelesinin öncülerinden olmuştur.²⁰ Şeyh Beyyûz'un mescitteki bu dersleri 1961 yılında (İsrâ sûresinin 17. âyetinden sonraki kısım) kasete kaydedilmiş ve daha sonra *fi Rihâbi'l-Kur'an* ismiyle neşredilmiştir.²¹ Dolayısıyla Kindî'yi veya başka İbâzî bir müellifi incelerken söz konusu aktüel davetçi yönlerini de onların eserleriyle beraber değerlendirmek daha isabetli olacaktır. Zira yetiştirilen talebeye ve halka dönük irşat ve ıslah faaliyetleri herkes için önemli olsa da İbâzî müellifler için (mezhebin emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker ve amelin imandan bir cüz sayılması ilkeleri gereği) biraz daha fazla önemlidir. Kindî'ye göre ilim elde etme konusunda gayret gösterip onu amel için tohuma dönüştürmeyen, güzel bir ağaç dikip, meyvelerinden faydalanmaksızın sadece diktiği ağacın manzarasıyla yetinip seven kimse gibidir.²²

17 Nâsir-Şeybânî, *Mu'cemu a'lâmi'l-İbâziyye (kısmu'l-meşrik)*, s. 181-82.

18 Şerîfî - Bâbâammî, "Mukaddime", I, 16; Nâsir-Şeybânî, *Mu'cem*, s. 182; Râşidî, *Saïd b. Ahmed el-Kindî*, s. 35.

19 Râşidî, *Saïd b. Ahmed el-Kindî*, s. 33-34.

20 Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirîn*, I, 17-18.

21 Ağırkaya, "Hâricî ve İbâzî Tefsire Dair Bir Literatür Denemesi", s. 1322.

22 Kindî, *et-Tefsirü'l-müyesser*, I, 175.

Kindi bu araştırmının konusu yapılan kısa ve öz bir tefsir yazmış, zamanındaki bazı idarecilerle çeşitli konularda mektuplaşmış ve bazı eserlere dair haşiye ve tâlikatlar hazırlamıştır. Söz konusu yazılı eserlerini şu şekilde sıralamak mümkündür:²³ 1. *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-Kerîm (et-Tefsîrû'l-mü-yesser)*. 2. *es-Sîretü'l-mübâreke*. 3. *Ta'likât alâ tefsîri'r-Râzî*. 4. *Ta'likât alâ kitâbi İhyâi ulûmi'd-dîn*. 5. *Ta'likât ale's-Seâlibî (el-Cevâhirü'l-hisân fî tefsîri'l-Kur'ân* adlı eseri üzerine). 6. *el-Fetâvâ*. 7. *es-Siyer ve nesâih fi'z-zühd ve'l-hikme*.

***Et-Tefsîrû'l-mü-yesser* Adlı Eseri**

Kindi'nin tefsiri Uman'da İbâzî mezhebine mensup bir müellifin yazdığı, Kur'an'ı baştan sona ihtiva eden, tespit edilmiş ilk tam tefsirdir.²⁴ Burada belirtmek gerekir ki Uman'da ilk tam tefsirin XII. (XVIII.) yüzyıl gibi geç bir dönemde olması dikkat çekicidir. Bu durum “daha öncesinde yazılmış (İbâzî) bir tefsirin olup olmadığı” sorusunu da beraberinde getirmektedir. Bu durumla ilgili birkaç ihtimalden bahsetmek mümkündür: 1. Kindi'nin tefsiri, eldeki veriler bağlamında, İbâzî kaynaklar tarafından ilk tam tefsir sayılmaktadır. 2. İbâzî literatürde tefsir halkası çeşitli sebeplerle zayıf kalmış veya günümüze ulaşamamıştır. 3. İbâzî gelenekte dinin aksiyon yahut yaşama ve tebliğ-irşat boyutu entelektüel faaliyetlerden daha öncelikli olmuştur. 4. İç veya dış kaynaklı farklı sebeplerden dolayı mezhep eserleri -en azından belli bir dönem- yerel sınırları aşamamış ve dolayısıyla ya şahıslarda veya kamu kütüphanelerinde yazma nüsha olarak kalmıştır. Nitekim sadece Gerdâye bölgesinde 8000 yazma eserin varlığı söz konusu yerelliğin bir göstergesidir.²⁵ Bu sebeple mezkûr tefsirin ilk tam tefsir sayılması bu çerçevede anlaşılmalıdır.

Sözü edilen tefsir, rivayet-dirayet arasında tafsilattan uzak mücmel bir çalışmadır.²⁶ Müfessir, eserin sonunda yararlandığı kaynaklarla ilgili çok kısa bir bilgi vermektedir.²⁷ Ancak eserin farklı yazma nüshalarını inceleyen Umanlı muasır araştırmacı Fehd b. Ali b. Hâşil es-Sa'dî'ye göre müfessirin söz konusu tefsiri için yazdığı herhangi bir mukaddimesi yoktur.²⁸ Eser doğrudan Fâtiha sûresi ile başlayıp Nâs sûresi ile bitmektedir. Yine Fehd es-Sa'dî'ye göre eserin ismi de *et-Tefsîrû'l-mü-yesser li'l-Kur'ânî'l-Kerîm*

²³ Şeybânî, *el-İntâcü'l-İbâzî*, s. 6; Râşidî, *Saïd b. Ahmed el-Kindî*, s. 27-32.

²⁴ Şerifi - Bâbâmmî, “Mukaddime”, I, 16; Şeybânî, *el-İntâcü'l-İbâzî*, s. 8; Sa'dî, *Kâmûsu't-türâs*, s. 87.

²⁵ Albayrak, *İbadi Tefsir Gelenegi*, s. 84.

²⁶ Sa'dî, *Kâmûsu't-türâs*, s. 86.

²⁷ Kindi, *et-Tefsîrû'l-mü-yesser*, III, 549-50.

²⁸ Sa'dî, *Kâmûsu't-türâs*, s. 87.

değildir. *et-Tefsirü'l-müeyesser* tesmiyesi tefsirin üslup ve ibaresinin kolaylığından mülhem, muhakkikler tarafından verilmiş bir isim olup, bu durum da ilk baskıdaki mukaddimede ifade edilmiş ancak söz konusu malumat neşreden tarafından daha sonraki baskılardan çıkarılmıştır.²⁹ Daha doğrusu muhakkiklerin mukaddimleri muhakkiklerin izni olmaksızın atlanmıştır.³⁰ Yaklaşık on sayfa olan bu mukaddimenin yayımlanmaması aynı zamanda okuyucuyu, muhakkiklerin verdikleri rehberliğe matuf bilgilerden de mahrum etmiştir.³¹

Kindî'nin tefsiri, klasik tefsir metodolojisini koruyan ancak muhtasar özelliği sebebiyle ulûm'ül-Kur'an, fezâilü'l-Kur'an, hadis ve selef kavillerinin kullanımı, sûre ve âyetlerle ilgili teknik bilgilerin verilmesi, şiirle istiṣhat gibi konulara sınırlı miktarda yer vermiştir. Bunun yanında akîdevî meselelere daha öncelik verilmiş, iman, küfür, şirk, kebir, tövbe gibi konular sürekli canlı tutulmuştur. Bu konular ele alınırken İbâziliğin esaslarına uygun tevillerin yapılmasına hassasiyet gösterilmiştir.

Tefsirinin Kaynakları

Said b. Ahmed el-Kindî'nin, İbâzî yaklaşımlar çerçevesinde yazdığı Kur'an tefsirinin muhtasar olması doğal olarak uzun teviller yapmaya ve mezhebî tartışmaları ayrıntılandırmaya imkân vermemiştir. Müfessir özellikle itikadî konularda kendi mezhebinin görüşlerini ortaya koymakta ve İbâzî kaynaklardan nakillerde bulunmaktadır. Ancak Kindî'nin bu metodolojisi hiçbir zaman diğer mezhep kaynaklarını kullanmaya engel olmamıştır. Nitekim müfessir, tefsirinin sonunda farklı mezheplerden birçok kaynağa başvurduğunu bizzat dile getirmektedir. Bu kaynaklar arasında Begavî (ö. 516/1122), Beyzâvî (ö. 685/1286), Ebü'l-Berekât en-Neseî (ö. 710/1310) ve Tabersî (ö. 548/1154) gibi İbâzî mezhebinden olmayan birçok müfessir bulunmaktadır.³² Ayrıca kendi ismini nadiren zikretse de Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *Keşşâf*'ından çokça alıntılar yapmaktadır. Muhakkiklerin hâmişlerinde yüzden fazla yerde Zemahşerî'ye yapılan atıf bu durumu açıkça göstermektedir.

Kindî'nin kaynakları konusunda belirtilmesi gereken bir başka husus, onun farklı mezheplere ait eserlerden yararlanırken kendi mezhebî yaklaşımını korumaya çalışmasıdır. Bir başka ifade ile müfessir başka mezhebin kaynaklarını kullanırken, kendi itikadî yaklaşımına aykırı durumlarda, aktardığı görüşü mezhebin anlayışına uygun hale getirerek vermiştir.

29 Sa'dî, *Kâmûsu't-türâs*, s. 91.

30 Şeybânî, *el-İntâcü'l-İbâzî*, s. 7.

31 Şeybânî, *el-İntâcü'l-İbâzî*, s. 7, dipnot 6.

32 Kindî, *et-Tefsirü'l-müeyesser*, III, 549-50.

Müfessir naklettiği rivayet ve görüşleri genellikle isnat kullanmadan vermektedir. Bu meyanda İbn Abbas (ö. 68/687), İbn Ömer (ö. 73/693), İbn Mes'ûd (ö. 32/652-53) gibi sahâbilerden;³³ Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Mücâhid (ö. 103/721), İkrime el-Berberî (ö. 105/723), Atâ b. Ebû Rebâh (ö. 114/732), Katâde b. Diâme (ö. 117/735), Saïd b. Cübeyr (ö. 95/714) gibi tâbiinden;³⁴ Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767), Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ (ö. 207/822), Zeccâc (ö. 311/923), Gazzâlî gibi erken dönem ulema-sından;³⁵ Abdullah b. İbâz (ö. 86/705), Câbir b. Zeyd (ö. 93/711-12), Ebû Ubeyde Müslim b. Ebû Kerîme (ö. 145/762), Muhammed b. Rûh el-Arabî el-Kindî (III./IX. yüzyıl), Ebû Abdullah Muhammed b. Mahbûb b. Ruhayl (ö. 260/873), Ebû Saïd el-Küdemî (IV./X. yüzyıl) Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Besyûmî el-Umânî (IV./X. veya V./XI. yüzyıl), Ebû Muhammed b. Bereke (V./XI. yüzyıl) gibi İbâzî âlim ve müfessirlerinden³⁶ nakiller yapmaktadır. Bu nakilleri kimi zaman bizzat isim zikrederek kimi zaman da isim zikretmeksizin vermektedir.

Tefsirinde Mezhebî Tercihleri

Mezhebî tefsir mefhumu genel muhtevasıyla ele alındığında herhangi bir mezhepten -en azından bir usul ve sistematikten- tamamen bağımsız bir tefsirden bahsetmek neredeyse imkânsızdır. Bu anlamda her müfessirin tefsirini “mezhebî tefsir” kabul etmek kaçınılmaz olacaktır.³⁷ Dolayısıyla dinin sahih kaynaklarını referans aldığı ve insanın fikrî devinimine açık alanın (içtihat) sınırlarını ihlal etmediği sürece mezhebî yaklaşımların, karmaşık yapı arzeden birçok problem için çözüm önerileri sunan birer zenginlik olduğu müsellemidir.³⁸ Bu meyanda her mezhebin varlığını sürdürme, yaklaşımlarını savunma, sistematığını güçlendirme, bilgi müktesebatını sonraki nesillere aktarma, toplumun problemlerine çözüm önerileri getirme gibi gerekçelerle kendisini ehl-i hak(tan) görmesi de tabii bir durumdur.³⁹

Mezhep eksenli tefsirlerin problemlı yönü, müfessirin kendi mezhebî yaklaşımlarını savunması değil diğer farklı yaklaşımlar karşısında ideolojik

33 Kindî, *et-Tefsîrû'l-müeyesser*, I, 28, 39, 103, 146, 231, 240, 257, 308, 324; II, 273; III, 267; Şerîfî - Bâbâammî, “Mukaddime”, I, 13.

34 Kindî, *et-Tefsîrû'l-müeyesser*, I, 54, 146, 211, 212, 243, 274, 553; II, 211, 328, 357, 395; III, 5, 7, 84, 244, 337.

35 Kindî, *et-Tefsîrû'l-müeyesser*, I, 119, 464; II, 211, 218, 221, 232, 256, 268; III, 34, 157, 335, 353, 468.

36 Kindî, *et-Tefsîrû'l-müeyesser*, I, 80, 87, 106, 118, 147, 220, 263, 271, 300, 376, 405; II, 228, 266, 267, 273, 295, 405, 437; III, 34, 62, 254, 409, 415, 477, 544.

37 Ağırkaya, “Ehl-i Sünnet Tesmiyesi”, s. 880.

38 Ağırkaya, “Ehl-i Sünnet Tesmiyesi”, s. 879.

39 Ağırkaya, “Öteki Algısının Tefsirdeki Yansımaları”, s. 1140.

savrulmalar yaşamasıdır. Bir başka ifadeyle müfessirin, diğerleri karşısında kendi mezhebini mutlak doğru olarak görmesidir. Bu durumda mezhebî aidiyet daha üst bir payda olan dinî mensubiyetin önüne geçebilmektedir.

Kindî'nin tefsiri bu bağlamda ele alındığında onun diğerlerini dışlayan ya da ötekileştiren, ideolojik bir mezhep taassubuna düşmediğini ifade etmek mümkündür. Ancak her mezhep müntesibi gibi o da âyetleri tefsir ederken kendi mezhebinin yaklaşımlarını öncelemiş ve savunmuştur. Kendi mezhebi dışındaki kaynaklardan çokça yararlanmış, fakat İbâzî olmayan kaynaklardan yararlanıp iktibaslar yaparken dahi kendi mezhebinin yaklaşımlarını vermeye çalışmıştır. Bu durum özellikle iman-amel ilişkisi, rü'yetullah, mürtekib-i kebîrenin durumu, şefaât gibi konularda daha ön planda olmuştur.

Müfessir, yararlandığı herhangi bir kaynakta İbâzîliğin yaklaşımlarıyla uyuşmayan görüşlerin olduğu pasajları mezhep görüşüyle uyumlu hale getirerek aktarmıştır. Mesela Kindî, tefsirinde Beyzavî'den birçok alıntı yapmaktadır. Muhammed sûresindeki, “Ey iman edenler! Allah’a itaat edin, Peygamber’e itaat edin. Amellerinizi boşa çıkarmayın”⁴⁰ âyetindeki “Amellerinizi boşa çıkarmayın” kısmıyla ilgili Beyzavî’de yer alan “ليس وفيه ايين” (Bu âyette, amellerin kebîre sebebiyle boşa çıkacağına delil yoktur)⁴¹ ifadesini kendi mezhebine uyarlayarak “فيه ايين” (Bu âyette, bir kebîre sebebiyle (dahi) amellerin boşa çıkacağına apaçık delil vardır)⁴² şeklinde vermiştir. Böylece Beyzavî’den naklettiği cümleyi kendi mezhep yaklaşımını yansıtacak şekle dönüştürmüştür.

Aynı şekilde Şûrâ sûresinde vahyin geliş şekillerinden bahseden, “Herhangi bir beşer ile Allah’ın konuşması ancak vahiy ile yahut perde arkasından ya da bir elçi gönderip, izni ile dilediğini vahyetmesi şeklinde olabilir. Muhakkak ki O çok yücedir, engin hikmet sahibidir”⁴³ âyetinin tefsirinde vahiyle ilgili yaptığı, “zatı itibarıyla peş peşe gelen ses dalgalarına bağlı harflerden mürekkep olmayan, süratle idrak edilen gizli bir kelim”⁴⁴ şeklindeki tanımı doğrudan Beyzavî’den naklederken, Beyzavî’nin devamında zikrettiği, “Doğrudan yüz yüze (müşâfehe) olan vahiy de buna dahildir, bu âyet rü’yetullahın cevazına delildir” şeklindeki yorumlarını atlamıştır.⁴⁵

40 Muhammed 47/33.

41 Beyzavî, *Envarü’t-tenzil*, V, 124.

42 Kindî, *et-Tefsirü’l-müeyesser*, III, 228.

43 eş-Şûrâ 42/51.

44 Kindî, *et-Tefsirü’l-müeyesser*, III, 178 krş. Beyzavî, *Envarü’t-tenzil*, V, 85.

45 Beyzavî, *Envarü’t-tenzil*, V, 85.

Bu bağlamda önemli olan mezhebî yaklaşımları savunmak değil, mezhep saikiyle diğerlerini tahkir ve tahfif edici bir teşebbüste bulunmamaktır. Ne var ki mezhep eksenli tefsirlerde “diğerleri”nin her zaman müsamaha ile karşılandığını söylemek zordur. Mesela Kindî’den sonra sadece tefsir alanında değil İbâzîlik mezhebinde çok yönlü bir canlanmayı başlatan Ettafeyyîş (ö. 1332/1914) mürtekib-i kebîre konusundaki görüşleri sebebiyle Ehl-i sünnet’i, “Bize, ateş sadece sayılı günlerde dokunacak”⁴⁶ diyen yahudilere teşbih eder.⁴⁷ Kindî ise açıkça ifade etmese de yahudilerden bahseden ilgili âyetteki, “ateşin belirli günlerde dokunması” meselesini şeytanın bir vehmi olarak ele alıp; iman, amel, kebîre konusundaki görüşleri sebebiyle İbâzîler dışındaki müslümanların yaklaşımlarını ehl-i kible tesmiyesiyle yahudilerin yaklaşımlarını ihsas edecek bir üslupla verir.⁴⁸ Aynı teşbihi Zemahşerî de (ö. 538/1144) yapmaktadır.⁴⁹

İbâzîlik’te Allah’ın emrettiği söz ve fiillerin tamamı imanın bir parçası addedilmiştir. Dolayısıyla kelime-yi şehadeti ikrar eden, bu sebeple Allah katında kendisi için bir ecir olan, İslam’ın rükünleriyle amel eden ve masiyetlerden kaçınan kimse gerçek mümindir.⁵⁰ Bu sebeple İbâzîler’in cumhuru, imanın ikrar, tasdik ve ameli ihtiva ettiği konusunda müttetik-tir.⁵¹ Bu yaklaşım Kindî’nin tefsirinde de açık bir şekilde göze çarpan bir husustur. Müfessir bu yaklaşımı tefsirinde sürekli canlı tutmuş ve amelsiz imanın bir şey ifade etmediğini İbâzî kabulün bir tezahürü olarak tefsirine yansıtmıştır.

Söz konusu tefsirde iman sürekli amelle kayıtlanmış ve kebîre de sürekli imanla ilişkilendirilerek aynı minvalde ele alınmıştır. O, Bakara sûresindeki, “İman eden ve iyi işler yapanlara, kendileri için zemininden ırmaklar akan cennetler bulunduğu müjdesini ver...”⁵² âyetinin tefsirinde hakiki imanın, salih ameller işlemeyi ve mefsedetlerden kaçınmayı gerektirdiğini vurgular.⁵³ Yine Bakara sûresinin 102. âyetindeki, “Andolsun onlar, bunu (sihri) satın alan kimsenin ahiretten nasibi olmadığını çok iyi biliyorlardı” ifadelerini tefsir ederken ahirette nasipsiz kalmanın sebebini, nehyedilenlerin ihlal edilmesi neticesinde amellerin boşa gitmesi olarak

46 Âl-i İmrân 3/24.

47 Ettafeyyîş, *Himyânü’z-zâd*, I, 224; IV, 51.

48 Kindî, *et-Tefsîrü’l-müyesser*, I, 64.

49 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 349, II, 174; Ağırkaya, “Ehl-i Sünnet Tesmiyesi”, s. 880-85.

50 Vercelânî, *ed-Delîl ve’l-burhân*, III, 318-19.

51 Sâlimî, *Behcetü’l-Envâr*, s. 193; Ettafeyyîş, *Şerhu Akîdeti’t-tevhîd*, s. 588.

52 el-Bakara 2/25.

53 Kindî, *et-Tefsîrü’l-müyesser*, I, 39.

açıklar.⁵⁴ Kindî'ye göre cennetteki dereceler de amellere göre olup⁵⁵ ameller ihlal edildiğinde ikrarın bir faydası olmaz.⁵⁶ Tek bir kebîre dahi bütün amelleri silip boşa çıkarmak için yeterlidir.⁵⁷ Kişi, küçük-büyük günahlarla sarmalandığı zaman artık âsi olmuş olup tövbe etmedikçe amelleri ebediyen işe yaramaz.⁵⁸ Müfessir Nisâ sûresinin “Allah kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; bundan başkasını dilediği kimse hakkında bağışlar. Allah’a ortak koşan kimse büyük bir günah işleyerek iftira etmiş olur”⁵⁹ âyetini tefsir ederken mürtekib-i kebîrenin tövbe etmeden ölmesinin ebedî hüsrana uğrama sebebi olduğunu, bu kimse için herhangi bir mağfîret söz konusu olmayacağını ifade eder.⁶⁰ Aynı şekilde el-Ahzâb 35, el-Ahkâf 16 ve en-Necm 32. âyetlerindeki gibi farklı âyetlerin bağlamında Allah’ın mağfîret vaat ettiği kimselerin büyük günahlardan kaçınan, küçük günah sahipleri olduğunu ifade eder.⁶¹

Kindî'nin tefsiriyle ilgili söz konusu edilecek bir başka husus İbâzî doktrinin velayet ve berâet nazariyesinin tefsire yansıtılmasıdır. Berâet, özellikle “kendileri gibi düşünmeyenlerden uzaklaşma, onlardan beri olma, onlarla ilişkiyi kesmeyi”; velayet ise “kendilerine yakın olanlara karşı dost olmayı” ifade etmek için kullanılmış iki kavramdır.⁶² İbâzîler, teberri kavramını kebîre işlemiş olanlara “kalben buğzetmek, onlar için istiğfar etmemek, âkibetleri için hayır duada bulunmamak” anlamında; tevelli kavramını ise dostluk kurma ve yakın olma durumları için kullanırlar.⁶³ Kindî de mezhebin bu yaklaşımını tefsirinde yansıtır⁶⁴ ancak konu bağlamında siyasi ve mezhebî polemiklere girmez. Zaten bu konuda problemlili olan, sahabenin de söz konusu velayet ve berâet esasına muhatap kılınmasıdır. Ancak Kindî'nin bu konulara yer verdiği görülmez.

Kindî'nin tefsirinde mezhebî yaklaşımlar bağlamında zikredilecek diğer bir husus rü'yetullah konusudur. İbâzî doktrin bu konuda Mu'tezile ile belirgin bir paralellik içerisindedir. İbâzîler, rü'yetullahın dünyada da ahirette de mümkün olamayacağı görüşündedirler.⁶⁵ Kindî de tefsirinde

54 Kindî, *et-Tefsîrü'l-müeyesser*, I, 73.

55 Kindî, *et-Tefsîrü'l-müeyesser*, I, 478.

56 Kindî, *et-Tefsîrü'l-müeyesser*, II, 171, 180.

57 Kindî, *et-Tefsîrü'l-müeyesser*, III, 228.

58 Kindî, *et-Tefsîrü'l-müeyesser*, I, 64-65.

59 en-Nisâ 4/48.

60 Kindî, *et-Tefsîrü'l-müeyesser*, I, 243.

61 Kindî, *et-Tefsîrü'l-müeyesser*, III, 25, 215, 282.

62 Öz, “Teberri”, s. 214-15.

63 Behhâz v.dğr., *Mu'cem*, I, 100; II, 1103.

64 Kindî, *et-Tefsîrü'l-müeyesser*, I, 163, 505; III, 343.

65 A'veşt, *Dirâsât İslâmiyye*, s. 58.

farklı mezheplerin görüşleriyle polemige girmeden kendi mezhebinin yaklaşımını yansıtır. Müfessir, Rü'yetullah bağlamında konuyla ilişkilendirilen A'râf sûresinin, "Mûsâ, tayin ettiğimiz vakitte (Tûr'a) gelip de rabbi onunla konuştuğunda o, 'Rabbim! Bana görün; sana bakayım' dedi. Rabbi, 'Sen beni asla göremezsin. Fakat şu dağa bak; eğer o yerinde durabilirse sen de beni görebilirsin' buyurdu. Rabbi o dağa tecelli edince onu paramparça etti; Mûsâ da bayılıp düştü. Kendine gelince 'Seni noksan sıfatlardan tenzih ederim, sana tövbe ettim; ben inananların ilkiyim' dedi"⁶⁶ âyetindeki "وَكَلَّمَ رَبُّهُ" (Rabbi onunla konuştu) kısmını Allah'ın Hz. Mûsâ'ya vahyetmesi olarak tevil eder. Ona göre Hz. Mûsâ, Allah'ın görülmeyeceğini aslında biliyordu ama kavminin ısrarı üzerine, kavmine de Allah'ın görülmeyeceğini göstermek için Allah'tan kendisini görmeyi talep etti. Kindî söz konusu âyetin son kısmında Hz. Mûsâ'nın kendine geldikten sonra söylediği, "Seni noksan sıfatlardan tenzih ederim, sana tövbe ettim; ben inananların ilkiyim" ifadelerini yorumlarken Hz. Mûsâ'nın, "Sana tövbe ettim" ifadelerini Allah'ı görme talebiyle gerekçelendirir. Yine Hz. Mûsâ'nın, "Ben inananların ilkiyim" ifadelerini, "Ben senin azametine, yüceliğine, dünyada ve ahirette görülmeyeceğine inananların ilkiyim" şeklinde tevil eder.⁶⁷ Kindî, Kıyâme sûresindeki, "Oysa o gün bir kısım yüzler rablerine bakarak mutlulukla parılayacak"⁶⁸ âyetini "müminlerin sevap beklemesi" olarak yorumlar.⁶⁹

Kindî'nin tefsiri özelinde mezhebi boyutla ilgili zikredilecek bir husus da halku'l-Kur'an meselesidir. İbâzîler, halku'l-Kur'an konusunda Mu'tezile ile aynı yaklaşımı paylaşırlar. Onlara göre kelâm-ı ilahiyye harf, ses ve mâna ile birlikte mahluktur.⁷⁰ Kindî'nin tefsirinde genel itibariyle İbâzî doktrinin tezahürleri görülmekle beraber bu konuda fazla bir malumata yer vermemiştir. Sadece bir yerde Sünnî paradigmadaki kelâm-ı nefsi yaklaşımı ihlas eden bir tanıma yer verir ki bunu da Nesefî'den iktibas etmiştir.⁷¹

Tefsir Yöntemi ve Kur'an Yorumu

Kindî'nin tefsiriyle ilgili en önemli hususlardan biri -yukarıda ifade edildiği üzere- onun ayrıntı sayılacak malumatlardan, mezhepler arası tartışmalardan uzak durarak, anlaşılır ve veciz bir üslup takip etmesidir. Kur'an'ın tamamını yorumlamada icmâli bir metot takip etmesi hem uzun teviller

66 el-A'râf 7/143.

67 Kindî, *et-Tefsîrü'l-müeyesser*, I, 450-451; III, 424.

68 el-Kıyâme 75/22-23.

69 Kindî, *et-Tefsîrü'l-müeyesser*, III, 424.

70 A'veşt, *Dirâsât İslâmiyye*, s. 87.

71 Kindî, *et-Tefsîrü'l-müeyesser*, I, 269; Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, I, 349.

yapmasını hem de alanla ilgili mezhebî polemiklere girmesini engellemiştir. Gerek kendi mezhebi gerekse diğer mezheplerin tefsir literatüründen faydalanan müfessir, yazdığı tefsirle, daha önce ifade edildiği gibi, Hûd b. Muhakkem'den (ö. 280/893) beri araya giren uzun bir aralıktan sonra, İbâzî tefsir geleneği için şerh, haşiye ve tâliklerden Kur'an'ın tamamını içeren tefsirlere geçişin başladığı ve klasik dönemden modernizmin küçük nüvelerinin görüldüğü sürecin yol ayrımında yer almaktadır.⁷²

Müfessir sûreye başlarken Mekkî, Medenî ve âyet sayıları hakkında nadiren kısa bilgi verirken, çoğu zaman ise mezkûr konularda herhangi bir bilgi vermeden doğrudan âyetlerin tefsirine geçmektedir.⁷³ Âyet ve sûreleri açıklarken Kur'an kavramlarını kısa tanımlarla izah etmekte,⁷⁴ nadiren fezâil konusuyla ilgili rivayetlere değinmekte⁷⁵ ve bazı yerlerde gramer tahlillerine⁷⁶ yer vermektedir. Kindî'nin tefsirinde klasik tefsirlerde fazlaca üzerinde durulan fezâil konusu yok denecek kadar azdır. Olan rivayetler de faziletiyle meşhur olmuş âyet veya sûreler hakkındadır. Mesela bir yerde dolaylı olarak Bakara sûresinin faziletine atıf yapmakta;⁷⁷ Âyetü'l-kürsî ve İhlas sûresi ile ilgili birer rivayet⁷⁸ ve Yâsin sûresi ile ilgili iki rivayet⁷⁹ nakletmekle yetinmektedir.

Kindî'nin eserinde rivayet-dirayet olgusu bir arada bulunmakla beraber muhtemelen tefsirin kısa tutulmasından dolayı hadis ve tefsirle ilgili uzun rivayetlere pek rastlanmaz. Bununla beraber sahabe ve tâbiîn döneminde tefsirle maruf olmuş ulema başta olmak üzere gerek kendi mezhebinden gerekse diğer mezheplere mensup birçok âlimden görüşler ve yaklaşımlar zikretmiştir. Müfessir, birçok yerde bağlamla ilgili hadis ve görüşleri konuyla ilişkili olarak ihtiyaç miktarınca nakletmekle yetinir.⁸⁰

Müfessir, âyetleri açıklarken doğru anlamı tespit etme gayesiyle sarf, nahiv, belagat nükteleri gibi filolojik tahlillere yer verir.⁸¹ Ancak söz konusu

72 Albayrak, *İbadi Tefsir Geleneği*, s. 77.

73 Kindî, *et-Tefsirü'l-müeyesser*, I, 21, 155, 219, 295, 346, 409, 477, 507; II, 5, 41, 81, 115, 133; III, 5 vd.

74 Kindî, *et-Tefsirü'l-müeyesser*, I, 24, 137, 138, 155-56 vd.

75 Kindî, *et-Tefsirü'l-müeyesser*, I, 23; III, 82, 544.

76 Bazı örnekler için bk. Kindî, *et-Tefsirü'l-müeyesser*, I, 18, I, 306; II, 475; III, 261, 421 vd.

77 Kindî, *et-Tefsirü'l-müeyesser*, I, 22-23.

78 Kindî, *et-Tefsirü'l-müeyesser*, I, 139; III, 544.

79 Kindî, *et-Tefsirü'l-müeyesser*, III, 82.

80 Kindî, *et-Tefsirü'l-müeyesser*, I, 21, 148, 180, 181, 213, 216, 231, 246, 249, 264 vd.

81 Kindî, *et-Tefsirü'l-müeyesser*, I, 23, 102, 235, 301, 352, 353, 356, 361, 375, 418, 429, 526; II, 66, 103, 154, 248, 475; III, 261 vd.

tahliller eserin genel karakteristiğine uygun olarak ayrıntılı değildir. Ona göre bir anlamı değişik yollarla ifade etmenin usul ve kaidelerinden bahseden beyan ilmini bilmeyen, âyetleri tevil etmekte tereddütler yaşar.⁸² Aynı şekilde filolojik bir meseleyi izah etmek, doğru anlamın tespitine katkı sağlamak, garip bazı lafızları açıklamak gibi gayelerle şiir ve meselleri istiṣhat olarak kullanır.⁸³ Ona göre eşyanın sır ve hakikati mesellerle zahir olur, mânaların vuzuha kavuşması temsillerle mümkün olur.⁸⁴

Kindî'nin Kur'an'ı anlama ve anlatmaya dönük metodolojisinde ön plana çıkan bir başka husus âyetleri gerekli gördüğü yerlerde akîdevî meselelerle beraber ele almasıdır. İman, küfür, şirk, kebir, tövbe gibi konulardaki tanım ve yaklaşımlar buna örnek verilebilir.⁸⁵ Bu meselelerde doğal olarak kendi mezhebi olan İbâzîliğin görüşlerini tercih etmiştir. İbâzî yaklaşımları kimi zaman bizzat isim zikrederek kimi zaman da kendi mezhebinin görüşünü "من كتب اصحابنا, من آثار اصحابنا, تأول اصحابنا" (mezhep imamlarımızdan gelen nakil ve görüşlere göre, mezhep kaynaklarımıza göre, mezhebimiz böyle yorumladı) gibi ifadelerle vermektedir.⁸⁶

Müfessirin tefsirinde göze çarpan başka bir husus âyetleri izah ederken konuyla ilişkili olarak birtakım istinbatlarda bulunmasıdır. Birçok âyetin tefsirinde "في الآية دليل على أنّ" (Bunda şuna delil vardır), "هو الاصح معنا" (Bu âyet şu hususlara delalet ediyor...) gibi ifadelerle birtakım çıkarımlarda bulunmaktadır. Bu çıkarımlar itikat, usul, akait, ahlak gibi farklı konularla ilgili olabilmektedir.⁸⁷ Ayrıca âyetleri izah ederken "كان هذا اصح, هو الاصح معنا, هو الاصح ما قيل, هو الاظهر, هو" (Sanki bu görüş daha sahihtir, bize göre sahih olan budur, söylenenler içinde en sahih olan budur, görüşlerin en sahihi şudur, benim kanaatim şu yöndedir...) gibi ifadelerle tercih ettiği yaklaşımları dile getirmektedir.

Ulûmü'l-Kur'an

"Kur'an-ı Kerim ile ilgili ilimler" anlamında kullanılan *ulûmü'l-Kur'an* kavramının klasik dönemde bugünkü terim anlamıyla değil, muhteva itibarıyla Taberî (ö. 310/923), Râgıb el-İsfahânî (ö. V/XI. yüzyılın ilk çeyreği), İbn

82 Kindî, *et-Tefsîrû'l-müeyyess*, I, 324.

83 Kindî, *et-Tefsîrû'l-müeyyess*, I, 186; II, 145; III, 11, 104, 262 vd.

84 Kindî, *et-Tefsîrû'l-müeyyess*, I, 32, 40; II, 14, 142, 534.

85 Kindî, *et-Tefsîrû'l-müeyyess*, I, 25, 64-65, 321, 351, 478; II, 405; III, 228.

86 Kindî, *et-Tefsîrû'l-müeyyess*, I, 244, 277; II, 15, 400, 407; III, 389.

87 Kindî, *et-Tefsîrû'l-müeyyess*, I, 18, 32, 120, 131, 141, 149, 257, 264, 275, 291, 331, 332, 352, 358, 414, 532; II, 29, 74, 87, 100, 180, 441, 471; III, 78, 178, 192, 228, 300, 307, 423 vd.

88 Kindî, *et-Tefsîrû'l-müeyyess*, I, 289, 307, 502; II, 153, 264; III, 64 vd.

Atıyye el-Endelüsî (ö. 541/1147) gibi birçok müfessirin mukaddimelerinde yer almıştır. Bu durumun gerekçesi, Kur'an'ın doğru tefsir edilmesi ihtiyacına binaen ulûmü'l-Kur'an muhtevasına dahil edilen ilimlerin tefsir faaliyeti için müfessirin müracaat edeceği ilimler olarak düşünülmesidir. Bunun dışında ulûmü'l-Kur'an terkiibinin teknik anlamıyla ilk defa ne zaman ortaya çıktığı, bu terkiibi taşıyan ilk eserin hangisi olduğu hususu belli değildir. Ayrıca mezkûr tabirin çerçevesinin ne olduğu hususunda da birlik yoktur.⁸⁹

Kindî'nin tefsirinde müellifin kendisine ait bir mukaddime yer almadığı için ulûmü'l-Kur'an ile ve tefsir metoduyla ilgili bilgiler ancak yaptığı yorumlardan hareketle istikrâ metoduyla elde edilmektedir. Eserin muhtasar özelliği tefsir yapılırken başvurulana esbâb-ı nüzûl, nesih, muhkem-müşâbih, İsrâiliyat gibi ulûmü'l-Kur'an ile ilgili konularda her ne kadar tafsilatlı beyanlarda bulunmaya engel olsa da müfessir söz konusu ilimlerden yararlanmış ve bu ilimlerle ilgili icmâlî bilgiler vermiştir. Kindî tefsirinde Kur'an ilimlerine dair ayrıca sûre ve âyetler arası tenasüp konusuna da yer vermiştir. Tefsirin birçok yerinde âyetler arası ilişkiye ve tematik uyuma dikkat çekmeye çalışmıştır.⁹⁰ Bunun dışında müfessir kıssa, siyer, kıraat farklılıkları gibi hususlara da tefsirinde yer vermektedir.⁹¹ O, Kur'an kıssalarını inşâî bir okumaya tâbi tutar.⁹²

Esbâb-ı Nüzûl

Kindî'nin ulûmü'l-Kur'an çerçevesinde yararlandığı temel ilimlerden biri esbâb-ı nüzûl rivayetleridir. Zira bu rivayetler ilgili oldukları âyet ve sûrelerin maksada uygun şekilde yorumlanmasına, müşkillerin giderilmesine ve hükümlerin konulmasına sebep olan hikmetlerin kavranmasına yardımcı olur.⁹³ Kindî, Kur'an âyetlerini yorumlarken nüzûl sebebini kimi zaman önce zikredip sonra âyeti izah etmekte kimi zaman âyeti izah ettikten sonra nüzûl sebebini zikretmekte kimi zaman da nüzûl sebebi olarak gelen farklı rivayetleri bir tercihte bulunmaksızın vermektedir.⁹⁴ Mesela İsrâ sûresindeki, "De ki: 'İster Allah diyerek, ister rahman diyerek yakarın; hangisiyle yakarsanız olur, çünkü bütün güzel isimler O'na mahsustur.' Namazında

89 Birişık, "Ulûmü'l-Kur'an", s. 133.

90 Kindî, *et-Tefsirü'l-müeyesser*, I, 23-24, 27, 29, 31, 36, 41-42, 43, 45, 47, 326; II, 20, 21, 26, 35; III, 8, 12, 18, 265, 268, 275, 276, 290.

91 Kindî, *et-Tefsirü'l-müeyesser*, I, 492-93, 517; II, 167, 280, 304, 307, 356, 471; III, 17, 321, 437 vd.

92 Albayrak, *İbadi Tefsir Geleneği*, s. 82.

93 Zerkeşi, *el-Burhân*, I, 22-23; Süyûtî, *el-İtkân*, I, 107-110; Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân*, I, 109-113.

94 Kindî, *et-Tefsirü'l-müeyesser*, I, 147, 153, 201, 250, 332, 365, 499, 503, 516; II, 178, 233, 243, 266, 291, 331, 401; III, 31, 384, 506, 508, 510, 541 vd.

niyazında sesini fazla yükseltme, fazla da kısma, ikisinin arasında bir yol tut"⁹⁵ âyeti için iki farklı nüzûl sebebini, temriz sigasıyla, herhangi bir tercih veya yorumda bulunmaksızın nakleder. Birinci rivayete göre Ebû Cehil, Resûl-i Ekrem'in, "yâ Allah, yâ rahman" dediğini işitmiş ve Hz. Peygamber hakkında, "O bizi iki ilaha ibadet etmekten menediyor ama kendisi başka bir ilaha dua ediyor" demiş ve bunun üzerine söz konusu âyet nâzil olmuştur. İkinci rivayete göre ise Ehl-i kitap, Hz. Peygamber'e, Allah'ın rahman ismini az söylediğini, Tevrat'ta ise Allah'ın bu ismi çok zikrettiğini söylemiş ve bunun üzerine söz konusu âyet nâzil olmuştur.⁹⁶

Nâsih-Mensuh

Müfessir, Kur'an'ı yorumlama bağlamında nesihi konusundan da yararlanmaktadır. Klasik tefsir geleneğinde nesihi konusuna delil gösterilen Bakara sûresindeki, "*Biz bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak, mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz. Bilmez misin ki Allah her şeye kadirdir*"⁹⁷ ile Nahl sûresindeki, "*Biz bir âyetin yerine başka bir âyeti getirdiğimiz zaman -ki Allah neyi indireceğini çok iyi bilir- 'Sen sadece uyduruyorsun' dediler. Öyle değil, fakat onların çoğu bilmezler*"⁹⁸ âyetlerini, o da tefsirinde nesihi konusuyla ilişkilendirmektedir.⁹⁹

Müfessire göre Nahl sûresinin 101. âyetindeki, "*bir âyetin yerine başka bir âyetin getirilmesi*" ile kastedilen (aynı şariat içindeki bir hükmün başka bir hükmü ilga etmesi anlamındaki) nesihtir. Ona göre Nahl sûresinin 101. âyetindeki, "*Allah neyi indireceğini çok iyi bilir. 'Sen sadece uyduruyorsun' dediler*" kısmıyla kastedilen mâna, Allah Teâlâ'nın kendisinin bildiği birtakım hikmetlerle şariatları başka şariatlarla neshetmesidir.¹⁰⁰

Kindî, nesihi ile ilgili uzun açıklamalar yaparak konuyu tartışmamış ancak nesihi yaklaşımında onun varlığını kabul eden klasik yaklaşımı takip etmiştir.¹⁰¹ Müfessirin, tefsirinin farklı yerlerinde verdiği örnekler onun klasik yaklaşımı devam ettirdiğini gösterir mahiyettedir. Mesela namaz için abdestin farziyetini emreden Mâide sûresinin 6. âyetini yorumlarken temriz sigasıyla, abdestin bozulması şart koşulmaksızın ilk baştaki hükmün her bir namaz için abdest almanın farz kılındığını, fakat daha

95 el-İsrâ 17/110.

96 Kindî, *et-Tefsîrü'l-müeyesser*, II, 233.

97 el-Bakara 2/106.

98 en-Nahl 16/101.

99 Kindî, *et-Tefsîrü'l-müeyesser*, I, 74; II, 196.

100 Kindî, *et-Tefsîrü'l-müeyesser*, II, 196.

101 Albayrak, *İbadi Tefsir Geleneği*, s. 82.

sonra bu hükmün neshedildiğini ifade eder.¹⁰² Yine Bakara sûresinin 219. âyetinde geçen, “Sana neyi infak edeceklerini soruyorlar. De ki: İhtiyaç fazlasını...” kısmıyla ilgili hükmün İslam’ın ilk dönemlerinde, zekât âyetinden önce olduğunu, mezkûr âyetteki “ihtiyaç fazlası” kapsamındaki ilk hükmün zekat âyetiyle neshedildiğini ifade eder.¹⁰³

Muhkem-Müteşâbih

Kur’an ilimleri bağlamında ele alınan başka bir konu da muhkem-müteşâbih mevzusudur. Kindî, mezkûr konunun ele alındığı, “Sana kitabı indiren O’dur. Onun (Kur’an) bir kısım âyetleri muhkemdir, ki bunlar kitabın esasıdır, diğerleri ise müteşâbihtir. Kalplerinde sapma meyli bulunanlar, fitne çıkarmak ve onu (kişisel arzularına göre) tevil etmek için ondaki müteşâbihlerin peşine düşerler. Halbuki onun tevilini ancak Allah bilir; bir de ilimde yüksek payeye erişenler. Derler ki: Ona inandık, hepsi rab-bimiz katındandır. (Bu inceliği) yalnız aklıselim sahipleri düşünüp anlar”¹⁰⁴ âyetinde konuyla ilgili kısa tanımlar vermekte ancak farklı yaklaşımlara dayanak yapılan “mim” durağındaki “vav” harfinin atfı mı yoksa istinaf mı olduğu konusunda bir açıklama yapmamaktadır.¹⁰⁵

Kindî’ye göre ibaresi zahiren başka mânalara ihtimalli olmayan âyetler muhkem; istiva gibi farklı mânalara ihtimalli olan âyetler ise müteşâbih-tir. İnsanlar, muhkemlerle ilgili tasarruf ve içtihatla bulunmaktan menedilmiştir. Hem açık olmaları hem de müteşâbihlerin kendilerine hamlede-leceği özellikte olmaları sebebiyle muhkem olanlar kitabın esası sayılırlar. Ancak imtihan etmek, sebat eden ile gel-gitler yaşayanın veya ceht ve gayret eden ile ihmalkâr davrananın durumunu temyiz etmek, ulemanın bu mevzuda gösterecekleri gayretlerle manevi derecelere nail olmaları gibi sebeplerle kitabın tamamı muhkem değildir.¹⁰⁶

Müfessirin Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetinin tefsiriyle ilgili açıklamaları göz önüne alındığında onun müteşâbihlerin tevilinden yana olduğu söylene-bilir. Konu bağlamında o, müteşâbihlerin muhkemlere dayanılarak tevil edilmesi gerektiği görüşündedir. Kindî, bu bağlamda Tâhâ sûresindeki, “Rahman, arşa istiva etmiştir”¹⁰⁷ âyetindeki *istiva* kavramının müteşâbih olduğunu ve 1. “bir yerde oturmak”; 2. “kudret ve hâkim olmak” şeklin-de iki anlamının olduğunu; Şûrâ sûresindeki, “O’nun benzeri hiçbir şey

102 Kindî, *et-Tefsîrü’l-müeyesser*, I, 301.

103 Kindî, *et-Tefsîrü’l-müeyesser*, I, 122.

104 Âl-i İmrân 3/7.

105 Kindî, *et-Tefsîrü’l-müeyesser*, I, 155-57.

106 Kindî, *et-Tefsîrü’l-müeyesser*, I, 155-56.

107 Tâhâ 20/5.

yoktur”¹⁰⁸ ifadesinin ise muhkem olduğunu ve Şûrâ sûresindeki muhkem ifade sebebiyle istiva kavramının “oturmak” anlamında değil söz konusu muhkem delil sebebiyle “kudret, hâkim olmak” anlamıyla tevîl edilmesi gerektiğini ifade eder. Ancak ona göre yapılacak tevîl, insanları din konusunda fitne ve şüpheye düşürecek yahut onları bâtıl birtakım yollara sürükleyecek, heva ve heveslere dayanan, dalaletle düşüren vasıflarda olmamalıdır.¹⁰⁹

İ‘câzü’l-Kur’an

Ulûmü’l-Kur’an bağlamında müfessirin üzerinde durduğu konulardan biri de i‘câzü’l-Kur’an’dır. Söz konusu kavram “Kur’an-ı Kerim’in ihtiva ettiği edebî üstünlük ve muhteva zenginliği sebebiyle benzerinin meydana getirilememesi özelliği” diye tanımlanmıştır.¹¹⁰ Kindî, tefsirinde Kur’an’ı mucizelerin anası, en büyüğü ve en kalıcı olanı olarak tavsif eder.¹¹¹

Kindî, Kur’an’da müşriklerin Hz. Peygamber’in nübüvvetini inkâr edip onun getirdiği vahyin de kendisi tarafından uydurulmuş ve dolayısıyla Kur’an’ın düzmece bir kitap olduğuna dair iddialarından bahseden tehdâdî âyetlerinde icaz konusunu ele almaktadır. Ona göre müşriklerin belagat ve söz diziminin güzelliği açısından Kur’an âyetlerinden birinin benzerini getirmekten aciz kalmaları onun Allah katından olduğunun bir göstergesidir. Zira Kur’an’ın sahip olduğu yücelik ve icaz onun düzmece addedilmesine manidir.¹¹² Bu sebeple müşriklerin hem Kur’an’ın beşer sözü olduğunu iddia edip hem de fesahat ve belagat bilen kimseler olmalarına rağmen onun metin ve muhtevasının benzerini getirmekten aciz kalmaları Kur’an’ın Allah katından indirilmiş kati bir hüccet olduğuna delildir. Müfessire göre söz konusu tehdâdî âyetlerindeki hitabın müminlere olduğu kabul edilirse bu durumda mezkûr âyetlerle müslümanlardan teslimiyetlerini pekiştirip onda sebat etmeleri talep edilmiştir.¹¹³ Zira müşriklerin tehdâdiye cevap verememeleri Kur’an’ın kaynağının ilahî olduğunu kanıtlar ki bunun da müminlerin inançlarını ve teslimiyetlerini kuvvetlendirmesi beklenir. Müfessirin i‘câzü’l-Kur’an ile ilgili ifadeleri Beyzâvî ve Nesefî’den ihtisar edilmiş gibidir, bazı cümleler olduğu gibi alınmıştır.¹¹⁴

108 eş-Şûrâ 42/11.

109 Kindî, *et-Tefsîrû’l-müeyesser*, I, 156.

110 Yavuz, “İ‘câzü’l-Kur’ân”, s. 403.

111 Kindî, *et-Tefsîrû’l-müeyesser*, II, 323.

112 Kindî, *et-Tefsîrû’l-müeyesser*, II, 18-19.

113 Kindî, *et-Tefsîrû’l-müeyesser*, II, 46-47.

114 Krş. Beyzâvî, *Envârü’t-tenzil*, III, 129-130; Nesefî, *Medârikü’t-tenzil*, II, 50-51.

2.3.2. İsrâiliyat

Kindî'nin tefsiriyle ilgili zikredilecek bir başka husus, daha önceki dönemlere ait, çeşitli hikmetlere binaen, tarihî kişilerden ve olaylardan bahseden kıssasü'l-Kur'an ve onunla ilişkili olan İsrâiliyat konusudur. Kur'an, kıssalara yer vermekle tarihî olayları tafsilatıyla ortaya koymayı değil ibret ve derslerle dinî mesaj vermeyi hedeflediği için temel gaye addettiği irşat ve hidayet rehberliğine hizmet etmeyen, olayların şahısları, zaman ve mekânı, kronolojik sıralaması gibi hususları önemsememiştir.¹¹⁵ Bu sebeple kimi kıssalarda olayların bir kısmı hafzedilmişken kimilerinde ise aynı kıssa başka yerlerde temasına uygun olarak tekrar zikredilmiştir. Özellikle kıssalar gibi kimi bazı konularda ayrıntılı anlatılmayan olayların yahudi ve hıristiyan kaynaklarındaki bilgilerle detaylandırılması İsrâiliyat mevzusunun tefsir alanına taşınmıştır. Bu meyanda kimi müfessirler bir tür arşivleme gayesi güdercesine İsrâiliyat olarak addedilen malumatı herhangi bir ayıklama süzgecinden geçirmeden zikrederken; kimileri ise dinin ruhuna uygun olmayan malumatı ayırarak daha seçici davranmıştır.

Klasik tefsir geleneğinde İsrâiliyat haberlerini hiç vermeyen bir tefsirden bahsetmek zordur. Bu durum hem dönemin sosyokültürel şartları hem de Kur'an ve sünnetteki delillerin mezkûr meselenin lehinde veya aleyhinde yorumlanmaya müsait olmasıyla ilgilidir. Dolayısıyla esas problem, âyetlerin tefsirinde müfessirlerin verdikleri İsrâiliyat'ın dinin özüne aykırılık teşkil edip etmediğidir. Bu meyanda temel prensip dinin özüne zarar vermemesi ile Kur'an ve sünnetin ruhuna aykırı olmamasıdır.¹¹⁶

Bu araştırmanın konusu yapılan Kindî'nin tefsiri göz önünde bulundurulduğunda onun bu konularda ayrıntılı kıssa anlatımlarına girmedeği, kimi yerlerde ise çok kısa bilgilerle yetindiği söylenebilir. Kamer sûresindeki, "Andolsun ki Kur'an'ı düşünülün diye kolaylaştırdık. Düşünecek yok mu?"¹¹⁷ âyetinin tefsirinde Kur'an'da tekrarlanan ifadeler konusuna değinen müfessire göre Kur'an'da kimi ifadelerin ve olayların mükerreren farklı bağlamlarda zikredilmesi bir anlatım eksikliği değil ibretler ve dersler vermeye, unutkanlık gibi durumlarda insana hatırlatmada bulunmaya matuftur. Ona göre Kur'an'da her ne tekrar ediliyorsa, o şey mutlaka Allah'ın gözettiği çeşitli hikmetlere râcidir.¹¹⁸

Kindî, İsrâiliyat konusunda da daha öz ve temkinli bir tavra sahiptir. Onun hemen bütün rivayetleri (şöyle söylendi, şu şekilde nakledildi gibi) temriz sigasıyla vermesi dikkat çeker. Mesela İsrâ sûresinin 85. Âyetinin, "Size

¹¹⁵ Şengül, "Kıssa", s. 499.

¹¹⁶ Aydemir, *Tefsîrde İsrâiliyyat*, s. 61; Birişik, "İsrâiliyat", s. 199.

¹¹⁷ el-Kamer 54/17.

¹¹⁸ Kindî, *et-Tefsîrü'l-müeyesser*, III, 290.

pek az ilim verilmiştir” kısmını izah ederken (Buhârî’nin de *es-Sahih*’inde naklettiği bir rivayeti¹¹⁹) temriz sigasıyla Hz. Mûsâ ile Hızır kıssasından bir anekdot vererek, bir kuşun inip gagasıyla denizden su alması örneklemi üzerinden, kullara verilen ilmin azlığını kuşun denizden aldığı suya teşbih ederek izah etmeye çalışmıştır.¹²⁰ Bunun dışında Hz. Mûsâ, Fira-vun, Ashâb-ı Kehf gibi konularda birtakım kısa rivayetler nakletmektedir.¹²¹ Birçok yerde ise bazan rivayetin peşinden bazan da yaptığı izahlardan sonra kitabın tevili en iyi bilen Allah olduğunu (والله اعلم بتأويل كتابه) vurgulamaktadır.¹²²

Sonuç

Kuzey Afrika ve Uman çok eski dönemlerden beri İbâzilik için bir sığınma ve yayılma yeri olmuştur. Tefsir çalışmaları diğer İbâzî literatüre göre nispeten daha sınırlı miktarda kalmış bir alandır. Bununla beraber azınlıkta kalmış bir mezhep için akademik araştırma ve entelektüel çalışmalar için azımsanacak bir miktar değildir. Ne kadar az olursa olsun İbâzî tefsir eldeki literatür üzerinden değerlendirilmektedir.

Uman’da -eldeki kayıtlara göre- İbâzî bir müellifin yazdığı ilk tam tefsir olan Saîd b. Ahmed el-Kindî’nin eseri, Uman bölgesinde mezkûr mezhebin Kur’an’a yaklaşımlarını, tefsire bakışlarını, yorum ve çıkarımlarını değerlendirmek için önemli bir çalışmadır. Kimi zaman fırak literatürünün mezhebî yaklaşımları, kimi zaman da mezhep mensuplarının maksadını aşan ve ortak paydayı ihlal eden, ötekileştirici yaklaşımları İslam toplumu arasında kopukluklara sebep olsa da bütün düşünce ekolleri az veya çok birbirinden etkilenmiş ve aynı zamanda birbirlerini tenkit etmişlerdir. Dinin özüne aykırı olmayan bu tür faaliyetler entelektüel gelişim için son derece tabiidir. Ancak bazan da mezhep müntesipleri kendi mezheplerini, olması gereken zeminin ötesine taşıyabilmiştir. Bir şey kendi konumundan uzaklaştırıldığında düşünce ve inanç bazında ideolojik kısır döngüler kaçınılmaz olacaktır. Kindî’nin tefsiri mezkûr bağlamda ele alındığında onun mezhebî aidiyetini koruduğu, âyetleri açıklamaya çalışırken klasik tefsir metodolojisini İbâzî doktrini ekseninde sürdürdüğünü ifade etmek mümkündür. Doğru anlamı bulma gayesiyle mezhep içinden ve mezhep dışından zengin bir kaynak yelpazesine sahip olan tefsirde özellikle iman, amel ve mürtekeb-i keбіre konusu, yorumların kendileri üzerine bina edildiği üç ana konu olmuştur. Bu yorumlarda

119 Buhârî, “Tefsîr”, 201.

120 Kindî, *et-Tefsîrû’l-müeyesser*, II, 228.

121 Kindî, *et-Tefsîrû’l-müeyesser*, I, 57, 58; II, 254, 299, 306; III, 264 vd.

122 Kindî, *et-Tefsîrû’l-müeyesser*, I, 57, 58; III, 264.

müfessir her ne kadar diğer mezheplerle polemiklere girmemeye çalışsa da iman-amel ilişkisine ve kebîre işleyen durumuna olan yaklaşımı son derece keskin ve tavizsizdir. İdeal bir din tasavvuru için cazibeli görünse de bu durumu vâkıada sağlam bir zemine oturtmak son derece zordur. Bir başka ifade ile amelle ilgili keskin ve radikal yaklaşımların uygulanabilirliği pek kolay değildir.

Müfessirin tefsiri klasik mezhebî tefsir şablonuna uymakla birlikte kısa ve öz olması, diğer mezheplerle polemiklerden kaçınmış olması, farklı yaklaşımlara karşı ötekileştirici bir üslup kullanmaması, İslam toplumunun farklı düşünce ekolleri arasındaki ilişki ve iletişim için örnek gösterilecek bir tutarlılığa sahiptir. Zira tefsirdeki mezhebî boyut, diğerlerini ötekileştirme ve dışlama üzerine değil, Kur'an'ı kendi mezhep yaklaşımları bağlamında anlama ve yorumlama üzerine yoğunlaşmıştır.

Bibliyografya

- Ağırkaya, Güven, "Ehl-i Sünnet Tesmiyesinin Mezhebi Tefsirlerdeki İzdüşümleri", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1 (2020): 873-898.
- Ağırkaya, Güven, "Hâricî ve İbâzî Tefsire Dair Bir Literatür Denemesi", *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi*, 5/2 (2019): 1299-1334.
- Ağırkaya, Güven, "İbâzî Tefsirlerde Vahiy Telakkisi", *Vahiy ve Gelenek: Vahiy Anlama Yolunda-3*, ed. M. Raşit Akpınar - Mustafa Yüceer, İstanbul: Siyer Yayınları, 2022, s. 125-144.
- Ağırkaya, Güven, "Öteki Algısının Tefsirdeki Yansımaları: Şîa Örneği", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/2 (2020): 1435-1456.
- Albayrak, İsmail, *İbadi Tefsir Geleneği: Tarihsel Bir Bakış*, İstanbul: Akademi Titiz Yayınları, 2018.
- A'veşt, Bükeyr b. Saïd, *Dirâsât İslâmiyye fi'l-usûli'l-İbâziyye*, Kahire: Mektebetü Vehbe, 1408/1988.
- Aydemir, Abdullah, *Tefsîrde İsrâiliyyat*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2000.
- Behhâz, İbrâhim b. Bükeyr v.dğr., *Mu'cemû'l-mustalahâtü'l-İbâziyye*, I-II, Saltanatu Uman: Vizâretü'tü'l-Evkâf ve's-suûni'd-dîniyye, 2001.
- Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, nşr. M. Abdurrahman el-Mar'aşlı, I-V, Beyrut: Dâru ih-yâi't-türâsi'l-Arabî, t.y.
- Bırışık, Abdulhamit, "İsrâiliyat", *DİA*, 2001, XXIII, 199-202.
- Bırışık, Abdulhamit, "Ulûmü'l-Kur'an", *DİA*, 2012, XLII, 132-135.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *Sâhihu'l-Buhârî*, nşr. M. Züheyr b. Nâsir en-Nâsir, I-IX, Beyrut: Dâru tavkî'n-necât, 1422.
- Ettafeyyîş, *Himyânü'z-zâd ilâ dâri'l-meâd*, I-XV, Maskat: Vizâretü't-türâsi'l-kavmi ve's-sekâfe, 1401-1411/1980-91.
- Ettafeyyîş, *Şerhu Akidetü't-tevhîd*, nşr. Mustafa b. Nâsir Vinten, Gerdaye: Neşru Cem'iyeti't-türâs, 1422/2001.
- Kindî, Saïd b. Ahmed b. Saïd, *et-Tefsîrû'l-müyesser li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, nşr. Mustafa b. Muhammed Şerîfi - Muhammed b. Mûsâ Bâbâammî, I-III, Karâra: Cem'iyetü't-türâs, 1418/1998.
- Kindî, Süleyman b. Hamûd b. Ahmed, *el-Elbâb fî zikri nesebi'l-ehl ve'l-ahbâb*, b.y.: y.y., t.y.
- Nâsir, M. Sâlih - Sultan b. Mübârek Şeybânî, *Mu'cemû' a'lâmi'l-İbâziyye mine'l-karni'l-evvel el-hicrî ile'l-asrî'l-hâzır -kasmû'l-meşrik-*, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 2006.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, nşr. Yûsuf Ali Büdeyvi, I-III, Beyrut: Dâr-rü'l-kelimi't-tayyib, 1419/1998.
- Nüveyhiz, Âdil, *Mu'cemû'l-müfessirin min sadri'l-İslam hatte'l-asrî'l-hâzır*, I-II, Beyrut: Müessesetü Nüveyhiz, 1408/1988.
- Öz, Mustafa, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Öz, Mustafa, "Teberri", *DİA*, 2011, XL, 214-215.
- Râşidi, Saïd b. Müslim, *Saïd b. Ahmed el-Kindî ve menhecühü fî't-tefsîr min hilâli tefsîrihi'l-müsemmâ "et-Tefsîrû'l-müyesser li'l-Kur'âni'l-Kerîm"* (yüksek lisans tezi), Câmîatü Ümmi Dermânî'l-İslâmiyye, 2007.
- Sa'dî, Fehd b. Ali b. Hâşil, *Kâmûsü't-türâs*, Maskat: Zâkiratü Uman, 2017.
- Sâlimî, *Behcetü'l-Envâr*, nşr. Ali b. Saïd b. Mes'ûd el-Gâfirî, b.y.: y.y., t.y.
- Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmü'l-Kur'an*, I-IV, nşr. M. Ebû'l-Fazl İbrâhim, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyye-tü'l-âmme li'l-kitâb, 1394/1974.
- Şengül, İdris, "Kıssa", *DİA*, 2022, XXV, 498-500.
- Şerîfi, Muhammed - Muhammed b. Mûsâ Bâbâammî, "Mukaddime", Kindî, Saïd b. Ahmed b. Saïd, *et-Tefsîrû'l-müyesser li'l-Kur'âni'l-Kerîm* içinde, I, 13-16.

- Şeybânî, Sultan b. Mübârek, *el-İntâcü'l-İbâzî fî ilm't-tefsîr*, Uman: Vizâretü'l-Evkâf ve's-şuûnî'd-dîniyye, 2001.
- Vercelânî, Ebû Ya'kûb, *ed-Delîl ve'l-burhân*, I-III, Uman: Vizâretü't-türâsî'l-kavmî ve's-sekâfe, 1997.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "İ'câzü'l-Kur'ân", *DİA*, 2000, XXI, 403-406.
- Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzil*, I-IV, Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1407/1987.
- Zerkeşî, Bedreddin, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. M. Ebû'l-Fazl, I-IV, Kahire: Dâru ihyâi'l-kütübî'l-Arabiyye, 1367-78/1957.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*, I-II, Kahire: Dâru ihyâi'l-kütübî'l-Arabiyye - Meketebetü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1362/1943.

Applying Sectarian Preferences in Exegesis: Saïd b. Ahmed el-Kindî's İbâdî Commentary

Extended Summary

When looking at the history of Muslims, it is possible to see that the Kharijites were the first to initiate a schism by means of their interpretations of the Qur'ân, or in technical terms, they represent the first sectarian formation. When the possibility of different interpretations of the Qur'anic verses did not satisfy a holistic and encompassing approach, the intellectual drift of the interpreters and their marginalizing approach to beliefs other than their own became the most prominent characteristic of this sect. This sharp and marginalizing attitude – an approach that did not allow others the right to life – caused the Kharajites to disagree among themselves and quickly split into different groups. Rigid groups, such as al-Azâriqa, soon lost all of its followers. However, due to its negative connotations exclusionary effect on people, the Kharijite nomenclature has not abandoned the groups that were initially associated with Kharijism, later taking on a stance of moderation. This stance could have been caused by the aforementioned characteristics of deviation and marginalization, the exclusion of others, narrowing the hOman experience, and/or the interpretation of religion in a way that pushes the limits of its livability. Although Kharijism can be understood as the result of political disputes at surface level, the sect's interpretation of the Qur'anic verses is the main reference on which they define and defend itself, as well as how it keeps its followers together under one umbrella. Because of the conditions of that era, unless they had determined the possible damages to Islamic society and its own future they could have caused, rigid outbursts, literalism, and mutinous approaches would have caused massive fractures. In this context, none of the painful events of the early period had a one-dimensional structure. The links in the chain of sectarian divisions included many factors, such as: the philological structure of the Qur'ân, interpretation, views on religion, politics, tribalism ('aşabiyya), and socio-cultural structure.

The Kharijites were divided into different groups due to the disputes that arose among themselves in the early period. While some of them adopted a strict and harsh approach towards the Muslims they opposed, others had relatively more moderate and inclusive views. Settling in regions such as North Africa and Oman from the early period, the Ibâdîs eventually managed to establish a religious and cultural literature of their

own. However, the field of *tafsir* (exegesis) represents one of the weaker areas of focus within this literature. Sources cite various reasons for this. However, the quantity in question should be evaluated in comparison with the followers of the sect.

The academic challenge, especially for the Ibâdî exegesis tradition, is that no exegesis of some long period (over nine centuries) exists or has survived. In this regard, the exegesis of Sa'id ibn Aḥmad al-Kindî (d. 1207/1792), an Ibâdî author from Oman, is an important work that ends this ambiguous period. While it might not provide the Ibâdî exegesis tradition a comprehensive view of the Qur'ân, it at least provides Ibadis the opportunity to read the Qur'ân from an their own perspective through the lens of the period it represents. Although the brevity and conciseness of al-Kindî's exegesis limits its scope, he used his own sect (Ibâdiism) as the basis in his methodology of interpreting the verses. However, sectarian affiliation did not prevent the author from making use of the works of other sects and even mentioning them by name. At the end of the work, the author mentioned some of the different sources of other sects that he made use of.

Oman is a country located in the southeast of the Arabian Peninsula and was introduced to Islam during the time of the Prophet ﷺ. Although it has been the scene for different political sovereignties afterwards, it has become one of the most important centers of Ibâdiism since the first centuries of Islam. As a matter of fact, Ibâdiism has been the dominant sect in Oman since the first century of Hijrah. Although the sect later spread to different regions, it has maintained its presence in the country throughout history and has survived to the present day. It is also the official sect of Oman today. The historical path of the Ibâdis was generally influenced by the predecessors of this sect, the Kharijites.

The classical Sunni paradigm did not equate the Ibadis with groups such as al-Azâriqa, who represented the strict and harsh side of the Kharijites, accepting the Ibâdis as a moderate fraction, even though they mentioned that their predecessors were the Kharijites. Though there are some differences between the information provided by Ibâdî sources and others on this subject, it is well known that they were part of the Muslim community. Discussing differences of opinion in the intellectual arena without making them a cause for strife should not be read as marginalization. The Ibâdis have been a minority throughout history, sometimes due to internal strife and sometimes due to the swords of the rulers. They have nevertheless continued their existence by establishing an intellectual foundation which meets the needs of the Ibâdî community.

The first complete *tafsir* of the Ibâdis in Oman, *al-Tafsir al-Muyassar*, reflects the approaches of Ibâdî thought in general. It has a parallel approach with the Mu'tazilites, especially on issues such as the relationship between faith and deeds, the status of those who commit major sins, and the vision of God. Although the exegesis defends the sect's principles, it does not include polemics with other sects. One of the prominent features of the work is that it reflects the relationship between faith and deeds in Ibâdiism as well as the sect's strict approach to those who commit major sins. Al-Kindî's exegesis is short and concise and is important in terms of identifying the Ibâdî approach to *tafsir* in his time. This study takes al-Kindî's exegesis as a basis for analyzing the Ibâdî understanding of exegesis during the time it was written.

Osmanlı Dönemi Enmûzecü'l-Ulûm Literatüründe İlimler Sıralaması ve Nev'î'nin *Netâyicü'l-Fünûn*'u

KENAN TEKİN*

Öz

Bu makalede Osmanlı döneminde yazılan enmûzec türü eserlerdeki ilimler sıralaması ve bu türün en çok ilgi gören örneği olan Nev'î'nin *Netâyicü'l-fünûn* adlı eseri incelenmektedir. İki kısımdan oluşan makalenin ilk bölümünde 1300-1600 yılları arası Osmanlı döneminde enmûzec türünde yazılan eserlerin tarihsel sıralaması gözetilerek tanıtılmakta ve içerdikleri ilimler sıralaması karşılaştırılmaktadır. İkinci bölümde *Netâyicü'l-fünûn*'un içeriği özetlenerek kullandığı kaynaklar tespit edilmektedir. Bulgularımıza göre XVI. yüzyılın sonuna kadar Osmanlı döneminde enmûzec türünde yazılan on bir eserden sekizi Arapça, ikisi Farsça, Nev'î'nin *Netâyicü'l-fünûn*'u ise Türkçe'dir. Enmûzec türü, yazarlarının çeşitli ilimlerdeki kabiliyetlerini kolayca gösterebilmelerine elverişli olduğu için bu türde yazılan eserlerin çoğunun ya dönemin sultanına ya da yönetici sınıfından kişilere, himayelerini kazanmak için sunulduğu ileri sürülmektedir. Eserlerin dili dikkate alındığında, Arapça yazılanların aynı zamanda ilmiyeye yönelik olduğu, Farsça ve Türkçe yazılanların ise daha çok saray çevresindeki bürokratik sınıfa hitap ettiği hem eserlerin içeriklerden hem de üsluplarından anlaşılmaktadır. Enmûzeclerdeki ilimlerin tertibinde büyük oranda İslam tarihinde yaygın olan dini/nakli ilimler, felsefi/aklı ilimler ve edebi ilimler şeklindeki üçlü sınıflamanın esas alındığı iddia edilmektedir. Bunların sıralamasında Nev'î'nin *Netâyicü'l-fünûn*'unda felsefi ilimlere, diğer enmûzeclerin çoğunda ise dini ilimlere öncelik verildiği tespit edilmektedir.

Abstract

In this paper we will look at the order of sciences in the genre of *unmûzaj al-'ulûm* (sample of sciences) in the Ottoman period, with a particular focus on Yahya Nev'î's *Netâyicü'l-fünûn*. As the name of the genre indicates, these works aim at representing sciences by sampling selected issues or summarizing their content. Therefore, I claim that the genre was particularly useful for scholars to showcase their learning and seek patronage. Hence, we find that almost all the eleven Ottoman period works written

* Dr. Öğr. Üyesi, Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Assistant Professor, Yalova University, Faculty of Islamic Sciences, ORCID: 0000-0002-0823-0658 kenan.tekin@yalova.edu.tr

DOI: 10.26570/isad.1261778 • Gelis/Received 08.03.2023 • Kabul/Accepted 06.04.2023

Atıf/Citation Tekin, Kenan, "Osmanlı Dönemi Enmûzecü'l-Ulûm Literatüründe İlimler Sıralaması ve Nev'î'nin *Netâyicü'l-Fünûn*'u", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 50 (2023): 33-73.

between 1300-1600 including the *Netâyicü'l-fünûn* were dedicated to reigning Sultans or members of the ruling class in order to receive their patronage. We first introduce all the works in the genre, comparing their enumeration and order of sciences with that of Nev'î. Secondly, we provide an overview of the content of *Netâyicü'l-fünûn* pointing out its sources. We observe that eight out of the eleven works were written in Arabic, two of them were written in Persian, and only Nev'î's *Netâyicü'l-fünûn* was written in Turkish. While the works written in Arabic were also oriented towards the learned class, those in Persian and *Netâyicü'l-fünûn* seem to have had the palace circle as their audience. We note that the sciences represented in these works tended to be arranged per their common trifold classification into religious/traditional sciences, philosophical/rational sciences, and linguistic sciences. While Nev'î's *Netâyicü'l-fünûn* first enumerated philosophical sciences then religious sciences, most other works placed religious sciences first.

Anahtar Kelimeler: Enmûzeczü'l-ulûm, ilimler sıralması, Osmanlı düşünce tarihi, Nev'î, *Netâyicü'l-fünûn*.

Giriş

Geç Antik dönemde Aristo'nun eserlerinin hangi sıraya göre okunacağı ve okunan herhangi bir ilmin sistemdeki yerini belirlemek için ilgili eserlere yazılan şerhlerin başında ilimler tasnifi ele alınmaktaydı. Söz konusu eserlerin Arapça'ya çevirisiyle birlikte İslam dünyasında Aristo'nun eserlerinin sayımı ve sistem içerisindeki yerini göstermeye yönelik ilimler sınıflaması ele alınmaya başlandı.¹ Aristo'nun eserlerinin sıralamasıyla ortaya çıkan tasnif ve tertip literatürü İslam dünyasında dinî ilimlerin teşekkülüyle birlikte giderek dinî, felsefî ve edebî ilimleri içerecek şekilde çok daha kapsamlı bir literatüre dönüştü. Müslüman âlimler ve filozoflar da bir ilim dalını tanıtırken onun diğer ilimler arasındaki yerini göstermek için kısa da olsa eserlerinin girişinde ilimleri taksim etmeye başladılar. Ansiklopedik tarzdaki eserler de ilimlerin taksim ve tertibini, açıkça olmasa da zımnen içermektedir. Değişik eserlerde farklı amaçlarla yapılan ilimler taksimi ve sıralamasının yanında zamanla ilimlerin tasnif ve tertibiyle ilgili hususi çalışmalar ortaya çıktı.²

İlimlerin tasnifi, tertibi ve tanıtımıyla ilgili Osmanlı dönemine kadar İslam düşünce tarihinde birçok eser üretildi. Bu literatüre dahil edilebilecek

- 1 Aristo'nun eserlerinin sayımı ve sıralamasıyla gelişen ilimler tasnifi literatürünün İslam dünyasında ortaya çıkan literatüre etkisi için bk. Gutas, "The Greek and Persian Background of Early Arabic Encyclopedism", s. 91-101; Endress, "The Cycle of Knowledge", s. 103-33; Türker, "İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi", s. 63-92.
- 2 İslam dünyasında ilimler tasnifinin farklı mecralardaki gelişimi ve literatürün kendi içindeki alt kolları için bk. Arıcı, "Temel Problemler Ekseninde Tasnifü'l-ulûm ve Enmûzeczü'l-ulûm Literatürleri", s. 13-61.

eserlerin tam bir dökümü ve bir çoğunun tahkikli neşirleri yapılmamış olsa da mevcut eserleri şu üç gruba ayırmaktayız: a) İlimlerin tasnif ve taksimini amaçlayan eserler, b) İlimleri örnek meseleler üzerinden tanıtmayı amaçlayan enmûzec türü eserler ve c) İlimlerin öğretiminde takip edilmesi gereken sıraya göre veya önemine göre sıralayan tertibü'l-ulûm tarzında yazılmış eserler.³ İlimlerin taksim, temsil ve tertibini içeren bu üç tür telif tarzından ilkinin İslam felsefesinin ilk döneminde ortaya çıktığı, Osmanlı döneminde ise geliştiği söylenebilir.⁴ İlimlerden örneklerle yoğunlaşan ikinci türdeki eserler ise Osmanlı döneminden önce görülmekle birlikte, taksim ve tasnife yoğunlaşan eserlere nispeten bu türün daha geç ortaya çıktığı söylenebilir. Enmûzec türünün örneklerini ve Osmanlı'da gördüğü ilgiyi aşağıda daha ayrıntılı bir şekilde ele alacağız. Üçüncü tür yani ilimlerin eğitim öğretimdeki tertibine hasredilen çalışmalar diğer iki türe nispeten daha az olmakla birlikte XVII ve XVIII. yüzyıl Osmanlı Anadolu'sunda birçok örneği görülmektedir.⁵

İlimlerin taksimi ve sıralamasıyla ilgili bahsettiğimiz üç tür içerisinde ilkine dahil olan eserlerin daha çok incelendiği söylenebilir. Biz bu çalışmada nispeten daha az ilgi görmüş olmakla birlikte son zamanlarda bazı örnekleri tahlil edilen ikinci türdeki çalışmalara yani enmûzecü'l-ulûm literatürüne yoğunlaşacağız.⁶ Özellikle bu türün Osmanlı döneminde

3 Mustakim Arıcı'ya göre ilimler tasnifiyle ilgili literatür, a) tasnif ya da sayım literatürü, b) ilimlerden örnekler ya da ilimlerin meseleleri ve c) ilmi terimler sözlüğü başlıkları altında üçlü bir ayırma tâbi tutulabilir (Arıcı, "Temel Problemler Ekseninde Tasnifü'l-ulûm", s. 27). Esasında Arıcı'nın bu üçlü ayırımının ilk iki ana başlığında mutabık olmakla birlikte üçüncü başlıkla ilgili olarak daha farklı bir tercihte bulunduk. Bunun sebebi kanaatimizce ilimlerin tanıtımına yönelik eserler içerisinde tasnif ve enmûzec dışında tertiple ilgili olanları hem diğerleriyle daha alakalı hem de kendine özgü farklı bir yaklaşım barındırmaktadır. Tasniften ve enmûzecedan farklı olarak tertibü'l-ulûm türü eserlerde daha çok ilimlerin eğitim öğretimdeki sıralaması gözetilerek sayılması söz konusudur (daha önceki benzer bir ayırımımız için bk. Tekin, "Reforming Categories of Science and Religion", s. 38-39).

4 Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) ilimlerin sayımı ve taksimiyle ilgili eserlerine kadar götürülebilen taksimü'l-ulûm türündeki eserler Molla Lûtfî (ö. 900/1495) ve Taşköprizâde Ahmed Efendi'nin (ö. 968/1561) eserleriyle Osmanlı döneminde kapsamlı hale gelmiştir.

5 Bu son türe örnek olarak Tokatlı İshak Efendi'nin (ö. 1100/1689) *Nazmü'l-ulûm*'unu, Saçaklızâde'nin (ö. 1145/1732) ve Erzurumlu İbrâhim Hakkı'nın (ö. 1194/1780) *Tertibü'l-ulûm*'larını, Nebiüfendizâde'nin (ö. 1200/1785-1786) *Kasîde fi'l-kütübî'l-meşhûre fi'l-ulûm*'unu zikredebiliriz (bu eserler üzerine yapılan çalışmalar için bk. Fazlıoğlu, "Osmanlı Medrese Müfredatına Dair Çalışmalar", s. 593-610).

6 Enmûzecü'l-ulûm türündeki eserler üzerine yapılan araştırmaların önemli bir kısmı yukarıda atıfta bulunduğumuz *İlimleri Sınıflamak* başlıklı kitap içerisinde neşredilmiştir (söz konusu bölümler için bk. Altaş, "Fahreddin er-Râzinin İlimler Ansiklopedisi", s. 93-144; Ertuğrul, "Şemseddin Âmülî ve İlimler Ansiklopedisi Eseri", s.

hem daha popüler hem de Arapça, Farsça ve Türkçe dillerinde örneklerinin olması dikkatimizi çekmektedir. Makalemizde Osmanlı Devleti'nde enmûzec türünde yazılan eserlerdeki ilimlerin sıralamasını, başlangıcından türün Türkçe ilk örneği olan *Netâyicü'l-fünûn* yazıldığı döneme kadar (1300-1600 yılları arası) karşılaştırmalı olarak inceleyeceğiz. İlk bölümde, bu dönemde Osmanlı devletinde enmûzecül-ülûm türünde tespit ettiğimiz on bir eserdeki ilimler sıralamasına bakarak aralarındaki benzerlik ve farklılıklara işaret edeceğiz. İkinci bölümde, *Netâyicü'l-fünûn*'un içeriğini daha ayrıntılı olarak tahlil edip kaynaklarını belirlemeye çalışacağız.

Osmanlı dönemi enmûzeçlerinin sınırlı bir kısmı üzerine çalışmalar yapılmıştır.⁷ Söz konusu çalışmalarda türün birer örneği incelendiği için, enmûzeçlerin genel özellikleri henüz tam olarak belirlemiş değildir. İkincil çalışmalarda enmûzec türü eserlerin yazılış amaçlarıyla ilgili olarak daha çok ilmi muhtle irtibatlı özelliklerine dikkat çekilmiştir.⁸ Bu durum tespit ettiğimiz Arapça enmûzeçler için doğru olmakla birlikte Farsça ve Türkçe yazılan enmûzeçlerde durumun biraz daha farklı olduğunu ileri sürmekteyiz. Dolayısıyla XVII. yüzyılın başına kadar Osmanlı Devleti'nde enmûzec türünde tespit ettiğimiz eserlerin hepsini dikkate aldığımızda birçoğunda muhatap kitlesi olarak ulemanın alındığını kabul etmekle birlikte söz konusu eserlerin yazıldıkları dil ve ithaf edildikleri kişileri göz önüne aldığımızda, *Netâyicü'l-fünûn* örneğinde göstereceğimiz üzere, bazılarının bariz bir şekilde daha farklı bir kitle için yazıldığını ileri sürmekteyiz. İncelediğimiz eserlerin hemen hepsinin dönemin sultanına veya yetkililere sunulmasından ve ithaflardaki ifadelerden yola çıkarak hâmi arayışı veya görev talebinin bu eserlerin yazımında etkili olduğunu iddia etmekteyiz. İncelediğimiz eserlerdeki ilimler sıralamasında genel olarak modern öncesi dönemde İslam dünyasında yaygın olan dinî, aklî ve edebî ilimler ayrımının esas alındığını, bu ilim türlerinin kendi aralarındaki sıralamasında önceliğin büyük oranda dinî ilimlere verildiğini ileri süreceğiz. *Netâyi-*

167-98; Çiçek, "Mehmed Şah Fenârî", s. 239-76; Turgut, "İlimlerden Örnekler", s. 297-320; Cihan - Yalın, "Mehmed Emin Şirvânî", s. 337-57; Toksöz, "Tarsûsî", s. 403-14).

7 Osmanlı dönemi enmûzeceğeri üzerine yapılan çalışmalar için bk. Fazlıoğlu, "İthافتan Enmûzece", s. 131-63; Fazlıoğlu, "İznik'te Ne Oldu?", s. 1-68; iek, "Mehmed şah Fenârî"; Molla, "Mehmed şah Fenârî", s. 245-73; Cihan - Yalın, "Mehmer Emin şirvânî"; Toksöz, "Tarsûsî".

8 İhsan Fazlıoğlu'nun enmüzelelerin ilmi muhit merkezli tahliline göre bu eserleri yazmanın dört sebebi olabilir: a) Bir bölgeye dışarıdan gelen birinin veya b) içeride ilmi kapasitesi sorgulanan birinin yetkinliğini ispatlamaya çalışması, c) bir âlimin kamuoyuna önemli gördüğü konulardan haberdar etmek istemesi ve d) bir âlimin öğrencilerini çeşitli ilimlerin tartışmalı konularına yönlendirmek istemesi (bk. Fazlıoğlu, "İznik'te Ne Oldu?", s. 27).

cü'l-fünûn'un hem Türkçe olması hem de ilimler sıralamasında felsefi ilimleri önceleyip tarih ilmini de ilk sıraya koyması bakımından diğerlerinden farklılaştığını, bu hususiyetlerinin en çok istinsah edilen enmûzec çalışması olmasında etkili olduğunu iddia edeceğiz. Önemli ölçüde başka kaynaklardan istifade etmesine rağmen bir bütün olarak *Netâyicü'l-fünûn*'un, yazarının edebiyata ve tasavvufa olan ilgisi ve eserin yazıldığı bağlamın etkisiyle özgün ve dikkat çekici bir çalışmaya dönüştüğünü göstermeye çalışacağız.

Osmanlı'da Enmûzecü'l-ülûm Literatüründe İlimler Sıralaması

Süleymaniye Kütüphanesi başta olmak üzere çeşitli yazma eser kütüphanelerinde yaptığımız araştırmalar neticesinde 1300-1600 yılları arasında Osmanlı Devleti'nde enmûzec türünde Tablo 1'de listelenen on bir eser tespit etmiş bulunmaktayız. Bu eserlerdeki ilimler sıralamasına kronolojik sırayla ele alacağız. Ancak her ne kadar ikinci bölümde Nev'î'nin *Netâyicü'l-fünûn*'unu daha ayrıntılı bir şekilde inceleyecek olsak da burada diğer enmûzeclerle karşılaştırma yapabilmek için öncelikle bu eserdeki ilimler sıralamasına değineceğiz.

Enmûzec türünde Türkçe telif edilen ilk eser olan *Netâyicü'l-fünûn*, bir önsöz, giriş mahiyetindeki bir diyalog, on dört ilmin ele alındığı bölümler ve sonuç yerine ikinci bir diyalogdan oluşmaktadır. Kitabın bazı yazmaları III. Murad'a, bazıları ise ismi zikredilmeyen bir vezire sunulduğunu göstermektedir. Önsözde Nev'î kitabın içerdiği ilimleri şu şekilde sıralamaktadır: 1. ilm-i tarih, 2. ilm-i hikmet, 3. ilm-i heyet, 4. ilm-i kelam, 5. ilm-i usul, 6. ilm-i hilaf, 7. ilm-i tefsir, 8. ilm-i tasavvuf, 9. ilm-i ta'bîr-i rüya, 10. ilm-i rukye ve efsun ve tıp, 11. ilm-i felâhat, 12. ilm-i nücûm, 13. ilm-i fal.⁹ Burada sıralanan ilimler, felsefi ilimler, dinî ilimler ve tabiat felsefesinin alt dalları olarak gruplandırılabilir.¹⁰ Bu sıralamanın rastgele olmadığı, bi-

9 Nev'î, *İlimlerin Özü*, s. 75-76. Önsözde ilim kelimesiyle nitelenen on üç konu sayılmaktadır. Ancak burada rukye ve efsun başlığına eklenen tıp, örneklenirken başlı başına bir ilim gibi sunulmuştur. Dolayısıyla kitapta on dört ilmin örneklediği görülmektedir.

10 *Netâyicü'l-fünûn*'un son kısımlarında ele alınan rüya tabiri, rukye ve efsun, tıp, felâhat, nücûm ve fal ilimleri, Kâdî Beyzâvî ve Taşköprizâde'nin ilimler tasnifine göre tabiat felsefesinin alt dallarını oluşturan ilimlerdir. İbn Sînâ'nın akli ilimlerin kısımlarıyla ilgili risalesinde de bu ilimlerin çoğu tabiat felsefesinin alt dalları altında zikredilmiştir (İbn Sînâ, *Fî Aksâmi'l-ülûmi'l-akliyye*, s. 110-11; Kâdî Beyzâvî'nin ilimleri tanıtan eseri için bk. Koçinkağ, "Kâdî Beyzâvî'nin Ta'rifâtü'l-ülûm'unda İlimler", 145-66; Taşköprizâde'nin tabiat bilimlerinin alt dallarını içeren sıralaması için bk. Taşköprizâde, *Miftâhu's-saâde*, I, 301-302).

linçli bir tercih eseri olduğu, hatta o dönemdeki yaygın ve beklenen sıralamadan farklı olduğu, yazarın önsözdeki açıklamalarından anlaşılabilir. Nitekim Allah'ın zatını tanıma ve sıfatlarını bilmenin önemini kabul eden Nev'î, bu bilgilere ulaşmanın kainattaki olaylardan onları meydana getiren kadim sebebi çıkarsamakla olabileceğini, bunun da ilkin âlemin başlangıcı ve insanoğlunun ortaya çıkışına dayanan tarih ilmine, ikinci olarak üç bileşikler (*mevâlid-i selâse*), dört unsur (*ümmehât*) ve cinslerin tertibi, ulvî ve süflî türlerin tabiatını bilmeye, üçüncü olarak gök kürelerindeki cisimlerin heyetlerini ve ateş, hava, su ve toprak tabakalarını bilmeye bağlı olduğunu ifade etmektedir.¹¹ Dolayısıyla Nev'î kitaptaki sıralamada tarih ilmine öncelik verdiğini, hikmet ve heyetin onun peşinden geldiğini, daha sonra usûl-i din (kelam) ilmine yer verdiğini, ardından diğer ilimlerin de tertip üzere sıralandığını belirtmektedir.¹² Kısacası Nev'î burada kelam ilmi yerine, tarih ve tabiat felsefesini öne almasını gerekçelendirmektedir ki bu da onun kitaptaki sıralamanın sıra dışı olduğunu kabul ettiğini göstermektedir.

Kitapta başlı başına tanıtılan ilimler içerisinde dil ilimlerinin olmaması dikkat çekmekle birlikte Nev'î'nin bu eksikliği kitabın sonunda bu ilimleri de tartışan Beşir ve Şadan hikâyesiyle gidermeye çalıştığı görülmektedir.¹³ Bu hikâye Abbâsiler döneminde Acem ve Arap, zahir ve batın ilimlerinin karşılaşmasını yansıtan Şadan ve Beşir figürlerinin dinî ilimler, dil ilimleri, tıp ve aşk gibi temaları soru-cevap şeklinde ele aldıkları bir diyalogdan ibarettir.¹⁴ Dolayısıyla bir bütün olarak kitapta ilimlerin felsefî, dinî ve edebî ilimler şeklindeki yaygın ayırımının yer aldığı ve bu üçlü arasında felsefî ilimlerin öne çıkarıldığı ileri sürülebilir. Şimdi 1300-1600 yılları arası Osmanlı döneminde yazılan diğer on enmûzecen çoğunda bu üçlü tasnifin ya açıkça ya da zımnen farzedildiğini, ancak bunların hemen hepsinde dinî ilimlerin felsefî ilimlerden önce ele alındığını gösterebiliriz.

Osmanlı döneminde enmûzec türünde, hatta genel olarak yazılan ilk eserin Dâvûd-ı Kayserî'ye (ö. 750/1351 [?]) nispet edilen *el-İthâfû's-Süleymânî fi'l-ahdi'l-Orhânî* olduğu ileri sürülmektedir.¹⁵ Üç bölüme ayrılan risalenin her bölümünde ilimlerin bir türü incelenmektedir. İlk bölümde şer'î ilimlerden, ikinci bölümde akli ilimlerden, üçüncü bölümde ise Arapça ile ilgili ilimlerden örnek meseleler tartışılmaktadır.¹⁶ Buradaki ayırımın Nev'î'nin

11 Nev'î, *İlimlerin Özü*, s. 76.

12 Nev'î, *İlimlerin Özü*, s. 76.

13 Arpaçukuru, "Nev'î'nin Netâyicü'l-Fünûn Adlı Kitabında Arap Dili İlimlerine Ait Meseleler", s. 67-100.

14 Nev'î, *İlimlerin Özü*, s. 243-68.

15 Fazlhoğlu, "İznik'te Ne Oldu?", s. 1.

16 *İthâf*ın ayrıntılı tahlili ve neşri için bk. Fazlhoğlu, "İznik'te Ne Oldu?", s. 1-68;

eserinin arka planında yattığını söylediğimiz ilimler ayırımıyla örtüştüğünü söyleyebiliriz. Çünkü ilimler şer'î ve aklî ilimler olarak ayrıldığında genel olarak dil ilimleri şer'î ilimlere yardımcı alet ilimleri olarak görüldüğü için onlara eklemelenmekteydi. Zamanla dil ilimlerinin edebî ilimler başlığı altında üçüncü bir kategori olarak yer edinmeye başlandı. *Netâyicü'l-fünûn*'un son kısmındaki diyalogda, kısa da olsa, dil ilimlerine yer verildiğini belirtmiştik. Dolayısıyla ilimler tasnifi benzer olmakla birlikte sıralamalarının farklılaştığını görmekteyiz. *Netâyicü'l-fünûn*'da felsefî ilimler önce takdim edilirken *İthâf*'ta dinî ilimler ön sırayı almıştır. Her iki eserde de dil ilimlerinin ötelenmesi bu eserlerdeki sıralamaların pedagojik kaygılarla yapılmadığını göstermektedir.

Enmûzec (ilimleri örneklemeye) literatürünün Osmanlı ilk dönemindeki öncü ve kapsamlı örneklerinden bir diğeri Mehmed Şah Fenârî'nin (ö. 839/1435 [?]) *Ünmûzecü'l-ulûm* adlı eseridir. Mehmed Şah bu kitapta ilimler sıralamasında ilk sıraya *usûlû'd-dîn* yani kelim ilmini almıştır. Onu tefsir, hadis gibi diğer dinî ilimler takip etmiştir. Bunlardan sonra, muhtemelen dinî ilimlere daha yakın gördüğü tarihle ilgili ilimler, akabinde dil ilimleri tanıtılmıştır. Din ve dil ilimlerinden sonra felsefî ilimler (mantık, tabii ilimler, metafizik, matematik bilimler) kapsamlı bir şekilde işlenmiştir. Nev'î'nin sıralamasında son olarak ele alınan ve tabiat felsefesinin alt dalları olarak gruplaştırdığımız ilimlerin büyük oranda Mehmed Şah'ın kitabında da tabii ilimlerin alt dalları içerisinde ele alınmış, ancak astroloji matematik ilimler içerisinde sıralanmıştır.¹⁷ Son olarak ameli felsefeye giren ilimlere yer verilmiştir. Mehmed Şah'ın eserinde *İthâf* taki gibi esasında dinî ilimler, dil ilimleri ve felsefî ilimlerden oluşan üçlü bir taksimin olduğunu söyleyebiliriz.

Hem Kayserî'nin *İthâf*'ı hem de Mehmed Şah'ın *Ünmûzec*'i, Arapça olarak bu türde Osmanlı ülkesinde yazılan öncü eserlerdir. Farsça'da bu tür eserlerin yazıldığını *Netâyicü'l-fünûn*'a kaynaklık eden *Yevâkitu'l-ulûm*'dan ve Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *Câmiu'l-ulûm*'undan biliyoruz.¹⁸ Osmanlı'da Farsça olarak *Netâyicü'l-fünûn*'dan önce yazılmış olan iki eserle karşılaşmaktayız. Söz konusu eserlerden ilki Fâtih Sultan Mehmed'e (saltanatı: 1444-1446, 1451-1481) ithaf edilen *Sahâifu'l-letâif fî envâi'l-ulûm ve't-tevârih* başlıklı eserdir. Kitabın iç kapağındaki bir notta "Kitâb-ı

elyazma nüshası için bk. *el-İthâfû's-Süleymânî fî'l-ahdi'l-Orhânî* (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Arabî, nr. 2173).

¹⁷ Mehmed Şah Fenârî, *Ünmûzecü'l-ulûm* (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3677), vr. 3^b-4^a). Bu eserle ilgili incelemeler için bk. Çiçek, "Mehmed Şah Fenârî"; Fazlıoğlu, "İthâftan Enmûzece", s. 131-63; Molla, "Mehmed Şah Fenârî".

¹⁸ Fahreddin er-Râzî'nin eseriyle ilgili bir inceleme için bk. Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin İlimler Ansiklopedisi", s. 93-144.

Riyâzî" yazılmakta, eserin içinde de Ali er-Riyâzî'nin adı görülmektedir.¹⁹ Müellifin hayatıyla ilgili herhangi bir bilgiye henüz ulaşamadık. Ancak eserin içeriğinden *İthâf ve Ünmûzec'e* nazaran *Netâyicü'l-fünûn*'la benzer yönlerinin daha çok olduğunu söyleyebiliriz. *Sahâifü'l-letâif*'te ilimler *şer'îyyât* (dinî), *hikemî* (felsefî), *edebîyyât* (dil ilimleri) ve tarih olmak üzere dört kısma ayrılmıştır. Esasında yazar farklı ilimler taksiminden haberdardır. Nitekim kitabın başında Âmirî'nin (ö. 381/992) ilimler taksimini alıntılanmıştır.²⁰

Sahâifü'l-letâif'in girişinde Arapça olarak Âmirî'nin ilimler taksimine yer verilmesine rağmen onu takiben kitabın esas dili olan Farsça'ya dönen müellif bu defa âlimlerin ilimleri üç kısma ayırdığını belirtir ki bunlar, *İthâf*'ta da görüldüğü üzere, *şer'î ilimler*, *edebî ilimler* ve *aklî ilimler*dir.²¹ Müellif bu taksime dayanarak dört kısım olarak tasavvur ettiği kitabının ilk üç kısmını dinî, edebî ve hikemî ilimlere ayırmıştır. Bu ilimler taksiminin dışında olarak yukarıda zikrettiğimiz üzere tarih dördüncü bir kısım olarak tasavvur edilmiştir. Ancak kitabın iç kapağında yer alan bir notta belirtildiği üzere incelediğimiz yazma nüshasında dil ilimleri ve felsefe ile ilgili olan ikinci ve üçüncü bölümler yazılmamıştır. *Sahâifü'l-letâif*, *Netâyicü'l-fünûn*'la üç açıdan benzerlik göstermektedir: İlimlerin özet tanıtımını içermesi, kapsamlı bir dünya tarihine yer verilmesi ve kitabın hemen her bölümünde şiirlerle edebî yönünün zenginleştirilmesi. *Sahâif*'te tarih ilmine atfedilen ehemmiyetin *Netâyicü'l-fünûn* için bir öncülük teşkil ettiğini söyleyebiliriz.

Farsça olarak *Netâyicü'l-fünûn*'dan önce yazılan ikinci eser Şükrullah Şirvânî'nin (ö. 912/1506 [?]) *Riyâzu'l-kulûb* adlı eseridir. II. Bayezid'e (saltanatı: 1481-1512) ithaf edilen bu kitap, tasavvuf, mantık, heyet, nücüm, hesap, kıyafet, şiir sanatı ve muammaya ayrılan sekiz bölümden oluşmaktadır.²² Eserde örneklemeden ziyade içerilen ilimleri özetlemeye gidilmiş-

19 Riyâzî, *Sahâifü'l-letâif*, vr. 1^b-172^a.

20 Âmirî'ye göre ilimler dinî (millî) ve felsefî (hikemî) olmak üzere iki kısma ayrılır. Dinî ilimler kendi içerisinde üç kısma ayrılır: Hisse (duyu organlarına) dayananlar, akla dayananlar ve her ikisine dayananlar. Dil ilimleri dinî ilimlerin aletidir ve onların öğrenimine yardımcı olurlar. Felsefî ilimler de üç kısma ayrılır: Hisse dayananlar (sınâatü't-tabîyyîn), akla dayananlar (sınâatü'l-ilâhiyyîn) ve hem hisse hem de akla dayananlar (sınâatü'r-riyâdiyyîn). Mantık da felsefî ilimlerin aletidir (bk. Riyâzî, *Sahâifü'l-letâif*, vr. 13^b-14^a; krş. Âmirî, *el-İ'lâm*, s. 80-81).

21 *Sahâifü'l-letâif* müellifi şer'î ilimler kıraat, tecvit, tefsir, hadis, kelam, vaaz, tezkir, usul ve fûrû-i fıkıh, tasavvuf, tevhit, fütûvve, ilm-i mezhep, hilaf ve tabir ilimlerini, edebî yani dil ilimleri ise lûgat, iştikak, irap, bina, meânî, beyan, inşa, nazım, nesir, muhâderat, kitabet, aruz, kavâfi, ve karz-ı şiiri içermektedir. Hikemî yani felsefî ilimlerin yaygın taksimi sunulmuştur (bk. Riyâzî, *Sahâifü'l-letâif*, vr. 14^a).

22 Şirvânî, *Riyâzu'l-kulûb*.

tir. Ancak türün gelişiminde Râzî'nin *Câmiu'l-ulûm*'unun oynadığı rolden ve açıkça enmûzec başlığını taşımasına rağmen örneklemekten ziyade özetlemeye giden diğer örneklerden yola çıkarak bu gibi eserlerin enmûzec literatürü içerisinde sayılabilir. Kitabın girişinde ilimlerin ve kitapların çokluğuna rağmen ömrün kısa ve gayretin az olduğu belirtilerek esasında eserin ilimlerin süzölmüş bir sunumu olduğu ima edilmiştir ki benzer ifadeler Nev'î'nin eserinde de rastlamaktayız. Müellifin *Riyâzu'l-kulûb*'ü sekiz ilimle sınırlandırması ithaf ettiği II. Bayezid'in Osmanlı'nın sekizinci sultanı olmasıyla ilişkili olabilir. *Riyâzu'l-kulûb*'de dikkat çeken bir husus, tasavvuf dışındaki diğer ilimlerin dinî ilimlerden olmamasıdır. Esasında yazarın kitabı dinî ilimlerden boş vakit bulduğunda ilgilendiği diğer ilimlere gösterdiği ilginin sonucu olarak sunmasından dinî olmayan ilimlere özgü olduğu çıkarılabilir.²³ Genel olarak *Riyâzu'l-kulûb*'ün daha bariz bir şekilde yönetim bilimlerine yer verdiği söylenebilir. Burada muhtemelen içeriğin ve tercihlerin farklılaşmasının bir sebebi de bu iki müellifin farklı meslekler icra etmeleri olabilir. Her ikisi de saray çevresiyle ilişkili olmakla birlikte, Nev'î daha çok müderris olarak ve nihayetinde şehzadelerin hocası olarak görev yaparken Şükrullah Şîrvânî doktor olarak çalışmıştır.²⁴ *Riyâzu'l-kulûb*'de şiirlere bolca yer verilmesi de farklılıklarına rağmen *Netâyicü'l-fünûn* ile benzeşen bir başka yönüdür.

II. Murad'dan itibaren neredeyse her Osmanlı sultanının hükmettiği dönemde enmûzec türünden yeni eserler yazılıp çoğu yazıldığı dönemin padişahına veya yetkililerine ithaf edilmiştir. *Sahâifu'l-letâif*'in Fâtih Sultan Mehmed'e, *Riyâzu'l-kulûb*'ün ise II. Bayezid'e ithaf edildiklerini gördük. Sıradaki Osmanlı Sultanı Yavuz Sultan Selim'e de (saltanatı: 1512-1520) enmûzec tarzında yazılan Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Ayasofya, nr. 422) kayıtlı bulunan *Risâle müştemile alâ iddet ebhâs* olarak adlandırılacak Arapça bir yazma eserin sunulduğu girişinden anlaşılmaktadır. Müellifini tespit edemediğimiz bu risalede öncelikle dinî ilimlere yer verilmiş ve bu ilimler arasından tefsir diğer ilimlere takdim edilmiştir.²⁵ Eserin içerdiği hemen her ilim türünden üç tartışmalı meseleyi ele alan yazar kendi çözüm önerilerine yer vermiştir. Örneklenen ilimler sırasıyla tefsir, fıkıh usulü, fıkıh (fûrû), ma'kûlât (müteahhirin dönem kelam kitaplarının metafizikle ilgili giriş kısımlarından), geometri/matematiktir (riyâzî). Nev'î'nin eserine nazaran bu eserin o dönemde yüksek eğitim içerisinde daha çok kabul gören ilimler ve eserler üzerinden belli meseleleri ele aldığı

23 Şîrvânî, *Riyâzu'l-kulûb*, s. 64.

24 Şîrvânî'nin hekim olarak çalıştığını belirten kaynaklar için bk. Konuksever, "İnceleme", s. 15 vd.

25 *Risâle müştemile alâ iddet ebhâs*, vr. 1^b-2^a. Müellif, sultana ithaf ettiği risale dolayısıyla destek beklemektedir.

görülmektedir. Mesela *Risâle müştemile*'de *el-Keşşâf*, *et-Tavzih*, *el-Vikâye*, *el-Hidâye*, *Şerhü'l-Mevâkıf* gibi o dönemde yüksek öğretimde okutulan kitaplardan ilmi meseleler alınıp tartışılırken, *Netâyicü'l-fünûn*'da kelimelerdeki meseleler gibi birkaç istisna dışında meselelerin çoklukla *Yevâkitü'l-ulûm*'dan veya başka kaynaklardan tercüme edildiği görülmektedir. Ayrıca *Risâle müştemile* müellifinin usûl-i fıkıh ve fıkıh konularında adı geçen eserlerde görüldüğü üzere Hanefi mezhebinin temel kaynaklarına dayanması Hanefi olduğunu göstermektedir. İlimler sıralamasında Nev'î'nin aksine dinî ilimler, akli/felsefi ilimlerden önce ele alınmış ve gizli ilimlere hiç yer verilmemiştir. İki eser arasındaki en önemli benzerlik her ilmin üçer meseleyle örneklenmesidir.

Nev'î'nin de aktif olduğu XVI. yüzyılın son yarısında enmûzec türü eserlerde belirgin bir artış farketmekteyiz. Nev'î'nin *Netâyicü'l-fünûn*'u hariç bu dönemde en az beş eserin daha yazıldığını söyleyebiliriz. Bu dönemde enmûzec türünde yazılan eserlerden ilki Muslihuddîn-i Lârî'nin (ö. 979/1572) *Ünmûzecü'l-ulûm* adlı kitabıdır. Lârî bu eserini Kanûnî Sultan Süleyman zamanında İstanbul'a geldikten sonra yetkililere ilmi yetkinliğini göstermek için yazmış ve Rüstem Paşa'ya (ö. 968/1561) ithaf etmiştir.²⁶ Kitabın girişinde entelektüel serüvenini ortaya koymak için hadis, fıkıh ve akli ilimlerde ders aldığı hocaları ve onların da hocalarını klasik döneme kadar uzanan bir silsileyle zikretmiştir.²⁷ Bunu teberrüken yaptığını söylemekle birlikte o dönemde ilimlerin öğreniminde otorite sayılabilecek kişilerden söz konusu yetkinliğin elde edilmesi önemli olduğundan burada Lârî'nin sadece incelediği ilimlere vâkıf olmadığını, aynı zamanda söz konusu ilimlerde yetkinliğinin arkasında sağlam bir ilmi silsilenin olduğunu ortaya koymaya çalıştığı söylenebilir. Lârî'nin *Ünmûzec*'inde ilimler şu sırayla ele alınmıştır: Tefsir, hadis, fıkıh, ferâiz, usûl-i fıkıh, usûl-i hadis, kıraat, tasavvuf, kelim, mantık, metafizik (ilm-i ilâhî), tabiat felsefesi, astronomi, geometri, aritmetik, müzik, amelî felsefe, optik (menâzir), aynalar, tıp, meânî.²⁸ Lârî daha çok akli/felsefi ilimlerdeki çalışmalarıyla, bilhassa Kadî Mîr Meybûdî'nin (ö. 909/1503-4) *Hidâyetü'l-hikme* şerhi üzerine yazdığı haşiye ile bilinmekle birlikte *Ünmûzec*'indeki sıralamada öncelikle dinî ilimler, akabinde felsefi ve matematik ilimler, son olarak da tabiat felsefesinin bazı alt dallarıyla edebî ilimlerden meânî örneklenmiştir. Burada tartışmalı ilimlere yer verilmemesi ve sıralamanın *Netâyicü'l-fünûn*'la farklılık göstermesi aralarındaki en bariz farklardır.

26 Lârî'nin hayatı ve enmûzeci üzerine bir çalışma için bk. Pourjavady, "Muşlih Al-Din Al-Lârî", s. 292-322.

27 Muslihuddîn-i Lârî, *Ünmûzecü'l-ulûm*, Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 2145, vr. 3b-4^b, krş. Pourjavady, "Muşlih Al-Din Al-Lârî", s. 317-19.

28 Pourjavady, "Muşlih Al-Din Al-Lârî", s. 304-11.

Muslihuddîn-i Lâîf'nın Diyarbekir'de müderrisen (1560-1572) kendisinden ders almış olduğu anlaşılan bir öğrencisi de daha sonra enmûzec türü bir eser yazmıştır. *Risâle fî Fünûn-i Mûteaddide* adlı eser bir mukaddime ve altı bölümden oluşmaktadır. Bu risalede özellikle dinî ilimlere şu sırayla yer verilmiştir: Tefsir, usûl-i hadis, hadis, kelam, usûl-i fıkıh ve fıkıh.²⁹ Risalenin mukaddimesinde ise ilim, İslam'dan önce veya sonra tedvin edilenler olarak iki kısma taksim edilmiştir. Bu kısımlar kendi içerisinde riyâzet veya tedrisle elde edilenler olmak üzere alt kısımlara ayrılmıştır.³⁰ Eserin ithaf edildiği kişinin, ismi belirtilmemekle birlikte söz konusu kişiye övmek için kullanılan ifadelerden yöneticilerden biri olduğunu düşünmekteyiz.³¹

Netâyicü'l-fünûn'a nazaran dönemin medrese eğitim sistemini yansıtan ve yazıldığı dönemdeki canlı tartışmalara daha çok ışık tutan bir başka eser yine müellifini henüz tespit edemediğimiz *el-Menhecü'l-ma'lûm fî ünmûzeci'l-ulûm* adlı eserdir.³² İncelediğimiz nüshanın iç kapağında "Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi (ö. 1068/1658) merhumun hatt-ı latifleridir, gaflet olunmaya", istinsah kaydında ise Karaçelebizâde denmekle meşhur Mahmud'un elinden çıktığı notları var. Dolayısıyla el yazmasının XVII. yüzyılın ilk yarısında istinsah edilmiş olmalı. Bu eser de adı açıkça zikredilmemekle birlikte önsözünde yazıldığı dönemdeki sultana (muhtemelen III. Murad'a) ithaf edilmiştir.³³ Müellif girişte tahsil ettiği ilimleri ve hocalarını zikretmektedir. İsmi ilk zikredilen hocası Ebû İshak İbrâhim b. Abdullah Şîrvânî'den (ö. ?) aklî ilimlerin çoğunu tahsil ettiğini onun da Muzafferüddin Şîrâzî'nin (ö. 922/1516) öğrencisi olduğu belirtmiştir. Zikrettiği bir başka hocası Radyyyüddin Muhammed b. Hanbelî'dir (ö. 970/1563). Hocalarının vefat tarihlerini esas alarak *el-Menhecü'l-ma'lûm*'un müellifinin Kanûnî Sultan Süleyman (saltanatı: 1520-1566) döneminde eğitim gördüğü, dolayısıyla eserini de II. Selim (saltanatı: 1566-1574) veya yuvarıda ileri sürdüğümüz üzere III. Murad döneminde yazdığı söylenebilir.

29 *Risâle fî Fünûn-i Mûteaddide*, vr. 3^b.

30 *Risâle fî Fünûn-i Mûteaddide*, vr. 3^b. Risalenin girişindeki ilimlerin dörtlü taksimi Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin taksiminden mülhem olabilir. Cürcânî'nin böyle bir ayırımı için bk. Arıcı, "Osmanlı İlim Dünyasında İşrâkî Bir Zümreden Söz Etmek Mümkün mü?", s. 13-14.

31 İthaf kısmı şöyle başlamaktadır: "li'l-arzi alâ re'yi sultânî devâvini'l-kerem ve'l-ihsân ve feylesüfî yevânîni'l-hikem ve'l-irfân, âhizü'l-menâsibi'l-aliyye eynemâ kâne bi'l-irsi ve'l-istihkâk..." (bk. *Risâle fî Fünûn-i Mûteaddide*, vr. 4^a).

32 *el-Menhecü'l-malûm*, nr. 434).

33 Sultanın adının yazılmasının beklendiği yer boş bırakılmıştır (*el-Menhecü'l-malûm*, vr. 3^a). Ancak sultanı övmek için yazılan *le-kad nâleti'n-nâsü'l-murâde bi-mülkihi/udîme lehû neylü'l-murâdi mine'n-nasr* beytinde geçen *murâd* kelimesinden eserin III. Murad'a ithaf edilmek üzere yazılmış olabileceğini çıkarmaktayız.

lir. Hocaları arasında babasını da zikreden müellif, ondan tıp okumuştur. Hocalarından birçoğunun Halep'te bulunduğuna değinmesi kendisinin de Halep'ten İstanbul'a gelmiş olabileceğine işaret etmektedir.³⁴

el-Menhecü'l-ma'lûm'un girişinde ikinci bir konu olarak kapsamlı bir ilimler sınıflaması yer almaktadır. İlimlerin yaygınlıkla şer'î ilimler, edebî ilimler ve hikemî ilimler olmak üzere üç kısma ayrıldığını belirten müellif bütün ilimlerden haberdar olduğunu göstermek için her bir kısmın altındaki ilimleri de saymaktadır. Burada bir örnek teşkil etmesi açısından tabiat felsefesinin alt dallarını şöyle sıralamaktadır: Tıp, nücûm, kimya, simya, firâset, felâhat. Bu ilimlerin de alt dallarına değinen yazar tabiat felsefesinin tılsım, sihir, remil gibi daha pek çok alt dallarına değinir.³⁵ Buradan da gördüğümüz üzere *Netâyicü'l-fünûn*'un son kısımlarında ele alınan ilimler bu eserde de tabiat felsefesinin alt dalları olarak sunulmuştur.

el-Menhecü'l-ma'lûm, giriş hariç, beş risaleden oluşmaktadır. Bunlar, a) Hanefî fıkhnın el kitaplarından *el-Vikâye*'deki bir pasajda namaz vakitleriyle ilgili bir mesele, b) Fıkıhtaki bir başka el kitabı olan *el-Hidâye*'den kitabül-vekâle ile ilgili bir mesele, c) Sekkâki'den (ö. 626/1229) bir alıntıyla *Miftâhu'l-ulûm* şerhinde belagatle ilgili bir problem, d) Devvânî'nin (ö. 908/1502) Öklid geometrisindeki bir problem üzerine yaptığı şerh ve e) Seyyid Şerîf el-Cürçânî'nin (ö. 816/1413) *Şerhu'l-Mevâkıf* ve Sa'deddin et-Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *Şerhu'l-Makâsîd*'i üzerinden Eflâtuncu idelerin varlığı problemini ele alan risalelerdir. Bu risalelerin müellifin girişte verdiği şer'î ilimler, edebî ilimler ve hikemî ilimler taksimindeki sıralamaya uygun olarak dizildiğini görmekteyiz. Her bir risalenin kendisine has hutbe ve hatime içermesi yazarın bu risalelerin bağımsız olarak sirkülasyona gireceklerini ummasından ileri gelebilir. Eser Arapça enmûzec türünün tipik örneklerinden olmakla birlikte o dönemde Sahn-ı Seman gibi yüksek eğitim çevrelerinde okutulan ve ulema arasında tartışılan meseleleri ele almakla *Netâyicü'l-fünûn*'dan farklılaşmaktadır. *el-Menhecü'l-ma'lûm*'da tartışılan meselelerde XV-XVI. yüzyıl Osmanlı Devleti'nde aktif olan birçok âlimin görüşleri alıntılanıp cevaplanmış ve söz konusu âlimlerin isimleri genellikle haşiyede zikredilmiştir.³⁶ Bu açıdan hem seviyesi hem de muhatap kitlesi *Netâyicü'l-fünûn*'unkinden farklıdır. Nev'î *Netâyicü'l-fünûn*'da nakil ve rivayeti esas aldığını belirtirken *el-Menhecü'l-ma'lûm*'un müellifi girişte kitabını ilmî yetkinliğini göstermek için

34 *el-Menhecü'l-ma'lûm*, vr. 4^b-6^a.

35 *el-Menhecü'l-ma'lûm*, vr. 8^b-12^a.

36 *el-Menhecü'l-ma'lûm*'da adı geçen ulemadan bazıları: Ahî Çelebi, Kemalpaşazâde, Kara Kemal, Sâdi Çelebi, Kazasker Zekerîyyâ Efendi, Sahn müderrisleri (vr. 34^{a-b}) ve diğerleri.

yazdığına işaret etmektedir. Dolayısıyla tartışılan konularla ilgili kendi görüşüne ve çözüm önerilerine vurgu yapmaktadır.

XVI. yüzyılın son yarısında yazılan bir başka enmûzec müellifini tespit edemediğimiz ancak adı kitabın zahriyesinde *Risâle min ulûmi'l-muhtelif*e, altında ise daha küçük bir yazıyla *Mesâil-i İlmiyye ve Kavâid-i Hikemiyye* olarak geçmekte olan bir eserdir. Her iki ifadenin kitabın girişinden alındığı görülmektedir. Burada müellif âlimlerin yöneticilere verebilecekleri en güzel hediye olan ilmi meseleler ve hikmetli kaideler olduğunu belirtir. Dolayısıyla kendisinin de çeşitli ilimlerden bir örneklem (*nümûzecen mine'l-mesâil mine'l-ulûmi'l-muhtelif*e) oluşturduğunu, yeni başlayanlara basiret sağlaması, tahsilini tamamlayanlara da hatırlatıcı olması için her ilimden birer mesele seçerek kırk ilimle tamamladığı eserini III. Murad'a hediye etmektedir.³⁷ Girişte eserin enmûzec türünde tasarlandığı açıkça belirtilen kitabın tam olarak söylendiği gibi örneklenen ilimlerin her birinde birer meseleyi ele almadığı, birçok ilimde kapsamlı özet bilgiler verdiği görülmektedir. Kitapta ele alınan konular şu şekilde sıralanmıştır:

1. Âlemin var edilmesi ve ilk var edilenler, 2. Tefsir, 3. Kelam, 4. Tasavvuf, 5. Mead, 6. Psikoloji (nüfus), 7. Hayvanlar, 8. Bitkiler, 9. Madenler, 10. (Tabii cisme ilişkin) umûr-ı âimme, 11. Âsâr-ı ulviyye, 12. Ferâiz, 14. Kuraat, 15. Hesap, 16. Cebir, 17. Tabir, 18. Ahlak, 19. Münazara, 20. Mantık, 21. Teşrih (anatomi), 22. Tıp, 23. Usturlap, 24. Ahkâm-ı nücum, 25. Reml, 26. Sayıların vefki, 27. Teksir, 28. Aritmetik, 29. Müzik, 30. Hende-se, 31. Heyet 32. Eb'âdû'l-ecrâm (cisimlerin boyutları), 33. Sarf, 34. Nahiv, 35. Meânî, 36. Beyan, 37. Bedî', 38. Aruz, 39. Tarih, 40. Ziyâdetü'l-ömr (ömrü uzatmak).

Bu konuların sıralamasında her ne kadar tefsir ve kelam gibi dinî ilimlerin öne alındığı görülmüyorsa da ilk on ilmin metafizik meselelerden fizik âleme doğru bir sıralamaya göre tertip edildikleri tartışılan meselelerin içeriğinden anlaşılmaktadır. On ikinci ilimden itibaren yirmi üçüncü ilme kadar, aradaki ilimlerin tam olarak hangi ilke çerçevesinde sıralandığı belirgin değildir. Ancak bunlardan sonraki ilimlerin matematik ilimler ve edebî ilimler olduğunu görmekteyiz. Bu eserde dikkat çeken bir husus fıkıh ve usûl-i fıkha yer verilmemesidir.³⁸ Bu kitap Nev'î'nin *Netâyicü'l-fünûn*'uyla bazı ilginç benzerlikler taşımaktadır. *Netâyicü'l-fünûn*'da da bu kitaptakine benzer bir şekilde ilk ele alınan ilim olan tarihin ilk meselesinde zamanla irtibatlı olarak âlemin başlangıcı ve ilk yaratılanlarla

37 *Risâle min ulûmi'l-muhtelif*e, vr. 1^b-2^a.

38 Müellifin fıkıh ve usûl-i fıkha yer vermemesi Hanefî olmadığını düşündürmektedir. Ancak eser daha yakından okunup müellifin entelektüel ağlarının ortaya konmasıyla daha somut bir sonuca ulaşılabilir.

ilgili kısa da olsa bazı bilgiler aktarılmıştı. Yine *Netâyicü'l-fünûn*'da felsefe ve astronominin sıralaması da genel olarak bu kitaptaki sıralamayla benzerlik göstermektedir.

Son olarak *Netâyicü'l-fünûn*'la aynı türde yine Nev'î'nin çağdaşı Sipâhîzâde Mehmed (ö. 997/1589) tarafından yazılan *Ünmûzecü'l-fünûn fi'l-ma'ârifî'l-âmmе* adlı eserdeki ilimler sıralamasına bakabiliriz. Sipâhîzâde *Ünmûzec*'ini Arapça yazmış ve o dönemde vezir olan Koca Sinan Paşa'ya hediye etmiştir. Nev'î'nin de Sinan Paşa'nın desteğini almaya çalıştığı ancak paşanın şairlerden ilim adamı olamayacağını söylemesi üzerine aralarının açıldığı söylenmektedir. Paşaya başka eserlerini de ithaf eden Sipâhîzâde'nin *Ünmûzec*'inin *Netâyicü'l-fünûn*'la farklılıkları bize Sinan Paşa'nın niçin Nev'î'nin çalışmasını önemsemediği konusunda bir fikir verebilir. Sipâhîzâde'nin eseri hem ilimlerin sıralaması bakımından hem dili ve amacı bakımından farklıdır. Sipâhîzâde, Nev'î'nin aksine eserine o dönemde şüpheyle bakılan gizli ilimleri almamıştır. Eserde örneklenen ilimlerin sıralaması şöyledir: 1. Tefsir, 2. hadis, 3. kelam, 4. usûl-i fıkıh, 5a. fıkıh, 5b. ferâiz, 6. meânî, 7. tıp, ve 8. heyet (bu son ilim hatimede ele alınmıştır). Görüldüğü üzere Sipâhîzâde bu sıralamada dinî ilimlere öncelik vermiştir. Ayrıca eserinin girişinde şüpheli ve zanna düşülen meseleleri ele aldığını söylemesi, Nev'î'nin aksine nakil ve rivayetten ziyade dirayete yöneldiğini göstermektedir. Dolayısıyla bu eserin *Netâyicü'l-fünûn*'a nazaran ilmî açıdan daha iddialı olduğu söylenebilir.

Nev'î'den önce ve çağdaşı olan Osmanlı âlimleri tarafından yazılan enmûzec türü eserlerde gördüğümüz üzere, Farsça olarak yazılan *Sahâifü'l-letâif* ve *Riyâzu'l-kulûb* hariç, diğerleri Arapça yazılmıştır. *Netâyicü'l-fünûn* dahil hemen hepsi yazıldıkları dönemdeki sultana veya diğer yöneticilere ithaf edilmiştir. Bu eserler arasında Arapça olanlarının bir kısmında müellifler açıkça ilmî yetkinliklerini göstermek için, günümüzde bir tür özgeçmiş sayabileceğimiz, ilmî silsilelerini zikretmişlerdir. Ancak Arapça yazılan diğer enmûzeceerde, müellifler ders aldıkları hocalara yer vermese de çeşitli ilimlerden örnek meseleleri ele alarak yetkinliklerini göstermeye çalıştıklarını söyleyebiliriz. Nitekim bu eserlerin önemli bir kısmında yazarlar daha çok tartışmalı meseleleri ele alıp kendi çözüm önerilerine yer vermişlerdir. Bunlar arasında Arapça yazılan *Risâle min ulûmî'l-muhtelifе*'nin (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4083) bir istisna olduğu, eserin meslektaşlar yerine öğrencileri hedef almış olmasından kaynaklandığını düşünmekteyiz. Farsça yazılan *Sahâif* (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4130) ve *Riyâzu'l-kulûb* ile Türkçe yazılan *Netâyicü'l-fünûn*'da daha çok ilimlerle ilgili özet bilgilere yer verilmiştir.

Netâyicü'l-fünûn'un enmûzec türünde yazılan diğer eserlerden en bariz farkları Türkçe yazılması ve tarih ilmini sıralamada en öne koymasındır.

Kanaatimizce her iki durum eserin muhatabı ve kaynaklarıyla ilgilidir.³⁹ *Netâyicü'l-fünûn*'un yazıldığı dönemde, kaynaklarından olan *Fevâihu'l-miskiyye* dahil, yedi eserin Türkçe'ye tercüme edilmesi için sarayda bir çabanın olduğu bilinmektedir.⁴⁰ Dolayısıyla saray çevresinde Türkçe eserlere bir ilginin olduğu görülmektedir. Nev'î'nin de aynı dönemde büyük oranda tercümelerle telif ettiği eserinin nüshalarını bir vezir veya sultana ithaf ettiğini belirtmiştik. Nev'î'nin *Netâyicü'l-fünûn*'dan önce ve sonra da Türkçe tercümelerinin olduğunu biliyoruz. Dolayısıyla *Netâyicü'l-fünûn*'u saray çevresindeki ilgi dolayısıyla Türkçe olarak yazdığını düşünmekteyiz. Tarih ilmine verilen ehemmiyetin de eserin devlet yetkililerine ithaf edilmesiyle ilişkili olduğunu düşünmekle birlikte bu konuda kaynağı olan *Fevâihu'l-miskiyye*'den etkilendiğini düşünmekteyiz.

Diğer enmûzec türü eserlere nazaran *Netâyicü'l-fünûn*'un dikkat çeken bir başka yönü ilim kümelerinin sıralamasında akli/felsefî ilimleri ilk sıraya koyması ve meşruiyeti tartışmalı gizli ilimlere görece daha çok yer vermesidir. *Netâyicü'l-fünûn* hariç baktığımız eserlerdeki ilimler sıralamasında hemen hepsi dinî ilimlere öncelik vermiştir. Gizli ilimlere gelince, *Netâyicü'l-fünûn*'nun esas kaynağı olan *Yevâkitü'l-ulûm* ve Mehmed Şah Fenârî'nin *Ünmûzeci*'i ile III. Murad'a ithaf edilen *Risâle min ulûmi'l-muhtelif*e hariç yukarıda zikrettiğimiz diğer eserlerde bu ilimlere pek yer verilmemiştir. Fakat bu son iki eserin *Netâyicü'l-fünûn*'dan çok daha fazla ilmî örneklediğini düşündüğümüzde bir düzine ilmî örneklemeyi amaçlayan Nev'î'nin niçin bu ilimlere nispeten daha çok yer verdiği sorulabilir. Kanaatimizce Fenârî'nin eseri çok kapsamlı olduğu için o tür ilimlere yer verilmiştir. *Risâle min ulûmi'l-muhtelif*e ve *Netâyicü'l-fünûn*'da ise bu tür ilimlerin önemsenmesinin bir sebebi o dönemde saraydaki ilgi ile müelliflerin tasavvufî düşüncenin tesirinde kalmaları olabilir. Nitekim her iki eserde de bazı tasavvufî eğilimlerin etkileri ilk ele aldıkları meselelerde görülmektedir. *Netâyicü'l-fünûn*'un bu bakımlardan esas kaynaklarından olan *Fevâihu'l-miskiyye*'den etkilendiği görülmektedir. Şimdi *Netâyicü'l-fünûn*'un literatür içerisindeki yerini ve özgün yanlarını daha iyi takdir edebilmek için eserin içeriğine daha yakından bakabiliriz.

39 İhsan Fazlıoğlu muhatap kavramını esas alarak Osmanlı döneminde Türkçe eserlerin yazımında bir tasnife gitmektedir. Bunlar, a) öğrenci, b) meslek grubu, c) halk, d) siyasi-idarî hâmler için yazılan eserlerdir. Fazlıoğlu bazı eserlerin, e) salt Türkçe bilincine sahip olunarak yazıldığını da belirtir (bk. Fazlıoğlu, "Osmanlı Döneminde 'Bilim' Alanındaki Türkçe Telif ve Tercüme Eserlerin Türkçe Oluş Nedenleri", 151-84).

40 Yağmur, *Terceme-i Kitâb-ı Fevâ'ihü'l-miskiyye*, s. V.

Netâyicü'l-fünûn'un İçerdiği İlimler, Zikrettiği Eserler ve Örneklediği Meseleler

Osmanlı döneminde enmüzecü'l-ulûm literatürü içerisinde en fazla rağbet gören eser şüphesiz XVI. yüzyılda türün Türkçe'de ilk örneği olan Nev'î'nin (ö. 1007/1599) *Netâyicü'l-fünûn* adlı kitabıdır. Sadece Türkiye kütüphanelerinde 100'den fazla yazma nüshası bulunan *Netâyicü'l-fünûn*'un materyal tarih yaklaşımıyla kimler tarafından istinsah edildiği, satın alındığı ve okunduğu esere yöneltilen ilginin sebepleri hakkında bize ilginç bilgiler verebilir. Ancak bu kısımda biz daha çok entelektüel tarih yaklaşımıyla *Netâyicü'l-fünûn*'un literatür içerisindeki yerine işaret etmek için içeriğini tahlil edeceğiz.

Diğer enmüzec türü eserlere nazaran *Netâyicü'l-fünûn*'un ilgi odağı olmasının sebebi Türkçe olmasının yanında ilmî olduğu kadar edebî bir eser olması olabilir. Nitekim kitabın yazarı Nev'î XVI. yüzyıl Osmanlı'sının önde gelen âlim-şairlerindendi. 1533 yılında Malkara'da doğan Nev'î, ilk eğitimine babasının yanında başladı, ancak daha sonra İstanbul'a gidip Karamanlı iki kardeş olan Ahmed Efendi ve Mehmed Efendi'nin öğrencisi oldu. Karamânî Mehmed Efendi'nin öğrencileri arasında o dönemin en önemli şairlerinin çıktığı, Nev'î'nin de ilmî ve edebî yönünün bu çevre içerisinde şekillendiği söylenebilir. Henüz hocasının yanında eğitimini sürdürürken şiirler yazmaya başlayan Nev'î'nin bu kabiliyetinin Türkçe tercüme ve telif eserler yazmaya yönelmesinde etkili olduğu düşünülebilir. Eğitimini tamamladıktan sonra Gelibolu'da müderris olan Nev'î, *Netâyicü'l-fünûn*'un müellif nüshasından istinsah edilen bir yazmanın istinsah kaydına göre bu eseri uzlet tembelliğinde ve devlet kapılarına mülazemet ettiği bir sürede 01 Cemâziyelâhîr 979 (21 Eylül 1571) tarihinde yazmaya başlamış ve aynı yılın recep ayının sonunda (18 Aralık 1571) Edirne'de tamamlamıştır.⁴¹ Nev'î kısa bir süre sonra İstanbul'daki bir medresede hoca olmuştur. Esasında ilmî bir eser olmakla birlikte *Netâyicü'l-fünûn*'un giriş ve sonuç bölümündeki diyaloglar, ilk bölümünde o dönemde edebî ilimler arasında sayılan tarihe yer verilmesi, hemen her bölümünün sonunda karşılaştığımız dörtlükler ve aşağıda örneklerini göreceğimiz üzere ilmî meselelerde

41 Nev'î, *Netâyicü'l-fünûn*, İstanbul Üniversitesi Ktp., nr. 6768, vr. 66^b. Nev'î Gelibolu'daki müderrislik görevinden sonra İstanbul'daki medreselerde hocalık yaptı. 1590-1595 yılları arasında şehzade hocalığı görevine getirildi. 1599 yılında vefat eden Nev'î Osmanlı düşünce hayatına birçok eserle katkıda bulundu. Bunlardan en önemlileri şiirlerini içeren *Dîvân*'ı, *Keşfü'l-hicâb min vecih'l-kitâb* adlı *Fusûsü'l-hikem* tercümesi ve burada incelediğimiz *Netâyicü'l-fünûn* ve *mehâsinü'l-mütûn* adlı eserleridir. Nev'î'nin daha ayrıntılı biyografisini ve diğer eserlerinin listesini içeren çalışmaların künyelerine aşağıdaki dipnotlardan ve kaynakçadan ulaşılabilir.

dikkat çeken konulara yer verilmesi kitabı hem öğretici hem eğlendirici hale getirmiştir.⁴²

Enmûzec türü eserler içerisinde sadece Osmanlı döneminde değil, aynı zamanda ikincil literatürde de Nev'î'nin *Netâyicü'l-fünûn*'u daha çok ilgi görmüştür. Edebî eserlerinin de rağbet gördüğü söylenebilirse de Nev'î'nin hem ilmi hem edebî kabiliyetlerini serimleyen *Netâyicü'l-fünûn*'u üzerine birçok akademik çalışma yapılmıştır.⁴³ Ayrıca *Netâyicü'l-fünûn*'un Latin harfleriyle iki farklı neşri bulunmaktadır. Bu neşirlerden bir tanesi eserin İngilizce tercümesini içermektedir.⁴⁴ Bunların yanında *Netâyicü'l-fünûn* üzerine birkaç makale yayımlanmıştır.⁴⁵ Müellif ve kitabıyla ilgili bu girizgâhtan sonra şimdi eserin içeriğini, yazarın sunumunu takip ederek inceleyebiliriz.

Netâyicü'l-fünûn İslam kitap kültüründe yaygın olan bir tarzda hutbe ve dîbâce ile başlamaktadır. Allah'a hamd, peygambere salat ve selam getirilen hutbe kısmından sonra Nev'î dîbâce kısmında kitabın yazılış amacı ve bağlamıyla ilgili olarak ilim öğrenme aşkıdan ve boş kaldığı zamanlarda edebiyata gösterdiği ilgiden bahsetmekte, çaba gösterme balının tembellik balından daha tatlı olduğu ilkesiyle hareket ettiğini söylemektedir. Nev'î meşgalelerin çok olduğu bir yerden daha sakin bir köşeye çekildiği bir dönemde, muhtemelen Gelibolu'daki müderrislik dönemini kastederek, ansızın telife yöneldiğini belirtmektedir. İslam kitap kültüründen kitap telifinin övgüye ve yergiye temel teşkil edebileceğine yönelik ifadeleri aktaran Nev'î, bütün bunlara binaen "Bir mecmua cem'ine nasb-ı hâtır itdim ki birkaç muteberât-ı ulûmdan alâmât ü rûsûmî ânda beyan oluna" diyerek kitabını bazı önemsenen ilimleri tanıtacağı bir mecmua gibi tasav-

42 Yılmaz Top, *Netâyicü'l-fünûn*'daki Beşir ve Şâdan hikâyesinin eserden bağımsız olarak istinsah edildiğini ve daha sonra benzer bir diyaloga kaynaklık ettiğini göstermektedir (bk. Top, "Hikâye-i Beşir ü Şâdân'ın Kaynağı", s. 19-35).

43 *Netâyicü'l-fünûn* üzerine yapılan yüksek lisans çalışmaları: Tolgay, *Netayic el-Fünûn*; İlhan, *Nev'î Efendi*; Akbulut, *The Classification of the Sciences*; Kocatürk, *Nev'î'nin Şiirinde İlim*.

44 Nev'î, *İlimlerin Özü*; Procházka-Eisl v.dğr., *Texts on Popular Learning in Early Modern Ottoman Times*. Bu son yayın *Netâyicü'l-fünûn*'un Avusturya kütüphanelerindeki yazma nüshalarına dayanarak ilmi bir neşrinin yanında eserle ilgili bir giriş yazısı ve İngilizce çevirisini içermektedir. Çalışmamızda eserin her iki baskısına ve Millet Kütüphanesi'ndeki (Ali Emîri Efendi, Tarih, nr. 597) yazma nüshasına ve bazan diğer yazma nüshalarına müracaat ettik. Ancak dipnotlarda görece daha kolay ulaşılabileceğini düşündüğümüz Tolgay neşrine atıfta bulunduk.

45 *Netâyicü'l-fünûn* üzerine neşredilen bazı makaleler: Fahri Unan, "XVI. Yüzyıl Ulemâsından Nev'î Efendi'ye Göre Osmanlılarda İlim ve Âlim Anlayışı", s. 257-66; Şen, "Authoring and Publishing in the Age of Manuscripts", s. 353-77; Okur, "Nev'î'nin (Yahya b. Pîr Ali) *Netâyicü'l-fünûn* Adlı Eserindeki Fıkıh", s. 206-21.

vur etmektedir.⁴⁶ Bütün ilimlerde yetkinlik derecesine ulaşmanın imkânsız olduğunu ifade eden Nev'î, *Netâyicü'l-fünûn*'u okuyanların genel olarak ilimlerin erdeminden mahrum kalmayacaklarını, aksine her ağaçtan taze bir yaprak ve her hüner nehrinden bir damla elde edeceklerini söylemektedir.⁴⁷ Kısacası Nev'î, kitabını çeşitli ilimlerden bazı konuları içeren bir seçki olarak sunmaktadır.

Osmanlı devlet bürokrasisinde Türkçe kullanıldığı için devletin kalemiye ve askeriyesinde Türkçe okuyabilecek önemli bir kitlenin oluştuğu söylenebilir. Arapça'dan Türkçe'ye tercümelerin teşvik edildiği bir dönemde Nev'î bu telifle, Arapça ve Farsça'da muhtemelen XII. yüzyılda ortaya çıkıp gelişen enmüzeci'l-ulûm türünün öncü bir örneğini Türkçe'ye kazandırarak önemli bir ihtiyaca karşılık vermiştir. Aynı zamanda Nev'î'nin bu eserle tanıttığı ilimlere hâkim olduğunu yetkililere gösterme fırsatı elde ettiğini söyleyebiliriz. *Netâyicü'l-fünûn*'u Gelibolu'da yazdığını ve tamamladıktan kısa bir süre sonra İstanbul'a müderris olarak gittiğini düşündüğümüzde, bu eserin Nev'î'nin kariyerinde yükselmesinde etkili olduğu sonucunu çıkarabiliriz. İstanbul'a atanmasında *Netâyicü'l-fünûn*'un rolü olmasa bile, Nev'î'nin bu eseri en az bir vezire ve daha sonra III. Murad'a sunduğu bilinmektedir.⁴⁸ Dolayısıyla Nev'î'nin *Netâyicü'l-fünûn*'u arzetmekle destek beklediği ifade edilebilir.

Netâyicü'l-fünûn'un birçok konusunun değişik kitaplardan derleme olduğu yine kitabın önsözünde Nev'î Efendi tarafından belirtilmektedir. Öncelikle ele alınan konuların daha derli toplu bir şekilde ilgili kaynaklarda ele alındığına işaret eden Nev'î, bilhassa şu üç kaynaktan faydalandığını belirtmektedir: Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) nispet edilen ancak çağdaş araştırmacılar tarafından Ebû Muhammed Tâhir b. Ahmed el-Kazvî'nin (ö. 575/1179) yazdığı ileri sürülen ve enmüzeci'l-ulûm türündeki ilk eserlerden olan *Yevâkitü'l-ulûm*, Abdurrahman b. Muhammed el-Bistâmî'nin (ö. 858/1454) *el-Fevâihu'l-miskiyye fi'l-fevâtihi'l-mekkiye'si*⁴⁹ ve müellifi zikredilmeyen, ancak Taşköprizâde'ye ait olduğu anlaşılan, *Mevzûâtü'l-ulûm*. Nev'î'nin tasvirinden ve aşağıda göreceğimiz üzere adı geçen kaynakları arasından büyük oranda *Yevâkitü'l-ulûm*'u esas almasından kitabını enmüzeci türü bir eser olarak tasavvur ettiği görülmektedir. Nev'î'nin kitabı bir derleme şeklinde gördüğünü *Netâyicü'l-fünûn*'un bazı nüshalarında ana metinde, başka nüshalarda ise kenar notu olarak bulunan şu ifadelerinden de anlaşılmaktadır:

46 Nev'î, *İlimlerin Özü*, s. 72.

47 Nev'î, *İlimlerin Özü*, s. 71-72.

48 Akbulut, "The Classification of Sciences", 8-9.

49 Kaya, "Abdurrahman Bistâmî'nin Bilimler Tasnifi", s. 187-216.

Amma mücerred bu kitapta vazifem nakl ü rivayettir, tasarruf-ı dirâyet yoktur. Ve bu cümleden garaz ü netîce zıkr bi'l-cemil ve dua bi'l-hayrdır, gayrı değildir. Yesserellâhü lenâ ve leküm.⁵⁰

Nev'î'nin burada dirayeti yani kendi görüşlerini değil rivayeti esas aldığı vurgulaması aşağıda göreceğimiz üzere metin içerisindeki bazı çelişik tutumları anlamlandırmak bakımından önemlidir. Ancak her rivayette dahi neyin rivayet edileceğine yönelik belli bir tercihin olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda Nev'î'nin yaptığı tercihlerin bu bağlamda onun düşüncelerini yansıttığını söyleyebiliriz. Bu durum bilhassa kitaptaki ilimlerin sıralamasında ve içerilen ilimlerde göze çarpmaktadır.

Nev'î *Netâyîcü'l-fünûn*'un önsözünde, burçlar feleğine benzemesi için kitabının on iki ilim içerdiğini ve üç birleşige (madenler, bitkiler, hayvanlar âlemi) benzemesi için her ilimden üçer meseleyi örnek (numune) olarak seçtiğini belirtmektedir. Nev'î, ilimleri örneklemek için seçtiği meseleleri ele alınan ilmin kitaplarından olduğu gibi alıp özet bir şekilde Türkçe olarak aktardığını ifade etmektedir. Bunun yanında her ilmin tarifini, konusunu, gayesini ve o ilimdeki önemli eserleri, yazarlarını ve boyutlarını büyük, orta, küçük şeklinde belirttiğini bildirmektedir. Ayrıca bazı önemli meseleleri içerdiğini düşündüğü *Civân-ı Fâzıl* hikâyesini kitabın başına aldığını, sonuna da arama ve çaba gösterme konusunda itekleyici olduğunu düşündüğü Beşir ve Şâdan kıssasını eklediğini not etmektedir. Nev'î, öğrenme sürecinde topladığı mühim meseleleri kitabının uygun yerlerine yerleştirmesi dolayısıyla ona *Netâyîcü'l-fünûn ve mehâsinü'l-mütûn* (Bilimlerin sonuçları ve güzel pasajlar) adını verdiğini söylemektedir. Müellif kitabını bazı yazma nüshalarına göre bir vezire, diğerlerine göre ise Sultan III. Murad'a ithaf etmektedir.⁵¹

Netâyîcü'l-fünûn'un esas kısmı genelde üç mesele ile örneklenen on dört ilmin tanıtımından oluşmaktadır. Her ne kadar sonuç bölümünde Beşir

50 Nev'î, *Netâyîcü'l-fünûn*, İstanbul Üniversitesi Ktp., nr. 6768, vr. 3^b. Alıntıladığımız ifadeleri metne girilmesi gereken marjinal not olarak içeren bir yazma için bk. *Netâyîcü'l-fünûn*, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1947, vr. 5^a. Columbia Üniversitesi'nde bulunan bir başka yazmada da (Or. nr. 360) kenar not olarak yer aldığı Tunç Şen tarafından belirtilmektedir (Şen, "Authoring and Publishing in the Age of Manuscripts", s. 18).

51 *Netâyîcü'l-fünûn*'un ilk yazmalarındaki bu farklılık için bk. Akbulut, "The Classification of Sciences", s. 7-9. Söz konusu farklılığa bir başka yazmada da (Süleymaniye Ktp., Çelebi Abdullah Efendi, nr. 330) işaret edilmiştir. Burada vezire ithafı içeren daha önceki bir nüshanın esas alındığı görülmektedir. Ancak diğer yazmalarda bu kısımdaki farklılık yazmanın kenarına haşiye şeklinde dercedilmiştir (bk. Nev'î, *Netâyîcü'l-fünûn ve Mehâsinü'l-Mütûn* [Süleymaniye Ktp., Çelebi Abdullah Efendi, nr. 330], vr. 4^{a-b}). Vezire ithaf edildiği anlaşılan bir başka da nüsha yine Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan (Hamidiye, nr. 1208) yazmadır.

ve Şâdan diyalogunda bu bölümlerde ele alınan konuların bir kısmına ve nahiv, sarf, şiir, lügat ve hat gibi dil ilimlerine kısaca yer verilmekteyse de biz burada kitabın ana bölümleri olan on dört bölümde tanıtılan ilimleri ve istifade edilen kaynaklar üzerinde duracağız.

i. İlm-i Tarih

Netâyicü'l-fünûn'da ele alınan ilk ilim tarihtir. Bu kısım yazma nüshalarında en çok kenar notları içeren kısımdır. Dolayısıyla eserin ilgi görmesinde tarihe yer verilmesinin etkili olduğunu düşünmekteyiz. Nev'î öncelikle bu ilmin faydasına Türkçe olarak kısaca değinir. Edebî ilimlerden olduğunu ifade eder ki bu o dönemde yaygın bir görüştü.⁵² Diğer ilimlerden farklı olarak tarih ilminin tanımı, konusu, amacı ve faydasını Arapça olarak aktarır. Bu başlıkların hepsine olmasa da bir kısmına sonraki ilimlerin tanıtımında da yer veren Nev'î, diğer ilimleri Türkçe olarak tanıtmıştır. Kitapta Arapça âyet, hadis ve özlü sözlere, Farsça şiirlere yer verilmektedir. Tarih hakkındaki genel bilgilerden sonra Tablo 2'de verdiğimiz kitapları zikreder. Nev'î'nin tarihi tanıtan bu bilgileri ve kitap adlarının hemen hepsini, sıralamalarıyla beraber Taşköprizâde'nin *Miftâhu's-saâde*'sinden aldığı görülmektedir.⁵³ Tarih ilmini örnekleyen konuları ise Bistâmî'nin *Fevâih*'inden ve diğer kaynaklardan almıştır. Şu üç mesele altında özet bir dünya tarihine yer verilmektedir:

1. Zamanın Başlangıcı ve Devranın İlkesi

Bu ilk meselede Nev'î, kitabının dibâcesinde belirttiği kozmolojik örüntüye uygun olarak Sadreddin Konevî (ö. 673/1274), Ekmeleddin el-Bâbertî (ö. 786/1384) ve Abdurrahman el-Bistâmî'ye dayanarak burçlar feleğindeki gök kürelerinin hareketlerini ele almıştır. Aktarılan rivayetlere göre arş-ı âzam ilkin mizan (terazi) burcundayken dönmeye başlamıştır. Fâtih Sultan Mehmed dönemi tarihçilerinden Şükrullah'ın (ö. 868/1464'ten sonra) *Behcetü't-tevârih* adlı tarih eserine dayanarak Hz. Âdem'den Hz. Muhammed Mustafa zamanına kadar geçen zaman üzerine çeşitli rivayetlere değinilmektedir.⁵⁴ Bir sonraki meselede de *Behcetü't-tevârih*'e atıfta bulunulması bu eserin tarih kitapları arasında zikredilmemesine rağmen *Netâyicü'l-fünûn*'un tarih kısmının yazımında önemli bir kaynak olduğu-

52 Nev'î, *İlimlerin Özü*, s. 85. Tarih ilmi o dönemlerde edebî ilimlerden sayılmakla birlikte XIV. yüzyılda İbn Haldun *Mukaddime*'sinde tarihin felsefi bir ilim olduğunu ileri sürmüştü. Ancak İbn Haldun'un bu önerisi ve çabasına rağmen tarih ilmi modern zamanlara kadar edebî ilimler arasında konumlandırılmaya devam edildi.

53 Taşköprizâde, *Miftâhu's-saâde*, I, 231-46. Akbulut da Nev'î'nin tarih kısmıyla ilgili tanıtıcı bilgileri Taşköprizâde'den aldığını belirtmektedir (Akbulut, *Classification of Sciences*, s. 60).

54 Nev'î, *İlimlerin Özü*, s. 88.

nu göstermektedir. Bunun yanında Bistâmî'nin *Fevâihu'l-miskiyye*'sinin de bu ilmin kitapta merkezî bir konum edinmesinde etkili olduğunu söyleyebiliriz. Bistâmî her ne kadar *Fevâih*'in yetmiş altıncı ve devamındaki bölümlerde tarihle ilgili konuları ele alıyorsa da kitabın girişinde zamanın başlangıcı, peygamberler tarihi ve mücedditlerle ilgili hadisin açılımı bakımından Abbâsiler'den Memlükler'e kadar mücedditler çerçevesinde tarihsel bilgiler aktarmaktadır.⁵⁵ Kanaatimizce Nev'î'nin *Netâyicü'l-fünûn*'unda tarih ilminin öncelenmesinde *Fevâihu'l-miskiyye*'nin bu ilk kısımları etkili olmuştur.

2. Peygamberlerin Ortaya Çıkış Sebepleri ve Peygamberler Tarihi

Bu meselede Nev'î peygamberlerin toplumda adaleti tesis etmek için kânun koyucuya (şâri') olan ihtiyaçtan dolayı gönderildiklerini belirtmektedir. Burada da peygamberlerin kendi devirlerinde hâkim olan gezegenin tabiatına mensup olduğunu ileri sürmektedir. Hz. Peygamber'den sonra dinin tecdidi için her yüzyılda bir müçtehidin geldiğini ve onun bir yönetici ile desteklendiğini belirten Nev'î, kendi yaşadığı yüzyıla kadar bu rolleri üstlendiği söylenen kişilerin isimlerini zikreder ve X. (XVI.) yüzyılda mehdînin bu vazifeyi üstleneceğini aktarır.⁵⁶ Bu konuya olan ilginin arka planında o dönemde yaklaşan hicri binyıla yönelik beklentilerin tetiklediği apokaliptik söylemlerin olduğu söylenebilir.⁵⁷ Bunu takiben İslâm'dan önceki Fars devletleri, Hulefâ-yi Râşidîn, Emevîler, Abbâsiler, Sâ mânîler, Gazneliler, Selçuklular ve Moğollar gibi birçok devletin tarihinden özetle bahseder ve son olarak kendi dönemine kadar Osmanlı tarihine yer verir. Osmanlı tarihi ile ilgili kısımda sultanların yanında vezirler ve ileri gelen ulemanın da isimleri zikredilmektedir. Kadim Fars devletlerinin tarihiyle ilgili kısmın başında (Beyzâvî'nin) "*Nizâmü't-tevârih*"te mezkûr olduğu

55 *Fevâih*'in Türkiye'de ve yurt dışında birçok yazma nüshası bulunmaktadır. Nev'î'nin özellikle Bistâmî'nin *el-Fevâihu'l-miskiyye*'sinde peygamberlerle ilgili bölümden alıntılar yaptığı görülmektedir (bk. Reşid Efendi Ktp., nr. 426, vr. 35^b). Bistâmî'nin bu eseri *Netâyicü'l-fünûn*'un yazıldığı dönemde mütercimi bilinmeyen biri tarafından kısmen Türkçe'ye çevirilmiştir (Yağmur, "Abdurrahmân el-Bistâmî", s. 2247-63; bu tercümenin bir tez içerisindeki neşri ve *Netâyicü'l-fünûn*'a kaynaklık eden kısım için bk. Yağmur, *Terceme-i Kitâb-ı Fevâihu'l-miskiyye*, s. 37). Nev'î'nin kitabındaki ifadelerle Türkçe tercümedeki ifadeleri karşılaştığımızda, aralarındaki bariz farklılıklardan dolayı onun bu tercüme yerine *Fevâihu'l-miskiyye*'nin Arapça aslından istifade ettiğini düşünmekteyiz.

56 Nev'î, *İlimlerin Özû*, s. 91-92.

57 Binyılcılık ve Osmanlı siyasetine etkisi için Cornell Fleischer'in çalışmalarına bakılabilir. Fleischer'in bu söylemlerin gelişiminde etkin olduğunu belirttiği ve Nev'î'yi de etkilediğini ileri sürdüğümüz, Abdurrahman el-Bistâmî merkezli özlü bir araştırması için bk. "Learning and Sovereignty in Fifteenth and Sixteenth Centuries", s. 155-60.

üzere" ifadesiyle *Netâyicü'l-fünûn*'un bu kısmına kaynaklık eden bir esere işaret edilmiştir.⁵⁸

3. Hükema Hakkında

Bu kısım büyük oranda Molla Lutfi'nin *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Metâli*'inden yapılan iki alıntıdan oluşmaktadır. Burada Aristocu felsefenin İslam dünyasına aktarımına değinilmektedir. Ayrıca Antik ve müslüman filozofları tekfir etmenin doğru olmadığı belirtilmektedir.⁵⁹ Felsefe tarihinin yer aldığı bu son mesele bir sonraki bölümde işlenecek olan ilm-i hikmete yani felsefeye bir geçiş sağlamaktadır. Felsefenin bu kısa tarihinde filozoflarla peygamberler arasında hoca-talebe silsilesinin oluşturulmaya çalışılması klasik dönemde görülen dinî ilimler ile felsefî ilimleri uzlaştırma çabasının XVI. yüzyılda devam ettiğini göstermektedir.

ii. İlm-i Hikmet

"O, hikmeti dilediğine verir" (el-Bakara 2/296) âyetini zikrederek hikmet yani felsefenin önemine vurguda bulunan Nev'î, onu "beşerî gücün imkânları ölçüsünde haricî varlıkların, nefsü'l-emirde bulundukları halde, durumlarını inceleyen ilim" olarak tanımlar. Felsefenin konusu haricî varlıklardır. Bu ilimle ilgili Tablo 2'de verilen muhtasar ve mutavvel kitaplar zikredildikten sonra felsefî ilimleri amelî ve nazarî olarak iki ana gruba ayıran ve bunları da kendi içerisinde üç kısma bölen yaygın bir taksime değinilir.⁶⁰ Felsefî konulara örneklik teşkil etmesi için şu üç mesele ele alınmıştır:

1. Cisim Neden Oluşmaktadır?

Nev'î, filozoflara göre cismin heyula ve suretten oluştuğunu aktarmaktadır. Bu görüş kabul edilmediği takdirde cisimlerin atomlardan oluştuğu fikri kabul edilmelidir ki o da Nev'î'nin belirttiği üzere hükema tarafından reddedilmiştir. Fakat Nev'î, filozofların görüşünün kabul edildiği takdirde Allah'ın fâil-i muhtar olduğu inancıyla çatışacağını, bunun da söz konusu görüşün şer'an reddedilmesini gerektireceğini belirtir. Nev'î özetle sudur nazariyesini de aktarır, ancak bu kısmın sonunda da söz konusu teorisinin esas olan on aklın (ukûl-i aşere) varlığını iddia etmenin şeriata ve

58 Nev'î, *İlimlerin Özü*, s. 92. *Nizâmü't-tevârih*'le ilgili bir çalışma için bk. Karakoç, *Kadı Beyzavi ve Nizamu't-Tevarih'inin Edisyon Kritiği ve Tahlili*.

59 Nev'î, *İlimlerin Özü*, s. 124-27; krş. Molla Lutfi, *Hâşiye*, vr. 21^a-22^a, 100^a-101^b). Molla Lutfi'nin haşiyesinden aktarılan ikinci pasajın neşri için bk. Arıcı, "Osmanlı Düşünce Dünyasında İshraki Bir Zümreden Söz Etmek Mümkün mü?" s. 44. Söz konusu pasajın Türkçe'ye yaptığımız tercümesi için bk. Alatlî, *Bize Yön Veren Metinler*, III, 479.

60 Nev'î, *İlimlerin Özü*, s. 133-34.

İslam'a aykırı olduğunu ileri sürmektedir.⁶¹ Filozofların cisimle ve evrenle ilgili anlayışlarının İslam ile çatıştığını ileri sürmesi, Nev'î'nin felsefeye karşı olduğu izlenimi oluştursa da kitabında felsefî ilimleri dinî ilimlerin önüne alması, ayrıca yukarıda belirttiğimiz üzere Molla Lutfî'den naklen filozofların tekfir edilmemesi gerektiğini belirtmesi aslında onun felsefî ilimlere ne kadar önem verdiğini göstermektedir. Burada Nev'î'nin yer yer çelişik tavırlar sergilediği izlenimi oluşabilir. Ancak söz konusu çelişik tavrın sebebi daha önce de belirttiğimiz üzere Nev'î'nin o dönemde mevcut pozisyonlara kitabında yer vermeye çalışması olabilir. Nitekim aşağıda göreceğimiz üzere astroloji ve fal gibi diğer tartışmalı ilimlerde de benzer bir tavır sergilemektedir. Nev'î katı bir tavırla bu ilimlerin meşru ilimler olmadığını düşünseydi kitabında onlara hiç yer vermeyebilirdi. Ancak söz konusu ilimlere yer verip onlarla ilgili farklı tutumları aktarması hem o ilimleri önemseydiğini hem de onlara karşı olan gruplardan gelebilecek eleştirilere karşı bir tür savunma teşkil etmesi için karşıt görüşleri zikrettiğini düşünmekteyiz.

2. İnsan Nefsi Üzerine

Bu meselede öncelikle Fahreddin er-Râzî'nin tefsirine dayanarak Kemalpaşazâde'nin de (ö. 940/1534) savunduğu belirtilen anlayışa göre, nefsin parlak cisimsel bir şey olduğu belirtilmiş ancak bu görüşün filozoflar tarafından savunulmadığı not edilmiştir. Filozoflara göre nefsin cisim olmadığı soyut bir varlığa sahip olduğu belirtilmiştir. Bu görüşün Gazzâlî ve bazı sufiler tarafından kabul edildiğini belirten Nev'î, bunun soyut varlıkları (mücerredatı) reddeden anlayışla çatıştığını ifade etmektedir. Burada da gördüğümüz üzere Nev'î karşıt görüşlere yer vermiştir. Nev'î bu mesele içerisinde düşünen nefisten ortaya çıkan dört akli güce değinir. Ayrıca insan nefsinin değişik yönlerden nefs-i nâtika, kalp, akıl, ruh ve sır gibi farklı isimlerle adlandırıldığını not etmektedir.⁶²

3. Ölümünden Sonra İnsan Nefsinin Nereye Döneceği

Bu meselede filozoflar ve kalamcılardan birçoğunun nefsin yaratıldığı ve ölümünden sonra da bâkî kalacağı görüşünde müttefik oldukları belirtilmektedir. Ancak filozoflara göre nefsin birkaç mertebesinin olduğu ve içinde bulunulan mertebeye göre ölümünden sonra ödül ve cezaya çarptırılacağı aktarılmaktadır.⁶³

61 Nev'î, *İlimlerin Özü*, s. 134-36.

62 Nev'î, *İlimlerin Özü*, s. 137-38.

63 Nev'î, *İlimlerin Özü*, s. 139-40.

iii. İlm-i Heyet

Heyet yani astronomi ulvî ve süflî cisimlerin durumları, şekilleri, konumları ve uzaklıkları kendisiyle bilinen ilim olarak tarif edilmektedir. Nev'î astronominin bazan delilleriyle beraber işlendiğini bazan da delillerden arınmış olarak aktarıldığını belirterek bazı eserleri zikreder. Bu ilmin önemine vurguda bulunmak için Âl-i İmrân sûresinin 191 ve Kâf sûresinin 6. âyetleri zikredilmiştir. Astronomi ilmi hakkındaki tanıtıcı bilgiler ve kitap adları da yine *Miftâhu's-saâde*'nin ilgili kısmından alınmıştır.⁶⁴ Astronomi ile ilgili aktarılan bilgiler *Miftâhu's-saâde*'nin esas kaynağı olan İbnü'l-Ekfânî'nin (ö. 749/1348) *İrşâdü'l-kâsıd ilâ esne'l-makâsıd*'ında da yer aldığı almaktadır. Özellikle zikredilen kitap isimleri karşılaştırıldığında Nev'î'nin sadece bu ilimde değil, diğer ilimlerle ilgili tanıtımlarda ve kitap isimlerinde Taşköprizâde üzerinden dolaylı olarak *İrşâdü'l-kâsıd*'dan istifade ettiği görülebilir.⁶⁵

Astronomi ilmini temsil etmesi için şu üç konu özetle aktarılmıştır:

1. Feleklerin sayısı ve şekilleri
2. Feleklerin hareketleri
3. Arz ve tabakaları, gece ve gündüz, ay ve yılın oluşumu.

iv. İlm-i Kelam

Kelam ilmi faydası bakımından “bir ilmi zü'l-itibardır ki anınla akâid-i dîniyyenin ispatına iktidar hasıl olur, irâdî hucec ve def'-i şübühât ile” şeklinde tarif edilmiştir. Bu ilmin konusunun mütekaddimine göre zâtullah ve sıfatullah olduğu, bazılarına (müteahhirine) göre ise mutlak mevcudat olduğu ifade edilmiştir. Kelam ilminin ilkelerini şer'î ilimler ve mantıktan aldığı ancak bu ilmin esas amacının şer'î var olan meseleleri açıklamak ve ispat etmek olduğu ileri sürülerek şer'î ilimlerden olduğu vurgulanmıştır. Kelam ilminin tanımı, konusu, gayesi, faydası ve bu konuda yazılan eserler hakkında verilen bilgiler de Taşköprizâde'nin *Miftâhu's-saâde*'sinden ihtisar ve tercümeyle aktarılmıştır.⁶⁶

Kelam ilmi şu üç mesele ile örneklenmiştir:

1. Atomun bölünemeyeceği (cüz'-i lâ yetecezâ)
2. Mahiyetin yaratılması meselesi
3. Mâdumun iadesi ve cismanî haşır.

64 Nev'î, *İlimlerin Özü*, s. 141-42; krş. Taşköprizâde, *Miftâhu's-saâde*, I, 348-49.

65 Nev'î'nin Tablo 2'de verdiğimiz ilim dalları ve kitap listesini İbnü'l-Ekfânî'nin zikrettikleri kitapların listesiyle karşılaştırmak için bk. Şenel, “İbnü'l-Ekfânî'nin *İrşâdü'l-kâsıd*'da İlimler Sınıflandırması”, s. 226-36.

66 Nev'î, *İlimlerin Özü*, s. 155-56; Taşköprizâde, *Miftâhu's-saâde*, II, 132-33, 159-62.

Kelam ilminde tartışılan bu meseleler *Netâyicü'l-fünûn*'un yazıldığı dönemdeki ilmî tartışmaları en çok yansıtan meselelerdir. Nitekim bu konular, aşağıda göreceğimiz ilimlerin aksine, o dönemde medreselerde okutulduğu bilinen Tûsî'nin *Tecrîd*'ine yazılan haşiyeler üzerinden ele alınmıştır. Kemalpaşazâde'nin bu tartışmalarda etkin bir rol oynadığı felsefe ile kelimada ona yapılan atıflardan anlaşılmaktadır.

v. Usûl-i Fıkıh

Usûl-i fıkıhın tanıtıldığı kısımda, Nev'î bu ilmin meziyetini göstermek için her ilimden ve fenden bir şeyler içerdiğini ileri sürmektedir. Ona göre bu durum ilimler taksimi üzerinden de görülebilir. Nitekim ilimler, salt aklî veya naklî olan ilimler veya hem aklî hem naklî olan ilimler olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. Aklî ilimlere örnek olarak aritmetik, astronomi ve diğer matematik bilimler verilmiş, naklî ilimlere örnek olarak ise tefsir ve ahbâr ilimleri zikredilmiştir. Usûl-i fıkıh ise hem aklî hem naklî olan ilimlerden dendir. Bu girizgâhın akabinde, diğer birçok ilmin sunumunda olduğu gibi bu ilmin tarifi, mevzusu, amacı, faydası ve bu ilim dalındaki eserlerden küçük, orta ve büyük boy ve muteber olan kitaplar zikredilir. Adı geçen eserlerin hemen tamamı *Miftâhu's-saâde*'de bulunmakla birlikte Nev'î burada Taşköprizâde'nin daha çok kronolojik olan sıralamasını takip etmeyip diğer bölümlerde yaptığı gibi eserleri küçük, orta ve büyük boy olarak sıralamıştır. Akabinde Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve Şâfiî (ö. 204/820) arasında kabul gören kitap, sünnet, icmâ ve kıyas olmak üzere dört ortak usulün olduğu, fakat Ebû Hanîfe'nin istihsanı, Şâfiî'nin ise istishabı kabul ettikleri not edilmiştir. Nev'î, ortak kabul gören dört usulü kısaca tanıttıktan sonra usûl-i fıkıhtan aşağıdaki meseleleri örnek olarak aktarmaktadır:

1. Mânaları kavramanın kaç yönden olabileceği
2. Taklit meselesi
3. Hitaba ehil olma ve teklif meselesi.⁶⁷

vi. İlm-i Hilaf beyne'l-imâmeyn

Nev'î, hilaf ilmini genel ve ayrıntılı delillerdeki farklı çıkarımların (istinbâtât) yönlerinden bahseden ilim olarak tanıttıktan sonra bu ilimde Ebû Hanîfe, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) görüşlerinin ele alındığını belirtmektedir. İslam tarihinde ilk asırda kitap telif edilmediğini, ilk tedvin edilen kitapların İbn Cüreyc ile (ö. 767) İmam Mâlik'in *el-Muvatta*'sı olduğunu ileri süren Nev'î, burada ilk dönemde hilaf olmadığını ima etmektedir. Hilaf ilmi ilkelerini (mebâdisini) cedel ilminden almaktadır. Diğer ilimlerde birçok eser ismi zikredilirken, bu ilimden sadece Nec-

⁶⁷ Nev'î, *İlimlerin Özü*, s. 167-74.

meddin en-Nesefî'nin (ö. 537/1142) *Manzûme*'si önemli bir eser olarak zikredilmiştir. Hilaf ilmine örneklik teşkil etmesi için Ebû Hanîfe ve Şâfiî arasındaki şu üç ihtilaflı konu ele alınmıştır:

1. Gasbedilen odun kirişin bir sarayın yapımında aynıyla kullanıldığında sahibi tarafından tespit edilirse hükmünün ne olacağı⁶⁸
2. Meninin temiz olup olmadığı⁶⁹
3. Zeyd'in Amr'ı tehdit ederek ona başkasını öldürtmesi durumunda Amr'a kısas gerekip gerekmeyeceği.⁷⁰

vii. İlm-i Tefsir

Tefsiri, Arapça kuralları gereğince Kur'an nazımının mânalarını inceleyen bir ilim olarak tanıtan Nev'î, bu ilmin ilkelerini kelimeler, usûl-i fıkıh, cedel ve diğer ilimlerden aldığı belirtir. Tefsir ilmin faydasının şeriatın hükümlerini doğru bir şekilde çıkarmaya kabil olmak olduğunu ileri sürmektedir.⁷¹ Tefsirle ilgili verilen tanıtıcı bilgilerin ve kitap isimlerinin de *Miftâhu's-saâde*'den tercüme edildiği görülmektedir.⁷² Lafızların iştiraki, hakikat-mecaz, umum-husus, nâsih-mensuh gibi Kur'an'ın yorumunda ihtilafa sebep olan ana konulara değinen müellif, akabinde Kur'an'daki sûrelerin sıralamasıyla ilgili ilginç bilgiler aktarır.⁷³ Tefsirden örnek meseleler olarak üç âyetin çeşitli yorumları aktarılmıştır. Bunlar, ilk etapta İslam düşüncesiyle veya Kur'an'daki diğer âyetlerle çeliştiği düşünülen, a) Yûnus 10,⁷⁴ b) el-Beled 1-2⁷⁵ ve c) er-Ra'd 6. âyetleridir.⁷⁶

viii. İlm-i Tasavvuf

Tasavvuf, ruhun mübdiini bilmesi ve sülûkün nasıl olması gerektiğinden bahseden bir ilimdir. Nev'î bu ilmin önemini vurgulamak için tasavvufçular arasında yaygın olan zâhir ve bâtın ilmi ayırımına telmihte bulunur. Bâtın ilmi olan tasavvufun diğer ilimlere nazaran önemi yetkinliğin onusuz olamayacağı ile vurgulanmıştır. Bâtın ilmini kalbin kötü sıfatlardan temizlenmesi ve nefsin tezkiyesi olarak açıklayan Nev'î'ye göre buna götüren şey Allah'ın ahlakıyla ahlaklanınız hilyesiyle muhallâ olmaktır. Bu ilmin olmazsa olmaz eserleri arasında Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'sini ve Ebû Tâlib

68 Krş. *Yevâkitü'l-ulûm*, vr. 18^b-19^a.

69 Krş. *Yevâkitü'l-ulûm*, vr. 16^b-17^a.

70 Krş. *Yevâkitü'l-ulûm*, vr. 21^{a-b}.

71 Nev'î, *İlimlerin Özü*, s. 183.

72 Taşköprizâde, *Miftâhu's-saâde*, II, 54, 85-87, 93-94.

73 Nev'î, *İlimlerin Özü*, s. 183-86.

74 Nev'î, *İlimlerin Özü*, s. 186-87; krş. *Yevâkitü'l-ulûm*, vr. 40^b-41^a.

75 Nev'î, *İlimlerin Özü*, s. 187-88; krş. *Yevâkitü'l-ulûm*, vr. 43^{a-b}.

76 Nev'î, *İlimlerin Özü*, s. 189; krş. *Yevâkitü'l-ulûm*, vr. 44^b-45^a.

el-Mekki'nin *Kûtü'l-kulûb* adlı eserini zikreder. Konuyla ilgili en kapsamlı ve en faydalı eserin de İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*'si olduğu vurgulanmıştır. Daha önce belirttiğimiz üzere Nev'î, İbnü'l-Arabî'nin bir başka önemli eseri olan *Fusûsü'l-hikem*'i bilahare Türkçe'ye tercüme etmiştir.

Tasavvuf ilmini yansıtmaları açısından şu üç mesele ele alınmıştır:

1. Tasavvufun mahiyeti⁷⁷
2. "es-sûfî ibnû'l-vakt" sözünün anlamı⁷⁸
3. Hz. Peygamber'in bazı hadislerinde fakirliği öven ve bazılarında fakirliği yeren ifadelerinin nasıl bağdaştırılabileceği.⁷⁹

ix. İlm-i Ta'bîr-i hâb

Nev'î, *rüya tabiri* ilmini, uykuda görünen suretlerin ahkâmını, keyfiyyâtını ve uygun mânalarla tabirini inceleyen bir ilim olarak tanımlar. Rüya tabiriyle ilgili de Taşköprizâde'nin *Miftâhu's-saâde*'sinde belirtilen eserler zikredilmiştir.⁸⁰ Nev'î, konuyla ilgili örnek meselelere değinmeden önce rüya tabiri ilmiyle ilgili biraz daha geniş bir bilgi verir. Burada Necmeddin-i Dâye'nin (ö. 654/1256) *Menârâtü's-sâirîn*'inden uyku ve rüya ile ilgili bir alıntı yapılmıştır. Daha sonra bu ilmin problemlerini yansıtan üç meseleyi ele almaktadır:

1. Rüyanın kaç kısım olduğu ve hangi rüyaların doğru olduğu,
2. Hangi insanların rüyası doğru ve hangilerinin doğru olmadığı,
3. Rüya tabirinin kaç etkenle değişiklik göstereceği.⁸¹

x. İlm-i Rukye ve Efsun

Nev'î *rukyenin*, *efsun* ile kelimeleri okuyarak harflerin tabiatıyla nitelenmiş olan nefesi göğüsten çıkarıp hasta üzerine üförmeye dendiğini belirtir. Bazan da bir kâğıda kelimeler yazılıp hastaya takıldığını not eder. Amaç bu şekilde hastaya tesir edip iyileşmesini sağlamaktır. Bu alanda yazılmış eserlerden Fahreddin er-Râzî'nin *es-Sırrü'l-mektûm* adlı kitabına değinir. Bu ilimden de üç mesele örnek olarak incelenmiştir.

1. Efsunun niçin etkili olduğu (burada efsunlar Allah'ın ismini içeren ve içermeyen şeklinde iki kısma ayrılmış),

77 Nev'î, *İlimlerin Özü*, s. 192-93; krş. *Yevâkitü'l-ulûm*, vr. 33^{a-b}.

78 Nev'î, *İlimlerin Özü*, s. 193-94; krş. *Yevâkitü'l-ulûm*, vr. 34^{a-b}.

79 Nev'î, *İlimlerin Özü*, s. 194-95; krş. *Yevâkitü'l-ulûm*, vr. 37^b-38^a.

80 Nev'î, *İlimlerin Özü*, s. 197; krş. Taşköprizâde, *Miftâhu's-saâde*, I, 312.

81 Nev'î, *İlimlerin Özü*, s. 198-205; Rüya tabiriyle ilgili meseleler de *Yevâkitü'l-ulûm*'ten alınmıştır; krş. *Yevâkitü'l-ulûm*, vr. 93^a-94^b.

2. Savaşta okunduğunda düşmana karşı zafer getirecek olan hırzlar,
3. *Yevâkitü'l-ulûm*'da ayrı meseleler altında ele alınan humma, göz değmesi ve baş ağrısı gibi sorunlara karşı etkili olan dualar içeren hadisler.⁸²

xi. Tıp İlmi

Sağlığı korumak ve hastalığı gidermek için sıhhat ve hastalık yönünden insan bedenini inceleyen ilim şeklinde tanımlanan tıpla ilgili literatür konusunda da Taşköprizâde'den istifade edildiği görülmektedir.⁸³ Tıp ilminde iki meseleye yer verilmiştir:

1. İnsanın sağlıkta ve hastalıkta kaç türlü halinin olduğu,
2. Hangi organın hastalıkların kaynağı olduğu.

Bu ikinci meselede midenin rolüne vurgu yapılırken aynı zamanda *Yevâkitü'l-ulûm*'da Ali b. Mûsâ er-Rızâ'ya (ö. 203/818) nispet edilen insanın bedeni ile devlet arasındaki teşbih aktarılmıştır.⁸⁴ Burada siyaset düşüncesi literatüründeki teşbihin aksine, bedenin işleyişi devletin işleyişine benzetilmiştir. Diğer bir ifadeyle filozoflarının devlet yönetimini açıklamak için onu bedene benzetmelerinin yerine, burada bedenin işleyişini açıklamak için beden devletin yapısına benzetilmiştir. Üçüncü mesele yerine fayda başlıkları altında güneşte duran suyla yıkanma, hacamat ve fâsâd gibi bazı tıbbî meseleler hadisler üzerinden, *Yevâkitü'l-ulûm* takip edilerek ele alınmıştır.⁸⁵

xii. İlm-i Felâhat

Netâyicü'l-fünûn'da ele alınan ilimler arasında en az yer kaplayan ilim, *felâhat* yani çiftçilik ilmidir. Bu ilim, Nev'î'nin verdiği tarife göre, bitkilerin ilk büyümeye başladıkları andan olgun hale gelene kadar bakımının kendisiyle bilindiği ilimdir. Nev'î bu ilimle ilgili herhangi bir kitap ismi zikretmemektedir. Fakat konuyla ilgili şu üç mesele örnek olarak ele alınmıştır:

1. Arpa ve buğdayın hasat zamanı,
2. Arazinin iyi ve kötü olduğunun işaretleri,
3. Tiryak üzümün nasıl olduğu.⁸⁶

xiii. İlm-i Nücûm

İlm-i nücûm, diğer bir ifadeyle *astroloji*, göksel oluşumlardan yeryüzündeki olaylar hakkında çıkarımda bulunmak olarak tanımlanmıştır. Bu ilmin

82 Nev'î, *İlimlerin Özü*, s. 209-13; *Yevâkitü'l-ulûm*, vr. 97^b-101^a.

83 Nev'î, *İlimlerin Özü*, s. 213; bk. Taşköprizâde, *Miftâhu's-saâde*, I, 305-306.

84 Nev'î, *İlimlerin Özü*, s. 215-16; *Yevâkitü'l-ulûm*, vr. 103^b.

85 Nev'î, *İlimlerin Özü*, s. 213; krş. *Yevâkitü'l-ulûm* (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4352), vr. 102^b-105^a.

86 Nev'î, *İlimlerin Özü*, s. 221-23.

hisâbiyyât (matematiksel), zannîyyât (probabilite içeren) ve vehmiyyât-tan (salt hayal) oluşan üç kısma ayrıldığını belirten Nev'î, bunlardan ilkinin herhangi bir şüphe içermediğini ve şer'an engellenmediğini, güneşin burçlardaki hareketinden yılın mevsimleri vesaire hakkında çıkarımda bulunmanın ikinci kısma girdiğini ve bu kısmın da şer'an reddedilmediğini söylemektedir. Fakat genel olarak gezegenlerin ittisalinden (aynı hizada bulunmasından) yeryüzündeki olayların iyi veya kötü olduğuna yönelik çıkarımda bulunmak olan vehmiyyâtın şer'an herhangi bir temelini olmadığı, ona güvenilemeyeceği ve Hz. Peygamber'in bazı hadislerine dayanarak dinen reddedildiği belirtilmiştir. Bu ilimle ilgili herhangi bir kitap adı zikredilmemiştir. Alâüddeve-i Simnânî'nin (ö. 736/1336) *el-Urve* adlı kitabından bu ilmi âyetlerle temellendiren bir pasaj aktarılmıştır. Astroloji ile ilgili şu üç mesele tartışılmıştır:

1. Bir doktor nabızı yoklayarak bir kimsenin hastalığı hakkında öngöründe bulunabiliyorsa niçin benzer şekilde göksel cisimlerin yer yüzündeki olaylara sebep olamayacağı ve yıldızların hareketinden gelecekteki olaylar hakkında çıkarımda bulunulamayacağı,
2. Şeriatın neden katı bir şekilde astrolojiyi yasakladığı,
3. Tekvîr sûresinin 15 ve 16. âyetlerinde kendileriyle yemin edilen *hunnas* ve *künnes* yıldızlarının hangi yıldızlar olduğu ve onlara neden bu isimlerin verildiği.⁸⁷

Bu sorular cevaplanırken aynı zamanda konuyla alakalı rivayetler ve ek bilgiler verilmiştir. Mesela son meselenin devamında burçların sayısı ve ay burcunun nasıl hesaplanacağı açıklanmıştır. Astroloji ilminin şer'an kabul görmediğini belirten Nev'î yine de burçlarla ilgili temel bilgileri aktarmaktadır. Burada yazarın Osmanlı XVI. yüzyılındaki farklı hassasiyetleri göz önünde bulundurarak, her kesimi memnun edici bir tavırla tartışılmalı ilimleri ele aldığı söylenebilir.

xiv. İlm-i Fal ve Zecr

Netâyicü'l-fünûn'da başlı başına bir bölüm içerisinde ve örnek meselelerle ele alınan son ilim *fal* ve *zecz* ilmidir. Nev'î, fal ilmini kendisiyle gelecekteki olayların bilindiği ilim olarak tarif eder. Bunun mushaf açmak, kura çekmek ve diğer şeylerle yapılabileceğini ve bu ilmin yetkin kişiler ve Hz. Peygamber tarafından kabul gördüğünü iddia etmektedir. Ancak zecz, afiyet, tıyere ve kehanet gibi Cahiliye dönemindeki bazı fal türlerinin dinen haram olduğu ifade edilmiştir. Fal ilminin tanımında da Taşköprizâde'nin *Miftâhu'saâde*'sinden istifade edildiği görülmekte-

⁸⁷ Astroloji ilmiyle ilgili meselelerin *Yevâkitü'l-ulûm*'dan alındığı görülmektedir (bk. *Yevâkitü'l-ulûm*, vr. 113^a-114^b).

dir.⁸⁸ Bu ilimle ilgili ilk meselede kehanet ile ırâfe arasındaki fark, ikinci meselede ihtilaç ve ketfe bakmak, son meselede ise kıyafet, firâset, iyâfet, zecr ve tiyerenin ne olduğu ele alınmıştır.⁸⁹

Sonuç

İlimleri genellikle örnekleyerek bazan da özetleyerek tanıtan enmûzecü'l-ulûm türü XII. yüzyılda ortaya çıkmış olmakla birlikte Osmanlı döneminde yoğun bir ilgiye mazhar olmuştur. Nitekim 1300-1600 yılları Osmanlı coğrafyasında bu türde en az on bir eser yazılmıştır. Bu eserlerdeki ilimler sıralamasını baktığımızda, çoğunlukla klasik sonrası İslam düşünce tarihinde yaygın olan akli, nakli ve edebî ilimler ayrımını esas aldıklarını görmekteyiz. Bu üç sınıf arasından, müelliflerin ekseriyetle sıralamada dinî ilimleri öne aldıkları, Nev'î'nin *Netâyicü'l-fünûn*'unda ise akli ilimler kategorisine giren kozmoloji, tabiat felsefesi ve astronominin ilk sıralara yerleştirildiği görülmektedir. Enmûzec türü eserler içerisinde kapsamlı olanların her üç sınıf ilmi örneklediği görülmekle birlikte daha küçük çaplı eserlerde birçoğunun büyük oranda dinî ilimleri örneklerken nadiren de olsa akli/felsefî ilimleri örneklemeye yoğunlaşan eserler bulunmaktadır.

Enmûzec türü, âlimlerin bir kitap veya risale içerisinde birkaç disiplini ele almalarına imkân tanıdığı için âlimlerin çeşitli alanlarda ilmî yetkinliklerini gösterebilmelerine elverişliydi. Nitekim daha önceki araştırmalarda da işaret edildiği üzere, bir bölgeye dışarıdan gelen bir âlimin veya o bölgede ilmî yetkinliği sorgulanan birinin bu tür vasıtasıyla ilmî kapasitelerini göstermeye çalışmışlardır.⁹⁰ Zikrettiğimiz enmûzecler arasında Lârî'ninki ve müellifi meçhul olmakla beraber Halep'ten İstanbul'a gelen birinin yazdığını düşündüğümüz *el-Menhecü'l-malûm* dışarıdan gelip ilmî otoritesini tesis etmeye çalışan yazarların enmûzeclerine örnek gösterilebilir. Bu tarz enmûzeclerde yazarlar açıkça tartışmalı ilmî konularda kendi görüşlerini ortaya koyarak ilmî yetkinliklerini göstermeye çalışmaktadır. XVI. yüzyılda enmûzec türü eserlerde önemli bir artış olması o dönemdeki siyasi sebepler veya Osmanlı Devleti'nin genişleyen toprakları neticesinde artan ulema hareketliliği dolayısıyla İstanbul'a gelen âlimlerin ilmî yetkinliklerini göstermek için enmûzec türüne yönelmiş olabileceklerine işaret etmektedir. Dolayısıyla enmûzeclerin ilmî yetkinliği göstermenin yanında hâmi ve iş arayışı için de uygun araç olduklarını göstermektedir.

88 Taşköprizâde, *Miftâhu'saâde*, I, 337. Taşköprizâde'nin gizli ilimlere yaklaşımı için bk. Arıcı, *İnsan ve Toplum*, s. 37-43.

89 Nev'î, *İlimlerin Özü*, s. 235-42.

90 Fazlhoğlu, "İznik'te Ne Oldu?", s. 27.

Arapça yazılan enmûzeclerde âlimlerin ilmi yetkinliklerini göstermeye çalıştığı daha çok görülmekle birlikte, Farsça ve Türkçe yazılan eserlerde bu durumun çok öne çıkmadığını söyleyebiliriz. Özellikle Türkçe tek enmûzec olan *Netâyicü'l-fünûn*'unun yazarı Nev'î, ilmi yetkinliğini vurgulamaktan çok eserini bir derleme şeklinde sunmaktadır. Zaten İstanbul çevresinde yetişen bir âlim-şair olarak o muhtemelen kariyerinde yükselmek için devletin ileri gelenlerinin dikkatini çekecek bir şekilde bu eseri yazmıştır. Dolayısıyla ulema sınıfından ziyade, genel okuyucuya hitap edecek şekilde, tarih ve edebî içerikle meselelerin seçiminde ilgi çekecek konulara yer vermiştir. Esasında incelediğimiz enmûzeclerin hemen hepsi ya dönemin sultanına ya da yöneticilere sunulmuştur. Dolayısıyla birçoğunda ilmi yetkinliklerini gösterme kaygısı olsa bile hemen hepsinin destek görmek için bu eserleri yazdığı görülmektedir.

Osmanlı dönemi enmûzeclerinde dikkatimizi çeken bir başka husus *İthâf, Risâle müştemile*, Lârî'nin *Ünmûzecü'l-ulûm*'u, öğrencisinin *Risâle fî Fünûn-i Mûteaddide*'si ve Sipâhîzâde'nin *Ünmûzecü'l-fünûn*'u gibi birçoğunda gizli ilimlere yer verilmezken Mehmed Şah'ın *Ünmûzecü'l-ulûm*'u, Şîrvânî'nin *Riyâzu'l-kulûb*'ü ve Nev'î'nin *Netâyicü'l-fünûn*'unda bu ilimler tanıtılmıştır. Tanıtılan ilimlerin sayısına baktığımızda Nev'î'ninki bu ilimlere nispeten daha çok yer vermiştir. Kanaatimizce Nev'î'nin bu ilgisi kaynakları, muhatap kitlesi ve tasavvufa olan meyli ile açıklanabilir.⁹¹ Nitekim kullandığı kaynaklarda (*Yevâkitü'l-ulûm*, *Fevâihu'l-miskiyye* ve *Miftâhu's-saâde*) bu ilimler kabul görerek tanıtılmıştır. Ayrıca Nev'î'nin ve kullandığı kaynakların müelliflerinin (Bistâmî ve Taşköprizâde) tasavvufa yönelmiş olmaları dolayısıyla bu ilimlere görece daha fazla rağbet göstermeleri anlaşılabılır. Hitap ettiği saray çevresinde bu ilimlere ilginin olması da söz konusu içeriği belirlemede etkili olmuş olabilir.

91 Osmanlı saray çevresinde gizli ilimlere ilgi duyulduğu ve söz konusu ilginin tasavvufa ilişkili olduğunu gösteren bir araştırma için bk. Gardiner, "Books on Occult Sciences", s. 735-65.

Tablo 1: 1300-1600 yılları arası Osmanlı'da enmûzec türü eserler, müellifleri, ithaf edildikleri kişiler, içerdikleri ilimlerin sıralaması, dilleri ve dikkat çeken yönleri

Eser	Yazar	İthaf edilen kişiler	Tanıtılan ilimlerin sıralaması	Dili	Dikkat çeken yön
<i>el-İthâ-fü's-Süley-mânî fi'l-ah-di'l-Orhânî</i>	Dâvûd-ı Kayserî (ö. 750/1351 [?])	Süley-man Bey	Şer'î ilimler Akli ilimler Dil ilimleri	Arapça	Osmanlı'daki ilk enmûzec olması
<i>Ünmûze-cü'l-ulûm</i>	Meh-med Şah Fenârî (ö. 839/1435 [?])	----	Nakli/dinî ilimler Alet ilimleri Akli/felsefî	Arapça	Sayıda en fazla ilmi tanıtması
<i>Sahâi-fü'l-letâif fi envâi'l-ulûm ve't-tevârih</i>	Ali er-Riyâzî	Fâtih Sultan Meh-med	Şer'iyât (dinî), Hikemî (felsefî) ilimler, Edebiyyât (dil) ilimleri, Tarih	Farsça	Tarihe başlı başına bir bölüm ayrılması
<i>Riyâ-zu'l-kulûb</i>	Şükrullah Şîrvânî	II. Bayezid	Tasavvuf, Mantık, Heyet, Nücûm, Hesap, Kıyafet, Şiir, Muamma	Farsça	Dini olmayan ilimlere yoğunlaşması
<i>Risâle müştemile alâ iddet ebhâs (Ayasofya 422)</i>	-----	Yavuz Sultan Selim	Tefsir, Fıkıh usulü, Fıkıh (fürü), Ma'kulât, Geometri (matematik, riyâzî)	Arapça	Yükseköğretimde okutulan eserlerden meseler seçerek tartışması
<i>Ünmûze-cü'l-ulûm</i>	Musli-huddîn-i Lârî (ö. 979/1572)	Rüstem Paşa	Dinî ilimler Felsefî ilimler Meânî	Arapça	Gizli ilimlere yer vermesi
<i>Risâle fi Fünûn-i Mûteaddide</i>	Musli-huddîn-i Lârî'nin öğrencisi	Yöneticilerden birine	Tefsir, Usûl-i hadis, Hadis, Kelam, Usûl-i fıkıh, Fıkıh	Arapça	Dini ilimlere adanmış olması

<i>Risâle min ulû-mi'l-muh-telife</i> (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4083)	-----	III. Murad	Dini ilimler, Metafizik, Tabiat felsefesi ve alt dalları, Matematik bilimler, Dil bilimleri, Tarih	Arapça	Fıkıh ve fıkıh usulüne yer verilmemesi
<i>el-Menhecü'l-ma'lûm fi'ünmûze-ci'l-ulûm</i>	-----	III. Murad (?)	Mikât, Fıkıh, Belagat, Geometri, Metafizik	Arapça	XVI. yüzyıldaki ilmi tartışmaları ihtiva etmesi ve bölümlerin bağımsız rîsaleler şeklinde olması
<i>Ünmûze-cü'l-fünûn fi'l-maâri-fi'l-âmme</i>	Sipâhîzâde Mehmed (ö. 997/1589)	Koca Sinan Paşa	Tefsir, Hadis, Kelam, Usûl-i fıkıh, Fıkıh, Ferâiz, Meânî, Tıp, Heyet	Arapça	Gizli ilimlere yer verilmesi
<i>Netâyi-cü'l-fünûn</i>	Nev'î	III. Murad ve bir vezir	Tarih, Hikmet, Heyet, Kelam, Usul, Hilaf, Tefsir, Tasavvuf, Ta'bir-i rüya, Rukye, Efsun, Tıp, Felâhat, Nücûm, Fal	Türkçe	İlk Türkçe enmûzec olması ve yazma nüshalarının en çok olması

Tablo 2: *Netâyicü'l-fünûn*'da tanıtılan ilim dalları ve zikredilen kitaplar

<i>Netâyicü'l-fünûn</i> 'da tanıtılan ilimler	İsmi zikredilen kitaplar			
	Küçük boy	Orta boy	Büyük boy	Muteber eserler
Tarih	İbn Kesîr (ö. 774/1373), Taberî (ö. 310/923), İbnü'l-Esîr (ö. 606/1210), İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), İbn Halikân (ö. 681/1282), İbn Hacer (ö. 852/1449), Safedî (ö. 764/1363) ve Süyûtî'nin (ö. 911/1505) tarihleri, Bağdat tarihi, Nişâbur tarihi ve <i>Târîhu'l-hükemâ</i>			
Hikmet	Esîrüddin el-Ebherî (ö. 663/1265), <i>Hidâyetü'l-hikme</i> , Mevlânâzâde, <i>Hidâyetü'l-hikme</i> şerhi, İbn Sinâ, <i>el-İşârât</i> 'ı			Fahreddin er-Râzî, Nasîrüd-din-i Tûsî (ö. 672/1274) ve Kutbüddin er-Râzî'nin (ö. 766/1365) <i>İşârât</i> şerhleri, İbn Sinâ, <i>eş-Şifâ</i> , Şehâbüeddin es-Sühreverdî (ö. 587/1191) <i>Hikmetü'l-iş-râk</i>
Heyet: delilleriyle Heyet: delillerden arındırılmış	Ebherî, <i>Mûlahhas fî Sinâati'l-Mecistî</i>	Câbir b. Eflah (ö. VI/XII. yüzyıl), <i>Hey'e</i>	Bîrûnî (ö. 444/1054 [?]), <i>Kânûn-ı Mes'ûdî</i>	

	Tûsî, <i>Tezkire</i> , Çağmîni (ö. 618/1221 [?]), <i>Mûlahhas</i> , Ali Kuşçu, <i>Fethiyye</i> Sinan Paşa ve Mîrim Çelebi'nin <i>Fethiyye</i> şerhleri		Fazlullah Ubeydî (ö. 750/1350), Kemâleddin Türkânî (ö. 754/1354'ten sonra) ve Kadızzâde-yi Rûmî'nin (ö. 844/1440'tan sonra) <i>Mûlah-</i> <i>has</i> şerhleri Kutbüddin Şîrâzî, <i>Nihâ-</i> <i>yetü'l-idrâk</i>	Batlamyus, <i>Coğrafya</i>
Kelam	Tûsî, <i>Kavâidü'l-akâid</i> ve <i>Tecrid</i> , Beyzâvî, <i>Tavâli-</i> <i>u'l-envâr</i> , Fahreddin er-Râzî, <i>Muhassal</i> ve <i>Erbain</i> , Sirâceddin el-Ur- mevî (ö. 682/1283) <i>Lübâb-ı Erbaîn</i> ,		Râzî, <i>Nihâ-</i> <i>yetü'l-ukûl</i> , Şemseddin es-Semer- kandî (ö. 722/1322) <i>es-Sahâi-</i> <i>fû'l-ilâhiyye</i> , Adudüddin el-İcî'nin (ö. 756/1355), <i>el-Mevâkıf</i> ve <i>Cevâhi-</i> <i>rü'l-keâm</i> , Teftâzânî, <i>Makâsıd</i> ve Şerhi, Seyfeddin Ebherî (ö. 800/1398), Seyyid Şerîf el-Cürcânî ve Şemseddin Kirmânî'nin (ö. 786/1384) <i>Mevâkıf</i> şerhleri, Sadrüş- şeria (ö. 747/1346), <i>Ta'dî-</i> <i>lû'l-keâm</i> , Şemseddin İsfahânî (ö. 749/1349) <i>Tavâli'</i> şerhi, İsfahânî ve Ali Kuş- çu'nun <i>Tecrid</i> şerhleri	

Usûl-i fıkıh	İbnü's-Sââtî (ö. 694/1295) <i>Kavâid</i> , İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249) <i>Muhtasar</i> , Beyzâvî (ö. 685/1286) <i>Minhâc</i> , İbn Kudâme, (ö. 620/1223) <i>Muhtasarü'r-ravza</i> , <i>Menâr</i> ve şerhleri (Bâbertî, İbn Melek), Ahsikesî (ö. 644/1246-47) <i>el-Müntehab</i> ve bu esere Kıvâmüddin el-İtkânî'nin (ö. 758/1357) yazdığı <i>et-Tebyîn</i> adlı eser	Urmevî, <i>et-Tahsîl</i> , İbnü'l-Hâcib, <i>Münteha'te'l-sûl ve'l-emel</i>	Âmidî (ö. 631/1233) <i>el-İhkâm</i> , Râzî, <i>el-Mahsûl</i> , Sadrüşşeria (ö. 747/1346) <i>et-Tavzîh'</i> , Teftâzânî, <i>et-Telvîh</i> , İcî, <i>Muhtasarü'l-Müntehâ</i> şerhi, Teftâzânî ve Cürcânî, <i>Muhtasarü'l-müntehâ</i> haşiyeleri, Seyfeddin el-Ebherî, Şemseddin el-İsfahânî (ö. 749/1349) ve Kutbüddin eş-Şîrâzî'nin (ö. 710/1311) <i>Muhtasarü'l-Müntehâ</i> şerhleri	Pez-devî'nin (ö. 482/1089) usulü, Abdülaziz el-Buhârî (ö. 730/1330), <i>Keşfü'l-esrâr</i> , Bâbertî, <i>et-Takrîr</i>
Hilaf				Necmeddin en-Ne-sefî (ö. 537/1142), <i>Manzûme</i>
Tefsir	İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), <i>Zâdü'l-mesîr</i> , Vâhidî (ö. 468/1076) <i>el-Vecîz</i> , Râzî, <i>el-Vâzıh</i> , <i>Celâleyn</i>	Vâhidî, <i>el-Vasît</i> , Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) tefsiri, Zemahşerî (ö. 538/1144) <i>el-Keşşaf</i> , Kâşî (ö. 736/1335) tefsiri, Necmeddin en-Ne-sefî (ö. 537/1142) <i>et-Teysir</i> , ve Hindî'nin tefsiri	Vâhidî, <i>el-Basît</i> , Kurtubî'nin (ö. 671/1273) tefsiri, Râzî, <i>Mefâtihu'l-gayb</i>	

Tasavvuf			İbnü'l-A-rabî (ö. 638/1240), <i>el-Fütühâtü'l-mekkiyye</i>	Kuşeyrî, <i>er-Risâle</i> , Ebû Tâlib el-Mekki <i>Kütü'l-kulûb</i>
Rüya Tabiri	Dekkâk, <i>Fevâi-dü'l-ferâid</i>		Hanbelî, <i>Şerh-i Bedr-i Münir</i> , Ebû Sehl el-Mesîhî'nin (ö. 401/1010-11 [?]) telifi, Muhammed b. Kutbüddin İznîkî	
Rukye ve Efsun				Fahreddin <i>er-Râzî</i> , <i>es-Sir-rü'l-mektûm</i>
Tıp	İbnü'n-Nefis (ö. 687/1288) <i>el-Mû-cez</i> , <i>el-Kifâye</i> , <i>Tuhfetü'l-Muhib</i>	İbn Hü-bel (ö. 610/1213) <i>el-Muhtâr</i> , Mesîhî, <i>Mie</i> , İbnü'l-Kuf (ö. 685/1286), <i>eş-Şâfi</i>	<i>Kâmi-lüs-sınâa/Me-likî</i> , <i>Tezkire-i Sa'diyye</i> , Ebû Ali İbn Sînâ, <i>Kânûn</i> ;	Hacı Paşa, <i>Kânûn</i> , Sedîdî (ö. 744/1344) ve Nefisî'nin (ö. 853/1449) <i>Şerh-i Mucez'leri</i> , Kutbüddin eş-Şîrâzî, <i>Kânûn şerhi</i>
Felâhat				
Nücûm				
Fal				

Bibliyografya

- Akbulut, Didar Ayşe, *The Classification of the Sciences in Nev'i Efendi's Netâyıcı'l Fünun- An Attempt at Contextualization* (yüksek lisans tezi), Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul, 2014.
- Alatlı, Alev, *Bize Yön Veren Metinler III: Beylik'ten Cihan Devleti'ne (1299-1606...)*, ed. Ömür Ceylan, Nevşehir: Kapadokya Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Altaş, Eşref, "Fahreddin er-Râzinin İlimler Ansiklopedisi: Câmî'u'l-ulûm ya da Hadâiku'l-envâr", *İlimleri Sınıflamak: İslâm Düşüncesinde İlim Tasnifleri*, ed. Mustakim Arıcı, İstanbul: Klasik Yayınları, 2019, s. 93-144.
- Âmirî, Ebû'l-Hasan, *el-İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslâm*, nşr. Ahmed Abdülhamid el-Gurâb, Riyad: Dârü'l-asâle, 1408/1988.
- Arıcı, Mustakim, "Osmanlı İlim Dünyasında İshrâkî Bir Zümreden Söz Etmek Mümkün mü? Osmanlı Ulemasının İshrâkîlik Tasavvuru Üzerine Bir Tahlil", *Nazariyat: İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 4/3 (2018): 1-48.
- Arıcı, Mustakim, "Temel Problemler Ekseninde Tasnifü'l-ulûm ve Enmûzecü'l-ulûm Literatürleri", *İlimleri Sınıflamak: İslâm Düşüncesinde İlim Tasnifleri*, ed. Mustakim Arıcı, İstanbul: Klasik Yayınları, 2019, s. 13-61.
- Arıcı, Mustakim, *İnsan ve Toplum: Taşköprizâde'nin Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*, Ankara: Nobel, 2016.
- Arpaçukuru, Osman, "Nev'i'nin Netâyıcı'l-Fünûn Adlı Kitabında Arap Dili İlimlerine Ait Meseleler", *Tekirdağ'da Dini ve Kültürel Hayat*, ed. Hasan Keskin v.dğr., İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019, s. 67-100.
- Bistâmî, Abdurrahman, *el-Fevâihu'l-miskiyye*, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 426.
- Cihan, Ahmet Kamil - Salih Yalın, "Mehmed Emin Şirvânî ve el-Fevâidü'l-Hâkâniyye'si Üzerine", *İlimleri Sınıflamak: İslâm Düşüncesinde İlim Tasnifleri*, ed. Mustakim Arıcı, İstanbul: Klasik Yayınları, 2019, s. 337-57.
- Çiçek, Mehmet, "Mehmed Şah Fenârî ve Enmûzecü'l-Ulûm'u", *İlimleri Sınıflamak: İslâm Düşüncesinde İlim Tasnifleri*, ed. Mustakim Arıcı, İstanbul: Klasik Yayınları, 2019, s. 239-76.
- Endress, Gerhard, "The Cycle of Knowledge: Intellectual Traditions and Encyclopedias of the Rational Sciences in Arabic Islamic Hellenism", *Organizing Knowledge: Encyclopaedic Activities in the Pre-eighteenth Century Islamic World*, ed. Gerhard Endress, Leiden-Boston: Brill, 2006, s. 103-33.
- Ertugrul, Ali, "Şemseddin Âmulî ve İlimler Ansiklopedisi Eseri: Nefâisü'l-fünûn fî arâisi'l-uyûn", *İlimleri Sınıflamak: İslâm Düşüncesinde İlim Tasnifleri*, ed. Mustakim Arıcı, İstanbul: Klasik Yayınları, 2019, s. 167-98.
- Fazlıoğlu, İhsan, "İthaftan Enmûzece Fetih'ten Önce Osmanlı Ülkesi'nde Matematik Bilimler", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu (4-6 Aralık 2009 Bursa) -Bildiriler-*, ed. Tefvik Yücedoğru v.dğr., Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, s. 131-63.
- Fazlıoğlu, İhsan, "İznik'te Ne Oldu? Osmanlı İlmî Hayatının Teşekkülü ve Dâvûd Kayserî", *Nazariyat: İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 4/1 (2017): 1-68.
- Fazlıoğlu, İhsan, "Osmanlı Döneminde 'Bilim' Alanındaki Türkçe Telif ve Tercüme Eserlerin Türkçe Oluş Nedenleri", s. 151-84.
- Fazlıoğlu, Şükran, "Osmanlı Medrese Müfredatına Dair Çalışmalar: Nereden Nereye?", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 12 (2008): 593-610.
- Fleischer, Cornell, "Learning and Sovereignty in Fifteenth and Sixteenth Centuries", *Treasures of Knowledge: An Inventory of the Ottoman Palace Library (1502/3-1503/4), Volume I, Essays*, ed. Gülru Necipoğlu v.dğr., Leiden-Boston: Brill, 2019, s. 155-60.
- Gardiner, Noah, "Books on Occult Sciences", *Treasures of Knowledge: An Inventory of the Ottoman Palace Library (1502/3-1503/4), Volume I, Essays*, ed. Gülru Necipoğlu v.dğr., Leiden-Boston: Brill, 2019, s. 735-65.
- Gutas, Dimitri, "The Greek and Persian Background of Early Arabic Encyclopedism", *Organizing Knowledge: Encyclopaedic Activities in the Pre-eighteenth Century Islamic World*, ed. Gerhard Endress, Leiden-Boston: Brill, 2006, s. 91-101.

- İbn Sînâ, *Fi Aksâmi'l-ulûmi'l-akliyye*, nşr. Emîn Hindiyye, *Tis'u resâil* içinde, Kahire: Matbaatü'l-Hindiyye, 1908, s. 104-19.
- İlhan, Nadir, *Nev'î Efendi: Netâyicü'l-fünûn ve Mehâsinü'l-mütûn: Giriş-Metin-Dizinler* (yüksek lisans tezi), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ, 1992.
- Karakoç, Haşim, *Kadı Beyzavi ve Nizamu't-Tevarih'inin Edisyon Kritiği ve Tahlili* (yüksek lisans tezi), Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kırıkkale, 1998.
- Kaya, Veysel, "Abdurrahman Bistâmi'nin Bilimler Tasnifi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 35 (2016): 187-216.
- Kocatürk, Olcay, *Nev'î'nin Şiirinde İlim: 'Netâyicü'l-Fünûn' Merkezli Bir İnceleme*, (yüksek lisans tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2015.
- Koçinkağ, Mansur, "Kadı Beyzâvî'nin Ta'rîfâtü'l-ulûm'unda İlimler", *İlimleri Sınıflamak: İslâm Düşüncesinde İlim Tasnifleri*, ed. Mustakim Arıcı, İstanbul: Klasik Yayınları, 2019, s. 145-66.
- Konuksever, Serpil Koç, "İnceleme", *Şükrullah Şîrvânî, Riyâzu'l-kulûb* içinde, haz. Serpil Koç Konuksever, İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2019, s. 15-59.
- Mehmed Şah Fenârî, *Ünmüzeci'l-ulûm*, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3677, vr. 1^b-155^a.
- el-Menheci'l-ma'lûm fi ünmüzeci'l-ulûm*, Süleymaniye Ktp., Kasıdecizade, nr. 434, vr. 1^b-89^b.
- Molla Lutfi, *Hâşîye alâ Hâşiyeti'l-Metâli'*, Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 1223.
- Molla, Kemal Faruk, "Mehmed Şah Fenârî'nin Enmüzeci'l-ulûm Adlı Eserine Göre Fetih Öncesi Dönemde Osmanlılar'da İlim Anlayışı ve İlim Tasnifi", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 18 (2005): 245-73.
- Muslihuddin-i Lârî, *Ünmüzeci'l-ulûm*, Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 2145.
- Nev'î, *Netâyicü'l-fünûn*, İstanbul Üniversitesi Ktp., nr. 6768.
- Nev'î, *Netâyicü'l-fünûn*, Süleymaniye Ktp., Çelebi Abdullah Efendi, nr. 330.
- Nev'î, *Netâyicü'l-fünûn*, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1208.
- Nev'î, *Netâyicü'l-fünûn*, Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 1947.
- Nev'î, *İlimlerin Özü: Netâyic el-Fünûn*, haz. Ömer Tolgay, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Okur, Hüseyin, "Nev'î'nin (Yahya b. Pir Ali) *Netâyicü'l-fünûn* Adlı Eserindeki Fıkıh ve Usûl-i Fıkıha Dair Değerlendirmeleri", *Tekirdağ'da Dini ve Kültürel Hayat*, ed. Hasan Keskin v.dğr., İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019, s. 206-21.
- Pourjavady, Reza, "Muşlih Al-Din Al-Lârî and His Samples of the Sciences", *Oriens*, 42/3-4 (2014): 292-322.
- Procházka-Eisl, Gisela v.dğr., *Texts on Popular Learning in Early Modern Ottoman Times Volume II "The Yield of the Disciplines and the Merits of the Texts": Nev'î Efendi's Encyclopedia Netâyic el-Fünûn*, I-II, Cambridge: Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Harvard University, 2015.
- Risâle fi Fünûn-i Mûteaddide*, Ankara: Milli Ktp., nr. 06 Hk 2823, vr. 1^b-52^b.
- Risâle min ulûmi'l-muhtelifi*, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4083.
- Risâle müştemile alâ iddeti ebhâs*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 422, vr. 1^b-21^b.
- Riyâzî, Muhammed b. Mustafa, *Sahâifu'l-letâif fi envâi'l-ulûm ve't-tevârih*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4130, vr. 1^b-172^a.
- Şen, Ahmet Tunç, "Authoring and Publishing in the Age of Manuscripts: The Columbia University Copy of an Ottoman Compendium of Sciences with Marginal Glossing", *Philological Encounters*, 5/3-4 (2020): 353-77.
- Şenel, Cahid, "İbnü'l-Ekfânî'nin *İrşâdü'l-kâsıd* da İlimler Sınıflandırması", *İlimleri Sınıflamak: İslâm Düşüncesinde İlim Tasnifleri*, ed. Mustakim Arıcı, İstanbul: Klasik Yayınları, 2019, s. 199-238.
- Şîrvânî, Şükrullah, *Riyâzu'l-kulûb*, haz. Serpil Koç Konuksever, İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2019.
- Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-saâde*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1985.
- Tekin, Kenan, *Reforming Categories of Science and Religion in the Late Ottoman Empire* (doktora tezi), Columbia Üniversitesi, New York, 2016.

- Toksöz, "Tarsûsî ve Enmûzecü'l-ulûm li erbâbî'l-fuhûm'u", *İlimleri Sınıflamak: İslâm Düşüncesinde İlim Tasnifleri*, ed. Mustakim Arıcı, İstanbul: Klasik Yayınları, 2019, s. 403-14.
- Tolgay, Ömer, *Netayic el-Fünûn ve XVI. Yüzyıl Türk Düşüncesi* (yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1989.
- Top, Yılmaz, "Hikâye-i Beşir ü Şâdân'ın Kaynağı ve Türk Edebiyatında Ele Alınışı," *Beşir-Name: Manzume-i Beşir ü Şeh Şadan*, İstanbul: Hiperyayın, 2020, s. 19-35.
- Turgut, Ali Kürşat, "İlimlerden Örnekler: Devvânî'nin Enmûzecü'l-ulûm'u", *İlimleri Sınıflamak: İslâm Düşüncesinde İlim Tasnifleri*, ed. Mustakim Arıcı, İstanbul: Klasik Yayınları, 2019, s. 297-320.
- Türker, Ömer, "İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi", *İlimleri Sınıflamak: İslâm Düşüncesinde İlim Tasnifleri*, ed. Mustakim Arıcı, İstanbul: Klasik Yayınları, 2019, s. 63-92.
- Unan, Fahri, "XVI. Yüzyıl Ulemâsından Nev'î Efendi'ye Göre Osmanlılarda İlim ve Âlim Anlayışı", *Uluslararası Kuruluşunun 700. Yıl Dönümünde Bütün Yönleriyle Osmanlı Devleti Kongresi, Bildiriler*, haz. Alâaddin Aköz v.dğr., Konya: Selçuk Üniversitesi, 2000, s. 257-66.
- Yağmur, Ömer, "Abdurrahmân el-Bistâmî ve XVI. Yüzyılda Yapılmış Bir İlimler Ansiklopedisi Tercümesi: Tercüme-i Kitâb-ı Fevâihü'l-Miskiyye fi'l-Fevâtihi'l-Mekkiyye", *Turkish Studies*, 4/3 (2009): 2247-63.
- Yağmur, Ömer, *Terceme-i Kitâb-ı Fevâ'ihü'l-miskiyye fi'l-Fevâtihi'l-Mekkiyye: Metin-Sözlük- Şahıs, Yer, Eser, Tarikat ve Kabile Adları İndeksi* (yüksek lisans tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2007.
- Yevâkitü'l-ulûm*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4352, vr. 1^b-131^a

Enumerating Sciences in the Ottoman Period Genre of Unmûzaj al-'ulûm and Nev'î's Netâyicü'l-fünûn

Extended Summary

Islamic intellectual history includes a few genres that introduce sciences, such as the genres of classification of sciences, ordering sciences, and sampling sciences (*unmûzaj al-'ulûm*). In this paper, I study this last genre particularly in the Ottoman period (1300-1600), investigating the presumed classification of sciences in their enumeration and their order. Conducting research in Turkish libraries including Süleymaniye manuscript library, I have identified eleven works in this genre written during that period. In rough chronological order, they are (1) *al-Ithâfu s-Sulaymânî fi l-'ahdi l-Urkhânî* which is attributed to Dawûd al-Qaysarî, (2) *Unmûzaj al-'ulûm* of Mehmed Şah Fenârî, (3) *Sahâifu l-latâ'if fi anwâ'i l-'ulûm wa t-tawârikh* of a certain Riyâdî, (4) *Riyâdu l-qulûb* of Şükrullah Şîrvânî, (5) an anonymous *Risâla mushtamila 'alâ 'iddat abhâth*, dedicated to Sultan Selim I, (6) *Unmûzaj al-'ulûm* of Muslih al-Dîn al-Lârî, (7) *Risâla fi funûn al-muta'addida*, by a student of al-Lârî, (8) *al-Manhaju l-ma'lûm fi unmûzajî l-'ulûm* by another anonymous author, which I believe was dedicated to Murad III, (9) *Risâla min 'ulûmi l-mukhtalifa* of an unknown author, which also was dedicated to Murad III, (10) *Unmûzaj al-funûn fi l-ma'ârifî l-'amma* of Sipâhîzâde Mehmed Bursevî, and (11) *Netâyicü'l-fünûn* of Yahya Nev'î.

Out of these eleven works, only Nev'î's *Netâyicü'l-Fünûn* was written in Turkish. The rest were written in Arabic with the exception of *Sahâifu l-latâ'if* and *Riyâdu l-qulûb*, which were written in Persian. By far Nev'î's *Netâyicü'l-fünûn* is the most popular work considering the number of manuscript copies. While majority of these *unmûzajs* are preserved in a rare copy or a few copies, there are dozens of copies *Netâyicü'l-fünûn*'s

manuscripts in Turkish libraries alone. Hence, I have brought this work to the fore-front while comparing the order of sciences in the genre of *unmûzaj al-'ulûm*.

The sciences sampled or summarized in the Ottoman period genre of *unmûzaj al-'ulûm* are generally enumerated per a common classification of science in the postclassical Islamic intellectual history, and that is their division into traditional (religious) sciences, rational (philosophical) sciences, and literary sciences (sciences of language). In majority of these works, religious sciences are enumerated first, followed by rational sciences. However, Nev'î's *Netâyicü'l-fünûn* provides a reverse order, beginning with philosophical sciences, and then enumerating religious sciences, which are followed by subbranches of natural philosophy such as astrology, agriculture, and divination. Nev'î's inclusion of such occult sciences is strange considering that majority of the works I introduced do not contain such sciences at all (e.g., *Ithâf*, *Risâla mushtamila*, Lâri's *Unmûzaj*, his student's *Risâla fî funûn*, and Sipâhizâde's *Unmûzaj*). I argue that Nev'î's preference is due to his sources (*Yevâkitu'l-ulûm*, *Fevâihu'l-miskiyye*, and *Miftâhu's-sa'âde*) which also include occult sciences, his audience, and his interest in Sufism, as shared by the authors (Bistâmî and Taşköprizâde) of his sources as well.

Considering that almost all of the above-mentioned works were either dedicated to an Ottoman Sultan or a member of the ruling class, I infer that the *unmûzaj al-'ulûm* genre was particularly propitious for seeking patronage as it allowed authors to showcase their expertise in a variety of fields by writing one book or treatise. This genre also served as a tool for demonstrating one's knowledge to colleagues particularly if in a foreign land, as noted by other scholars as well. Lâri's *Unmûzaj*, and *al-Manhaj* *l-ma'lûm* indicate this because Lâri wrote his work after leaving India and arriving in Istanbul, while the author of *al-Manhaj* (who I believe came to Istanbul from Aleppo) emphasizes his solutions to controversial or difficult problems, showing that he intended to demonstrate his authority in the sampled sciences. As Nev'î does not claim to have resolved any controversial issue and rather indicates that he merely reports from other books, his *Netâyicü'l-fünûn* can be seen as an attempt to get a promotion by composition.

All in all, looking at the eleven works in the genre of *unmûzaj al-'ulûm*, we can see a sharp rise in the number of works in this genre during the latter half of sixteenth century, which I believe might be due to scholarly mobility brought about by political tensions with the Safavids or the growing Ottoman domains in the first half of that century which included the Arab provinces. It is likely that some of the unknown Arabic treatises that were dedicated to sixteenth century Ottoman Sultans belonged to scholars who came to Istanbul looking for jobs as they seem to take the learned class as their audience. This diverges sharply from Nev'î's work who seems to be interested in entertaining as much as informing by his selection of peculiar issues.

Key words: *Unmuzaj al-'ulûm*, Enumeration of sciences, Ottoman intellectual history, Nev'î, *Netâyicü'l-fünûn*

Black Eunuchs, Slave Soldiers and Concubines in Fātimid Egypt

MUHAMMED SEYYİT ŞEN*

Abstract

Despite slavery being commonplace in medieval Muslim societies, this subject has not received the research attention it deserves. It is only recently that scholars have begun to focus on the subject of slavery in the Muslim world and began producing new academic monographs about it. In line with this trend, this paper attempts to elucidate on the perception and practice of slavery Fātimid Egypt. In particular, I argue that the position of black African slaves in the Fātimid Empire goes beyond the simple dichotomy of free and slave, and also that of black servants and white masters. I also argue that despite the subordination experienced by black African slaves and the hardships they had to endure in the Fātimid Empire, they were able to establish new opportunities for themselves and advance into the highest positions of the Fātimid state structure. Black African slaves (eunuchs, commanders, and concubines) were not a marginal group, but rather a dominant force that played important roles in the political sphere throughout the history of the Fātimid state.

Keywords: The Middle Ages, Slavery, Muslim societies, the Fātimid Empire, Egypt

Mısır Fātımî Devletinde Siyahi Hadımlar, Köle Askerler ve Cariyeler

Öz

Kölelik Ortaçağ Müslüman toplumlarında yaygın bir uygulama olmasına rağmen, İslam dünyasındaki kölelik konusu uzun zamandır çalışılmamıştır. Fakat son zamanlarda, bu alanda yeni akademik çalışmalar ortaya konmaya başlanmıştır. Bu tarz çalışmaların bir parçası olarak, aşağıdaki makalede Mısır Fātımî İmparatorluğunda köleliğe nasıl bakıldığı ve köleliğin nasıl uygulandığı gibi konulara odaklanılacaktır. Yine, Afrikalı siyahi kölelerin Fātımilerdeki konumlarından yola çıkılarak, Ortaçağ İslam Dünyasındaki kölelik uygulamasının özgür ile özgür olmayan veya siyahi köleler ile beyaz efendiler gibi iki karşıt gruba indirgenerek değerlendirilmesinin doğru bir yaklaşım tarzı olup olmadığı tartışılacaktır. Yanı sıra, Fātımilerdeki siyahi kölelerin özgürlüklerini kaybetmiş olmalarına ve zor hayat şartlarına maruz kalmalarına rağmen kendilerine nasıl

* Assistant Professor, Uludağ University, Faculty of Science and Letters, Department of History / Dr. Öğr. Üyesi, Uludağ Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü.
ORCID: 0000-0003-2954-7360 mssen@uludag.edu.tr

DOI: 10.26570/isad.1284776 • Gelis/Received 17.04.2023 • Kabul/Accepted 09.05.2023

Atıf/Citation Şen, Muhammed Seyyid, "Black Eunuchs, Slave Soldiers and Concubines in Fatimid Egypt", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 50 [2023]: 75-91.

yeni fırsatlar yarattıklarının ve Fâtımî devlet yapısında en yüksek mevkilere kadar nasıl yükseldiklerinin değerlendirilmesi yapılacaktır. Ayrıca, Fâtımîlerdeki Afrikalı siyahi kölelerin (hadımlar, komutanlar ve cariyeler olarak) marjinal bir grup olmaktan ziyade, tarih boyunca Fâtımî siyasi hayatını derinden etkileyen bir gruba nasıl dönüştüklerine işaret edilecektir. Böylelikle, Fâtımîlerdeki siyahi kölelerin konumlarından hareketle Ortaçağ İslam Dünyasındaki kölelik uygulamasına ışık tutulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ortaçağ, Kölelik, Müslüman Topluluklar, Fâtımîler, Mısır

Introduction

As Mary Ann Fay and Y. Hakan Erdem have indicated, the subject of slavery in the Muslim world has been essentially overlooked and understudied.¹ This oversight has been recently addressed, as scholars have begun to engage different aspects of this issue.² In concert with this recent trend, I will contextualize the practice of slavery in the Fâtimid Empire in this paper. I will argue that the Fâtimid practice of slavery does not fit into the simple categories of free and slave or black servants and white masters, as has been suggested by Murray Gordon and Bernard Lewis.³ First, I will

- 1 Mary Ann Fay, "Introduction: What Is Islamic About Slavery in the Islamic World?", *Slavery in the Islamic World: Its Characteristics and Commonality*, ed. Mary Ann Fay (New York: Palgrave Macmillan, 2019), 1; Y. Hakan Erdem, *Slavery in the Ottoman Empire and Its Demise, 1800–1909* (London: Palgrave Macmillan Press, 1996), xvii.
- 2 See Chouki El Hamel, *Black Morocco: A History of Slavery, Race, and Islam* (New York: Cambridge University Press, 2014); C. Gratien, "Race, Slavery and Islamic Law in the Early Modern Atlantic: Ahmad Baba al-Tinbukti's Treatise on Enslavement", *Journal of North African Studies*, 18 (2013): 454-468. Simon Webb, *The Forgotten Slave Trade the White European Slaves of Islam* (Havertown: Pen & Sword Books Limited, 2021); Hannah Barker, *That Most Precious Merchandise the Mediterranean Trade in Black Sea Slaves 1260-1500* (Philadelphia: The University of Pennsylvania Press, 2019). See also Ehud R. Toledano, *As If Silent and Absent / Bonds of Enslavement in the Islamic Middle East* (New Haven: Yale University Press, 2007); Baki Tezcan, "Dispelling the Darkness: The Politics of 'Race' in the Early Seventeenth-Century Ottoman Empire in the Light of the Life and Work of Mullah Ali", *Identity and Identity Formation in the Ottoman World: A Volume of Essays in Honor of Norman Itzkowitz*, ed. Baki Tezcan, Karl K. Barbir and Norman Itzkowitz (Madison, Wisconsin: Center for Turkish Studies at the University of Wisconsin, 2007), 73-95; Baki Tezcan, "Dispelling the Darkness of the Halberdier's Treatise: A Comparative Look at Black Africans in Ottoman Letters in the Early Modern Period", *Disliking Others: Loathing, Hostility and Distrust in Premodern Ottoman Lands*, ed. Hakan T. Karateke, H. Erdem Çıpa and Helga Anetshofer (Boston: Academic Studies Press, 2018), 43-74; Madeline C. Zilfi, *Women and Slavery in Late Ottoman Empire: The Design of Difference* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010); Leslie Peirce, *A Spectrum of Unfreedom: Captives and Slaves in the Ottoman Empire* (Budapest: Central European University Press, 2021).
- 3 Murray Gordon, *Slavery in the Arab World* (New York: New Amsterdam Books, 1989), 16-17; Bernard Lewis, *Race and Slavery in the Middle East: An Historical Enquiry* (New York: Oxford University Press, 1990), 99.

expound on the political context of the Fātimid Dynasty. Then, I will analyze the kinds of roles held by black people in the Fātimid Empire. Finally, I will describe the insights provided by the experiences of black slaves in Fātimid society, in the context of understanding the subject of slavery in the Islamic world.

Political Context of the Fātimid Empire

The Fātimids first appeared in Mahdia in the Maghreb, before taking control of North Africa at the beginning of the tenth century. During the reign of al-Mu'izz li-Dīn Allāh (d. 975), the Fātimids successfully entered Egypt, established the city of Cairo, and designated it as the new capital of the nascent Shi'i empire in 969. In time, the Fātimid Dynasty expanded its territory into Syria and the Arabian Peninsula.⁴

The Fātimids maintained a stable and well-functioning empire until al-Hākīm (d. 1021) came to power in 996. He had a volatile and unpredictable personality which was reflected by his reign. He enacted contradictory political and social decrees that came as a surprise to both state officials and the general public. Thus, the reign of al-Hākīm devolved into an unruly and tumultuous affair. Likewise, his reign came to a shocking and chaotic conclusion. He was in the habit of going out of Cairo and wandering around the wilderness by himself. After one of these idiosyncratic excursions in 1021, he never returned. There was some speculation about who was behind his disappearance and potential death. According to one of the suspicions, Sitt al-Mulk (d.1023), al-Hākīm's sister, was responsible for her brother's murder because she would have been able to stabilize the state and bring law and order to Egypt again with his elimination.⁵ Sitt al-Mulk instead diverted the blame to Ibn Dawwās, a Berber commander, persecuting him for murder.⁶ After al-Hākīm's disappearance in 1021, his son, al-Zāhir li-I'zāz li-Dīnillāh (d. 1036), acceded to the Fātimid throne. As he was not old enough to govern the Fātimid State effectively, Sitt al-Mulk served as a regent for his nephew. Contrary to the reign of al-Hākīm, Sitt al-Mulk restored the country and brought stability and peace to Egypt.⁷ After she died in 1023, al-Zāhir left the state affairs to powerful viziers such as Ali b.

4 M. Canard, "Fātimides", in *Encyclopedia of Islam (Fr.)*, 2nd ed., II, 870-882.

5 Paul E. Walker, "The Fātimid Caliph al-'Aziz and His Daughter Sitt al-Mulk: A Case of Delayed but Eventual Succession to Rule by a Woman", *Journal of Persianate Studies*, 4 (2011): 37.

6 Michael Brett, *The Fātimid Empire* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017), 157.

7 Walker, "The Fātimid Caliph al-'Aziz and His Daughter Sitt al-Mulk", 38-40.

al-Jarjarāi and Badr al-Jamālī. The Fātimid viziers kept their authority and power during the long reign of al-Mustansir Billah (al-Zahir's son). The viziers' rule, however, was disrupted after the death of al-Mustansir Billah in 1094, because the caliph's sons, Nizār (d. 1095) and al-Musta'li (d. 1101), indulged in a bitter struggle, which returned the Fātimid Empire to a period of chaos and instability. The Fātimids were unable to fully recover from the civil war, leaving weak and ineffective rulers to come to power. This enabled Salāh al-Dīn al-Ayyūbi (d. 1193) to demolish the Fātimid Empire in 1171 without difficulty.⁸ To sum up, the Fātimids emerged as a local dynasty in North Africa at the beginning of the tenth century, before transforming into a powerful Shi'i empire in the latter-half of the century. Its authority and power gradually waned, eventually disappearing in the second-half of the 12th century.

Black Eunuchs in the Fātimid Empire

Black eunuchs were one of the important social groups employed in the Fātimid Empire.⁹ There is little information about how black eunuchs were selected, educated, and treated by the Fātimids. That said, we know that they played important roles over the course of Fātimid history. Acquiring close relationships with the Fātimid caliphs, they became influential figures in Fātimid political life.¹⁰ Historical sources discuss a great number of black eunuchs who worked in the Fātimid court. For example, al-Qalqashandī (d.1418), an Egyptian polymath and historian in the Mamluk era, notes that the Fātimid court accommodated 1,000 eunuchs.¹¹ The Fātimids established different occupational branches for eunuchs as their numbers increased. For instance, Nāsir Khusraw (d. 1088), a famous Persian Ismaili scholar and traveler, points out that the Fātimids developed a particular group of eunuchs named *ustādhs* for court services.¹² *Ustādhs* worked as instructors in the Fātimid court

8 Brett, *The Fātimid Empire*, 262-295.

9 There were both white and black eunuchs in the Fātimid courts. However, this paper only focuses on black eunuchs.

10 Taef El-Azhari, *Queens, Eunuchs and Concubines in Islamic History, 661–1257* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019), 254.

11 al-Qalqashandī, *Selections from Ṣubḥ al-A'shā by al-Qalqashandī, Clerk of the Mamluk Court: Egypt: "Seats of Government" and "Regulations of the Kingdom," from Early Islam to the Mamluks*, ed. Heba El-Toudy and Tarek Galal Abdelhamid (London and New York: Routledge, 2017), 144, 445.

12 Nāsir Khusraw, *Safar-Nāmah-i Nāsir Khusraw Alavī* (Tahran: Intishārāt-i Kitābfurūsh-i Mahmūdī, 1923), 66. See also Jere L. Bacharach, "African Military Slaves in the Medieval Middle East: The Cases of Iraq (869-955) and Egypt (868-1171)", *International Journal of Middle East Studies*, 13/4 (1981): 483.

and taught young slave-boys skills such as how to write and how to use a bow.¹³

Parallel to their employment in various positions in the Fātimid court, the black eunuchs began to play essential roles in state affairs.¹⁴ One such black eunuch was Ghayn. While we do not possess adequate knowledge about his upbringing and entrance into the Fātimid court, we find him employed as the chief of the police department and market inspection during the reign of al-Hākīm in 1011.¹⁵ Al-Antākī (d. 1066) mentions that al-Hākīm promoted Ghayn (*al-khādim al-asvad*) to the positions of commander-in-chief (*qāid al-quwwād*) and the master of the court (*ustādh al-ustādhīn*).¹⁶ We have evidence that al-Hākīm respected him a great deal, such as one time that Ghayn felt sick and the Fātimid caliph visited him and rewarded him with precious gifts.¹⁷ During his political carrier, Ghayn accumulated a great deal of wealth, with which he constructed a congregational mosque on Jazira Island. This building represented considerable prestige and honor for him.¹⁸

Another remarkable example of the black eunuchs who were promoted to significant positions and played crucial roles in the Fātimid Empire was Mi'dād. Our sources are silent about Mi'dād's background and his early adulthood. Thus, we do not have knowledge about his upbringing, how he was castrated, nor how he entered the Fātimid court. However, we know that Mi'dād managed to acquire the patronage of Sitt al-Mulk so that he was employed as the tutor of the caliph al-Zāhir.¹⁹ He then kept a close relationship with al-Zāhir during his reign. For instance, he would regularly meet with the caliph whenever either of them deemed it necessary.²⁰ Mi'dād was trusted by al-Zāhir to the extent that he was called *al-Qā'id Izz al-Dawla* and promoted to the position of commander-in-chief by the caliph. Mi'dād was also nicknamed *Ab al-Fawāris* (the father of cavalries).²¹ Such titles signify that Mi'dād controlled a significant number

13 Yaacov Lev, *War and Society in the Eastern Mediterranean: 7th - 15th Centuries* (Leiden: Brill, 1997), 143.

14 Yaacov Lev, *State and Society in Fātimid Egypt* (Leiden: Brill, 1991), 74-78.

15 al-Maqrīzī, *Itti'āz al-Hunafā bi-Akhhār al-A'imma al-Fātimīyyīn al-Khulafā*, ed. Jamāl al-Dīn al-Shayyāl (Cairo: Dār al-Fikr al-Arabī, 1996), II, 89.

16 Yahyā b. Sa'īd al-Antākī, *Tārīkh al-Antākī*, ed. Omar Abd al-Salām Tadmurī (Tripoli: Lebanon: Jurus Press, 1990), 309.

17 al-Maqrīzī, *Itti'āz al-Hunafā*, II, 91.

18 Yaacov Lev, *Saladin in Egypt* (Leiden: Brill, 1999), footnote 37, 120-121.

19 al-Maqrīzī, *Itti'āz al-Hunafā*, II, 127.

20 Ibid., 147.

21 Ibid., 139-140.

of military men in the Fātimid Army. Historical sources explain that he was extremely at his job. For example, al-Maqrizī, provides an anecdote that there was a drought and price inflation in Egypt during the reign of al-Zāhir. During this period, some people turned to banditry and began to pillage Egyptian cities. With his forces, which included Slavic slave soldiers (*al-saqāliba*), Mi'dād set up a military operation and successfully ended the revolt.²² These examples reveal how close of a relationship Mi'dād had with the caliph, as well as the extent to which he accumulated power and prestige in the Fātimid court.

While Mi'dād was in office, other black eunuchs were also employed in important positions in the Fātimid Empire. Mi'dād was instrumental in employing more black eunuchs in the Fātimid bureaucracy. For example, Mi'dād employed a black eunuch, Mawsūf, as the governor of Aleppo in 1023. He also charged a black eunuch, Nāfidh, with the office of *shurta* (police) in 1024. After a while, he appointed another black eunuch, Bāqī, into Nāfidh's position. Mi'dād also granted the *hisba* office to black eunuchs, who became responsible for inspecting the social and economic life of the Fātimids.²³

Another black eunuch in Mi'dād's circle was Idd al-Dawla Rifq. Rifq probably entered the Fātimid court during the reign of al-Zāhir and served the dynasty for a long time.²⁴ Even though Rifq and Mi'dād had a solid relationship at the beginning, their relations deteriorated after a while. After Rifq challenged Mi'dād's authority during a military operation in the Delta region,²⁵ Mi'dād ousted Rifq from his regiment.²⁶ However, Rifq later came to be a commander-in-chief and marched to the Syrian region with a well-prepared army to suppress the local rebels. In 1049, Rifq was further appointed as the governor of Damascus.²⁷ He then moved to northern Syria and fought against rebels in Aleppo in 1050. However, he lost the battle and was taken captive. Three days later, he died in the castle of Aleppo.²⁸

Through all of these examples, we could conclude that the Fātimids were comfortable with employing black eunuchs in the state structure to the extent that they became an important part of Fātimid bureaucracy. Regardless of their racial background, black eunuchs served not only in the

22 Ibid., 179-180.

23 El-Azhari, *Queens, Eunuchs and Concubines in Islamic History*, 270, 272.

24 al-Maqrizī, *Itti'āz al-Hunafā*, II, 133, 139.

25 Ibid., 158.

26 Brett, *The Fātimid Empire*, 161.

27 El-Azhari, *Queens, Eunuchs and Concubines in Islamic History*, 272.

28 al-Maqrizī, *Itti'āz al-Hunafā*, II, 202, 209.

inner court of the Fātimid harem, but were also charged with crucial positions such as administrative, military, and financial offices.

Black Slave Soldiers in the Fātimid Army

The employment of slave soldiers, both white and black, for military services, was a common practice in the medieval Muslim dynasties. For example, the Tūlūnids and Ikhshidids in Medieval Egypt accommodated many slaves in their army.²⁹ Following its predecessors, the Fātimids attained a great number of military slaves which included both blacks and whites. These slaves loyally served the dynasty for a long time. Providing important historical details about military factions in the Fātimid Army, Nāsir Khusraw explains that black slave soldiers were an important part of the Fātimid Army. He highlights that there was a black army group called *masāmida* which had 20,000 soliders. He also referred to 30,000 *abid al-shirā*³⁰ (purchased slaves). Other than these groups, he mentioned 30,000 *zunūj* (black soldiers) who were swordsmen.³¹ From his notes, we could assume that black slave soldiers constituted a crucial component of the Fātimid forces.

29 For the practices of slavery related to black military men within the Tūlūnids and Ikhshidids, see Murray Gordon, *Slavery in the Arab World*, 68-70.

30 Some scholars explain that Muslims began to use different technical terms for slaves in this period. For example, David Ayalon argues that the term “*mamlūk*” refers to white slaves, whereas the term “*abd*” refers to black slaves. See David Ayalon, *Gunpowder and Firearms in the Mamluk Kingdom: A Challenge to a Medieval Society* (London: Vallentine, Mitchell, 1956), 66-71. Agreeing with Ayalon, Bernard Lewis also argues that the term “*abd*” only refers to a black person, regardless of free or slave. See Lewis, *Race and Slavery in the Middle East*, 55, 125-126 note 10. Michael Brett, however, contends that the term *abid* in the 11th century was used as a technical military concept without a color differentiation. For instance, in his famous geographical book, *Kitāb al-Masālik wa al-Mamālik*, Abū Ubayd Allāh al-Bakrī (d. 1094), an Iberian Muslim scholar, uses the term “*abid*” for white slaves (*abiduhum al-saqāliba*) as well as black slaves. See Michael Brett, “Ifriqiya as a Market for Saharan Trade from the Tenth to the Twelfth Century A.D.”, *The Journal of African History*, 10/3 (1969): 354. See also Abū Ubayd Allāh al-Bakrī, *Description de l’Afrique Septentrionale*, ed. William Mac Guckin Slane (Alger: Imprimerie du Gouvernement, 1857), 93. Furthermore, Daniel Pipes contends that Muslim scholars used both terms interchangeably during Fātimid times, but began to describe slaves with different technical terms in later periods, such as in the Mamluk era. See Daniel Pipes, *Slave Soldiers and Islam: The Genesis of a Military System* (New Haven, CT: Yale University Press, 1981), 195-196.

31 Nāsir Khusraw, *Safar-Nāmah-i Nāsir Khusraw Alavī*, 66. Yaacov Lev, however, remarks that *masāmida* were not black soldiers but Berbers from the Western Maghrib region. Yaacov Lev, “Army, Regime, and Society in Fātimid Egypt, 358-487/968-1094”, *International Journal of Middle East Studies*, 19/3 (1987): 342.

There is no detailed information about how the Fātimids recruited the black slaves nor about how they employed them in the military. However, there are some historical references to particular ways they went about it. One method of acquiring slaves appears to have been from gift exchanges between the Fātimids and the Christian kingdom of East Africa that took place every year. The Nubian Kingdom from the Aswan region, for example, sent precious gifts, including exotic animals and several black male and female slaves, to the Fātimid Caliph al-Zāhir in 1023. The same kingdom provided similar gifts again in 1024.³² M. Suhayl Taqqūsh argues that according to the *Baqt* Treaty signed between the Muslim state and the Christian Nubian Kingdom during the early Islamic period, the Nubian king provided these black slaves for a long time. Yet, there were other black military slaves (*abid al-shirā*) in the army that were bought from slave markets by the Fātimids.³³

During the Middle Ages, the black slave market was well-established within North African trade. Medieval Muslim geographers and travel writers provide information about the inner-workings of the slave trade in Africa. For example, in 1050, while traveling to the holy sites of Islam from Egypt, Nāsir Khusraw passed through Aydhab, a port city on the Red Sea where Beja people (*bajāhān*) lived. There, he observed that Muslims (and others) kidnapped black children from Beja society and sold them into slavery in Muslim cities.³⁴ Benjamin of Tudela (d. 1173) also explains that some Arabs from Aswan travelled to the Sudanese region, provided food to the local people (such as wheat, raisins, and figs), then seized the gullible individuals and sold them into slavery in Egypt and the neighboring countries.³⁵ These accounts indicate that there was a well-structured black slave market during medieval times, from Nubia and

32 Craig Perry, "The Daily Life of Slaves and the Global Reach of Slavery in Medieval Egypt, 969–1250 CE" (Ph.D. diss., Emory University, 2014), 30-32.

33 M. Suhayl Taqqūsh, *Tārīkh al-Fātimiyyīn fī Shimālī Ifriqiyya wa Misr wa Bilād al-Shām* (Beirut: Dār al-Nafāis, 2007), 334. Bashir Ibrāhīm Bashir argues that there was a transformation in the *Baqt* Treaty over time. The Nubians provided slaves only during earlier periods. However, slaves decreased to a secondary position while new items, like exotic animals, took priority during later periods because the Nubian king could not manage to send a high number of slaves. Bashir Ibrāhīm Bashir, "New Light on Nubian-Fātimid Relations", *Arabica* XXII (1975): 21. See also Jay Spaulding, "Medieval Christian Nubia and the Islamic World: A Reconsideration of the Baqt Treaty", *The International Journal of African Historical Studies*, 28/3 (1995): 577-594.

34 Nāsir Khusraw, *Safar-Nāmah-i Nāsir Khusraw Alavī*, 93-94.

35 Benjamin of Tudela, *The Itinerary of Rabbi Benjamin of Tudela*, trans. and ed. A. Asher (New York: Hakesheth Publishing Corporation, 1925), I, 145-146. See also John Wright, *The Trans-Saharan Slave Trade* (London: Routledge, 2010), 20.

Sudan to Egypt. The Fātimids benefitted from these North African slave markets and employed many black slaves in the army.

Apart from the black slave military regiment, The Fātimids recruited other slave soldiers from different ethnic groups, such as Turks and Daylamites, for military service. As the number of slave soldiers increased, the Fātimids designed the army in such a way that there was a specific military faction for each ethnic group. Even though the Fātimids initially planned to maintain a balance and harmony between these ethnic groups, they began to favor the black faction in later times, which caused tensions and struggles between the black regiment and other groups. For example, al-Hākim acquired a vast number of black military slaves, which he favored personally. The caliph invested in the black military regiment because, during his reign, the Turkish faction of the army became so uncontrollable and unruly that they caused instability and chaos in the Fātimid capital. The Turks even targeted the Fātimid *da'īs* (preachers) who frequently visited Cairo, which profoundly disturbed al-Hākim. To control the Turkish regiment, al-Hakim appointed black officials (*muqaddim al-sūdān*) and their infantrymen (*al-rajjāla*) to command over the Turkish forces. Resenting al-Hākim's appointments, the Turks rioted and clashed with the Fātimid forces in Fustat in 1020.³⁶ Thanks to the black slave regiment, the caliph was able to crush the rebellion and disperse the rebels.³⁷

The struggle between the black military regiment and other army factions intensified in later periods as the Fātimids' authority and power gradually diminished. After Salāh al-Dīn al-Ayyūbī (d. 1193) became a vizier in the Fātimid Empire in 1169, he attempted to reshape the Fātimid administration and military. As part of his project, he established an army called *al-Salāhiyya*, which included the Turks, Kurds, and Arabs, who came from tribes in the Syrian region.³⁸ Disturbed by his growing authority, the last Fātimid Caliph, al-Ādid (d. 1171), attempted to establish an alternative locus of power to counter-balance the authority of Salāh al-Dīn. Accordingly, al-Ādid ordered his black Eunuch servant, al-Mu'tamin, to send a letter to the Crusaders, encouraging them to stage a military expedition against Salāh al-Dīn. Discovering this, Salāh al-Dīn devised a

36 Lev, "Army, Regime, and Society in Fātimid Egypt", 340-341.

37 al-Antāqī states that in 1020, al-Hākim forced Egyptian society to accept his unorthodox *da'wā* program, particularly his divinity, or otherwise face severe punishment. The Muslim population rebelled against the Fātimid caliph and cursed him in public. In return, al-Hākim charged black slave soldiers (*al-abid al-sūdān min al-askariyyah*) to end the rebellion. The black regiment crushed the riot and pillaged the city entirely. al-Antāqī, *Tārīkh al-Antāqī*, 345-348.

38 Lev, *Saladin in Egypt*, 82.

plan and killed al-Mu'tamin while he on a journey out of Cairo to visit his residence. The murder of al-Mu'tamin sparked a deep wave of anger and resentment among the black regiment, so much that they decided to revolt against Salāh al-Dīn. The Armenian troops cooperated with the black regiment in this revolt. The joint forces of black and Armenian rebels first aimed to attack Salāh al-Dīn's palace. The battle between the two factions continued for two days in a locale which lie between Salāh al-Dīn's palace and the Fātimid caliph's court. Tūrān Shah (d. 1180), Salāh al-Dīn's brother who was leading Salāh al-Dīn's Army, eventually won the battle. Afterward, he ordered his soldiers to burn the military barracks of the black and Armenian regiments in al-Mansūriyya and expel them from Cairo to upper-Egypt. With their disbandment, the Turkish regiment took over in their living quarters and replaced them in the Fātimid court.³⁹

However, these expelled slave soldiers created a Fātimid diaspora in the Aswan region in upper-Egypt. Desiring to regain their positions, they revolted against the Ayyūbids again in 1174. Their army included not only black slaves, but also others who were ousted from the Fātimid bureaucracy and army. However, the revolt became a disaster for them and they were handily defeated by the Ayyūbid Army led by Sayf al-Dīn (al-Ādil) (d. 1218), another brother of Salāh al-Dīn.⁴⁰ The black regiment dissolved entirely after this event.⁴¹

In summary, we can say that as a professional military group, the black regiment loyally served the Fātimid Dynasty throughout its history. As a main pillar of the Fātimid army, the regiment helped the Fātimid caliphs maintain their authority and power. During the last period of the Fātimids, the black regiment further supported the Fātimid caliph in his power struggle against Salāh al-Dīn. After the Fātimids lost their struggle against the Ayyūbids, the black regiment also disbanded and disappeared from medieval Egyptian history.

Black Concubines in the Fātimid State

In addition to the black eunuchs and slave soldiers who were instrumental in the forming of Fātimid imperial politics, black concubines played

³⁹ al-Maqrīzī, *Itti'āz al-Hunafā*, III, 311-314.

⁴⁰ Stanley Lane-Poole, *Saladin and the Fall of the Kingdom of Jerusalem* (New York: G. P. Putnam's Sons, 1898), 101-103; Amar Salem Baadj, *Saladin, the Almohads and the Banu Ghaniya: The Contest for North Africa (12th and 13th Centuries)* (Leiden: Brill, 2015), 106-107.

⁴¹ For a general survey of black slave soldiers in the medieval Muslim dynasties, see Jere L. Bacharach, "African Military Slaves in the Medieval Middle East," 471-495.

important roles in shaping the Fātimid imperial culture. One of the significant examples of those black concubines was Sayyida Rasad, the Fātimid queen mother. There is some information about how she entered the Fātimid harem and then how she attained a prestigious position in the Fātimid court. According to al-Maqrīzī's account, a Jewish merchant, Abū Saīd Sahl b. Hārūn al-Tustarī, had good relationships with the Fātimid Caliph, al-Zāhir, and served him for a long time. He bought a black slave girl (Sayyida Rasad) and presented her to the caliph. After joining his harem,⁴² Sayyida Rasad attracted al-Zāhir's attention and became his favorite. Later, she gave birth to al-Mustansir (the next caliph). After al-Zāhir died at an early age in 1036, Sayyida Rasad came to be a regent for her seven-year-old son. There were different factions in the Fātimid court manipulating the state affairs and contending with each other for more wealth and power. To stay atop all the power struggles, Sayyida Rasad needed allies in the court to consolidate her position. Thus, she appointed her previous owner, Abū Sa'īd al-Tustarī, as her advisor and steward of her dealings.⁴³

Eventually, al-Tustarī accumulated so much power and authority that it even overshadowed the vizier's stature, which highly disturbed the Fātimid bureaucrats. After Sadaqa b. Yūsuf al-Fallāhī, who was a Jewish convert to Islam, came to the vizierate in 1045, a major rivalry ensued between him and al-Tustarī. The contention between these figures caused tensions in the Fātimid army, since al-Tustarī cooperated with al-Maghāriba (an Eastern faction which mostly included Turks), whereas al-Fallāhī collaborated with al-Mashāriqa (a North African faction which mostly included Berbers). During this struggle, the Turkish regiment assassinated al-Tustarī in 1047. Even though the queen mother encouraged al-Mustansir to punish al-Tustarī's murderer, the caliph could not dare to encounter the Turkish military faction. However, he imprisoned and then killed the Vizier al-Fallāhī in 1048.⁴⁴ To compensate his mother's loss of al-Tustarī, al-Mustansir further appointed al-Tustarī's brother, Abū Nasr, as the keeper

42 For the nature of the slave trade in Medieval Egypt, see S. D. Goitein, "Slaves and Slave Girls", *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Genizah* (Los Angeles: UCLA Press, 1967–93), I, 130–47; S. D. Goitein, "Slaves and Slave Girls in the Cairo Geniza Records", *Arabica* 9 (1962): 1–20. For the role of Jewish merchants in the slave trade, see Miriam Frenkel, "The Slave Trade in Geniza Society", *Slavery and the Slave Trade in the Eastern Mediterranean (c. 1000–1500 CE)*, ed. Reuven Amitai and Christoph Cluse (Turnhout: Brepols, 2017), 143–61.

43 al-Maqrīzī, *Itti'āz al-Hunafā*, II, 190–191.

44 Ibid., 195–196.

of the private treasure while employing his son in one of the state divans.⁴⁵ However, al-Maqrizî explains that even though Sayyida Rasad asked Abū Nasr to take his brother's position, he refused the offer for fear of the Turks and the Fātimid vizier, after which she employed al-Yāzūrî as the new vizier and charged him with the keeping of her private estate.⁴⁶

In 1050, al-Yāzūrî began his position, working in harmony with the queen mother. During his vizierate, Sayyida Rasad attended the divan meetings, sitting behind a curtain and sending a eunuch to give messages to the vizier. Moreover, Sayyida Rasad appointed al-Yāzūrî as the chief judge, which increased his authority. In return, al-Yāzūrî served with loyalty and great respect, to the extent that he would kiss the ground before Sayyida Rasad.⁴⁷ Accordingly, along with the vizierate of al-Yāzūrî, Sayyida Rasad began to control the state entirely and reached the pinnacle of power in the Fātimid Empire.

However, in 1058, al-Yāzūrî was dismissed from the vizierate and killed by al-Mustansir because of his alleged alliance with the Seljuks (nascent Sunni rival of the Fātimids in the eastern frontier).⁴⁸ The death of al-Yāzūrî placed the position of the queen mother at risk because there were rival factions in the Fātimid court which were challenging her rule. To keep her authority and power, Sayyida Rasad established a substantial black army regiment which she financially supported.⁴⁹ The black regiment's hegemony in the Fātimid Army, however, caused disturbances and frustrations in the other military factions, especially in the Turkish regiment. Everyone could see an imminent outbreak of a physical struggle between these competing factions. It began in 1062, when al-Mustansir had a summer celebration with his family and entourage in Jubb al-Umayra, which was close to the region of Ain Shams in modern Cairo. After a drunk Turkish soldier drew his sword toward the black regiment (*abîd al-shirā*) during the festival, he was killed by them. The Turkish regiment revolted, seeking revenge against the black regiment because the caliph had not done anything about this murder. The struggle between the Turkish and black forces took place in the village of Kawm Shariq located near the Nile in the Buhayra region. The blacks were

45 Ibn Muyassar, *al-Muntaqā min Akhbār Misr*, ed. Ayman Fu'ād Sayyid (Cairo: al-Ma'had al-Ilmi al-Faransi li al-Āthār al-Sharqiyya, 1981), 4.

46 al-Yāzūrî was a judge from the Yāzūr region in Palestine. Seeking his future in the Fātimid capital, al-Yāzūrî visited Cairo. He then became acquainted with Rifq and obtained his favor and patronage. al-Maqrizî, *Itti'āz al-Hunafā*, II, 199-200; Ibn Mu-yassar, *al-Muntaqā min Akhbār Misr*, 16-17.

47 El-Azhari, *Queens, Eunuchs and Concubines in Islamic History*, 208.

48 Ibn al-Sirafi, *al-Ishāra ilā man Nāla al-Wizāra*, ed. Abd Allāh Mukhlis, *Bulletin de l'Institut Français d'archéologie Orientale du Caire*, XXV (1924): 68-73.

49 al-Maqrizî, *Itti'āz al-Hunafā*, II, 267.

defeated, with many of them killed during the battle. Eventually, there was a reconciliation between these two groups. According to the deal made, the Turkish forces would remain in Cairo while the black forces had to settle down in Damanhur of the Buhayra region in the north.⁵⁰

After their triumph against the black regiment, the Turkish forces attempted to exploit the Fātimid caliphate, demanding higher salaries. To eliminate their authority, Sayyida Rasad encouraged the black troops to once again take up arms against the Turks and expel them from Egypt. Following her command, the black forces gathered and marched toward Giza. Hearing of the activity of the black troops, the Turkish forces prepared for the fight. The Turkish forces had a decisive victory and exiled the black forces up the river to the south. As a result, the Turks returned to Cairo victorious, while the black troops had to settle in the Sa'īd region in the south.⁵¹

Afterward, Nāsir al-Dawla, a Turkish commander who became a prominent leading figure among the soldiers during the previous battle, began to manipulate the Fātimid caliph in the interests of the Turkish military faction. The queen mother once more encouraged the black faction to take revenge against the Turks and get rid of them. Obeying the queen mother's command, the black forces clandestinely moved to Cairo, set up a sudden attack, and killed some Turkish soldiers. Alarmed by the sudden attack, Nāsir al-Dawla was forced to flee from Cairo. After fully preparing the Turkish army, he initiated a counterattack against them. Two factions fought for several days in the capital. Yet again, the Turkish force was victorious. Many of the black regiment were killed, with the survivors dispersing around Egypt and some moving to regions around Sa'īd and Alexandria. Nāsir al-Dawla then sieged the remnant of the black soldiers in Alexandria and took them captive.⁵² The ongoing civil war between the two factions from 1064 to 1071 was disastrous for the black military regiment, since they lost their hegemony and prestige within the Fātimid army.

Later, Nāsir al-Dawla again demanded a higher salary from the Fātimids. When the caliph refused it, he attacked and pillaged the Fātimid palace. In the meantime, some Turkish soldiers detained Sayyida Rasad and appropriated her entire treasury in 1071. The chaotic struggle between the Turkish army faction and the Fātimid Caliphate continued until Badr al-Jamālī (d. 1094) came to power as an authoritative Fātimid vizier and restored order in 1074.

50 al-Maqrizī, *Itti'āz al-Hunafā*, II, 265-266; Ibn Muyassar, *al-Muntaqā min Akhbār Misr*, 24-25.

51 al-Maqrizī, *Itti'āz al-Hunafā*, II, 273; Ibn Muyassar, *al-Muntaqā min Akhbār Misr*, 31.

52 al-Maqrizī, *Itti'āz al-Hunafā*, II, 273-274; Ibn Muyassar, *al-Muntaqā min Akhbār Misr*, 31-32.

In parallel with the decline of the supremacy of the black regiment against the Turkish counterpart, Sayyida Rasad lost her powerful grasp on state affairs.⁵³ However, she maintained her authority as a queen mother concerning certain political activities. For example, Sayyida Rasad had diplomatic missions with Arwa (d. 1138), a queen consort of the Sulayhid Dynasty of Yemen (a vassal state of the Fātimids). When she sent a letter to the Fātimids explaining the situation in Yemen, Sayyida Rasad responded to her on behalf of the Fātimids. In her letter, Sayyida Rasad described herself as a lady, the queen, and the mother of Imam al-Mustansir.⁵⁴ This point would suggest that even though Sayyida Rasad did not have the same authority and power in the Fātimid Empire as before, she remained influential to a certain extent as queen mother.⁵⁵

Conclusion

The Fātimids' practice of slavery implies that even though many black Africans were subjugated and enslaved by the Fātimids, they managed to open new spaces for themselves and advance into higher positions within the Fātimid imperial system. As masters, viziers, and military commanders, the black Africans worked in various important positions, and they played very crucial roles in the Fātimid political life. We could also note the black concubines who served the Fātimid Dynasty and shaped Fātimid political affairs. Accordingly, their successful careers lead us to reconsider the application of the simple dichotomies "free" and "slave" or "black servants" and "white masters" in the medieval Muslim world. Despite their disadvantages and marginalized positions, the black Africans accumulated so much power and authority that they played significant roles in shaping the Fātimid Empire throughout its history.

53 Delia Cortese and Simonetta Calderini, *Women and the Fātimids in the World of Islam* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006), 112-113. See also Simonetta Calderini, "Sayyida Rasad: A Royal Woman as 'Gateway to Power' during the Fātimid Era", *Egypt and Syria in the Fātimid, Ayyubid and Mamluk Eras V*, ed. U. Vermeulen and K. D'Hulster (Leuven: The University of Leuven, 2007), 27-36.

54 El-Azhari, *Queens, Eunuchs and Concubines in Islamic History*, 212-213.

55 There are other examples of black concubines who played important roles in the Fātimid State. For instance, al-Maliha faithfully served Sitt al-Mulk and took care of her wealth. See Cortese and Calderini, *Women and the Fātimids in the World of Islam*, 118.

Bibliography

Primary Sources

- Abū Ubayd Allāh al-Bakrī. *Description de l'Afrique Septentrionale*. ed. William Mac Guckin Slane. Alger: Imprimerie du Gouvernement, 1857.
- Benjamin of Tudela. *The Itinerary of Rabbi Benjamin of Tudela*. trans. and ed. A. Asher. II vols. New York: Hakesheth Publishing Corporation, 1925.
- al-Maqrizī. *Itti'āz al-Hunafā bi-Akhbār al-A'immah al-Fātimiyyin al-Khulafā*. ed. Jamāl al-Din al-Shayyāl. III. vols. Cairo: Dār al-Fikr al-Arabī, 1996.
- Nāsir Khusraw. *Safar-Nāmah-i Nāsir Khusraw Alavī*. Tahrān: Intishārāt-i Kitābfurūshī-i Mahmūdī, 1923.
- Ibn Muyassar. *al-Muntaqā min Akhbār Misr*. ed. Ayman Fu'ād Sayyid. Cairo: al-Ma'had al-Ilmi al-Farānsī li al-Āthār al-Sharqiyya, 1981.
- Ibn al-Sirāfi. *al-Ishāra ilā man Nāla al-Wizāra*. ed. Abd Allāh Mukhlis. *Bulletin de l'Institut Français d'archéologie Orientale du Caire*. XXV (1924): 49-112.
- al-Qalqashandī. *Selections from Ṣubḥ al-Ashā by al-Qalqashandī, Clerk of the Mamluk Court: Egypt: "Seats of Government" and "Regulations of the Kingdom," from Early Islam to the Mamluks*. ed. Heba El-Toudy and Tarek Galal Abdelhamid. London and New York: Routledge, 2017.
- Yahyā b. Sa'id al-Antāqī. *Tārīkh al-Antāqī*. ed. Omar Abd al-Salām Tadmuri. Tripoli; Lebanon: Jurus Press, 1990.

Secondary Sources

- Ayalon, David. *Gunpowder and Firearms in the Mamluk Kingdom: A Challenge to a Medieval Society*. London: Vallentine, Mitchell, 1956.
- Baadj, Amar Salem. *Saladin, the Almohads and the Banu Ghaniya: The Contest for North Africa (12th and 13th Centuries)*. Leiden: Brill, 2015.
- Bacharach, Jere L. "African Military Slaves in the Medieval Middle East: The Cases of Iraq (869-955) and Egypt (868-1171)". *International Journal of Middle East Studies*. 13/4 (1981): 471-495.
- Barker, Hannah. *That Most Precious Merchandise the Mediterranean Trade in Black Sea Slaves 1260-1500*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2019.
- Bashīr Ibrāhīm Bashīr. "New Light on Nubian-Fātimid Relations". *Arabica* XXII (1975): 15-24.
- Brett, Michael. *The Fātimid Empire*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017.
-, "Ifriqiya as a Market for Saharan Trade from the Tenth to the Twelfth Century A.D.". *The Journal of African History*. 10/3 (1969): 347-364.
- Calderini, Simonetta. "Sayyida Rasad: A Royal Woman as "Gateway to Power" during the Fātimid Era". *Egypt and Syria in the Fātimid, Ayyubid and Mamluk Eras V*. ed. U. Vermeulen and K. D'Hulster. Leuven: The University of Leuven, 2007. 27-36.
- Canard, M. "Fātimides". in *Encyclopedia of Islam (Fr.)*. 2nd ed. II. 870-882.
- Cortese, Delia and Simonetta Calderini. *Women and the Fātimids in the World of Islam*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.
- El-Azhari, Taef. *Queens, Eunuchs and Concubines in Islamic History, 661-1257*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019.
- El Hamel, Chouki. *Black Morocco: A History of Slavery, Race, and Islam*. New York: Cambridge University Press, 2014.

- Erdem, Y. Hakan. *Slavery in the Ottoman Empire and Its Demise, 1800–1909*. London: Palgrave Macmillan Press, 1996.
- Fay, Mary Ann. "Introduction: What Is Islamic About Slavery in the Islamic World?".
..... *Slavery in the Islamic World: Its Characteristics and Commonality*. ed. Mary Ann Fay. New York: Palgrave Macmillan, 2019. 1-5.
- Frenkel, Miriam. "The Slave Trade in Geniza Society". *Slavery and the Slave Trade in the Eastern Mediterranean (c. 1000–1500 CE)*. ed. Reuven Amitai and Christoph Cluse. Turnhout: Brepols, 2017. 143–61.
- Goitein, S. D. "Slaves and Slave Girls". *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Genizah*. 6 vols. Los Angeles: UCLA Press, 1967–93. I. 130–47.
-, "Slaves and Slave Girls in the Cairo Geniza Records". *Arabica* 9 (1962): 1–20.
- Gordon, Murray. *Slavery in the Arab World*. New York: New Amsterdam Books, 1989.
- Gratien, C. "Race, Slavery and Islamic Law in the Early Modern Atlantic: Ahmad Baba al-Tinbukti's Treatise on Enslavement". *Journal of North African Studies*. 18 (2013): 454–468.
- Lane-Poole, Stanley. *Saladin and the Fall of the Kingdom of Jerusalem*. New York: G. P. Putnam's Sons, 1898.
- Lev, Yaacov. *Saladin in Egypt*. Leiden: Brill, 1999.
- "Army, Regime, and Society in Fātimid Egypt, 358–487/968–1094". *International Journal of Middle East Studies*, 19/3 (1987): 337–365.
- *War and Society in the Eastern Mediterranean: 7th - 15th Centuries*. Leiden: Brill, 1997.
- *State and Society in Fātimid Egypt*. Leiden: Brill, 1991.
- Lewis, Bernard. *Race and Slavery in the Middle East: An Historical Enquiry*. New York: Oxford University Press, 1990.
- Perry, Craig. "The Daily Life of Slaves and the Global Reach of Slavery in Medieval Egypt, 969–1250 CE". Ph.D diss., Emory University, 2014.
- Leslie, Peirce. *A Spectrum of Unfreedom: Captives and Slaves in the Ottoman Empire*. Budapest: Central European University Press, 2021.
- Pipes, Daniel. *Slave Soldiers and Islam: The Genesis of a Military System*. New Haven, CT: Yale University Press, 1981.
- Spaulding, Jay. "Medieval Christian Nubia and the Islamic World: A Reconsideration of the Baqt Treaty". *The International Journal of African Historical Studies*. 28/3 (1995): 577–594.
- Taqūsh, M. Suhayl. *Tārīkh al-Fātimīyyīn fī Shimālī Ifrīqiyya wa Misr wa Bilād al-Shām*. Beirut: Dār al-Nafāis, 2007.
- Tezcan, Baki. "Dispelling the Darkness: The Politics of 'Race' in the Early Seventeenth-Century Ottoman Empire in the Light of the Life and Work of Mullah Ali". *Identity and Identity Formation in the Ottoman World: A Volume of Essays in Honor of Norman Itzkowitz*. ed. Baki Tezcan, Karl K. Barbir and Norman Itzkowitz. Madison, Wisconsin: Center for Turkish Studies at the University of Wisconsin, 2007. 73–95.
- "Dispelling the Darkness of the Halberdier's Treatise: A Comparative Look at Black Africans in Ottoman Letters in the Early Modern Period". *Disliking Others: Loathing, Hostility and Distrust in Premodern Ottoman Lands*. ed. Hakan T. Karateke, H. Erdem Çıpa and Helga Anetshofer. Boston: Academic Studies Press, 2018. 43–74.
- Toledano, Ehud R. *As If Silent and Absent / Bonds of Enslavement in the Islamic Middle East*. New Haven: Yale University Press, 2007.

- Walker, Paul E. "The Fâtimid Caliph al-'Aziz and His Daughter Sitt al-Mulk: A Case of Delayed but Eventual Succession to Rule by a Woman". *Journal of Persianate Studies*. 4 (2011): 30-44.
- Webb, Simon. *The Forgotten Slave Trade the White European Slaves of Islam*. Havertown: Pen & Sword Books Limited, 2021.
- Wright, John. *The Trans-Saharan Slave Trade*. London: Routledge, 2010.
- Zilfi, Madeline C. *Women and Slavery in Late Ottoman Empire: The Design of Difference*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Endülüs'te Tarım Alanında Ortaya Çıkan Gelişmeler

FARUK BAL*

Öz

İslam hakimiyeti ile birlikte Endülüs'te pek çok alanda olduğu gibi tarım alanında da önemli gelişmeler ortaya çıktı. Endülüs Emevileri ve sonrasında yarımada yönetimi elinde bulunduran müslüman idarecilerin teşviki ve ilgisiyle Doğu'dan getirilen yeni bitki türleri ve tarım teknolojileri bölgeye girdi, mevcut teknolojiler geliştirildi. İber yarımadasının geleneksel ürünleri ıslah edildi ve verimleri artırıldı. Yeni sulama tekniklerinden başlayarak çeşitli gübre türlerinin hazırlanmasına kadar birçok tarım tekniği bu dönemde yarımada uygulanmaya başlandı. Bu makalede müslümanların İber yarımadasında hakimiyeti sağlamalarının ardından tarım alanında ortaya çıkan gelişmeler ile Endülüs Emevî emir ve halifeleri ile Emeviler sonrasında kurulan müslüman devletlerinin yöneticilerinin tarımın gelişmesine olan katkıları ele alınmaktadır. Endülüs'te tarımın gelişmesiyle ilgili olarak yarımada yeni bitki türlerinin ve tarım teknolojilerinin girmesi, mevcut ürünlerin ıslahı, tarım alanında ortaya çıkan ilmi miras, modern literatürden de istifade etmek suretiyle dönem kaynaklarından yararlanılarak ortaya konulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Endülüs tarımı, Endülüs müslümanları, tarım teknolojileri, yeni bitki türleri, tarımın gelişimi.

Abstract

With the Islamic rule, important developments emerged in Muslim Spain in the field of agriculture as in many other fields. With the encouragement and interest of the Umayyads of Iberian and the Muslim administrators who ruled the peninsula afterwards, new plant species and agricultural technologies brought from the East entered the region and existing technologies were improved. The traditional crops of the Iberian Peninsula were improved and their yields increased. Many agricultural techniques, starting from new irrigation techniques to the preparation of various types of fertilisers, began to be applied in the Peninsula during this period. This article discusses the developments in the field of agriculture after the Muslims took control

* Prof. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi, İktisat Bölümü / Professor, İstanbul Medeniyet University, Faculty of Political Science, Department of Economics, ORCID 0000-0001-5167-7829, faruk.bal@medeniyet.edu.tr

DOI: 10.26570/isad.1325123 • Gelis/Received 31.12.2022 • Kabul/Accepted 28.04.2023

Atıf/Citation Bal, Faruk, "Endülüs'te Tarım Alanında Ortaya Çıkan Gelişmeler", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 50 [2023]: 93-122.

of the Iberian Peninsula and the contributions of the Umayyad emirs and caliphs and the rulers of the Muslim states established after the Umayyads to the development of agriculture. The introduction of new plant species and agricultural technologies to the Peninsula, the improvement of existing products, and the scientific heritage that emerged in the field of agriculture in Muslim Spain are presented with recourse to the sources of that time period, and modern literature as well.

Keywords: agriculture, Muslim Spain, agricultural technologies, new plant species, agricultural production.

Giriş

Müslümanların İber yarımadasını fethi sonrasında burada tarım alanında önemli gelişmeler ortaya çıktı. Vizigotlar tarımda kendilerinden öncesine göre bir değişikliğe gitmemişler, yarımada Roma dönemindeki tarım uygulamalarını devam ettirmişlerdi. Tarım ürünlerinde de bir değişiklik söz konusu değildi. Yarımada yetiştirilen temel tarım ürünlerini arpa, buğday ve darı gibi tahıllar oluştuyordu. Bahçe ürünleri şalgam, soğan, sarımsak ve lahana ile sınırlı olup az miktarda bahçe tarımı yapılıyordu. Akdeniz'in klasik ürünlerinden olan üzüm ve zeytinle birlikte şarap imalinde de kullanılan elma olmak üzere bazı meyveler de yetiştirilmekteydi.¹ İslamî dönemde İber yarımadasının hristiyanların hakimiyetinde olan bölgelerinde tarım yapısı geçmiş dönemde olduğu gibi fazla bir değişim olmaksızın devam etti. Hristiyan krallıklar ürün çeşitliliğini artırmak ve Roma dönemine dayanan teknikleri iyileştirip geliştirmek yoluna gitmediler.² Müslümanların idaresinde olan yerlerdeyse tarım alanında hızlı bir gelişme ortaya çıkmaya başladı. Bu gelişmenin, diğer alanlarda olduğu gibi, Doğu İslam dünyasında ortaya çıkan tarım alanındaki gelişmelerle bağlantısı bulunmaktadır. Müslümanların geniş bir alana hâkim olmasıyla bu coğrafyaların ilmi ve teknik mirası, müslümanların bilgi birikimine dahil oldu. Farklı coğrafyaların sahip olduğu tecrübe müslümanlar aracılığıyla yayıldı ve bölgeler arası bir bütünleşme gerçekleşti. Müslümanlar farklı toplumların ilmi ve teknik miraslarına kendi tecrübelerini de eklediler. Böylece içinde bulundukları çağı aşan bir başarıya ulaştılar. İslam dünyasının siyasî ve ekonomik birliği; insanların, malların, bilginin ve teknolojilerin aktarımını kolaylaştırdı.³ Endülüs müslümanları tarım alanında Doğu'dan getirdikleri yeni teknikleri bölgenin coğrafi şartlarına uyarlayarak mevcut teknolojilerle birleştirdiler. Müslümanların tarım alanında elde ettikleri başarıda Emevîler döneminde Endülüs emir ve halifelerinin, sonrasında ise yarımada kurulan beyliklerin emirlerinin bu alana sahip

1 Álvarez de Morales, "Agrónomos Andalusíes y Su Legado", s. 13.

2 García Sánchez, "Los Cultivos de al-Andalus", s. 183.

3 Watson, "Agricultural Science", s. 23.

çıkmaları etkili oldu. Emir ve halifeler kurdukları bahçe ve çiftliklerde yeni ürünlerin yetiştirilmesine ve bunların bölgede yayılmasına, yeni tarım tekniklerinin uygulanmasına öncülük ettiler. Farklı alanlarda olduğu gibi tarım alanında çalışan bilim adamlarına da sahip çıktılar. Böylece Endülüs tarımı Ortaçağ'ın diğer Avrupa devletleri ile karşılaştırılamayacak şekilde hızla gelişti. Bunun sonucunda yarımadada ürün çeşitliliği arttı. Daha önce yetiştirilmeyen ürünler yetiştirilmeye başlandı. Mevcut ürünlerden alınan verim artı. Böylece yarımadanın geleneksel ürünleri daha iyi kalitede ve daha yüksek miktarda üretilmeye başlandı. Tarım teknikleri değişti, gübre kullanımı başlarken sulamalı tarım da yaygın üretim tarzı haline dönüştü. Toprakların nadasa bırakılması işlemi kimi yerde azalırken bazı yerlerde ise tamamen ortadan kalktı. Yeni ürünlerle birlikte yarımadaya yeni sektörler de girdi. Tarım alanında çalışmalar hızla arttı ve çok sayıda eser ortaya çıktı. Müslümanların İber yarımadasındaki hakimiyetlerini yitirmelerinden sonra ise durum yeniden tersine dönmeye başladı. Bilhassa XVII. yüzyılın başlarında müslümanların yarımadadan sürülmesi neticesinde İspanyol tarımı da üç yüzyıllık bir gerileme sürecine de girmiş oldu.⁴

İspanya tarihine baktığımızda tarım alanındaki en önemli gelişmelerin müslümanların döneminde ortaya çıktığını, ürün çeşitliliğinin önceki dönemlerle kıyaslanamayacak şekilde arttığını görmekteyiz. Endülüs tarımının o dönemde geldiği seviye, bitki türlerinin çeşitliliğindeki artış, teknik gelişmeler, müslümanların İspanya'ya bıraktığı miras, tarım âlimleri ve eserleri hakkında uluslararası alanda Arapça, İspanyolca ve İngilizce çok sayıda çalışma bulunmaktadır. Bu çalışmalar Endülüs tarımı ile ilgili konuları çeşitli yönleri ile ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. Bu alandaki Türkçe literatürün sınırlılığını düşünerek bu makale genel itibarıyla Endülüs çalışmalarına, özelde ise Endülüs tarımı ile ilgili yapılacak olan çalışmalara bir katkı sağlamayı hedeflemektedir. Endülüs sosyal ve ekonomik tarihinin farklı yönlerine dikkat çekmeyi amaçlamaktadır.

İber Yarımadasına Yeni Tarım Ürünlerinin Girmesi

Müslümanların İber yarımadasını fethetmeleri ve burada kendi sistemlerini kurmalarının ardından tarım tekniklerinde görülen değişikliklere ilave olarak ürün çeşitliliğinde de değişim başladı. Kısa sürede Doğu'dan Batı'ya geniş bir coğrafya üzerinde hakimiyet kuran müslümanlar, farklı bölgelerin ürünlerini gittikleri yerlerde iklim koşullarının elverdiği ölçüde üretime dahil etmekteydiler. Bu yeni bitki türleri farklı kanallarla Endülüs'e girmektedir. İslam'ın yayıldığı ilk yıllarda buraya göç edenlerin yeni ürünlerin yayılmasında önemli bir etkisi oldu. Aynı zamanda seyyahlar,

4 İbnü'l-Avvâm [Ibn al-Awwam], *El Libro de Agricultura*, s. 25.

elçiler ve benzeri kişiler yeni bitki türlerinin Endülüs'e girerek yayılmasına aracı oldular.⁵ Endülüs'e Doğu'da ürettikleri birçok yeni ürünü getirdiler. Bunların bir kısmı Hint, İran ve Çin kökenli ürünlerdi. Bir kısmı ise Şam'dan başlayıp Kuzey Afrika'ya kadar olan bölgelerden getirilmişti.

Endülüs'e yeni bitki türlerinin ulaştığına dair ilk belgeler, I. Abdurrahman (756-788) dönemine kadar gitmektedir. XVII. yüzyılın önemli tarih âlimleri arasında yer alan Makkarî'nin Endülüs hakkında bilgileri aktardığı *Nefhu't-tib* adlı eseri başta olmak üzere birçok kaynakta yer alan olaya göre emîrin adamlarından Sefer b. Abdülkılâî, Şam'dan I. Abdurrahman'a kız kardeşi tarafından gönderilen oraya has bir nar türünün çekirdeğini bahçesine ekerek yetiştirir. Bu nar daha sonra Endülüs'te *Seferî narı* olarak anılacaktır. I. Abdurrahman bunu görünce kendi bahçesine de bu nardan dikmiştir. Emîrin Rusâfe adlı sarayının bahçesinde de yetiştirilmeye başlanan bu nar sonrasında halk arasında yayılmış ve Endülüs'ün farklı yerlerinde üretilmiştir.⁶ II. Abdurrahman döneminde, Kurtuba ve İstanbul arasındaki iyi ilişkilerin bir sonucu elçilerin gidip gelmesine bağlı olarak, Endülüs'e Bizans başşehrinden de yeni meyve türlerinin girdiğine dair dönem kaynaklarında bilgiler bulunmaktadır. XI. yüzyılın ortaları ile XII. yüzyılın başlarında yaşamış meşhur tarım âlimlerinden olan Tığnerî'nin aktardığına göre Endülüs'te *zengal inciri* olarak anılan incir çeşidi, İstanbul'a elçi olarak gönderilen Yahyâ b. Hakem el-Gazâl (ö. 896) adlı kişi tarafından gizlice getirilmiştir. Kurtuba'dan (Cordoba) İstanbul'a elçi olarak giden Gazâl'in orada gördüğü bir incir türü çok hoşuna gitmiştir. Fakat incirin yurt dışına çıkartılması yasaktır. Bunun üzerine Gazâl, bir inciri alıp parçalara böldükten sonra kitaplarından birinin arasına saklar. Kurtuba'ya geldiğinde bu incirin çekirdeklerini diker. Böylece *zengal inciri* denilen tür, Endülüs'te yetiştirilmeye başlanır.⁷ Yeni gelen bitki türleri öncelikle saray bahçesinde veya önde gelen yöneticilerin bahçelerinde deneniyor, sonra Endülüs'ün geri kalan kısımlarına yayılıyor olmalıydı. Nitekim dönem kaynakları saray bahçeleri ile buraya gelen yeni türler ve bu türlerin Endülüs'te yayılması hakkında önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Makkarî'nin *Nefhu't-tib* adlı eserinde yer alan bir bilgiye göre I. Abdurrahman, farklı bitki ve ağaç türlerini dört bir yandan toplamaktaydı. Emîrin yakınları ve adamları da farklı türleri yetiştiriyorlardı. Sonrasında bölgeye uyum sağlayan türler Endülüs'e yayılıyordu.⁸ Dolayısıyla Endülüs'te tarım alanında yeni bitki türlerinin denemelerinin yapıldığı, ziraî üretimi iyileştirmeye yönelik çalışmaların gerçekleştiği ilk bahçenin I. Abdurrah-

5 García Sánchez, "La Producción Frutícola en al-Andalus", s. 55.

6 Makkarî, *Nefhu't-tib*, I, 467-68.

7 Tığnerî, *Zühretü'l-bustân*, s. 177-78.

8 Makkarî, *Nefhu't-tib*, I, 466-67.

man'ın kurduğu *Rusâfe* adlı sarayının bahçesi olduğunu söylemek yanlış olmaz. VIII. yüzyılda kurulan bu bahçe, Endülüs tarım okulunun temellerini oluşturmuştur.⁹ Bu gelenek bütün Endülüs İslam tarihi boyunca devam etti.¹⁰ Endülüs'te XI. yüzyılda *mülûkü't-tavâif* adıyla bilinen dönemde ortaya çıkan küçük devletler, Kurtuba sarayını taklit ederek hızla botanik bahçeleri kurmaya başladılar ve buralarda tarım üzerine deneylerin yapıldığı, yeni bitki türleri ve tarım tekniklerinin tatbik edildiği ortamlar oluşturdular. Bu bahçelerden Tuleytula'da kurulan Zünnûniler'e ait *Bustânu'n-Naura*, Abbâdiler'in başşehri İşbiliye'de kurulan *Bustânu's-Sultan*,¹¹ Tüçibiler'in bir kolu olan Sumâdihiler'in Meriye'de kurduğu sarayın bahçesi meşhur olmuştur.¹² Buralarda dönemin birçok tıp, botanik ve tarım âliminin yetişmesinin yanı sıra yeni bitki türleri de ilk defa yetiştirilmiş ve sonrasında Endülüs'ün dört bir yanına dağılmıştır.

Müslümanların yarımadaya getirdikleri ürünlerin listesi uzundur. Dönem eserlerinde sıkça rastladığımız pirinç, portakal, greyfurt, limon, Hindistan cevizi, şeker kamışı, muz, mango, pamuk, karpuz, patlıcan, kolakasya, Afrika darısı, zengal inciri, kayısı, enginar, seferi narı, hurma, hünnap, fıstık, susam, karnabahar gibi türlerin yarımadaya müslümanlar tarafından getirilen ürünler arasında yer aldığı birçok tarihçi ve araştırmacı tarafından dile getirilmektedir. Çoğunluğu ılık ve yağışlı ortamlarda yetişen tropikal ve subtropikal türler olan bu bitkileri müslümanlar, Irak ve Mısır gibi yerlerde elde ettikleri tecrübelerden yararlanarak İber yarımadasında yetiştirmişlerdir.

Yarımadaya müslümanlar tarafından getirilen önemli ürünler arasında yer alan pirinç, Hindistan'dan Endülüs'e muhtemelen Irak, Mısır ve Kuzey Afrika üzerinden taşındı. X. yüzyılda yazılmış olan *Takvîmü'l-Kurtuba*'da pirinç ekiminden bahsedilmesi,¹³ o zamana kadar pirinç tarımının yarımadada yaygınlaştığını göstermektedir. Sonraki yüzyıllarda yazılmış tarım eserlerinde de pirinç üretimi ile ilgili geniş bilgiler verilmektedir. İbn Bassâl, pirinç ekiminin nasıl olacağını ayrıntılı olarak açıklamaktadır. Mart ayında ekimi yapılan ve doğrudan tohumu ekilerek yetiştirilebildiği gibi fideleme yoluyla da yetiştirilebilen pirinç, eylül ayında hasat edilmektedir.¹⁴ İbn Bassâl gibi pirinç ziraatı ile ilgili ayrıntılı bilgilere yer veren İbnü'l-Avvâm pirincin tanesinin beyaz olup buğdayda olduğu gibi üzerinin kabukla

9 Samsó, "İbn Hisam al Lajmi", s. 140-41

10 Garcia Sanchez, "Caña de Azúcar y Cultivos Asociados en al-Andalus", s. 45-46.

11 İbnü'l-Avvâm, *el-Filâhatü'l-Endelüsiyye*, I, 110.

12 İbnü'l-Avvâm, *el-Filâhatü'l-Endelüsiyye*, I, 119.

13 Arîb b. Sa'd, *Kitab al-anwa*, s. 50.

14 İbn Bassâl, *Kitâbü'l-Filâha*, s. 111.

kaplı olduğunu, bostan ve tarlalarda sulamalı olarak tarımının yapıldığını ve ekiminin şubat ve mart aylarında gerçekleştirildiğini aktarmaktadır.¹⁵ İbnü'l-Avvâm'a göre ekime hazır hale getirilmeleri için sağlam pirinç taneleri önce kabuklu veya kabuksuz olarak su içerisinde bekletilir. Ekime hazır hale getirilen pirinçler, önceden hazırlanan pirinç tavaları veya su kanallarına ekilirler. Pirinç ekimi fideleme şeklinde veya doğrudan tohum ile yapılabilir. Fideleme usulü yapılacak olan ekimin aralıkta başlaması gerekir. Pirinç tarımı sulamalı ve sulamasız yapılabilenekte olup en iyi verim sulamalı tarımda alınmaktadır. Sulamasız pirinç tarımı ise rutubetli düzlüklerde, iyi bir hazırlık aşamasından sonra gerçekleştirilebilir.¹⁶ İber yarımadasında pirinç ekimi iklimin uygun olduğu bölgelerde yapılmaktaydı. Pirinç tarımının yapıldığı en önemli bölge, ikliminin uygun olması ve su kaynaklarının bolluğu sebebiyle Belensiye (Valensiya) idi.¹⁷

Müslümanlar tarafından Doğu'dan Endülüs'e getirilerek burada yetiştirilen ürünlerden biri de şeker kamışıdır. Hindistan'da şeker kamışı hakkında işaretlere mitolojik eserlerde ve şiirlerde milattan önce 1000 ile 800'lü yıllar arasında, hukukî metinlerde milattan önce 200'lerde rastlanmaktadır. Çin'e şeker kamışının girmesi ise milattan önce 100 yılına gitmektedir.¹⁸ Müslüman Araplar şeker kamışı üretimini ilk olarak İran'ı fethettikleri dönem olan VII. yüzyılda tanıdılar. Buradan şeker kamışı üretimini Mısır'a ve Kuzey Afrika'ya, oradan da Endülüs'e götürdüler. İslam coğrafyacı ve seyyahları, Endülüs'te şeker kamışının yetiştiği yerler arasında İşbiliye (Sevilla), Gırnata (Granada) ve İlbîre (Elvira) gibi şehirleri zikretmektedir.¹⁹ İklim koşullarının da uygunluğu ile şeker kamışı yarımadaının daha çok sahil kesimlerinde, Vâdilkebir (Guadalquivir) nehrinin güney kısımlarında, bilhassa İşbiliye'nin güneyinden başlayarak güneydoğu bölgesinde, Mâleka'dan (Malaga) Meriye'ye doğru uzanan kısımda yetiştiriliyordu.²⁰ X. yüzyılda şeker kamışı üretimi yarımadaında tam olarak bilinmekteydi. Nitekim *Takvîmü'l-Kurtuba*'da şeker kamışı üretiminden farklı yerlerde bahsedilmektedir.²¹ İbnü'l-Avvâm, şeker kamışının güneş gören ve su kıyısında bulunan arazilerde yetiştiğini, kökünden veya sapından ekim yapmak suretiyle yetiştirildiğini, ekim zamanının 25 Mart olduğunu ve ekim öncesinde toprağının çok iyi bir şekilde hazırlanması gerektiğini dönemin tarım âlimlerinden aktarmaktadır.²²

15 İbnü'l-Avvâm, *el-Filâhatü'l-Endelüsiyye*, IV, 99.

16 İbnü'l-Avvâm, *el-Filâhatü'l-Endelüsiyye*, IV, 104.

17 *Zikru biladi'l-Endelüs*, s. 73.

18 García Sánchez, "El Azúcar en la Alimentación de los Andalúsies", s. 210.

19 Himyerî, *Sıfatü Cezîreti'l-Endelüs*, s. 31-34.

20 García Sanchez, "Caña de Azúcar y Cultivos Asociados en al-Andalus", s. 48.

21 Arîb b. Sa'd, *Kitab al-anwa*, s. 25, 41, 91.

22 İbnü'l-Avvâm, *el-Filâhatü'l-Endelüsiyye*, II, 433.

Endülüs'e müslümanlar tarafından getirilerek burada ziraatı yapılan önemli ürünlerden biri de pamuktur. Hindistan menşeli olan bu bitki müslümanlar tarafından tanındıktan sonra birçok bölgede üretimi yapılmaya başlandı. X. yüzyıla gelindiğinde pamuk Endülüs topraklarında da yetiştiriliyordu. Dönem tarım ve coğrafya kitapları pamuk bitkisinden ve nerelerde yetiştigiinden haber vermektedir. Arîb b. Sa'd, *Takvîmü'l-Kurtuba*'da Endülüs'te hangi mevsimde pamuk ekiminin yapıldığı ve hangi mevsimde hasat edildiği gibi konularda bilgi vermektedir.²³ İşbiliye, Gırnata, özellikle de Gırnata yakınlarında yer alan Vâdiâş (Guadix) ve Runde (Ronda) gibi yerler pamuk üretiminin yapıldığı önde gelen bölgeler arasında yer alıyordu.²⁴ İbn Bassâl'e göre pamuk yetiştirilecek olan arazinin ekime iyi bir şekilde hazırlanması gerekmektedir. Bu sebeple eserinde pamuk ekimi ile ilgili aşamaları tek tek sıralamaktadır. Ekim öncesinde bekletilmiş gübre veya koyun gübresi ile gübrelenen toprak, ocak ayında sürülür ve bir süre bekletilir. Toprağın sürüm işlemi yaklaşık on defa tekrarlanır. Toprağın hazırlanmasıyla ilgili çalışmalar bittikten sonra araziye girilir ve ekim için havuzlar oluşturulur. Ekim için en uygun vakit toprağın nemli olduğu zamandır. Şayet toprak nemli değilse o zaman sulama yolu ile gerekli nemliliği elde etmesi sağlanır ve ekim işlemi gerçekleştirilir. İbn Bassâl pamuk ekimi öncesinde tohumun nasıl hazırlanacağına dair bilgileri de kitabında yer vermektedir.²⁵

Tahıllar içerisinde önemli yeri olan gerek insanların beslenmesinde gerekse de hayvan yemi olarak kullanılan sorgum; diğer tahılların yetiştirilmesinin çok zor, iklimin çok sıcak ve kurak, toprağın veriminin düşük olduğu bölgelerde yetişebilmektedir.²⁶ Sorgumun Endülüs'te yetiştigiini dönem âlimlerinin eserlerinden öğrenmekteyiz. İbnü'l-Avvâm dönem yazarlarından yaptığı alıntılarla sorgumun türleri ve yetiştirme şartları hakkında ayrıntılı bilgiler paylaşmaktadır. İbnü'l-Avvâm sorgumun beyaz ve siyah olmak üzere iki türü bulunduğunu, beyaz türünün çok daha iyi olduğunu, sulamalı ve sulamasız tarımının yapılabildiğini; nemi ve harareti tutan, hububat tarımına elverişli toprakların sorgum ekimi için de uygun olduğunu ve sulamalı tarım yapılacaksa mayıs ayının ekim için münasipliğini İbn Hayr'dan aktarmaktadır.²⁷

Turunçgiller veya narenciye grubuna giren birçok meyve türünden bazıları İslam öncesi dönemde İber yarımadasında yetiştirse de önemli bir bölümü

23 Arîb b. Sa'd, *Kitab al-anwa*, s. 41.

24 Himyerî, *Sıfatü Cezîreti'l-Endelüs*, s. 31-34, 192.

25 İbn Bassâl, *Kitâbü'l-Filâha*, s. 114-15.

26 Watson, "La conquista islámica y los nuevos cultivos de Al-Andalus", s. 115.

27 İbnü'l-Avvâm, *el-Filâhatü'l-Endelusiyye*, IV, 137.

müslümanlar tarafından yarımada getirilmiştir. Watson'a göre limon İber yarımadasında İslam öncesi dönemde yetiştirilmeye başlanmıştı. İslamî dönemde farklı narenciye türleri de yarımada yetiştirilmeye başlandı.²⁸ Turunç, portakal, misket limonu (lim) ve greyfurt gibi narenciyeler Araplar tarafından Hindistan üzerinden İslam dünyasının hakimiyeti altında olan Akdeniz kıyılarına getirildi, buradan da Endülüs'e taşınarak tarımı yapılmaya başlandı.²⁹ İbnü'l-Avvâm kitabında *utruc* (turunç) ve *narenc* (narenciye) türlerinden bahsetmekte ve bunların ziraatının nasıl yapıldığını ifade etmekte, İbn Hayr'dan *utrucun narenc* veya *zenbu* (Hint limonu veya Hint portakalı adı verilen tür) olarak da adlandırılan, *bustenbur* ve *Sifri limonu* denilen cinslerle birbirlerine yakın türler olup bazılarının tatlı, bazılarının ekşi meyveleri olduğunu aktarmaktadır.³⁰ Narencin ise (burada portakal veya mandalinayı kastediyor) turunca çok yakın bir cins olup birbirlerine çok fazla benzemeleri sebebiyle sanki ondan türemiş bir meyve olduğunu söylemektedir.³¹

Müslümanlar tarafından yarımada getirilerek üretilen bitkilerden biri de muzdur. Bu ürün Hindistan'dan Endülüs'e getirilmiştir.³² İlbire ve Şelebîn (Salobreña) başta olmak üzere Akdeniz ikliminin hâkim olduğu yerlerde muz yetiştiriciliği yapılmaktaydı.³³ Arîb b. Sa'd, *Takvîmü'l-Kurtuba*'da Endülüs'te muz ziraatına birçok yerde değinmektedir.³⁴ İbnü'l-Avvâm da kitabında muz ağacının özellikleri ve ziraatı hakkında ayrıntılı bilgilere yer vermektedir. Uzun ve geniş yaprakları olan muz ağacının siyah ve yumuşak topraklarda yetiştirilmesinin uygun olduğunu aktaran İbnü'l-Avvâm; bu meyvenin sürekli bakım ve dikkat gerektirdiğini, güney ve sabâ rüzgârlarının yetiştirilmesine yardımcı olduğunu, Batı ve özellikle de kuzey rüzgârlarının hastalıklara sebep verdiğini aktarmaktadır. Ona göre muz yetiştiriciliğine soğuk ülkeler uygun olmayıp sıcak ülkeler, deniz kıyısındaki bazı bölgeler ile düz, nemli ve sıcak yerler uygundur.³⁵

Müslümanlar Endülüs'e farklı meyve ve tahıl türlerinin dışında birçok sebze ve bahçe bitkisi türünü de getirmişler ve burada yetiştirmişlerdir. Karpuz, patlıcan, enginar, ıspanak ve kolakas (gölevez) bunlar arasında yer almaktadır. Bunların dışında da birçok sebze türü müslümanlar tarafından yarımada getirilerek bahçelerde yetiştirilmiştir. Bu bitki türleri-

28 Watson, "La conquista islámica y los nuevos cultivos de Al-Andalus", s. 115.

29 Watson, "La conquista islámica y los nuevos cultivos de Al-Andalus", s. 115.

30 İbnü'l-Avvâm, *el-Filâhatü'l-Endelüsiyye*, II, 263.

31 İbnü'l-Avvâm, *el-Filâhatü'l-Endelüsiyye*, II, 275.

32 Watson, "La conquista islámica y los nuevos cultivos de Al-Andalus", s. 115.

33 Himyerî, *Sıfatü Cezîreti'l-Endelüs*, s. 31-34, s. 111; Kazvînî, *Esrârü'l-bilâd*, s. 502.

34 Arîb b. Sa'd, *Kitab al-anwa*, s. 75, 91, 101, 109.

35 İbnü'l-Avvâm, *el-Filâhatü'l-Endelüsiyye*, II, 439-440.

nin isimlerine başta dönemin tarım kitabı yazan âlimlerinin eserlerinde olmak üzere coğrafyacı ve seyyahların eserlerinde de rastlanmaktadır. Bunların dışında tekstil alanında, boya imalatında ve farklı amaçlarla kullanılan birçok bitkinin de müslümanlar tarafından bölgeye getirilmiş olması ihtimal dahilindedir. Keten ve kına bunlar arasında olup yaprakları ipek böceklerinin beslenmesinde kullanılan beyaz dut ile buna ilave olarak keçiboynuzu bitkisinin de bölgeye müslümanlar tarafından getirilmiş olma ihtimali bulunmaktadır.³⁶ Bunlara ilave olarak gül, mersin, nergis, safran gibi birçok tıbbî ve aromatik bitkinin ismi de dönem eserlerinde yer almakta olup müslümanlar tarafından yarımadaya getirilmiş olmaları muhtemel görünmektedir.

Tarım Teknikleri Alanında Görülen Gelişmeler

Müslümanların yarımada tarımına en önemli katkılarından biri de yeni tarım tekniklerinin kullanılmaya başlanması oldu. Bunların başında yeni sulama tekniklerinin yayılmasına bağlı olarak sulamalı tarımın yaygınlık kazanması gelir. İslam öncesi dönemde yarımadada yağmur sularına dayanan kuru tarım ağırlıktaydı. Zeytincilik, bağcılık ve tahılların üretimi kuru tarıma dayanıyordu.³⁷ Yarımadaya gelen müslüman Araplar buraya yeni tarım tekniklerini taşıdılar. Bu dönemde tarımın en temel elementi su oldu.³⁸ Sulamalı tarım tekniklerinin kullanımı önemli değişimleri beraberinde getirdi. Öncelikle Doğu'dan getirilen, çoğu ılık ve yağışlı hava isteyen ürünler Akdeniz'in kurak ikliminde yetiştirilebilir hale geldi.³⁹ Sulamalı tarım sisteminin kurulması, yarımadada dışarıdan gelen ürünlerin yetiştirilebilmesini sağlamanın yanı sıra bölgenin geleneksel ürünleri olan üzüm, tahıllar ve zeytin üretiminde de verimi artırdı. Dolayısıyla önceki asırlarla ve çağdaşlarıyla karşılaştırıldığında Endülüs tarımı geçmiş alışkanlıkları ters yüz etti. İslam öncesinde sulamalı tarım sadece evlerin bitişindeki küçük bahçelerde gerçekleşirken bu dönemde tarımın temelini oluşturdur.⁴⁰ Endülüs'te sulamalı tarımın yaygınlaşmasıyla diğer Akdeniz ülkelerinden farklı olarak tarımda yeni bir ekosistem ortaya çıktı.⁴¹ Sulamaya verilen önem dönemin tarım kitaplarında kendisini ortaya koymaktadır. İbn Bassâl'in *Kitâbü'l-Filâha'sı* ilk olarak sular bahsi ile başlamaktadır. Suları yağmur suları, nehir suları, kaynak suları ve kuyu suları

36 Watson, "La conquista islámica y los nuevos cultivos de Al-Andalus", s. 11.

37 Álvarez de Morales, "Agrónomos andalusíes y su legado", s. 22.

38 San Jose, *Agua, Tierra y Hombres en Al-Andalus*, s. 42.

39 San Jose, *Agua, Tierra y Hombres en Al-Andalus*, s. 43.

40 San Jose, *Agua, Tierra y Hombres en Al-Andalus*, s. 54.

41 García Sánchez, "El Azúcar en la Alimentación de los Andalusíes", s.212.

olarak dört gruba ayıran İbn Bassâl her biri hakkında bilgi vermektedir.⁴² Benzer şekilde İbnü'l-Avvâm da kitabında arazi türleri ve gübreler hakkında bilgi verdikten sonra üçüncü bölümde sular konusunu ele almaktadır. İbnü'l-Avvâm burada sulamada kullanılan suların türlerinden başlayıp kuyuların nasıl açılacağına ve arazinin suyun gerekli yerlere ulaşabilmesi için nasıl düzenleneceğine kadar hemen her konuyu dönemin kaynaklarından ayrıntılı bir şekilde aktarmaktadır.⁴³

Müslümanların tarımda sağladığı önemli bir değişiklik de gübre kullanımının yaygınlaşmasıdır. Toprağın verimini arttırmaya önem veren müslümanlar, birim alandan maksimum verimi elde edebilmek amacıyla toprağın türüne göre gübre kullanmaya büyük önem vermekteydiler. İbn Bassâl sular ve toprak ile ilgili gerekli bilgileri verdikten sonra üçüncü bölümde toprakta gübre kullanımıyla ilgili konulardan bahsetmektedir. Kitabında gübreleri toprağa uygun olan ve olmayanlar olarak iki kısımda ele alan müellif, sonrasında toprakta kullanılmaya elverişli gördüğü yedi tür gübreyi sıralamakta, bu gübrelerin özelliklerini ve ne şekilde kullanılacaklarını ayrıntılı bir şekilde açıklamaktadır.⁴⁴ İbnü'l-Avvâm ise gübre kullanımına çok daha geniş yer vermektedir. Gübre türleri ve faydaları, gübrenin kullanıma nasıl hazırlanacağı, hangi gübrelerin daha iyi olduğu, ağaç ve sebzelerde gübrenin nasıl kullanılacağı, gübrelerin kullanım zamanı ve miktarları gibi konulara İbnü'l-Avvâm, *Kitâbü'l-Filâha*'sında yer vermektedir.⁴⁵

Sulamalı tarımın ve tarımda gübre kullanımının yaygınlaşmasının sonucu, nadasa olan ihtiyacın kalkması ve bir yılda aynı yerde üçlü tarım yapma imkânının ortaya çıkması oldu. Böylece toprak güz ve bahar ekimine ilave olarak yaz dönemi de kullanılmaya başlandı. Sulama gerektirmeyen sonbahar ve kış ekimlerinin aksine yaz ekimi için su kaçınılmazdı. Tahıllar bu dönemde büyümek için suya ihtiyaç duyarken başta zeytin olmak üzere Akdeniz'in geleneksel ürünleri de bu süreçten istifade etti. Bu sebeple geçmiş döneme kıyasla önemli bir değişim yaşandı.⁴⁶ Kurak topraklarda nadası bırakarak sulama yapmak büyük bir verim artışına işaret etmekteydi. Ortaçağ Avrupa'sının üçlü rotasyon sisteminde topraklar üç yılda yirmi üç ay boş, ikili rotasyon sisteminin uygulandığı yerlerde ise iki yılda on beş ay boş kalırken nadasın olmadığı durumda bütün aylar tarım yapmada kullanılabilirdi.⁴⁷ Böylece sulamalı tarım yapmakla ve toprakta

42 İbn Bassâl, *Kitâbü'l-Filâha*, s. 39.

43 İbnü'l-Avvâm, *el-Filâhatü'l-Endelüsiyye*, I, 519-53.

44 İbn Bassâl, *Kitâbü'l-Filâha*, s. 49-53.

45 İbnü'l-Avvâm, *el-Filâhatü'l-Endelüsiyye*, I, 441-515.

46 San Jose, *Agua, Tierra y Hombres en Al-Andalus*, s. 63.

47 San Jose, *Agua, Tierra y Hombres en Al-Andalus*, s. 64.

gübre kullanımının yaygınlaşmasıyla aynı topraktan boş bırakmaya ihtiyaç kalmaksızın daha fazla ürün alınmaktaydı.

Tarımda önemli bir değişiklik de bitkilerde oluşan hastalıklarla mücadele alanında görüldü. Artan bilgi, hem tarım ürünlerinin verimini artırmaya olanak tanıdı hem de bitkilerle ilgili hastalıkların tanınarak onlarla mücadele edilmesi imkânını sağladı. Hastalıklarla yapılan mücadelenin birim alandan alınan verimi de arttırması beklenir. Tarıma dair eserlerde hangi birtki türlerinde ne tür hastalıklar görüldüğü ve bunlarla mücadelenin nasıl olması gerektiğine dair bölümler yer almaktadır. İlgili bölümde kendisinden bahsedilecek olan İbnü'l-Avvâm'ın *Kitabü'l-Filâha*'sının on dördüncü bölümü, ağaçlar ve bazı sebzelerde görülen hastalıklar ve bunların tedavisine ayrılmıştır. İbnü'l-Avvâm bu bölümde ürünün az olmasının ve bitkilerin zayıflığının sebeplerinden başlayarak farklı afetlere ve hastalıklara ve bunların tedavilerine değinmektedir.⁴⁸

Bir başka önemli konu ise ağaçların aşılama tekniklerinin gelişmesidir. Farklı aşı tekniklerinin Endülüs'te uygulanmaya başlanması, özellikle meyvecilik üzerinde ve meyve türlerinin artmasında belirleyici oldu.⁴⁹ Gerek aynı tür arasında verimi arttırmak amacıyla gerekse de farklı türler arasında aşılama asırlardır yapılmakla birlikte müslümanlar Endülüs'e Doğu'dan farklı aşılama tekniklerini de getirmişlerdir. Yeni aşılama tekniklerinin Endülüs'te öğrenilmesiyle aynı cinsten meyvelerin ürün kalitesi artarken aynı zamanda farklı cinslerin aşılansıyla yeni cinsler elde edilmiştir. Böylece hem ürün kalitesi hem de ürün türleri artmıştır. İbn Bassâl'in kitabının sekizinci bölümü, ağaçların aşılansıyla ilgilidir. Bu bölüm hangi türlerin aşılansabileceği, hangilerinin aşılansmayacağı ve aşılamanın nasıl yapılacağı gibi konularda ayrıntılı bilgiler vermektedir.⁵⁰ Benzer bir şekilde İbnü'l-Avvâm da kitabının sekizinci bölümünü ağaçların aşılansına ayırmıştır. Kitabında dönemine kadar gelen âlimlerden aşılama ile ilgili topladığı bilgileri ayrıntılı bir biçimde aktarmaktadır.⁵¹ Yerli türlere, daha çok da yabancı türlere yapılan aşılama ile daha narin meyve türlerinin yarımada iklimine uyum sağlaması ve dayanıklılığı da elde ediliyordu. Mesela badem ağaçlarına aşılansan şeftali, kayısı ve erik ağaçları hem soğuğa karşı daha dayanıklı olmakta hem de uzun ömürlü ve daha verimli olmaktadır.⁵²

48 İbnü'l-Avvâm, *el-Filâhatü'l-Endelüsiyye*, III, 351-445.

49 García Sánchez, "La Producción Frutícola en al-Andalus", s. 56.

50 İbn Bassâl, *Kitâbü'l-Filâha*, s. 91-104.

51 İbnü'l-Avvâm, *el-Filâhatü'l-Endelüsiyye*, III, 7-185.

52 García Sánchez, "La Producción Frutícola en al-Andalus", s. 57.

Yeni Zanaatların Ortaya Çıkması

Endülüs'e müslümanlarla birlikte yeni tarım ürünlerinin ve tekniklerinin girmesinin sosyal ve ekonomik yapı üzerinde de önemli etkileri oldu. Nüfusun artması ve şehirlerin büyümesi, bunlar içerisinde en belirgin olanlarıdır. Tarım ürünlerindeki çeşitliliğe bağlı olarak yeni zanaat dallarının ortaya çıkması, ekonomik alandaki önemli gelişmeler arasında yer almaktadır.⁵³ Kâğıt üretimi, şeker üretimi, pamuk ipliği ve pamuklu dokumacılık ve ipek üretimi; yeni gelişen zanaatların örneğini teşkil etmektedir.

Müslümanların Endülüs'e getirdiği tarıma dayalı en önemli sanayi dallarından biri kâğıt imalatıdır. Talas Savaşı sonrası esir alınan Çinli kâğıt ustalarından öğrenilen bu zanaat, müslümanların kitap telifine verdiği değerin neticesinde bütün İslam dünyasına hızla yayıldı. IX ve X. yüzyıla gelindiğinde Endülüs dahil bütün İslam coğrafyasında kâğıt üretimi yapılmıyordu. Kâğıt sektörü özellikle Emevî Halifesi II. Hakem (961-976) döneminde büyük gelişme gösterdi. Abbas b. Amr el-Kenabî gibi ustaların Endülüs'e gelmesi, burada pek çok ustanın yetişmesini sağladı.⁵⁴ Makdisî'ye göre Endülüslüler kâğıt imalatında usta kimseler olup yazı sanatında da ileri gitmişlerdir.⁵⁵ Pamuk, keten ve kenevir gibi bitkilerden üretilen kâğıdın imalatı Endülüs'ün birçok yerinde yapılmaktaydı. Bu yerler arasında en çok Şâtibe (Jâtiva) meşhur olmuştu. İdrîsî'ye göre dünyanın en kaliteli kâğıtları bu şehirde üretilmektedir.⁵⁶

Şeker imalatı da Endülüs'e müslümanlar tarafından getirilen endüstriler arasında yer alır. Şeker üretimi, şeker kamışı üretimi ile birlikte Endülüs'e girmiştir. X. yüzyıla gelindiğinde şeker kamışı üretimi ve şeker imalatı Endülüs'te Belensiye, Gırnata, İlbire gibi iklimin uygun olduğu yerlerde yayılmıştı. İbnü'l-Avvâm da *Kitâbü'l-Filâha*'sında şeker kamışı ziraatı ile birlikte şekerin nasıl rafine edildiğine dair bilgilere yer vermektedir. İbnü'l-Avvâm'a göre ocak ayında hasadı yapılan şeker kamışları küçük parçalar halinde kesilir. Kesilen parçalar dibekte iyice ezildikten sonra presle sıkılır. Presten sıkılarak elde edilen şeker kamışı suları tencere içerisinde dörtte biri kalıncaya kadar kaynatılır. Ardından bunlar toprak kaplar içerisinde dökülerek katılaşıncaya kadar gölgede bırakılır. Katılaşıp şeker dönmüş şeker kamışı suyu, toprak kaplardan çıkartılarak gölgede kurumaya bırakılır.⁵⁷ İslam döneminde kullanılan tarım teknikleri, özellikle de sulamalı tarım uygulamaları sayesinde yüksek kalitede şeker elde etmeyi

53 Watson, "La conquista islámica y los nuevos cultivos de Al-Andalus", s. 121.

54 Bekir, *en-Neşâtü'l-iktisâdî fi'l-Endelüs*, s. 208.

55 Makdisî, *Ahsenü't-tekâsâm* T s. 239.

56 Şerîf el-İdrîsî, *Sıfatü'l-Mağrib*, s. 192.

57 İbnü'l-Avvâm, *el-Filâhatü'l-Endülüsiyye*, II, 438.

sağlayacak şeker kamışı üretimi yapıldı. Böylece şeker, iç ticaretin dışında ihracata da konu oldu. Diğer ürünlerle beraber iyi kalitede şeker de yarımada'nın önemli ihraç ürünleri arasındaydı. Endülüs şekeri, uzun dönem boyunca Avrupa'nın pek çok merkezine ulaşmaya devam etti. Hatta 1378-1460 yılları arasında Endülüs şekeri, İstanbul'dan Bruj'a (Brugge) kadar bütün Batı pazarlarına hâkimdi.⁵⁸

Pamuklu ve ipekli dokumacılık da Endülüs'e müslümanlar tarafından getirilen sektörler arasında yer almaktadır. Aslen Hindistan kökenli olan pamuk, İslam döneminde Endülüs'e getirilerek yetiştirilmeye başlandı. Yarımada'nın ikliminin uygun olduğu yerlerde bol miktarda üretimi yapılan pamuğun aynı zamanda ihracatı da yapılmaktaydı. Pamuk bitkisinin yetiştirilmeye başlanmasıyla birlikte pamuklu sektörü de Endülüs'te kuruldu ve gelişti.⁵⁹ Endülüs ipekçiliği, İslamî dönemde kurulan ve gelişen en önemli sektör oldu. İpek böceği ve dut üretimi 740'lara doğru İber yarımadasının uygun iklimli bölgelerine girmişti. Endülüs ipekleri, erken tarihlerden itibaren hem Doğu hem de Batı pazarlarında aranır hale geldi.⁶⁰ IX. yüzyıl ortalarından itibaren Endülüs kumaş dokumacılığının ünü ülke sınırlarını aşmış ve dönem Avrupa'sında meşhur olmuştu. İpek kumaşlar içerisinde dibâce, Endülüslüler'in en iyi dokudukları kumaş olarak kabul ediliyordu. X. yüzyılın ikinci yarısında Endülüs'ü ziyaret eden İbn Havkal, bölgede üretilen dibâcenin renk ve kalitesinden övgüyle bahsetmektedir.⁶¹ Mürsiye, Gırnata, Besta (Baza), Finyâne ve Kurtuba; başta dibâce olmak üzere ipekli kumaş üretiminde öne çıkmış şehirlerdi. Kurtuba'nın kalın ipekli dokumaları meşhurdur. Meriye, İslam döneminde sanatlarının çeşitliliği ile meşhur olup özellikle ipekli dokumacılığıyla tanınmaktaydı. Meriye'de 800 ipek tezgâhında çok farklı ipekli dokumacılık türleri yapılmaktaydı.⁶² Mâleka'da altın işlemeli ipek elbiseler dokunmaktaydı.⁶³

Tarım Alanında Yazılan Eserler

Endülüs'te Emevîler'den itibaren tarıma verilen destek; ilmin her alanında olduğu gibi bu alanda da âlimlerin himaye edilmesini, emir ve halifelere ait tarım çiftliklerinin kurulmasını, tarım alanında birçok eserin or-

58 Malpica Cuello - Fabregas Garcia, "La Dimensión Cultural y Económica del Azúcar en Al-Andalus", s. 51.

59 Bolens, "The Use of Plants for Dyeing and Clothing Cotton and Woad in al-Andalus", s. 1007.

60 Rodriguez Peinado, "La Producción Textil en al-Andalus", s. 271.

61 İbn Havkal, *Sûretü'l-arz*, s. 114.

62 Himyerî, *Sıfatü Cezîretü'l-Endelüs*, s. 184.

63 Bekir, *en-Neşâtü'l-iktisâdî fi'l-Endelüs*, s. 184.

taya çıkmasını sağlamıştır. Hususiyetle X. yüzyıldan itibaren Endülüs'te Medînetüzzehrâ'da, Ebû'l-Kâsım Halef b. Abbas ez-Zehrâvî'nin etrafında toplanmış tıp, eczacılık ve botanik alanında ve bunların dışında tarım alanında çalışmalar yapan ulema grubu dikkat çekmektedir. XI. yüzyıla gelindiğinde ise ziraî ilimler teorik ve pratik olarak zirve noktasına ulaşmıştı. Bu yüzyıldan itibaren artık Doğu İslam dünyasından beslenen, benzer analiz araçlarını kullanan ve ortak bakış açısına sahip bir Endülüs tarım okulundan bahsetmek mümkündür.⁶⁴ Bu çalışmaların konuları ele alış sıralamaları çok az farketmektedir. Genel itibarıyla benzer içerikleri taşımaktadırlar. İlk olarak toprak türleri hakkında bilgiler verilen bu eserlerde toprağın ekime hazırlanması için gerekli olan faaliyetler ayrıntılı bir şekilde anlatılmaktadır. Ardından sular ile ilgili konulara geçilmekte, doğru sulama konuları ele alınmakta ve toprağın durumuna uygun sulardan bahsedilmektedir. Tarım kitaplarında yer alan bir konu da toprağın verimini arttırmak için gübre kullanımıdır. Bitkinin türüne, zamana ve toprağa göre kullanılması uygun olan gübreler ve nasıl kullanılacakları anlatılmaktadır. Bitkiler tahıllar, sebzeler ve meyveler gibi gruplara ayrılarak ele alınmakta ve her grubun altında yer alan türler hakkında gerekli bilgiler verilmektedir. Bu eserlerde bitki hastalıklarına ve zararlı haşerelerle mücadelede yer ayrıldığı gibi ürünlerin hasattan sonra muhafazasıyla ilgili bölümler de yer almaktadır. Genel olarak her çalışmanın sonunda evcil hayvanlara, onların karakteristik özelliklerine, bakımlarına ve kullanım alanlarına temas edilmektedir. Bu kitaplardan da yola çıkarak Endülüs çiftçisinin tecrübeye ve deneye dayalı bir tarım yaptığı söylenebilir. Yeni türler ile ilgili üretim faaliyetleri öncelikle bir botanik bahçesinde gerçekleştirilmekte ve bütün ayrıntılar tarım eserlerinde anlatılmaktadır. Bu deneme sonucunda başarı elde edilmişse o zaman üretim faaliyeti toprağın ve iklimin uygun olduğu küçük parsellere ve kırsal kesime taşınmaktaydı. Bu ikinci ölçekte testler yapıldıktan sonra normal ölçekte üretime geçilmekteydi.⁶⁵

Endülüs'te tarımla ilgili bilgide en büyük gelişme IX. yüzyıldan itibaren gerçekleşirken alanla ilgili en önemli eserler X. yüzyıldan itibaren ortaya çıkmaya başlamıştır.⁶⁶ Bu yüzyılda iki önemli isim tarım alanındaki çalışmalarıyla dikkat çekmektedir. Bunlardan ilki III. Abdurrahman'ın Kurtuba yakınlarında inşa ettirdiği Medînetüzzehrâ'ya nispetle anılan Ebû'l-Kâsım ez-Zehrâvî (ö. 404/1013) olup Batı'da Abulcasis, Abulcases, Bulcasis, Albucasis gibi farklı isimlerle meşhur olmuştur. Daha çok tıp ala-

64 Jiménez-Castillo-Camarero, "Los Tratados de Agricultura Como Fuente Para el Estudio de la Propiedad", s. 3.

65 Álvarez de Morales, "Agrónomos andalusíes y su legado", s. 16.

66 Álvarez de Morales, "Agrónomos andalusíes y su legado", s. 24.

nında yaptığı çalışmalarla tanınan Zehrâvî'nin en önemli eseri *et-Tasrif li-men aceze ani't-te'lif* adlı kitabıdır.⁶⁷ XI. yüzyılda Endülüs hadis, fıkıh ve tarih âlimleri arasında önemli bir yere sahip olan Muhammed b. Fütûh el-Humeydî (ö. 488/1095); onun faziletli, dindar, ilim ehli biri olup tıp ilminde yüksek bir yere sahip olduğunu söylemektedir.⁶⁸ Yine aynı yüzyılın önde gelen âlimlerinden İbn Hazm (ö. 1064), Zehrâvî'nin *et-Tasrif* adlı kitabı hakkında, "Tıp alanında ondan daha kapsamlı, insanın tabiatı hakkında söz ve amel olarak ondan daha iyi bir kitap yazılmamıştır desek bu kesinlikle doğrudur" demektedir.⁶⁹ Zehrâvî'nin aynı zamanda tarım alanında yazılmış bir çalışmaya da sahip olduğu söylenmiştir. Ona ait olduğu düşünülen bu eser, iki yazma nüshası daha ortaya çıkana kadar yazarı meçhul olarak anılmaktaydı. Ortaya çıkan bu nüshalarda yazar adı olarak Ebû'l-Kâsım b. Abbas en-Nehrâvî ismi geçmekte olup bazı araştırmacılar tarafından Zehrâvî'nin Nehrâvî olarak yazılmış olabileceği ileri sürülmüştür.⁷⁰ Zehrâvî'nin asıl önemi, kendisinden sonra gelen ve tarım alanında yazan âlimlere öncülük etmesinden kaynaklanmaktadır.⁷¹

Bu dönemin ikinci büyük ismi Arîb b. Sa'd'dır (ö. 369/979-980). Arîb, müslümanların İber yarımadasını fethinden sonra müslüman olarak Beni't-Türki lakabını alan bir aileye mensuptur.⁷² Arîb birçok alanda eser vermiştir. *Taberî Tarihi* üzerine çalışan Arîb, *Sılatü Târihi't-Taberî* ve *Muhtasar min Târihi't-Taberî* adlı eserleri kaleme almıştır.⁷³ Tarım alanındaki meşhur kitabı, *Kitâbü Arîb fî tafsîli'l-ezmân ve mesâlihi'l-ebdân* veya *Kitâbü'l-Envâ'* olarak da tanınan *Takvîmü'l-Kurtuba'sıdır*.⁷⁴ 349 (961) yılında İbrânî alfabesi ile Arapça olarak yazılan *Takvîmü'l-Kurtuba*, doğrudan bir tarım kitabı değildir. Arîb b. Sa'd bu kitabında güneş ve ayın hareketlerine bağlı olarak bir yılda meydana gelen değişimleri ve bu değişimlerin insan bünyesi, iklim ve bitki örtüsü üzerindeki olumlu ve olumsuz tesirleriyle bu konuda alınması gereken tedbirleri belirtir.⁷⁵ Endülüs'te yetişen bitkiler, bunların ekim ve hasat zamanları, bitkilerin bakımı ve hastalıkları gibi konularda verdiği bilgiler değerlendirildiğinde Endülüs tarımı ile ilgili önemli eserler arasında kabul edilmektedir. Kitapta ay ay, gün gün, hangi zamanda hangi ziraî faaliyetin gerçekleştirildiği açıklanmaktadır.

67 Kahya, "Zehrâvî", s. 189.

68 Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, s. 303.

69 İbn Hazm, *Fezâilü'l-Endelüs*, s. 18.

70 Álvarez de Morales, "Agrónomos andalusíes y su legado", s. 25.

71 Rızkî, *Turuku'z-ziraa ve vesâili'r-rey*, s. 5.

72 Aykaç, "Arîb b. Sa'd", s. 359.

73 İbnü'l-Avvâm, *el-Filâhatü'l-Endelüsiyye*, I, 121.

74 Álvarez de Morales, "Agrónomos andalusíes y su legado", s. 27.

75 Aykaç, "Arîb b. Sa'd", s. 360.

XI. yüzyıl, tarım alanındaki bilginin hem ameli hem de nazari yönden en görkemli çağı oldu. Bu dönemde yönetimler tarımın gelişimine büyük önem vermektedir. Bu yüzyılın en önemli tarım âlimlerinden biri İbn Vâfid olmuştur. Asıl adı Ebû'l-Mutarraf Abdurrahman b. Muhammed b. Abdülkebir b. Yahyâ b. Vâfid el-Lahmî (ö. 467/1075) olan İbn Vâfid, Ebû'l-Kâsım ez-Zehrâvî'nin öğrencisidir.⁷⁶ Tıp, eczacılık, botanik ve felsefe ilimlerinde Endülüs'ün önde gelen âlimleri arasında yer alıyordu.⁷⁷ Tıbbî tedavide gıdalarla tedavi mümkün ise o zaman ilaç kullanmayı tercih etmiyordu. İlaç kullanmanın kaçınılmaz olduğu durumlarda müfredi fayda sağlıyorsa mürekkep ilaçları kullanmıyordu. Mürekkep ilaçları kullanmak gerektiğinde ise terkip olarak en azı ile yetiniyordu.⁷⁸ Tıp, eczacılık, felsefe ve botanik gibi ilmin pek çok alanında kitapları bulunan İbn Vâfid, bunlara ilave olarak tarım alanında da eser vermiştir. Onun *el-Mecmû' fi'l-filâha* adlı kitabı, tarım alanında yazdığı en önemli çalışmasıdır.⁷⁹ İbn Vâfid'in tarım kitabı, Arapça telif edilmiş diğer tarım kitaplarının sistematigine uygun yazılmış olup 106 fasıldan meydana gelmektedir.⁸⁰ Bu kitap özellikle ev ekonomisi hakkında verdiği bilgiler sebebiyle dikkat çekmektedir. Büyük çiftliklerde idareci ve işçileri seçerken nelere dikkat edilmesi gerektiğine yönelik tavsiyelere ilave hayvancılıkla ilgili verdiği bilgiler de büyük öneme sahiptir.⁸¹ İbn Vâfid'in kitabı Ortaçağ boyunca Avrupa'ya da etki etmiş, Kastilyaca ve Katalanca tercümeleri yapılmıştır. XVI. yüzyılın başında Gabriel Alonso de Herrera tarafından yazılan *Agricultura General* adlı kitap, büyük ölçüde İbn Vâfid'in eserinin etkisiyle ortaya çıkmıştır.⁸²

XI. yüzyılda Endülüs'te tarım alanında yazan önemli âlimlerden biri de İbn Bassâl olarak meşhur olan Ebû Abdullah Muhammed b. İbrâhim et-Tuleytî'dir.⁸³ Doğum ve ölüm tarihleri tam olarak bilinmeyen İbn Bassâl, 1085 yılında Tuleytula'nın (Toledo) hristiyanların eline geçmesine kadar burada yaşamıştır. Zünnûnîler'in ikinci hükümdarı Yahyâ b. İsmâil el-Me'mûn'un (1043-1075) sarayında hizmet gördüğü ve onun için *Dîvânü'l-filâha* adlı kitabını yazdığı bilinmektedir. Tâcü (Tajo) nehri kenarındaki Me'mûn'a ait meşhur Bustânü'n-Nâûra/Cennetü'l-Me'mûn adlı bahçenin idarecisi olan tıp ve botanik bilgini İbn Vâfid'in talebesi olup onunla

76 Kaya, "İbn Vâfid", s. 436.

77 Rızkî, *Turuku'z-ziraa ve vesaili'r-rey*, s. 5.

78 Saîd el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-üm*, s. 84.

79 Álvarez de Morales, "Agrónomos andalusies y su legado", s. 30.

80 Rızkî, *Turuku'z-ziraa ve vesaili'r-rey*, s. 6.

81 Jiménez-Castillo - Camarero, "Los Tratados de Agricultura Como Fuente Para el Estudio de la Propiedad", s. 5.

82 Téllez Rubio, "Dos Agrónomos Toledanos", s. 55.

83 Rızkî, *Turuku'z-ziraa ve vesaili'r-rey*, s. 8.

birlikte bu bahçede çalışmıştır.⁸⁴ Burada elde ettiği tecrübelerle ilave olarak sık sık yaptığı seyahatlerde tarımla ilgili öğrendiği teorik ve pratik bilgiyi eserlerine yansıtmıştır. 1085 yılında Tuleytula'nın hristiyanların eline geçmesiyle İşbiliye'ye gitmiş ve burada İbn Abbâd el-Mu'temid-Alellah'ın himayesine girmiştir. Mu'temid için bir saray bahçesi düzenleyen İbn Bassâl burada Tuleytulalı Ebü'l-Hasan İbn Lûnkû ve İbn Haccâc el-İşbîlî gibi ziraat âlimleriyle birlikte çalışmıştır.⁸⁵ İbn Bassâl, XI. yüzyılda Endülüs tarım okulunun üstadı kabul edilebilir. İslam dünyasının birçok yerini ziyaret eden İbn Bassâl, bu seyahatlerinden birinde Mekke'ye de giderek hac vazifesini yerine getirmiştir.⁸⁶ İbn Bassâl'in *Dîvânü'l-filâha* (*Kitâbü'l-Filâha*) adlı eseri, Tuleytula sarayındaki çalışmalarının bir ürünü olup günümüze sadece kendisinin yaptığı *el-Kasd ve'l-beyân* adlı muhtasar nüshası ulaşmıştır. Takdim edildiği hükümdarın vefatı göz önüne alınınca eserin 467 (1075) yılından önce kaleme alındığı anlaşılmaktadır.⁸⁷ İbnü'l-Avvâm, kitabını yazarken İbn Bassâl'den yararlandığını bildirmektedir.⁸⁸ İbn Bassâl'in kitabının muhtasarı XIII. yüzyılda Endülüs'te yayılmıştır. Önemine binaen İspanyolcaya çevirileri yapılmış olup Arapça'sı ise Endülüs'ün dışında, Kuzey Afrika'da da rağbet görmüştür.⁸⁹

İbn Bassâl ile birlikte tarım alanında önemli çalışmaları olan âlimlerden biri de Ebü'l-Hasan Ali b. Abdurrahman İbn Lûnkû'dur (İbn al-Lunquh/al-Luengo). İbn Lûnkû yaklaşık 425 (1035) yılında doğmuş, 499 (1105-06) yılında vefat etmiştir. İbn Lûnkû da İbn Bassâl gibi önce Tuleytula'da Yahyâ b. İsmâil el-Me'mûn'un (1043-1075) sarayında hizmet görmüş ve ilmi çalışmalarının önemli bir kısmını burada gerçekleştirmiştir. İbn Vâfid'in yanında tıp ve botanik konusunda önemli tecrübeler elde etmiştir.⁹⁰ Tuleytula'nın hristiyanların eline geçmesi üzerine 1085 yılında Batalyevs'e (Badajoz) hicret ederek çalışmalarını burada sürdürmüştür. 1094 yılında ise İşbiliye'ye yerleşerek Endülüs tarım alanının en büyük âlimlerinden İbn Bassâl ile birlikte Mu'temid'in saray bahçesinde tıp ve botanik alanındaki çalışmalarını devam ettirmiştir. İbn Lûnkû daha sonra hayatının geri kalan kısmını geçireceği Kurtuba'ya yerleşmiş ve 499 (1105-06) yılında burada vefat etmiştir.⁹¹

84 İbnü'l-Avvâm, *el-Filâhatü'l-Endelüsiyye*, I, 110.

85 Özel, "İbn Bassâl", s. 587.

86 Álvarez de Morales, "Agrónomos andalusíes y su legado", s. 31.

87 Özel, "İbn Bassâl", s. 588.

88 İbnü'l-Avvâm, *el-Filâhatü'l-Endelüsiyye*, I, 280.

89 Rızki, "Fennü'l-filâha", s. 183.

90 Llaveró Ruiz, "Ibn Al-Lunq/Al-Lunquh", s. 39.

91 Llaveró Ruiz, "Ibn Al-Lunq/Al-Lunquh", s. 40.

XI. yüzyılın tarım alanında eser veren âlimlerinden bir diğeri Ebü'l-Hayr el-İşbîlî olup bahçe ve ağaç bakımı ile uğraşması sebebiyle Şeccâr lakabıyla tanınmıştır. Ebü'l-Hayr hakkında fazla bir bilgi bulunmamaktadır. XI. yüzyılda yaşayan İbn Bassâl, İbn Lûnkû, İbn Vâfid gibi dönemin âlimleri ile çağdaş olduğu; İbnü'l-Avvâm'ın kendisinden yaptığı alıntılardan yola çıkılarak tahmin edilmektedir.⁹² İşbîliye'de, Mu'temid döneminde, İbn Bassâl ile tanışmış ve birlikte sarayın botanik bahçesinde çalışmışlardır. Ebü'l-Hayr, tarımla ilgili *Kitâbü'l-Filâha* adını verdiği eserini bu dönemde yazmıştır.⁹³ Ebü'l-Hayr eserini telif ederken şahsî tecrübelerinden; bağ, bahçe ve tarlalarla İşbîliye'nin ormanlarında yaptığı gözlemlerden ve Ebû Hanîfe ed-Dîneverî'nin *Kitâbü'n-Nebât*'ının İbn Uhtî Gânim tarafından yapılan altmış bölümlük şerhi, İbn Vahşîyye'nin *el-Filâhatü'n-Nabâtiyye*'si ile İbn Vâfid, İbn Bassâl ve İbn Haccâc'ın kitaplarından faydalanmıştır.⁹⁴ İbnü'l-Avvâm, Ebü'l-Hayr'ın eserini kendi kaynakları arasında zikretmektedir. İbnü'l-Avvâm, Ebü'l-Hayr'ın kitabının önceki ilim adamlarının ve tarım bilginlerinin görüşleriyle birlikte şahsî tecrübelerine dayandığını söyleyerek önemini ortaya koymaktadır.⁹⁵ Ebü'l-Hayr, tarım alanının yanı sıra tıp ve eczacılık alanında da otorite sahibiydi. *Umdetü't-tabîb fi ma'rife-ti'n-nebât* isimli kitabı bu alanda otorite kabul edilmekteydi. Ebü'l-Hayr'ın *Kitâbü'l-Filâha* adlı eseri, farklı el yazmaları içerisinde günümüze ulaşmış bulunmaktadır. Fas'ta 1968 yılında basılan ve ona nispet edilen kitap, İbn Vâfid'in telifi olup Ebü'l-Hayr'ın çalışması değildir; sadece ona ait bir cüzü içerisinde barındırmaktadır. Onun kitabı, İbnü'l-Avvâm'ın en önemli kaynakları arasındadır.⁹⁶

Diğer bir isim ise Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed b. Haccâc el-İşbîlî (ö. 466/1073) olup hayatı hakkında ayrıntılı bilgi bulunmamakla birlikte Endülüs'e yerleşen Yemen kökenli Benî Lahm kabilesinden Benî Haccâc ailesine mensup olduğu bilinmektedir.⁹⁷ İbn Haccâc'ın İşbîliye sarayında iyi bir tahsil görerek dinî ilimler, Arap dili ve edebiyatı alanında kendini yetiştirdiği; Yunan, Roma ve Nabatî dillerini bildiği anlaşılmaktadır. Çeşitli alanlardaki bilgisi yanında esas olarak ziraat sahasındaki uzmanlığı ile tanınan İbn Haccâc daha küçük yaşlardan itibaren saray bahçesinde araştırmalar yapmış, seyahatleri sırasında edindiği bilgi ve tecrübeleri buralarda geliştirme imkânı elde etmiştir.⁹⁸ İbn Haccâc'ın *el-Muknî' fi'l-filâha*

92 İzgi, "Ebü'l-Hayr el-İşbîlî", s. 326.

93 Álvarez de Morales, "Agrónomos andalusies y su legado", s. 33.

94 İzgi, "Ebü'l-Hayr el-İşbîlî", s. 326.

95 İbnü'l-Avvâm, *el-Filâhatü'l-Endelüsiyye*, I, 281.

96 Rızki, *Turuku'z-ziraati ve vesâilü'r-rey*, s. 9.

97 Özel, "İbn Haccâc el-İşbîlî", s. 592.

98 Özel, "İbn Haccâc el-İşbîlî", s. 592.

isimli çalışması onun ziraat, botanik ve veterinerlik alanında tanınmasını sağlamıştır. İbn Haccâc, İbn Bassâl'in aksine İslam öncesine ve İslam dönemine ait literatüre sıkça atıf yapmış, zaman zaman bunları kendi deneyleriyle karşılaştırmış, bazı eleştiri ve tercihlerde bulunmuştur.⁹⁹ İbn Haccâc'ı büyük bir kişi, fakih ve hatip olarak vasıflandıran İbnü'l-Avvâm kendi kitabını onun 466 (1073) yılında yazdığı *el-Mukni*'ine dayandırdığını söylemektedir.¹⁰⁰ İbnü'l-Avvâm, İbn Haccâc'ın kitabını methetmekte ve eserinin tarım ilminde en üst derecedeki âlimlerin görüşlerine dayandığını bildirmektedir.¹⁰¹ İbn Haccâc'ın kitabı, Endülüs tarım kitapları içerisinde kendi tecrübelerine yer vermenin dışında dayandığı kaynakları aktaran ilk eser olması yönüyle de önem ifade etmektedir.¹⁰² *el-Mukni*, teorik ve uygulamalı tarım bilgisi yönünden geniş bir ufuk ortaya koymaktadır. İbn Haccâc, kendi dönemindeki tarım kitaplarına vâkıf olduğu gibi Antik Yunan, Roma, Nabatî ve Arap tarım kitaplarına da vâkıftı. Onun kitabı, başta İşbiliye ve Tuleytula olmak üzere döneminin Endülüs tarım âlimlerinin, tarımla ilgili bilgi ve tecrübelerini içermektedir. Buna İbn Haccâc'ın kendi tecrübeleri de eklenmiştir.¹⁰³

XI. yüzyılın önemli tarım yazarlarından biri de Ebû Abdullah el-Hâc Muhammed b. Mâlik el-Mürri el-Gırnâti et-Tıġnerî'dir (ö. 504/1110'dan sonra). XI. yüzyılın ortalarında Gırnata'nın kuzeybatısındaki Tıġner köyünde doğan Tıġnerî, el-Hâc el-Gırnâti diye de anılmaktadır.¹⁰⁴ Gırnata'da hüküm süren Zirîler hanedanının (1013-1090) son emiri Abdullah b. Bulukkin ve Murâbit Emîri Temîm b. Yûsuf b. Tâşfin'in hizmetinde bulunmuştur. İbn Bassâl'den ziraat, İşbiliye'de Ebü'l-Hasan Şihâb b. Muhammed'den ise tıp alanında (494/1101) ders almıştır.¹⁰⁵ Diğer âlimler gibi o da farklı ülkelere seyahatler yapmış, hac görevini de bu seyahatlerinden birinde gerçekleştirmiştir. Tıġnerî'nin ziraatla ilgili eserinin adı *Zühretü'l-bustân ve'n-nüzhetü'l-ehzân* adını taşımaktadır. On iki bölümden oluşan eser, teorik ve pratik bilgileri içermektedir.¹⁰⁶ Müellif, kendi döneminden önce ve çağdaşı olduğu âlimlerin eserlerinden yararlanmış. İbn Vahşiyye, İbn Bassâl, İbn Vâfid, Ebû Bekir er-Râzî, Câbir b. Hayyân, Taberî, İbn Mâseveyh gibi âlimlerin eserleri; kaynakları arasında yer almaktadır. Tıġnerî, müslüman âlimlerin dışında Aristo'ya nispet edilen *Kitâbü'n-Nebât*'tan, Kustâ

99 Özel, "İbn Haccâc el-İşbili", s. 592.

100 İbnü'l-Avvâm, *el-Filâhatü'l-Endelüsiyye*, I, 263.

101 İbnü'l-Avvâm, *el-Filâhatü'l-Endelüsiyye*, I, 277.

102 Rızkî, *Turuku'z-zirâa ve vesâilü'r-rey*, s. 8.

103 Geniş bilgi için İbn Haccâc el-İşbili'nin *el-Mukni' fi'l-filâha* adlı eseri incelenebilir.

104 Na'sân, "Tıġnerî", s. 90.

105 Na'sân, "Tıġnerî", s. 90.

106 Álvarez de Morales, "Agrónomos andalusíes y su legado", s. 36.

b. Lûkâ'nın *el-Filâhatü'l-Yûnâniyye*'sinden (*el-Filâhatü'r-Rûmiyye*), Anato-
lius'un *Kitâbü'l-Hizâne*'sinden ve bunlara ek olarak Batlamyus, Câlînus
(Galen), Democritos gibi filozof ve bilginlerin eserlerinden yararlanmış-
tır. *Zühretü'l-bustân*, Expiracion Garcia-Sanchez ve Muhammed Mevlüd
el-Meşhedânî tarafından neşredilmiştir.¹⁰⁷

XI. yüzyılın önemli tarım kitaplarından biri de yazarının adı bilinmeyen
ve anonim botanik kitabı olarak tanınan *Umdetü'l-tabîb fî ma'rîfeti'n-nebât
li-küllî lebîb* adlı eserdir. Kitapta daha çok ticarî değeri olan tıbbî ve aroma-
tik bitkilere yer verilmiştir. Aynı zamanda kendi döneminin önemli eser-
leri hakkında da bilgiler içermektedir.¹⁰⁸ Aynı yüzyıla ait anonim eserler-
den biri de *Kitâb fî Tertîbi'l-evkâti'l-gırâse ve'l-magrûsât* adlı kitaptır. Eserin
yazarının X. yüzyılın sonları ve XI. yüzyılın başlarında yaşamış olan Tuley-
tulalı İbn Ebü'l-Cevâd olması muhtemeldir.¹⁰⁹ Bu çalışma tam olarak Doğu
İslam geleneğine göre yazılmıştır. Endülüs tarım kitaplarının sistematığı
içerisinde yer alan sular, topraklar, gübre ve tahıllar gibi konularda bilgi
içermemektedir. Endülüs bahçelerinde yetiştirilen süs bitkileri hakkında
ilk kaynak olma özelliğini taşımakta ve sonraki kitaplarda kendisine atıf-
lar yapılmaktadır.¹¹⁰ İbnü'l-Avvâm, kitabında İbn Ebü'l-Cevâd'ı kaynakları
arasında zikretmiş ve ondan bir yerde alıntı yapmıştır.¹¹¹

XII. yüzyılda akla gelen ilk isim İbnü'l-Baytâr'dır. Asıl adı Ebû Muham-
med Ziyâeddin Abdullah b. Ahmed el-Aşşâb el-Mâleki (ö. 646/1248) olan
İbnü'l-Baytâr, yetiştirdiği âlimlerle tanınan bir ailede doğmuş ve lakabını
babasının baytar olmasından almıştır.¹¹² İlk öğrenimini babasından gör-
müş, dinî ve naklî ilimleri okuduktan sonra botaniğe merak sarmıştır.
Botanikçi olmasındaki en önemli pay yirmi yaşına kadar birlikte çalıştığı,
İbnü'r-Rûmiyye diye tanınan İşbiliyeli Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed
en-Nebâtî'ye aittir. İbnü'l-Baytâr, Nebâtî ile çalışmasında Endülüs bölge-
sinde yetişen tıbbî bitkileri ve bunların özelliklerini, yetiştikleri yerleri,
ilmi ve mahallî adlarını öğrenmiştir. Ardından İşbiliye'de Abdullah b. Sâlih
el-Kutâmî ve İbn Haccâc el-İşbîlî'nin yanında çalışmalarına devam etmiş-
tir.¹¹³ 617 (1220) yılında dönemin ilim ehlinin geleneğinde olduğu gibi
ilim için sefere çıkan İbnü'l-Baytâr; Bicâye (Bougie), Kostantîne, Berka
ve Trablusgarp gibi Kuzey Afrika şehirlerinde çalışmalarda bulunmuştur.

107 Na'sân, "Tığnerî", s. 91.

108 Álvarez de Morales, "Agrónomos andalusies y su legado", s. 34.

109 Álvarez de Morales, "Agrónomos andalusies y su legado", s. 35.

110 Jiménez-Castillo-Camarero, "Los Tratados de Agricultura Como Fuente Para el Es-
tudio de la Propiedad", s. 4.

111 İbnü'l-Avvâm, *el-Filâhatü'l-Endelüsüyye*, I, 120.

112 Kaya, "İbnü'l-Baytâr", s. 526.

113 Kaya, "İbnü'l-Baytâr", s. 526.

620 (1223) yılının sonlarına doğru Anadolu'ya gelmiş, Selçuklu ve Bizans hakimiyetindeki bölgeleri gezerek tıp, eczacılık ve botanik âlimleriyle tanışmıştır.¹¹⁴ Öğrencisi İbn Ebû Usaybia, İbnü'l-Baytâr'ı botanik ilminde zamanının en iyisi olarak tanıtmakta; onunla Şam çevresinde birçok bitki türüne yerinde şahit olduğunu belirterek ilmindeki derinliği, dirayeti, anlayışı bizatihi gözlemlediğini söylemektedir.¹¹⁵ İbnü'l-Baytâr, botanik ve bitki türleri hakkında alana önemli katkılar sağlamış bir isimdir. Tıp alanında birçok eserin sahibi, farmakolojide otoritedir. Kitabı *el-Câmi' li-müfredâti'l-edviye ve'l-agziye* 1400 civarında bitki, hayvan ve mineral ile ilgili bilgi içermektedir.¹¹⁶

Endülüs tarım âlimlerinin şüphesiz en önemlilerinden İbnü'l-Avvâm'dır. XII. yüzyılın sonları ve XIII. yüzyılın başlarında İşbiliye'de yaşamıştır.¹¹⁷ İbnü'l-Avvâm'ın tarım alanındaki eseri *Kitâbü'l-Filâha* ismini taşımaktadır. *Kitâbü'l-Filâha* tarım ve hayvancılık alanında yazılıp günümüze ulaşan az sayıda eserden biri olup¹¹⁸ sadece İslam dünyasında değil Batı'da da büyük bir üne sahiptir. Bunun sebebi, İbnü'l-Avvâm'ın daha önceki bilgileri çeşitli kaynaklardan derleyerek bir araya getirirken uyguladığı metotla herkesin faydalanabileceği sistematik bir eser ortaya koyması, ayrıca verdiği bilgileri kendi gözlemlerinin de katkısıyla kuru bilimsellikten çıkarıp canlılığa kavuşturmasıdır.¹¹⁹ İbnü'l-Avvâm kitabında kendi tecrübeleri ile birlikte yaşadığı döneme kadar bu alanda eser vermiş olan tarım âlimlerinin görüşlerine yer vermiş, bunu yaparken de nakli kimden aldığını belirtmiştir; nakillerinde de seçici davranmıştır.¹²⁰ Otuz beş bölümden oluşan eserin ilk otuz bölümü bitkilere, son beş bölümü ise evcil hayvanların yetiştirilmesine ayrılmıştır. Tarımla ilgili kısımda elli beşi meyve ağacı olmak üzere 585 bitki tanıtılmakta ve aşı yapma tekniği, toprakların özellikleri, gübreleme usulleri, ağaç ve üzüm kütüklerine ârız olan çeşitli hastalıkların belirti ve görünüşleriyle bunların tedavi yolları gibi konular açıklanmaktadır.¹²¹ İbnü'l-Avvâm, tarım alanında ameli bilgi ile nazari bilgiyi bir araya getirebilen az sayıdaki âlim arasında yer almaktadır. Onun kitabının önemi, İşbiliye'nin Cebelüşşeref bölgesinde yaptığı uygulamalarda elde ettiği tecrübelerle ilave olarak kendisinden önceki tarım âlimlerinin eserlerinde yer alan ilmî bilgileri de özetlemesine dayan-

114 Kaya, "İbnü'l-Baytâr", s. 526.

115 İbn Ebû Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ*, s. 601.

116 Álvarez de Morales, "Agrónomos andalusíes y su legado", s. 37.

117 Álvarez de Morales, "Agrónomos andalusíes y su legado", s. 37.

118 İbnü'l-Avvâm, *el-Filâhatü'l-Endülüsiyye*, I, 95.

119 İzgi, "İbnü'l-Avvâm", s. 524.

120 Ibn al-Awwam, *El Libro de Agricultura*, s. 34.

121 İzgi, "İbnü'l-Avvâm", s. 524.

maktadır.¹²² Kitabın kaynaklarının başında İbn Vahşîyye'ye nispet edilen *el-Filâhatü'n-Nabatiyye* gelir. Kitabın diğer kaynakları arasında Ebû Ömer İbnü'l-Haccâc el-İşbîlî, Ebû'l-Hayr el-İşbîlî, İbn Bassâl, Arîb b. Sa'd, Ebû Hanîfe ed-Dîneverî, Câhîz, İbn Ahî Hizâm gibi âlimlerin eserleri bulunmaktadır.¹²³ İbnü'l-Avvâm'ın eseri sonraki dönemlerde İspanya'da önemli bir üne kavuşmuştur. 1762 yılında III. Carlos (1759-1788) tarafından Maliye bakanlığına getirilen Campomanes, İbnü'l-Avvâm'ın kitabının İspanyol tarımı için önemini göz önünde bulundurarak Fransiskan Josef Banqueri'den bu eseri tercüme etmesini istemiştir. Banqueri tarafından tercüme edilen eser, 1802 yılında iki cilt halinde yayımlanmıştır. Ardından İspanyol Tarım, Balıkçılık ve Gıda Bakanlığı 1988 yılında eserin basımını yeniden yaptırmıştır.¹²⁴

XIII. yüzyıla ait önemli tarım kitaplarından biri de yazarı bilinmeyen *Risâle fî evkati's-sene* isimli eserdir. Kitabın yazarı bilinmese de Kurtubalı ya da Kurtuba, İşbîliye ve Gırnata şehirlerinden birinde yaşamış bir müellife ait olma ihtimali görülmektedir. Kendisinden önceki çalışmalardan da faydalandığı anlaşılan eser, bir giriş ve on üç bölümden meydana gelmektedir.¹²⁵ Eser *Takvîmü'l-Kurtuba*'da olduğu gibi aylara göre bilgiler içermekte olup ona göre çok daha geniştir. Verdiği bilgilerden çiftçilere bir rehber olma amacıyla kaleme alındığı anlaşılmaktadır. Her ay yapılması gereken zirai faaliyetlere ilave olarak çiftliklerin yönetimiyle ilgili bilgilere de yer vermektedir.¹²⁶

Son olarak XIV. yüzyılda Nasrîler (1238-1492) döneminde yaşamış ve İbn Liyûn olarak tanınan Ebû Osman Sa'd (Saîd) b. Ahmed b. İbrâhîm et-Tüçîbî el-Endelüsî'den (ö. 750/1349) bahsetmek gerekir. 1282 yılında Meriye'de doğmuş ve 1349 yılında Avrupa'da görülen kara veba salgını döneminde bu hastalıktan vefat etmiştir.¹²⁷ İbn Liyûn, dönemin âlimlerinden Arap dili ve edebiyatı, aruz, hadis, fıkıh, ferâiz, tıp, ziraat ve matematik gibi ilimlerde dersler almıştır. Bu ilim dallarıyla ilgili manzum ve mensur çeşitli eserler yazmış, birçok eserin de ihtisarını yapmıştır.¹²⁸ Kuzey Afrika ve Doğu'da İslam dünyasının birçok yerine seyahatler yapan İbn Liyûn, Doğu ve Batı âlimlerinin bilgilerini bir araya toparladığı gibi aynı zamanda bitki isimleri, sular, gübreler, bitkilerin mevsimlerle ilgileri gibi

122 Rızki, *Turuku'z-ziraa ve vesâilü'r-rey*, s. 11.

123 İzgi, "İbnü'l-Avvâm", s. 524.

124 Álvarez de Morales, "Agrónomos andalusies y su legado", s. 39.

125 Álvarez de Morales, "Agrónomos andalusies y su legado", s. 39.

126 Jiménez-Castillo-Camarero, "Los Tratados de Agricultura Como Fuente Para el Estudio de la Propiedad", s. 5.

127 Álvarez de Morales, "Agrónomos andalusies y su legado", s. 40.

128 Tülücü, "İbn Liyûn", s. 159.

pek çok konuda kendisi tecrübe elde etmiştir. İbn Bassâl, Tığnerî, Ebû'l-Hayr el-İşbîlî gibi Endülüs tarım âlimlerinin kitaplarına vakıftır.¹²⁹ Alanımızla ilgili kaleme aldığı kitabı, *Kitâbü İbdâi'l-melâha ve inhâi'r-recâha fî usûli sinâati'l-filâha* ismini taşımakta olup manzum bir eserdir. Bu alanda yazılmış nadir çalışmalarındandır ve 1365 dizeden meydana gelmektedir. Dizelerinin arasına toprakla, sularla, gübrelerle, toprakta çalışma usulleri ve benzeri konularla ilgili düz yazı bir metin eklemiştir.¹³⁰ İbn Liyûn'un eserinin yazma nüshalarından biri Granada'da Escuela de Estudios Arabes'te muhafaza edilmektedir. İbn Liyûn'un kitabını doktora tezi kapsamında ele alan Joaquina Eguaras Ibanez, aynı zamanda eserin İspanyolca tercümesini de yapmıştır.¹³¹

Sonuç

Müslümanların fethi sonrasında, özellikle de Emevîler döneminden itibaren, Endülüs'te tarım alanında hızlı bir ilerleme ve büyük bir gelişme yaşanmıştır. Bu başarıda Emevîler döneminde Emevî emîr ve halifelerinin, sonrasında ise mülûkû't-tavâif döneminin emîrlerinin rolü önemli olmuştur. Her iki dönemde de Endülüs'te müslüman idareler ekonominin temeli olan tarımın gelişmesi için çaba sarfetmişlerdir. Emîr, halife ve üst düzey yöneticiler tarafından kurulan zirai çiftlikler tarımın gelişmesine büyük katkı sağlamıştır. Buralar araştırma ve uygulama çiftlikleri görevi görmüş; yeni bitki türlerinin denendiği, farklı tür tohumların ve bitkilerin ıslahının yapıldığı yerler olmuşlardır. Bu çiftlikler sayesinde farklı coğrafyalardan getirilen yeni türlerin ilk denemeleri yapılmış, sonrasında yarımadada üretimleri yaygınlaştırılmıştır. Yeni türlere ilave olarak yarımadanın öteden beri üretilen ürünlerinin verimi ve kalitesi arttırılmış, aynı zamanda bölgeye has olup öncesinde tanınmayan türlerin tanınması mümkün olmuştur. Endülüs'te tarıma gösterilen ilgi ve sağlanan destek ile ürün çeşitliliği artmış, ürünlerin ıslahı gerçekleşmiş ve üretimde verimlilik artmıştır.

Endülüs tarımında görülen bir gelişme de yeni tarım tekniklerinin bu dönemde yarımadaya girmesi olmuştur. Tarımda sulama tekniklerinin gelişmesi ve sulamalı tarımın yaygınlaşması, bu dönemin en bariz özelliğidir. Sulamalı tarımın yaygınlaşmasına bağlı olarak sıcak ve ılıman iklimlerin bitkilerini yetiştirmek mümkün olmakla kalmamış, yarımadanın geleneksel ürünlerinin verimi de artmıştır. Üstelik sulamalı tarımıyla birlikte nadasa olan ihtiyaç azalmış, ikili ve üçlü tarla rotasyonlarının uygulandığı

129 Rızkî, *Turuku'z-ziraa ve vesâilî'r-rey*, s. 13.

130 Álvarez de Morales, "Agrónomos andalusíes y su legado", s. 40.

131 Álvarez de Morales, "Agrónomos andalusíes y su legado", s. 41.

bölgelere göre çok daha yüksek düzeyde ürün almak ve ürün çeşitliliğini arttırmak mümkün olmuştur. Sulamalı tarıma ilave olarak gübre kullanımının artması, verimi ve birim alandan alınan ürün miktarını arttırmıştır. Aşılama tekniklerinin gelişmesi ve bitki hastalıkları ile mücadele edilmesi, tarımın gelişmesine katkı sağlamıştır.

Yarımadaya gelen yeni ürünler, yeni sektörlerin de gelişmesine imkân tanımıştır. Pamuk bitkisinin yarımadada yetiştirilmeye başlanması, pamuklu sektörünün ortaya çıkmasını sağlamış; şeker kamışı üretimi ise şeker imalatına imkân vermiştir. İslam döneminde yarımadaya giren en önemli sektörlerden biri de kâğıt imalatı olmuştur. Kâğıt sektörü Endülüs'te hızla gelişmiş ve burada üretilen kâğıtlar İslam dünyasında şöhret elde etmiştir. Yeni sektörler içerisinde ipekçilik de yer almaktadır. İpekçilik Endülüs'te İslam dönemi ile başlayan ve gelişen en önemli sektörler içerisinde yer almıştır. O dönemde Avrupa ve Kuzey Afrika'da Endülüs ipekçiliği meşhur olmuştur.

Tarım alanında uygulamada görülen bu gelişmelerle irtibatlı olarak teorik bilgi de gelişmiştir. Endülüs idarecilerinin kurduğu çiftliklerde bir araya gelerek araştırma yapma ortamı bulan âlimlerin çalışmaları Endülüs tarım okulunu ortaya çıkarmıştır. Doğru İslam dünyası ile irtibatlı gelişen bu okul, yarımadaya has özellikler de barındırmaktadır. Birbirleri ile irtibatlı olarak çalışmalarını sürdüren tıp, eczacılık, botanik ve tarım bilginleri sayesinde Endülüs'te teorik bilgi birikimi sürekli gelişme göstermiş, diğer alanlara ilave olarak doğrudan tarımı ele alan birçok eser telif edilmiştir.

Bibliyografya

- Álvarez de Morales, Camilo, "Agrónomos andalusíes y su legado", *La herencia árabe en la agricultura y el bienestar de Occidente*, ed. Fernando Nuez Viñals, Valencia: Fundación la Huella Árabe - Universidad Politécnica de Valencia, 2002, s. 9-69.
- Aykaç, Mehmet, "Arib b. Sa'd", *DİA*, 1991, III, 359-360.
- Arib b. Sa'd, *Kitab al-anwa*, ed. Fuat Sezgin, Frankfurt: Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 2007.
- Bekir, Hâlid b. Abdülkerim b. Hamûd, *en-Neşâtü'l-iktisâdî fi'l-Endelûs fî asr'il-imârât*, Riyad: Mek-tebetü'l-Melik Abdülaziz el-âmmé, 1993.
- Bolens, Lucie, "The Use of Plants for Dyeing and Clothing Cotton and Woad in al-Andalus: A Thriving Agricultural Sector (5th/11th-7th/13th Centuries)", *The Legacy of Muslim Spain*, ed. Salma Khadra Jayyusi, Leiden: E.J. Brill, 1992, s. 1000-1015.
- García Sánchez, Expiracion, "El Azúcar en la Alimentación de los Andalusíes", *Actas del Primer Seminario Internacional: La Caña de Azúcar en Tiempos de los Grandes Descubrimientos (1450-1550)*, Granada: Junta de Andalucía Ayuntamiento de Motril Autores, 1989, s. 209-231.
- García Sánchez, Expracion, "Los Cultivos de al-Andalus y su Influencia en la Alimentación", *Aragón Vive su Historia: Actas de las II Jornadas Internacionales de Cultura Islámica*, Teruel: Al-Fadila, 1990, s. 183, 192.

- García Sanchez, Expracion, "Caña de Azúcar y Cultivos Asociados en al-Andalus", *Actas del Quinto Seminario Internacional Sobre la Caña de Azúcar*, Granada: Editorial de la Diputación de Granada, 1995, s. 41-68.
- García Sánchez, Expracion, "La Producción Frutícola en al-Andalus: Un Ejemplo de Biodiversidad", *Estudios Avanzados*, 16 (2011): 51-70.
- Himyeri, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah, *Sıfatü Cezîreti'l-Endelüs*, ed. E. Lévi-Provençal, Beyrut: Dârü'l-cil, 1988.
- Humeydî, Muhammed b. Fütûh, *Cezvetü'l-muktebis*, Tunus: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 2008.
- İbn Bassâl, *Kitâbü'l-Filâha*, nşr. J. M. Millàs Vallicrosa – Muhammed Azimân, Tıtvân: Instituto Muley el-Hasan, 1955.
- İbn Ebû Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ*, nşr. Nizâr Rıza, Beyrut: Dâru Mektebeti'l-hayât, t.y.
- İbn Haccâc el-İşbili, *el-Muknî' fi'l-filâha*, nşr. Salâh Cerrâr – Câsir Ebû Safiyye, Ürdün: Mecmau'l-Lugati'l-Arabiyyeti'l-Ürdüni, 1982.
- İbn Havkal, *Sûretü'l-arz*, nşr. J. H. Kramers, Leiden: E. J. Brill, 1967.
- İbn Hazm, *Fezâilü'l-Endelüs ve ehlihâ*, nşr. Selâhaddin el-Müneccid, Beyrut: y.y., 1387/1968.
- İbnü'l-Avvâm, *el-Filâhatü'l-Endelüsiyye*, nşr. Enver Ebû Süveylim v.dğr., I-VII, Amman: Mecmau'l-Lugati'l-Arabiyyeti'l-Ürdüni, 1433/2012.
- İbnü'l-Avvâm [Ibn al-Awwam], *El Libro de Agricultura de Al Awam*, ed. José Ignacio Cubero Salmerón, çev. José Antonio Banqueri, Sevilla: Junta de Andalucía, 2003.
- İzgi, Cevat, "Ebû'l-Hayr el-İşbili", *DİA*, 1994, X, 326.
- İzgi, Cevat, "İbnü'l-Avvâm", *DİA*, 1999, XX, 524.
- Jiménez-Castillo, Pedro - Inmaculada Camarero, "Los Tratados de Agricultura Como Fuente Para el Estudio de la Propiedad", *Al-Qantara*, 1 (2021): 1-33.
- Kahya, Esin, "Zehrâvî", *DİA*, 2013, XLIV, 189-191.
- Kaya, Mahmut, "İbn Vâfid", *DİA*, 1999, XX, 436.
- Kaya, Mahmut, "İbnü'l-Baytâr", *DİA*, 1999, XX, 526-527.
- Kazvîni, Zekeriyâ b. Muhammed, *Âsârü'l-bilâd ve ahbârü'l-ibâd*, Beyrut: Dâru Sâdir, t.y.
- Llaveró Ruiz, Eloisa, "Ibn Al-Lunq/Al-Lunquh", *Biblioteca de Al-Andalus*, ed. Jorge Lirola Delgado, I-VII, Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2006, IV, 39-40.
- Makdisi, Muhammed b. Ahmed, *Ahsenü't-tekasim*, nşr. M. J. de Goeje, Leiden: E. J. Brill, 1967.
- Makkari, Ahmed b. Muhammed, *Nefhu't-tib min gusni'l-Endelüsi'r-ratib*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut: Dâru Sâdir, 1388/1968.
- Malpica Cuello, Antonio - Adela Fabregas Garcia, "La Dimensión Cultural y Económica del Azúcar en Al-Andalus: Viejos y Nuevos Problemas de una Planta que ha Hecorrido el Mundo", *O Açúcar Antes e Depois de Colombo: Seminário Internacional de História do Açúcar*, Funchal: Centro de Estudos de História do Atlântico, 2009, s. 49-62.
- Na'sân, Muhammed Hişâm, "Tignerî", *DİA*, 2012, XLI, 90-91.
- Özel, Ahmet, "İbn Bassâl", *DİA*, 2020, Ek-1, s. 587-589.
- Özel, Ahmet, "İbn Haccâc el-İşbili", *DİA*, 2020, Ek-1, s. 592-593.
- Rızki, Abdurrahman, *Turuku'z-zirâa ve vesâili'r-rey fi'l-Endelüs fi ahdeyyi'l-imâre ve'l-hilâfe h. 138-422/m. 750-1031* (doktora tezi), Câmîatü Ebi Bekr Belkâid, Tilimsan, 1438-1439/2017-2018.
- Rızki, Abdurrahman, "Fennü'l-filâha fi hilâli Kitâbi'l-Filâha li-İbn Bassâl", *Mecelletü'l-iber li'd-dirâsâti't-târihiyye ve'l-eseriyye fi Şimâli İfrîkiyâ*, 1/2 (2018): 178-205.

- Rodriguez Peinado, Laura, "La Producción Textil en al-Andalus: Origen y Desarrollo", *Anales de historia del arte*, özel sayı, 2 (2012): 265-279.
- Saïd el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-ümem*, nşr. L. Şeyho, Beyrut: Matbaatu'l-Katulukiyye, 1912.
- Samsó, Julio, "Ibn Hisam al Lajmi: El Primer Jardín Botánico en al-Andalus", *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, 21 (1981-1982): 135-141.
- San Jose, Carmen Trillo, *Agua, Tierra y Hombres en Al-Andalus: La Dimension Agricola Del Mundo Nazari*, Granada: Ajbar Coleccion de Historia, 2004.
- Şerif el-İdrisi, *Sıfatü'l-Mağrib ve arzû's-Sûdân ve Mısır ve'l-Endelüs: Description de l'Afrique et de l'Espagne*, nşr. ve çev. R. Dozy – M. J. de Goeje, Leiden: E.J. Brill, 1968.
- Téllez Rubio, Jesús, "Dos Agrónomos Toledanos: Ibn Wâfid e Ibn Bassâl, y la Huerta del Rey", *Tulaytula*, 4 (1999): 49-58.
- Tığneri, *Zühretü'l-bustân ve nüzheti'l-ezhân*, ed. Expiracion Garcia Sanchez, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 2006. Tülücü, Süleyman, "İbn Liyûn", *DİA*, 1999, XX, 159-160.
- Watson, Andrew M., "La conquista islámica y los nuevos cultivos de Al-Andalus", *Impactos exteriores sobre el mundo rural mediterráneo*, ed. J. Morilla Critz v.dğr., Madrid: Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, Secretaría General Técnica, 1997, s. 111-124.
- Watson, Andrew M., "Agricultural Science", *The Different Aspects of Islamic Cultur: Science and Technology in Islam*, ed. Ahmad Youssef al-Hassan v.dğr., I-V, Beyrut: Unesco Publishing, 2001, IV, 21-39.
- Zikru bilâdî'l-Endelüs: Una Descripción anónima de al-Andalus*, nşr. ve trc. L. Molina, I-II, Madrid: el-Meclisü'l-a'lâ li'l-ebhâsî'l-ilmiyye Ma'hedü Miguel Asin (Consejo Superior De Investigaciones Instituto Miguel Asin), 1983.

Developments in the Field of Agriculture in Muslim Spain

Extended Summary

After the Muslims conquered the Iberian Peninsula, important developments in the field of agriculture emerged here. Visigoths had not made any changes in agriculture compared to their predecessors. Agricultural systems rooting in the Roman period continued to be applied in the peninsula. There wasn't any change in agricultural products either. The main agricultural products grown in the Peninsula were cereals such as barley, wheat and millet. Garden crops were limited to turnips, onions, garlic and cabbage, and a small amount of horticulture was practised. Some fruits, particularly grapes and olives, which are classical products of the Mediterranean, were also grown in the Peninsula. With the empery of Muslims in the Peninsula, a rapid development emerged in the field of agriculture. Iberian Muslims adapted the new agriculture techniques they brought from the East to the geographical conditions of the region and combined them with existing technologies. The success of the Muslims in the field of agriculture was influenced by the fact that the emirs and caliphs of Muslim Spain during the Umayyad period, and the emirs of the states established in the Peninsula afterwards were considerably interested in this field. Emirs and caliphs established gardens and farms, and pioneered the cultivation of new crops in those gardens, their spread in the region, and the application of new agricultural techniques.

They patronised scientists working in the field of agriculture. Thus, Iberian agriculture developed rapidly in a way that could not be compared with other European states of the Middle Ages. As a consequence,, product diversity increased in the Peninsula. Products that were not grown before started to be grown. The yield from existing crops increased. Alongside of new products, new sectors entered the Peninsula, too. Studies in the field of agriculture increased rapidly and a high number of books were written.

After the Muslims conquered the Iberian Peninsula and established their own system here, in addition to the changes in agricultural techniques, changes in product diversity also began. The Muslims, who established sovereignty over a wide territory from east to west in a short time, grew products of different regions to the extent that the climatic conditions permitted. These new plant species entered Muslim Spain through different channels. In the early years of the spread of Islam, immigrants had a significant impact on the spread of new products. At the same time, travellers, ambassadors and similar people were effective in the introduction and spread of new plant species in Muslim Spain. Many new plant species entered Muslim Spain from the East. Some of these were products of Indian, Iranian and Chinese origin. Some of them were brought from the regions starting from Damascus to North Africa.

New plant species were first tested in palace gardens or in the gardens of prominent rulers, and then spread to the rest of Muslim Spain. Periodical sources contain important information about the spread of new plant species in Muslim Spain and the role of palace gardens in this process. Abdurrahman I founded the first garden in Muslim Spain, where new plant species were tested in the field of agriculture and studies to improve agricultural production were carried out.. Established in the eighth century, this garden, Rusafe, laid the foundations of the Iberian agricultural school. The states that emerged after the fall of the Umayyads, known as mulük al-tawâif, quickly began to establish botanical gardens in imitation of the Qurtuba Palace, where experiments on agriculture were conducted and new plant species and agricultural techniques were practised. This tradition continued throughout the entire history of Muslim Spain. In these gardens, many medical, botanical and agricultural scholars of the period were receiving training. Also, new plant species were cultivated here for the first time and later distributed all over Iberia.

The list of products brought to the Peninsula by Muslims is pretty crowded. Many historians and researchers state that rice, orange, grapefruit, lemon, coconut, sugar cane, banana, mango, cotton, watermelon, aubergine, colacasia, African millet, apricot, artichoke, date palm, jujubae, pistachio, sesame, cauliflower which we come across in periodical sources are among the plant species brought to the Peninsula by Muslims. These plants, most of which are tropical and subtropical species that grow in warm and rainy environments, were cultivated by Muslims in the Iberian Peninsula by making use of the experiences they had gained in regions such as Iraq and Egypt. The names of the plant species brought to the Peninsula by Muslims are found in the agricultural books of the period as well as in the works of geographers and travellers. Apart from these, it is possible that many plants used in different fields such as textile industry and dye production were brought to the region by Muslims. Linen and henna are among them. It is also possible that carob and the white mulberry whose leaves are

used to feed silkworms, were brought to the region by Muslims. In addition to these, the names of many medicinal and aromatic plants such as rose, myrtle, narcissus, saffron are also mentioned in the works of the period and it seems likely that they were brought to the Peninsula by Muslims.

One of the most important contributions of Muslims to Peninsula agriculture was the introduction of new agricultural techniques. The primary one of these is the application of new irrigation techniques and the widespread use of irrigated farming. In the pre-Islamic period, dry farming based on rainwater was predominant in the Peninsula. Muslim Arabs brought new agricultural techniques. In this period, the most basic element of agriculture was water. The introduction of irrigated agricultural techniques led to important changes. Firstly, crops brought from the East, most of which required warm and wet weather, were successfully grown in the arid climate of the Mediterranean. In addition, yields of grapes, cereals and olives, which are the traditional crops of the Peninsula, increased. Another important change in agriculture brought about by the Muslims was the widespread use of fertilisers. Iberian farmers placed great importance on using fertilisers according to the type of soil in order to obtain maximum yield from unit area. As a consequence of the widespread use of irrigated agriculture and the use of fertilisers in agriculture, the need for fallow was eliminated and the possibility of triple cultivation in the same place in one year emerged. In addition to autumn and spring sowing, the summer period also began to be used. Another important change in agriculture was in the fight against plant diseases. Increased knowledge has enabled both to increase the yield of agricultural products and to recognise and combat plant diseases. The fight against diseases is expected to increase the yield per unit area. Another important issue is the development of grafting techniques of trees. The introduction of different grafting techniques in Muslim Spain was especially effective on fruit growing and the increase in fruit species. Although grafting was in use for centuries, both between the same species for increasing the yield and between different species, Muslims brought different grafting techniques from the East to Muslim Spain.

The introduction of new agricultural products and techniques to Iberia by the Muslims also had significant effects on the social and economic structure. The increase in population and the growth of cities are the most obvious ones. The emergence of new crafts branches due to the introduction of new agricultural products is among the important developments in the economic field. Paper production, sugar production, cotton yarn and cotton weaving and silk production are examples of newly developed crafts.

The support given to agriculture in Muslim Spain since the Umayyads ensured the patronage of scholars in this field as in every field of science, the establishment of agricultural farms belonging to emirs and caliphs, and the emergence of many works in the field of agriculture. In particular, from the 10th century onwards, a group of scholars gathered around Abu Al-Qasim Khalaf b. Abbas Al-Zahrawi at the Qurtuba Palace in Iberia, who worked in the fields of medicine, pharmacy and botany, as well as agriculture. By the 11th century, agricultural sciences reached their theoretical and practical peak. From this century onwards, it is possible to say that there was an Iberian

school of agriculture that was fed by the Eastern Islamic world, used similar analytical tools, and had a common perspective. Although the order in which these works deal with the subjects differs slightly, they generally have similar contents. Based on these books, it can be said that Iberian farmers practised agriculture based on experience and experimentation.

While the greatest development in knowledge about agriculture in Muslim Spain took place from the 9th century onwards, the most important works in the field began to emerge from the 10th century onwards. In this century, two important names stand out with their works in the field of agriculture. The first of these is Abu Al-Qasim Khalaf b. Abbas Al-Zahrawi (d. 404/1013), who was named after the Madinat al-Zahra built by Abd ar-Rahman III near Qurtuba. The second great name of this period is Arib b. Sa'd al-Qurtubi (d. 369/979-980). The 11th century was the most glorious age of agricultural knowledge in both practical and theoretical terms. One of the most important agricultural scholars of this century was Ibn Wafid. In the 11th century, one of the important scholars who wrote in the field of agriculture in Muslim Spain was Abu Abdillah Muhammad b. Ibrahim al-Tulaytli, who was famous as Ibn Bassal. Along with Ibn Bassal, one of the scholars who produced important works in the field of agriculture was Abu al-Hasan Ali b. Abdurrahman Ibn Lunku (Ibn al-Lunquh/al-Luengo). One of the 11th century scholars who worked in the field of agriculture was Abu al-Hayr al-Ishbili, who was known as al-Sajjar because he was engaged in garden and tree care. Another name is Abu Umar Ahmad b. Muhammad b. Hajjaj al-Ishbili (d. h. 466/m. 1073), who is known to be a member of the Beni Hajjaj family from the Beni Lahm tribe of Yemeni origin who settled in Muslim Spain. Another important 11th-century agricultural writer was Abu Abdillah al-Haj Muhammad b. Malik al-Murri al-Girnati al-Tighnari (d. after 504/1110). Born in the mid-11th century in the village of Tighnar in the northwest of Granada, he is also known as al-Hâj al-Girnati. In the 12th century, the first name that comes to mind is Ibn al-Baytar. Ibn al-Baytar, whose real name was Abu Muhammad Ziyaaddin Abdullah b. Ahmad al-Ashshab al-Malaki (d. 646/1248), was born into a family known for its scholars. Abu Zakariyya Yahya b. Muhammad b. Ahmad Ibn al-Awwam is undoubtedly one of the most important scholars of Iberian agriculture. He lived in the late 12th and early 13th centuries in al-Ishbiliye. Finally, we should mention Abu Osman Sa'd b. Ahmad b. Ibrahim al-Tujibi al-Andalusi (d. 750/1349), who lived during the reign of the Nazirids in the 14th century and was known as Ibn Liyun. He was born in 1282 in Almeria and died of black plague in 1349 during the epidemic in Europe.

After the Muslim conquest, especially since the beginning of Umayyad period, Iberia experienced rapid progress and great development in the field of agriculture. The role of Umayyad emirs and caliphs during the Umayyad period and afterwards, the emirs of the Muluku't-Tavaif period is important in this success. In both periods, Muslim administrations in Iberia made efforts for the development of agriculture, which is the basis of the economy. Agricultural farms established by emirs, caliphs and other administrators contributed greatly to the development of agriculture. These farms served as research and application farms; they were places where new plant species were tested and different types of seeds and plants were improved. Thanks to these

farms, the first tests of new species brought from different lands were carried out, and then their production was expanded in the Peninsula. In addition to new species, the yield and quality of the Peninsula's long-established crops were increased, and it also became possible to discover previously unrecognised species that were indigenous to the region. Another development in Iberian agriculture was the introduction of new agricultural techniques to the Peninsula during this period. With the development of irrigation techniques in agriculture, irrigated agriculture became widespread. Due to the widespread use of irrigated agriculture, it was possible to cultivate the plants of warm and temperate climates, the yield of the traditional products of the Peninsula increased and the need for fallow land decreased. Developments in agriculture also affected other areas of the economy. Along with new crops, new crafts such as cotton and silk weaving, paper and sugar production were introduced to the Peninsula. Theoretical knowledge also developed in connection with these practical developments in agriculture. The work of the scholars who came together in the farms established by the Muslim administrators and found an environment for research led to the emergence of the Iberian agricultural school. Thanks to the scholars of medicine, pharmacy, botany and agriculture who continued their studies in conjunction with each other, the accumulation of theoretical knowledge in Muslim Spain showed continuous development, and many works directly dealing with agriculture were written in addition to other fields.

Güney Afrika'da Bir Osmanlı Müderrisi Ebûbekir Efendi'nin Kayıp Eseri *Miftâhu'd-Dîn* Üzerine

MEHMET ARIKAN*

Öz

Osmanlı Devleti tarafından Güney Afrika'daki müslüman ahalinin eğitimi ve aralarındaki ihtilafların kaldırılması amacıyla görevlendirilen Ebûbekir Efendi'nin (ö. 1297/1880) Ümitburnu'nda (Cape of Good Hope) ömrünün sonuna kadar yürüttüğü faaliyetler ve yaşadığı olaylar bir dizi çalışmaya konu olmuştur. Bunun yanında yazdığı eserlerin Afrikanca üzerine etkileri de Afrikan dili hakkında yapılan çalışmalarda önemli bir yer tutmaktadır. Bu yazıda, Ebûbekir Efendi'nin ismi bilinen ancak nüshası şimdiye kadar bulunamamış bir eserin tanıtımı yapılacaktır. Bu bağlamda eserin yazım sürecine temas edilecek, mevcut eserleri etrafındaki bir tartışma çözüme kavuşturulacak ve yeni ortaya çıkarılan kitabın farklı açılardan önemine dair görüşler ve tespitler ortaya koyulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ebûbekir Efendi, Afrikanca, Güney Afrika, *Miftâhu'd-dîn*.

A Hitherto Lost Work of an Ottoman Scholar in South Africa: Abu Bakr Effendi's *Miftah Al-Din*

Abstract

The activities and experiences of Ebubekir Efendi (d. 1297/1880), who was appointed by the Ottoman State to educate the Muslim population in South Africa and resolve conflicts among them in the Cape of Good Hope until his death, have been the subject of numerous studies. Additionally, the impact of his works on Afrikaans holds a significant place in research on the Afrikaans language. This article presents a previously undiscovered work by Ebubekir Efendi, whose name was known but whose manuscript had not been found until now. The article discusses the writing process of Ebubekir Efendi's work, resolves a debate surrounding his existing works, and presents opinions and assessments regarding the newfound book's importance from various perspectives.

Abstract: Abu Bakr Effendi, Afrikaans, South Africa, *Miftah al-dîn*.

* Araştırma Görevlisi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Bilim Tarihi Bölümü / Research Assistant, Istanbul Medeniyet University, Faculty of Arts and Humanities, Department of History of Science. ORCID: 0000-0003-3944-4963 mehmet.arikan@medeniyet.edu.tr
DOI: 10.26570/isad.1325134 • Gelis/Received 31.10.2022 • Kabul/Accepted 18.12.2022
Atıf/Citation Arıkan, Mehmet, "Güney Afrika'da Bir Osmanlı Müderrisi Ebûbekir Efendi'nin Kayıp Eseri Miftâhu'd-Dîn Üzerine", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 50 (2023): 123-137.

Ebûbekir Efendi'nin on yedi yıl sürecek Ümitburnu macerası, iradesi dışında gelişen olaylarla başlar.¹ Sultan Abdülmecid'in kendilerine yaklaşımdan memnun kalan Güney Afrika müslümanları, 1861 yılında Sultan Abdülaziz'in cülusunu tebrik için yolladıkları arızada, aynı tutumu yeni sultandan da beklediklerini ifade ederler.² 16 Şevval 1278 (16 Nisan 1862) tarihinde yazdıkları bir arıza ile bu sefer sultandan kendilerine kitaplar ve bu kitapları talim edip kendilerine yol gösterecek bir âlim göndermesini isterler. Zira çoğunluğu Malay kökenli bu halk, üzerinden uzun zaman geçtiği için ellerinde bulunan Cava dilindeki kitaplarını artık anlayamamakta ve bu sebeple kendi aralarında ihtilafa düşmektedirler.³ Bu talep önce Meclis-i Vükelâ'da görüşülüp uygun bulunur, Ümitburnu'na gidecek kişiyi belirleme işi Meclis-i Vâlâ'ya havale edilir⁴ ve bu görev Hariciye Nazırı Âli Paşa tarafından Ahmed Cevdet Paşa'ya verilir. Cevdet Paşa, o sırada bambaşka bir mesele için İstanbul'da bulunan Ebûbekir Efendi'yi tavsiye edince⁵ Ebûbekir Efendi, Meclis-i Vâlâ'ya çağrılır. Meclis-i Vâlâ müftüsü Sirozizâde Tâhir Efendi'nin⁶ kelimine dair sorularına yerinde cevaplar verince ehliyeti takdir olunarak İngiltere elçiliği vasıtasıyla Ümitburnu'na gönderilmesine karar verilir.⁷ Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye'de 17 Mayıs 1862 tarihinde bu konuda alınan karar 26 Mayıs'ta Sultan Abdülaziz'in onayından geçer ve aynı yılın güzünde Ebûbekir Efendi Ümitburnu'na doğru yola çıkar. Yeğeni Ömer Lutfi Efendi ile birlikte önce deniz yoluyla Marsilya'ya, oradan trenle Paris'e ve tekrar deniz yoluyla İngiltere'ye geçerler. 03 Aralık 1862 tarihinde Liverpool Limanı'nda başlayan ve kırk dört gün⁸ süren deniz yolculuğunun ardından 26 Recep 1279 (16 Ocak 1863) tarihinde Ümitburnu'na ayak basarlar.⁹

- 1 Ebûbekir Efendi'nin hayatı ve faaliyetleri konusunda bk. Argun, *The Life and Contribution of the Ottoman Scholar*; Uçar, *Unutulmayan Miras*; Gençoğlu, *Abu Bakr Effendi*; Gençoğlu, *Güney Afrika'da Osmanlı İzleri*; Gençoğlu, *Ottoman Traces in Southern Africa*.
- 2 Mektubun orijinali için bk. Gençoğlu, *Ottoman Traces in Southern Africa*, s. 102, 350 (Appendix 18). Mektubun Osmanlı Hariciyesi Tercüme Odası'nca yapılmış Türkçe tercümesi için bk. BOA, HR.TO.438.70
- 3 Ömer Lutfi Efendi, *Ümidburnu Seyâhatnâmesi*, s. 9-10.
- 4 BOA, İ.HR.193/10847.
- 5 Gençoğlu, *Ottoman Traces in Southern Africa*, s. 105.
- 6 Sirozizâde Tâhir Mehmed Efendi'nin Safer 1276/Eylül 1859-Safer 1279/Ağustos 1862 tarihleri arasında Meclis-i Vâlâ müftülüğü vazifesini deruhte etmesi hakkında bk. Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, III, 248-49.
- 7 Mâbeyin Başkâtibi Mehmed Âtîf Efendi, *Hâtıra-i Âtîf*, s. 85-86.
- 8 Yolculuğun kırk dört gün sürdüğünü Ömer Lutfi Efendi de belirtmektedir (Ömer Lutfi Efendi, *Ümidburnu Seyâhatnamesi*, s. 53).
- 9 Ebûbekir Efendi'nin burada kısaca verilen Ümitburnu'na varış serüveninin ayrıntısı için bk. Gençoğlu, *Ottoman Traces in Southern Africa*, s. 89-108; Uçar, *Unutulmayan Miras*, s. 121-48.

Ebûbekir Efendi'nin Cape Town'daki İlk Yılları ve Kaleme Aldığı Eserler

Ebûbekir Efendi'nin *Mecmûatü'l-fünûn* dergisine yolladığı bir dizi mektup¹⁰ ve yeğeni Ömer Lutfi Efendi'nin seyahatnamesi, onun Cape Town'da geçen ilk yıllarındaki ilgilerine ışık tutmaktadır. Bu birinci el kaynaklardan öğrendiğimiz kadarıyla Ebûbekir Efendi bölgenin coğrafi ve demografik yapısına, halkının âdetlerine duyduğu ilgi kadar onların dilleri üzerine eğilmiş, bu konuda gözlemler ve çalışmalar yapmıştır. Birkaç yerde vurguladığı üzere bölge halkının Arapça bilgisinden yoksun olması, onu öncelikle bölge dilini öğrenmeye, daha sonra da kendi dilleri üzerinden eğitim vermeye sevk etmiştir.¹¹ Ümitburnu'na varışının hemen akabinde, on beş gün gibi kısa bir süre zarfında¹² bir okul açan Ebûbekir Efendi kendi ifadeleri ile yedi ay müddetinde bölge halkının dilini öğrenmiştir.¹³ Ayrıca Cape Town ahalisinin Ömer Lutfi Efendi hakkında İstanbul'a yazdıkları bir mektupta onun çok kısa sürede Felemenkçe konuşmayı öğrendiğini özellikle vurgulamaları,¹⁴ her ikisinin de bölge halkının dilini öğrenmeye duydukları ihtiyacı ve dolayısıyla bu konudaki ilgilerini göstermektedir.¹⁵

Yukarıda zikredilen saiklerle bir an önce bölge dilini öğrenip eser telifine koyulan Ebûbekir Efendi'nin Ümitburnu günlerinin hem başlarından hem de sonlarından günümüze ulaşan belgeler, bize eserlerinin sayısına dair veriler sunmaktadır. Yazdığı eserlerin sayısına dair ilk bilgiyi, açtığı okulda farklı seviyelerde eğitim gören 111 talebenin sultana yazdıkları 17 Zilkade 1281 (13 Nisan 1865) tarihli teşekkürnamede bulabiliyoruz. Bu mektupta talebeler, açılan okulda Ebûbekir Efendi'nin kendilerine “tas-hih-i mehâric-i hurûf ettirerek ta'lim-i Kur'ân ve şâgirdân için akâid ve amelîyyâta dâir mütûnu Arabî, şürûhu lisân[ları] ile *tasnîf ve tanzîm eylediği üç aded resâilî kâmil*en tefhîm” eylediğini ifade etmektedirler.¹⁶ Öte yandan Ebûbekir Efendi, 1294 (1877) yılında basılan *Beyânü'd-dîn*'e yazdığı Türkçe girişte “akâide dâir ve amelîyyâta mütedâir, mütûnu Arabî ve şürûhu merkûmların eşher-i elsineleri ile şimdiye kadar *tasnîf ve tanzîm*

10 Bu mektuplar için bk. *Mecmûa-i Fünûn*, 1/9, 10, 11; 2/13; 3/26, 33.

11 Ebûbekir Efendi, *Beyânü'd-dîn*, s. III; Ebûbekir Efendi, *Miftâhu'd-dîn*, s. X.

12 Ömer Lutfi Efendi, *Ümitburnu Seyahatnâmesi*, s. 58.

13 Ebûbekir Efendi, *Beyânü'd-dîn*, s. III; Ebûbekir Efendi, *Miftâhu'd-dîn*, s. X.

14 BOA, HR.SYS 1897/5.

15 Ebûbekir Efendi'nin Afrikanca üzerindeki etkiye için bk. Davids, *The Afrikaans of the Cape Muslims*, s. 109-22; Haron, “The Making, Preservation and Study of South African Ajami Mss and Texts”, s. 1-14; Dangor, “Arabic-Afrikaans Literature at the Cape”, s. 123-32.

16 BOA, HR.MKT 526.82.4.

eylediği sekiz aded kitâb”dan bahsetmektedir.¹⁷ Bu iki veriyi birlikte ele aldığımızda Ebûbekir Efendi’nin Ümitburnu’na vardığı Ocak 1863 tarihinden Nisan 1865’e kadar üç kitap, o tarihten *Beyânü’l-dîn*’i tabettirdiği 1877’ye kadar beş kitap daha telif ettiği söylenebilir. Kaynaklarda bu eserlerinden sadece üçünün ismi tespit edilebilmiştir. Yazının konusu olan *Miftâhu’l-dîn*’e geçilmeden evvel diğer iki eseri etrafındaki tartışmalara açıklık kazandırılacaktır.

Beyânü’l-dîn ve Merâsîdü’l-dîn

Ebûbekir Efendi’nin hayatı ve Güney Afrika’daki faaliyetlerine dair çalışmalarda, *Beyânü’l-dîn* ve *Merâsîdü’l-dîn* adlı kitaplarının isimleri zikredilmesine rağmen, genellikle *Merâsîdü’l-dîn*’in herhangi bir nüshasına rastlanmadığı ve buradan hareketle hiçbir zaman basılmadığı sonucuna ulaşılmaktadır.¹⁸ Bu görüşün tek istisnası olarak Halim Gençoğlu, İstanbul’da *Beyânü’l-dîn* ve *Merâsîdü’l-dîn*’in birlikte basıldığını iddia etmektedir. Bu iddianın temelinde müellifin torunu Muhammad Zobri Effendi’nin hususi kütüphanesinde bulunan 1869 tarihli *Beyânü’l-dîn*’in yazma nüshası ile 1294 (1877) yılında İstanbul’da basılan nüsha arasındaki mukayese ve arşivdeki bir yazışma yatmaktadır.¹⁹ Gençoğlu’nun incelediği yazma *Beyânü’l-dîn* nüshası “Kitâbü’s-Savm” (oruç) bölümünün bitimiyle sonlanmakta, fakat matbu *Beyânü’l-dîn* nüshalarında bu konunun üzerine “zebâih” (kurbanlar), “kerâhiyye” (mekruhlar), “eşribe” (içecekler) ve “sayd” (av) bahisleri bulunmaktadır. Yine Gençoğlu’nun tespitine göre Osmanlı Devleti’nin içinde bulunduğu ekonomik sıkıntılar sebebiyle bu iki eserin tek bir ciltte basılması kararlaştırılmıştır.

İlgili eserlerin basım süreçleri resmî yazışmalar üzerinden takip edildiğinde gerçekten de bu iki eserin birlikte basılıp ciltlendiğine dair daha kesin sonuçlara ulaşmak mümkündür. Bu minvalde sadaret, 06 Zilkade 1293 (23 Kasım 1876) tarihinde yazılan bir tezkire ile bu iki kitabın basımı meselesini Maarif Nezareti’ne havale etmiştir. Maarif Nezareti de her iki eserden 1500’er nüsha bastırılması için gerekli görüşmeleri yapmış ve 50.000 kuruşluk bir maliyet hesaplamıştır. Bu arada girişimlere hemen başlanmış, bu iki eserden biri yazdırılmak üzere hattata verilmiş, Maliye Nezareti’nden de basım işlemleri için gerekli 50.000 kuruş talep edilmiştir.²⁰ Bu sırada devreye giren Ebûbekir Efendi basım işini daha ucuza ge-

17 Ebûbekir Efendi, *Beyânü’l-dîn*, s. IV.

18 Davids, “Abubakr Effendi”, s. 4, 17; Uçar, *Unutulmayan Miras*, s. 228; Argun, *The Life and Contribution of Ottoman Scholar*, s. 70.

19 Gençoğlu, *Ottoman Traces in South Africa*, s. 160.

20 BOA, MF.MKT 46-31.

tirebileceğini ifade etmiş ve görüşleri alınmak üzere Maarif Nezareti'ne çağırılmıştır. Ebûbekir Efendi bu derece yüksek maliyetin sebebinin her iki eserin ayrı ayrı 1500'er adet basılıp ciltlenmesi ve hattatla 20 kuruş gibi o dönem için yüksek bir fiyat üzerinden anlaşılması olduğunu ilgililerle paylaşmıştır. Bunun çözüm yolu olarak da ucuza yazabilecek bir hattatla anlaşılmasını ve her iki eseri ayrı ayrı ciltlemek yerine tek bir ciltte toplamayı önermiştir. Bu önerisi kabul görmüş, önceki hattattan vazgeçilerek yarı fiyatına yazacak biriyle anlaşılmalı ve her iki eserin bir arada ve 3000 adet basılması kararlaştırılmıştır. Bu düzenlemeler hakkında gerekli birimlerle görüşülmüş ve istinsah, ciltleme, baskı vesair işlemler için toplam 23.660 kuruş maliyet hesaplanmıştır. Bu yeni teklif Şûrâ-yı Devlet'in 24 Ramazan 1294 (02 Ekim 1877) tarihli olumlu görüşüyle padişaha sunulmuş²¹ ve sultanın 03 Şevval 1294 (11 Ekim 1877) tarihindeki onayı ile birlikte işlerin takibi sadarete havale edilmiştir.²²

Bu tarihi vesikaların şahitliği yanında, *Beyânü'd-dîn* serlevhasıyla basılan metnin içerik analizi de Gençoğlu'nun tespitleriyle örtüşmektedir. Zira kitabın 284. sayfasına kadar gelen haliyle metin İbrâhim b. Muhammed el-Halebî'nin (ö. 956/1549) *Mülteka'l-ebhur*'unu neredeyse cümle cümle takip etmekte ve her ifadeyi Afrikanca şerh etmektedir. 284. sayfada, "Kitâbü's-Savm" bölümünün bitimi²³ ile *Mülteka*'da bulunan otuz kitap başlığı atlanarak "Kitâbü'z-Zebâih" başlığına geçilmiştir. Bu noktadan sonra *Mülteka* metnini bu minval üzere izlemeyi bırakıp, yer yer Şeyhîzâde'nin (ö. 1078/1667) *Mülteka* şerhi *Mecmau'l-enhur*'dan bazı ifadelerin seçilmesi ve Afrikanca şerhedilmesiyle oluşturulmuş bir metin karşımıza çıkmaktadır. 284. sayfadan sonraki bu ikinci kısımda "Kitâbü'z-Zebâih" ile başlayan ve *Mülteka*'nın son kısmını teşkil eden on üç kitaplık bir bölümden sadece dört kitap ("Zebâih", "Kerâhiyye", "Eşribe" ve "Sayd") seçilmiş ve yukarıda zikredilen yeni usulle yazılmıştır. Dolayısıyla *Beyânü'd-dîn*'in başından itibaren 284. sayfaya kadar gelen kısımdan tamamen farklı bir yazım tekniği kullanıldığı açıktır. Gençoğlu'nun *Beyânü'd-dîn*'in yazma nüshası ile yaptığı karşılaştırma ve yukarıda saydığımız gerekçeler muvacehesinde, Gençoğlu'nun tespitine muvafık olarak matbu nüshanın 1-284. sayfalar arasının *Beyânü'd-dîn*, 284-354. sayfalar arasının da *Merâsîdü'd-dîn* olarak kabul edilmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır.

21 BOA, İ.ŞD.37/1866-1.

22 BOA, İ.ŞD.37/1866-2.

23 *Mülteka*'nın asıl metnindeki oruç kitabının son babı da (Bâbü'l-İ'tikâf) *Beyânü'd-dîn*'de yer almamaktadır.

Miftâhu'd-dîn

Ebûbekir Efendi'nin, hakkında yapılan çalışmaların pek çoğunda gözden kaçan *Miftâhu'd-dîn* adında bir eseri daha bulunduğu kendi ifadeleriyle sabittir.²⁴ Ancak literatürde bu eserin şimdiye kadar hiçbir nüshasının bulunmadığı söylenmektedir.²⁵ *Miftâhu'd-dîn*'in, müellifin elinden çıkmış bir nüshası şu an Beyazıt Yazma Eserler Kütüphanesi'nde (Beyazıt Umumi, nr. 13873) bulunmaktadır.

a) Yazmanın Fiziksel Özellikleri

Eser sırtı deri, şemseli, zencirekli 215x133 mm. ölçülere sahip kırmızı bir cilt içinde yer almaktadır. Müellif tarafından numaralandırılmış²⁶ 120 sayfa *Miftâhu'd-dîn* metni yanı sıra numaralandırmaya tâbi tutulmamış on bir yazılı, on dokuz boş (baş tarafta on, son tarafta dokuz), toplam 150 sayfadan müteşekkildir. Yazılar alt kısımlarında kabartma ile bir taç simgesi ve BATH ifadesinin bulunduğu mavi renkli kâğıtlara yazılmıştır.²⁷ Ayrıca hem başta hem de sonda, üzerinde müellifin kaleminden سميته مفتاح الدين yazılı birer vikâye yaprağı bulunmaktadır. Sayfa ölçüleri 209x121 (dış ölçü) ve 159x86 (metin) milimetredir. *Miftâhu'd-dîn* metninin yer aldığı sayfalar dokuz satırlı ve reddâdelidir.

b) Nüsha İçeriği

Ebûbekir Efendi hazırladığı bu nüshada, *Miftâhu'd-dîn* metninden önceki on sayfa boyunca farklı içerikte bazı metin ve tablolara yer vermiştir.

I. sayfada bulunduğu konumu zihinde canlandırmak için okuyucuya şu cümlelerle seslenmektedir:

“Bu havâlide yani havâli-i Ümmîburnu'nda namaza duran adam ile İstanbul'da namaza duran adamın göğüs göğüse karşı durmaları vâki' olmaktadır. Buranın mevkii ile benim dünyada ne kadar dolaşıp ve ne yere geldiğim şu ifadeden tahayyül ve mütâlaa buyrulur.”²⁸

24 Ebûbekir Efendi, *Beyânü'd-dîn*, s. 8. Aynı bölümün İngilizce tercümesi için Brandel-Syrier, *The Religious Duties of Islam*, s. 9 (2. dipnot).

25 İkincil literatürde Ebûbekir Efendi'nin *Miftâhu'd-dîn* adlı bir eserinin varlığından ve bulunmadığından sadece Halim Gençoğlu bahsetmektedir (Gençoğlu, *Ottoman Traces in Southern Africa*, s. 177).

26 Sayfa başlarında yer alan rakamların yazım tarzı ve mürekkebi, müellifin eser içinde kullandığı rakamlarla örtüşmektedir.

27 Ebûbekir Efendi resmî makamlara Ümitburnu'ndan yazdığı bazı yazılarda da aynı kâğıdı kullanmıştır (bir örneği için bk. BOA, HR.SFR.3 130/27). Buradan hareketle Ebûbekir Efendi'nin nüshayı Güney Afrika'da tanzim ettiği ileri sürülebilir.

28 Birebir aynı ifadeleri eserin ferağ kaydından sonra da (s. 120) tekrar etmektedir.

II-IV. sayfalar arasında *Miftâhu'd-dîn*'in fihristi bulunmaktadır. Hemen ardından gelen V. sayfada -muhtemelen okuldaki öğrencilere talimde kullandığı- ebced kelimeleri (...حطي، هوز، ايجد)، VI. sayfada ise her bir harfin ayrı yazımları ile altlarında ebced sistemindeki sayısal karşılıkları verilmektedir. VII ve VIII. sayfalarda yine ayrı yazım Arap harfleri bulunmakta ise de bu harflerle aslında hem Arapça hem de Afrikanca'da kullanılan harfler gösterilmeye çalışılmıştır (bk. Görsel 1). Bu iki sayfada bulunan otuz dört harfin (٧ ile birlikte otuz beş) gösteriminde iki farklı mürekkep kullanılmış, Arapça'da yer almayıp Afrikanca'da bulunan harfler kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Her iki sayfanın başında الحروف العربية مع الأفرقية başlığı yer almaktadır. IX. sayfada önceki iki sayfada verdiği alfabe hakkındaki açıklamaları bulunmaktadır: "Bu otuz dört harf, (Güney Afrikalıların) sözcüklerinin temeli ve bu kitapta açıklamaların yapıldığı dillerinin esasıdır. Bu harflerde Arapça'nın yirmi dokuz harfi toplanmış ve onlara diğer beş tanesi eklenmiştir. Eklenen harfleri ayırt edilmeleri için kırmızı ile yazdım."²⁹

X ve XI. sayfalarda ise içinde bulunduğu sosyal ve siyasî durum hakkında kısa bilgiler vermektedir. Buradaki ifadeler, son kısım hariç, bazı eklemeler yapılmak suretiyle büyük oranda *Beyânü'd-dîn*'in başında yer alan Türkçe girişte de kullanılmıştır. Ancak eserin dibâcesinde³⁰ açıkça ifade edildiği üzere nüshanın Sultan Abdülaziz'e arz edilmek için hazırlandığı düşünüldürse bu son kısımda verdiği bilgilerin kısa bir rapor mahiyetinde olduğu rahatlıkla söylenebilir:

Nefs-i Ümmîdburnu'nda ve Algoa Bay'da vesair mütecâvir kasabâtta ve kurâda bulunan ahâlî-i müslimenin bazıları Arap muhacirleri ise de sairler ile nisbeten kalîl ve ekall olduklarından, mürûr-ı zaman ile bazı kelimât-ı Arabiyye'yi nisyân ve zühûlet edip vesair ahâlinin lûgat-ı Arabiyye'ye dair ma'lûmâtı olmayıp ve beynlerinde müsta'mel elsinenin eşherini tahsil ile emr-i ifâde ve istifâdeye medâr ve âlet etmek icâb-ı maslahattan bulunmağla cidd ü sa'y ile yedi mâh müddetinde bazı mertebe kesb-i vukûf ve ittılâ' olunarak zabt-ı hurûf ve mebânî-i kelimâtı ve tertîb-i esâs-ı elfâzı ve ta'yîn-i evzâ' ve hey'et-i terâkibi olundukta, minvâl-i mestûr u manzûr üzere tedvîn-i kütüb ve tahrîr-i resâil olunup ve bu vesîle ile emr-i ta'lîm ve tefhîm ve ifâde ve istifâde umûm ahâlî-i müslimenin hakkında kesb-i sühûlet edip ve elyevm istihsâl eyledikleri ma'lûmâtın semeresi olarak mukaddemâ vukû' bulan ihtilâfât ve münâzaât-ı dîniyyeleri abes ve beyhûde olduğunu bu defa hayli kesânın zuhûra gelen ikrâr ve i'tirâfları diğerlere

²⁹ هذه الحروف الأربع والثلاثون مباني كلماتهم وأساس لغتهم المشروح بها هذا الكتاب. وقد اجتمع فيها الحروف العربية التسع والعشرون وازدادت عليها خمس آخر. كتبها بالأحمر للتمييز.

³⁰ Bk. Ek 1.

hacâlet ve nedâmet verdiğinden onlar dahi bazı mertebe ahvâl-i nâbecâ-ı sâbıklarından ferâgat edip ve eğer Mösyö Roubaix'in bazı agrâz-ı zâtiyyesi zımında şerr ü fesâda kâbil ve müstaid bulunan iki-üç imamlara münâvebet üzere riyâset-i rûhâniyye-i umûmiyye husûsuna dâir konsololuğu kuvveti ile vukû' bulan itmâ' ve iğvâsı olmaz ise o makûle münâzaât hemân bilküllüyye zâil ve mündefi' olacağı bazı ahâlinin tarafından ifâde ve beyân olunmaktadır.

Ebûbekir Efendi, *Mecmûa-i Fünûn*'a yolladığı ilk bölümde zikredilen mektuplardan ilkinde De Roubaix'in kendisiyle yakından alakadar olması, güler yüzlü ve cana yakınlığı sebebiyle kendisinden hoşnut olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca yine aynı mektupta De Roubaix'ten Osmanlı Devleti'nin o bölgedeki konsolosu olarak değil, kendisiyle ilgilenmek ve işlerini düzene koymak için İngiliz Devleti tarafından görevlendirilmiş biri olarak bahsetmektedir.³¹ Bahsi geçen mektuplardan yaklaşık iki sene sonra yazdığı yukarıdaki satırlarda ise De Roubaix'in konsolosluk görevi dolayısıyla elinde bulundurduğu gücü Cape Town müslümanlarının çekişmelerini kendi amaçları doğrultusunda körüklemek için kullandığına dair gözlemlerini paylaşmaktadır. Bu satırları De Roubaix'in görevden alınmasıyla sonuçlanacak³² anlaşmazlıkların ve dozu artacak şikayetlerin³³ ilki olarak görmek mümkündür.

c) Metnin İçeriği

Miftâhu'd-dîn metni, Ebûbekir Efendi tarafından numaralandırılmış sayfaların ilki ile ve Arapça bir dîbâce ile başlamaktadır. Dîbâcede besmele, hamdele ve salvele akabinde eserin sebeb-i telifi ve Sultan Abdülaziz'e ithaf yer almaktadır.³⁴ Metin içinde konu başlıkları derkenarlara kırmızı mürekkeple yazılmış ve bu ifadeler fihriste sayfa numaralarıyla birlikte işlenmiştir. Metin içinde iki tanesinin (s. 24, 81) üzerine “;” harfi iliştirilmiş beş adet “fasıl” başlığı bulunmaktadır. Metin öncesindeki fihrist nazara alındığında bahsi geçen “;” harflerinin, bu başlıkların “fasıl” olmadığına dair birer tashih remzi oldukları anlaşılmaktadır. Zira bu remzin yer aldığı fasıllar fihristte yer almadıkları gibi, derkenarda konu başlığına işaret eden ek açıklamalar da yer almamaktadır. Dolayısıyla metin içinde dört adet fasıl başlığı olduğu söylenebilir. Ayrıca yine metin içinde kırmızı mürekkeple yer yer “hulasa” ibaresiyle başlayan ve ilgili kısmın bir özet tercümesinin yer aldığı başlıklar da bulunmaktadır. Dîbâce sonrasın-

31 *Mecmû'a-i Fünûn*, 1/9 (Ramazan 1279), s. 395-97. Ebûbekir Efendi'nin bu vurgusuna Uçar da dikkat çekmektedir (*Unutulmayan Miras*, s. 145).

32 Uçar, *Unutulmayan Miras*, s. 195-203.

33 BOA, HR.SFR.3/130-27.

34 Bkz. Ek-1.

da *Miftâhu'd-dîn* metni Âmentü tercüme ve şerhi ile başlamaktadır. Daha sonra abdestin farzları, sünnetleri, müstehapları gibi konulardan başlayarak namazın bütün aşamaları ve bu aşamalarda okunan sûreler ve dualar tercüme ve şerhleriyle birlikte verilmektedir. Bu bahislerin bitiminden itibaren bir müslümanın günlük hayatında okuyacağı dualara aynı usulde yer verilmiştir.³⁵ Ayrıntılı bir incelemeye tâbi tutulduğunda *Miftâhu'd-dîn* içeriğinin günümüzdeki yaygın ifadesiyle bir “namaz hocası” niteliği taşıdığı söylenebilir. Ayrıca namazların kılınışına, Tahiyat'taki ve eserde mevcut dualardaki ibarelere dikkat edildiğinde *Miftâhu'd-dîn*'in Hanefî çizgide olduğu rahatlıkla ileri sürülebilir.

***Miftâhu'd-dîn*'in Önemi**

Bu yazının konusu olan *Miftâhu'd-dîn* nüshası, şimdiye kadar ulaşılamayan bir eserini ortaya koyması yanında, özellikle Arap harfli Afrikanca literatürü araştırmalarına önemli veriler sağlamaktadır. Öyle ki bu veriler, alanın tarihinde bazı değişiklikler yapılmasını ve literatürün yeniden ele alınmasını gerektirmektedir.

Arap harfli Afrikanca (İng: Arabic-Afrikaans) literatürüne dair son araştırmalara göre bu dilde yazılan ve günümüze ulaşan en eski eser, İmam Abdülkahrî b. Abdülmelik'in 1868 yılında kaleme aldığı *Tuhfetü'l-avâm* adlı kitaptır.³⁶ Bu dilde matbaada basılan ilk kitap ise yazımı 1286 (1869) yılında tamamlanan ve 1294 (1877) yılında İstanbul'da Matbaa-yı Âmir'e'de basılan Ebûbekir Efendi'nin *Beyânü'd-dîn* adlı eseri olarak kabul edilmektedir.³⁷ *Miftâhu'd-dîn* nüshasının sonunda yer alan telif kaydından, 03 Rebiülevvel 1281 (06 Ağustos 1864) tarihinde tamamlandığı bilindiğine göre, bu durumda Arap harfli Afrikanca'da yazılıp günümüze ulaşan en eski eser *Miftâhu'd-dîn* olmaktadır (bk. Görsel 2). Bunun yanında Ebûbekir Efendi'nin *Miftâhu'd-dîn*'in Arapça dibâcesinde verdiği bilgiler muvacehesinde, aslında bu eserin daha önceki bir tarihte yazıldığı rahatlıkla söylenebilir. Hatta Ebûbekir Efendi'nin hem *Miftâhu'd-dîn* hem de *Beyânü'd-dîn*'in Türkçe girişlerinde yer alan yedi ay zarfında dili öğrenmesinin akabinde eser telif ettiğine dair verdiği bilgi ışığında ilk telifatını 1280 (1863) başları ortalarında tamamladığı dahi ileri sürülebilir. Nitekim

³⁵ Bk. Ek 2.

³⁶ Arap harfli Afrikanca yazılan ilk kitabın *el-Kavlü'l-metîn* olduğu, bu eserin 1858 yılında kaleme alınıp 1910'da basıldığı bir dönem kabul görmüş, ancak bir dizi tartışma sonucunda bu metnin otantik olmadığı, daha önce kaleme alınmış bir Arapça metnin Afrikanca'ya 1910 yılında yapılan tercümesi olduğu anlaşılmıştır (ilgili tartışmanın serencamı için bk. Haron, “Revisiting *al-Qawl al-Matîn*”, s. 352-53).

³⁷ Haron, “Ajami Manuscripts at the Foot of Africa”, s. 6.

daha önce de ifade edildiği üzere Ümitburnu müslümanları, İstanbul'a Zilkade 1281 (Nisan 1865) tarihinde gönderdikleri teşekkürnamelerinde Ebûbekir Efendi'nin "mütünü Arabî, şürûhu lisânları üzere" üç adet risale yazdığından bahsetmektedirler.³⁸

Şimdiye kadar elimizde olan eserleri *Beyânü'd-dîn* ve *Merâsîd* üzerine yapılan çalışmalar, Ebûbekir Efendi'nin Afrikanca'nın Arap harfleriyle yazımı konusunda önemli katkılarının olduğunu ortaya koymaktadır. Bu konuda çalışmalarıyla tanınan Achmat Davids, Arap harfli Afrikanca yazımını Ebûbekir Efendi öncesi ve sonrası olarak ikiye ayırmakta³⁹ ve Ebûbekir Efendi'nin *Beyânü'd-dîn* ve *Merâsîd*'de ortaya koyduğu çabayı "yaratıcı imla mühendisliği süreci" (ing. process of innovative orthographic engineering) olarak adlandırmaktadır.⁴⁰ *Miftâhu'd-dîn*'in incelenmesiyle bu süreçte Ebûbekir Efendi'nin imlasındaki gelişim ve değişimler de takip edilebilecektir. Mesela Arap harfli Malayca'dan (Câvî alfabesi) alınan Ğ harfi, yazmanın VII ve VIII. sayfalarında verilen alfabede yer almadığı gibi (bk. Görsel 1) *Miftâhu'd-dîn* metninde kullanılmamıştır. *Beyânü'd-dîn*'de ise bu harfin kullanımına rastlanmaktadır.⁴¹ Ayrıca *Miftâhu'd-dîn* nüshasının müellif hattı özelliği taşıması, Davids'in de işaret ettiği üzere, elimizdeki taş baskı *Beyânü'd-dîn* ve *Merâsîd*'in Afrikanca'ya yabancı bir hattata yazdırılması sonucu ortaya çıkan bazı yanlış anlama ve belirsizlikleri⁴² de ortadan kaldıracaktır. Örneğin *Miftâhu'd-dîn* nüshasının başındaki alfabede geçen ve metin içinde sıkça kullanılan yine Câvî alfabesi kökenli ٱ harfi *Beyânü'd-dîn* ve *Merâsîd*'de da kullanılmasına rağmen hattatın -muhtemelen ne olduğunu anlayamadığı için- çoğu yerde sükûn işaretine (◌) benzeterek kullanmasından dolayı yapılan çalışmalarda dikkatlerden kaçmıştır.⁴³

Sonuç olarak bu yazıyla Ebûbekir Efendi'nin isimleri bilinen *Miftâhu'd-dîn*, *Beyânü'd-dîn* ve *Merâsîdü'd-dîn* adlarını taşıyan üç eseri de açık bir şekilde ortaya çıkarılmış olmaktadır. Bunlardan ilki, bir müslümanın günlük ibadetlerini yerine getirebilmesi için asgari seviyede bilmesi gereken malumatı barındırmakta, diğerleri ise günlük yaşamın farklı alanlarına temas eden fihkî kaidelerin ayrıntılı içeriklerini Arap harfli Afrikanca olarak ortaya koymaktadır. Ayrıca tanıttığımız bu nüsha ile Ebûbekir Efendi'nin hayatına ve eserlerine dair bir nokta aydınlatılmış olmaktadır. Bütün

38 BOA, HR.MKT.526 82/4.

39 Davids, *The Afrikaans of the Cape Muslims*, s. 110.

40 Davids, "Abubakr Effendi", s. 1.

41 Bir örneği için bk. Ebûbekir Efendi, *Beyânü'd-dîn*, s. 5 (2. satır).

42 Davids, "Abubakr Effendi", s. 8, 15.

43 Örnek olarak parmak anlamına gelen "vinger" kelimesinin *Beyânü'd-dîn* metnindeki belirsiz yazımları için bk. Ebûbekir Efendi, *Beyânü'd-dîn*, s. 5 (satır 1, 2). Aynı kelimenin *Miftâhu'd-dîn* metnindeki yazım örneği için bk. *Miftâhu'd-dîn*, s. 16 (2. satır).

bunların yanında *Miftâhu'd-dîn*'in uzmanlar tarafından çeşitli açılardan incelenmesiyle müellifin Cape Town'daki faaliyetleri üzerine gelişen literatürde ele alınan Hanefî-Şâfiî gerilimi meselesi⁴⁴ ya da Arap harfli Afrikanca'nın tarihi ve gelişimi gibi konulara yeni ufuklar açacağı âşikârdır.

Kaynakça

- BOA, HR.TO.438.70. BOA, İ.HR.193/10847.
BOA, HR.MKT 526.82/4.
BOA, HR.SYS 1897/5.
BOA, MF.MKT 46-31.
BOA, İ.ŞD.37/1866-1.
BOA, İ.ŞD.37/1866-2.
BOA, HR.SFR.3 130/27.
Mecmû'a-i Fünûn, 1/9 (Ramazan 1279): 393-99; 1/10 (Şevval 1279): 425-30; 1/11 (Zilkade 1279): 477-79; 2/13 (Muharrem 1280): 35-36; 3/26 (Safer 1281): 70-72; 3/33 (Ramazan 1281): 354-60.
Argun, Selim, *The Life and Contribution of the Ottoman Scholar, Abu Bakr Effendi, Towards Islamic Thought and Culture in South Africa* (yüksek lisans tezi), University of Johannesburg, 2000.
Brandel-Syrier, Mia, *The Religious Duties of Islam as taught and explained by Abu Bakr Effendi [A Translation from the Original Arabic and Afrikaans]*, trc. Mia Brandel-Syrier, Leiden: Brill, 1960.
Dangor, Suleman Essop, "Arabic-Afrikaans Literature at the Cape", *Tydskrif vir Letterkunde*, 45/1 (2008): 123-32.
Davids, Achmat, "Abubakr Effendi: His Creation of the Afrikaans Letter e in Arabic Script", *South African Journal of Linguistics*, 9/1 (1991): 1-8.
Davids, Achmat, *The Afrikaans of The Cape Muslims from 1815 to 1915: A Socio-Linguistic Study* (yüksek lisans tezi), University of Natal, 1991.
Ebûbekir Efendi, *Beyânü'd-dîn*, İstanbul: y.y., 1294.
Ebûbekir Efendi, *Miftâhü'd-dîn*, Beyazıt Yazma Eserler Ktp., Beyazıt Umumi, nr. 13873.
Gençoğlu, Halim, *Abu Bakr Effendi: A Report on the Activities and Challenges of an Ottoman Muslim Theologian in the Cape of Good Hope* (yüksek lisans tezi), University of Cape Town, 2014.
Gençoğlu, Halim, *Güney Afrika'da Unutulan Bir Osmanlı Nesli: Güney Afrika'da Osmanlı İzleri*, İstanbul: Tezkire, 2016.
Gençoğlu, Halim, *Güney Afrika'da Osmanlı İzleri*, İstanbul: Kronik Kitap, 2022.
Gençoğlu, Halim, *Ottoman Traces in Southern Africa the Impact of Eminent Turkish Emis-saries and Muslim Theologians* İstanbul: Libra Kitap, 2018.

44 Ebûbekir Efendi'nin Cape Town'daki uygulamaları ve eserleri etrafında oluşan bu çatışmanın ayrıntıları için bk. Argun, *The Life and Contribution of Ottoman Scholar*, s. 39-55.

- Haron, Muhammed, "The Making, Preservation and Study of South African Ajami Mss And Texts", *Sudanic Africa*, 12 (2001): 1-14.
- Haron, Muhammed, "Ajami Manuscripts at the Foot of Africa: Empowering Communities through the Translation Process", *Preserving Ancient Manuscripts in Africa International Conference*, Addis Ababa, 17-19 Aralık 2010, https://www.academia.edu/4268926/Ajami_Mss_at_the_Cape_South_Africa (erişim: 22.10.2022).
- Haron, Muhammed, "Revisiting al-Qawl al-Matin: A sociolinguistically engineered Arabic-Afrikaans Text", *The Arabic Script in Africa: Studies in the Use of a Writing System*, ed. Meikal Mumin, Kees Versteegh, Leiden: Brill, 2014, s. 343-64.
- Mehmed Âtîf Efendi, *Hâtıra-i Âtîf*, haz. Nurettin Gemici - Hikmet Toker, İstanbul: TBMM Milli Saraylar, 2016.
- Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, I-IV, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1308-15.
- Ömer Lutfi, *Ümidburnu Seyâhatnâmesi*, İstanbul: Ahmet Efendi Matbaası, 1292.
- Uçar, Ahmet, *Unutulmayan Miras: Güney Afrika'da Osmanlılar*, İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2008.

EK 1 (Arapça Dîbâce)

[١] بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين حقّ حمده، والصلاة ٤٥٥ والسلام على خير خلقه محمد وآله وصحبه أجمعين. وبعد، فلما اندرس العلوم الشرعية واضمحلت المعارف الإلهية في هذه الحوالي بالكلية ولم يجدوا لتحصيلها [٢] مرشدًا ودليلاً، ولم يهتدوا لاستفادتها ملجئًا وسبيلاً صاروا كالبهائم في الصحراء، فأخذوا بقول العاملين في البحر السائرين إلى بلادهم على الندرة من عوام المسلمين وكثيراً ٤٦ ما احتاجوا في استفادة الإسلامية للسؤال عن النصارى ٤٧ السيّاحين في بلاد المؤمنين كيف صلاتهم [٣] وصيامهم؟ وكم عدد صيامهم وعدد ركعات صلاتهم؟ إلى غير ذلك من أمور الدين، فأفتوا لهم بغير دراية وحكوا بغير صحّة بل ربّما سخروا منهم فأعلمهم أموراً لا يأتي بها إلا السفهاء، فاعتقدوا ذلك ديناً. فنقلت في أوّل الأمر من الكتب الشرعية مسائل [٤] مهمّة في بحث الوضوء والصلاة ٤٨ والاعتقادات وشيئاً من الأدعية لكثرة سؤالهم عن ذلك وشرحتها بأشهر لغاتهم الخمسة. وقد كتب الصبيان المترتبة في مكتبي نسخاً كثيرةً لأنفسهم ولغيرهم وأرسلت نسخةً منها لحضرة سلطان ملوك المسلمين في الآفاق، وارث [٥] سرير السلطنة العظمى بالاستحقاق، مركز دائرة الخلافة الكبرى، رافع رايات أهل التوحيد إلى العلا ٤٩، خادم الحرمين المعظّمين وحافظ البلدين المحترمين، السلطان عبد العزيز خان ابن السلطان الغازي محمود خان ابن السلطان [٦] الغازي عبد الحميد خان من نسل آل عثمان تشكّراً لمآثر محاسن عنايته العلية وإظهاراً لآثار أنفاسه القدسية بنشر العلوم الدينية في أقصى البلاد الأفريقية وإحياء المعارف الإلهية في منتهى الأراضى الجنوبية. اللهم أدم العزة والتمكين والنصر والظفر [٧] والفتح المبين له وأيدّ سلطنته وطوّل وجوده وبقائه واهلك أعدائه واجعل له سيّفاً منتقماً به، آمين يا ربّ العالمين.

45 Metinde والصلات şeklinde yazılmış.

46 Metinde كثيرٌ ما şeklinde yazılmış.

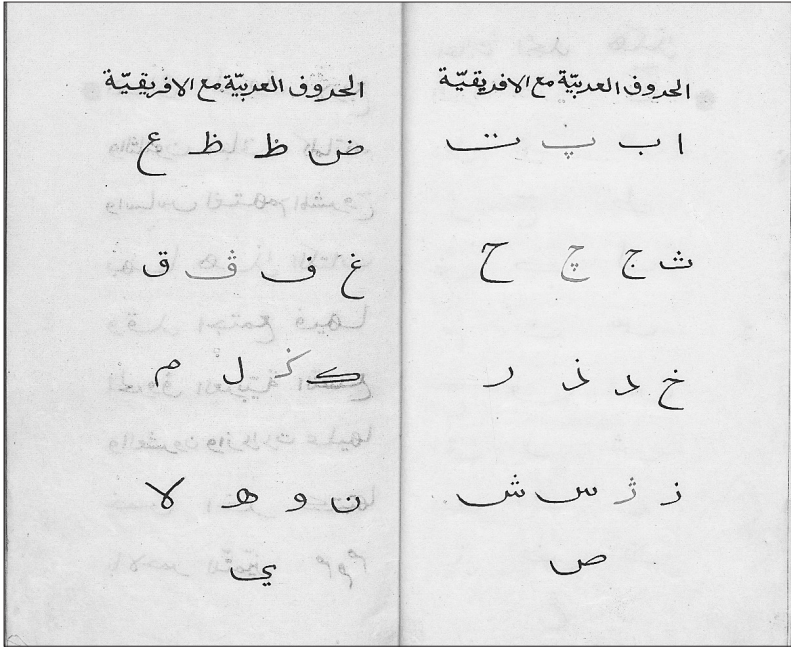
47 Metinde النصارى şeklinde yazılmış.

48 Metinde والصلات şeklinde yazılmış.

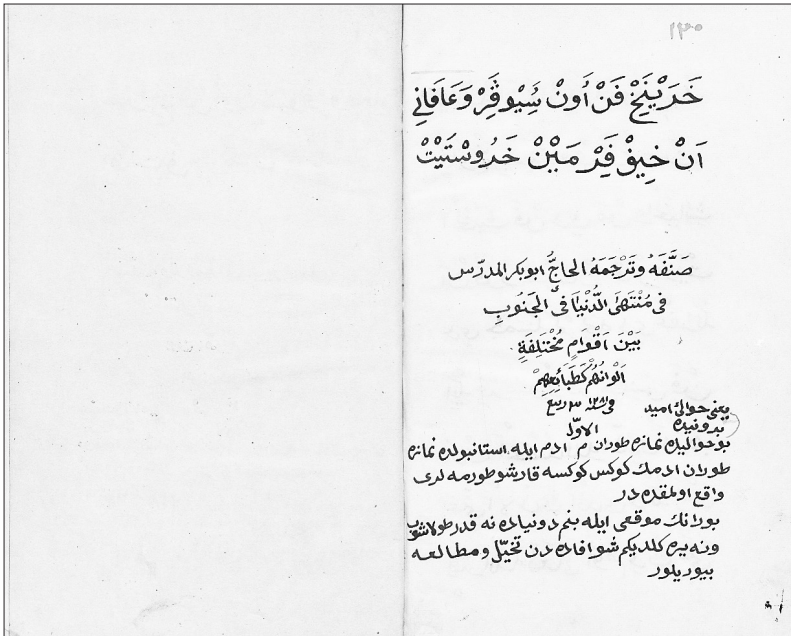
49 Metinde العلى şeklinde yazılmış.

EK 2 (Eserin Fihristi)

صَلَوَاتُ مَنْجِيَّة (٧٩)	دِيبَاجَةُ الْكِتَاب (١)
دَعَاءُ الْعَهْد (٨٩)	فَصْل: أَمَنْتُ بِاللَّهِ وَمَلَّكْتُهُ (٧)
سَائِرُ الْأَدْعِيَةِ (٩٩)	فَصْل: فَرَضُ الْوُضُوءِ (٢١)
شُرُوطُ الدَّعَاءِ (١٠١)	وَسْنَنُهُ (٥١)
فَصْل: صَلَاتُ الْجَنَازَةِ (١٠١)	وَمُسْتَحَبُّهُ (١٠٢)
نِيَّةُ الْإِمَامِ وَالْمَنْفَرَدِ (١٠١)	وَأَدْعِيَتُهُ الْمَأْثُورَةُ (٤٢)
نِيَّةُ الْمُقْتَدِي (١٠١)	فَصْل: نِيَّةُ الصَّلَاتِ الْحَاضِرَتِ (٨٢)
دَعَاءُ الْمَيِّتِ الْمَكْلُوفِ (٥٠١)	النِّيَّاتُ الْمُخْتَصَرَةُ (٩٢)
دَعَاءُ الْمَيِّتِ الْغَيْرِ الْمَكْلُوفِ (٧٠١)	النِّيَّاتُ الطَّوِيلَةُ (١٣)
مَعْنَى السَّلَامِ هُنَا (٨٠١)	نِيَّةُ قَضَاءِ الْفَوَائِدِ (١٤)
السَّلَامُ عَلَى أَهْلِ الْقُبُورِ (١١١)	نِيَّةُ الصَّلَاتِ الْمَجْهُولِ وَقْتِهَا (٥٤)
دَعَاءُ عِنْدَ رُؤْيَا الْهَلَالِ (٢١١)	صِفَةُ الصَّلَاتِ (٥٤)
الْحَمْدُ عِنْدَ رُؤْيَا الْمَرِيضِ (٢١١)	[مَعْنَى سُبْحَانَكَ] ٥٠ (٨٤)
دَعَاءُ عِنْدَ اللَّبَسِ (٣١١)	[مَعْنَى التَّحِيَّاتِ] (٤٥)
نِيَّةُ الْغَسْلِ مِنَ الْجَنَابَةِ (٣١١)	[مَعْنَى الصَّلَوَاتِ] (٢٦)
أَوْ مِنَ الْحَيْضِ أَوْ الْنَفَاسِ (٤١١)	مَعْنَى بَعْضِ الْأَدْعِيَةِ فِي الصَّلَاتِ [دَعَاءُ بَعْدِ الصَّلَوَاتِ] (٤٦)
نِيَّةُ صِيَامِ رَمَضَانَ (٤١١)	مَعْنَى سَلَامِ التَّحْلِيلِ (١٠٧)
ثَنَاءُ عِنْدَ الْإِفْطَارِ (٦١١)	مَعْنَى الْقُنُوتِ (٤٧)
دَعَاءُ قَبْلَ الْأَكْلِ (٧١١)	تَسْبِيحَاتُ (٣٨)
شُكْرُ بَعْدِ الْأَكْلِ (٧١١)	مَعْنَى لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ (٦٨)
دَعَاءُ عِنْدَ شَرْبِ اللَّبَنِ أَوْ غَيْرِهِ (٨١١)	مَعْنَى اللَّهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ أَنْتَ قَيِّمُ السَّمَاوَاتِ (٨٨)
دَعَاءُ عِنْدَ دُخُولِ الْخَلَاءِ (٨١١)	سَيِّدُ الْإِسْتِغْفَارِ (٥٩)
دَعَاءُ عِنْدَ خُرُوجِ الْخَلَاءِ (٩١١)	



Görsel 1: Ebûbekir Efendi'nin imlasıyla Arap harfli Afrikanca elifbası (Miftâhu'd-dîn, s. VII-VIII)



Görsel 2: Miftâhu'd-dîn'in son sayfasında yer alan telif kaydı ve Ebûbekir Efendi'nin bulunduğu yere dair ifadeleri (s. 120)

Muntasir Zaman, *The Height of Prophet Adam: At the Crossroads of Science & Scripture*

Oldham: Beacon Books, 2022, xix+151 pages.
ISBN 978-1-915025-33-3

FATMA KIZIL *

Modernitenin dinî metinleri anlama konusunda en önemli etkisi; akıl, doğa kanunları, pozitif bilimlerin bulgularıyla nasların çatışması ya da çatışır gibi görünmesi durumunda söz konusu işkâlin nasıl çözüleceğinde kendisini göstermiştir. Modern dönem öncesinde de akıl ve müşahede ile nakil arasındaki çatışma mevzu edilmişse de bugün asıl gerilim din ve bilim çatışması şeklinde tezahür etmektedir. Sübut açısından kat'î olduğu için âyetlerle çatışma halinde genellikle çeşitli tevil ya da telif yolları tercih edilse de hadislerin tevilinden ziyade tasfiyesine öncelik verildiği rahatlıkla söylenebilir. Diğer bir ifade ile XIX. yüzyıldan itibaren gittikçe geniş kitleye yayılan hadise yönelik eleştirel yaklaşımlar genelde tasfiyeci bir tutum benimsemiştir. Bununla birlikte eleştirel yaklaşımlar aynı zamanda her aşırı tavır gibi savunmacı bir reflekse de neden olmuştur. Savunmacı refleks de bazı hadisler hakkında modern dönem öncesinde hadis âlimlerinin dile getirdiği tenkitleri dahi görmezden gelebilmekte ya da önemsizleştirmeye çalışmaktadır. Çeşitli tariklerinde Hz. Âdem'in 60 zirâ (yaklaşık 28 m.) boyunda yaratıldığı ve insanoğlunun boyunun tedricen kısaldığını bildiren hadis¹ aktarılan farklı eğilimlerin izini sürmek için birçok açıdan uygun bir örnektir. Zira, Kur'an'da yer almayan bu bilgi *Sahîhayn* gibi İslam âlimlerince otoritesi kabul edilmiş iki kaynakta geçmekte ve ihtiva ettiği bilgi de fizik, biyoloji, genetik bilimlerine aykırı olmasının yanı sıra arkeolojik delillerle de desteklenmemektedir. Kısacası söz konusu hadis; din-bilim çatışması, *Sahîhayn*'in otoritesi, İsrâiliyat gibi modern dönemin önemli tartışma konularıyla irtibatlıdır. Hadis sahasında titiz

* Doç.Dr., Yalova Üniversitesi İslami, İlimler Fakültesi / Associate Professor, Yalova University, Faculty of Islamic Studies, ORCID 0000-0002-8065-9432 fatmakizil@gmail.com

DOI: 10.26570/isad.1325141 • Gelis/Received 05.04.2023 • Kabul/Accepted 05.05.2023

Atıf/Citation Kızıl, Fatma, "Muntasir Zaman, The Height of Prophet Adam: At the Crossroads of Science & Scripture", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 50 (2023): 139-144.

1 Buhârî, "Enbiyâ", 2; Müslim, "Cennet", 28.

çalışmalarıyla tanınan araştırmacı Muntasir Zaman, Hz. Âdem'in boyu ile ilgili söz konusu hadisi *The Height of Prophet Adam: At the Crossroads of Science & Scripture* adlı kitabında yukarıda işaret edilen bütün boyutlarıyla ele alarak rivayetle ilgili akla gelebilecek hemen her soruya cevap vermeye çalışmaktadır. Hz. Âdem'in boyunun gökyüzüne ulaştığına dair bir ifadenin Talmud'da geçtiğine işaret eden (s. 17) ve çeşitli vesilelerle meselenin İsrâiliyat ile alakasına da dikkat çeken Zaman'ın kitabının sonunda çağdaş hadis araştırmacıları arasında haklı bir üne sahip Jonathan A.C. Brown tarafından kaleme alınmış "The Problem of Isrâ'iliyyât" (İsrâiliyat Meselesi) başlıklı bir son söz de yer almaktadır.

Kitabın alt başlığının da gösterdiği üzere Zaman'ın incelemesinin ana çatısını hadis ve bilim -ele alınan hadis bağlamında biyoloji, genetik ve arkeoloji- arasındaki çatışma teşkil etmektedir. Önsözde inananlar için din-bilim çatışmasının çok temel bir endişe kaynağı olduğunu dile getiren Zaman'ın vurguladığı bir nokta yani bugün problemli görülen birçok rivayetin geçmişte de tartışıldığı gerçeği önem arzetmektedir. Zira genellikle savunma refleksiyle ihmal edilen bu tür tartışmalar veya şüphe ya da tevakkuf ifadeleri, bu rivayetlerin yalnızca modern zihin tarafından problem hale getirilmediğini ve izaha muhtaç kapalılıkları veya çelişkileri ihtiva ettiğinin de delilidir.

Yazar, iki ana kısım altındaki çeşitli alt başlıklardan müteşekkil kitabının "Setting the Stage" (Arka plan) başlıklı ilk kısmında öncelikle güncel bulgulardan hareketle meselenin bilimsel boyutunu ortaya koymakta, "Conflict Resolution" (Çatışmanın çözümü) başlıklı ikinci ve son kısımda ise cem', tercih ve tevakkuf aşamalarını tek tek tartışarak hadisin isnat-metin analizine yer vermektedir. Konunun bilimsel açıdan değerlendirmesiyle başlayan Zaman'ın bilim ve bilimcilik arasındaki farkın, bir teoriden ve dünya görüşünden bağımsız bilim iddiası tartışmalarının bilincinde olduğu anlaşılmaktadır (s. 3-4). Diğer bir ifade ile yazar, bilimsel verileri diğer bütün verilerin kendisine göre değerlendirilmesi gereken yegâne otorite olarak görmemektedir. Zira kendisinin de ifade ettiği üzere bilim ve din arasında var olduğu iddia edilen çatışma, zaman zaman "din ve bilim kisvesindeki zımnî bir metafizik" arasında olabilmektedir. Fakat aktarılan yaklaşımı, Zaman'ın somut bilimsel gerçekleri göz ardı etmesine de sebep olmamaktadır. Bilakis mevcut fosillerin tarih boyunca ortalama insan boyu hakkında hadiste geçenden tamamen farklı bir uzunluğa (yaklaşık 1.80 m.) işaret ettiğini ifade etmekte, ayrıca ancak bir bilim insanından beklenecek titiz hesaplamalarla hadiste geçen 60 zirâ (yaklaşık 28 m.) boy uzunluğunun gerektirdiği ağırlığı taşıyacak vücut yapısının makul olmadığını ikna edici biçimde göstermektedir. Bu tür büyüklükte bir vücutun; akciğerler, sinir ve sindirim sistemi açısından tamamen farklı bir anatomi-

mi gerektireceğine işaret eden yazar haklı olarak ortaya çıkacak varlığın fizyolojik olarak insandan çok farklı görüneceğini dile getirmektedir (s. 23-26). Ayrıca arkeolojik kalıntılar da 28 metre veya civarı uzunlukta herhangi bir insan grubunun yaşadığı meskenlerin varlığını desteklememektedir. Her ne kadar bir iddiayı destekleyen kanıtın bulunmamasının söz konusu iddianın yanlışlığını gerektirmemesi sebebiyle *e silentio* argümanların (sessizlik delili) kullanımında ihtiyatlı olunmalıysa da Zaman sadece bu tür bir argümantasyondan hareket etmemektedir. Yazar, ayrıca 28 metrenin ne tür bir uzunluğa tekabül edeceğine dair mukayeseli bir grafik de vererek, kâğıt üzerinde görünen rakamın gerçek dünyadaki karşılığı hakkında bir tasavvurun oluşmasını da sağlamaktadır. Buna göre hadiste mesela Kâbe'nin yaklaşık iki katı uzunluğunda bir insan boyundan söz edilmektedir. Yazarın meseleye tamamen bilimselci bir perspektiften yaklaşmadığını gösterir bir diğer nokta ise hadisin mucizeler kapsamında değerlendirilme ihtimalini de gündemine almasıdır. Fakat söz konusu rivayetin ulema tarafından bu kapsamda değerlendirilmediği görülmektedir. Nitekim hadisin geçmişte ve günümüzdeki âlimleri çeşitli tevellere sevk etmesi de mucize kapsamında görülmediği görüşünü desteklemektedir.

28 metre uzunluğun fizik, biyoloji, genetik ve arkeoloji gibi bilimler vasıtasıyla desteklenmediğini titiz bir inceleme ile ortaya koyan Zaman, neticede incelediği hadis ile bilim arasındaki bir çatışma olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Bu durum da aradaki çatışmayı gidermek üzere ikinci kısımda cem, tercih ve tevakkuf aşamalarını sırasıyla tartışmadan önce, modern dönem öncesinde ulemanın bu hadis ile ilgili açıklamalarını kabul, ret ve tereddüt şeklinde üç gruba ayırarak kısaca özetlemektedir. Hz. Âdem'in boyunun 60 zirâ olduğu kanaatindeki isimler arasında Zührî (ö. 124/742), Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932), Nevevî (ö. 676/1277) ve Makrîzî'yi (845/1442) sıralamaktadır. Bu bağlamda Hz. Nûh'un yaşı (el-Ankebût 29/14) konusunda olduğu gibi bilimle açıklanmayacak meselelerin kabul edilmesi gerektiğini söylerken Hâtim el-Avnî gibi muasır araştırmacılar da söz konusu ulemayı takip etmektedir (s. 33-35). Müellif her ne kadar ikinci grubu ret alt başlığı altında ele almışsa da reddin yanı sıra hadis ile ilgili ihtiyat ifadeleri dile getirenleri de bu kısma dahil ettiği görülmektedir. Söz konusu kısımda yer verdiği isimlere gelince 60 zirâ ifadesinin idrâc olabileceği ihtimalini dile getiren Muhammed Makdisî (ö. 390/1000 civarı), bu bilginin İsrâiliyat'tan olduğunu ifade eden İbn Fûrek (ö. 406/1015) ve aşağıdaki değerlendirmeyi yapan İbn Haldun'dur (ö. 808/1406):

Bu (ve benzeri efsaneler), Âd, Semûd ve Amâlika kavimleri hakkında kısıtların aşırı derecede düşkünlük gösterdikleri (ve nakledegeldikleri) bir görüştür. Halbuki, Semûd kavminin evlerini Hicr'de (Petra), kayalara oyulmuş bir şekilde çağımıza kadar geldiğini görmekteyiz. Bunların, onlara ait

evler olduğu sahih bir hadiste sabit olmuştur. Yıllarca Hicazlılar'ın kervanları buradan geçmiş ve burası onlar tarafından müşahede edilegelmiştir. Bu evler hacim, mesâha ve yükseklik itibariyle, mutat ve malum evlerden daha büyük değildir.²

Zaman'ın üçüncü grup yani mütereddit tutumları olanlar arasında saydığı âlimler ise İmam Mâlik (ö. 179/795) ve İbn Hacer'dir. Fakat İbn Hacer'e ikinci kısmın "Tevakkuf" başlığında da yer vermektedir ki konuyla ilgili henüz bir çözüme ulaşamadığını dile getiren İbn Hacer'in tutumunu, tevakkuf daha iyi ifade etmektedir. İmam Mâlik'e niçin bu grupta yer verdiğini ise ikna edici biçimde temellendirememiştir. Müellif birinci kısmı, modern dönem öncesinde çoğunluğun incelenen hadisteki bilgiyi olduğu şekliyle kabul ettiği şeklinde özetleyerek sonlandırmakta, ardından "Çatışmanın Çözümü" başlıklı ikinci kısma geçmektedir.

İkinci kısımda, hadis ve bilimsel bilgiler arasındaki çatışma sırasıyla telif, tercih ve tevakkuf başlıklarında ele alınmaktadır. İhtilâfü'l-hadîs ilminde genel olarak hadisçilerin takip ettiği bu üç aşama arasından müellifin neticede karar kılacağı yöntem ise tercih olacaktır. Fakat bu tercih, hadis ve bilim yani çatışan iki bilgi kaynağından birini değil, hadisin farklı tarikeleri arasında tercihte bulunarak bilimle çatışmanın ortadan kaldırılması şeklinde gerçekleşmiştir. Dolayısıyla her ne kadar yazar kendi yaklaşımını tercih başlığı altında dile getirmişse de aslında "Cem" başlığı altında değerlendirilmesinin daha isabetli olacağı görülmektedir. Bu kısmın "Harmonization" (Cem) başlığına, doğrudan incelenen hadis ile ilgili olmamakla birlikte Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) güneş tutulmasıyla ilgili rivayetin sahih olması durumunda, astronomi ile ilgili kesin bilgileri reddetmek yerine hadisi mecaz olarak yorumlamanın daha kolay bir tutum olacağı şeklindeki görüşü ve Mâzerî'nin (ö. 536/1141) tabiplerin hadisler aleyhine iddialarını destekleyecek somut bir delil sunmaları halinde iki bilgi kaynağı arasında cem' ve telife gidilmesi gerektiğine dair ifadeleriyle başlanmaktadır. Ardından da modern dönemde, hadisin Hz. Âdem'in cenneteki boyunu bildirdiği -fakat bu tür bir tevil, hadisin insanların boyunun tedricen kısaldığı şeklindeki kısmını görmezden gelmeyi gerektirmektedir-, 60 sayısının mübalağa ifade ettiği gibi cem' ve telif örnekleri, ilgili eserlere atıflar yaparak özetlenmektedir. Sıralanan örneklerin problemli kısımlarını açıkladıktan sonra Zaman, geriye kalan seçenek yani tercihe geçmektedir.

Diğer kat'î delillerle çatışma halinde, Kur'an'da geçen bilgi tevil edilmek yoluyla da olsa tartışmasız alınırken hadislerde benzer durumlarda şüphenin ağır basması, iki kaynağın mevsûkiyeti arasındaki fark sebebiyle

ilkesel olarak tenkit edilmesi gereken bir tutum değildir. Kur'an'ın vahiy olduğuna ve mevsukiyetine iman eden bir kişinin akıl veya bilimle çatışan bir âyetle karşılaştığında nassı olduğu gibi kabul veya tevil/mecaza hamletmek gibi seçenekleri bulunmaktadır. Fakat bir lafzın hangi durumlarda mecaza hamledileceği de klasik usulde sınırlanmış ve birtakım kurallara bağlanmıştır. Dolayısıyla modern dönemde çok sık başvurulmuş bu tevil yönteminin zaman zaman klasik teorinin dışına çıkma pahasına takip edilebileceği teslim edilmelidir. Böyle bir çatışmanın hadislerde görülmesi durumunda ise bütün dikkatin öncelikle sıhhate odaklanması tabiidir. Fakat burada da cerh-ta'dil literatürünü, "harcanmak" istenen hadis için bir araç haline getirme tehlikesi konusunda müteyakkız olmak gereklidir. Zira literatürde hemen her râvi için tenkit ifadeleri bulunması mümkündür. Nitekim aynı hadisi çalışan kişilerin ulaşabildikleri farklı sonuçlar, cerh-ta'dil literatürünün araçsallaştırılmasının imkânı ve tehlikesine delalet etmektedir. Bu tür bir araçsallaştırma ve sübjektivitenin önüne geçmek üzere başvurulacak yol ise sebt ve muâraza ya da isnat-metin analizi yöntemidir. Kısacası, hadisin farklı rivayetlerindeki lafızların izini sürmek, hangi râvilerin hangi lafızlarla nakilde bulunduğunu ve işkâle sebep olan metin kısımlarının hangi güvenilirlik derecesindeki râvilerden geldiğini tespit etmektir. Bu noktada, sikanın ziyadesini mutlak olarak kabul etmemek, sikalara muhalefet, illet gibi kavramların sağlayacağı imkânlarla odaklanmak gerekmektedir. Ayrıca bir râvi ne kadar güvenilir olursa olsun müşterek hocanın ashabını³ teşkil eden en meşhur ve güvenilir râvilerinden gelmeyen lafızları, söz konusu hocadan tek başına nakleden kişilerin nakillerinin geniş anlamıyla münker kapsamına dahil edilebileceği unutulmamalıdır.⁴ Böyle durumlarda söz konusu nekâretin bulunduğu tariklerin illetli kabul edilmesi, hadisin söz konusu özellikleri taşımayan diğer rivayetlerine zarar vermeyecektir. Yazarın hadisin çeşitli tariklerini incelediği kısımda İftikhar Zaman'ın isnat-metin analizinin modern dönemdeki en güzel uygulamalarından birini teşkil eden makalesine⁵ atıfta bulunması da bu açıdan şaşırtıcı değildir. Nitekim kendisi de hadis analizinde bu aşamaları yetkinlikle uygulamış, ele aldığı ve esasen sahih olan hadisin, Hz. Âdem'in boyu ve insanların boylarının tedricen azaldığına delalet eden kısımları ihtiva eden tariklerinin çeşitli kusurlarla malul olduğunu tespit etmiştir. Her ne kadar rivayetin aslı için "urtext" terimini kullansa ve bu ister istemez Batı'da genelde adlandırmanın delaletinin aksine metni eksilterek sahih öze ulaşmayı amaçlayan metin tenkidindeki (lower criticism) "metin inşası" düşüncesini akla getirirse de yazar, ana-

3 Mesela bk. Yahyâ b. Maîn, *Târîh*, s. 41-65.

4 Karadeniz, "İstilahlaşma Sürecinde Münker Hadis Kavramı", s. 70.

5 Zaman, "Science of *Rijâl* as a Method in the Study of Hadiths".

lizini tamamen klasik hadis usulü ve cerh-ta'dil literatürünün imkânları çerçevesinde yürütmüştür. Neticede râvilerin çoğunluğunun ve müşterek hocaların meşhur öğrencilerinin, hadisin problemli “60 zirâ ve insanların boyunun tedricen azalması” kısımlarını nakletmediğini vurgulayarak bu lafızların rivayetin aslından olmadığı sonucuna ulaşmıştır. Aşağıdaki ifadeleri ise yazarın 60 zirâ ifadesinin Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim'in (ö. 261/875) *el-Câmiu's-sahih*'lerinde yer alması sebebiyle ulaştığı sonucuna yönetilebilecek itirazları öngördüğünü göstermektedir (s. 89):

... İki *Sahih*'te yer alan hadislerdeki bazı lafızların sıhhatini tekrar inceleme kapısı gerekli tedbirleri alan (mesela hadis disiplininin sınırları çerçevesinde çalışmak gibi) araştırmacılar için açıktır. Bu, İbnü'l-Kattân (ö. 628), Nevevî, İbn Teymiyye ve İbn Hacer gibi müteahhirin hadis uzmanlarının yaklaşımıdır. İki *Sahih*'e duydukları itimat, daha fazla araştırmayı gerektirdiğine inandıkları bazı lafızları eleştirel bir bakış açısıyla ele almalarını engellemeyen, kayda değer sayıda klasik âlim vardır.

Bibliyografya

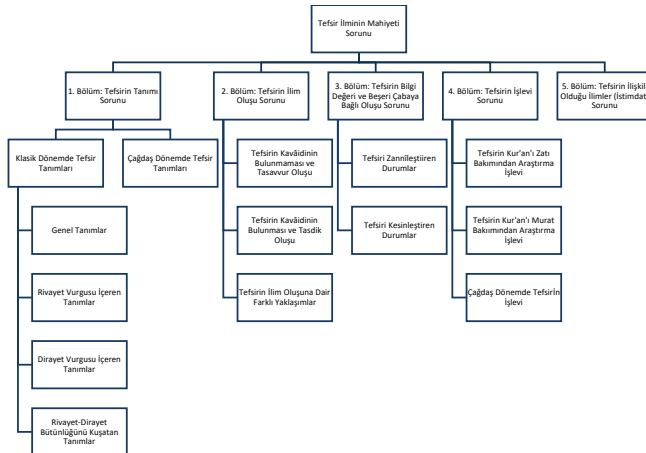
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *Sahihu'l-Buhârî*, I-III, Vaduz: Thesaurus Islamicus Foundation, 2000.
- İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, I-II, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007.
- Karadeniz, Hatice, “İstilahlaşma Sürecinde Münker Hadis Kavramı”, *Hadis ve Siyer Araştırmaları*, 3/2 (2017): 57-92.
- Müslim b. Haccâc, *Sahihu Müslim*, nşr. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî, Beyrut: Dâru Kurtuba, 1430/2009.
- Yahyâ b. Main, *et-Târih*, thk. Ahmed Muhammed Nurseyf, Dımaşk-Beyrut: Dârü'l-Me'mûn li't-türâs, ts.
- Zaman, İftikhar, “Science of *Rijâl* as a Method in the Study of Hadiths”, *Journal of Islamic Studies*, 5/1 (1994): 1-34.

Enes Büyük, Tefsir İlminin Mahiyeti Sorunu

İstanbul: Ensar Nesriyat, 2019, 232 sayfa.
ISBN 978-605-7619-50-1

SALİH TUNA*

Kur'an-ı Kerim'i anlama ve yorumlama faaliyeti ve bu bağlamda yazılmış literatürün genel adı olan tefsirin hakiki anlamda bir ilim olup olmadığı veya bir usulünün bulunup bulunmadığı hâlâ güncelliğini koruyan ve üzerinde çalışılması gereken bir soru(n) olarak karşımızda durmaktadır. Değerlendirmesini yapacağımız bu eser, söz konusu meseleye cevap arama amacına matuf olarak kaleme alınmıştır. Enes Büyük bu kitabında, a) tefsirin nasıl bir ilim olduğu, b) *hadd-i tâm* düzeyinde bir tefsir tanımını yapabilmenin imkânını ve c) tefsirin nasıl bir işleve sahip olduğu gibi konuları mercek altına almaktadır. Tefsir ilminin mahiyetine yönelik yukarıda ifade edilen konuları birlikte ele alan müstakil kitap düzeyinde çalışmaların bulunmaması ve bu açıdan da alanda ilk olması *Tefsir İlminin Mahiyeti Sorunu* adlı araştırmanın önemini ortaya koymaktadır. Çalışma, esasen yazarın 2018 yılında tamamladığı doktora tezinin gözden geçirilmiş ve bazı tasarruflarda bulunulmuş hali olarak bir yıl sonra kisse-i tab'a bürünmüş olup eserde ele alınan konular aşağıdaki gibi tasvir edilebilir:



* Arş.Gör., Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Research Assistant, Yalova University, Faculty of Islamic Studies. ORCID 0000-0003-3606-4367, s.tuna3773@gmail.com

DOI: 10.26570/isad.1325146 • Gelis/Received 20.12.2023 • Kabul/Accepted 05.05.2023

Atıf/Citation Tuna, Salih "Enes Büyük, Tefsir olarak İlminin kaleme Mahiyeti alınmasına Sorunu", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 50 [2023]: 145-150.

Eserin bölümlerine bakıldığında “bir tezin nasıl yazılması gerektiğinin ete kemiğe bürünmüş hali” olarak değerlendirilmesinin abartı olmayacağı ifade edilebilir. Zira birinci bölümün tezin esas sorusuna cevap olarak kaleme alınmasına ilaveten, sonraki her bir bölüm de bir üst bölümden doğan yeni bir soruyu/sorunu masaya yatırmaktadır. Lakin yazar bazı bölümlerin numaralandırılmasında aynı başarıyı yakalayamamış gibidir. Mesela beşinci bölümde “1” rakamının verildiği “Tefsirin İstimdadı” başlığı ya hiç olmamalı ya da daha kapsamlı olduğundan iki ve üç numaralı başlıklar bu başlık altında konumlandırılmalıdır. Öte yandan giriş kısmında mantık ilminin mesâili altında ele alınan *ilim*, *marifet* ve *müdevven ilim* gibi kavramların tanımlarının veciz olarak verilmesi ve kitabın sonunda tefsir geleneği içerisinde tespit edilen elli sekiz tane tefsir tanımının olabildiğince müelliflerin kronolojilerine dikkat edilerek toplu bir şekilde sunulması alan araştırmacıları için oldukça işlevseldir.

Mantık ilminin İslamî ilimler için de âlet ilmi olarak kabul edilmesiyle ve bu süreçte özellikle Gazzâlî’nin etkili çabalarıyla mantık ilminin meselelerinden olan ve klasik bilim felsefesinin çerçevesini oluşturan bir ilmin tanımı, konusu, meseleleri, mebâdî ve istimdadı gibi hususlar dinî ilimlerin mahiyetine dair değerlendirmelerde de dikkate alınmaya başlanmıştır. Mahiyetin ortaya konulması öncelikle ilmin had ve resim olarak nasıl tanımlanacağı, tam bir tarifinin yapıp yapılamayacağı gibi bazı meseleleri gündeme getirmiştir. Tefsir ilmi de söz konusu tartışmalardan nasibini almış ve bir mahiyet ve tanım sorunu ile karşı karşıya kalmıştır. Bu bağlamda yazar tefsir ilminin mahiyetinin ne olduğuna dair yaklaşımlara ve değerlendirmelere tefsir ilminin İslam düşünce geleneği içerisinde yapılan tanımlarını ortaya koymakla başlar. Söz konusu tanımları çeşitli tasniflere tâbi tutar ve sonuç olarak müteahhir dönemde daha ziyade şerh ve haşiye müelliflerinin merkeze aldığı iki tefsir tanımının Kutbüddin er-Râzî (ö. 766/1364) ve Teftâzânî’ye (ö. 792/1390) ait olduğunu, Molla Fenârî (ö. 843/1431) ve Bâbertî’nin (ö. 786/1384) bu tanımlara çeşitli itirazlar getirdiğini; söz konusu itirazların da Musannifek (ö. 875/1470) gibi bazı Osmanlı âlimleri tarafından eleştirildiğini ifade eder. Tefsirin tanımı meselesi klasik dönemde bazı müfessirlerle sınırlı kalmakla birlikte bu hususta çağdaş döneme bakıldığında durumun daha vahim olduğu görülür. Zira bu dönemde, a) Yeni tanım yapmaktan ziyade tanım aktarımı yapılmış, b) Molla Fenârî’nin iyi düzeydeki tanımına neredeyse hiç yer verilmemiş, c) Tefsiri tanımlamaya dair bir çaba dahi bazı kimselerce beyhude görülebilmektedir. Buradan hareketle gerek klasik dönem gerekse modern dönemde sınırlı sayıda müfessir istisna edilirse tefsiri tanımlamak için yeterli çaba sarfedilmediği, şu ana kadar yapılan en yetkin tanımların Beyzâvî (ö. 685/1286), Ebû Hayyân (ö. 745/1344), Teftâzânî ve Molla Fenârî tarafından yapıldığı ve bu tanımlardaki eksik-

liklerin giderilmesiyle daha net tanımların ortaya çıkabileceği vurgulanmıştır (s. 35-67).

Tefsir tanımlarında ortaya çıkan tartışmalar neticesinde tefsirin tasdikî bir ilim mi yoksa tikellerin idrakini içeren (tasavvurî) bir marifet mi olduğu konusu gündeme gelmiştir. Yazar bu soruyu/sorunu tetkik sadedinde ikinci bölümü kaleme almıştır. Öncelikle tefsirin ilim olup olmaması meselesiyle onun kaideye sahip olup olmaması arasında doğrudan irtibat bulunduğu teslim edilmelidir. Buradan hareketle Kâfiyeci (ö. 879/1474), Musannifek ve İbn Âşûr (1879-1973) gibi âlimler tefsirin kavâidinin bulunduğu ve dolayısıyla da tefsirin “tasdikî bir ilim” olarak görülebileceğini ifade etmişlerdir. Buna mukabil Molla Fenârî başta olmak üzere Tarsûsî (ö. 1145/1732), Ebû Saîd el-Hâdimî (ö. 1176/1762), Ahmed es-Sinobî (ö. 914/1508),¹ Siyâlkûtî (ö. 1067/1657), Hüseyin Atay, Ömer Türker ve Mustafa Öztürk gibi birçok müfessir ve araştırmacının vurguladığı üzere tefsir yeterli kaideye sahip olmamasından dolayı tasdikî bir ilim olma hüviyetine haiz değildir. Büyük buradan hareketle tefsirin kavâidinin tespit edilmesine ve oluşturulmasına yönelik günümüzde birçok çalışmanın yapıldığına, bu çalışmaların da tefsirin bir ilim olarak vazedilmesi noktasında oldukça önemli adımlar olduğuna dikkat çekmektedir (s. 67-93).

Tefsir tanımları çerçevesinde yapılan tartışmalarda görülen bir diğer mesele de tefsirin bilgi değeridir. Molla Fenârî'nin itirazları neticesinde gündeme gelen ve tefsirde ifade edilen tevil ve yorumların katî mi yoksa zannî mi olduğu konusu çalışmanın üçüncü bölümünü teşkil etmektedir. a) Dil ve rivayet malzemelerinin haber-i vâhit türünden olması, b) kelimada hakikat-mecaz ihtilafı, c) nesih ve d) umum-husus ihtimalinin bulunması gibi bazı muhtemel durumlar tefsirin bilgi değerini zannileştirmektedir. Buna mukabil, a) bazan akli olarak kesin hükümlere ulaşabilirlik, b) mütevatir yolla gelen dil ve rivayet bilgileri ve c) istikrâ yöntemi ile kesinliğe ulaşabilme ihtimali gibi bazı unsurların da tefsir ilminin verilerini katileştirdiği belirtilmektedir.

Bazı tanımlara “beşer gücü nispetinde” kaydının düşülmesinin de altı çizilmelidir. Zira bu kaydın yerleştirilmesinin arka planında müfessirlerin Kur'an tasavvurunun yattığı ifade edilir. Bu tasavvura göre Kur'an'ın, Allah kelamı ve de O'nun bir sıfatı olması, Cenâb-ı Hakk'ın ilminin de sınırsız olması sebebiyle Kur'an'ın anlamları sınırsızdır, bu özelliği ile Kur'an ümmetin kıyamete kadar ihtiyaç duyduğu her şer'î meselenin hükmünü içermektedir” (s. 93-117). Bütün bu anlamları müfessir ancak kendi beşer gücü nispetinde keşfedebileceği için bu duruma uygun “beşer gücü nispeti” kaydı tanıma getirilmiştir. Ancak bu bağlamda kelim, fıkıh ve

1 Büyük, “Envârü't-Tenzil Şerh-Hâşiyelerinde Tefsir İlminin Mahiyeti”, s. 1044.

tasavvuf gibi diğer şer'î ilimlerin de Kur'an'ı araştırdığını, ayrıca tefsirin söz konusu anlam katmanlarının tamamını araştırma sorumluluğunun bulunup bulunmadığının belirgin olmadığını vurgulayan yazar, bu soruya cevap aramak için dördüncü bölümü tefsirin işlevi meselesine tahsis etmiştir.

Bir ilmin işlevi onu diğer ilimlerden ayıran yönüdür. Bundan dolayı işlev meselesi tefsirin mahiyetini tayin etme noktasında en önemli konudur denilebilir. Klasik dönemde, a) "Kur'an'ı zatı bakımından araştırma" ve b) "Kur'an'ı murada delalet etmesi açısından" araştırma şeklinde tefsire iki işlev biçilmiştir. Konusu Kur'an olması hasebiyle tefsir diğer ilimlerden farklılaşamazken, ancak onun konusunu ele alış yönüyle (haysiyet) diğer ilimlerden ayrışması mümkün olabilmektedir. Çağdaş dönemde ise tefsirin işlevi noktasında üç farklı yaklaşım olduğu ifade edilebilir: a) Tefsir sadece aslı anlamı tespit eder. b) Tefsir aslı anlam tespitinin yanı sıra ayrıca yorumlama da yapar. c) Tefsir sadece lafızların açıklanması ve bağlam bilgisi sunmaktan ibarettir. İlk yaklaşım ikinci yaklaşımı tefsirin alanını sınırsızlaştırdığı, fıkıh ve kelamın alanına dahil ettiği için eleştirir. İkinci yaklaşım söz konusu eleştiriye ciddi bir cevap sunmaz. Hatta ilk yaklaşımı sadece aslı anlam tespiti ile sınırlamanın neticesi olarak tefsiri donuklaştırmakla ve dinamikliğinin yitirmesine sebep olacağını ifade ederek eleştirir. Anlaşıldığı kadarıyla yazar da bu meselede kendisini ikinci yaklaşımdan yana konumlandırmakta, her tür yorumlamanın özgün bir faaliyet olması sebebiyle müfessirin yaptığı özgün yorumlarla diğer disiplinlerden farklılaşacağına işaret etmektedir (s. 155-165). Genel hatlarıyla bakıldığında ilk iki yaklaşım tefsire bir ilim olma imkânı verebilecek bir işlev tayin etmesine rağmen üçüncü yaklaşım tefsirin bir tür derleme faaliyeti² ve tedarikçilikten öte bir vasfı olmadığı iddiasını taşımakta ve böylece müfessire, fıkıh ve kelam ekollerinde ortaya konan hususları âyetler altında nakletmekten (nakilci) öte bir misyon biçmemektedir. Oysa yazarın da belirttiği, a) çoğu müfessirin muhakkik bir tavır takınması ve ilgili konuları âyetler altında ya tasdik ya da nefyetmesi, b) tefsirin bir sanat ve uygulama alanı olmasının tefsirde ortaya çıkarabileceği özgün yorumlar, mezkûr yaklaşımı sorunlu hale getirmektedir (s. 167-168).

Kanaatimizce ilk iki yaklaşımı cemedecek, üçüncü yaklaşıma da bir cevap olarak tefsir disiplinini diğer şer'î ilimlerden ayıracak ve kendine has bir mesâil kazandıracak bir işleve sahip olması tefsir ilminin anlama ve yorumlama faaliyetinin bizzat kendisi üzerinde odaklanmasıyla müm-

2 Dil, fıkıh, kelam ve tasavvuf gibi ilimlerde üretilen bilginin âyetler altına dercedilmesi. Ancak yazarın da belirttiği üzere mesela Zemahşeri'nin *el-Keşşâf*'ını tefsir yapan husus diğer ilimlerin birikimini âyetler altında nakletmekten çok daha öte bir şeydir (s. 165).

kündür. Bahsi diğerle tefsirin işlevinin aslî anlam tespitinin imkânına yoğunlaşması, anlam, yorum ve dilin mahiyeti üzerine eğilmesi, Kur'an ile yorumcu arasındaki ilişkinin ortaya çıkarılması, murâdullahın hangi oranda bilinebileceği üzerinde mesai harcanması, kısaca dil felsefesi ve hermenötik tartışmalara eklenmesi ve bu yönüyle de diğer şer'î ilimlerden ayrışması elzem görünmektedir. Anlama ve yorumlama faaliyetinin aslında birbirinden ayırlamayacak bir mahiyete sahip olduğu, bu faaliyet esnasında "yazar, okur ve metin" olarak üç temel unsurun bulunduğu ve bu üç temel unsurdan her birini esas alan yazar, okur ve metin merkezli olarak üç farklı hermenötik bakış açısının olduğu modern hermenötik tartışmalarda ifade edilmektedir. Bir müfessir de beşer tarafından telif edilen metinlerle Allah tarafından gönderildiğine inanılan metin (Kur'an) arasında anlama ve yorumlama noktasında bir farkın olup olmadığını tespit etmeye odaklanmalı, yazarın (Allah) kastının tespitinin imkânı üzerinde mesai harcamalıdır. Ayrıca aslî ve nesnel anlamın tespit edilmesinin keyfiyeti üzerinde durmalı ve nesnel anlam denilen, orada öylece duran ve keşfedilmeyi bekleyen bir anlamın mevcudiyetini tartışmalıdır. İşte ancak bu durumda müfessir, kelam ve fıkıh erbabından ayrı, onların tartışmadığı ama onların da kendisinden bîğâne kalamayacağı bir mesâile sahip olacak ve hatta bu mesâili ile tefsir ilmi diğer şer'î ilimlere ilke verecek düzeye dahi gelebilme imkânına kavuşabilecektir.

Çalışmanın son bölümünde tefsirin istimdadı (diğer ilimlerle ilişkisi) meselesi ele alınmış, klasik ve modern dönemde tefsir faaliyetinin gerçekleştirilebilmesi için bilinmesi gereken ilimler toplu olarak verilmiştir. Arap dili ve belagatı, hadis, fıkıh, kelam, tasavvuf ve mevhibe gibi ilimlerin bu noktada başı çektiği görülmektedir. Bu çerçevede bir müfessirin tefsir yaparken mantık ilminden istimdat etmesi gerektiğini sadece Nizâmeddin en-Nisâbü'rî'nin (ö. 730/1329 [?]) dikkat çekmesi; buna mukabil olarak Süyûtî'nin ise (ö. 911/1505) mantık kaidelerini Kur'an'a tatbik etmenin haram olduğunu ifade etmesine yönelik tespit dikkate şayandır. Özel olarak Süyûtî'nin bu tavrının genel olarak da çoğu ulemanın mantık ilmini tefsirin istimdat ettiği ilimler arasında zikretmemesinin sebepleri üzerinde durulması ve konunun ayrıntılı olarak tartışılması müstakil çalışmaların yapılmasını gerektirmektedir (s. 184-185). Zira bu durumun akıl-nakil ve din-felsefe arasındaki ilişkiyi tespit etmeye de elverişli olduğu açıktır. Bunun dışında yazar her ne kadar kitapta kavramsallaştırdığı keşfedici-yorum ve açımlayıcı-yorum ayırımına göre istimdat kapsamında tâdat edilen ilimlerin tefsir için önemine dair değerlendirmeler yapmış olsa da (s. 195-196) bunlardan tefsirde hangi oranda yararlanılacağı, müfessirin bu ilimleri ne miktarda bilmesi gerektiği üzerinde müstakil çalışmalarla daha fazla mesai harcanmasının hayatî öneme sahip olduğu ifade edilmelidir.

Yazarın eserindeki temel iddiası tefsirin mahiyetine yönelik soru/sorunları konu edinmek ve bu husustaki tartışmalara bir katkı yaparak ileri düzey araştırmalara bir teşvikte bulunmaktır. Kitabın bölümlerine ve ele alınan meselelere bakıldığında konuların kitabın hedefi doğrultusunda yeterince işlendiği ifade edilebilir. Eserin, İslam düşüncesi içerisinde tefsirin mahiyetine yönelik yapılan tartışmaları büyük ölçüde tespit ettiği ve bunları belli oranda tahlil ettiği görülmektedir. Yazarın incelediği konuları ve bu bağlamdaki temel tezini göz önünde bulundurduğumuzda, eseri akademik tefsir çalışmaları içerisinde tefsirin mahiyeti meselesini geniş bir perspektifle değerlendiren ve bu çerçevede literatüre katkı yapan nitelikli bir çalışma olduğu söylenebilir. Molla Fenârî'nin *Aynü'l-a'yân* tefsirinin mukaddimesi, Musannifek'in *el-Keşşâf* haşiyesi gibi bazı haşiyelere ilaveten konu hakkında doğrudan tartışmaları ihtiva eden Paçacı ve Öztürk'ün yazıları gibi çağdaş çalışmalar kitabın ana kaynakları olarak zikredilebilir. Buradan hareketle müellifin ikincil kaynakların yanı sıra ağırlıklı olarak birincil kaynakları kullandığı ifade edilmelidir. Konusu itibarıyla bakıldığında eserin hedef kitlesinin tefsir akademisyenleri olduğu barizdir. Ancak konuyu ele alış tarzı, üslup ve anlatımın sade ve akıcılığı eseri genel okuyucunun da istifade edeceği bir metin haline dönüştürmüştür. Kitabın sonunda dizine yer verilmemesi eserin zayıf yönleri olarak ifade edilmelidir. Ele alınan meselelerin müstakil makale ve tezlere konu edilerek daha da ayrıntılandırılması, özellikle tefsirin diğer şer'î ilimlerden ayrıştırılması, tefsirin kavâidinin/usulünün tespit edilerek onun tasdiki bir ilim olarak ortaya konulması eserin geliştirilebilecek yönleri arasındadır.

Bibliyografya

Büyük, Enes, "Envârü't-Tenzîl Şerh-Hâşiyelerinde Tefsir İlminin Mahiyeti", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 24/3 (2020): 1039-1058.

سلك النظام شرح جواهر الكلام

إبراهيم الحلبي المَذَرِي (ت. ١١٩٠هـ/١٧٧٦م)

اعتنى به وعلق عليه: غلام حيدر القادري الصديقي

عمان: دار النور المبين للنشر والتوزيع، ٢٠٢٢، ٧٥٣.

منذر شيخ حسن*

Silq al-nizām Sharh Jawāhir al-kalām

Keywords: Silq al-nizām, Jawāhir al-kalām, al- Maḍārī

يعدُّ الإمام عضد الدين الإيجي (ت. ٧٥٦هـ/١٣٥٥م) أحد أهم علماء الكلام في المدرسة الأشعرية في عهدها المتأخر، وقد صنَّف العديد من المؤلفات في علم الكلام، منها: **العقائد العضدية**، و**جواهر الكلام والمواقف** وهو أوسع وأشهر كتبه الكلامية. سنتناول في هذه المقالة تقييم نشر كتاب **سلك النظام شرح جواهر الكلام** لإبراهيم الحلبي المَذَرِي (ت. ١١٩٠هـ/١٧٧٦م). أُلْفَ الحلبي كتاب **سلك النظام** أثناء تواجده في مصر وفرغ منه سنة ١١٥٢هـ، وهو أوسع كتبه الكلامية، ويعتبر كذلك من أوائل مؤلفاته، للكتاب العديد من النسخ الخطية منها نسخة المؤلف وقد أقرأها أكثر من مرة.^١

نَشَرَ غلام حيدر القادري الصديقي كتاب **سلك النظام شرح جواهر الكلام** في دار النور المبين للنشر والتوزيع في الأردن سنة ٢٠٢٢م بالاعتماد على ثلاث نسخ خطية، وأضاف لهذا النشر تعليقات الشيخ أحمد رضا خان القادري على **شرح المواقف**، جاء العمل في مجلد واحد كبير، بلغ ٧٥٠ صفحة، أما الدراسة فكانت في ٣٠ صفحة، ويتبقى منها ١٢ صفحة إذا ما أخرجنا منها سند المحقق وصور المخطوطات والتقاريط. ابتدأ المحقق بمقدمة مختصرة عن أهمية علم الكلام وكتاب **المواقف وجواهر الكلام**، ومن ثَمَّ الدافع للنشر، وأهمية كتاب

* Dr., TDV İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) / Dr., TDV Center for Islamic Studies.
ORCID 0000-0003-3557-1922 munzir.seyhhasan@isam.org.tr

DOI: 10.26570/isad.1325156 • Gelis/Received 30.03.2023 • Kabul/Accepted 05.05.2023

Atıf/Citation Seyhhasan, Münzir, "سلك النظام شرح جواهر الكلام", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 50 (2023): 151-157.

١ انظر: **سلك النظام شرح جواهر الكلام** لإبراهيم الحلبي، المكتبة السليمانية، يازماياغشلار، بزم: ٢٠٢٢، ٤٥ ظ.

سلك النظام. ثم سرد المحقق سنده في العلوم العقلية إلى الإمام عضد الدين الإيجي، وذكر بعدها منهجه في التحقيق مع وصف النسخ الخطية التي اعتمدها. بعد ذلك ذكر المحقق أربعة تقاريط على الكتاب. ثم ذكر بشكل مختصر ترجمة الإيجي، وبعدها ترجمة إبراهيم الحلبي نقلها بالكامل من تعريف الكوثري بإبراهيم الحلبي في مقدمة كتاب **اللمعة**. وأخيرًا جاء الحديث عن أهمية **شرح جواهر الكلام** ومكانته العلمية. بعد ذلك بدأ النص المحقق، وقد جعل المحقق في أعلى الصفحة متن **جواهر الكلام** باللون الأحمر، وأسفله **سلك النظام**، كما جعل متن **جواهر الكلام** الوارد ضمن **سلك النظام** بين قوسين وباللون الأحمر. ينتهي **سلك النظام** في الصفحة ٦٨٩، ليأتي بعدها متن **جواهر الكلام** كاملاً. وضع المحقق العديد من العناوين الفرعية في النص المحقق ل**سلك النظام**، استفاد بعضاً منها من هوامش النسخ الخطية، وترجم للأعلام، وأثبت تعليقات طويلة في الهامش، جلّها نقلٌ من **شرح المواقف** وحواشيه لا سيما حاشية **السيالكوتي**، كما نقل تعليقات الشيخ أحمد رضا خان القادري على **شرح المواقف**. نجد في نهاية الكتاب فهرساً للموضوعات فقط.

الهدف من التحقيق في المقام الأول يتمثل بإخراج المتن على ما كتبه المؤلف، ولتحقيق هذا الأمر فإن إحدى أهم خطوات التحقيق تبدأ بالاستقصاء الشامل للنسخ الخطية وصولاً لنسخة المؤلف إن أمكن. ولعلّ عدم استقصاء النسخ الخطية بشكل جيد هو أكبر خطأ وقع فيه المحقق؛ حيث للكتاب أكثر من عشرين نسخة منها نسخة المؤلف وهي مكتوبة كاملة بخطه، وقد أقرأها ثلاث مرات، وهي في ٤٥ لوحة موجودة في المكتبة السلিমانيّة، يازماباغشارلار، برقم: ٢٠٤٢، وقيد فراغها بهذا الشكل: «وكان الفراغ يوم الاثنين العشرين من رمضان المعظم سنة ألف ومائة واثنين وخمسين بمصر المحمية، على يد مؤلفه الفقير إبراهيم الحلبي غفر له ولوالديه وللمسلمين أجمعين». وبعدها نجد عبارة: «وقد أقرأته وأنا الفقير مؤلفه إبراهيم الحلبي سنة ألف ومائة وثلاث وسبعين بجامع السلطان سليم من قسطنطينية المحمية، ثم مرة أخرى في منزلي المجاور لدار الوزارة سنة أربع وسبعين، ومرة ثالثة في منزلي المجاور لمدرسة رستم باشا

يوم الاثنين رابع ذي الحجة سنة ١١٧٧^٢. وهناك نسختان أيضاً كُتبتا من نسخة المؤلف، إحداها في المكتبة الأزهرية، رقم: ٨٨١٠١، نسخت سنة ١١٧٣هـ وعليها خط المؤلف نفسه، ونسخة في المكتبة السليمانية، عاطف أفندي، رقم: ١٣٣٢، نسخت سنة ١١٧٥هـ، ناسخها مستقيم زاده سليمان سعد الدين (ت). ١٢٠٢هـ/١٧٨٨م) مؤلف **مجلة النصاب**.^٣ لكنَّ المحقق لم يتوصل أو يعتمد على أيٍّ منها. ودونك بقية ملاحظاتنا المنهجية على هذا العمل:

١. النقص المخل وضعف الدراسة، سواء بما يتعلق بالمؤلف أو الكتاب المحقق؛ إذ جاءت الدراسة فعلياً في اثني عشرة صفحة فقط، شغلت ترجمة المؤلف الحلبي أربع صفحات، وهي مأخوذة بالكامل دون زيادة أو نقصان من نشر الكوثري لكتاب **اللمعة**، ولم يفصل أو يزد شيئاً على ما ذكره الكوثري. على الرغم من أنَّنا نجد ترجمة للمؤلف في **سلك الدرر للمراي** (ت. ١٢٠٦هـ/١٧٩١م)، و**حديقة الراحين** لهبة الله التاجي (ت. ١٢٢٤هـ/١٨٠٩م)، و**عقود الآلي** لابن عابدين (ت. ١٢٥٢هـ/١٨٣٦م). لم يفصل المحقق كذلك في مؤلفات الحلبي، أو تأثيره العلمي ومناصبه. وفيما يتعلق بالكتاب لم يذكر شيئاً من أهمية **سلك النظام** ومكانته بين المصنفات، أو منهج المؤلف فيه. فجاءت الدراسة سطحية لا تتناسب مع قدر الكتاب ومؤلفه.

٢. جاء في غلاف الكتاب اسم المؤلف بهذا الشكل: «للشيخ إبراهيم الحلبي المَذاري»، إلا أن المحقق عند ترجمته للمؤلف والتي نقلها من مقدمة الكوثري على كتاب **اللمعة** كتب اسمه بهذا الشكل: «إبراهيم بن مصطفى بن إبراهيم الحلبي المَذاري».^٤ أما الراجع في اسمه ونسبته فهو: إبراهيم بن مصطفى الحلبي المَذاري، على ما فصلته في الدراسة على كتاب **اللمعة**.^٥

٢ انظر: **سلك النظام شرح جواهر الكلام** لإبراهيم الحلبي، المكتبة السليمانية، يازما باغشلار، برقم: ٢٠٤٢، ٤٥٥ ظ.

٣ لمزيد من التفاصيل حول حياة المؤلف ومصنفاته ونسخها الخطية انظر: «إبراهيم الحلبي المذاري وكتابه **اللمعة**» لمنذر شيخ حسن، ٥٢-٧٤.

٤ «المقدمة» لغلام حيدر القادري الصديقي، ٣١.

٥ انظر: «إبراهيم الحلبي المذاري وكتابه **اللمعة**» لمنذر شيخ حسن، ٢٥-٢٧.

٣. ذكر المحقق ثلاثة شروح لجواهر الكلام سوى سلك النظام، إلا أنه لم يذكر أية بيانات عنها، هل هي مطبوعة أو لا؟ وما هي النسخ الخطية لهذه الشروح؟ كذا لم يذكر المصادر التي ذكرت هذه الشروح.^٦
٤. الخطأ في ذكر بيانات النسخ الخطية المعتمدة في التحقيق؛ حيث ذكر المحقق أنه اعتمد في التحقيق على ثلاث نسخ خطية، أولها نسخة (أ)، وسبب ترجيحه لها أنها أقل النسخ أخطاءً، ولوجود معلومة في صفحة الظهيرية تفيد بأن الوزير راغب باشا استكتبها لنفسه، كما أنها منسوخة في حياة المؤلف سنة ١١٥٦هـ؛ إلا أن المحقق لم يذكر أين تقع هذه النسخة! وهذه النسخة هي في المكتبة السليمانية، راغب باشا، رقم: ٧٧٦. أما النسخة الثانية (ب) التي اعتمد عليها فذكر أنها نسخة بمكتبة سليمان راغب باشا تحت رقم: ١١٤٦. والحق أنَّ هذه النسخة موجودة بالمكتبة السليمانية، حسن حسني باشا، رقم: ١١٤٦. أما النسخة الثالثة (ج) التي اعتمدها فذكر أنها بمكتبة نور عثمانية تحت رقم ٢٢٧٩. إلا أنَّ الصواب أنها نسخة بالمكتبة السليمانية، لاله لي، رقم: ٢٢٧٩.^٧
٥. النقص والضعف الشديد في مقابلة النسخ؛ إذ ذكر المحقق أنه اعتمد في التحقيق على النسخة "أ" ثم قابلها بالنسختين "ب" و"ج"،^٨ كما كتب في غلاف الكتاب «يطبع لأول مرة على ثلاث نسخ خطية»؛ لكن عند مطالعة الكتاب لم أجد كثيراً من فروق النسخ في الهوامش، مما دفعني لاستقصاء الكتاب كاملاً، فوجدت أنَّ المحقق ذكر فروق النسخ في ستة مواضع فقط، وهي في الصفحات: ٣٧، ٤٠، ١٢٧، ١٩٧، ٢٥٥، ٤٦٤.
٦. نقل المحقق تعليقات طويلة جداً من مصادر عدة لا سيما شروح وحواشي شرح المواقف؛ إلا أنه لم يذكر الجزء والصفحة إلا قليلاً. انظر على سبيل المثال ص: ٥٠، ٥١، ٥٣، ٥٥، ٥٨، ٦٣، ٦٦، ٧١، ٧٨، ٨١، ٨٣، ٨٦، ٨٧، ٩٢، ٩٥، ١٠٢، ١١٦، ١١٩، ١٢٠.

٦ انظر: "المقدمة" لعلام حيدر القادري الصديقي، ٣٥.

٧ انظر: "المقدمة" لعلام حيدر القادري الصديقي، ٩.

٨ "المقدمة" لعلام حيدر القادري الصديقي، ١٠.

٧. خلا الكتاب في نهايته تحديداً من أي تعليق في الهامش؛ إذ نجد تعليقيين فقط ما بين الصفحة ٥٩٨ والصفحة ٦٨٩ حيث ينتهي كتاب **سلك النظام**، ليأتي بعده متن **جواهر الكلام** وهو بين الصفحة ٦٩١ والصفحة ٧٣٥؛ ولا نجد سوى تعليقيين فقط في هذا القسم.

٨. أخطاء إملائية وأخطاء في علامات الترقيم والضبط. فنجد على سبيل المثال في الصفحة ٨٦: «والنظر فعل للعبد واقع بمباشرة، ويتولد منه فعلٌ آخر. هو العلم بالمنظور فيه». فقد وضع النقطة في حين يجب أن لا تكون؛ إذ الكلام متصل، ووضع النقطة يخل بالمعنى. انظر أيضاً ص: ٥٣، ٦٣، ٧١، ٧٣، ٧٦، ٧٧، ٨٤، ٨٥، ٨٨، ٩٨، ١٠٩، ١١١.

٩. أخطاء في التفجير. فنجد على سبيل المثال في الصفحة ٧١-٧٢:

«وأما من لم يقل بالتعلم **والتعليم** بل جعل النظر مجرد التوجه الى المطلوب الإدراكي بناءً على أن مبدء العلوم أي سبحانه وتعالى عام الفيض والأثر. فمتى توجهنا الى ذلك المطلوب افاضه علينا من غير أن يكون لنا في ذلك إستعانة بمعلومات سابقة».

فقد افترقوا فرقتين».^٩

فقد جعل جواب الشرط في فقرة مستقلة، والحق كونها في الفقرة السابقة. انظر أيضاً ص: ٣٨، ٦١، ٧٢، ٧٨، ١١٦.

١٠. عدم نسبة الأقوال لأصحابها في كثير من المواطن. حيث جاءت العبارة في الصفحة ٨٧ بهذا الشكل: «فقال الشيخ الأشعري»، «وقال الحكماء»، «وقال المعتزلة»، «واختاره الرازي». لكن المحقق لم يحقق هذه الأقوال ولم يذكر مصدرها. انظر أيضاً ص: ٨٥، ٨٧، ٨٨، ٩٦، ١٠٠، ١٠١، ١١١، ٢٧٦، ٢٧٧، ٣٢٩، ٣٧٧، ٣٧٨، ٣٨٢.

٩ جعلت تحت الأخطاء الإملائية والأخطاء في علامات الترقيم والضبط خطأ وبشكل غامق زيادة في البيان.

١١. عدم نسبة الأقوال إلى مصادرها عند ورود اسم الكتاب في مواطن كثيرة، ففي الصفحة ٢٠٨ نجد: «واعلم! أن تقسيم الواحد إلى تائٍ وغيره ليس في المواقف. وإنما هو في المقاصد»، وفي الصفحة ٢٧٧ نجد: «مع تصريحه في موضع آخر من الشفاء». لكن المحقق لم يحقق هذه الاقتباسات ولم يذكر موضع ورود هذه الأقوال في هذه المصادر. انظر أيضًا ص: ٤٩، ٢٠٨، ٢٧٧، ٣٢٩، ٣٤٦.

١٢. لم يذكر المحقق كشفًا بالمصادر والمراجع التي اعتمد عليها.

١٣. لم يذكر المحقق أرقام ورقات المخطوط في المتن.

١٤. وقع المحقق في أخطاء في قراءة المخطوط، وتصرف في المتن زيادة ونقصًا بكلمات وعبارات مما اعتبره الصواب وليس موجودًا في النسخ. فعلى سبيل المثال جاءت العبارة في الصفحة ١٨٥ بهذا الشكل: «الواجب ما يمتنع عدمه، أو لا يمتنع وجوده، وإذا قيل له: ما الممكن؟ قال: ما لا يجب وجوده ولا عدمه، أو لا يمتنع وجوده ولا عدمه». ولا يخفى الخلل الواضح في تعريف الواجب، وعند الرجوع للنسخ التي اعتمدها المؤلف نجد أنَّ العبارة فيها جميعًا مستقيمة وهي كالآتي: «الواجب ما يمتنع عدمه، أو ما لا يمكن عدمه، فإذا قيل له: ما الممتنع؟ قال: ما يجب عدمه، أو ما لا يمكن وجوده، وإذا قيل له: ما الممكن؟ قال: ما لا يجب وجوده ولا عدمه، أو لا يمتنع وجوده ولا عدمه».

وفي الصفحة ٩٨ نجد العبارة بهذا الشكل: «بأنه لو استلزمه لكان نظر المحقق»، أما الصواب في النسخ الثلاث التي اعتمدها المحقق فهو: «بأنه لو استلزمه لكان نظر المحقق». انظر أيضًا ص: ٣٧، ٤٦، ٦٦، ٨٦، ٣٤١.

أخيرًا يمكن القول إن هذا النشر لم يعتمد على نسخة المؤلف أو نسخ قيِّمة مُصحَّحة للكتاب، ولم يبذل جهدًا في استقصاء النسخ والوصول إليها، فضلًا عن الضعف الشديد في مقابلة النسخ المعتمدة، والأخطاء الكثيرة في قراءة المخطوط والترجيح بين النسخ لإثبات الصواب في المتن. ناهيك عن النقص الكبير في عزو

الأقوال لأصحابها وذكر المصادر والمراجع، وضعف الدراسة، وغياب المصادر والمراجع، والكشافات التفصيلية في نهاية الكتاب. لكل ذلك يمكن القول إن هذا العمل لا يعدو كونه نشرًا فحسب ولا يمكن تسميته تحقيقًا علميًا. كما أرجو أن يعاد طبع هذا الكتاب المهم في بابه اعتمادًا على نسخة المؤلف، مع تلافي الأخطاء التي وقع فيها المحقق.

المصادر والمراجع

الحلي المداري، إبراهيم، سلك النظام شرح جواهر الكلام المكتبة السليمانية، يازماياغشلا، برقم: ٢٠٤٢.

شيخ حسن، منذر، "إبراهيم الحلي المداري وكتابه اللمعة"، ضمن: اللمعة في الحدوث والقدم والقضاء والقدر وتحقيق التكليف، لإبراهيم بن مصطفى الحلي المداري، إستانبول: نشریات وقف الديانة التركي، مركز البحوث الإسلامية ISAM، ١٤٤٤هـ/٢٠٢٢م.

القادري الصديقي، غلام حيدر، "المقدمة"، ضمن: سلك النظام شرح جواهر الكلام لإبراهيم الحلي المَدَّري، عمان: دار النور المبین للنشر والتوزيع، ٢٠٢٢م.

المَدَّري، إبراهيم الحلي، سلك النظام شرح جواهر الكلام، اعتنى به وعلق عليه: غلام حيدر القادري الصديقي، عمان: دار النور المبین للنشر والتوزيع، ٢٠٢٢م.

Laurence Louër, Sünniler ve Şiiler: Bir İhtilafın Siyasi Tarihi

cev. Barış Özkuş

İstanbul: İletişim Yayınları, 2022, 253 sayfa.

ISBN 9789750533457

BETÜL YURTALAN*

Kökenleri İslam'ın ilk asırlarına dayanan Sünniler ve Şiiler arasındaki ihtilafı konu edinen bu kitap, Laurence Louër tarafından Fransızca olarak yazılmış ve ilk defa 2017 yılında yayımlanmıştır. Kitap 2020 yılında Ethan Rundell tarafından *Sunnis and Shi'a: A Political History* adıyla İngilizce'ye çevrilmiş, Türkçe tercümesi de İngilizce'si üzerinden yapılmıştır.

Felsefe ve sosyoloji eğitimi almış olan Louër, doktorasını uluslararası ilişkiler alanında tamamlamıştır. Ortadoğu'da kimlik siyaseti ve etnik azınlıklar konularının yanı sıra Körfez ülkeleri ve Arap-İsrail sorunu üzerine araştırmalar yapan yazar, 2004-2009 yılları arasında Fransa Dışişleri Bakanlığı bünyesinde Ortadoğu politikaları konusunda danışmanlık yapmıştır. Çeşitli disiplinlerdeki eğitim geçmişi ve dış ilişkiler konusundaki uzmanlığı kanaatimizce yazarın konuya farklı perspektiflerden bakmasını sağlamış, tespit ve tahlillerine derinlik kazandırmıştır. İletişim Yayınları'nın Politika Dizisi'nde yer alan kitabın, başta uluslararası ilişkiler, ilahiyat, siyasal bilimler, sosyoloji ve antropoloji gibi alanlar olmak üzere Sünnî-Şii ilişkilerine, çağdaş İslamî akımlara, Ortadoğu'daki siyasî ve dinî gelişmelere ilgi duyan geniş bir okuyucu kitlesine yönelik olduğunu ifade etmek mümkündür.

Yazarın kitaptaki temel argümanı Sünnî-Şii ihtilafının yüzyıllar boyunca siyasî bağlama göre bazen canlandığı bazen de sönümlendiğidir (s. 12). Louër, dinî-itikadî yönü olduğunu kabul etmekle birlikte bu ihtilafta siyasetin daima başat etken olduğu düşüncesini merkezde tutarak hem erken dönemi hem de çağdaş Ortadoğu gelişmelerini değerlendirmiştir. Yöneticilerin ve yönetilen grupların siyasî ihtiyacına göre dinî ve mezhebî dokt-

* Arş.Gör.Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Research Assistant (Ph.D.) Hitit University, Faculty of Divinity, ORCID 0000-0003-3594-8427 betulyurtalan@hitit.edu.tr

DOI: 10.26570/isad.1325168 • Geliş/Received 15.03.2023 • Kabul/Accepted 05.05.2023

Atıf/Citation Yurtalan, Betül, "Laurence Louër, Sünniler ve Şiiler: Bir İhtilafın Siyasi Tarihi", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 50 (2023): 159-164.

rinlerin değişim ve gelişim gösterdiğini örnekler üzerinden vurgulamıştır. Bilindiği üzere, Sünniler ile Şii'lerin en temel ayrışma noktası imamet meselesidir. İmamet ya da hilafet siyasi bir mesele olmakla birlikte Şii gelenekte inancın temel birleşenlerinden biri haline getirilmesi dolayısıyla itikadi bir içerik de kazanmıştır. Dolayısıyla Sünnî-Şii ilişkilerinin ilk dönemden itibaren birbiriyle iç içe geçen dinî-mezhebî ve siyasi boyutları söz konusu olmuştur. Yazar, bu dinamikleri anlaşılır kılmak için çalışmasında iki katmanlı bir yaklaşım benimsediğini ifade etmektedir. Birincisi, Sünnîler ve Şii'lerin genel bir tarihini, hilafet tartışmasının başlangıcından itibaren günümüze kadar geçen süre içerisinde yaşanan bütün önemli gelişmelerle birlikte sunmaktır. İkincisi ise siyasal alanın Sünnî-Şii ayrımıyla yapılandırıldığı birçok ulusal konfigürasyona ilişkin tarihsel ve sosyolojik bir araştırma yürütmektir (s. 12-13). Bu yaklaşım çerçevesinde yazar, bir girişin ardından kitabını iki kısım olarak kurgulamış her bir kısmı çeşitli bölümlere ayırmıştır.

Kitabın "Siyasetle Din Arasında" başlıklı birinci kısımda Louër, İslam'ın ilk asrından günümüze kadarki hilafet tartışmasının genel seyrini Sünnî ve Şii gruplar üzerinden takip etmiştir. Sünnî ve Şii tarihini, siyasi gerilimlerle birlikte iki mezhebin birbirleriyle ilişki ve mücadelelerini merkeze alarak işlemiştir. Doktrinleri, ibadet pratikleri ve iktidarla ilişkileri bakımından hem Sünnilik hem de Şiiğin homojen bir yapıya sahip olmadığına dikkat çekmiştir (s. 17). Birer şemsiye kavram olarak kabul edilebilecek olan Sünnilik ve Şiilik, çeşitli alt fırkalara ayrıldığı gibi tarih boyunca değişim ve dönüşümler geçirmiştir. Yazarın bu çeşitliliği ve dinamik süreci göz önünde bulunduran bakış açısının oldukça önemli olduğuna işaret etmek gerekmektedir. Nitekim yazar, kitap boyunca değişim süreçlerini genel hatlarıyla ortaya koymaya çalışmış, her iki mezhebin başta hilafet meselesi olmak üzere siyasi yaklaşımını hem kendi içlerindeki denge değişimlerini hem birbirleriyle ilişkilerini merkezde tutarak değerlendirmiştir.

Louër, kitabın birinci kısmında her iki geleneğin hilafete yaklaşımlarını ortaya koymuş, imamet krizi ve gaybet döneminin Şii gelenekte ne gibi gelişmelere yol açtığı ve sufilik-Şiilik ilişkisi gibi hususları ele almış; Safevîler ve Osmanlılar dönemleri ile iki devlet arasındaki mücadelenin sürece etkisini konu edinmiştir. Bir taraftan da yönünü doğuya çevirerek Bâbü'r İmparatorluğu döneminde Hint alt kıtasındaki gelişmelere değinmiştir (s. 52). XVIII. yüzyıl sonundan itibaren Batı'daki gelişmelere yetişmeye çalışan ve emperyalizmle mücadele eden müslüman dünyada bir Sünnî-Şii uzlaşısının görülüp görülmediğini tartışmış ve ortak noktası müslüman birliği olan İslamcılık akımına odaklanmıştır (s. 54-59). Yazar hem Sünnî hem de Şii topluluklar arasında ulus-devlet düzenine alternatif bir panislamcı dünya görüşünün ortaya çıkışını değerlendirmiş ancak netice itiba-

riyle ulusal sınırları aşan birleşik bir İslam devleti kurma projesinin artık gündemde olmadığını ifade etmiştir (s. 97). 1979 yılında gerçekleşen İran İslam Devrimi ve sonrasında yaşanan gelişmelerin ise Sünnî-Şii ilişkileri açısından oldukça önemli bir dönüm noktası olduğuna dikkat çekmiştir. Louër'e göre bu süreç, aynı zamanda panislamcılıktan mezhepçiliğe geçişi ifade etmektedir. Artık herkes kendi Müslümanlık tarzını mutlaklaştırmaya ve başka insanların ya da toplumların inançlarını yaşama tarzını itibarsızlaştırmaya çalışmaktadır (s. 99).

Yazar "Mezhep Farklılığıyla Baş Etmek" başlıklı ikinci kısımda sırasıyla Irak, Bahreyn, Pakistan, Suudi Arabistan, İran, Yemen ve Lübnan'ı konu edinmiş ve Sünnî-Şii ayrımının bu ülkelerin siyasi yapılandırılmalarındaki belirleyiciliğine ilişkin tarihsel ve sosyolojik değerlendirmelerde bulunmuştur. Söz konusu ülkelerin çağdaş dönemdeki durumlarını kitabı yazdığı 2017 yılına kadar değerlendirmiştir. Ele aldığı ilk ülke olan Irak'ın Sünniler ile Şiiiler'i hem ayırıştıran hem de birleştiren kadim bir fay hattında yer aldığına dikkat çeken Louër, bu fay hattının Sünnî ve Şii dinî grupların yanı sıra devlet ideolojisi ve kimlik olarak da iki geleneği karşı karşıya getirdiğine dikkat çekmiştir. Ona göre Irak Devleti günümüzde hâlâ bu bölünmeyle baş edebilmiş değildir (s. 129). Yazar, Bahreyn'in ise nüfusun çoğunluğu Şii olmasına rağmen Sünnî azınlığın kontrolünde olan bir ülke olduğuna dikkat çekmiştir (s. 143-155). Güney Asya'da ise İslam'ın senkretik bir yapı arz ettiğini, Sünniler ile Şiiiler'in bölgede nispeten bir arada barış içinde yaşadığını dile getiren Louër, 1990'lardan itibaren Pakistan'da durumun değiştiğine ve bölgede radikal Sünnî ve Şii örgütlerin kanlı mücadeleler yaşamasını senkretizmden mezhepçiliğe geçiş olarak değerlendirmiştir (s. 157). Yazar, bölgedeki gelişmeleri ele alırken başta Ahmediler olmak üzere farklı grupların resimdeki yerini de tartışmıştır. Dolayısıyla yazarın Sünnî-Şii ilişkilerini ele alırken diğer mezhep ve gruplarla ilgili etkenleri de göz önünde bulundurduğunu ifade etmek gerekmektedir.

Louër, diğer Ortadoğu ülkelerinden farklı olarak Yemen'in siyasî liderlerinin XVIII. yüzyıldan itibaren çeşitli sebeplerle Sünnilik ile Zeydilik arasında uzlaşıya teşvik ettiklerini belirtmiştir. Zeydiliğin doktriner katılıktan uzak olmasının ve çeşitli yönleriyle bazen Şii bazen de Sünnî düşünceye yakın durmasının bunu kolaylaştırdığını dile getirmiştir. Yemen iç savaşının ise bölgede Zeydî kimliğin yeniden tanımlanmasında büyük bir etkisi olduğuna, özellikle Hüsiler ile birlikte Zeydiliğin yeniden Şiileştirildiğine dikkat çekmiştir. Yazar, kitabını yazdığı 2017 yılında Yemen'deki sürecin henüz tamamlanmadığını, tamamlanacak gibi de durmadığını ifade etmiştir (s. 205). Günümüzde Yemen'deki çatışmaların sürüyor olması yazarın öngörüsünü tasdik etmektedir. Louër, Lübnan'da ise Sünnî-Şii ayrımının uzun zamandır hristiyanlarla müslümanlar arasındaki ilişki-

ler etrafında belirlenen daha genel bir meselenin gölgesinde yer aldığına, ancak Lübnan iç savaşıyla (1975-1990) beraber bu durumun değiştiğine dikkat çekmektedir. Savaşla birlikte Şii'ler siyasî denklemin merkezine yerleşmiş, Sünnî-Şii bölünmesi siyasal alanı düzenleyen temel hadiseye dönüşmüştür (s. 207).

Louër, kitabı boyunca Sünnî-Şii ilişkilerine dair pek çok hususa değinmesine rağmen vurguladığı iki temel nokta bulunmaktadır: Birincisi, Sünnîler ve Şii'lerin genellikle birbirlerini taklit ettikleri bir rekabet (*mimetic rivalry*) ilişkisinde olduklarıdır. Yazarın burada ifade etmek istediği husus, iki gelenek arasındaki rekabetin bir farklılaşma sebebi olduğu gibi zaman zaman da taklit vesilesi olmasıdır. Başta tefsir ve fıkha yaklaşımlar olmak üzere ilmi sahada birbirinden etkilenme durumlarına işaret etmekle birlikte, Safevîler'in Osmanlı'nın bir ayna imgesi olarak kurulmasını da siyasî örnek olarak sunmaktadır. Yazarın bu vurgusunun kitabın önemli iddialarından biri olduğunu ifade etmek mümkündür. Sünnî-Şii mücadelesi hem Sünnî hem de Şii geleneğin diğerine muhalefet üzerinden kendilerini tanımlama ve konumlandırımlarında oldukça belirleyici bir unsur olmuştur. Sünnî hilafet anlayışının Şii gelenekteki imamet anlayışının eleştirisi üzerinden gelişmesi bunun en bariz örneklerinden biridir. Yazarın da işaret ettiği gibi, Safevîler'in, Osmanlı Devleti'nin resmî Sünniliğine tam anlamıyla yanıt verebilen bir resmî anlayış geliştirebilmek için ezoterik bir Şii tavırdansa ulemanın rasyonalist Şii'liğini benimsemeleri de bu durumun bir örneğidir. Dolayısıyla bu muhalefetin bir taraftan her iki geleneğin kendi yapısını şekillendiren bir yönü de bulunmaktadır.

Louër'in vurguladığı ikinci temel husus ise, Sünnî-Şii münasebetlerinin azınlık-çoğunluk ilişkilerine özgü birçok klasik özellik taşımasıdır. Louër'e göre Şii'ler bir demografik azınlıktır ve çoğunluk oldukları yerlerde bile ya marjinal bir konuma itildikleri ya da kurumlardan bütünüyle dışlandıkları için siyasî azınlık konumunda olmuşlardır. Sünnîler ise demografik azınlık oldukları yerlerde bir topluluk olarak örgütlenmekte zorluk yaşamışlardır (s. 229-230). Bu vurguyla beraber yazar, iki mezhep arasındaki ilişkide sosyolojik ve siyasî dengelerin belirleyiciliğini öne çıkarmıştır. Çağdaş dönemdeki Sünnî-Şii ilişkilerinde de bu sosyolojik unsurların etkisine dikkat çekmiştir. Yazarın Sünnî-Şii ilişkilerinin çok yönlü yapısına ve sosyolojik boyutuna yaptığı vurguların yeni araştırmacılara alan açması bakımından da oldukça önemli olduğunu ifade etmek gerekmektedir. Louër, iki mezhep arasındaki mücadelenin azınlık-çoğunluk ilişkisi, kimlik, toplum-devlet ilişkisi gibi boyutlarına genel hatlarıyla değinmişse de bu hususları derinlemesine analiz edecek olan yeni araştırmalar, meseleye farklı boyutlar kazandıracaktır.

Sünnî-Şii ilişkilerinin tarihi oldukça uzun bir süreç karşılık gelmesinin yanı sıra Louër'in de vurguladığı gibi çok boyutludur. Bu mücadelenin tarihsel arka planını sunarak günümüzdeki genel durumunu ortaya koymak oldukça zor bir iştir. Yazarın, bu ihtilafın tarihini ve güncel durumunu başarılı bir biçimde ortaya koyduğunu ifade etmek gerekir. Kitapta Sünnî-Şii ihtilafının tarihi seyri genel bir şekilde özetlenmişken çağdaş dönem daha kapsamlı bir değerlendirmeye tâbi tutulmuştur. Genel resmin özetinin başarıyla sunulması, derinlemesine incelenebilecek bazı meselelere yüzeysel bir bakışı kaçınılmaz olarak beraberinde getirmiştir. Bu açıdan bakıldığında kitabın ikinci bölümünün daha doyurucu olduğu ifade edilebilir. Öte yandan yazarın değerlendirmelerinde sosyoloji ve uluslararası ilişkiler birikiminin izlerini görmek mümkündür. Günümüz Ortadoğu'sunda ve bundan sonraki süreçte Sünnî-Şii ilişkilerinin ne kadar belirleyici olduğu; siyasi, mezhebî ve sosyolojik yönleriyle işlenmiştir. Dolayısıyla kitabın Ortadoğu'nun geleceğine projeksiyon tutan bir yönü de bulunmaktadır. Bu sebeple söz konusun kitabın, Sünnî-Şii ilişkileriyle ve Ortadoğu'daki gelişmelerle ilgilenen farklı disiplinlerden kimseler için faydalı bir başvuru kaynağı niteliğinde olduğunu söyleyebiliriz.

Louër, kitabında Fransızca ve İngilizce çağdaş araştırmalara müracaat etmiştir. Kitabın erken dönemin kısa bir özet ve değerlendirmesinden sonra daha ziyade çağdaş dönem odaklı olduğunu düşündüğümüzde bu durum anlaşılır olmaktadır. Kitabın girişinde yer alan mezhep merkezli Ortadoğu haritasının okuyucu açısından oldukça faydalı olduğuna işaret etmek yerinde olacaktır. Bu sayede kitabın özellikle ikinci kısmında ayrıntılı olarak bahsedilen ülkelerin coğrafi konumlarını hatırlamak ve mezhebî dağılımlarını görmek mümkün olmaktadır. Kitabın sonunda, Hz. Muhammed'in 632 yılındaki vefatından 2016'ya uzanan bir önemli olaylar kronolojisine yer verilmiş olması da hayli yararlıdır.

Burada işaret edilmesi gereken bir husus ise Türkçe çevirideki bazı problemlerdir. Mütercim Arapça kökenli olmakla birlikte hem İngilizce hem de Türkçe'de yerleşik hale gelen bazı kavramları yaygın kullanıma uygun olmayacak şekilde kullandığı dikkat çekmektedir. Bu durum kitabın akıcılığını bozmakta ve okumayı zorlaştırmaktadır. Mesela Türkçe'de çok yaygın bir kullanımı olan "imamet" (İng. imamate) kavramı "imamlık" olarak tercüme edilmiştir (s. 12, 22, 37, 107). İmamlık kavramı tercümede, imametın yanı sıra mezhep adı olan "İmâmiyye"ye de karşılık gelecek şekilde kullanılmıştır ki bunun yanlış bir kullanım olduğunu ifade etmek gerekir. Ayrıca aynı mezhebi ifade etmekte olan İmâmiyye ve İsnâaşeriyye terimlerinin tercümede sıklıkla "Onikiciler" (s. 27) veya "Onikicilik" (s. 27, 42) olarak da ifade edildiği görülmektedir. Kanaatimizce bunun yerine kavramların aslına sadık kalınması daha isabetlidir. Kitabın İngilizce ter-

cümesinde Arapça terimlerin ve şahıs isimlerinin İngilizce transliterasyona göre yazılması (mesela *mihna*, *hilafet Allah*, *vilaya*, *Abdullah ibn Saba*) ve bunların Türkçe transliterasyona geçirilmeden kullanılmış olması da dikkat çeken hususlardan biridir. Bu terimlerin ve şahıs isimlerinin de Türkçe transliterasyona uygun olarak güncellenmesi kanaatimizce kitabı daha anlaşılır ve akıcı hale getirecektir. Ayrıca kitapta bazı çeviri hataları da bulunmaktadır. Mesela imamları yedi ile sınırlandıran, dolayısıyla on iki imamı kabul etmeyen İsmâîlîler, hatalı bir şekilde “Onikici İsmâîlîler” olarak nitelendirilmiştir (s. 161). Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda, yeni baskı öncesinde tercümenin özellikle kavramsal açıdan alanın uzmanları tarafından titiz bir şekilde tashih edilmesi bir tavsiye olarak sunulabilir.

Özcan Hıdır, Batı'da Hz. Muhammed İmajı

İstanbul: İnsan Yayınları, 2021, 491 sayfa.
ISBN 9789755749129

HUZEYFE ALKAN*

Oryantalizm her ne kadar XIX. yüzyılda akademik bir disiplin olarak temayüz etse de Batı'nın genelde İslam'a, özelde Hz. Peygamber'e ilgisinin tarihi çok daha gerilere dayanmaktadır. İslam'ın zuhurundan bugüne kadar artarak devam eden bu ilgi, akademik ve idarî görevlerini Avrupa'da yürüttüğü dönemde Özcan Hıdır için bir araştırma ve merak konusu haline gelerek emek mahsulü hacimli bir kitap olarak ortaya çıkmıştır. Yazar, Hz. Muhammed imajının tarihsel süreçte Batı'nın zihin dünyasındaki panoramasını dokuz bölüm halinde ortaya koymayı amaçlamaktadır. Hıdır'ın temel iddiasına göre Batı, on dört asırlık zaman diliminde temel paradigmlar değişme de büyük ölçüde Hz. Peygamber'e dair olumsuz bir imaj üretmiştir ki bu imajın temelleri Ortaçağ'da atılmış ve yansımaları günümüzde dahi hissedilmektedir.

Kitabın tamamını okumaya fırsat bulamayan okuyucu için bir imkân olan ve bir özeti ve çerçevesi sayılabilecek "Genel Panorama: Batı'da İslam ve Hz. Peygamber Algısı Üzerine Genel Bakış" başlıklı birinci bölümde yazar, Batı'nın İslam'ı ve müslümanları Ortaçağ boyunca rakip/düşman olarak gördüğünü hatta bununla da yetinmeyip Doğu'yu Hıristiyanlığın temel doktrinlerini kıstas alarak şekillendirmeye ve modernleştirmeye çalıştığını savunmaktadır (s. 27). XIX. yüzyılla birlikte, İslam ve Hz. Peygamber hakkındaki çalışmalar, her ne kadar bilimsel yöntemler kullanılarak yürütülse de yazara göre Batı'nın "öteki İslam" algısını değiştirmeye yetmemiş hatta Avrupa'nın sömürgecilik politikasına fıkırsel anlamda hizmet etmiştir (s. 32-35).

Giriş bölümünde yer vermesinin daha isabetli olacağını düşündüğümüz kavramsal çerçeve ile ilgili Hıdır, Batı'nın, hıristiyan Avrupa'nın ideolo-

* Arş.Gör.Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Research Assistant (Ph.D.), Dokuz Eylül University, Faculty of Theology. ORCID 0000-0002-8278-937X huzeyfe.alkan@deu.edu.tr

DOI: 10.26570/isad.1325170 • Gelis/Received 14.04.2023 • Kabul/Accepted 05.05.2023

Atıf/Citation Alkan, Huzeyfe, "Özcan Hıdır, Batı'da Hz. Muhammed İmajı", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 50 (2023): 165-169.

jisini temsil ettiğini kaydetmektedir (s. 37). Bu noktada kanaatimizce Hristiyanlığın gerek Avrupa'da gerekse dünyanın diğer coğrafyalarında homojen bir bütünlük arz etmediği ve bünyesinde muhtelif fikir, inanç ve mezhepleri barındırdığı da göz önüne alınarak farklı ülke, mezhep ve etnisiteden Batılı yazarların İslam ve Hz. Peygamber hakkındaki iddia ve yaklaşımları arasında belirgin bir fikir birliği yahut ayrışma var mıdır sorusu da cevap beklemektedir. *İmaj* kavramını müellif, bir nesnenin gerçeklikten farklı olarak sunulması yahut algılanması olarak tarif etse de (s. 40), kitap özelinde kanaatimizce *imaj*, Hz. Peygamber'in, Kur'an, hadisler ve klasik İslam tarihi kaynaklarından bağımsız/farklı bir tarzda anlaşılması, anlatılması ve yorumlanması olarak da değerlendirilebilir.

On dört asırlık zaman zarfında Batı'nın Hz. Peygamber hakkındaki fikirleri ve yaklaşımı tekdüze bir seyir izlememiştir. Batı'nın bakış açısındaki değişimleri dört aşamada inceleyen yazar, Ortaçağ'ı merkeze alarak bu dönemde Hz. Peygamber hakkındaki yetersiz ve var olan subjektif bilgilerin modern döneme kadarki etkisinin izlerini sürmektedir. Bu noktada dikkatimizi çeken husus, süreç içerisindeki bu kırılma noktalarını besleyen siyasî, askerî, dinî ve sosyolojik faktörlerin de masaya yatırılmasının lüzumudur. Hıdır, Ortaçağ'da, Hristiyanlığın dışındaki dünyanın Batı tarafından düşman ve sapkın olarak algılandığına ve bu bakış açısından İslam'ın ve Hz. Peygamber'in de nasibini aldığına işaret etmektedir (s. 66-83). Reformasyon ve Aydınlanma ile sonrasındaki oryantalistik dönemde Hz. Peygamber'e dair algı ve yaklaşımlar Ortaçağ'a nazaran Batı'da daha olumludur, ancak buna rağmen temel paradigmlar sabit kalmıştır. Klasik kaynaklara ulaşılar bile temel kanaatleri değişmeyen olumsuz imajın dominant çehresi, kanaatimizce Batı'nın bu anlamda art niyetini ve ön yargısını gün yüzüne çıkartmaktadır. Ayrıca kitapta "Oryantalistik Dönem: Hz. Peygamber'e Dair Ortaçağ'daki İmaj ve İddiaların Bilimselleştirilmesi" başlığı altında "efrâdını câmi ağyârını mâni" bir "oryantalizm" ve "oryentalist" tanımlamasına ihtiyaç duyulduğu gözümüze çarpan hususlardandır.

Batı'nın Hz. Peygamber'e dair olumsuz imajının köklerinin Ortaçağ'a kadar uzandığı tezini ısrarla vurgulayan yazar, bu döneme özel önem atfederek kitabının dördüncü bölümünde "Ortaçağ ve Reformasyon Dönemi Batı'da Hz. Peygamber'e Dair Temel Bilgi Kaynakları"na odaklanmaktadır. Çoğu hristiyan menşeli bu kaynaklar, bugünkü olumsuz peygamber imajının nüvesini oluşturmuş, klasik İslam kaynaklarının yerine Batı'da uzun yıllar referans alınmıştır. Önemli ölçüde Hz. Peygamber'i eskatolojik, apokaliptik, heretik, egzotik ve polemik yorumla ele alan bu çalışmalarda iddialar, zincirleme tekrarlanarak hristiyan Batı'nın ürettiği polemigi inşa etmiştir (s. 131-39).

"Batı'da Hz. Peygamber İmajında Öne Çıkarılan Başlıca Tipolojiler" başlığı altındaki beşinci bölümde yazar, tanım ve tasvirlerin çoğunun dinî ka-

rakterli ve olumsuz olduğuna değinmektedir (s. 207-208). Bu bölümde, Batı'da klişeleşen "Medine'ye hicretten sonra aslı misyonundan ve çizgisinden uzaklaşan peygamber" tipolojisinin de bir alt başlık halinde ileriki baskılarda işlenebileceği mütevazı tavsiyemizdir. Sonrasında yazar, Batı'nın klasikleştirdiği, başta Yahudilik'ten ve Hristiyanlık'tan etkilenecek İslam'ı kuran peygamber tipolojisine geniş yer ayırmaktadır. Bu iddiaya göre, Kur'an'da yer alan bilgilerin kaynağı Yahudilik ve Hristiyanlık'tır, dolayısıyla Hz. Peygamber yeni bir din ortaya koymayıp var olan yahudi ve hristiyan kültürünü Araplar'a uyarlamıştır. Bu görüşün tabiatıyla kökeninde, İslam'ın ve Kur'an'ın orijinal ve özgün olmadığını ispatlama refleksinin yattığını söylemek mümkündür. Psikolojik arka planında ise, Batı'nın kendisi ve kendisine ait değerleri merkeze alıp (westcentrism), dışında kalan dünyayı *öteki* olarak tanımlaması (ben/öteki) veya kendi inanç, düşünce ve değerlerini yüceltmek ve üstünlüğünü ispatlamak için ötekini karalama çabasının yattığını da öne sürebiliriz. Bu noktada "Batı'nın Hz. Muhammed'e dair olumsuz imajının psikolojik ve sosyolojik temelleri"nin de yeni araştırmacılarca irdelenmesi gereken bir konu olduğu zihnimizde uyanmaktadır.

Kanaatimizce son yıllarda kabaran müslüman nüfusun da etkisiyle Batı telaşlı ve tedirgin olmalıdır ki, İslam'a, Hz. Peygamber'e ve müslümanlara karşı marjinal söylemler ve sert tepkiler bir çözüm olarak Batı'nın gündeminde sıcaklığını korumaktadır. Bu olumsuz tablo karşısında yazar, İslam dünyasında yapılması gerekenler adına genel bir reçete ve perspektif sunmaktadır. Bu anlamda ilk somut adım Batı'nın muhayyilesindeki Hz. Peygamber'e dair olumsuz imajın perde gerisindeki âmillerin doğru teşhis edilmesidir ki (s. 401-402), bu mânada gerek ülkemizde gerek diğer İslam ülkelerinde Batılı yazarların ve oryantalistlerin İslam ve Hz. Peygamber algısına dönük akademik çalışmaların artması sevindirici gelişmelerdir.

Batı ile İslam dünyası arasındaki ilişki tarih boyunca daha çok askerî düzlemde seyretmiş ve karmaşık bir grafik çizmiştir. Karşılıklı ön yargılı bakış, tarafların birbirini tanı(ya)mamasına yahut yanlış anlamasına sebep teşkil etmiştir. İslam dünyasının Batılı çalışmaları ihmal etmesi yahut tarafgir bularak ötelemesi, kitabın dokuzuncu bölümünde yer alan, "Batı'da Müslümanlarca Yazılan Sîret Eserleri ve Hz. Peygamber Hakkındaki Batılı Araştırmalara Dair Müslümanların Bazı Çalışmaları" başlığı altında kaydedilen listenin kısalığından da kolayca anlaşılabilir (s. 442-48). Bu durumun, İslam dünyasının mesaisini daha çok, kendi içinde yaşadığı siyasî, askerî, sosyal, kültürel ve ekonomik sorunlarla başa çıkmaya harcamasından kaynaklandığını ifade edebiliriz. Bugün ise, büyük ölçüde ideolojik, ön yargılı ve negatif de olsa, Batı'nın zaman içerisinde geniş bir külliyata tekabül eden bu birikimi karşısında müslüman araştırmacılar ve aydın-

lar bilimsel ve metodolojik hareket etmeli, bu çalışmaların bilim dünyasına yaptığı katkıları yok saymamalı, doğru tespit ve yöntemleri kabul ve takdir etmeli, yanlış(ş) olanları duygusal değil yine kaynaklar üzerinden tenkit etme yoluna gitmelidir. Doğrudan ya da satır aralarında İslam'a ve Hz. Peygamber'e cephe alan Batılı yazarların dayandıkları bilgilerin klasik İslam kaynaklarında muhtevi, birbiriyle çelişen rivayetleri seçmeci bir yaklaşımla ele alarak öznel bir tarih yazımı ve yorumu geliştirdikleri göz önüne alındığında, söz konusu rivayetlerin mutlaka tenkit süzgecinden geçirilmesi gerektiği de izahtan vârestedir.

Batı'nın Hz. Peygamber'i keşfetmeye çalışırken inşa ettiği negatif bakış açısının ve öznel anlatımının temelinde yazarların, ideolojik arka planlarının etkisinden sıyrılamamaları ve onu bir müslümandan farklı algılamaları yatmaktadır. O, İslam dünyası tarafından dünyevî ve uhrevî bir lider, son peygamber ve vahiy destekli kutsal bir değer olarak görülürken, Batılı yazarlar onu seküler bir anlayışla ele almışlar, özellikle nebevî rolünden soyutlayarak ismi üzerinde çok rahat kalem oynatabilmişlerdir. Son yıllarda Batı'ya doğru yaşanan göç dalgası ve radikal/marjinal İslamcı grupların kendilerini Hz. Peygamber'in yılmaz takipçileri olarak sunması, Batı'da İslam'ın ve müslümanların bir tehdit ve tehlike olarak algılanmasını körüklemiştir. İlk bakışta söz konusu bu olumsuz resimden yola çıkılarak Batı kamuoyunda İslam'a ve Hz. Peygamber'e dair sempatik bir yaklaşım beklemek abesle iştigaldir. Ancak Batı'da sıkça görülen İslamofobik söz ve fiiller bir yandan İslam'a olan ilgiyi ve merakı uyandırmaya yetmiş, ilginç bir şekilde Batılılar'dan İslam'ı araştırıp seçenlerin sayısı ivme kazanmıştır. Yapılan son araştırmalar da Batı'nın bu sosyolojik gerçekle ileriki yıllarda daha fazla yüzleşmek ve sınav olmak zorunda kalacağının sinyallerini vermektedir.

Tefsir ve hadis gibi disiplinlerin Batı'nın İslam ve Hz. Muhammed algısı üzerine çalışmalara siyer ve İslam tarihi araştırmacılarından önce başladıkları ve mesafe katettikleri söylenebilir. Bu anlamda interdisipliner çalışmalarla İslam dünyasının da Batı'yı anlamasına yardımcı olacak yeni araştırmaların teşvik edilmesi, yapılması gerekenler listesine eklenebilir. Diğer yandan Hıdır'ın mevzu ettiği Batılı yazarların ve oryantalistlerin çalışmaları üzerine yayımlanan değerlendirme yazıları (book review) Batı'nın Hz. Muhammed imajını ortaya koymada önemli boşlukları doldurabilme gücüne sahiptir.

Yazarın, kronolojik ve alfabetik olarak yer verdiği, İslam'ın zuhurundan bugüne kadar Batı'da kaleme alınan, Hz. Peygamber hakkındaki çalışmaların listesi, kitabı benzerlerinden farklı ve değerli kılmaktadır. Kitap, bu yönüyle araştırmacılar ve alana ilgi duyan okuyucular için bir referans kaynağı özelliği taşımaktadır. Bu literatür içerisinde, erken dönemde Batılı yazarlar tarafından özellikle Latince telif edilen eserlerin

izinin sürülmesi ve Latince bilen genç araştırmacılar tarafından konu edilmesi bizce elzemdir. Hıdır'ın da söz konusu eserleri genelde ikinci el kaynaklardan takip etmiş olması bu zorunluluğun önemini ispatlar niteliktedir.

Avrupa'nın farklı şehirlerinde 2000'li yılların başından itibaren tertiple-nen münferit ya da toplu Kur'an yakma/yırtma eylemleri, Ortaçağ'dan beri sürgit devam eden İslam düşmanlığının bir uzantısı olarak değerkendirilmelidir ve Hıdır'ın kitabındaki hâkim düşünceyi haklı çıkarmaktadır. Yine bu hakaretler ve saldırılar, Batı'nın İslam'a karşı antipati, tepki ve öfkesini İslam'ın iki ana omurgası Kur'an ve Hz. Peygamber üzerinden yürüttüğünün ve farklı şekillerde ve platformlarda sahnelemeye devam edeceğinin ipuçlarını sergilemektedir. Çeşitliliği ve çoğulculuğu savunan postmodernist dönemde, kendinden olmayana dönük bu tahammülsüz-lük ve nefretin yaşanması bir yönden şaşırtıcı ve çelişki iken, bir yönden de Batı'nın Ortaçağ'dan bu tarafa zihin kodlarında kronikleşen İslam düşmanlığının bir dışa vurumu olması hasebiyle olağan karşılanmalıdır. Batı'nın bugün İslam'a ve Hz. Peygamber'e dönük olumsuz bakış açısının ve sert tepkisinin zihni arka planında yabancı düşmanlığı ve korkusunun yani zenofobinin de yer tuttuğunu ve bu konuya kitapta temas edilmediğini belirtmekte fayda vardır.

Akademik literatürü esas almakla birlikte oryantalizmin popüler kültürde sübliminal mesajlarla gizli bir amacı barındırdığı da dikkate alındığında sadece yazılı değil, aynı zamanda sözlü, görsel, dijital ve sosyal medyadaki Hz. Muhammed imajının da yeni çalışmalarla ortaya konmasının önemi haizdir.

Yazarın gerek kullandığı dil gerek yöntem ve içeriği gerekse başvurduğu kaynaklar yönüyle akademik bir okuyucu kitlesini hedeflediği anlaşılmaktadı. Geniş bir tarih kesitinde Batı'nın Hz. Muhammed imajını etrafli ve bütüncül bir yaklaşımla ortaya koyması ve İslam'ın zuhurundan bugüne kadar Hz. Peygamber'le ilgili yapılan çalışmaları derli toplu ihtiva etmesi kitabın en güçlü yanıdır. Eserin her bir alt başlığının müstakil bir çalışma ile zenginleştirilebileceğini ve yüksek lisans/doktora seviyesinde yeni akademik çalışmalara ışık tutacağını da takdirle ifade etmek isteriz. Ayrıca yalnızca Batı'da değil, dünyanın farklı coğrafyalarında ve toplumlarında İslam ve Hz. Peygamber hakkında bir müktesebatın ve tasavvurun da hesaba katılması ve irdelenmesi gerektiği Hıdır'ın çalışmasından hareketle ulaştığımız kanaatlerden biridir. Sadece İslamî ilimler sahasında değil, Doğu-Batı ilişkilerinde dış politikaya da katkı sunabileceğini düşündüğümüz çalışmanın, son olarak imla ve noktalamada yeknesaklığın sağlanması, yazım yanlışlarının düzeltilmesi ve tekrarlardan arındırılması adına yeniden gözden geçirilmesi gerektiği acizane tavsiyemizdir.

Furkan Çelebi, Orta Çağ'da Bir İslâm Şehri Rey -Büveyhîler Dönemi-

Ankara: Fecr Yayınları, 2022, 1. baskı, 222 sayfa
ISBN: 978-625-8304-74-9

ABDULHAMİT DÜNDAR*

Abbâsî merkezî idaresinin doğu vilayetleri üzerindeki siyasî hakimiyetine son veren İran kökenli bir dizi hanedanın (Tâhirîler, Saffârîler, Sâmânîler, Ziyârîler ve Büveyhîler) merkez şehirlerinde nüfus, imar ve refahın artmasına gösterdikleri ihtimam, bir yandan ilim, sanat ve ticaretin gelişmesine, diğer yandan Bağdat'taki siyasî çalkantılardan ve bürokrasinin baskısından kurtulmak isteyen ilim ve sanat kadrolarının Bağdat'tan bu şehirlere taşınmasına zemin hazırlamıştır. Ortaya çıkan bu ilmî ve kültürel canlılık, Bağdat'ın sükutundan sonra yeni bir dönemi temsil etmesi yönüyle, İslam medeniyeti araştırmalarında İran şehirlerini önemli bir konuma yükseltmiştir. Pek çok araştırmacı tarafından çeşitli yönleriyle incelenen şehirler hakkında dikkate değer bir literatür ortaya çıkmıştır. Furkan Çelebi'nin yüksek lisans tezine dayalı olarak kaleme aldığı *Orta Çağ'da Bir İslâm Şehri Rey -Büveyhîler Dönemi-* kitabı, odaklandığı dönem ve konu itibariyle Türkçe bu literatüre katkı yapma amacı taşımaktadır.

Kitabın başlığında yer alan *İslam şehri* (Islamic city) kavramı, Weber'in bir şehrin şehir olabilmesi için sıraladığı ayırt edici beş özelliği taşıması yönüyle, Batı şehrinin karşısında gerçek anlamda bir şehir olamama şeklindeki oryantalist bir kavramsal kurguyu içerir. İncelenen kitapta da benimsenmiş bir yaklaşım olarak, İslam şehrini Hz. Peygamber'in Medine'si modeli üzerinden tanımlamak, indirgemeci, farklılıkları görmezden gelen, tekdüze bir şehir önermektedir. Halbuki fetihlerle birlikte İslam hakimiyetine giren İran, Irak, Suriye ve Mısır şehirleri, İslam idaresi altında kısmî dönüşümler geçirmekle birlikte, İslam öncesi fiziki ve içtimaî yapılarını büyük oranda korumuşlardır. Bu anlamda Hodgson'un *Islamicate*

170

İslam
Araştırmaları
Dergisi
50 (2023)
170-175

* Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal ve Beşerî Bilimler Fakültesi, Tarih Bölümü / Assistant Professor, İzmir Kâtip Çelebi University, Faculty of Humanities and Social Sciences, ORCID 0000-0002-3126-6640 abdulhamit.dundar@ikcu.edu.tr

DOI: 10.26570/isad.1325177 • Gelis/Received 26.02.2023 • Kabul/Accepted 05.05.2023

Atıf/Citation Dündar, Abdülhamit, "Furkan Çelebi, Orta Çağ'da Bir İslâm Şehri Rey -Büveyhîler Dönemi-", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 50 (2023): 170-175.

(İslamileşmiş) terimi, İslam şehrini öncesi ve sonrasıyla bir bütün olarak kavramaya imkân tanınması yönüyle oldukça elverişlidir.

Çalışma, giriş ve sonuç kısımları hariç dört bölümden oluşmaktadır. İlk iki bölümde, fetihten (644) Büveyhî idaresinin sonuna kadar (1029) Rey şehrinin muhtasar siyasî tarihi ve şehrin fizikî yapısı incelenmektedir. Üçüncü ve dördüncü bölümlerde Büveyhîler dönemi Rey şehrinin sosyal ve ekonomik yapısıyla ilmi ve kültürel durumu ele alınmaktadır.

Giriş bölümünün başında, Büveyhî hakimiyetindeki Cibâl bölgesi ve bölgenin başşehri Rey üzerine yapılan çalışmaların yeterli düzeyde olmadığı, bu çalışma ile özelde Büveyhîler dönemi Rey'inin, genelde ise IV (X) ve V. (XI.) yüzyıl İran tarihinin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlanacağı ifade edilmiştir. Ayrıca Sünnî Rey halkının Şîî Büveyhî idaresine nasıl tepkiler verdiği ve yönetici ailenin Şîî olmasının özellikle Sünnî-Şîî gruplar arası ilişkileri ne derece etkilediği sorularına cevap aranacağı ifade edilmiştir. Ancak kitapta bu sorulara cevap niteliği taşıyan bir bahse rastlanmamıştır.

Coğrafya ve genel tarih kitapları, tabakat, terâcim ve ensab kitaplarıyla edebiyat kitapları olmak üzere geniş yelpazede Arapça ana kaynağa başvurulmuştur. Her ikisi de kayıp olan, Âbî'ye (ö. 1030) ve Ebü'l-Hasan b. Bâbeveyh'e atfedilen *Târîhu'r-Rey* adlı eserlere kaynak tanıtımında yer verilmesi gerekirken, üçüncü bölümün başında (s. 86-87) Rey tarihinin ana kaynaklarının sınırlı olması bahsinde temas edilmiştir. Muahhar müelliflerin bu kitaplardan yaptıkları iktibaslar dikkate alındığında, söz konusu eserlerin biyografi içerikli oldukları, dolayısıyla bu eserler ileri bir tarihte keşfedilse dahi, Rey'deki ulema hareketliliğini ayrıntılandırmak dışında, Rey tarihine büyük bir katkı sağlamasını beklememek gerektiği anlaşılr.

Kitabı, Arapça ana kaynaklar üzerinden yazılmış Türkçe bir Rey tarihi şeklinde nitelemek mümkündür. Aynı bağlamda çalışmanın Arapça ana kaynak kullanımı yönünden kuvvetli, araştırma eser kullanımı yönünden ise zayıf kaldığı söylenebilir. Türkçe literatürde Büveyhîler üzerine yazılmış makale, kitap bölümü ve tezlerin kapsamlı bir taramasının yapılmamış veya önemli bazı çalışmaların görülmemiş olduğu belirtilmesi gereken bir diğer husustur.

"Fetihden Büveyhîlerin Sonuna Kadar Rey Şehrini Özeti Siyasî Tarihi" başlığını taşıyan birinci bölümde, Büveyhîler döneminin daha iyi anlaşılabilmesi amacıyla Rey'in İslam öncesi ve sonrası siyasî tarihi hakkında kısa bir kesit vermenin önemli olduğu ifade edilmişse de bu ifadeleri takip eden paragrafta, çalışmanın sınırlarını aşacağı mülahazasıyla Rey'in İslam öncesi siyasî tarihi için başka bir araştırma referans gösterilmiştir.¹ Ayrı-

1 Turan, *Selçuklu Başkenti Rey (Kuruluşundan 1157'ye Kadar)*.

ca siyasî tarihin, Rey'in fethi, Emevîler, Abbâsîler ve Büveyhîler dönemi siyasî gelişmeleriyle sınırlandırıldığı belirtildiği halde, Rey şehrindeki çeşitli dinî grupların (Zedüştiler, Süryânîler ve Yâkubîler) İslam öncesi dönemde şehre yerleşmeleri konusu ele alınmıştır.

Rey şehrinin fethiyle ilgili *Fütûhu'l-büldân*'da ve *el-Kâmil fi't-târik*'te yer alan ve farklı bilgiler içeren rivayetlerin farklılıklarının sebepleri üzerinde durulmamıştır. Söz konusu rivayetlerin aynı vakaya ait olmadığı, şehrin aşamalı bir fetih sürecinin ardından kalıcı olarak İslam idaresi altına girmediği kronolojik olarak değerlendirilmemiştir.

Fethedildiği tarihten itibaren Rey'in Kûfe valiliğine bağlı olarak idare edildiği belirtildiği halde (s. 42), Emevîler dönemiyle birlikte idarî bir merkez olarak Rey valiliğinden söz edilmiş ve Rey'in ne zaman vilayet statüsü kazandığı meselesi ele alınmamıştır. Ebû Müslim el-Horasanî'nin Ebû Ca'fer el-Mansûr tarafından öldürülmesi üzerine, Cibal bölgesinde Abbâsî yönetimine karşı patlak veren bir dizi isyana (Sinbâd, Cumhûr el-İclî) işaret edilmiştir. Bölgenin istikrar bulmasında Muhammed el-Mehdî'nin Rey valiliğine tayinine, şehrin kapsamlı bir imara tâbi tutulmasına ve şehre Muhammediye adının verilmesine temas edilmiştir. Babasının valiliği zamanında Hârûnürreşid'in Rey'de dünyaya gelmesinin Hârûnürreşid dönemi ve sonrasında Rey'in halifelik ve hanedan üzerinde meydana getirdiği etki vurgulanabilirdi. Me'mûn döneminde Rey'in idaresinin Horasan Valisi Tâhir b. Hüseyin'e bırakılmasına, Zeydiler tarafından ele geçirildiği tarihe kadar Rey'deki Tâhirîler hakimiyetine, Halife Mu'temid zamanında Rey'in yeniden Abbâsî merkezi idaresine bağlanmasına (872) ve bu tarihten Büveyhî hakimiyetine (940-941) ve Gazneli Mahmud tarafından ele geçirildiği tarihe kadar Rey'deki Büveyhî emirlerinin siyasî faaliyetlerine temas edilmiştir. Fetihden Büveyhî hakimiyetinin sonuna kadar Rey şehrinin idaresini üstlenen valiler ve emirlerin isimlerini içeren bir liste, özetlenen siyasî tarihi pekiştirmesi açısından faydalı olabilirdi.

"Büveyhîler Döneminde Rey Şehrinin Fizikî Yapısı" başlığını taşıyan ikinci bölüm, "Merkezi Unsurlar" ve "Dış Unsurlar" şeklinde iki kısma ayrılmış, mescit, saray (Dârülmîmare) ve pazar *merkezi unsurlar*, kaleler, saraylar, Rey evleri, hapishaneler, köprüler, hanlar, hamamlar, kervansaraylar ve mezarlıklar *dış unsurlar* altında ele alınmıştır. Başlıkta tercih edilen merkezi ve dış kelimeleri, İslam şehrinin aslî ve tâlî unsurları şeklinde ifade edilebilecek kurumları tam olarak karşılamamaktadır. İslam şehrinin üç temel unsuru kabul edilen mescit, saray ve pazar, ilk defa müslümanlar tarafından kurulan Kûfe, Basra, Fustat ve Bağdat gibi şehirlerin merkezinde yer aldığı halde, cami ve pazarın güvenlik endişesiyle sur dışına taşındığı Bağdat örneğinde olduğu gibi temel unsurların şehrin merkezinden uzaklaştırıldığı da görülmektedir. Ayrıca İran, Irak, Suriye ve Mısır'da fetih yoluyla ele geçen

şehirlerde yeniden inşadan çok mevcut yapıların İslam şehrine uyarlanması yoluna gidilmesi sebebiyle, dönüştürülen şehirlerde ilk defa müslümanlar tarafından kurulan şehirlerdeki mekân düzenlemesini görmeye çalışmak hatalı sonuçlara götüren bir yaklaşım olarak karşımıza çıkmaktadır.

İkinci bölümün kurgusuyla ilgili değerlendirmenin ardından içerikle ilgili dikkat çekilmesi gereken ilk husus, fethin akabinde Karaza b. Kâ'b el-Ensârî'nin Rey'de inşa ettirdiği rivayet edilen ilk mescit ile emirliği zamanında Mehdî'nin inşa ettirdiği caminin birbiriyle ilişkisine temas edilmemesidir. Câmiü'l-Mehdî ve el-Câmiü'l-Atîk adlarıyla bilinen cami ile yanındaki Dârülmîmare'nin Mehdî tarafından eski Rey Kalesi'nin dışında yaptırıldığı ifade edilmekle birlikte, İslam öncesi dönemden kalan Rey Kalesi'ni de (Zenbedî) içine alacak şekilde şehrin etrafını sur ve hendekle çevirerek tahkim ettiren Mehdî'nin kurduğu Muhammediye şehrindeki kurumların birbirleriyle ilişkisi tutarlı bir biçimde anlatılmamıştır. Kalenin camiye ve saraya nazır bir konumda bulunduğu (s. 65), dönemin İran şehirlerinde olduğu gibi Rey'in, iç kale (Muhammediye), asıl şehir (Rey) ve dış mahalleler olmak üzere üç kısımdan meydana geldiği (s. 69), mescit, Dârülmîmare ve Dârülbittih'in iç kale olarak adlandırılan bölümde bulunduğu ifade edilmiştir (s. 70, 73). İç kale (kuhendiz), asıl şehir (şehrîstan) ve dış mahalle (rabaz) kavramlarıyla, "el-medînetü'd-dâhile" ve "el-medînetü'l-hârice" kavramlarının Rey'deki karşılıkları konusunda kavramsal bir karmaşa dikkat çekmektedir. Bunun muhtemel sebeplerinden biri, farklı kaynaklardan alınan kavramların yorumlanmadan esere dahil edilmiş olmasıdır.

"Büveyhîler Döneminde Rey Şehrînin Sosyal ve Ekonomik Yapısı" başlığını taşıyan üçüncü bölümde Rey'deki Fars, Deylemlî, Arap, Türk ve Kürt gruplar, kölemen Türk askerler (s. 92-93) incelenmiş olup dini olarak müslümanlar (Şîîler, Sünnîler ve Mu'tezile şeklinde mezheplerin mensupları olarak) yahudiler, hristiyanlar ve Mecûsîler tanıtılmıştır.

Rey'deki gelenek ve görenekler bağlamında giyim kuşam, evlilikler, dinî ve millî bayramlar, törenler ve cenaze merasimlerine temas edilmiştir. Bayramlar ve törenler ile evlilikler başlıkları altında ele alınan örnekler başlıkla doğrudan alakalı değildir. Müeyyidüddavle'nin kendi düğünü için 700.000 dinar harcadığı (s. 112) bilgisinden, Rey halkının düğün merasimlerine çok para harcadığı sonucunun çıkarılması metodolojik açıdan hatalıdır.

Rey şehrinin ekonomik yapısıyla ilgili meyve, çiçek ve pamuk üretimi konularına temas edilmiştir. Hayvancılık konusunda ise Cibâl bölgesinde genel olarak büyükbaş hayvanların kurban edilmesinin hayvanların ziraî faaliyetlerde kullanılmasıyla alakalı olduğu ileri sürülmüştür. Rey şehrinde marangozluk, demircilik, dokumacılık ve çanak çömlekçilik zanaatlarının varlığına dair son derece sınırlı bilgi verildiği görülmektedir.

Ticaret başlığı altında öncelikle, Rey'i çevre şehir ve bölgelere bağlayan Horasan yolu, Rey-Nişâbur yolu, Rey-Taberistan yolu ele alınmıştır. Rey'de darbedilen paralara temas edildikten sonra, Rey *menni* olarak bilinen ağırlık ölçü birimi hakkında bilgi verilmiştir. (s. 131) Ancak Rey *mennini* diğer bölgelerde aynı isimle anılan ölçü biriminden ayıran özelliğe dair açıklama yapılmamıştır.

“Büveyhîler Döneminde Rey Şehrini İlmî ve Kültürel Durumu” başlığını taşıyan dördüncü bölümün, çalışmanın en özgün bölümü olduğu söylenebilir. Bölümün başında, “Rey şehrine mensup” anlamına gelen Râzî nispesinin izah edilmesi faydalı olabilirdi. Zira Râzî nispesini taşıyan çok sayıda meşhur ilim adamı, İslam medeniyetinde Rey şehrini güçlü bir şekilde temsil etmektedir.

Dördüncü bölüm, Büveyhî emîr ve vezirlerinin ilme ve ilim ehline verdikleri önem ve Büveyhîler döneminde ilmî gelenek olmak üzere iki ana konu etrafında ele alınmıştır. Öncelikle ilim ve kültür sahasındaki canlanmanın siyasî sebeplerine temas edilmiş, ardından Büveyhî emirlerinin ilimle yakın alakalarına ve ilim adamlarını himayelerine değinilmiştir. Cibâl şubesi emîrleri Rûknüddeve, Fahrüddeve ve Mecdüddeve dönemlerinde *el-Egânî* müellifi Ebü'l-Ferec el-İsfahânî ve İbn Sînâ gibi meşhur simaların Büveyhî sarayı ile irtibatlarına yer verilmiştir. Ardından devlet adamlıkları ve ilmî kişilikleriyle meşhur olan Ebü'l-Fazl İbnü'l-Amîd, Ebü'l-Feth İbnü'l-Amîd, Sâhib b. Abbâd gibi simaların Rey şehrindeki ilmî faaliyetlere verdikleri desteğe ve ilim adamlarını himayelerine temas edilmiştir.

Büveyhîler döneminde oluşan ilmî gelenek bağlamında tıp, eczacılık, kimya ve astronomi sahalarının meşhur isimlerinin Rey'deki Büveyhî devlet adamlarıyla irtibatlarına yer verilmiştir. Bu anlamda Büveyhî sarayı tarafından himaye edilen tıp ve eczacılıkta Ebû Bekir er-Râzî, İbn Sînâ, İbn Miskeveyh, kimyada Ebû Bekir er-Râzî, astronomide Abdurrahman es-Sûfî, Ebû Hâmid el-Hucendî ve Bîrûnî gibi ilim adamlarına yer verilmiştir. Tefsir, hadis, fıkıh ve kelam gibi dinî ilimlerin Rey şehrindeki temsilcileri “Naklî İlimler” başlığı altında ele alınmıştır. Büveyhîler tarafından Rey'de himaye edilen tefsirde Ebû Hâtim er-Râzî ve Cessâs, hadiste Kuleynî, fıkıhta Ebü'l-Hasan Ali el-Cürcânî, kelamda Şeyh Sadûk ve Kâdî Abdülcebâr gibi isimlere yer verilmiştir.

Rey'deki eğitim öğretim faaliyetleri ve kurumları bağlamında camiler, verâklar, âlimlerin evleri, kütüphaneler, rasathaneler ve bîmaristanlara işaret edilmiştir. Rey Camii'nde Ahmed b. Fâris el-Lugavî'nin tefsir, Süleym b. Eyyûb er-Râzî'nin fıkıh halkalarının olduğu, Hâmid b. Hıdır'ın geliştirdiği ve Taberek dağında gözlemler yaptığı çeşitli astronomik aletlerin sonraki yüzyıllarda Merâğa Rasathanesi'ne öncülük ettiği belirtilmiştir.

Rey'deki mezhepler arası çekişme bölümün son konusunu teşkil etmektedir. Bu başlıkta Şii'lerle Sünnîler arasında meydana gelen herhangi bir çatışmaya yer verilmemiş, Hanefîler'le Şâfiîler arasındaki mücadeleye temas edilmştir.

Sosyal bilimlerde yaygın olarak kullanılan tümevarım ve tüm dengelim metodlarının uygulandığı,² telif aşamasında kaynaklardan derlenen bilgilerin kronolojik olarak sıralandığı ifade edilmişse de (s. 34), her iki yöntemin de tam ve doğru olarak uygulandığı söylemek mümkün değildir. Kaynak ve tarih gösterme yöntemi hakkında herhangi bir açıklama yapılmadığı gibi, vefat tarihleri dışında özellikle hicrî, miladi tarihlerin gösteriminde standart sağlanmamıştır.

Yer ve şahıs adlarını gösteren bir dizinin bulunmamasının önemli bir eksiklik olduğu ifade edilmelidir. Bunun yanı sıra Bisütun yerine Biston (s. 52, 64, 124), Dînever yerine Dînor (s. 160), Desteba yerine Düsteba isimlerinin hatalı imla edildiği, Büveyhîli (s. 198, 199) ve Deylemistan gibi bazı imlalarda genel kullanımın dışına çıkıldığı görülmektedir. *Rey-i Bûstân* adlı eserin *Rey-i Bâstân* (s. 210), Beşîr Fransis ve Kurkîs Avvâd'ın isimlerinin ise *Beşîr Karnîs* ve *Gorgîs Avvâr* (s. 211) şeklinde yanlış yazıldığı görülmektedir. Ayrıca bazı deyimler, kavramlar ve kalıplaşmış kelime öbeklerinin yerli yerinde kullanılmamış olması dikkat çekmektedir.³

Son olarak İran tarihi araştırmaları açısından önem taşıyan İngilizce ve Farsça ansiklopedilere müracaat edilmemesinin ciddi bir eksiklik olduğu belirtilmelidir.⁴

Bibliyografya

Turan, Nurullah, *Selçuklu Başkenti Rey (Kuruluşundan 1157'ye Kadar)* (yüksek lisans tezi), İstanbul Üniversitesi, 2013.

Rante, Rocco, "Ray i. Archeology", *Encyclopaedia Iranica*, <https://www.iranicaonline.org/articles/ray-i-archeo#prettyPhoto> (erişim: 05 Mayıs 2023).

Mahmûdpûr, Muhammed - Muhammed Hüseyin Muhammedi v.d.ğr., "Rey", *Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm*, XXV, <https://rch.ac.ir/article/Details?id=14386> (erişim: 05 Mayıs 2023).

2 Gazneli Mahmud'un Rey şehrini ele geçirdiği sırada Mecdüddavle'ye ait kütüphane-deki bazı kitapları yaktığı bilgisinden, Rey şehrindeki diğer kütüphaneleri yak-tırması olmasının sonucunun çıkarılması tümevarım yönteminin tatbiki hususundaki hatalı yaklaşıma örnek gösterilebilir (s. 188).

3 "Evre" (s. 15), "sınırları taşmak" (s. 37), "sıfırdan inşa etmek" (s. 77), "Anayurtları Arap yarımadası olan Araplar" (s. 90), "sevâd-ı âzam (s. 100, 107), "kaynaklara sirayet eden bilgiler" (s. 120), "ismi ün yapmış" (s. 186) ifadelerinin yerli yerince kullanılmadığı, memeletine (s. 59), zavât (s. 146), duurm (s. 147), te'dil (s. 179), Abbâd'tır (s. 180) ve kitaplarının (s. 185) gibi çeşitli yazım yanlışlarının yapıldığı görülmektedir.

4 Rante, "Ray i. Archeology"; Mahmûdpûr -Muhammedi v.d.ğr., "Rey".

Naser Dumairieh, *Intellectual Life in the Hijāz before Wahhabism: Ibrāhīm al-Kūrānī's (d. 1101/1690) Theology of Sufism*

Islamicate Intellectual History, Leiden-Boston: Brill, 2022, X+361pages,
ISBN: 9789004499041.

SERİFE NUR ÇELİK*

The Islamic intellectual thought of the thirteenth to nineteenth centuries has long been represented as an intellectual “decadence” or “sclerosis,” due to the discourse of orientalists. In recent decades, however, researchers have sought to challenge the orientalist paradigm by highlighting the scholarly currents and vigorous discussions that characterized the period in question. As a direct critique of the narratives of either “decline” or “ignorance” that persist in Islamic intellectual historiography, Naser Dumairieh’s recent book attempts to reveal the situation of rational and theoretical sciences in the Hijāz by focusing on the life and work of al-Kūrānī, the seventeenth-century Shāfi’i hadith scholar, Sufi, and theologian. Following the footsteps of Khaled el-Roaayheb’s influential book *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century*, Dumairieh not only examines al-Kūrānī’s ideas, but also offers a comprehensive glimpse into the intellectual life in contemporary Hijāz.

The book consists of six chapters. The first chapter handles the regional and local factors that evolved the Hijāz into one of the most dynamic intellectual centers in the Islamic world in the seventeenth century. These factors include securing roads which led to the Hijāz, improving the region’s economic welfare, and stabilizing the political-administrative sphere. Building on this, the second chapter examines how these developments affected the intellectual life in the Hijāz. Dumairieh first discusses the effects of economic prosperity through the development of such educational institutions as madrasas and libraries before analyzing

176

İslam
Araştırmaları
Dergisi
50 (2023)
176-179

* Arş. Gör., Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Research Assistant, Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6388-4948>
demirci.serifenur@gmail.com.

DOI: 10.26570/isad.1325181 • Gelis/Received 18.04.2023 • Kabul/Accepted 05.05.2023

Atıf/Citation Çelik, Serife Nur, “Naser Dumairieh, *Intellectual Life in the Hijaz before Wahhabism: Ibrahim al-Kurani's (d. 1101/1690) Theology of Sufism*”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 50 (2023): 176-179.

the theoretical and practical intellectual activities which were carried out in these institutions. Emphasizing the popularity of the rational sciences in the scholarly circles of the period, the author discusses the educational curriculum as well as the influence leading scholarly figures in the region had on these sciences. In this regard, he focuses on the roots of rational sciences in the region and explains how "*isnād*" became widespread as a method of transmitting knowledge during the period.

The third chapter offers al-Kūrānī's intellectual biography by highlighting his education, teachers, disciples, and contemporaries. Apart from biographical and bio-bibliographical sources, this chapter mostly relies on reports of al-Kūrānī's life and career from his disciples. The fourth chapter is devoted to the identification of al-Kūrānī's works which have been dispersed in manuscript libraries around the world. Dumairieh examines 86 works penned by al-Kūrānī, briefly introducing each of them. In addition to those examined, the author lists the titles of 26 other works which have been attributed to al-Kūrānī in historical and bibliographical sources but were not accessible during the writing of this book. He also mentions three other works which he believes have been falsely attributed to al-Kūrānī in the sources.

The author writes that he originally planned to examine al-Kūrānī's theological ideas and thoughts on Sufism in two distinct chapters. However, he states that his research eventually led him to believe that al-Kūrānī's thoughts on Sufism were deeply intertwined with his theology. Thus, he discusses al-Kūrānī's metaphysical and cosmological thoughts in the fifth chapter, before analyzing the related sub-topics that pertain to the presented arguments in the following chapter. It is noteworthy that the topics discussed in these two chapters are the issues for which al-Kūrānī was criticized during and after his lifetime. Through these chapters, the author aims to demonstrate that "al-Kūrānī sought to establish an Islamic worldview that combined philosophical and theological consideration, in addition to the Sufi experience, while emphasizing the agreement of reason and Sufi revealing (*kashf*) with the revelation of the Quran and hadith" (p. 244). To achieve this, he first evaluates al-Kūrānī's views on the states of existence, on God's essence and attributes, and his overall views on Sufism. He then examines various controversial subjects which al-Kūrānī inherited from Ibn al-'Arabī, including the faith of the Pharaoh, the satanic verses, and the eternity of hell.

This book is a significant contribution to the literature because it introduces al-Kūrānī's works, most of which are still in manuscript form, and offers a general outlook of the intellectual life of seventeenth-century Hijāz. Unlike el-Rouayheb, whose approach to the intellectual historiography

centers on the examination of engagement of scholars from diverse geographic locations in similar scholarly debates, Dumairieh focuses on “a case study that demonstrates originality of Islamic intellectual life in the post-classical period” (p. 304). Through this work, the author contributes to recent literature which has attempted to make sense of the period in terms of the scholarly activity. He offers a novel perspective on the views found in the Hijaz in the pre-modern period as well as the impact of al-Kūrānī’s thought on Wahhabism.

The multiplicity of the sources al-Kūrānī cited in his works, the huge number of scholars he benefited from, and the diversity of the topics he handled in his works make a holistic analysis of his thought difficult—a fact that must be taken into consideration while evaluating Dumairieh’s study. The author appears to have had two choices while preparing his book: either to examine a small number of issues in detail or to cover many of them briefly. He appears to have chosen the second option, as he has outlined al-Kūrānī’s views on Sufism theology without analyzing them more comprehensively.

In addition, there are some issues in the organization of the book, such as the hierarchy of chapter titles and inconsistencies in the titles and the content of the chapters. For example, within a section in the second chapter called “Educational Institutions in the Hijaz,” which deals with such educational institutions as madrasas, dervish lodges, and bookbinders, there is the subtitle “Theoretical and Practical Sciences in the Hijaz.” This title is present despite the content of the latter being largely irrelevant to the main title.

Another problem is the inconsistency regarding the names of works, scholars, and sects. For example, in the chapter two, the author attributes *al-Imdād bi-ma’rifat ‘ulūw al-isnād* to Sālīm al-Baṣrī (p. 82), whereas he attributes this work to ‘Abd Allāh b. Sālīm al-Baṣrī in the third chapter (p. 123). Or, in the fourth chapter, the author states that al-Taftāzānī was a Māturidī theologian (p.178), but in the following chapter, he states that he was an Ash’arī author (p. 269). Similar mistakes can be observed in al-Kūrānī’s works as well. Al-Kūrānī’s treatise *Jalā’ al-naẓar bi-taḥrīr al-jabr fī al-ikhtiyār* is recorded under the title *Risāla fī bayān al-muqaddimāt al-arba’a li-l-tawḍīḥ* in some catalogues; thus, Dumairieh wrongly introduces this single treatise as two different works (p. 156). The author made a similar mistake with regard to al-Kūrānī’s gloss on al-Dawānī’s commentary on *al-‘Aqā’id al-‘Ādudiyya*. He mistakenly considers an incomplete copy of al-Kūrānī’s gloss on *Sharḥ al-‘Aqā’id al-‘Ādudiyya* as a separate work. However, when comparing the works in question,

it becomes clear that al-Kūrānī has a single gloss on *Sharh al-'Aqā'id al-'Ādudiyya* (p. 164-165).

Despite its flaws, Dumairieh's study represents a significant contribution to the field of the seventeenth-century intellectual historiography. The author's examination of al-Kūrānī, a highly controversial figure during this period, provides valuable insights into his views and works. Furthermore, the discussions taking place around various issues within the book have the potential to trigger further research in the field of intellectual history.

Josef Horovitz, İslâmî Tarihçiliğin Doğuşu

cev. Ramazan Özmen-Ramazan Altınay,
Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019. 224 sayfa + Ekler.
ISBN: 9789758190553

SAFFET KURT*

Hız. Muhammed'in hayatını konu edinen kaynakların güvenilirliği hakkındaki sorgulama XIX. yüzyılda başladı. William Muir (1819-1905), I. Goldziher (1850-1921), Henri Lammens (1862-1937) ve Joseph Schacht (1902-1969) bu tartışmanın fitilini ateşledi. Bu araştırmacılar genelde hadisin, özelde ise Hız. Muhammed'in biyografisini konu edinen malzemele-
rin III. (IX.) asırda ortaya çıkan siyasî çekişmelerde bir koz olarak üretildi-
ğini ve gerçeklik payının olmadığını iddia ediyorlardı.¹ Yahudi asıllı Macar
müsteşrik Josef Horovitz'in (1874-1931) birçok dile çevrilen doçentlik
tezi ise Hız. Muhammed'in hayatına dair, birkaç sayfa de olsa, eser telif
eden şahısların biyografi ve ilmî kariyerini konu edinmektedir. Çalışma-
nın amacı, Horovitz'in belirttiği üzere, Hız. Muhammed'in hayatına dair
kaleme alınan ilk yazılı materyallerin tâbiin neslinden itibaren var oldu-
ğunu ortaya koymaktır (s. 74).

Eser, Horovitz tarafından Almanca kaleme alınmıştır. Sonrasında M.
Pickthall (1875-1936) tarafından *The Earliest Biographies of the Prophet
and Their Authors* adıyla İngilizceye tercüme edilmiş ve bu tercüme Hay-
darâbâd'da *Islamic Culture* dergisinin 1927-1928 yıllarındaki sayılarında
parça parça dört makale halinde yayımlanmıştır. Sonrasında asıl nüsha
kaybolmuştur. Nitekim 1949 yılında eseri Arapçaya tercüme eden Hüseyin
Nassar, Almanca asıl nüshayı değil, İngilizce tercümeyi dikkate alarak
el-Megâzi'l- ûlâ ve müellifûhâ başlığı ile çeviri yapmıştır. Nassar, eserde in-
celenen müelliflerin metot ve üslubunun anlaşılması için ilgili kaynaklar-
dan seçerek oluşturduğu rivayet derlemesini "Ekler" başlığı ile tercümesi-

* Arş. Gör., İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Research Assistant, İstanbul 29
Mayıs University, Faculty of Theology. ORCID: 0009-0001-4280-6550, kurts@29mayis.edu.tr.

DOI: 10.26570/isad.1325191 • Gelis/Received 11.01.2023 • Kabul/Accepted 05.05.2023

Atıf/Citation Kurt, Saffet, "Josef Horovitz, İslâmî Tarihçiliğin Doğuşu", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 50 [2023]:
180-184.

1 Bk. Muir, *The Life of Mahomet*; Goldziher, *Muhammedanische Studien*; Lammens,
"Qoran et tradition: Comment fut composé la vie de Mahomet", *Recherches de scien-
ce religieuse*, s. 27-51; Schacht, "A Revaluation of Islamic Traditions", s. 143-154.

nin sonuna ilave etmiştir. Ramazan Özmen ve Ramazan Altınay ise 2002 yılında hem İngilizce hem de Arapça nüshayı referans alarak eseri *İslâmî Tarihçiliğin Doğuşu: İlk Siyer/Meğâzî Eserleri ve Müellifleri* adıyla Türkçe'ye kazandırmışlardır. Ancak eser, aynı yıl Amerikalı yazar Lawrence I. Conrad tarafından dipnot ve bibliyografyada kimi güncellemeler yapılarak tekrar basılmıştır. Bu gelişme, Türk mütercimlerini çalışmayı bir defa daha incelemeye sevketmiş ve nihayetinde elimizdeki eser, son çalışma da dikkate alınarak baştan sona revize edilmiştir.

Kitap, editör Mehmet Azimli'nin kısa bir yazısı, ilk ikisi Türk mütercimlere, üçüncüsü Arap mütercime ait olmak üzere üç önsöz, bir takdim ve Conrad'a ait bir tanıtım yazısıyla başlamaktadır. Önsözlerde eserin kısa tarihine; övgüye veya yergiye konu olacak yönlerine değinilmiştir (s. 9-28). Tanıtımda ise Horovitz öncesi Avrupa'da yapılan İslam araştırmalarının dönüm noktaları, Horovitz'in akademik hayatı ve çalışmayı yayımlarken Conrad'ın deneyimleri anlatılmıştır (s. 29-70). Girişte Horovitz, hadis, siyer ve tefsir ilimlerinin kullandıkları dokümantasyonun ortak olduğuna ve bunları farklı ilmî usullerle işlediklerine değinip bu noktada, asıl tezini, yani söz konusu materyalin tâbiin neslinden itibaren tedvin edildiğini dile getirmiştir (s. 73-74).

Horovitz çalışmasında siyer sahasında eser telif etmiş olan on üç müellifi çeşitli karakteristik özellikleriyle birlikte dört başlık altında inceler. İlk başlık "Tâbiin Neslinden Olan Megazi Otoriteleri", ikincisi "Erken Dönem Medineli Siyer Müellifleri", üçüncüsü "Zühri'nin Öğrencileri", dördüncüsü ise "Abbâsilerin İlk Döneminde Megazi" adını taşımaktadır. Horovitz, bu başlıkları neye göre isimlendirdiğini ifade etmemektedir. İlk başlığın adı "Tâbiin Neslinden Olan Megazi Otoriteleri" iken tâbiin neslinden olmalarına rağmen Abdullah b. Ebû Bekir (ö. 130/747-48), Âsım b. Ömer (ö. 120/738) ve İbn Şihâb ez-Zühri'ye (ö. 124/742) niçin "Erken Dönem Medineli Siyer Müellifleri" adını taşıyan ikinci başlıkta yer verdiğine dair bir açıklamada bulunmamaktadır. Ayrıca söz konusu müellifleri neye göre sıraladığı müphemdir. Mesela ilk başlıkta sırayla Ebân b. Osman (ö. 105/723), Urve b. Zübeyr (ö. 94/713), Şürahbîl b. Sa'd (ö. 123/731) ve Vehb b. Münebbih'in (ö. 114/732) biyografi ve çalışmalarını müelliflerin vefat tarihini göz önünde bulundurmadan düzensiz vaziyette ortaya koymaktadır. Bununla birlikte Horovitz, her ne kadar ikinci bölümde yer alan müelliflerin "Medine ekolüne" mensup olduğunu belirtse de J. Welhausen (1844-1918) tarafından geliştirilen İslam tarihi yazıcılığının Medine-Küfe ekolü şeklinde ikine ayrıldığı teorisine, alternatif bir dönemlendirme sunmaktadır (s. 121).

Horovitz, söz konusu başlıklarda yer verdiği müelliflerin sadece ilmî yönlerini değil, sosyal statülerini, mesleklerini, siyasî pozisyonlarını, kendilerine has muhtelif özelliklerini ve çeşitli ilgi alanlarını dile getirmiştir. Son-

rasında müelliflerin hocalarını, eserlerinin içeriğine dair düşüncelerini ve kitaplarının hangi râviler vesilesiyle aktarıldığını ifade etmiştir. Ayrıca müelliflerin yakın akrabalarına dair anekdotlar aktarmıştır. Mesela Vâkıdî'nin annesinin Medine'de ilk defa Arapça kaside yazan Sâib Hâsir'in torunlarından olduğunu dile getirmiştir (s. 193; diğer örnekleri için bk. 91, 92, 95, 105, 108, 110, 119). İncelediği âlimlerin doğum-ölüm tarihlerine ve olayların kronolojisine önem veren Horovitz, çeşitli olayları mukayese ederek tarihlendirmede bulunmuştur. Mesela Cemel Savaşı'na (36/646) katılmış olmasından dolayı Ebân b. Osman (ö. 105/723) 20 (640) yılından daha geç doğmamış olacağını (s. 78-79), ağabeyi Abdullah b. Zübeyr'in (ö. 73/692) 64'te (684) Mısır'a atadığı valinin bir yıl sonra Urve b. Zübeyr'i (ö. 94/713) şehri terketmeye zorlamasından dolayı Urve'nin 58-65 (678-685) yılları arasında Mısır'da ikamet ettiğini ifade etmiştir (s. 93). Ayrıca bazı noktalarda oryantalist paradigmaya muhalif iddialar dile getirmiştir. Söz gelimi Urve b. Zübeyr'in isnat kullanırken mütesahil davranmadığını (s. 103, 104), Âsım b. Ömer'in (ö. 120/738) Peygamber hakkındaki bilgileri Emevîler lehine çarpıtmadığını (s. 131), Halife Abdülmelik'in o vakitlerde yaşının henüz yirmi üç olması hasebiyle İbn Şihâb ez-Zühri'den (ö. 120/738) "üç mescit" hadisini uydurmasını isteyemeyeceğini (s. 136-137), eserinde Mısır'da ve Medine'de derlediği hadislerle yer vermesi ve İbrâhim b. Sa'd (ö. 183/799) adında Medineli bir râvisinin olması sebebiyle İbn İshak'ın (ö. 151/768) *Kitâbü'l-Megâzi*'sini Abbâsî halifesinin emriyle yazmadığını iddia etmiştir (s. 170-171).

Diğer yandan Horovitz'in birtakım zayıf çıkarımlarının olduğu söylenebilir. Nitekim yeğeni Abdülmelik'in *Kitâbü'l-Megâzi*'sinin olduğundan hareketle Abdullah b. Ebû Bekir b. Hazm'ın da eser sahibi olabileceğini iddia etmiş (s. 124), Abdullah'ın eşi Fâtıma'nın İbn İshak'a hadis rivayet etmesinden yola çıkarak dönemin kadın-erkek ilişkilerini tahlil etmiş (s. 125), Vehb b. Münebbih ile Abdullah b. Ebû Bekir çağdaş olmasına rağmen Vehb b. Münebbih'in isnat kullanmadığı üzerinde dururken (s. 119) dönemin ilim anlayışında isnat henüz yaygınlaşmadığı için Abdullah b. Ebû Bekir'in isnat kullanmadığını dile getirmiştir (s. 125). Bir yandan Vâkıdî'nin taraf-sız bir tarihçi olduğunu vurgularken diğer yandan Vâkıdî'nin Abbâsî sarayı ile olan münasebeti sebebiyle Abbas'ı Bedir esirlerinden ve erzak yardımında bulunanların listesinden çıkardığını iddia etmiştir (s. 217). Ayrıca bir yerde Amre'yi Abdullah b. Ebû Bekir'in büyük teyzesi olarak tanıtmış (s. 125), ancak bir başka yerde Amre'nin Abdullah b. Ebû Bekir'in eşi olduğunu ifade etmiştir (s.168). Vâkıdî (ö. 207/823) *Kitâbü'l-megâzi*'sinde İbn İshak'tan oldukça istifade ettiğini, bunun açığa çıkmaması için "Onlardan başkaları da bana rivayet etti" ifadesini formüle ettiğini ve *Kitâbü'l-Megâzi*'de yer alan bu ifadelerin tamamının İbn İshak'a râci olduğunu iddia etmiştir (s. 212-13). Kimi iddialarını ise ispatlamadan ortaya koymuştur.

Mesela İbn Hallikân'ın (ö. 681/1282) ilim meclisine katılanlar arasında Abdullah b. Zübeyr'i zikretmesini vehimden saymış, fakat bunu niçin vehim olarak kabul ettiğini dile getirmemiştir (s. 92). Ayrıca Horovitz, eserine siyer sahasında kitabı olan müellifleri almayı amaçlamış olmasına rağmen Âsım b. Ömer'in müellif olup-olmadığını açıkça belirtmemiş, râvi ve hikâye anlatıcısı (kussâs) vasıflarının üzerinde durmuştur (s. 131-32).

Eserde Horovitz'in daha önce yaptığı çalışmalarının ve akademik ilgi alanlarının izlerinin görüldüğünü ifade edebiliriz. O, İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir'i*, Taberî'nin (ö. 230/845) *Târih'i* ve Belâzürî'nin (ö. 230/845) *Ensâbü'l-eşraf*'ında olduğu üzere birçok Arapça eserin yayımlanma projesinde yer almış ve bu çalışmasında erken dönem İslam tarihinin söz konusu birincil kaynaklarına pek çok atıfta bulunmuştur. Ancak Muhammed b. İshak'a (ö. 151/768) değindiği kısmı ikincil kaynak değerinde olan J. Fück'ün (1894-1974) *Muhammad ibn Ishâq* adlı monografisi çerçevesinde ele almıştır (s. 166). Arap şiirine akademik bir ilgi duyan Horovitz, âlimlerin şiir ile olan ilişkilerine değinmekten de geri durmamıştır (s. 83-85, 105, 106, 127-129, 132, 153, 157, 183).

Metin üslubu ve kurgu inşasında kimi müelliflerin karakteristik özellikleri ve özel hayatlarından çok fazla bahsedilmiş, mesela Vâkıdî'nin maddi sıkıntılar yaşadığında Abbâsî sarayından nasıl istifade ettiğine dair, okuru kitabın asıl konusundan uzaklaştıracak vaziyette, on bir sayfa rivayete yer verilmiştir (s. 193-206, diğerleri için bk. s. 79, 87, 92, 95-96, 127-129). Bazı paragraflarda tekrara düşülmüş, bağlamdan kopuk cümleler dile getirilmiştir. Mesela Urve b. Zübeyr'in ilmî kariyerine değinilip 94 (712-13) yılında Mücâh'taki arazisinde vefat ettiği dile getirilmiş (s. 97-98), devamındaki paragrafta tekrardan Urve'nin Medine'nin yedi fakihinden biri olduğu vurgusu yapılmış, teyzesi Âişe'den (ö. 58/678) ne tür bilgi aldığı ve talebelerinin kim olduğu üzerinde durulmuştur (s. 98-99; diğerleri için bk. s. 105, 111, 141). Türk mütercimlerin üslubu açısından bakıldığında, ekseriyetle akıcı bir dil kullanıldığını, ancak az da olsa anlaşılması güç cümlelerin bulunduğunu ifade edebiliriz (s. 103).

Son olarak Horovitz'in söz konusu eleştirilerin tamamından sorumlu olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü elimizdeki eser çeviri/lerin çevirisi mesabesinde. Eserin hem daktilo nüshası kaybolmuş hem de Conrad'ın belirttiği üzere ilk mütercim Pickthall birçok yerde Horovitz'i yanlış anlamış ve kastının dışına çıkmıştır (s. 64-65). Bütün bu eksikleriyle birlikte Horovitz, tezinin başında dile getirdiği iddiasını ispat edebilmiş ve megazi literatürünün tâbiin neslinden itibaren yazılı doküman haline getirildiğini ortaya koyabilmiştir. Böylece yapılacak olan yeni çalışmalara kapı aralayarak İslam tarihi literatürüne önemli bir katkı sunmuştur.

Bibliyografya

Goldziher, I., *Muhammedanische Studien*, I-II, Halle: Max Niemeyer, 1889-90.

Lammens, H., "Qoran et tradition: Comment fut compos   la vie de Mahomet", *Recherches de science religieuse*, 1 (1910): 27-51.

Muir, Sir William, *The Life of Mahomet and History of Islam to the Era of the Egira*, I-IV, London: Smith, Elder and Co., 1858-1861.

Schacht, J., "A Revaluation of Islamic Traditions", *Journal of the Royal Asiatic Society*, (1949): 143-54.