İSLAM DÜŞÜNCE ATLASI

EDİTÖR: İBRAHİM HALİL ÜÇER

3

MUHASEBE DÖNEMİ

ARAYIŞLAR DÖNEMİ



ilem
ilmi etüdler derneği

KONYA BÜYÜKŞEHİR BELEDİYESİ

İSLAM DÜŞÜNCE ATLASI

3



İSLAM DÜŞÜNCE ATLASI

EDİTÖR: İBRAHİM HALİL ÜÇER

3

WWW.İSLAMDUSUNCEATLASI.ORG

ilem
ilmi etüdler derneği

KONYA
BÜYÜKŞEHİR
BELEDİYESİ



"Leyla ve Mecnun Medresede". XVI. yy.'da Herat bölgesinde, Sultan Muhammed Nur tarafından tasvir, Mahmud Müzehhip tarafından tezhib edilmiş bir *Hamse* minyatürü (The Met).



İSLAM DÜŞÜNCE ATLASI

Konya Büyükşehir Belediyesi Adına Sahibi: Tahir Akyürek
Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları: 360
Setrifika No: 21473

İstanbul 2017
ISBN 978-605-389-304-2

EDİTÖR
İbrahim Halil Üçer

TASARIM KONSEPTİ
Muhammet Nur Anbarlı

UYGULAMA
Muhammet Nur Anbarlı
Furkan Selçuk Ertargin
Esat Yılmaz
Ahmet Karataş

HARİTALANDIRMA VE İNFOGRAFİK
Erol Polat

GEOMETRİK DESENLER
Serap Ekizler Sönmez

TASHİH
Semih Atiş

YAPIM
MNA Tasarım

BASKI ÖNCESİ HAZIRLIK
Yüksel Yücel

BASKI VE CİLT
Karist Baskı Çözümleri

www.islamdusunceatlasi.org

ilem
ilmi etüdler derneği

Aziz Mahmut Hüdayi Mahallesi,
Halk Caddesi, Türbekapısı Sokak, No: 13,
Üsküdar 34672 İstanbul
+90 216 310 43 18
www.ilem.org.tr

KONYA BÜYÜKŞEHİR BELEDİYESİ

Konya Büyükşehir Belediyesi
Nişantaş Mahallesi, Vatan Caddesi, No: 2
Selçuklu 42060 Konya
+ 90 332 221 14 00
www.konya.bel.tr

Proje Çalışma Grubu ve Yazarlar

EDİTÖR

İbrahim Halil Üçer Yrd. Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi

PROJE DANIŞMANLARI

İhsan Fazlıoğlu Prof. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi
Lütfi Sunar Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi

PROJE EKİBİ

Ümit Güneş Arş. Gör., Yıldız Teknik Üniversitesi
Dursun Özyürek Yıldız Teknik Üniversitesi
Abdullah Karakaş Yıldız Teknik Üniversitesi
Esma Vatandaş Marmara Üniversitesi

GİRİŞ, DÖNEM VE ALAN YAZISI YAZARLARI

Abdullah Yıldırım Arş. Gör., İstanbul Medeniyet Üniversitesi
Berat Açıl Doç. Dr., İstanbul Şehir Üniversitesi
Ekrem Demirli Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi
Ercan Alkan Dr., Marmara Üniversitesi
Eşref Altaş Yrd. Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi
Hacı Bayram Başer Yrd. Doç. Dr., Yalova Üniversitesi
Harun Kuşlu Yrd. Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi
Hayrettin Nebi Güdekli Dr., Marmara Üniversitesi
Hümeyra Özturan Yrd. Doç. Dr., Marmara Üniversitesi
İbrahim Halil Üçer Yrd. Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi
İhsan Fazlıoğlu Prof. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi
Lütfi Sunar Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi
M. Ali Büyükkara Prof. Dr., İstanbul Şehir Üniversitesi
M. Cüneyt Kaya Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi
M. Kayahan Özgül Yrd. Doç. Dr., Gazi Üniversitesi
Mehmet Özturan Yrd. Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi
Müstakim Arıcı Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi
Osman Gazi Özgüdenli Prof. Dr., Marmara Üniversitesi
Ömer Türker Doç. Dr., Marmara Üniversitesi
Taha Boyalık Yrd. Doç. Dr., İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Tahsin Görgün Prof. Dr., İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

BİLGİN MADDESİ YAZARLARI

Abdulkadir Macit Yrd. Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi
Abdullah Taha Orhan Arş. Gör., Marmara Üniversitesi
Abdullah Yıldırım Arş. Gör., İstanbul Medeniyet Üniversitesi
Abuzer Dişkaya Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi
Ahmet Çakır Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Ahmet Emin Dağ Dr., Marmara Üniversitesi
Ahmet Gökçen Yrd. Doç. Dr., Muş Alparslan Üniversitesi
Ahmet İğdi Arş. Gör., Muş Alparslan Üniversitesi
Ali İhsan Kılıç Arş. Gör., Kocaeli Üniversitesi
Alpaslan Fener İstanbul Üniversitesi
Arif Demir Yrd. Doç. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Asım Cüneyt Köksal Doç. Dr., İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Ayşenur Güdekli Dr., Marmara Üniversitesi
Ü. Betül Kanburoğlu Ergün Arş. Gör., Uludağ Üniversitesi
Cüneyt Kaya Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi
Deniz Özlem Çevik McGill University
Dursun Özyürek Yıldız Teknik Üniversitesi
Elif Baga Yrd. Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi
Ercan Alkan Yrd. Doç. Dr., Marmara Üniversitesi
Eşref Altaş Yrd. Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi
Fatih Koca Dr., Ankara Üniversitesi
Fazlı Arslan Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi
Feyza Güler Arş. Gör., İstanbul Üniversitesi
Gönül Kazancı Yeprem
Gülhan Duygun Öğr. Gör., İstanbul Kemerburgaz Üniversitesi
Habil Sağlam Institut National des Langues et Civilisations Orientales (INALCO)
Hacı Bayram Başer Yrd. Doç. Dr., Yalova Üniversitesi
Hakan Cevher Prof. Dr., Ege Üniversitesi
Hakkı Tekin Öğr. Gör., Erciyes Üniversitesi
A. Hakkı Turabi Prof. Dr., Marmara Üniversitesi
Halil İbrahim Düzenli Yrd. Doç. Dr., Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi
Hamdi Çilingir Dr., İLEM
Hasan Umut Arş. Gör., McGill University
Hatice Piroğlu Yıldız Teknik Üniversitesi
Hattat Nurullah Özdem
Hayrettin Nebi Güdekli Doç. Dr., Marmara Üniversitesi
Hüseyin Akpınar Doç. Dr., Harran Üniversitesi
Hüsniye Koç Boğaziçi Üniversitesi
İbrahim Halil Üçer Yrd. Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi
İhsan Fazlıoğlu Prof. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi
İsa Uğurlu Sabancı Üniversitesi
İshak Arslan Yrd. Doç. Dr., İstanbul Şehir Üniversitesi
İzzet Sak Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi
Kamuran Gökdağ Arş. Gör., Artuklu Üniversitesi
Kutlu Okan Marmara Üniversitesi
Kübra Bilgin Tiryaki İstanbul Üniversitesi
Lütfi Sunar Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi
M. Bedri Mermutlu Yrd. Doç. Dr., İstanbul Ticaret Üniversitesi
M. Fatih Kılıç Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi
M. Nuri Uygun Yrd. Doç. Dr., Marmara Üniversitesi
Mahmut Hakkı Akın Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi
Mehmet Arıkan Arş. Gör., İstanbul Medeniyet Üniversitesi
Mehmet Öncel Yrd. Doç. Dr., İbn Haldun Üniversitesi
Mehmet Tıraşcı Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi
Mehmet Ulukütük Doç. Dr., Gaziantep Üniversitesi
Merve Betül Üçer Arş. Gör., İstanbul Üniversitesi
Meryem Babacan Bursalı Boğaziçi Üniversitesi

Muhammed Yetim Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi
Murat Kaş Arş. Gör., Dumlupınar Üniversitesi
Murat Salim Tokaç Doç. Dr., Kültür ve Turizm Bakanlığı
Mustafa Yavuz Yrd. Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi
Müstakim Arıcı Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi
Nail Okuyucu Yrd. Doç. Dr., Marmara Üniversitesi
Nedim Tan Yrd. Doç. Dr., Marmara Üniversitesi
Nilgün Doğrusöz Dişiaçık Prof. Dr., İstanbul Teknik Üniversitesi
Numan Konaklı Dr., Marmara Üniversitesi
Nuri Özcan Yrd. Doç. Dr., Medipol Üniversitesi
Orhan Musaxanov Dr., Marmara Üniversitesi
Ö. Faruk Uysal İstanbul Şehir Üniversitesi
Ömer Türker Doç. Dr., Marmara Üniversitesi
Ömer Uyan Arş. Gör, İnönü Üniversitesi
Ömer Uzunağaç Doktor adayı, Marmara Üniversitesi
Özkan Öztürk Yrd. Doç. Dr., Namık Kemal Üniversitesi
Sacide Ataş Arş. Gör., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi
Sadık Tezin Arş. Gör., Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi
Sami Turan Erel Arş. Gör., İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Seda Tüfekçioğlu Yrd. Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi
Selman Benlioğlu Arş. Gör., Marmara Üniversitesi
Sena Pekkendir Aydın İstanbul Medeniyet Üniversitesi
Sena Şen İstanbul Şehir Üniversitesi
Serhan Afacan Yrd. Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi
Siracettin Aslan Arş. Gör., Mardin Artuklu Üniversitesi
Suat Kaymak Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi
Süleyman Güder Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi
Sümeyye Parıldar Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi
Taha Boyalık Yrd. Doç. Dr., İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Taha Yasin Arslan Yrd. Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi
Turgay Şafak Yrd. Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi
Turgut Yahşi Arş. Gör., Marmara Üniversitesi
Ubeydullah Sezikli Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi
Vahdettin Işık Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi
Yakup Kara Arş. Gör., Marmara Üniversitesi
Yasin Özdemir Marmara Üniversitesi
Yunus Emre Çil Marmara Üniversitesi
Yusuf İzzettin Aktaş Arş. Gör., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi
Zahit Tiryaki Yrd. Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi
Zeynep Kuleli İstanbul Medeniyet Üniversitesi
Zeynep Yıldız Dr., Marmara Üniversitesi

ŞEHİR MADDESİ YAZARLARI

Abdulkadir Macit Yrd. Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi
Arife Gümüş İstanbul Üniversitesi
Büşra Sağıroğlu Yıldız Teknik Üniversitesi
C. Ersin Adıgüzel Dr., İstanbul Üniversitesi
İrem Nur Kaya Boğaziçi Üniversitesi
M. Fatih Yalçın Yrd. Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi
Melike Toprak Marmara Üniversitesi
Ömer Kelhüseyin Öğr. Gör., Marmara Üniversitesi
Ömer Uzunağaç Doktor adayı, Marmara Üniversitesi
Recep Emin Gül Arş. Gör., Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Sadık Tezin Arş. Gör., Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi
Selahattin Polatoğlu Arş. Gör., Muş Alparslan Üniversitesi
Suat Kaymak Doktor adayı, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi
Sümeyye Taşdelen İstanbul Teknik Üniversitesi
Yunus Çolak Arş. Gör., Kırklareli Üniversitesi

MİMARİ ESER MADDESİ YAZARLARI

Abdullah Asım Divlevi Arş. Gör., Mardin Artuklu Üniversitesi
Emin Selçuk Taşar Arş. Gör., Mardin Artuklu Üniversitesi
Enes Gülcan Arş. Gör., Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi
Esat Tiryaki Arş. Gör., Uludağ Üniversitesi
Halil İbrahim Düzenli Yrd. Doç. Dr., Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi
Ömer Faruk Dabanlı Yrd. Doç. Dr., Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi

KURUM MADDESİ YAZARLARI

Selahattin Polatoğlu Arş. Gör., Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Selim Argun Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi

TARİHİ HADİSELER BAŞLIKLARI

Abdulkadir Macit Yrd. Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi
İbrahim Halil Üçer Yrd. Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi
Selahattin Polatoğlu Arş. Gör., Yüzüncü Yıl Üniversitesi

VİDEO KAYITLARI

Abdullah Yıldırım Arş. Gör., İstanbul Medeniyet Üniversitesi
Alev Erkilet Doç. Dr., İstinye Üniversitesi
Cüneyt Kaya Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi
Ekrem Demirli Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi
Eşref Altaş Yrd. Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi
Hacı Bayram Beşer Yrd. Doç. Dr., Yalova Üniversitesi
Harun Kuşlu Yrd. Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi
Hayrettin Nebi Güdekli Yrd. Doç. Dr., Marmara Üniversitesi
İbrahim Halil Üçer Yrd. Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi
İhsan Fazlıoğlu Prof. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi
İlker Kömbe Yrd. Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi
İlyas Çelebi Prof. Dr., İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
İshak Arslan Yrd. Doç. Dr., İstanbul Şehir Üniversitesi
Kutlu Okan Marmara Üniversitesi
Mahmut Hakkı Akın Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi
Müstakim Arıcı Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi
Ömer Mahir Alper Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi
Ömer Türker Doç. Dr., Marmara Üniversitesi
Sümeyye Parıldar Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi
Taha Boyalık Yrd. Doç. Dr., İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Tahsin Görgün Prof. Dr., İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Vahdettin Işık Dr., Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi
Zahit Tiryaki Yrd. Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi

KİŞİLER HARİTASI

Ercan Alkan Yrd. Doç. Dr., Marmara Üniversitesi
Hayrettin Nebi Güdekli Yrd. Doç. Dr., Marmara Üniversitesi
İbrahim Halil Üçer Yrd. Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi

KİTAPLAR HARİTASI

Ercan Alkan Yrd. Doç. Dr., Marmara Üniversitesi
İbrahim Halil Üçer Yrd. Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi
Mehmet Arıkan Arş. Gör., İstanbul Medeniyet Üniversitesi

İçindekiler



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MUHASEBE DÖNEMİ

XI/XVII. - XII/XVIII. YÜZYILLAR

1022 **MUHASEBE DÖNEMİ** *İhsan Fazlıoğlu*

1043 **Muhasebe Dönemi'nde Nazarî İlimler**
İHSAN FAZLIOĞLU

1058 *Nazarî İlimler Geleneği Ana Metinleri ve Şerhleri*

Bilginler
1060 Fâzıl Ali Bey
1062 Hasan Kâfî Akhisarî
1063 Mehmet Emin Şirvânî
1064 Mir Damâd
1066 Molla Sadrâ
1067 Kâtip Çelebi
1070 Abdülhakîm Siyâlkûtî
1071 İbn Sellûm
1071 Müneccimbaşı Ahmed Dede
1072 Yanyalı Esad Efendi
1073 Saçaklızâde Mehmed Efendi
1074 Mestçizâde
1074 Mehmet Emîn el-Üsküdârî
1075 Mehmed Emin Darendevî
1076 Pîrîzâde Mehmed Sâhib Efendi
1077 Dâvûd-ı Karsî
1078 Mehmed Akkirmânî
1078 Abbas Vesim Efendi
1079 Şah Veliyyullah Dihlevî
1081 Hadimî
1083 Mustafa Sıdkî
1083 Halîfezâde Çınarî
1084 Gelenbevî İsmail Efendi
1085 Kasabbaşızâde İbrahim

Mimarî Eserler
1086 Sultanahmet Camii
1088 Delhi Cuma Mescidi

Şehirler
1090 Şîraz
1092 Delhi

1095 **Kadîm ile cedîd arasında: Muhasebe Çağı'nda Tıp bilimi**
İHSAN FAZLIOĞLU

Şehirler
1097 Edirne

1101 **Muhasebe Dönemi Ahlâk ve Siyaset Literatürü**
MÜSTAKİM ARICI

Şehirler
1106 Diyarbekir (Âmid)
1108 Erzurum
1110 Harput

1113 **Muhasebe Dönemi'nde Tasavvuf**
ERCAN ALKAN

Bilginler
1122 İmâm-ı Rabbânî
1122 Aziz Mahmud Hüdâyî
1123 İsmâil Ankaravî
1124 Dârâ Şükûh
1126 Lâhîcî
1127 Abdullah Bosnevî
1128 Feyz-i Kâşânî
1129 İbrâhîm el-Kûrânî
1132 Osman Fazlı Atpazarî
1133 Niyâzî-i Mısrî
1134 İsmail Hakkı Bursevî

1136 Abdülganî en-Nablusî
1138 Erzurumlu İbrahim Hakkı
1139 Ahmed et-Ticânî

Şehirler
1142 Buhara

1145 Muhasebe Dönemi Edebiyat ve Sanatı
BERAT AÇIL

Bilginler
1152 İmâd Hasenî
1152 Sedefkar Mehmet Ağa
1154 Hatib Zâkirî Hasan Efendi
1154 Azmizâde Hâletî
1156 Nef'î
1157 Nâ'ilî-i Kadîm
1159 Ali Ufkî Bey
1160 Evliya Çelebi
1162 Hâfız Post
1163 Hâfız Osman
1163 Nâbî
1165 Itrî
1166 Dimitrie Cantemir
1167 Nedim
1169 Kutbünnâyî Osman Dede
1171 Şeyhülislâm Esad Efendi
1173 Koca Râgıb Paşa
1175 Mehmed Es'ad Yesârî
1175 Şeyh Galib
1177 Ali Nutkî Dede

Mimarî Eserler
1178 Tac Mahal
1180 Nur-u Osmaniye Camii



DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ARAYIŞLAR DÖNEMİ

XIII/XIX.- XIV/XX. YÜZYILLAR

1192 **ARAYIŞLAR DÖNEMİ** *Tahsin Görgün*

1201 **Yeni bir Tahkîk için: Ta'dîl, Tebdîl ve Tebrîd Arasında Nazarî İlimlerde Yeni Arayışlar**
İHSAN FAZLIOĞLU

Bilginler
1213 Hâlid el-Bağdâdî
1214 Hoca İshak Efendi
1219 Şinasi
1222 Sebzevârî
1222 Abdünnâfî Efendi
1223 Giritli Sırrı Paşa
1225 Ahmed Cevdet Paşa
1226 Ali Sedad
1226 Vidinli Hüseyin Tevfik Paşa
1227 Şemseddin Sami
1229 Manastırlı İsmail Hakkı
1229 Abdüllatif Harpûtî
1230 Salih Zeki
1231 Ahmed Avni Konuk
1232 Muhammed İkbal
1233 Elmalılı M. Hamdi Yazır
1236 İsmail Hakkı İzmirli
1238 Tâhirülmevlevî
1240 Mustafa Sabri Efendi
1241 Murteza Mutahhari
1242 Fazlurrahman
1245 Allâme Tabatabaî
1247 Muhammed Âbid el-Câbirî
1250 Nasr Hamid Ebû Zeyd
1251 Seyyid Muhammed Nakib el-Attas
1254 Seyyid Hüseyin Nasr
1256 Hasan Hanefî

1261 **Arayışlar Dönemi'nde Meydan Okumalar ve Cevaplar**
MEHMET ALİ BÜYÜKKARA

Bilginler
1272 Rifâa et-Tahtâvî
1273 Tunuslu Hayreddin Paşa
1275 Cemâleddin Efgânî
1277 Seyyid Ahmed Han
1278 Muhammed Abduh
1279 Filibeli Ahmed Hilmi
1282 Said Halim Paşa
1285 Ziya Gökalp
1286 Babanzâde Ahmed Naim
1288 Reşîd Rızâ
1291 Mehmed Akif Ersoy
1294 Emir Şekip Arslan
1296 Hasan el-Benna
1298 Musa Carullah
1299 Said Nursî
1303 Seyyid Kutub
1304 Malik bin Nebi
1305 Nurettin Topçu
1307 Ali Şeriati
1308 Mevdûdî
1310 Muhammed Hüseyni Beheşti
1311 Ayetullah Humeyni
1313 Aliya İzzetbegoviç
1315 Necmettin Erbakan
1318 Hasan el-Turabi
1320 Abdulkerim Suruş
1321 Raşid Gannuşi
1324 Sezai Karakoç

Neyi, Nasıl Arıyoruz?
M. KAYAHAN ÖZGÜL

Bilginler
1338 Abdülbâki Nâsır Dede
1339 Mustafa Râkım Efendi
1340 Mahmud Celâleddîn
1341 Keçecizade İzzet Molla
1342 Akif Paşa
1343 Hamâmizâde İsmail
1344 Mustafa İzzet Efendi
1345 Ziyâ Paşa
1347 Hacı Ârif Bey
1348 Nâmık Kemal
1351 Mehmed Zekâî Dede
1352 Ahmet Midhat Efendi
1353 Yahya Kemal

1356 Kısa İslam Tarihi Kronolojisi
1366 Dizin

Tablolar ve Şekiller

Tablo 1. İslam düşünce tarihinin dönemleri
Tablo 2. İnsanlığın üç çağı
Tablo 3. Ana hatlarıyla tedvin ve erken dönem tasnif literatürü
Tablo 4. Klasik dönemde felâsife ve mütekellimûn arasındaki belli başlı ihtilaf noktaları
Tablo 5. İbn Sînâ'ya göre felsefî/ aklî ilimler
Tablo 6. XVII. ve XVIII. yüzyıllarda matematik, astronomi ve doğa felsefesinde telif edilen eserler

Haritalar

Harita 1. Bilâd-ı İslam: Havzalar Haritası
Harita 2. Dinî İlimlerin Teşekkülü
Harita 3. Klasik Dönemde Kelam
Harita 4. Klasik Dönemde Dil Bilimleri ve Edeb
Harita 5. Klasik Dönemde Tasavvuf
Harita 6. Antik-Helenistik Dönem Felsefe Merkezleri
Harita 7. Klasik Dönemde Felsefe
Harita 8. Selçuklulardan Önce İslam Dünyası
Harita 9. Selçuklulardan Sonra İslam Dünyası
Harita 10. İbn Sînâcı Gelenek ve İşrakilik
Harita 11. Merv'in Merkez Haline Geliş Süreci: 1060'tan 1200'e Kadar [Selçuklular ve Harzemşahlar]
Harita 12. Merâga'nın Merkez Haline Geliş Süreci: 1250'den 1300'e Kadar [İlhanlılar]
Harita 13. Musul'un Merkez Haline Geliş Süreci: 1240-1280 [Zengîler ve Eyyûbîler]
Harita 14. Konya'nın Merkez Haline Geliş Süreci: 1250-1300 [Anadolu Selçukluları]
Harita 15. Tebriz'in Merkez Haline Geliş Süreci: 1275'ten 1337'ye Kadar [İlhanlılar]
Harita 16. Semerkand'ın Merkez Haline Geliş Süreci: 1390'dan 1450'ye Kadar [Timurlular]
Harita 17. İstanbul'un Merkez Haline Geliş Süreci: 1453-1580 [Osmanlı]
Harita 18. Aklî İlimlerin Tahriri
Harita 19. Tarikatların Tesisi ve Ekberî Gelenek
Harita 20. 1300-1500 Arasında Doğu İslam Dünyası
Harita 21. 1450-1750 Arasında Doğu İslam Dünyası

Haritalarda Kullanılan Semboller



Dil Ekollerinin Merkezleri

Kutsal Şehir

Fetih Hareketleri

Nizamiye Medreseleri

Halifelik Merkezleri

Seyahat Güzergahları

İlk Sahabilerin Yerleştiği İlim Merkezleri

Şehirler

İlk Tedvin Merkezleri

Yerel Emirlik Merkezleri

İlk Tekkeler

MAVERAUNNEHİR

Havza Adları

İslam Felsefe Tarihinde Merkezi Rolü Olan Yerleşim Birimleri

SELÇUKLULAR

Devlet Adları

İstanbul

Şehir Adları

Kadim Felsefe Merkezleri

Devletlerin farklı tarihlerde kesişen hakimiyet alanları

Kelam Ekollerinin Merkezleri

FERGANA

Bölge Adları

Kitap Haritaları



K.H. Tablo 1. Devvânî (908/1502), *Risâletü isbâti'l-vâcib el-cedîde* şerh ve haşiyeleri
K.H. Tablo 2. Beyzâvî (685/1286), *Tavâli'u'l-envâr min matâli'i'l-enzâr* şerh ve haşiyeleri
K.H. Tablo 3. Senûsî (895/1490 ykl.), *Akîdetü ehli't-tevhîd ve't-tesdîd* şerh ve haşiyeleri
K.H. Tablo 4. Fahreddîn er-Râzî (606/1210), *el-Me'âlim fî usûli'd-dîn* şerh ve haşiyeleri
K.H. Tablo 5. Adududdîn el-Îcî (756/1355), *Akâidü'l-Adudiyye* şerh ve haşiyeleri
K.H. Tablo 7. Teftâzânî (792/1390), *Makâsıdu't-tâlibîn fî usûli'd-dîn* şerh ve haşiyeleri
K.H. Tablo 8. Ûşî (575/1379), *el-Kasîdetü'l-lâmiyye fî't-tevhîd* şerh ve haşiyeleri
K.H. Tablo 9. Hızır Bey (863/1459), *el-Kasîdetü'n-nûniyye fî'l-akâid* şerh ve haşiyeleri
K.H. Tablo 10. Adudüddîn el-Îcî (756/1355), *el-Mevâkıf fî ilmi'l-kelâm* şerh ve haşiyeleri
K.H. Tablo 11. Necmeddîn en-Nesefî (537/1142), *el-Akâid* şerh ve haşiyeleri
K.H. Tablo 12. Ahmed b. Zeynelabidîn (1048/1638), *Minhâcu'ş-şifâ fî ilâhiyyât* şerh ve haşiyeleri
K.H. Tablo 13. İbn Sînâ (428/1037), *el-Kasîdetü'l-ayniyye* şerh ve haşiyeleri
K.H. Tablo 14. İbn Sînâ (428/1037), *Kitâbu'l-İşârât ve't-tenbîhât* şerh ve haşiyeleri
K.H. Tablo 15. Necmeddîn el-Kâtibî (675/1277), *Hikmetü'l-ayn* şerh ve haşiyeleri
K.H. Tablo 16. İbn Sînâ (428/1037), *Uyûnu'l-hikme* şerh ve haşiyeleri
K.H. Tablo 17. İbn Sînâ (428/1037), *Kitâbu'n-Necât* şerh ve haşiyeleri
K.H. Tablo 18. Ebherî (663/1265), *Hidâyetü'l-Hikme* şerh ve haşiyeleri
K.H. Tablo 19. Sühreverdî (587/1191), *Kitâbu't-telvîhât* şerh ve haşiyeleri
K.H. Tablo 20. Sühreverdî (587/1191), *Kitâbu Heyâkili'n-nûr* şerh ve haşiyeleri
K.H. Tablo 21. Sühreverdî (587/1191), *Hikmetü'l-işrâk* şerh ve haşiyeleri
K.H. Tablo 22. Ebherî (663/1265), İsâgûcî şerh ve haşiyeleri
K.H. Tablo 23. Hunecî, *el-Cumel* (646/1248) şerh ve haşiyeleri
K.H. Tablo 24. Hunecî, *el-Mûcez* (646/1248) şerh ve haşiyeleri
K.H. Tablo 25. Adudüddîn el-Îcî (756/1355), *Risâle fî âdâbi'l-bahs* şerh ve haşiyeleri
K.H. Tablo 26. Sirâceddîn el-Urmevî (682/1283), *Metâliu'l-envâr fî'l-mantık* şerh ve haşiyeleri
K.H. Tablo 27. Taşköprîzâde (968/1561), *Risâle fî ilm âdâbi'l-bahs* şerh ve haşiyeleri
K.H. Tablo 28. Semerkandî (722/1322), *Risâle fî âdâbi'l-bahs* şerh ve haşiyeleri
K.H. Tablo 29. Necmeddîn el-Kâtibî (675/1276), *er-Risâletü'ş-şemsiyye fî'l-kavâidi'l-mantikiyye* şerh ve haşiyeleri
K.H. Tablo 30. Ahdarî (953/1546), *Süllemü'l-mürevnik fî'l-mantık* şerh ve haşiyeleri
K.H. Tablo 31. Teftâzânî (791/1390), *Tehzîbü'l-mantık ve'l-kelâm* şerh ve haşiyeleri
K.H. Tablo 32. Mahmûd b. Ömer el-Çağmînî el-Hârizmî (ö. 618/1221[?]), *el-Mulahhas fi'l-hey'eti'l-basîta* şerh ve haşiyeleri
K.H. Tablo 33. Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed el-Karâfî el-Mısrî (815/1412), *Nüzhetü'n-nuzzâr fî sınâ'ati'l-gubâr* şerh ve haşiyeleri
K.H. Tablo 34. Ebû Abdullah el-Yâsemîn el-Merrakûşî (601/1204), *el-Urcûzetü'l-Yâsemîniyye fi'l-Cebr ve'l-Mukâbele* şerh ve haşiyeleri
K.H. Tablo 35. Nasîrüddîn et-Tûsî (672/1274), *et-Tezkire fî ilmi'l-Hey'e* şerh ve haşiyeleri
K.H. Tablo 36. Şemsüddîn es-Semerkandî (722/1322), *Eşkâlü't-te'sîs* şerh ve haşiyeleri
K.H. Tablo 37. Hâce Abdullah el-Herevî (481/1089), *Menâzilü's-sâirîn* şerh ve haşiyeleri
K.H. Tablo 38. Sadreddin Konevî (673/1274), *Miftâhu'l-gayb* şerh ve haşiyeleri

K.H. Tablo 39. İbnü'l-Fârız (632/1235), *el-Kasîdetü't-tâiyye* şerh ve haşiyeleri
K.H. Tablo 40. Şebüsterî (720/1320), *Gülşen-i Râz* şerh ve haşiyeleri
K.H. Tablo 41. Mevlânâ (672/1273), *Mesnevî* şerh ve haşiyeleri
K.H. Tablo 42. İbnü'l-Arabî (638/1240), *Fusûsu'l-hikem* şerh ve haşiyeleri
K.H. Tablo 43. İbn Atâullah el-İskenderî (709/1309), *el-Hikemu'l-Atâiyye* şerh ve haşiyeleri
K.H. Tablo 44. Abdurrahman Câmî (878/1474), *ed-Dürretü'l-Fâhire...* şerh ve haşiyeleri
K.H. Tablo 45. Abdürrezzâk el-Kâşânî (736/1335), *Istılâhâtü's-sûfiyye* şerh ve haşiyeleri
K.H. Tablo 46. Adudüddîn Îcî (756/1355), *er-Risâletü'l-vaz'iyye* şerh ve haşiyeleri
K.H. Tablo 47. Bahâuddîn el-Âmilî, *Hulâsatü'l-hisâb* şerh ve haşiyeleri
K.H. Tablo 48. Antâkî'nin *er-Risâletü'l-Hüseyniyye fî fenni'l-âdâb* ve Saçaklızâde'nin *er-Risâletü'l-velediyye* adlı âdâbü'l-bahs ve'l-münâzara eserlerinin şerh ve haşiyeleri
K.H. Tablo 49. Lekânî'nin *Cevheretü't-tevhîd* ve İbn Âşir'in *Murşidu'l-muîn ale'z-zarûrî ulûmi'd-dîn* adlı akaid-kelam eserlerinin şerh ve haşiyeleri
K.H. Tablo 50. el-Bihârî'nin *Süllemu'l-ulûm* adlı mantık eseri ve şerhleri

Bilgi Kartı Olan Bilginler

[Kitaptaki Sırasıyla]

Hasan-ı Basrî
Vâsıl b. Ata
Nazzâm
Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf
Ebü'l-Hasan el-Eş'arî
Ebû Mansûr el-Mâtürîdî
Bâkıllânî
Kâdî Abdülcebbâr
Abdülkâhir el-Bağdâdî
Ebü'l-Hüseyn el-Basri
Mâverdî
Cüveynî
Rummânî
Muhâsibî
Bâyezid-i Bestâmî
Cüneyd-i Bağdâdî
Hallâc-ı Mansûr
Hakîm Tirmizî
Hucvîrî
Herevî
Kindî
Fârâbî
Yahya b. Adî
Âmirî
İbn Sînâ
Bîrûnî
Behmenyâr b. Merzubân
İbn Bâcce
İbn Tufeyl
İbn Rüşd
Gazâlî
Ebu'l-Kâsım el-Ensârî
Fahreddin er-Râzî
Seyfeddîn el-Âmidî
Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî
Adudüddîn el-Îcî
Teftâzânî
Seyyid Şerîf el-Cürcânî
Molla Fenarî
Kemalpaşazade
Taşköprîzâde
Ebu'l-Abbas el-Levkerî
Kemâleddîn İbn Yûnus
Efdaluddîn el-Hunecî
Esîrüddin el-Ebherî
Nasîrüddin et-Tûsî
Necmeddîn el-Kâtibî
Kutbüddîn eş-Şîrâzî
Kutbuddîn er-Râzî
Muhammed b. Mübârekşah
İbn Haldûn
Alâeddîn et-Tûsî
Sadreddîn ed-Deştekî
Kınalızâde Ali Efendi
Kemâleddîn el-Fârisî
Ali Kuşçu
İbnü'n-Nefis
Ebû Hafs Şehâbeddin es-Sühreverdî
Muhyiddin İbnü'l-Arabî
Sadreddin Konevî
Afîfüddin et-Tilimsânî
Dâvûd-ı Kayserî
Sekkâkî

Kısaltmalar

a.e. Aynı eser
a.g.e. Adı geçen eser
A.Ü. Ankara Üniversitesi
Ar. Arapça
AÜİFD Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
b. Bin, İbn
Bibl. Bibliyografya
bkz. Bakınız
bs. Basım, baskı
c. Cilt
çev. Çeviren, tercüman
d. Doğum, doğumu
der. Derleyen
DİA Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
DTCF Dil-Tarih ve Coğrafya Fakültesi
ed. Editör
Far. Farsça
fas. Fasikül
Fr. Fransızca
H. Hicrî
hak. Hakkında
Haz. Hazırlayan
Hz. Hazreti
İbr. İbranice
İDA İslam Düşünce Atlası
İng. İngilizce
İSAM İslam Araştırmaları Merkezi
İÜ İstanbul Üniversitesi
K.H. Kitaplar Haritası
Ktp. Kütüphane
M. Miladî
MÖ Milattan Önce
MS Milattan Sonra
MÜİF Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Nr. Numara
Nşr. Neşreden, tahkik eden
ö. Ölümü, ölüm tarihi
s. Sayfa
salt. Saltanatı yılları
str Satır
sy. Sayı
T Türkçe
ts. Tarihsiz
TDK Türk Dil Kurumu
TDV Türkiye Diyanet Vakfı
Trc. Tercüme, tercüme eden
TTK Türk Tarih Kurumu
vb. Ve benzeri
v. dğr. Ve diğerleri
vr. Varak
vs. Vesaire
Yay. Yayınları
YKY Yapı Kredi Yayınları
Yy Yayın yeri yok



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MUHASEBE DÖNEMİ

XI/XVII. - XII/XVIII. YÜZYILLAR

MUHASEBE DÖNEMİ *İhsan Fazlıoğlu*

MUHASEBE DÖNEMİ'NDE NAZARÎ İLİMLER *İhsan Fazlıoğlu*

KADÎM İLE CEDÎD ARASINDA: MUHASEBE ÇAĞI'NDA TIP BİLİMİ *İhsan Fazlıoğlu*

MUHASEBE DÖNEMİ AHLAK VE SİYASET LİTERATÜRÜ *Müstakim Arıcı*

MUHASEBE DÖNEMİ'NDE TASAVVUF *Ercan Alkan*

MUHASEBE DÖNEMİ EDEBİYAT VE SANATI *Berat Açıl*

MUHASEBE DÖNEMİ

XI/XVII. ve XII/XVIII. yüzyıllar İslam düşünce tarihi açısından endişeli bir muhasebe evresini ifade eder. Biri Geç Yenilenme Dönemi'nin uzantısı şeklinde ortaya çıkarak *kadîm*e, diğeri ise Batı'da ortaya çıkarak etkisini gittikçe arttıran *cedîd*e nispetle mevcudu muhasebe eden bu iki asır, İslam düşünce tarihinin sonraki dönemleri açısından dönüştürücü bir etkiye sahip olmuştur. Siyasi, ilmî ve edebî açılardan bu muhasebe, bir yandan sürekliliği ifade ederken diğer yandan değişime kapı aralayan bir yönü barındırır. Bu dönemde belki de ilk defa İslam dünyasındaki klasik ontolojilerin problem bazlı diyalektik bir gelişim içerisinde, sürekli alt mensubiyetler doğurarak ilerleyen olağan seyrine eklemlenmeksizin nazarî üretimde bulunan bir bilginler zümresi ortaya çıkmıştır. Bu yeni zümre İslam düşünce tarihine son büyük ontolojiler ve onların gerektirdiği yöntemsel kabuller ile problematik çerçeveler aracılığıyla bitişmek yerine, bütüncül-eleştirel bir okuma aracılığıyla muhasebeyi tercih etmiştir. İslam düşüncesini tarihsel bir muhasebe aracılığıyla içten bir yenilenmeye tabi tutma teşebbüsünü ifade eden bu çaba, Batı'da ortaya çıkan yeni bilme ve eyleme biçimlerinin Sanayi Devrimiyle birlikte on sekizinci asır boyunca mücbir ve dönüştürücü bir hüviyet kazanması neticesinde yerini Batılı bilginin uyarlanması çabalarına terk etmiştir.

MUHASEBE DÖNEMİ

XVII. ve XVIII. yüzyılları kapsayan Muhasebe Dönemi, İslam düşünce tarihi açısından *kadîmin cedîde, cedîdin de kadîme* kıyasla muhasebe edildiği ve artık giderek artan bir biçimde etkisini göstermeye başlayan Yeni Bilim ve Dünya karşısında geleneksel birikimin çeşitli seviyelerde değerlendirilmeye tabi tutulduğu bir dönemdir. İlmî, siyâsî ve edebî açılardan bu muhasebe, bir yandan sürekliliği ifade ederken diğer yandan değişime ve yeni arayışlara kapı aralayan bir yönü öne çıkarır.

Kadızadeliler hareketi (1570-1685)

XVII. yy.'da tekke-tasavvuf karşıtı özellikleriyle öne çıkan bir vâizler zümresinin başlattığı dînî ve toplumsal hareket.

Babür İmparatorluğ Ekber ve Şah Cihan dönemi (1605-58)

Babür İmparatorluğu'nda Şah Cihan dönemi mimari, resim gibi sanatlarda oldu felsefî ve dînî ilimler alanın yüksek kültür ürünlerinin parlak bir dönemi teşkil ed

HADİSELER 1570 1605

BİLGİNLER 1600 1608

Gelibolulu Mustafa Âlî

Tarihçi ve şair, Osmanlı idare sistemiyle ilgili eleştiri ve teklifleri dönemin ruhunu yansıtır.

Muhyî-i Gülşen

Ahlâk-ı Kirâm müelli Halvetî-Gülşenî şeyh

Fazıl Ali Bey

Müellif-i cedîd, kimy bilgini ve ârif.

Saçaklızâde Mehmed Efendi

Tertîbu'l-ulûm müellifi, kelam, mantık ve fıkıh âlimi sûfî.

İlk Osma matbaasının kuruluş

1732 1731 17

970

Mestçizâde

Mutezilî, Eşarî ve Matüridî gelenekleri muhakeme ettiği metinlerle tanınan Osmanlı müellifi.

1735

Mehmed Emin el-Üsküdârî

Mantık ve kelam alimi. *Tehafüt* geleneğine yaptığı katkılarla tanınır.

1736

Mehmed Darendevî

Filozof, mantıkçı, astronom ve müfessir.

1739

Tehânevî

Ansiklopedist, *Keşşâfu ıstılâhâtü'l-fünûn ve'l-ulûm* müellifi.

1745

İbrahim Müteferrika

Osmanlı'daki ilk türk matbaasının kurucusu.

1749

Pîrîzâde Mehmed Sâhib Efendi

Şeyhulislam, İbn Haldun'un *Mukaddime*'sinin Türkçe telif-tercümesini neşreden tarihçi.

Yanyalı Esad Efendi

Mütercim ve filozof, Lale devrinde kurulan tercüme bürosunun editörü. Aristotelesçi felsefeyi yeniden değerlendirmek üzere, *Fizik* ve *Organon* kitaplarının yanısıra Porphyry'nin Eissagoge'sini de Yunancadan Türkçeye tercüme etmiştir.

Nedîm

Lale devrinin ruhunu yansıtan divan şairlerinden.

Levnî

Osmanlı minyatür sanatının son büyük temsilcilerinden.

Abdülgânî en-Nablûsî

Vahdet-i vücud sav cusu sûfî, fakih ve

1750

1749

1755

Kerim Han tarafından İran'da Zend Hanedanı'nın kuruluşu

Nuru Osmaniye Camii

Mehmed Akkirmânî

Filozof ve mantıkçı. *Hidayetü'l-hikme* mütercimi.

orluğu'nda
ihan

ğu'nda Ekber ve
mimari, şiir ve
olduğu kadar,
alanında
erinin verildiği
eşkil eder.

İmad Hasenî
Fârisî nesta'lik hattatı ve şair.



Mehmed Emin Şirvânî
Osmanlı felsefe geleneğinin önemli isimlerinden, *el-Fevâidu'l-Hâkâniyye* ve *Şerhu ciheti'l-vahde* müellifi.

İmam-ı Rabbânî
Nakşibendiyye tarikatının Müceddidiyye kolunun kurucusu. Vahdet-i vücûd eleştirileri üzerinden geliştirdiği vahdet-i şühûd öğretisiyle bilinir.

Koçi Bey Risalesi
17. yy'da Osmanlı idari yapısını muhasebe eden ve gidişatla ilgili ıslahatlar teklif eden risalelerin en önemli örneği.

Kepler'in *Yeni Astronomi*'yi yazetmesi

Galileo yeni Kopernik
sistem ile kadim
Batlamyuşçu sistemi
mukayese ettiği Dialo
sopra i due massimi
sistemi del mondo'yu
yayımladı.

1630 1632

MİMARİ ESERLER 1617

1615 1616 1615 1627 1628 1631

ülşenî
müellifi,
nî şeyhi.

ey
, kimya

Hasan Kâfi Akhisarî
Usûlu'l-hikem fî nizâmi'l-âlem müellifi. Osmanlı *nizâm-ı âlem*inde tespit ettiği sorunları muhasebe ederek teklifler getiren eseri, mevcudun *kadîme* nispetle tadil edilmesi gerektiği yönündeki tekliflerin önemli bir örneğidir.



Sultanahmet camii

Aziz Mahmud Hüdâî
Celvetî tarikatının kurucusu.

İsmail Ankaravî
Mesnevî şarihi.

Mir Damad
Isfahan Okulu kurucularınd
Molla Sadrâ'nın hocası.

Azmîzâde Hâletî
ubaileriyle bilinen ve Hayyâm-ı Rûm olarak adlandırılan divan şairi.

Osmanlı
kuruluşu

1730 1725 1712 1702

1726 1718

îm
inin
unu
ivan
den.

İsmail Hakkı Bursevî
Rûhu'l-beyân tefsiri ile tanınan Osmanlı müellifi, sûfî ve şair.

Pasarofça Antlaşması

Lale devri (1718-1730)
Batı'da ortaya çıkan yeni duruma karşı alımlayıcı bir tutumun ilk defa belirgin bir düzeyde kendisini gösterdiği bu dönem, kadîmin cedîd ölçüsüyle değerlendirilmeye başlandığı bir evreyi teşkil eder.

Itrî
Büyük Türk bestekârı, hattat ve şair.

Nâbî
Hikemî üslubun en önemli temsilcisi olan divan şairi.



Karlofça Antlaşması
Osmanlı İmparatorluğu'nu
Batı'da büyük toprak kayıpla
verdiği ilk antlaşmadı
Osmanlılar'ın Batı'nın aske
üstünlük araçlarını açık bi
şekilde fark ederek kendi aske
yeteneklerini muhasebe etmey
başladıkları anı temsil eder

nî
ûsî
cud savunu-
kih ve şair.

Sanayi Devrimi

Müneccimbaşı Ahmed Dede
Astronomi, tarih ve mantık bilgini.

1760-1840 1773

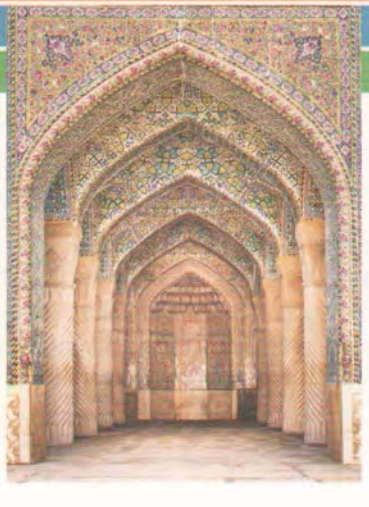
1773

1760 1762 1763 1769

Hâdimî
Osmanlı alimi, fakih ve sufi.

Koca Râgıp Paşa
Osmanlı sadrazamı, ıslahatçı, tarihçi ve şair.

Mustafa Sıdkî
Osmanlı matematik ve astronomi alimi.



Şiraz Mescid-i Vekil

İmparatorluk Deniz Mühendishanesinin kuruluşu
Mühendishaneler Osmanlı eğitim sistemindeki modernleşme teşebbüslerinin en önemli aşamalarından birini teşkil eder. Batılı bilim adamlarının da hoca olarak yer aldığı mühendishanelerde, yeni doğa felsefesi ve matematiksel fiziğin müfredata girmesiyle birlikt klasik doğa felsefesiyle ilgili ilk şüpheler oluşma ve Batı tarzı bilme ve anlama biçimi eşyayı idrake aracılık etmeye başlamıştır.

hmed
rmânî
antakçı.
l-hikme
ercimi.

1637

Descartes niteliksel suretlerin idrakine dayalı klasik mantıksal yöntemi tenkide tabi tutarak Kartezyen epistemolojinin temelini attığı *Discours de la méthode*'u yayımladı.



Lahor Vezir Han Mescidi

1641



Delhi Cuma Mescidi

1656

Ye
Ca

1665

1640

Nef'î

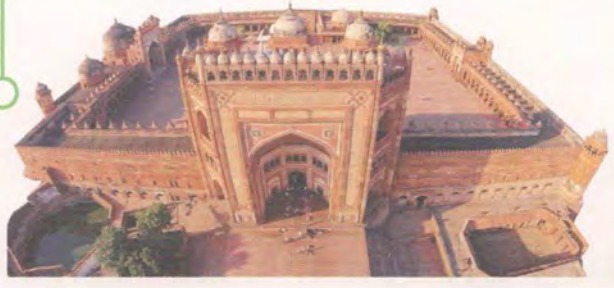
Hiciv ve kasideleriyle ünlü divan şairi.

Molla Sadrâ

İranlı filozof, Hikmet-i mütealiye okulunun kurucusu ve *asaletü'l-vücûd* öğretisinin sahibi.

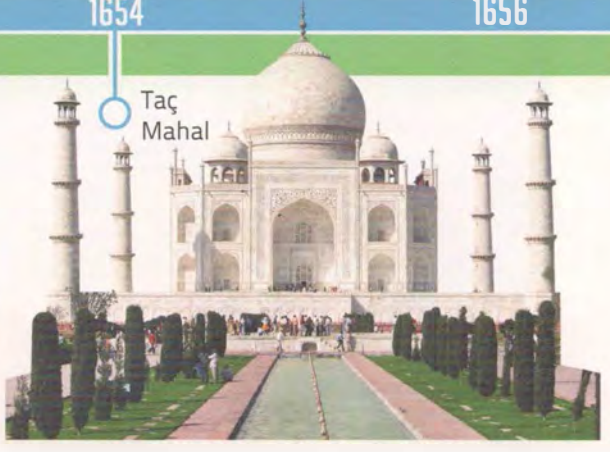
1648

Fetihpur Sikrî Camii



1654

Taç Mahal



1664

Abo
Bos
Fusû
sufi.

ön

du
k

1698



Hâfız Osman

Hattat, *şeyh-i sânî*.

1694

Niyâzî-i Mısrî

Halvetiyye tarikatının Mısriyye kolunun kurucusu, sufi şair.

Yesârî Mehmed Es'ad

Türk nesta'lik hattatı.

1691

Osman Fazlı Atpazarî

Ebûbekir b. Behrâm ed-Dımeşkî

Osmanlı coğrafyacısı. Batı kaynaklı coğrafya ve "yeni dünya" bilgisinin Osmanlı'ya aktarılma sürecinin önemli isimlerinden.

1690

İbrahim Kûrânî

Şâfii fakihi muhaddis ve sufi. Çağdaşları tarafından yüzyılın müceddidi olarak görülen Kûrânî, eserlerinin Malayca çevirileriyle Endonezya bölgesinde İslamın yayılışında etkili olmuştur.

1687

Ne
fiz
Ph
Pr
ne

1774

Küçük Kaynarca Antlaşması

1780

Erzurumlu İbrahim Hakkı

Marifetnâme müellifi.

1781

Aydınlanma'nın kurucu filozofu Kant, insan merkezli dünya görüşünü en olgun bir şekilde ortaya koyan ve varlık merkezli geleneksel metafizikleri eleştiriye tabi tutan *Kritik der reinen Vernunft*'u neşretti

1789

(1789-1799)

Mutlak krallıkların yıkılabileceği fikrini pekiştirerek küre ölçeğinde milliyetçilik dalgalarını oluşturan Fransız İhtilali

İran'da Kaçar Hanedanlığının kuruluşu

(1789-1807)

Avrupa başkentlerinde ilk resmî Osmanlı elçiliklerinin açılışı

(1789-1801)

Napolyon'un Mısırı işgali

1790

Halifezâde Çınarî

Astronom, matematikçi, muvakkit ve mütercim. Batı dünyasındaki astronomi ve matematik çalışmalarını Türkçeye aktarmıştır.

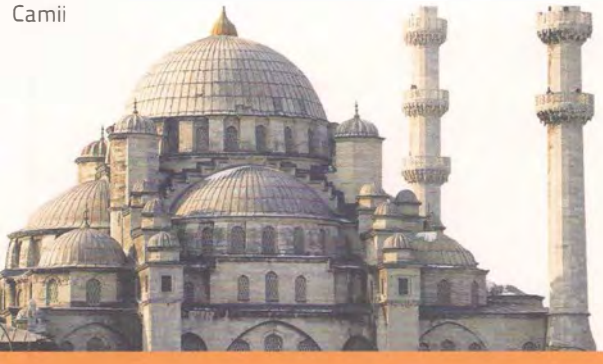
1791

Gelenbevî İsmail Efendi

Filozof, matematik ve mantık bilgini. *el-Burhân* müellifi.

1795

Yeni Camii



Dârâ Şükûh
Babürlü şehzadesi, sûfî ve şair.

Lâhicî
İşrâkî geleneğe mensup İranlı filozof, kelamcı ve şair.

Nâilî
Sebk-i Hindî akımına mensup divan şairi.

1657 1659 1661 1666 1670 1674 1675 1679 1683 1684

Abdullah Bosnevî
Fusûs şarihi sufi.

Abdulhakîm Siyâlkûtî
Klasik kelam ve felsefe metinlerine yazdığı yetkin şerh ve haşiyelerle bilinen Hindistanlı muhakkik alim.

İkinci Viyana kuşatması

Kâtip Çelebi
XVII. yy.'daki gelenekçi ıslahat düşüncesinin en önemli isimlerinden. *Keşfu'z-zunûn*, *Mizanu'l-hakk*, *Düstûru'l-amel* ve *Cihânnümâ* müellifi. Yeni durumun farkındalığı içerisinde, yazdığı eserlerle kadimi muhasebe etmeye çalışmış ve mevcudu kadime nispetle tadil çabasını teşvik etmiştir.

Feyz-i Kâşânî
Molla Sadra'nın talebelerinden, İşrâkî meşrep Şiî alimi.

İbn Sellûm
Paracelsus tercümeleriyle birlikte Osmanlı dünyasında ortaya çıkan *tıbb-ı cedîd* veya *tıbb-ı kimya* akımının öncülerinden.

Neşâtî
Herat ve Babür Saraylarındaki şairlerin etkisiyle oluşan, mananın ve tahayyülün söze hakim olduğu Sebk-i Hindî üslubunun en önemli temsilcileri arasında yer alan divan şairi.

Evliya Çelebi
Seyahatname'siyle meşhur büyük Türk seyyahı.

Ali Ufkî Bey
Leh asıllı bestekâr ve musikişinas, Kitab-ı Mukaddes'in ilk Türkçe mütercimi.

Tezkireci Köse İbrahim Efendi
Avrupada ortaya çıkan yeni astronomik modellerin Osmanlı dünyasına aktarılmasında öncü bir rol üstlenmiştir. Latinceden yaptığı tercümelerle Osmanlı bilim çevrelerini Kopernik astronomisi ve modern astronomi kavramlarıyla tanıştırmıştır.

Newton, matematiksel fiziğin temelini attığı *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*'yı neşretti.

1795 1798 1799 1815

(1798-1818)
Hindistan'da İngiliz hegemonyasının tesisi

Şeyh Gâlib
Klasik türk şiirinin son büyük temsilcilerinden, Hüsn ü aşk müellifi.

Ahmed et-Ticânî
Ticâniyye tarikatı piri.

İmparatorluk Kara Mühendishanesi'nin kuruluşu



XVII. yüzyıldan kalma bir İznik çinisi.

MUHASEBE DÖNEMİ

İHSAN FAZLIOĞLU

XVII. Yüzyıl: Bunalım, Toparlanma ve Tespit

Bir medeniyetteki felsefe-bilim dizgesinin yapısal çözümlemesi, bilim felsefesi açısından genellikle birbirini tamamlayan iki temel bileşene göre yapılabilir: Daha çok felsefe-bilim dizgesinin hayat bulduğu *dış-koşullar*, tarihî bağlam, yani siyâsî, iktisâdî, ictimâî, ahlâkî, dinî vb. '*çevre*' ile bizâtihi o felsefe-bilim dizgesinin *iç-koşulları*, iç-yapısı, nazarî dili/dilleri, kavramsal imkânları, kısaca '*gen*etik kodları'; çağdaş deyişle, *çevre* ile *gen*in; *genotip* ile *fenotip* değişkenlerinin, yani *epigenetik* yapının birlikteliği. Bu birliktelik, bilindiği üzere, herhangi bir *yaşam* sahibi varlığın sürekliliği için asgarî ontolojik zemini oluşturur. Yine bu birliktelik söz konusu yaşam sahibi varlıktaki her tür değişim, başkalaşım, gelişim vb. tüm farklılaşma ifade eden süreçlerin de temelinde yer alır. Kısaca dendikte, epigenetik yapı bir *süreç*, bir *örüntü* olarak sahip bulunduğu *imkânları*, ancak ve ancak bu *bütün* (evren, küre) içinde *mümkün* kılar.

Çok kısaca betimlenen bu çerçeveye göre, XVII. ve XVIII. yüzyıllarda, Muhasebe Dönemi'nde, Dâru'l-İslâm'daki felsefe-bilim dizgesi dış ve iç koşullar açısından nasıl çözümlenebilir? Elbette her bir koşulu tespit etmek ve gerekçelendirmek, gerekli ikinci çalışmaların yapılmamış olması bir yana, bu yazının çerçevesinin de dışındadır. Bu nedenlerle aşağıda Muhasebe Dönemi'nin birbirini tamamlayan her iki yüzyılı, bağımsız olarak ele alınacak; maddî ve manevî bağlam, coğrafî, iklimsel, iktisâdî, ticârî, siyâsî, askerî gibi koşullar her bir çağa özgün taraflarıyla göz önünde bulundurulacak; akabinde Dâru'l-İslâm'daki felsefe-bilim hayatının Muhasebe Dönemi'ne özgü en genel özellikleri dikkate alınacaktır.

Her şeyden önce XVII. yüzyıla girilirken İslam dünyasında dikkat edilmesi gereken en önemli olay, XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren başlayan, daha önceki çoklu-merkezlerin büyük bir hızla belirli-merkezlere dönüşmesi, tüm alanlardaki artı-değer üretiminin bu merkezlerde yoğunlaşmasıdır.



Mevcudu *cedîde* nispetle muhasebe eden Nuruosmaniye Câmii'nden, mevcudun *kadîme* nispetle muhasebesine, Sultanahmet'e bakış.

Başta Türkistân ve Afrika olmak üzere muhtelif coğrafyalarda nispeten küçük ölçekli devletçiklerin yanında, Hindistan'da Babür Devleti, İran'da Safevîler ve Dâru'l-İslâm'ın sıklet noktasına dönüşen Osmanlı Devleti, özellikle İstanbul, İslam coğrafyasını temsil eden üç önemli merkez haline geldi. Merkezlerin azalması, üretimlerin belirli yerlerde yoğunlaşmasına; bu da iç hareketliliğin yavaşlamasına; diğer merkezlerin de bir tür taşralaşmasına neden olmuştur denebilir. Öte yandan XVI. yüzyılın ilk yarısında başlayan ve akabinde kemikleşen Osmanlı ile Safevîler arasındaki *ideolojik* farklılaşma, Anadolu-Balkan coğrafyasını, süreç içinde, tarih boyunca İslam felsefe-bilim hayatının ambarı ve besleyicisi Türkistân-İran coğrafyasından kopardı. Bu kopuş, İlhanlılar döneminde Türkistan-İran'ın doğal bir parçası halini alan Anadolu'yu tekrar yalıttı; bu da ilmî gelişmelerdeki etkileşimi zayıflattı. Başka bir deyişle, İslam coğrafyasını temsil eden bu üç önemli merkez, XVII. yüzyılın başlarından itibaren, çok çeşitli nedenlerle birbirini sağlıklı bir biçimde etkileyecek ve besleyecek bir ilişki ve iletişim sağlayamadı. Söz konusu ilişki ve etkileşim, aşağıda tavzîh edileceği üzere, yüzyılın sonunda başlayacaktır. Özellikle XVII. yüzyılın sonunda İran'daki ilmî çevrelerle ilişkisi olan Osmanlı Doğu ve Güneydoğu Anadolu uleması yeni gelişmeleri Irak ve Suriye üzerinden Osmanlı başkentine kadar taşıdı. Yine de bu dönemde Hac, Dâru'l-İslâm'daki farklı fikirlerin bir araya gelip harmanlandığı ve oradan tekrar yayıldığı bir merkez olmaya devam etti. Örnek olarak,

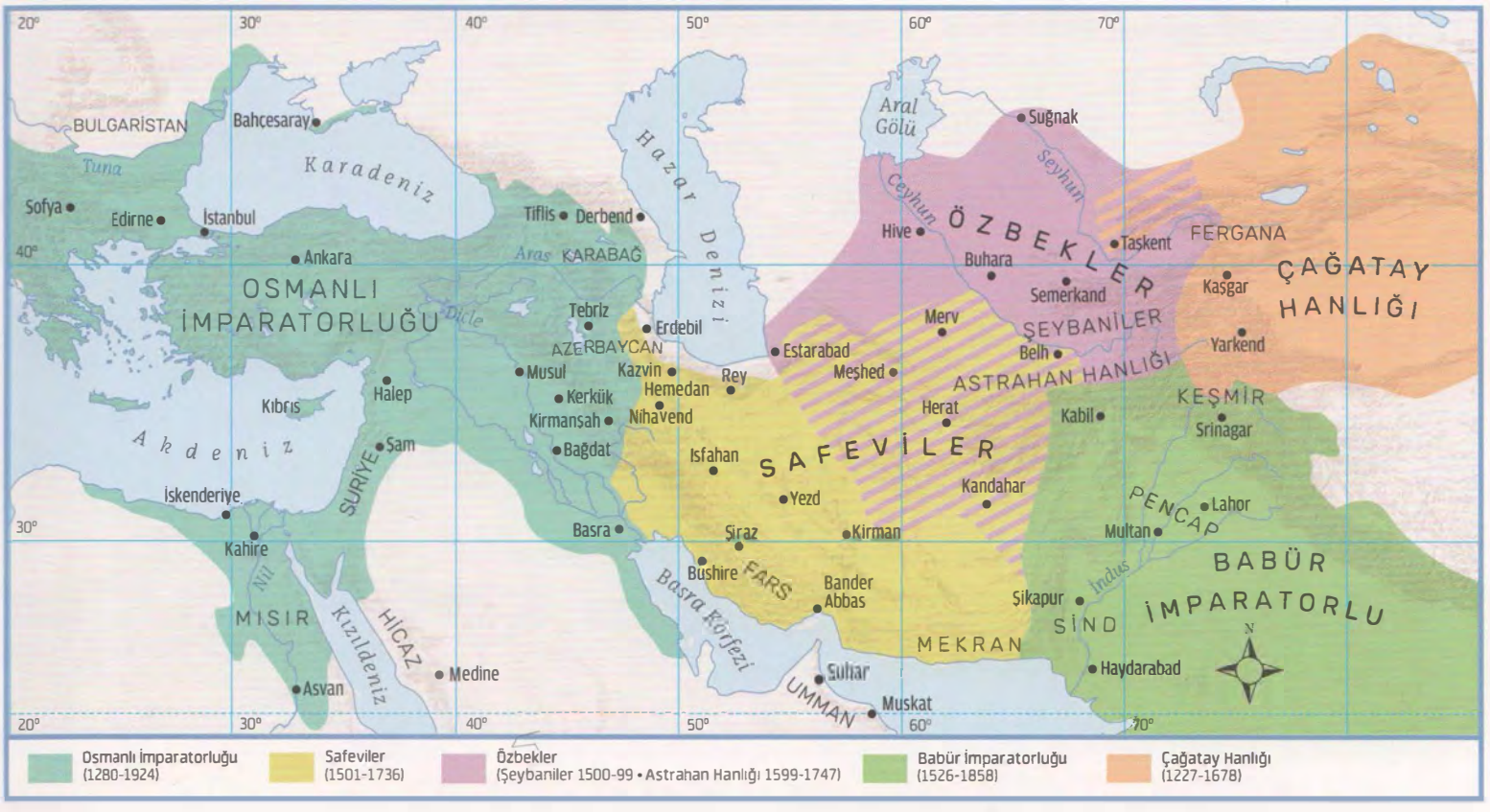
1300-1500 ARASINDA DOĞU İSLAM DÜNYASI



Mehmed Birgivî'nin XVI. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı kamuoyunu derinden etkileyen düşünceleri, Hac üzerinden Çin'de de karşılık buldu ve belirli bir dinî-fikrî hareketi tetikledi. Benzer biçimde XVII. yüzyılın sonunda İbrahim Gürânî'nin tahkîkî irfânî yaklaşımı yine Hac üzerinden Endonezya'da karşılık buldu ve günümüze değin devam eden bir dinî-fikrî okulun temelini oluşturdu.

XVII. yüzyılda Dâru'l-İslâm'ı temsil eden üç önemli merkez, Babür, Safevîler ve Osmanlı devletlerinin her biri, felsefe-bilim tarihi açısından pek çok müşterek noktaya sahipseler de, bağımsız inceleme ve araştırmayı gerektirecek kadar kendilerine has özellikleri de haizdirler. Bu yazı çerçevesinde XVII. yüzyılda Dâru'l-İslâm'ın sıklet merkezi olan Osmanlı Ülkesi dikkate alınarak haricî şartlar açısından bir tasvir yapılacaktır; elbette bu tasvirde dile getirilen pek çok özelliğin diğer iki merkez için de geçerli olduğu düşünülebilir: Osmanlı Devleti'nin yarattığı *Pax-Ottomana* XVI. yüzyılın sonunda savaşların azalması ile büyük bir nüfus artışını tetikledi; başka bir deyişle, kurulan düzen bir tür *totoloji* yarattı. Bu durum yüzyılın sonunda iklimsel olumsuzlukların, özellikle soğukların tarımda yarattığı sıkıntı ile birleşti. Bu birleşmeye, 1580 tarihinden sonra önce Avrupa'da ortaya çıkıp daha sonra tüm Dünya'ya yayılan ve küresel ölçekte bunalıma neden olan, paranın değerini düşüren altın-gümüş kökenli ekonomik kriz katıldı. Tüm bunlara, en genel anlamıyla XII. yüzyıldan itibaren başlayan ve XV. yüzyılda coğrafî keşifler ile erken ticârî kapitalizminin yükselmesiyle uluslararası ticâret ağındaki kontrol ve yönlendirmedeki hâkimiyetin tedricî olarak azalması da eklendi. XVI. yüzyılın sonunda Osmanlı Devleti'nin doğal sınırlarına ulaşmaya başlaması, Devlet içindeki ulaşım ve iletişimi stabilize etti; sınır-dışı hareketliliği azalttı. Bu durum Devlet içinde, fetihçi politikalar yerine mevcudu düzenleyen ve denetleyen bir anlayışının yükselmesine neden oldu; bu da ordunun ve başındaki Sultan'ının yerine bürokrasi ve başındaki Vezir-i azam'ın öne çıkmasını sağladı. Ayrıca Osmanlı or-

1450-1750 ARASINDA DOĞU İSLAM DÜNYASI



dusu ile meydan savaşı yapmaktan kaçınan Avrupa devletleri tabyalı kale sistemine geçerek, Osmanlı ordusunu hem yavaşlattılar hem de asker ve mühimmat ihtiyacını artırdılar. Tüm bunlar Osmanlı idarî sisteminde de bazen yüksek bazen düşük ölçekli eleman, mâliye ve mühimmata ilişkin krizlere neden oldu. Bunların neticesinde de Celâlî isyanları baş gösterdi; bu isyanları bastırmak için hem asker hem para(vergi) hem de mühimmat ihtiyacı Devleti bir tür kısır döngüye hapsetti. İklimde, tarımda, iktisâdî yapıda ortaya çıkan bu gelişmeler ile savaşlar, XVII. yüzyılda tüm dünyada olduğu gibi, Osmanlı'da da bir nüfus azalmasına neden oldu. İlginçtir ki, bu kısır döngü İslam felsefe-bilim hayatında, *Islâhat-nâme* adlı yeni bir tür yazım tarzını ortaya çıkarttı. XVII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren aşılmaya başlanan bu kısır döngü, özellikle Osmanlı Devleti için II. Viyana Kuşatması'ndan sonra yeni bir merhaleye girdi.

XVII. yüzyılda hem Osmanlı hem de Safevî ülkesinde felsefe-bilim hayatı için göz önünde bulundurulması gereken en önemli özelliklerden biri dizge-içi dolaşımın *kapalılığı*dır. Hem Osmanlılarda hem de Safevîlerde ideolojik ve politik içe-kapanma yanında, örnek olarak Osmanlı eğitim-öğretim dizgesinde XVI. yüzyılın ilk yarısından itibaren tedricî bir biçimde oluşmaya başlayan *mülâzemet* sistemi, hem ideolojik hem de sınıfsal bir denetleme sağlamışsa da, iç-hareketliliği yavaşlatmış; özellikle sistem dışından gelen unsurların içselleştirilmesini engellemiştir. Bu sürecin istisnaları olmakla birlikte XVII. yüzyılda da büyük oranda devam etmiştir. Bunun yanında hem toprak hem de nüfus bakımından büyük bir devletin tahsilli insan ihtiyacı da büyük bir yekun tutacaktır. Nitekim topraklar genişledikçe, nüfus artıkça ve bürokratik yapı karmaşıklaştıkça siyâsî, iktisâdî, ictimâî ve dinî yapının sürekliliğini sağlamak ve özellikle ön-görülebilir âdil bir toplum düzenini korumak için, en hafif tabir ile, *bilgili* insan istihdamı da azamî derecede artmıştır. Osmanlı Devleti, Fatih Sultan Mehmed döneminden itibaren bu ihtiyacı *âlim-bürokrat* sınıfını yaratarak gidermeye çalışmıştır. Bu





Özbekistan, Hive şehrinde yer alan Kalta Minor ve Muhammed Emin Han Medresesi.

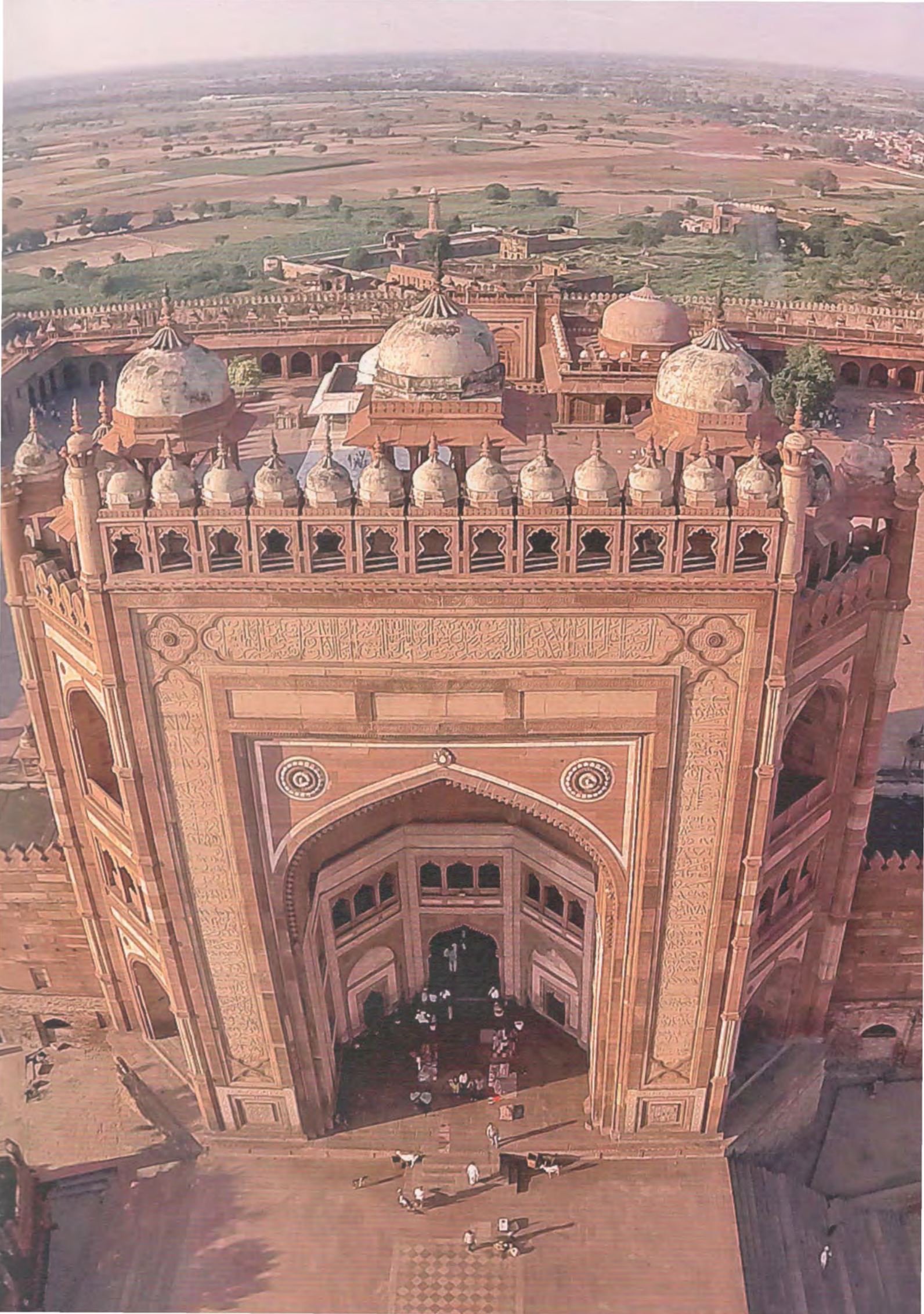
sınıf, toplumun en zeki mensuplarını tespit ve istihdam etmeyi gerektirmiştir. Nitekim, Osmanlı Ülkesi'nin en zeki insanlarının hem idârî hem ilmî bir görev olan kadılığı tercih etmesi, sorunun kısaca değinilen doğası yanında, gelecek endişesi taşıyan insanların haklı insanî bir tavrıdır. Nitekim bu durumdan hemen her asırda şikayet eden bilginlere rast gelmek mümkündür. Örnek olarak, XVIII. yüzyılda Erzurumlu İbrahim Hakkı ilmiye sınıfına dahil olmak isteyen öğrencileri bu duruma karşı şiddetle uyaracaktır.

İlhanlılar zamanından itibaren tedricen ortak bir kültür havzası halini almaya başlayan, XVI. yüzyılda da bunu gerçekleştiren Osmanlı Devleti ile Batı Avrupa arasındaki ilmî ilişkiler, bilginin dolaşımı ve aktarımı gibi konular ayrıntılı bir biçimde araştırılmayı ve incelenmeyi beklemektedir. Daha kuruluşta Grogery Palamas ile başlayan, Bizanslı ve Yahudî bilginler ile devam eden bilginin dolaşımına ilişkin bu hareketlilik her zaman canlılığını korudu. XVII yüzyılda da, XVI. yüzyıldaki Guillaume Postel'in izinden giden pek çok Avrupalı bilgin, Osmanlı, Safevî ve Babür devletlerini ziyaret ettiler. Bu ziyaretlerin tanıklıkları, karşılıklı etkileşim, bilgi aktarımı ve bilginin dolaşımı kavramları açısından, henüz hakkıyla çözümlenmemiştir. Örnek olarak, Galileo Galilei'nin öğrencisi Joseph Solomon Delmedigo, Mısır ve İstanbul'u ziyaret etti ve belirli ilmî çevrelerde bulundu. Filozof-matematikçi Descartes'in matematik hocası Jacobus Golius, Kuzey Afrika, Bilâdu'ş-Şâm ve İstanbul'u ziyaret etti; bilginlerle müzakerelerde bulundu; matematik bilimlere ilişkin pek çok eseri topladı; bahusus Takiyüddin Râsıd'ın çalışmalarına ve kütüphanesine özel bir ilgi gösterdi. XVII. yüzyılda aşağıda değişik bilim dalları incelenirken ele alınacağı gibi Batı Avrupa'dan gelen bilgiler ve düşünceler, Kâtip Çelebî, Levnî, Tezkireci Köse İbrahim Efendi, Vânî Mehmed Efendi, İbn Sellûm, Ebû Behrâm Dımeşkî ve Müneccimbaşı Ahmed Dede gibi pek çok isim üzerinden Osmanlı Devleti'ne aktarıldı. Yukarıda işaret edildiği üzere, Osmanlı, Safevî ve Babür devletlerine gelen Batı Avrupalı seyyahların, ziyaretçilerin siyasi, askerî, ictimâî ve iktisâdî tespitleri yanında ilmî konulardaki gözlemleri henüz yeterince tahlil edilmemiştir. Bu konuda İran'ı gezen Chardin'in şu ifadesi mevcut durumu en iyi temsil eden dikkat çekici bir örnektir: "Hiç bilmedikleri *yeni bilimler* ve Avrupa'daki *yeni keşifler* dışında, her türlü bilimde en az bizler kadar, üstün ve geniş bilgi sahibidirler. Bizim dikkate almadığımız daha önemli olan şeyse, bizde *yeni buluş* olarak kabul edilen pek çok nazarîyenin, muğlak bir şekilde de olsa Arapça ve Farsça kitaplarda yer almasıdır."[1]

XVII. yüzyıl boyunca Osmanlı, Safevî ve Babür devletleri ölçeğindeki Dâru'l-İslâm'da felsefe-bilim dizgesinin, içeriğini ele almadan önce, *iç-koşulları*, iç-yapısı, nazarî dili/dilleri, kavramsal imkânları, kısaca bir dizge, *örüntü* olarak sahip bulunduğu *imkânları* ne derece *mümkün* kıldığı üzerinde durulabilir: Her şeyden önce sıkça dile getirildiği üzere, bir *bütün/tüm* olan her bir felsefe-bilim dizgesi mâlik olduğu iç imkanlarını tüketerek, tarihin belirli bir döneminde açılımını tamamlayıp sınırlarına dayanır ve tükenir. Felsefe-bilim dizgeleri, aşkın, tarih ötesi ve üstü olmadığından, dış-şartlar yanında, içinde varlık kazandıkları yapılarla, kendi kurumlarını, moral ve manevî değerlerini üreterek katıp karışırlar ve kendileri de bir *değer* halini alırlar. Bu nedenle bir felsefe-bilim dizge-

1 Chardin, *Voyage der Monsieur le Chevalier Chardin, en Perse et autres lieux de l'Orient*, Amsterdam 1711, s. 93'den aktaran, Thierry Hentch, *Hayali Doğu*, Çev. Aysel Bora, İstanbul 1996: 123.

Hindistan, Fetihhpur Sıkrî, Bulend Derveze'den giriş ve Cuma Mescidi.





Katip Çelebi'nin Yeni Dünya resmini klasik coğrafyaya uyarlama çabasının bir örneği olan *Cihânnümâ*'da Hint Okyanusu ve Çin Denizi.

sinin gücü, sürekliliği ve etkisi, hem ürettiği kurum ve moral değer hem de varlığa geldiği mekân-zamandaki diğer kurumlar ve değerler ile girdiği ilişkilerle belirlenir. Öte yandan bir felsefe-bilim dizgesinin hem kendine has zâtî hem de ictimâi, siyâsî ve iktisâdî meşruiyetini kaybetmesi, tıpkı Batı Avrupa'da yeni doğa felsefesinin yükselişinde olduğu gibi, aynı anda hem inşâ ettiği kurumların hem de ürettiği moral değerlerin çökmesi ile mümkündür. Kanaatimizce XVI. yüzyılın sonuna doğru pek çok alanda Dâru'l-İslâm'daki varlık-bilgi-değer arasında üst bir terkip kuran felsefe-bilim dizgesi hem kavramsal hem de yargısal sınırlarına dayandı; ancak kurum ve değer olarak varlığını, nazarî ve amelî uzayda sürdürmeye devam etti. Bu tespite paralel olarak, siyâsî, askerî, iktisâdî ve ictimâî olarak güçlü olan Dâru'l-İslâm, teknik-askerî ve ilmî-nazarî bir meydan okumaya da muhatap değildi; dolayısıyla kendini bu açıdan sorgulamaya da mecbur hissetmedi. Bu durum, aynı zamanda, İslâm öncesini kadîm, sonrasını cedîd kabul eden *çizgisel tarih* anlayışıyla birleşerek, farklılıkları dışarıda bırakan tek-anlamlı kavramların oluşmasına neden oldu; bu durum da Osmanlı siyaset anlayışının *devlet-i ebed-müddet* fikri ile katışarak,



Piri Reis'in *Kitab-ı Bahriye*'sinin XVII. yüzyılın sonu XVIII. yüzyılın başlarında genişletilerek istinsah edilmiş bir nüshasında Yeni Dünya tasviri.

bilginin bizâtihi kendi olmasa da, dizgenin kendisi aşkın yani tarih-üstü, ötesi *gibi* kabul edildi. Çağdaş deyişle, Osmanlılar için, en genel anlamıyla *tarihin-sonu* gelmişti; her şey *muhdes* yani mekân-zaman içre olmakla birlikte, tarihî süreçte inşâ edilen siyasî, ilmî vb. dizge, dizge olması bakımından, *tarihin-ötesi*ne geçmişti. Bu durum XVII. yüzyılda tahkîk yönteminin zayıflamasına neden oldu; çünkü tahkik, yani *critique* bilgiyi bizâtihi tarihselleştirir, tarihî kılar. Nitekim ileride görüleceği üzere, XVIII. yüzyılda yapılacak ilk iş tahkîk yönteminin ihyâsı, dolayısıyla bilginin yeniden tarihselleştirilmesi olacaktır. Tarz olarak benzer sürecin, hem içerikleri hem amaçları farklı olsa da, yine XVIII. yüzyılın ikinci yarısında Kant eliyle Batı-Avrupa ve İngiltere'de gelişen *yeni bilim*e uygulandığını, başka bir deyişle *critique felsefe* ile dinî bilgi dahil her tür bilginin tarihî bir var-olan olarak yeniden tanımlandığı görülecektir.

Felsefe-bilim dizgesinin ve ürettiği bilginin yukarıda dile getirilen özelliği haiz olmasının başka bir nedeni de Osmanlı medreselerinde bilginin kazandığı aşırı formellik, biçimsellik, kısaca istidlâlî/rasyonel karakterdir. Hem tahsilli insan hem de ileri seviyede âlim ile âlim-bürokrat sınıfının yetiştiği medreselerde okutulan derslere bakıldığında, dil bilimleri, mantık, usûl (yöntem bilgisi), hendese, hesap, astronomi, vb. nazarî-istidlâlî karakteri ağır basan disiplinlerin okutulduğu görülür. Bu durumun, başından itibaren nazarî ilimlerin genel özelliği olsa da, daha önceki dönemlerde bir bütün olarak '*kurumsal*' bir karşılığı mevcut değildir. Öte yandan medreselerde okutulan ders kitaplarının büyük bir çoğunun Yenilenme Dönemi'nde kaleme alınmış olması; daha sonraki dönemlerde telif edilse dahi Yenilenme Dönemi'nin üslubunu benimsemiş bulunması, bu dönemin dilinin tahkîk, tahrîr, takrîr, takrîb ve tedkîk yöntemleri etrafında varlığa gelen olabildiğince formel istidlâlî/rasyonel karakteri ile ilişkili olmalıdır. Bu çerçevede, örnek olarak, başta astroloji ve simya olmak üzere en genel anlamıyla gizli bilimler; müzik, hatta sûfî ve irfânî metinler Osmanlı medrese müfredât programında mevcut değildir. Örnek olarak, mantık alanında iktisâr, iktisâd ve istiksâ aşamalarında toplam dokuza yakın metin mütalaa edilirdi. Ayrıca mantıkî/istidlâlî dil hemen her türlü disipline nüfûz etmişti. Medreselerde belagat sahasında okutulan Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-ulûm* adlı eserindeki şiir bölümü bile kıyas nazariyesine göre kurulmuştu. Elbette, Osmanlı kültüründe *tamamlayıcılık* ilkesi gereği, muhayyileyi ve vicdanı besleyen ve diri tutan şiir, müzik ve tasavvuf gibi pratikler, saraylar, konaklar, dergahlar ve tekkelerde hem üretiliyor hem de icra ediliyordu. Ancak nazarî düşüncenin merkezinde yani medreselerde, toplumun bireyleri arasında en paylaşılabilir ve ön-görülebilir mantıkî-istidlâlî bilgi esastı.

Bu aynı zamanda adaletin tesisini sağlayan ve sürdürülebilir kılan fıkhın/hukukun, ictimâî uzlaşımını sağlamak için de elzemdi. Ancak bu durum, yukarıda işaret edilen, Yenilenme Dönemi'nde kaleme alınan eserlerle dilin kazandığı formel istidlâlî/rasyonel yapısı bilgiye mekanik bir karakter kazandırdı; günlük yaşamdaki olgu ve olayların mevcut teorik şemalara göre ifadesini zorlaştırdı; tarihî süreçte inşa edilen modeller ile günlük yaşamın fenomenal karakteri arasındaki makas gittikçe açıldı; bu da modellerin açıklama ve anlama gücünü zayıflattı; hatta *gerçeklik*ten uzaklaştırdı. Kısaca kendi felsefe-bilim paradigması içinde açıklama ve anlama etkinliğini en üst derecede sürdüren bilginler, siyâsî, askerî vb. yaşama değen konular haricindeki sorunların tespiti için yeni araştırma programları ihdâs etme ihtiyacı hissetmediler.

Şimdiye değin dile getirilen düşünceler içinde şu iki nokta üzerinde ayrıca vurgu yapmak gerekir: Her bir felsefe-bilim dizgesi mâlik olduğu iç-imkânlarını tüketerek, tarihin belirli bir döneminde açılımını tamamlayıp sınırlarına dayanır ve tükenir. Bu tespite bağlı olarak, XVI. yüzyılın sonuna doğru pek çok alanda Dâru'l-İslâm'daki varlık-bilgi-değer arasında üst bir terkip kuran felsefe-bilim dizgesi, iç-şartlar çerçevesinde henüz tükenmese de hem kavramsal hem de yargısal sınırlarına dayandı. Bu durum da XVII. yüzyılda tahkîk yönteminin zayıflamasına neden oldu. Tam bu noktada söz konusu sonucun başka önemli bir nedeni üzerinde durulabilir: Şahsî kanaatimize göre, Fahreddin er-Râzî'nin *tahkîk yöntemi*yle tarihselleştirdiği, dolayısıyla beşerîleştirdiği *bilgi*nin *özsel*, *tümel* ve *kesin* olma nitelikleri, İbn Sînâ'nın kendinde hakikatin bilinemeyeceğiyle ilgili *marjinal* fikirlerine de atıf yapılarak, tartışma konusu kılındı ve Fahreddin er-Râzî'nin *iyimser şüpheciliği* hem kelâmî hem de Meşşâî yöntemlerle hakikatin bilinemezliği sonucuna götürdü. *Evlâ* ve *ahlak (en uygun ve en elverişli)* olanın bilinebileceği; *ahvâl*e (özün ilişenlerine) ilişkin bilginin de *yöntem-bağımlı* olduğu gibi düşünceler, daha sonra irfânî ve ta'limi (matematiksel) okulların yükselmesine imkân tanısa da, süreç içinde, hakikatin bilgisinin elde edilebileceği konusunda bir şüphenin ortaya çıkmasına neden oldu; kısaca bir *hakikat araştırması olarak bilgi ideali* zayıfladı; en azından Meşşâî felsefenin burhân yöntemi zemininde varlık kazanan mevcut nazarî-mantıkî-istidlâlî tabanlı yöntemler ile bu idealin gerçekleştirilebileceği ümidi ciddi bir yara aldı. Nitekim, mantıkî (Meşşâî-kelâmî) ve keşfî yöntemleri birlikte dikkate almasına karşın Taşköprülüzâde, XVI. yüzyılın ikinci yarısında, insan için ilâhî bilgiyi *mumteni' (bir nedenle imkânsız)*, mücerredâtın bilgisini *mute'azzir(kendinde zor)* ve maddî cevherlerin ve buna ilişkin arazların bilgisini ise *mute'assir(bir nedenle zor)* olarak gördü; yine de insanın ancak gerçekliğin(*hâkâik*) ahvâlini bilebileceğini belirtti. İşte bu durum, tekrar pahasına, elbette hâricî ve dahilî diğer koşullarla birlikte XVII. yüzyıldaki felsefe-bilim dizgesinin, aşağıda incelenecek, yeni arayışlara yönelmesinin nedenlerinden biri olarak görülebilir. Nitekim Osmanlı Ülkesi söz konusu olduğunda, XVI. yüzyılın ikinci yarısında, Taşköprülüzâde ile mantıkî/istidlâlî-keşfî, Takiyüddin ve İbn Hamza ile de ta'limî yöntem en son sınırına ulaşmıştı. Bu durumun XVII. yüzyılda Osmanlı Ülkesi'ndeki yansımaları kısaca şöyle özetlenebilir: Yüzyılın ilk yarısında Simyevî doğa felsefesi, başka nedenlerle birlikte hafif bir kıpırdama göstermekle birlikte, Birgivîler ile Kadı-zâdeliler arasındaki *değer* tabanlı gerginlik içinde irfânî-sûfî yaklaşım öne çıktı. Bahusus *Mesnevî* ile *Fusûs* arasında üst-terkipler kurulmaya çalışıldı. Siyâsî, askerî, mâli ve ictimâî bunalımları aşmak üzere *Islâhat-nâme* literatürü yükseldi; özellikle mevcut paradigmanın dinî-moral değerler açısından eleştirel okumaları yapıldı. Medreselerin temsil ettiği nazarî ilimlerin yanında devlet ve toplum için tasvirî bilimlerin önemine dikkate çekildi. O kadar ki, aynı zamanda felsefî bir yaklaşım olan ta'limî (matematik) bilimler tamamen riyâzî-hisâbî bir karakter kazandı. Ancak XVII. yüzyılın sonuna doğru Müneccimbaşı Ahmed Dede mantıkî olanı eleştirel bir biçimde gözden



Marakeş, Bin Yusuf Medresesi.

geçirerek, ta'limî bilimleri yeniden felsefî bir çerçevede ele almaya yeltenecektir.

Safevî Ülkesi'nde ise *hakikat araştırması olarak bilgi ideali*nin zayıflaması farklı bir mecrâ takip etti. Çünkü bu durum ayrıca Safevî ideolojisinin resmî entelektüel taleplerini de dikkate alarak şekillendi. XVI. yüzyılda kelâmî, Meşşâî, İşrâkî ve irfânî yaklaşımları birleştiren terkibî bakış-açısına sahip Devvânî ve taraftarları ile nisbî olarak daha saf bir Meşşâî bakış-açısını savunan Deştekî ve taraftarları arasında *hakikat*in tahsili etrafındaki *yöntem* merkezli tartışma, Hafrî ve Neyrizî gibi isimler ile Safevî ideolojisiyle ilişkilendirildi. XVII. yüzyılda Mir Damad, Mîr Findiriskî vb. pek çok ismin tartışmaları Molla Sadra diye bilinen Sadreddin Şirâzî tarafından formüle edildi ve Meşşâî, kelâmî, irfânî ve sûfî yaklaşımlar işrâkî bir çerçevede, Safevî ideolojisiyle entegre edildi. *El-hikmetü'l-muteâliye* adı verilen bu entegre dizge XVIII. yüzyıldan itibaren etkisini peyderpey artırdı ve yüzyılın sonunda resmî bir hüviyet kazandı. Ancak Safevî Ülkesi'nde *hakikat*'in tahsilinin ne mantıkî (Meşşâî - kelâmî) ne keşfî (İşrâkî - irfânî) ne de ta'limî yöntemlerle değil, ancak gizli ilimlerle, özellikle de hurûfîlik ile elde edileceğine kanaat getirildi. Nitekim bu yaklaşım köklerini, İran coğrafyasında Sainüddin

Törke'nin irfânî geleneğin en önemli eseri *Fusûs*'a, yine kendisinin yazdığı *el-Mefâhis* adlı eserde çerçevesini çizdiği hurûfî ilkelerden hareket ederek XV. yüzyılın ilk yarısında kaleme aldığı hurûfî *Şerh*'te bulur. Bu hurufî yaklaşım Safevî Ülkesi'nde, etkisini tedricen kaybetmekle birlikte XX. yüzyılda kadar sürdürdü. Kanaatimizce, Safevî Ülkesi'nde hem işrâkî tabanlı *el-hikmetü'l-muteâliye* hem de hurûfîlik, Osmanlı Ülkesi'nde de irfânî vahdet-i vucûd öğretileri süreç içinde *spritüel bir materyalizm* üretmiştir.

XVII. yüzyılın ilk yarısında tüm bu gelişmeleri yaşayan, hem ıslâhat-nâme literatürüne katkıda bulunan hem kendi dönemindeki dinî ve moral değerler etrafında yürütülen tartışmalara etkin olarak katılan hem de tarih ve coğrafya gibi tasvirî bilimlerde eserler kaleme alan Kâtip Çelebî, kanaatimizce Muhasebe Dönemi'nde, en azından şimdiki bilgilerimiz ışığında, ilk modellemeyi yapan kişidir. Ona göre sorun tarihî süreç içinde en iyi şekilde inşâ edilen, özellikle Fatih Sultan Mehmed ile Kânûnî Sultan Süleyman dönemlerinde en son şeklini alan felsefe-bilim dizgesinin hakkıyla işletilememesidir; kısaca sorun mevcut paradigmanın etkin bir biçimde çalıştırılması ve iş görmesinin sağlanmasıdır. Bu çerçeve Kâtip Çelebî, mevcut paradigmanın hem eser (*Keşfu'z-zunûn an esâmî'l-kutub ve'l-funûn*) hem de yazar (*Sullemu'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*) seviyesinde bir dökümünü çıkartmış; ayrıca bu paradigmanın dayandığı bilgi (*ilm*) anlayışı ile ilimler sınıflandırılmasını yeniden gündeme taşımıştır. Onun bu çalışması aynı zamanda hem bilginin *tarihsel* olduğu iddiasını hem de bilim dallarındaki yeni keşiflerin mevcudun etkin bir biçimde işletilmesiyle mümkün olduğu tespitini zımnen içerir. Başka bir deyişle, Onun da benimsediği, dönemindeki siyâsî motto olan "*Kânûn-ı kadîm*"e dönmek fikri, ilmî hayat için de geçerlidir; ancak burada kast edilen *geçmişe gitmek* değil, *kadîmden hareket ederek, süreklilik içinde cedide yelken açmaktır*. Kâtip Çelebî'nin bu düşüncesi XVII. yüzyılın ikinci yarısında itibaren dikkate alınacak, XVIII. yüzyılın ilk yarısında ise, nazarî zemini güçlendirilerek, takip edilecektir.

XVIII. Yüzyıl: Bir Gelecek Bilinci İnşâsı: Tahkîk, Tarîf ve Tevcîh

XVII. yüzyılın ikinci yarısında siyâsî, iktisâdî ve ictimâî sorunlarını tedricen aşan Osmanlı Ülkesi, ilmî hayatta da toparlanma sürecine girmiş; II. Viyana Kuşatmasından sonra ortaya çıkan yeni durum eşliğinde, Batı Avrupa'dan gelen bilgideki nicel ve nitel artışı da dikkate alarak yoğun bir faaliyete kalkışmıştır. Bu faaliyet, hem kendi coğrafyasındaki mevcudu hem de Safevî ile Babür devletlerinin birikimini kuşatacak bir biçimde gelişmiştir. Bu nedenle Osmanlı Ülkesi'ndeki ya da Safevî ve Babür devletlerindeki mevcut bilgi ile ilişki pasif bir etkilenim değil, tersine aktif tercih ve karar mekanizmalarının eşlik ettiği yeniden bir örgütlenmedir. Bu nedenle XVIII. yüzyıl özellikle Osmanlı Ülkesi'ndeki en yoğun ilmî ve entelektüel asırlardan biridir. Henüz bu etkinliğin siyâsî, iktisâdî, ictimâi ve dinî-ahlâkî nedenleri ayrıntılı bir biçimde tahlil edilmemekle birlikte, bu yazıda, şimdiye değin tespit edilen veriler ışığında bir çerçeveleme denemesi yapılacaktır.

Kanaatimizce, henüz tam bir dökümü çıkartılmamışsa da, XVII. yüzyılın ikinci yarısından sonra Batı Avrupa'dan yazılı ya da sözlü aktarılan bilgideki nicel ve nitel artış Osmanlı bilginleri arasında kendi paradigmalarının anlama ve açıklama gücüne ilişkin bir şüphe doğurmuştur. Örnek olarak, Tezkireci Köse İbrahim Efendi'nin Kopernik astronomisine göre hazırlanan *Zîc* tercümesi, İbn Sellûm'un kimyevî tıp çevirileri, Ebû Behrâm Dımeşkî'nin coğrafya sahasındaki tercüme-telif çalışmaları, Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin tıp alanındaki aktarımları, tüm bunlar Osmanlı bilginlerini kendi sahip oldukları bilgi dışında, başka coğrafyalarda da anlamlı, açıklama ve anlama gücü olan bilgiler olabileceği konusunda ikna etmiştir. Elbette bu durumu, pratik ve etkisi doğrudan olan askerî sonuçlar da beslemiş olmalıdır. Bu çerçevede Osmanlı bilginleri bilgiye yönelik olarak Fahreddin Râzî'den beri kendi geleneklerinde var-olan ancak XVII. yüzyılın ilk



Buhara, Çâr-minor Medresesi-Câmii.

yarılarında zayıflayan *tahkîk yöntemi*ni yeniden ihyâ etmiş ve uygulamaya başlamışlardır. Bu ihyâ ve uygulama bir kaç farklı şekilde cereyan etmiş; ayrıca yüzyılın başı ile sonu arasında tedrici olarak değişime uğramıştır. Başka bir deyişle, köklerini Katip Çelebî'de bulan başlangıçtaki "*kadîm-ile geleceği kurmak*" ilkesi, yüzyılın sonunda çok çeşitli değişkenler nedeniyle, kadîm terk edilerek "*cedîd-ile geleceği kurmak*" ilkesine dönüşmüştür. Her iki yaklaşımın dışında kendini mevcut ile sınırlayan, bir tür geçmişte yaşayan, *geleceği geçmişte anlama*ya çalışan bir öbeğin varlığı, zayıf da olsa her zaman hissedilmiştir. Tüm bu süreçteki davranış türleri bilgiyle ilişki olarak şu şekilde özetlenebilir:

1. Yeniden ifade etmek: Mevcut bilgi birikimini hem yazılı hem de sözlü olarak canlandırmak ve zihinlere taşımak olarak da görülebilecek bu yaklaşım bir tür tekrarı da içerir. Bu nedenle farklı okullar arasındaki çatışma alanlarını da yeniden üretmiştir.

2. Mevcut paradigmanın ötesine uzanmak: Özellikle Osmanlı felsefe-bilim hayatının muhtelif alanlarda nefes alıp verdiği yapının arka-planını dikkate almak olarak da nitelendirilebilecek bu yaklaşımda, örnek olarak Fahreddin Râzî'den önceki kelâmî, İbn Sînâ'dan önceki meşşâî, Nasirüddin Tûsî'den önceki talîmî vb. birikime müracaat etmek

yaygınlaşmıştır.

3. Antik ve Helenistik dönem birikimine yönelmek: Bu yüzyılda muhtelif alanlarda İslam öncesi felsefe-bilim hayatının isimlerinin, özellikle Pitagoras, Eflatun, Aristoteles, vb. filozofların düşünceleri dikkate alınmaya başlanmıştır.

4. Safevî ve Babür devletlerinden gelen eserler ve düşünceler dolaşıma girmiş; Sadreddin Şîrâzî'nin, Ahmed Serhendî'nin ya da Hindistan hadis okulunun ve ihyâcı yaklaşımın düşünceleri menfî ya da müspet göz önünde bulundurulmuştur.

5. Batı Avrupa'dan çok çeşitli alanlarda intikal eden yeni bilgiler yüzyılın başından itibaren öncelikle kadîm ile mukâyeseli olarak ele alınmaya başlamış; yüzyılın sonunda ise artık özellikle pratik ve teknik konularda büyük oranda kadîm yerine ikâme edilmiştir.

6. Şimdiye değin sıralanan fikirler çerçevesinde Osmanlı bilginleri tahkîk yöntemi ile kadîmi ele alırken, bi'l-kuvve kalan unsurları bi'l-fiil hâle getirmeye başlamışlardır.

7. Kadîm içinde çeşitli nedenlerle ihmâl edilmiş düşünceler yeniden ele alınarak işlenmeye çalışılmıştır.

8. İhtiyaç ve tercihlere göre, kadîm içindeki düşünceler arasındaki öncelik-sonralık ilişkisi değiştirilmiştir.

9. Tüm bu gelişmeler özellikle yüzyılın sonunda yeni teknik bilginin yine yeni kurulan eğitim-öğretim kurumlarda tahsil edilmesi ile başlayan ve sonraki yüzyılda geri dönüşsüz hâle gelen, kadîm ile cedîd ikiliği, daha sonraki zihnî hayatı ciddi bir biçimde belirlemeye başlayacaktır. Özellikle yeninin ilk başlarda askerî-teknik nedenlerle dikkate alınmasına karşın, bir hayat görüşü içinde anlam veren, açıklamayı ve anlamayı mümkün kılan kadîmin doğal olarak kullanılmaya devam edilmesi, kurumlarının köktenci bir biçimde ortadan kaldırılmaması, ürettiği bilginin moral değerlerini muhafaza etmesi gibi nedenlerle kadîm ile cedîd arasındaki gerilim gittikçe tırmanmaya devam etmiştir.

Bilindiği üzere, bilginin ve bilim dallarının *toplumsal oryantasyonu* uzun bir süreç içinde gerçekleşir; bilimler bu oryantasyon neticesinde ürettikleri ya da ilişkiye girdikleri kurumlar üzerinden dinî, ahlâkî, siyâsî, iktisâdî ve ictimâî değerler üretirler. Tarihî bağlamda tüm toplumsal olgu ve olaylarla katılıp karıştıkları için zamanla gelişmeleri, değişmeleri zayıflar ve tuttukları yeri de kolayca terk etmezler; bu nedenle de ânî değişimleri sevmedikleri gibi, yeniye karşı da azamî dikkatlidirler. Tüm bu gelişmeler neticesinde XVIII. yüzyılın sonundan başlayarak İslam medeniyetinde tarihî süreç içine farklı okulların tartışmalarıyla oluşan, tüm farklılıklarına rağmen en geniş ölçekte bütüncül bir küre oluşturan felsefe-bilim çerçevesi değişmeye başladı: Bilginin tanımı; bir hakikat araştırması olarak bilginin amacı; bilgiyi üreten, kullanan ve kendini bu bilgi üzerinden tanımlayan kişilerin kimliği; bilgiyi üreten ve tüketen kurumlar; bilginin siyâsî, iktisâdî ve ictimâî yapılarla ilişkileri; bilgiyi üreten kişilerin toplumsal statüleri; bilginin hem kendine has hem de tüm yapılarla ilişkili olarak ürettiği ve kazandığı moral değerler; bilginin ahlâkî ve dinî değerlerle ilişkileri; bilim dallarının kendilerine has kavramsal şemaları ve teorik lisânları; ele aldıkları soru ve sorunların içeriği; kısaca kadîm varlık-bilgi-değer ilişkisi; tüm bu dizge yavaşça dağılmaya yüz tuttu; yukarıdaki tüm soruları yanıtlayacak yeni bir dizgenin teşekkülü ve bu dizge içinde tanımlanmış bilgi ve bilim dallarının sosyal oryantasyonu ise tedrici olarak oluşmaya başladı. Nitekim XIX. ve XX. yüzyıllar bu oluşumun macerası, hikâyesi olarak okunabilirler.

Daha öncede ifade edildiği üzere Hac, Dâru'l-İslâm'daki farklı fikirlerin bir araya gelip harmanlandığı ve oradan tekrar yayıldığı bir merkezdi. XVI. yüzyılın sonu ile XVII. yüzyılın başlarında Mehmed Birgivî'nin Çin'de; XVII. yüzyılın ikinci yarısında da İbrahim Gürânî'nin tahkîkî irfân fikirlerinin Endonezya'da nasıl karşılık bulduğuna işaret edilmişti. XVII. yüzyılın sonu ile XVIII. yüzyılda ise Mahmud Kürdî, İran coğrafyasındaki yeni felsefî düşünceleri Şam üzerinde Osmanlı Ülkesi'ne aktardı. Benzer biçimde, XVIII. yüzyılın ilk yarısında Ahmed Serhendî'nin



Isfahan, Ali Kapu Sarayı'ndan iç görünüm.

vahdet-i şuhûd yaklaşımı ile ikinci yarısında Hint-İslâm dünyasındaki Hadis okulunun fikirleri İstanbul'a taşınırken, İstanbul'daki mantıkî, kelâmî, felsefî ve usûlî metinler, Tehânevî'nin *Keşşâf*'ında görüldüğü üzere, Hint bilginleri tarafından mütalaa edildi. Bu süreç yalnızca Hac üzerinden yürütülmedi; adı bilinen ya da bilinmeyen bilginler gidip geldiler; örnek olarak, Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın oğlu İsmail Fehim, Hac'dan Anadolu'ya dönmeyerek Hindistan'a geçti ve geri kalan ömrünü orada geçirdi. O kadar ki XIX. yüzyılda Hint coğrafyasında tartışılan hemen tüm mantıkî, kelâmî, felsefî ve usûlî vb. konuların XVIII. yüzyılda Osmanlı ve Anadolu'da ele alınan konular olduğu görülür. Bunun yanında İslam coğrafyasının muhtelif bölgelerinde ortaya çıkan bunalımlar bilginleri daha güvenli yerlere harekete zorladı. Nitekim Afganlıların XVIII. yüzyılın ikinci yarısında İran coğrafyasını işgali neticesinde Dergüzinî ve Ali Bahar Efendi gibi bazı alimler Osmanlı Ülkesi'ne, özellikle İstanbul'a geldiler. Bu âlimler İran coğrafyasında mütedâvil bilgileri İstanbul'a aktardılar; örnek olarak Sadreddin Şîrâzî'nin hem eserleri hem de fikirleri büyük oranda bu dönemde İstanbul'a ulaşmış olmalıdır.

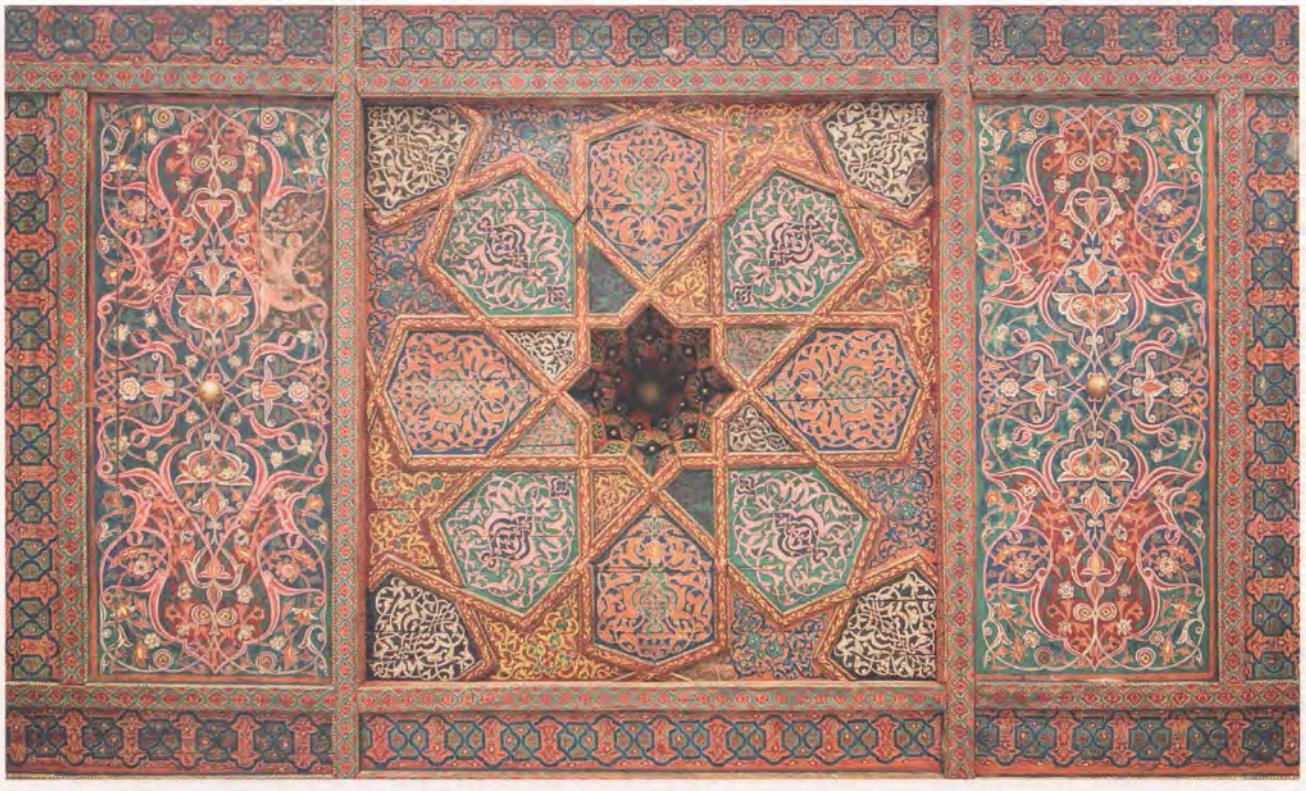
Yukarıda genel çerçevesi çizilen bağlamda Osmanlı bilginlerinin ilk ele aldığı konunun

bilginin kendisiyle ifade edildiği ve temellendirildiği mantık olması şaşırtıcı değildir. Denebilir ki, XVIII. yüzyıl İslam mantık tarihinde en yoğun tartışmaların yapıldığı ve irili-ufaklı metinlerin kaleme alındığı bir yüzyıldır. Bu tartışmalarda ilk yapılan kavram mantığı (*tasavvurât*) ile yargı mantığını (*tasdîkât*) birbirinden tamamen ayrılmasıdır. Bu ayrımın doğal sonucu olarak ağırlık yargı mantığına, bu mantığı temsil eden kıyâs teorisine verildi. Önerme, önermelerin unsurları, özellikle yüklem (*haml*) sorunu ciddi bir şekilde incelendi. Mantığın tamamen formel bir karakter kazandığı bu tartışmalarda kanıtlı bilginin (*burhân*) maddesi üzerinde de durularak, Batı Avrupa'dan gelen, bilim adamları öbeğinin ürettiği ampirik bilginin değeri klasik dizgede olmadığı ölçüde artırıldı; analitik ve sentetik önermeler arasındaki ayrım keskinleştirildi ve yeni doğa felsefesinin kendine esas aldığı tüme-varımın verdiği bilginin genelliği ve doğruluğu üzerinde duruldu. Tüm bu süreci dikkate alarak İsmail Gelenbevî, İslâm medeniyetinde kaleme alınmış en önemli mantık eserlerinden birini *Kitâbu'l-burhân* adıyla telif etti ki, kendinden sonra pek çok Osmanlı bilgini bu esere şerhler kaleme aldılar.

Bu yüzyılda ele alınan diğer bir konu, mantık üzerinden ifade edilen klasik fiziktir. Özellikle Ebherî'nin *Hidâyetu'l-hikme* adlı eserine, Kâdı Mîr'in yazdığı *Şerh*'e, Muslihuddin Lârî'nin kaleme aldığı *Hâşiye* üzerinden giden bu tartışmalar, yüzyılın sonuna doğru klasik kozmolojinin ve fizik bilgisinin teknik açıdan gerçekliği ifadede yetersiz olduğu görülünce terk edilmeye başlanmasın rağmen, özellikle doğa(*tabîat*) kavramı etrafındaki düşüncelerin yeniden canlanması bakımından önem arz ederler. Yüzyılın sonunda yeni kurulan Mühendishânelerde yeni doğa felsefesinin, matematiksel fiziğin tedricen okutulmaya başlanması ile kadîm fizik artık klasik felsefenin bir parçası olarak mantık ile ifade edilen lafzî 'doğa felsefesi' muamelesi görmeye başlamıştır. Bu süreçte Esad Yanyevî, Aristoteles'in ve İbn Rüşd'ün fizik anlayışlarına yönelmiş; İbrahim Müteferrika ile birlikte Descartes'ın fiziği ile kısmî olarak ilgilenilmiş; Ragıp Paşa örneğinde görüldüğü üzere, Newton'ın *Principia*'sının çevirisi bile düşünülmüştür. XVIII. yüzyılın başında, değişik arayışlara uygun olarak, İşrâkî fizik de dikkate alınmaya başlanmıştır; özellikle Şehrezûrî'nin *eş-Şeceretü'l-ilâhiyye* adlı çalışmasının fizik bölümü klasik Türkçeye çevrilmiştir. Bu yüzyılda atomcu ontolojiye dayalı kelâmî fiziğin, medreselerde okutulan *Şerh'ul-mekâsıd* ve *Şerh'ul-mevâkıf* gibi eserler dışındaki kaderi, konusu henüz araştırılmaya muhtaçtır.

Klasik felsefenin Meşşâî formu yeniden üretilince, doğal olarak eski çatışma alanları tekrar canlandı. Özellikle Gazalî'nin popüler Meşşâîlik ya da İbn Sînâcılık eleştirisine alem olmuş *Tehâfut* tartışmaları yeniden alevlendi. Bu yüzyıldaki konuyla ilgili daha önce kaleme alınmış kitapların istinsâh yoluyla yeniden üretilmesi yanında Mehmed Emin Üsküdârî, İsmail Sakîb Tercânî, Saçaklı-zâde, Mestçi-zâde ve Muhammed Hâdimî gibi pek çok bilgin yeni metinler ürettiler. Saçaklı-zâde çatışmayı daha da ileri taşıdı; mantık bilimini önemsemesine ve tahkîk yöntemini takip etmesine karşın Meşşâî felsefeyi sadece kendi bağlamında eleştirmekle kalmadı, Kâdı Beyzâvî'yi *Envâru't-tenzîl* adlı tefsirine felsefî meseleleri kattığı için tenkit etti. Daha da ileri giderek kelamın felsefîleştirilmesine tepki gösterdi ve bu durumdan Nasîrüddin Tûsî'yi sorumlu tuttu. Yine Kâdı Beyzâvî'nin *Tavâliu'l-envâr* adlı kelam eserine felsefî yönlerini eleştirel bir *Şerh* yazdı.

XVIII. yüzyılda eski çatışma alanları yanında, Batı Avrupa'dan gelen bilgideki nicel ve nitel artışa paralel olarak yeni bir çatışma alanı da tedricen teşekkül etmeye başladı. Bu en geniş anlamıyla *kadîm bilgi* ile *cedîd bilgi* arasındaki çatışma olarak ifade edilebilir. Ancak sıkça dile getirildiği üzere bilgi en nihâyetinde toplumsal oryantasyonu gereği tüm yapılarla katıp karışarak kendine has kurum ve değerlerini ürettiği ve kendi de saf bir değere dönüştüğü için çatışma daha çok dinî ve ahlakî değerler üzerinden meşrûlaştırılır. Köklerini XVII. yüzyılda Kâdı-zâdeli-



Ahşap işlemeli tavan. Hive, Özbekistan.

ler ile Sîvâsîler arasındaki gerginlik ile Kâtip Çelebî'nin *İlhâmu'l-mukaddesi*'ndeki sorularda bulan bu çizgi, XVIII. yüzyılda ürkek bir biçimde de olsa İbrahim Müteferrika, Mehmed Darendevî, Abdülaziz Rahbî ve Ahmed Giridî gibi bilginlerin çalışmalarıyla zenginleşir. Benzer sorunlar Abbâs Vesîm Efendi'nin *Dustûru'l-Vesîm fî tıbbi'l-cedîd ve'l-kadîm* adlı eseri ile Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın *Marifet-nâme* ve diğer çalışmalarında müşahede edilecek; daha sonraki yüzyılların en önemli gündem maddesi olarak tarihteki yerini alacaktır.

Mantık ve ona dayalı Meşşâî doğa felsefesinin tedavüle girmesi yalnızca *Tehâfut* tartışmalarını canlandırmadı; benzer biçimde ta'limî hikmet de yeniden hayat buldu. Osmanlı ilim kamuoyunda hem hisâbî hem de matematiksel karakterli astronomi zâten canlıydı; ancak XVII. yüzyılın sonlarında doğru Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin başlattığı hem adedî hem de mikdârî talîmî hikmet XVIII. yüzyılda da devam etti. Mehmed İstânbûlî'nin uzun bir aradan sonra Eukleidesçi hendese üzerine kaleme aldığı çalışmalar yanında Mustafa Sıdkı, Nasirüddin Tûsî'nin tahrîr projesine konu alan ve *Mutevassıtât* adı verilen eserleri yeniden istinsâh etti ve yayımladı. Bunun da ötesinde iyi bir matematikçi olan kendi de, başta Bîrûnî'nin bazı çalışmaları olmak üzere bazı önemli metinleri *ıslâh* ve *tahrîr* etti. Hendese yanında Mustafa Sıdkı, İslam medeniyetinde kaleme alınmış tespit ettiği en önemli hisâbî, cebrî ve misâhî tüm metinleri istinsah ederek tekrar tedâvüle soktu. Ayrıca başta Şeker-zâde Feyzullah Sermed olmak üzere pek çok öğrenci yetiştirdi. Öğrencilerinden Muhammed Tûnusî öğretimini tamamladıktan sonra memleketi Tunus'a geri dönerek öğrendiklerini öğrencilerine hem yazılı hem de sözlü olarak aktardı. Mustafa Sıdkı çalışmalarını sadece İslam medeniyetinde üretilen matematik metinlerle sınırlı tutmadı; Frenk lisanların-

dan matematikle ilgili bazı metinleri Türkçeye aktardı. Mustafa Sıdkı ve öğrencilerinin ta'limî gelenek içindeki en önemli başarısı, hiç şüphesiz, köklerini Endülüs-Mağrib matematiğinde bulan cebirsel notasyon ve sembol dizgesine en son halini vermeleri ve bunu matematik öğretiminin bir parçası kılmalarıdır. Tüm bu ve diğer bilginlerin yaptıkları çalışmalar, yüzyılın ikinci yarısında kurulan Mühendishaneler ile dizgeli olarak tanışılan 'modern matematik' için uygun bir vasat oluşturdu. Nitekim Mühendishanelerde matematik bilimlerin öğretimi için istihdam edilen Palabıyık Mustafa Efendi, İsmail Gelenbevî gibi pek çok isim medrese hocasıydı.

XVIII. yüzyılı *dil* açısından İslam medeniyetinde yeni bir dönüşümü ifade eder. Grekçenin bin yıllık hâkimiyetinden sonra Arapça hikmetin, felsefe-bilimin dili olmayı üstlendi ve özellikle İslam Ülkesi'nde nazarî bilginin ifade aracı oldu. Farsça ve Türkçe'nin kısmî yeri tarihî süreç içinde tedricî olarak artmakla birlikte oldukça sınırlı kaldı. XVI. yüzyılda İstanbul'da başlayan kadîm felsefe-bilimin Türkçe ifadesi XVIII. yüzyılın başında, Lâle Devri'nde kurulan Tercüme Odası ile birlikte bir devlet politikası halini aldı; ancak Mühendishanelerin kurulmasıyla, yeni ıstılahlar her ne kadar Arapça'dan hareketle türetilse de, modern bilimlerin ifade aracı olarak özellikle Türkçe tercih edildi; bu süreç sonraki yüzyılda da devam etti ve başta Mısır ve İran olmak üzere İslam dünyasındaki diğer önemli merkezlerin yeni bilgiyle tanışması da büyük oranda Türkçe üzerinden gerçekleşti. Bu durum yeni neslin nazarî ilimlerde kadîm İslam birikimiyle temasını gittikçe zayıflattı ve önemli klasik eserlerin Türkçeye çevirisini zorunlu kıldı.

XVIII. yüzyılın diğer önemli bir fikri nazarî ve amelî hikmet yanında *tatbîkî hikmet* fikrinin yavaşça yükselmeye başlamasıdır. Elbette bilginin tatbikî her kültür ve medeniyette muhtelif kurumlar tarafından üstlenmiştir; ancak nazarî ve amelî hikmeti muhtevî felsefe-bilim mefhumu içinde tatbîk tâli bir konudur. Köklerini XVII. yüzyıl yeni doğa felsefesi hareketinde bulan ve Batı Avrupa ve İngiltere'de gelişen *philosophical aparatus* kavramı, eşyanın kullanımını konu edinen *tekhne*nin, zanaatın yanında ampirik bilgi/bilim anlayışıyla birleşerek ana yaklaşım halini almış ve daha sonraki yüzyıllarda *tekhne* ve *logos*un izdivacıyla biliminin teknolojileştirilmesi ile teknolojinin bilimselleştirilmesi gibi karşılıklı birbirinin etkileyen ve nihayetinde tek bir *entite* olan önemli bir hâdiseye dönüşmüştür. Nitekim XVIII. yüzyılın ilk yarısında eser veren Eğinli Ebû Sehl Numan'ın, Osmanlı Ülkesi'nde bilimleri nazarî olarak bilen bilginlerin çok olduğunu ancak uygulamanın ihmal edildiğini belirtir. Eğinli Numan'ın bu dikkatini, yüzyılın ikinci yarısında kurulan Mühendishanelerde ilimlerin nazarî kısımlarını Osmanlı bilginlerinin okutmasına karşın tatbikin Fransız bilginlerce yapıldığı kaydı doğrulamaktadır. Bu durum, özellikle modern bilimlerin "askerî teknoloji" kavramı çerçevesinde idrak edilmesini de beslemiştir.

Şimdiye değin fırça darbeleriyle ele alınan XVIII. yüzyıldaki felsefe-bilim zihniyeti, en genel anlamıyla, yukarıda da söylenildiği üzere «kadîm-ile geleceği kurmak» olarak özetlenebilir. Ancak yüzyılın sonunda, özellikle 1774 Küçük Kaynarca antlaşmasından sonra, durumun hassasiyeti, *bekâ-i devlet* endişesini ön plana çıkartmış; *mukâbele-i bi'l-misl* kavramı her türlü bilgi için meşrulaştırma aracı olarak kullanılmaya başlanmıştır. Bu çerçevede "cedidin vaadi, kadîmin kıdemi" önüne geçmiş ve en nihayet geçmiş büyük oranda terk edilerek, yine yukarıda dile getirildiği üzere, «cedîd-ile geleceği kurmak» ilkesi çerçevesinde geleceğin inşası için bir arayışa girilmiş; bilgiyi bütüncül bir hayat görüşü içinde idrak eden âlim değil, askerî teknolojiye sahip *mütefennin zâbit* yetiştirmek amaçlanmış; devlet eğitim ve öğretim kurumlarıyla büyük oranda bilgiye el koymuştur. Tevcîh, artık geleceğe doğrudur; bilginin meşruiyetini de ancak ve ancak amaçlanan gelecek sağlar; öte yandan geçmişi *anlamak* için değil, geleceği *kurmak* için ifade ettiği değer, bilginin meşrûiyetinin başka bir ölçütüdür.



Erken on üçüncü yüzyıla ait, udi ve dinleyicilerini tasvir eden turkuaz bir kase. The Met.



Muhasebe Dönemi'nde Nazarî İlimler

İHSAN FAZLIOĞLU

Osmanlı Ülkesi söz konusu olduğunda nazarî-keşfî hikmet Taşköprülüzâde ile, ta'limî hikmet ise Takiyüddin Râsıd ve İbn Hamza ile zirvesine ulaşmıştı. Muhasebe Dönemi'nin genel özellikleri kısmında işaret edilen bunalımlar neticesinde XVI. yüzyılın sonu ile XVII. yüzyılın başlarında simyevî doğa felsefesi yükselişe geçti. Çağın ruhuna uygun olarak yeni yazar (müellif-i cedîd) olarak adlandırılan Ali İznîkî (Fazıl Ali Bey) bu alanda altmışa yakın esere kaleme aldı. Onun bu çalışmaları, Şemseddin İtâkî üzerinden devam eden ve yüzyılın sonunda İbn Sellûm ile zirveye ulaşan kimyevî tıp (ya da tıbb-i cedîd) için uygun bir zemin oluşturdu. Tıp ve eczacılık yanında gizli ilimler (*el-ulûmu'l-hafiyye*) ile de ilgili olan simya-kimya, yazılı metin olmasa da, en azından Osmanlı askerî teknolojisinde kullanılan bir bilimdi. XVIII. yüzyılın sonunda kurulan mühendishanelerde yine askerî teknoloji çerçevesinde modern kimya bilgilerinin de dikkate alınmaya başlandığı söylenebilir.

XVII. yüzyılın ilk yarısı amelî hikmet başlığı alanında ele alınabilecek yeni bir yazım türünün, *Islâhat-nâme* literatürünün yükselişine şahadet eder. Hasan Kâfî, Koçi Bey ve Kâtib Çelebî ile en önemli örneklerini veren bu tür, daha sonraki yüzyıllarda da takipçiler bulacaktır. Bu tür yalnızca pratik anlamda siyasi, iktisadî ve ahlakî sorunları ve ıslahı için alınması gereken tedbirleri konu almaz; aynı zamanda *altın çağ* olarak da tesmiye edilebilecek *kânûn-i kadîm* kavramı etrafında, ideal bir tarih tasavvurunu da imler. Yine ayrıca Osmanlı bürokratik elitlerinin kendi sınıfsal kaygılarını da içerir. Yine XVI. yüzyılda klasik Meşşâî terminolojiyle Adudüddin Îcî tarafından XIV. yüzyılda kaleme alınan *Risâletü'l-ahlâk*'a Müneccimbaşı'nın yazdığı *Şerh* ile birlikte amelî hikmet tekrar gündeme taşındı. XVIII. yüzyılın sonunda hem klasik ahlâk literatürüne ilişkin metinler istinsah edilerek yeniden dolaşıma sokuldu hem de konuyla ilgili irili-ufaklı pek çok eser telif edildi.

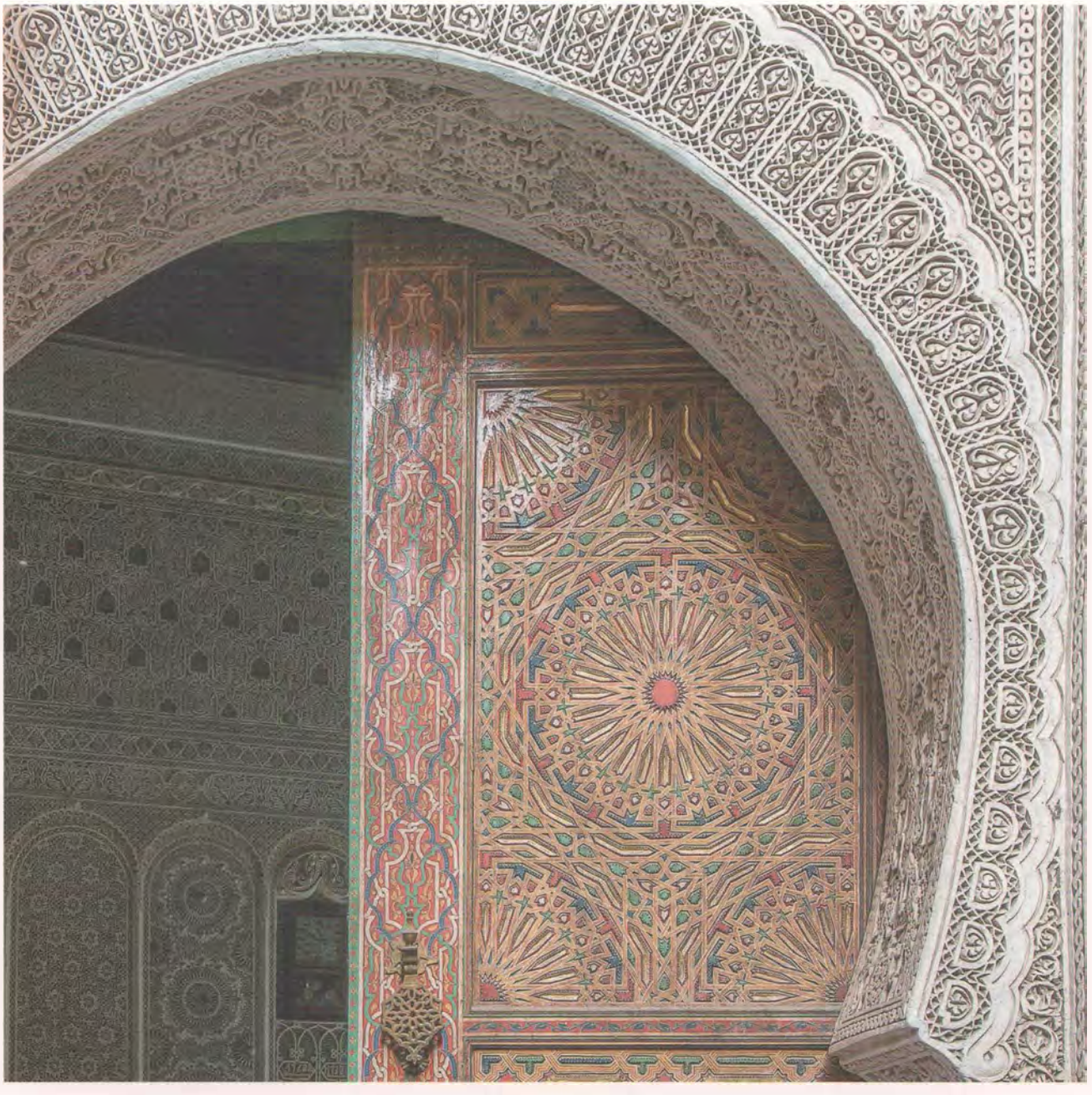
İrfânî-sûfî gelenek bu yüzyılda, Kadızâdelilerin eleştirilerini de dikkate alarak yeni-

Sultanahmet Camii



Geç 17. yy. İsfahan'ına ait bir usturlab.

den yapılandı ve *Fusûs* ile *Mesnevî* arasında üst terkiplerin yapılmaya çalışıldığı bir şerh geleneğini tetikledi. Mahmud Hüdâyî, İsmail Rusûhî Ankaravî, Abdullah Bosnevî ve Sarı Abdullah Efendi tarafından temsil edilen bu gelenek daha sonraki yüzyılları da etkiledi. XVIII. yüzyılda İsmail Hakkı Bursevî başta olmak üzere pek çok isim irfânî ve sûfî literatüre katkıda bulunmaya devam etti. XVII. yüzyılın en önemli muhakkik-ârif yazarlarından biri hiç şüphesiz İbrahim Gürânî'dir; irfânî geleneğin pek çok alanında kaleme aldığı eserler sadece Osmanlı Ülkesi'nde değil, Endonezya gibi Dâru'l-İslâm'ın diğer bölgelerinde de etkili oldu. XVIII. yüzyılın ilk yarısında ise Ahmed Serhendî'nin vah-



Kapı, Mağrip.

det-i şuhûd anlayışı Osmanlı Ülkesi'ne girdi. Âkifzâde Âmâsî *Kitâbu'l-Mecmû' fî'l-meşhûd ve'l-mesmû'* adlı eserinde XVIII. yüzyıl Osmanlı ulemasını vucûdî ve şuhûdî olarak iki öbeğe ayırdı ve mensup olduğu şuhûdî yaklaşım açısından vucûdî düşünürleri sıkı bir eleştiriye tabi tuttu; ayrıca kendi zaviyesinden sahih tasavvufu çerçeveleyen bir eser kaleme aldı. Yüzyılın önemli filozofu İsmail Gelenbevî ise vahdet-i vucûd kavramını tahkîk eden önemli bir risale telif etti.

İşrâkî felsefenin hem Osmanlı hem de Safevî dönemi macerası mukayeseli olarak incelenmesi gereken bir konudur. Özellikle Osmanlı Ülkesi'nde matematiksel bilimlerle uğraşan bilginler dışında İşrâkî yaklaşımın



Şeybânî Özbek Hanlığı döneminde inşa edilen, Taşkent Kukeldaş Medresesi.

hem metafizik hem ontoloji hem de fizik felsefelerinin ne tür bir karşılık bulduğu sorusu henüz yeterince çalışılmamıştır. Şimdiye değin yapılan araştırmalar göstermiştir ki, XVII. yüzyılın ilk yarısında İsmail Rusûhî Ankaravî, Şihâbüddin Sühreverdî'nin İşrâkî felsefesini konu alan *Heyâkilu'n-nûr* adlı eserini hem Türkçeye çevirdi hem de şerhetti. Kâdızadeliler ile sûfîler arasındaki çatışmanın sıcak olduğu bir dönemde bu tür bir çalışmanın sosyal ve elbette entelektüel karşılığı üzerine düşünülmelidir. XVIII. yüzyılın ilk yarısında ise bu kez, Şehrezûrî'nin *eş-Şeceretü'l-ilâhiyye* adlı eserinin fizik kısmı Türkçeye tercüme edildi. Bu teşebbüsün de, mütercimin Yirmisekiz Mehmet Çelebî olduğu düşünülürse özel bir anlamı olmalıdır.

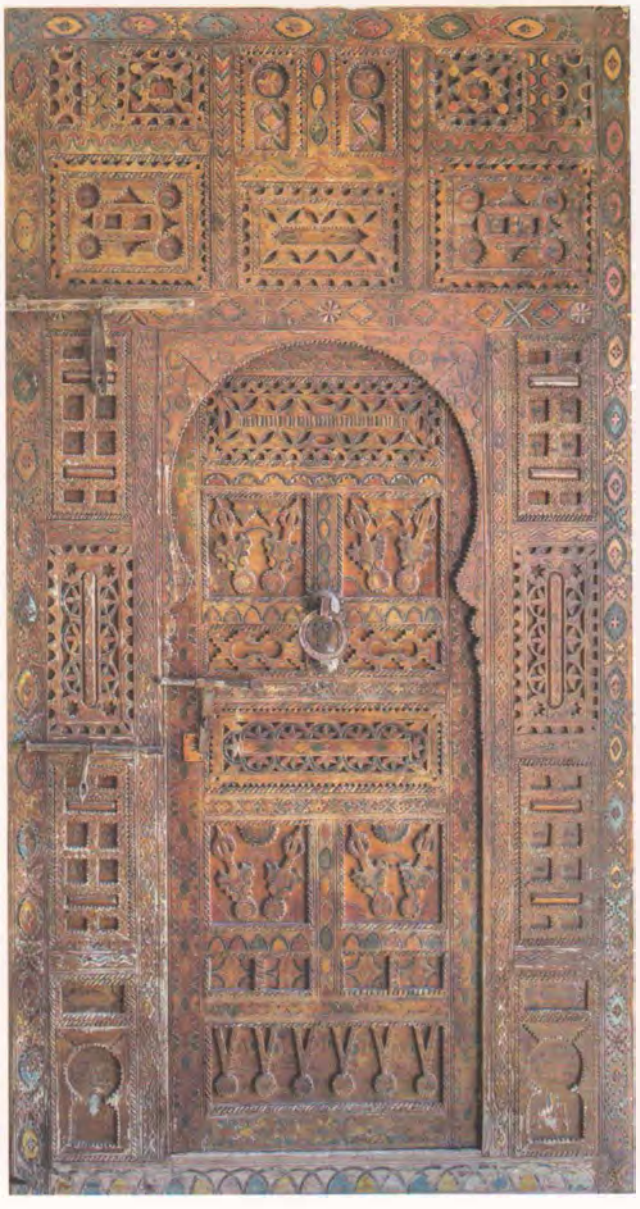
XVII. yüzyılda tarih yazıcılığında İbn Haldûncu nazariye, daha önceki yüzyıllarda olduğu gibi etkisini sürdürdü. Nitekim Hezârfen Hüseyin Efendi'nin, yüzyılın ikinci yarısında kaleme aldığı *Telhîsu'l-beyân fî kavânîni Âli Osmân* adlı çalışmasında bu etki açıkça görülür. Bu etki, özellikle II. Viyana Kuşatması sonrasında ortaya çıkan sorunlar nedeniyle daha da arttı ve Osmanlı bilginleri arasında zaten bilinen İbn Haldûncu tarih teorisi yeniden üretildi. Naîmâ, *Ravzatu'l-Hüseyn fî hulâsati ahbâri'l-hâfikayn* adlı eserinde İbn Haldûncu nazariyeyi II. Viyana Kuşatması sonrasında ortaya çıkan siyasi, askerî ve içtimai durumu meşrulaştırmak için de değerlendirdi. Bu ilgi XVIII. yüzyılın ilk yarısında Pirizâde Mehmet Sâhib Efendi tarafından *Mukaddime*'nin Türkçeye tercümesine neden oldu.

Matematik bilimler açısından bakıldığında 1614'de vefat eden İbn Hamza'nın 1599'da kaleme aldığı *Tuhfe*'si bir zirveydi. Bu yüzyılda aritmetik, misâha ve cebri muhtevi hisab bilimi açısından üretim büyük oranda pratik ağırlıklı sürdü. Osmanlı medreselerin-



Asfi Câmii. Hindistan, Leknev.

de ders kitabı olarak okutulmaya başlanan Safevî ülkesinde, matematikçi-astronom Bahâüddin Âmilî tarafından telif edilen *Hülâsatü'l-hisâb*'ı üzerine Ömer Çullî'nin yazdığı *Hâşiye*, yine ders kitabı olarak medreselerdeki yerini aldı; benzer şekilde yüzyılın ikinci yarısında Ramazan Efendi'nin yazdığı şerh de medreselerde ders kitabı olarak okutulmaya başlandı. Bu iki ismin yanında XVII. yüzyılda Cevâd Bağdâdî, Molla Çelebî, Hasan Suhrânî, Tekfurdağî Mustafa Efendi ve Şeyhzâde Muhammed Efendi gibi bilginler de *Hulâsatü'l-hisâb* üzerine şerhler kaleme aldılar. Kahire ve Bilâdu'ş-Şâm bilginleri ise İbn Cemâl örneğinde görüldüğü üzere, XVII. yüzyılda daha çok XV. yüzyılın en önemli matematikçilerinden olan İbn Hâim'in hisab ve cebir eserlerine şerh ve hâşiye yazmaya devam ettiler. Hisâb alanında bu yüzyılda dikkate değer bir çalışma İran coğrafyasında Bahâüddin Âmilî'nin öğrencisi Muhammed Yezdî'nin kaleme aldığı *Uyûnü'l-hisâb*'ındaki Takiyüddin Râsıd'ın belirli bir seviyeye getirdiği ondalık kesirlerle ilgili çalışmalarıdır. Yezdî belki de XVII. yüzyılın ilk yarısında Dâru'l-İslâm'da yaşamış en önemli matematikçilerden biridir. Hem adedî hem mikdârî hem de cebrî alanlarda irili ufaklı pek çok eser kaleme aldı; pek çok önemli hendese kitabını şerh etti; ayrıca astronomi sahasında da kalem oynattı. Sayılar teorisinde ise Muhammed Yezdî'nin *Uyûn*'daki çalışmaları yanında İbn Mâlik Dımeşkî, Muhammed Şabrâmallisî ve Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin eserleri önemlidir. İbn Pîrî ise Mağrib ve Mısır matematik mirasını da dikkate alarak irrasyonel sayılar hesabı sahasında belki de alanında en hacimli olan *el-Yevâkît* adlı eseri kaleme aldı. Nazarî hendese alanında ise, dikkati çeken en önemli çalışma Nasîrüddin Tûsî'nin *Tahrîru usûli'l-hendese* adlı eseri üzerine bizzât



Ahşap kapı, Fas.

Tûsî'nin yazdığı notları Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin yazma nüshalardan hareketle derlemesi ve notların ilgili olduğu konulara ilişkin kendi kanaatlerini ifade etmesidir. Bunun yanında nazarî hendese sahasında XV. yüzyılın ileri gelen matematikçi-astronomu Kâdızâde'nin *Şerhu Eşkâli't-te'sîs* adlı eserine, Molla Çelebî, Abdulbirr Feyyûmî ve Bolulu Mustafa Efendi birer *Hâşiye* kaleme aldılar.

XVIII. yüzyılda matematik çalışmalarının hisâbî kısmı hem Osmanlı hem de Safevî ülkelerinde yine büyük oranda *Hulâsatü'l-hisâb* adlı eser üzerine kaleme alınan şerh ve hâşiyeler üzerinden yürüdü. Osmanlı ülkesinde Mehmed Emîn Üsküdârî, Hoca Abdurrahman Efendi, Abdüllatîf Bitlîsî, Hüseyin Mardînî, Abdurrahman Mühendis ve Abdurrahman Çullî'nin *şerh*leri bunlar arasında yer alır. Bu şerhlerden bazıları, Abdurrahman Çullî'ninki gibi, oldukça hacimli ve dönemin matematiği açısından son derece önemlidirler. Ayrıca eser üzerinde Abrurrahim Marâşî'nin kaleme aldığı en önemli *Şerh* bu yüzyılda ilim kamuoyunda tedavüle girdi ve kısa sürede medreselerde ders kitabı olarak okutulmaya başlandı. XVIII. yüzyılda matematik alanındaki etkinlikler Osmanlı Devleti'nin tüm coğrafî bölgelerindeki birikimi temsil edecek bir özellik gösterir. O kadar ki bu yüzyılda da Hekimbaşı Muhammed Efendi, Hüseyin Mahallî, Ataullah Mısrî, Fahrîzâde Mevsılî ve İbrahim Halebî gibi matematikçiler İbn Hâim'in eserleri üzerine şerhler yazmayı sürdürürken; Hüseyin Mahallî, Şemseddin Hıfnî, Ahmed Sucâ'î ve Ahmed Huleyfî, XIII. yüzyılın Mağrib kökenli matematikçisi İbn Yâsemîn'in cebir konusundaki *Urcûze*'sine şerh ve hâşiye kaleme almaya devam ettiler. Benzer şekilde Muhammed Gazzî ve Şekerzâde Feyzullah Sermed, yine XIV. yüzyıl Mağrib dünyasının önemli matematikçisi İbn Bennâ'nın *Telhîsu a'mâli'l-hisâb*'ı üzerine şerh ve haşiye yazdılar.

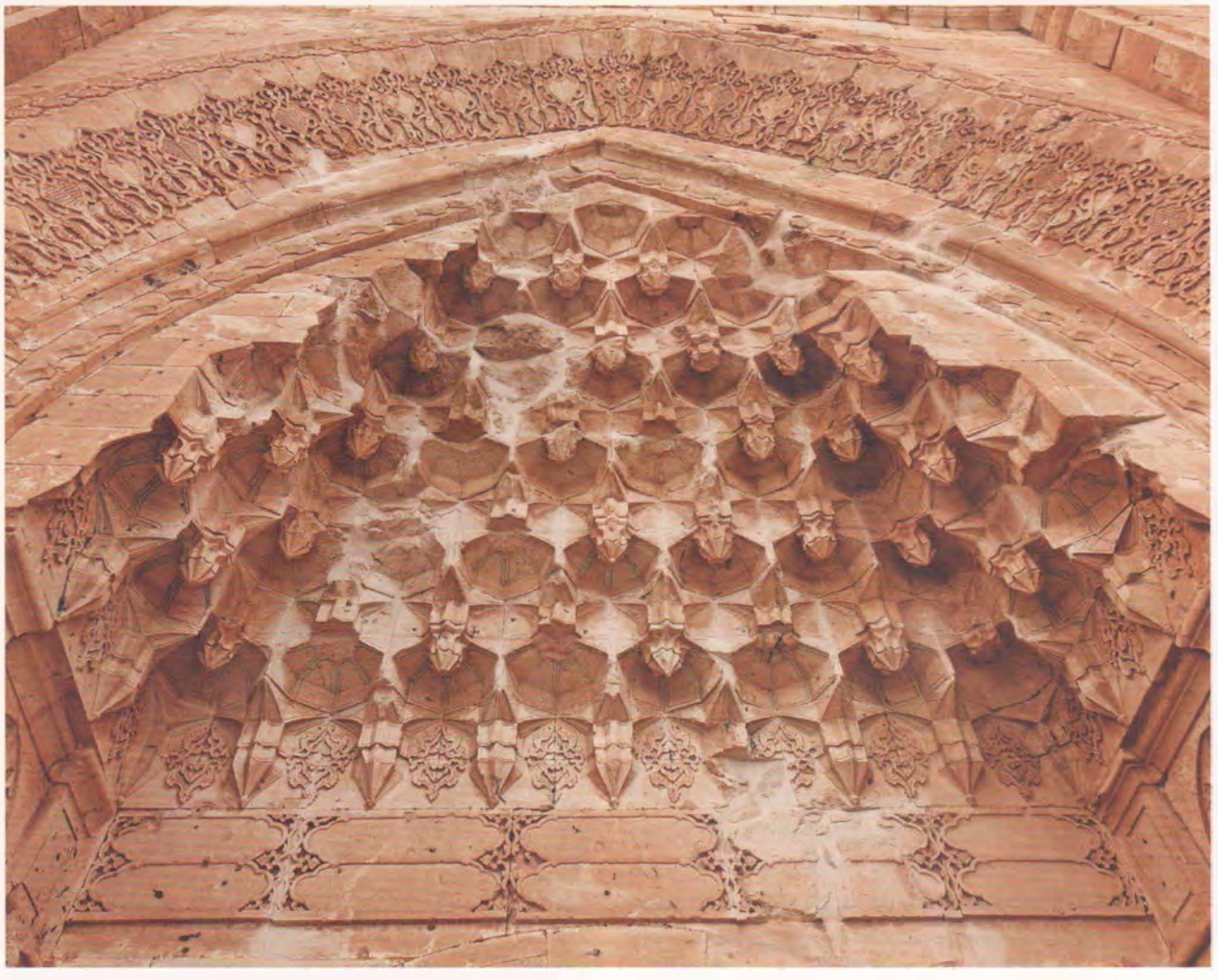
Muhasebe Dönemi'nin bir parçası olan XVIII. yüzyılın en önemli özelliklerinden birinin *tatbîkî hikmet* olduğuna işaret edilmişti. Nazarî bilginin *tatbîkî* bir tarafının olması gerektiği fikri bu yüzyılda hem bilgi anlayışını belirledi hem de yapılan çalışmalara bir istikamet verdi. Nitekim yüzyılın başında öncelikle bilginler kendi geleneklerinde mevcut uygulama yönü olan birikim üzerinde durdular. Bu çerçevede *Hulâsatü'l-hisâb*'ın misaha kısmı, Muhammed Bursevî ve Muhammed Selim Hoca tara-



İşlemeli kadife kumaş, Türkiye.

fından bağımsız olarak *Şerh* edildi. Osman Muvarri'î ve Abdüllatîf Dımeşkî misâha sahasında müstakil eserler kaleme aldılar. İbrahim Kâmî b. Ali, Cemşîd el-Kâşî'nin *Miftâhu'l-hussâb*'ının misâha bölümünü Türkçeye çevirdi ve Batı Avrupa kaynaklarından da istifade ederek mimarlar, istihkâmcılar ve topçular gibi askerî konulardaki uzmanların istifade edebileceği bilgilerle zenginleştirdi. Ancak tatbikî hikmeti en iyi temsil eden iki eser XVIII. yüzyılda kaleme alındı; bu iki eser aynı zamanda kadîm *nazarî bilgi* kavramının *tatbîkî bilgi* kavramına doğru evrildiğine işaret eder. O kadar ki *bilgi* ile *âlet* ilişkisine ilişkin düşünceler de ilk defa yoğun bir biçimde vurgulanmaya başladı. Eğinli Numan Efendi, *Tebyînu a'mâli'l-misâha* adlı eserinde yalnızca bu konuda bilgiler vermekle kalmadı aynı zamanda mensup olduğu kadîm geleneği de eleştirdi. Osman b. Abdülmennân ise *Hediyyetü'l-muhtedî* adlı eserinde top, havan ve balistik gibi askerî problemleri de misaha konularına dahil etti. Bu iki eserin yanında Mustafa Sıdkî ve Mehmed Saîd Efendi de benzer şekilde eserler yazdılar. Özellikle Mehmed Saîd Efendi Batı Avrupa kaynaklarından da istifade ile muhtelif âletler hakkında müstakil risâleler telif etti. Yüzyılın sonunda ise İsmail Gelenbevî, klasik matematik sahasında belki de en son önemli eseri, *Hisâbu'l-küsûr*'u Türkçe olarak kaleme aldı.

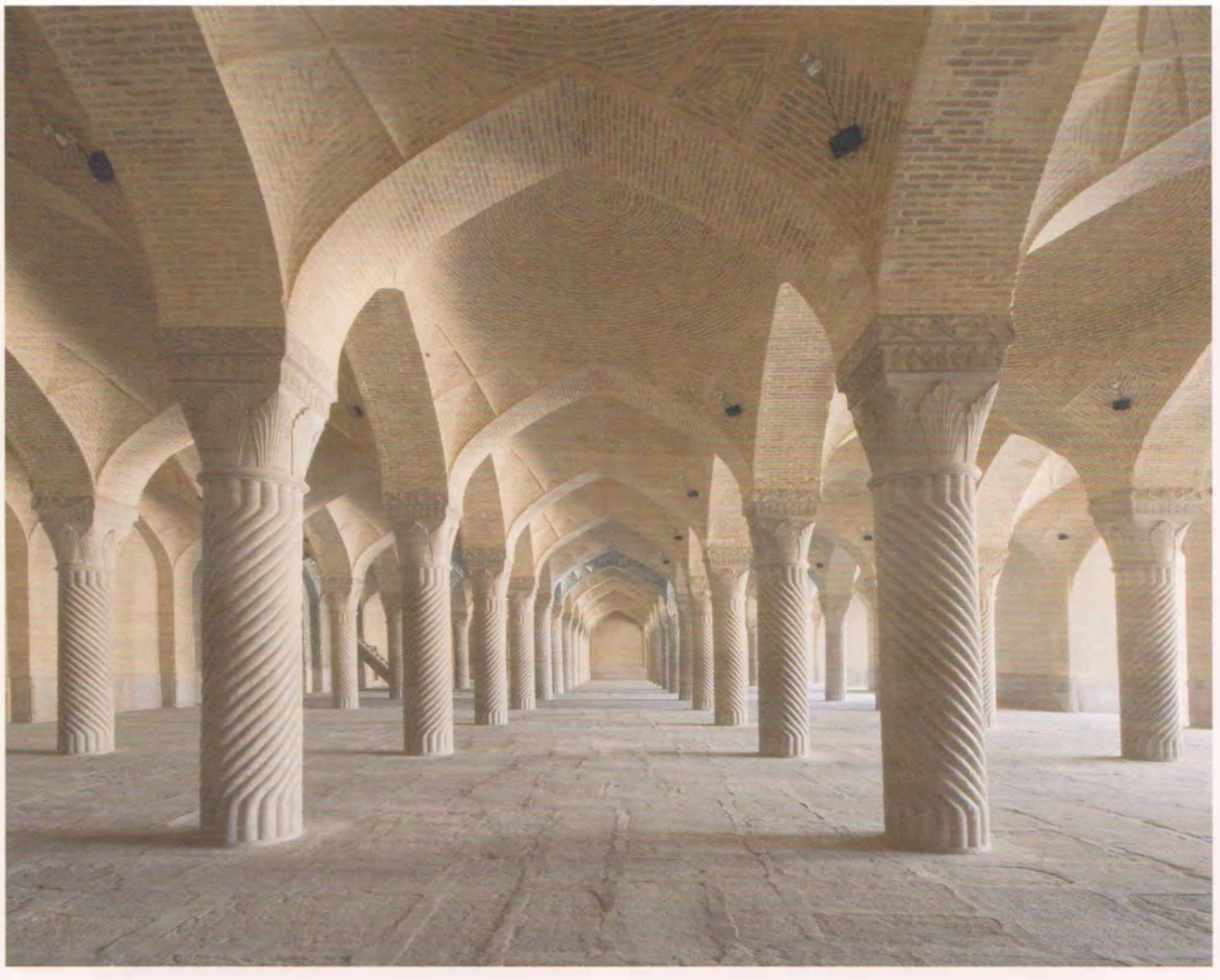
Yine bu yüzyılda mikdârî matematik açısından Mehmed İstânbûlî, Eukleides'in *Elemanlar*'ının ilk dört makalesini *Şerh* etti; ayrıca hendesenin kadîm soruları *teslîsu'z-zâviye*, *terbîu'd-dâire* vb. konularda risaleler yazdı. Mustafa Sıdkî ise *Mutevassıtât* külliyatını istinsah ederek yeniden ilmî tedâvüle soktu; kendisi de başta Bîrûnî'nin olmak üzere bazı eserleri ıslâh ve tahrîr etti. Mustafa Sıdkî, ayrıca bir hattat olması hasebiyle, İslam medeniyetinde kaleme alınmış tespit ettiği en önemli hisâbî, cebrî ve misâhî tüm metinleri istinsah ederek yayımladı. Yine bu yüzyılda Mustafa Sıdkî ve öğrencileri Dâru'l-İslâm'daki cebirsel notasyon ve sembol dizgesine en son halini verdiler ve bunu matematik öğretiminin bir parçası kıldılar. Öğrencisi Şekerzâde Feyzullah Sermed diğer eserleri yanında logaritma alanında bağımsız ilk eseri kaleme aldı; akabinde İsmail Gelenbevî ve Hüseyin Rıfkı Tamânî de konuyla ilgili birer eser neşrettiler. Tamânî ayrıca dönemin genel yönelimine uygun olarak *Elemanlar*'ın yeni bir versiyonunu İngilizceden çevirdi. XVIII. yüzyılın



İshak Paşa Sarayı'ndan bir detay.

matematik tarihi açısından diğer bir önemli özelliği İbrahim Halebî'nin kombinatör analiz konusunda en önemli çalışmalardan birini yapmasıdır. Ayrıca klasik sayılar teorisi konusunda Ahmed Damanhûrî de belki de bilinen son eseri bu yüzyılda kaleme aldı.

Astronomi sahasında XVII. ve XVIII. yüzyıldaki çalışmalar bir kaç koldan sürdürüldü. Kâdîzâde'nin *Şerhu'l-mulahhas fî ilmi'l-hey'e*'sine, Bahâüddin Âmilî'nin *Teşrîhu'l-eflâk*'ına ve Cemşîd el-Kâşî'nin *Süllemu's-semâ*'sına yazılan şerhler ve hâşiyeler yanında *Zîc-i Uluğ Bey* üzerine kaleme alınan şerhler, hâşiyeler ve uyarlamalar; ayrıca pek çok astronomi âleti hakkında yazılan onlarca metin bu çalışmalara örnek verilebilr. XVIII. yüzyılda *Zîc-i Uluğ Bey*'e yazılan en önemli *şerh*lerden biri, Abbâs Vesîm Efendi'nin Türkçe kaleme aldığı *Nehcu'l-bülûğ fî şerhi Zîci Ulûğ* adlı çalışmadır. Başta astronomi âletleri olmak üzere klasik astronominin muhtelif konularına ilişkin İbn Ebî'l-Hayr Ermeyûnî, Muhammed Rudânî, Rıdvân Felekî, Mustafa Zeki İstanbulî, Ramazan Hanekî, Hasan Cebertî, Salih Efendi İstanbulî, Fahrîzâde Mevsılî, Çinârî İsmail Efendi ve İsmail Gelenbevî gibi onlarca isim irili-ufaklı eserler kaleme almışlardır. XVI. yüzyılın ikinci yarısında Tezkireci Köse İbrahim Efendi ile birlikte Osmanlı ilim dün-



Şiraz, Mescid-i Vekil.

yasına yazılı olarak giriş yapan Kopernik astronomisi, yani Güneş merkezli astronomi, herhangi bir tartışma ve çatışmaya neden olmaksızın daha sonraki bazı yazarlardan tarafından da Batı Avrupa kaynaklarından aktarılmaya devam etti. Bu konuda, XVIII. yüzyılda eski ve yeni astronomiyi mukayese eden ilk çalışmayı İbrahim Müteferrika, *Mecmûa-i hey'etü'l-kadîme ve'l-cedîde* adlı eseriyle yaptı. Akabinde Batı Avrupa dillerinden Güneş merkezli dizgeyi esas alınarak hazırlanan ve yeni parametreler içeren pek çok *Zîc* çevirisi de yapıldı. XVIII. yüzyılda mühendishanelerde tamamen yeni astronomi tahsil edilirken şerhedilen klasik astronomi metinlerinde de yeni dizgenin tarihî köklerine ilişkin ifadelere sıkça rastlanılmaya başlandı.

Matematik bilimler söz konusu olduğunda kadîmden cedide geçişin iki temel ölçütünden bahsedilebilir: Birincisi cedidin Türkçe olarak ifadesi; ikincisi ise eski metinlerin tedricî olarak terk edilerek yeni bilginin üretildiği Batı Avrupa'da yazılmış kaynaklardan istifade edilmesi; giderek tamamen bu kaynaklara bağımlı kalınmasıdır. Ancak bu geçişin makul bir süreçte gerçekleştiği söylenebilir. Nitekim, yüzyılın başında Câbîzâde Halîl Fâiz, *Zîc-i Uluğ Bey*'in sittînî hisâb kısmını Türkçe olarak *Fezlek-*

tü'l-hisâb adıyla yeniden üretirken, Cemşîd el-Kâşî'nin *Miftâhu'l-hussâb*'ının cebir bölümünü de Türkçeye tercüme etti. Şeker-zâde, logaritma konusunda Türkçe *Maksadeyn fî halli'n-nisbeteyn* adlı eserini, konun içeriğine binâen, tamamen Batı Avrupa kaynaklarından hareketle hazırladı. İsmail Gelenbevî ise logaritma alanında ikinci Türkçe eser olan *Şerhu cedâvi'l-ensâb*'ı ve diğer Türkçe eserleri, *Hisâbu'l-küsûr* ve *Edlâ'-ı müsellesât Risâlesi*'ni hem kendi geleneğini hem de Batı Avrupa kaynaklarını dikkate alarak telif etti. XVIII. yüzyılın sonu ile XIX. yüzyılın başında Mühendishâne baş-hocası Hüseyin Rıfkı Tamânî ise, *İmtihânu'l-mühendisîn*, *Logaritma Risâlesi*, *Mecmuâtü'l-mühendisîn*, *Telhîsu'l-eşkâl* ve *Tercüme-i usûli'l-hendese* adlı eserlerini hem Türkçe hazırladı hem büyük oranda tatbikî bilgiyi düşünerek örgütledi hem de Batı Avrupa kaynaklarını kullandı. Bu yaklaşım XIX. yüzyılda giderek artacak, artık kadîm bilgi gittikçe tarihselleşecektir. Tam burada işaret edilmesi gereken diğer bir nokta şudur: XVIII. yüzyılın başında daha çok mantık, kelam ve Meşşâî felsefeye dair eserler çevrilirken yüzyılın sonunda kamusal ortamdaki baskın anlayışa uygun bir biçimde matematik bilimlere ilişkin eserler tercüme edilmeye ve dahi Türkçe yazılmaya başlanmıştır.

Mantık klasik felsefe-bilimin dili olduğundan hem eleştirel hem de mesâile katkı anlamında üzerine en çok eser yazılan alanlardan biridir. XVII. yüzyılda risâleler, enmûzec türü eserler, medreselerde okutulan temel metinlere şerh ve hâşiyeler şeklinde yapılan üretim, XVI. yüzyılın sonu ve XVIII. yüzyılda yeni bir sûret kazanır. Mantığın tanımı, konusu, tanım nazariyesi, önerme, önermenin unsurları, yüklem ve türleri, kıyas nazariyesi ile mantık bilimiyle bir şekilde ilgili olan âdâb-i münâzara, âdab-i mutâlâa ve cihet-i vahde gibi alanlarda kimi özgün, onlarca eser kaleme alındı. Muhammed Âmidî, Mehmed Darendevî, Saçaklızâde, Kara Halil, Veliyüddin Cârullah, Esad Yanyevî, Mehmed Emin Üsküdârî, Muhammed Hâdimî, Dergüzinî, Pehlivânî, Tavuskârî, Osman Alaşehrî, Abdurrahman İzmirî, Davud Karsî, Mehmed Zeynî, Yusuf Bozkirî, Halil Konevî bu alanda eser yazan önemli mantıkçılar olarak sıralanabilirler. Tüm bu süreçte yapılan üretimleri derleyip toparlayarak İslam mantık tarihi içindeki en önemli eserlerden birini telif eden İsmail Gelenbevî'nin *Kitâbu'l-Burhân*'ı daha sonraki bilginler tarafından da dikkate alındı; Mustafa Rizevî, Yusuf Harputî ve Mehmed Sezâî tarafından şerh edildi; Abdünnâfi İffet ise eseri hem Türkçeye çevirdi hem de üzerine bilinen en ilmî şerhi yazdı.

XVIII. yüzyıl, cihet-i vahde ile âdab-i münâzara konularında belki de İslam medeniyetinin tüm zamanlarında en çok eser üretilen ve fikir serdedilen bir yüzyıldır. Bu yüzyılda yaşamış hemen her filozof bu konularda kalem oynattı. Özellikle Veliyüddin Cârullah hem söz konusu alanlardaki tüm eserleri kütüphanesinde topladı hem de bu alanlarda bizzat kendisi, klasik olmuş metinlere şerhler ve hâşiyeler kaleme aldı. Diğer bir isim Saçaklızâde bu konularda hem eserler telif etti hem de yaygın ve sürekli bir eğitimle yüzlerce öğrenci yetiştirdi. İsmail Gelenbevî ise yüzyılın sonunda yine temel metinleri ayrıntılı bir şekilde şerh etti. Müneccimbaşı Ahmed Dede ise kendinden önce belli-belirsiz dikkat çekilen âdâb-i mutalâa adlı bir bilim dalı icat etti ve konuyla ilgili ilk eseri kaleme aldı.

Felsefî düşüncede XVII. yüzyılın başında Devvânî - Mahmûd Şîrâzî – Mirzâcân - Halhalî çizgisinde Mehmed Emin Şirvânî'nin eserleri dikkat çekerken, daha sonraki telifler daha çok risaleler şeklinde devam etti. Yüzyılın ikinci yarısındaki toparlanmaya paralel olarak Muhammed Âmidî ve Abdülvehhâb Halebî çeşitli metinler kaleme aldılar. Kaynaklar, İran coğrafyasındaki felsefe çalışmalarını tahsil edip Şam'da tedris eden ilk kişi olarak tavsif ettikleri Mahmud Kürdî'nin belirli bir etkinlik alanı yarattığını belirtirler. Osmanlı Ülkesi'nde ise Alâeddin Niksârî, Müneccimbaşı Ahmed Dede ve XVIII. yüzyılın ilk yıllarında da etkin olan Kara Halil'in üretimleri daha



XVIII. yüzyıl Mağrib'inden bir Mushaf (The Met).

sonraki çalışmaları da etkileyecek bir hareketi tetiklediler. Bu hareket XVIII. yüzyılın sonuna kadar sürdü ve Osmanlı Ülkesi'nde en yoğun felsefî çalışmaların yürütüldüğü bir dönem hâlini aldı. Muhammed Kefevî, Mustafa Akkirmânî, Mehmed Darendevî, Saçaklızâde, Veliyüddin Cârullah, Mehmed Emin Üsküdârî, Muhammed Hâdimî, Esad Yanyevî ve İsmail Gelenbevî gibi isimler Meşşâî metinler ve sorular üzerinde muhtelif çapta eserler kaleme aldılar. Özellikle Ebherî'nin medreselerde de ders kitabı olarak okutulan *Hidâyetü'l-hikme* adlı eserine Kâdı Mîr'in kaleme aldığı *Şerh* ve bu şerhe Muslihuddîn Lârî'nin yazdığı *Hâşiye* üzerinde en çok durulan metin oldu. Esad Yanyevî'nin Aristoteles ve İbn Rüşd'ün eserlerini, Latince şerhlerini de dikkate alarak yaptığı çeviriler ve çalışmalar, İbrahim Müteferrika ile Descartes'ın fiziğine gösterdikleri ilgi ve Ragıp Paşa'nın Newton'ın *Principa*'sını çeviri düşüncesi bu yüzyılın en dikkate değer teşebbüsleri arasında sayılabilirler. Şüphesiz mühendishanelerle birlikte yeni doğa felsefesine ait bazı düşünceler de Osmanlı ilim kamuoyuna girmeye başlamıştı. Bu düşüncelerin ilk elde matematik bilimlerle ilgili olduğu, en azından matematikle ifade edilebilen bilgilerle sınırlı olduğu düşünülebilir.





Bayezid Câmii'nden Nuruosmaniye'ye bakış.
Foto: Emine-Mehmet Öğün.

Klasik felsefenin hem metinler hem de mesâil üzerinden yeniden ihya edilmesi, kültürel hafızadaki fay hatlarını harekete geçirdi ve kadîm çatışma alanlarını yeniden hareketlendirdi. Bu dönemdeki bazı kaynakların "herkes felsefe ile uğraşıyor" demesi ya da vahdet-i vucûd karşıtı Akifzâde Âmâsî'nin, İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât* adlı eserini okuttuğu için eleştirdiği Palabıyık Mustafa ile görüşmek için İstanbul'a gelmesi bu duruma iki güzel örnektir. XVIII. yüzyılda *Tehâfüt* geleneğinin yeniden ihyası ya da Meşşâî felsefî yaklaşımını eleştiren metinlerin kaleme alınması; kelâmî felsefenin eleştirilmesi, hatta Meşşâî felsefe dilinin her konuya bulaştırılmasının bir sorun olarak algılanması; bir yandan, yukarıda işaret edildiği üzere, kadîm çatışma alanlarının yeniden üretimi olarak görülebilecekleri gibi, aynı zamanda mevcut güçlü yapıyı sarsmak ve yeniye bir yer açmak için de dikkate değer teşebbüsler olarak okunabilirler. Mehmed Emin Üsküdârî, Hocazâde'nin *Tehâfut*'unu telhîs ederken, İsmail Sakîb mesâili doğrudan üçe indirir ve bu üç mesele etrafında anlaşmazlık sorunlarını ele alır. Muhammed Hadimî ve Mestçizâde muhtelif öbeklerin aralarındaki farklı ve ihtilaflı mesâili tespit ederler; İbrahim Antâkî ise değişik bir yol izleyerek meselelerin en temeline yol alır ve tüm sorunların Aristoteles felsefesinin zamanında resmî bir dizge olarak benimsenmesinden kaynaklandığını; halbuki, Eflâtuncu felsefe tercih edilirse söz konusu soruların hızlı bir biçimde halledileceğini söyler. Mantık ve âdab-i münâzara alanlarında XVIII. yüzyılın en velût müellifî Saçaklızâde, tüm tahkikî yaklaşımına rağmen Meşşâî tarzda bir felsefî yaklaşıma karşıydı; bu nedenle aynı zamanda bir tür ilimler sınıflandırması olan eseri *Tertîbu'l-ulûm*'da Meşşâî felsefeye ilişkin klasik eleştirileri yeniden gündeme taşıdı; daha da ileri giderek Beyzâvî'nin *Tavâliu'l-envâr* adlı kelam kitabına *Neşru't-tavâli* adı ile bir tür eleştirel şerh yazdı ve kelâmın felsefîleşmesine XIII. ve XIV. yüzyılda geliştirilen itirazları tekrar ihya etti; ancak felsefî kelâmın kurucusu olarak Fahreddin er-Râzî'yi değil Nasîrüddin et-Tûsî'yi suçladı. Saçaklızâde, bir adım daha atarak Beyzâvî'yi *Envâru't-tenzîl* adlı tefsirinde felsefî mülahazalara yer verdiği için de eleştirdi.

Safevî Ülkesi'nde ise XVII. yüzyılda Devvânîler ile Deştekîlerin mirasını sürdüren Şîrâz Okulunun birikiminin tesirini taşıyan düşünürler yetişmeye devam etti. Mîr Dâmâd, Mîr Findiriskî, Bahâüddin Âmilî, Ahmed 'Alavî gibi pek çok ismin katkıda bulunduğu bu çizgi, Molla Sadrâ diye tanınan Sadreddin eş-Şîrâzî tarafından, Meşşâî, kelâmî, irfânî ve sûfî yaklaşımları İşrâkî bir çerçevede ele alacak şekilde Safevî ideolojisiyle entegre edildi. *el-Esfâru'l-erba'a* olarak tanınan eserinde ayrıntılı bir biçimde serimlenen ve *el-hikmetü'l-muteâliye* adını alan bu dizge Safevî Ülkesi'ndeki felsefî düşünceye yeni bir soluk getirdi; taraf ve karşı-taraf pek çok düşünürün katıldığı tartışmalar XVII. ve XVIII. yüzyılda önemli bir felsefî literatürün ortaya çıkmasına neden oldu. Receb Alî Tebrîzî, Kâdî Saîd Kûmî, Muhsin Feyz Kâşânî, Abdürrezzâk Lâhicî, Şemseddin Cîlânî, Âğâ Hüseyin Hânsârî, Âğâ Cemâl Hânsârî, Ali Kulî Karaçkay, Cafer Keşfî gibi pek çok ismin katkıda bulunduğu bu hareket XVIII. yüzyılın sonunda Afganlıların İran'ı işgali ile kesintiye uğrasa da daha sonraki yüzyıllarda, İsmail İsfehânî, Alî Nûrî ve Hâdî Sebzivârî eliyle yeniden canlanarak günümüze değin geldi. Afgan işgali sonrasında bazı düşünürler eserleri ile birlikte Osmanlı Ülkesi'ne sığındılar; muhtemelen bu düşünürler, başta Molla Sadrâ'nın düşünceleri olmak üzere Safevî Ülkesi'ndeki yeni felsefî tartışmaları da beraberlerinde getirdiler. Bu düşünürlerden Dergüzinî, bir Molla Sadrâ münekkidi olarak, Sultan III. Selim'e sunduğu mantık eserinin girişinde onu, hiçbir özgün fikri olmayan intihalci ve derlemeci biri olarak tavsif eder.

XVII. ve XVIII. yüzyıllardaki nazarî ilimlere ilişkin literatüre dair serimlenen bu kısa özet, her şeye rağmen Osmanlı felsefe-bilim hayatının kendi paradigmatik çerçevesi içinde dinamik bir yapıya sahip olduğunu

	XVII. Yüzyıl		XVIII. Yüzyıl	
Alanlar	Müellif	Eser	Müellif	Eser
Matematik	28	70	68	121
Astronomi	100	190	152	344
Doğa Felsefesi	34	108	47	70

Tablo. *XVII ve XVIII. yüzyıllarda telif edilen eser karşılaştırması*

Şimdiye değin verilen bilgiler bir tablo halinde, matematik, astronomi ve doğa felsefesinde telif edilen eserler açısından XVII. ve XVIII. yüzyıllar mukayese edildiğinde ortaya ilginç sonuçlar çıkar. Tabloda ilk göze çarpan XVII. yüzyıla göre XVIII. yüzyılda genel olarak hem müellif hem de telif edilen eser sayısının ciddi bir artış gösterdiğidir. Bunun tek istisnası doğa felsefesidir; çünkü XVIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren klasik doğa felsefesinin işlevselliği ortadan kalkmıştır. Bu sonuçlar, muhasebe çağının hem temel ilkelerini doğrulamakta hem de genel özellikleri ile uyuşmaktadır.

gösteriyor. Bu yapı nisbeten belirli sorunlar üzerine odaklanmış, hemen hemen aynı amacı güden, ortak özellikler gösteren bir tavrı yansıtır. Bu çerçevede XVII. yüzyıl Osmanlı felsefe-bilim hayatının en önemli kavramının *bunalım*; XVIII. yüzyıl Osmanlı felsefe-bilim hayatının en önemli kavramının ise *arayış* olduğu söylenebilir. Elbette her arayış bir bunalıma işaret eder; bunalımın yarattığı bu arayış, Osmanlı bilginlerini mensup oldukları paradigmanın bir dökümünü/envanterini çıkarmaya, kısaca bir yer tespiti yapmaya yöneltmiş; tespit edilen bu yerin imkânları üzerinde durulmuş ve elden geldiğince derinleşilmiş; ancak siyasi ve askerî baskı ile Batı Avrupa'dan gelen bilgilerdeki nicel ve nitel artış, açıklama ve anlama gücü, kadîm bilginin açıklama ve anlama gücüne ilişkin haklı bir şüpheyi tetikleyince, daha yüksek cedîd bilginin ve bu cedîd bilgiyi temsil eden eserlerin tercüme ve telifine yönelinilmiştir. Bu yönelimde fikr-i müdîr ise nazarî bilgi değil, tatbikî bilgidir.

Muhasebe Dönemi
Nazarî İlimler Geleneği Ana Metinleri ve Şerhleri

Bahaüddin el-Âmilî (1031/1622), *Hulâsatü'l-hisâb*

- Ömer el-Mâî el-Çullî (1022/1613'ten sonra), *Ta'lîkât ale'l-mevazı'i'l-müşkile...*
- el-Fâzıl el-Cevâd b. Sa'îd el-Bağdâdî (1065/1655)
- Molla Çelebi Muhammed b. Ali el-Âmidî (1066/1656)
- Hasan b. Muhammed es-Suhrânî (1078/1667)
- Tekfurdağı Müftüsü Mustafa Efendi (1099/1687), *Ravzatü'l-ahbâb...*
- Ramazan b. Ebû Hureyre el-Cezerî (1076/1665'ten sonra), *Hallu'l-Hulâsa li-ehli'r-riyâse*
- Şeyhzâde Muhammed Efendi (11./17. Yy.), *Fethu'l-lübâb...*
- Ali b. Muhammed el-Halhâlî el-Hüseynî (11./17.yy)
- Eşref b. Habibullah et-Tabatabaî (11./17. yy)
- Hüseyin el-Yezdî (11./17. yy)
- M. Bâkır b. Zeynelâbidîn el-Yezdî (11./17. yy)
- M. Kâsım b. Muhammed Kâzım el-Yezdî (11./17. yy)
- Abdullah b. Şah Mansûr el-Kazvînî (11./17. yy), *Terceme-i Hulâsati'l-hisâb*
- Nûreddîn el-Vâ'iz (1113/1701'den sonra), *Şerhu'l-bâbi's-sâlis min Hulâsati'l-hisâb*
- M. Selim Hoca b. Hüseyin (1138/1725), *Şerhu Bâbi'l-misâha min Hulâsati'l-hisâb*
- Abdurrahîm b. Ebû Bekir el-Mar'aşî (1149/1736)
- Kasîrîzâde Mehmed Emin el-Üsküdârî (1151/1738)
- Mevczâde Hoca Abdurrahmân Rahmî b. Abdullah el-Bursevî (1161/1748)
- Abdüllatîf b. Ca'fer (1178/1764'ten sonra)
- Abdurrahmân el-Çûlî (1186/1772'den sonra), *Tuhfetü't-tullâb fî halli Hulâsati'l-Hisâb*
- Fahrîzâde Ebû Muhammed Abdullah b. Fahruddin el-Mavsılî (1188/1774)
- Hüseyin b. Gıyâseddin Mansûr el-Yezdî (12./18. yy)
- Ahmed es-Sıddîkî (12./18. yy), *Levâmi'u'l-lübâb fî şerhi Hulâsati'l-hisâb*
- Seyyid Hüseyin b. Ali (12./18. yy)
- Mûsâ el-Kâzım b. Receb el-Basrî (12./18. yy)
- Celâleddin Ahmed el-Lâhicî (12./18. yy)
- Haydar b. Muhammed Hasan el-Âmilî el-Mûsevî (12./18. yy)
- Bâkır b. Muhammed Hüseyin el-Yezdî (12./18. yy)
- Göğsügür Lütfullah el-Erzurumî (1202/1788), *Müntehab min Hulâsati'l-hisâb*
- Hakîm b. Alâüddevle el-Hüseynî (1215/1800'den önce)
- Kuyucaklızâde Mehmed Âtıf (1263/1847), *Nihâyetü'l-elbâb fî tercemeti Hulâsati'l-Hisâb*
- Rûşen Ali el-Ensârî (13./19. yy)
- M. Kâzım b. Rızâ et-Taberî (13./19. yy)
- M. Hasaneyn Mahlûf (1355/1936), *Hâşiye alâ Hulâsati'l-hisâb*
- İbrâhim b. Abdülgafûr ed-Dağıstânî
- Müellifi Meçhul, *Şerhu'l-Bâbi's-sânî min Hulâsati'l-hisâb*
- Müellifi Meçhul (20. Y.y.), *Hulâsatü'l-hisâb Tercümesi*

K.H. Tablo 47 | Bahâuddîn el-Âmilî, Hulâsatü'l-hisâb şerh ve haşiyeleri.

Antâkî (1130/1718), *er-Risâletü'l-Hüseyniyye fî fenni'l-âdâb*

- Antâkî (1130/1718), Kendi Şerhi
  - Ali el-Ferdî (1127/1715)
  - Ömer ed-Dârendevî (1152/1739-40)
  - M. Yegân el-Maraşî (1165/1752)
  - Mustafâ el-Akkirmânî (1174/1760)
  - Mustafâ el-Akkirmânî (1174/1760)
  - M. Sâdık el-Erzincanî Müftüzâde (1223/1808)
  - Abdullâh Efendi Nûrî (1303/1885)
- Abdürraûf el-Munâvî (1031/1622)

Saçaklızâde (1150/1737), *er-Risâletü'l-velediyye fî fenni'l-münâzara*

- Saçaklızâde (1150/1737), Kendi Şerhi
- Hüseyin b. Ali el-Âmidî (1150/1737 ykl.)
- Ömer b. Hüseyin Karahisârî (1200/1785-6)
- Hasan el-Attâr (1250/1834)
- Abdülvehhâb el-Âmidî
- Hüseyin b. Haydar el-Maraşî
- Molla Ömerzâde el-Hicâbî
- Hasan b. Mustafâ el-İslâmbulî Nâzıkzâde

K.H. Tablo 48 | Antâkî'nin *er-Risâletü'l-Hüseyniyye fî fenni'l-âdâb* ve Saçaklızâde'nin *er-Risâletü'l-velediyye* adlı âdâbü'l-bahs ve'l-münâzara eserlerinin şerh ve haşiyeleri.

İbn Âşir (1040/1630), *Mürşidu'l-muîn ale'z-zarûrî ulûmi'd-dîn*

- Ahmed b. Meyyâre (1662), *Dürru's-semîn*
  - Cafer el-Kettânî (1323/1905)
  - Tâlib b. el-Hacc
  - Mehdî el-İmrânî, *Kevâkibü's-seyyâre*
- Tâlib b. Hamdûn
- Ebû Abdullâh el-Fâsî
- Tayyip b. Abdülmecîd b. Kirân (1227/1812)
- Ebû Bekir es-Sehlî, *Fethü'l-mübîn*
- Ali el-Cibâlî, *İrşâdü'l-mürîdîn*
- Mevlûd ez-Zerbî, *Budûrü'l-efhâm*
- Tihânî b. el-Medenî Cennûn, *Mevridü's-sâirîn*
- Abdülvâhid el-Merrâkuşî

Lekânî (1041/1631), *Cevheretü't-tevhîd*

- Lekânî (1041/1631), *Umdetü'l-murîd*
- Lekânî (1041/1631), *Hidâyetü'l-murîd*
  - (Oğlu) Abdüsselâm (1078/1668)
  - Ezherî eş-Şâzilî (1185/1771)
- (Oğlu) Abdüsselâm (1668), *İthâfü'l-murîd*
  - Ali el-Adevî (1189/1775), *Takyîdât*
  - M. el-Emîr (1232/1816)
  - Ahmed es-Sâvî el-Mâlikî (1241/1825)
  - İbrâhîm el-Bâcûrî (1277/1861), *Tuhfetü'l-murîd*
  - Ahmed es-Suheymî, *Mezîd alâ İthâfi'l-murîd*
  - Ebü'l-Fevz el-Halfâvî
- (Oğlu) Abdüsselâm (1668), *İrşâdü'l-murîd*
  - Hasan el-Hamzâvî (1303/1885)
- Abdurrahmân el-Uchûrî (1080/1669 ykl.), *Fethü'l-garîb el-mecîd*
- Abdülmutî' es-Simlâlî (1110/1698)
- Ahmed eş-Şâzilî (1182/1768), *el-Cevâhirü's-seniyye*
- Hanîfî (1342/1923), *Minhâcü's-sedîd*
- Abdürrahîm el-Hanefî, *Minhacü'l-hamîd*
- Ebü'l-Abbâs Ahmed et-Temîmî, *Yâkûtetü'l-hâkân*

el-Bihârî (1119/1707-8?), *Süllemü'l-ulûm*

- Muhammed Eşref el-Berdevânî (1146-50/1733-7 tam.)
- Muhammed Velî es-Sihâlevî (1155/1742 tam.)
- Hamdullâh es-Sendîlî (1160/1747)
  - Muhammed Şerîf Hân (1231/1815)
  - İmâmeddîn el-Lebkânî
  - Mevlevîllâhîbahş el-Fîrûzâbâdî, *el-İntibâh*
  - Hamdullâh Tûnkî, *et-Ta'lîkât*
- Kadı Mübârek (1162/1748), *el-Munhiye*
  - Husâmî Hâfız Peşâvârî (1263/1847)
  - Ebü'l-Berekât Mevlevî (1281/1861), *el-Beyânü'l-kâfî*
  - Fazlulhak el-Hayrâbâdî, *Hâtimü'l-hevâşî*
  - Sadullâh Kandehârî
  - Müftü Muhammed Yûnus Leknevî
  - Muzammil b. Fedâ Muhammed
- Hasan b. Gulâm Mustafa el-Leknevî (1199/1783)
- Ahmed b. Ali es-Sendîlî (1200/1785)
- Fîrûz b. Mahabbet
- Mubîn el-Leknevî (1225/1810), *Mir'âtü'ş-şürûh*
- Bahrululûm el-Leknevî (1235/1819)
- Ebü'l-Berekât Turâb (1281/1861)
- Ebü'l-Mazhar Şerefeddîn
- Esedullâh Pencâbî
- Kivâmeddîn el-Ensârî
- Hasan el-Leknevî, *Akvâlü'l-erbaa'*
  - Abdulhâlim el-Leknevî, *el-Kavlü'l-eslem...*
- Haydar Ali b. Hamdullâh, *Tahrîfât*
- Müctehîd el-Leknevî, *Ta'lîkât alâ şerhi's-süllem*
- Ali el-Mübârekî, *Mirâcü'l-fühûm*
- Abdullâh Muhammed Sehârenpûrî
- Şerefeddîn Râmpûrî
- Muhammed Abdulbehâ, *İntâku'l-ulûm*
- Muhammed Şerîf el-Hüseynî
- Ahmed Abdulhak b. Muhammed Saîd

K.H. Tablo 49 | Lekânî'nin *Cevheretü't-tevhîd* ve İbn Âşir'in *Murşidu'l-muîn ale'z-zarûrî ulûmi'd-dîn* adlı akaid-kelam eserlerinin şerh ve haşiyeleri.

K.H. Tablo 50 | el-Bihârî'nin *Süllemü'l-ulûm* adlı mantık eseri ve şerhleri.

BİLGİNLER

Fâzıl Ali Bey

(ö. 1017/1608)

Kimyager, ârif-filozof, müellif-i cedîd

Tam adı Şeyh Alâeddîn Ali Bey b. Hüsrev el-Sârûhânî el-İznîkî'dir. Ali Çelebi yahut, daha çok, Fâzıl Ali Bey diye tanındı. Şeyh Edebâli'nin soyundan gelen Vahyîzâde'nin yakınıdır. Önceleri babasından boşalan zeâmete tasarruf etti. Belgrad ve Bağdad seferlerine katıldıktan sonra doğum yeri İznik'e dönerek yeniden ilim tahsiline başladı. Bu çerçevede zühd ve riyâzet yolunu seçti. Atâî'nin bildirdiğine göre aklî ve naklî ilimlerin tahsili için bir çok yabancı memlekete seyahat etti. Nitekim *Mecmûatü'l-mücerrebât* adlı Türkçe eserinde Fâzıl Ali Bey, kimya ilmine olan ilgisi ve merakından dolayı memleketi Anadolu'yu terkedip Mağrib, Hıta ve Hoten ile Hindistan, Arap ve Acem topraklarına şehir şehir yolculuk ettiğini, kimya konusunda muteber ve mütedavil olan eserleri toplayıp incelediğini, ayrıca bu sahada uzman alimlerden ders aldığını belirttikten sonra, bu ilmî seyahatinin otuz yedi yıl sürdüğünü, akabinde yurdunu, yakınlarını ve dostlarını özlediğinden memleketine döndüğünü belirtir. Fâzıl Ali Bey Sultan III. Mehmed devrinin sonlarında İstanbul'a gelip Eyüp civarında bulunan Sütlüce'de yerleşti. Bir çok ilimde, özellikle tefsir, tasavvuf, kelâm ile garîb, hikemî ve kimyevî ilimlerde telif ettiği eserler dolayısıyla entelektüel zümre arasında "yeni müellif" (*müellif-i cedîd*) diye tanındı. Fâzıl Ali Bey, İstanbul'da bulunduğu süre içerisinde pek çok defa Padişahın huzuruna çağrıldı. İlim meclislerinin çoğunda halli güç kelâm ve hikmet meselelerini çözdü, muhkem ve müteşâbih ayetleri tefsir etti. Özellikle kaza ve kader meselesine farklı yorumlar getirdi. Aralık 1603'de "kânûn-i selâtîn-i kirâm üzere" Eyüp Sultan türbesinde Sultan Ahmed'e kılıç kuşattı. Müstakîmzâde'nin, *Menâkib-i melâmiye-i Bayrâmiye* adlı eserinde bildirdiğine göre, Bayrâmî melâmîlerinin ileri gelen şeyhlerinden İdrîs-i Muhtefî adıyla meşhur Tırhâlalı Hoca Ali er-Rûmî'den hilafet aldı. Öte yandan "*min ed'afi'l-halîka ilâ ekmeli't-tarîka*" ibaresiyle başlayan tasavvufî irşadlarını içeren bir nâmesini Azîz Mahmûd Hüdâyî'ye takdim edince, kendisine "*min ed'afi'l-fukarâ*" ifadesiyle başlayan bir cevapnâme verilmesinden hareketle Celvetiye tarikatına mensub olduğu da düşünülebilir. Vefat edince Ebû Eyyûb el-Ensârî türbesi haremine defnedildi.

Öğretisi

Kaynaklar ittifakla Fâzıl Ali Bey'in, döneminde faziletleriyle temayüz ettiğinden Fâzıl lakabıyla tanındığını belirtirler. Atâî, onu överken İşrâkî, Revâkî ve Eflâtun tabirlerini içeren ifadeler serdetmektedir. Bu durum Fâzıl Ali Bey'in felsefî yöneliminin İşrâkî ile İslâm dünyasında aldığı şekil çerçevesinde Stoacı ve Platoncu bir karakter taşıdığını gösterir. Kâtip Çelebi ise yoğun üretimini ifade etmek için, onun kimya konusunda ilahî sır sahibi olduğunu açıkça dile getirir. Atâî ile Kâtip Çelebi'nin ifadeleri bir yana, Osmanlı-Türk ilim tarihi çerçevesinde bakıldığında Fâzıl Ali Bey, en üretken kimya müellifidir. Bu açıdan o, Osmanlı-Türk dünyasında eski kimyanın başlıca ve en büyük temsilcisidir denebilir.

Fâzıl Ali Bey'in eski kimya geleneği içerisinde Osmanlı-Türk kimya tarihindeki yerini anlayabilmek için kendisinden önceki Osmanlı-Türk kimya çalışmalarına bakmak gerekir. Osmanlı-Türk kimyası kuruluş yıllarında, tabii bir devamı olduğu klasik İslâm medeniyetinin mirasını kullandı; bu çerçevede toplum ile devletin dinî yahut resmî konularda ihtiyaç duyduğu kimya bilgilerini de klasik dönem kimya eserlerinden devşirdi. Özellike Câbir b. Hayyân (ö. 815) ile Ali Aydemiroğlu el-Cildekî'nin (ö. 1363) eserleri en çok kullanılan kimya eserleri oldu. Bizzat Osmanlı müellifleri de Türkçe ve Arapça olarak pek çok eser kaleme aldılar. Daha ilk dönemlerde Aşık Paşa, *Risâle-i kimyâ* adlı manzum bir eser telif etti (Muallim Cevdet nr. K. 180, yaprak 92-94). Eşrefoğlu Rûmî, *Kamerü'l-akmâr fî keşfi'l-esrâr* (Mevlana Müz. nr. 2794/9) isimli eserini; Bostanzâde Mustafa Efendi (ö. 1561) ise, *Necâtü'l-ahbâb ve tuhfetü zevi'l-elbâb*'ı "eskilerin" dediği eserlerden istifade ederek yazdı (İ. Ü., nr. AY 6081, 38 yaprak). Kanûnî döneminde İstanbul'a gelen Tunuslu Muhammed Mağûş, *Risâle fî Sana'* isimli eserini telif etti. (Hacı Mahmûd, nr. 6225/23, yaprak 246a-248a). Ünlü tabib Dâvûd Antâkî, Cafer Sâdık'a nisbet ettiği eserlerden hareketle *Minhâcü'l-vusûl* adlı eserini kaleme aldı (Arkeoloji Müzesi Ktp. nr. 563, 20 vr.).

Bazı âlimler, klasik biyografi eserlerinde, kendi dönemlerinde kimya sahasında sahip oldukları bilgiler neticesinde anılırlar. Bunlardan Hadîdî diye tanınan Alâeddin Ali Bursevî (ö. 1527-28) ve Molla Arab diye tanınan Muhammed b. Ömer özellikle zikredilmelidir.

Yukarıda özetlenen kimya mirası içerisinde yetişen, ayrıca İslam ülkelerine yaptığı ilmî seyahatlerle bu sahadaki bilgisini geliştiren Fâzıl Ali Bey, İslam kimya tarihi içerisinde Câbir b. Hayyân ve Ebû Bekir er-Râzî ile özellikle Memlüklü âlimlerinden Ali Aydemiroğlu'nun müceddid (yenileyici) devamcısı kabul edilebilir. Bu paradigma içerisinde Osmanlı-Türk Devleti'nde 1299-1650 tarihleri arasındaki en velûd kimya müellifinin Fâzıl Ali Bey olduğu söylenebilir. Nitekim Bursalı Mehmed Tâhir, *Dureru'l-envâr* adlı eserinden hareketle, otuzu aşkın eserinin olduğunu belirtir. Gerçekten de bugün dünya yazma kütüphanelerinde Fâzıl Ali Bey'e ait kırka yakın Türkçe ve Arapça eser bulunmaktadır. Bu eserlerin çoğu eski kimya geleneği içerisinde kaleme alınmıştır.

Fâzıl Ali Bey, önceki büyük kimyacıların eserlerinden istifade ederek telif ettiği eserlerin yanında, zengin bir insan olduğundan, *Mücerrebât* adlı eserlerinin delalet ettiği gibi, bizzat kendisi de kimyevî tecrübelerde bulunarak eser kaleme almıştır. Bu onun, eski kimyacıların kullandığı belirli bir kimya labaratuvarına sahib olduğunu akla getirebilir. Bu durum eserlerinin ayrıntılı incelemesinden tesbit edilecek bir so-

run olarak durmaktadır. Gerçekte o, İşrâkî ve Stoacı renklerle bezenmiş, büyük oranda hermetik gelenek içerisinde yeşeren eski kimyanın felsefî düşünecelerine belirli bir yakınlık duymuş olabilir. Bu yakınlığın Fâzıl Ali Bey kişiliğinde zengin bir insan için maddî bir beklentiye dayandığı söylenemez. Tasavvufî eğilimleri de dikkate alındığında onun tabii felsefenin Hermetik-Eflâtuncu çizgideki Câbir b. Hayyân - Ali Aydemiroğlu yorumunu benimsediği düşünülebilir. Fâzıl Ali Bey'in şahsında bahusus XVI. yüzyılın sonu ile XVII. yüzyılın başlarında eski kimya biliminde ortaya çıkan bu canlanma, yukarıda söylendiği gibi, yalnızca onun tabiiyûn renkli yönelimiyle de açıklanamaz. Gerçekte bu tarihler arasında eski kimya geleneğinin canlanması, Osmanlı ekonomisinin 1580'lerin ardından, ucuz Peru gümüşünün ülkeye girmesinden sonra ortaya çıkan şiddetli enflasyon neticesinde, fiyatların artmasının doğurduğu bunalımla da alakalıdır. Çünkü eski kimyanın ucuz metalleri altına dönüştürme teorilerinden faydalanma, böylece enflasyonun etkileri altında sıkışan taşra ve merkezî yönetimine rahat nefes aldırma hedeflenmiş olabilir. Ayrıca Fâzıl Ali Bey ve takipçilerinin eski kimya geleneği çerçevesinde yürüttüğü çalışmalar, daha sonra Osmanlı-Türk ülkesine tercümeler yoluyla girmeye başlayan Paracelcus kimyası için de uygun bir ortamın hazırlanmasına vesile olmuştur denebilir. Nitekim kendisinden sonra kimya sahasında eserleri en çok kullanılan müellif Fâzıl Ali Bey olmuştur. Örnek olarak, Dramalı Mahmûd Nâcî, *Risâle fi'l-kimyâ* adlı eserinde kimya ilmini Ali Efendi'yi rüyasında görerek öğrendiğini söyler (Tavşanlı- Zeytinoğlu, nr. 307/2, yaprak 41b-68b). Bu durum Fâzıl Ali Bey'in Osmanlı-Türk entelektüel çevrelerinde eski kimyanın sembol ismi olduğunu gösterir. Yine Osman Fazlî Atpazarî (ö.1691), *Hidâyetü'l-mütehayyirîn* adlı eserinde Ali Aydemiroğlu yanında Ali İznikî'nin eserlerinden de istifade ettiğini belirtir (Esad Efendi nr. 3491/3, yaprak 45b-47a).

Eserleri

Yukarıda da belirtildiği üzere, Osmanlı-Türk ilim tarihinde eski kimya sahasında en üretken müellif olan Fâzıl Ali Bey'in bu alanda otuzu aşkın eseri vardır. Bu eserlerden hemen hemen hiç birisi ilmî açıdan incelenmemiştir. Burada önemli olan bazı eserler çok kısa tanıtılacak; diğerleri isim olarak zikredilecektir. 1. *Dürerü'l-envâr fi esrâri'l-ahyâr*: Kimya konusunda muhtasar bir eserdir. Bir mukaddime ve çeşitli bablardan oluşur. Mukaddimede müellif, senelerce kimya çalıştığı halde bu ilmi öğrenemediğini, Ali Aydemiroğlu'nun eserlerini inceleyince anlamaya başladığını belirtir. Eserde hacer-i mükerremin (*pierre philosophale*) eczâsını, mahiyetini ve esrarını yazar. Ayrıca elkimyanın sırlarını bildiren müellif, bütün bu sırların izahından dolayı başına belalar geldiğini; özellikle Kahire'de hocası Merçuş el-A'mâ'nın bu sırlara nüfuz ettiğinden Kanûnî dönemi vezirlerinden birisinin eliyle öldürüldüğünü söyler. Kitabın sonunda, o tarihe kadar yazdığı eserlerinin tam bir listesini verir; ayrıca hayat hikayesini *el-Levâih fî esrâri'l-hurûfi'l-fevâtih* isimli eserinde yazdığını belirtir (Ali Emiri, Arabi, nr. 2842, 32 yaprak; Adana İl Halk nr. 918, 34 yaprak). 2. *Keşfü'l-esrâr ve hetkü'l-estâr*: Bursalı Mehmed Tâhir ve Ömer Nasuhi Bilmen eserin tefsirle ilgili olduğunu söylemelerine rağmen eser elkimyaya aittir. Bir mukaddime, muhtelif bablar ile bir hatimeden meydana gelir. Müellif bu eserinde de yirmi üç sene elkimyanın dilini öğrenmek için çalıştığını; ancak Ali Aydemiroğlu ile Câbir b. Hayyân başta olmak üzere diğer müelliflerin eserlerinden istifadeyle bunu başarabildiğini söyler. Eser dokuz feleke teşbihen dokuz tabakaya taksim olunmuştur. Eserde iksirler ve ecsâd-i seba geniş bir şekilde incelenir (İ. Ü., nr. AY 6092, 68 yaprak). 3. *Mecmûâtü'l-mücerrebât fi'l-kimyâ*: Eser dört rüku ve sekiz bab olarak düzenlenmiştir. İlk dört rükuda sırasıyla rûh, sarı kükürt, sarı zırnık ve esâd incelenir. Sekiz babda ise yine sırasıyla buharlaştırma (*tasîd*), kireçleştirme (*teklîs*), akd etme, esâd ve tertipleri için su çıkarmak, eczâları karıştırıp cevher yapmak, cevheri çözmek, cevheri tarh etmek ve ecsâdı tenkih etmek ile muhtelif kimyevî işlemler izah edilir. Eserde kimyevî bilgiler rümuzsuz ve kolay anlaşılır bir şekilde düzenlemiştir. Müellif ayrıca kendisinin yaptığı tahlil ve terkiblerden de bahsetmektedir. Bu haliyle eser kimyevî deneyleri ihtiva eden bir çalışmadır (Bağdadlı Vehbi nr. 1011/2, yaprak 11b-52b; Hekimoğlu Ali Paşa nr. 541/1, yaprak 1-43). 4. *Cevâhirü'l-esrâr fî meârifi'l-ehcâr*: Muhtasar bir eserdir. Fasıl ve bablardan oluşur. Eserde ilm-i mizânın özü verilmeye çalışılmıştır (Hacı Selim Ağa, nr. 881, yaprak 20-37). 5. *el-Durret el-beyzâ fî el-iksîr el-hamrâ*: Kırmızı yakut hakkındadır (Fatih, nr. 3227, yaprak 33-39). 6. *ed-Dürretü'l-beyzâ fi'l-iksîri'l-hamrâ*: Kimya hakkındadır (Adana İl Halk nr. 918, yaprak 1b-13b). 7. *Kitâbü'd-Dekâki'l-mîzân fî mekâdiri'l-evzân*: İksîr hakkındadır (Carullah nr. 1537, 41 yaprak). 8. el-Misbâh fî esrâri'l-miftâh: Kimya hakkındadır (Selim Ağa nr. 881, yaprak 85-134). 9. *Hacere-i selâse*: Kimya konusundadır (Selim Ağa nr. 881, yaprak 13-17). 10. *Tevâliu'l-budûr fi şerhi'-Şuzûr*: Endülüslü Hakîm Ebû'l-Hasan Ali b. Musa'nın *Şuzûru'z-zeheb* adlı iksîr konusunda çokça tutulan ve kullanılan eserinin şerhidir (Nuruosmaniye nr. 3628, 78 yaprak). 11. *el-Müntehab fî sınâati'z-zeheb*: Ucuz metalleri altına dönüştürme hakkındadır. 12. *Mefâtihu'l-kunûz fî halli'r-rumûz*: Kimya eserlerindeki rümuzlar hakkındadır. 13. *Semeretü'l-irşâd ve tahrîcü'l-ervâh ve'l-ecsâd*: Kimya konusunda olan eser bir mukaddime, dört kutb ve dört fen üzere düzenlenmiştir. 14. *es-Sırru'r-rabbânî fî ilmi'l-mîzân:* Kimya hakkındadır (Nuruosmaniye nr. 3621, yaprak 28b-70b). 15. *ed-Dürretü'l-beyzâ fî sedefi'l-hukemâ*: Sedef taşı hakkındadır (Bağdadlı Vehbi nr. 1017 yaprak 75-84).

Fâzıl Ali Bey'in kimya sahasında ayrıca *Dîvân fi'l-iksîr*; *Durretü'l-gavvâs fî esrâri'l-havvâs*; *Mukaddimetü'l-vasl*; *Tervîhü'l-ervâh fî esrâri'l-miftâh*; *Envârü't-terkîb*; *Kitâb envâ'l-durer fî îzâh'l-hacer*; *Kitâb levh zehebe'l-esrâr fî meârif el-ehcâr*; *Kitâb'el-muntahab fi'l-iksîr* ve *Durret'l-durer ve tuhfet'l-ğurer* isimli eserleri vardır.

Kimya yanında muhtelif konulara ait *Risâle fi't-tasavvuf*: Tasavvuf hakkındadır (Şehid Ali nr. 2150, yaprak 1-12); *Risâle fi'l-kaza ve'l-kader*: Kaza ve kader konusundadır (Reşid Efendi nr. 987, yaprak 56-57); *Aşrete ebvâb*, Selim Ağa nr. 881, yaprak 80-85); Miftâhü'l-hikme (Selim Ağa nr. 881, yaprak 1-13); *Risâle fî ilmi'l-ilâhî*. Metafizik hakkındadır; *el-Firâse ilâ marifeti'l-hisâli'l-kâmine*: Ziraatle ilgilidir (Antalya-Elmalı nr. 2703, yaprak 91a-b); *Dîvân-i hikmet*: Manzûmdur (Nuruos-

maniye nr. 3621, yaprak 1b-27a); *Resfü'l-âlem fi vasfi'l-kalem* (Tırnovalı nr. 1105); *Risâle fi zuhûri'l-fitne* (Hacı Mahmûd nr. 3666, yaprak 35-38) ve *Şerh Kasîdetü's-sa'lûkiyye*: Arap edebiyatı hakkındadır (Yahya Tevfik nr. 1733, yaprak 115-124) adlı eserleri bulunmaktadır.

Öne Çıkan Eserleri

- *Durer'l-envâr fi esrâr'l-ehcâr.* Ali Emiri Arabi-2842.
- *Keşf'l-esrâr ve hetk'l-estâr.* İstanbul Üni.- AY 6092.
- *Mecmûât'l-mücerrabât fi'l-kimyâ.* Bağdatlı Vehbi-1011/2.
- *Hekimoğlu-541/1 Tevâli'l-budûr fi şerh'l-şuzûr.* Nuruosmaniye-3628.
- *Kitâb dekâik'l-mîzân fi mekâdir'l-evzân.* Carullah-1537.

—İhsan Fazlıoğlu

BİLGİNLER

Hasan Kâfî Akhisârî

(ö. 1025/1616)

Usûlü'l-hikem fi nizâmi'l-âlem adlı eseri ile tanınan Osmanlı âlimi

XVI. yüzyılın ikinci yarısı ile XVII. yüzyılın başlarında yaşamış olan müellif, *Nizâmü'l-ulemâ* ila *Hatemi'l-enbiya* adlı eserinin sonunda kendi hayatı hakkında bilgi vermektedir. İsmi Hasan Kâfî Akhisârî'dir. Sultan Süleyman döneminde Ramazan 951'de (Aralık 1544) Bosna Hersek'in Travnik sancağına bağlı Akhisar (Prusac) Devletî Vakıf kasabasında doğdu. Zi'bî, Akhisarî, Bosnevî nisbeleriyle anılır. Bosna-Hersek'te Hasan Kâfî ja Pruscak diye tanınmıştır. Mezkur eserde otobiyografisini şöyle anlatmaktadır: "Soyum, Hasan b. Turhan b. Davud b. Yakup ez-Zeyyibî el-Akhisarî el-Kadî bi-Akhisarî'dir. Babamın anlattığına göre, ceddimiz merhum Yakup, h. 922'de İskenderiye yakınlarında doğmuştur. Sonra Akhisar yakınlarında Zeyyib'e göç etmiştir. Önceleri Hristiyan iken hidayet bulup Müslüman olmuştur. Sultan Mehmet Han, Akhisar dolaylarını fethedince Müslümanlarla birlikte yaşamaya başlamıştır. Babamdan duyduğuma göre ben 951/1544 senesinde Sultanü'l-Âdil Sultan Süleyman devrinde, Ramazan ayında, Cuma günü, ikindiden sonra dünyaya gelmişim." Hasan Kâfî'nin "Kâfî" mahlasını kâf ilmindeki maharetinden veya Cemalettin İbnü'l-Hacib'in *el-Kâfiye* adlı eserine yazmış olduğu şerhten dolayı almış olduğu bildirilmektedir. Bu bilginin Evliya Çelebi'nin *Seyahatname*'sinde verilen malumata dayandırılmış olması düşünülebilir.

Hasan Kâfî, öğrenim hayatına on iki yaşında iken Akhisar'da başlamıştır. 974'te (1566) İstanbul'a giderek Sultan II. Selim'in ilk yıllarında Dârüssaddet girmiş ve dokuz yıl kadar medresede okumuştur. Kemalpaşazâde'nin talebesi, muîdi ve fetva emini olan Hacı Efendi Kara Yılan'dan ders görmüş ve hizmetinde bulunmuştur. Emeklilik döneminde Çatalca Ali Paşa Medresesi'nde müderrislik yapan Hacı Efendi ile birlikte bir süre Çatalca'da kalmıştır. Onun ölümünden sonra Rumeli Kazaskeri Molla Ahmed Ensarî'den tefsir ve usûl-i fıkıh okumuştur. Bundan sonra müşkil hadisler konusunda yetkin âlimlerden olan Ebü'l-Mevali Mevlana Bâli b. Yusuf, sonra da Hint âlimlerinden Celalüddin Ekber'e talebe oldu. Bunlar dışında Kadıasker Şeyh Enver'den ve Gazanfer b. Cafer el-Hüseynî'den de ders almıştır. 983'te (1575) medrese tahsilini tamamlayıp doğum yeri olan Akhisar'a dönerek bir süre öğretim ve telifle meşgul olmuştur. *Risale fi tahkiki lafzı çelebi* ve *el-Kâfî* adlı kitaplarını bu dönemde kaleme almıştır. Daha sonra devletin Bosna ve çevresinde Hamza Bâlî mensuplarına karşı yürüttüğü takibat sırasında Bosna'ya kadı olarak tayin edilen ve İstanbul'dan hocası olan Bâlî Efendi'nin yanında nâiblik görevini üstlenmiştir.

990 (1582) yılında Akhisar'a ilk kadı olarak tayin edilen Hasan Kâfî 996'da (1588) İstanbul'a gidip mülâzemete başlamış ve 998 (1590) yılında Srem sancağına kadı tayin edilmiştir. Osiek'te de kısa bir süre kadılık yapmıştır. Ertesi yıl hacca gitmiştir. Bu münasebetle görüştüğü Kudüs, Hicaz ve Şam âlimlerine, en son yazmış olduğu *Kitabu Semtü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl* adlı eserini göstermiştir. 1000 (1592) yılında İstanbul'a dönmüş ve Dârüssaadet ulemasına da eserini göstermiştir. Beğenilen eserine bir de şerh yazmasını tavsiye etmişlerdir. 1001 senesinden itibaren Erdel dolaylarında karışıklıklar çıkınca kadılığı bırakıp Akhisar'a dönmüştür. Hasan Kâfî, 1596'da III. Mehmed'in Eğri seferine katılmak üzere Akhisar'dan ayrılmıştır. Arapça olarak yazdığı *Usûlü'l-hikem fi nizâmi'l-âlem* adlı eserini Eğri Kalesi'nin fethi ve Haçova zaferinden sonra (Safer 1005/ Ekim 1596) bazı devlet ve ordu ricaline sunmuştur. Kendisine eseri Türkçeye çevirip şerh etmesi tavsiye edilmiştir. Hasan Kâfî eserin açıklamalı tercümesini yaparak tekrar İstanbul'a gitmiştir. Kitap, Sadrazam Damat İbrahim Paşa vasıtasıyla Sultan III. Mehmet'e arz edilince müellif onun iltifatına mazhar olmuştur. Bu vesile ile kendisine Akhisar kadılığı tekaüden ve o bölgedeki talebeye ders okutmak şartıyla tevcih edilmiştir. Bu eser daha sonra Koçi Bey'in ve Evliya Çelebi'nin bu türden yazmış oldukları eserlerin bir öncüsü, bir filozof ve devlet adamı bakış açısının bir semeresidir. Vezîriâzam Lala Mehmed Paşa'nın Estergon Kalesi'ni muhasarası sırasında orduda bulunmuş ve bazı önemli görevler üstlenmiştir. Osmanlı-Habsburg mücadelesinin sona ermesinin (1606) ardından Akhisar'a dönen Hasan Kâfî, bundan sonraki yıllarını eser yazmak, daha önce yazdığı eserleri temize çekmek ve ders okutmakla geçirmiştir. Kaynaklarda Hasan Kâfî'nin 15 Şaban 1025 (28 Ağustos 1616) tarihinde vefat ettiği kaydedilmektedir. Akhisar'da yaptırdığı caminin yanında bulunan medresenin bitişiğindeki türbeye defnedilen Hasan Kâfî'nin kabri bugün de halk tarafından ziyaret edilmektedir.

Öğretisi Hasan Kâfî'nin devlet düzeni hakkında kaleme aldığı bu kitap esasen Osmanlı Devleti'nde 1572 yılından itibaren birbiri ardınca meydana

gelen felaketlerin, başarısızlıkların ve karışıklıkların ortaya çıkmasının sebeplerini tespit ederek bunlara çare bulmaya matuftur. Hasan Kâfî'ye göre adalet bozulmuş, idarede ihmal ve suistimaller meydana gelmiş, dürüst ve işinin ehli olmayan kimseler çeşitli görevlere getirilmiştir. Devlet adamları ulemanın görüşlerine itibar etmez olmuş, askeri alanda özellikle savaş aletlerinin kullanılmasında ihmalkâr davranılmış, rüşvet yaygınlaşmıştır. Hasan Kâfî'nin en dikkat çekici tespiti, yeni savaş teknikleri ve silahların ortaya çıkışı ile Avrupa'nın üstünlük kazanması ve Osmanlı askerlerinin buna uyum sağlayamamasıdır. Bir başka önemli konu da, eski sınıflandırmaya uyularak Osmanlı toplumunun dört gruba ayrılmasıdır (padişah ve idareciler, ulema, ziraat erbabı/ reaya, zanaat ve ticaret ehli). Hasan Kâfî, bunların dışında kalanların da bu sınıflardan birine girmesi gerektiğini söylemektedir. Üzerinde durulması gereken bir diğer husus da, müellifin savaş ve barış hakkındaki görüşleridir. Ona göre, savaş acı ve zordur. Barış ise emniyet ve rahatlık sağlar; barış isteyen bir milletle savaş yapmak büyük hatadır; ahdi bozmak da aynı şekilde hata olduğu gibi büyük bir günahtır. Hasan Kâfî'nin üzerine dikkat çektiği mevzular eserinin kaleme alınmasında temel saikler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Hasan Kâfî'nin cesurca dikkat çektiği sıkıntılar, İslam bilim ve düşünce hayatının da müstağni kalamadığı olaylardandır. Bu yönüyle Hasan Kâfî ve eserleri, İslam ilim geleneğinin XVI. asrın sonu XVII. asrın başına dair ziyadesiyle önemli perspektifler oluşturmaktadır.

Öne Çıkan Eserleri

- *Usulü'l-hikem fi nizâmi'l-âlem*. (Siyasetname) Millet Ktp. Ali Emiri Efendi, Askerlik, nr. 70; Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2879; Atıf Efendi Ktp., nr. 1726, 2852; Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 1851/3, 3903; iü Ktp., TY, nr. 1808, 3484. Hicaz Matbaası, İstanbul 1331.
- *Risâle fi tahîkiki lafzı çelebi*. (Risale) Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3814; Amasya Beyazıt il Halk Ktp., nr. 918/11.
- *Temhîsü't-Telhis fi ilmi'l-belâga*. (Risale) Gazi Hüsrev Bey Ktp., nr. 1689; Köprülü Ktp., Mehmed Asım Bey, nr. 486.
- *Muhtasarü'l-Kâfî mine'l-mantık*. (Risale) Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, nr. 780; Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 1851/5.
- *Ravzâtü'l-cennât fi usûli'l-i'tikâdât*. (Risale) Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 3670/3; İst. Üniv. Ktp., AY, nr. 3822.
- *Ezhârü'r-ravzât fi şerhi Ravzatü'l-cennat*. (Risale) Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 2800, 3240; Millet Ktp., Ali Emiri Efendi, m 1354, 4343; İst. Üniv. Ktp., AY, nr. 2589, 5235.
- *Nûrü'l-yakîn fi usûli'd-dîn*. (Risale) Süleymaniye Ktp., Hamidiye, Risale nr. 764, vr. 45b-130a.
- *Semtü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*. (Risale) Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 1851/l; İ.Ü. Ktp., AY, nr. 5317.
- *Hadîkatü's-sılât fi şerhi Muhtasari's-salat*. (Risale) Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 719; Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 1851/4, 2010; Atıf Efendi Ktp., Atıf Efendi, nr. 86.
- *Nizamü'l-ulemâ ilâ hatemi'l-enbiyâ*. (Risale) Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 753; Saraybosna Gazi Hüsrev Bey Ktp., nr. 946, 3673.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Muhammed Aruçi. "Hasan Kâfî Akhisârî". *DİA*. c. XVI, 326-329.
- Muhammed Aruçi. "Hasan Kâfî Efendi". *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*. c. I, 540-541.
- Bursalı Mehmet Tahir Efendi. *Osmanlı Müellifleri*. C. 1. Sad. A. Fikri Yavuz-İsmail Özen. İstanbul: Meral Yayınları, 1972.
- Mehmet İpşirli. "Hasan Kâfî el-Akhisârî ve Devlet Düzenine Âit Eseri: "Usûlü'l-Hikem fî Nizâmi'l-Âlem". *İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi* 10-11 (1979-80): 239-278.
- Hüseyin Yılmaz. "Osmanlı Tarihçiliğinde Tanzimat Öncesi Siyaset Düşüncesine Yaklaşımlar". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 2.1 (2003): 231-298.

—Abdülkadir Macit

BİLGİNLER

Mehmet Emin Şirvânî

(ö. 1036/1627)

Çok yönlü Osmanlı âlimi

Mehmed Emin Şirvânî Azerbaycan'ın kuzeyindeki Şirvan'da doğdu. Tahsilini dersiâm ve mutasavvıf olan babası Molla Sadreddin'den aldı. Ayrıca kelam, tefsir ve astronomi alanındaki bilgisiyle temayüz eden Molla Hüseyin Halhalî'den (ö.1014/1605) başta kelam ve mantık olmak üzere birçok ders okudu. Allâme Hüseyin Halhâlî'den akaid, mantık ve diğer ilimleri tahsil etti. Safevîler Şirvan yöresini ele geçirince Ehl-i sünnet mensuplarına yönelik baskılar yüzünden ailesiyle birlikte önce Halep'e, ardından Diyarbekir'e göç etti. Diyarbekir Beylerbeyi Nasuh Paşa (ö.1023/1614) onu kendine muallim tayin etti. Hüsrev Paşa medresesinde müderrislik yaptı. Burada Şafiîikten Hanefî mezhebine geçti. Hac vazifesi için Mekke'ye; Nasuh Paşa'nın sadrazam olmasıyla onunla birlikte 1020/1611 yılında İstanbul'a gitti. Şirvânî ilmiyle I. Ahmed'in ve ulemânın takdirini kazandı. 1021-1027 (1612-1618) yılları arasında İstanbul ve Edirne'de çeşitli medreselerde müderrislik, ayrıca kadılık yaptı; dersleri bazan kazaskerler ve ulemâ tarafından da takip edildi. 1024'te (1615) Halep kadılığına getirilen Şirvânî ve ertesi yıl Mekke pâyesi aldı. Aynı yıl kendisine İstanbul kadılığı emekliliği ve Gemlik kazası arpalığı bağlandı. Şirvânî, 3 Zilhicce 1036 (15 Ağustos 1627) tarihinde vefat etti ve vasiyeti üzerine Üsküdar'da Karacahmet Mezarlığına defnedildi.

İlimler Tasnifi

Şirvânî'nin en önemli eserlerinden biri *el-Fevâidü'l-hakâniyye*'dir. Kendi ifadesine göre Fahreddin er-Râzî'nin *Câmiü'l-ulûm* adlı eseri-

nin etkisiyle Osmanlı'da ilimler tasnifine ya da *enmûzecü'l-ulûm* denilen literatürün bir parçası olarak yazıldığı anlaşılmaktadır. İlimlerin tanımı, konuları, yararları ve meselelerinin ele alındığı bu eserler Osmanlı döneminde yaygın bir literatür oluşturur. Şirvânî bu eserinde Ebced hesabıyla Ahmed isminin sayısal değeri olan elli üçe denk getirmek amacıyla eserinde elli üç ilimden söz etmiş, eserin tertibini de sultanın ordusuna göre yapmıştır. Mukaddime bölümünde ilmin tanımı ve tahlili ile ilimler sınıflamasından söz etmiştir. Eserinin birinci bölümünde on adet dinî ilimleri; ikinci bölümünde on iki adet Arap edebiyatına dair ilimleri; üçüncü bölümde otuz adet aklî ilimleri ve son bölümde ise siyaset bilimlerini incelemiştir. Bu haliyle ilimler kısmı Fahreddin er-Râzî'nin *Câmiü'l-ulûm* adlı eseriyle benzerlik gösterir.

Mezhepler Tarihi

Şirvânî insanlar arasındaki ihtilafı, insanlığın tabii bir durumu olarak ele alır. Ona göre Allah'ın sünnetinin bir gereği olarak insanlar fırkalara ayrılırlar. Müslümanlar da bunun bir sonucu olarak çeşitli fırklara ayrılmışlardır. Şirvânî, Fahreddin er-Râzî'nin *Tahsîlü'l-hakk ve makaletü'l-halk* adlı eserinin ikinci bölümünde yaptığı fırka tasniflerini esas almakla birlikte *el-Milel ve'n-nihal* kitaplarından da faydalanır. Şirvânî İslam fırkaları içinde ele almadığı bir bölümde sûfiyyenin mülhidleri başlıklı bir bölüm açar. Onun Kadızâde ile mübahasesinden hareketle tasavvufa mesafeli durduğu çıkarılabilir. Nihâyet Şirvânî kurtuluşa eren fırka olarak Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat fırkasını gösterir.

Öne Çıkan Eserleri

- *el-Fevâidü'l-hâkâniyye.* (Telif) İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazade Hüseyin Paşa, nr. 321/1.
- *Şerhu alâ Ciheti'l-vahde li'l-Fenârî.* (Şerh) Matbaa-i Amire, 1262; Matbaa-i Amire 1271.
- *Hâşiye alâ Tefsiri'l-Beyzâvî.* (Haşiye) Süleymaniye Kütüphanesi, Çorlulu Ali Paşa 51.
- *Tefsiru sûreti Yâsîn.* (Telif) Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 314/3 müellif Nüshası.
- *Şerhu Kavâidi'l-Akâid li'l-Gazzâlî.* (Şerh) Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi 1235.
- *Risâle fî tahkîki'l-mebde ve'l-meâd.* (Telif) Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi 3614/2.
- *Haşiye alâ dibâceti Şerhi'd-Devvânî ale'l-Akâid.* (Haşiye) Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye bölümü 752/2.
- *Hâşiye Ala Haşiyeti'l-Halhali Ale't-Tehzib.* (Haşiye) Süleymaniye Kütüphanesi, Serez 2264/6.
- *Haşiye Ala Haşiyeti'l-Hüsamkati Ala İsaguci.* (Haşiye) Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa 1770/1.
- *Talika Ala Haşiyeti's-Seyyid Ale's-Şemsiyye.* (Talik) Süleymaniye Kütüphanesi, Esad efendi 1940.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Ramazan Altıntaş. "Sadreddinzâde Şirvânî". *DİA.* C. XXXIX, s. 208-209
- Ömer Çelik. "Muhammed Emin b. Sadruddîn eş-Şirvânî'nin Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13-14-15 (1995-1997): 211-224.
- Hülya Alper. "XVII. Yüzyıl Osmanlı Düşünce Dünyasında Bir Gazali Şarihi Olarak Sadreddinzade eş-Şirvânî ve Şerhu'r-Risaleti'l-Kudsiyye Örneğinde Şerh Geleneği". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2012): 59-80.
- Ahmet Kamil Cihan. "Şirvânî'nin İlimlerin Tanımı ve Meseleleri İlgili Eseri: El-Fevaidu'l-Hakaniyye=Mohammed Amin Shirwani and His Book al-Fawaid al Haqaniyya Concerning the Definitions of Sciences and Their Issues". *The Journal of Academic Social Science Studies* VI. 4 (2013): 229-243.
- Hülya Alper. "XVII. Asırda Bir Osmanlı Düşünürünün Gazzali Yorumu: Sadreddinzade eş-Şirvânî'nin Kavidü'l-Akaid Şerhi Örneği". *900. Vefat Yılında İmam Gazzali: Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı 07-09 Ekim 2011 İstanbul.* 2012: 869-878.
- Salih Yalın. "Şirvânî'de Ahlak ve Siyaset". *Bilimname: Düşünce Platformu* 24 (2013/1): 9-30.
- Ethem Ruhi Fığlalı. "İbn Sadru'd-Din eş-Şirvânî ve İtikâdî Mezhepler Hakkındaki Türkçe Risâlesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXIV (1981): 249-276.

—Eşref Altaş

BİLGİNLER

Mir Damâd

(ö. 1041/1631)

İsfahan Okulu kurucularından

Mir Damâd, ilimdeki derecesi ve etkisi itibari ile *muallim-i sânî* (ikinci üstâd) ismi ile de anılmıştır. Şiirlerinde 'İşrâk' mahlasını kullandığı da kaynaklarda zikredilir. 1543/950 yılında Esterâbâd'da dünyaya gelmiştir. Önemli bir ailenin mensubu olarak iyi bir eğitim almıştır. Zira babası, Muhakkik-i sânî/Karakî olarak bilinen Ali b. Abdulâlî'nin damadıdır ve 'Damâd' lakabı babası sebebiyle kendisinde devam etmiştir.

Mir Damâd, Meşhed'de büyüdü ve eğitim gördü. Kazvin ve Kazan'da bulundu. Daha sonra İsfahan'a geldi. Burada döneminin önemli bir çok ismiyle tanışma ve yazışma imânı oldu. Döneminin önemli filozof, matematikçi, fakih, müfessir ve muhaddisi olarak dikkat çeken Mir Damâd, özellikle Mir Findiriskî ve Şeyh Bahâî ile olan arkadaşlıkları ile de önemlidir. 1041/1631 yılında kutsal mekanları ziyareti için çıktığı yolculukta, Kerbela yolunda vefat etti. Kabri Necef'tedir.

Öğretisi

Mir Damâd, döneminin önde gelen bir ismi olmasının yanında, iki özelliği ile dikkat çeker. Birincisi eserlerinin içeriği ve düzenleme biçimidir. İkincisi ise zamana dair düşüncesidir. Felsefe tarihi açısından Yunan akılcılığı ile yemânî hikmet anlayışını birleştirmesi

açısından önemlidir. Kendi felsefe sistemine zaman zaman "Yemânî Hikmet" olarak isim verir. Yemânî hikmetin kaynağı vahiy ve işraktir. *Yemîn* ile günesin doğuşuna, yani nurun ve işrâkin kaynağına atıfta bulunulur. Damâd'ın görüşleri İbn Sînâcılığın önemli bir tutum olarak varlığını sürdürmesinde etkili olmuştur. Diğer taraftan Sühreverdî'nin kurucusu olduğu İşrâkî sistemden de önemli oranda etkilenmiştir. İbn Sînâ'nın varlık-mahiyet ayrımına, daha sonra Sühreverdî'nin ışıklar hiyerarşisi ve varlığın kavram oluşunu öne çıkarmasının doğurduğu "varlık mı mahiyet mi önceliklidir?" tartışmasında mahiyetin önceliğini savunması önemli olmuştur. Daha sonra varlığın asaletini felsefesinin temel taşı yapacak olan en ünlü öğrencilerinden Molla Sadrâ da ilk dönemlerinde hocasının etkisinde kalarak mahiyetin asaletini savunmuştur.

Mir Damâd varlık zincirini, bir yönü ile tecellinin Tanrının zatından uzaklaştığı "iniş", diğer yönünde ise tecellinin aslına dönüş yaptığı "dönüş" ile gerçekleşen bir daire olarak tasvir eder. İniş zinciri beş dereceden oluşur: (1) Saf akıllar derecesi; (2) feleki nefisler (3) tabii nefisler ve feleklerin arketipleri, gezegenler, dört tabiat, unsurlar ve bileşiklerin derecesi; (4) cismani suret derecesi; (5) heyûlâ derecesi. Dönüş zinciri de beş tabakadır: (1) Mutlak cisim; (2) unsurların birleştiği bileşik cisimler; (3) bitkiler; (4) hayvanlar; (5) insanlar.

Hikmet geleneğinden beslenen düşüncesi, onun küçük ve büyük âlem tasavvurlarında da kendisinin gösterir. İnsan küçük bir âlemdir. Büyük âlem ise insan gibi akıl sahibi kabul edilir. Küçük ve büyük âlemler bir arada, her bir varlığın bir kelime ya da harf olduğu ilahî kitaptır.

Mir Damâd'ın zaman teorisi temelde Tanrının ezeliliği ve âlemin sonradanlığına (*hudûs*) dair sorunları çözmeyi hedefler. Buradaki önemli sorulardan biri şudur: Tanrı zamanın içinde mi dışında mıdır? Hakikat üç ontolojik aşamaya ayrılır: *Zaman, dehr* ve *sermed*. *Dehr* ve *sermed* sonsuzlukla ilgilidir. *Sermed* mutlak anlamda ezeli olup sabit olana dairdir. Değişenler ve sabit olan ile irtibat alanını içeren zamanla ilgili kavram *dehr*dir. Tanrının sıfatları ve isimleri ile misaller (*müsül*) bir yönleriyle dünyanın idarecileri ve değişimin alanı; değişim dünyasının oluşumuna örneklik teşkil eden ve oluşumlara ilke eden yönleriyle de sabitlik alanı olarak görülebilirler. Değişkenlerin kendi aralarındaki etkileşimin alanı ise zaman olarak vazedilir. Zaman alanı içinde tanımlananın dehrî olanda, dehrî alanda olanın ise sermedî alanda varlıkları yoktur. Yine daha yüce olan alan, bir altındaki alanın nedeni olarak tanımlanır. Buna göre, sermed, dehrin nedeni; dehr ise zamanın nedenidir. Tanrının zatı ise her şeyin nedenidir. Mir Damâd ontolojik alanlar olarak üç farklı zaman kavramı önererek, hem âlemden tamamen soyutlanmayan ve dolayısıyla deist bir Tanrı imajı verme tehlikesi olmayan hem de âlem ile benzer görülüp teşbihe düşerek tanımlanan bir tanrı imajından uzak durmuştur. Peki, âlemin yaratılışı bu durumda nasıl açıklanmaktadır? Mir Damâd öncesi alemin yaratılışı ve sonradan oluşuna dair temel iki görüş filozof ve mütekellimlere ait idi. Mütekellimlere göre âlem zaman içinde yaratılmış (*hudûs-i zamanî*) idi, filozoflar ise sudur teorileri gereğince zaman içerisinde yaratılışı temellendirememekte idiler. Onların görüşüne göre (*hudûs-izâtî*) tanrı ile sonradan varolanların farkı zamansal olarak değil de, zat itibari ile vazedilmekte idi. Âlemin sonradanlığı imkânında saklı bulunan nedensel bakımdan sonra gelişle temellendirilmekteydi. Mir Damâd'ın zaman ile ilgili kavramlarının da ele verdiği gibi, ona göre her iki açıklama da yetersizdir. Zaman içinde yaratılış yerine zaman-dışı ve fakat tanrısal alan içerisinde yaratılışı yerleştirir. Bu görüş, *hudûs-i dehrî* olarak ünlenmiştir.

Öne Çıkan Eserleri

- *el-Kabesât*. ed. Mehdi Muhakkik. Tahran: Litografik baskı, 1977.
- *es-Sırâtü'l-müstakîm*.
- *el-Ufuku'l-mubin*.
- Küleynî'nin *Kâfî*'sine *şerh*.
- *Cezevât*. Müellif hattı Tahran'da Mektebet-i's-seyyid Muhammed el-Miskat'da bulunmaktadır.
- İbn Kemmûne üzerine şerh.
- *Şerhu'n-Necât*
- *Kitabu Enmûzeci'l-ulûm*. Tahran Üniversitesinde yazma olarak bulunmaktadır.
- *Kitâbu Dîvân-i İşrâk*. 1983 ve 2000 yıllarında iki kademede yayımlanmıştır.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Sajjad Rizvi . "Mir Damâd". *Medieval Islamic Civilization: An Encyclopedia*. v. 1. Ed. Josef W. Meri. Oxford: Routledge, 505-6.
- H. Dabashi. 'Mir Damâd and the Founding of the School of Isfahan'. *History of Islamic Philosophy*. ed. S.H. Nasr and O. Leaman, 597-634. London: Routledge,
- Nasr, S.H. "The School of Isfahan". *A History of Muslim Philosophy*. v. 2. ed. M.M. Sharif, 904-932. Wiesbaden: Otto Harrassowitz
- Mehdi Muhakkık, Seyyid Muhammed Nakib Attas, Hamid Naci İsfahani. *Ahmed b. Zeynelabidin Alevi, Şerhu Kitâbi'l-Kabesât Mir Damâd*. Tahran: Müessese-i Mütalaat-ı İslami Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran; Kuala Lumpur: Müessese-i Beyne'l-Mileli Endişe ve Temeddün-i İslâmî.

—Sümeyye Parıldar

BİLGİNLER

Molla Sadrâ

(ö. 1050/1640-1)

Hikmet-i Müteâliye Okulu kurucularından, İranlı Filozof

Sadru'l-müteellihîn olarak da isimlendirilen Molla Sadrâ, Şiraz'da dünyaya geldi. Önce yaklaşık olarak 1000/1591 yılında Kazvin'e, daha sonra 1006/1597 yılında İsfahan'a gitti. Felsefe, teoloji, hadis ve tefsir eğitimi aldı. Babasının ölümü üzerine ve eğitimini tamamladıktan sonra 1006/1597 yılında Şiraz'a döndü. Muhtemelen bu dönemde Şiraz'da evlendi. Döneminde etkili olan felsefe karşıtı hareketler sebebi ile Kum yakınlarında Kehek'te beş yıl kadar inziva hayatı yaşadıktan sonra Kum'da eğitim vermeye başladı. Daha sonra Şiraz'a döndü ve 1040/1630 yılında Medrese-i Han'da ders vermeye başladı. Yürüyerek çıktığı hac yolculuğunda, Basra'da 1050/1640-1 ya da 1045/1635-6 yılında vefat etti. Mezarı Necef'tedir. Son yazdığı eserler 1044/1635 tarihlidir.

Öğretisi

Molla Sadrâ, İbn Arabî, Sühreverdî ve İbn Sînâ'nın görüşlerini temel İslamî ilimlerin de süzgecinden geçirerek, İbn Sînâ ve Gazâlî sonrasında İslam felsefesinde öne çıkmış konu ve sorunları revize etmiş ve son dönem felsefesinin en önemli sentezlerinden birini ortaya çıkarmıştır. Pek ön plana çıkarılması alışıldık olmasa da, Sadrâ felsefesinde antik düşüncenin ve Helen felsefesinin, özellikle Yeni-Eflatuncu düşüncenin etkisi önemlidir. Onun felsefesinde Gazâlî'nin filozoflara getirdiği eleştirilerde gündeme gelen meselelerin çözüme kavuşturulmasının önemsenmesi diğer bir hususdur. Bu sebeple, bilgi, insan ve nefse dair görüşleri, varlık anlayışına getirdiği yenilikle beraber aynı zamanda bir yeniden yorumlamayı da hedeflemektedir. Öne çıkan ve Sadrâ felsefesinin ayırıcı ilkeleri olan görüşleri şunlardır: *Asâlet-i vücûd* (varlığın önceliği), *teşkîk* (varlığın aşama ve farklı derecelerde tezahür eden tek bir hakikat oluşu), *hareket-i cevherî* (cevherin değişimi), nefis tanımı ve haşir konusundaki yaklaşımı.

Ünlü eseri *el-Esfârü'l-erbaa*'nın son cildinde kendi felsefesini şöyle özetler:

1. Varlık, temel ilkedir. Mahiyet, arazî bir özelliktir, varlığa bağımlı bir varlık sahibidir. Varlığın hakikati ve varlığın kavramı birbirinden farklıdır. Kavram olarak varlık, bir mahiyet ya da zihnî varlıktan farksızdır ve varlığın hakikatini yansıtamaz.

2. Mahiyet değil, varlık, bireyleşmenin ilkesidir.

3. Varlık tek bir hakikattir; fakat dereceli olarak ve şeylerde farklı tezahürlerle ortaya çıkar.

4. Varlığın dereceliliğinin bir neticesi olarak, cevherler de hareket halindedir ve sabit ya da durağan olamazlar.

5. Madde ve suret bileşiminde esas olan surettir ve suret gerçek anlamıyla varlıktır.

6. Göksel cisimler de dahil, şeylerin tekilleşmesi ve bireyselleşmesi onların varlığı sebebi iledir.

7. Nefis, başlangıç itibarı ile maddeseldir, cevheri hareket ile derecesi sürekli artar ve daha latif bir varlık düzeyine doğru yükselir.

8. Hayal yetisi maddesel değildir, bedende yer almaz ve bu sebeple göksel âlemlerle irtibat kurabilir.

9. Hayalî formlar nefis tarafından üretilir ve nefsin kendisi ile özdeşleşir. Edilgen olarak elde edilmezler.

Varlık Düşüncesi

Sadrâ felsefesinin en önemli ilkelerinden birisi *asâletü'l-vücûd*dur. Asalet üç şekilde anlaşılabilir. Birinci anlamı ile asalet, mahiyet ve varlığın zihnî bir ayrım oluşuna dayanır. Dış dünyada bu ikisi bulunmazlar. Dış dünyada bulunan sadece varlıktır. İkinci anlam zihnî varlık tanımında da kullanan, etki sahibi-eser bırakmak ile ilgilidir. Asalet, *menşe-i âsâr* yani etkilerin kaynağı olmaktır. Asaletin üçüncü anlamı, bizzat mevcut olmaktır. Bu durumda var olanın (*mevcûd*) soyutlanması (*intiza'*) için ya da var olanın ona (varlığa) hamledilmesi için başka bir durumun ona ilişmesine ihtiyaç yoktur.

Üçüncü anlamı ile asalet, varlığın kavram (mefhumu) ve hakikati arasındaki ayrımla da irtibatlıdır. Bir kavram olarak varlık, zihnîdir ve Sühreverdî'nin eleştirisini haklı çıkaracak şekildedir. Fakat varlığın hakikati dinamiktir, itibarî ve zihnî değildir.

Varlığın önceliği, varlığın mı yoksa mahiyetin mi önce geldiği tartışmasıyla irtibatlıdır. Varlığın mahiyete takaddümü, onun asıl olması anlamındadır, yoksa varlığın mahiyeti oluşturan bir etken olmasındaki gibi iki varlığın birbirini etkilemesi değildir. Gerçekte yalnızca varlık vardır, mahiyet bir gölgenin varlığı gibi varlığa bağlıdır. Bu sebeple varlık kendinde var iken mahiyet arazî bir varlık sahibidir.

Düşünürün en önemli eserlerinden olan *Meşâ'ir*'de varlığın üç mertebesi verilir (*Meşâ'ir*: 42). Bunlardan birincisi "başka hiçbir şeye dayanmayan, her hangi bir şeyle sınırlanmayan, kendisi her şeyin ilkesi olan"dır. İkincisi "başka bir şeye bağlı olan, akıllar, göksel nefisler, basit doğalar (sıcaklık soğukluk kuruluk nem), göksel cisimler ve maddî cevherler, ukûl, nüfus, tabâyi', ecrâm, mevâdd"dır. Üçüncüsü, "munbasıt varlık"tır. Onun, aklî mahiyetler ya da küllî tabiatların kapsamasından farklı olan kapsam ve yayılması, bireysel somut varlıkların (*heyâkil-i a'yân*) heyâkilini ve mahiyetleri kapsar. Arifler, bu varlığa, *ve rahmetî vesiat külle şey* (=rahmetim her şeyi kuşattı) kudsi hadisinden iktibasla *nefesu'r-rahmân* (=Rahmân'ın nefesi) ismini vermişlerdir. O, mümkün varlıklar içinde ilk illet ve ilk sadır olandır. Ona verilen bir diğer isim, *el-hakku'l-mahlûk bihî*dir. Sadrâ, *Meşâ'ir*'de munbasıt varlıkla ilgili detayları şöyle verir: "Bu varlık, evrenin varlığının, onun canlılığının, gökler ve iki dünyaya yayılan nurunun ilkesi ve kaynağıdır. Ve o, her şeyde o şeye göre bulunur. Akılda akıldır, nefiste nefis ve tabiatta tabiat, cisimde cisim, cevherde cevherdir, yerde yerdir. Onun ilahî zata nisbeti, duyulur ışığın ve ışınların gökler ve yer üze-

rinde ışımasının güneşe nisbeti gibidir. O, küllî mefhumlar ve aklî mefhumlar gibi kendisi ile câ'ilin ca'li ve etkisi tesir etmeyen isbatî râbıtî bir varlığa sahip değildir."

Sadrâ'nın asalet-i vücûd görüsü bir kaç maddede detaylandırılabilir. 1. Ontolojik olarak varlık önceliklidir. Onun dışındaki her şey varlık ile gerçeklik kazanır. 2. Varlığın bir tasviri ya da tanımı yoktur. Zira varlık, en kapsamlı hakikattir, ona bir fasıl veya bir cins tayin edilemez. Bununla irtibatlı olarak varlık basittir. 3. Munbasit varlık açıklamasında da görüldüğü gibi varlık şümul sahibidir. Fakat bu kapsama, küllinin cüzileri ile irtibatı ya da bütünün parçalar ile irtibatından farklıdır. Sadrâ, bu durumu "inbisat" kavramı ile tarif eder. 4. Varlığın mevcutlarla irtibatı, şümulünün da gereği olarak açıklanır. Varlık tek tek şeylerde gerçeklesen tek bir hakikat olduğuna göre, her bir mevcutta farklı yoğunlukta ortaya çıkmaktadır. 5. Varlık-mahiyet ayrımı zihnîdir. Gerçekte yalnızca varlık hakikattir. 6. Varlık, hem birlik hem de çokluğun ilkesidir. Buna göre bireyselleşmenin ilkesi varlıktır, her şey bizzat kendi varlığı sayesinde ne ise o olmaktadır.

Bilgi Teorisi

Sadrâ'ya göre idrak türleri dörttür: duyu, vehmetme, tahayyül ve akletme. Bilgi varlığın bir modu olarak tanımlanır. Varlıkla ilgili özellikler, bilgi için de geçerlidir. Bilgi de varlık gibi tanımsızdır ve varlık gibi aşamalıdır. Bunun neticesi olarak bilgi türleri olarak verilen aşamalar aynı zamanda varlığın da aşamalarıdır.

Varlığın teşkikini idrakla irtibatlandıran diğer bir husus, Sadrâ'nın birbirinden kopuk olmayan şekilde tasarladığı varlıklar âlemidir. Bu âlemde varlık doğrudan tezahür etmez; ilim, irade ve kudret gibi sıfatlarla zuhur eder. Bir taş varolmasından dolayı varlığın bir tecellisidir. Bu yüzden bir taş da tıpkı insanlar ve melekler gibi ilim, irade, kudret ve akıl gibi sıfatlarla mücehhezdir. Ancak taş seviyesinde varlığın zuhuru zayıf olduğundan bu sıfatlar gizli kalır ve algılanamaz. Bu noktada, varlıktan pay almaları sebebi ile bütün varlıkta homojen olan ve fakat yoğunluğu farklı olan bir ortaklık ortaya çıkar. Sadrâ'nın, Meşşâî gelenekten ayrıldığı hususlardan birisi de bu şekilde cisimlerde de aynîlikle varlığın bulunması hususudur (*Şevâhid*: 7-8).

Öne Çıkan Eserleri

- *Şerhu Usûli'l-Kâfî*. (Şerh) ed. M. Khajavi, 1987.
- *Risâle fi't-tasavvur ve't-tasdîk*. ed ve Çev: J. Lameer, 2006.
- *Kitâbü'l-Mebde' ve'l-me'âd. el-Haşriyye*.
- *Hudûsü'l-âlem*. ed. S. H. Musaviyan, 1999.
- *Haşrü'l-eşyâ' ve me'âdü külli şey*. (*Tarhu'l-kevneyn, er-Risâletü'l-haşriyye*).
- *Kitabü'l-Meşâ'ir*. Ed. ve çev: H. Corbin, 1964.
- *el-Hikmetü'l-müteâliyye fi esfâri'l-akliyyeti'l-erbaa*, Sebzevârî şerhiyle birlikte (1038/1628-1015/1606). Ed. S. H. Khaminihi, 2001-2005.
- *Şevâhidü'r-rubûbiyye fi'l-menâhici's-sülûkiyye*. S. M. Muhaqqiq Damad, 2004.
- *Ta'likât alâ İlahîyyat-i Şifâ*. ed. H. Ziai, 2009.
- *İksîrü'l-ârifin fi ma'rifeti'l-hakkı'l-yakîn*. Ed. ve çev: W. Chittick, 2003.
- *Halku'l-a'mâl* (*Cebr ve tevfîdu'l- kader ve ef'âl-i 'ibâd*).
- *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm*. nşr. Muhammed Hâcevî. M. Khajavi, 1988.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- İbrahim Kalın. *Varlık ve Idrak*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015
- Seyyid Hüseyin Nasr. *Molla Sadrâ ve İlahî Hikmet*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1990.
- Izutsu. *İslâm'da Varlık Düşüncesi*. Çev. İbrahim Kalın. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Abdulkerim Surûş. *Evrenin Yatışmaz Yapısı*. Çev. Hüseyin Hatemi. İstanbul: İnsan Yayınları, 1979.
- Seyyid Muhammed Hamanei. *Molla Sadrâ ve Hikmet-i Mutealiye*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2006.

—Sümeyye Parıldar

Barkod okuyucusu aracılığıyla, bilginle ilgili video sunumu izleyebilirsiniz.

BİLGİNLER

Kâtib Çelebi

(ö. 1067/1657)

Muhasebe Dönemi Osmanlı müellifi, bilimler Tarihçisi ve coğrafyacı

Kâtib Çelebi, kendi hayat hikâyesinin ilk bölümünü *Sülemü'l-vusûl* adlı eserinde, ikinci bölümünü ise *Mîzânü'l-hakk* adlı eserinde anlatır. Bunlardan başka onun seyahatleri, seferlere iştiraki ve entelektüel ilişkileri bakımından önemli bir kaynak ise Türkçe *Fezleke*'sidir.

Asıl adı Mustafa, Enderûn mensubu babasının adı Abdullah olan Kâtib Çelebi, İstanbul'da 1017 yılının Zilkade ayında (Şubat 1609) doğmuştur. Divan ehli arasında Hacı Halife diye adlandırılır. Kâtib Çelebi, Kuran ve tecvid bilgilerini Kırımlı İmam İsa Halife'den, dil ilimlerini İmam İlyas'tan, hat derslerini Böğri Ahmet Çelebi'den aldı.

On dört yaşında orduya intisap etti ve divan kalemlerinden Anadolu Muhasebesine şakirt oldu. 1033 yılında Abaza Paşa isyanını bastırmak üzere yola çıkan ordu ile Tercan seferine katıldı. 1035 yılında Bağdat seferine iştirak etti. Bu sefer sırasında babası Musul'da, amcası ise Nusaybin'de ve-

fat etti. Diyarbakır'a geldi ve orada bir müddet ikametten sonra Süvari Mukabelesi kalemine tayin oldu. Kâtip Çelebi, 1037 yıllarında Erzurum muhasarasında bulundu. İstanbul'a döndüğünde Kadı-zade'nin vaaz ve derslerine devam etti. 1039'da Hüsrev Paşa maiyetinde Hemedan ve Bağdad seferlerine iştirak etti. 1041 yılında tekrar İstanbul'a döndü ve Kadı-zade'nin derslerine devam etti. 1043 yılında Veziriazam Mehmed Paşa'nın serdarlığında ordu Halep'te kışlarken Kâtip Çelebi, sahaflarda gördüğü kitapların isimlerini yazmaya başlayarak *Keşfü'z-zünûn*'un ilk fişlerini de topladı. Hac niyetiyle Halep'ten Hicaz'a gitti. Hac dönüşünde ordu Diyarbekir'de kışlarken o da zamanını kentin ulemasıyla sohbet ve münazara ile geçirdi. 1044 tarihinde Sultan IV. Murad ile Revan seferine katıldı. Nihayet 1045 yılında İstanbul'a döndü ve kendini ilme verdi.

İstanbul'da kendisine kalan yüklü mirasla geçimini sağladı, ölümüne kadar kendini tamamıyla kitaplara verdi. 1046'dan itibaren incelediği kitaplar çoğunlukla tarih, tabakat ve coğrafya kitapları oldu.

Bu tarihten sonra Kâtip Çelebi, Areç Mustafa Efendi, Kürt Abdullah Efendi, Keçi Mehmed Efendi ve İstanbul'un diğer âlimlerinin derslerini takip etti. 1051 *Fezleke*'yi yazdı. Bu arada bazı öğrencilere dinî ve felsefî dersler okuttu. 1055 yılında Girit seferi dolayısıyla coğrafya ve harita çizimlerine ilgi duymaya başladı, çeşitli gerekçelerle divandaki halifelik makamından istifa etti. Kâtip Çelebi, bu sırada hastalandı, tedavi yollarını araştırmak için tıp kitapları yanında ökült ilimleri de tetkik etti. 1058 yılında Kâtip Çelebi, *Cihannüma*'nın telifine başladı, daha sonra *Takvimü't-Tevarih*'i bitirdi. 1059 ve 1060 yıllarında ulum-i garibe kitaplarını mütalaa ettiği gibi öğrencilerine de tıp, riyaziyat ve hikmet kitapları okuttu. 1060 yılından itibaren Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vusûl* ve *Tuhfetü'l-ahyâr* kitaplarını yazdı. Kâtip Çelebi, bu esnada fişlerini yirmi yıla yakındır topladığı *Keşfü'z-zünûn* adlı eserini beyaza çekti. Kâtip Çelebi, 1064'ten itibaren Şeyh Mehmed İhlasi adındaki Fransız muhtediyle beraber çalışmaya başladı. Bu dönemde Şeyh Mehmed İhlasi'nin de yardımıyla *Levâmiü'n-nûr fi Zulmet-i Atlas Minor*, *Cihannümâ*, *İrşâdü'l-hayara ilâ tarihi'l-Yunan ve'r-Rum ve'n-Nasara*, *Tarih-i Frengi Tercümesi*, *Tarih-i Kostantiniyye ve Kayasire (Ravnaku's-Saltanat)* adlı eserleri tercüme ve telif etti.

Kâtip Çelebi, hayatının son dönemlerinde *Türkçe Fezleke*, *İlhamü'l-mukaddes* ve *Düsturü'l-amel*, *Kanunname*, *Recmü'r-recîm* gibi kitaplarını yazmakla geçirdi. Kâtip Çelebi, hayatının son dönemlerinde ise *Tuhfetü'l-kibar* ve *Mîzânü'l-hakk*'ı yazdı. Bu eserinde dini ilimlere daha fazla yöneleceğini vadetti ancak bu vadini gerçekleştiremeden 27 Zilhicce 1067 Cumartesi (6 Ekim 1657) günü vefat etti. Kabri Zeyrek Camii yakınındaki kendi adını taşıyan mektebin haziresinde, şimdi Voynuk Şuca kabristanında İMÇ blokları yanında bulunmaktadır.

Öğretisi

Kâtib Çelebi, Osmanlı devlet ve toplum düzeninde bozulma olarak nitelenen meselelerin çözümü ile uğraşmış, bu meselelere çözümler getirmeye çalışmıştır. Katip Çelebi Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu sıkıntıları ciddiye alıp bunun üzerine çeşitli çözüm önerileri getiren, bu çözümleriyle ham yaşadığı dönemdeki bir çok tarihi ve toplumsal olaya da şahitlik yapmış bir düşünürdür.

Onun devletin ıslahı için raporlar düzenlemesi, daha mutedil olunmasını salık veren ve toplumsal çatışmaları anlatan eserler yazması, denizcilerin ve ordunun yaşadığı problemlere çözümler arama, Coğrafyaya yönelmesi ve özellikle Avrupa'da coğrafî keşifler neticesinde ortaya konulan yeni bilgilerden istifade etmesi, Kâtip Çelebi'nin gördüğü bozulma ve bunlara ıslah önerileriyle ilgilidir.

Yine toplumda yaygınlaşmış olan bazı örf ve âdetlerle din adına mücadele edilmesini de adet ve toplumsal alışkanlıkların tabiatını kavramadan yapılması halinde toplumsal birliği nasıl parçalayacağını anlattığı perspektifi de onun ıslah çabalarının belirli bir toplumsal zeminden hareket ettiğini gösterir.

İlimleri Tasnifi

Katip Çelebi Avrupa'daki bilimsel değişimi fark ettiği gibi kendi ülkesindeki bilimlerin durgunluğuna vurgu yapmış ve bu bunu aşmanın yollarını aramıştır. *Keşfü'z-zünûn*'da bilimler hakkında derli toplu bir ansiklopedi hazırlama amamcındadır. Bu eserin mukaddimesinde bilgi, bilim, bilimlerin konusu, ayrım noktaları, yöntem vb konuları ele almış, bunları ele alırken çoğunlukla Osmanlı âlimlerinin yazdıkları eserlerden faydalanmıştır. Şirvânî, Hafid, İbn Sînâ ve Taşköprîzâdeye ait bilimler tasniflerini anlatan Kâtip Çelebi, edebî, dinî ve felsefî ilimleri kapsaması itibariyle Taşköprîzâde'nin tasnifini tercih etmiştir. *Mizân* adlı eserinde de temel olarak aklî bilimler vurgusu yapması ve çeşitli eserlerinde aklî ilimlerin kesadından dert yanması yaşadığı çağda toplumsal problemlerin çözümünde aklî ilimlere önem verdiğini gösteren işaretler olarak algılanabilir.

Siyaset ve Islah Düşüncesi

Kâtip Çelebi, Osmanlı devletinde ortaya çıkan siyasi, sosyal ve ahlaki bozulmaları tespit etmek ve bu sıkıntıları çözmeye yönelik ıslahat tedbirlerini önermek amacıyla birçok eser kaleme almıştır. Onun özellikle *Düstûrü'l-amel* ve *Mîzânü'l-hakk* adlı eserleri bu açıdan önemlidir.

Kâtip Çelebi, bozulma ve nizâm-ı âlemin ihtilâlini genellikle III. Murad ile başlatmaktadır. Kâtip Çelebi, bozulmanın sebepleri olarak padişahların yetkinliği, askerî sistemdeki değişiklikler, rüşvet ve mansıpların ehline verilmemesi, müşaverenin ihmal edilmesi ve kadınların sözleriyle devlet işlerini görme, kanûn-i kadîme riayetsizlik ve dâire-i adliyenin gereklerini yerine getirmeme, toplum hiyerarşisinde meydana gelen değişiklikler, israfın ve lükse yönelik hayat anlayışının yaygınlaşması, ilmî zihniyetin taklide yönelmesi ve buna bağlı olarak taassubun yaygınlaşması gibi birçok neden saymaktadır.

Kâtip Çelebi'nin içinde bulunduğu nasihat geleneğinin temel vurgusu kanûn-i kadîme dönülmesi anlayışıdır. Kâtip

Çelebi, meydana gelen değişmeler ve ortaya çıkan yeni durumlara olumsuz anlamlar yüklemiş ve geçmişte var olan ideal bir düzenden uzaklaşıldığı fikrine varmıştır. Ortaya çıkan yeni gelişmeler nedeniyle geçmişin idealize edilmesiyle birlikte bunu düşünmeyi gerektirecek olumsuz unsurlar da mevcuttur. Fakat Kâtip Çelebi, ideal bir geçmiş tasavvuruyla beraber geçmişte de çeşitli sorunların var olduğunu kabul eder ve örneğin ideal bir toplumsal dengenin hiçbir zaman pratikte mümkün olmadığını belirtir. Toplumsal sınıflar arası geçişlerin olmadığı kararlı bir toplum önerisini getiren Kâtip Çelebi'nin bunun geçmişte de tam anlamıyla uygulanmadığını belirtmesi dikkate değerdir.

Kâtib Çelebi, kanun fikrine büyük önem verir. Her şeyden önce akıl kanunu ister müslüman olsun ister olmasın bütün hükümdarların kendisine uymakla adaleti ve sürekliliği sağlayacakları kanundur. Müslümanların ise şeriat kanununa uymak gibi artı bir değer ve sorumlulukları vardır. Üçüncü olarak kanûn-i kadîm geçmişte uygulanmış ve doğruluğu sınanmış kanunlar olarak bir devlet geleneği oluşturmuştur. Kâtip Çelebi'ye göre akıl ve şeriat kanununa riayetleri nedeniyle ve şeyhülislâmların kanunları şeriata uydurma noktasındaki çabalarıyla Yavuz Selim ve Kanûnî Sultan dönemleri altın çağ olarak belirginleşmiştir.

Gelenekçi ıslahat düşünürlerinin bozulma ve ıslahatta genel olarak değerlendirme dışı tuttukları en önemli durum dünya konjonktüründe meydana gelen değişiklikler ve bunların Osmanlı dünyası ve devletindeki etkileridir. Kâtip Çelebi, dünya konjonktüründe meydana gelen değişikliklerin Osmanlıdaki olumsuz etkilerinin farkındadır. Buna rağmen birçok alanda batıdan tercümeler yaparken örneğin denizlerin hâkimiyeti noktasında tam tersine içe kapanmayı önermiştir.

Kâtip Çelebi, İslam uygarlığından tevarüs ettiği kendi medeniyetin üstünlüğüne dair bir zihnî tutuma sahip olmasına rağmen en azından coğrafya ve tarih alanında böyle bir zihnî tutumun ilk kırılmaya başladığı Osmanlı aydınıdır. Zira Kâtip Çelebi, sık sık "küffâr-ı hâk-sâr"ın dünyanın dört bir yanını ele geçirdiklerini, tarih, coğrafya ve diğer birçok alanda Müslümanlardan daha iyi durumda olduklarını ifade eder. Bu nedenle tercüme ve telif yoluyla batılıları tanıma ve tanıtmaya girişir.

Kâtip Çelebi, XVII. yüzyılın ve gelenekçi ıslahat düşünürlerinin zirvesi sayılmalıdır ve bunun nedeni birkaç farklı noktaya dayanır. Her şeyden önce o İslâm dünyasında siyasetle ilgilenen geleneklerin farkındadır ve hem muhteva olarak hem de kullandığı kavramsal çerçeve olarak bu gelenekleri takip etmektedir, aynı zamanda Osmanlı'ya özgü bir türe dönüşen ıslahat geleneğinin de önemli bir temsilcisidir. İkinci olarak Kâtip Çelebi, sadece idarî bir ıslahatı değil, toplumda çürümenin olduğu her alanda yaygın bir ıslahatı teklif etmektedir. İlmiye alanındaki yaygın çürümeyi dile getirmiş ve büyük bir ilmî yeterlilikle ilmî zihniyette var olan durgunluk ve taklidi aşma noktasında gayretler sarf etmiştir. Aynı zamanda kaleme aldığı yirmiyi aşkın eseriyle de bu durgunluğun aşılması çabasında önemli katkılar sağlamıştır. İşte bu nedenlerledir ki Kâtip Çelebi, gelenekçi ıslahat düşünürlerinin zirvesi sayılmalıdır.

Kâtip Çelebi'nin teklif ettiği ıslahatın mahiyetini de belirtmek gerekir. Siyasî bozukluklar için teklif edilen ıslahatın mahiyeti idarî, inzibatî ve cebrî olarak nitelenebilir. Ayrıca Kâtip Çelebi'nin önerileri, gelenekçi ıslahat düşünürlerinin fikirlerine çoğunlukla paraleldir ve o, bireylerin ahlâkî özelliklerinin siyasî ıslahatta önemli bir rol oynayacağı fikrine sahiptir. Kâtip Çelebi'yi diğer ıslahat yazarlarından ayıran en temel özellik ise düşüncelerini İslam siyaset yazın geleneklerini temel alarak ve belli bir felsefi alt yapıyla beraber ifade etmiş olmasıdır.

Öne Çıkan Eserleri

- *Mîzânül-hakk fî ihtiyâri'l-ehakk.* (Telif; İstanbul; 1306). Haz. Orhan Şaik Gökyay. İstanbul: Tercüman Gazetesi, 1972, 1980; *İslâm'da Tenkid ve Tartışma Usûlü* adıyla nşr. Süleyman Uludağ ve Mustafa Kara. İstanbul: Marifet Yayınları, 1990.
- *Tuhfetü'l-kibâr fî esfâri'l-bihâr.* (Telif; Müteferrika basması; İstanbul; 1141) İstanbul: Matbaa-i Bahriye, 1329; haz. Orhan Şaik Gökyay. İstanbul: Tercüman Gazetesi, 1980.
- *İlhâmü'l-mukaddes mine'l-feyzi'l-akdes.* (Telif) Yeni Türkçe Metin Haz. B. N. Şehsuvaroğlu, *Katip Çelebi Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler.* Türk Tarih Kurumu Yayınları: Ankara, 1991.
- *Düstûrü'l-amel li-ıslâhi'l-halel.* (Telif/rapor) *Bozuklukların Düzeltilmesinde Tutulacak Yollar.* Haz. Ali Can. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1982.
- *Levâmiu'n-nûr fi zülûmât-i Atlas Minûr.* (Tercüme/Telif) Nuruosmaniye Ktb. No: 2998.
- *Cihannümâ.* (Telif; Müteferrika basması; İstanbul; 1145) İstanbul: Dârü't-Tıbâati'l-Âmire, 1145.
- *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn.* (Telif) Tsh. Mehmet Şerafettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge. İstanbul: Maarif Vekaleti Yayınları, 1941-1943.
- *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl.* (Telif) Thk. Mahmud Abdülkadir el-Arnaut; tetkik Sâlih Sadavi Salih; fihristi haz. Selahaddin Uygur. İstanbul: Ma'hedü'l-Buhus ve'd-Dirasati'l-Arabiyye; İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), 2010.
- *Takvîmü't-tevârîh.* (Telif; Müteferrika Basması; 1733) Tıpkı basım haz. Semiha Nurdan. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2009.
- *Fezleketü akvâli'l-ahyâr fî ilmi't-târîh ve'l-ahbâr.* (Telif) Seyyid Muhammed es-Seyyid. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2009.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Eşref Altaş. "Kâtip Çelebi'de Islahat Düşüncesi". *Kutadgubilig: Felsefe - Bilim Araştırmaları* 12 (2007): 273-314.
- Eşref Altaş. *"Düstûrü'l-Amel*'in İslâm Siyaset Edebiyatındaki Yeri ve Kâtip Çelebi'nin Siyaset Düşüncesi". *Kutadgubilig: Felsefe - Bilim Araştırmaları* 14 (2008): 217-266.
- Bilal Yurtoğlu. *Kâtip Çelebi.* Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 2009.

Emrullah Bulut. "Kâtip Çelebi'nin Aklî İlimler Merkezli Medrese / İlmiye Eleştirisi ve Modern Tarih Yazıcılığındaki Yeri Üzerine". *Kutadgubilig: Felsefe - Bilim Araştırmaları* 13 (2008): 253-292.

Doğumunun 400. yıl dönümünde Kâtip Çelebi. Ed. Bekir Karlığa, Mustafa Kaçar. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2009.

İsmail Güleç. *Bir Bibliyografik Biyografi Denemesi Kâtip Çelebi Hayatı, Kişiliği, Eserleri ve Keşfü'z-Zünûn'u*. İstanbul: Pati Yayınları, 1998.

Kâtip Çelebi: Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1957.

İlhan Kutluer. "Kâtip Çelebi ve Bilimler: Keşfü'z-zunûn'un Mukaddimesinde 'el-İlm' Kavramı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000): 79-99.

Fikret Sarıcaoğlu, Eşref Altaş, Emrullah Bulut. "Kurtuluşun İki Yüzü: Hakikat ve Siyaset 350. Ölüm Yıldönümünde Kâtip Çelebi". *Notlar 12*. İstanbul: Bilim ve Sanat Vakfı Türkiye Araştırmaları Merkezi, 2008.

Orhan Şaik Gökyay. *Kâtip Çelebi*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1986.

—Eşref Altaş

Barkod okuyucusu aracılığıyla, bilginle ilgili video sunumu izleyebilirsiniz.

BİLGİNLER

Abdülhakîm Siyâlkûtî

(ö. 1067/1657)

İbn Sînâcı, muhakkik âlim

Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle beraber takriben 988 (1580) yılında Hindistan'ın Pencap eyaletine bağlı Siyâlkût'ta dünyaya geldi. Siyâlkûtî Hindistan'da Babürlü hükümdarlarından Sultan Cihangir ve Şah Cihan dönemlerinde yaşamış ve bir dönem onların ilgi ve desteklerini görmüştür. Alim ve soylu bir aileye mensup olduğu anlaşılan Siyâlkûtî'nin hocaları hakkında kaynaklarda Abdulhak Dehlevî, Mevlana Kemaleddin Keşmirî ve İmam Rabbanî'nin isimleri geçmektedir. Dönemin siyasi otoritesinin desteği sayesinde şahsına ait hacimli bir kütüphane oluşturmuş olup burada kendisini akli ve nakli ilimlerde yetiştirmiştir. Siyâlkûtî hayatı boyunca ilmi seyahatlerde bulunamamış ve yaşadığı bölgenin sınırları içinde kalmış, ancak devrinin ilmi seviyesinin sınırlarını aşarak İslam düşünce geleneğinin seyrine zengin katkılarda bulunmuştur. Hint uleması arasında olduğu kadar Osmanlı muhitinde de haşiyeleriyle şöhret bulan Siyâlkûtî, yaşadığı dönemde ilmi otorite kabul edilmiştir. Her ne kadar hayatı ve eğitimi hakkında ayrıntılı bilgiye sahip olamasak da Siyâlkûtî'nin, İslam düşüncesinin ikinci klasikleri kabul edilen şerhler üzerine yazmış olduğu nitelikli haşiyelerinden derin tahlil kabiliyetine sahip olan ve meselelere kapsamlı nüfuz edebilen bir muhakkik olduğu görülmektedir. Onun, muhakkikler döneminin geç dönemde öne çıkan güçlü temsilcilerinden oluşu eserlerinin Hindistan'dan Balkanlara kadar yayılan geniş bir coğrafyada itibar görmesinden anlaşılmaktadır. Hayatının sonuna doğru tasavvufa yönelip İmam Rabbani'ye intisab ettiği bilinen Siyâlkûtî 18 Rebiülevvel 1067 (4 Ocak 1657) tarihinde Siyûlkât'ta vefat etti.

Öğretisi

Siyâlkûtî, İslam düşüncesinin tarihi seyri dikkate alındığında Fahreddin Râzî sonrası gelişen muhakkikler döneminin 17. yüzyıldaki en önemli temsilcisidir. Bu dönemin mümeyyiz vasfı olarak kabul edilen, ele aldığı bir eserin temel problematiği üzerinden sahayı aydınlatma faaliyetini oldukça başarılı bir şekilde yürütmüş ve böylece şerh ve haşiye geleneğine yeni bir soluk kazandırmıştır. Onun bu başarısını, *Şerhu'l-İşarat*, *Şerhu't-Tecrid*, *Şehu'l-Mevakıf*, *Şerhu'l-Akaid*, *Şerhu'l-Mekasıd* veya *el-Mutavvel* gibi İslam düşüncesinin ikinci klasikleri üzerine yazmış olduğu haşiyelerde gözlemlemek mümkündür. Eserlerinde vahdet-i vücud görüşünün ve işrak felsefesinin izlerine rastlanan Siyâlkûtî'yi asıl öne çıkaran hususiyeti ise, kendisine kadar farklı tezahürlerle devam etmiş olan İslam filozoflarına karşı takınılan menfi tutumu değiştirme çabasından kaynaklanmaktadır. Şöyle ki o, Gazâlî'nin *Tehafüt*'te Meşşaî filozoflara yönelttiği eleştirileri isabetli bulmayarak özellikle tekfir sebebi olarak görülen üç meselede onların masum olduğunu söylemektedir. Siyâlkûtî öncelikle cüzileri, yani bilgiye konu olan mevcudu ontolojik tasnife tabi tutarak bu şeylerin cismanî ilişkiler açısından mahiyetlerini araştırır ve her birinin İslam düşünce geleneğinin isnad ettiği farklı disiplinlerdeki mukabil kavramlarına atıflarda bulunur. Böylece mezkur eserlerin klasik ile olan irtibatını sağlıklı bir zeminde bağlamakla beraber haleflerine yeni yorum imkanları bulabilecekleri açık kaynaklar bırakmıştır. Siyâlkûtî salt teolojik meseleler üzerinde yoğunlaşmış olsa da aynı zamanda mensup olduğu halkanın üslubunca felsefi formasyonu güçlü bir muhakkiktir. Özellikle tanrısal bilgiyi konu aldığı müstakil bir risale kaleme almış, burada Tanrı-Alem ilişkisini zat-sıfat, külli-cüzi ve bilen-bilinen gibi farklı nispetler açısından tahlil ederek Tanrısal bilginin cüzilere taallukunun ne şekilde olduğuna dair bir izah çabasına girmiştir. Varlığın birliği ilkesine sürekli vurgu yapan Siyalkutî, yaratmanın kelamcıların düşündüğü gibi yoktan olmayıp Tanrı'dan varlığın defaten sudûr etmesi yoluyla olduğunu savunmuştur. Ancak diğer yandan filozofların benimsediği nedenselliğin de Tanrı'yı işlevsizleştirmek ve şuursuzluğa düşürmek anlamına geleceğini düşünür. Böylece her bir mevcudun ezelî mahiyetine varlık veren bir Tanrı tasavvuruna ulaşmış ve varlığın sürekliliğini Tanrı'dan sudûr eden varlığın sürekliliğine dayandırmıştır.

Öne Çıkan Eserleri

- *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf* (Haşiye). İstanbul, 1311; Kahire, 1271; Kum, 1991; Beyrut, 1998.
- *Zübdetü'l-efkâr* (Haşiye). İstanbul, 1235.
- *Hâşiye ale'l-Mutavvel*. İstanbul, 1227.
- *er-Risâletü'l-Hâkâniyye fî tahkîki mebahisi'l-ilm*. Esad Efendi. Süleymaniye Kütüphanesi, 1188.

—Kutlu Okan

BİLGİNLER

İbn Sellûm

(ö. 1081/1670)

Tabip, Hekimbaşı

Salih b. Nasrullah b. Sellûm (ö. 1081/1670), Haleplidir. İlk tahsilinden sonra Halep Darüşşifasında tıp öğrenimine başlamıştır. Tahsilini tamamladıktan sonra 1654'te İstanbul'a gelmiştir. Önce hassa hekimi, sonra Fatih Darüş-şifâsı'nda başhekim, sonra da 1656'da hekimbaşı olmuş ve ölünceye kadar bu mevkiini korumuştur.

Öğretisi

XVII. yüzyılda Rönesansın hekim-filozofu Paracelsus'un (1493-1541) eserlerinin Türkçe'ye tercüme edilmeye başlanmasıyla Osmanlı hekimleri arasında "Tıbb-ı Cedîd" veya "Tıbb-ı Kimya" isimleriyle anılan yeni bir akım gelişmiştir. Salih b. Nasrullah b. Sellûm bu akımın başlamasına öncülük etmiş ve eserlerinde Paracelsus'un fikirlerini ele almış, kendi tecrübelerini ve İslâm tıbbını da katarak tedavide yeni yöntemler geliştirmeye çalışmıştır.

İbn Sellûm, ilk eserini 1665 tarihinde Sultan IV. Mehmed'in emri üzerine kaleme almıştır. *Gâyetü'l-beyân fî tedbiri bedeni'l-insân* adını taşıyan bu eser derleme olmakla beraber yer yer orijinal görüşler de ihtiva etmektedir. İbn Sellûm'un ikinci önemli eseri *Gâyetü'l-itkân fî tedbîri bedeni'l-insân* adını taşımaktadır. Eser müsvedde halinde iken İbn Sellûm ölmüş, oğlu Yahya Efendi, Fatih Darüşşifâsı başhekimi Ahmed Ebu's-Suûd'dan eseri tamamlamasını rica etmiş ve böylece eser ortaya çıkmıştır. Daha sonra İbn Sellûm'un torunlarından Kazasker Feyzullah Efendi, Sultanahmet Darüşşifâsı başhekimi Ebu'l-Feyz Mustafa b. Ahmed'den eseri Türkçe'ye tercüme etmesini rica etmiş, 1728'de biten bu tercümeye *Nüzhetü'l-ebdân fî tercemeti gâyeti'l-itkân* adı verilmiştir. Genel tıbba ait olan bu kitab dört makale üzerine düzenlenmiş, ayrıca içinde basit ve mürekkep ilaçlara geniş bir yer ayrılmıştır. Bu tercüme 1887'de Sultan II. Abdülhamid'in emriyle basılmıştır. İbn Sellûm üçüncü olarak, Latince'den, Paracelsus'un Iotrokimya'ya ait eserini Arapçaya tercüme etmiştir. Bu kitap tam bir tercüme değildir. Tıbbî kimyayı esas alan eserde İbn Sellûm, Paracelsus ve diğer Avrupa hekimlerinin görüşlerinden yararlanmış, bunun yanında kendi bilgi ve tecrübelerini de derleyerek eseri bizzat telif etmiştir. Ayrıca Paracelsus teorilerini de teker teker ele alarak şerhetmiştir. İbn Sellûm'un zikre değer dördüncü eseri, *Akrabazin-i Cedîd* adını taşımaktadır ve farmakolojiye aittir. Eser, daha sonra hassa hekimlerinden Süleyman Efendi (ö. 1716) tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir.

Öne Çıkan Eserleri

- *Gâyetü'l-beyân fî tedbîri bedeni'l-insân* (1075/1665).Zekiye Gül Elbir. "Sâlih bin Nasrullah (İbn Sellum Halebî) / Gâyetü'l-beyân fî tedbîri bedeni'l-insân (Giriş, İnceleme, Metin, Dizin)". Doktora tezi. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000. Günümüz Türkçesiyle: *Gayetülbeyan Fi Tedbiri Bedeni İnsan-İnsan Sağlığını Koruma Yöntemleri*. I-II. Aktaran: Abdi Özkök. Ankara, 1992.
- *el-Fevâidü'l-cedîde ve'l-kavâidü't-tıbbiyye*. Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Aziz Mahmud Hüdayi-1735/1.
- *Gâyetü'l-itkân fî tedbîri bedeni'l-insân*. Kütahya: Vahid Paşa 803; Ayasofya 3682; Veliyüddin Efendi 2520. (Diğer nüshaları için bkz. OTBLT: 272).
- *Tercemetü't-tıbbi'l-cedîdi'l-kimyâî li-Paracelsus*. (1090/1680) Ayasofya 3671; İzmir Milli Kütüphanesi 27(875). (Diğer nüshaları için bkz. OTBLT: 276).

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- M. Kemâl Şehhâde. *et-Tıbbü'l-cedîdi'l-kimyâî*. thk. Kemâl Şehâde. Haleb: Câmiatu Haleb, 1997/1417.
- Ali Haydar Bayat. *Osmanlı Devleti'nde Hekimbaşılık Kurumu ve Hekimbaşılar*. Ankara, 1999.
- Kemal Sabri Kolta. "Hekimbaşı Sâlih Bin Nasrullah Bin Sallûm'un Görüşüne Göre Paracelsus". Trc. Arslan Terzioğlu. *Türk-Alman Tıbbî İlişkileri Simpozyum Bildirileri: 18 ve 19 Ekim 1976*. İstanbul, 1981.

—İhsan Fazlıoğlu

BİLGİNLER

Müneccimbaşı Ahmed Dede

(ö. 1113/1702)

Müneccim, mutasavvıf, tarihçi

Müneccimbaşı Ahmed Dede b. Lutfullah (ö. 1113/1702), başta tarih olmak üzere tefsir, mantık, tıp ve musiki gibi sahalarda eserler vermiştir. Ahmed Dede 1041 yılında Selanik'te doğdu. İlk tahsilini Selanik müftüsü Abdullah Efendi'den yaptı. Daha sonra tahsilini ikmal için İstanbul'a geldi. İstanbul'da akli ve nakli ilimleri çeşitli alimlerden okudu. Hocaları arasında tıpta Hekimbaşı Salih b. Nasrullah, riyazi bilimlerde selefi Müneccimek Mehmed Efendi bulunmaktadır. 1078 tarihinde ise müneccimbaşı oldu. Ahmed Dede

sahip olduğu üstün hasletlerden ötürü 1086'da padişah musahibliğine atandı. Sultan IV. Mehmed'in 1099'da hal'i üzerine Kahire'ye sürüldü. Kendisine asıl şöhretini kazandıran eseri yetmişten fazla Arapça, Türkçe ve Farsça kaynağa başvurarak hazırladığı *Sahâifü'l-ahbâr fî vakai'i'l-âsâr* adıyla da bilinen ve 1083 tarihine kadar gelen *Camiü'd-Düvel* isimli umumi İslam tarihidir.

Müneccimbaşı Ahmed Dede, aritmetik sahasında *Gayetü'l-udad fî ilmi'l-aded* adlı bir eser telif etmiştir. Eser bir mukaddime ve dört makaleden müteşekkildir. Geometri sahasında ise Öklid'in *Elementler*'ine *Ta'lîkât alâ Uklides* adıyla önemli ve hacimli notlar düşmüştür. Bu eser ayrıca *Tahrîrü'l-Fevâid* olarak da bilinmektedir.

Öne Çıkan Eserleri

- *Câmiud-düvel. (Sahâifü'l-ahbâr fî dekâiki'l-asâr).*
- *Gâyetü'l-uded fî ilmi'l-aded.* (Tâif; 17 Rebiülevvel 1112/ 1 Eylül 1700) Veliyüddin Ef. 2329; Talat Riyaza 60.
- *Tahrîru'l-fevâid.* Bayezid Umumi 4590.
- *Feyzü'l-harem.* Nafiz Paşa 1350; Laleli 3034.
- *Gâyetü'l-beyân fî dekâiki ilmi'l-beyân.* Feyzullah Ef. 1860.
- *Şerhu mukaddimeti Mecmûati'l-ulûm.* (Şerh) Feyzullah Ef. 2151.
- *Vesîletü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-hamli ve'l-mahmûl.* Laleli 2647.

—İhsan Fazlıoğlu

BİLGİNLER

Yanyalı Esad Efendi

(ö. 1143/1731)

Lâle Devrinde yaşamış mütercim filozof

Doğum tarihi tam olarak bilinmeyen Yanyalı Esad Efendi'nin ailesi dört nesilden beri Yunanistan'ın Yanya eyaletinde yaşamaktadır. İlköğrenimini doğduğu şehirde başta Yanya müftüsü Mehmet Efendi ve İbrahim Efendi olmak üzere kendi bölgesindeki hocalardan görmüştür. 1686 yılında İstanbul'a gelerek resmi medrese tahsiline başlamıştır. Hocaları arasında eski Kahire kadısı Tatar Abdülhalim Efendi, felsefe ve kelâm hocası Akşehirlizade İbrahim Efendi ve Mustafa Efendi bulunmaktadır. İlme olan derin ilgisi ve zekasıyla kısa sürede kendini belli eden Yanyalı, Akşehirlizade'den icazet almıştır. Nakli ilimlerin yanında akli ilimlere de olan meraki onu klasik mantık, fizik ve felsefe eğitimine yöneltmiştir. Öklidin geometri eserini Müneccimbaşı Mehmet Efendi'den okumuş ve geometrik aletleri kullanmayı öğrenmiştir. Hesap, cebir ve astronomiyi Tekirdağ müftüsü Mehmet Efendi'den, Farsça dil eğitimini ise Molla Müncil'den almıştır.

Bu tahsilin ardından dönemin şeyhülislamı Ebu Saidzade Feyzullah Efendi'den mülazemet alarak müderrislik imtihanını kazanmış ve ulema sınıfına girmiştir. 1698 yılında iptida-yı hariç elli ile Süleyman Ağa Darü'l-hadisine müderris olmuştur. Ardından sırayla Osmanlı ilmiye kurumu içerisindeki basamakları başarılı bir şekilde katederek, Paşmakçızade Seyyid Ali Efendi'nin ilk şeyhülislamlığı vesilesiyle hareket-i hariçle Defterdar Yahya Efendi Medresesi'ne (1704), ardından ikinci defa şeyhülislam olan Sadreddinzade Mehmet Sadık Efendi tarafından ibtida-i dâhille Ebtem Medresesi'ne (1707), ikinci defa şeyhülislam olan Paşmakçızade vasıtasıyla hareket-i dâhille Eyüp Ferhad Paşa Medresesi'ne (1710), musıla-i sahn-i semanla (1713) Edirnekapı Mihrimah Sultan Medresesi'ne (1717), hareket-i altmışlıyla Murat Paşa-yı Atik Medresesi'ne (1718), sonuçta en yüksek mertebede musıla-i Süleymaniye'ye ulaştı ve Eyüp Medresesi müderrisliğine atanmıştır (1720-21). Toplam 32 yıl süren müderrislik hayatı boyunca felsefe, kelâm ve mantık gibi dersler verdiği anlaşılan Yanyalı telif ve tercüme çalışmalarının çoğunu bu son görevinde yapmıştır.

Türkçe, Arapça ve Farsça dışında Grekçe ve Latince de bilen Yanyalı bu hususiyetleri ile klasik Osmanlı uleması arasında temayüz etmiş ve kendisine *muallim-i sâlis* (üçüncü üstâd) unvanı verilmiştir. Döneminin eğitim faaliyetlerindeki yetersizlik sebebiyle başlattığı şahsi ıslah faaliyetleri ve tercümeler, sadrazam Damad İbrahim Paşa'nın kendisinden Aristoteles'in *Fizik*'ini çevirmesini istemesi ile kurumsallaşmış ve 1725 yılında padişahın kendisini kurulan tercüme bürosunun başına editör olarak ataması ile zirveye ulaşmıştır. Esad efendinin başkanı olduğu heyet klasik Yunan eserlerini Grekçesinden Türkçeye tercüme işini yürütmekteydi. Yanyalı, Aristoteles'in *Organon* ve *Fizik*'inin yanında Forfiryos'un *Eissagoge*'sini çevirmiş, İtalya'da Padua İbn Rüşdçülük ekolünün, bilhassa Ioannis Kottinus'un görüşlerinden istifade ederek bunları şerh etmiştir. Ayrıca o dönem Avrupa'da kullanılmakta olan mikroskop gibi optik aletlerden ve gelişmelerden bahseden ilk Osmanlı düşünürü de kendisidir.

1725 yılında Galata kadısı olarak tayin edilmiş ve devlet meselelerinin kendisi ile istişare edildiği bürokratik bir görev yürütmüştür. Topkapı sarayında hafız-ı kütüblük de yapan Yanyalı, Hıristiyanlık ve Yahudilik konusunda da otorite olduğu için kendisine bu din mensuplarının başvurduğu bilinmektedir. Lale devrinin bitmesinden hemen sonra 1731 yılında İstanbul'da vefat etmiştir.

Öğretisi

Yanyalı düşüncesinin en karakteristik özelliği, İbn Rüşd eksenli Aristotelesçiliğin izlerini taşımasıdır. Osmanlı düşüncesinde riyâzî-kelâmî çizgiyi eleştirerek mantık ve fiziğin nazarî ve burhânî birer disiplin olduğunu savunmaktadır. Bu sebeple fizik bilimini zannî ve vehmî hale getiren Ali Kuşçu ve etrafındakileri *Şerh-i Tecrîd*'deki tutumlarından dolayı eleştirmektedir. Onun bu eleştirileri, Osmanlı âlimlerinin modern Avrupa bilimi karşısında hazırlıklı olmalarını sağlamıştır.

Mantığın bir bilim veya metodoloji olarak anlaşılması hususunda İslam mantıkçılarının değil Latin ve Grek şarihlerin

görüşlerini dikkate alan Yanyalı, mantığın tabiî ve sınâî olarak ikiye ayrıldığını, bu ayrıma başta İbn Sînâ olmak üzere Albertus Magnus ve Thomas Aquinas'ın da sadık kaldığını aktarmaktadır. Bunun da ötesinde doğal mantığın Scotus Erigena tarafından bir bilim olarak kabul edildiğini ve kendisinin de bu görüşte olduğunu belirtmektedir. Bu ise Yanyalı'nın Avrupa skolastik felsefesinden haberdar olduğunu göstermektedir. Realizm karşıtlarını eleştirerek nominalizm ve konseptüalizm akımlarını reddeder. Bununla beraber geleneksel kelâm ile benzer hassasiyetleri olduğu görülmektedir. Doğadaki harikulade olaylara dikkat çekmesi ve bazı bölgelerdeki farklı bitki türlerinden ve mitolojik varlıklardan örnekler vermesi fakat mahiyetlerine dair bir araştırma yapmaktan ziyade bunların Allah'ın kudretine delalet ettiğini ifade etmesi ve bunun örneğidir. Yanyalı Allah'a ve akıllara cevher denilmeyeceğinin de altını çizmektedir.

Yanyalı felsefeyi var olan her şeyin hakikatinin bilinmesi olarak tanımladıktan sonra zamanının tüm bilimlerinin, felsefeden neşet ettiğini ortaya koymak amacıyla detaylı bir ilimler tasnifi sunar. Buna göre pratik bilimlerin altına ahlak girerken teorik ilimler fizik, matematik ve metafiziktir. Matematiğin altına ise aritmetik ve geometri girmektedir. Geometri ise ölçe, inşaat, optik, kaldıraç, su çıkarımı, harp araçları, zaman ölçme, gemicilik, tartı aletleri, kozmografya, coğrafya, yol ilmi, iklimler ve ağırlık merkezi ilimlerinden oluşmaktadır. Diğer yandan fizik, alemdeki organik ve inorganik maddelerdeki değişimi inceleyen bir ilim olup Allah'ın kudretinin sergilenmesi açısından önemlidir. Fiziğin ilkeleri hususunda Fârâbî, Simplicius ve İskender Afrodisî'nin görüşlerini ortaya koyarak didaktik yönteminden dolayı fiziğin *Sema'u't-tabîî* olarak isimlendirildiğini söyler.

Yanyalı bazı felsefi problemlere kelamî referanslara sahip çözümler üretmiştir. Örneğin *heyûlâ* veya ilk madde konusunda Teftâzânî ve Şehrezûrî'nin görüşlerini benimsemekte, cevher-sûret ilişkisi konusunda Aristoteles'i eleştirmekte ve Eş'arî kelamının mutlak fail olarak Allah'ı savunmalarını vurgulamaktadır. Aristoteles herhangi bir dine mensup olmadığı için yaratma fikri kendisinde olmadığı halde Yanyalı kendini bu açıdan Aristoteles'ten ayırır.

Öne Çıkan Eserleri

- *Tercümetü Şerhi'l-Envâr*. (Tercüme-Şerh).
- *Talîmü's-sâlis*. (Tercüme-Şerh).
- *Risâletü'l-lâhûtiyye*. (Telif).
- *Hâşiyetü'l-Fethiyye ale'ş-şerhi'l-Hanefiyye*. (Telif).
- *Hâşiye alâ İsbâti'l-vâcib*. (Telif)

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

Kazım Sarıkavak. *XVIII. Yüzyılda Bir Osmanlı Düşünürü Yanyalı Es'ad Efendi: (Bir Rönesans Denemesi)*. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1997.

Kâzım Sarıkavak "Yanyalı Esad Efendi". DİA.c. XLIII, s. 322-323.

—Kutlu Okan

BİLGİNLER

Saçaklızâde Mehmed Efendi

(ö. 1145/1732)

Osmanlı âlimi

Saçaklızâde Mehmed Efendi 1070-1080/1660-1670 yılları arasında Maraş'ta doğdu. Hasan Maraşî, Darendeli Hamza Efendi, Ayıntabi Mehmed Efendi, Abdülgani Nablusî gibi isimlerden ilim tahsil etti. Hüseyin b. Haydar Bertezi Maraşi, Abdurrahman b. Ali Ayıntabi, Mehmed b. Ömer Darendevî gibi isimler ise kendisine öğrencilik yapmışlardır. Tahsil hayatının ilk devresinde kelama olan ilgisi, Şam'da Abdülgani Nablusi'den ders aldıktan sonra tasavvufa yönelmiştir. Çok çeşitli alanlarda pek çok eser telif etmiş ve pek çok esere şerh ve haşiye yazmış olan Saçaklızade 1145/1732'de Maraş'ta vefat etmiştir.

Öğretisi

Saçaklızâde'nin pek çok eseri olmakla birlikte, onun çeşitli ilimlerle ilgili görüş ve düşünceleri *Tertîbü'l-ulum* isimli ilimler tasnifi eseri üzerinden takip edilebilir durumdadır. Saçaklızade bir mukaddime ve iki bölümden oluşan bu eserinde bilimleri önce yararlı ve zararlı olmak üzere sonra da dini ve dini olmayan ilimler olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Sonra da her bir ilimin din karşısındaki tutumundan bahsetmektedir. Buna göre o büyü, felsefe, derin kelam bilgisi, İslam mezhepleri, astroloji, tabiat felsefesi ve metafizik gibi ilimlerle detaylı düzeyde meşgul olmayı çok iyi bulmamaktadır. Fakat Saçaklızade'nin bu ilimleri tahsil etmenin uygun olup olmayışı gibi konulardaki görüşlerini bölge, coğrafya, şart gibi koşullarla ilişkilendirdiği görülmektedir.

Saçaklızâde mantık ilmiyle meşgul olmayı ise filozofların inançlarından arındırılmış ve aklın kurallarından bahseden bir ilim olması itibariyle önemli bulmaktadır. Saçaklızâde her bir ilmin literatürünü iktisar, iktisat ve istiksa mertebelerine göre değerlendirmekte ve öğrenciler için ikinci mertebenin uygunluğundan söz etmektedir. Bunların en üstünde ise derinleşmenin (tebahhur) bulunduğunu ifade etmektedir.

Öne Çıkan Eserleri

- *Neşrü't-Tavâli'*. (Kadı Beyzavi'nin *Tavaliu'l-envâr* isimli eserine haşiye)
- *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye*.
- *Takrîrü'l-kavânîni'l-mütedâvile min ilmi'l-münâzara*. (Müellif bu eseri önce *Tahrîrü't-Takrîr* adıyla şerhetmiş, sonra *er-Risaletü'l-velediyye* ismiyle özetlemiştir.)
- *Şerhu'r-Risâleti's-Semerkandiyye*.
- *Tertîbü'l-ulûm*. Necla Kasım Abbas. Bağdat: 1404/1941; Muhammed b. İsmail es-Seyyid Ahmed. Beyrut: 1408/1988.
- *Hâşiye alâ Şerhi Dîbâceti't-Tarîkati'l-Muhammediyye*.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Tahsin Yazıcı. "Saçaklızade". *DİA*. C. XXXV, s. 368-370.
- Recep Dikici. *Saçaklızade ve Osmanlı Dönemi Maraşlı Alimler*. Konya: Çizgi Yayınları, 2014.

—Mehmet Zahit Tiryaki

BİLGİNLER

Mestçizâde

(ö. 1148/1735)

Osmanlı âlimi ve kadısı

Tam adı Abdullah b. Ömer b. Osman b. Musa er-Rûmî el-Hanefî olup Mestcizâde olarak meşhur olmuştur. İstanbul'da doğduğu bilinen Mestcizâde'nin ne zaman doğduğu ise kesin olarak bilinmemektedir. Hayatı hakkında çok bilgi bulunmayan Mestçizâde, Fındıklılı İsmet Efendi'nin verdiği bilgilere göre İstanbul'da yaşamış ve çeşitli medreselerde müderrislik yapmıştır. Bu medreseler sırasıyla şunlardır: 1698'de İbrahim Paşa Medresesi, 1702'de Defterdar Ahmet Çelebi Medresesi, 1704'de Yar Hisar Medresesi, 1705'de Yesih Paşa Medresesi, 1706'da Şah Kulu Medresesi, 1708'de Ayşe Sultan Medresesi, 1709'da Medâris-i Semâniye Medresesi, 1717'de ise Süleymaniye Medresesi'nde müderrislik görevinde bulunmuştur. Süleymaniye medresesi müderrisi iken Selânik kadısı olmuş, ondan sonra sırasıyla Bursa ve Bosna kadılığı görevlerini yapmıştır. Selânik kadılığından ayrıldıktan sonra, İstanbul'a gelerek, *Aynî Tarihi* olarak bilinen eseri tercüme eden heyette görev almıştır. 1723 ve 1724'de Sadrazam Damat İbrahim huzur derslerine katılmıştır. Kaynaklar Mestçizâde'nin ölüm tarihi konusundan da birbirinden farklı bilgiler vermektedir. Bazı kaynaklar 1737 tarihini belirtirken *Osmanlı Müellifleri*'nin müellifi Bursalı Mehmet Tahir 1735, *Osmanlı Tarihi* müellifi Uzunçarşılı ise 1739 tarihini belirtmektedir. Güncel literatürde onun ölüm tarihi olarak daha çok 148/1735 tarihi kullanılmaktadır. İstanbul'da ölen, Fatih Camii mezarlığında defnedilmiştir.

Öğretisi

18. yüzyıl Osmanlı âlimi Mestçizâde kelam, felsefe, mantık ve âdabü'l-bahs gibi ilimlerin temel meselelerine ilişkin telif, şerh ve haşiye mahiyetinde birçok eser yazmıştır. Mestçizâde'nin sözkonusu ilimlerin temel meselelerine dair tercihlerinin en açık olarak göründüğü eser, onun başta Tanrı'nın sıfatları, Tanrı'nın mucip olup olmadığı ve Tanrı'nın varlığı ile mahiyetinin aynı olup olmadığı, Tanrı'nın cüz'îleri bilip bilmediği, yeniden dirilişin nasıl olacağı ve alemin kıdemi gibi tehâfüt geleneğinde sistemli bir şekilde tartışılan meseleleri inceleyen *el-Hilâfiyyât* isimli eseridir. Onun bu yöntemi ve tutumu sebebiyle *el-Hilâfiyyât* tehâfüt geleneği içinde değerlendirilmektedir. Mestçizade sözkonusu meseleleri hem kelamcılar ile filozoflar hem de Eş'ârî, Mu'tezile ve Maturidiye gibi kelam mezhepleri arasındaki önemli ihtilafları serimleyerek incelemektedir. Bu meselelerde Mestçizâde'nin Eş'ârî kelamınından yana tercihte bulunduğu görülmektedir.

Öne Çıkan Eserleri

- *el-Hilâfiyyât beyne'l-hukemâ ma'a'l-mütekellimîn ve'l-hilâfiyyât beyne'l mu'tezile ma'a'l-eşâ'ira ve'l hilâfiyyât beyne'l eşâ'ira ma'a'l mâturidiyya.* Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, no: 3579/3; no: 499/2; no: 1175; no: 1192/1.
- *Kitâbü'l-mi'yâr li-mâ fi Tefsiri'l-Kâdî mine'l-ahbâr.*
- *Hâşiye ale'l-Beydâvî.*
- *Risâle fi redd-i kıdem-i âlem.*
- *İhtilâf ma beyne Seyyid Şerif ve Sadeddin.* İstanbul: Matbaa-i Mekteb-i Harbiye-i Şahane, 1278.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Ülker Öktem. "Hilâfiyyât, Mestcizâde ve 'Hilâfiyyât'ı". *A.Ü. İlâhiyât Fakültesi Dergisi* 48.2 (2007): 21-36.
- Ömer Aydın. "Mestçizâde'nin 'Hilâfiyyât' İsimli Eserinin Kelam İlmindeki Yeri ve Önemi". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9.1 (2004).

—Kamuran Gökdağ

BİLGİNLER

Mehmet Emîn el-Üsküdârî

(ö. 1149/1736)

Osmanlı kelam âlimi

Hangi tarihte ve nerede doğduğu konusunda kesin bir bilgi bulunmayan Mehmed Emin Üsküdârî, Aziz Mahmud Hüdayî'nin kerime-zâdeleri Seyyid Abdulhayy Efendinin oğludur. Hanefî mezhebine mensup olan Üsküdârî önce Şeyh Murad Nakşibendî'nin tarikatına intisab etmiş, daha sonra Şeyh Osman Mevlevî'ye yakın olmuştur. Daha sonra Celvetiyye Tarikatı'na intisab ederek ayrıca bu tarikatten de feyizyâb olmuştur. Kısa zamanda şöhret bulunca öğrenim halkasına birçok talebe katılmış ve çoğu zaman talebelerinin isteği üzerine birçok ilmin temel meselelerine ilişkin önemli risaleler kaleme almıştır. 1097/1686 tarihinden önce, babasının yanında Edirne'de ilk tahsilini gördükten sonra, İstanbul'a medrese tahsili için gönderilmiştir. Mehmed Emin Üsküdârî uzun bir müddet Üsküdar'da, Valide-i Atik Camii civarında tedris ve talim ile iştigal etmiş ve eserlerini bu süre zarfında telife girişmiştir. Üsküdârî, bir yandan tedris faaliyetleriyle uğraşıyor diğer yandan da 1138 yılında ikmal ettiği *Telhîsu Tehâfüti'l-hukemâ* adlı eserini telif ediyorken, aynı yıl içerisinde, Damat İbrahim Paşa (ö. 1725) tarafından 1138 yılında kurulan tercüme heyetlerinden biri olan *Ik-*

du'l-cumân adlı eserin tercüme heyetinde yer almış ve daha çok Aynî tarihi olarak bilinen ve her bir cildi 800 sayfadan olmak üzere 24 cilt olan bu eserin ilk cildinin tercümesiyle vazifelendirilmiştir. Üsküdârî Mehmed Efendi, *Tehzîbu'l-Mantık ve'l-kelâm* şerhini tamamladığı yıl olan 1149/1736 tarihinde Üsküdar'da vefat etmiştir. Vefatına şu beyitle tarih düşülmüştür: "Ma'dinu'l-fazli ve'l-edeb."

Öğretisi

Kelam ve felsefe ekolllerinin tarihi gelişimi içerisinde, müteahhirîn dönemi olarak anılan muayyen bir devrenin düşünürü olan Mehmed Emin Üsküdârî, bu devreye damgasını vuran büyük kelamcılardan; Îcî, Fahreddin Râzî, Tûsî, Cürcânî, Taftazânî, Hocazâde ve Kemalpaşazâde gibi düşünürlerden fazlaca istifade etmiş ve hatta birçok yerde onları tekrarlamak durumunda kalmıştır. Nitekim genel müellefatına bakıldığı zaman Üsküdârî'nin, birçok eserinin şerh ve haşiye olması bakımından yukarıda adını zikrettiğimiz düşünürlere müteallik olduğu görülecektir. Kelam ve felsefe meselelerinin sistemli bir şekilde tartışıldığı Tahfâfût geleneğine Hocazâde'nin eserine bir *telhis* yazarak katılan Üsküdârî'de bu gelenekle birlikte söz konusu etme imkânı bulduğumuz hususî bir felsefî kavrayış bağlamını rahatlıkla görebilme imkânına sahibiz. Bu eserde Üsküdârî, esas itibariyle tehâfût meselelerine dair filozofların delillerine ve görüşlerine karşıdır. Ancak kendi eserinin bir *Telhîs* olması bakımından şekil ve mahiyet itibariyle Hocazâde'nin eserine bağlı kaldığından, filozofların delillerine karşı ileri sürülen cevapların gerçekten kendi kanaatinin yansıması olmaması da mümkündür. Ancak şerh ve haşiye geleneğinden gelen ve bu geleneği kendi müellefatında belirgin bir şekilde gösteren bir düşünürün kaleme aldığı *Telhîs*'i, İbn Rüşd'ün telhîsleri kategorisinde değerlendirmek mümkün olmamakla birlikte sıradan bir *özet* olduğunu iddia etmek de mümkün değildir. O halde Üsküdârî'nin *Telhîs*'ini bir *tercîh* olarak değerlendirmek gerekmektedir. Dolayısıyla Üsküdârî, tehâfût meselelerine dair yaptığı *tercih*'lerle bir tavır ve kanaat ortaya koymaktadır.

Üsküdârî'nin yaptığı şey muayyen bir sistem içerinde vârit olan delliler, cevaplar ve itirazlar içerisinden bir *tercih*te bulunarak bu muayyen sistemin meselelerine dair kanaat ortaya koymaktır. Üsküdârî, kendisinin dayandığı ana görüşe uygun itiraz ve cevapları ileri sürme kaygısından hareket etmekte ve buna uygun *tercih*te bulunmaktadır. Üsküdârî tehâfût tartışmalarında tekfîr konusu edilen, kelamcı ve filozofları arasında büyük tartışmalara sebep olan *Tanrı'nın bilgisi, âlemin kıdemi* ve *haşrin mahiyeti* meselelerinde Hocazâde ile aynı tutum içerisinde görünen Üsküdârî, filozofların delillerine karşı; onların delillerinin kesinlik ifade etmediğini ve onların delillerinin aksini de iddia etmenin mümkün olduğunu savunan cevapları *tercih* etmekte ve Hocazâde gibi o da eleştirilerini imkân kavramı üzerine bina etmektedir. Mehmed Emin Üsküdârî, *Telhîs*'te gerekse *ruh* ve *Tanrı'nın varlığını* konu alan diğer eser ve risalelerinde tekfîr boyutunda Gazâlî'ye katılmamıştır. *Şerhu Tehzîbi'l-mantık ve'l-Kelam* isimli eserinde ise Üsküdârî'nin problemleri işleyiş tarzı daha çok önceki dönem düşünürlerine, özellikle de *Tehzîbü'l-mantık*'ın en önemli şarihlerinden olan Celaleddin Devvânî'ye bağlı kaldığı görülmektedir. Üsküârî'nin bu tavrı, mesele düzeyinde çok fazla yenileşmenin olmadığı, daha çok tedris faaliyetinin ön plana çıktığı bir dönemde yaşamış olmasıyla irtibatlı olarak düşünülebilir.

Öne Çıkan Eserleri

- *Telhîsü Tehâfüti'l-hukemâ*. (Telhîs) trc. Kamuran Gökdağ. Ankara: Yazma Eserler Müdürlüğü, 2014.
- *Şerhu Tehzîbi'l-mantık*. (Şerh) Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankeş Böl., nr. 339.
- *Risâle fî tahkîki'l-mezâhib fi'n-nisbeti'l-hükmiyye ve'n-nisbeti beyne beyne fi'l-kazâyâ*. Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankeş Böl., nr. 556, vr. 72-73.
- *Risâle-i müfrede li burhâni't-temânû*. Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankeş Böl., nr. 556.
- *Risâle fi'l-cebri ve'l-ihtiyâr*. Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankeş Böl., nr. 556.
- *Hâşiye alâ Şerhi Hayalî ale'l-Kasîdeti'n-nûniyye*. (Haşiye) Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankeş Böl., nr. 611.
- *Hâşiye alâ Risâleti isbâti'l-vâcib*. (Haşiye) Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankeş Böl., nr. 272.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- "*Telhîsü Tehâfuti'l-Hukemâ*" (Tehâfût Özeti) Trc. Kamuran Gökdağ. Ankara: Yazma Eserler Müdürlüğü, 2014.
- Kamuran Gökdağ, Mehmet Zahid Tiryaki. "Mehmet Emin Üsküdarî". *DİA*. İstanbul: TDV.

—Kamuran Gökdağ

BİLGİNLER

Mehmed Emin Darendevî

(ö. 1154/1739)

Filozof, mantıkçı, müfessir ve astronom

Filozof, mantıkçı, müfessir ve astronom olan Muhammed b. Ömer b. Osman el-Darendevî el-Hanefî, daha çok hazırladığı sürekli takvim ve astronomi ile din ilişkisi konusundaki çalışmalarıyla tanınmaktadır. Memleketindeki ilk eğitiminden sonra Maraş'da dönemin en önemli Osmanlı müderrislerinden birisi olan Saçaklızâde Muhammed el-Mar'aşî'den (öl. 1733) ders almıştır. Sultan III. Ahmed döneminde İstanbul'a gelmiştir. Muhtelif medreselerde müderrislik yapmıştır. Ayrıca Sultan III. Ahmed'in özel hazinesini yönetmiştir. Sultan I. Mahmud devrinde vefat etmiştir. Mehmed Darendevî, Osmanlı Devleti'nin Lale Devri (1718-1739) diye bilinen döneminde yaşamış çok yönlü bir Osmanlı müderrisi olarak, bu dönemdeki ilmî ve kültürel faaliyetlere katılmıştır. Sadrazam Nevşehirli

Damad İbrahim Paşa'nın (öl. 1730) çeşitli ilmî ve edebî eserlerin Türkçe'ye çevirisi için kurduğu heyetlerden Bedreddin el-'Aynî'nin (öl. 1451) *'İkdu'l-cumân fî ta'rîhi ehli'z-zemân* adlı kozmoloji, astronomi, coğrafya, zooloji ve tarih gibi pek çok ilimden bahseden, her bir cildi 800 sahife olan 24 ciltlik ansiklopedisini tercüme eden heyette bulunmuştur. Öte yandan müderrislik yaptığı medreselerde Alaşehirli Osman b. Hüseyin gibi pek çok önemli öğrenci yetiştirmiştir. Derslerinde kendi dönemindeki ilmî ve kültür ortamda tartışılan pek çok konuyu ele alan Mehmed Darendevî özellikle tefsir, ilm-i münazara, mantık ve dil felsefesi ile astronomi aletleri, ilm-i mikat ve dinî astronomi sahalarında temayüz etmiştir.

Öğretisi

Mehmed Darendevî mensup olduğu paradigma içerisinde din ve bilim ilişkisini, özellikle din ile astronomi ilişkilerini incelemektedir. Bu konuda Kâtip Çelebi'nin (ö. 1657) XVII. yüzyılın başlarında Şeyhülislam Bahaî Efendi'ye sorduğu ve *el-İlham el-mukaddes mine'l-feyzi'l-akdes* adlı eserinde cevaplamaya çalıştığı üç soruyu, öğrencilerinin isteği üzerine kaleme aldığı *Risale fî hall muşkilât mesâil selâs* adlı eserinde kendi dönemindeki paradigma içerisinde, dinî boyutlarını da dikkate alarak yeniden cevaplamaya çalışmıştır. Bu sorunlardan birincisi Kuzey Kutbu'nda gece ile gündüzün müddeti; ikincisi Güneş'in Batı'dan doğuşu ihtimalinin astronomi ilmi açısından açıklanıp açıklanamayacağı; üçüncüsü ise Kıble'yle alakalıdır. Yazarın bu çalışması, Lale Devri'ndeki, Batı Avrupa'dan gelen fikirlerle de beslenen, din ile bilim ilişkisi tartışmaları açısından önem arz etmektedir. Mehmed Darendevî'nin bu eseri Osmanlı bilim kamuoyuna ciddi bir etki uyandırmıştır. Mehmed Darendevî, ilm-i mikat sahasındaki *Risale fi'r-rub' el-meşhur bi'l-mukantarât* adlı diğer çalışmasında *el-rub' el-mukantarât* adlı astronomi aletini incelemektedir. İslam Medeniyeti'nde dinî, resmî ve ictimaî hayatta hedeflenen mükemmellik için gerekli olan ibadet zamanlarının ayarlanması, Mekke'de bulanan Kabe'nin geometrik-trigonometrik yönünün tayin edilmesi, başta Ramazan ayı olmak üzere dinî açıdan önemli olan ay ve günlerin başlangıç ve sonlarının belirlenmesi gibi hususların bu aletle nasıl hesaplanacağının matematik-astronomik izahının teknik bir dille verildiği eser oldukça pratik amaçlarla hazırlanmıştır. Mehmed Darendevî'nin hem Osmanlı-İslam hem de Batı Avrupa astronomi tarihi için önemli olan eseri *Ruznâme* adıyla da bilinen *Takvim-i Daimî* isimli Türkçe çalışmasıdır. Sürekli kullanılabilir özellikte hazırlanan bu takvim, Osmanlı Devleti'nin başkenti İstanbul'a göre düzenlenmiştir. Eser daha önce Fatih Sultan Mehmed ve Sultan II. Bayezid döneminde yaşamış Şehy Vefa diye tanınan Muslihuddin Mustafa b. Ahmed el-Sadrî el-Konevî'nin (ö. 1491) hazırladığı ilk Ruzname geleneğinin bir devamı olarak görülebilir. Mehmed Darendevî'nin tabloları güneş boylamının herbir derecesi için düzenlenmiştir. Eserde tan vakti, gün doğuşu, sabah, kuşluk, öğle, birinci ve ikinci ikindi, akşam ve yatsı şeklinde tasnif edilen günün bütün uzunlukları ile güneşin Mekke azimutunda bulunduğu zaman, saat ve dakika cinsinden 41 boylamına bağlı olarak ifade edilir. Alacakaranlığın tayininde kullanılan parametreler ise, İslam ilm-i mikat geleneğinin iki önemli ismi el-Halilî ile Ibn el-Şatır'in eserlerine dayanmaktadır.

Öne Çıkan Eserleri

- *el-Tefrika beyne mezhebi'l-müteahhirîn ve beyne'l-kudemâ (el-Mutekaddimîn) fi'l-kaziyye ve't-tasdik.* Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar nr. 60
- *Risâle fî halli müşkilâti mebâhisi't-ta'rif.* Süleymaniye Kütüphanesi, Hafid Efendi nr. 160
- *Risâle fî eczâi'l-kaziyye.* Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdadlı Vehbi nr. 895
- *Risâle fî imkâni'l-'âmm.* Süleymaniye Kütüphanesi nr. 449
- *Risâle fî mebâhisi'l-vâsıta.* Ali Emiri, Arabi, nr. 352
- *Risâle fî eşkâli'l-erbaa' fi'l-mantık.* Köprülü Kütüphanesi, Ahmet Pasha nr. 352.

—Kamuran Gökdağ

BİLGİNLER

Pîrîzâde Mehmed Sâhib Efendi

(ö. 1162/1749)

İbn Haldun'un *Mukaddime*'sini Türkçe'ye ilk defa çevirmeye başlaması ile şöhret bulmuş Osmanlı şeyhülislamı

1085/1674 yılının başlarında İstanbul'da doğan Mehmed Sâhib Efendi 10 yaşında Kur'an-ı Kerim'i okumayı öğrenmiş ve devrinin önde gelen âlimlerinden ders alarak yetişmiştir. Bir süre Şeyhülislam Mirzazâde Efendi'nin hizmetinde bulunmuş, 1106/1695'de Sultan II. Mustafa'nın cülusu esnasında mülazemete nail olmuş ve bir süre de Şeyhülislam Feyzullah Efendi'nin kitapçılık hizmetini yapmıştır. Feyzullah Efendi'nin tavsiyesiyle Sadrazam Daltaban Mustafa Paşa'ya ve daha sonra Rûmi Paşa'ya imamlık yapan Mehmed Sâhib Efendi, 1113/1701'de müderrisliğe başlamıştır. Sırasıyla İbrahim Ağa Medresesi Darülhadisi, Halil Paşa Medresesi, Abdullah Ağa Medresesi, Hafız Paşa ve Koca Mustafa Paşa medreseleri, Haydar Paşa, Kılıç Ali Paşa, Kalenderhane medreseleri ve son olarak da Şehzade Medresesi'nde müderrislik yapmıştır. 1127/1715'de Evkaf-ı Harameyn müfettişliğine getirilen Mehmed Sâhib Efendi bu arada Süleymaniye Darülhadisi'nde reisü'l-müderrisin ünvanını almıştır. Bir süre Mahmud Paşa Mahkemesi'nde naiblik görevini yürüttükten sonra 1135/1722-1723'de Selanik kadısı olmuş, daha sonra Yenişehir Fenar kazası kadılığına nakledilmiştir.

I. Mahmud döneminde 1140/1727-1728'de ikinci sultan imamlığına ve şehzade hocalığına getirilen Mehmed Sâhib Efendi, Bursa payesi aldıktan sonra 1142/1729-1730'da fiilen Bursa kadılığına tayin edilmiştir. Ardından aynı yıl içinde Mekke payesi almış, 1143/1731-1732'de Arabzade Abdurrahman Efendi'nin yerine birinci sultan imamlığına getirilmiştir. Ayrıca İstanbul kadılığı da kendisine verilerek

Anadolu payesi almış ve 1146/1733'te fiilen Anadolu kazaskerliğine getirilmiştir. 1149/1736-1737'de Rumeli payesi alan Mehmed Sâhib Efendi, 1150/1737'de de Rumeli kazaskeri olmuştur. Şevval 1151/0cak 1739'da azledildikten sonra Muharrem 1156/Şubat 1743'te tekrar Rumeli kazaskerliğine getirilmiştir. 30 Muharrem 1158/4 Mart 1745 tarihinde vefat eden Feyzullah Efendizâde Seyyid Mustafa Efendi yerine şeyhülislamlığa tayin edilen Mehmed Sâhib Efendi, bir yıl bir ay kadar şeyhülislamlık yaptıktan sonra hastalığı nedeniyle 13 Rebiülevvel 1159/5 Nisan 1746'da bu görevden ayrılarak Beşiktaş'taki yalısına çekilmiştir.

Şemdanizâde müellifine göre azil sebebi İstanbul kadılığına getirdiği oğlu Osman Sâhib Efendi'nin uygunsuz davranışlarıdır. Hac yapmak niyetiyle aynı yıl oğluyla birlikte Üsküdar'dan hareket etmiş, hac dönüşünde ise Gelibolu'da ikamet etmesi uygun görülmüş, daha sonra Tekfur Dağı'nda ikametine müsaade edilmiş ve ancak birkaç ay sonra Üsküdar'daki evine dönmesine izin verilmiştir. Kısa bir süre sonra, 9 Recep 1162/25 Haziran 1749 Salı günü Üsküdar'da Balaban iskelesi civarında bulunan ve Yılanlı Yalı olarak bilinen yalısında vefat etmiştir. Cenaze namazı ertesi gün Üsküdar'daki Valide Sultan Camii'inde kılındıktan sonra Karacaahmet Mezarlığı'nda bulunan babasının mezarının yanına defnedilmiştir. Mezar yeri Çiçekçi mevkiinde Selimiye Dergâhı karşısında ve 8. adanın ortalarında yer almaktadır. Mehmed Sâhib Efendi güzel konuşması ile şöhret bulmuştur. Muhtelif ilimlerde birikimi olan ilim ve fazilet Sâhibi bir kişiydi. Bir süre İstanbul'da kurulan Müteferrika Matbaası'nda görev yaparak basılan kitapların tashih işleriyle de meşgul olmuştur. Bu dönemde Osmanlı devlet adamları ile ulema arasında gündeme gelerek tartışma konusu olan Caferiliğin beşinci mezhep olarak kabul edilip edilemeyeceği konusunda Pîrîzâde Mehmed Sâhib Efendi'nin de görüşünün alındığı tarihi kaynaklarda anlatılmaktadır.

Yeni buluşlara meraklı olan ve her fende mahareti olan Mehmed Sâhib Efendi Üsküdar'da kurulan Hendesehane'nin ilk hocası Yenişehir Müftüsüzâde Mehmet Sait Efendi'nin icad ettiği ve iki cisim arasındaki mesafeyi uzaktan ölçmeye yarayan *Rub-i müceyyib-i zü'l-kavseyn* adlı aleti inceleyerek doğrudan Sultan Mahmud'a takdim etmiştir. Padişahın da teşvikiyle alet düzeltilerek geliştirilmiş ve bir üçgenin bir kenarı ile iki açısı bilindiğinde diğer açıları ve kenarları da bulunabilecek şekilde kullanılır hale getirilmiştir. Pîrîzâde'nin bir süre, Müteferrika Matbaası'nda basılan kitapların tashih işleriyle meşgul olduğu da kaydedilmektedir.

Öne Çıkan Eserleri

- *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldûn.* (1138 (1725) - 1143 (1730)) Tercümenin ilk baskısı Mısır hidivinin isteğiyle Bulak'ta (Matbaa-i Amire) büyük boy bir cilt olarak yapılmıştır (1274).
- *Müretteb Divan.* TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 1469; İst. Üniv. Ktp., TY, nr. 738, 1710/6, vr. 128-149; Millet Ktp., Ali Emirî Efendi, Manzum, nr. 243; Süleymaniye Ktp., İzmir, nr. 532.
- *Risâle alâ bahs min ebhâsi'l-Lüm'a fi milki'l-müt'a.* Saffet Köse."Şeyhulislâm Pîrîzâde Mehmed Sâhib Efendi'nin (1085-1162/1674-1749) Hâmid el-İmâdî'nin (1103-1171/1692-1758) "el-Lüm'a Fi ahvâli'l-müt'a" Adlı Risâlesine Yazdığı Tekmile". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 5 (2005): 421-432.
- *Kitâbü's-Siyase.* İst. Üniv. Ktp., TY, nr. 2698.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Ekrem Reşad. "Şeyhülislam-ı Esbak Mehmed Sâhib Bey". Musavver Nevsâl-i Osmâni, 1327, Sene-i Maliyesine Mahsus, 3. Sene. İkbal Kütüphanesi, İstanbul, 1327-1329, s. 193-204.
- Clifford Edmund Bosworth. "Piri-Zâde Mehmed Sâhib Efendi". EI². C. VIII, 309.
- Olcay Köprücü. "Piri-Zâde Mehmed Sâhib Hayatı, Eserleri, Şahsiyeti ve Divân'ı (edisyon kritik)". İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Türkoloji Bölümü Mezuniyet Yazılı Çalışması. Danışman: Prof. Dr. Ali Nihat Tarlan. 1967. VI+142 s. İst. Üniv. Edebiyat F. Genel Kitaplığı, nr. 1723.
- Saffet Köse. "Şeyhülislam Pirizâde Mehmed Sâhib Efendi'nin (1085-1162/1674-1749) Hamid el-İmâdi'nin (1103-1171/1692-1758) 'el-Lum'a fi ahvali'l-mut'a' Adlı Risalesine Yazdığı Tekmile". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* V (2005): 421-432.
- İsmet Parmaksızoğlu. "Piri-Zade Mehmed Sâhib Efendi". *Türk Ansiklopedisi.* C. XXVII, s. 33-34.
- Meral Topal. "Piri-Zade Mehmed Sâhib Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Divanı'nın Tenkitli Metni". Yüksek lisans tezi. Elazığ: Fırat Üniversitesi, 2004.
- Tahsin Özcan. "Nesiller Boyu Üsküdarlı Bir Şeyhülislam Ailesi: Pîrîzâdeler". *Uluslararası Üsküdar Sempozyumu V: 1-5 Kasım 2007.* C. II, s. 379-390.

—Abdülkadir Macit

BİLGİNLER

Dâvûd-ı Karsî

(ö. 1169/1756)

Osmanlı felsefe, mantık ve kelam bilgini

Doğum tarihi bilinmeyen Dâvûd-ı Karsî, doğum yeri olan Kars'ta Çolak Abdullah Efendi'den ders aldı. Sonrasında İstanbul'a geldi. Ruus imtihanında başarılı olduktan sonra Mısır'a gitti. İstanbul'a dönüp bir süre kaldıktan sonra Birgi'ye yerleşti ve Birgi Ulucami Medresesinde müderrislik yaptı. Burada Arap dili, tefsir, hadis, kelam, mantık, münazara gibi çeşitli alanlarda dersler verdi. Türkçe ve Arapça çeşitli eserler telif etti. 1169/1756'da Birgi'de vefat eden Dâvûd-ı Karsî'nin pek çok esere yazdığı şerh ve haşiye türünden eseri bulunmaktadır. Yazdığı eserler Muhasebe Dönemi'nin,

nazarî yöntemin imkânlarını yeniden keşif ve derinleştirme yönündeki eğilimini güçlü bir şekilde yansıtır.

Öne Çıkan Eserleri

- *el-Kasîdetü'n Nûniyye şerhleri.* (Birisi Türkçe, birisi arapça)
- *Şerhu Kasîdeti Bed'i'l-Emâlî.*
- *Risale fi beyâni meseleti'l-ihtiyarâti'l-cüz'iyye ve'l-idrâkâti'l-kalbiyye.*
- *el-Mûcez fi şerhi Tehzîbi'l-mantık.*
- *Tekmile li-Tehzîbi'l-mantık.*
- *Şerhu'l-İsâgûcî fi'l-mantık.*
- *Şerhu'r-Risâle fi'l-kaziyye ve eczâiha.*
- *Şerhu't-tezkire li-vezâifi'l-behhasîn* (Saçaklızade'nin *Takrîru'l-kavânîn* isimli eserinin özeti ile Hüseyin Antaki'nin *el-Hüseyniyye*'sinden bazı kısımların eklenmesiyle oluşan bir şerh).
- *Şerhu'l-Emsileti'l-muhtelife fi's-sarf.*
- *Şerhu'l-Binâ'.*
- *Şerhu Izhâri'l-esrâr.*
- *Şerhu'l-Avâmil*

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Cemil Akpınar. "Dâvûd-ı Karsî". *DİA*. C. IX, s. 29-32.

—Mehmet Zahit Tiryaki

BİLGİNLER

Mehmed Akkirmânî

(ö. 1174/1760)

Osmanlı mantık ve kelam âlimi

Hayatı hakkında fazla bilgi olmayan Akkirmânî İzmir, Mısır ve Mekke kadılıkları yapmıştır. Akkirmânî'nin kelam, felsefe, hadis, fıkıh, tefsir ve dil konularında pek çok eseri, şerh ve haşiyesi bulunmaktadır. Bu eserler arasında en göze çarpanı Kadı Mir'in, Ebherî'nin *Hidâyetü'l-hikme*'sine yazdığı şerhinin Türkçeye tercümesi olan *İklîlü't-terâcim* ile Teftazânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'ine yazdığı haşiyedir. 1174/1760 yılında Mekke'de vefat etmiştir.

Öne Çıkan Eserleri

- *İklîlü't-terâcim.* (Ebherî'nin *Hidâyetü'l-hikme* eserine Kadı Mir Hüseyin'in yazdığı şerhin Türkçe tercümesi)
- *Hâşiye ala hâşiyeti İsâmiddîn.*
- *Ef'âlü'l-ibâd ve'l-irâdeti'l-cüz'iyye.*
- *Hâşiye alâ Hâşiyeti Şerhi'l-akâid.*

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Sakıb Yıldız. "Akkirmânî". *DİA*. c. II, s. 270.
- Ömer Faruk Altıparmak. "Muhammed b. Mustafa Akkirmani ve Eseri İklilü't-Teracim". Yüksek lisans tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 1993.

—Mehmet Zahit Tiryaki

BİLGİNLER

Abbas Vesim Efendi

(ö. 1173/1760)

Osmanlı tıbbının Muhasebe Dönemi'ndeki en önemli temsilcilerinden biri

Sultan III. Mustafa zamanında, İstanbul'da yetişen şair, hekim, hattat ve astronom Abbas Vesim Efendî b. Abdurrahman b. Abdullah (ö. 1173/1760), h. 12. yüzyıl başlarında doğdu. Tabib-i Sultânî Ali Efendi, Ömer Şifâî, Yanyalı Esad Efendi ve Kâtibzâde Mehmed Refii Efendi gibi alimlerden dersler aldı. Abbas Vesim, parlak bir eğitim hayatı geçirerek, astronomi, matematik ve tabii bilimleri öğrendi, Ali Münşî'den tıp tahsil etti. Tahsilini geliştirmek ve görgüsünü artırmak maksadıyla Hicaz, Şam ve Mısır'a gitti. Daha sonra İstanbul'a döndü ve Sultan Selim civarında açtığı eczahane ve muayenehanede hastaları tedavi etmeye başladı. Kırk yıllık hekimlik pratiği neticesinde aşağıda ifade edileceği gibi Osmanlı tıbbında önemli yeri olan eserler kaleme aldı. Abbas Vesim Efendi, Gevrekzade (ö. 1801) ile birlikte klasik Osmanlı tıbbının XII/XVIII. yüzyıldaki en önemli temsilcilerinden biridir. Hekimlik hayatı başarılı ve uzun olan Abbas Vesim aynı zamanda şairdir ve bir divanı mevcuttur (V.B. Kurdoğlu, *Şair Tabibler*, İstanbul 1977).

Öğretisi

Abbas Vesim'in astronomi sahasında üç Türkçe eseri mevcuttur. Bu eserlerden en önemlisi *Uluğ Bey Zîci*'nin Türkçe tercüme ve şerhi olan *Nehcü'l-Bulûğ fi Şerhi Zîci Ulug*'dur. Eserin mukaddimesinden anlaşıldığına göre, Abbas Vesim'in astronomi sahasındaki hocası astronom ve tarihçi Ahmed el-Mısrî, *Uluğ Bey Zîci*'nin Türkçe'ye tercüme edilmesinin bir ihtiyaç olduğunu belirtmiş ve bu vazifeyi Abbas Vesim'e vermiştir. Eser Mîrim Çelebi'nin şerhi tarzında kaleme alınmış ve açık bir Türkçe ile yazılmıştır. Ancak Abbas Vesim uygulamaya ait bütün örnekleri İstanbul arz ve tulüne göre bizzat kendisi düzenlemiştir. Ayrıca eski Türk takvimini incelemiş ve metinde olmayan İbrânî ve Rûmî takvimlerini ilave etmiştir.

Abbas Vesim'in en önemli eseri, XII/XVIII. yüzyıl Osmanlı tıbbında önemli bir yeri olan *Düstûru'l-Vesîm fî Tıbbi'l-Cedîd ve'l-Kadîm* adlı iki ciltlik büyük Türkçe eseridir. Eser bir mukaddime, dört kitap ve bir hatimeden müteşekkildir. Mukaddime'de tıptaki temel konular, Birinci kitabta organ hastalıkları, ikinci kitapta kadın ve çocuk hastalıkları, üçüncü kitapta şişler ve ülserler ve dördüncü kitapta müfred ve mürekkep ilaçlar incelenmektedir. Hatimede ise Abbas Vesim bazı tıbbî nasihatler vermektedir. Bu eserinin yanında *Vesiletü'l-Metâlib fî İlmi't-Terâkib* ve *Tıbb-ı Kimyâ-yı Cedîd* adlı iki Türkçe eseri daha mevcuttur.

Abbas Vesim etiyolojiye önem veren, tedavinin semptoma-

tik olmasının gereğine inanan, iyi bir gözlemci ve klinikçidir. Tıb bilimi için *a'mâl-i mekanika* (fizik ve mekanik) ile *tecrübât-ı kimyâî* (kimyevî tecrübeler)'in gerekliliğini müdafaa etmektedir. Ayrıca eserinde klasik doğu tıbbı ile modern batı tıbbı arasında bir sentez yapma çabası içerisindedir. Ancak tıbbın temel kavramlarında İbn Sînâ tıbbına bağlı bir hekimdir.

Öne Çıkan Eserleri

- *Risâle fî rü'yeti'l-Hilâl.* (h.11537/m.1740) Kandilli, 146.
- *Nehcü'l-bülûğ fî şerhi Zîci Uluğ.* (Tercüme-Şerh; h.1158/m.1745) Bayezid Umumî, 4646; Kandilli, 247/1; Selimiye, 982; Hamidiye, 858. (Bütün nüshaları için: OALT)
- *Tercemetü Kitâbi'l-Bircendî mine'l-husûf ve'l-küsûf.* (Tercüme; h.1161/m.1748) Yazma Bağışlar, 2062/14.
- *Düstûru'l-Vesîm fî tıbbi'l-cedîd ve'l-kadîm.* h.XII. yy sonları Ragıb Paşa 946,947; Arkeoloji Müzesi 724,725,726,727. (Diğer nüshalar için OTLT)
- *Vesîletü'l-merâtib fî ilmi't-terâkib.* (Tercüme) Serez, 2755; Ali Emîrî Tıb, 341.
- *Dîvân.* Topkapı, Hazine, 961.

—İhsan Fazlıoğlu

BİLGİNLER

Şah Veliyyullah Dihlevî

(ö. 1176/1762)

Hindistanlı âlim ve ıslahatçı

1703 tarihinde Delhi şehrine bağlı Muzaffernagar'da doğdu. Şah Veliyyullah Dihlevî, Batı ile karşılaşmanın yoğun şekilde yaşandığı bir dönemde dünyaya gelmiştir. Bir yandan alt-kıtada yoğunlaşan İngiliz faaliyetleri ve Babürlü Devleti'nin çöküş sürecine girmesi; diğer yandan siyasal özellikteki bu bunalımın halk katmanlarına yansıması, yabancı unsurların Müslümanların yaşantısına girişi ve Müslümanların kendi aralarındaki Şîî-Sünnî ihtilâfının şiddetli bir hâl alması Şah Veliyyullah'ın yaşadığı dönemin belirleyici unsurlarıdır. Dedesi Vecîhüddin ile babası Abdürrahim Delhi ulemâsındandı. Şah Veliyyullah küçük yaşta Kur'an'ı ezberledi. İlk öğrenimini babasının yanında gördü. Hindistan'da kendisinden en çok istifade ettiği hocası Şeyh Muhammed Efdal es-Siyâlkûtî'dir. Henüz on dört yaşında iken seyrü sülûkünü tamamlayarak bir Nakşibendî şeyhi olan babasına intisap etti ve ölümünden önce ondan hilâfet aldı. Babasının vefatından (1719) sonra onun kurduğu Rahîmiyye Medresesi'nde ders okutmaya başladı. On iki yıl süren bu faaliyet neticesinde çevresinde geniş bir talebe halkası oluştu. 1731'de hac vazifesini ifa etmek amacıyla gittiği Mekke ve Medine'de yaklaşık on dört ay kaldı. Bu sırada özellikle hadisle ilgilendi, İslâmî ilimlerin diğer dallarındaki bilgilerini arttırdı, ayrıca talebe okuttu. Onun, hocaları arasında Medine'deki Ebû Tâhir Muhammed b. İbrâhim el-Kürdî'nin ilmî ve tasavvufî hayatından önemli derecede etkilendiği belirtilir. Hindistan'a dönünce Rahîmiyye Medresesi'nde yeniden ders okutmaya başladı, daha çok hadis ve tefsir ilimlerine ağırlık verdi. Kısa zamanda sayıları artan öğrencilerine medrese binası kâfi gelmeyince Sultan Muhammed Şah'ın desteğiyle kendisine daha geniş bir bina tahsis edildi. Sonraları Delhi Dârülulûmu diye şöhret bulan medrese, Hindistan'daki üç değişik dinî eğitim geleneğinin (Delhi, Leknev, Haydarâbâd) tefsir ve hadise ağırlık veren önemli birimini oluşturdu ve bir dârülhadis vazifesi gördü. Şah Veliyyullah 1762'de Delhi'de vefat etti.

Öğretisi

Klasik İslamî eğitimle yetişen Şah Veliyyullah dinî bilginin öncelikle Kur'an'dan öğrenilmesini, dolayısıyla toplumun her kesiminin doğrudan Kur'an'la irtibat kurup kendi seviyesine göre ondan yararlanmasını sağlamak amacıyla büyük gayret göstermiştir. Yine hadis ilmine de büyük önem vermiş, hadisi bütün ilimlerin esası ve dinî bilgilerin dayanağı kabul etmiş, bu sebeple Hindistan coğrafyasında muhaddis lakabıyla şöhret bulmuştur. Talebelerine Arapça'yı öğrendikten sonra hadis tahsiline İmam Mâlik'in el-Muvatta'ını okumakla başlamalarını tavsiye etmiştir. Kütüb-i Sitte'den üstün kabul ettiği ve bütün hadis metinlerinin kaynağı saydığı el-Muvatta'a el-Musaffâ adıyla Farsça ve el-Müsevvâ ismiyle Arapça birer şerh yazmıştır.

Hadislerle teyit edilen bir fıkıh sistemi oluşturmaya çalışan Şah Veliyyullah bütün Sünnî fıkıh mezheplerini öğrenip onlardan yararlanmayı amaçlamıştır. Allah'ın emirlerini genel ahlâk ilkeleri ve fıtrî prensipler gibi daima sabit kalanlarla zamana ve mekâna uyum gösterebilen hükümler şeklinde ikiye ayıran Şah Veliyyullah farklı ümmetlere farklı şeriatların gelmesini ve ahkâmın değişmesini bu çerçevede ele alır. Bu açıdan ictihadı "tafsilî delillerden ferî hükümlerin çıkarılması hususunda çaba gösterme" şeklinde tarif eder ve müctehidlerin farklı sonuçlara varmasını eş değerde görür. Şah Veliyyullah, Ehl-i hadîs ile Ehl-i re'y ekollerini karşılaştırırarak iki tarafın yöntemlerini uzlaştıran fakih hadisçilerin yaklaşımını tercih eder. Şah Veliyyullah'ın fıkhî düşüncesinde helâl ve haramlar nefsi olgunlaştırma, dinî hayatı güçlendirme veya topluma hizmet etme sonuçlarından birini gerçekleştirmeye yöneliktir.

Veliyyullah'ın eserleri incelendiğinde onun itikadî düşüncesinde kelâm ve tasavvufun iç içe geçtiği görülür. Ulûhiyyetle ilgili terimleri kullanırken İşrâkî ve tasavvufî felsefenin etkisinde kaldığı görülen Şah Veliyyullah sudûr nazariyesini destekler, fakat vâcibü'l-vücûdun hakikatinden sudûr eden ilk şeyin bazı felsefecilerin öne sürdüğü gibi akıl değil Allah'ın isimlerinin bütün mânalarını kendinde toplayan ism-i a'zam olduğunu iddia eder. Esmâ-i hüsnânın gölgeleri ve yansımaları olan mümkün varlıklar günü geldiğinde ortadan kaybolup tekrar Allah'a döner ve O'nun zâtı dışında hiçbir varlık kalmaz Şah Veliyyullah, Cenâb-ı Hakk'ın âlemle ilgili tasarruflarında rahmân ismini öne çıkarır ve yaratma hadisesini ibdâ', halk, tedbir olmak üzere birkaç aşamada ele alır. İbdâ' mevcudatın ilk defa yokluktan varlığa çıkarılması, halk bir varlığın başka

bir nesneden yaratılması (ilk insanın topraktan yaratılması gibi), tedbir ise yaratılan varlıkların bir maslahat ve hikmete göre düzen içinde işleyişlerinin sağlanmasıdır. Her dönemde toplumlar kendilerine önderlik edecek günahsız insanların rehberliğine ihtiyaç duymuştur. Peygamberler fıtratın dört temel özelliğini oluşturan iç temizliği, Allah'a bağlılık, hoşgörü ve adalet ilkelerini yerleştirmek ve bunların önündeki engelleri kaldırmak için çalışır. Böylece insanların maddî güçlerini ıslah ederek melekî yönlerinin gelişmesine yardımcı olurlar. Dinin temel prensiplerinde ve genel hükümlerde peygamberler müttefiktir, aralarındaki farklılıklar sadece şekil bakımındandır. İnsanın ölümden sonra hayatiyetini sürdürmesini sağlayan ruh "neseme" denilen ve canlılığı sağlayan bir unsur taşır. Ölüm anında bedenden ayrılan neseme kabir hayatı boyunca varlığını sürdürür. Rûhlar ise "hazîretü'l-kuds"-te toplanarak küllî bir şahsiyete katılır.

Şah Veliyyullah tasavvuf geleneğini benimseyip özümsemiş, düşüncesinde temel öğelerden biri olarak bu geleneğe yer vermiştir. Babası vasıtasıyla Nakşibendî tarikatına intisap etmekle birlikte Kâdirîlik, Çiştîlik ve Sühreverdîlik'le de ilgilenmiş, Medine'deki hocası ve mürşidi Ebû Tâhir el-Kürdî'den hilâfet almıştır. Tarikatlar arasında uzlaştırma faaliyetlerinin yanı sıra tasavvuf düşüncesinin tartışmalara yol açan iki önemli teorisini, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûdu ile İmâm-ı Rabbânî'nin vahdet-i şühûdunu birleştirme yönünde çaba sarf etmiştir. Şah Veliyyullah, müslüman toplumlardaki ihtilâfları en aza indirmek amacıyla bu iki şahsiyetin fikirlerini uzlaştırmaya çalışmış, iki teori arasında ciddi bir farklılığın bulunmadığını, benzer görüşlerin farklı ifadelerle dile getirildiğini iddia etmiştir. Görünür âlemdeki tezahürleri hem realite hem temsil açısından ele almanın mümkün olduğunu belirtmiştir. Şah Veliyyullah, bu açıklamalarla İbnü'l-Arabî'nin içkin ulûhiyyet anlayışını yumuşatarak İmâm-ı Rabbânî'nin aşkınlık teorisine yaklaştırmaya gayret etmişse de bazıları tarafından aralarındaki farkı göz ardı ettiği ve meseleyi belirsiz hale getirtidiği için eleştirilmiştir. Şah Veliyyullah sûfîliği sosyal hayattan tamamen el çekme şeklinde yorumlayanlara karşı çıkmış, birtakım farklı dinî uygulamalara kalkışan sahte sûfîleri sert bir dille eleştirmiştir. O kanaatin Allah'ın verdiği nimetlerden feragat etmekten ibaret olmadığını belirtmiş, çalışmanın, kazanmanın ve topluma hizmet etmenin gerekliliği üzerinde durmuş, aktif bir dinî hayatın önemine vurgu yapmıştır.

Dihlevî'ye göre Allah insan türüne sosyal hayatta mükemmele ulaşmaya çalışırken nasıl bir yol izleyeceği konusunda yaratılıştan bazı nitelikler lutfetmiştir. Nitekim insan herhangi bir sebep olmaksızın faydalı davranışlarda bulunma özelliğine sahiptir. Dolayısıyla sosyal düzenlemeler yapmaya, ahlâkını geliştirmeye ve kendini olgunlaştırmaya yönelebilir. Ayrıca bunu estetik ölçüler içinde yerine getirmeye özen gösterir ve bundan haz duyar. Bunun ötesinde insanlar kendilerine sunulan imkânlardan daha iyi yararlanabilmeleri için yenilikleri keşfetme kabiliyetiyle donatılmıştır. Ancak bu özelliklerin pratiğe aktarılmasında bütün toplumlar aynı düzeyde değildir. Bedevî ve medenî topluluklar ihtiyaçlarını farklı şekillerde karşılar, seviyeleri yükseldikçe ihtiyaçları da artar ve bunların karşılanması için çeşitli yönetim modelleri ortaya çıkar. Nitekim tarihte insanlar asgari düzeyde sosyal davranışlar gösteren ilk topluluklardan şehir devletlerine, oradan belli bir düzen kurmak için güç kullanan monarşik yapılanmaya ve nihayet halifeliğin hâkim olduğu âdil topluma doğru yükselmiştir Şah Veliyyullah'ın "irtifak" adını verdiği bu teorisinde İbn Haldûn'dan etkilenmiş olması muhtemeldir.

Eğitimde esas hedefin fıtratı korumak olduğunu söyleyen Şah Veliyyullah insanların tecrübeyle kazandığı örf, âdet ve kültürlerine fazlaca müdahale edilmesini yanlış bulur. Peygamberlerin geliş amacı da toplumlarının mâkul şekilde devam eden yaşama biçimlerini bozan ve kültürlerine karışmış olan yanlışlıkları düzeltmektir. Nitekim peygamberler kendi toplumlarını örnek alınacak biçimde eğitmişler, onları diğer toplulukların doğru prensiplerine uyum gösterecek şekilde yetiştirmeye çalışmışlardır. Dolayısıyla eğitimcinin işi bozmak ve değiştirmek değil denetlemektir. Zaman ve mekânın değişmesiyle şeriatın değişmesi ilkesinin amacı da örf ve âdetlere ahkâm içinde yer temin etmek ve onları içselleştirmektir.

Şah Veliyyullah'ın bir yandan Kur'an ve Sünnet akılcılığına yaptığı vurguya, bid'atlara karşı duruşuna, diğer yandan vahdet-i vücûd ve âlem-i misâl gibi görüşlere olan bağlılığına bakıldığında onda uzlaşmaz gibi görünen İbn Teymiyye ile İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerini bulmak mümkündür. Islahatçı yönü, eserlerinin muhtevası ve sık sık yaptığı alıntılar Gazâlî'den etkilenmesinin göstergeleridir. İslâm düşünce tarihine katkısı, onun klasik ilim geleneğine bağlılığını sürdürürken modern öncesi bir dönemde disiplinler arası ilişkiler, temel kaynaklar ve ictihad gibi alanlarda yenilikçi tavırlar sergilemesidir.

Öne Çıkan Eserleri

- *Hüccetullâhi'l-bâliğa.* (Telif) Beyrut : Dâru İhyai'l-Ulum, 1990; çev. Mehmet Erdoğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.
- *el-İnsâf fî beyâni sebebi'l-ihtilâf beyne'l-fukahâi ve'l-müctehidîn.* (Telif). (Şrh. Kusay Muhibbüddin el-Hatîb) . 2. bs. -- [y.y. : y.y.], 1978; Kahire : el-Matbaatü's-Selefiyye; *İçtihat Risalesi : İslam Hukukunda Farklı Görüşlerin Sebepleri.* Çev. Rahmi Yaran. İstanbul : Gelenek Yayıncılık, 2002.
- *el-Fevzü'l-kebîr fî usûli't-tefsîr.* (Telif) (Thk.) Süleyman el-Hüseyni en-Nedvi. Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1987; çev. Mehmed Sofuoğlu. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980.
- *el-Müsevvâ fî ehâdîsi'l-Muvatta.* (Şerh) Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- *İkdü'l-cîd fî ahkâmi'l-ictihâd ve't-taklîd.* (Telif) Kuveyt: Darü'z-Ziya, 2014/ *İctihad, Taklîd ve Telfik Üzerine Dört Risâle* içinde. Hayrettin Karaman. İstanbul, 1982: 151-222.
- *et-Tefhîmâtü'l-ilâhiyye.* (Telif) Tsh. Gulam Mustafa el-Kasımi. Haydarabad: Akademiyyetü'ş-Şah Veliyyullah, 1967.
- *Tevîlü'l-ehâdîs fî rumûzi kısasi'l-enbiyâ.* (Telif) Nşr. Gulâm Mustafa el-Kâsımî. Haydarâbâd, 1966.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Saiyid Athar Abbas Rizvi. *Shah Wali-Allah and his times : a study of eighteenth century Islam politics and society in India. / Saiyid Athar Abbas Rizvi.* Canberra : Ma'rifat Publishing House, 1980.
- Ebü'l-Hasan en-Nedvi. *el-İmam ed-Dihlevi. / Ebü'l-Hasan Ali el-Haseni Nedvi.* Kuveyt : Dârü'l-Kalem, 1985.
- Baljon, J. M. S. *Religion and thought of Shah Wali Allah Dihlawi./ J. M. S. Baljon.* Leiden : E. J. Brill, 1986.
- Hafiz A. Ghaffar Khan. "Shah Wali Allah an analysis of his Metaphysical Thought". Doktora Tezi. Philadelpia: Temple University, 1986.
- Ahmet Aydın. "Şah Veliyyullah ed-Dihlevi ve Dihlevilik". Doktora Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2013.
- Mahmood Ahmad Ghazi. *Islamic renaissance in South Asia 1707-1887: the role of Shah Wali Allah and his successors.* Islamabad : International Islamic University Islamic Research Institute, 2002.
- Özgür Kavak. "Tecdid mi, Yeniden İnşa mı? Şah Veliyullah Dihlevi'den Muhammed İkbal'e Hind Alt-Kıtasında İctihad ve Taklide Farklı Yaklaşımlar". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 17 (2011): 193-206.

—Murat Kaş

BİLGİNLER

Hadimî

(ö. 1176/1762)

Fakih, mutasavvıf ve şair

Ebu Said Muhammed el-Hadimî, XVIII. asırda yaşamış müteffekkir, mutasavvıf, din âlimi, şair, edip ve aynı zamanda büyük bir hukukçudur. Hadimî'nin ataları Buhara'dan Anadolu'ya göçüp, 1112'de bugün Taşkent'in Avşar kasabası hudutları içinde bulunan Karacasadık mevkiine gelip yerleşmişler ve Hadim'e göçünceye kadar, uzun bir süre burada yaşamışlardır.

Biyografik kaynaklarda Hadimî'nin soyağacı altı nesil geriye doğru giderek verilmektedir. Bu soyağacında Hadimî'nin baba ceddi şöyle sıralanmaktadır: Bedreddin, Hüsameddin, Hüseyin, Abdurrahman, Osman (Hadimî'nin dedesi) ve babası Fahrürrum Kara Hacı Mustafa Efendi.

Ebu Sait Muhammed el-Hadimî 1113/1701-02 yılında Hadim'de doğdu. Hadimli olmasından dolayı "Hâdimî" diye anılan Ebu Sait Muhammed, küçük yaşta babası Mustafa Efendi'den ders almaya başlayarak on yaşında hafız oldu. Babasının Hadim'de kurduğu medresede Arapça, Farsça, gramer, hadis, akait ve felsefe usulü gibi dersleri gördükten sonra, ilk icazetini babasından aldı. Yine babasının huzurunda Nakşibendiye tarikatına intisap ederek tasavvuf eğitimi alarak Bâtını hakikatleri keşfetti.

Hadimî, 1712 yılında Konya'ya gelerek Karatay Medresesinde belagat ve mantık gibi dersler aldığı devrin büyük âlimlerinden İbrahim Efendi'nin önünde beş yıl okudu. Konya'daki tahsilini tamamladıktan sonra hocası İbrahim Efendi, bir gün Hadimî'yi çağırarak şöyle der: "Oğlum Mehmet, beş yıldan beri benim medresemdesin, benden alacağını aldın. Artık benim sana verecek hiçbir dersim kalmadı. Konya'da sana ders verecek başka birini de tanımıyorum. Şimdi senin yapacağın bir şey var. Konya'yı terk edip İstanbul'a gitmek... Orada müderris Kazabadi Ahmet Efendi'yi bul ve imtihanını ver. Seni benden sonra ancak o talebe olarak kabul edebilir".

Hocasının bu tavsiyesi üzerine Hadimî, Konya'dan ayrılıp memleketi Hadim'e döndü ve muhtemelen bu tarihlerde, babasıyla beraber bir medrese kurdu. Ancak burada tedrise başlayıp başlamadığı, burada ne kadar kaldığı bilinmemektedir. Bu arada Hadimî hocası İbrahim Efendi'nin kendisine söylediklerini babasına anlattı. Babası da onun Kazabadi Ahmet Efendi'de okumasını uygun buldu. Bunun üzerine Hadimî İstanbul'a giderek, Kazabadi Ahmet Efendi'nin medresesinde öğrenimine devem etti. Hadimî, Kazabadi'den klasik medrese sistemine bağlı müfredat programlarında okutulan ulûm-ı âliye ve ulum-ı diniye olarak ifade edilen yüksek din eğitiminin esaslarını oluşturan dinî ilimleri okudu. Bunlar arasında kelam, fıkıh, tefsir ve hadis gibi dersler yer almaktadır. İstanbul'da, 1717-1725 yılları arasında, sekiz yıl öğrenim gördükten sonra, Kazabadi Ahmet Efendi'den icazetini alarak tahsilini tamamladı. Aldığı bu icazetle ilmiye teşkilatına girip, hiyerarşik bir yükselişle yüksek makamlara gelebilirdi. Ancak o, İstanbul'da kalmayarak dört katır yükü kitapla memleketi Hadim'e geri döndü.

Hadimî, 1725'te memleketine döndükten sonra babası ile birlikte kurdukları medreseye müderris oldu. Hadimî, Evasıt-ı Cemaziyelahir 1137/25 Şubat-6 Mart 1726 tarihinde Bolay, Emrud ve Alani mezralarının öşürlerinin mutasarrıfı olan Mahmut adlı kişinin vefatı üzerine, Hadim Medresesinde ders vermek şartıyla, "mezra'adâr" tayin edildi. Yine 29 Zilhicce 1137/8 Eylül 1725 tarihinde, Mahmut Efendi'nin vefatından dolayı, kendisine Karacahisar mezrasının da mezraadarlığı verildi. Böylece Hadimî, 1725 yılında aldığı müderrislik vazifesini vefat ettiği 1762 yılına kadar sürdürdü.

Hadimî, Hadim'e döndükten kısa bir süre sonra da Ermenek'in Böşköy'den Meryem Hanım ile evlendi. Bir yıl sonra da oğlu Sait dünyaya geldi. Oğlunun doğumu sonrası Hadimî, "Ebû Sa'îd Muhammed el-Hâdimî" lakabıyla ün kazandı.

Hadimî'nin babası Fahrürrum Kara Hacı Mustafa Efendi 1147/1734-35'te vefat etti. Kabir taşı kitabesinde şöyle yazılıdır: "Merhûm ve mağfûr Hâdimî Efendi'mizin pederi ve üstâdı Fuhulinden sâhib-i enfâsı kudsiye üstâd-ı kül mürşîd-i ekmel Fahrü'r-Rûm Kara Hacı Mustafa Efendi'mizin rûhuna fâtiha".

Babası Mustafa Efendi'nin kurup, Hadimî'nin geliştirdiği

medresenin ününün kısa zamanda yayılmasıyla Hadim bir ilim ve irfan merkezi oldu. Kendisinden ilim tahsil etmek isteyen talebelerin çokluğu sebebiyle Hadimî, talebelerini medresesine sığdıramayınca, bunun da çaresini buldu ve yaz ayları boyunca Hadim'e 12 km mesafede bulunan Kavaklar mevkiinde açık havada ders vermeye başladı. Bugün hâlâ bu açık hava medresesinin kalıntıları mevcuttur.

Ünü kısa zamanda Anadolu'nun diğer bölgelerine de yayılan Hadimî, Padişah I. Mahmut tarafından, Darüssaade ağası Beşir Ağa'nın tavsiyesi üzerine, İstanbul'a davet edildi. İstanbul'un gözde âlimlerinin de hazır bulunduğu bir mecliste, padişah huzurunda, ders takrir etti. Hadimî'nin verdiği dersi çok beğenen padişah, kendisinden Ayasofya Camii'nde bir vaaz vermesini istedi, vaazı sırasında yaptığı Fatiha tefsiriyle İstanbul ulemasının takdirini kazandı. Padişah onun İstanbul'da kalmasını istediyse de o, Hadim'e dönmeyi tercih etti.

Hadimî, memleketine döndükten sonra medresesinde talebe yetiştirmeye devam etti. Yetiştirdiği talebeler arasında kendi oğulları Sait, Abdullah, Emin, Numan, Ali, Halim ve Mustafa Efendiler yanında, devrinin büyük âlimlerinden sayılan ve bilgisinden dolayı "ayaklı kütüphane" lakabı verilen Müftüzade Muhammed Antaki, Ürgüplü Ahmet Efendi, Konyalı İsmail Hakkı Efendi, Kayserili Hacı İsmail Efendi, İsmail Gelenbevi, Mehmet Kırkağaci ve Hafız Hasan Üsküdbi gibi büyük şahsiyetler de vardır.

Medresesinde tefsir, hadis, kelam, İslam hukuku, İslam felsefesi ve Arap edebiyatı gibi dersler okutan Hadimî, yanı sıra çeşitli konularda pek çok da eser kaleme aldı. O, İslam hukuku nazariyatı hakkında eserler veren nadir hukukçulardan biri olarak kabul edilmektedir.

Hadimî, müderrislik vazifesi yanında Hadim müftüsü olarak da görev yaptı ve çok çeşitli konularla ilgili olarak görüş bildirdiği gibi, birçok fıkhi meselenin hukukî-dinî hükmüne ilişkin fetvalar da verdi.

1176/1762-63 yılında vefat eden Hadimî, Hadim'in batısındaki mezarlıkta bugünkü türbesinin bulunduğu yere defnedildi. Kabir taşı kitabesinde: *"Câmi'ü'l-mecâmi' fî usûli'd-dîniyye şârihu tarîkat-ı Muhammediyye kutbü'l-ârifîn gavsü'l-vâsılîn* Ebû Saîd Muhammed el-Hâdimî rûhuna fâtiha 1113-1176" ibareleri yazılıdır. Hadimî'nin ölüm günü kesin olarak tespit edilememekle birlikte, vefatından hemen sonra, 3 Cemaziyelevvel 1176/20 Kasım 1762 tarihli bir beratla, medresesindeki görevine oğullarının tayin edildiğine bakılırsa, vefatının bu tarihten kısa bir süre önce olduğu anlaşılmaktadır. Civarında babası, annesi, çocukları ve kardeşlerinin kabirlerinin de yer aldığı mezarının üzerine, 1986-87 yıllarında, Hadim Belediyesi tarafından üstü açık bir türbe yaptırılmıştır.

Ebu Sait Muhammed el-Hadimî beş defa evlenmiş ve bu evliliklerden sekiz oğlu ile bir kızı olmuştur. Oğulları Hacı Sait, Abdullah, Numan, Emin, Ali, Halim, Mustafa ve Mehmet Efendiler onun vefatından sonra babalarının medresesinde ders vermek şartıyla Bolay ve Karacasadık mezralarının mezraadarlığıyla görevlendirilmişlerdir. Bu görev, zaman içinde hep Hadimî'nin soyundan gelen kişiler tarafından yürütülmüştür. Ayrıca Hadim'de bulunan diğer bazı görevler de onun oğulları tarafından ifa edilmiştir. Hadimî'nin oğulları medresede ders verirken aynı zamanda buranın müftülük ve muhtarlık görevlerini de üstlenmişlerdir. 1810 senesinde hem muhtar hem de müftü Hadimî'nin oğlu Numan Efendi idi. Numan Efendi'nin 1824 tarihinde ölümü üzerine yerine müftü olarak es-Seyyit Abdulehat adında biri tayin edilmiş, ancak bu kişi liyakatsizliği sebebiyle, 1824 tarihinde müftülük görevinden alınarak, yerine Hadimî-zade el-Hac Ahmet Efendi getirilmiştir. Ahmet Efendi bu görevi 1830-31 yıllarına kadar sürdürmüştür.

Öğretisi

Hadimî tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf, akaid, felsefe ve ahlak gibi ilimlerle meşgul olmuştur. Bu ilimlerle sadece bir okuyucu olarak ilgilenmemiş, aynı zamanda bu ilimlerin her birinde çeşitli eserler de kaleme almıştır. O, bir müderris olmanın yanı sıra, aynı zamanda bir müfessirdir. Tefsire, Kur'an-ı Kerim'in bazı surelerini tefsir ederek başlamıştır. Bu arada *Beyzâvî Tefsîri*'ne haşiyeler de yazmıştır. Eserleri arasında en meşhuru ise İmam Birgivî'nin *Tarîkât-ı Muhammediye*sine şerh olarak yazdığı *Berîka* adlı eseridir. Hadimî eserlerinin büyük bir kısmını Arapça olarak kaleme almıştır. Bu da onun bu lisana ne kadar vakıf olduğunun bir göstergesidir.

İslâm hukuku nazariyatına dair eserler veren nadir hukukçulardan biridir. Onun bu alanda yazdığı *Menâfi'ü'd-Dekâik* adlı eseri yetkililerce belli başlı eserler arasında zikredilmektedir. Osmanlı Devleti'nde umumî valilik, hariciye nazırlığı yapan ve İslam hukuku üzerine yaptığı araştırmalarıyla tanının Sava Paşa: "İslâm fukahasının en yenilerinden bulunan Hâdimî *Mecâmi'ü'l-Hakâyık* adlı eserinde şer'î deliller ile sıhhatleri ispat etmiş olan şer'î hükümleri bilmektedir" demektedir. Hatta Ahmet Cevdet Paşa'nın başkanlığında teşekkül eden heyetin hazırlamış olduğu "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye"nin baş tarafında bulunan yüz kaidenin otuz üçünün Hadimî'nin eserlerinden alındığı ifade edilmektedir. Bu da Hadimî'nin hukuk ilminde de büyük bir otorite olduğunu göstermektedir.

Bursalı Mehmet Tahir Efendi, Hadimî'nin eserlerinden yalnızca yirmi üçünün adını vermekte; ancak, basılmış ve basılmamış eserlerinin sayısının seksen kadar olduğunu belirtmektedir.

Öne Çıkan Eserleri

- *Âdâb-ı kırâ'ati'l-Kur'ân,*
- *Tefsîr-i Sûreti'l-Fâtiha*
- *Hâşiyetü'n 'alâ Tefsîri sûreti'l-İhlâs li İbn-i Sînâ*
- *Risâletü'n-nâsih ve'l-mensûh*
- *Risâle fî usûli'l-hadîs*
- *Tahkîkâtü'l-acîbe ve tedkîkâtü'l-garîbe müte'allikatün 'ale'l-hadîsi's-Sahîh*
- *Risâle fî hakkı'l-hadîsi'z-zaîf*
- *Metn-i Mecâmiü'l-hakâyık fî ilmi'l-usûl*
- *Risâle fî hakkı'l-kahve*
- *Risâle fî hakkı'd-duhanRisâletü'ş-şübühâti'l-'âriza fî tarîki'l-haccı'ş-şerîfRisâle fî libâsi'l-ahmer*
- *Risâletü'l-huşu' fi's-salât*

- *Risâle fî hakkı't-tesbîh ve't-tahmîd ve't-tekbîr*
- *Risâle fî hakkı'l-Hızır*
- *Risâle fî'l-kazâ ve kader*
- *Risâle fî ef'âli'l-ibâd*
- *Risâle şerh-i kelimeti't-tevhîd*
- *Şerhu kelimeti'l-mensûbeti ile'l-Birgivî*
- *Şerhu kelimeti't-tevhidiyyeti'l-mutasavvıfîn*
- *Risâle fî mes'eleti'l-vücûdiyye*
- *Risâle fî sulûki'n-Nakşibendiyye*
- *Şerhun 'alâ Kasîdeti'r-Raiyye*
- *Risâle fî mâhiyeti't-tarîka*
- *Risâletü'l-Erba'iniyye*
- *Beyânu sebebi 'ademi zuhûri'l-havârik mine's-sahâbe*
- *Risâle fî'l-münâzara ma'a'n-nefs*
- *Şerhu kelimeti't-tevhidiyye li'l-Birgivî*
- *Hidâyetü't-tâlibîn*
- *el-Berîkatü'l-Mahmûdiyye fî şerhi't-tarîkati'l-Muhammediyye*
- *Şerhu Eyyühe'l-veled*
- *Risâletü'l-besmele*
- *Arâ'isü'n-nefâis fî ilmi'l-mantık*
- *Ara'isü'l-enzâr ve nefâ'isü'l-ebkâr*
- *Şerhu 'Avâmili'l-Birgivî*
- *Şurhu Kasîdeti'l-bürde*
- *Şerhu Kasîdeti'l-Vânî.*
- *Mukaddimâtü beyâni mevzû'ati'l-ulûm*
- *Kitâbu ilmi'l-me'ânî*
- *İlmü'l-beyân ve'l-bedî'*

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Bursalı Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. Haz. Fikri Yavuz, İsmail Özen. İstanbul: Meral Yayınları, 1972.
- İsmail Hakkı Uzunçarşılı. *Büyük Osmanlı Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1983.
- Mustafa Yayla. "Hâdımî". *DİA*. C. XV, s. 24-26

—İzzet Sak (Konya Ansiklopedisi)

BİLGİNLER

Mustafa Sıdkî

(ö. 1183/1769)

Osmanlı matematik ve astronomi alimi

Cebeci ocağında başkethüda olan Salih Efendi'nin oğlu olan Mustafa Sıdkî'nin doğum tarihi ve ilk dönem tahsili hakkında bilgi bulunmamaktadır. Kethüda kaleminden yetişen Mustafa Sıdkî bir süre Mısır'da bulunmuştur. 1169/1755-1756'da kethüda kâtibi, 1172/1759'da Tershâne emini, 1174/1760'da Darbhâne nâzırı olmuştur. 1176/1762'de bu görevinden azledildi ve akabinde başmuhasebeci tayin edildi. 1177/1763-1764'de bu vazifesinden uzaklaştırılınca Harameyn muhasebecisi ve 1180/1767'de ordu kâtibi olarak atanmıştır. Bu görevinden de alınmış, ancak akabinde 1182/1768-1769'da tekrar ordu kâtibi olmuştur. 1183/1769'da defter emini vekilliğine getirilen Mustafa Sıdkî bu vazifesini sürdürürken aynı yılın Recep ayında vefat etmiş ve Üsküdâr'da defnedilmiştir. Çok yönlü bir âlim olan Mustafa Sıdkî, başta matematik ve astronomi sahası olmak üzere bir çok sahada telif ve tercüme eser vermiştir. Sülüs ve nesih hatlarını Ressâm Ömer Efendi'den meşk etti ve iyi bir hattât olmuştur. Ayrıca şiir yazan Mustafa Sıdkî, şiirlerinde Sıdkî mahlasını kullanmıştır.

Öne Çıkan Eserleri

- *İslâh ve tahrîru kitâbi istihrâci'l-evtâr fi'd-dâire bi-havâssi'l-hatti'l-muhnanî el-vâki' fîhâ.*
- *İslâh ve tahrîr kitâb amel el-dâire el-maksûme bi-seba't eksâm mutesâviye.*
- *Risâle fî ilmi'l-cebr ve'l-mukâbele.* Yazma Bağışlar nr. 1347/8
- *Risale fi'l-misâha.*
- *Devâir-i ictimâ ve istikbâlin resm ve isti'mâli.* Selimiye nr. 560/7.
- *Rusûm li-ba'z el-âlât el-felekiyye.*
- *Risâle fi' el-hey'e.*

—Kamuran Gökdağ

BİLGİNLER

Halîfezâde Çınarî

(ö. 1204/1790)

Astronom, matematikçi, muvakkit, mütercim

XII./XVIII. asırda İstanbul'da yetişen astronomlardan biri olan ve Kocamustafapaşa yakınlarındaki Çınar mahallesinden olduğu için Çınarî nisbesiyle anılan İsmail Efendi, Halifezâde diye bilinmektedir. Şumnu Kışlası piyade mukabelesi kisedârı olan Mustafa Efendi'nin oğludur. Kendisi de babası gibi aynı kalemde şakird olduktan sonra serhalifeliğe kadar yükseldi, ordu ile seferlere katıldı. Genç yaşlarında astronomide göstermiş olduğu maharetten dolayı Şehzade Sultan III. Mustafa'nın dikkatini çekti ve Laleli Camii muvakkitliğine getirildi. Uzun müddet bu vazifede kalan Halife-zâde 1203'de bu görevinden ayrıldı ve 1204/1790 yılında vefat etti.

Öğretisi Halifezâde astronomi sahasında telif ve tercüme olmak üzere ondan fazla Türkçe eser bırakmıştır. Tercüme ettiği eserlerden ikisi Fransızca zictir. Tercüme ettiği ilk zic Fransız astronomlarından Clairaut (öl. 1765)'ya ait *Theorie de la Lune*'dir. İsmail Efendi bu zici 1181/1767'de *Tercüme-i Zîc-i Clairaut* adıyla tercüme etmiştir. İkinci zic ise yine Fransız astronomlarından J. Cassini (öl. 1756)'nin *Tables astronomiques* adlı eseridir. Halife-zâde bu

zici de 1186 (1772)'de *Tuhfe-i Behîc-i Rasinî Tercüme-i Zîc-i Kassini* adıyla Türkçe'ye kazandırmıştır.

Halifezâde'nin *Cassini Zîci* tercümesi Süleyman Makamî (öl. 1210/1795 civ.) adlı bir divan katibi tarafından 1204/1790 tarihinde İstanbul enlemine ve hicri senelere göre yeniden tertib edilmiş ve *Zîc-i Cedîd Hulâsa-ı Garrâ* adı verilmiştir.

Halifezâde'nin önemli katkılarından biri *Cassini Zîci* tercümesinin başında Türkçe'ye ilk defa olarak logaritma cetvellerini çevirmesi ve kullanılış tarzını göstermiş olmasıdır.

Öne Çıkan Eserleri

- *Risâle fi'l-amel bi'r-rub'i'l-müceyyeb.* (4 Şevval 1204) Kandilli 162; Kandilli 45.
- *Takvîm ve Ahkâm-ı Sâl-i 1175.* (1174) Hazine 515.
- *Terceme-i Zîc-i Clairaut.* (1181/1767) Kandilli 244; Kandilli 190.
- *Tuhfe-i Behîc-i Rasînî Terceme-i Zîc-i Cassini.* (1186/1772) Hazine 451; Kandilli 228; Diğer nüshalar için bkz. OALT, 535.

—İhsan Fazlıoğlu

BİLGİNLER

Gelenbevî İsmail Efendi

(ö. 1205/1791)

Matematik ve mantık alanında çalışmalarıyla meşhur Osmanlı âlimi

On sekizinci yüzyılın en velut Osmanlı âlimlerinden olan Gelenbevî İsmail Efendi, o dönemde Aydın vilayeti içerisinde bulunan Gelenbe kasabasında 1143/1730 yılında doğdu. Dedesi ve babası ulemadan olan Gelenbevî, küçük yaşta yetim kalmasından ötürü ilim hayatına geç başladı. İlk eğitimini kasabasında tamamladı ve İstanbul'a gelerek Soğuk Kuyu ve Fatih Medreseleri'nde eğitimine devam etti. Dönemin büyük âlimlerinden Yâsincizâde Osman Efendi'den Arapça ve nakli ilimleri, "ayaklı kütüphane" diye ün salmış Müftizâde Mehmed Emin Efendi'den aklî ilimleri okudu. Medrese eğitimini 1177/1763'te tamamlayan Gelenbevî, ruûs imtihanını kazanarak müderris oldu. Padişahın huzurunda yapılan Huzur Dersleri'ne 1190/1776 ve 1197/1783 yıllarında iştirak etti. Matematik ve geometri alanlarındaki yetkinliğinden dolayı 1784 ya da 1785 yılında o dönem askeri denizcilik okulu olarak açılan Mühendishâne'ye matematik hocası olarak atandı. Bu görevi esnasında ilmiyedeki mesuliyetleri devam eden Gelenbevi, Eyüp Kadılığı ve sonrasında 1790 yılında şu an Yunanistan sınırları içerisinde bulunan Yenişehir Mevleviliği'ne tayin edildi. 1205/1791 yılında orada öldü.

Öğretisi Otuzdan fazla eser kaleme alan Gelenbevî, bilhassa mantık, kelam, felsefe, matematik ve geometri alanlarındaki telifatı ile temayüz etmiştir. Hem medrese geleneği içerisinde yer alması hem de o dönemde devletin askeri yenilik yapmak için kurduğu ve Avrupa'da üretilmiş mühendislik ve matematik bilgilerini İstanbul'a taşıyan Mühendishâne'de hocalık yapması ile mevcut Osmanlı ilmi birikimi ile Avrupa biliminin karşılaşmasını temsil eden isimlerdendir. Klasik İslam cebri içerisinde değerlendirebileceğimiz ve 1786-1789 yılları arasında bir vakitte yazdığı *Hisâbü'l-küsûr* ile İslam astronomi birikimi içerisinde değerlendirebileceğimiz *Dakâ'iku'l- beyân fî kıbleti'l-büldân* gibi eserleri kaleme alan Gelenbevî, 17. yüzyılda John Napier tarafından icat edilen logaritma üzerine Osmanlı'da eser yazan ilk isimlerden birisi de olmuştur. *Şerh-i cedâvili'l-ensâb* başlıklı bu eser, 1787 yılında kaleme alınmış olup Mühendishâne'de eğitim amaçlı kullanılmıştır.

Mantık alanında, 1763-1776 yılları arasında bir vakitte yazdığı *el- Burhân fî 'ilmi'l- mantık ve fenni'l- mîzân*, yaygın bir biçimde kullanılmış ve muhtelif isimlerce üzerine şerh ve haşiyeler yazılmıştır. Kelam alanında kaleme aldığı eserlerin başında Devvânî'nin, Îcî'nin *el-'Akâ'idü'l-Adudiyye*'sine yazdığı şerhe, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Celâl* diye bilinen haşiyesi gelir. Adabü'l- bahs alanında *Risâle fî adabi'l-bahs*'ı telif eden Gelenbevî'nin muhtelif eserleri *Resâ'ilü'l-imtihân* başlıklı çalışmada da bulunmaktadır. İsmail Gelenbevî, nazarî ilimlerdeki yetkinliğinin yanında pratik mühendislik bilgisi ile de iştigal etmiştir. Mühendishâne'de iken oranın Fransız mühendis hocalarından Lafitte-Clavé'nin mühendislik derslerine iştirak etmiştir.

Öne Çıkan Eserleri

- *Hisâbü'l-küsûr.* (1786-89 arasında)
- *el-Burhân fî 'ilmi'l- mantık ve fenni'l- mîzân.* (1763-1776). İstanbul : Dârü't-tıbâati'l-âmire, 1839.
- *Hâşiye 'alâ Şerhi'l- Celâl.* İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1286.
- *Resâ'ilü'l- imtihân.* İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1262.
- *Şerh-i Cedâvili'l-ensâb.* (1787).
- *Dakâ'iku'l-beyân fî kıbleti'l-büldân.* İstanbul: Dârü't-tıbâati'l-âmire, 1918/1337.
- *Risâle fî adâbi'l- bahs.*

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- İhsan Fazlıoğlu. "İsmail Efendi (Gelenbevi)". *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi.* C. I, s. 666-669.
- Şerafettin Gölcük, Metin Yurdagür. "Gelenbevî". *DİA.* c. XIII, s. 552-555.
- Ekmeleddin İhsanoğlu (ed.) *Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi.* C. 1, 251-259. İstanbul: IRCICA, 1999.
- Ekmeleddin İhsanoğlu (ed.). *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi.* C. 2, 537-543. İstanbul: IRCICA, 1997.
- M. Sait Özervarlı. "Gelenbevi, İsmail". EI³

Hasan Umut. "İsmail Gelenbevi". *Oxford Encyclopedia of Philosophy, Science and Technology in Islam*, ed. İbrahim Kalın. c. I, s. 247-248. 1. New York: Oxford University Press, 2014.

—Hasan Umut

BİLGİNLER

Kasabbaşızâde İbrahim

(ö. 1235/1820)

Mühendishâne-i Bahrî-i Hümâyûn'un hendese hocalarından, defterdar

Kasabbaşızâde İbrahim Efendi'nin hayatı hakkındaki bilgiler çok azdır. Babası Ali Ağa'nın kasapbaşı olması sebebiyle Kasabbaşızâde lâkabıyla anılan İbrahim Efendi 1787 yılında Süratçi Nâzırlığı bünyesinde Katar-ı Hâcegân'a dâhil olarak memuriyet hayatına başlamıştır. Devlet memurluğunda defterdarlığa kadar yükselmiştir. Osmanlı Devleti'nin askerî alanda modernleşme arayışlarının yoğun olduğu bir dönemde yaşayan İbrahim Efendi, I. Abdülhamid devrinde açılmış bulunan Mühendishâne-i Bahrî-i Hümâyûn'da hendese dersleri vermiş ve bilâhare buranın müdürlüğünü deruhte etmiştir. Bu dönemde aynı mühendishanede ders veren Gelenbevî İsmail Efendi ile teşrîk-i mesaisi bulunmaktadır. Daha çok felsefî içerikli eserler kaleme alan Kasabbaşızâde İbrahim Efendi 26 Kasım 1820 senesinde İstanbul'da vefat etmiştir. Mezarı Beyoğlu Mevlevîhânesi hazîresindedir.

Öğretisi

Kasabbaşızâde İbrahim Efendi'nin kaleme aldığı eserleri genelde İşrâkîlik ve Platonculuk vurgusu taşıyan eserlerdir. Ancak o İşrâkîliği Hermes-Pisagor-Platon çizgisinde gelişen bir felsefî ekol olarak görmektedir. Bu bakış açısında muhtemelen Seyyid Şerîf Cürcânî tarafından ilk olarak *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta zikredilen ve ondan sonra da yaygın olarak kullanılan dörtlü tasnifin (Meşşâîlik-Kelâm-İşrâkîlik-Tasavvuf) etkisi söz konusudur.

Varlık Düşüncesi

Kasabbaşızâde'nin İşrâkîlik kadar üstünde durduğu bir diğer konu da Eflatuncu ideler konusudur. *Risâle 'alâ beyâni aksâmi'l-âlemîn* isimli risalesinde cisimler, akıllar ve ideler âlemini konu edinmekte ve bu üç âlem arasındaki irtibatları açıklamaktadır. *Risâle tete'alleku 'alâ beyâni'l-müsüli'l-Eflâtuniyye ve'l-müsüli'l-mu'allaka ve'l-farkı beynehümâ*'da ise ideler kavramını Meşşâî, İşrâkî ve İslâm düşüncesi geleneğine göre ele alan müellif, ideleri din diline uyarlanmış bir şekilde açıklamaktadır.

Bilgi Teorisi

Kasabbaşızâde'nin, rüyalar hakkında yazmış olduğu bir risalesinden, onun rüyayı bir bilgi kaynağı olarak kabul ettiği neticesini çıkarmak mümkündür. O, rüyaları meşhur tasnife uygun bir şekilde kâzib-sâdık şeklinde ikiye ayırmaktadır. Bunların izahını ise felsefî gelenekteki izah tarzına uygun bir şekilde yapmaktadır. Buna göre kâzib rüya, dimağdaki mizâcın itidalini kaybetmesi neticesinde, hiss-i müşterek ve hayalin etkisiyle meydana gelir ve hiç bir şekilde bilgi kaynağı değildir. Ancak sâdık rüyalar nefs-i nâtıkanın soyut akıllarla birleşmesi neticesinde meydana gelen olaylardır. Akıllarda bütün mevcudâtın sûretleri bulunduğu için nefis uyku esnasında cismanîliğinden soyutlanıp bu akıllarla birleştiğinde, onda bu sûretlerin izleri kalır. İşte bu izler, sâdık rüyalardır ve sahibi için güvenilir bir bilgi kaynağıdır.

Kasabbaşızâde, rûhu yine felsefî geleneğe uygun bir şekilde bedenden ayrı mücerred bir cevher olarak görmektedir. Ona göre kişi öldükten sonra rûh idrâk fiiline devam etmekte, hattâ bu şekilde hayatta olan kişilerle irtibata geçebilmektedir.

Öne Çıkan Eserleri

- *Risâle 'alâ beyâni aksâmi'l-'âlemîn*. (Telif).
- *Risâle tete'alleku 'alâ beyâni'l-müsüli'l-Eflâtuniyye ve'l-müsüli'l-mu'allaka ve'l-farkı beynehümâ*. (Telif).
- *Risâle fî ahvâli'l-İşrâkiyyîn*. (Telif).
- *Risâle fî keyfiyeti'r-rü'yâ*. (Telif).
- *Risâle fi'r-rûh yüsemmâ bi'n-nefsi'n-nâtıka*. (Telif).
- *Risâle fî beyâni i'tikâdi ehli's-sünne*. (Telif). İstanbul 1258.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

İsmail Erdoğan. *Kasabbaşızade İbrahim Efendi (Hayatı, Eserleri, Felsefî Görüşleri)*. İstanbul: Sage Yayıncılık, 2012.

İsmail Erdoğan. "Kasabbaşızâde İbrâhim". *DİA*. c. XXIV, s. 527-528.

—Muhammed Yetim



MİMARİ ESERLER

Sultanahmet Camii

Eserin Adı	Sultanahmet Câmii
Yeri	İstanbul
Yapım Yılı	1609-1617
Mimar	Sedefkâr Mehmed Ağa
Dönem/Hanedan	Osmanlı
Yönetici	Sultan I. Ahmed

İstanbul 1609 yılına gelindiğinde Fatih, Beyazıt, Yavuz ve Süleymaniye külliyelerinden sonra beşinci padişah külliyesine kavuşur. Erken yaşta padişah olan (1603) Sultan I. Ahmed (d. 1589-ö. 1617) yirmi yaşındayken ataları gibi büyük bir cami yaptırmaya karar verir.

Masrafının çokluğuna, cami yaptırmayı meşru kılacak bir fetih olmadığına binaen cami inşaatına itirazlar yükselmiştir. Ulemadan çeşitli karşı çıkışlar gelmiş hatta cami "İmansız Cami" olarak bile nitelenmiştir. Ayasofya gibi zaten var olan bir büyük caminin yanında yapılması da israf olarak görülmüştür. Buna rağmen I. Ahmed'in tahta çıkmasından altı sene önce başlayıp durdurulan Valide Camii'nin (Yeni Cami) akıbetine uğramamış olması önemlidir. Sultan Ahmed'in bu camiyi yaptırabilmesi, dönemin şartları içerisinde büyük bir başarı olarak zikredilebilir. Caminin temelinin kazılma tarihi 1609 yılının sonbaharı, temel atma tarihi ise 1610'un kış aylarıdır ve padişahın ölümünden altı ay önce, 9 Haziran 1617'de ibadete açılmıştır.

Külliyenin camiden başka diğer unsurları şunlardır: Camiye bitişik hünkâr kasrı, imaret, medrese, darülkurra, sıbyan mektebi, darüşşifa, hamam, dört adet sebil, arasta ve kiralık odalar. İmaret, darüşşifa ve hamam ya yıkılmıştır ya da bazı parçalar mevcut ise de orijinal hâllerinden epey uzaktırlar. Diğer birimler caminin tamamlanmasından iki yıl sonra, 1619'da tamamlanmıştır. Türbe ve medrese, cami bahçe duvarlarının kuzeydoğu köşesine yerleştirilmiştir. Böylece arada bir yapı yapılmayarak, Ayasofya ile doğrudan karşılaşma sağlanmıştır.

Seçilen yer payitahtın merkezi olan Atmeydanı'dır ve Ayasofya'nın tam karşısındadır. Bu yer seçimi hikâyesinin kısa öyküsü manidardır. Valide Camii (Yeni Cami) inşaatının yapımının durdurulması Sultanahmet Camii'nin yer seçimini de etkilemiş olmalıdır. 1597 yılında kalabalık bir semt olan


Sultanahmet Camii, iç görünüm

Eminönü'nde inşa edilmesine karar verilen Valide Camii, arsa üzerindeki ve yakınındaki yapıların istimlakinden ve yıkımından dolayı beraberinde çok fazla tartışma getirmiştir. I. Ahmed padişah olana kadar (1603) yapı, tartışmalarıyla birlikte, ağır aksak ilerlemiş ve nihayet durdurulmuştu. Yapımın devamı için 1660'lı yıllar beklenecekti. Böyle bir tartışmaya tanıklık etmiş olan padişah, cami yapmaya karar verdiğinde kendisine birçok yer gösterilmişti ama o Atmeydanı'nı seçmişti. Çünkü Atmeydanı'nda istimlak edilip yıkılacak, yalnızca terk edilmiş iki saray bulunuyordu. Bu saraylar Mihrimah Sultan'la Rüstem Paşa'nın sarayı ve İsmihan Sultan'la Sokullu Mehmed Paşa'nın sarayıdır. Mirasçılara istimlak bedelleri ödenmiş ve saraylar yıktırılmıştır. Bu sarayların istimlaki daha kolay ve yaygın bir tartışma yaratmayacak bir durumdu. Risâle-i Mi'mâriyye'de bu durum beyitlerle şöyle anlatılmaktadır:

Görün ol şâh-ı cihânun kerem ü ihsânın/Vaz'-ı hayrâtıyçün itdi niçe yer geşt ü güzâr; Virmeyüp şâh-ı kerem ref'-i mahallâta rızâ/İhtiyâr itmedi kim ref' olına mesken ü dâr; Var idi şehr-i Stânbûlda niçe köhne sarây/İns ü cinden yoğ idi kimse içinde deyyâr; Şehrün a'lâ yirini tutmişidi binyeleri/Ser- be-ser olmişidi zümre-i bûma evkâr (Cafer Efendi, Risâle-i Mi'mâriyye, s. 67, vr. 52a).

(Görün o hayırsever cihan şahı/Hayratının yeri için nice yer gezdi; Vermeyip mahallelerin yıkılmasına rıza cömert şah/Mesken ve evlerin ortadan kaldırılmasını tercih etmedi; İstanbul şehrinde birçok köhne saray vardı/İçlerinde insan ve cinden hiç kimse oturmuyordu; Şehrin en âlâ yerini tutmuştu bünyeleri/baştanbaşa baykuş zümresine yuva olmuş idiler).

Sultanahmet Camii, İstanbul ve Osmanlı mimarlık tarihinde her daim Mimar Sinan'ın büyük camilerindeki tercihleriyle kıyaslanır. Erken bir karşılaştırmayı Evliya Çelebi yapar: "Hemân Şehzâde câmi'i cirminde ve ol tarz üzre tarh olınup vaz'ı esâs olınmışdur. Ammâ bunda olan kâr-ı şîrînkârlık bir diyârın cevâmi'lerinde yokdur." Modern dönem karşılaştırmalarında çoğu zaman Sinan'a büyük payeler verilir. Sedefkâr Mehmed Ağa'nın Sinan'ı "taklit" ettiği ama tercihlerinin ve çözümlerinin ondan daha etkisiz ve kaba olduğu sonucuna varılır. Dolayısıyla üslup bakımından Sinan camilerinden daha geridedir. Modern zamanların bireyi olarak Turgut Cansever ise her devrin kendi tercihleri olduğunu vurgular. Sinan'ın yapı bileşenlerini birbirinden bağımsızlaştırarak ya da kendi şahsiyetlerini koruyarak bir araya getirme yolları aradığını söyler. Sinan'ın gerilimli ifade arayışına karşın Mehmed Ağa ise bu bileşenleri daha iç içe ve uyum hâlinde düşünür: Şehzade Camii'nde olduğu gibi, merkezî kubbeyi dört yarım kubbeyle destekleyen Sedefkâr Mehmet Ağa da, Sultanahmet Camii örtülü mekânının, yarımadanın son

odak noktası olarak belirmesini sağlamıştır. Sultanahmet Camii, son cemaat yeri, cami ve minarelerinin düzenleriyle de, Süleymaniye ve Selimiye'deki mimari çözümlemelerin yeni bir yorumudur. Sedefkârlık eğitimi almış Mehmet Ağa'nın mimarisi, –gençliğinde marangozluk ve birbirine takılarak vücuda getirilen ahşap bütünlükler oluşturma sanatını öğrendiğini önemle zikreden– Sinan'ın mimarisinden farklılaşır. Sultanahmet Camii'nin mimarisinde belirleyici olan husus, uyum ve ahengin ifadesidir. Bu yaklaşım Sinan mektebinin diğer üyelerinin muhalefeti ile karşılaşmıştır. Geçişleri gerilimli ifadelerinden arındırıp yumuşatarak sağlayan pandantifler Sultanahmet'te hakim unsurlardır. Sinan'ın mimarisinde ise bu satıhlar mukarnaslarla örtülüdür. Bu yaklaşım kubbenin altındaki alanın bir geometrik düzen ve onun uzantıları ile oluşmasını ve kubbenin tam yuvarlak halinin aşağılara sarkmadan yukarıda kendi başına, bağımsız şahsiyetini koruyarak yer almasını sağlar (Cansever, Mimar Sinan, 399-400).

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Cafer Efendi. *Risâle-i mi'mâriyye* haz. İ. Aydın Yüksel. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 2005.
- Gülru Necipoğlu. *Sinan Çağı: Osmanlı İmparatorluğu'nda Mimari Kültür*. Çev. Gül Çağalı Güven. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Turgut Cansever. *Mimar Sinan*. İstanbul: Albaraka Türk, 2005.

—Halil İbrahim Düzenli

MİMARİ ESERLER

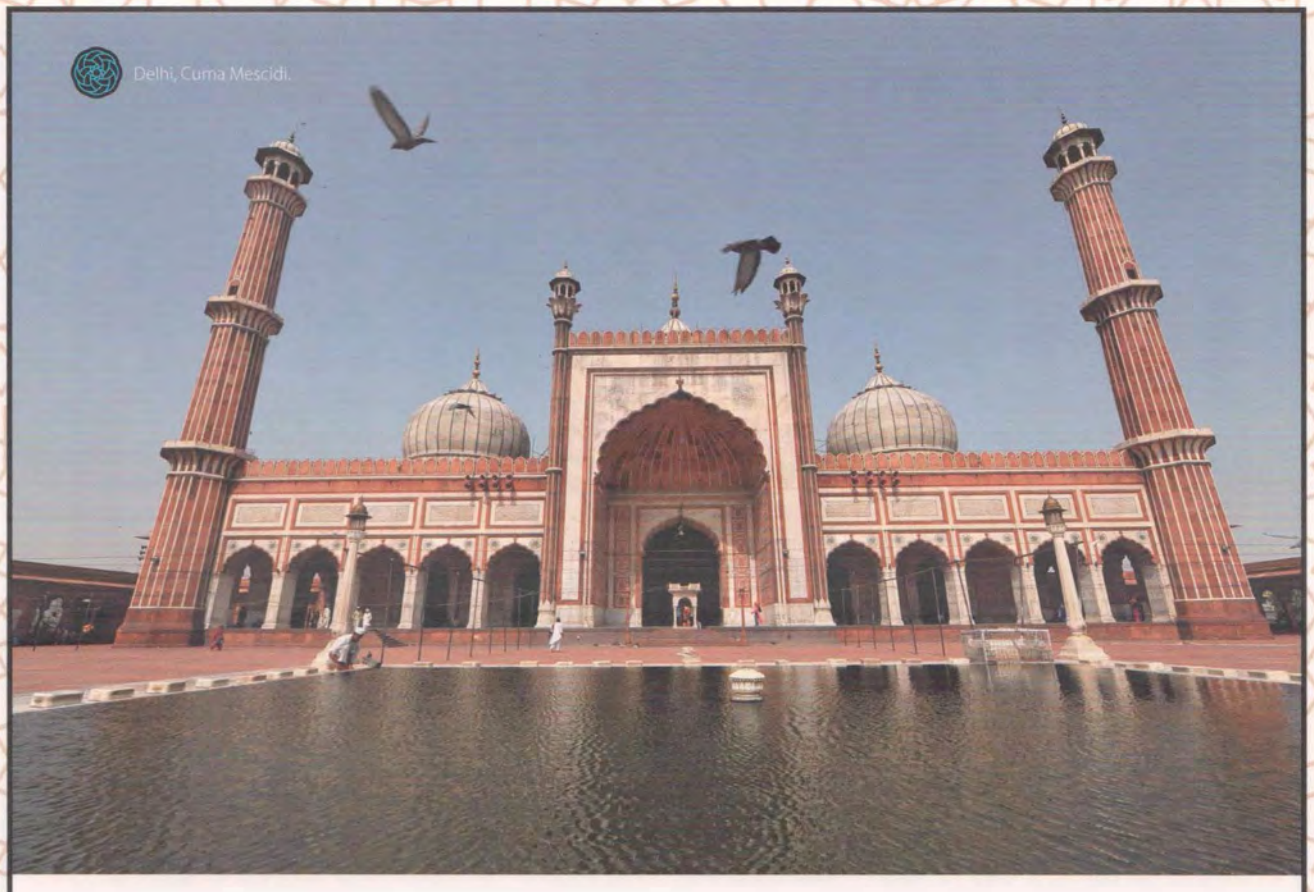
Delhi Cuma Mescidi

Eserin Adı	Delhi Cuma Mescidi
Yeri	Yeni Delhi, Hindistan
Yapım Yılı	1648-1656
Mimar	Bilinmiyor
Dönem/Hanedan	Babür
Yönetici	Muhammed Hürrem (Şah-ı Cihan)

Babür İmparatorluğu'nun başkentini Agra'dan Delhi'ye taşıyan Şah Cihan, bir çok imar faaliyeti ortaya koyarak, Delhi'ye o tarihlerde dünyanın en büyük ve görkemli camisini inşa etmiştir. 1650 yılında yapımına başlanılan caminin, 1656 yılında bittiği mahalli araştırmacılar tarafından rivayet edilir. Cami, altı yıl boyunca, günde altı bin kişinin çalışmasıyla tamamlanmıştır. Cami inşa hazırlıklarının ve ince detayların tamamlanması cami yapım ve bitiş yılını 1644-1658 yıllarına çekmektedir.

Caminin doğusunda La'l Kıl'a'ya (Kızıl Lale) bulunmaktadır. Şah Cihan'ın "Kızıl Kale" ismini verdiği bu kaleden camiye doğru uzanan bir saltanat yolu bulunmaktadır. Bu saltanat yolundan Şah Cihan, her cuma büyük bir törenle bu yoldan geçerek cuma namazına iştirak ettiği, dönemin kaynaklarında bulunmaktadır. Caminin taçkapısı hükümdara tahsis edilmiş bir yapıdır. Seyyah kayıtlarında, caminin surların içinde ve dört ana caddenin bağlandığı noktada olduğu geçmektedir. Şehrin merkezindeki bir tepenin üstüne inşa edilerek caminin ihtişamı arttırılmıştır. Dokuz metre yüksekliğe sahip binanın, ana girişlerine; kuzeyde otuzdokuz, güneyde otuzüç, hükümdara ayrılan doğu kısmında ise otuzbeş geniş ve yüksek basamakla çıkılır. Sivri kemerli revaklarla çevrili avlu, içten içe 99x99 metre alana sahiptir. Hükümdar taçkapısı 18 metre yüksekliğe, 15x15 metrelik, kuzey ve güneydeki kapılar ise 15 metre yüksekliğe, 15x9 metrelik alana sahiptirler. Kapılar, cami giriş eyvanına göre şekillenmişlerdir.

Hükümdar girişinin tam karşısında, batı (kıble) kısmında ise, 79.5x27.5 metre boyutlarında ana ibadet mekanı bulunmaktadır. Avlunun ortasında 14x11 metre boyutlarında bir havuz bulunmaktadır. Hükümdar giriş kapısı eyvanının her iki kenarında üç kat niş bulunmaktadır. Yan girişlerde ise iki kat niş vardır. Hükümdar taçkapısının üstünde bir sıra sivri küçük mermer kubbe yapılmıştır. Taçkapının bulunduğu cephenin iki köşesinde, üzerinde sivri minareleri bulunan siperlikler mevcuttur. Hükümdar taçkapısının üstünde kü-


Delhi, Cuma Mescidi.

çüklü büyüklü minareler köşeleri tamamlamıştır.

Cami tasarımında mimari yapı yaklaşımını, Fetihpür Sikrî Ulucamii'nden aldığı düşünülmektedir. XI. yüzyılda Gazneli camileriyle beliren mimari biçimlenmenin XV. yüzyılda önemli bir gelişme geçirdikten sonra ulaştığı en üst seviyeyi temsil eden Delhi Cuma Camii, pek çok bakımdan benzeri olan Lahor'daki Badşahi Camii'yle birlikte Hint-İslam mimarisinin zarif fakat aynı zamanda devasa ölçüleriyle erişilmez boyutlar gösteren camilerinin doruğunu teşkil etmektedir. (Beksaç, 1994, s.129) Caminin avluya bakan doğu cephesi, taçkapı ve taçkapının her iki yanında taşkın ve sivri beşer kemerden oluşmaktadır.

Avlu zemininden 1.5 metre yükseklikte olan cami taçkapısında, hükümdar taçkapısında olduğu gibi, iki köşesinden küçük minareler yükselmektedir. Bu cephenin her iki köşesinde ise caminin 39 metre yükseklikte olan, yükseldikçe kalınlığı azalan dört kademeli ana minareler yükselmektedir. Cephenin arkasında harim kısmının üzerinde lotus çiçeği şeklide büyük bir kubbe ve bu kubbenin her iki yanında, üçer bölmeli yapıların üzerinde ise ortadaki kubbeye nispeten küçük birer kubbe bulunmaktadır. Bu üç kubbe içeriden ve dışarıdan beyaz mermer levhalar ile kaplanmıştır. Kubbelerin alt mimari bölümleri kırmızı kum taşı ile inşa edilmiştir. Cephede, merkezde bulunan eyvan ile her iki yanında devam eden revakların üzerine beyaz mermer zemin üzerine siyah mermerle yazılan yazılar bulunmaktadır. Cami koduna üç merdivenle çıkılmakta olup, zemini siyah ve beyaz mermerlerle döşenmiştir.

Mihrap, her iki yanında bulunan mihrabiyelerle birlikte tasarlanmış, üçünün de sivri kemerli olduğu görünmektedir. Cami minberi ise tek parça mermer ile dört basamaklı olarak tasarlanmıştır. 1817 ve 1851 yıllarında onarım gören cami, 1833 yılında kuzey minaresine düşen yıldırım sonucu yeniden onarıma girmiştir.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Suut Kemal Yetki. *İslam Mimarisi*, 335-336. Ankara: AÜİF Türk ve İslam Sanatları Tarihi Enstitüsü Yayınları, 1959.
- Engin Beksaç. "Delhi Cuma Camii". DİA. C. IX, s. 128-129.
- François Bernier. *Travels in the Mogul Empire AD 1656-1668*. New Delhi: Oriental Books Reprint, 1983: 278-280.
- Carr Stephenn. *The Archaeology and Monumental Remains of New Delhi. New Delhi:* Ashish Publishing House, Ty: 250-256.
- Prabha Chopra. *Encyclopaedia of India*. "Delhi: Agam Kala Prakashan", 1988: 185

—Emin Selçuk Taşar

ŞEHİRLER

Şîraz

Şîraz İran'ın güneyinde bulunan Fars idarî bölgesinin ortasında, 300 km. uzaklıktaki Basra körfezini kuzeyde ve doğudaki şehirlere bağlayan tarihî ticaret yolu üzerinde, denizden yaklaşık 1.550 m. yükseklikte ve Zağros dağları arasındaki bir düzlükte yer almaktadır. Şîraz'ın 60 km. kuzeydoğusunda M.Ö. 500'lü yıllarda Ahamenî hanedanlığı zamanında I. Daryus tarafından kurulan ve kalıntıları günümüze kadar gelen Persepolis (Parsa, Taht-ı Cemşîd) bulunmaktadır. Bölge M.Ö. 331'de Kral İskender tarafından ele geçirilmiş ve bir yıl sonra ölen İskender'in ardından bölgeye yaklaşık bir buçuk asır hükmeden Selefkiler burada Yunan kültürü ve medeniyeti yaymaya çalışmışlardır. Persepolis daha sonra Eşkâniyân ve Sasânî hanedanlıklarının hâkimiyeti altına girdi. Medâin başkent yapılana kadar Sasânîler'in merkezi olarak kaldı.

Fars bölgesi Hz. Ömer döneminde fethedilmeye çalışıldı; ancak Hz. Osman zamanında Ebû Mûsâ el-Eş'arî ve Osman b. Ebü'l-Âs tarafından fethedilebildi. Şîraz 74 (693) yılında Emevî Valisi Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî'nin kardeşi Muhammed b. Yûsuf veya daha sonra amcasının oğlu Muhammed b. Kâsım tarafından kurulduğu kaydedilmektedir. Abbâsîler döneminde 255 (869) yılında Saffârîler'in hâkimiyetine giren Şîraz, bu hânedanın merkezi oldu. 322'de (934) Büveyhîler'in egemenliğine geçen şehir, özellikle Adududdevle döneminde önemli gelişme gösterdi. Bu dönemde bir kütüphane ile bir hastahane ve pek çok cami, saray, bahçe, çarşı, kervansaray inşa edildi. Adududdevle'nin oğulları arasında başlayan taht kavgalarıyla birlikte 379 (989) yılında Fars, Kirman ve Hûzistan bölgelerine hâkim olan Samsâmüddevle Şîraz'ı merkez yaptı. Daha sonra bölgeye hâkim olan Bahâüddevle Bağdat'ı terk ederek Şîraz'ı Büveyhîler'in başkenti yaptı.

Şîraz 454 (1062) yılında Selçuklu hânedanından Kirman hâkimi Kavurd Bey'in idaresine girdi. 12. yüzyılın ilk yarısında şehri yöneten Celâleddin Çavlı, Karaca Sâkî, Mengüpars ve Bozaba gibi güçlü Selçuklu emîrleri Şîraz'da önemli imar faaliyetlerinde bulundular. Şîraz ve çevresi, Selçuklu Devleti'nin zayıflamaya başladığı dönemde Salgurlular'ın (Fars Atabegleri) kurucusu Atabeg Muzafferüddin Sungur b. Mevdûd'un hâkimiyetine girdi (543/1148). Salgurlular Şîraz'da su kanalı, çeşme, han, ribât, dârüşşifâ ve medrese gibi birçok yapı inşa ettiler.

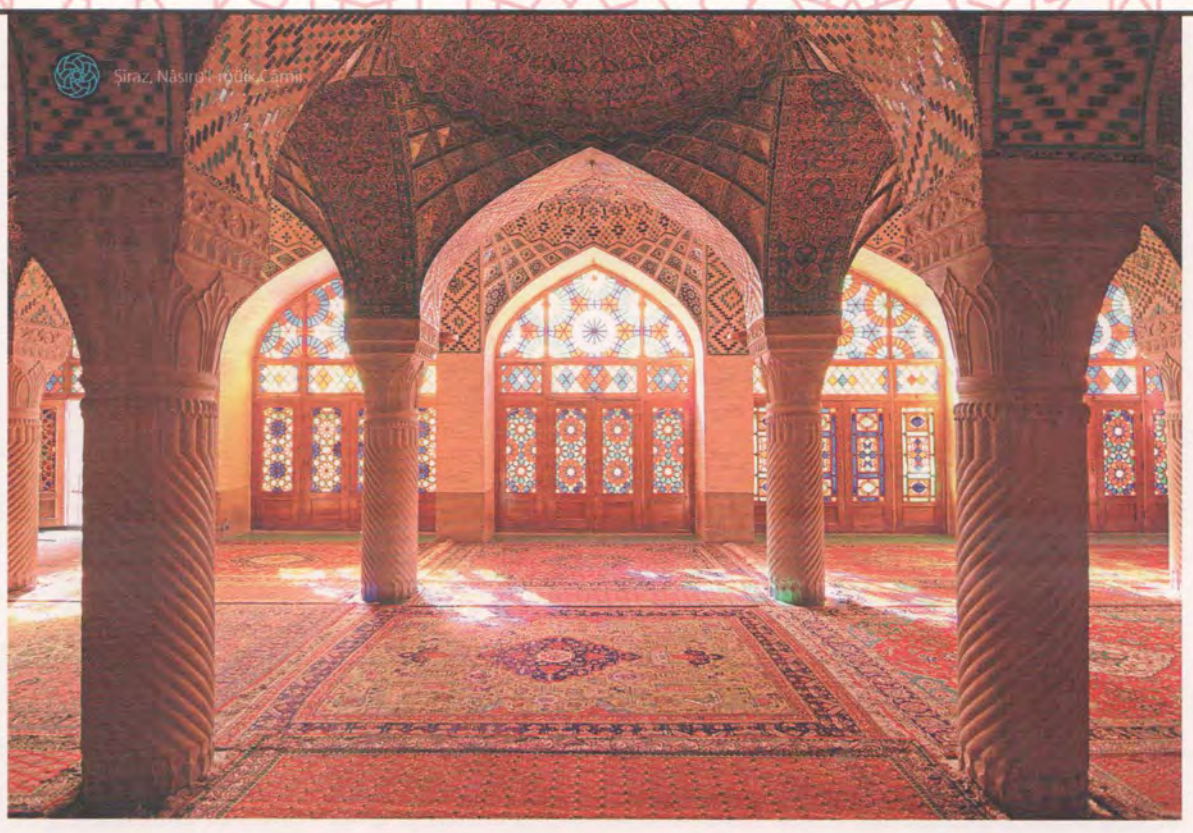
Şehir İran'da büyük tahribata yol açan Moğol istilâsını, Atabeg Ebû Bekir b. Sa'd'ın Ögedey Han'a elçi gönderip itaatini bildirmesi ve Moğollar'la dostane ilişkiler kurması sayesinde zarar görmeden atlattı. Hülâgû'nun oğlu Mengü Timur ile evli olan son Salgurlu Atabegi Âbiş Hatun'un yirmi yıldan fazla süren yönetimi sırasında Fars eyaleti, tamamen İlhanlı egemenliği altına girdi. Bu dönemde halk, ağır vergiler ödemek zorunda kaldı. 698 (1298-99) yılında baş gösteren kıtlık ve veba salgını şehre büyük zarar verdi. Salgının bölgede yaklaşık 90.000 kişinin ölümüne yol açtığı kaydedilmektedir. İlhanlı ordusunun Suriye seferinde bulunmasından faydalanan Çağataylılar'dan Duva'nın oğlu Kutluğ Koca, Kirman'ı yağmaladıktan sonra Fars eyaletine girdi. 699'da (1300) Şîraz önlerine gelen yağmacılar şehir ve çevresine büyük zarar verdiler. 14. yüzyılın ilk çeyreğinde Şîraz yeniden toparlandı.

İlhanlı Hükümdarı Olcaytu Han tarafından Fars bölgesindeki hassa arazisinin (incû) idaresiyle görevlendirilen Şerefeddin Mahmud Şah, Ebû Said Bahadır Han döneminde Şîraz'ı ve Fars bölgesinin büyük bir kısmını hâkimiyeti altına alarak İncûlular hânedanını kurdu. Şehir, 740 (1340) yılında İncûlular arasındaki iktidar mücadelesinden faydalanan Çobanîler'den Pîr Hüseyin'in eline geçti. Ardından Mahmud Şah'ın oğullarından Cemâleddin Ebû İshak, Şîraz'a ve bütün Fars bölgesine hâkim oldu. Şîraz 754'te (1353) Muzafferîler'den Mübârizüddin Muhammed tarafından ele geçirildi ve Şah Şücâ' döneminde hânedanın merkezi oldu. Şehir, 795 (1393) yılında Şîraz yakınlarında Muzafferîler'den Şah Mansûr'u mağlûp eden Timur'un egemenliğine girdi. Şehir Timurlular'dan sonra Karakoyunlu ve Akkoyunlular'ın, 909'da (1503) ise Safevîler'in eline geçti.

Safevîler'in yıkılış devrinde 1137 (1724) yılında Afganlı Galzaylar tarafından istilâ edilen Şîraz'a birkaç yıl sonra Nâdir Şah egemen oldu. Zend hânedanının kurucusu Kerim Han, Şîraz'ı 1180'de (1766-67) başşehir haline getirdi ve imar etti. Zendler'in ardından Kaçarlar'ın kurucusu Ağa Muhammed Han'ın hâkimiyetine giren (1205/1791) Şîraz, Tahran'ın devlet merkezi olmasıyla eski görkemli günlerinden iyice uzaklaştı. Şehir 1813 ve 1824 yıllarındaki depremde büyük zarar gördü; 1822'de çıkan veba salgını çok sayıda insanın ölümüne yol açtı. Şehrin nüfusu 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren hızla yükseldi.

12. yüzyıldan itibaren Şiraz'da medreselerin varlığına rastlanır. Bunlar arasında Selçuklu emîri Bozaba'nın hanımı Zâhide Hatun'un inşa ettirdiği medrese, Atabeg Sungur'un (salt. 1148-1161) yaptırdığı Sunguriyye Medresesi, İncûlular emiri Ebû İshak'ın 744/1343 yılında Şah Çerağ türbesinin yanına yaptırdığı medrese, Timurlular zamanına İbrâhim b. Şâhruh'un kurduğu medrese ve Mansûriye Medresesi zikredilmeye değerdir. Ayrıca Safevîler döneminden itibaren Şîraz'da Hâşimiyye, Hakîm, Mukîmiyye, Han, İmâmiyye, Şerîfiyye ve Eymâniyye isminde çok sayıda Şiî medresesi kurulmuştur.

Şîraz'da yetişen birçok devlet adamı, âlim, şair, edip ve sanatkâr İslam kültür ve medeniyetin gelişmesinde önemli rol oynamıştır. Bunlar arasında ilk dönem sûfîlerinden Bündâr b. Hüseyin (ö. 353/964), Hafîfiyye silsilesinin kurucusu olan


Şiraz, Nâsırî mûsikî sanatı

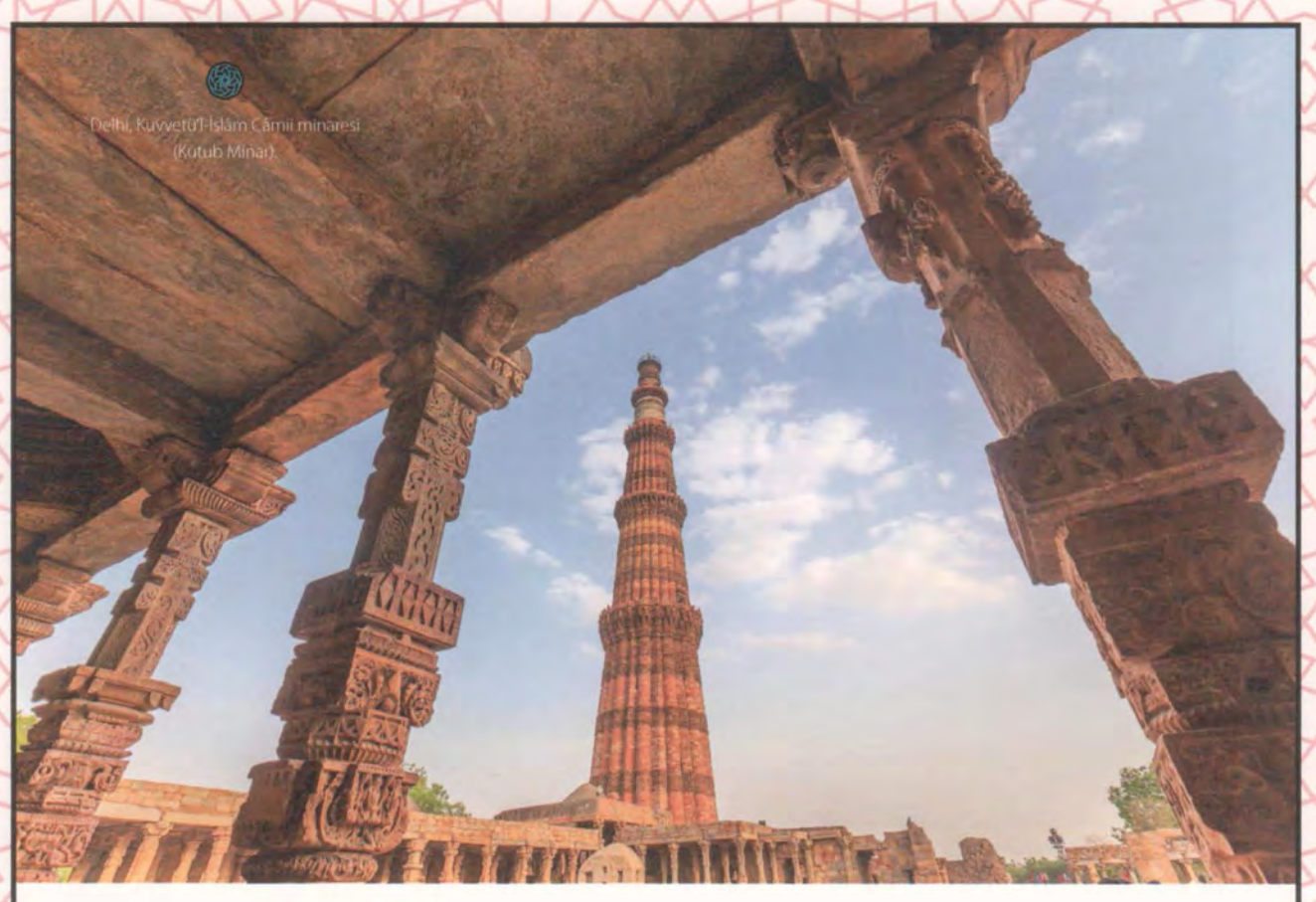
sûfî İbn Hafîf (ö. 371/982), devlet adamı ve edip Sâbûr b. Erdeşîr (ö. 416/1025), sûfî Kûhî-i Şîrâzî (ö. 442/1050), Müeyyed-Fiddîn (ö. 470/1078), Şâfiî fakihi Ebû İshak eş-Şîrâzî (ö. 476/1083), Kıraat, tefsir ve nahiv âlimi İbn Ebû Meryem (ö. 565/1170'ten sonra), matematikçi ve astronomi bilgini Abdülmelik eş-Şîrâzî (ö. 600/1204'ten önce), sûfî âlim Rûzbihân-ı Baklî (ö. 620/1223), çok yönlü âlim ve filozof Kutbüddîn-i Şîrâzî (ö. 710/1311), tarihçi, edip ve devlet adamı Vassâf (ö. 730/1329-30), hekim Mahmûd b. İlyâs (ö. 730/1330), Devvânî (ö. 908/1502), Mîr Gıyâsüddîn Mansûr (ö. 949/1542), Mîr Fethullah Şîrâzî (ö. 997/1589), İşrâkî, Ekberî ve Meşşâî düşünce ekollerini mezceden filozof ve âlim Molla Sadrâ (ö. 1050/1641), şair, hattat ve müzehhip merci-i taklîd ve müceddid kabul edilen Şiî âlimi Hasan eş-Şîrâzî (ö. 1312/1895); Fars edebiyatının önde gelen simaları arasında ise Mecd-i Hemger (ö. 686/1287), Sa'dî (ö. 691/1292), Hâfız (ö. 792/1390 [?]),Cüneyd-i Şîrâzî (ö. 801/1399 [?]), Baba Figânî (ö.925/1519 [?]), Ehlî-i Şîrâzî (ö. 942/1535), Abdî Beg (ö. 988/1580), Örfî-i Şîrâzî (ö. 999/1591), Visâl-i Şîrâzî (ö. 1262/1846), Kâânî-i Şîrâzî (ö. 1270/1854) sayılabilir. Öte yandan 16. yüzyıl, Şîraz minyatürlerinin şöhrete kavuştuğu bir dönemdir. Buna bağlı olarak şehir, çok kıymetli yazma eserlere ev sahipliği yapmıştır.

Şîraz günümüzde İran'ın Fars eyaletinin merkezidir. Şehirde halı dokumacılığı, sedef ve gümüş kakmacılığı gibi geleneksel sanatlar hâlâ icra edilmektedir. Antik Pers kalıntılarına yakın bir yerde bulunması; tarihî cami, kale, saray, giriş kapısı, çarşı, hamam ve bahçeleri; İmam Rıza'nın kardeşi Ahmed'e ait olduğu söylenen Şâh-ı Çerâğ Türbesi, Hâfız ile Sa'dî'nin türbeleri sayesinde bir kültür ve turizm kenti olma vasfını taşımaktadır. İran'ın beşinci büyük şehri olan Şîraz'ın nüfusu 2015 tarihine göre 1.660.000 civarındadır. Şehir, küçük ölçekli sanayi kuruluşlarının yanı sıra Bûşehr Limanı'na gelen ve buradan yüklenen malların dağıtım ve toplanma merkezi olması sebebiyle canlı bir ekonomiye sahiptir.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Osman Gazi Özgüdenli. "Şîraz". C. XXXIX, s. 182-184.
- Cevad Hey'et. "Fars". *DİA*. c. XII, s. 174-176.
- A. K. S. Lambton. "Shīrāz". *EI²*. IX, 472-479.
- A. Shapur Shahbazi. "Shiraz". *Encyclopædia Iranica*. www.iranicaonline.org (20.12.2016)
- Nebi Bozkurt. "Medrese". *DİA*. C. XXVIII, s. 323-327.
- İbn Ebü'l-Hayr Zerkûb-i Şîrâzî. *Şîrâznâme*. Tahran: Asar-i Huneriye Metn, 1389 [2011].
- Ebü'l-Kâsım Muînüddin Cüneyd-1 Şîrâzî (ö. 791/1389). *Şedîdü'l-izhâr fî hatti'l-evzâr an zuvvâri'l-mezâr: mezârât-i Şîrâz* Tashih ve tahşiyye: Muhammed Kazvini ve Abbas İkbal. Tahran: İntişarat-ı Novid, 1344.
- John W. Limbert. *Shiraz in the Age of Hafez: The Glory of a Medieval Persian City*. Seattle: University of Washington Press, 2004.
- Lale Uluç. *Türkmen Valiler, Şirazlı Ustalar, Osmanlı Okurlar: XVI. Yüzyıl Şiraz Elyazmaları*. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2006.

—Selahattin Polatoğlu



Delhi, Kuvvetü'l-İslâm Câmii minaresi (Kutub Minar).

ŞEHİRLER

Delhi

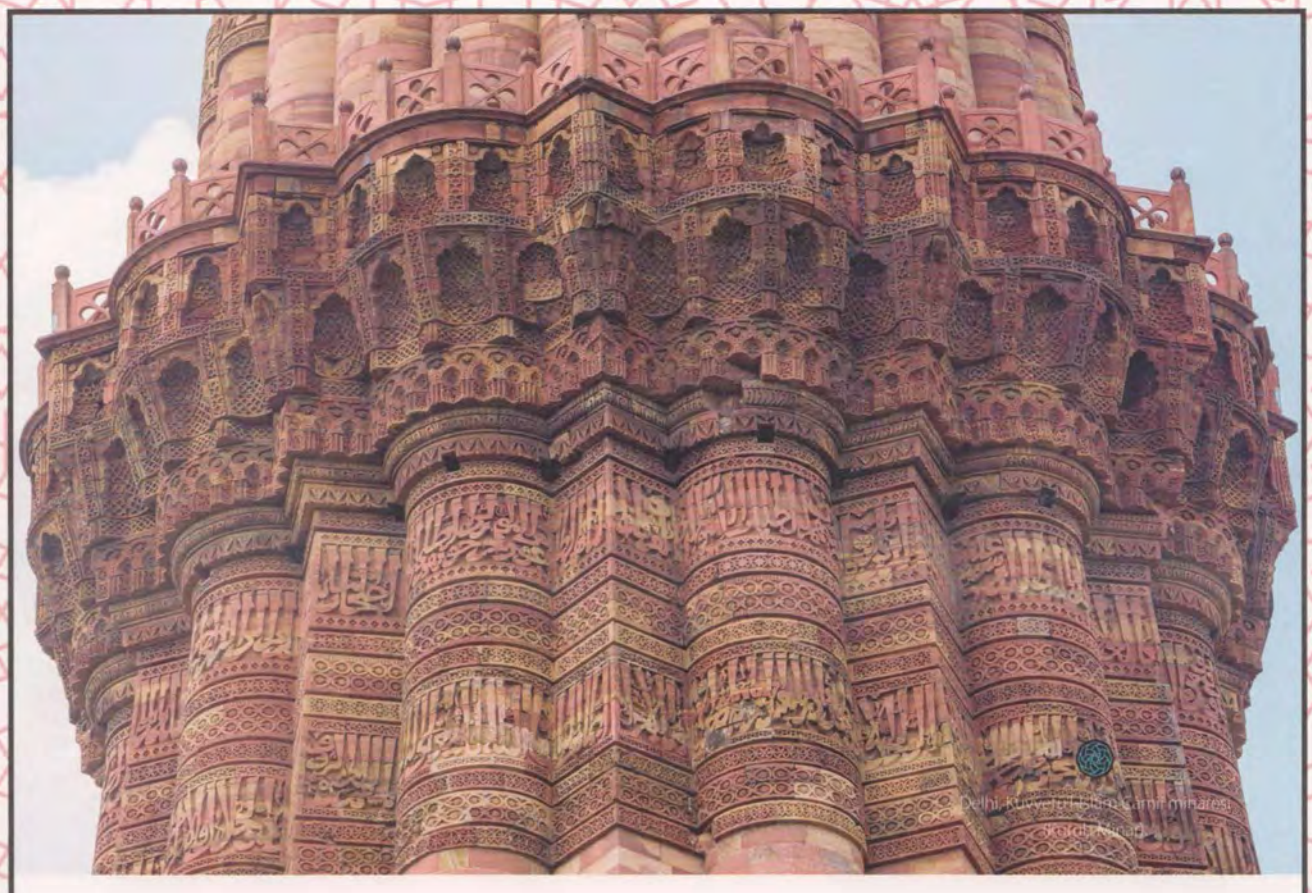
Delhi şehrinin adının nereden geldiğiyle ilgi pek çok rivayet ve efsane bulunmaktadır. Bunlardan birisi milattan önce 1. yüzyılda Dhillu veya Dilu adındaki bir kralın Kutub Minar bölgesinde bir şehir kurduğu ve şehrin adına da kendi ismini verdiğidir. Bir başka efsaneye göre şehrin adı Hintçe bir kelime olan Dhili'ye dayanmaktadır. Bazı tarihçelere göre ise şehrin adı Hintçe "Dehleez" kelimesinden türetilmiş ve Hindistan'daki Ganj ovasına geçiş anlamında sembolik bir isim olarak kullanılmıştır.

Kurulduğu döneme göre sınırları oldukça farklı olan günümüzdeki Delhi, çeşitli dönemlerde kurulan Lâlkot (1192), Sîrî (1303), Tuğlukâbâd (1320), Cihanpenâh (1340), Fîrûzâbâd (1354), Pûrânâ Kıl'a (1542) ve Şahcihanâbâd (1638) şehirlerinin büyüyüp gelişmesi sonucu birleşmelerinden oluşmuştur. Bu şehirler, belirli Müslüman hanedanlar tarafından kurulmuş olup günümüz Delhi'sinin başlıca semtleri olarak varlığını sürdürmektedir.

Delhi tarih boyunca pek çok hanedanlığa ev sahipliği yapmıştır. Müslümanlar şehir almadan önce Çavhan Hanedanlığı burada hüküm sürmekteydi. Başşehirleri Delhi olan Çavhan Hanedanlığı'nın hükümdarı olan Hindu Rajası Prithviraj, şehri akınlardan koruma için şehrin tamamını içerisine alan bir sur inşa ettirmiştir. Nitekim bu surlar, Afganistan bölgesinden gelen Kutbüddin Aybeg ve ordusunun şehri almasına engel olamamıştır. Kutbüddin Aybeg, şehri alarak Delhi Sultanlığını kurmuş ve şehirde pek çok imar faaliyeti yapmıştır. Bunlardan en önemlileri 1192 yılında inşa ettirdiği Kuvvetû'l-İslam Mescidi'dir. Ayrıca 1229 yılında şehri almanın ve Çiştî şeyhi Kutbüddin Bahtiyâr Kâki'nin anısına inşa ettirdiği dünyanın en yüksek minaresi olarak bilinen Kutub Minâr'dır.

Çavhanlar'dan sonraki dönemlerde şehirdeki imar çalışmaları devam etmiş, İltutmış ve Alâeddin Halacî tarafından bu yapılara yenileri eklenerek ilk Müslüman Delhi şehri ortaya çıkmıştır. Alâeddin Halacî döneminde şehir Moğol akınlarından korunmak için kale duvarları genişletilerek daha güçlü hale getirilmiştir. Ayrıca yine bu dönemde yeni bir şehir olan Sîrî'nin kurulduğu görülmektedir.

Şehir yönetimine, mimaride oldukça ileri bir seviyede oldukları bilinen Tuğluklular'ın geçmesinin ardından Tuğlukabad, Adilabad, Cihanpenah ve Fürüzabad adında dört yeni şehir kurulmuştur. Delhi Sultanlığı'nda yaşanan şehir yönetimindeki sürekli değişimlerin ardından 14. yüzyıl başlarında Timur ve ordusu Hindistan'a girerek bu şehirleri yıkmıştır. Sonraki dönemlerde Seyyidler ve Lûdîler yıkılan bu şehirlerin yerine



yenilerini inşa ettirmişlerdir. Lûdîler döneminde başşehirlik Delhi'den Agra'ya geçmiş ve bunun sonucu olarak Delhi başşehir olma özelliğini kaybetmiştir.

Delhi'nin zaman içerisinde yaşanan iktidar değişimleri sonucu eski önemini kaybettiği görülmektedir. Nitekim şehir 16. yüzyılın başlarında Babür İmparatorluğu döneminde başşehirlik ünvanını geri kazansa da sonraki dönemlerde bu ünvanı sürdürememiş ve merkez olarak seçilen Agra'nın gölgesinde kalmıştır. Delhi'nin eski önemini kazanmasında Şah Cihan'ın önemli bir rolü olmuştur. Uzun yıllar Agra'da ikamet eden Şah Cihan daha sonra Delhi'ye yerleşerek imar çalışmalarına başlamıştır. Tarih boyunca Babür İmparatorluğu iktidarının bir sembolü olarak bilinen kırmızı kaleyi inşa ettirmiş ve eski önemini kaybeden Delhi şehrine yeni bir yerleşim merkezi olarak Şahcihanabad'ı kurmuştur. Aynı zamanda Şah Cihan, 1639 yılında ünlü Delhi Cuma Camii'ni inşa ettirmiştir.

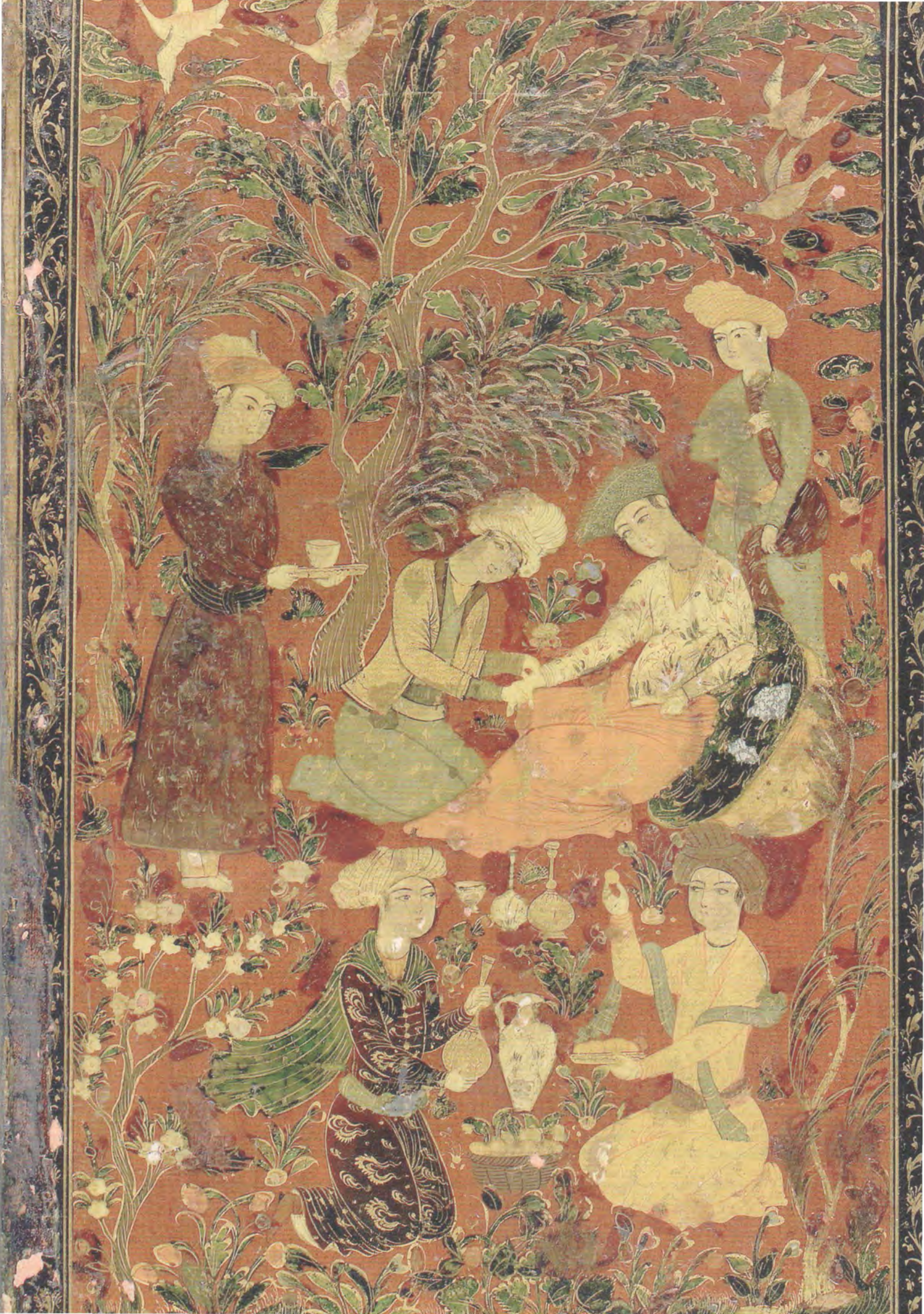
Delhi XIX. yüzyıla kadar Müslümanlara ev sahipliği yapmış fakat İngilizler 1858 yılında şehri ele geçirmiştir. Bu dönemde İngilizlerin idare merkezlerini Kalküta'dan Delhi'ye taşımaları sonucu şehir Yeni Delhi adını almış ve Şahcihanâbâd bölgesine Eski Delhi denilmiştir. 1947 yılında ise Yeni Delhi, Bağımsız Hindistan Devleti'nin başşehri olmuştur.

Delhi 15. yüzyılda önemli kültür merkezleri olan şehirlerin başında gelmektedir. Özellikle Delhi Sultanlığı döneminde Orta Asya'daki Moğollardan kaçan sûfîlere, şairlere, âlimlere, müzisyenlere ve şarkıcılara ev sahipliği yapmıştır. Şan Cihan döneminde kırmızı kale ve çevresi Hindistan'ın kültür ve sanat faaliyetlerinin gerçekleştirildiği bir yer halini almıştır. Bu dönemde İslamî eğitim merkezi olarak tüm Asya kıtasında Delhi ön plana çıkmıştır. Mesela Alâeddin Halacî devrinde şehirde, pek çok alim yetişmiştir. Nakşibendî, Çiştî, Sühreverdî, Kâdirî ve Fîrdevsî tarikatlarına mensup mutasavvıflar, tarikat merkezlerini buraya kurmuş ve şehirde uzun süre yaşamışlardır. Aynı zamanda Şeyh Kutbüddin Bahtiyâr Kâkî, Şah Kelîmullah, Şeyh Nizâmeddin Evliyâ, Şah Fahreddin, Şeyh Nasîrüddin Çirâğ, Mirza Mazhar Cân-ı Cânan, Şah Gulâm Ali gibi önemli isimlerin kabirleri burada yer almaktadır.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- K. A. Nizami. "Delhi". *DİA*. C. IX, s. 126-128.
- J. Burton-Page "Delhi (Dihlî)". *Historic Cities of the Islamic World*, ed. C. Edmund Bosworth, 125-134. Boston: Brill, 2007.
- H. H. Cole. The Architecture of Ancient Delhi. London: Yy, 1872
- H. C. Fanshawe. *Delhi Past and Present*. Londra: Asian Educational Services, 1902.
- Annemarie Schimmel. *Islam in the Indian* Subcontinent. Leiden: Brill, 1980.

—Büşra Sağıroğlu



Kadîm ile Cedîd Arasında: Muhasebe Dönemi'nde Tıp Bilimi

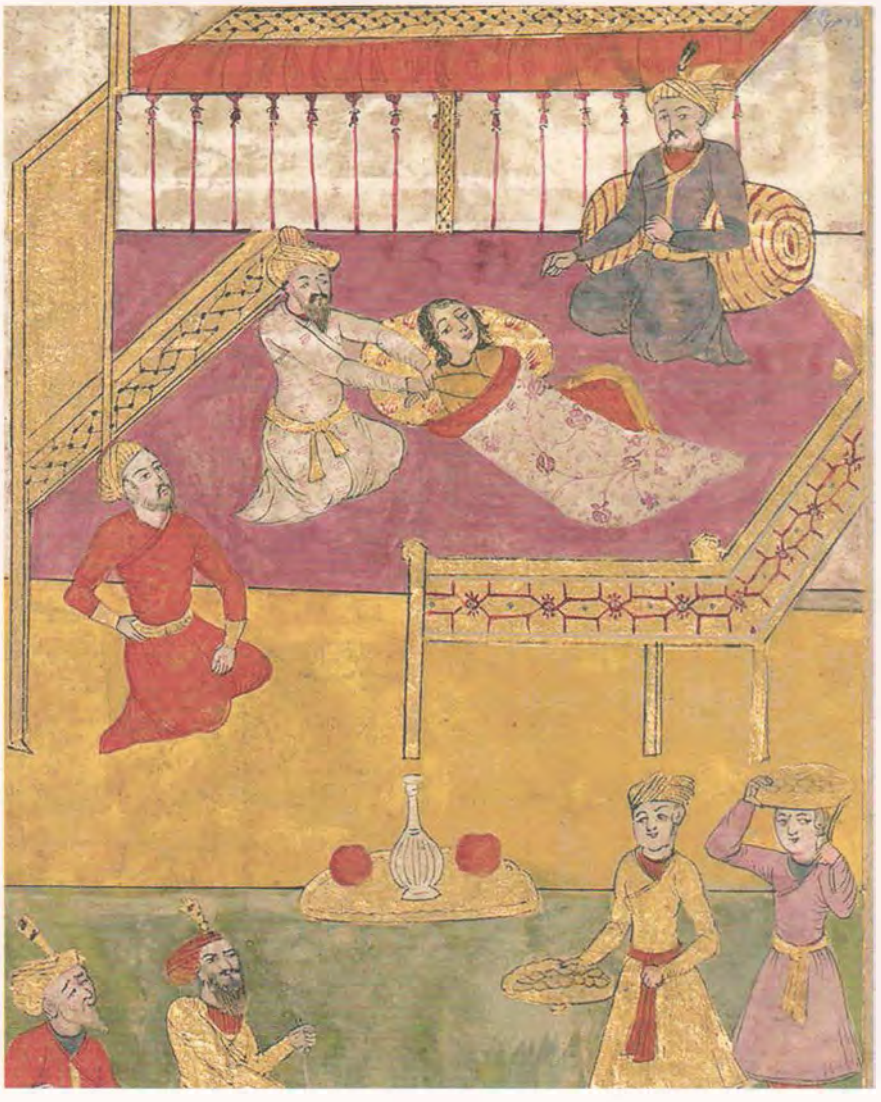
İHSAN FAZLIOĞLU

Tıp bilimi Muhasebe Dönemi'nin genel özelliklerini paylaşmanın yanında ilginç bir özelliği haizdir. Çünkü tıp hem yönetici sınıfı hem de halkı doğrudan ilgilendirdiği için etkiye, değişime ve dönüşüme en açık '*bilim*' ve zanaattır. Nitekim Batı Avrupa kaynaklı bilgilerden en çok etkilenen ve tepki veren; kendini bu bilgileri de dikkate alarak yeniden tanımlayan ve konumlayan ilk disiplin tıptır; o kadar ki, Osmanlı Ülkesi'nde deyiş yerindeyse '*modernleşme*' dizgeli biçimde bir tecrübe olarak tıp alanında başlamış ve devam etmiştir. Bu nedenlerle de tıbbî eserler büyük oranda Türkçe üzerinden yürümüştür.

XVI. yüzyılda kadîm tıp devam ederken, Osmanlı tabipleri Batı Avrupa'da gelişen Paracelsus'un tıp yaklaşımını *tıbb-i cedîd* ya da *tıbb-i kimyevî* olarak adlandırmış ve teliflerinde dikkate almışlardır. Bu dikkate alışta kadîm nazarî zemin bırakılmamış, kullanılmaya devam edilmiştir. Şemseddin İtâkî, hem klasik İslam kaynaklarını hem de Batı Avrupa'dan gelen bilgileri dikkate alarak eserler telif etmiş; *Enmuzecu't-tıb* adlı eserinde anatomiye ve teşrihe özel bir vurgu yapan Emrî Çelebî, Hekimbaşı Zeynelâbidîn, Ali Efendi-zâde gibi hekimler pek çok eser yazmışlardır. Ancak bu yüzyılın en önemli hekim yazarlarından biri, XVII. yüzyıldaki tüm gelişmeleri şahsında temsil eden Hekimbaşı İbn Sellûm'dur. İbn Sellûm, *Gâyetu'l-beyân fî tedbîr bedeni'l-insân* ve *Gâyetu'l-itkân fî tedbîr bedeni'l-insân* adlı iki eseriyle bu dönem tıb tarihine önemli bir yer edinmiştir. Yine bu yüzyılda Büyük Hayatî-zâde Mustafa Feyzî tıp tarihi açısından önemli *Resâilu'l-muşfiye fî emrazi'l-muşkile* başta olmak üzere birçok Türkçe eser kaleme almıştır. XVII. yüzyıl iki büyük hekim yazarla kapanır: Şaban Şifâî ve Ömer İznîkî ki, her ikisi de dönemlerindeki tıp bilimini temsil eden önemli eserler kaleme almışlar; kadîm bilgiler yanında cedîd malumatı da kullanmışlardır.

XVIII. yüzyıl artık tıp biliminin kadîm nazarî zeminin de tedricen sorgulandığı ve

Kadının nabzını ölçen doktor, İbn Sînâ'nın *el-Kânûn fî't-tıbb*'ının XVII. yüzyıl Isfahan'ında istinsah edilmiş bir nüshasından. Wellcome Library, London.



Hasta'nın nabzını ölçen hekim. XVII. yüzyıl Hindistan bölgesine ait bir *Mesnevî* nüshasında yer alan minyatür. (The Walters Art)

yüzyılın sonunda terk edilmeye başlandığı bir yüzyıldır ki, bu durum Muhasebe Çağı'nın XVIII. yüzyıl özellikleri ile örtüşmektedir. Ömer Şifâî ve Ali Münşî kadîm tıbbi bilgiler yanında Batı Avrupa'dan gelen tıbbî bilgileri de yoğun bir biçimde kullanmışlardır. Ömer Şifâî'nin, *Cevheru'l-ferîd fî tıbbi'l-cedîd* ve *Minhâcu'ş-şifâî fî tıbbi'l-kimyâî*; Ali Münşî'nin ise *Bidaatu'l-mubtedî* adlı eserleri dikkate değerlerdir. XVIII. yüzyılda Abbas Vesîm, *Dustûru'l-Vesîm fi tıbbi'l-cedîd ve'l-kadîm* adlı eseriyle kadîm ve cedîd tıbbı dizgeli ve sorunlar üzerinden mukayese etmiş; kendi mensup olduğu geleneği açık ve rahat bir biçimde *kadîm* olarak adlandırabilmiştir. Elbette bu yüzyılda diğer önemli bir çalışma, Mustafa Tokâdî'nin *el-Kânûn fî't-tıbb*'ı kendine değin yapılan hemen diğer tüm çalışmaları kullanarak *Tebhîzu'l-Mathûn* adıyla Türkçe tercüme ve şerh etmesidir. Kâtip-zâde, Suphî-zâde, Rodosî-zâde gibi hekim-yazarlar yanında klasik tıbbın son büyük temsilcisi Gevrek-zâde Hasan Efendi'dir. Gebelik, çocuk sağlığı ve çocuk hastalıklarını konu alan *en-Neticetu'l-fikriyye fî tedbîr vilâdeti'l-bikriyye*, özgün klinik gözlemlerini muhtevi *Risâle-i tıbbiyye* ve tercüme-telif eserleri ile Muhasebe Çağını mühürlemiştir.


Edirne, Selimiye Camii

ŞEHİRLER

Edirne

Anadolu'dan Avrupa'ya geçişte tarihi öneme sahip bir konumda olan Edirne şehrinin ismi, II. yüzyılda Roma İmparatoru Hadrianus'un kenti yeniden inşa etmesi ile kente verilen Hadrianapolis isminden gelmektedir. Trakya'nın merkezinde konumlanan şehir, Tunca ve Ergene nehirlerinin Meriç nehrine kavuşarak bir kavis oluşturdukları yükseklik üzerine konumlanmıştır. Trakya'da bilinen ilk siyasî oluşumlardan ve çeşitli boylardan oluşan Trakların Edirne'de MÖ 2000'lere uzanan varlıklarından sonra, bölgeyi etkileyen Helen ve Pers egemenlikleri söz konusu olmuştur. MÖ 4. yüzyılda İpsala merkezli Trakya Devleti kuran Odrisler'in bugünkü Edirne'yi kurdukları düşünülmektedir. Çok geçmeden, Roma'nın etkinliğini kazandığı MÖ I. yüzyıla kadar Makedon valilerce yönetilen Edirne ve çevresi, Orestia olarak isimlendirilmiş, bu isim Roma ve Bizans döneminde de kullanılmış, İslam kaynakları Edrene, Edrenebolu, Edrinus, isimlerini kullanmışlardır.

Roma döneminde, Hemimantos eyaletinin merkezi ola Edirne, Roma başkentinin İstanbul'a taşınmasından sonra önemini arttırmış, bu önemini Roma'nın bölünmesinden sonra da sürdürmüş, zaman zaman Got, Bulgar ve Hun işgallerine uğramıştır. Aydınoğlu Umur Bey döneminde ve daha sonra Orhan Bey döneminde bölge Müslüman beylikler tarafından tanındı. Bizans ile 1345'ten itibaren yakın ilişki kuran Orhan Bey döneminde, Orhan Bey'in oğlu Süleyman Paşa komutasında birlikler, Edirne'de, meşru Bizans valisine muhalif bir hareketin bastırılmasına yardım etmiş, Meriç nehri üzerinde Sırp-Bulgar hücumunun püskürtülmesine yardımda bulunmuşlardır. Bu yardımlardan maksadın Rumeli'ye yerleşmek olduğu Bizans tarafından zamanla anlaşılsa da çeşitli nedenlerle boşalan Gelibolu yarımadasını üs haline getiren Türkmen toplulukların ilerleyişi Süleyman Paşa'nın şehadeti sonrası bölgeye komutanlık eden Murat Bey'in Beyliğin başına geçmesi ile hızlanarak 1361-1371 arası bölge tamamı ile Osmanlı egemenliğine girmiştir. Edirne fatihi Lala Şahin Paşa'nın idaresine verilen şehir, İstanbul ve Avrupa arasında bağlantıların denetlendiği bir merkez olmuş, Rumeli fetihleri buradan ikmal ve idare edilmiştir. Edirne'nin fethi ile ilk kez Osmanlı üzerine yürüyen Haçlı orduları 1364 Sırpsındığı, 1371 Çirmen muharebelerinde bozguna uğramış, Edirne ve Batı Trakya'nın güvenliği sağlanmıştır. Fetret döneminde siyasi önemi artan Edirne, önce Emir Süleyman'a ardından üç yıl Musa Çelebi'ye merkezlik etmiştir. Çelebi Mehmet'in ölümü ile ortaya çıkan Mustafa Çelebi, Edirne'de kısa bir zaman



Yahyâ Sofi'ye ait Edirne Eski Câmii kitabesi.

etkin olmuş, ancak II. Murat tarafından bastırılmıştır. II. Murat Devri'nde imar faaliyetleri ile gelişen Edirne "Daru's-Saltanat" olarak anılmıştır. II. Murat'ın tahttan oğlu lehine feragat etmesinden rahatsız olan Yeniçerilerin, ilk isyanı Edirne'de gerçekleşmiştir. Bunun üzerine II. Murat Edirne'ye gelip tahta yeniden geçti. Oğlu Mehmet, Edirne Saray'ında doğdu ve Sitti Hatun ile burada evlendi. İstanbul'un fethinden sonra bir üs olarak önemini koruyup "payitaht-ı kadîm" sıfatını alan Edirne'ye doğu seferleri esnasında, hanedandan bir şehzade, Rumeli Muhafızı olarak gönderilmekteydi. Edirne'nin gelişmesi özellikle II. Bayezid döneminde devam etti. I. Selim'de doğu seferi hazırlıklarını burada yaptı. Kanuni, hemen hemen tüm kışlarını Edirne'de geçiriyordu, kentin çevresindeki avlak alanlar bu dönemde oluştu. 17. yüzyılın sonlarına kadar Edirne, saray ve çevresinde gelişen kültürel atmosferin çevresinde imar edilen bir şehir olmuştur. 18. yüzyıldan itibaren, fetihlerin gerçekleşmemesi ve kaybedilen topraklara paralel olarak da şehir, Balkanlarda düşen Osmanlı kale ve kasabalarından göçen asker ve mülteciler ile dolmaya başlamıştı. Ancak, çeşitli Avrupa seferleri nedeni ile padişahlar yine Edirne'de bulunuyordu. II. Mustafa bütünü ile Edirne'ye yerleşmiş, bu durumun yarattığı kargaşa ile 1703'te "Edirne Olayı" olarak anılan ihtilal gerçekleşerek II. Mustafa tahttan indirilmiş, saltanat üzerinde nüfusunu arttırmış bulunan Şeyhülislam Feyzulllah Efendi, öldürülerek cesedi Tunca'ya atılmıştır. Bu olaydan sonra Edirne'de tahta çıkan son hükümdar III. Ahmet olmuş, Edirne'nin, saltanatlı günleri geride kalmıştır. III. Selim ve II. Mahmut dönemindeki ıslahatlar, Rumeli'de âyanların Edirne'de toplanıp bazı isyanlara öncülük etmeleri ile sonuçlandı. 12 Bektaşi tekkesi ve Kalesinde bulunan Ağa Kapısı ile Edirne, Yeniçerileri besleyen önemli bir merkezdi. 1826'da Yeniçeriliğin kaldırılması, ayaklanmaya müsait bir ortam oluştursa da Edirne Mutasarrıfı Esad Paşa ve ulemadan Eskicizade'nin girişimleri ile bu teşebbüsler bastırıldı. Edirne ilk kez yabancı düşman işgaline 1828-1829 Rus harbi ile uğramış oldu. Rus ilerleyişini durduramayan komutanlar, kentin yıkılmasından endişe ederek, şehri teslim ettiler. Ancak Prusya elçisinin araya girmesi ile Rus ordusu Edirne'nin batısına çekildi. Bu dönemde önemli bir travma geçiren şehrin üçte bir nüfusu, kenti terk etti. Hükümet bir takım kesin yasaklar koymak zorunda kaldı. Zira, civar köylerdeki Rum-Bulgar nüfus boşalan mahallelere yerleşerek, kentin demografisini değiştirmekteydiler.

Edirne, 93 harbi olarak bilinen 1878-1879 Osmanlı-Rus Harbi döneminde yeniden kuşatıldı. Kuşatma 13 Mart 1879'a kadar sürdü, salgın hastalıklar ve sefalatten on binlerce insan yaşamını yitirdi. Kentteki pek çok Osmanlı eseri yıkıma uğradı, düşman eline geçme endişesi ile Edirne Sarayı cephaneliği ile birlikte havaya uçuruldu. Savaşın ardından Edirne, Rumeli'den gelen on binlerce göçmenle sıkıntılı günler yaşadı.

Balkan Savaşları esnasında Edirne Kalesi stratejik rol oynamış, bir kuşatmaya hazır olamayan hükümet politikaları nedeni ile 40-50 gün savunulabilecek vaziyetteki Edirne Kalesi, Şükrü Paşa kumandanlığında 160 gün direnerek dünya kamuoyunun dikkatini çekmiştir. 25 Mart 1913'te teslim olan şehrin düşüşü ve 30 Mart'ta imzalanan Londra Antlaşması ile sınırın Midye-Enez hattına çekilmesi, Osmanlı kamuoyunda infiale yol açmıştır. Ancak, kısa bir zaman sonra birbirleri ile çatışan Balkan ülkeleri, kendi problemleri ile uğraşırken, 21 Temmuz 1913'te Edirne geri alınmış oldu.

22 Temmuz 1920'de Yunan işgaline uğrayan Edirne, Sevr Antlaşması ile Yunanistan'ın Doğu ve Batı Trakya Vilayeti'nin merkezi olarak öngörülüyordu. Ancak Lozan antlaşması ile Edirne, Türkiye Cumhuriyeti'ne katılmış ve Batı sınırını teşkil etmiştir. 1936'da imzalanan Montrö Sözleşmesi ile Edirne'ye Türk Ordusu girmiştir.

Edirne'de XIX. yüzyılda, 47 medrese ve 54 mahalle mektebi bulunmaktaydı. Gayrimüslimlere ait, 5 Ermeni, 12 Rum, 2 Ya-

hudi, 11 Bulgar, 1 İtalyan, 1 Avusturya ve 1 de Fransız okulu bulunmaktaydı.

Edirne, saray çevresinde gelişen pek çok sanat dalının doğmasına neden olmuştur. Edirnekari süsleme sanatı bunun günümüze kadar uzanmış bir örneğidir. Hat sanatının Osmanlılarca geliştirilmesinde de Edirne'nin etkisi olmuştur. Aslen Edirneli 240 hattatın olduğundan bahsedilmekte, bilinen en eski Edirneli hattatın da, Fatih devrinin meşhurlarından Yahya es-Sofi ve oğulları olduğu belirtilmektedir.

Roma İmparatoru, Hadrianus'un yaptırdığı kale, bugünki kale içi mevkiini kuşatmakta olup, 1 km uzunluğunda 12 kule ve 9 kapıya sahip bulunmaktaydı. Kale, 1867'de Vali Hurşit Paşa tarafından yıktırılmış, arsaları satılarak kente hastane gibi donatılar yaptırılmıştır. Bugüne bir kule ve tek duvar kalıntısı kalmıştır.

Şehirde XVII. yüzyılda 14'ü selâtin olmak üzere 300 cami bulunmaktaydı. I. Murat'ın şehri fethinden sonra Cuma namazını kıldığı, Fatih dönemi Müderrislerinden Şücaeddin Halebi yanındaki medresede ders verdiği için Halebi Camii olarak bilinen yapı bugüne ulaşmamıştır. Günümüze ulaşabilen en eski cami Bayezid Camii, 1399'da inşa edilmiş, imareti ile birlikte külliye olarak yapılmıştır. Günümüze kadar gelen bazı önemli camiler şunlardır: Eski Cami (1414), Gazi Mihal Camii (1422), Beylerbeyi (1429), Şah Melek (1429), Darulhadis Camii (1435), Muradiye (1436), Mezid Bey (1442), Üç Şerefeli Cami ve Külliyesi (1447), Ayşe Kadın (1468), Evliya Kasımpaşa Camii (1478), Sitti Sultan Camii (1482), II. Bayezid Külliyesi (1488), Süleymanpaşa camii (1499), Lari Çelebi (1514), Süle Çelebi (1560), Selimiye Camii ve Külliyesi (1574), Defterdar Mustafa Paşa (1576), Kadı Bedreddin (1752).

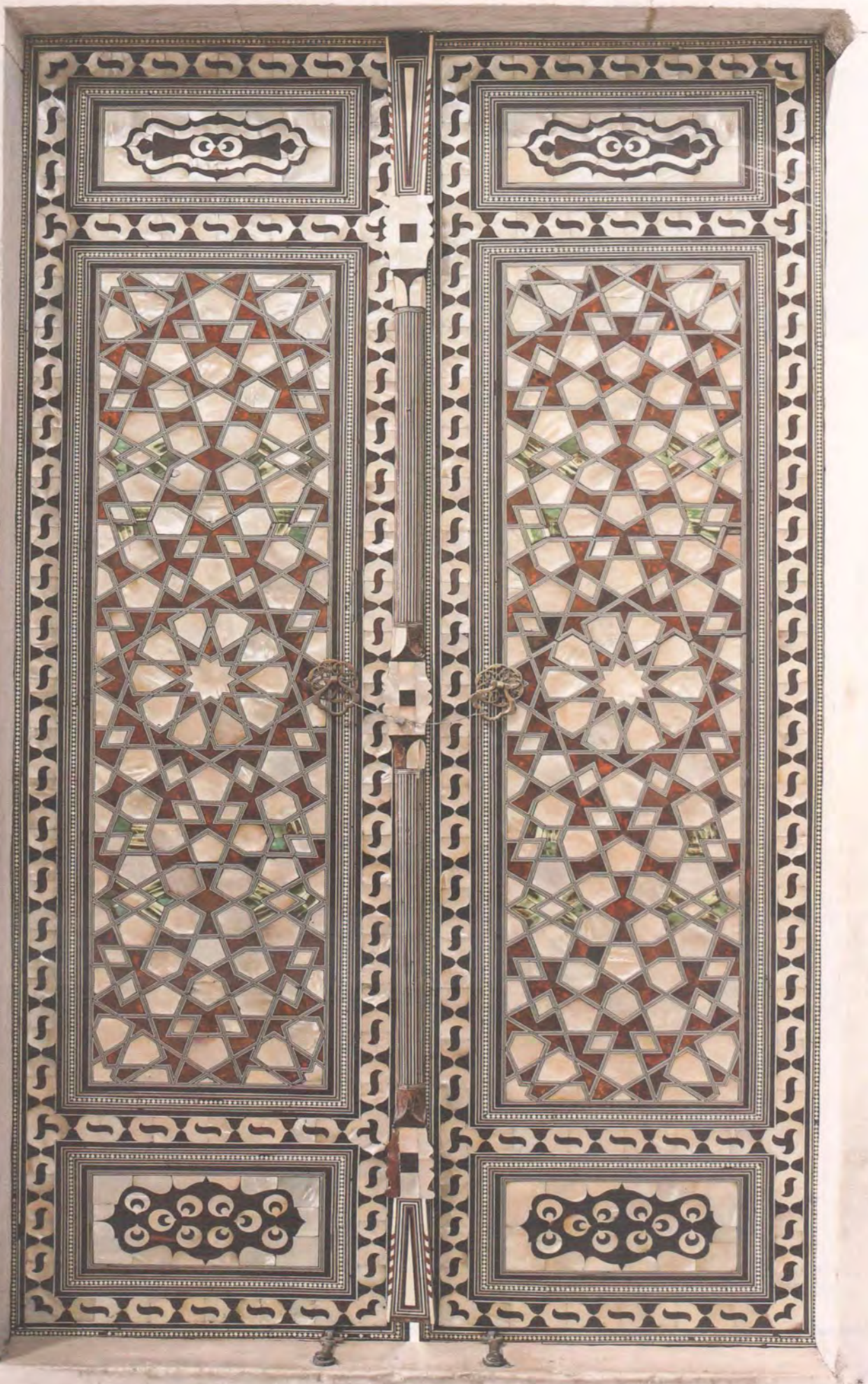
XIX. yüzyılda dahi en çok öğrenciye sahip olan Peykler Medresesi, Fatih döneminde, Üç Şerefeli Cami'nin kuzeyine inşa edilmiştir. Darülkurra olarak vazife gören Selimiye Medresesi de şehrin önemli eğitim kurumlarındandır. Hayriye Medresesi, Yediyol Ağzı Medresesi, Eski Cami Medresesi, Fatih Sultan Mehmet'in de şehzadeleğinde ders gördüğü Saatli Medrese, II. Bayezid Medresesi şehrin 20. yüzyıla kadar önemini korumuş ilim merkezleridir. Edirne hakkında mufassal bir eser kaleme alan Bâdi Efendi, kırktan fazla medrese adı zikretmektedir. Nakşibendi Şeyhi Edirneli Mehmed Nuri (ö. 1884), Tarihçi Edirneli Mehmed (ö. 1640), Molla Fenari'den sonra şeyhülislamlık görevi yapan, Telvih ve Metali'ye haşiyeler yazan Molla Abdülkerim Efendi (1488), II. Bayezid Medresesi Müderrislerinden Pamuk Kadı lakaplı Abdüllatif Efendi (ö. 1532), Ahlak-i Alâi müellifi Ispartalı Kınalızade Ali Çelebi (1571), Şehircilik Fıkhı üzerine Hanefi mezhebindeki en mufassal ansiklopedik eseri yazan Kazasker Mehmet Kami efendi (ö1724), Hasan Sezai Dergahı şeyhlerinden Âşık Efendi (1567), Fatih döneminde Hurufilerle mücadele ederek tasfiyelerini sağlayan ve Edirne'de bir medrese inşa ettiren Fahreddin-i Acemi (ö.1461), Edirne'de kendi adına bir külliyesi olan Gülşeni-Halveti Şeyhi ve Divan Sahibi Hasan Sezai Efendi (ö.1738), Rufai şeyhlerinden Kabuli Mustafa Efendi (ö. 1712), Keşan'da Halveti Şeyhi Süleyman Zati Efendi (ö.1738), Edirne Mevlivahenesi Şeyhlerinden Recep Enis Dede (ö. 1734), Edirne'de doğmuş, ya da yaşamış, medfun bulunan binlerce önemli simadan birkaçıdır.

Bugünkü Edirne, Türkiye'nin Yunanistan ile sınırını teşkil eden Meriç nehri kıyısında, sınır ticareti ve daha çok tarım ekonomisi ile gelişen, nüfusunun büyük kısmını Balkan Göçmenlerinin oluşturduğu nüfusu iki yüz bine yaklaşan bir şehirdir. Şehirdeki medreselerin çoğu harap durumda olup, son yıllarda, Bayezid Medresesi ve Selimiye Darülkurrası, müze olarak hizmete açılmıştır. Harap durumdaki Hasan Sezai Dergahı restore edilmiştir. Şehrin Tunca nehrinin batısında kalan eski mahalleleri yok olduğundan bu bölgedeki vakıf eserleri terk edilmiş bir görünüm arz etmektedir. Şehir bugün turistik bir merkez olarak, yağlı güreşler ve cami, han, hamam gibi tarihi abidelerin ziyarete gelindiği bir açık hava müzesi olarak tanınmaktadır.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- M. Tayyip Gökbilgin. "Edirne". *DİA*. C. X, s. 425-431.
- Semavi Eyice. "Edirne (mimari)". *DİA*. C. X, s. 425-431.
- Pars Tuğlacı. *Osmanlı Şehirleri: Edirne*. İstanbul: Milliyet Yayınları: 1985

—Yunus Çolak



Muhasebe Dönemi Ahlak ve Siyaset Literatürü

MÜSTAKİM ARICI

Ahlak ve siyaset literatürü söz konusu olduğunda XVII. ve XVII. yüzyılları özellikle XVI. yüzyıldan belirgin farklarla ayırt edebileceğimizi söylemek zordur. Hatta XVI. yüzyılda ana hatları temayüz etmiş olan yazım tarzı ve çeşitliliğinin bu iki yüzyılda da devam ettiği görülmektedir. Fakat ilgili mirasa Osmanlı özelinde bakıldığında siyasî gelişmelere binaen siyaset düşüncesi ve literatüründe kısmen yeni sayılabilecek türde metinlerin yazıldığını ifade edebiliriz.

Bu yazıda geniş bir literatür değerlendirmesi yapmak yerine dönemin karakteristiğini yansıtan eserler üzerinden giderek bazı tespitlere yer vereceğiz. Öncelikle ahlâkta önceki dönemin bir uzantısı olarak görülebilecek bazı metinler üzerinde duralım. Bunlardan biri Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin (ö. 1114/1702) Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye'sidir. Adudüddîn el-Îcî'nin *el-Ahlâku'l-Adudiyye*'sine yazılmış şerhlerden biri olan bu metin, öncekileri gölgede bırakacak bir derinliğe sahiptir. Müellifin dinî ilimler, felsefe ve tasavvuf birikimini ustaca ortaya koyduğu eser, bu yönüyle genel olarak Osmanlı dönemi ahlâk metinleri arasında Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Âlâî*'sine en yakın metin hüviyetindedir.

Birgivî'nin *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve'ş-şîretü'l-Ahmediyye*'si bütünüyle bir ahlâk metni olmasa da ahlâk literatürüne olan katkıları sebebiyle XVI. yüzyıl metinleri arasına dahil edilmişti. XVII. ve XVIII. yüzyıllarda esere yazılan şerhler önemli bir yere tutar. İlk olarak Birgivî'nin öğrencisi Akhisarlı Hocazâde Abünnasîr Efendi'nin (ö. ?) şerh ettiği eserin en yaygın şerhlerinden biri Abdülganî b. İsmâîl b. Abdilganî b. İsmâîl en-Nâblusî'nin (ö. 1143/1731) *el-Hadîkatü'n-nediyye şerhu't-Tarîkati'l-Muhammediyye*'sidir. Bir diğer yaygın şerhin sahibi de Ebû Saîd Hâdimî'dir (ö. 1176/1762). Hâdimî en meşhur eseri olarak kabul edilen *el-Berîkatü'l-Mahmûdiyye fî şerhi't-Tarîkati'l-Muhammediyye ve'ş-şerî'ati'n-nebeviyye fi's-sîreti'l-Ahmediyye*'de Birgivî'yi oldukça geniş bir şekilde şerheder. Müellifin 1168 (1754) yılında telif ettiği eseri XVI. yüzyılda Taşköprîzâde Ahmed Efendi ve

Topkapı Sarayı, sedef kakmalı kapı.

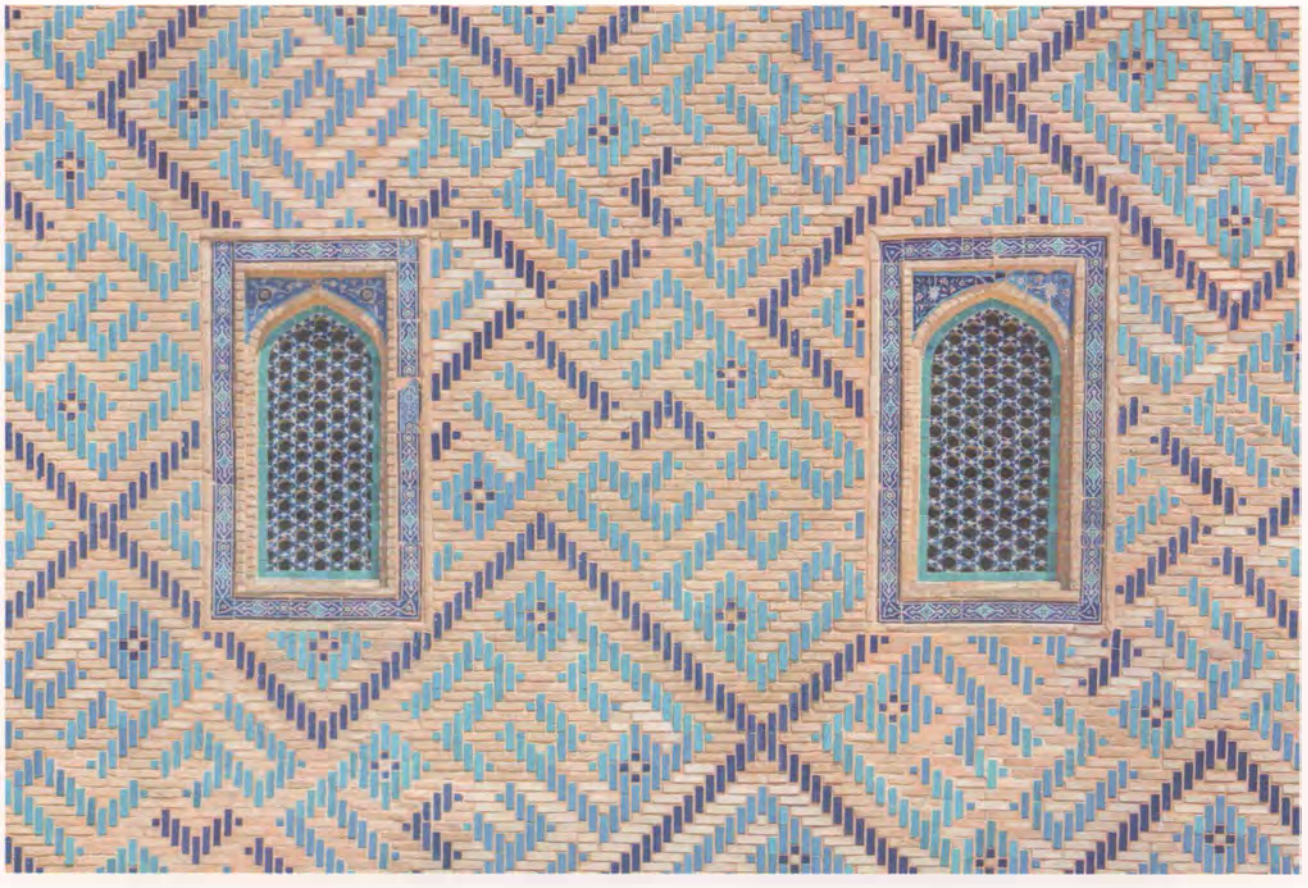


Lahor, Vezir Han Câmii. XVII. yüzyıl.

Birgivî'de görülen Gazâlî etkisini bu yüzyıla aktarmıştır.

İbrâhim Hakkı Erzurûmî'nin (ö. 1194/1780) *Ma'rifetnâme*'si bir çok ilmin meselelerine yer verse de eserin daha ziyade ahlâk ve tasavvuf merkezli bir bakış açısıyla yazıldığını ifade etmek yanlış olmaz. Zira üç bölümden oluşan eserin ikinci ve üçüncü bölümleri ile edeb meselelerine yer veren hâtime kısmına bakılınca metnin ahlâk ve tasavvufa yönelik ilgisi daha iyi anlaşılır. Müellifin eserin fizyoloji, psikoloji, fizyonomi gibi ahlâk ile ilişkili ilimlere dair bölümlerinde sunduğu insan anlayışı, seyr ü sülûkâ dair meseleler, Nakşibendiyye tarikatının edeb ve erkânı bu temaya verebileceğimiz örnekler arasındadır.

XVI. yüzyılın sonlarında Gelibolulu'nun *Nushatü's-selâtin*'i ve Hasan Kafî Akhisarî'nin (ö. 1024/1615) *Usûlü'l-hikem fî nizâmi'l-âlem*'i ile görülmeye başlanan ıslahatnâme şeklindeki siyasî nasihatnâmeler XVII. ve XVIII. yüzyılda daha belirgin bir hal alır. Akhisarî 1004/1596 yılında yazdığı bu eserde hicrî 980 yılından beri Osmanlı devlet düzeninde görüldüğünü iddia ettiği birtakım aksaklıkların ıslahı için çareler arar. Adalet, meşveret ve askerî düzende görülen aksaklıkların temel sebebi olarak saydığı rüşvet ve kadınların yönetimde etkisini artırması devlet düzenini tehdit eden bir hal almıştır. Kendi müşahadelerini ve ruhî hallerini son derece içten bir dille aktaran müellif, bir âlim sorumluluğu ve misyonuyla Osmanlı Devleti'nin politik karar alıcılarını uyarmaktadır. Zira o, devletin payidar olmasının ne anlama geldiğinin farkında olarak muhtemel tehlike-

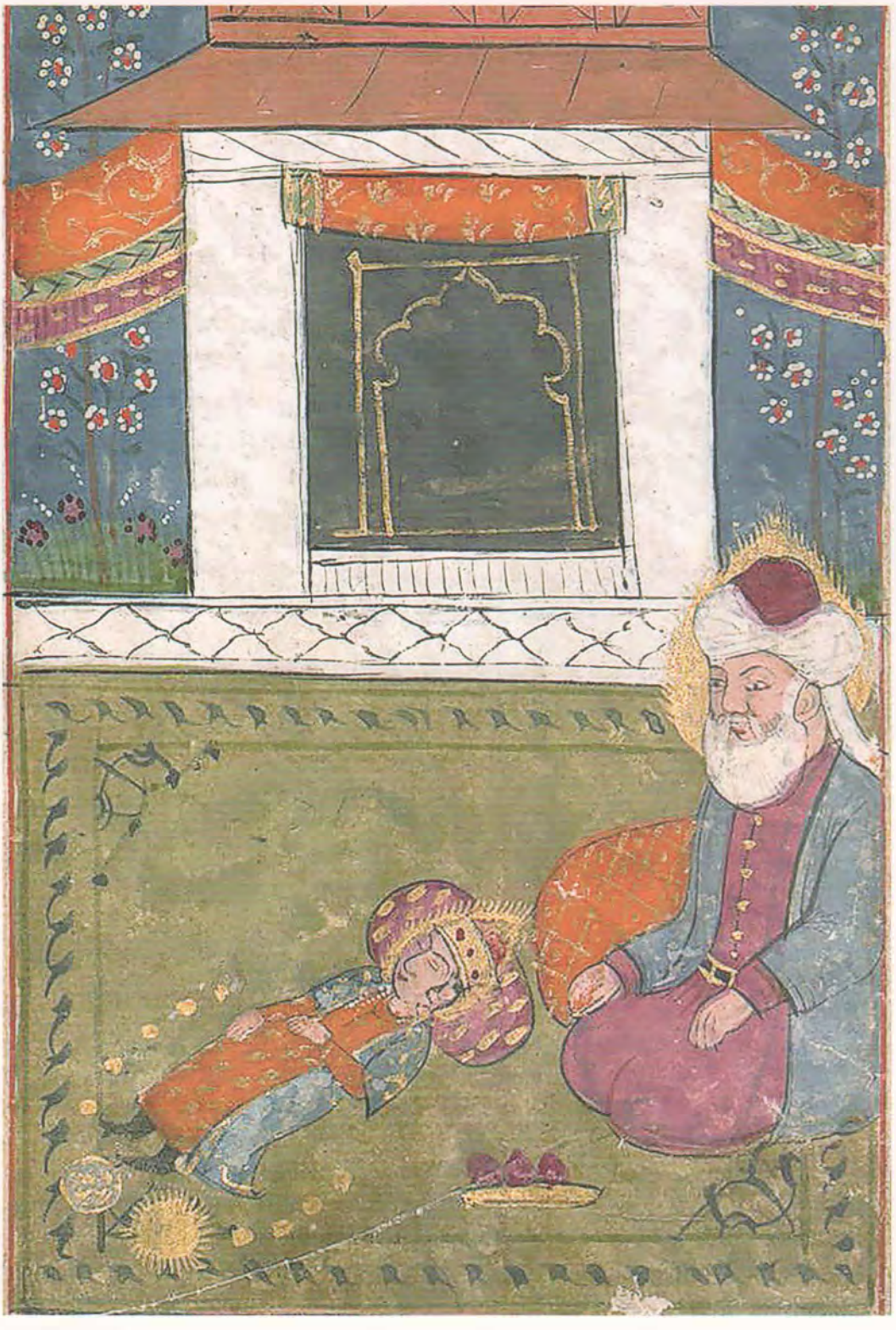


Hive'de bir türbe duvarından ayrıntı.

lere dikkat çekmekte ve alınabilecek önlemlere işaret etmektedir. Devletin gidişatından duyulan endişe noktasında Akhisarî yalnız da değildir. Ondan kısa bir süre sonra benzer bir metni Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657) yazmıştır. Kâtib Çelebi devlet düzeninin ıslahına dair eseri *Düstûrü'l-amel li-ıslâhi'l-halel*'ini Koçi Bey'in *Risaleler*'i izler.

Tasavvuf cenahından yetişen iki isim siyaset literatürüne XVII. ve XVIII. yüzyıllarda büyük katkılar yapmıştır. Bunlardan biri Bayrâmî-Melâmî çizgisinde bir sûfî olan Sarı Abdullah Efendi'dir (ö. 1071/1661). Aynı zamanda Osmanlı sarayında tezkireci ve reisülküttâb olan Abdullah Efendi'nin siyaset metinleri oldukça orijinal özelliklere sahiptir. İbnü'l-Arabî'nin *et-Tedbîrâtü'l-İlâhiyye*'sinden ilhamla yazdığı *Tedbîrü'n-neş'eteyn* adlı eseri siyasî perspektifini açığa çıkaran en önemli metnidir. Ayrıca bir nasîhatü'l-mülûk da yazmış olan Abdullah Efendi, sûfîlerin Osmanlı saltanatı ve hilafetine bakışına dair çok önemli görüşler aksettirir. Siyaseti derinlemesine tartışan bir başka sûfî, Celvetî şeyhi olan İsmail Hakkı Bursevî'dir (ö. 1137/1725). Bursevî'nin bu sahadaki en önemli metni *Tuhfe-i Hasekiyye*'dir. Bütün bir İslâm düşüncesi tarihi içinde sûfî perspektifin siyasete bakışını en iyi anlata n metinlerden biri olan bu eserde müellif İbnü'l-Arabî geleneğini ve tasavvuf felsefesini Osmanlı devlet yönetimi ve kurumlarına uyarlar.

Osmanlı ilim ve kültür hayatında buraya kadar saydığımız metinlerin dışında da bir çok metin yazılmıştır, fakat bu metinler temsil değeri açısından daha ön plana çık-



Hz. Yakub'un yanında uyuyan Hz. Yusuf'un güneşi, ayı ve yıldızları rüyasında görmesi. Abdurrahman Câmî'nin *Yusuf u Züleyha*'sının XVII. yüzyıl Keşmir'inde istinsah edilmiş bir nüshasından. (The Walters Art).

maktadır. Öte yandan İran coğrafyasında bilhassa Isfahan okulu çevresinde de bazı metinlerin yüksek bir değere sahip olduğunu belirtmek gerekir. Bu sahada belki de öne çıkan, en bilindik sima Muhammed Bâkır b. Muhammed Mü'min es-Sebzevârî el-Horasânî'dir (ö. 1090/1679). Sebzevârî'nin *Ravzatü'l-envâr-ı Abbâsî* ya da *Ravzatü'l-envâr fî âdâbi'l-mülûk* adlı eseri Safevîler döneminde yazılan Farsça siyasetnâme türünün en meşhur örneklerinden biridir. Ahlâk ve siyaset olmak üzere iki bölümden oluşan eser Şah II. Abbâs'a ithaf edilmiştir.

XVIII. ve XVIII. yüzyılda oluşan literatürde artık Osmanlı Türkçesi'nin önceki yüzyıllara göre daha belirgin bir etkisinden söz etmek mümkündür. Bununla birlikte Osmanlı'da Arapça ve Farsça metinler de yazılmaya devam etmiştir. Metinlerin telif edildiği coğrafyaya bakılınca İstanbul bariz bir üstünlüğe sahiptir. Bununla birlikte Safevîler, Osmanlı Devleti'ne siyasî bir rakip olduğu gibi ilmî ve kültürel sahada da bir alternatif güç olarak temayüz etmiştir. Yazılan eserlerde ahlâk ve siyaset çok daha belirgin bir şekilde aynı metinlere konu olmaya devam etmiş. Özellikle XVI. yüzyılda görüldüğü gibi eserlerin büyük çoğunluğu hükümdar ve diğer devlet erkanı için kaleme alınmıştır. Tasavvufun siyaset üzerine söyleyeceği çok şeyinin olduğu belki de kendini en iyi bu iki yüzyılda dışa vurmuştur. XVI. yüzyılın sonlarından itibaren tarihçilerin de Osmanlı siyaset düşüncesine hatırı sayılır katkılar sunduğunu görmekteyiz. Bu vadide öne çıkan isimler Tursun Bey, Koçi Bey, Hasan Kâfî, Kâtip Çelebi, İbrahim Peçevî ve Naîmâ'dır.

ŞEHİRLER

Diyarbekir (Âmid)

Dicle havzasının yukarısında ve nehrin sağ tarafından bulunan şehir, tarih boyunca farklı isimler ile anılmıştır. Kelime anlamı tam olarak bilinmeyen "Amidi veya Amedi" ismi en eski isimlerinden biridir. IV. yüzyılda Amida ismi kullanılırken, bir dönem Augusta ismli verilmişse de bu isimli tutulmamış ve kısa süre sonra unutulmuştur. Amida ismi, İslâmî dönemde bu isim Âmid şeklini almış ve XVII. yüzyıla kadar hem şehir hem de onun merkezi olan sancak bu isimle anılmıştır. Bununla birlikte Osmanlı döneminde bir süre Kara Âmid ismi de kullanılmıştır.

Bugün kullanılan Diyarbakır ismi, şehrin Müslüman Araplar tarafından fethedilmesinin ardından Rebîa Arapları'na mensup Bekir b. Vâil kabilesinin yayıldığı topraklara verilen Diyâr Bekr ya da Diyâr-ı Bekr isminden gelmektedir. Osmanlı hâkimiyetinde Diyarbekir şeklini alarak Âmid şehri ve sancağı merkezli beylerbeyliği kurulmuştur. XVII. yüzyıldan sonra şehir merkezinin adı Diyarbekir olurken, 1937 yılında Diyarbakır olarak değiştirilmiştir.

Şehrin her tarafı tarihî surlarla çevrilmiş olup, kabaca dikdörtgen biçiminde olan bu surlar, Anadolu'daki benzeri yapıların en büyüğü ve en sağlam şekilde ayakta kalmış olanıdır. İslâm coğrafyacıları bu eşsiz surlardan övgüyle bahsetmektedirler. Eski Diyarbakır olarak adlandırılan Suriçi tarihî eser ve kültürel miras açısından oldukça zengin bir bölgedir.

Ortaçağ'da el-Cezîre bölgesinin Diyâr-ı Bekr kısmında yer alan Âmid olarak bilinen şehir, Dicle nehrinin sağ veya batı kıyısında denizden 650 m. yükseklikteki bir platoda, Irak ve İran'ı Akdeniz ve Karadeniz'e bağlayan önemli ticaret ve ulaşım yolları kavşağında kurulmuştur. Şehir, Toros Dağları'nın kolları ile çevrili, ortası hafif çukur ve volkanik bir havza üzerindedir. Bugün ülkemizin Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nin ortasında bulunan şehrin çevresinde Batman, Mardin, Şanlıurfa, Adıyaman, Malatya, Elazığ, Bingöl ve Muş şehirleri bulunmaktadır.

Şehrin ne zaman ve hangi hanedanlık tarafından kurulduğu konusunda net bilgiler bulunmamakla birlikte, M.Ö. 2300'den beri yerleşim merkezi olduğu ve ayrıca şehrin en önemli yapılarından olan kalesinin de M.Ö. IV. yüzyıldan kaldığı tahmin edilmektedir. Şehrin ilk sakinleri olarak Hurriler'in (Subarular) ismi geçmektedir. Sonrasında Mitaniler, Asurlular ve Urartular bölgeye hâkim oldular (M.Ö. 1260-653).

Urartular'dan sonra bölgeye İskitler (M.Ö. 653-625), Medler (M.Ö. 625-550), Persler (M.Ö. 550-331), Büyük İskender (M.Ö. 331-323), Selevkoslar (M.Ö. 323-140), Partlar (M.Ö. 140-85), Büyük Tigranı (M.Ö. 85-69) ve nihayetinde Romalılar (M.Ö. 69 - M.S. 53) hâkim olmuşlardır. 53-395 yılların arasında ise Part-Roma ile Sâsânî-Doğu Roma (Bizans) arasında meydana gelen hâkimiyet mücadeleleri neticesinde sık sık el değiştirmiştir. 349 yılında Doğu Roma İmparatoru II. Konstantinos tarafından Sâsânîler'e karşı şehrin çevresine savunma amaçlı surlar inşa edilerek burası askerî ve idarî bir merkeze dönüştürülmüştür. Çoğunlukla Roma hâkimiyetinde kalan şehir, 395 yılından Müslümanlar tarafından fethine kadar (639) Doğu Roma İmparatorluğu egemenliği altında kalmıştır. İslâm fetihlerinin başladığı sırada, şehir Bizans'a bağlı valiler tarafından yönetilmekteydi.

639 yılında İyâz b. Ganm yönetimindeki İslâm ordusunun el-Cezîre bölgesindeki fetih hareketleri sırasında Âmid şehri, Hâlid b. Velîd tarafından ele geçirilmiştir. Müslümanların fethi ile Diyâr-ı Bekr ismi verilen bölgenin en önemli şehirleri Âmid, Meyyâfârikîn (Silvan), Mardin, Hısnıkeyfâ (Hasankeyf) ve Erzen idi.

Emevîler döneminden beri bölgede yaşayan Araplar arasında destek bulan Hâricîler, Abbâsîler döneminde isyana kalkıştılar. Hakeza sonrasında çıkan Ermeni isyanları da bastırıldı (851). Abbâsîler'in merkezî otoriteyi kaybetmesiyle birlikte bölgede yerel hâkimiyetler kurulmaya başladı. İlk olarak bölgede Şeyhoğulları Emîrliği kuruldu (868). Otuz yıl boyunca bölgeyi egemenliği altında tutan Şeyhoğulları'nın hâkimiyeti, 899 yılında Abbâsî Halifesi Mu'tazıd Billâh'ın Âmid'i zapt etmesiyle nihayete erdi.

X. yüzyılın başlarında şehrin çevresinde bulunan kalelerin tek tek Bizans'ın eline geçmesine rağmen, Âmid'in güçlü surları şehrin Müslümanlar'ın elinde kalmasını sağlamıştır. 930 yılında şehre vali olarak atanan Hamdânîler'den Seyfu'd-devle el-Hamdânî Ali, Bizans'a karşı başarıyla mücadele etmiş ve şehri müdafaa etmiştir. Şehir, Eylül 966, 973 ve 947 yıllarında Bizans tarafından kuşatılmışsa da, bu muhasaralar başarıya ulaşmamıştır.

978 yılına gelindiğinde şehre Irak Buveyhîleri'nin hükümdarı Adudu'd-devle'nin hâcibi Ebu'l-Vefâ tarafından ele geçirildi. Kısa süre sonra 983 yılında Haleb hükümdarı Sa'du'd-devle'nin hâkimiyeti altına girdi. Hemen ertesi yıl tekrar el değiştiren şehrin idaresi bu kez, Kürtlerin Hümeydî aşiretinin Çehârbuhtî koluna mensup olan Bâz lakablı Ebû Abdullah el-Hüseyin b. Dûstek tarafından ele geçirildi. Mervânîler'in kurucusu sayılan Bâz'ın 14 Muharrem 380/13 Nisan 990 tarihinde öldürülmesi üzerine yerine yeğeni Ebû Ali Hasan b. Mervân geçmiştir. 1085 yılına kadar Âmid'de hüküm süren Mervânîler'den sonra, şehir Büyük Selçuklu Devleti'nin hâkimiyeti altına girdi. Tuğrul Bey döneminde Anadolu'ya yapılan akınlarda Mervânîler, Selçuklular'a tâbiiyetlerini bildirmişlerdi. Tuğrul Bey dönemi ile birlikte şehirde Türkmen beylerinin yönetimi başladı. 1085 yılında Sultan Melikşâh tarafından şehrin valiliğine Fahru'd-devle İbn Cehîr tayin edildi. 1095 yılında şe-

hir Türk emîrlerinden Sadr'ın yönetimine verildi. Kısa süre sonra Sadr'ın ölümü üzerine yerine kardeşi İnal göreve getirildi. Böylece 1183 yılına kadar şehirde hüküm sürecek olan İnaloğulları hanedanı kuruldu. 1151 yılından itibaren Artuklular'ın tâbiiyeti altında yaşayan bu hanedanın hâkimiyetine, şehrin 1183 yılında Selâhu'd-dîn Eyyûbî tarafından ele geçirilmesi ile son verildi. Her ne kadar şehir Eyyûbîler tarafından ele geçirilmişse de yönetimi Hısn-ı Keyfâ Artukluları'ndan Nûru'd-dîn Muhammed'e bırakıldı. 1232 yılına kadar Artuklular'ın hâkimiyeti altına bulunan şehir, 5-8 Ekim 1232 tarihleri arasında Eyyûbî hükümdarı el-Meliku'l-Kâmil I. Nâsiru'd-dîn tarafından kuşatılarak zapt edildi. Sekiz yıl sonra, Türkiye Selçuklu Sultanı II. Giyâsu'd-dîn Keyhusrev tarafından ele geçirildi (638/1240-1241). 1257'de Eyyûbîler'in Meyyâfârikîn kolunun hükümdarı el-Meliku'l-Kâmil II. Nâsiru'd-dîn tarafından alınmış, fakat iki yıl sonra vuku bulan Moğol istilası neticesinde Âmid, Hülâgü tarafından ele geçirilmiş ve tekrar Türkiye Selçuklu Devleti verilmiştir (1259).

1303 yılında İlhanlı hükümdarı Gâzân Han, Diyarbekir bölgesini Mardin Artukluları'nda el-Meliku'l-Mansûr II. Necmu'd-dîn'e verdi. İlhanlı Devleti'nin dağılmasının ardından, şehir Celâyirliler ile Çobanlılar arasındaki hâkimiyet mücadelelerine sahne oldu. Nihayetinde 1343 yılında Sutayoğulları'ndan İbrâhim Şah şehre hâkim oldu. Fakat onun ölümü ile on yıl süren hâkimiyetinin sonunda şehir Celâyirliler'in hâkimiyetine girdi (1353).

1394 yılında şehir, Timur tarafından ele geçirildi ve yağmalandı. 1401 yılına gelindiğine Akkoyunlu hükümdarı Karayülük Osman Bey'e verildi. Böylece bölgede Akkoyunlu hâkimiyeti başladı. 1409, 1411 ve 1418 yıllarında olmak üzere üç defa Karakoyunlu hükümdarı Kara Yusuf Bey şehri ele geçirmek adına kuşatmışsa da başarısız olmuştur. 1423 yılında Yusuf Bey'in oğlu İskender ve 1433 yılında ise Memlük sultanı Barsbay tarafından kuşatılmışsa da onlar da lehlerine bir netice elde edemediler.

1435 yılından sonra şehir Akkoyunlu-Karakoyunlu mücadelesine sahne olmuş ve iki sürekli devlet arasında el değiştirmiştir. 1507 yılına gelindiğinde şehrin hâkimi Emîr Bey, Safevî hükümdarı Şah İsmail'e itaatini sunmuştur. 1514 yılında Osmanlılar ve Safevîler arasında vuku bulan Çaldıran Savaşı'nın ardından, bölgeye hâkim olan Sünnî Kürt beyleri İdrîs-i Bitlisî'nin faaliyetleri neticesinde Osmanlı hâkimiyeti kabul ettiler. Bir yıl kadar Safevî kuşatmasının başarısızlıkla sonuçlanması neticesinde şehir Osmanlı hâkimiyetine girmiştir (10 Eylül 1515).

Osmanlı hâkimiyeti altında Diyarbekir Beylerbeyliği kurulmuş ve Âmid şehri buranın merkezi olmuştur. Osmanlı tarihi boyunca, çeşitli düzenlemeler neticesinde Diyarbekir Beylerbeyliği'nin sınırları değişmekle birlikte Âmid daima merkez olarak kalmıştır.

Âmid, Mervâniler'den Nasru'd-devle döneminde (1021-1061) İslâm âleminin en büyük merkezlerinden biri haline geldi. Bu dönemde birçok âlim, şair ve İbn Butlân gibi hekimler de burada toplandı. Ortaçağ'da şehirde dört mezhebin bir arada öğretim faaliyetlerini sürdürdüğü Mesûdiyye Medresesi bulunmaktaydı. Selâhu'd-dîn Eyyûbî şehri ele geçirdiği zaman şehirde çok zengin bir de kütüphane bulunuyordu. Bu kütüphane daha sonra Mısır'a götürülmüştür.

Eski bir kültür merkezi olan Diyarbakır'daki medrese arasında Zinciriyye Medresesi, Mesûdiyye Medresesi, Hüsrev Paşa Medresesi Ali Paşa Medresesi, Muslihu'd-dîn-i Lârî Medresesi, Lâtifiyye Medresesi, Kadiriyye Medresesi ve Rağıbiyye Medresesi'ni saymak mümkündür.

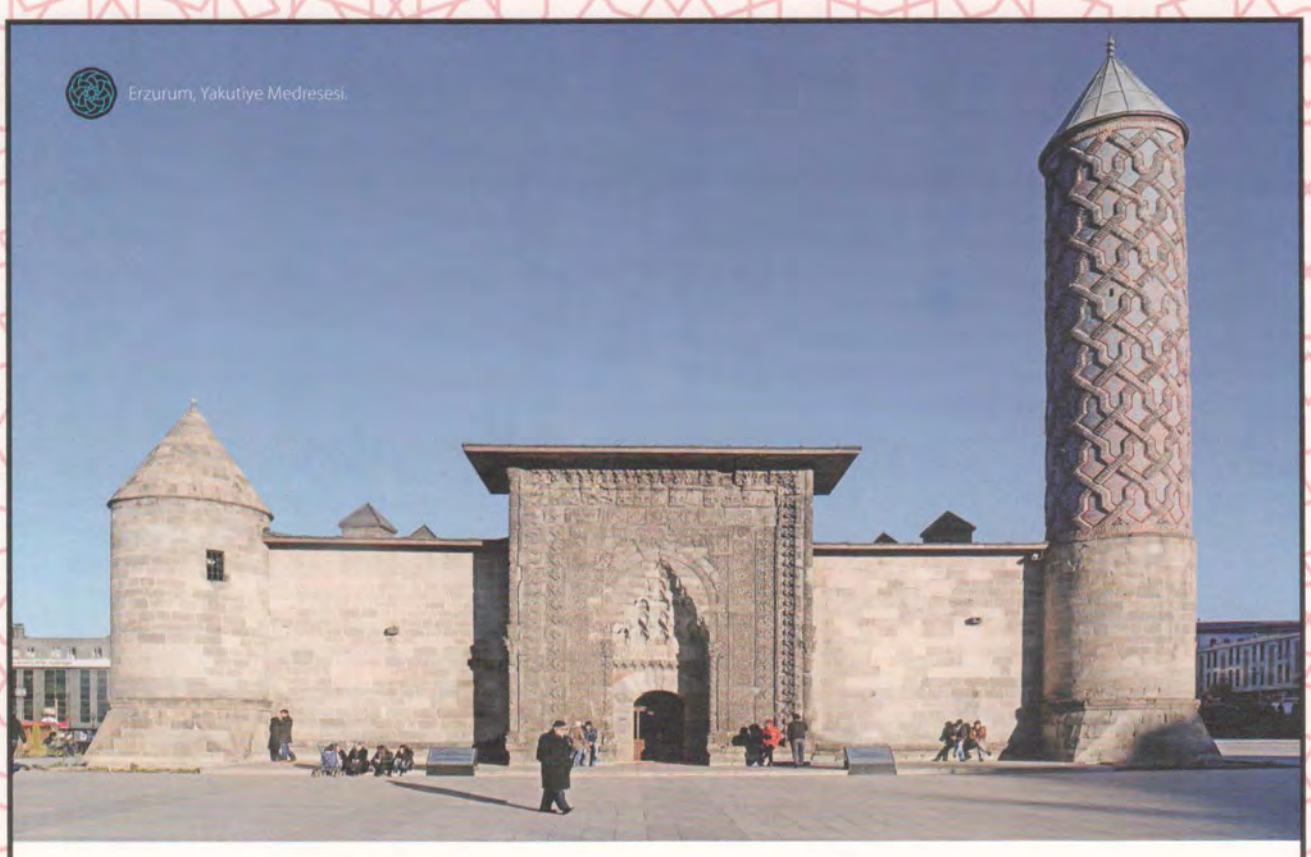
Diyarbakır tarih boyunca pek çok âlim, edip, şair ve devlet adamı yetiştirmiştir. Bunlar arasında Hasan b. Bişr el-Âmidî, Seyfu'd-dîn Âmidî, ed-Diyârbekrî, Âmidî, Receb-i Âmidî, Hâmî-i Âmidî, Halilî, İbrahim Gülşenî, Celal Nuri Paşa, Osman Nuri Paşa, Sırrî Hanım, Ali Emirî, Ziya Gökalp, Süleyman Nazif, Faik Ali Ozansoy, Cahit Sıtkı Tarancı, Ahmed Arif, Orhan Asena, Esma Ocak ve Sezai Karakoç gibi isimleri sayabiliriz.

1515 yılından Osmanlı Devleti'nin yıkılışına kadar (1923) Osmanlı toprakları içerisinde bulunan şehir, cumhuriyetin ilan edilmesi ile Türkiye Cumhuriyeti'nin hâkimiyeti altına girmiştir. 1937 yılında şehrin ismi Diyarbakır olarak değiştirilmiştir. Şehrin 1935 sayımındaki nüfusu 34.642 olarak hesaplanmıştır. Bugün Güneydoğu Anadolu bölgesi içerisinde yer alan şehir, yaklaşık 1,7 milyon nüfusu ile Türkiye'nin en kalabalık on ikinci şehridir.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Şevket Beysanoğlu. *Anıtları ve Kitâbeleri ile Diyarbakır Tarihi*, I-II. Ankara: Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi, 1996.
- Şevket Beysanoğlu. "Türk Edebiyatında Diyarbakır ve Diyarbakırlılar", *Sempozyum, 219-277*. Ankara, 2001: 219-227.
- Besim-Mükrimin Darkot ve H. Yinanç. "Diyarbekir". *İslâm Ansiklopedisi*. C. III, s. 601-626.
- Ahmet Demir. İslâm'ın Anadolu'ya Gelişi (Doğu ve Güneydoğu İlleri). İstanbul: Kent Yayınları, 2008.
- Nejat Göyünç. "Diyarbakır". *DİA*. C. IX, s. 464-469.
- M.-Claude Cahen Canard. "Diyār bakr". EI². C. II, s. 343-345
- Muammer Gül. *Orta Çağlarda Doğu ve Güneydoğu Anadolu (Tarihî Arka Plan ve XIII-XIV. Yüzyıl Moğol Hâkimiyeti)*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2010.
- Guy Le Strange. *Doğu Hilafetinin Memleketleri (Mezopotamya, İran ve Orta Asya): İslâm Fetihlerinden Timur Zamanına Kadar*. Çev. Adnan Eskikurt-Cengiz Tomar. İstanbul, Yeditepe Yayınları, 2015.
- Abdurrahim Tufantoz. *Ortaçağ'da Diyarbekir (Mervanoğulları/990-1085)*. Ankara: Aça Yayınları, 2005.
- Metin Tuncel. "Diyarbakır. Bugünkü Diyarbakır". *DİA*. C. IX, s. 469-472.

—Suat Kaymak



Erzurum, Yakutiye Medresesi.

ŞEHİRLER

Erzurum

Erzurum, Türkiye'nin Doğu Anadolu'da bölgesinde aynı ismi taşıyan ovanın güneydoğusunda bulunmaktadır. Oldukça dağlık ve yüksek bir bölgede bulunan şehrin denizden yüksekliği yaklaşık 1850 metredir.

Şehir için en eski dönemlerde bugüne kadar kullanılan isimler arasında Theodosiopolis, Karin veya Karnoi/Kalak, Karintis, Kâlîkalâ, Erzenü'r-Rûm (Erzen-i Rûm, Erz-i Rûm), Arz-ı Rûm isimleri bulunmaktadır. Türkler'in Erzen'i fethinden sonra (1048-1049) buradaki halkın bir kısmının sığındığı Theodosiopolis için Erzen ismi kullanılmıştır. Ancak Siirt yakınlarındaki diğer Erzen ile karışmaması için burada Erzenu'r-Rûm (Erzen-i Rûm ve Erz-i Rûm) denilmiştir.

Erzurum'un ilk dönemleri hakkında detaylı bilgi bulunmamaktadır. Şehir muhtemelen 415-422 yıllarında kurulmuştur. Türk hâkimiyetinin başlangıcına kadar şehrin Bizans ev Müslüman Araplar arasında değiştirdiği görülmektedir. Kısa bir süreliğine İranlıların eline geçmiş (502-503) ise de ertesi yıl tekrar Bizans tarafından zapt edilmiştir. Müslümanlar ilk defa tarafından Hz. Osman döneminde 653 yılında şehre hâkim olmuştur, fakat 686 yılında Bizans tarafından tekrar alınmıştır. 700 yılında Müslümanlar tarafından ele geçirilmişse de elli yıl sonra Bizans hâkimiyetine girmiştir. 756 yılında Abbâsî Halifesi Mansûr gönderdiği ordu şehri zapt etti. Ancak kısa süre sonra Bizans hâkimiyeti kuruldu. 948 yılına gelindiğinde ise bu kez Hamdânîler zapt edildi. Ancak ertesi yıl tekrar Bizans'ın idaresine girdi.

Tam tarihi bilinmemekle birlikte 1048 ya da 1049 yılında Selçuklu melikleri İbrâhim Yınal ve Kutalmış tarafından ele geçirilen şehirde Türk hâkimiyeti başladı. Ancak bu hâkimiyet kısa süre sonra Bizans tarafından sona erdirildi. 1071 yılında Malazgirt'te Bizans'ın ağır yenilgi alması ile şehir bu kez Gürcülerin hâkimiyetine geçti. Bununla birlikte aynı yıl Selçuklu Sultanı Alp-Arslan'ın emirlerinden olan Saltuk tarafından şehrin ele geçirilmesi ile Türk hâkimiyeti kesin olarak başladı. Ayrıca Selçuklulara bağlı olarak Saltuklu Beyliği de kuruldu. Büyük Selçuklu Devleti'nin ardından (1157) beylik, Türkiye Selçuklu hâkimiyetini tanıdı ve dolayısıyla da şehir de Türkiye Selçukluları'nın idaresi altına girdi.

Kösedağ Savaşı (1243) öncesinde meydana gelen Moğol istilası ile şehir tahrip edildi ve halkının çoğu öldürüldü. Savaştan ağır bir yenilgi alan Türkiye Selçukluları'nın Moğol hâkimiyetini tanımak zorunda kaldı. Moğollar'ın düzenlediği akınlardan dolayı şehir ağır bir yıkıma uğradı ve bu da halkın şehirden göç etmesine sebep oldu. 1308 yılında Türkiye Selçuklu Devleti'nin yıkılmasından sonra, 1335 yılında kadar İlhanlılar tara-

fından yönetildi. İlhanlıların yıkılmasından sonra daha da karışık bir hal alan bölge hâkimiyet mücadelelerine sahne oldu.

XIV. yüzyılda İlhanlılardan sonra şehir, Togaylılar, Eretnalılar, Karakoyunlular ve Timurlular tarafından yönetildi. 1405 yılında Timur'un ölmesinden sonra şehirde Karakoyunlu ve Akkoyunlu mücadelesi yaşandı. Erzurum, 1435 yılında Karakoyunluların hâkimiyetine girerken, sonrasında Timurluların desteklediği Akkoyunlular şehri ele geçirmeyi başardılar. Ancak bir sonraki yıl tekrar Karakoyunlu idaresi girdi. 1467 yılında bu kez Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan şehri ele geçirdi.

1502 yılına gelindiğinde bu kez, Safevî hükümdarı Şah İsmail Erzurum'u zapt etti. 1514 yılında Osmanlılar ile Safevîler arasında vuku bulan Çaldıran Savaşı'ndan sonra Erzurum'un civarı Osmanlı idaresine girdi. Ancak şehir tamamıyla Osmanlılar tarafından zapt edilemedi. Bu sırada Erzurum'un kimin elinde bulunduğu kesin olarak bilinmemektedir. Şehir, Yavuz Sultan Selim'in Mısır seferinden sonra 1518-1519 tarihleri arasında Osmanlı idaresine girdi. Erzurum, özellikle Osmanlı döneminde İran üzerine yapılan seferler için önemli bir askerî üs haline getirildi. Ayrıca İran üzerine yapılan seferlerde Osmanlı askerinin toplandığı, erzak ve mühimmatın depolandığı başlıca ikmal ve hareket üssü olarak kullanıldı.

XIX. yüzyılda şehrin askerî önemi artmasına rağmen, savunma gücü zayıfladı ve bu nedenle de İran tehdidi ile karşı karşıya kaldı. Ancak İran düzenlediği bir sefer ile şehrin civarını ele geçirmişse de 28 Temmuz 1823'te imzalanan Erzurum Antlaşması ile Osmanlı-İran savaşı sona erdi ve İran da şehrin civarında ele geçirdiği yerleri geri verdi.

Erzurum, XIX. yüzyılda bu kez daha ciddi bir tehdit olan Ruslar ile karşı karşıya kaldı. Üç defa Rus işgaline maruz kalan Erzurum'da kalıcı hasarlar meydana geldi. İlk işgal, 8 Temmuz 1829 günü başladı. Ancak Ruslar, birkaç ay sonra imzalanan Edirne Antlaşması gereğince şehri geri vermek zorunda kaldılar (14 Eylül 1829). Üç aylık Rus işgali Erzurum'a büyük zararlar verdi. Müslüman halkın bir kısmı göç etti, ayrıca Ruslar çekilirken çoğu sanat erbabı olan Ermenileri de birlikte götürdüler. Birçok önemli sanat eserini de beraberlerinde götüren Ruslar, İçkale'yi tahkim etmek üzere taş ihtiyacını gidermek için birtakım cami, türbe ve binaları da yıktılar.

Erzurum, 93 Harbi (1877-78) sırasında Ruslar tarafından bir kez daha ele geçirilmeye çalışılmıştır. Ancak Gazi Ahmed Muhtar Paşa ve halkın direnci ile şehir Rus istilasından kurtarılmıştır. Ancak savaş sonrasında imzalanan Edirne Mütarekesi (31 Ocak 1878) ile şehir Ruslar'a verilmiştir. Nihayetinde aynı yıl imzalanan Berlin Antlaşması (13 Temmuz 1878) ile Ruslar şehri boşaltmıştır.

I. Dünya Savaşı'nın başında bir kez daha Ruslar'ın hedefi olmuştur. 16 Şubat 1916 tarihinde Erzurum'a giren Ruslar, 1917 yılında meydana gelen ihtilâl ile savaştan çekilinde Erzurum da Rus işgalinden kurtulmuştur. Ruslar arkalarında Ermeniler çetelerini bırakmışlarsa da Kâzım Karabekir Paşa kumandasındaki Türk birlikleri harekete geçerek 12 Mart 1918 tarihinde Erzurum'u Ermeniler'den kurtarmışlardır.

Şehir tarihinin önemli bir parçası da Erzurum Kongresi'dir. İstiklal Harbi öncesinde, 23 Temmuz-7 Ağustos 1919 tarihleri arasında şehirde düzenlenen kongrede alınan kararlar, hem savaşın rotasını çizmiş hem de Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunda önemli bir rol oynamıştır.

Erzurum'un en önemli ve bilinen medresesi XIII. yüzyılda inşa edilen Çifte Minareli Medrese (Hâtûniyye Medresesi)'dir. Bunun yanı sıra şehirde XIV. yüzyılda inşa edilen Yâkutiyye Medresesi ile Ahmediyye (Dârü'l-hadis) Medresesi ve Sultaniyye Medresesi bulunmaktadır.

Tarih boyunca şehirde yetişmiş önemli âlim, edip ve şairler arasında Mustafa Darir, Nef'î, İbrahim Hakkı Erzurumî, Erzurumlu Emrah, Erzurumlu Zihni, Erzurumlu Seyyid Feyzullah Efendi, Alvarlı Muhammed Lutfi Efendi, Kemâlî Efendi, Ömer Nasuhi Bilmen, Mûsâ Kâzım Efendi ve Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu gibi isimler bulunmaktadır. Ayrıca son dönem Osmanlı devlet adamları ve âlimlerinden olan Ziya Paşa da Erzurumlu bir aileye mensuptur.

Bugün Türkiye Cumhuriyeti sınırları içerisinde bulunan Erzurum'un çevresinde Rize, Artvin, Ardahan, Kars, Ağrı, Muş, Bingöl, Erzincan ve Bayburt illeri bulunmaktadır. 25.066 km-2lik bir yüzölçümüne sahip olan Erzurum'un günümüzdeki nüfusu 762 bindir.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Abdürrahim Şerif Beygu. *Erzurum Tarihi: Tarihi, Anıtları, Kitabeleri*. İstanbul: Bozkurt Basımevi, 1936.
- Ahmet Demir. *İslâm'ın Anadolu'ya Gelişi (Doğu ve Güneydoğu İlleri)*. İstanbul: Kent Yayınları: 20082.
- Besim Darkot ve diğer. "Erzurum". İslâm Ansiklopedisi. C. IV, s. 340-357.
- Cevdet Küçük. "Erzurum". *DİA*. C. XI, s. 321-329.
- Enver Konukçu. *Selçuklular'dan Cumhuriyete Erzurum*. Ankara: Erzurum Ticaret ve Sanayi Odası Yardım, Araştırma ve Geliştirme Vakfı, 1992.
- İbrahim Hakkı Konyalı. *Âbideleri ve Kitâbeleriyle Erzurum Tarihi*. İstanbul: Erzurum Tarihini Araştırma ve Tanıtma Derneği Yayınları, 1960.
- Kâzım Karabekir. *Erzincan ve Erzurum'un Kurtuluşu*. İstanbul: Yy, 1939.
- Metin Tuncel. "Erzurum. Bugünkü Erzurum". *DİA*. C. XI, s. 334-335.
- Rahmi Hüseyin Ünal. "Erzurum. Mimari". *DİA*. C. XI, s. 329-334.

—Suat Kaymak


Harput, Harput Kalesi

ŞEHİRLER

Harput

Geçmişte büyük bir öneme sahip olan Harput, bugün Elazığ ilinin sınırları içerisinde küçük bir beldedir. Elazığ'ın yaklaşık 9 km. kuzeyinde bulunan Harput, stratejik öneme sahip olan sarp kayalıklar üzerine kurulmuştur. Şehirdeki yerleşim Harput Kalesinin eteklerindedir.

Harput adının kökeni ile ilgili muhtelif görüşler ileri sürülmektedir. Amasyalı Strabon, Sophene bölgesindeki Karkathiokerta ve Arsamosata adlı şehirlerden ilkinin Harput olduğunu ve hatta isminin buradan geldiğini ifade etmiştir. Bunun yanı sıra ismin Ermenice aracılığı ile Urartu ve Hurri dillerine kadar gittiği ve Asur tabletlerinde geçen Karpata adı ile buranın zikredildiği düşünülmüştür. Bizans kaynaklarında ise Kharpote ve Frank tarihçilerinin eserlerinde Quartapiert olarak şehrin adı geçtiği bilinmektedir. Osmanlı dönemi vesikalarda XIX. yüzyıla kadar Hartabird ve Harpurd şeklinde geçmektedir. Daha sonra resmî yazışmalarda da halkın telaffuz ettiği gibi Harput ismi benimsenmiştir.

Tarihi çok eski çağlara dayanan, asırlar boyunca Urartu, İran (Pers, Med), İskender, Roma, Bizans hâkimiyetlerine giren Harput ve yöresi, VII. yüzyılda Müslüman Arapların eline geçmiştir. Bir dönem tekrar Bizans'ın eline geçen Harput 1071'de Malazgirt zaferinden sonra Anadolu'ya yönelik Türk akınları sırasında muhtemelen 1085 yılında Çubuk Bey tarafından fethedildi. Palu ve Çemişkezek çevrelerini içine alan Çubukoğulları kuruldu. 1110 yılında Artuklu Beyi Belek b. Behram bu bölgeleri alarak Çubukoğulları Beyliğine son verdi. Bebek b. Behram'ın 1124 yılında vefatından sonra Harput, Hısnıkeyfâ Artuklu hükümdarı Davud'un eline geçti. Davud'un kardeşi İmâdüddin Ebû Bekir burada 1185 yılında müstakil bir beylik kurdu. Bir dönem Eyyübilerin de hâkim olduğu Harput 1234 yılına kadar Artukluların hâkimiyetinde kaldı ve bu dönemde gelişme gösterdi. Kısa süreliğine Türkiye Selçuklu Devleti'nin hâkimiyetine geçen Harput, Kösedağ Savaşı'ndan bir süre süre sonra İlhanlılar tarafından zapt edildi. XIV. yüzyılda gelişmiş bir şehir olan Harput bu yüzyıldan sonra Doğu Anadolu'daki siyasî mücadelelerden etkilendi ve Dulkadirli, Kadı Burhaneddin, Karakoyunlu ve Akkoyunlu devletleri arasında sık sık el değiştirdi. 1465 yılında kesin olarak Akkoyunlu Devleti'nin eline geçti. Uzun Hasan'ın annesi burada kendi adına Sâre Hatun Camii'yi inşa ettirdi. Kısa bir süre Safevî hâkimiyetinde kalan Harput (1507-1516) Osmanlı hâkimiyetine geçti. Osmanlı döneminde Harput sancak merkezi yapılarak Diyarbekir eyaletine bağlandı. XIX. yüzyıla kadar belirli aralıklarla nüfusu artan

ve bölge içerisinde ehemmiyetini koruyan Harput, coğrafî olarak yerleşime pek elverişli olmayışı ve tabiat şartlarından dolayı eski önemini kaybeder. Yerleşime daha müsait olan Agavat mezraası (Elazığ'ın merkezi) yeni yerleşim merkezi haline gelip hızla büyümeye başlar. Mezraaya dönemin valisi İzzet Paşa zamanında dönemin padişahı Abdülaziz'e nispeten Ma'mûretülazîz (Elazığ) adı verildi. İdari merkezin Harput'tan Elazığ'a taşınması ile Harput önemini daha da kaybetti.

Harput, Osmanlı döneminde Basra ve Bağdat'tan Diyarbekir'e gelip Malatya ve Sivas istikametinde devam eden ticaret yolunun üzerinde bulunmakta idi. Ayrıca bu yol askerî amaçlar içinde kullanılıyordu. Bir başka yol da Bingöl ve Muş üzerinden Van'a ulaşmaktaydı. Bu kervan yolları Harput için önemli gelir kaynaklarıydı. Bunun yanı sıra çevresinin de sanayi merkezi idi. Dericilik, dokumacılık, bakırcılık ve demircilik gelişmişti. Tarihte bazı beyliklerin yönetim merkezi olan ve çok sayıda tarihî eseri bünyesinde barındıran Harput, bugün eski ihtişamından çok uzaktadır. Konum olarak da Elazığ'ın belediye sınırları içerisinde bir mahalledir.

Harput'ta çok sayıda âlim, edip ve şair yetişmiştir. Hatta burada ulema aileleri oluşarak ilmi gelenek nesilden nesile aktarılmıştır. Büyük Hacı Ali Efendi, Hoca İshak Efendi, Mehmed Cemâleddin Efendi, Seyyid Ahmedü'l-Kürdî, Müftü Mehmed Said Efendi, Hacı Hayri Bey Hacı İbrahim Lebib Efendi, Dağıstanlı Hacı Hafız Mehmed Efendi, Müftü Mehmed Faik Efendi, Yusuf Şükrü-i Harpûtî önde gelen ilmî şahsiyetlerdendir. Bunlardan başka eserleri ile öne çıkan âlimler de vardır. Bu âlimlerin başında Abdüllatif Harpûtî (1842-1916) gelmektedir. Abdüllatif Harpûtî, Beyazıt Camii dersiamlığı ve Meclis-i Tedkîkât-ı Şer'iyye üyeliği ve Dârülfünûn müderrisliği olarak çeşitli vazifelerde bulundu. Harputlu diğer bir âlim ise Kasîde-i Bürde Şarihi olarak maruf olan Ömer Nâimî Efendi (1801-1882)'dir. Ömer Nâimî Efendi'nin oğlu Hafız Abdülhamid Efendi de (1830-1902) babası gibi ilmi alanda ilerlemiş ve müderrislik yapmış bir âlimdir. Ömer Nâimî Efendi'nin torunu ve Abdülhamid Efendi'nin torunu Müftü Mehmed Kemâleddin Efendi de (1866-1937) hem dedesi hem de babası gibi ilmi olarak ön plana çıkmış ve çok sayıda eser vermiş bir âlimdir.

Harput'ta Artuklulardan Osmanlı Devleti'nin sonuna kadar çok sayıda medrese kurulmuştur. Bölge olarak küçük olmasına rağmen Harput'ta on dokuz tane medrese eğitim vermiştir. Bunlar arasında Esadiye, Sara Hatun, Camii Kebir, Alaca Mescid, Kurşunlu, Kamil Paşa, İbrahim Paşa, Süleyman Paşa ve Zahriye medreseleri zikredilebilir.

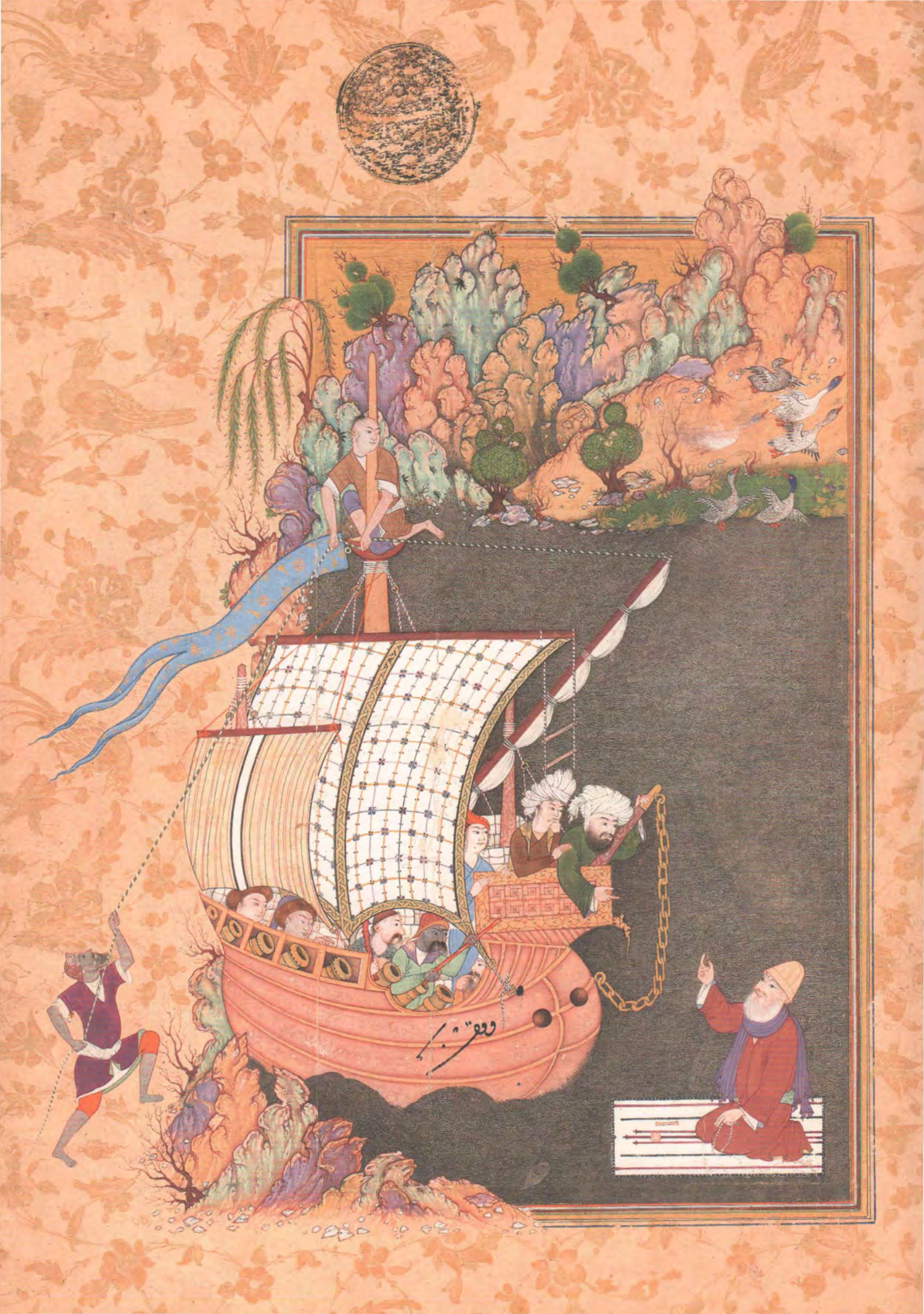
İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Nureddin Ardıçoğlu. *Harput Tarihi*. İstanbul: Harput Turizm Derneği Yayını, 1964.
- Yüksel Arslantaş. "Kalkolitik Çağ'da Harput ve Çevresinin Genel Vaziyeti". *Fırat Üniversitesi Harput Araştırmaları Dergisi* I/2 (2014): 87-110.
- Günerkan Aydoğmuş. *Harput Kültüründe Din Alimleri*. Elazığ: ELESKEV, 1998.
- Fikret Karaman. "Abdüllatîf Harputî ve Tenkîhu'l-Kelâm Fî Akâid-ı Ehl'i-İslâm'ın Tercümesi." Yüksek lisans tezi. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1990.
- Bünyamin Erul. "Harput'lu Abdulhamit Hamdi Efendi (1830-1902) ve Hz. Peygamber'in Bilgisine Dair Bir Risalesi (Safvetu Efkâri'l-Ulema fî isbâti Ilmi Nebiyyinâ bi'l-Esmâ). *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2001): 1-20.

Mehmet Ali Ünal. "Harput". *DİA*. C. XVI, s. 232-235.

- Aslı Akdoğanbulut İnsan ve Duygu Türker (Haz). *Tarihten Günümüze Elazığ Uluslararası Kongresi (17-19 Kasım 2014) I-II*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi, 2015.
- Namık Açıkgöz (Ed.) *Tarih İçinde Harput*. Elazığ: Fırat Havzası Araştırma Merkezi, 1992.
- İshak Sunguroğlu. *Harput Yolunda, I-IV*. İstanbul: Yy, 1958-1968.
- Süleyman Yapıcı. *Osmanlı Salnamelerinde Harput (1869-1908)*. Elazığ: Eleskav Yayınları, 2009.
- Metin Yurdagür. "Abdüllatif Harpûtî". *DİA*. C. XVI, s. 235-237.

—Sadık Tezin



Muhasebe Dönemi'nde Tasavvuf

ERCAN ALKAN

Bir bütün olarak değerlendirildiğinde XVII. ve XVIII. yüzyıllar, tasavvuf tarihinde süreklilik gösteren muhtevaların yanı sıra farklı yönelimlerin de gözlenmeye başlandığı bir döneme karşılık gelmektedir. Tarikat yapılarına içkin yöntemler ve doktrini öne çıkaran metinler mevcut süreklilik algısının ve yeni beklentilerin kesiştiği somut unsurlardır. Dönem içindeki süreçleri Osmanlı, Safevî ve Bâbür gibi hânedanlıkların merkezî otoritelerindeki zayıflamaya ve Batı yayılmacılığının etkisine bağlı olarak hissedilen krizlerin dinî-tasavvufî beklenti ve kabullere yansımasının bir sonucu olarak da okumak mümkündür. Dolayısıyla bu dönemdeki tasavvufî dönüşüm ile siyasal hareketlilik arasında karşılıklı bir sebep-sonuç ilişkisinin varlığından söz edilebilir. İslam dünyasında modernliğin köklü bir probleme dönüşümü öncesindeki tecrübesini takip etmek açısından bu dönem farklı sorgulamalar bağlamında kurgulanabilir.

Teorik arka planı ve kavramsal çerçevesini İbnü'l-Arabî ekolünün belirlediği tasavvufî muhteva, kavramsal yapı bakımından farklı bir gelişim göstermemiş, bazı sûfî müellifler elinde genişleyerek, belirli düzeyde tahkim edilerek ve kısmen yeniden yorumlanarak sürdürülmeye çalışılmıştır. Bu çaba sonucu ortaya çıkan literatürdeki üslup yer yer savunmacı bir niteliğe bürünür. Özellikle İbnü'l-Arabî ismi ile özdeşleşen vahdet-i vücûd öğretisini ve ilişkili meseleleri açıklamaya yönelik olarak kaleme alınan metinlerin bir kısmını bu kategoride değerlendirmek gerekir. Hatta istisnalar bir tarafa ilgili literatürde bazen konunun kendisinden ziyade anlatının İbnü'l-Arabî'nin dînî-karizmatik otoritesine kaydığı da söylenilebilir. Nitekim Osmanlı şeyhülislâmı Kemalpaşazâde'nin (ö. 940/1534), İbnü'l-Arabî'nin dindarlığını ve öğretilerinin sünnî çerçeve içerisinde kaldığını vurgulayan fetvasının sonraki yüzyıllarda sûfîler eliyle gündemde tutulması bu doğrultuda bir gayretin ürünü olarak değerlendirilebilir.

Bu dönemde İbnü'l-Arabî ile sembolik bir merkez bulan tasavvuf söylemi, Mevlânâ etrafında oluşan tarikat kültürünü de bünyesine katmış, böylece tasavvuf tarihi nispeten farklı bir senteze tanıklık ederek Mevlânâ'nın

Sadî'nin *Bostan*'ını süsleyen bir minyatür: Seccadesi üzerinde denizi geçen Faryâblı derviş. XVII. yy. Isfahan (Davidmus Museum. Inv. No. 11/2016).



Türkiyede bulunan ve XVII - XVIII. yüzyıllara ait, lale şeklinde bir ahşap işleme: Yâ Şâfi, Davidmus Museum, Inv. no. 18/2010.

üslubu ile Ekberî metodun dili, vahdet-i vücûd ve seyr ü sülûk meselelerinin anlatımı bakımından bütünleşmiştir. Ayrıca siyasal krizlerle irtibatlı olarak dînî-sosyal krizlerin gün yüzüne çıktığı, eski kabullerin sarsılmaya başladığı bu dönemde tasavvufî fikir hareketleri de bu sarsılma ve aşınmalar dolayısıyla çeşitli arayışlar içerisine girmek zorunda kalmıştır. Bu çerçevede mevcut tarikat pratiklerinin, yani gerek raks, semâ, devrân gibi tarikat ayinlerinin gerekse seyrü süluk sistemlerinin, anlam ve amaçları bakımından sorgulanmaya başlandığı görülmektedir. Yine bu çerçevede mevcut tasavvuf söyleminin teorik imkanları ve toplumsal uygunlukları tartışılmaya ve eleştirilmeye başlanmış, püriten, kaynaklara dönücü, yerel olmayan ve belirli düzeylerde yereli dışlayan bir tasavvuf anlatısı gelişmiştir. Özellikle Birgivî'nin (ö. 981/1573) bâzı yönleriyle püriten bir tasavvuf yorumu sayılabilecek olan *Tarîkat-ı Muhammediyye*'si etrafında oluşan tartışma, sözü edilen konuları takip etmek bakımından dikkate değerdir. Bu metin Osmanlı saltanat merkezinde Kadızâdeli vâizlerin el kitabı haline gelmiş, doğrudan muhâtabı Sivâsîler olsa da tasavvuf ve tarikatlara dönük eleştirilerin sembol metni olmuştur. Nitekim tasavvuf ve tarikat karşıtlığına dönük bir hareketliliğin varlığını göstermesi bakımından önem arz eden söz konusu metne, bazı sûfîler şerh yazarak kendilerini meşrulaştırmak durumunda kalmışlardır. Aslında bu şerh faaliyetiyle zımnen Birgivî'nin ve *Tarîkat-ı Muhammediyye*'nin yanlış anlaşıldığı fikri işlenerek onun tasavvufî içerikle yorumlanması gerekliliği vurgulanmış, sonraki yıllarda da bu metin sûfîler tarafından araçsallaştırılmıştır. Öte yandan XVIII. yüzyılda Kuzey Afrika başta olmak üzere Ahmed et-Ticânî (ö. 1230/1815) ve taraftarlarınca öne çıkarılan "tarîkat-ı muhammediyye" vurgusu ise Birgivî'nin eserinin muhtevasından farklı bir anlam içeriğiyle karşımıza çıkmaktadır. Burada "tarîkat-ı muhammediyye" Hz. Peygamber ile doğrudan doğruya buluşmayı ifade eden bir seyrü süluk yönteminin adıdır. Nitekim Ticâniyye menşe itibariyle her ne kadar bir tasavvufî yapı olsa da sonraları giderek mevcut tarikat ritüelleri ve teamülleri dışına çıkmış, mehdici bir ideolojiye dönüşmüştür.

Tasavvuf öğretilerinin popüler bir kisveye büründüğü tarikat yapılarının güçlü sosyal kurumlar haline gelmeleri ve siyâsî idarenin hakimiyet sahası ölçeğinde teşkilatlara dönüşmeleri XVII. ve XVIII. yüzyıllar boyunca da sürmüştür. Osmanlı özelinde söylenecek olursa bu yüzyıllarda Halvetîlik ve kolları, Mevlevîlik, Kādirilik, Nakşibendîlik gibi tarikatlar en aktif ve yayılmacı unsurlardır. Bazı kısa dönemler müstesna devletin tarikatları destekleyen ve tarikatlarla aktif bir şekilde işbirliği içinde bulunan bir politikaya sahip olduğu görülmektedir. Güçlü teşkilat yapılanmaları, bir takım ritüel değişikliklerini -hafî değil de cehrî zikri benimsemek gibi- ya da belirli bir ritüelin öne çıkarılmasını —Nakşibendîlik'te râbıtanın merkezî yer edinmesi gibi— beraberinde getirmiştir. Özetle gerek teşkilat gerekse ritüel bakımından görülen değişimler toplumsal olarak tarikatların bilhassa XVIII. yüzyılda daha etkin olmalarının yolunu açmıştır. Nitekim sonraki yüzyılda Ticanîlik ve İdrîsîlik örneğinde görüleceği üzere neredeyse Afrika'nın bütününde sömürgeci güçlere karşı cihad hareketinin ana yapısını tarikatlar oluşturmuşlardır.

İki yüzyıllık dönem içerisinde Osmanlı kültür coğrafyasında İsmâil Ankaravî (ö. 1041/1631), Abdullah Bosnevî (ö. 1054/1664), İsmâil Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) ve Abdülganî Nablusî (ö. 1143/1731) gibi ansiklopedik bir üsluba sahip sûfî yazarların isimleri öne çıkmaktadır. Galata Mevlevîhânesi şeyhi İsmâil Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, *Minhâcü'l-Fukarâ* ve *Hüccetü's-semâ* gibi eserleriyle tasavvufun benimsenmesi ve yeniden üretilmesi süreçlerinde katkı sunmuş bir isimdir. Bu bağlamda o, *Hüccetü's-semâ* örneğinde görüleceği üzere Kadızâdelilerin raks, semâ, devrân vd. tarikat pratiklerine dair yaptıkları anti-propagandaya cevaplar üretmiş, tarikat pratiklerinin dînî ve kültürel gerekçelerini gösterme çabası içerisine girmiştir. Ankaravî'yi dönemi ve sonrası için dikkat çekici bir sûfî haline getiren hususlardan belki de



Bosna Hersek, Tekke.

en önemlisi, *Mesnevî*'yi İbnü'l-Arabî üzerinden yorumlayarak sistematik bir yapı ortaya koymaya çalışması, yani *Mesnevî* yorumculuğunda benimsediği Ekberî-Mevlevî sentezidir. Nitekim Ankaravî şerhteki başarısıyla sonraki yıllarda kaleme alınacak metinlerin temel referansı haline gelmiş, İbnü'l-Arabî ve İbn Fârız gibi sûfîlerin eserlerine şerh yazmak sûretiyle de vahdet-i vücûd öğretisiyle irtibatlı temel meseleleri dönemi için erişilebilir kılmıştır. *Fusûsu'l-hikem* şerhi ile İbnü'l-Arabî yorumculuğunu devam ettiren Abdullah Bosnevî, -Dâvûd-ı Kayserî çizgisini izleyerek- eserinin mukaddimesinde metafizik ile irtibatlı konulara ve vahdet-i vücûd sistemine mahsus temel meselelere yer vermiştir. Konuları ele alışı ve mevcut muhtevaları derleyişiyle Bosnevî, Ankaravî'nin *Mesnevî* şerhindeki başarısını *Fusûs* şerhinde göstermiş, duyulan ilgi dolayısıyla eserini Arapça'ya çevirmiştir. Onun Mevlânâ ve Mevlevîlik ilgisi ise Yusuf Sîneçâk Dede'nin *Cezîretü'l-Mesnevî* seçkisini Türkçe manzum şerhiyle bir telife dönüşmüştür. *Rûhu'l-Beyân* tefsiri ve *Rûhu'l-Mesnevî* adını verdiği kısmî *Mesnevî* şerhi ile literatürde şöhret bulan İsmâil Hakkı Bursevî, yazdıklarının neredeyse hemen hepsinde vahdet-i vücûd anlayışının belirli bir yönünü herhangi bir sistematik gözetmekten ziyade betimleyici-edebî bir dil ve öğretici bir üslup çerçevesinde ele alır. Bu bağlamda yazdıklarının genelinde varlık mertebeleri ve seyr ü sülûkle ilgisi sıklıkla değindiği konuların başında gelmektedir. Meseleleri daha çok tarikat kültürü ile irtibatlandıran Bursevî, tâlibin insân-ı kâmilin şahsında açığa çıkan kemâlden nasıl faydalanacağına ilişkin konuları ve soruları ele almıştır. Eserleri gö-



Keşkül.

zönünde tutulduğunda gerek hacim gerekse konu çeşitliliği bakımından dönemin önemli bir diğer ismi ise Abdülganî Nablusî'dir. Mesaisinin büyük bir kısmını vahdet-i vücûdu izaha yönelten Nablusî, aralarında İbnü'l-Arabî, İbn Fârız ve Abdülkerim el-Cîlî'nin de yer aldığı bazı sûfîlerin eserleri üzerine kimi zaman savunmacı bir üslup yansıtan şerh ve hâşiyeler yazmıştır. Eserlerinde özellikle Mağrib ve Horasan tasavvuf kültürüne ait unsurları sentezleyerek sunma gayreti içerisindedir. *el-Vücûdü'l-hakk* isimli kitabında vahdet-i vücûda dönük eleştirilere sistematik bir tarzda cevaplar üretmeye çalışmıştır. Bunun dışında dönemi için artık geniş tabanlı tartışmalı bir muhtevaya dönüşen semâ ve mûsikî aleti kullanımının cevâzı ve tütün içmenin mübahlığı konusunda da eserler vermiştir. Azîz Mahmûd Hüdâyî (ö. 1038/1628), Niyâzî-i Mısrî (ö. 1105/1694), Erzurumlu İbrahim Hakkı (ö. 1194/1780) gibi dönemin sûfîleri, yazdıkları divan ve risalelerle popüler birer vahdet-i vücûd yorumcusu ve tarikat kültürü aktarıcısı olarak anılabilirler. Ayrıca burada İbnü'l-Arabî'nin fikirlerinin takipçisi ve Sadreddîn Konevî'nin eserlerinin üslupça sistematik bir yorumcusu olarak Bursevî'nin hocası Osman Fazlı Atpazârî'yi (ö. 1102/1691) de zikretmek gerekir.

Fars kültür havzasında bu dönemde her ikisi de Molla Sadrâ takipçisi olan Abdürrezzâk b. Ali el-Lâhicî (ö. 1072/1661) ve Feyz-i Kâşânî (ö. 1090/1679) isimleri dikkat çekmektedir. Her iki müellif de Molla Sadrâ'cı bir perspektifle tasavvufa yaklaşmışlar, İbnü'l-Arabî'yi değerlendirmelerinde çoğunlukla İşrâkî geleneğin yorum tarzını esas almışlardır. Gazzâlî'nin *İhyâ*'sının Şiî muhitlerde kabul görmesi ve okunurluğunun artması için Feyz-i Kâşânî, *İhyâ*'da Ehl-i Sünnet kaynaklarından rivayet edilen hadislerin Şîa rivayet malzemesindeki benzerlerini kullanmak suretiyle eserin yeniden yazımını üstlenmiştir. Bununla beraber Feyz-i Kâşânî yine Molla



Hive, kuşbakışı görünüm.





Sincan, Turfan bölgesinde yer alan Emin Minaresi. XVIII. yüzyıl.

Sadrâ'daki muhteva ile uyumlu olarak döneminin tasavvufî muhitlerine dönük eleştirilerde bulunmuştur. Hint alt-kıtasında ise İmâm-ı Rabbânî (ö. 1034/1624), Dârâ Şükûh (ö. 1069/1659) ve Şah Veliyyullah Dihlevî (ö. 1176/1762) öne çıkan sûfîlerdir. Ekber Şâh'ın alternatif din politikalarının üst başlığı olan "dîn-i ilâhî" fikri ile mücadele eden İmâm-ı Rabbânî dini bidatlerden arındırmanın gerekliliği üzerinde önemle durmuş, Tanrı-alem özdeşliği olarak yorumladığı vahdet-i vücûd öğretisi ve bu öğretiyi benimsemenin yol açacağı sorunlara vurgu yapmak suretiyle de İbnü'l-Arabî'yi eleştirmiştir. Bu yönüyle İmâm-ı Rabbânî, tasavvufun kendi içinden yükselen eleştirilerin odak isimlerinden biri olmuştur. Ayrıca İmâm-ı Rabbânî'nin tasavvuf söyleminde dönemin genel yapısını da yansıtan ihyâ ve tecdid fikri önemli bir yere sahiptir. Dârâ Şükûh ise bölgede, İmâm-ı Rabbânî'nin aksine İbnü'l-Arabî çizgisini benimseyerek vahdet-i vücûdu savunan eserler vermiş bir müelliftir. Ancak Dârâ Şükûh klasik tasavvufun sınırları içerisinde kalmamış, yeni arayışlara girişerek bölgesindeki yaygın gelenek ve dînî inanışları anlamaya çalışmış, İslam ve tasavvufla bu gelenekler arasında kaba bir senkretizm ya da eklektizmin ötesinde irtibatlar kurmanın yollarını aramıştır. Nitekim bu doğrultuda Upanişadları kendi yorumunu da katarak *Sırr-ı Ekber* adıyla Farsça'ya tercüme etmiştir. Şah Veliyyullah Dihlevî ise İbnü'l-Arabî ile İmâm-ı Rabbânî'yi, vahdet-i vücûd ile vahdet-i şühûd öğretisini



Sûfî, XVII. yy. Dekkan bölgesine ait bir minyatür. (The Met).

uzlaştıran çok yönlü kişiliği ile öne çıkan bir müelliftir. Şah Veliyyullah'ın ıslahatçı yönü, dönemin kriz ortamının etkisiyle dînî zümreler arasındaki ihtilafların yok edilmesi ya da aza indirilmesinin sağlayacağı maslahatlar dolayısıyla böyle bir tavrı benimsediği söylenebilir. Tüm bu örneklerdikkate alındığında XVII. ve XVIII. yüzyıllara tasavvuf açısından ortaya çıkan yeni krizler dolayısıyla sorgulamalar ve polemikler eşliğinde muhasebenin yapıldığı yüzyıllar demek mümkündür.

BİLGİNLER

İmâm-ı Rabbânî

(ö. 1034/1624)

Vahdet-i vücud eleştirileri ile tanınan sûfî-müellif

İmâm-ı Rabbânî , 971/1564'te Hindistan'ın Sirhind kasabasında doğdu. Çiştiyye ve Kâdiriyye tarikatlarından icazetli olan babası Şeyh Abdülehad'ın nezaretinde küçük yaşlarda başladığı eğitimine Siyâlkut'ta devam etti. Burada Şeyh Ya'kûb Keşmîrî, Kadı Behlûl Bedahşânî ve Mevlânâ Kemal Keşmîrî'den ders aldı. Kadı Behlûl Bedahşânî'den tefsir ve hadis okutma icazeti aldı, aynı zamanda bir Kübrevî şeyhi de olan hocası Ya'kûb Keşmîrî'ye intisap etti. On yedi yaşında öğrenimini tamamlayıp Sirhind'e döndü ve ders vermeye başladı. Yaklaşık üç yıl sonra Babürlülerin başkenti Agra'ya gitti ve Ekber Şah'ın sarayına girdi. Saray bürokratlarından Ebü'l-Fazl el-Allâmî ile nübüvvet konusunda girdiği tartışmanın sonucunda *İsbâtü'n-nübüvve* adlı eserini telif etti. Agra'dan Sirhind'e dönüşü sonrasında seyrü sülûkünü babasının yanında devam ettirdi ve 1007/1599'da babası ona Çiştiyye ve Kâdiriyye tarîkatından hilafet verdi. Ayrıca tasavvufun temel klasikleri arasında sayılan *et-Taarruf*, *Avârifu'l-maârif* ve *Fusûsü'l-hikem* gibi eserleri de babasından okudu. 1008/1599'da babasının vefatından sonra hac maksadıyla yola çıktı. Delhi'de Nakşibendî şeyhi Bâki-Billah'a intisap etti. Yaklaşık üç ay kadar onunla birlikte bulundu. Hac zamanı geçtiği için tekrar memleketine dönmek zorunda kaldı. *Mektûbât* adlı eserinin temel metinlerinin bir kısmını da oluşturacak olan Bâkî-billah ile mektuplaşmaları bu dönemde başladı. Delhi'ye ikinci kez gidişinde Bâkî-billah kendisine hilafet verdi. Bâki-billah'ın vefâtı sonrasında irşat faaliyetlerine Sirhind'de devam eden İmâm-ı Rabbânî, bu maksatla müritlerine, dostlarına ve devlet adamlarına mektuplar yazdı. Politik bir takım nedenlerden ötürü 1028/1619'da Babürlü hükümdarı Cihangir tarafından sorgulanmak üzere Agra'ya çağrıldı ve bir yıl süreyle hapsedildi. Ömrünün son yıllarını münzevi bir şekilde Sirhind'de geçiren İmâm-ı Rabbânî 1034/1624 yılında vefat etti.

Öğretisi

İmâm-ı Rabbânî'yi tasavvuf tarihinde öne çıkaran husus vahdet-i vücuda dönük eleştirileridir. Üslup ve muhteva bakımından onun vahdet-i vücûd eleştirisi daha çok Alâüddevle Simnânî'nki ile yakın benzerlikler taşımaktadır. Yoksa bu bağlamda o, İbn Teymiyye benzeri bir eleştiri tarzını benimsemiş değildir. İmâm-ı Rabbânî'nin vahdet-i vücuda eleştiri yöneltmesinin sebepleri arasında kısmen içinde yaşadığı dönemde Hindistan'ın dini-sosyal yapısının ve mevcut din politikalarının etkili olduğu söylenebilir. Bilhassa burada Ekber Şah'ın "din-i ilahî" adı altında tesisinde öncülük ettiği alternatif din politikaları zikredilebilir. Tevhidi, vücûdî ve şuhûdî olmak üzere iki kısma ayıran İmâm-ı Rabbânî, ilkinin aşılması gereken bir mertebe bulunduğu ve onun üzerinde "abdiyet/kulluk" makamının olduğu kanaatindedir. Ona göre vahdet-i şuhud hakikatin vahdet-i vücuddan daha doğru bir ifadesidir. Benzer muhteva ile irtibatlı olarak değerlendirilebilecek bir diğer konuda nübüvvet-velayet ilişkisindeki öncelik ya da üstünlük meselesidir ki İmam Rabbânî bu noktada kabul gören klasik tasavvufî öğretiyi de eleştirmiştir. Ayrıca yine tarikatı şeriatın özü ve bir üst mertebesi olarak gören geleneksel sûfî anlayışı da eleştirmiş; ona göre şeriat daha önceliklidir ve tarikat şeriatın hizmetinde bulunmak zorundadır. Fakat her ne kadar kendilerine eleştiriler yöneltmiş olsa da İmâm-ı Rabbânî, tasavvuf öğretisini izahta vahdet-i vücud mektebine mensup sûfîler tarafından kullanılan terminolojiyi eserlerinde kullanmıştır.

Öne Çıkan Eserleri

- *Mektûbât*. (1025/1616-1028/1619-1031/1622) Trc. Talha Hakan Alp vd. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2013.
- *Mükâşefât-ı Gaybiyye*. (1051/1641; Müellifin vefatından sonra derlenmiştir.) *Mânevi Yolculuk*. Trc. Necdet Tosun. İstanbul: Sufi Kitap, 2006.
- *Maârif-i Ledünniyye*. (1015-1016/1606-1607) *Ârîflerin Halleri*. Trc. Necdet Tosun. İstanbul: Sufi Kitap, 2006.
- *Mebde' ü Meâd*. (1019/1610) *Rabbânî İlhamlar*. Trc. Necdet Tosun. İstanbul: Sufi Kitap, 2006.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Hamid Algar. "İmâm-ı Rabbânî". *DİA*. c. XXII, s. 194-199.
- Necdet Tosun. *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindi Hayatı, Eserleri, Tasavvufi Görüşleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- Abdullah Kartal. "İmâm-ı Rabbânî'nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi ve Tarihsel Arkaplanı". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIV.2 (2005): 59-80.

—Ercan Alkan

BİLGİNLER

Aziz Mahmud Hüdâyî

(ö. 1038/1628)

Celvetî tarikatının kurucusu

Aziz Mahmud Hüdâyî, 948/1541'de Ankara/Şereflikoçhisar'da doğdu. Sivrihisar'da başladığı eğitimini Küçükayasofya Medresesi'nde tamamladı. Ardından hocası Nâzırzâde Ramazan Efendi'nin (ö. 1576) muîdi oldu. Nâzırzâde'nin Edirne'de müderrislik, Mısır ve Şam'da kadılık vazifelerini üstlendiği esnada onunla birlikte bulundu. Mısır dönüşünde (1573) Bursa Ferhadiye Medresesi müderrisliği ve Câ-

mi-i Atîk Mahkemesi nâibliğine tayin olundu. Nâzırzade'nin ölümü sonrasında Hüdâyî müderrislik ve kadılık görevlerini terkederek bütünüyle tasavvufa yöneldi. Aslında Hüdâyî'nin tasavvufî muhîtler ile ilişkisi gençlik yıllarına dayanmaktaydı, Küçükayasofya Medresesi'ndeki öğrenciliğinde Halvetî şeyhlerinde Nûreddinzâde Muslihuddin Efendi'nin ve Mısır'da bulunduğu dönemde ise Halvetî-Demîrtâşî şeyhlerinden Kerîmüddin el-Halvetî'nin sohbetlerine iştirak etmişti. Halvetiyyeye mensup adı anılan iki şeyh ile ilişkisinin kurucusu olacağı Celvetîliğin tasavvuf anlayışının şekillenmesinde önemli bir yeri vardır. Fakat tasavvufa bütünüyle yönelişi ve tarîkat anlayışında Bayrâmîliğin etkisi 1576'da Bayrâmî şeyhi Mehmed Muhyiddin Üftâde'ye intisabıyla gerçekleşti. Sivrihisar'a kısa bir süreliğine şeyhinin halifesi olarak gitti (1579), ardından Rumeli'ye geçerek Eski Zağra'da kaldı, sonrasında İstanbul'a geldi. Küçükayasofya Camii Tekkesi postnişînliği Hoca Sâdeddin Efendi vâsıtasıyla uhdesine verildi. Bu esnada Fâtih Camii'nde ve Üsküdar Mihrimah Sultan Camii'nde vaizlik yaptı. 1589'da tekkesini inşâ edeceği araziyi satın aldı, tekkenin inşaatı 1595 yılında tamamlandı. Ayrıca Bulgurlu'da bir çilehane ile hamam yaptırdı. Sultan Ahmed Camii'nin açılışında (1616) ilk hutbeyi verdi ve burada bir süre vaizlik yaptı. Hüdâyî vefâtına dek (1038/1628) tarîkat faaliyetlerini Üsküdar'daki tekkesinde sürdürdü.

Aziz Mahmud Hüdâyî Osmanlı sûfîleri içinde saray çevresi ile ilişkileri üst düzeyde olan bir isimdir. Kânûnî'den IV. Murad'a kadar sekiz padişahın saltanat döneminde hayat sürmüş (1543-1628) ve bunlardan dördü ile etki düzeyi oldukça yüksek ilişkiler geliştirmiştir. İmparatorluğun sosyal sorunlarına pratik çözüm önerileri getirmek maksadıyla padişahlara sunulmak üzere mektuplar kaleme alması, padişahların gördükleri rüyaları tabir etmesi bu ilişkilerin muhtevasına ışık tutan örnekler olarak zikredilebilir. Yine IV. Murad'a kılıç kuşatması da saray üzerindeki nüfûzunu göstermek bakımından önemli bir husustur. Hüdâyî'nin nüfûz sahası ve tarikat faaliyetleri yalnızca saray çevresiyle sınırlı değildi. Devlet adamları ve ilmiye sınıfı üzerinde de nüfûzu hissedilmiş, tarikat faaliyetleri hüsnü kabul görmüştür. Bunlar arasında Sadrazam Halil Paşa gibi devlet adamlarının, Hoca Sâdeddin Efendi, Şeyhülislam Hocazâde Esad Efendi ve Okçuzade Mehmet Şâhî gibi ilmiye mensuplarının isimleri sayılabilir.

Öğretisi

Aziz Mahmud Hüdâyî, tasavvufî öğretisini Arapça ve Türkçe kaleme aldığı eserlerle izaha çalışmıştır. Tasavvufun seyr ü süluk ve amelî yanına ilişkin konularda daha çok *İhyâu Ulûmiddîn* ve *Avârifü'l-Maârif* yazarları çizgisinde bir sûfî iken tasavvufun teorik bahislerinde İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde dile getirdiği vahdet-i vücûd anlayışını benimseyen bir müellif olmuştur. Nitekim diğer eserlerinde de rastlanmakla beraber bilhassa *Dîvân-ı İlâhiyât*'ında Ekberî ekolün vahdet anlayışını -Yunus Emre üslûbuyla- Türkçe şiirin imkanlarıyla buluşturmuştur. Bestelenen bu şiirlerin çoğu İstanbul tekkelerinde okunmuş, böylelikle vahdet-i vücud anlayışı -teorik bir dille değil şiirle- popüler düzeyde yaygınlık kazanmıştır. Hüdâyî'nin eserlerinde öne çıkan bir başka muhteva ise Hz. Peygamber'in mânevî yönü, miraç ve mevlid konularıdır. Burada Hüdâyî nûr-ı muhammedî ve hakîkat-i muhammediyye düşüncesini merkeze alarak meseleleri değerlendirmeye çalışmıştır. Dönemindeki semâ ve devran tartışmalarına ilişkin de bir eser kaleme alan Hüdâyî, savunmacı ve cevap verici bir yaklaşımdan ziyade öncelikli olarak meselenin kendisini izah etmeyi amaçlayan bir üslubu tercih etmiştir.

Öne Çıkan Eserleri

- *Dîvân-ı İlâhiyyât*. Haz. Mustafa Tatçı, Musa Yıldız. İstanbul: H Yayınları, 2008.
- *Hulâsatü'l-ahbâr fî ahvâli'n-nebiyyi'l-muhtâr. Alemin Yaratılışı ve Hazreti Muhammed'in Zuhuru*. Trc. Kerim Kara, Mustafa Özdemir. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- *Câmiu'l-fezâil ve kâmiu'r-rezâil. İlim Amel ve Seyr ü Sülûk*. Trc. Hasan Kâmil Yılmaz. İstanbul: Erkam Yayınları, 1988.
- *Miftâhu's-salât ve Mirkâtü'n-necât. İlim Amel ve Seyr ü Sülûk*. Trc. Hasan Kâmil Yılmaz. İstanbul: Erkam Yayınları, 1988.
- *Habbetü'l-mahabbe*. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2002; Trc. Ahmed Remzi Akyürek. Haz. Rasim Deniz. Kayseri: Eski Eserleri ve Turizmi Sevenler Derneği Yayınları, 1982.
- *Nasâih ve Mevâiz. Sohbetler*. Haz. Safi Arpagu. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- *Külliyât-ı Hazret-i Hüdâyî (Tarîkatü'l-Muhammediyye, Tarîkatnâme, Necâtü'l-Garîk)* Haz. Muzaffer Ergür, Adalet Çakır. İstanbul: Dergah Yayınları, 2015.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Hasan Kâmil Yılmaz. *Aziz Mahmud Hüdayi ve Celvetiye Tarikatı*. İstanbul: Erkam, 1999.
- Ziver Tezeren. *Aziz Mahmud Hüdayi*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1987.
- Ekrem Işın. "Aziz Mahmud Hüdai". *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. c. I. İstanbul: Tarih Vakfı, 1993: 505-507.
- Hasan Kâmil Yılmaz. (ed.) *Aziz Mahmud Hüdayi Uluslararası Sempozyumu Bildiriler I-II*. İstanbul: Üsküdar Belediye Başkanlığı, 2006.

—Ercan Alkan

BİLGİNLER

İsmâil Ankaravî

(ö. 1041/1631)

Mesnevî şârihi

Doğum tarihi tam olarak bilinmeyen İsmâil Ankaravî, XVI. yüzyılın ikinci yarısında Ankara'da doğdu. Biyografisine yer veren kaynaklarda İmam Ahmed Efendi ve Sâliha Hatun'un oğlu olmasına, ailesinden kalan mirasla ticarete atılma-

sı fakat bu teşebbüsünde başarı gösterememesine, ardından da ilim tahsiline yönelmesi ve bu maksatla 1000/1591-92'de Mısır'a gitmesine ilişkin genel bilgiler dışında gerek aile ortamı gerekse eğitimi hakkında detaylı malumat yoktur. Bununla beraber eserlerine yansıttığı ilmî birikiminden hareketle kendisinin medrese eğitimi aldığı, Arapça ve Farsça'yı iyi derecede bildiği, edebî-dinî-felsefî meselelere vâkıf olduğu kolaylıkla görülmektedir. Kaynaklar -muhtemelen Ankaralı olması dolayısıyla- İsmâil Ankaravî'nin tasavvufa dönük ilgisini Bayrâmîlik ile başlatmışlardır. Mevlevîlik ile irtibatı ise Kâhire yıllarına gitmektedir. Yedi yıl kaldığı Kâhire'den Ankara'ya Mesnevîhan icazeti alarak dönen (1007/1598-99) İsmâil Ankaravî, burada *Mesnevî* okutmaya başladı. Ancak büyük ihtimalle dile getirdiği görüşleri sebebiyle oluşan muhafeletin baskısı ve gözündeki rahatsızlık kendisini Ankara'yı terketmeye zorladı, bunun üzerine Konya'ya gitti ve I. Bostan Çelebi'ye intisap etti (1015/1606). Konya'da Mesnevî şerhinin hazırlayıcı metinleri olarak niteleyebileceğimiz *Simâtü'l-mûkinîn* ve *Câmiu'l-âyât* isimli eserlerini kaleme aldı. Sırrî Abdi Dede'nin postnişînlikten ayrılması üzerine I. Bostan Çelebi tarafından Galata Mevlevîhâne'sine postnişîn olarak atandı. (1019/1610). Vefat ettiği 1041/1631 tarihine kadar bu görevini sürdürdü. Türbesi Galata Mevlevîhânesi'ndedir.

Öğretisi

Dönemi göz önünde bulundurulduğunda İsmâil Ankaravî, genel itibariyle Osmanlı tasavvufunda özel olarak da Mevlevîlik tarihinde etkili isimlerden biridir. Etkisi büyük oranda Galata Mevlevîhânesi postnişînliği zamanındaki faaliyetleri ve tasavvuf başta olmak üzere belagat, tefsir, hadis ve felsefeye dair telif ettiği eserleri üzerinden olmuştur. Tasavvuf karşıtı bir hareket olan Kadızâdeliler ile aktif bir şekilde mücadele etmiş, bu çerçevede Kadızâdelilerin semâ ve devrân gibi tarikat pratiklerine dönük olumsuz propagandalarına cevap teşkil edecek *Hüccetü's-semâ* gibi bazı metinler kaleme almıştır. Tasavvuf üzerinden hararetli tartışmaların yapıldığı bir dönemde, Ankaravî literatürde daha çok nazarî yönleri ile öne çıkan İbnü'l-Arabî ve İbn Farız gibi sûfîlerin eserlerine şerh yazmak sûretiyle, teorik tasavvufun konularını dönemi için erişilebilir kılmıştır. Bununla beraber İsmâil Ankaravî'nin tasavvuf literatüründe "Hazret-i Şârih" ünvanıyla anılması *Mesnevî* şerhi dolayısıyla olmuştur. *Mesnevî* şerhinde Ankaravî Mevlevî kültürü ile Ekberî geleneği oldukça başarılı bir şekilde buluşturmuş, böylelikle *Mesnevî* zengin bir içerik eşliğinde Osmanlı tasavvuf muhîtlerinde okunur hâle gelmiştir. Fakat Ankaravî'nin altı cilt olarak bilinen *Mesnevî*'ye bir cilt ilave ederek bu cildi de şerhe konu kılması ilgili literatürde günümüze kadar süregelen yedinci cilt tartışmalarına yol açmıştır.

Öne Çıkan Eserleri

- *Mecmûatü'l-letâif ve ma'mûretü'l-maârif I-VII.* (Mesnevî Şerhi; 1031/1622-1041/1631) İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1289/1872.
- *Minhâcü'l-Fukarâ.* (1026/1617-1028/1619) Haz. Safi Arpaguş. İstanbul: Vefa Yayınları, 2008.
- *Makâsıdü'l-aliyye fîşerhi't-Taiyye.* (Taiyye Şerhi; 1024/1615-1025/1616) *Osmanlı Tasavvuf Düşüncesi -İbnü'l-Fârız'ın Kasîde-i Tâiyye'si ve Şerhi-.* Haz. Mehmet Demirci. İstanbul: Vefa Yayınları, 2008.
- *Zübdetü'l-fuhûs fî Nakşi'l-Fusûs. Nakşü'l-Fusûs Şerhi.* (1040/1630) İstanbul: Metin Matbaası, 1328/1911; *Nakşe'l-Fusûs Şerhi.* Haz. İlhan Kutluer. İstanbul: Ribat Yayınları, 1981.
- *İzâhu'l-hikem. (Heyâkilu'n-nûr Şerhi)* Veli Saylam. "Ankaravî İsmail Rusûhî ve İzâhu'l-hikem Adlı Eser". Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 1990.
- *Fütûhât-ı Ayniyye.* (1037/1627) İstanbul: Ahmed Kâmil Matbaası, 1328; *Dört Kitabın Mânası: Fâtiha Sûresi.* Haz. Semih Ceyhan. İstanbul: Hayykitap, 2014.
- *Şerh-i Ahâdîs-i Erbaîn.* (1037/1627) *Hadislerle Tasavvuf ve Mevlevî Erkânı.* Haz. Semih Ceyhan. İstanbul: Dârulhadis, 2001.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Erhan Yetik. *İsmail-i Ankaravi Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri.* İstanbul: İşaret Yayınları, 1992.
- Semih Ceyhan. "İsmail Ankaravî ve Mesnevî Şerhi". Doktora tezi. Bursa: Uludağ Üniversitesi, 2005.
- Alberto Fabio Ambrosio. *Bir Mevlevî'nin Hayatı: 17. Yüzyılda Sufilik Öğretisi ve Ayinler.* İstanbul: Kitap Yayınevi, 2012.
- Ekrem Işın. "İsmail Rüsuhî Ankaravî". *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi.* C. I. İstanbul: YKY, 2008: 678.

—Ercan Alkan

BİLGİNLER

Dârâ Şükûh

(ö. 1069/1659)

Babürlü şehzâdesi sûfî şair

Babürlü hükümdarı Şah Cihan ile hatırasına Tac Mahal yapılan Mümtaz Mahal'in ilk oğlu Dârâ Şükûh, 1024/1615'de Ecmir yakınlarında dünyaya geldi. İslâmî ilimlere dair belirli bir düzeyde eğitim aldı; Arapça, Farsça ve Sanskritçe öğrendi. Ailesi her ne kadar kendisini taht vârisi olarak görüp bu doğrultuda eğitim almasını sağlamışsa da Dârâ Şükûh'un ilgileri başlangıcından beri daha çok felsefe, mistisizm, sanat ve edebiyata dönük oldu. Sırasıyla İlâhâbâd (1645), Lahor (1647) ve Gucerât (1649) valiliklerinde bulundu; fakat valilik görevini nâibleri aracılığıyla yürüttü. Üstlenmiş olduğu idarî görevlerin sorumluluğunu çoğu zaman yerine getiremedi. Kumandanlığını üstlendiği tek büyük askerî harekât olan Kandehar Seferi'ndeki (1652) başarısızlığı büyük oranda askerî ve siyâsî itibarının zayıflamasına yol

açtı. Babası Şah Cihan'ın olağanüstü teşvik ve desteği, henüz hayatta iken kendisini veliaht olarak benimsemesi diğer şehzadelerin güçlü muhalefetiyle karşı karşıya gelmesine yol açtı. Bu muhalefet babasının hastalanmasıyla (1657) giderek kızıştı. Nihâyetinde Kardeşi Evrengzib karşısında aldığı mağlubiyetler sonunu hazırladı, esir alınıp ilhad suçlamasıyla Delhi'ye getirildi ve 10 Eylül 1659'da idam edildi.

Dârâ Şükûh'un tasavvufî düşünceye dönük ilgisinin küçük yaşlarda başladığını söylemek mümkündür. Çünkü ailenin sûfî çevrelerle, özellikle de Çiştiyye geleneğiyle güçlü bağlarının varlığı tarihsel olarak bilinmektedir. Ancak entelektüel ve mistik arayışları Dârâ Şükûh'u kız kardeşi Bîbî Cemâl Hâtun ile birlikte farklı bir geleneğin temsilcisiyle, Kâdirî şeyhi Miyânmîr ile tanışmaya sürükledi. Bu tanışıklık daha sonra ablası Cihanârâ Begüm ile birlikte Miyânmîr'in halefi Molla Şah Bedahşî'nin mürîdi oluşuyla sonuçlandı (1640). Bununla beraber İlâhâbâd valiliği döneminde, bölgede Ekberî geleneğin önemli temsilcilerinden ve yorumcularından Muhibbullah Allahâbâdî ile mektuplaştı. Hatta Muhibbullah'ın bölgede ikâmet edişi dolayısıyla Dârâ Şükûh İlâhâbâd'da -her ne kadar bulunmasa da- valilik görevini kabule yanaştı. Ayrıca entelektüel arayışlarının bir parçası olarak mesaisinin bir kısmını İslam dışında Hint bölgesindeki mevcut dinlerin kutsal metinlerini ve geleneklerini araştırmaya sarf etti. Siyasal başarısızlıklarına ek olarak böyle bir tavır içerisinde bulunuşu tabiatıyla ulema tarafından hoş karşılanmadı ve böyle bir tavrı benimseyişi -her ne kadar kendisi İslam'ı reddetmese de- sonu ölüm cezasına giden mülhidlik ithamının önünü kolaylıkla açmış oldu.

Öğretisi

Dârâ Şükûh'un entelektüel faaliyetleri ve yazma uğraşısının tasnifi, ilgilendiği meselelerin gidişatını ve öğretilerinin aktığı mecrayı göstermesi bakımından önem arzetmektedir. Dârâ Şükûh başlangıçta sûfî biyografilerine ilişkin iki derleme metin kaleme almıştır. 1640'ta yazımını bitirdiği *Sefînetü'l-evliyâ* isimli eserinde Abdurrahman Câmî'nin *Nefehâtü'l-üns*'ünden üslup ve muhteva yönüyle istifade etmiş, ilâveten Hint bölgesi sûfîlerinin biyografilerine ve menkıbelerine yer vermiştir. Ayrıca hanım sûfîlerin biyografilerine yer verdiği kısımda Hz. Muhammed'in eşlerine değinmesi literatür açısından zikredilmesi gereken önemli bir husustur. İki yıl sonra telif ettiği *Sekînetü'l-evliyâ*'da ise şeyhi Miyânmîr ve tarîkatı Kâdiriyye hakkında yerel unsurlarında devreye girdiği dikkate değer bilgiler aktarmıştır. *Sefîne* ve *Sekîne*'deki üslupta İbnü'l-Arabî'nin velayet anlayışının etkilerini görmek mümkündür. *Risâle-yi Haknümâ* ve *Tarîkatü'l-hakîkat* Dârâ Şükûh'un tasavvufun teorik yönüne dair kaleme aldığı küçük risaleleridir. Nazmın ve nesrin içiçe olduğu *Tarîkatü'l-hakîkat*'te çoğunluğu Mevlânâ'ya ait beyitlere yer vererek nazarî tasavvufun bazı konularını kısaca izah etmiştir. 1646 yılında yazımı biten *Risâle-yi Haknümâ* ise İbnü'l-Arabî düşüncesinin etkilerini büyük oranda görüldüğü bir metindir. Eser daha çok vahdet-i vücud merkezli meselelerin kendisine yer bulduğu bir çalışmadır. Varlığı dörtlü bir meratible değerlendiren Dârâ Şükûh, nâsût ile lâhût âlemi arasındaki devre ilişkin literatürdeki mevcut bilgileri derleyerek metnini oluşturmuştur. Muhtevasında büyük oranda İbnü'l-Arabî'nin *Fusûs* ve *Fütûhât*'ı, Fahreddin-i Irâkî'nin *Lemeât*'ı ve Abdurrahman Câmî'nin *Levâih*'i kısa özetlerle yer bulmuştur. 1652'de yazdığı *Hasenâtü'l-ârifîn* ile Dârâ Şükûh'un teorik ilgi alanın kaydığı yer, tasavvufî dilin problemli ve tartışmalı alanlarından şathiyye meselesi olmuştur. Literatürde tarz olarak örnek aldığı metin Ruzbihan Baklî'nin *Şerh-i Şathiyyât*'ıdır ve 107 farklı sûfînin şathiyeleri burada bir araya getirilmiştir. Eserin en önemli özelliği *Şerh-i Şathiyyât*'ta yer verilmeyen şatah türünden sûfî sözlerinin bulunmasıdır.

Şathiye konusuna yaklaşımında Ruzbihan ile benzerlikler bulunan Dârâ Şükûh, şathiyeyi yorumlanması gereken müteşâbihat türünden sûfî sözleri olarak kabul etmektedir. Şathiye yorumlarında İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd öğretisinin etkileri görülmekte ve bu yorumlarda dile getirdiği görüşler çoğunlukla vahdet-i vücûdu eleştirenlere bir cevap niteliği taşımaktadır. *Hasenâtü'l-ârifîn*, Dârâ Şükûh'un bütünüyle tasavvuf konusuna tahsis ettiği son metnidir. Bundan sonra yani kendisinin İslam'ın mistik ve batınî yönlerine olan ilgisi ve çalışmalarının geldiği bu noktadan sonra o diğer dini gelenekleri araştırmaya başlamış, yazım serüveni de bu doğrultuda bir evrilişe seyretmiştir. Artık Dârâ Şükûh dikkat çekici bir şekilde Hindu felsefesi ve mitolojisiyle tanışmanın yollarını aramaya koyulmuştur. Ekânim-i selâse, ruh-beden ilişkisi, oluş ve bozuluş devirlerine ilişkin tasavvuf metinlerinde öğrendiği konuların farklı gelenekler tarafından ele alınış tarzı ve bu bağlamda hakikat arayışında geleneklerce vurgulanan ortak muhtevalar üzerinde çalışmaya özen göstermiştir. Nihayetinde Hint düşüncesi ile İslam arasında büyük farklılıkların gözlenmediği hatta Kur'an-ı Kerîm'de geçen "Kitab-ı meknûn" ile kast edilenin Upanişadlar olduğu şeklinde bir kanaate ulaşmış, bu doğrultudaki fikirlerini de gerek telif gerekse tercüme eserlerle desteklemeye çalışmıştır. Hindu ve İslam geleneklerinin buluştuğu muhtevaları -sûfî literatürde bilinen iki denizin buluşma yeri imgesinden hareketle- *Mecmaü'l-bahreyn*'de (1655) bir araya getirmiş; tasavvufî bir zihin dünyasının eşlik ettiği okuma şekliyle *Sırr-ı Ekber* (1657) adını verdiği çalışmasında ise Upanişadları Sanskiritçe'den Farsça'ya tercüme etmiştir. Özetle Dârâ Şükûh'un son dönemlerindeki entelektüel mesaisini, bölgesindeki yaygın gelenek ve dini inanışlar arasında kültürel bir köprü kurma gayretinin ürünü olduğunu söylemek mümkündür. Yoksa adı geçen çalışmalarıyla Dârâ Şükûh Hindu ve İslam geleneği arasında kaba bir senkretizm ya da eklektizmi salık vermeyi amaçlıyor değildi.

Öne Çıkan Eserleri

- *Sefînetü'l-evliyâ*. (1640) İstanbul: Matbaatu Dami İkbale, 1908.
- *Sekînetü'l-evliyâ*. (1642)
- *Hasenâtü'l-ârifîn*. (1652) Haz. Seyyid Mahdum Rehin. Tahran: Müessese-i Tahkîkat, 1973.

- *Mecmau'l-bahreyn*. (1655)
- *Sırr-ı Ekber*. (1657) Tahran: Çap-ı Taban, 1340/1961.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- R. Farooqi. "Dârâ Şükûh". *DİA*. C. VIII, s. 483-484.
- Satish Chandra. "Dârâ Shukoh". EI². C. II, s. 134-135.
- Annemarie Schimmel. "Dârâ Şükûh". EIr. C. VII.
- Annemarie Schimmel. *İslam'ın Mistik Boyutları*. İstanbul: Kabalcı, 2001.
- Annemarie Schimmel. *Islam in the Indian Subcontinent*. Leiden: E. J. Brill, 1980.
- Annemarie Schimmel. *Islamic Literatures of India*. Wiesbaden: Otto Harrasswitz, 1973.
- Hüseyin Yurdaydın. *İslâm Tarihi Dersleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, 1971.

—Ercan Alkan

BİLGİNLER

Lâhîcî

(ö. 1072/1661)

İşrâkî geleneğe mensup İranlı düşünür, kelamcı ve şair

Doğum tarihi bilinmemektedir. Lâhîcân'da doğdu ve ilk tahsilini burada gördükten sonra uzun süren seyahatlere çıktı. İran'ın muhtelif şehirlerine gitti ve âlimlerle görüştü. Kâşân ve İsfahan'da bulunduğu sıralarda uzun süre Molla Sadra Şîrâzî ile birlikte oldu ve ondan felsefe dersleri aldı. Aynı zamanda Molla Sadra'nın kızıyla evlendi. Diğer hocalarının kimler olduğu bilinmemekle birlikte bir şiirinde övgüyle söz ettiği Mîr Dâmâd'ın düşüncelerinden faydalandığını belirtmektedir. Molla Sadra'nın yanından ayrıldıktan sonra yaptığı seyahatlerinin ardından Kum'a yerleşti. Hayatının büyük bir kısmını Kum'da geçiren Lâhîcî, 1072/1661'deki ölümüne kadar Medrese-i Masume'de dersler verdi. Öğrencileri arasında Muhammed Saîd el-Kummî ile birçok eserin yazarı Mirza Hasan ve Mirza İbrâhim adındaki oğulları sayılmaktadır.

Öğretisi

Lâhîcî'nin düşünce dünyası, felsefe ve kelam arasındaki tercihlerinde kendini ele verir. İsfahan felsefe ekolüne mensup Lâhîcî, Molla Sadra'nın en önemli öğrencilerinden biri ve İbn Sînâ, Sühreverdî el-Maktûl, Nasîruddin-i Tûsî gibi düşünürlerin de takipçisidir. Aynı zamanda bir kelamcı olan Lâhîcî'nin, bazı sem'iyyât bahisleri dışında cedele dayanan konularda kelam geleneğini değil burhanı benimseyen felsefe geleneğini takip ettiği bilinmektedir. Lâhîcî'ye göre Mutezile, hakikate Eş'arîlerden daha yakındır, çünkü Mutezile felsefeye yakın bir üslup benimsemişken Eş'arîler pür cedele tutunarak filozofları reddetme yoluna gitmişlerdir. Yine ona göre İmamların sözlerine dayanan İmamiyye öğretisi, filozofların görüşleriyle uyumludur. Bilhassa İbn Sînâ Lâhîcî'nin düşünce hayatında mühim bir yere sahiptir. Lâhîcî, Tûsî'yi eleştirdiği bazı noktalarda İbn Sînâ'yı savunmuş; Molla Sadra'nın İbn Sînâ'nın görüşlerine uymayan yaklaşımlarını da reddetmiştir. Bu bakımdan Lâhîcî'nin düşüncesi, felsefe ve kelamın felsefe lehine ağırlık verilmiş ve Şia'nın yaklaşımlarıyla uzlaştırılmış bir mezcini ifade eder. Bu nedenle Lâhîcî'nin düşüncelerinin, Nasîruddin Tûsî'nin de ötesine geçerek, kelamcılar tarafından "sapkınlık" olarak nitelendirilen tezler içerdiği iddia edilmiştir. Söz gelişi ayrık akılların ve semavi ruhların varlığını kabul etmek, dünyanın geçiciliğini reddetmek, bedenleri madde ve suret şeklinde ikili bir yapıya ayırmak, Tanrı'nın mutlak kudret ve iradesini tezyif ederek Tanrı'nın varlığını yaratılışın illet-i mucibesi saymak gibi görüşler bunlardan bazılarıdır.

Özgür irade konusunda Lâhîcî'nin, Cafer-i Sadık'tan nakledilen bazı sözlere dayanarak cebr ve tefviz arasında bir tutum benimsediği görülmektedir. Bu iki görüşten cebr insan iradesini yok sayarken tefviz tam aksini anlatmaktadır. Lâhîcî irade konusunda bir yandan insanın özgür iradesinin bulunduğunu savunurken bir yandan da onun iradesinin nedenselliğe ve Tanrı'nın doğrudan müdahalelerine bağlı olduğunu belirtmiştir. Yine ona göre âlemdeki her şey Allah'ın inayetiyle meydana gelmiştir ve bu âlem, olabilecek âlemlerin en mükemmelidir. Bu bağlamda ona göre âlemde kötülük zorunlu olmakla birlikte bi'l-araz gerçekleşir ve Tanrı'nın iradesine dayanmaz.

Lâhîcî'ye göre hiçbir akıl yürütme, dinî nasla çelişemez. Eğer çelişiyorsa ikisi arasında bir uzlaşı sağlanmalı; bu da mümkün olmuyorsa akıl yürütmenin hatasına hükmedilmelidir. Bu nedenle filozofların Tanrı'nın tikelleri bilemeyeceğine yönelik iddiaları ve âlemin ebediliği konularında Lâhîcî, daha çok kelamın üslubunu benimsemekte ve bu hususlardaki akıl yürütmelerin yanlışlığına ya da eksikliğine dikkat çekmektedir. Öte taraftan Lâhîcî akıl ve müşahede bilgisi arasında bir mukayese yaparak hakikate ulaşmada müşahedenin üstün olduğunu savunmaktaydı. Ancak bunu, müşahede bilgisinin felsefi bilgiyle çelişmeyeceği ilkesinden hareketle kabul ediyordu. Bu nedenle Lâhîcî'nin "salt müşahede" bilgisini savunan yaklaşımları –İbnü'l-Arabî ya da Sühreverdî gibi– reddettiği ileri sürülmüş; söz gelişi vahdet-i vücûd teorisini desteklemekle birlikte muhakkik sûfîlerin bunu açıklama biçimine itiraz ettiği belirtilmiştir. Lâhîcî'nin tasavvufa yaklaşımını ele veren bazı biyografik bilgiler, onun İşrâkî meşrep bir mutasavvıf olduğunu ancak sapkınlıkla suçlanmaktan çekindiği için bunu gizlediğine işaret etmektedir.

Öne Çıkan Eserleri

- *Gevher-i Murâd* (*Şii Kelamı*) Tahran, 1271/1855, 1985, 1993.
- *Sermâye-i îmân fî isbâti usûli'l-akâid bi-tarîki'l-burhân*. (1058/1648) Nşr. Mirza Muhammed eş-Şîrâzî, Bombay, trs.

- *Şevâriku'l-ilhâm (Şerh-i Tecrîdü'l-kelâm)* (Şerh, Nasîruddin-i Tûsî) Tahran 1311/1893.
- *Dîvân*. Tahran, 1990.
- *Havâşî alâ Mebâhis-i cevâhiri'ş-şerhi'l-cedîd li't-Tecrîd*. (Haşiye, Ali Kuşçu)
- *Talikat ale'l-havâşi'l-Haferiyye alâ Şerhi İlâhiyyâti't-Tecrîd*. (Talikat, Şemseddin Haferî)
- *Hâşiye alâ Şerhi'l-İşârât*. (Haşiye, Nasîruddin-i Tûsî)
- *Hâşiye alâ Hâşiyeti Abdillâh el-Yezdî alâ Tehzîbi'l-mantık*. (Haşiye, Abdullah el-Yezdî)

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Wilfred Madelung. " 'Abd-al-Razzāq b. 'Alī b. al-Hosayn, Lāhījī". Elr., I: 154-157.
- A. H. Zarrinkoob. "Lāhījī". EI² (İng.) Vol. C. V, s. 605.
- Ömer Mahir Alper. "Lâhîcî, Abdürrezzâk b. Ali". *DİA*. c. XXVII, s. 53.

—Hacı Bayram Başer

BİLGİNLER

Abdullah Bosnevî

(ö. 1054/1664)

Osmanlı Ekberî ve Melâmîlerinden Fusûs şârihi

Bosnevî, doğum yeri olan Bosna'da başladığı tahsilini İstanbul'da tamamladıktan sonra Bursa'ya gitmiş ve dönemin Melâmî büyüklerinden Hasan Kabâdûz'a intisâb etmiştir. İlk haccının bu intisâbdan önce mi sonra mı olduğu hususunda net bir bilgi yoktur. Bu arada Osmanlı ile Avusturya arasında gerçekleşen Rusçuk savaşına katıldı (1003/1594). Şeyhi Kabâdûz'un 1010/1601'deki vefâtından sonra telif faaliyetlerine yoğunlaşan Bosnevî, aralarında kendisine "şârih-i *Fusûs*" unvânı kazandıran *Fusûs* şerhinin de bulunduğu birçok eser kaleme aldı. Bu esnâda döneminin sûfî muhitleriyle de çeşitli ilişkiler kurdu. Abdülmecid Sivâsî ile arasındaki dostluk bu bakımdan dikkat çekicidir. Ömrünün sonuna doğru çıktığı ikinci hac yolculuğunda ilk olarak Mısır'a uğradı ve buradaki ilim çevrelerini yakından tanıdı. Oradan Hicâz'a geçerek haccını tamamladı. Bu esnâda çeşitli siyasî ve ilmî temsilcilerle tanıştı. Hac dönüşü Şam'a geçti ve burada hayatı boyunca eserlerini okuyup yorumladığı İbnü'l-Arabî'nin kabrini ziyaret ederek kabrin civarında halvete girdi. Halveti esnasında İbnü'l-Arabî'nin rûhânî teveccühüne mazhar oldu. Bayrâmî Melâmîliğinin seçkin bir siması olarak gittiği bölgelerde kendi tarikatını yaydı ve bazı âlimlerden biat aldı. Nitekim dönemin tarihçisi Muhibbî, *Hulâsatü'l-Eser*'inde Bosnevî'nin bu coğrafyadan dört halifesi olduğunu kaydederek haklarında bilgi verir. Şam'dan sonra Konya'ya geçen Bosnevî, burada üstadı olarak gördüğü Sadreddin Konevî'nin kabrini ziyâret etti. Konya'dayken Mevlânâ Türbesi'nde de vakit geçirdi ve muhtemelen Mevlevîlerle ilişki kurdu. Bosnevî'nin "Rûmî" nisbesi taşıması bazı araştırmacılar tarafından Mevlevî olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Bosnevî Konya'da iken hastalanarak 1054/1664 yılında vefat etti. Vasiyeti üzerine üstadı Konevî'nin yanına defnedildi.

Öğretisi

Bosnevî, tasavvuf meselelerini anlatır ve yorumlarken İbnü'l-Arabî'yi ve onun velâyet görüşünü merkeze koyan perspektifin dışına çıkmaz. Osmanlı dönemi tasavvufî telifleri içerisinde dikkat çeken bir metin olarak *Fusûs* şerhi onun görüşleri için bir referans noktasıdır. Bu eseri dolayısıyla övgüye mazhar olan ve kendisine "Şârihu'l-Fusûs" lakabı verilen Bosnevî, şerhin mukaddimesinde vücûd mertebeleri başta olmak üzere nübüvvet ve velâyet, ilm-i zâhir ve ilm-i bâtın, insân-ı kâmil ve hakîkat-i Muhammediyye konularına ilişkin açıklamalarda bulunur. Bosnevî'nin bu eseri, gördüğü ilgi dolayısıyla bizzat müellif tarafından Arapça'ya da tercüme edilmiş, ayrıca Bosnevî "Kasîde-i Tâiyye" üzerine yazdığı şerhin mukaddimesinde benzer bir muhteva ortaya koymuştur. Vücûd mertebelerini konu alan risâlesiyle de kendinden önceki muhtevâya dikkate almış, böylelikle mevcut anlatımları bir basamak ileriye taşımıştır. Bu eserlerinin yanı sıra kaleme aldığı altmış kadar risâlede vahdet-i vücûdun sistemleşmesiyle gündeme gelen belli başlı kavramları ele alan Bosnevî pek çok tasavvuf konusuna değinerek meselâ Cüneyd-i Bağdâdî ve Sehl et-Tüsterî gibi sûfîlerin sözlerini yorumlamış, Müeyyedüddin el-Cendî gibi kendinden önceki *Fusûs* şârihlerinin bıraktığı soruları irdelemiş, Abdülkerim Cîlî'nin İbnü'l-Arabî'ye "ilmin mâluma tâbi olması" meselesinde getirdiği tenkitlere cevap vermiş, müstakil âyetler üzerine yazdığı tefsir risâlelerinde işârî yorumun imkanlarını kullanmıştır. Ayrıca ebeveyn-i resûlü konu alan bir risâle yazması ve Cebrâil'in temessülünün mahiyetine dâir farklı görüşleri değerlendirmesi onun dönem içindeki dinî tartışmalarla yakından ilgilendiğini göstermektedir. Bosnevî'nin telif tarzı bakımından çok yönlü kişiliği *Mesnevî*'ye dönük ilgisi ile de dikkat çeker. Yusuf Sîneçâk Dede'nin *Mesnevî*'den seçtiği beyitlerden oluşan *Cezîre-i Mesnevî*'yi manzum olarak Türkçe şerhetmesi ve müstakil bir *Mesnevî* beyti şerhi bulunması bunun göstergelerindendir.

Öne Çıkan Eserleri

- *Tecelliyât-ı arâisu'n-nusûs fî minassâti hikemi'l-Fusûs* .(Şerh; 1019/1610). Bulak, 1252/1837; İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1290/1873 (2 cilt).
- *Kurratü ayni'ş-şühûd ve mir'âtü arâisi meâni'l-gaybi ve'l-cûd*. (Şerh) Thk. A. Ferid Mezîdî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- *Mir'âtü'l-asfiyâ fî sıfâti'l-Melâmetiyyeti'l-ahfiyâ*. Thk. A. Ferid Mezîdî. Kahire: Dârü'l-Hakîka, 2007.
- *Kurâ'r-rûhiyyi'l-memdûd li'l-ezyâfi'l-vâridîne min merâtibi'l-vücûd*. (1036/1627) Abdullah Kartal. "Abdullah Bosnevî

ve Merâtib-i Vücûd ile İlgili Bir Risâlesi". Yüksek lisans tezi. İstanbul: Marmara Üniveristesi, 1996.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

Abdullah Kartal. "Abdullah Bosnevî ve Merâtib-i Vücûd ile İlgili Bir Risâlesi". Yüksek lisans tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 1996.

Abdullah Kartal. "Bursa'da Bosnalı bir Melâmî: Abdullah Bosnevî Hayatı, Eserler ve Bir Kasidesi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1994): 297-311.

Bekir Tatlı. "Fusûsu'l-Hikem Şârihi Abdullah-ı Bosnevî'ye Ait Bir Risâle: er-Risâle fî Temessüli Cibrîl". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 15 (2005): 301-310.

—M. Nedim Tan

BİLGİNLER

Feyz-i Kâşânî

(ö. 1090/1679)

Molla Sadra'nın talebelerinden İranlı İşrâkî-meşrep Şii âlimi

Kâşân'da 1006/1598 veya 1007/1599 yılında doğdu. İlk tahsilini babası Şah Murtaza'dan aldı. Yirmili yaşlarındayken ilim tahsili için İsfahan'a gitti. Ertesi yıl Ahbâriyye fıkıh ekolünün ünlü temsilcilerinden Mâcid-i Bahrânî'den fıkıh ve hadis okumak için Şiraz'a gitti. Bahrânî birkaç ay sonra ölünce tekrar İsfahan'a döndü ve Bahâüddin Âmilî'den fıkıh ve hadis dersleri almaya başladı. Yine bu dönemde Mîr Dâmâd'dan felsefe okuduğu tahmin edilmektedir. 1029/1620 hac için gittiği Mekke'de bir müddet Şii muhaddis Zeynüddin el-Âmilî'den hadis dersi aldı. İran'a dönünce kendisine yeni bir üstat aramaya koyuldu ve o sıralarda Kum şehrinde oturan Molla Sadra ile tanışarak ona intisap etti. Sekiz yıl Molla Sadra'nın yanında kalan Feyz, onun yanında hem ilmî müktesebatını geliştirdi hem de riyazet ve mücahede eğitimini sürdürdü. Aynı zamanda kızıyla evlendi. Bu bakımdan Feyz-i Kâşânî'nin düşünce dünyasında en çok etkisi görülen isim Molla Sadra'dır. Onun, Molla Sadra'nın işrâkî felsefe, vahdet-i vücûd ve Ehl-i beyt öğretilerinin bir sentezi olan düşüncelerine daha çok tasavvufî neşve kattığı düşünülmektedir. 1042/1633'te Molla Sadra ile beraber Şiraz'a giden Feyz-i Kâşânî üç yıl sonra tekrar Kâşân'a döndü. 1052/1642 yılında II. Şah Abbas'ın daveti üzerine İsfahan'a geldi. Burada uzun yıllar hem Cuma imamlığı hem de Molla Abdullah Medresesinde müderrislik yaptı. 1068/1658 yılında İsfahan'da kendisi için bir tekke yaptırdı. İsfahan'da bulunduğu yıllarda Şah Abbas'ın himayesinde bulunan Feyz, onun zahir ve bâtın kemâlâtla süslenmiş olduğunu belirterek Safevî Devletini şer'î esaslara oturtmak yolundaki gayretlerine yardımcı olmaya çalıştı. Ancak II. Şah Abbas'ın 1077/1666'daki ölümünden sonra tekrar Kâşân'a dönen Feyz bu şehirde vefat etti ve orada gömüldü.

Öğretisi

Feyz-i Kâşânî'nin düşünce dünyası, Molla Sadra'nın etkisi göz önüne alındığında, Şii bakış açısıyla sınırlanmış vahdet-i vücûd anlayışının işrâkî-meşrep bir takipçiliğini yansıtır. Eserlerinde gözüken ana tema, Sünnî kelam ve tasavvuf anlayışının on yedinci yüzyıl İran'ının Şii karakterli toplumsal yapısına göre yeniden şekillendirilmesidir. Bu bakımdan onun temel düşüncelerinden biri de tasavvufun hemen hemen bütün büyük isimlerinin, aslında takiyye yaparak asıl inançlarını gizleyen Şiiler olduğuydu. Molla Sadra'yı takip eden Feyz-i Kâşânî aynı zamanda İbnü'l-Arabî savunucusudur. Her ne kadar eserlerinde ismini zikretmese de vahdet-i vücûd düşüncesini benimsemiş ve bu nedenle Şii fakihlerin tepkisini çekmişti. Bununla birlikte Feyz-i Kâşânî'nin yukarıdaki maksadına hizmet eden en önemli isim Gazzâlî'dir. Feyz-i Kâşânî *el-Mehaccetü'l-beyzâ* adlı eserinde, Gazzâlî'nin *İhyâ* adlı eserini Ehl-i sünnet kaynaklarından nakledilen hadisler yerine, Şii hadis kitaplarında bulunan ve muhtevaları yaklaşık aynı olan rivayetleri koyarak tekrar kaleme almıştır. Ayrıca kendi hal tercümesi sayılan *el-İnsaf fî beyâni'l-hak ve'l-itisâf* adlı eseri Gazzâlî'nin *el-Munkiz*'inin neredeyse bir taklidi mesabesindedir. Bu eserde Feyz-i Kâşânî, Kur'ân-ı Kerîm ve Ehl-i beyt'in rivayetleriyle teyit edilmeyen bütün düşüncelerin reddedilmesi gerektiğini vurgulayarak Şii kimliğini korur. *Zâdü's-sâlik* adlı eserinde ise sülûkun makam ve mertebelerini on iki imama atfedilen hadislerle izah eder. Bütün bu çabalarından ötürü Feyz-i Kâşânî çağdaş dönemde, "Şia Gazzâlîsi" olarak nitelendirilmiştir.

Feyz-i Kâşânî'nin eserlerinde dönem eleştirisi niteliğindeki görüşler önemli yer tutar. Bu çerçevede o, yaşadığın devirde tasavvuftaki yozlaşmalara karşı durur. Söz gelişi sürekli dergâhta oturmakla tasavvuf yolunda olduklarını zannedenleri ve bunlar arasından bilhassa keramet iddiasında bulunanları tenkit eder. Fakihler ve sûfîler arasındaki tartışmaların sonlanması gerektiğini düşünen Feyz-i Kâşânî, uzlaştırıcı bir üslup benimseyerek bu iki zümrenin Hz. Peygamber zamanından beri mevcut olduğunu dile getirir. Bununla beraber bilhassa İbnü'l-Arabî hakkındaki düşünceleri nedeniyle fakihler tarafından sık sık eleştirilmiştir.

Feyz-i Kâşânî aynı zamanda bir fakihti. Yaşadığı dönemde iki ana ekol vardı: Ahbâriyye ve Usûliyye. Feyz-i Kâşânî, sadece fıkıh alanında değil bütün alanlarda akılcılığa karşı çıkan Ahbâriyye fıkıh ekolüne mensuptu ve henüz yirmili yaşlarındayken kaleme aldığı bir usul eserinde, tasavvuf karşıtlığı akılcılık savunusuyla bilinen Usûliyye ekolüne sert eleştiriler yöneltmiştir.

Fıkıh alanında yazdığı eserlerde de yine Gazzâlî etkisini görmek mümkündür. Feyz-i Kâşânî fıkhın bütün konularını "ibâdât ve siyâsât" ile "âdât ve muâmelât" olmak üzere iki ana bölüme ayırmıştır. Ayrıca bazı bahisleri birleştirmiş ve klasik fıkıh babları sıralamasını değiştirerek konuları insan haya-

tının aşamalarına göre taksim etmiştir. Söz gelimi ölülerin yıkanmasıyla ilgili bahisler klasik fıkıh babları düzeninde baştaki taharet konusunda yer alırken, Feyz-i Kâşânî bu bahsi eserlerinin sonuna almıştır. Bütün bunlar Şii fıkıh anlayışına getirilen yenilikler olarak değerlendirilmiştir. Fıkıhtan başka hadisle de ilgilenen Feyz-i Kâşânî, Şia'nın muteber saydığı dört hadis kitabındaki rivayetleri yeni bir tertibe göre sıralayıp şerh ettiği ve Şia'nın ana hadis kitapları arasında yer alan *el-Vâfî*'yi kaleme almıştır.

Molla Sadra'nın diğer talebeleriyle kıyaslandığında, söz gelişi Lâhîcî kadar felsefeye eğilmeyen Feyz-i Kâşânî bu alanda yazdığı *Kelimât-ı meknûne* adlı eserinde Molla Sadra'nın görüşlerini takip etmekle birlikte felsefe terminolojisini tasavvuf kavramlarıyla mezceden bir üslup benimsemiştir.

Öne Çıkan Eserleri

- *Aynü'l-yakîn*. Tahran, 1303, 1311, 1313. Nşr. Celâleddin Âştiyânî. Meşhed, 1354/1975.
- *İlmü'l-yakîn*. Nşr. Muhsin Bidârfer. I-II. Kum, 1358.
- *el-Kelimâtü'l-meknûne fî ulûmi ehli'l-marife*. Tahran, 1310, 1316, 1317, 1342.
- *el-Mehaccetü'l-beyzâ fî tehzîbi'h-İhyâ*. Muhammed Mişkât (I-IV, Tahran,1960-1961); Ali Ekber Gaffârî (I-VIII, Beyrut,1983).
- *Nakdü'l-usûli'l-fikhiyye*. Yazma nüshası için bkz. Âgâ Büzürg-i Tahrânî, XXIV, 273.
- *Tefsîrü's-sâfî*. Tahran, 1266, 1375; Tebriz 1269, 1272; Bombay 1274; Nşr. Hüseyin el-Alemî, I-V, Beyrut, 1982.
- *el-Vâfî*. I-II. Tahran, 1310-1314; I-III. Tahran 1322-1324; I-III. Kum, 1984.
- *en-Nevâdir*. Tahran, 1339.
- *Dîvân*. Bombay, 1300; Tahran, 1300, 1348, 1357.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Hamid Algar. "Feyz-i Kâşânî". *DİA*. c. XII, s. 521.
- Hamid Algar. "Fayz-e Kâsânî". *Encyclopedia Iranica*. v. IX: 452-454.

—Hacı Bayram Başer

BİLGİNLER

İbrâhîm el-Kûrânî

(ö. 1101/1690)

Mutasavvıf, muhaddis ve Şâfiî fakihi

İbrâhîm el-Kûrânî (Gürânî), hicrî Şevvâl 1025 / milâdî Ekim 1616 yılında Kuzey Irak'ta yer alan Şehrezûr (Şehrizor)'a bağlı Kûrân (Gürân)'da doğdu. İlk öğrenimine babasının yanında başladı ve kendisinden Arapça, mantık, hendese, fıkıh, usûl, beyân ve tefsir dersleri tahsil etti. Kendi beldesinde aklî ve naklî ilimlerde temel düzeyde bilgi sahibi olduktan sonra, ilim tahsili için ilk seyahatini Bağdat'a yaptı (1055/1646). Burada kaldığı iki yıl içinde Molla Muhammed el-Kûrânî (ö. 1078/1667)'den Kadı Beyzâvî (ö. 685/1286)'nin *Envârü't-tenzîl*'i, Adududdîn el-Îcî (ö. 756/1355)'nin *el-'Akâ'idü'l-'Adudiyye* ve Molla Câmî'nin *ed-Dürretü'l-fâhire*'si başta olmak üzere pek çok eseri şerhleri ile birlikte tahsil etti ve burada meskûn olan Türk âlimlerle tanışarak onlardan Türkçe öğrendi. Bağdat seyahatinin ardından kısa süreliğine kendi beldesine dönen Kûrânî, iki yıl sonra geleneğe mutabık olarak gerek Türkiye Selçuklu âlimlerinin gerekse Osmanlı âlimlerinin yüksek tahsil için tercih ettikleri Şam'a seyahat etti. (1059/1650). Şam'a seyahatinde etkili olan bir diğer unsur da -daha sonra sıkı bir takipçisi olacağı- Muhyiddîn İbnü'l Arabî (ö. 638/1240)'nin kabrini ziyaret etmek isteğiydi. Burada şehrin müftüsü ve aynı zamanda fıkıh, hadis ve biyografi âlimi olan Necmeddîn el-Gazzî (ö. 1061/1651)'den Buhârî (ö. 256/870)'nin *Kitâbü's-salât* bölümünü okudu. Kendisi Şafiî olmasına karşın burada Takıyyüddin el-Hanbelî (ö. 1070/1660)'den Hanbelî mezhebine dair eğitim aldı. Nitekim bu âlim ve eğitim aracılığıyla -ileride fikirlerinden oldukça etkileneceği- Takıyyüddîn İbn Teymiyye (ö. 728/1328)'yi tanıdı. Müellif, Şam seyahatinden sonra Mısır'da bir süre ikâmet ederek başta Mezzâhî (ö. 1075/1665) olmak üzere Ezher müderrislerinden çeşitli eserler okudu ve buradan Medine'ye geçti (1063/1652). Şüphesiz Medine dönemi Kûrânî için vefatına kadar uzun yıllar ikâmet ettiği ve şeyhi Safiyyüddîn Ahmed el-Kuşâşî (ö. 1071/1661) ile tanıştığı yer olması hasebiyle en önemli dönemi oluşturmaktadır. Başta Nakşibendiyye olmak üzere çeşitli tarikatlardan icazeti olan Kûrânî, Medine'deki yedinci yılında Safiyyüddîn el-Kuşâşî'ye intisab etti ve ondan İbnü'l-Arabî'nin el-*Fütûhât*'ı, Sadreddin Konevî (ö. 673/1274)'nin *Miftâhu'l-gayb*'ı, Molla Fenârî'nin *Misbâhu'l-üns*'ü ve Celâleddîn ed-Devvânî'nin *ez-Zevrâ ve'l-Havrâ* ve *er-Risâletü'l-cedîde fî isbâti'l-vâcib*'i başta olmak üzere pek çok eser okudu. Şeyhinin vefâtı ile birlikte Şettâriyye tarikatının başına geçti.

Medine seyahati ile birlikte Kûrânî, şüphesiz merkezi idare karşısında nispeten daha bağımsız hareket edebileceği ve yaşadığı asır göz önünde bulundurulduğunda daha müreffeh şartları haiz bir ortama kavuştu. Zira yaşadığı dönem, kendi içinde muayyen hususiyetlere sahip olması bakımından XVII ve XVIII. olmak üzere iki ayrı yüzyıla taksim ederek tetkik edilen ve Muhasebe dönemi olarak adlandırılan, nirengi noktasının bunalım olmasına karşın akıbetinin toparlanmaya ve tespite imkân verdiği bir devir olarak tavsif edebileceğimiz bir çağdı. Nitekim ağırlık merkezini Osmanlı olmak üzere İran'da Safevî ve Hindistan'da Babürlerin temsil ettiği İslâm dünyası, bu çağda hasıl olan yoğunlaşmaya mukabil olarak merkezlerini yitirmiş ve bu durum da iç dolaşımı/hareketliliği azaltmıştır. Ancak Kûrânî'nin -mezkûr duruma ilaveten- Safevîler ile yaşanan ideolojik ve politik meseleler ile müderris ve meşayıh çatışmasından da azade bir şekilde Medine'de ikâmet etmesi kendisine müreffeh bir yaşam temin etti.

Kûrânî'nin Medine'deki ikâmeti (1651-1690), kendisine müreffeh bir yaşamdan ziyade Hac ibadetinin birleştirici yönü hasebiyle fikirlerinin öğrencileri tarafından dünyanın pek çok bölgesine yayılmasını sağladı. Nitekim bu kutsal mekânda pek çok fikir birleşip tekrardan yoğrulur ve hasıl olan terkibi yapı buradan yayılma imkânı bulurdu. Bu imkânın sağladığı şartlar ile müellifin başta Abdürraûf es-Sinkilî (ö. 1105/1693 [?]) ve Yûsuf el-Makassarî (ö. 1111/1699) olmak üzere pek çok öğrencisi tarafından eserleri Malay diline tercüme edildi ve -etkisi günümüzde de devam etmekte olan- fikirleri Endonezya'da yayılma olanağı buldu. Buna ilaveten, oğlu Ebû Tâhir Muhammed'in Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1176/1762)'nin hocası olması hasebiyle Kûrânî'nin fikirlerinin Hindistan'da da yankı bulduğu söylenebilir. Yine Medine döneminde yetiştirdiği talebeler arasında Muhammed el-Berzencî (ö. 1103/1691) ile Ebû Sâlim el-Ayyâşî (ö. 1090/1679) sayılabilir.

Arapça'nın yanında Farsça ve Türkçe de bilen Kûrânî başta tasavvuf olmak üzere kelâm, tefsir, hadis ve sarf/nahiv alanında yaklaşık 80 eser kaleme almıştır. Bu eserlerin kahir ekseriyeti çeşitli mecmualarda yer almaktadır.

Müellif, hicrî Rebîülâhir 1101 / milâdî Şubat 1690 yılında Medine'de vefât etmiş, naaşı Cennetü'l-Bakî' mezarlığına defnedilmiştir.

Öğretisi

İslâm temeddününün Fahreddin er-Râzî'den sonraki dönemde teşekkül etmeye başlayan *perspektif realizmi*, XIV. yüzyılın sonlarından itibaren, köklerini Fatih Sultan Mehmed'in yöntemler arası *muhâkemât* projesinde bulan, sadece bir yazım tekniği değil aynı zamanda bir düşünme tarzına dönüşen ve temsili en yüksek örneği Taşköprülüzâde'nin eserlerinde görülen farklı yöntemlerin hiyerarşik terkibine dönüşmüştür. XVI. yüzyılın ikinci yarısında siyâsî, iktisâdî, askerî, iklîmî ve ictimâî pek çok nedene bağlı olarak ortaya çıkan muhasebe sürecinde, daha önceki dönemlerde bu terkîb içinde tedricen belirli bir oryantasyona kavuşmuş bilgi ve değer sorgulanmaya başlanmış; Mehmed Birgivî'nin (ö. 1573) fikirlerinden beslenen ve Kâdî-zâdeliler ile sûfîler arasında baş-gösteren tartışmaya ve çatışmaya benzer bir süreç İslam coğrafyasındaki pek çok bölgede görünür olmuştur. Söz konusu süreç farklı coğrafyalarda değişik yöntemlerle ele alınmıştır. Bu ele alış tarzları arasında, sonraki süreci belirleyen en etkilisi, Hicâz bölgesinde, XVII. yüzyılın sonu ile XVIII. yüzyılın başında oluşan bir ulema topluluğunun başlattığı harekettir. Bu topluluk başta kurucu ismi Ahmed b. Muhammed el-Kuşâsî (ö. 1661) olmak üzere, Muhammed b. Alâaddin el-Bâbilî (ö. 1666), İsa b. Muhammed b. es-Seâlibî (ö. 1669) ve Muhammed b. Süleyman el-Mağribî (ö. 1683) gibi âlimlerden oluşur. Söz konusu ulemâ hareketi, İstanbul'u ziyaret ederek dönemin güçlü ismi Köprülü Fazıl Ahmed Paşa'yla (1661-1676) görüşen Muhammed el-Mağribî ile siyâsî, idârî ve maddî bir destek de sağlamıştır. Bu zümrede yer alan bilginler birbiriyle hoca-talebe ilişkisi içinde olduğu gibi, aynı öğrencilere herhangi bir sorun yaşamadan birlikte hocalık da yapmıştır. Bu hareketin yetiştirdiği İbrahim b. Hasan el-Kûrânî (ö. 1689), Abdullah b. Sâlim el-Basrî (ö. 1722), Hasan b. Ali el-Uceymî (ö. 1702), Ahmed b. Muhammed en-Nahlî (ö. 1717) gibi pek çok isim arasından en etkilisi, doğrudan Kuşâsî'nin talebesi ve halefi olan İbrahim Kûrânî'dir. Onun yetiştirdiği ve hareketin üçüncü kuşak üyeleri Muhammed Berzencî (ö. 1691), oğlu Ebû Tâhir Muhammed el-Kûrânî (ö. 1733), Muhammed b. Abdülhâdî es-Sindî (ö. 1727), Muhammed Hayat es-Sindî (ö. 1750), İshak b. Muhammed ez-Zebîdî (ö. 1683), Ebû Sâlim el-'İyâşî (ö. 1679) ve Osmanlıların Medine Müftüsü Sâlih b. Muhammed b. Abdülkerîm'dir (ö. 1676). İbrahim el-Kûrânî bunun yanında Malay-İslâm dünyasından Abdurrauf es-Sinkilî (ö .1690) ve Yusuf el-Makassarî (ö. 1699) başta olmak üzere pek çok öğrenci yetiştirmiştir. Bu öğrenciler Kûrânî'nin fikirlerini Malay-İslâm dünyasındaki mevcut sorunları çözmek için istihdam etmiştir. Yine Kûrânî'nin yetiştirdiği Salih b. Mehdî Makbelî (ö. 1696) de mensup olduğu Zeydî mezhebini tenkit ederek Yemen/San'a'da bir yenilenmeyi tetiklemiştir. Kûrânî'nin oğlu Ebû Tâhir Muhammed'in öğrencisi Şah Veliyullah ed-Dihlevî (ö. 1792) ise Hindistan'da bu hareketi temsil etmiş ve vahdet-i vucûd ile vahdet-i şuhûd tartışmasını bu hareketin yaklaşımını kullanarak çözmüştür. Daha sonra Hicâz bölgesinde etkili olacak Vehhâbîlik mezhebinin kurucusu Muhammed b. Abdulvehhâb (ö. 1762) da bu okula mensuptur ve fikirleri bu hareketin farklı bir yorumuna dayanmaktadır.

Bu hareketin mensuplarının çıkış noktası şöyle özetlenebilir: İnsanın nihaî amacı hakikati araştırmaktır. Hem gerçeklik hem de doğruluk anlamında hakikat, iç (bâtın) ve dış (zâhir) olarak ikiye ayrılır. Zahirî hakikat şeriatla elde edilirken batinî hakikat ise tasavvufla elde edilir, ancak bâtına zâhirin hakkı verildiği ölçüde ulaşılabilir. Dolayısıyla zâhir amellerde bulunmayan kişi, hazır olamayacağından bâtına da ulaşamayacaktır. Dolayısıyla bir merdiven (*sullem*) gibi üst basamağın yani bâtının bilgisi doğal olarak alt basamağın yani zâhirin bilgisine bağlıdır. Hakikatin mücessem bir ifadesi olan Kur'an-i Kerîm de aynı şekilde hem bâtın hem de zâhir yapıya sahiptir, ancak ne bu iki alan ne de bu iki alanın bilgisi birbirinden ayrı ve kopuktur; tersine bütüncül bakış açısından birinin bilgisi diğerine bağlıdır. Nitekim İbrahim el-Kûrânî'ye göre Varlık'ın tecellisine iki açıdan bakılabilir: birincisi özü(mâhiyeti); ikincisi ise suretler şeklindeki tezahürleri açısından. Suretler hakkında yeterli mümaresesi olmayan bir kişinin mahiyet hakkında konuşması düşünülemez. İşte bu nedenlerle suretleri önceleyen nazar ile mahiyeti önceleyen keşf birbirinin alternatifi değildir. Ayrıca onlar sadece birbirini tamamlamazlar, aynı zamanda gerektirirler. Kûrânî'ye göre tasavvuf basit şekilde bir yaşama yolu değildir; tersine, yukarıda işaret edilen çerçevede bir hakikat araştırmasıdır.

Başta Kûrânî olmak üzere söz konusu hareketin mensuplarının ele aldıkları sorunlar sadece kitabî değildir. Bu nedenlerle salt metinlerin mütalaasından hareketle çözümlenmezler. Tersine kaleme aldıkları eserlerinin de gösterdiği üzere, içinde yaşadıkları durumu/deneyimi öncelerler. Dolayısıyla bu hareket dini, bir taraftan yaşanan bir deneyim olarak görürken diğer taraftan yaşanılan dini de temel ilkeler çer-

çevesinde anlamlı bir çerçeveye kavuşturmaya çalışır. Dini yaşanan bir deneyim kabul ettiklerinden yaşama eyleminin doğal olarak dayattığı üzere her dinî deneyimi, aşkın değil, mekân ve zaman kategorisi içinde ele alırlar. Bu nedenle de İslâm temeddününün farklı mekânlarındaki ve muhtelif zamanlarındaki değişik tecrübelerden faydalanmada bir beis görmezler. Bu tavır onlara son derece geçişken bir hareket imkânı sağlarken, mevcut durumu sadece basit bir şekilde ifade etmekle iktifa etmezler, aynı zamanda dönüştürmeyi hedeflerler. Ayrıca bu yaklaşımlarını yalnızca nazarî seviyede tutmazlar. Nitekim bu harekete mensup âlimlerin hayat hikâyelerine bakıldığında her birinin birden fazla tasavvufî tarikata mensup olduğu, farklı mezheb ve meşreplerin imkânlarından alabildiğince istifade etmeye çalıştıkları görülür.

Tarihî bağlama bakıldığında bu hareketin çözmeye çalıştığı pek çok sorun yanında en önemlisi, tüm İslâm coğrafyasında yaygın olan vahdet-i vucûd öğretisi ile bunun eleştirisi olarak ortaya çıkan vahdet-i şuhûd çatışmasını aşmaktır. Onlar bunu yaparken bir yandan mevcut Eş'arî-Mâtürîdî kelamının nazarî çerçevesinin kısıtlayıcı sınırlarına hapsolmamaya çalışmış, diğer yandan da çözümü Kur'an-ı Kerîm ve Sünnet'in sınırları içinde tutmak için özel bir gayret sarfetmişlerdir. Başta Kûrânî olmak üzere, hareketin kurucu isimleri, çözümlerinde kadîm selefî yaklaşıma yönelirler ve İbn Teymiyye (ö. 1328) ile aynı zamanda sûfî olan öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 1350) fikirlerini dikkate alıp yeniden yorumlayarak üst bir dil kurarlar. Başka bir deyişle yeni bir bütün inşa ederler. Yukarıda işaret edildiği üzere bu yeni dil o kadar belirleyicidir ki, Fas'tan Malay İslâm dünyasına kadar çok geniş bir coğrafyada etkili olur.

Genel olarak hareketin özel olarak Kûrânî'nin yaklaşımı son derece dengelidir: mevcut dillerden herhangi birini mutlak anlamda ötekileştirmeden bir üst dilde bir araya getirmek ve ilkeler çerçevesinde yer vererek, her birine kendine bu üst-dil içinde ifade imkânı tanımak. Bu yaklaşım basit bir terkip ya da telif değildir. Son derece dizgeli bir çözümleme, bir açıdan kadîm tahkîk yönteminin bir ihyâsıdır. Bu ihya hareketinde âlimler kadîm tahkîk yöntemi ile Şemseddin es-Semerkandî'nin (ö. 1322) kurduğu ve kendi yaşadıkları döneme kadar yüzlerce âlimin katkılarıyla gelişen ilm-i âdâb ve münâzara arasında bir terkip ve telife kalkışırlar. Artık ilm-i âdâb ve münâzara sadece bir tartışma ve temellendirme yöntemi değil, doğrudan bir eğitim-öğretim, tedrîs yöntemi olarak kullanılır. Başka bir deyişle artık dersler, metin - şerh - hâşiye üzerinden basit bir okuma, anlama ve imlâ yöntemini ile yürütülmez. Artık metinler ile mevcut içinde yaşanılan muhtelif tecrübelerin ilişkiye sokulduğu, öğrencilerin edilgen değil etkin olduğu bir münâzara ve müzâkere söz konusudur. Bu yöntemle, İslâm temeddününde yaşanılan günlük sorunlara ve değişik bölgelerden gelen canlı sorulara cevap üretilmeye çalışılır. İşte XVIII. yüzyıldan itibaren İslâm temeddününün farklı coğrafyalarında görülecek dinamizmin önemli bir nedeni de Hicâz uleması ve onun en önemli temsilcisi İbrahim el-Kûrânî ve öğrencileri elinde yükselen kadîm tahkîk yöntemi ile ilm-i âdâb ve münâzara'nın terkibinden hayat bulan bu yeni tahkîk anlayışıdır denebilir.

Öne Çıkan Eserleri

- *el-Lüm'atü's-seniyye fî tahkîki'l-ilkâ' fi'l-ümniyye.* (1074/1663) A. Guillaume. "al-Lum'at al-sanīya fī tahqīq al-ilqā fi'l-umnīya by Ibrāhim al-Kurānī". *BSOAS* XX (1957): 291-303.
- *el-Emem li-îkâzi'l-himem (fî usûli'l-hadîs')* (1086/1675) Haydarâbâd, 1328.
- *İthâfü'z-zekî bi-şerhi't-Tuhfeti'l-mürsele ile'n-nebî.* (Şerh; 1076/1665) Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 820 [müellif hattı]; Âtıf Efendi Ktp., nr. 2789; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2169; Esad Efendi, nr. 1491.
- *Cenâhu'n-necâh bi'l-'avâli's- sıhâh.* (1083/1672) Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 279.
- *Matla'u'l-cûd bi-tahkîki't-tenzîh fî vahdeti'l-vücûd.* (1088/1677) Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2169; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1174; Âtıf Efendi Ktp., nr. 2789; Erol Öztekin. "İbrahim Kûrânî'nin Matlau'l-cûd Adlı Eseri". Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2007.
- *Tenbîhü'l-'ukûl.* (1093/1682) Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1366; Nâfiz Paşa, nr. 496; İmran Elagöz. "Süfiyye Akaidi Örneği Olarak İbrahim el-Kurani'nin Tenbihü'l-Ukul Adlı Eseri". Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2003.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Ömer Yılmaz. *İbrahim Kûrânî'nin Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri.* İstanbul, 2005.
- Recep Cici. "Kûrânî". *DİA*.C. XXVI, s. 427.
- Ömer Yılmaz. "İbnü'l-Arabî Hakkında Yapılan Eleştirilere İbrahim Kûrânî'nin Yaklaşımı". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* IX/21 (2007): 363-388.
- Erol Öztekin. "İbrahim Kûrânî'nin Matlau'l-cûd Adlı Eseri". Yüksek lisans tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2007.
- İmran Elagöz. "Süfiyye Akaidi Örneği Olarak İbrahim el-Kur'ani'nin Tenbihü'l-Ukul Adlı Eseri". Yüksek lisans tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2003.
- Ömer Yılmaz. "İnsan mı Yoksa Kâbe mi Üstün? Sufi-Âlim: İbrahim el-Kürdî el-Kûrânî Örneği". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVI/2 (2014): 1-26.
- Ahmet Gemi. "İbrahim Kûrânî'nin "Ucâle fî i'râbı lâ ilâhe İllallah" Adlı Eseri". *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* - XIX/62 (2015): 717-734.
- A. Knysh. "Ibrahim el-Kurānī, an Apologist for wahdat al-wujūd". *JRAS* V/1 (1995): 39-47.
- A. Guillaume. "al-Lum'at al-saniya fi tahqiq al-ilqa fi'l-umniya by Ibrahim al-Kurânî". *BSOAS*, XX (1957): 291-303.
- A. H. Johns. "al-Kûrânî". *EI²* (İng.) c. V, s. 432-433.
- Basheer M. Nafi. "Tasawwuf and Reform in Pre-Modern Islamic Culture: In Search of Ibrāhīm al-Kūrānī". *Die Welt des Islams* XLII/3 (2002): 307-355.

—İhsan Fazlıoğlu, Ömer Uzunağaç

BİLGİNLER

Osman Fazlı Atpazarî

(ö. 1102/1691)

İsmail Hakkı Bursevî'nin şeyhi, âlim-mutasavvıf

Osman Fazlı Atpazarî, 1041/1632 yılında Şumnu'da doğdu. İlk tahsilini babası Fethullah Efendi'den gördü. Yirmi yaşından önce Şumnu'dan ayrıldı ve Edirne'ye gelerek Aziz Mahmud Hüdâyî'nin halifesi Saçlı İbrâhim Efendi'ye intisap etti. Birkaç sene burada tasavvufi terbiye gören Atpazarî ardından İstanbul'a gelerek bir başka Celvetî şeyhi olan Zâkirzâde Şeyh Abdullah'a intisap etti. Sekiz sene boyunca hem Zeyrek'teki dergâhta mürşidine hizmet etti, hem de çeşitli âlimlerden zahirî ilimleri tahsil etti. Bir müddet sonra Edirne'ye bağlı Aydos kasabasına halife olarak gönderildi. Birkaç yıllık irşad vazifesinin ardından şeyhi vefat edince Filibe'ye geçti. Burada on beş yıldan fazla irşatla meşgul oldu, fakat nihayet kendisini çekemeyenlerin şikâyeti üzerine Filibe'den ayrılarak İstanbul'a gelmek zorunda kaldı. Bu süreçte sıkıntılı bir hayat geçiren Atpazarî daha sonra Fatih Atpazarı'nda Manisalı Mehmed Paşa Camii'nin içinde kurduğu tekkeye yerleşti. Hem tekkedeki irşat faaliyetlerinde hem de Fatih, Vefa ve Süleymaniye camilerindeki vaazlarında vahdet-i vücûd çizgisini benimsedi. Bu yüzden çeşitli tepkilerle karşılaşsa da sohbetlerine devam etti. 1683'teki Viyana seferi sırasında devlet yetkilileriyle arası açıldı, çünkü Atpazarî'ye göre bu, hayırlı bir sefer değildi. Bozgundan sonra Sadrazam Kara Kethüda İbrahim Paşa'nın faaliyetleri neticesinde Şumnu'ya sürgün edildiyse de birkaç ay içinde tekrar İstanbul'a geldi. 1689'daki Belgrad Seferi'ne davet edildi. Ancak bu süreçte yaşanan bazı sıkıntılar neticesinde Sofya'da kaldı ve İstanbul'a dönüldüğünde Köprülü Fazıl Mustafa Paşa'nın sadrazamlığı sırasında Kıbrıs'taki Magosa'ya sürgün edildi. Birkaç sene Magosa'da sürgün hayatı yaşan Osman Fazlı Atpazarî, 17 Zilhicce 1102 (11 Eylül 1691) tarihinde vefat etti ve Magosa'da defnedildi. Daha sonraki yıllarda türbesinin yanına Kutub Osman Tekkesi inşa edilmiştir.

Öğretisi

Vahdet-i vücûd düşüncesinin XVII. yüzyıldaki en önemli temsilcilerinden biri olan Atpazarî'nin tasavvuf anlayışı Tanrı-âlem-insan ilişkilerine odaklanır.

Atpazarî'nin anlayışında Hak gerçek varlığa sahip iken, diğer bütün mevcutların varlığı izafidir. Bu da bütün bir âlemi, Hakk'ın mazharları ve suretleri durumuna getirerek Tanrı'nın varlığını her şeyi kapsayan bir niteliğe kavuşturur. Hak isim, fiil ve sıfatları vasıtasıyla âlemde zuhur etmektedir. Bu nedenle âlemdeki varlıklar onu bu vasıtalar yoluyla bilir. Başka bir deyişle Tanrı-âlem ve insan arasındaki irtibat Hakk'ın isim ve sıfatları yoluyla mümkün olmaktadır. Hakk'ın zatı ise "mutlak gayb" olarak adlandırılır, yani hiçbir şekilde künhüne vâkıf olmak mümkün değildir.

Çeşitli varlık mertebelerinde Hakk'ın bir zuhuru olarak varlık sahasına çıkan âlem ve âlemdeki her bir tikel varlık, Atpazarî'ye göre Hak tarafından gönderilmiş birer "resul" mesabesindedir. Farklı mertebelerde itibari görünümler kazansalar bile her biri birer elçidir ve hakikat ehli bunlardan hiçbirini diğerine üstün tutmaz. Atpazarî'ye göre kâinat, a'yân-ı sâbitenin tecelligâhıdır âlemde ancak bu a'yânın gölgesi seyredilir. Gölge varlık tıpkı dairevi, dikdörtgen veya buna benzer şekillerdeki muhtelif aynalar gibi hakiki varlığın aynasıdır.

Atpazarî makro kozmos- mikro kozmos ikiliğini kabul eder; ona göre insan, âlemin küçük örneğidir. Bununla birlikte insan, ilahi tecellileri yansıtmadaki tamlığı bakımından âlemden daha üstündür. Bunun nedeni insanın, diğer varlıklardan farklı olarak "Allah" isminin tecellisi ve bu nedenle zıtlıkları birleştiren "kevn-i cami" olmasıdır. Bu özelliğiyle insan, meleklerden de üstün kabul edilir. İnsanın celal ve cemal tecellilerini kabul etmesi, onu bütün bir varlığın zuhur etmesindeki temel gayeye dönüştürür. Hususi olarak insan-ı kâmil ya da Hz. Peygamber, gaye varlıktır; bütün zuhur ve sudûr süreçleri varlığın insan-ı kâmilde yetkin bir şekilde tecelli etmesine doğru bir seyir takip eder.

Tanrı-âlem-insan ilişkisi, Atpazarî'nin düşüncesinde metafiziğin temel meselesidir. Vahdet-i vücûd düşüncesini bir nazariyeye dönüştüren en önemli konulardan biri olan a'yân-ı sâbite konusu, Atpazarî'nin düşüncesine göre Tanrı-âlem irtibatının merkezinde yer alır ve "dua" bahsinde kendini gösterir. Atpazarî'ye göre lisan üç türlüdür. Lisan-ı zahir, konuşulan lisandır. Bu lisanın istidadı ve suali lafzidir. Lisan-ı hâl ise ruhun lisanıdır ve suali de ruhidir. Lisan-ı istidat ise a'yân-ı sâbitenin lisanıdır ve suali de istidâdîdir. Atpazarî'nin düşüncesinde her şey ancak bu lisan mertebelerinden tefeyyüz ederek zahir olur ve dua ederken bu ayn-ı sabitelerimize rücu ederek isteriz. Bu bakımdan a'yân-ı sâbite ile kader arasında bir ilişki kuran Atpazarî, kaderin ayn-ı sabitin gerektirdiği şeyin ilahi kaza ile ortaya çıkması olduğunu düşünür.

Varlık Düşüncesi ve Metafiziği

Atpazarî'nin varlık düşüncesi, İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin ortaya koyduğu metafiziğin klasik bir yorumundan ibarettir. Atpazarî'ye göre varlık, biri ruhlar âleminin yukarısında yer alan ve "Hak" (âlem-i ilah) adını alan, diğeri ise ruhlar âleminden aşağıda yer alan "Halk" (âlem-i kevn) adını alan iki kısma ayrılır. Bunlardan birincisi fiil ve infial; ikincisi ise eser ve kabul mertebeleridir ve bu yönden âlem-i kevn, âlem-i ilahın sureti ve mazharıdır. Varlık hakikatte bir, fakat itibarları bakımından çoktur. Hakk'ın varlığı diğer varlık mertebelerine göre Mutlak Gayb olarak isimlendirilir ve O'nun varlığı zatının aynı iken mümkünlerin varlığı zatının aynı değildir. Çünkü mümkün varlıklar, varlık-

larını zorunlu varlıktan alırlar. Bu noktada Atpazarî, "aynî varlık" (gerçek varlık) ve zıllî varlık" (gölge varlık) ayrımı yapar. Hak, mümkünlerin "ayn"larına tecelli ettiğinde onlar "mümkün mahiyetler" olarak varlık bulmuşlardır. Fakat bunlar hakiki bir varlığa sahip değildir; sadece Hakk'ın varlığının bir gölgesi ve suretidir. Atpazarî'ye göre gölge varlık aynadaki görüntü gibi madumdur ve gerçek varlığı yoktur. A'yân-ı sâbitenin varlığının hakikati ise Hakk'ın zâtî birliğidir ve a'yân şu an da aynı hâl üzeredir. Bu bakımdan gerçek varlık Hakk'ın varlığı iken; âlem izafi anlamda bir varlığa sahiptir. Mutlak varlıktan mümkünlerin ortaya çıkışı, Atpazarî tarafından semavî nikâh, bütün âlemin "gönderilmiş bir kitap" olması ya da gece-gündüz gibi semboller ve değerlendirmelerle izah edilir. Bununla beraber Atpazarî'nin varlık mertebeleri hakkındaki düşünceleri, yer yer İbnü'l-Arabî'den kısmen farklılaşan yorumlar içerir.

Öne Çıkan Eserleri

- *el-Lâihâtü'l-berkıyyât fî keşfi'l-hucûb ve'l-estâr an vücûhi esrâri ba'zi'l-ehâdîs ve'l-âyât.* (Tefsir) Süleymaniye, Reîsülküttâb 511/1.
- *Misbâhü'l-kalb.* (Şerh; Miftahu'l-gayb-Konevî) Süleymaniye, Reîsülküttâb 511/2.
- *Mir'âtü esrâri'l-irfân.* (Haşiye; Fatiha Tefsiri-Konevî) Süleymaniye, Ragıp Paşa 120.
- *Tecelliyât-ı Berkıyye.* (Şerh; İbnü'l-Arabî'nin bir kasidesine) Süleymaniye, Reîsülküttâb 511/3.
- Fethu'l-bâb Şerh (Risâletü'l-Adudiyye) Süleymaniye, Esad Ef. 3491.
- *Hâşiye alâ Muhtasari'l-Meânî.* (Haşiye; Muhtasaru'l-Meânî-Taftazânî) Matbu: İstanbul, 1276; Millet, Ali Emiri Arabi, 3498.
- *Hâşiye ale'l-Mutavvel.* (Haşiye; Mutavvel-Taftazânî) Süleymaniye, Laleli 2821.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Sâkıb Yıldız. "Atpazarî Osman Fazlı". *DİA*. C. IV, s. 84.
- Muhammed Bedirhan. "Osman Fazlı Atpazarî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufi Görüşleri". Yüksek lisans tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2006.
- Necdet Yılmaz. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf: Sufiler, Devlet ve Ulema -XVII. Yüzyıl.* İstanbul: OSAV Yayınları, 2001.
- Bedrettin Çetiner. "Atpazarî Osman Fazlı ve el-Lâihâtu'l-Berkîyyât adlı Tasavvufî Tefsir Risâlesi". *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (1998-1999).
- Ali Namlı. *İsmail Hakkı Bursevî: Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı.* İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.
- Ekrem Demirli. *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık.* İstanbul: Kapı Yayınları, 2015.

—Hacı Bayram Başer

BİLGİNLER

Niyâzî-i Mısrî

(ö. 1105/1694)

Halvetiyye Mısriyye kolunun kurucusu mutasavvıf şair

Niyâzî-i Mısrî, 1027/1618'de Malatya'da doğdu. Babası Nakşbendî tarikatına mensup Soğancızâde Şeyh Ali Efendi'dir. Tahsiline ilk olarak kardeşi Ahmed Efendi ile birlikte Malatya'da başladı. Bu yıllarda tasavvufa olan ilgisi Malatya'da bulunan Halvetî şeyhi Hüseyin Efendi'ye intisap ile sonuçlandı. Fakat babası kendisinin bu intisabına pek sıcak bakmadı. Niyâzî ilim tahsili için birer yıl süreyle kalacağı Diyarbakır (1048/1638) ve Mardin'e (1049/1639) gitti, mantık ve kelam ilmi okudu. Ardından eğitimine Câmiu'l-Ezher'de devam etmek üzere 1050/1640'da Kâhire'ye geçti. Bu esnada, Kâhire'de Kâdirî tarîkatına ait önemli merkezlerden Şeyhûniyye Hankâhı'nda kalmaya başladı ve hankâhın şeyhine intisap etti. Üç yıl hizmetinde bulunduğu şeyhinin izniyle Kâhire'den ayrılarak İstanbul'a gitti (1056/1646). Bir süre Sokullu Mehmed Paşa Medresesi'nde ve Uşşâkî Âsitânesi'nde misafir olarak bulundu. Ardından Anadolu'yu dolaşmaya başladı. Uşak'ta Elmalılı Ümmî Sinan'a intisap etti (1057/1647) ve Ümmî Sinan ile birlikte Elmalı'daki dergâhına gitti. Niyâzî burada dokuz yıl şeyhinin hizmetinde bulundu. Şeyhi Uşak, Çal ve Kütahya'da irşat faaliyetlerinde bulunmak üzere kendisine hilafet verdi (1066/1656). Bursa'da Ulu Câmii yakınlarında kendi dergâhını inşâ etti (1080/1669). Vaaz ve sohbetlerinde Kadızâdeli zihniyetini ve bu zihniyeti temsil eden Vânî Mehmed Efendi'yi sert bir şekilde eleştirdi. Çeşitli siyasî sebeplerden dolayı bir defa Rodos'a, iki defa da Limni'ye sürgüne gönderildi. 1105/1624 tarihinde Limni'de sürgünde iken vefat etti.

Öğretisi

Tasavvufî öğretilerini Niyâzî-i Mısrî şiirlerini derlediği *Dîvân-ı Ilâhiyât*'ı ve Arapça kaleme aldığı *Mevâidü'l-irfân*'ı dışında çoğu birkaç varaklık yazılardan oluşan otuz kadar eserinde dile getirmiştir. Dîvân'ında büyük oranda form itibariyle aruz ile yazdığı şiirlerinde Fuzûlî ve Nesîmî, hece ile yazdıklarında ise Yûnus Emre etkisi görülür. Bununla beraber gerek şiirlerinde gerekse düzyazılarında Niyâzî-i Mısrî, muhteva itibariyle İbnü'l-Arabî ve vahdet-i vücûd ekolünün benimsediği tasavvuf anlayışına ve öne çıkardığı tasavvuf kavramlarına –bir konuyu ya da meseleyi etraflıca ele alır bir tarzdan ziyade- daha çok fragmanlar hâlinde yazılarında yer vermiştir. Vahdet-i vücûdun ana cümlelerinden olan "Vücud birdir, o da Hakk'ın vücududur" ve "Mahlukata vücud mecazen nispet edilir" ifadeleri onun yazılarının arka planındaki temel fikirdir. Bununla irtibatlı olarak vücud mertebeleri, vahdet-kesret, kesrette vahdet, vahdette kesret gibi kavramlar ve bu kavramları

izahta kullanılan ve ayniyet-gayriyet yönüyle Tanrı âlem ilişkisini izah eden katre-derya metaforuna Niyâzî-i Mısrî sıklıkla başvurmuştur.

Tasavvufu "bâtınî ilim" ile özdeşleştirerek "esmâ ilmi" kavramsallaştırmasına yazılarında yer veren Niyâzî-i Mısrî'ye göre -diğer sûfîlerde olduğu gibi-, dünya ağacının meyvesi olan insan mahlûkatın göz bebeğidir, talebini ve himmetini yüce tutmalıdır. Dünyada en yüce ve üstün şey ilim talebidir. İlmin en üstünü ise insanı Hakk'a yaklaştıracak olan ilimdir. Bu yüzden insan kendisini Hakk'a yaklaştıracak ilmi bilmek zorundadır. Bu noktada Niyâzî-i Mısrî kabaca bir ilim tasnifi de yapar: (a) Zâhirî İlim (Dirâset-Madde İlmi), (b) Bâtınî İlim (Verâset-Esmâ -Ledün İlmi). Niyâzî-i Mısrî, ilk kategorideki ilimlerin öğretmeninin insan, diğer kategorideki ilimlerin öğretmeninin ise Tanrı olduğunu söyler. Madde ilmi ile nasların zâhirî planda yorumları elde edilirken esmâ ilmi ile bâtınî yorumlarını elde etmek mümkün hâle gelir. Zâhirî ilmin semeresi İblis'te açığa çıktığı şekliyle kibir ve büyüklenme iken esmâ ilminin semeresi Âdem'de göründüğü üzere tevâzu ve alçak gönüllüktür. Bu bağlamda meleklerin ilmi ile Âdem'in ilmi arasında ve ikisinin ilimlerinin sonucunda elde edilen ahlâk arasındaki farkta büyüktür. Niyâzî-i Mısrî'ye göre bâtın ilmi -yâni esmâ ilmi- olmaksızın zâhir ilim varlığı anlama ve anlamlandırmada tek başına yeterli olamaz; bununla beraber söz konusu ilimlerden biri ancak diğeri sâyesinde tamamlanır ve yetkinlik kazanır. Çünkü bu iki ilim ruh ile ceset gibidirler. Bir tarîkat pîri olması yönüyle Niyâzî-i Mısrî "esmâ ilmi"ni seyr ü sülûk ile irtibatlandırarak esmânın sâlike talim ettirilmesi sonucunda elde edilecek bireysel yetkinliğin imkanı üzerinde de durmuştur. Bu meseleyi izahta Niyâzî-i Mısrî mertebeli varlık anlayışıyla ilişkilendirilen ve edebî bir yazım türüne de ad olan devir nazariyesini benimsemiştir. Devir, devre-i arşiyye ve devre-i ferşiyye olmak üzere iki türlüdür. İlki mutlak varlığa urûcu ikincisi ise mutlak varlıktan nüzûlü anlatmaktadır. İnsanın varlığa gelişini ve âlemde bulunuşunu gurbet ve aslî vatan temalarıyla ele alırken çoklukla devir nazariyesini göz önünde bulundurmuştur.

Niyâzî-i Mısrî'nin üzerinde sıklıkla durduğu bir başka konu ise literatürde büyük tartışmalara yola açmış, Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin'in nübüvveti meselesidir. O bu konuda kısmen İbnü'l-Arabî'nin teşrîî nübüvvet ve genel nübüvvet ayrımını dikkate alarak görüşünü temellendirmeye çalışmışsa da dönemindeki bazı sûfîler başta olmak üzere ulemâ tarafından sert bir şekilde eleştirilmiştir. Ayrıca cifr, ebced ve ilm-i hurûf gibi konulara duyduğu ilgi de kendisine yöneltilen bir başka eleştiri konusu olmuştur.

Öne Çıkan Eserleri

- *Mevâidü'l-irfân ve avâidü'l-ihsân. İrfan Sofraları*. Çev. Süleyman Ateş. Malatya: İnönü Üniversitesi Niyazi-i Mısri Araştırma ve Uygulama Merkezi, 2014.
- *Dîvân-ı İlâhiyât*. Haz. Mustafa Tatçı. İstanbul: H Yayınları, 2013.
- *Vahdetnâme*. Haz. Ayşe Meral. İstanbul: Revak Kitabevi, 2013.
- *Kasîde-i Bürde Tesbi'i*. Haz. Musa Yıldız. İstanbul: Elif Yayınları, 2007.
- *Risâle-i Haseneyn*. Haz. Ayşe Meral. İstanbul: Revak Kitabevi, 2012.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Mustafa Aşkar. *Niyazî-i Mısrî -Hayatı, Eserleri, Görüşleri-* İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Ekrem Demirli. *Şair Sûfîler -Mevlana, Yunus ve Niyazi-i Mısrî Üzerine İncelemeler-*. İstanbul: Sufikitap, 2015.
- Mustafa Aşkar, Ekrem Demirli "Niyâzî-i Mısrî". *DİA*. c. XXXIII, s. 166-169.
- Abdülbâki Gölpınarlı. "Niyâzî". *İA*.C. IX, s. 305-307..
- Mustafa Kara. *Niyazi-i Mısrî*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994.
- Mustafa Tatçı. *Burc-ı Belâda Bir Merd-i Hudâ: Niyâzî-i Mısrî*. İstanbul: H Yayınları, 2012.

—Ercan Alkan

BİLGİNLER

İsmail Hakkı Bursevî

(ö. 1137/1725)

Rûhu'l-Beyân tefsiri ile tanınan Osmanlı mutasavvıfı, âlim, edip

Uzun süre Bursa'da yaşadığı için Bursevî, bir süre Üsküdar'da ikamet etmesi sebebiyle Üsküdârî, Celvetiyye tarikatına mensup olduğu için Celvetî nisbelerini kullanan, ancak Bursevî nisbesiyle meşhur olan İsmâil Hakkı 1063 Zilkadesinde (Ekim 1653) bugün Bulgaristan sınırları içinde kalan Aydos'ta doğdu. İstanbul'dan Aydos'a gidip yerleştiği anlaşılan babası Mustafa Efendi, civarındaki tasavvufî muhitlerle ilişkili bir kimse olup o dönemde Aydos'ta bulunan Celvetî şeyhi Osman Fazlı Atpazarî ile yakınlık kurmuştu. Bursevî yedi yaşında iken annesini kaybetti. Bu sırada Osman Fazlı Efendi'nin halifesi Ahmed Efendi'den Arapça dersleri alan Bursevî, yine aynı tarikat çevresinden Seyyid Abdülbâki Efendi ile birlikte Edirne'ye giderek (1074/1664) dinî ilimlerle meşgul oldu ve hüsn-i hat çalıştı. Tahsilini tamamladıktan sonra Abdülbâki Efendi tarafından İstanbul'da bulunan Osman Fazlı'nın yanına gönderilen Bursevî böylelikle 1083/1672'de Celvetiyye tarikatına intisâb etti. Osman Fazlı Efendi'den kelâm, fıkıh usûlü ve belagat okuyan, bu esnâda diğer hocalardan tecvid ve Farsça dersleri alan, ayrıca Hâfız Osman'dan hüsn-i hat meşkeden Bursevî, Zeyrek Camii'nde girdiği doksan günlük halvetin ardından dervişlere hizmetle

vazifelendirildi. Daha sonra şeyhinin yerine vaaz vermeye başladı ve 1086/1675'de halife tayin edilerek Üsküp'e gönderildi. Harap bir tekke onarılarak kendisine tahsis edilen Bursevî, Üsküp'ün muhtelif camilerinde vaaz vermeye, tâliplilere çeşitli ilimleri okutmaya başladı. Şehirdeki bâzı dinî tavırları ve ileri gelenlerin durumunu eleştirmeye başlaması sonrasında çekişmeli bir ortam içerisinde kalmış, bu yüzden İstanbul'a intikal ederek Şeyhülislâm Çatalcalı Ali Efendi, Sadrazam Merzifonlu Kara Mustafa Paşa ve Rumeli kazaskeri Beyâzîzâde Ahmed Efendi tarafından görüşülen davaları Osman Fazlı Efendi'nin araya girmesiyle hallolsa da Üsküp yılları Bursevî için sıkıntılı geçmiş gözükmektedir. Daha sonra Köprülü'ye, ardından Usturumca'ya (1093/1682) gönderildi ve buralarda irşad faaliyetlerini sürdürdü. 1096/1685'te IV. Mehmed'e nasihatte bulunması için Osman Fazlı Efendi tarafından Edirne'ye çağrılan Bursevî, şeyhinin evinde üç aya yakın bir süre kalarak onunla beraber Fusûsü'l-hikem'i okudu. Sonrasında Osman Fazlı Efendi tarafından, Bursa'ya halife tayin edildi. Bursa'da, şeyhinin tavsiyesine uyarak Ulucami'de ve diğer bazı camilerde vaaz vermeye başladı. Ağırlıklı olarak Kur'ân'ı tefsir eden vaazlarını çeşitli tasavvufî incelikler katarak ve ilgili gördüğü şiirleri de ekleyerek yazıya geçirdi. Böylelikle Rûhu'l-beyân'ı 1117/1705'te tamamladı. Bursa'daki faaliyetleri esnâsında Osman Fazlı Efendi'yi ziyaret maksadıyla pek çok kez İstanbul'a geldi. Şeyhini son olarak sürgünde olduğu Kıbrıs'ta ziyaret eden Bursevî, burada Osman Fazlı Efendi tarafından kendi yerine tayin edildi (1102/1690-91). 1107-1108 (1695-1696) yıllarında muhârip askerlerin şevkini arttırmak için II. Mustafa'nın daveti üzerine katıldığı I ve II. Avusturya seferlerinde yaralanarak Bursa'ya geri döndü.

1111/1700 hacca gitti, Mekke ve Medine'de yedi ay kadar ikamet etti. Bursevî'nin hayatında kalıcı etki bırakan olaylardan biri, hac dönüşünde Medine ile Tebük arasında yer alan Ulâ mevkiinde kafilesinin eşkıyalar tarafından basılması, bu sırada bâzı eserlerinin kaybolmasıdır. 1122/1710'da ikinci defa hac niyetiyle yola çıkan Bursevî, deniz yoluyla İskenderiye'ye, oradan Kahire'ye ulaştı. Kahire'de Şeyhûniyye Medresesi bitişiğindeki Kâdirî Dergâhı'na yerleşti ve iki aydan fazla kaldığı bu mekanda Mısır'ın seçkin âlimleri, sûfîleri ve ahâlisi ile ilişkiler kurarak aralarında Ezher müderrislerinin de bulunduğu bâzı kimselere icâzetnâme verdi. Bir ara Bursa'dan 1126/1714'te Tekirdağ'a geçerek irşad faaliyetini burada sürdürdüğü anlaşılan Bursevî, 1129/1717'de tekrar Bursa'ya döndü. Aynı yıl Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye duyduğu sevgi dolayısıyla Şam'a gitti. Şam'da geçirdiği süre içerisinde on kadar eser kaleme alan ve Tuhfe-i Recebiyye adlı eserini Şam Valisi Receb Paşa'ya takdim eden Bursevî, bu sırada Şam'da bulunan Abdülganî en-Nablusî ile özellikle sigara içmenin câiz olup olmadığı meselesi hakkında polemiğe girdi. 1132/1720'de Şam dönüşü Üsküdar'a yerleşti. Damad İbrâhim Paşa tarafından kendisine bir ev hediye edilerek çeşitli ihsanlarda bulunuldu ise devlet ricâli üzerinde etkisi sınırlı kaldı. Dönemin devlet ricâli ile tasavvufî prensipler çerçevesinde bir münasebet tesis etmeyi çok arzu eden Bursevî, böyle bir zeminin doğmamasını dönem idarecilerinin kabiliyetsizliklerine bağlar. Üsküdar Ahmediye Camii'nde cuma vâizliği yaparken vaazlarında vahdet-i vücûd meselesinden söz açarak akîdeyi bozduğu yönündeki iddialar dolayısıyla hakkında soruşturma açıldı. Herhangi bir yaptırım görmemiş olsa da bu olayın ardından 1135/1723'te İstanbul'dan ayrılarak Bursa'ya dönen Bursevî, kendi imkânlarıyla bir cami inşa ettirdi. Ömrünün son yıllarını burada irşad faaliyeti ve eser telifiyle geçirerek 9 Zilkade 1137'de (20 Temmuz 1725) vefat etti. Kabri Tuzpazarı'nda kendi yaptırdığı caminin kıble tarafındadır. Bursevî, eserlerinde kendi hayatını anlatan, tasavvufî tecrübesinden örnekler veren bir müelliftir. Örneğin rüyalarını anlatması, kendi erdiği mertebeden söz etmesi, ele aldığı konu ve kavramların bizatihi içinde olduğunu muhatabına hissettirmesi onun yazılarında görülen üslup özellikleri arasındadır. Sadece seyr ü sülûk ile ilgili konulardan değil, kendi başına gelen olaylardan, meselâ çocukluğu ve gençliğinde yaşadıklarından, görüştüğü insanlardan ve giriştiği münazaralardan söz eder. Bu bakımdan onun biyografisi, geriye bıraktığı külliyat ile içiçe olup yaşadığı dönem ve olaylara dâir yorumları hakikat anlayışından bağımsız değildir.

Öğretisi

İrili ufaklı 150'ye yakın telifi, İsmail Hakkı Bursevî'nin tasavvuf yanında tefsir, kelam, akaid, fıkıh, hadis, dil ilimleri ve şiire vukûfiyetini ve üretkenliğini gözler önüne serer. Bir mutasavvıf olarak Bursevî, vahdet-i vücûd düşüncesini takip eder. Vahdet-i vücûd düşüncesinin en önemli kavramlarından biri olan hakikat-ı Muhammediyye, Bursevî'ye göre nübüvvet ve velayeti içerir; yani her nebi ve velinin nübüvvet ve velayetten payı vardır. Fakat velayet nübüvvetin özü mesabesindedir. Velayetin peygamberlerde zuhurunun asalet yoluyla, velilerde ise tebaiyet ve veraset yoluyla olduğunu düşünen Bursevî'ye göre Hz. Peygamber hatmü'l-enbiya, İbnü'l-Arabî da hatmü'l-evliyadır.

Tasavvuf düşüncesi bakımından Bursevî aynı zamanda sünni tasavvuf anlayışını benimser. Ona göre marifet, kerametten üstündür; keramet velayet için şart değildir. Tasavvufî terbiye yolunda sekr yerine sahv, temkini ve bulunulan mertebeye uygun davranmayı ilke edinmiştir. Şathiyeleri sırrın ifşa edilmesi olarak gören Bursevî, Niyâzî-i Mısrî, Şeyh Bedreddin ve birtakım Mevlevî, Kalenderî, Bektaşî mutasavvıflarını da eleştirmiştir.

Bu bakımdan Bursevî, şeriat ve hakikat alanları arasında herhangi bir karşıtlık ya da üstünlük ilişkisini kabul etmeksizin, bunları bir bütün olarak değerlendirir.

Varlık Düşüncesi ve Metafiziği

Bursevî'nin düşüncesinde ilahi feyizlere mazhar olan kişi, varlıkta Allah'tan başka hiçbir şeyin bulunmadığını; bütün âlemin O'nun tecellilerinden ibaret olduğunu ve bu nedenle mâsivanın gerçek bir varlığa sahip olmayıp hayalden ibaret bulunduğunu idrak edebilir. Varlıkta esasen Hakk için biri ahadiyet, diğeri vâhidiyyet olmak üzere iki mertebe vardır. Bunlardan birincisi Tanrı'nın her türlü çokluk ve karmaşadan uzaklığını ifade eden birlik

türüyken; ikincisi ise O'nun bilinmesini sağlayan ilahi isim ve sıfatlarını anlatır. Bursevî'ye göre tasavvufun maksadı, kulu bu bilinç düzeyine çıkartarak Allah-insan ilişkisini tesis etmeye yardımcı olmaktır. Bu bakımdan ilahi isim ve sıfatlar, tıpkı İbnü'l-Arabî ve Konevî'de görüldüğü gibi Tanrı-âlem-insan ilişkisini mümkün kılan vesilelerdir.

Bilgi Teorisi

Bursevî'ye göre bilginin zahir ve bâtın kaynakları vardır. Duyu güçleri ve tedris yoluyla öğrenme örneğinde olduğu gibi zahirî bilgi kaynaklarının yanında vahiy ve ilham bâtınî bilgi kaynakları olarak yer alır. Keşfî bilgi adını da verdiği bu ikinci bilgi türüne ancak peygamberler ve veliler sahip olabilir. Riyazet ve mücahede yöntemiyle kalp tasfiye edildiğinde bu bilgi, Allah'tan doğrudan kulun kalbine gelir/inkişaf eder. Keşfî bilgi, peygamberlerin tebliğ ettiklerini tasdik eden bir fonksiyona sahiptir.

Öne Çıkan Eserleri

- *Rûhu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân.* (Tefsir; 1117/1705) İstanbul 1255, 1285, 1286, 1306, 1330, 1333; Bulak 1255, 1264, 1276, 1278, 1287; İstanbul 2005, 2008.
- *Rûhu'l-Mesnevî (Şerhu'l-Mesnevî)* (Şerh; 1116/1704) İstanbul, 1285, 1287.
- *Şerhu'l-Muhammediyye (Ferâhu'r-rûh)* (Şerh; 1107/1695) Bulak, 1252, 1255, 1256, 1258; İstanbul, 1274, 1294; Bursa, 2000.
- *Tamâmü'l-feyz fî bâbi'r-ricâl.* (1103/1691) Topkapı, Revan Köşkü: 497. [Edisyon Kritik: Ramazan Muslu, Ali Namlı. "İsmail Hakkı Bursevî ve Tamâmü'l-feyz Adlı Eseri I-II". Yüksek Lisans Tezleri. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 1994.]
- *Kitâbü'n-Netîce.* (1136/1724) İsmail Hakkı Bursevî. *Kitâbü'n-Netîce.* Haz. Ali Namlı, İmdat Yavaş. İstanbul, 1997.
- *Şerh-i Ebyât-ı Fusûs Şerh.* Süleymaniye, Esad Efendi 1474.
- *Tuhfe-i Ömeriyye.* (1134/1722) İstanbul, 1240. [Mehmet Ali Akidil. *İsmail Hakkı Bursevî ve Üç Tuhfe / Seyr-i Sülûk.* İstanbul, 2000].
- *Şerhu'l-Erbaîne Hadîsen.* (Şerh; 1137/1725) İstanbul, 1253, 1313, 1317; *Kırk Hadis Şerhi.* Haz. Sami Erdem. İstanbul, 1998.
- *Şerhu Risâle fi'l-âdâbi'l-münazara li-Taşköbrîzâde.* (Şerh; 1092/1681) İstanbul, 1273.
- *Dîvân-ı İsmail Hakkî.* (1098/1687) Bulak, 1257; İstanbul, 1288.
- *Şerhu Nuhbeti'l-fiker.* (Şerh; 1083/1672) Beybek, Genel: 34; Beyazıt, Genel: 804.
- *Kitâbu Hakkı's-sarîh ve'l-keşfi's-sahîh.* (1133/1721) Hacı Selim Ağa, Hüdâyî: 468.
- *Tuhfe-i Hasakiyye.* (1134/1722) DTCF (Ankara), İ. Saib Sencer: 2029.
- *Kitâbü'n-necât.* (1131/1719) Süleymaniye, Âşir Efendi: 165.
- *Şerh-i Pend-i Attâr.* (Şerh; 1136/1724) İstanbul 1250, 1287.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Ali Namlı. *İsmail Hakkı Bursevî: Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı.* İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.
- A. Namlı, M. M. Yurtsever, Y. Ş. Yavuz, C. Karadaş. "İsmail Hakkı Bursevî". *DİA.* C. XXIII, s. 102-110.
- Mehmed Ali Aynî. *Türk Azizleri I: İsmail Hakkı.* İstanbul, 1944.
- Günay Kut. "İsmail Hakkı". *EI²* (İng.) C. IV, s. 191-192.
- Hasan Kâmil Yılmaz. *Azîz Mahmud Hüdâyî ve Celvetiyye Tarikatı.* İstanbul, 1982: 240-241.
- Hüseyin Vassâf. *Kemal-name-i İsmail Hakkı (Bursevi Biyografisi)* Haz. Murat Yurtsever. Bursa: Arasta, 2000.
- İsmâil Hakkı Bursevî. *Divan.* Haz. Murat Yurtsever. Bursa: Arasta, 2000.

—Hacı Bayram Başer, M. Nedim Tan

BİLGİNLER

Abdülganî en-Nablusî

(ö. 1143/1731)

Sûfî, fakih, şair

Köklü bir ulemâ ailesine mensup olarak 4 Zilhicce 1050'de (17 Mart 1641) Dımaşk'ta dünyaya geldi. Nablusî nisbesi dedelerinden İbrâhim b. İsmâil'in Kudüs'ten Nablus'a göç ederek bir süre burada ikamet etmesi dolayısıyladır. On iki yaşında kaybettiği babası tanınmış bir âlim olan Nablusî, ilk olarak babasından, ayrıca Necmeddin el-Gazzî, Ali ed-Dâğıstânî, Muhammed b. Ahmed el-Üstüvânî gibi âlimlerden ders aldı. Yirmi yaşlarında iken Emeviyye Camii'nde ders vermeye başladı ve İbnü'l-Arabî, İbn Seb'în ve Afîfüddin et-Tilimsânî'nin eserlerini bu dönemde okudu. Resmî bir görev alma amacıyla 1664-65 yılında İstanbul'a gitti. Bu yolculuğu sırasında Hama'da Kādirî şeyhi Abdürrezzâk b. Şerefeddin el-Geylânî'ye intisap ettiği kabul edilir. Daha sonra Dımaşk'ın güney kesimindeki Meydan'a kadı tayin edildiyse de bu görevde fazla durmadı ve tekrar Emeviyye Camii'nde derslerine başladı. 1087/1676'da Buhara'dan Dımaşk'a gelen Şeyh Ebû Saîd el-Belhî'den Nakşibendiyye hırkası giydi. 1091/1680 yılında evinde halvete çekildi. Bu dönem onun telif ve fikir hayatı açısından bir dönüm noktasıdır. Yedi yıl süren bu halvet hayatında bir yandan Kur'an ve sünnet üzerinde derinleşirken diğer yandan tasavvuf çevreleriyle irtibatını sürdürerek özel bir gruba ders verdi ve eser telif etti. Halvet döneminden sonra Nablusî'nin hayatında seyahatleri dikkat çeker. 1100/1688-89 hem velîlerin kabirlerini ziyaret etmek hem de hac farîzasını yerine getirmek amacıyla seyahate çıkan Nablusî, Lübnan'a, ardından Kudüs ve Halîlürrahman'a, daha sonra Filistin, Mısır ve Hicaz'a, son olarak da Trablus'a gitti. 1115/1703'te Dımaşk'taki Selimiye Medresesi

müderrisliğine tayin edildi. Bu yıllarda medresede verdiği derslerin yanı sıra evinde İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, *Fusûsü'l-hikem* ve *et-Tedbîrâtü'l-ilâhiyye* adlı eserlerini, ayrıca Emeviyye Camii'nde Buhârî'nin *es-Sahîh*'ini okuttu. Bu arada şehrin ileri gelenlerinin tavsiyesiyle 1135/1723 yılında Vali Osman Paşa tarafından müftülük makamına getirildiyse de bu atama İstanbul'un onayı alınmadan yapıldığı için görevinde birkaç ay kalabildi. Nablusî 24 Şâban 1143'te (4 Mart 1731) Dımaşk'taki evinde vefat etti. Öğrencileri arasında Muhammed b. İbrâhim ed-Dekdekcî, İbnü't-Tâcî diye bilinen Muhammed b. Abdurrahman el-Ba'lî, İbn Abdürrezzâk, İbn Kennân, Ahmed el-Menînî, Muhammed b. Murad el-Murâdî, Muhammed b. Abdurrahman el-Gazzî, Hâmid el-İmâdî, Muhammed Emîn el-Muhibbî, Hüseyin b. Tu'me el-Beytümânî ve özellikle Halvetiyye tarikatının Bekriyye kolunun kurucusu Kutbüddin Mustafa el-Bekrî anılabilir.

Öğretisi

Abdülganî en-Nablusî çok yönlü kişiliğiyle ve kişiliğini eserlerine yansıtmasıyla tanınır. Sûfî olduğu kadar fakih, kelâmcı, müfessir, muhaddis, tarihçi ve şâir olan Nablusî farklı hacimlerde üç yüze yakın eser kaleme almıştır. Bu külliyat içerisinde tasavvufun merkezî bir yeri vardır. Eserlerinde daha çok şârih kimliğiyle öne çıkan ve tartışılagelen meseleleri yeniden ele alışıyla dikkat çeken Nablusî öncelikle İbnü'l-Arabî, Abdülkerîm el-Cîlî ve İbnü'l-Fârız'ı şerhetmiş, daha sonra Ebü'l-Hasan eş-Şüsterî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Abdürrezzâk el-Kâşânî, Molla Câmî, İmâm-ı Rabbânî, Aziz Mahmud Hüdâyî gibi sûfîlerin metinlerine şerh ve hâşiyeler yazmıştır. Daha çok şerh sayılabilecek metinler kaleme almış olmasına karşılık önceki görüşleri nakletmek ya da derlemekle sınırlı bir faaliyet ortaya koymamış, mevcut fikrî tavırları yürürlükteki tartışmalarla da ilişkilendirerek tasavvufî düşüncedeki Endülüs-Mağrib üslubu ile Fars-Anadolu üslubunu kendi yazılarında birleştirmeye çalışmıştır. Nablusî'nin temel mesaisi İbnü'l-Arabî ve eserleri üzerinedir. Ömür boyu İbnü'l-Arabî'yi okuyan ve okutan, büyük bir saygı ve sevgi duyarak onu mânen rehberi kabul eden Nablusî, vahdet-i vücûd konularının hem edebî örneklerde içerilen hem de nazarî tartışmalarda kendini gösteren yönlerini kuşatan sistematik metinler yazmasıyla dikkat çeker. Nitekim *el-Vücûdü'l-hak* isimli eseri İbn Teymiyye ve Aliyyü'l-Kârî sonrası polemik literatüründe ele alındığı şekliyle vahdet-i vücûdun kelâmî-felsefî yönlerini konu alan en kudretli metinlerden biridir. Ayrıca Nablusî, İbn Teymiyye sonrasında tasavvufun tüm uygulama alanlarına yönelen eleştirileri sistematik biçimde savunan bir dizi eser yazmıştır. Mesela Mevlevî semâını savunduğu ve Mevlevî âdâb-erkânını konu aldığı *el-Ukûdü'l-lü'lüiyye* adlı eseri bu yönüyle güzel bir örnektir. Tasavvufî tecrübelerinin yanı sıra edebiyat yeteneği ve fıkıh bilgisinin sağladığı imkânla İbnü'l-Arabî ile başlayan tasavvufî sistematiği belli bir düzen içerisinde sunabilen Nablusî, ayrıca İbn Seb'în'den de etkiler taşımaktadır. Nitekim bazı risâlelerinde İbn Seb'în'in öğrencisi Ebü'l-Hasan eş-Şüsterî'nin İbn Teymiyye ve takipçileri tarafından tepki çeken görüşlerini savunduğu görülür. Döneminin ulemâsı arasında öne çıkan fıkhî tartışmalara eserleriyle katılarak görüş bildirmesi onun telif faaliyetlerinin hacmi açısından dikkate değerdir. Bu çerçevede akaid meseleleri ile de ilgilendiği görülen Nablusî, Eş'arî ile Matüridî arasını birleştirmeye çalışan metinler yazmış, ancak hakikate ermede keşf ve ilhâmın belirleyici olduğuna ilişkin kabulleri dolayısıyla yer yer kelâm geleneğine ters düşen açıklamalar yapmıştır. Ona ait eserler içerisinde kendi tasavvufî tecrübesinin yansıdığı temel metinler seyahatnameleridir. Bu seyahatnameler, içerdikleri kültürel ve coğrafî gözlemler dolayısıyla modern dönemde özellikle ilgi görmüşlerdir. Eserlerine yansıyan fikirleri manzum örneklerle de güçlendirdiği görülen Nablusî'nin şiirleri yolunu izleyenler tarafından hem tarikat pratiklerinde değerlendirilmiş hem de müstakillen şerhe konu edilmiştir. Nablusî, XVIII. yüzyıl tasavvuf kültürünün karizmatik kişiliklerinden biri olmasına ve otoritesi farklı çevreler tarafından onaylanmasına rağmen -her ne kadar Nablusiyye isimli kol kendisine atfedilmekteyse de- bir tarikat kurucusu olarak tanınmamıştır.

Öne Çıkan Eserleri

- *Gerçek Varlık: Vahdet-i Vücûd'un Müdafaası.* (Telif) çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- *el-Vücûdü'l-hak ve'l-hitâbü's-sıdk.* (Telif) thk. Bekri Alaeddin. Dımaşk: Institut Français de Damas, 1995.
- *el-Hakîka ve'l-mecâz fi'r-rihle ila Bilâdi'ş-Şâm ve Mısr ve'l-Hicâz: Bilâdü'ş-Şâm.* (Telif) thk. Riyad Abdülhamid Murad. Dımaşk: Dârü'l-Ma'rife, 1998/1419.
- *Mürâselâtü'n-Nablusî Vesâilü't-tahkîk ve resâilü't-tevfîk.* (Telif) thk. Bekri Alaeddin. Dımaşk: Dâru Ninevâ, 2010.
- *Kitabü'l-Ukudi'l-lü'lüiyye fî tarîki's-sâdeti'l-Mevleviyye.* (Telif) thk. Bekri Alaeddin. Dımaşk: Dâru Ninevâ, 2009.
- *el-Hadîkatü'n-nediyye şerhü't-tarîkati'l-Muhammediyye ve's-sîreti'l-Ahmediyye.* (Şerh) thk. M. Hasan Nassâr. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.
- *Cevâhiru'n-nusûs fî halli kelimâti'l-Fusûs.* (Şerh) thk. A. İbrâhim Keyyâlî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.
- *Ariflerin Tevhidi: el-Kavlu'l-metîn fî beyanı tevhîdi'l-ârifîn.* (Şerh) çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Bekrî Alaaddin. *Bir Çağın Öncüsü: Şeyh Abdülgani Nablusî*. Çev. Veysel Uysal. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Muhammet Bedirhan. "Abdülgani Nablusî'nin Vahdet-i Vücûd Müdafaası". Doktora tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 2016.
- Samer Akkach. *Abd al-Ghani al-Nabulusi: Islam and the Enlightenment*. Oxford: Oneworld, 2007.
- Samer Akkach. *Intimate invocations: al-Ghazzi's biography of Abd al-Ghani al-Nabulusi*. Leiden: Brill, 2012.
- Ahmet Özel. "NABLUSÎ, Abdülganî b. İsmâil". *DİA*. C: XXXII, s. 268-270.

—M. Nedim Tan

BİLGİNLER

Erzurumlu İbrahim Hakkı

(ö. 1194/1780)

Marifetnâme müellifi

Erzurum'un Hasankale ilçesinde doğan İbrahim Hakkı ilmî birikimi olan bir ailede yetişti. Zira babası Osman Efendi iyi bir eğitim görmüş, annesi Şerife Hanife Hanım ise Hz Peygamber'in soyundan gelir. İbrahim Hakkı'nın, hocası ve ruhi hayatında çok önemli izler bırakan İsmail Fakirullah ile tanışması da babası sayesindedir. Henüz dokuz yaşındayken babasının istemesi üzerine amcasıyla birlikte Tillo'ya gitti. Burada gördüğü İsmail Fakirullah'a intisâb ederek tasavvuf yoluna girdi. Babasının vefatından sonra Erzurum'a döndü. Burada Arapça ve Farsça olmak üzere Hâzık Mehmet Efendi'den ders gördü. İbrahim Hakkı, sultan I. Mahmud'un saygınlığını, ilgi ve takdirini kazandı. Bu sayede saray kütüphanesinde çalışmasına izin verildi. İbrahim Hakkı'nın ilmi serüveni açısından burada geçirdiği dönem önemlidir. Zira astronomi başta olmak üzere farklı disiplinlerle tanışması, eserlerine yoğunlaşması bu dönemde daha fazladır. İbrahim Hakkı'nın eserleri, o hayatta iken yaygınlık kazanmış, ilgiyle karşılanmış ve kendisinden bazı eserlerini göndermesi rica edilmiştir. Eserlerinde kullandığı dilin sade olması ve astronomi, tıp, felsefe, psikoloji, ahlak alanlarında da birikime sahip olması bu dönemde kendisini ıralayan özelliklerdir. Fakat İbrahim Hakkı'yı asıl ıralayan şey tasavvuftaki geniş bilgisi ve bu bilgileri anlaşılır bir şekilde takdim etmesidir. Aynı zamanda İsmail Fakirullah'ın kızı olan eşinin ve yine şeyhinin oğlu olan Hamza Ganiyyulah'ın vefatları İbrahim Hakkı'ya derinden tesir etmiştir. İbrahim Hakkı'da 1194/1780 yılında vefat etti. Hayata iken yazmış olduğu vasiyetinde kendisinin şeyhinin türbesine gömülmemesini zira buranın çocuklarının hakkı olduğunu belirtmesine rağmen İsmail Fakirullah'ın oğlu Mustafa Fâni bunun bir fedakârlık olduğunu telakki ederek kendisinin isteği üzerine şeyhinin türbesine defnedilmiştir.

Öğretisi

İbrahim Hakkı'nın düşünce sistemi, kendisinden önce olan ilmi birikim ve kendi döneminde edindiği yeni bilgilerin mezcedilmesi ve bunların salt bilgi edinme değil aksine bu bilgilerin hakikat arayışında ifade ettikleri değerleri belirleme üzerine temerküz ettiğini ifade edebiliriz. Özellikle varlığı ve insanı ele aldığı konularda tevarüs ettiği önceki ilmî birikimin ve kendi döneminde varlığa dair yeni açıklamalarda bulunan farklı ilimlerin mezcini görmek mümkündür.

İbrahim Hakkı'nın meşhur eseri *Ma'rifetname* kendisinin düşünce sistemini anlamada ve ele aldığı konular hakkında daha önce belirtilen düşüncelerden hangi yönlerden ayrıldığını belirlemede oldukça büyük bir önemi haizdir. Özellikle İbrahim Hakkı'nın bu eserinde ve diğer eserlerinde tasavvufî kimliğinin etkisini görmek mümkündür.

İbrahim Hakkı insanı varlık ağacının meyvesi olarak görür. Çünkü insanda bir ağacın meyvesi gibi bütün şartların yerine gelmesinden sonra varlığa gelmiştir. Bunun sonucu olarak da İbrahim Hakkı, insanın varlığa geliş sürecine dair tahlillerde bulunur. O insanın hakikatini ele alırken oldukça bütüncül bir şekilde yaklaşır. İnsanın biyolojik, fiziksel, psikolojik ve ahlak yönüne ilaveten irfanî perspektifi de dahil eder. Bu açıklamalarda ki gayesi de insanın hakikatine karşı farkındalık oluşturmaktır. Zira insanı anlamak için öncelikle biyolojik gerçekliğine dair tahlil ve analiz yapmak ve bütüncül bir bakış içerisinde insanın irfanî tekamülünün ifade edilmesi gerekir. Çünkü insanın yetkinleşmesi öncelikle kendisini maddi yönden bilmesi ve de bu maddi yönün ötesine geçmesini sağlayan ne gibi kuvvelere sahip olduğunun farkında olunması varlık ve insan anlayışı adına önem arz eder. Dolayısıyla İbrahim Hakkı'nın kendisinden önceki hakikat araştırması yapan felsefî ve tasavvufî geleneklere karşı yönelmesi bu gayretin bir sonucudur.

İbrahim Hakkı'ya göre de ruh soyut cevherdir ve ona göre ruh fiilleriyle bedenledir, ancak zatıyla bedenden ayrıdır. Çünkü ruh soyut bir cevherdir ve bu yönüyle bâkidir. Bedense her an değişmekte olup fânidir.

İbrahim Hakkı, evrenin ilk mertebesinin toprak olduğunu, son mertebesinin ise temiz nefis olduğunu ifade eder. "Madenlerin başlangıcını toprak ve suya sonu ise bitkiye, hayvanın da başlangıcı bitkiye sonu ise insana bitişiktir." cümlelerinden anlaşılıyor ki hayatın ve canlılığın oluşumunu tekâmül süreciyle izâh etmektedir. Dolayısıyla kainatta cansızdan canlıya, basitten bileşik ve daha karmaşık bir yapıya doğru bir seyrin olduğu söylenebilir.

İbrahim Hakkı'da fizikî dünyanın bilinmesinde duyu ve akıl gücünü kabul etse de bu iki gücün yetersizliğini belirterek aşkı bu iki güçten üstün tutar. Dolayısıyla felsefe ve kelam geleneklerinden bu yönüyle ayrılır. O da kendisinden önceki sûfîler gibi ilham yoluyla edinilen bilgiyi diğer bilgi edinme yollarından daha üstün görür. Ona göre sûfîlerin ifade ettikleri görüşler şerîatle uygundur. Bu bağlamda İbn Arabî'nin belirttiği düşüncelerin asla uygun olduğunu sıkıntının ise okuyucunun yetersizliğine bağlar.

Kendisinden önceki sûfîler gibi İbrahim Hakkı'da hayatın en yüce gayesinin marifetullah olduğunu, marifetullahın bilinmesi içinde insanın kendisini bilmesi, bunun içinde alemi bilmesi gerektiğini vurgular. Diğer bir ifadeyle İbrahim Hakkı'da da küçük alem ve büyük alem ayrışması görülür. Çünkü bu iki alemin müşahedesi sayesinde Tanrı'nın fiillerine karşı farkındalık oluşacaktır. Diğer bir ifadeyle Tanrı'nın fiil ve sıfatları bu iki alemden hareketle bilinebilir. Dolaysıyla Tanrı'nın her iki aleme de vaz ettiği kanunlara riayet sayesinde insan irfan ehline dahil olabilir.

Tasavvuf ekollerinde, Tanrı hakkında hakiki bilginin Tanrı'yı en iyi bilen kimsede tecelli ettiği kabulü vardır. Bu bağlamda tasavvuf ilminde marifet kanalı bizzât Hz. Peygamberin kendisidir. Bundan dolayı da hakikatin Hz. Peygamber'de ikmal olduğu tasavvuf ilminde önemli bir yer tutar. Bu gerçekten ötürü

hakikat peşinde koşan insanın bunu gerçekleştirebilmesinin yolu Abdulkerim el-Cîlî'nin ifadesiye mutlak manada "İnsan-ı Kâmil" olan Hz. Peygamer'e ittibâ etmesidir. Bundan dolayı Hz. Peygamber, İnsanın ve varlığın anlamlandırılmasında sünnî tasavvuf ekollerinde yegâne otoritedir. Özellikle pratik tasavvufun bir yansıması olan tarîkatler de geçerli olan bir takım ritüellerin belli bir silsile içinde Hz. Peygam'bere dayandırılması bu bağlamda oldukça anlamlıdır. İbrahim Hakkı'da bu düşüncenin tezahürü olarak en yüce gayeye ulaşılmasının yolunu Kur'ân ve sünnetle amel etmek olarak ifade eder. Ayrıca Hz. Peygamber'e ittibânın gerekliliğine dair ayet ve hadisleri belirttikten sonra 116 beyitlik manzumesinde Ehl-i sünnet akâidini özetlemiştir.

İbrahim Hakkı, Âlem hakkında bir takım ayetler ışığında kozmolojik deliller sıralayarak Âlem'in yaratılmış olduğunu selim aklın bunun doğruluğuna şahit olduğunu, irfan ehlinin ise O yüce yaratıcının icât ve yaratma sırlarını zâhir ve bâtın aleminde güneşli günden daha aydın ve açık olarak müşahede ettiğini belirtmiştir.

İbrahim Hakkı, cevher, araz, hal, mahal, madde, suret, cism-i tabii gibi varlıkla ilgili önemli kavramları ele almış ve bunları kendisinden önceki düşünce gelenekleri etrafında açıklama girişiminde bulunmuştur. Fakat İbrahim Hakkı'da temeyyüz eden önemli vasıflardan biri ele aldığı kavramları izâh ederken din diline daha yakın ifadeler kullanmasıdır.

Farabi'nin ortaya koyduğu sudur teorisini izâh eden İbrahim Hakkı, meşşai gelenekten farklı olarak varlığın zuhur sürecinde akl-ı evvelin Tanrı'dan sudur ettiğini değil, küllî aklın Tanrı tarafından icât edildiğini belirterek İlk İslam filozofu olan Kindi ve İhvan-safa anlayışına benzer ifadeler kullanmıştır. Ayrıca o mebde ve mead üzerinde de durarak dört unsurdan ve bunların birbirlerine olan konumları hakkında açıklamalarda bulunur. Mebde ve meâdı şu cümleleriyle ifade etmiştir: " İşte ilâhi nur sonsuz feyiz, ehadiyet mertebesinden akıllar üzerine, onlardan nefislere, nefislerden feleklere, feleklerden tabiatlara, tabiatlardan unsurlara ve toprağa iner ve feyiz bereket olur ki buna mebde derler veya iniş (nuzül) kavsi derler. Sonra topraktan madene, madenden bitkiye, bitkiden hayvana, hayvandan insana, insandan kamil insana yükselir ve kamil insandan Allah'a erişir. Her şey aslına ruc'û eder anlayışına uygun olarak o nur aslına döner. Bu geri dönüşe mead veya yükseliş (uruc) kavsi derler."

Öne Çıkan Eserleri

- *Divan*. (Telif; 1168/1755) Haz. Numan Külekçi, Turgut Karabey. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1997.
- *Ma'rifetnâme*. (Telif; 1170/1757 tarihinde tamamlanmıştır.) Erzurumlu, İbrahim Hakkı. *Ma'rifetname*. Tetkik ve Takdim. Ahmet Davutoğlu. Sadeleştiren. Durali Yılmaz, Hüsnü Kılıç. İstanbul: Devran Yayıncılık, 1991.
- *Mecmûatü'l-irfâniyye*. (Telif; 1174/1761).
- *Mecmûatü'l-insâniyye*. (Telif),
- *Mecmûatü'l-meâni*. (Telif; 1178/1765).

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Amil Çelebioğlu. *Erzurumlu İbrahim Hakkı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1988.
- Hayrani Altıntaş. *Erzurumlu İbrahim Hakkı*. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 1992.
- Mesih İbrahimhakkıoğlu,. *Erzurumlu İbrahim Hakkı*. İstanbul: Tatlıdil Matbaası, 1973.
- Cemâleddin Server Revnakoğlu. *Erzurumlu İbrahim Hakkı ve Ma'rifetnâmesi*. Haz. İsmail Dervişoğlu, Hasan Sevil. İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2011.
- *Bütün Yönleriyle İbrahim Hakkı Hazretleri Sempozyumu (16-18 Kasım 2011 bildirileri)*. Ed. Cengiz Gündoğdu. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2011.

—Yunus Emre Çil

BİLGİNLER

Ahmed et-Ticânî

(ö. 1230/1815)

Ticâniyye tarîkatının pîri

Muhacir olan dedesi Tilimsân bölgesinde yaşayan Berberî Ticâne kabilesinden evlendiği için ailesi Ticânî nisbesiyle tanınan Ebü'l-Abbâs Ahmed'e dâir biyografik bilgilerin temel kaynağı Ali Harâzim'in *Cevâhirü'l-meânî* ve İbnü'l-Müşrî'nin *Kitâbü'l-Câmi'* adlı eserleridir. Her iki müellif de Ticânî'nin halifesidir. Soyunun Hz. Hasan'a ulaştığı kabul edilen Ticânî, ilim tahsili sürerken annesini ve müderrislik yapan babasını bir veba salgınında yitirdi. Kur'an, hadis, Mâlikî fıkhı gibi temel dinî ilimleri Tilimsân'da okuduktan sonra Fas'a giden Ticânî, burada Kâdirî, Şâzelî ve Nâsırî tarikatlarının zikir meclislerine katıldı. Fas'ta Şeyh Ahmed Habîb b. Muhammed'in ve Abîd'de Sîdî Abdülkâdir b. Muhammed'in hizmetinde bulunan Ticânî, daha sonra Tunus'a gidip Azvâvî Zâviyesi'nde Halvetî şeyhi Mahmûd b. Abdurrahman'ın sohbetlerine devam etti. Ardından Kahire'de Halvetî şeyhi Mahmûd el-Kürdî ile tanıştı. 1187/1773'te hac maksadıyla Mekke'ye giden ve iki yıl burada kalan Ticânî, Hindistanlı Şeyh Ahmed b. Abdullah ile tanıştı ve bu zâtın iki ay sonra vefâtının ardından onun halifesi sıfatıyla faaliyetlerine devam etti. Ayrıca Medine'de Muhammed b. Abdülkerîm es-Semmân ile görüşerek Semmâniyye tarikatından icâzet aldı. Hac dönüşünde ise Mısır'a uğrayarak daha önce meclisinde bulunduğu Mahmûd el-Kürdî'den icâzet aldı ve Cezayir'e dönerek Tilimsân'da irşad faaliyetlerine başladı.

Çevresindeki hareketliliğin şüphe uyandırması dolayısıyla Osmanlı Cezayir Beyi Muhammed b. Osman tarafından tutuklanan Ticânî, Cezayir şehirlerinde ikamet etmemesi şartıyla serbest bırakıldıktan sonra bölgeden ayrılarak Sahrâ'daki Sîdîebîsemgün kasabasına yerleşti. Bu arada Tâze şehrinde Derkâviyye tarikatının pîri Ebû Hâmid Mevlâ Ahmed el-Ara-

bî'yi de ziyaret etti. Sîdîebîsemgün'daki hayatı onun tasavvufî tavrı açısından bir dönüm noktası sayılabilir. Çünkü Ticânî, burada ikamet etmeye başlamasının ardından keşfe erdiğini, tarikatına ait evrâdın rüyada Hz. Peygamber tarafından kendisine verildiğini söylemiştir. Bu mânevî vakıa dolayısıyla takipçileri 1782 yılını Ticâniyye tarikatının kuruluş tarihi olarak benimsemiştir. Ticânî, bölgedeki tarikat faaliyetleri güçlendikten sonra irşadının etkinlik alanını genişletmek amacıyla Fas'a gitmek için 1789'da buradan ayrıldı. Fas'a yerleştikten bir müddet sonra Fas Sultanı Mevlây Süleyman'ın, Ticânî'nin daveti üzerine tarikata intisâb etmesi dolayısıyla kazandığı itibar, onun kişiliğine dair ulemâ arasında tartışmaların ortaya çıkmasına sebep oldu. Tartışmalara rağmen Ticâniyye tarikatı Fas bölgesinde zemin bulmaya devam etti. Ticânî, Fas'ta ikamet ettiği yaklaşık yirmi altı yıl boyunca pek çok halife tayin ederek tarikatını Kuzey Afrika'nın tümüne yaydı. Yerine Sîdî Ali b. Îsâ et-Temmâsî'yi bırakan Ticânî, şeyhliğin kendisinden sonra Temmâsî ailesiyle kendi oğulları arasında dönüşümlü olarak sürdürülmesini vasiyet etti ve Fas'ta vefat ederek buraya defnedildi. Ticânî'nin büyük oğlu Muhammed el-Kebîr ve küçük oğlu Muhammed (Habîb) es-Sagîr'in tarikatın yayılış tarihinde dikkate değer bir konumları bulunmaktadır.

Öğretisi

Ahmed et-Ticânî kendi öğretisini konu alan herhangi bir eser yazmamış, bu yüzden onun görüşleri Ali Harâzim başta olmak üzere halifelerinin ve sonraki dönem takipçilerinin metinlerinden hareketle aktarılmıştır. Ticânî'nin hayatını ve menkıbelerini konu alan, beraberinde tarikatın dayandığı ilkelere yer veren bu metinlerde, onun kutub, kutbü'l-aktâb, hatmü'l-velâye ve hakîkat-i Muhammediyye gibi kavramları kullanarak kendi mânevî nüfûzuna dâir beyanlarda bulunduğu, kendisini bu hakikat mertebelerinin vârisi ve fiilî örneği olarak sunduğu görülmektedir. Kendisine atfettiği makamlar ve kendisini sevenlerin ereceği lütuflara dâir söyledikleri dolayısıyla muhitindeki ulemâ tarafından sert bir dille tenkit edilen Ticânî, menkıbelere yansıyan karizmatik kişiliğiyle çevresinde büyük bir etki bırakmış, her sosyal sınıftan mürid edinerek tarikatının uygulama alanını sürekli genişletme imkanı bulmuştur. Dinî mükellefiyetlerin îfâsına, zâhir ve bâtın uyumuna, insan için kulluktan başka bir esas olmadığına, nâfile ibâdetlere ısrarla devamın önemine ve zühd pratiğinin sosyal hayatın ihmalini sonuç vermemesi gerektiğine dönük tavsiyeleri tarikatın dışa dönük yönünü oluşturur.

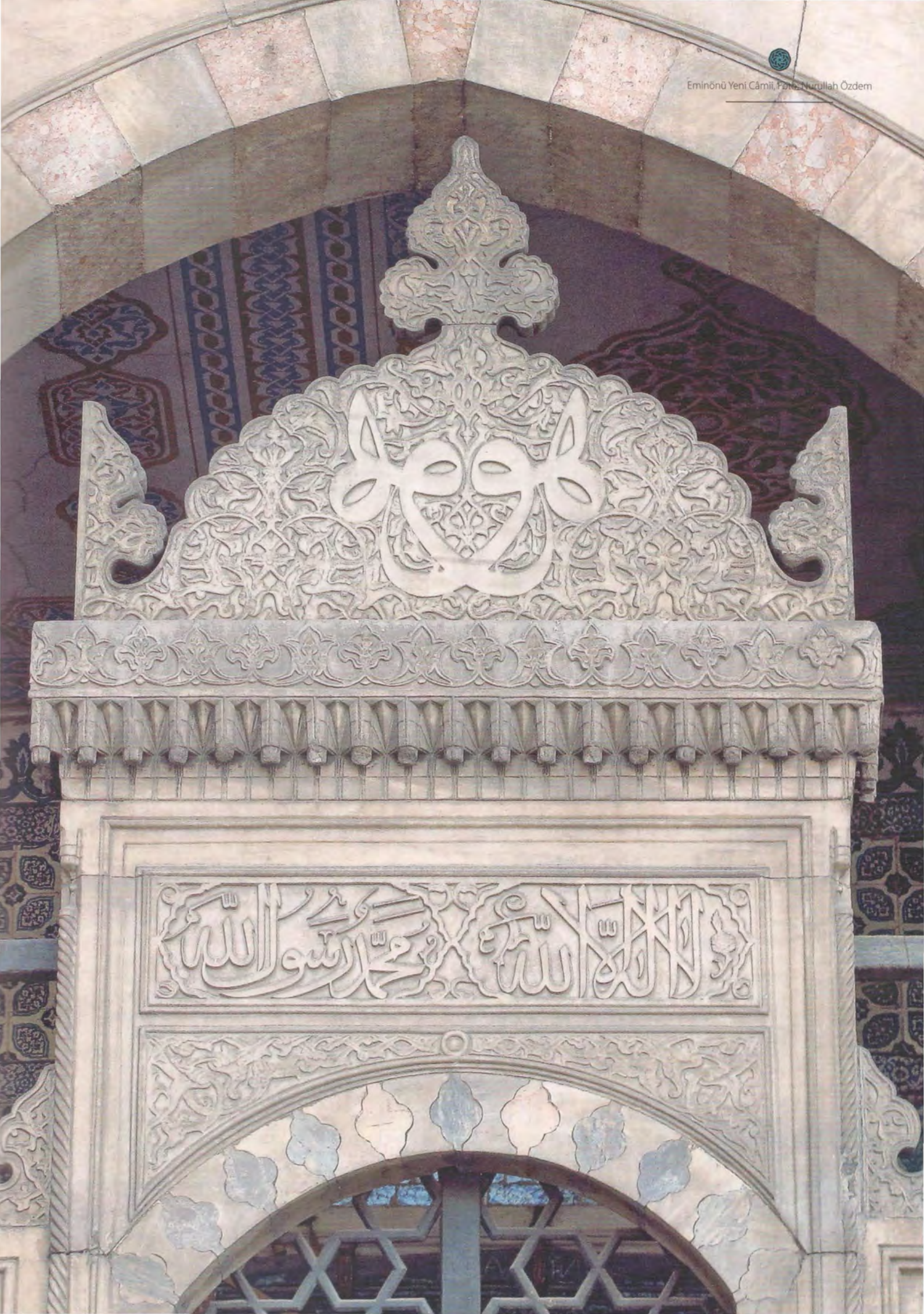
Her ne kadar gençliğinde Kâdirî, Şâzelî ve Nâsırî gibi çeşitli tarikatların ortamlarında bulunmuş, sonrasında Halvetî icâzeti almış bir kimse olsa da 1782'de tecrübe ettiği mânevî vakıalar sonrasında kendi yoluna Tarîkat-ı Ahmediyye/Muhammediyye adını veren Ticânî, daha sonra tüm tarikatlarla bağını koparmış, bu yüzden tarikat müntesipleri Ticâniyye'nin silsilesi olduğunu kabul etmeyip doğrudan Hz. Peygamber ve Ahmed et-Ticânî ile yolu başlatmışlardır. Osmanlı kaynaklarında Mahmud el-Kürdî ile irtibatına bağlı olarak Halvetiyye'nin bir kolu gibi düşünülen Ticâniyye, sağ veya ölü diğer tarikatlarla tanınmış herhangi bir velînin ziyaret edilmesini yasaklayacak kadar müstakil bir kimliğe bürünmüştür. Ticâniyye tarikatı, temelde Hz. Peygamber'in Ahmed et-Ticânî'ye verdiği kabul edilen ve Ticânî olmayanların asla fayda bulamayacaklarına inanılan "Salâtü'l-fâtih" ve "Cevheretü'l-kemâl" adlı iki salavata dayanır. Müridler, bu iki salavâta ilaveten istiğfâr, kelime-i tevhîd ve salavât okumakla yükümlüdürler. Ahmed et-Ticânî'den sonra tarikatın yayılması daha da hız kazanmış, Cezâyir ve Tunus'ta takîpçi bulmasının ardından Sahrâ kabileleri arasında da tarikatın benimsenmesi Osmanlı idaresi ile bir dizi politik sıkıntıların doğmasını, hattâ yer yer silahlı mücadeleyi gerektiren süreçlerin ortaya çıkmasını netice vermiştir. Nitekim bu olaylar Ticânî'nin oğlu Muhammed el-Kebîr'in 1827'de idam edilerek, kılıcının II. Mahmud'a gönderilmesine kadar ilerlemiştir. Politik gerilimler sebebiyle Cezâyir'in 1830'da Osmanlı hakimiyetinden çıkması Ticânîler arasında olumlu karşılanmış, 1832'de Emîr Abdülkâdir'in Fransız sömürgesine karşı başlattığı hareket tarikatın sosyal tabanından destek bulmamıştır. Ticânîler Emir Abdülkâdir'e karşı Fransız askerî desteğini almak amacıyla ona karşı yer yer silahlı mücadele içine de girmişlerdir. Ancak XIX. yüzyılın ikinci yarısında tarikatın Fransız idaresiyle de arası bozulmuştur.

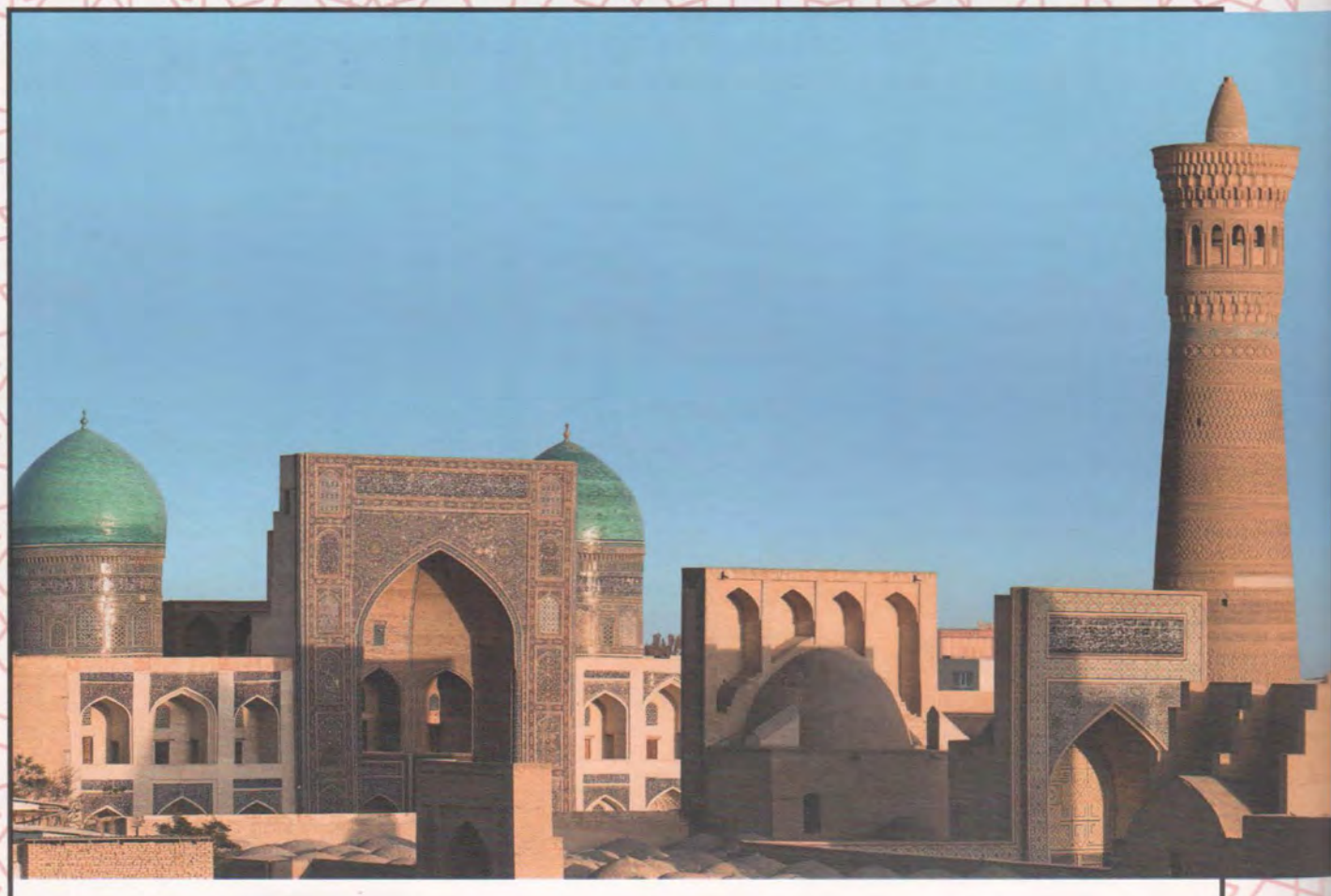
Ticânîlik, sömürge döneminde de bir sosyal zümre olarak Afrika'da çok geniş bir alanı nüfuz etmeye devam etmiş, kurduğu zâviyelerle şehirlerdeki sosyal ve ekonomik hareketliliği yönetmiştir; bu arada medrese erbabı ile iyi ilişkiler geliştirilmesi ulemâ ile yaşanması muhtemel gerilimlerin önünü almıştır. Sömürge döneminde Ticâniyye tarihinin en önemli isimlerinden biri, 30.000 kişilik ordusuyla 1852 yılında Fransızlar'a karşı cihad hareketi başlatan Senegalli el-Hâc Ömer el-Fûtî'dir. Ticâniyye'yi Senegal'den Tinbüktü ve Sierra Leone'ye kadar yayan el-Fûtî, Tekrûr Devleti diye anılan bağımsız siyasî bir birlik meydana getirmiş ve 1864 yılında Mâsînâ'da savaşırken şehid düşmüştür. Ticâniyye, II. Abdülhamid'i ziyaret eden bazı müntesibleri dolayısıyla çok sınırlı bir şekilde İstanbul'da tanınma imkânı bulmuştur. II. Abdülhamid'in Ticâniyye'nin Afrika'daki yaygınlığından İslâm birliği siyaseti bağlamında yararlanmak istediği, 1897'de İstanbul'a gelen Sîdî Muhammed el-Ubeydî ile görüştüğü ve İstanbul'da bir Ticânî zâviyesi açıldığı kaydedilmektedir. Ticâniyye Türkiye'de, Kemal Pilavoğlu'nun Ticânî şeyhi olduğu iddiasıyla 1940'lı yıllarda ortaya çıkmasından sonra gündeme gelmiştir.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Bradford G. Martin. *Sömürgeciliğe Karşı Afrika'da Sûfî Direniş*. Çev. Fatih Tatlılıoğlu. İstanbul: İnsan Yayınları, 1988.
- Bradford G. Martin. "Ticânîler ve Muhalifleri: Gana ve Togo'daki İslamla İlgili Yeni Gelişmeler". *İslâm Dünyasında Tarikatlar*. Haz. A. Popovic, G. Veinstein. Çev. Osman Türer. Ankara: Sûfî Yayınları, 2004.
- Jamil M. Abun-Nasr. *Modern Dünyanın Sufi Tecrübesi: Ticaniyye Tarikatı Örneği*. Çev. Kadir Özköse. Konya: Ensar Yayıncılık, 2008.
- Kadir Özköse. "Ahmed b. Muhammed Ticânî". *DİA*.C. XLI.
- Mehmed Can Zeki. *Evrâd-ı Ticâniyye*. Haz. Selami Şimşek. İstanbul: Buhara Yayınları, 2015.

—M. Nedim Tan


لا إله إلا الله محمد رسول الله



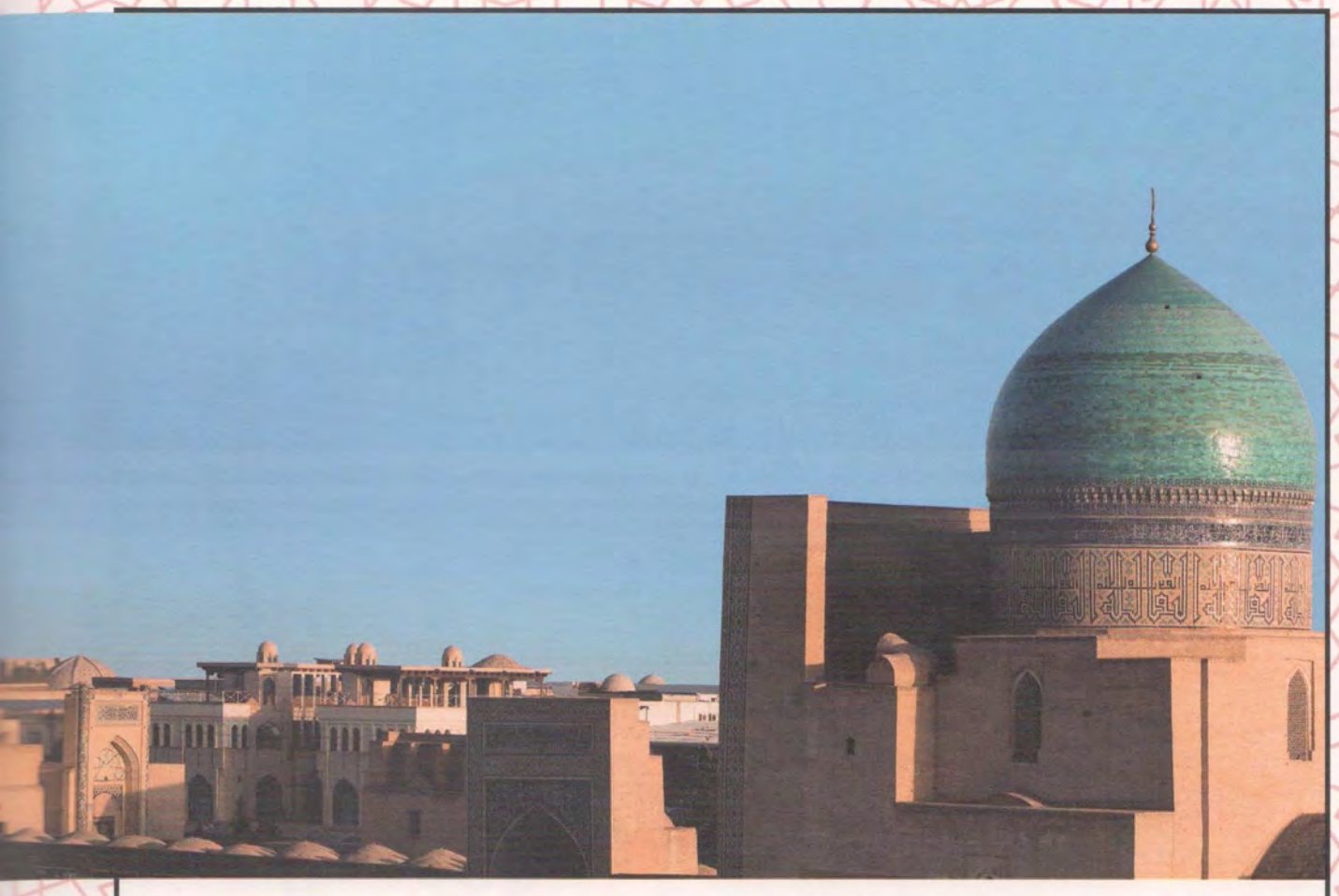
ŞEHİRLER

Buhara

Bugün Özbekistan'da bulanan Buhara şehri, Zerefşan ırmağı havzasında yer alır. Şiddetli karasal iklimin hâkim olduğu şehirde yazlar çok sıcak ve kurak, kışlar ise soğuktur. Ortalama yıllık sıcaklığın 15°C olduğu Buhara'da, yıllık yağış miktarı 156 mm dir. Buhara tarihi boyunca genişlemiş veya küçülmüş, fakat asla yerini değiştirmemiştir. Müslüman coğrafyacılar, Orta Asya şehirlerinin çoğunda olduğu gibi Buhara şehrinin de kale, asıl şehir ve dış mahallelerden meydana geldiğini söylemişlerdir. Buhara adının ilk defa Pu-ha şeklinde VII. yüzyıl Çin kaynaklarında geçtiği bilinmektedir. Müslüman coğrafyacılar Buhara için, halkının Soğdca ve Farsça konuştuğunu söylerler. Buhara'nın tarihi Müslümanların bu bölgeye gelmeleriyle aydınlanmaya başlamaktadır. Şehir VII. yüzyılın son çeyreğinde Muaviye yönetimi zamanında fethedilmiştir.

Buhara zaman zaman Müslümanların kontrolünden çıkmıştır. Emevîler zamanında ve Abbasîler'in ilk devrinde Buhara'da yerli hükümdardan başka Merv'deki Horasan valisi tarafından tayin edilen bir emir bulunmaktaydı. Yeri dolayısıyla Buhara diğer Maveraünnehir şehirlerinden daha çok Merv'le ilişki içindeydi. Bu dönemde Buhara'dan pek çok âlim yetişmişti. Bunlardan biri de Kur'ân-ı Kerîm'den sonra en güvenilir kitap kabul edilen el-Câmi'u's-sahîh adlı eseriyle tanınmış büyük hadis âlimi İmam Muhammed b. İsmail el-Buhari'dir. IX. yüzyıla kadar Sâmânîler'e bağlı olmayan Buhara, 10. yüzyılının sonuna kadar Sâmânîler tarafından idare edildi. Bu devrede şehir tarihinin en parlak dönemini yaşamış, büyük bir idari ve kültürel merkez haline gelmiştir. Sâmânî hükümdarları âlim, edip ve şairleri himaye ettikleri için ve şehirde önemli bir saray kütüphanesi olduğu için çok sayıda edip ve şair Buhara'da toplanmıştır. X. yüzyılda Sâmânî sarayında bulunmuş âlim, şair ve ediplerden bazıları şunlardır: orta çağ tıbbının önde gelen temsilcisi, filozof ve fizikçi İbn Sina, İran şairi Rûdekî, Mu'tezile âlimlerinden Ebü'l-Kāsım el-Kâ'bî el-Belhî, Seyahatnamesi ile ünlü İbn Fadlân, Ebü'l-Hasan el-Lehham, Ebü Muhammed b. Matran, Ebü Ca'fer b. Abbas b. Hasan, Ebü Muhammed b. Ebü's-Siyab, Ebü Nasr el-Hersemi, Ebü Nasr ez-Zarifi, Reca b. Velid el-İsfahani, Murâdî, Ali b. Harün eş-Şeybani, Ebü İshak el-Fârisi, Ebü'l-Kasım ed-Dineveri, Ebü Ali ez-Zevzeni.

XI. yüzyılın hemen başında Karahanlıların şehri istila ederek Sâmânî Devleti'ne son vermesi üzerine Buhara eski önemini kaybetmiş olsa da, bu gerileme devrinde dahi büyük bir kültür merkezi olarak kaldı. XIII. yüzyılda Asya ve Avrupa da görülen Moğol istilası, yüzyılın ilk çeyreğinde Buhara'da da gerçek-



leşmiş, şehir Moğollar tarafından işgal edilip yağmalanmıştır. Çağatay hanedanı ve Timurlular devrinde (1370-1500) Buhara bölgenin siyasi hayatında önemli rol oynamamıştır. Bu devirde Buhara da meydana gelen en önemli olay, Bahâüddin Nakşibend tarafından kurulan Nakşibendiyye tarikatının ortaya çıkmasıdır. Bahaeddin Nakşibend hayatını Buhara ve civarında geçirmiştir. Onun müritleri arasında bulunan Muhammed Pârsâ Buhara'da çok etkili olmuştur.

XVI. yüzyıldan itibaren Buhara'nın sahibi olan Özbekler XVIII. yüzyılda Ruslarla ilişkilerini artırdılar. XIX. yüzyılda Maveraünnehir 'deki varlığını gittikçe sağlamlaştıran Ruslar, dönemin son çeyreğinde Buhara'ya bağlı bazı yerleri işgal ettiler. Bu durum XX. yüzyılda artarak devam etti, yüzyılının ilk çeyreğinde Buhara hanlığına 60.000 dolayında Rus yerleştirildi. Daha sonra Kızıl Ordunun ihtilali beraberinde Özbekistan Sovyet Sosyalist Cumhuriyete bağlandı, Buhara da başkent Taşkent'in gölgesinde Özbekistan'ın bir şehri oldu. Komünist rejim devrinde din adamı yetiştiren medreselerden biri Buhara'da varlığını devam ettirse de, komünizmin baskın olduğu ilk yıllardan ikinci dünya savaşına kadar şehir baskılar dolayısıyla önemli nüfus kaybetmiştir. İkinci dünya savaşı sonrası nüfus artmaya başlamış, nüfus 1940 yıllarında 50.000 dolayında iken 1970'de 90.000'i geçmiş günümüzde ise 300.000 civarında olmuştur.

Sovyetler döneminde Buhara önemli pamuk üretimi ve dokuma sanayi merkezi haline getirildiğinden, Orta Asya'nın ilim ve kültür merkezi özelliğini de Taşkent ve Semerkant'a bıraktı. Günümüzde Buhara' nın nüfusu Özbekler, Türkmenler, Kırgızlar, Kazaklar, Tatarlar, Uygurlar, Tacikler, Ruslar, Kafkasyalılar, Ukraynalılar ve eser miktarda Yahudilerden oluşmaktadır. Bugün Buhara'da mevcut başlıca medreseler şunlardır: XV. yüzyılda yapılan, dönemin en önemli üniversitesi ve rasathanesi olan Uluğ Bey Medresesi, XVI. yüzyılda yapılan Abdullah Han Medresesi ve Maderi Han Medresesi, , yine 16. yüzyılın ortasında yapılan Mir Arab Medresesi ve Halife Niyazkulu Medresesinden geriye kalan Dört Minareli Cami (Can Minar).

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Ramazan Şeşen. "Buhara". *DİA*. C. VI, s. 363-367.
- Edmund C. Bosworth ve Frye, R. N. "Bukhara". C. VI, s. 363-367. Ed. C. Edmund Bosworth, 58-63. Leiden: Brill, 2007.
- Nerşahi. *Tarîh-i Buhârâ*. Nşr. Ch. Schefer: Description topographique et historique de Baukhara par Muhammed Nercharkhy suivie de textes relatifs a la Transoxiane, 1-97. Paris: Yy, 1892.
- İbn Havkal. *Şûretü'l arz*: 482-485, 487-489, 490.
- R D. Mc. Chesney. "Economic and Social Aspects of the Public Architecture of Bukhara in the 1560's and 1570's". *Islamic Art* I (1987): 217-42.

—Melike Toprak



ذوقبخش

Muhasebe Dönemi Edebiyat ve Sanatı

BERAT AÇIL

Bu çağın karakteristiğini *dönüşüm* ve *birikim* mefhumlarının belirlediğini söylemek mümkündür. Her bir sanat dalında veya her bir havzada aynı oranda veya zamanda görülmese bile yüzyılların beraberinde getirdiği birikim bir dönüşüme yol açmıştır. Dolayısıyla on altıncı yüzyıldan on yedinci yüzyıla geçiş genel olarak İslam dünyasında, özel olarak da Osmanlı'da aynı zamanda bir tür dönüşümün başlangıcıdır. Bu; siyasî, askerî, edebî ve sanatsal boyutları da içinde barındıran bir dönüşümün başlangıcı sayılır. Bu çağda İslam ülkelerinin özellikle de Batı'daki en güçlü imparatorluğu olan Osmanlı'da yüzyılın son çeyreğinde tahta geçen III. Murâd ile birlikte Osmanlı yönetim ve himaye sisteminde önemli bir değişiklik meydana gelmiş, şehzadelerin tecrübe kazanmaları için sancaklara gönderilmelerine son verilmiş, böylece Topkapı Sarayı'nın yönetimdeki etkisi daha da artmıştır. Bunun sonucu olarak valide sultanlar ve darüssaade ağaları güçleri gittikçe artan aktörler haline gelmişlerdir. Bu etki, sanatın tüm kollarının önceki yüzyıla göre zorunlu bir değişim ve dönüşüm süreciyle karşılaşmasına neden olmuştur. Genel olarak İslam sanatı ve özel olarak İslam sanatı dendiğinde mimarî, resim, müzik ve edebiyat gibi sanat dallarını kast ediyoruz. Osmanlı sanatı bir yandan Çağatay bölgesi, bir yandan Safevî ve İran bölgesi, öte yandan da Hindistan ve Babür havzasıyla ilişki içindedir.

Mimarî eserleri dinî ve sivil yapılar olarak ikiye ayırıp incelemek mümkündür. Dinî yapılardan biri olan camiler bir önceki döneme nazaran daha az anıtsal ürün ortaya koymuştur. Yenilenme Dönemi'nde zikrettiğimiz halde tarihsel olarak bu döneme tekabül eden Safevî dönemi İsfahan'daki Mescid-i Şah (1612-1628) Büyük Selçuklu izlerini devam ettirmektedir. Osmanlı İmparatorluğu'nda bu dönemi temsil eden iki önemli cami vardır. Geniş iç hacim ve ışık bolluğuyla öne çıkan Sultan Ahmet Camii (1616) ve bir barok denemesi sayabileceğimiz Nuru Osmaniye Camii (1756) Muhasebe Çağı'nın ruhuna uygun olarak dönüşüm fikrinin izlerini taşırlar. Sultan Ahmet Camii, Anadolu bey-

XVIII. yy. Osmanlı dönemine ait bir lale tasviri.



XVII. yüzyıldan kalma bir İznik çinisi.

liklerinden bu yana devam eden mekân ve yükseklik arayışlarının birikimi neticesinde oluşan bir dönüşümken, Nuru Osmaniye Batı'yla karşılaşmanın bir sonucu olarak ortaya çıkmış bir dönüşüm ve yenilik arayışı olarak okunabilir. Bunların yanı sıra Eminönü Yeni Camii gibi yapıların birikimsel olarak klasik mimari tarzı devam ettirdiğini görürüz.

Bu çağda bütün İslam coğrafyası içinden türbelerin en güzeli olarak tavsif edilmeyi hak eden anıtsal yapı şüphesiz 1647 yılında tamamlanan Taç Mahal'dir. Bu yapı, dönüşüm fikrinin yanı sıra yenilik fikrini de içinde barındırır.

Sivil mimari olarak bu dönemde zikredilmesi gereken önemli eserlerden biri Safevî



XVIII. yy. İstanbul'una ait, Harem-i Şerif'i tasvir eden bir çini, Osman b. Mehmed eliyle. (The Met).

hükümdarı Şah Süleyman (1667-1694) tarafından inşa edilen Heşt Behişt Sarayı'dır. I. Şah Abbas zamanında yapılan kervansarayların sayıca çokluğu da dikkat çeken başka bir ayrıntıdır. On yedinci yüzyıl toplumunda ve sanatında ilk emarelerini görmeye başladığımız şahsileşmeyle paralel bir şekilde konak ve özellikli ev yapımında bir artış gözlemlenmektedir. Aynı zamanda mimari yapı türlerinde de çeşitlenmeler başlamış, örneğin ilk müstakil kütüphane olan Köprülü Kütüphanesi (1667) bu yüzyılda inşa edilmiştir.

Mimaridaki değişimin edebiyata yansımalarından bir tanesi tarih düşürme manzumelerindeki artıştır. Bir sonraki yüzyılda kasidelerin yerini alacak olan bu türde mem-

dûhun övgüsü mimari yapının tavsifinden daha çok öne çıkmaktadır. Bu kadar çok tarih manzumesinin yazılmasının nedeni on yedinci yüzyılda bina inşasındaki artıştır.

Yeni Camii vakıflarından biri olan Mısır Çarşısı, her biri aynı isimli seferlerden sonra yapılan Revan ve Bağdat Köşkleri bu yüzyılın öne çıkan sivil mimari eserleri arasındadır.

Resim sanatı söz konusu olduğunda XVIII. yüzyıl Osmanlı'sında Levnî'yle birlikte ortaya çıkan büyük dönüşümün mutlaka zikredilmesi gerekir. Levnî, muhasebe düşüncesinin bir başka yüzü olarak iki boyutlu bir yüzey sanatı olan minyatür ile perspektif ve ışık-gölge kullanımını esas alan Avrupa resmi arasında bir geçişi temsil etmektedir. Levnî'yle birlikte ortaya çıkan bu dönüşüm, Nuru Osmaniye ve aşağıda ayrıntısını göreceğimiz edebiyattaki Sebk-i Hindî akımıyla paralellikler arz eden bir dönüşüm olarak okunmalıdır.

Bunlardan hareketle on yedinci yüzyıl sanatını temsil eden temel kavramların dönüşüm ve birikim olduğunu söyleyebiliriz. Dönüşüm hem toplumsal olayların sanat ve edebiyatta kendine daha çok yer bulmasına, hem Örfî-i Şirazî, Saib-i Tebrizî ve Şevket-i Buharî benzeri Fars şairlerinden de etkilenen Sebk-i Hindî gibi geleneği gelenek içinde kalarak eleştiren bir ekolün ortaya çıkmasına neden olmaktayken birikim, klasik Türk şiirinde dönüşüm ve değişim neticesinde oluşan kaygan zemine geleneğin biriktirdikleriyle cevap veren hikemî üslubun oluşması sonucunu doğurmuştur.

Dönüşüm, eleştiri ve Sebk-i Hindî damarı için Azmizâde Hâletî, Nefî, Nailî, Şehrî, İsmetî, Neşatî ve Fehim gibi şairler zikredilebilir. Hâletî gibi şairler eleştiri ve toplumsal olayları şiire dahil etmeleri açısından dönüşümü başlatmışlardır. Diğer şairler ise toplumsal olaylar ve eleştiri boyutuyla beraber Sebk-i Hindî gibi aslında estetik bir akım addedilebilecek bir zaviyeden gelenekle hesaplaşmayı tercih etmişlerdir. Birikim ve hikemî tarz içinse Nabî'yi zikretmek yeterli olacaktır. Nâbî her ne kadar hem klasik hem Sebk-i Hindî hem de hikemî tarzları aynı anda şiirinde barındırsa da edebiyat tarihindeki yerini hikemî tarza borçludur. Klasik Türk edebiyatının yüzyıllardır biriktiregeldiği ontolojik, epistemolojik ve nihayet estetik birikim artık hikmetli söz söylemenin, şiirle felsefî görüş serdetmenin önünü açmış, hatta hikemî üslûbu bir zorunluluk haline getirmiştir dense yeridir. Bu yüzyılda Sebk-i Hindî ve hikemî üslûbun yanı sıra Şeyhülislam Yahya gibi klasik üslubu devam ettiren şairler de yok değildir. Dolayısıyla XVII. yüzyılda farklı üslupların bir arada bulunduğunu söyleyebiliriz.

Osmanlı sanatının en önemli yüzyılı aslında sanılanın aksine on sekizinci yüzyıldır. Sanat toplumsal olaylardan etkilenmekle beraber onlarla aynı zaman dilimi içinde yaşamaz. Toplumdaki değişimlerle sanatsal değişimlerin hızı birbirinden farklıdır. Bu yüzden on sekizinci yüzyılda Osmanlı toplumunun askerî olarak artık ilerlemesi durmuşken sanatsal birikimin etkisi hâlâ devam etmektedir. Nasıl ki on altıncı yüzyıl siyasi ve askeri anlamda Osmanlı'nın en güçlü çağı olmasına rağmen edebiyatın en güçlü olduğu yüzyıl on yedinci yüzyıl ise resim, musiki ve hüsn-i hat alanında da Osmanlı'nın en önemli yüzyılı on sekizinci yüzyıldır. Minyatür alanında yukarıda söz ettiğimiz Levnî, dinî ve din dışı olmak üzere birçok eser besteleyen Osmanlı'nın askerî başta olmak üzere birçok alanda modernleşmesi için uğraşan III. Selim, belki de Osmanlı'nın en büyük musikikârı Itrî, hat sanatında büyük

İmâd Hasenî'ye ait bir talik yazı.





Osmanlı dönemine ait, 17. yy'dan kalma bir divit.

bir dönüşüm gerçekleştiren ve kendinden sonraki ölçüleri belirleyen Mustafa Râkım Efendi sanatkarlar; bu yüzyılda sayıları çok artan çeşme yapımının önemli mümessillerinden biri olan III. Ahmed Çeşmesi, Laleli Camii, Kağıthane eğlencelerinin merkezi olan Sadâbad Köşkü gibi mimarî eserler dönemi temsil etmektedirler. İsmi bizzat İbrahim Paşa tarafından konan Sadabad, 1722'de III. Ahmed'in katıldığı muhteşem bir törenle açılmış ve bununla birlikte saray, şairler, musikişinaslar, rakkaseler ve zevk erbabının toplandığı bir yer olmuştur.

Lale Devri'nin getirdiği ihtişam ve coşkunun bir ürünü olarak Osmanlı edebiyatında da yer yer zenginleşmeve renklenme görülür. Bunun da bir yansıması olarak on sekizinci yüzyıl edebiyatının üç koldan devam ettiğini söylemek mümkün: İstanbul edasının hâkim olduğu şuhâne ekolün temsilcisi Nedim, Nâbî'den devralınan hikemî ekolün temsilcisi Koca Ragıp Paşa ve Sebk-i Hindî üslubunu tasavvufla yoğuran Şeyh Gâlip. Nedim'de karşılaştığımız tabiî ve renkli üslup, muhtevasında dikkat çeken eğlence kültürüyle on sekizinci yüzyıl edebiyatımızın renkli bir yönüne işaret etmektedir. Bu üsluba şuhâne veya Nedimâne de denmektedir. Bu şiirde yer yer mahallileşme adı verilen şiir yazma biçimine de yaklaşan bir eda tercih edilmektedir. Koca Ragıp Paşa, Nâbî'den tevarüs edilen hikemî tarzın en önemli temsilcisi olarak öne çıkmaktadır. Paşa, felsefî konuları şiire taşımaktaki başarısı, ağırbaşlılığı ile devlet adamı ve şair kimliklerini birleştirmiştir. On yedinci yüzyılda etkinlik alanını genişleten Sebk-i Hindî üslubu ise bu asırda Şeyh Galip'le devam etmektedir. Klasik Türk şiirinde kendine has bir yere sahip olan Şeyh Galip, gazellerinin yanı *Hüsn ü Aşk* mesnevisiyle de tanınmaktadır. Bu asırda mesnevi türü her ne kadar nicelik olarak gerilese de Şeyh Galip'le birlikte bu türün en güzel örneklerinden biri verilmiş olur. Özellikle *Hüsn ü Aşk*, Sebk-i Hindî, tasavvuf ve alegorik anlatımın mezcedildiği bir mesnevi olması hasebiyle klasik Türk edebiyatının son büyük eseri addedilmektedir. Enderunlu Fazıl ve Sünbülzâde Vehbî'nin eserleri yerel konulardan hareket etmektedirler. Bu nedenle on sekizinci yüzyılda mesnevi türünde muhteva açısından önemli bir değişim yaşandığını söylemek gerekir.

On sekizinci yüzyılda kamuya açık parkların ortaya çıkması, mesire alanlarındaki artış, medrese kütüphanelerinin sayıca çoğalması gibi etkenler İstanbul'un ilim ve sanattaki hareketliliğinin nedenlerinden ba-



Hâfız Osman'a ait bir murakkadan bazı örnekler. T.S.M. Ktp. A 3657.

zılarıdır. Böylece sanatçılarda ve sanatçıların bakış açılarında da bir değişiklik meydana gelmiştir. Netice itibariyle de sanat türleri ve biçimleri arasındaki sınırlar gittikçe silikleşmiştir. Gazel, kaside, tarih manzumesi, terci-i bend, terkib-i bend gibi sanat biçimleri birbirinin yerine kullanılabilir hale gelmiştir. Örneğin gazel biçimli kasidelere daha fazla rastlanır olmuştur.

Anlatmaya dayalı sanatlarda on dört ve on beşinci yüzyıla kadarki zamanı kapsayan oluş zamanında olduğu gibi on sekizinci yüzyıl ve sonrasını kapsayan bozuluş zamanlarında da artık estetikte aksaklıklar görülmeye başlanmış, dolayısıyla sanatçılar anlatmak istediklerini daha fazla sözle aktarmak zorunda kalmışlardır. Bu yüzden on sekizinci yüzyıldaki nazım türlerinde de beyit sayılarında bir artış olduğu gözlemlenmektedir.

Netice itibariyle Muhasebe Dönemi'nde İslam sanatının daha çok Osmanlı sanatında görüldüğü biçimiyle bir yandan büyük bir birikim, diğer yandan bu birikimin de etkisiyle kaçınılmaz bir dönüşüm sürecine girdiği görülmektedir. İslam ülkeleri önceki yüzyıllara nazaran daha az da olsa birbirleriyle ilişki içindedirler ve birbirlerinin sanatlarından etkilenmektedirler fakat özellikle İslam coğrafyasının batısına doğru dönüşümün daha sancılı bir şekilde yaşandığı, bunun ilk örneklerinin de edebiyat ve mimarideki Barok, minyatürdeki perspektif arayışıyla kendini gösterdiği gözlemlenir. Sonuç olarak bu gelişmelerin tümünün çağa ismini veren muhasebe düşüncesiyle çok uyumlu olduğunu söyleyebiliriz.

BİLGİNLER

İmâd Hasenî

(ö. 1024/1615)

İranlı nesta'lîk hattatı ve şâir

Hazreti Hasan soyundan Kazvinli köklü bir aileye mensuptur. Şâh Abbas'ın sarayında himâye gördü. İstinsah ettiği bir eserde babasının adını İbrahim olarak zikretmiştir. Çocukluğunu Kazvin'de geçirdi ve devrin âlimlerinden dersler aldı. Aynı zamanda Mâlik-i Deyremî'dem hüsn-i hat meşketti. Sonrasında Tebriz'e gitti ve Muhammed Hüseyin Tebrîzî'den nesta'lîk hattını ilerletti. Daha sonra Osmanlı diyârına ve Hicaz'a geçti. Tekrar İran'a döndüğünde Ferhad Hân Karamanlı'nın kütüphânesine kâtip oldu. Bu zamanında Simmân, Damgan, Bistâm, Taberistân, Horasan ve Herat'ta bulundu. Ferhad Hân'ın öldürülmesi üzerine tekrar Kazvin'e avdet etti. Hat hocalığı yaparak ve yazı yazarak hayatını devam ettirdi. Safavîlerin Isfahân'ı başşehir yapmaları ile o da birçok âlim ve sanatkâr gibi oraya yerleşti. Burada iken Şâh Abbas 'ı varlığından haberdar etmek için ona bir arzuhal mektubu önderdi ve saraya davet edildi. Isfahan'da çok talebe yetiştirdi ve çok velûd oldu. Saray'da şâhın hizmetine girdi, çok sevildi, hürmet gördü. Şöhreti âlem-i islâma şumûl iken, onu kıskanan usta bir hattat olan Ali Rızâ-yı Abbâsî mahvına çalıştı ve şâh ile arasını bozdu. Kesin olmamakla birlikte Sünnî mezhebden oluşu kullanılarak şayia çıkarıldı ve entrikalarla katlettirildi. Ölümü haberi Hindistan'da ve Osmanlı ülkesinde büyük üzüntü ile karşılandı. Hatta Bâbürlü hükümdârı Cihangir'in, onun hatırasına merasim yaptırdığı ve "Eğer İmâd'ı bana diri verselerdi ağırlığınca cevher verirdim" dediği rivâyet olunur. Vak'adan sonra oğlu ve kızı Osmanlı'ya, başkaca yakınları da Hint ülkesine sığındı.

Hat Tarihindeki Yeri ve Özgün Katkıları

Baba Şâh ve Ali Herevî gibi büyük üstâdların yazılarını tedkik ve taklid ile istifâde ederek kendi üslûbunu yaratan İmâd, nesta'lîk yazıda özellikle Osmanlı hattatlarınca benimsenmiş ve ondokuzuncu asra kadar devam etmiştir. Türk nesta'lîki onun talebesi Derviş Abdî ile gelmiş, iki asır kaim olmuş, Mehmed Es'ad Yesârî ve oğlu Mustafa İzzet ile karar etmiştir. İmâd'ın sayısız eserler vererek yarattığı güçlü üslûbu, muasırı ve önceki ekolleri geride bıraktı.

Çoğunlukla İran'da, Türkiye'de ve Avrupa'da başta olmak üzere dünyada en önemli koleksiyonlarda bulunan çok sayıda kitap, risâle, murakka've kıt'ası mahfuzdur.

Öne Çıkan Eserleri

- *Hülâsa-i Hamse*. (Risâle) London, Biritish Library.
- *Hoca Abdullah Ensârî Risalesi*. (Risâle) Süleymâniye Kütüphânesi, Hamîdiye murakkaat, nr.2.
- *Nesta'lîk Türkçe şiir*. (Kıt'a; 1017/1608) Süleymâniye Kütüphânesi, nr. 103. (41x30)
- *Nesta'lîk Farsça şiir*. (Kıt'a) İstanbul Üniversitesi Kütüphânesi, nr. 1427.
- *Nesta'lîk Farsça şiir*. (Kıt'a) Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphânesi, GY 324/97.
- *Nesta'lîk Farsça şiir*. (Kıt'a) Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphânesi, GY 2140/14b.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Mehdi Beyani. *Ahvâl ü Âsâr-ı Hoşnüvîsân*. Tahran, 1363.
- Mehdi Beyani. *Mîr İmâdü'l-Hasenî, Murakka'-ı Gülşen*. Tahran, 1363.
- Abdülmuhammed Han. *Peydâyiş-i Hatt u Hattâtân*. Kahire, 1345.
- Clement Huart. *İbn al-'İmâd*. Paris, 1919.
- Gholamhossein Amirkhani. *Mir Emad Alhasani Seifi Ghazvini*. Yazdani Publising Co., 2003.
- Ali Alparslan. *Osmanlı Hat Sanatı Tarihi*. İstanbul: YKY, 1999.
- Ali Alparslan. "İmâd-ı Hasenî". *İslam Ansiklpoedisi*. Ankara: MEB, 1986.

—Nurullah Özdem

BİLGİNLER

Sedefkar Mehmet Ağa

(ö. 1032/1623[?])

Osmanlı Hassa başmimarlarından

1562-63 (H. 970) senesinde "Acemioğlanı" olarak Rumeli'den devşirilen Mehmed Ağa, 1562-1567 (H. 970-975) yılları arasında 5 yıl ulufesiz durmuş, 1567-68 (H. 975)'de ise ulufeye yazılmıştır. 1567-68 (H. 975-976) senesinde Sultan Süleyman Han (Kanuni) türbesinde bir yıl bahçe bekçiliği yapmış, muhtemelen Sinan'ın İstanbul mimarlık tarihi açısından en önemli eserlerinden biri olan türbenin yapımına veya yapım başlangıcına tanıklık etmiştir. 1568-69 (H. 976) ise mimarbaşı olana kadar sürecek sedefkârlık ve mimarlık eğitimine ilk adımı atmış ve Hasbahçe'ye yani Topkapı Sarayı'na alınmıştır. 1569-70 (H. 977)'den 1588 (H. 997)'e kadar yaklaşık 20 yıl Mimar Sinan ve onun halifesi Üstad Mehmed'den hendese ilmi, sedefkârlık ve mimarlık sanatı öğrenmiştir. 1589-90 (H. 998)'de Mimar Sinan'ın önerisi üzerine Sultan III. Murad'a bir hediye olarak tilavet iskemlesi sunmuş ve Dergâh-ı Âlî kapıcısı (dergâh-ı âlî bevvâbı) olmuştur. Bu sırada aynı zamanda "Sedefkârîler Halîfesi"dir. Böylelikle müstakbel mimarbaşının sedefkarlık ve mimarlık sanatına ek olarak saraydaki diğer bürokratik görevleri de başlamıştır. Mısır'a eşkıya Şehla Mahmud'u Üveys Paşa'ya teslim etmek için gider ve Suriye ve Ara-

bistan'ı gezer. 1591 (999)'de ise diğer istikamete, Rumeli'ne kaleleri teftiş için gitmiş ve Selânik, Arnavutluk, Bosna, Eflak, Boğdan, Kırım, Kefe, Silistre, Niğbolu, Belgrad gibi bir çok beldeyi görmüştür. Dönüşünde padişaha teftiş raporunu sunar. 1592 (H. 1000)'de padişaha bir başka hediye (yaylık, kemândân) takdim eder ve bir diğer bürokratik görevi elde eder: dört kadıya muhzırbaşılık. 1592-94 (H. 1000-1002) yılları arasında "Kulle sûfîsi"dir. Daha sonra Hüsrev Paşa'nın Diyarbekir ve Şam (1593) müsellimi olur. Şam'da Hüsrev Paşa'ya görevi teslim eder ve bir süre Havran nahiye hâkimliği yapar. Bütün bu görevlerden sonra, bilebildiğimiz kadarıyla, artık mesleği ile ilgili yüksek görevlere gelir. 1598 (H. 1006-1007)'de su nazırı (nâzır-ı âb), toplam sekiz yıl da "nezâreti mutasarrıf"dır. Dalgıç Ahmed Ağa mimarbaşı olduğu sürece su nazırıdır. 1606 (H. 1015) senesi'nde mimarbaşılıktan başka bir idari göreve geçen ve Silistre mutasarrıfı iken ölen (v. 1608) Dalgıç Ahmed Paşa yerine mimarbaşı olur.

Sedefkar Mehmed Ağa'nın hayatıyla ilgili en önemli bilgiler 1614'de Ca'fer Efendi'nin kaleme aldığı *Risâle-i Mi'mâriyye*'dir. Bu kitap bir mimar hakkında yazılmış ilk ve tek bir menanâkıbnâme olarak görülebilir. Bu açıdan Osmanlı ve İslâm literatüründe biricik bir eserdir. *Risâle-i Mi'mâriyye*'de, Mehmed Ağa ile ilgili şunlar yazılıdır:

> "... Ve Koca Mi'mâr merhûm Sinân Ağa vefât edince andan san'at taalüm edip ba'dehû yerine mi'mâr olan Dâvud Ağa ile yine ihtilât edip ve merhûm Dâvud Ağa dahi vefât edip yerine mi'mâr olan Dalgıç merhûm Ahmed Ağa ile has bağçede sadefkârlık san'atında bir üstâd şâkirdi olmağla anın zamânında ne kadar ki ebniye ki ihdâs olunmuşdur cümlesi müşârünileyh Mehmed Ağa Hazretleri yedinden geçmişdir..." (30-31).

> "... sâhibi'l-fütûh ve'l-megâzî es-sultân Ahmed Han el-gâzî eazzâllâhü teâlâ serîre mülkihî bi-vücûdihî ve efâza ale'l-enâmi âsâre adlihi ve cûdihî Hazretleri'nin saltanat-ı devlet-disâr ve şevket-i izzet-şiârlarında hassa-i mi'mârân ağâsı olan sâhib-i izz ve't-temkîn Mehmed Ağa ibn Abdülmuîn Hazretleri dâimâ cevâmi'-i şerîfe ve mesâcid-i münîfe binâsında olup andan gayri dahi nice medrese ve nice köprü ve yüzden mütecâviz çeşme, kimini gayri kimesneler mâliyle ve ba'zını dahi kendi mâliyle binâ ve ihdâs etmiş olup..." (8-9).

Mimarbaşı Mehmed Ağa'nın inşa ettiği en önemli eser, yapımına 1609 (H. 1018) senesinde başlanan ve 1617 (H. 1026) yılında ibadete açılan *Sultan Ahmed Camii* ve külliyesidir. Külliyenin camiden başka diğer unsurları şunlardır: Camiye bitişik hünkar kasrı, imaret, medrese, darülkurra, sıbyan mektebi, darüşşifa, hamam, dört adet sebil, arasta ve kiralık odalar. İmaret, darüşşifa ve hamam ya yıkılmıştır ya da bazı parçalar mevcut ise de orijinal hallerinden epey uzaktırlar. Diğer birimler caminin tamamlanmasından iki yıl sonra, 1619'da tamamlanmıştır. Türbe ve medrese cami bahçe duvarlarının kuzeydoğu köşesine yerleştirilmiştir. Sultan Ahmed Camii İstanbul ve Osmanlı mimarlık tarihinde her daim Mimar Sinan'ın büyük camilerindeki tercihleriyle kıyaslanır. Erken bir karşılaştırmayı Evliya Çelebi yapar: "Hemân Şehzâde câmi'i cirminde ve ol tarz üzre tarh olınup vaz'ı esâs olınmışdur. Ammâ bunda olan kâr-ı şîrînkârlık bir diyârın cevâmi'lerinde yokdur." Modern dönem karşılaştırmalarında çoğu zaman haklı olarak Mimar Sinan'a büyük payeler verilir ama mukayese bakımından farklı yaklaşımlar söz konusudur (Bkz. Necipoğlu: 2013, 695, 693). Modern zamanların bireyi olarak mimar Turgut Cansever ise her devrin kendi tercihleri olduğunu vurgular. Sinan'ın yapı bileşenlerini birbirinden bağımsızlaştırarak ya da kendi şahsiyetlerini koruyarak bir araya getirme yolları aradığını söyler. Sinan'ın gerilimli ifade arayışına karşın Mehmed Ağa ise bu bileşenleri daha iç içe ve uyum halinde düşünür:

> "Şehzade Camii'nde olduğu gibi, merkezî kubbeyi dört yarım kubbeyle destekleyen Sedefkâr Mehmet Ağa da, Sultanahmet Camii örtülü mekânının, yarımadanın son odak noktası olarak belirmesini sağlamıştır. Sultanahmet Camii, son cemaat yeri, cami ve minarelerinin düzenleriyle de, Süleymaniye ve Selimiye'deki mimarî çözümlemelerin yeni bir yorumudur. Sedefkârlık eğitimi almış Mehmet Ağa'nın mimarîsi, –gençliğinde marangozluk ve birbirine takılarak vücuda getirilen ahşap bütünlükler oluşturma sanatını öğrendiğini önemle zikreden–Sinan'ın mimarisinden farklılaşır. Sultanahmet Camii'nin mimarisinde belirleyici olan husus, uyum ve âhengin ifadesidir. Bu yaklaşım Sinan mektebinin diğer üyelerinin muhalefeti ile karşılaşmıştır. Geçişleri gerilimli ifadelerinden arındırıp yumuşatarak sağlayan pandantifler Sultanahmet'te hakim unsurlardır. Sinan'ın mimarisinde ise bu satıhlar mukarnaslarla örtülüdür. Bu yaklaşım kubbenin altındaki alanın bir geometrik düzen ve onun uzantıları ile oluşmasını ve kubbenin tam yuvarlak halinin aşağılara sarkmadan yukarıda kendi başına, bağımsız şahsiyetini koruyarak yer almasını sağlar" (Cansever 399-400).

1611-1612 yıllarındaki Kâbe tamiratları Mehmed Ağa'nın kesin olarak bilebildiğimiz yapı faaliyetlerindendir. Bu sebeple de olmalı ki, *Risâle-i Mîmâriyye*'de Mehmed Ağa Mi'mâr-ı Hâdimü'l-Harameyn olarak tavsif edilmiştir. Kâbe tamiratları için Eylül 1611 sonlarında Mekke'ye doğru yola çıkar, 4 Mart 1612'de onarıma başlanır ve 18 Mart 1612'de onarım biter. 19 Mart 1612'de Kâbe gülabla yıkanır ve buhurlar yakılır; 20 Haziran 1612'de ise onarımın haberi İstanbul'a ulaşır. *Risâle-i Mi'mâriyye*'ye göre yüzden fazla çeşme yapmıştır.

Sultan Ahmed Külliyesi haricinde *Kuyucu Murad Paşa Külliyesi* (1606-1609) ve *Ekmekçizâde Ahmed Paşa Külliyesi* (1606-1618'den önce), Mehmed Ağa'nın mimarbaşı olduğu dönemde inşa edilmiş en önemli eserlerdir. Ayasofya'nın onarımı (1609) ve Haseki Camii'ne kubbe eklenmesi (1611) diğer önemli işler arasında zikredilebilir. Dönemin küçük mescitleri ise şunlardır: Vefa Mescidi, Kürt Çelebi Camii (1611), Kadıköy Osman Ağa Mescidi (1612), İstavroz Mescidi/Camii (1613), Kürkçübaşı Mescidi (1613), Arabacılar Mescidi (1614), Kara İmam Mescidi (1615), Halil Paşa Camii (1617), Gedik Abdi Mescidi (1621), Gülşeni Tekkesi Mescidi (1622), Sormagir Odaları Mescidi (1622), Üsküdar Kavak Sarayı Mescidi.

İleri Okumalar İçin Öneriler ve Kaynakça

Ca'fer Efendi. (1614) *Risâle-i Mi'mariyye*. Haz. İ. A. Yüksel. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 2005.

A. Can. "Risâle-i Mi'mâriyye'de Kavramlar ve Terminoloji". Yüksek lisans tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2005.

Turgut Cansever. *Mimar Sinan*. İstanbul: Albaraka Türk Yayınları, 2005.

M. Cerasi. *Divanyolu*. Çev. Ali Özdamar. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2006.

H. Crane. *Risâle-i Mi'mâriyye: An Early-Seventeeth-Century Otoman Treatise on Architecture*. Leiden: E. J. Brill Publ., 1987.

Halil İbrahim Düzenli. "Mimar Mehmed Ağa ve Dünyası: Risâle-i Mi'mariyye Üzerinden 16. Ve 17. Yüzyıl Osmanlı Zihniyet Kalıplarını ve Mimarlığını Anlamlandırma Denemesi". Doktora tezi. Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi, 2009.

G. Kale. "Osmanlı Mimarlık Tarihi Yazımında Risale-i Mimariyye". *Türk Mimarlık Tarihi Özel Sayısı. Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 13.7 (2009): 405-423.

Z. Nayır. *Osmanlı Mimarlığında Sultan Ahmet Külliyesi ve Sonrası (1609-1690)* İstanbul: İTÜ Mimarlık Fakültesi Baskı Atölyesi, 1975.

Gülru Necipoğlu. *Sinan Çağı: Osmanlı İmparatorluğu'nda Mimari Kültür*. Çev. Gül Çağalalı Güven. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013.

F. Yenişehirlioğlu. "Mehmed Ağa (Sedefkâr)", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. C. V, s. 354-355.

S. Yerasimos. "15.-16. Yüzyıl Osmanlı Mimarları: Bir Prosopografya Denemesi". *Afife Batur'a Armağan Mimarlık ve Sanat Tarihi Yazıları*. Ed. A. Ağır, D. Mazlum ve G. Cephanecigil. İstanbul: Literatür Yayınları, 2005.

—Halil İbrahim Düzenli

BİLGİNLER

Hatib Zâkirî Hasan Efendi

(ö. 1032/1623)

İstanbul'un tanınmış zâkirlerinden, hatip, şâir ve dinî mûsiki bestekârı

Hatiplik yapması ve dönemin ünlü zâkirleri arasında yer alması sebebiyle "Hatîb Zâkirî Hasan Efendi" diye anıldı. Hasan Efendi İzmir'in kazalarından Foça'da doğdu. Küçük yaşta İstanbul'a giden Hasan Efendi burada Halvetiyye tarîkatı şeylerinden Nûreddinzâde Mustafa Muslihiddin Efendi'ye intisap etti. Tarîkat toplantılarında güzel sesi ve zikir idare etmedeki kabiliyeti ile dikkati çekti. Zâkirbaşının bulunmadığı bir zikir meclisinde bu vazifenin, şeyh efendi tarafından Hasan Efendi'ye verilmesi ve onun da başarılı bir şekilde zikri idare etmesi üzerinde tekkedeki zâkirbaşılık görevi daha sonra Hasan Efendi'ye verilmiş ve bir süre sonra bu sahada üstad olmuştur. Sultan I. Mustafa döneminde (1617-1618, 1622-1623) Eminönü Küçükpazar'daki Hoca Hayreddin/Üç Mihraplı Camii'ne hatip olan Hasan Efendi'nin, bu görevini 60 yıldan fazla devam ettirdiği söylenir. Bu görevde iken vefat etti ve adı geçen caminin hazîresinde, Fatih Sultan Mehmed dönemi âlimlerinden Kırımlı Hoca Hayreddin Efendi'nin yanına defnedildi. Bazı kaynaklarda Hasan Efendi'nin, Sultan I. Mustafa'nın musâhiblerinden olduğu ifade edilir. Evliya Çelebi'nin *Seyahatnâme*'sinde anlatıldığına göre Hasan Efendi, bir öğle vakti minarede ezan okurken, bir çaylak sarığını başından alıp minarenin alemi üzerine bırakmış, bir hafta kadar burada duran sarık, çıkan bir fırtınada minareden düştüğü sabah Hasan Efendi vefat etmiştir.

Mûsiki ve Edebiyat Sahasındaki Özellikleri

Hasan Efendi, dinî mûsikinin bilhassa "câmi mûsikîsi" formunda bestelediği eserlerle tanınmaktadır. Zamanımıza ulaşan eserlerinin, dinî mûsikinin en eski eserleri olma gibi bir özelliği olduğu özellikle zikredilmelidir. Bunlar arasında hüseynî cenaze salâsı, bayatî cuma ve bayram salâsı, dilkeşhâveran sabah salâsı, nühüft Mersiye-i İmam Hüseyin en meşhurlarıdır. Hasan Efendi'nin, bazı güfte mecmualarında rastlanan, "Zâkirî" mahlasıyla, aruz ve hece vezniyle kaleme aldığı manzumeleri, onun düzeyli bir şair olduğunun göstergesidir.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

Evliya Çelebi. *Seyahatnâme*. C. I, 376. İstanbul: İkdâm Matbaası, 1314.

Suphi Ezgi. *Türk Mûsikisi Klâsiklerinden Temcit-Nâ't-Salat-Durak*, 4-8; 11-16; 26-28. İstanbul: M. Sadık Kağıtçı Matbaası, 1945.

Sadeddin Nüzhet Ergun. *Türk Mûsikisi Antolojisi*. C. I, 27-29; 58-59. İstanbul: Rıza Koşkun Matbaası, 1942.

Nuri Özcan. "Hasan Efendi, Zâkirî". *DİA*. C. XVI, s. 319.

—Nuri Özcan

BİLGİNLER

Azmizâde Hâletî

(ö. 1040/1631)

Rubaileriyle meşhur Divan şairi

Divan şiirinin 17. yüzyıldaki temsilcilerinden Azmizâde Hâletî, İstanbul'da dünyaya gelmiştir. Asıl adı Mustafa'dır. Hâletî hakkında en güvenilir ve detaylı bilgileri öğrencisi Nevîzâde Atâî vermektedir. Ulema ve şuara zümresine

mensup bir aileden gelen Hâletî, döneminde "Azmî" mahlasıyla şiirler yazan müderris ve şehzade hocası Pîr Mehmed Azmî Efendi'nin oğludur. Azmî Efendi, devrin ileri gelen alimlerinden Kınalızâde Ali Çelebi'den mülazım olmuştur. Ruscuk, Edirne ve İstanbul'da müderrislik yapmış, Şehzade Mehmed'in hocalığına tayin edildikten iki yıl sonra vebaya yakalanarak vefat etmiştir. Hâletî'nin dedesi Pîr Ahmed Çelebi de 16. yüzyıl tezkirecileri tarafından güzel ahlaklı, cömert ve sevilen bir zat olarak tanıtılmıştır. Erken yaşta babasını kaybeden Hâletî, şair ve alim bir zat olan "Nâmî" mahlaslı amcası Nişancı Mehmed Nâmî Paşa'nın kızı ile evlendirilmiş ve Hâletî'nin bu evlilikten bir kızı, bir oğlu olmuştur. Divanında bulunan mersiye, tarih kıtası ve bir gazelden, oğlunun genç yaşta vefat ettiği anlaşılmaktadır. Kaynaklarda geçen muhtelif bilgilere göre ismi Abdülkadir veya Ahmed Abdülkadir olan oğlu, Hâletî'nin Şam kadılığı sırasında h. 1020 veya 1021 senesinde vefat etmiştir. Erken yaşta gelen bu ölüme dönemin birçok üdebası tarihler düşmüş, Hâletî de oğlunun ölümünden duyduğu üzüntüyü şiirlerinde ifade etmiştir.

Hâletî'nin yetişmesinde ilmiye sınıfına mensup bir aileden gelmesinin ve özellikle babasının rolü büyüktür. Babasının yolunu takip ederek erken yaşta medrese eğitimi almaya başlayan Hâletî, birçok hocadan eğitim görmüş, III. Murad ve III. Mehmed'e hocalık eden, dönemin iç ve dış siyasetinde oldukça etkili bir müderris ve tarihçi olan Hoca Sâdeddin Efendi'den müderrislik payesi alarak 21 yaşında müderris olmuştur. Yaklaşık 14 yıl müderrislik yapan Hâletî bu süreçte Sahn ve Süleymaniye gibi yüksek mevkideki medreselerde görev almış, yeteneği sayesinde çok kısa zamanda görevinde ilerlemiştir. Hayatının bundan sonraki sürecinde talihsizlikler peşini bırakmamış, ölümüne kadar çileli bir hayat geçirmiştir.

1602 yılında Kara Çelebizâde Mehmed Efendi yerine ilk olarak Şam kadılığına atanmıştır. Bu atanma sırasında Şam'da bulunan Bağdatlı Rûhî, Hâletî'nin tayini üzerine tarihler düşüp adaletinden ve meziyetlerinden bahsetmiştir. Daha sonra Kahire kadılığına getirilen Hâletî, Hacı İbrahim Paşa'nın asker isyanında şehit edilmesi sonucu kaymakamlığa getirilmiş fakat karışıklığı gideremediğinden dolayı Kahire kadılığından azli gerçekleşmiştir. İki yıl açıkta kaldıktan sonra Bursa kadılığına tayin edilmiş, yine talihsizliklerden dolayı buradaki görevini de bırakmak zorunda kalmıştır. İki yıl daha ara verdikten sonra 1609'da Ahyolu kazası kendisine arpalık olarak verilmiş, 1611'de ise Edirne kadılığına tayini gerçekleşse de henüz dört ay geçmesine rağmen buradan da azledilip ikinci kez Şam kadılığında göreve başlamıştır. Şam kadılığından da ayrılmak zorunda kalan şair 1614'te İstanbul kadılığına, buradan azledilerek Sultan II. Osman'ın tahta geçmesi üzerine sunduğu bir arz-ı hal mesnevisiyle 1618'de Mısır kadılığına, buradan da azledilerek 1619'da mahalle kadılığına getirilmiştir. Buradaki görevinden de ayrılmak durumunda kalan şair İstanbul'a dönmek zorunda kalmış, 1621'de Uzunca-Ova kadılığına tayin edilmiştir. 1623'te Sultan IV. Murad'ın cülûsunda Anadolu kazaskerliğine getirilmiş fakat bir yılı doldurmadan bu görevinden de alınarak Rusçuk'ta süren üç yıllık emekliliğinin ardından Rumeli kazaskerliğine getirilmiştir. Bu görevi de uzun sürmeyen Hâletî 1629'da Silistre arpalığı ile emekli olmuş, buna ilaveten 1631 yılında kendisine Süleymaniye Darülhadisliği verilmiştir. Son görevinden bir iki ay sonra sıkıntıyla geçen hayatı 1631'de, 61 yaşında sona ermiştir. Hâletî, Sofular'daki evinin karşısında, tamir ettirdiği mektebin bulunduğu yere defnedilmiştir. Mezar taşına Hüseyin Kürdî'nin "Rûh-ı pâkine dem-be-dem rahmet" mısraı yazılmıştır.

Hâletî, kaynaklarda nazik, cömert, kültürlü, ilme son derece düşkün, bilgili bir zat olarak tanıtılmıştır. Buna karşı, tayin edildiği görevlerde hak ettiği ilgi ve himayeyi görememesi onun psikolojisini olumsuz yönde etkilemiştir. Yaşadığı talihsizliklerin ve art arda gelen azledilmelerin etkisi şiirlerine yansımış, hünerli biri olmasına rağmen haksızlığa uğrayıp gereken ilgiyi göremediğinden dolayı şikayet etmiştir. Öğrencisi ve yakın dostu olan Atâî'nin belirttiğine göre Hâletî, başından geçen onca talihsiz olaya rağmen ilme olan merakını hiçbir zaman kaybetmemiş, devrinin dürüst, adil ve olgun kişileri arasında yer almıştır. Kâtip Çelebi de tezkiresinde, Kınalızâde Ali Efendi ile Hâletî kadar çok okuyan ve araştıran bir alimin olmadığını belirtmiştir. Nitekim vefatından sonra kütüphanesinde açıklama ve notlarla dolu üç-dört bin kitap ve yüzden fazla özel mecmua bulunmuştur.

Nedîm'in "Hâletî evc-i rubâîde uçar ankâ gibi" mısraında da belirttiği gibi Hâletî yazdığı rubaileriyle ün kazanmıştır. Yaklaşık bin adet rubaisi vardır. Türk şairler tarafından "Hayyam-ı Rum" olarak adlandırılan Hâletî'ye bu lakap, Hayyam'ı taklit ettiği için değil Hayyam gibi rubaileriyle şöhret kazandığı için verilmiştir. Divan edebiyatının en çok sevilen nazım biçimi olarak gazel, diğer biçimlere göre daha çok tercih edilmekte, rubai ise gazele nispetle divanlarda çok az yer almaktadır. Bu bağlamda 17. yüzyılda Hâletî'nin hayli başarılı bir şekilde ve çok sayıda rubai söylemesi, bu söyleyişte başarı göstererek öne çıkan bir şairin yetişmesi, asrın edebî hadiseleri arasında yer almıştır.

Hâletî'nin dil ve üslubu münşeat, mersiye ve kasidelerinde ağır olsa da müseddes ve gazellerinde oldukça sade ve akıcıdır. Dilinin sadeliği, deyim ve atasözlerine sıkça yer vermesi şiirlerini kolay anlaşılır kılmakta, gündelik söyleyişe yaklaştırmaktadır. Bu bağlamda, şiirlerinde bir nevi mahallileşme akımının tesirinden bahsetmek mümkündür. Oğlunun ölümünden duyduğu üzüntü, sıtmaya yakalanması, gurbette hasret çekmesi ve dişlerinden dolayı çektiği rahatsızlık da şiirlerinde ifade ettiği günlük hayata dair olumsuzluklardır.

Hâletî, birincisini II. Osman'a ikincisini IV. Murad'a sunduğu arzuhallerinde de sade ve samimi bir dil kullanarak duygularını ifade etmektedir. II. Osman'a sunduğu arzuhalde, yapılan haksızlıklardan, yeterince itibar görememekten, kıymetinin bilinmemesinden şikayet ederek içinde bulunduğu devrin kendisini bunalttığını ve pek çok sıkıntılar çektiğini belirtmektedir. Sistemin bozukluğu, ilim erbabına artık itibar edilmemesi Hâletî'ye ah ettirmiş, bu bozuk yapıyı köhne bir çadıra benzetmiştir:

Acebdür eger Hâletî ah-ı dilden / Yakında yıkılmazsa bu köhne çadır (Kaya 161)

İyi bir medrese eğitimi almış müderris, kadı ve kazasker olmuş Hâletî, şiirlerinde tasavvufi anlayışın da etkisiyle dünyanın geçiciliğini konu edinmiştir. Tasavvufi tınının yoğun olduğu müseddeslerinde Hallac-ı Mansur'un yolundan gittiğini, dünyadan bir beklentisinin kalmadığını şu şekilde ifade etmektedir:

Dem-â-dem cuşdan hali degül bir bahr-i mevvâcam
Mahabbet arsasında pey-rev-i Mansûr-ı Hallâc'am
Ne dünyadan muradum var ne hod bir ferde muhtacam
Mezellet hakidür tahtum külah-ı fakrdur tacum
Şeh-i ışkam sipihr ü aftabı taht u tacitmem
Bir abdalam ki ölsem dehre arz-ı ihtiyaç itmem (Kaya 95)

Hâletî'yi Riyâzî, "melek sözlü ve kalemi inciler saçan" bir şair olarak tavsif etmiş, onun için "Monla-yı nâ-murâd" tabirini kullanan Na'îmâ da "şi'r ü inşa ve tahrire mülazım, üstad-ı şuara-yı Rûm idi" şeklinde tanımlamıştır. Kâtip Çelebi de onun divanının Anadolu sahası içinde yazılan divanlar arasında en güzeli olduğunu, divanındaki kaside, gazel ve rubailerden birçok beyitin Zübdetü'l-Eşar'a alındığını belirtmektedir. Sonraki araştırmacılar arasında ise devrin ileri gelen şairleri Nef'i, Şeyhülislam Yahya, Nâilî ve Nâbî'nin yanında Hâletî'nin şiirlerinin üstünlük sağlayacak bir seviyede olmadığı, sönük kaldığı görüşü yaygındır. Muallim Naci de en mahir şairlerin yanında Hâletî'yi ikinci sınıf bir şair olarak tanımlamaktadır.

Hâletî'nin *Divan*'ı ve ayrı eserlerinin yanında Mihr ü Müşterî Haşiyesi, Dürer ve Gurer Haşiyeleri, Menar Şerhi Haşiyesi, Muğni'l-Lebib Şerhi, Hidaye ve Miftah Şerhleri'ne Talikat'ı ve tefsire dair Kelimat'ı vardır.

Öne Çıkan Eserleri

- *Divan*. (Divan; 1603)
- *Rubâiyyât-ı Hâletî*. (Rubai)
- *Sâkînâme*. (Mesnevi)
- *Mihr ü Mah*. (Mesnevi)
- *Münşeat*. (Mecmua)

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Bayram Ali Kaya. *Azmizâde Hâletî Dîvânı: Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Dîvânının Tenkidli Metni*. Harvard: Harvard University Press, 2003.
- Ahmet Atilla Şentürk, Ahmet Kartal. *Eski Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.
- Muallim Naci. *Osmanlı Şairleri*. Haz. Cemal Kurnaz. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1992.
- Haluk İpekten. "Azmizâde Mustafa Hâletî". *DİA*. C. IV, s. 348-349.

—Hatice Piroğlu

BİLGİNLER

Nef'î

(ö. 1044/1635)

Hiciv ve kasîdeleriyle ünlü Dîvân şairi

Asıl adı Ömer olan Nef'î aslen Erzurum'un Pasinler (Hasankale) ilçesindendir. Kendisi hakkındaki bilgileri daha çok Âlî Mustafâ'nın *Mecmâ'u'l-Bahreyn* adlı eseri ile Hafız Ahmed Paşa'nın 1625'te sadârete gelmesi üzerine ona sunduğu kasîdeden ulaşmak mümkündür. Buna göre 1572 yılında doğduğu tahmin edilen Nef'î, Sarıkamış sancak beyi Mehmed Bey'in oğlu olup dedesi ise Pasinler sancak beyi Mîrzâ Alî'dir. Soyunun Dulkadiroğulları'na ve Çağatay Türklerine dayandığına dair kayıtlar da vardır. Nef'î'nin babası Mehmed Bey Kırım Han'ı Cânıbek Girây'a nedimlik yapmıştır. Bu nedenle bir Nef'î'nin Han'ın selamıyla Kuyucu Murâd Paşa'ya gönderildiği ve paşa tarafından korunup kollandığı da iddia edilmiştir.

Genç yaşta şiirler ilgilenmeye başlayan Nef'î, eğitimine Pasinler'de başladı, Erzurum'da devam etti. Bu arada Farsça da öğrendi. Önceleri Darrî mahlasını kullanan şair, daha sonra ise Erzurum'daki defterdarlık görevi sırasında Gelibolulu Alî'nin kendisine önerdiği Nef'î mahlasını benimsemiştir. Mustafâ Âlî'ye olan yakınlığı göz önüne alınırsa, Nef'î'nin şiir sanatı, edebi bilgi ve Fars kültürüyle alakalı birikimini Âlî'ye borçlu olduğu söylenebilir.

Sultan I. Ahmed (1603-1617) devrinde İstanbul'a giden Nef'î, sunduğu kasidelerle sultanın iltifatını kazanmış ve ilk olarak Dîvân-ı Humâyûn maden mukâtaacılığı görevine getirilmiştir. Daha sonra ise mukâtaa kâtipliği, kısa süreliğine sürgün olarak bulunduğu Edirne'de Murâdiye mütevelliliği ve İstanbul'da cizye muhasebeciliği görevlerinde bulunmuştur. Sultan I. Ahmed, I. Mustafâ, II. Osmân ve IV. Murâd dönemlerinde yaşayan Nef'î, asıl ününe, bol bol hicviye yazdığı IV. Murâd devrinde ulaşmıştır. Bu dönemde, sultan dışındaki devlet erkânına da kasîdeler sunan şair, bol ihsana nail olmuştur. Ancak istikrarsız kişiliği, sivri dili, rencide edici hicivleri yüzünden yakın dostları tarafından dahi dışlanmasına, gözden düşmesine ve devlet adamlarının hışımına uğramasına sebep oldu. Gözden düşmesinin bir sebebi de kıskançlığa sebebiyet veren şöhretidir. Bütün bu etkenlerden dolayı Nef'î'nin üç kere görevinden uzaklaştırıldığı şiirlerinden anlaşılmaktadır. Bir rivayete göre Sultan IV. Murâd, sarayda şaire ait *Siham-ı Kaza*'yı okurken taht yakınına yıldırım düşmesini uğursuzluk saymış, şaire hicvi yasaklamış ve Edirne'ye Murâdiye mütevelliliği göreviyle sürgün etmiştir. Ancak, şair 1634'teki Bağdad Seferi vesilesiyle sultana yazdığı kasîdeden sonra tekrar affedilmiş ve İstanbul'a dönmüştür.

Hiciv yazması yasaklanmasına rağmen Nef'î'nin İstanbul'a döndükten sonra tekrar iğneleyici şiirler yazmaya başladığı görülmektedir. Nihayet Bayram Paşa'ya yazdığı ağır hicviyeden sonra katline ferman çıkmıştır. Bir görüşe göre, katline ferman verilmesinin asıl sebebi Sultan IV. Murâd'a yönelik ağır hicvidir. Bir rivayete göre, katline ferman çıkması üzerine Nef'î'yi çok seven Dârüssa'âde Ağası Kara Yümnî Ağa şaire giderek ondan sultana bir af dilekçesi yazmasını istemiştir. Şairin buna yanaşmaması üzerine ağanın oturup onun ağzından afnâme yazmaya başladığı, bu esnada heyecandan eli titrediği için divitinden bir damla mürekkebin kâğıda damladığı ve şairin bunun üzerine Yümnî Ağa'nın ten rengine telmihen "Efendim, kâğıda mübarek teriniz damladı." dediği, bunun üzerine öfkelenen ağanın kâğıdı yırtıp attığı rivayet edilmiştir. Bütün bu girişimler sonuçsuz kalınca, Bayram Paşa tarafından Boynueğri Mehmed Ağa'ya teslim edilen Nef'î saray odunluğunda boğdurulup cesedi denize atılmıştır (1635).

Nef'î, daha çok kaside nazım biçiminde yazdıklarıyla ünlenmiştir. O'nun kasidedeki bu başarısı ise, Sebk-i Hindî şairlerinin yaptığı gibi klasik şiirin değer yargılarına , yani geleneğe, başkaldırmadan, gelenek içinden gelip yenilikler yapmasıyla ilgilidir. Nef'î, Sebk-i Hindî şairi sayılmamakla birlikte bu dönemin dil ve üslup anlayışına sahiptir (Akkuş 30). Ali Fuat Bilkan, Nef'î'nin Sebk-i Hindî şairlerinin üslubunu benimsediğinin kanıtı olarak, onun nazmında mübalağa sanatının imkanıyla ferdilik temasını işlemesi ile kasidelerinde beyitleri ayrı ayrı değil belli bir bütünlük içinde bir araya getirmesi örneklerini verir ki, beyitler arasındaki bu bütünlük gazellerinde de dikkat çeker (267-68). Fatma Tulga Ocak, kasidenin *fahriye* bölümlerinde kendini överken rakiplerini hicvetmesinin Nef'î'ni klasik Türk şiirine getirdiği yeniliklerden sayılabileceğini söyler (Ocak 17-18). Bunun dışında Kaside ile gazel nazım biçimlerini birbiriyle harmanlaması Nef'î'nin önemli katkılarından sayılabilir. Bazı gazellerinde devrin önde gelen şahsiyetlerini methettiği görülse de kasidelerinde olduğu gibi açıkça hicvettiği söylenemez. Fahriyeyi kasidede olduğu gibi gazelde de sürdürür.

İsmail Ünver, Nef'î için "Övgü ve yergide 'ifrat' veya 'tefrit' yolunu seçen, yani övdüklerini göklere çıkartan, yerdiklerini yerin dibine geçiren; fakat hiçbir zaman ikisinin ortasında bir yol benimsemeyen şair." der. Nef'î'nin kasidelerinde "ifrat" ve "tefrit" boyunlarına varan keskin üslubu gazellerinde gözlenmez. "Kasidelerinde duyduğumuz tok ve gür ses, gazelinde mûnis bir ton alır. Gazel nazım şeklinin karakteristiği olan zarafet Nef'î gibi tok sesli bir şairi de kısmen yumuşatmış, dizginlemiştir." (Akkuş 20). Bunun dışında, Nef'î'nin gazellerinde anlamı mazmunlar arkasına gizlemeden açıkça ortaya koyduğu, sanatlı ifadeler kullanma ile anlamda gizlilik ve derinlik kaygısı duymadan kendini ifade ettiği söylenebilir (27).

Öne Çıkan Eserleri

- *Dîvân* (Türkçe). (Neşir; 1993). Haz. Metin Akkuş. Ankara: Akçağ Yayınları, 1993.
- *Dîvân* (Farsça). (Neşir; 1988). Haz. Mehmet Atalay. Erzurum, 1988.
- *Tuhfetü'l-Uşşâk*. (Neşir; 1964). Haz. Ali Nihad Tarlan. "Nef'î ve Tuhfetü'l-Uşşâk Tercümesi". *İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi* II (1964).
- *Siham-ı Kazâ*. (Neşir; 1943). Haz. Saffet Sıtkı. *Nef'î ve Siham-ı Kazâ'sı*. İstanbul, 1943.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Metin Akkuş. "Nef'î". *DİA*. C. XXXII, s. 523-524.
- Metin Akkuş. *Nef'î Divanı*. Ankara: Akçağ, 1993.
- Ali Fuat Bilkan. "Şiir". *Türk Edebiyatı Tarihi*. C. II, 254-292. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2007.
- Sadettin Kaplan. "Nef'î". *Sultanların Şiirleri Şiirin Sultanları, 249-256*. İstanbul: Saka Yayınları, 2005.
- Fatma Tulga Ocak. "Nef'î ve Eski Türk Edebiyatımızdaki Yeri". *Nef'î*, 1-44. Ankara: AKM Yayınları, 199.
- İsmail Ünver. "Övgü ve Yergi Şairi Nef'î". *Nef'î*. 2. bs. Ankara: AKM Yayınları, 1991.

—İsa Uğurlu

BİLGİNLER

Nâ'ilî-i Kadîm

(ö. 1077/1666)

Sebk-i Hindî akımının önde gelen isimlerinden, Divan şairi

Nâ'ilî-i Kadîm olarak da tanınan ve 17. yüzyılın ilk yarısında yaşamış olan Nâ'ilî'nin hayatı hakkında bilinenler pek azdır. Şiirden başka bir alanda söz sahibi olmadığı ve Dîvânı'ndan başka bir eser vermediği için tarih kitapları veya meslekî biyografi kitaplarında adı geçmemektedir. Hayatı hakkındaki bazı verilere yalnızca şuarâ tezkirelerinin verdiği yetersiz, birkaç satırlık bilgiden ulaşabiliyoruz. Bundan başka, özellikle kasidelerinin titizlikle incelenmesi ile tezkirelerdeki bilgiler birleştirilince hayatı bir parça da olsa aydınlığa kavuşmuş oluyor.

İstanbul'da doğan Nâ'ilî'nin asıl adı Mustafâ'dır. Babası maden kalemi kâtiplerinden Pîrî Halife'dir. Tezkire yazarı Safâyî'nin "evâil-i hâlinde tahsîl-i ma'ârif-i bî-hisâbdan sonra" sözüne ve Nâ'ilî'nin şiirlerinde yansıyan bilgi ve birikim dünyasına bakılırsa iyi bir eğitim gördüğü söylenebilir. Fakat kaynaklarda öğrenim gördüğüne dair başka bir bilgi yoktur ve "efendi" değil de "çelebi" diye anılması, kalemde kâtiplik yapması da medrese öğrenimi görmediğinin göstergesidir. Özel hocalardan eğitim aldığı ve kendisini yetiştirdiği tahmin edilebilir.

Nâ'ilî, babası gibi maden kaleminde çalışmış ve burada halifeliğe kadar yükselmiştir. Bir süre Sâlih Paşa ile Defterdar Mehmed Paşa'ya yakınlaştığı ve onlardan yardım gördüğü, bu paşalara sunduğu kasidelerinden anlaşılmakla birlikte bu

yardımlar kısa sürmüştür. Başka bir geliri olmadığı ve orta halli, hatta kendisinin ifadesiyle "fakr u zarûret" içinde, bir memur hayatı yaşadığı söylenebilir.

Nâ'ilî, hayatının sonlarında Sadrazam Fâzıl Paşa tarafından bilinmeyen bir sebeple Edirne'ye sürülmüş ve tam zamanı belli olmasa da 1-3 yıl arası bir süreyi sürgünde geçirmiştir. Anlaşıldığına göre orta halli bir memur ailesinin üstüne titrenilerek büyütülen bu İstanbul çocuğu narin, duygusal, çabuk incinen bir insandır. Şiiriyle ün kazanmış ve bunun karşılığında daha yüksek bir memuriyet ve daha iyi bir hayat beklemiştir. Bunu elde edemeyince de kırılıp küsmüş ve karamsarlığa düşmüştür. Düşmanlarından oldukça ağır kelimelerle söz etmesi ve zamanındaki şairleri kötülemesine bakarak İstanbul'dan uzaklaştırılmasına sebep olacak kadar düşman kazandığı tahmin edilebilir. Zaten zayıf bünyeli, hassas ve kırılgan olan şair, bu sürgün yıllarında hayli acı çekmiş ve yıpranmıştır. Naatlarının birinde ve Sultan IV. Mehmed'e sunduğu "şitâ'iyye" kasidesinde bu acılarını dile getirmiştir. Padişaha ve Sadrazam Fâzıl Ahmed Paşa'ya sunduğu kasideler sayesinde bağışlanan Nâ'ilî, 1665 temmuz-ağustos aylarında İstanbul'a dönmeyi başarmıştır.

Nâ'ilî 55-60 yaşlarında, 1077/1666 yılında hayata gözlerini yummuştur. Bursalı Mehmed Tâhir *Osmanlı Müellifleri* isimli eserinde mezarının İstanbul'da Fındıklı semtinde, Sünbül Dede Dergahı yanında olduğunu ve yolun genişletilmesi sırasında Beyoğlu mezarlığına taşındığını söylemiştir. Sonradan Beyoğlu mezarlığı da kaldırıldığından Nâ'ilî'nin mezarı ortadan kaybolmuştur. Devrin bazı şairleri, ölümü için ebced hesabıyla şu tarihleri düşürmüşlerdir. *Nâ'il-i cennet ola Nâ'ilî-i nâdire-fen Nâ'ilî ola şefâ'at nâili* ve *Nâ'ilî Firdevs bâdâ* [olsun!] beyitleri bunlardan birkaçıdır.

Nâ'ilî, zamanın ve mensubu olduğu Sebk-i Hindî'nin göreneğine uyarak tasavvuf yoluna sülûk etmiştir. Divanı'ndaki:

Sûrette pây der-gil olan Halvetîleriz
Ma'nîde arş-menzil olan Halvetîleriz

matlaıyla başlayan "Halvetîleriz" redifli gazelinden, onun Halvetî tarikatına mensup olduğunu anlıyoruz.

Dergâh-ı Gülşenî'ye olanlar nihâde-rû
Gül gibi bir kadehle olurlar güşâde-rû

matlalı gazeli de Nâ'ilî'nin, Halvetî tarikatının Rûşeniyye kolundan ayrılan ve Aydınlı Dede Ömer Rûşenî'nin dervişi olup zamanında büyük bir şöhret kazanmış olan İbrahim Gülşenî'nin kurduğu Gülşeniyye tarikatına, daha doğru bir ifadeyle Halvetî tarikatının bu şubesine intisap etmiş olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca Halvetî şeyhi Saçlı İbrahim Efendi'nin vefatına da tarih düşürmüştür.

Bu veriler ve Dîvânı'nda doğrudan tasavvufî diyebileceğimiz bazı gazeller ve beyitler dışında Nâ'ilî'nin tasavvufu, gerçek mutasavvıf şairlerde olduğu gibi kendini açıkça göstermez ve şiirlerinde insanları bu yola davet ve irşat değil, sanat ve şahsî duygular söz konusudur. Aşkın tasavvufî anlamda ele alınışı ise şiirinin başlıca özelliklerindendir. Hemen bütün şiirlerine konu olan aşk "ilâhî aşk", sevgili "Tanrı"dır; meyhâne "tekke", meyhaneci "şeyh" ve sunulan şarap "aşk şarabı"dır. Tasavvufu ancak derin katmanlarında bulabildiğimiz şiirlerini anlamak için tasavvuf düşüncesi ve terminolojisine âşinâ olmak gerekir. Nâ'ilî, iyi bir mutasavvıf olamamış ve bundan kendisi de yakınmıştır. O, tasavvufu gazelleri ve müseddeslerinde işlemiştir.

Müseddes şekliyle yazdığı şiirlerin üçü ise Nâ'ilî'nin bütün şiirlerinin özeti gibidir; aşamadığı ihtirasları, acıları, umutsuzlukları, tasavvufta ilerleyememenin üzüntüsü bu şiirlerde anlatılmıştır. Hayatının sonlarında yazdığı anlaşılan dördüncü müseddeste yıkılmış, bezgin, hiçbir umudu kalmamış bir insanın ruh hâli vardır. Burada şair artık her şeyden vazgeçmiş, düşmanlarını bağışlamış ve çektiği o kadar acıdan sonra büyük bir rûh olgunluğuna erişmiştir.

Yaşadığı devirden başlayarak Nâ'ilî'den söz eden bütün kaynaklar onun şiirde yeni bir çığır açtığını, daha önce görülmeyen bir üslûp getirdiğini söylemekte birleşmişlerdir. Mesela çağdaşı Rıza, tezkiresinde O'nun için "Zümre-i şu'arâyı tâze-gûyân ve bülegâ-yı erbâb-ı 'irfândandur. Şâ'ir-i muhteri'[dir]" diyerek Şiir sanatında, daha önce kimse tarafından kullanılmamış tabirleri ve anlamları kullandığına işaret eder. Zira İhtira sahibi olmak, daha önce görülmemiş bir şey vücuda getirmekle mümkün olur. Aslında 17. yüzyıl şairlerinin hemen hepsinde bir yenilik arayışı mevcuttur ancak bu fark Nâ'ilî'nin şiirlerinde daha belirgindir.

Tezkireci ve edebiyat araştırmacılarının Nâ'ilî hakkında söylediği ve hemen hepsi yenilik, orijinallik ve özgülük ifade eden değelendirmeler, aslında bugün Sebk-i Hindî dediğimiz üslûp ile alakalıdır. Nâ'ilî'nin şiirinde de yaşadığı devir olan 17. yüzyılda hayli yaygın olan bu üslûbun bütün özellikleri görülür. Daha da ileri giderek O, bu üslûpta diğer şâirlere de öncülük etmiş ve Sebk-i Hindî'nin bu yüzyıldaki hatta belki bütün bir edebiyatımızdaki en büyük temsilcisi olmuştur.

Hint tarzı ya da Hint üslûbu da denilen ve 17. yüzyıl Osmanlı şiirinin baskın unsuru olan Sebk-i Hindî, Safevîler zamanında sosyal ve siyasî sebeplerle Hindistan'a göçmek zorunda kalan şâirlerin ortaya çıkardığı ve Hint şiirinin de etkisiyle iyice olgunlaşıp İran, Hindistan, Afganistan ve Osmanlı topraklarında benimsenip kullanılan üslûbun adıdır. Bu üslûbun da tesiriyle Nâ'ilî'de şiirin konusu dış ortam yerine iç dünyaya kaydırılmıştır. Bunun sonucu olarak da söz güzelliğinden çok anlam derinliği öne çıkmıştır. Nâ'ilî fazla sözden ve söz sanatlarından kaçınmış, şiirini eski deyimle "veciz" ve "münakkah" bir biçimde söylemiştir. Muhayyilenin daha da ön plana çıkmasıyla hayaller soyut kavramlar üzerine kurulmuş, ancak bunlar somut kavramlarla birleştirilerek (alışılmamış bağdaştırmalar) zengin, renkli ve ince hayaller yaratılmıştır. Buna karşılık şâirin hayallerinin incelik ve derinliğinin anlaşılması güçleşmiştir. Nâ'ilî'nin şiirlerindeki en belirgin unsur olan Sebk-i Hindî'nin bazı özellikleri şu başlıklar altında toplanabilir: Derin ve girift anlamlar, aşırı hayalcilik, mübâlağa, ızdırap, tasavvuf, orijinalite (bikr-i mazmun/mânâ), tezat ve paradoksal imajlar, alışılmamış bağdaştırmalar, teşbih ve istiarelerde farklılaşmalar vs.

Nâ'ilî, bu özellikleri şiirinde bilinçli bir şekilde kullanmış olup yeni bir yolda ilerlediğini bizzat söylemiş ve şiir içinde şiirinin poetikasını yapmıştır:

Sözün olmazsa da ey Nâ'ilî şâyeste-i tahsîn
Yine bir ***tarz-ı has****-ı şûhtur bir* ***özge vâdî****dir (orijinallik, yenilik)*
Garâbet olmasa ma'nâda Nâ'ilî nazmın
Garîbdir bu ki elfâzı âşinâ düşmez (derin, kapalı mânâ)
Biz Nâiliyâ sözde füsûnkâr-ı hayâliz

Elfâzda peydâ dil-i ma'nâda nihânız (yeni, derin hayaller; orijinal mânâ)

Sebk-i Hindî ile şiirin konusu insanın iç dünyasına kaydırılınca insan rûhunun ızdırapları şiirde belirginleşmiştir. Ancak Nâ'ilî'de bu özellik sadece Sebk-i Hindî'den dolayı görülmez. Zayıf ve hastalıklı bünyesi, mesleğinde kalem halifeliğinden ileri gidememesi, büyük şâir olduğu hâlde değerinin bilinmediğine inanması onun şiirinde ızdırâbı ve karamsar dünya görüşünü hâkim unsur yapmıştır.

Nâ'ilî Dîvânı'nda şarkı nazım şekliyle yer alan şiirler çapraz kâfiyeli asıl şarkı türünün ilk örnekleri olup gayet sade bir dille, halk türkülerinin anlaşılır Türkçesiyle söylenmiştir.

Öne Çıkan Eserleri

- *Dîvân*. (Telif) Kâhire, Bulak Basımevi, 1253 (eksik nüsha); Haz. Halûk İpekten. İstanbul: MEB Yayınları, 1970; Haz. Halûk İpekten. Ankara, Akçağ Yayınları, 1990.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Halûk İperkten. *Nâ'ilî: Hayatı, Sanatı, Eserleri*. Ankara: Akçağ, 1986.
- Abdülbaki Gölpınarlı. *Nâ'ilî-i Kadim*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2013.
- Gencay Zavotçu. *Rıza Tezkiresi (İnceleme-Metin)*. İstanbul: Sahhaflar Kitap Sarayı, 2009.
- Nagehan Uçan Eke. *Nâ'ilî'nin Gazellerinin Şerhi ve Yapısalcılık Açısından İncelenmesi*. I-II. Muğla: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Özer Şenödeyici. *Naili Divanı Sözlüğü: Bağlamlı Dizin ve İşlevsel Sözlük*. (2 Cilt) İstanbul: Serüven Kitap, 2015.
- İsrafil Babacan. *Klasik Türk Şiirinin Son Baharı: Sebk-i Hindi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2010.
- Cafer Mum. "Sebk-i Hindî'de Beyit Yapısı, Paradoksal İmajlar ve Çoklu Duyulama". *Sebk-i Hindi: Sözde ve Anlamda Farklılaşma*. Haz. Hatice Aynur vd. İstanbul: Turkuaz Yayınları, 2006.

—Ömer Uyan

BİLGİNLER

Ali Ufkî Bey

(ö. 1086/1675[?])

Dragoman (tercüman), şair, besteci, minyatür ustası, santûrî

Lehistan'a akınlar yapan Kırım Tatarları tarafından esir edildikten sonra İstanbul'a getirildi. Çocukluğu hakkında kesin bilgi henüz günümüze ulaşmamıştır. İstanbul'a hangi tarihte geldiği de kesin olarak bilinmemektedir. Saraya girdikten sonra, ihtida ederek, yaklaşık on dokuz yıllık bir zaman dilimi içinde Enderun'da eğitim aldı. Santûr çalmayı öğrendi. Mûsikî hakkında çalışmalar yaptı. Meşk Odası'nda gösterdiği başarı sonucunda Erbaşı'lığa getirildi. Enderun'dan çıkınca bir paşanın himayesinde Mısır'a gitti. Mısır'dan dönüşünde, saraya hür olarak girdi. Daha sonra saraydaki memuriyetine başladı. Tercüman olarak çalıştı. Besteler yaptı ve şiir denemelerinde bulundu. Ali Ufkî Bey, saraydaki yaşamını ve saray hakkındaki görüşlerini şu beyit ile anlatır: *Gerçi nûş etdim cihânun yedi tasdan geçen zehrin / Velâkin zehr-i katilden beter gördüm saray kahrın*. Özgürlüğe olan tutkusunu ise, *"Saray derdin niçün çekeriz dirlik viren Mevlâ'dır / Kafes kuşı olmakdan ise hevâ kuşı olmak evlâdır"* beyiti ile ifade eder.

Çeşitli kaynaklarda değişik bilgiler olmakla birlikte yazdığı eserler ve yaşamına dair bilgiler ışığında; Lehçe, Türkçe, Arapça, Farsça, Latince, İngilizce, Fransızca, İtalyanca, Almanca, Yunanca bildiği söylenebilir. Eserleri; dil, din ve mûsikî içeriklidir. Tercümeler yapmış, mûsikî eğitimi ve sonrasında edindiği repertuvarı notaya alarak, *Hâzâ Mecmûa-i Sâz ü Söz* başlıklı yazması vasıtasıyla, günümüze pahabiçilmez harikalar bırakmıştır. Bu yazmada kendine ait besteler ve şiirler de yer almaktadır.

En çok tutulmuş eseri ise, "Kitab-ı Mukaddes"in Türkçe çevirisidir. Latin, Arap, Grek ve Ermeni harfleriyle baskıları yapılmıştır.

Öne Çıkan Eserleri

- *Hâzâ Mecmûa-i Sâz ü Söz*. British Library, Sloane 3114.
- *Codex Analecta Complectens* Var. Linguar. Bibliothèque Nationale, Turc 292.
- *Mezâmîr* (Bibliothèque Nationale, Supp. Turc 472) 1665-1673
- *Serai Enderun*. (1665 öncesi)British Museum, Harley 3409.
- *Kitâb-ı Mukaddes Tercümesi*. (Tercüme 1662-1664) Leiden, Warner 1101 ve 1117a).
- *Kitâb-ı Mukaddes Tercümesi*. Leiden, Warner 390.
- *Tercüme Kitâb-ı Mukaddes Tercümesi*. British Library, Harley 576.
- Yahya bin İshak'ın Kitâb-ı Mukaddes Tercümesine Derkenarlar. (Haşiye) Leiden, Warner 391.

- De turcarum liturgia de peregrinatione meccana-circumcisione-aegroturum visitattione etc. (1658-1661) British Museum, 790.
- Janua linguarum reserata tercümesi (Dillerin Altın Kapısı Açık) (Tercüme 1643) Bibliothèque Nationale, Turc 216/II.
- Dialogues en français et en turc. Bibliothèque Nationale, Turc 235.
- Dialogues en français et en turc. Glasgow, Hunter 160.
- Turkish and Latin Version of the Church Catechism tercümesi. (Türkçe ve Latince Kilise İlmilahi) (Tercüme; 1653-1654) Glasgow, Hunter 391.
- Apocrypha tercümesi. Leiden, Warner 1117.
- Grammatica Turcia-Latina. (1666) Oxford Bodlean, Hyde 43.
- Mémoire sur les turcs. (Türkçe Sözlük) Harward, Houghton MS Fr 103. Bibliothèque Nationale, Turc 216/I.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Şükrü Elçin. *Ali Ufkî Mecmûa-i Sâzü Söz (İnceleme ve tıpkıbasım).* Ankara: Kültür Bakanlığı, 1976.
- Cem Behar. *Ali Ufkî ve Mezmurlar.* İstanbul: Pan Yayıncılık, 1990.
- Stephanos Yerasimos, Annie Berthier. *Albertus Bobovius ya da Santuri Ali Ufki Bey'in Anıları, Topkapı Sarayı'nda Yaşam.* Çev: Ali Berktay. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2002.
- M. Hakan Cevher. *Hâzâ Mecmûa-i Sâz ü Söz.* İzmir, 2003.
- Cem Behar. *Musıkiden Müziğe-Osmanlı/Türk Müziği: Gelenek ve Modernlik.* İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.
- Cem Behar. *Saklı Mecmua.* İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008.

—Hakan Cevher

BİLGİNLER

Evliya Çelebi

(ö. 1095/1684 [?])

Seyahatnâme'siyle meşhur büyük Türk seyyahı

Eserinde yer alan bilgiye göre Evliya Çelebi, 10 Muharrem 1020'de (25 Mart 1611) İstanbul, Unkapanı'nda doğmuştur. Babası Sarây-ı Âmire kuyumcubaşısı Derviş Mehmed Zillî Efendi'dir. Evliya Çelebi ilk tahsilini nerede gördüğünden bahsetmemektedir. Ancak onun, ya ailesi yanında ya da bir sıbyan mektebinde ilk öğrenime başladığı tahmin edilmektedir. Öğrenimiyle ilgili ilk bilgiler *Seyahatnamesi*'nde zikrettiğine göre Unkapanı Fil Yokuşundaki Şeyhülislam Hamit Efendi Medresesine yedi yıl boyunca devam ettiği şeklindedir. Bu süre zarfında Ahfeş Efendi ismindeki bir müderristen ders almış, Sa'dizâde Dârü'l-kurrâsında isminin verilmesine ilham kaynağı olan Evliya Mehmet Efendi yanında hafızlığını ikmâl etmiştir. Daha sonra Enderûn'a giderek tahsiline devam etmiştir. Evliya Çelebi birçok meziyetinin yanı sıra kuyumcu olan babasının yanında çalışan bir Rum çıraktan Rumcayı da öğrenmiş, güzel *Kur'an* okuması kariyerinin dönüm noktası olmuştur. 1045 (1636) Ramazan'ında Kadir gecesinde Ayasofya'da okuduğu Kuran ile IV. Murad'ın dikkatini çekmiş, Silahtâr Melek Ahmed Paşa, Rûznâmeci İbrahim Efendi ve Hattat Hasan Paşa gibi dönemin önemli şahsiyetlerinin tavassutu ile padişaha takdim edilmiştir. Padişah'ın emriyle Kilâr-ı Hâs'a alınan Evliya Çelebi burada Kâfiye, Molla Cami, Misbah, Dibâce, Mülteka'l-ebhur ve Kudûrî gibi eserleri ikmal etmiştir.

Güğümbaşı Mehmed Efendi'den hat, Musâhib Derviş Ömer Gülşenî'den musîki, Keçi Mehmed Efendi'den tecvîd öğrenmiş, hoş sohbeti ve nüktedânlığı ile dikkatleri üzerine çeken Evliya Çelebi, IV. Murad'ın sıkıntılı ve üzüntülü zamanlarında yanında görmek istediği kişi olmuştur. Dört yıl boyunca sarayda kalan Evliya Çelebi burada çeşitli kimselerle tanışmış ve muhtelif konularda bilgi ve görgüsünü arttırmıştır. Evliya Çelebi, iyi bir medrese eğitimi almasına rağmen muhtemelen genç yaşta saraya girmesinin bir sonucu olarak yükseköğrenimine devam edememiştir. Eserinde ayet ve hadisleri sıklıkla kullanması da bu medrese eğitiminin bir sonucudur. Çelebi'nin bilgi ve görgüsünün artmasına yol açan temel amillerden biri de, çocukluğunun ve gençliğinin dönemin güngörmüş, tecrübeli, âlim ve fazıl kimselerin sohbetinde geçmesidir. Kendisindeki seyahat arzusunun şekillenmesinde de muhtemelen bu meclislerde geçen sohbetlerin etkisi olmuştur.

Seyahat arzusuyla ilgili olarak 1040 Muharrem'inin aşure gecesi (20 Ağustos 1630) istihâreye yattığını ifade eden Evliya Çelebi, rüyasında Yemiş İskelesi civarındaki Ahi Çelebi Camisinde, Peygamber Efendimiz (s.a.v), sahâbe-i kirâm ve aşere-i mübeşşerenin bulunduğu büyük bir topluluk görmüştür. Hz. Peygamber'i görmenin heyecan ve mutluluğuyla Hz. Peygamber'in elini öperken "Şefaat Ya Rasullah" diyeceği yerde "Seyahat Ya Rasullah" demiş, Hz. Peygamber de kendisini seyahat ve şefaatle müjdelemiştir. Huzurda bulunan Sa'd b. Ebî Vakkâs da yapacağı seyahatlerde gezip gördüklerini yazmasını tavsiye etmiştir. Böylece Evliya Çelebi'nin yarım asırlık yolculuğu başlamıştır.

Hiç evlenmemiş olan Evliya Çelebi'nin vefat yeri ve tarihi hakkında kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak *Seyahatnâme*'nin X. cildinin sonundaki bilgilerden hareketle bazı araştırmacılar Evliya Çelebi'nin 1682 tarihinde Mısır'da vefat ettiğini, bir kısım araştırmacılar ise Mısır'dan İstanbul'a geldiğini ve 1684 tarihindeki II. Viyana kuşatmasını idrak ettikten sonra vefat ettiğini tahmin etmektedirler. Ancak kuvvetli görüşe göre Evliya Çelebi, 7 Ekim 1683'ten sonraki bir tarihte ölmüştür. Çünkü Çelebi, *Seyahatname*'sinde Ciğerdelen Ovasında meydana gelen büyük savaşa dair bir kaside kaleme almıştır. Osmanlı ordularının yenilgisiyle sonuçlanan bu muharebenin 7 Ekim 1683 tarihinde olduğu dikkate alındığında bu görüş güç kazanmaktadır. Eserindeki bilgilerden iyi ata bindiği, iyi cirit oynadığı, gayet çevik ve hareketli bir insan olduğu, herkesle

iyi geçindiği, hoşsohbet, nüktedan olup katıldığı meclislerde sözünü dinlettiği anlaşılmaktadır. Devlet ricalinden tanıdığı çok olmasına rağmen ikbal hırsına kapılıp makam mansıp peşinde koşmayarak hayatını seyahate vakfeden Evliya Çelebi, seyahatlerine yardımcı olması için zaman zaman mektup götürüp getirmek, köyleri tahrir etmek, vergi toplamak gibi görevleri de kabul etmiştir. Bazen elçi kafilelerine katılarak daha emniyetli bir yolculuk yapma fırsatını değerlendirmiştir. Ailesinin zengin olması, uzun seyahatleri için gerekli kaynağı teminde kendisine kolaylık sağlamış olmalıdır. Nitekim seyahatlerinde köleleri, uşakları veya dostları yanında bulunurdu. Yerine getirdiği hizmetler karşılığında aldığı atiyyeler, seferlerde payına düşen ganimetler ve satışlardan elde ettiği karlar da ona yeni gelirler sağlıyordu. Bazı seyahatlerinde ise katıldığı heyetler sayesinde aşırı masrafı olmuyordu.

Melek Ahmed Paşa'nın Evliya Çelebi'nin seyahatlerinde önemli bir rolü olmuş, gerek sadaretinde gerekse Özi, Bosna. Rumeli, Van, Diyarbekir vilayetlerindeki beylerbeyliği esnasında onun yanından ayrılmamış, Anadolu ve Rumeli'de birçok yeri onun sayesinde gezmiş, bu sebeple kendisine "Melek Ahmed Paşalı" denmiştir. Yarım asra yaklaşan seyahatleri sayesinde engin bir bilgi ve tecrübe sahibi olan Evliya Çelebi edip, şair, aynı zamanda hattat nakkaş ve mûsıkîşinastı. Bu kabiliyetlerini çeşitli yerlerde ispat etmiştir. Nitekim Karahisari tarzındaki hatları Harem-i Hümayun'a konmuştu. Ayrıca gezdiği yerlerde gördüğü minyatürlü ve tezhipli kitaplara karşı duyduğu hayranlığa dair eserinde bilgiler vardır. Onun ince ruhlu, zarif ve çelebimeşrep bir kişi, kendi ifadesiyle "Evliya-yı bi-riya" olduğu anlaşılmaktadır. Alçak gönüllülüğü sayesinde herkesle iyi geçinmesi dostlarının sayısını çoğaltmıştır. Seyahatlerinde maiyetinde bulunduğu vali ve serdarlarla da arası gayet iyi idi. Ancak onların zaaflarını yakaladığı an bunları belirtmekten de geri durmamıştır.

Evliya Çelebi *Seyahatnâme* isimli eserinde 1630'lu yıllardan İstanbul'dan başlayarak 1681'e kadar Osmanlı topraklarına ve komşu ülkelere yaptığı yolculukları bir araya getirmiştir. Eser, Evliya Çelebi'nin birbirini izleyen seyahatlerine göre kronolojik sırayla düzenlenmiş ciltlerden oluşmaktadır. Ciltlere ayrılmakla birlikte vermiş olduğu bilgiler bütünlük arz etmektedir. I. cilt İstanbul; X. cilt Kahire olmak üzere iki cildi Osmanlı Devleti'nin iki büyük şehrine ayırmıştır. II. cilt Karadeniz, Gürcistan ve Doğu Anadolu; III. cilt Orta Anadolu, Suriye, Filistin, Balkanlar; IV. cilt Doğu ve Güneydoğu Anadolu, İran; V. cilt İran, Balkanlar, Trakya; VI. cilt Sırbistan, Macaristan, Romanya; VII. cilt Almanya (Avusturya), Macaristan, Kırım, Dağıstan, Kafkasya; VIII. cilt Kırım, Yunanistan ve Arnavutluk'la IX. cilt ise hac yolculuğuyla ilgilidir.

Kırk yıldan daha fazla bir süre hemen hemen bütün Osmanlı ülkesini ve diğer memleketleri gezen Evliya Çelebi, mükemmel bir gözlem gücüyle gezdiği ülkelerin canlı tasvirini yapmış ve özellikle halkın günlük yaşantısına dair son derece önemli bilgiler sunmuştur. Bunların yanında yol, şehir, kasaba, kale ve menzillerin durumu; dil, coğrafya, sanat tarihi, vb. gibi unsurlar; halkın inanç, âdet ve gelenekleriyle ilgili diğer kaynaklarda ulaşılması pek mümkün olmayan malumatı da bizlere aktarmıştır. Barthold, *Seyahatnâme*'nin bazı uydurma bilgilerine rağmen muhtevasının genişliğinden dolayı onun Araplar'ın önemli coğrafyacılarını bile geride bıraktığını vurgulamıştır. Yine, Evliyâ Çelebi'yi *"Türklerin İbn Batuta'sı"* olarak niteleyen Franz Taeschner, onun *Seyatnâmesi*'ni Osmanlılar dönemine dair mevzîî coğrafyanın (ülkeler coğrafyası) en önemli eseri olarak kabul etmiştir.

Coğrafya kitapları ve Müslüman seyyahların Hac niyetleri İslam medeniyetinde seyahatname literatürünün gelişimine doğrudan etki eden iki önemli unsurdur. Nitekim *Kitâbül-Buldân* tarzında kaleme alınan eserlerde bir bölgenin beşerî ve fizikî coğrafyası hakkında verilen bilgiler bir taraftan okuyucuda bu bölgelerle ilgili bir merakın uyanmasına öncülük etmiş diğer taraftan da seyahatname literatürünün ilk nüvelerini oluşturmuştur. Aynı şekilde bir Müslümanın İslam'ın şartlarından olan Hac ibadetini yerine getirmek arzusu, Hicaz'a yolculuk yapma fikrini zihinlerde canlı tutmuş, hac niyetiyle yola çıkan gezginler yol boyunca gezip gördüklerini kaleme alarak izlenimlerini başka insanlarla paylaşmışlardır. Bu iki temel sâik, İslam düşünce ve bilim sahasında seyahatname literatürünü önemli bir konuma yükseltmiştir. Bu hususta İbn Cübeyr, İbn Battûta ve Evliya Çelebi gibi seyyahların seyahatlerinin temel sâiki de Hac ibadetini îfâ etmek üzere yolculuğa çıkmalarıdır.

Osmanlı Cihan hakimiyetinin aynası konumunda olan *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, bizlere özelde Osmanlı İmparatorluğunun, genelde ise 17. yüzyılın bir fotoğrafını sunmaktadır. Dünya gezi tarihinin tartışmasız en önemli seyyahı olan Evliya Çelebi, elli bir yıllık gezi serüveninde yirmi beş milyon kilometre kareyi dolaşmış, belirli bir disiplin çerçevesinde kendine has üslubuyla gezip dolaştığı yerlerle ilgili izlenimlerini aktarmıştır.

Seyahatnamede sadece Evliya Çelebi'nin içinde bulunduğu zaman dilimine ait olaylar değil aynı zamanda geçmiş döneme ait bir takım olaylar da yer almaktadır. Bu kimi zaman halk arasında yer alan bir menkıbenin aktarımı kimi zaman da İslam tarihine ait bir olayın nakledilmesi şeklinde olmuştur. Bu yönüyle *Seyahatname* XVII. yüzyıla hasredilecek bir metin olmanın ötesinde bir anlam ifade etmektedir. Diğer taraftan İslam düşünce ve bilim sürecinin XVII. asrının şehir ve havzalarının tanınmasında, insan ve toplum yapısının anlaşılmasında, coğrafî özelliklerin ve imkânların ortaya çıkarılmasında ziyadesiyle önemli bir katkı sağlamaktadır.

Öne Çıkan Eserleri

- *Târîhî Seyyâh Evliyâ Efendi; Seyahatname-i Evliya Çelebi.* (Seyahatnâme; 1640-1672) Haz. Seyit Ali Kahraman ve Yücel Dağlı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Mücteba İlgürel. "Evliya Çelebi". *DİA*. C. XI., 1-44.
- Muhammed Tayyib Kılıç. "Evliya Çelebi Seyahatnamesini Fıkıh Merkezli Bir Okuma". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2.15 (2013).

M. Askeri Küçükkaya. "Evliya Çelebi'nin Seyahatnamesinde Tasavvufî Kültür". Doktora tezi. Urfa: Harran Üniversitesi, 2002.

Seyit Ali Kahraman. "İlk Savaş Muhabirimiz Evliya Çelebi". Doktora tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 2013.

Robert Dankoff. *An Ottoman Mentality: The World of Evliya Çelebi*. Leiden–Boston: BRILL, 2004.

Robert Dankoff. *Evliya Çelebi Okuma Sözlüğü*. Katkılarla İngilizceden Çev. Semih Tezcan. İstanbul: Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi: 37, 2004.

Robert Dankoff. *Seyyâh-ı Âlem Evliyâ Çelebi'nin Dünyaya Bakışı*. Çev. Müfit Günay. İstanbul: YKY, 2010.

Mustafa İsen. "Edebiyat Tarihimizin Kaynaklarından Evliya Çelebi Seyahatnamesi". *Türklük Araştırmaları Dergisi* 4 (1989): 229-233.

—Abdülkadir Macit

BİLGİNLER

Hâfız Post

(ö. 1104/1693[?])

Türk musikîsinin önemli bestekârı, tanburî, hattat, şair

Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte 1620 yıllarında doğmuş olduğu sanılmaktadır. İstanbul'da doğmuştur. Asıl adı Mehmet'tir. On beş yaşında iken Hâfız olmuş ve bir aralık Hacca gitmiştir. Çok genç yaşlarda müziğe merak sarmış ve çağının önemli şahsiyetleriyle çalışma şansını elde etmiş, kısa sürede üstâd seviyesine erişmiştir. Müzik hocası Kasımpaşalı Müezzin Hafız Osman'dır. Ünlü divân şairlerinden Nâ'ilî'nin öğrencisi olmuş, Farsça ve Arapçayı ondan öğrenmiştir. Tophâneli Mahmud Efendi'den yazı meşketmiş ve iyi bir hattat olarak yetişmiştir. Gördüğü dersler sonucunda tâlik, sülüs ve nesih çeşitlerinden icâzet almıştır. Önceleri devlet memuriyetine girmeyen Hâfız Post'a Divân-ı Hümâyun'da hacegân pâyesi verilmiş, daha sonra Kağıt Emini olmuştur. Osmanlı ve Kırım saraylarında IV. Mehmed ile (1648-1687) I. Selim Giray Han'ın huzurunda bulunmuştur. Şöhretinin en yaygın dönemi de IV. Mehmed zamanına rastlamıştır. Sesi ile ilgili yazılanlar farklılık göstermektedir. Mesela, Esad Efendi "tatlı olmayan sadâsı, ahengsiz ve tuhaftı, düzensiz perdeli âvâzı dinleyenlerin derisini ürpertirdi. Bununla beraber, üstatlık rütbesi ile fâzilet ve dikkatinin mükemmelliğini ifade etmeye kalem erbâbı muktedir değildi" derken, Safâî "Onun sesinin ve okuyuşunun bülbülleri kıskandıracak kadar güzel olduğunu" belirtiyor.

Döneminin tanınmış tanburîlerinden biri olduğu düşünülen Hâfız Post'un "Hâfız" mahlası ile kaleme aldığı bazı şiirlerine tezkirelerde ve güfte mecmualarında rastlanmaktadır. Kaynaklarda tarih düşürmede de maharet sahibi olduğu belirtilmektedir. Kaynakların çoğu Itrî'nin Hâfız Post'un öğrencisi olduğunu belirtmektedir. Aralarında az bir yaş farkı olan Itrî'nin Hâfız Post'dan etkilenmemesi düşünülemez. Bilindiği gibi Hâfız Post'un ölümüne tarih düşen Itrî'nin ayrıca Hâfız Post'a ait güfte mecmuasında el yazısıyla eklerinin olduğu bilinmektedir. Hâfız Post'un diğer öğrencileri ise Şeyh Alî Şîr ü Ganî ve Hüseyin Efendi'dir. "Post" lakabının verilişine ilişkin iki görüş bulunmaktadır. Bunlardan birisine göre, her yanının tüylerle kaplı oluşu, diğerine göre ise, çok mütevâzı bir yapıya sahip olduğu için meclislere koltuğunun altında bir pöstekiyle katılması ve gerilerde bir yere serdiği postunun üstüne oturması sebep olmuştur. Hafız Post'un dini eserlerine Halvetî şairlerinin, özellikle Niyâzî Mısrî'nin şiirlerini seçmesi sebebiyle Halvetî tarikatına intisap ettiği düşünülmektedir. Ayrıca birçok güftesini bestelediği hocası Nâilî'nin de Halvetî mensubu oluşu bu düşünceyi güçlendirmektedir. Hafız Post'un düzenlemiş olduğu Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesinde yer alan güfte mecmuasının yazıldığı tarih bilinmemekle birlikte Hafız Post'un olgunluk dönemine rastladığı söylenebilir. Eser, talik yazıyla kaleme alınmıştır. Hâfız Post'un mecmuasında güftelerinin üzerine "Hâkir, Hâfız, Fakîr" gibi ibareleri yazması onun alçak gönüllü ve mütevâzi bir insan olduğunu gösterir. Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi'nde Hâfız Post için "asrın biricik, tam ve mükemmel bir musikî üstâdı olduğunu, tatlı sözlü ve hoş sohbet bulunduğunu" bildirmektedir. Divan edebiyatının dışında tasavvuf ve âşık edebiyatlarına hatta halk türkülerine karşı mütemayil olması da geniş bir kültüre sahip olduğunu göstermektedir.

Mevlâna'dan başlayarak büyük Türk şairlerinin eserlerini besteleyen bu büyük sanatkâr, maruf saz şairlerini basit nisbette güzel manzumelerine de ezgiler vücuda getirmekten çekinmemiştir. Onun en ağır parçalarda gösterdiği muvaffakiyet, en küçük ve sâde türkülerinde de mevcuttur. Eserleri canlı ve hareketlidir. Bazı ilahilerinde bile bu özelliği göze çarpmaktadır. Hâfız Post, 1693 yılında ölmüştür. Post'un 1689'da vefat ettiğini söyleyenler, "Postu çâk eyledi şîr-i ecel" ibâresinin ebced hesabıyla bu yıla tekâbül etmesinden hareket etmişler. Halbuki tarihin ilk mısraında "dört" rakamının ilave olunacağına dair "tamiye" vardır. Tamiyeli tarih şöyledir: *Harf-i menkûd ile târih oldu anın fevtine / Didi Itrî Hâfız'a mev'a ola yâ Rab Cinân.*

Öne Çıkan Eserleri

Biz âlûde-i sâgar-ı bâdeyiz. (Rehavi Yürük Semai)

Gelse o şûh meclise nâz ü tegâfül eylese. (Rehavi Yürük Semai)

Ham olmaz degme tîr-endâz âhun imtihanından. (Neva Murabba, Evfer)

Hafız Post Güfte Mecmuası. (Topkapı Sarayı Revan Yazmaları 1724)

Hafız Post Güfte Mecmuası. (Murat Bardakçı Koleksiyonu)

—Nilgün Doğrusöz Dişiaçık

BİLGİNLER

Hâfız Osman

(ö. 1110/1698)

Hattat, Şeyh-i sânî

Babası Haseki Sultân Camii müezzini Ali Efendi'dir. Köprülüzâde Mustafa Paşa'nın himâyesinde yetişti. Klasik ilmî eğitiminin yanında hâfızlığını ikmâl etti. Hüsn-i hatta merakı dolayısıyla, devrin büyük üstâdı, Derviş Ali Efendi'ye muhtemelen 1066/1656 yılında da intisâb ile aklâm-ı sitteyi meşk etti. Sonra hocasının tavsiyesiyle, takriben 1069/1659'da Suyolcuzâde Mustafa Eyyûbî gitti ve aynı yıl izâzet aldı. Sonra bir başka büyük hattat Nefeszâde İsmail Efendi'ye müraccat ile hattını ilerletti. 1083/1672'de Mısır'a, 1087/1676'da Hicaz'a gitti. Sarây-ı Âmire'de hocalık yaptı, Edirne ve Bursa'da bulundu. 1105/1694 yılında Sultân II. Mustafa'nın hat hocası oldu. Pâdişâh ona çokça hürmet eder hokkasını tutardı. Şehzâdeliği devrinde III.Ahmed'in de hocası idi. Diyârbekir (veyâ Filibe) mansıbı maaş olarak bağlanmıştı. Sünbülî Şeyhi Seyyid Alâeddîn Efendi'nin müntesiblerindendi. Ağakapulu İsmail Efendi'nin yazdığı kabir taşı Kocamustafa Paşa'da Sünbül Efendi dergâhı haziresindedir.

Hat Tarihindeki Yeri ve Özgün Katkıları

Meşhûr Hâfız Osman Efendi, Osmanlı hattatları içinde en büyüklerdendir. Hattatlığındaki kudreti, dest-i hattındaki metâneti, aklâm-ı sittedeki mahâreti ile ma'ruf, Şeyh üslûbunun yüksek bir temsilcidir. Bu sebepten ona Şeyh-i sânî demişlerdir. Mühim ve ayırt edilmesi gereken bir nokta şu ki; Hâfız Osman önceki büyük ekol sâhibi hattatlar gibi yeni bir yol ihtira etmemiştir. Onu farkı, Şeyh ekolünü sâbit kılmasında idi. Şeyh Hamdullah'ın Osmanlı mektebinin hususiyetlerini gösteren tavrını Hâfız Efendi bir yol üzere toplamıştı. Yâni Şeyh'in devrinde ve sonrasında mevcut olan ve yeryer Yâkût üslûbunun kalıntıları, Şeyh'den sonraki hattatlarda devâm ediyordu. Aslında Şeyh'in bir üslûb içindeki farklı stilleri, sonra gelen hattatlar tarafından yazı şîvelerince benimseniyor o istikâmette yazılıyordu. Hâfız bunu, harf ölçülerinin ve kalem hakkının nisbetlerinin tenasüp arzeden tarafını seçerek tavrını oluşturdu. Serbestliği daha nizâmi bir yürüyüşe tebdil etti. Böylelikle bu yazı tavrı ile Şeyh üslûbunun ikinci ve son mertebesi oldu. Sonra gelen hattatların ekserîsi onu takib etti. Şeyh'in daha serbestlik ve keskinlik gösteren tavırları muhtelif hattatlarca yazıldı ise de bir süre sonra unutuldu ve Hâfız Osman Vâdisi yerleşti.

Aklâm-ı sitte dene altı yazı nev'inde sayısız eser veren ve velud bir sanatkâr olan Hâfız Osman, mushaf, cüz, delâil, mecmua, risâle, murakka', karalama, kıt'a, ve kıt'adan mülhem ve onun ihtirai sayılan hilye-i şerîfeler yazmıştır. Türkiye'de ve dünyada birçok müze ve kütüphane ile husûsî koleksiyonlarda çok sayıda eseri bulunmaktadır.

Öne Çıkan Eserleri

- Kur'an-ı Kerim.(Mushaf) Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphânesi, GY. nr.331.
- Kur'an-ı Kerim. (Mushaf) İstanbul Üniversitesi Kütüphânesi, A.6549.
- Amme sûresi. (Cüz; 1104/1692) Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphânesi, EH.235.
- Celi sülüs ve sülüs-nesih murakka. (Albüm). Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphânesi, A 3657.
- Murakka. (Albüm). İstanbul Üniversitesi Kütüphânesi, A.6469.
- Sülüs-nesih murakka. (Albüm) Süleymâniye Kütüphânesi Hamîdiye Murakkaat nr.28.
- Sülüs-nesih murakka. (Albüm) Süleymâniye Kütüphânesi Hamîdiye Murakkaat nr.18.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Müstakîmzâde Süleymân Sa'deddîn. *Tuhfe-i Hattâtîn.* Nşr. İbnülemîn Mahmûd Kemâl İnal. İstanbul, 1928.
- Ali Alparslan. *Osmanlı Hat Sanatı Târihi.* İstanbul: YKK, 1999.
- Şevket Rado. *Türk Hattatları.* İstanbul, 1984.
- M. Uğur Derman. "Hafız Osman". *DİA.*
- Ö. Faruk Dere. *Hattat Hafız Osman Efendi.* İstanbul, 2009.

—Nurullah Özdem

BİLGİNLER

Nâbî

(ö. 1124/1712)

Hikemî üslubun en önemli temsilcisi olan Divan şairi

Klasik Türk şiirinin en önemli isimlerinden olan Nâbî'nin asıl adı Yûsuf'tur. 1052/1642 yılında eski adı Ruha olan Urfa'da doğan Nâbî, çocukluk yıllarını burada geçirmiştir. Çocukluğu ve gençliğiyle ilgili kısıtlı sayıda bilgi bulunan Nâbî'nin o zamanlar Urfa'da tanınmış bir aile olan Hacı Gaffarzâdeler'e mensup olduğu bilinmektedir. Babasının adı Seyyid Mustafa, dedesinin adı Seyyid Mahmûd, dedesinin babasının adı Seyyid Muhammed Bakır ve dedesinin dedesi Şeyh Ahmed-i Nakşîbendî'dir. Nâbî'nin dört tane kardeşi olup bunlar Hacı Mahmud Ağa, Hacı Mehmed, Seyyit Ahmed ve Hacı Hemşire olarak bilinmektedir. Ebülhayr Mehmed ve Mehmed Emin ise onun oğullarıdır.

BİLGİNLER

Dimitrie Cantemir

(ö. 1135/1723)

Türk mûsikîsi alanında tanınmış devlet adamı, tarihçi, oryantalist

Dimitrie Cantemir'in babası Constantin Cantemir Boğdan Voyvodalığına seçilendiktan sonra Osmanlıya bağlılığını göstermek için büyük oğlu Antioch'u İstanbul'da bırakmak zorunda kalmıştır. Dimitrie Cantemir de İstanbul'a ilk kez 1687'de 14 yaşında Ağabeyi Antioch'un yerini almak üzere gelmiş ve üç yıl boyunca İstanbul'da ikâmet etmek zorunda kalmıştır. Bu üç yılın ardından Boğdan'a dönen Dimitrie iki yıl sonra babasının ölümü üzerine Boğdan Voyvodalığına seçilmiştir. Ama Eflak Voyvodası Constantin Brancoveanu'nun, damadı Constantin Duka'yı Boğdan'ın başına getirmesi sonucu Dimitrie'nin bu ilk voyvodalığı yalnızca üç hafta sürebilmiştir. Bunun üzerine İstanbul'a dönen Dimitrie Cantemir 1700 yılında, ağabeyinin Boğdan Voyvodası seçilmesi üzerine, ülkesine dönmüş ve Eflak Voyvodası Serban Cantacuzino'nun kızı Cassandra Cantacuzino ile evlenmiştir. Çok geçmeden ağabeyinin Voyvodalık görevi son bulunca tekrar İstanbul'a dönen Dimitrie 1710 yılında prens seçilinceye kadar burada yaşamış ve bu şehirde dört kız, dört erkek evlat sahibi olmuştur. Hayatının uzun bir bölümünü II. Süleyman (1687–1691), II. Ahmed (1691–1695), II. Mustafa (1695–1703) ve III. Ahmed'in (1703–1730) saltanatları döneminde İstanbul'da geçirmiştir.

İstanbul'a ilk geldiğinde pek çok dili konuşabilen, beşerî bilimler ve güzel sanatlar hakkında temel bilgilerini almış olan Dimitrie, İstanbul'da da Enderun'a ve Rum Ortodoks Patrikhanesi'ne devam ederek eğitim ve öğretimini sürdürmüştür.

Enderun'da talim terbiye gören Dimitrie burada Türk dilini, Türk mûsikîsini, Arapça ve Farsçayı öğrenmeye çalışmış, İslam kültürüyle tanışmıştır. Vaktini hiç boş geçirmeyen, yaşadığı yerin âdet ve törelerini gözlemlemeye, öğrenmeye çalışan Cantemir, konağını âdetâ bilginlerin ve sanatçıların toplantı yerine çevirmiş, böylece sanatla ve bilimle ilişkisini sürdürmeye devam etmiştir.

Müziğe karşı doğal bir yeteneği olan Prens Dimitrie ilk mûsikî bilgilerini Enderun'da edinmesinin ardından bu alanda kendini yetiştirmiş ve Türk mûsikî nazariyecisi, besteci ve tanbur icracısı olarak şöhret kazanmıştır. Mûsikîye karşı olan yeteneği ve icracılıktaki ustalığı sayesinde hükümdarların sevgisini kazanmış, yüksek mevkilerdeki Türkler ve hanedan üyeleri arasından arkadaşlar ve hâmîler edinmiştir

Türk mûsikîşinasların nota kullanmadığı ve eserlerin meşk usûlüyle aktarıldığı bu dönemde Cantemir, müzik yazısının müzik teorisinin temelini oluşturduğuna inanarak harfler ve sayılarla yazılan bir nota sistemi geliştirmiştir. Dimitrie Cantemir bu yeni nota sisteminin yayılmasında istediği başarıyı sağlayamamışsa da mûsikî edvârında yer verdiği peşrev ve semâîleri kendi îcadı olan notayla yazarak günümüze kadar değişmeden gelmelerini sağlamıştır.

1710 yılında, Rusya İmparatoru Büyük (Deli) Petro'nun, Osmanlı devletine savaş açması sonucu Türkler Boğdan'da güvenilir bir hükümdar istiyorlardı. Bunun üzerine Kırım Hanı Devlet Giray Han'ın da araya girmesiyle 1710 yılında Dimitrie Cantemir Boğdan tahtına getirilmiştir. Gösterişli bir törenle voyvodalığa atanan, dönemin Padişahı Sultan III. Ahmed tarafından yakınlık gösterilen Dimitrie her ne kadar Osmanlıya bağlılığını bildirse de göreve atandıktan kısa bir süre sonra planını değiştirmiştir. Bazı kaynaklara göre Osmanlı Devleti'nin zayıflayıp çökmekte olduğu kanaatiyle Rusya tarafına geçmiş, kendisini Balkan Hıristiyanlarının kurtarıcısı îlân eden Rus İmparatoru Çar Büyük Petro ile gizlice anlaşmıştır.

Anlaşmaya göre, Boğdan'a Rus himayesinde Osmanlıya karşı tam bağımsızlık verilecek, haraç alınmayacak, Cantemir ailesinin babadan oğula geçen bir hanedan olarak hükümranlığı teminat altına alınacak, Çar, Boğdan'ı tekrar Osmanlı yönetimine bağlayacak hiçbir barış imzalamayacak ve harekâtın başarısız olması durumunda Cantemir Rusya'ya sığınarak mülk edinebilecekti.

Osmanlı-Rus savaşında Rusların yanında yer alarak on bin askeriyle Ruslara destek veren Cantemir, 1711 Temmuzunda Rusların, Baltacı Mehmed Paşa komutasındaki Osmanlı ordusu tarafından Prut kıyılarında kuşatılarak kesin bir yenilgiye uğratılması ve Çar Petro'nun imzaladığı barış antlaşmasında Osmanlıların bütün şartlarını kabul etmek zorunda kalması üzerine zor duruma düşmüştür. Barış görüşmeleri sırasında Yaş'a dönerek eşini ve çocuklarını yanına almış, Boğdanlı boyarlar ve ahaliden 4000 kadar kişiyle Rusya'ya sığınmıştır.

Çar I. Petro, Cantemir'e verdiği sözü tutarak ona Ukrayna'da Harkov'da hükmedebileceği ve hayatını sürdürebileceği evler ve araziler bağışlamıştır. 1713 yılına kadar burada yaşayan Cantemir daha sonra Moskova'ya gitmiş ve Çar'ın Doğu ilişkileri konusunda şahsî danışmanı olarak faaliyet göstermiştir. Karısının Moskova'da hastalanarak ölmesinin ardından birkaç yıl sonra Petersburg'da, Rus ordusu generallerinden birinin kızıyla evlenmiştir. 1721, 1722 yıllarında, Çar'ın emriyle Kafkas bölgesi hakkında araştırmalar yapmak üzere İran seferine katılmıştır. Kafkasya'dan döndükten kısa bir süre sonra rahatsızlanan Dimitrie Cantemir Moskova'daki malikânesinde 21 Ağustos 1723 yılında ölmüştür.

Öne Çıkan Eserleri

- *Kitâbu İlmi'l-Mûsikî alâ vechi'l-Hurûfât*. (Mûsikî Kitabı; 1700).
- *Historia Incrementorum atque Decrementorum Aulae Othmanicae*. (Osmanlı İmparatorluğu'nun Yükselişi ve Çöküşü Tarihi; Osmanlı Devleti'nin kuruluş öncesinden başlayan kitap, III. Sultan Ahmed'in saltanatının ortalarına kadar geçen olayları içermektedir.) çev. Özdemir Çobanoğlu. Kültür Bakanlığı: 1979; Cumhuriyet Kitapları: 1998.

Divanul sau gâlceava Inteleptului cu lumea. (Dîvan veya Bilgenin Âlemle Tartışması). (Felsefe Kitabı)

Kniga sistima ili sostoianie muhammedanskoi religii. (İslâm dini ve inançları konusunda Çar Petro'nun isteği üzerine Rusça olarak kaleme almıştır.) Petersburg, 1722.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

Eugenia Popescu-Judetz. *Prens Dimitrie Cantemir.* Çev. Selçuk Alimdar. İstanbul: Pan Yayınları, 2000.

Yalçın Tura Kantemiroğlu. *Mûsikîyi Harflerle Tesbit ve İcra İlminin Kitabı.* C. I-II. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.

İsmail Baha Sürelsan ve Bedrettin Tuncel. *Dimitrie Cantemir.* Ankara: Unesco Türkiye Milli Komisyonu, 1975.

—Gönül Yeprem

BİLGİNLER

Nedim

(ö. 1143/1730)

Lale Devri ile özdeşleşmiş divan şairi

18. yüzyılın Şeyh Galip'le birlikte adı en çok anılan şairi Nedim, dönemin ilk yarısında yaşamış ve Lale Devri ile adeta özdeşleşmiş bir divan şairidir. Doğum tarihi konusunda kesin bir bilgi bulunmamakla birlikte 1681 yılında doğduğu kabul edilmektedir. Asıl adı Ahmed olan şair hem anne hem de baba tarafından kültürlü bir aileden gelmektedir. Babası Sultan İbrahim devri kazaskerlerinden Merzifonlu Muslihüddin Efendi'nin oğlu Mehmed Efendi, annesi ise soyu Fatih devrine kadar uzanan Karaçelebizâde ailesinden Saliha Hatun'dur. Ahmet Atilla Şentürk ve Ahmet Kartal, Nedim'in Abdurrahman Şeref adlı şair bir amcasının da olduğunu belirtmektedirler (438). Nedim'in dedesi bazı kötü alışkanlıkları sebebiyle âlimler ve halk tarafından sevilmemiş ve kendisine Mülakkâb Mustafa Efendi denilmiştir. Bu sebeple Nedim de zaman zaman Mülakkâpzâde diye anılmıştır. Mülakkâb Mustafa Efendi, Sultan İbrahim'in tahttan indirilmesinden sonra 1745 yılındaki isyanda linç edilerek öldürülmüştür.

Aile çevresinde iyi bir eğitim gören Nedim, dönemin klasik ilimlerini, Arapça ve Farsça'yı öğrendikten sonra Şeyhülislam Ebezâde Abdullah Efendi'nin de bulunduğu bir heyet tarafından yapılan imtihanda Hariç Medresesi müderrisliğini elde etti. Ebezâde'nin şeyhülislamlık yaptığı yıllar arasında III. Ahmed Osmanlı tahtında bulunuyordu. Sultan Ahmed döneminin başlarında şiirleriyle tanınmaya başlayan Nedim, bir çok devlet adamına kasideler sunmuş ve onlarla iyi ilişkiler kurmaya çalışmıştır. Özellikle Lâle Devri'nin ünlü sadrazamı Damat İbrahim Paşa'ya kıta ve kasideler yazmış ve bu sayede Paşa tarafından himaye edilmiştir. Paşa'nın hâfız-ı kütüblüğünü yapan Nedim aynı zamanda İbrahim Paşa tarafından kurulan tercüme faaliyetlerinde de görev aldı. Mesleki anlamda da çok hızlı bir ilerleme kaydeden Nedim sırasıyla Mahmud Paşa Mahkemesi nâibliği (1726), Molla Kırîmi Medresesi müderrisliği (1727), Nişancı Paşa-yı Atîk Medresesi müderrisliği (1728) ve Sahn-ı Saman Medresesi müderrisliği (1729) görevlerinde bulundu. Nedim, ölümüne de sebebiyet veren Patrona Halil İsyanı sırasında Sekban Ali Paşa Medresesi'nde (1730) müderrislik yapıyordu.

Bu isyan sırasında hayatını kaybeden Nedim'in ölüm sebebi hakkında farklı rivayetler bulunmaktadır. Kaynaklar Nedim'in yakalandığı illet-i vehime'den dolayı yahut isyancılardan kaçarken evinin çatısından düşmüş olabileceği veya intihar etmek suretiyle öldüğünü söylemektedir. Ancak her durumda Nedim'in, isyan bastırılmadan vefat ettiği anlaşılmaktadır. Kabri Üsküdar Karacaahmet Mezarlığı'nın Miskinler Tekkesi'nde bulunan Nedim annesi Saliha Hatun ile aynı mezarlıkta medfundur. Nedim'in mezar taşında kimin yazdığı belli olmayan şu kitabe yazılıdır:

Nedîm Ahmed Efendi kârı tedris idi rûz u şeb / Ulûm içre kemâle ermiş idi ol safî-meşreb / Hitâb-ı ircî'erdikde sem 'ine deyip lebbeyk / Koyup cân u cihânı kıldı kurb-ı Bâri'yi matlab / Revâ ola düşerse fevtine işbu du 'â târîh / Nedîm ola nedîm-i Şâh-ı ceyş-i enbiyâ yâ Rab (1143)

18. yüzyıl, Lâle Devri (1718-1730) hariç tuttulduğunda, Osmanlı Devleti için uzun savaşların, bu savaşlar arasındaki kısa barış dönemlerinin, ıslahat girişimlerinin, padişah değişikliklerinin yaşandığı çetrefilli bir dönemdir. Bir önceki yüzyılda yaşanan Viyana Bozgunu ve onu takip eden sıkıntılı dönemden sonra (1682-1699) III. Ahmed tahta geçmiş ve hem sadrazamı hem de damadı olan İbrahim Paşa'nın meşreplerinin uyuşmasıyla saray ve zurefâ için bir rehavet, zevk u safa dönemi başlamıştır. Barışa bağlı, geniş düşünceli ve Batı'yı örnek alan Sadrazam Damad İbrahim Paşa, Pasarofça Antlaşması neticesinde oluşan barış dönemini iyi değerlendirme gayretiyle Osmanlı karşısında üstünlük kuran Avrupa'yı tanımak için elçiler göndermiş, matbaanın kurulmasını sağlamış, yine bu dönemde kağıt ve çini fabrikası kurulmuştur. Aynı zamanda çeşitli imar faaliyetlerinin başladığı bu devirde İstanbul'un en güzel yerlerine köşkler ve kasırlar inşa edilmiştir. Yirmi Sekiz Mehmed Çelebi'nin Fransa'dan dönüşünde anlattıkları, İbrahim Paşa'nın dikkatini çekmiş ve Bizans devrinde bir kağıt imalathanesi bulunduğu için Kâğıthane diye anılan mesire yerine padişah için Sadabad Kasrı'nı gece gündüz çalışmak suretiyle altmış günde yaptırmıştır. Sadabad Kasrı, 21 Temmuz 1722 yılında bir törenle açılmış, III. Ahmed, kasra son derece görkemli bir alayla gelmiş, ziyafetler, eğlenceler, spor karşılaşmaları düzenlenmiştir.

Düzenlenen bahçelerdeki lale yoğunluğu ve sanatta lale motifinin işlenmesi sonucu bu dönem Lale Devri olarak anılmıştır. Bu zevk ve yenilik ortamında divan şairleri de orijinal olmak ve öne çıkmak için adeta birbirleriyle yarışmıştır.

Ömür Ceylan, 18. yüzyılın şairlere miras olarak ancak çetin bir var olma mücadelesi bıraktığını belirtmekte ve bu dönemi "sayıca kalabalık, nitelikçe sınırlı; fakat sınırlı olduğu için de nitelik ve farklılığın her zamandan daha değerli olduğu bir edebiyat dönemi" olarak nitelendirmektedir. (121). Bu ortamda Nedim ise divan şiirine getirdiği yenilikle öne çıkmış ve adeta devriyle özdeşleşmiştir. Ahmet Refik Altınay Nedim'i şöyle tarif etmektedir.

"Nedim, Ahmed-i Salis devrinin bütün debdebe ve haşmetini, saraylarının zinet ve elvanını, bağçelerinin rengarenk çiçeklerini, çeraganlar, ziyafetler ve helva sohbetleriyle geçen hayatını şiirlerinde yaşatmıştır. Nedim'in eşarında Fuzuli'nin ateşîn aşkı, Nefi'nin azamet-i beyanı yoktu; fakat kullandığı ince ve ahenkdar kelimelerle tasvir-i bedayi'de gösterdiği harika-i beyana hiçbir şair yetişememiştir." (Alıntılayan Halil İnalcık 218)

Nedim'in şiirlerinde İstanbul teması çok önemli bir yer tutar. Onun şiirlerinin temel mekanı ve çevresi İstanbul ve onun çeşitli semtleridir. Nedim özellikle Sadabad'ı defalarca anlatmış ve çeşitli olayların, tiplerin canlandırıldığı bir mekan olarak kullanmıştır. Bunun yanında onun şiirlerinde İstanbul'un mahalle, sokak, meydan, saray, yalı, kasr, ev, kışla, tersane, hamam, han, çarşı, bedesten, medrese, cami, tekke, sebil, maksem, bahçe, mesire yeri ve içki meclislerinin mekan ve çevreyi oluşturan veya tamamlayan unsur olarak kullanıldığı görülmektedir. Tasvir etme ve anlatma bazen ünlü İstanbul Kasidesi'nde görüldüğü gibi karakteristik çizgilerin başarıyla verildiği genel bir bakış şeklinde olabilir. Nedim'in anlattığı şehir, hayal ürünü soyut bir yer değildir, onun içinde yaşadığı ve algıladığı büyük, güzel bir şehirdir. Nedim'in bu tanıtma işini adeta bir mihmandar-hadi günümüze aktararak söyleyelim- bir turist rehberi gibi yaptığı da görülmektedir. Kortantamer, Nedim'in şiirlerinde mekan ve çevreyi çok değişik biçimlerde kullandığını belirterek bir tasnif yapar:

1. Mekan ve çevrenin sadece kendileri olarak övülüp, tanıtılıp anlatıldığı durumlar. Böyle parçalarda yaşanan hayattan alınan gerçek mekanlar olay, hareket, tip ve konuşma olmaksızın verilir.
2. Mekan ve çevrenin gerçek olaylarla bağlantılı kullanılışı
3. Mekan ve çevre hayal edilen, ama o devirde yaşanmakta olduğu belli sahnelerin mekanı ve çevresi olarak da kullanılırlar.
4. Yukarıdaki şekillerin değişik karışımları
5. Mekan ve çevre bir de küçük hikaye çerçevesi içerisinde bütünün tamamlayıcı bir unsuru olarak kullanılır. (339-340)

Şöhreti günümüze kadar uzanan Nedim, devrindeki şairlerce de takdir edilmiş ve beğenilmiştir. Örneğin İzzet Ali Paşa (ö. 1734)

Nev-zemîn-i tâzede eyle Nedîm'e peyrevi / İzzetâ şi'rin biraz hâm olsa da mâni' değil diyerek onun bir çığır açtığını söylemekte; Atıf (ö. 1742) ise; *Yekke-tâz olmak Nedîm-asa tekelüftür sana / Atıfa pey-revlik eyle saha-i tanzirde* diyerek onun vadisinde tek olduğunu kabul etmektedir. Ancak yaşadığı devirde Nedim'i şair sınıfına dahil etmeyen isimler de olmuştur. Örneğin; Osmanzade Taib, III. Ahmed'e doğan oğlu için bir tarih manzumesi sunmuş ve bunun ardından melikü'ş-şuara ilan edilmiştir. Taib teşekkür için sultana bir kaside sunar ve bu kasidede devrin diğer şairlerinden de bahseder ancak Nedim'i anmaz. Ali Canip Yöntem Nedim'in bu tavra çok nazik bir karşılık verdiğini söylemektedir: (216)

"Gayet nezih bir karakteri olduğunu hayli delaletle bildiğimiz Nedim bu haksızlığa pek nazikane mukabele etti: *Zâhirde egerçi cümleden ednâyız / Erbâb-ı nazar yanında lik a'lâyız / Saymasa hesâba nola ahbâb bizi / Biz zümre-i şâiranda müstesnâyız*"

Nedim Fuzuli başta olmak üzere birçok şaire nazireler yazmıştır. Ancak onu kasidede Nefi'in gazelde ise Baki'nin mirasçısı sayabiliriz. Nedim kendinden sonraki ve dönemindeki şairleri etkilemiştir. Gölpınarlı Şeyh Galip'te Nedim etkisinin açık olduğunu söylemektedir. 19. Yüzyıldaki en büyük takipçisi ise Enderunlu Vasıf ile Tanzimat dönemi şairlerini de etkileyen Leskofçalı Galib'tir.

Nedim, Kaside'de Nef'i'nin, gazelde ise hikemi tarzın büyük temsilcisi Nabi'nin etkisinin olduğu bir şiir ortamında yetişmiş ve çok geçmeden "Nedimane" denilen yeni bir tarz geliştirmiştir. Bu tarzın esasını söyleyiş güzelliği, yerlilik arzusu ve şuh eda oluşturmaktadır. Kendisi de bir gazelinde *"Malumdur benim sühanım mahlas istemez / Fark eyler anı şehrimizin nüktedanları"* diyerek üslup sahibi bir şair olduğunu ifade etmiştir.

Nedim maddî aşkın bütün heyecan ve çapkınlıklarını kayıtsızca söylemekten çekinmez. Sanki o uçarı bir çapkın, doymak bilmeyen bir aşıktır. Fakat asla kaba ve bayağılığa düşmez.

Nedim'in şiirlerindeki bu tavır ve eda onun hem takdir edilip takip edilmesine hem de eleştirilere maruz kalmasına sebep olmuştur. Hatta Şeyh Galip bile; *Sâlik-i tavr-ı Nedîm oldun bu düşmezdi sana / Hem-zebân olmaz mısın Gâlib sühân-gûlarla sen* diyerek Nedim'e nazire yazmayı kendisine yedirememiş, onu büyük şair saymamıştır. Devrinde her ne kadar büyük şair olarak tanınmasa da Safâyî Tezkiresi'nde Nedim'in şiiri için "eş 'ârı gayet muhayyel ve güftârı katı bî-bedeldir." demiştir. (Safayi 672).

Klasik şiirdeki sevgili motiflerine Nedim'in şiirlerinde de rastlanılmaktadır. Ancak Nedim'de aynı zamanda değişen sevgili imgesi de görülmektedir. Örneğin sarı saçlı, mavi gözlü güzeller Nedim'in divanında karşımıza çıkan yeniliklerdendir.

Teknik özellikleri itibariyle klasik bir divan hüviyetindeki Nedim Divanı, benzerlerinden bir hayli farklıdır. Hece vezniyle yazdığı iki koşma, Çağatay Türkçesi ile yazdığı bir Nevayi nazireşi, ve 33 şarkısı dikkat çekicidir.

Gerçekçi tasvirlere ve tahkiyeye alışık olmayan bazı nazım şekilleri Nedim'in üslubuyla değişmeye başlar. Kaside, tarih ve murabbalar çizilen canlı sahneler ve diyaloglarla hikayeye/

mesneviye yaklaşır. Divan şiirinde şekil önemli bir unsur olup, aynı zamanda konuyu da tayin eder. Ama Nedim, bütün kalıpları zorlayan bir şair olmuştur. Örneğin III. Ahmed'in tıraş olması üzerine bir şarkı ile padişaha sıhhat ve afiyet diler:

Cemâl-i bâ kemâlin buldu revnâk nûr ü behcetle / Tıraş oldun efendim âfiyetler izz ü devletle / Şükürler kim yine buldun kemâl icrâ-yı sünnetle / Tıraş oldun efendim âfiyetler izz ü devletle (Mazıoğlu *115*)

Nedim'in asıl kudreti onun dili kullanmadaki ustalığındadır. Konuşma dilinden gelen söyleyişleri kullanmadaki dehası ve ahengi sağlamadaki titiz işçiliği onu çağdaşlarından ayırır. Bununla birlikte Nedim, konuşulan dilden yararlanırken basitliğe ve bayalığa düşmez. Üstelik Nedim bunları yaparken de kafiye, redif ve vezinde çok başarılıdır.

Nedim'in şiirlerinde devrinde İstanbul halkının konuştuğu Türkçe kelime ve deyimlere de sıkça rastlanır. Ayrıca Nedim'in şiirlerinde şehirde konuşulan dilin canlı ve doğal söylenişi ile birlikte halkın yabancı kelimeleri kullanırken yaptığı yanlışlıklara da yer verilmiştir. Nedim'in diline konuşma tarzı o kadar hakimdir ki o Arapça ve Farsça kelimeleri halk gibi kullanmaktan çekinmeyip hatta zevkle kullanır. Buna Sabit, Kami, Vehbi, Asım gibi şairlerde de rastlasak da Nedim'de bu kaide kırıcılık diğerlerinden daha fazladır: Zahm yerine zahım, subh yerine subuh, nazm yerine nazım, bezm yerine bezim, sahn yerine sahın gibi kullanımlar Nedim'in şiirlerinde yaygındır.

Akademik sahada yapılan çalışmalarda Nedim'in Sebk-i Hindi şairi olarak sayılıp sayılamayacağı tartışması sürmektedir. İran edebiyatı ve Osmanlı edebiyatında Hint üslubu olarak adlandırılan ve Örfî, Feyzî, Kelîm gibi İran şairleri aracılığıyla edebiyatımıza giren bu üslup tarzı 17. yüzyıl şairlerini etkilemiştir. Hasibe Mazıoğlu, Abdülbaki Gölpınarlı ve Sabahat Deniz, Nedim'in de bir Sebk-i Hindî şairi olduğunu vurgulamaktadırlar. Ancak İsrafil Babacan, Nedim'i Sebk-i Hindî şairi olarak kabul etmemektedir. Babacan'a göre Nedim'in şiirlerinde Hint üslûbuna uygun genişletilmiş tamlamalar, hayal atlamaları, çağrışım zenginliği, tasavvufi muhtevanın işlenişi; kurbân, girdâb ve bîrengî gibi Sebk-i Hindî anlayışında önemli sayılan kavramlara rastlanılmamaktadır. Bununla birlikte Nedim, şiire getirdiği yeniliklerin yanı sıra geleneğe bağlı bir şairdir. Ayrıca, Nedim'de görülen bazı Sebk-i Hindî özelliklerinin hangi sebepten kaynaklandığı (şahsiyeti ve sanat dehası mı yoksa şuurlu bir edebi harekete bağlı kalmaksızın geleneksel İstanbul Türkçesi etkisiyle yetişmiş olması mı?) tartışmalı bir konu olduğundan Babacan, Nedim'i şiirlerinde bazı Hint üslubu özelliklerini, özellikle de ikinci derecede dil özelliklerini şiirine yansıtan bir şair olarak görmek gerektiğini düşünmekte ve onun bilhassa gazellerinde sebk-i vukûî ve vâsûht akımlarına daha yakın olduğunu belirtmektedir (459-500).

Öne Çıkan Eserleri

- *Nedim Divanı*. (Divan) Haz. Abdülbaki Gölpınarlı. Ankara: İnkılâp Yayınları, 2004.
- *Sahâifü'l-Ahbâr*. (Müneccimbaşı Ahmed Aşıkî (ö.1702)'nin *Câmiü'd-Düvel* adlı Arapça eserinin Türkçe çevirisi; 1720-1730)
- *Aynî Tarihi*. (Bedreddin el-Aynî tarafından yazılan *'İkdü'l-cümân* adlı İslam tarihi Nedim'in de içinde bulunduğu bir tercüme heyetince çevirisi.)

Kaynakça ve İleri Okumalar için Öneriler

- Ali Canip Yöntem. "Nedim'in Hayatı ve Çağdaşlarının Üstündeki Tesirleri". *Prof. Dr. Ali Canip Yöntem'in Eski Türk Edebiyatı Üzerine Makaleleri*. Haz: Ahmet Sevgi, Mustafa Özcan. İstanbul: Sözler Yayınları, 1996.
- Muhsin Macit. "Nedim". *DİA*. c. XXXII.
- Hasibe Mazıoğlu. *Nedim'in Divan Şiirine Getirdiği Yenilikler*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2012.
- Tunca Kortantamer. "Nedim'in Şiirlerinde İstanbul Hayatından Sahneler". *Eski Türk Edebiyatı Makaleler 1*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1993.
- Halil İnalcık. *Has-bağçede 'Ayş u Tarab: Nedimler, Şairler, Mutribler*. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2011.
- İsrafil Babacan. *Klasik Türk Şiirinin Son Baharı: Sebk-i Hindî (Hint Üslubu)*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2012.
- Sabahat Deniz. "Türk Edebiyatında Hint Üslûbu". *Osmanlılar Ansiklopedisi*. C. 9, 639-648. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Mustafa Safayi Efendi. *Tekire-i Safayi*. Haz: Pervin Çapan. Ankara: AKM, 2005.
- Ahmet Atilla Şentürk ve Ahmet Kartal. *Üniversiteler İçin Eski Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2006.

—Meryem Babacan Bursalı

BİLGİNLER

Kutbünnâyî Osman Dede

(ö. 1142/1729-30)

Kutb-ı nâyi, şeyh, bestekâr, şair, hattat, mesnevîhân

XVIII. asrın en önemli mûsikîşinaslarından ve neyzenlerindendir. İstanbul Vefa'da doğmuştur. Doğum tarihi kesin olmamakla beraber 1642-1647 yılları arası olduğu, bazı kaynaklarda 1652 olduğu tahmin edilmektedir. Babası Süleymâniye Dârüşşifâsının reîsü'l-huddâmı Hacı İbrahim Efendi'dir. Babasının adının Süleyman olduğu da söylenmektedir. Osman Dede genç yaşta ilim ve sanatla meşgul olmuş meşhur hattat Nefeszâde İsmail Efendi'den (ö.1090/1679) sülüs ve nesih meşketmiştir. Talîk yazıyı ise Gavsî Dede'den meşk etmiştir. Galata Mevlevîhanesi şeyhi tasavvuf erbâbı ve hattat Gavsî Dede'ye (ö.1109/1697) intisab etmiş, sonra da ona damat olmuştur. Onsekiz yıl Galata Mevlevîhanesi'nde hem ney-

zenbaşılığı hem de mesnevîhânlık yapmıştır. Gavsî Dede'nin vefatı ile dergâhın şeyhliğine atanmış ve Mesnevî okutmaya başlamıştır. Vefâtına kadar dergâhın şeyhliğini yapmış, Osman Dede'nin vefâtı (1142/1729-30) ile yerine oğlu Sırrî Abdülbâki Nâsır Dede geçmiştir. Kabri dergahın semâhâne kapısının sol cihetindeki türbededir. İki yıl sonra Abdülbâki Nâsır Dede de vefât etmiş, o da babasının yanına defnedilmiştir.

Osman Dede, ilk ney derslerini Gavsî Ahmed Dede'den almıştır. Ney üflemedeki hünerini üç yıllık Çile süresi içerisinde edindiği ifade edilmektedir. Hamza Dede'den sonra ilk kutb ı nâyi diye anılan Osman Dede, kendi yazdığı Edvarı'nda ney ve ney üfleme metodu ile ilgili bir bilgi vermemektedir. Neyzen olarak icradan nazariyata kadar her sahada imzası vardır. Ney ve mûsikî bilgisini dergâhtaki mûsikî çevresinde kendi kendine ilerletmiştir. Galata Mevlevihanesi'ne gelen Seyyid Halil er-Ruhavî adında bir zat, dergah şeyhi Ahmed Gavsî'den bir neyzenden ney üflemesini talep eder. Dergâhta neyzenin bulunmaması nedeniyle derviş Osman ney üfler ve çok beğenilir. O günden sonra çalışmalarına büyük bir iştiyakla sarılan derviş Osman 1679 yılında Mevlevihane'nin neyzenbaşısı olur.

Osman Dede, şeyhinin kızı Hatice Hanımla evlenmiştir. III. Ahmed ve Sadrazam Damat İbrahim Paşa'nın teşvik ve himayesini görmüştür. Osman Dede'nin Sırrı Abdülbaki adlı bir oğlu ve Saide adlı bir kızı olmuştur. Oğlu Osman Dede'nin vefatı ile Galata Mevlevihanesi postnişinliğine tayin olmuş, kızı Yenikapı Mevlevihanesi şeyhi Kütahyalı Seyyid Ebubekir Dede ile evlenmiştir. Kızından torunları Ali Nutki, Abdülbaki Nasır ve Abdürrahim Künhi dedeler bu mevlevihanelerde şeyhlik yapmışlar, devrinin tanınmış mûsikîşinasları arasına katılmışlardır. Osman Dede bazı peşrevlerine özel isimler de koymuştur. Gül Devri, Kabak Peşrevi bunlara örnek olarak verilebilir. Miraciyesi tekkelerde gelenek olarak kandillerde okunmaya başlamıştır. Son zamanlara kadar bazı tekkelerde de okunduğu belirtilir. Dini mûsikî bestekârı, hattat, şair ve ney virtüozu olan Osman Dede, otuziki yıl şeyhlik yapmıştır. Mükemmel Arapça ve Farsça bilmektedir. Kutb-ı Nayi ünvanı Mevlana'nın Hamza adındaki neyzenine verilen ünvanın tekrarı olduğu ifade edilmektedir. Beş padişah gören Osman Dede, Lale devrini idrak etmiştir. Dede bir eser okunurken onu ebced notasıyla notaya alabilen dâhi bir mûsikîşinastır. Kantemiroğlu'nun ebced notasının ve eserinin Osman Dede'ye dayandığı da belirtilmektedir.

Osman Dede'nin en önemli bestesi olan Miraciye, Hz. Peygamber'in Mescid-i Haram'dan Mescidi Aksa'ya, oradan da semâya yükselişini anlatan manzum eseridir. Osman Dede Miraciyesini Nasûhî Dergahında bestelemiştir. Osman Dede ömrünün son yıllarında bir gün Üsküdar Doğancılar Nasuhi Dergâhına misafir olmuştur. Miraciye'nin güfteleri gece rüyasında Nasûhî Efendi tarafından kendisine ilham edilmiştir. Eser üç gecede altı bahir olarak bestelenmiş ve Berat Kandiline rastlayan ertesi gece dergâhta ilk kez okunmuştur.

Miraciye Yazımları Suphi Ezgi Yazımı: Hüseyin Sadettin Arel ve Zekâi Dedezâde Ahmet Irsoy tarafından derlenerek yazılmıştır. Güftesinin tamamı Osman Dede'ye, tevşihlerden beşinin güftesi Şeyh Nasuhi Efendiye, bir tanesi ise Mevlana'ya aittir. Abdülkadir Töre Yazımı: Mi'rachân İhsan Bey tarafından okunmuş, İsmail Hakkı Bey tarafından notaya aktarılmıştır. Eser baştan sona durak şeklinde ve usulsüz olarak bestelenmiştir. Zeki Arif Ataergin Yazımı: Zeki Arif Ataergin'in Doğancılar'daki Nasuhi dergâhına hediye ettiği Orhan Nasuhioğlu koleksiyonundan temin edilmiştir. İsmail Hakkı Bey Yazımı: Bu nüsha Ankara TRT müzik dairesi nota arşivi, İsmail Hakkı Bey koleksiyonunda, defter 183/9-59 numaradadır. Nazmi Özalp Yazımı: Suphi Ezgi'nin kaleme aldığı notadan faydalanılmıştır. Bu nüshada bulunmayanlar Ekrem Karadeniz'in kitabından ilaveler yapılarak tamamlanmıştır. Neva bahrini Sultan Mahmud devrinde Hüdâî Dergâhı postnişini Büyük Ruşen Efendi'den sonra bilen kalmamıştır. Ahmet Hatipoğlu Yazımı: Nazmi Özalp yazımından faydalanılarak yeniden düzenlenmiş ve kayıt altına alınmıştır. Bazı bölümler TRT'de farklı konserlerde yeniden okunmuştur. Tekkelerin kapatılması, dolayısıyla dinî mûsikî repertuarının da gitgide azalmasıyla, Miraciye de unutulmaya yüz tutmuştur.

Eserleri

1. Mevlevî âyinleri: Rast, Hicâz, Uşşâk ve Çargâh âyinleridir. Hicâz âyini unutulmuşken, Edirneli bir dervişin ezberinden birinci ve ikinci selamın tamamı ve üçüncü selamın bir bölümü tespit edilmiştir.

2. Rabt-ı ta'birât-ı mûsikî: Bir edvâr kitabıdır. Farsça yazılmıştır. Mukaddimesinde III. Ahmed ve Damat İbrahim Paşa medhedilmektedir.

3. Mîraciye: Türk mûsikîsinin şaheser bir beste örneğidir. Segâh, Müstear, Dügâh, Neva ve Hüseyni makamlarında beş bölüm olarak bestelenmiş, her bölüm tevşihlerle süslenmiştir. Miraciye eseri 1892 yılında Mîr'acu'n-Nebî Aleyhi's-Selâm adıyla bastırılmıştır. Mîrâciye Türk mûsikîsinin en büyüğü ve en uzunudur. Osman Dede, asıl ününü Miraciye ile kazanmıştır. Beş bölüm bin münacattan oluşan eserde bölümler (bahir, hane) birer tevşih ile ayrılmaktadır.

4. Gazeller, Nazireler ve Naatler.

5. Nota İcadı (Nota i Türkî): Türk mûsikîsinde kullanılan perdelerin baş harflerini alarak Arap alfabesine dayalı bir nota yazım kitabıdır. Kitap son zamanlara kadar Yenikapı Mevlevihanesi'nde iken kaybolmuştur. Kendisi bizzat Nota i Türkî olarak isimlendirdiği kendi nota şeklini kullanır. Nota yazımının özellikleri; harf müzik yazısıdır ve perde isimlerinde harfler ve heceler kullanılmıştır. Harfler noktasızdır. Süreler harflerin üzerindeki rakamlardır. Üste çizilen çizgiler iki nota değerinin farkını gösterir. Bitiş mim harfiyle gösterilmiştir. Dede'nin nota yazımının pratik bir yapı olduğu vurgulanmaktadır. Kantemiroğlu'nun da Osman Dede'nin de müzik yazısı (nota yazımı) bir harf yazısı olduğu, ebced müzik yazım notası olmadığı belirtilir. Bu bilgileri Popescue-Judetz'in de paylaştığı ifade edilmektedir. Ancak, bu nota yazım şeklinin, mahiyetinin anlaşılmadığı da ifade edilmektedir.

6. Saz Eserleri.

7. Ravzatü'l-îcaz fi mu'cizâti'l-mümtaz: 1170 beyitten oluşan mesnevi tarzında bir eserdir. Bu kitapta Peygamber-

lerin mucizeleri anlatılmaktadır. Osman Dede'nin Nayi mahlası ile kaleme aldığı şiirleri bu eserdedir.

Osman Dede'nin bugün elimizde üçü tamam, biri noksan olmak üzere dört âyin-i şerîfi, bir mîrâciye bestesi ve pek çok saz eseri mevcuttur.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Nilgün Doğrusöz. "Nayi Osman Dede'nin Nota Koleksiyonundan Bir Saz Eseri, Segâh Peşrev". *Akademik Bakış Dergisi* 37 (Temmuz-Ağustos 2013) E-Dergi.
- Süleyman Erguner. "Osman Dede, Nâyi". *DİA*. C. XXXIII., 461-462.
- Süleyman Erguner. "XVIII. Yüzyıl Musikimiz, Ney ve Neyzenler". *Yeni Türkiye Türk Musikisi Özel Sayısı* 57 (Mart-Nisan 2014): 895- 912.
- Suphi Ezgi. *Nazari Ameli Türk Musikisi*. İstanbul: Yy, 1940.
- Ekrem Karadeniz. *Türk Musikisinin Nazariyesi ve Esasları*. Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1965.
- M. Nazmi Özalp. *Türk Musikisi Tarihi*. İstanbul: MEB Yayınları, 2000.
- Nuri Özcan. "XVII. Ve XVIII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Dini Musiki". *Yeni Türkiye Türk Musikisi Özel Sayısı* 57 (Mart-Nisan 2014): 882-894.
- Yılmaz Öztuna. *Türk Musikisi Ansiklopedik Sözlüğü*. Ankara: Orient Yayınları, 2006.
- Mustafa İsmail Toprak. "Nayi Osman Dede ve Miraciyesi." Lisans tezi. Ankara: Atatürk Üniversitesi, 1995.

—Fatih Koca

BİLGİNLER

Şeyhülislâm Esad Efendi

(ö. 1166/1753)

Osmanlı şeyhülislamı, Mûsikişinâs, Mûsikî tarihçisi

Alâiyeli yörük bir aşirete mensup olan dedesinin İstanbul'a gelip yerleşmesiyle babası ve diğer aile fertleri gibi Es'ad Efendi de artık İstanbulludur. Hızlı ve oldukça yoğun geçen eğitim süreçlerinden sonra 25 yaşında Müderris olur. Sonra Teftîş-i Harameyn ve Emânet-i Fetvâ hizmetlerinde bulunur; daha sonra Bilâd-ı Erba'a Pâyesi ile Selânik Kadılığı'na tayîn edilir. Bu görevden ma'zûlken 1733 (H. 1146) târîhinde Medîne rütbesini alır. Kardeşi İshâk Efendi'nin Şeyhulislâmlığında, Haziran 1734 (Muharrem 1147) tarihinde İstanbul payesi ile Mekke Kadısı olur ve burada hac ibadetini yerine getirir.

Es'ad Efendi 1737-39 (H. 1150-52)'da Avusturya'ya karşı yapılan Sadrâzam Mehmed Paşa'nın Adakale Seferi'nde ve Belgrad Fütûhâtı'nda Anadolu Kazaskerliği payesi ile 14 Mart 1737 (H. 23 Zilkâde 1150) tarihinde Ordu Kadısı olarak tayin olur. Burada cesaretle birçok faaliyetlerde bulunur ve Mehâdiye önünde Osmanlı kuvvetlerinin uğradığı muvaffakiyetsizliği telafi için, düşman üzerine gönderilecek askere kumandan nasbedilmek istenen İvaz Mehmed Paşa'nın tereddüdünü giderir ve onu askerin başına geçmeye ikna eder. Bundan sonra yapılan muhârebede Avusturyalılar mağlup edilerek Adakale fetholunur. Daha sonra Es'ad Efendi, bu seferin sulh müzakeresinde murahhas olur; müzakereden sonra diğer murahhaslarla birlikte Belgrad'a girer; Koca Râgıp Paşa ile birlikte Belgrad Andlaşması'nın bazı maddelerindeki ihtilâfları halletmek için Bâb-ı Âlî ile Avusturya ve Rusya elçileri arasında akdolunan sayısız mükâleme meclislerinde murahhaslıkta bulunur.

Bu akid sırasında Es'ad Efendi'ye 13 Mart 1744 (H. 27 Muharrem 1157)'de Rumeli Pâyesi verilir, onyedi ay kadar sonra 24 Temmuz 1745 (H. 27 Cemâziyelâhir 1158)'de azledilse de bir yıl sonra 27 Teşrîn-i Evvel 1746 (H. 10 Şevvâl 1159)'da ikinci defa verilir; fakat süresi bitmeden tekrar azl edilir vc 1 Ağustos 1747 (H. 24 Receb 1160)'da Hisar ile Bebek arasındaki yalısında ikâmete mecbûr tutulur.

Bir yıl kadar sonra 20 Temmuz 1748 (H. 24 Receb 1161)'de Es'ad Efendi, kendisine dâimâ iltifât eden I. Mahmûd tarafından Boğaziçi'nde Defeterdar'daki Neşatâbâd kasrına çağırarak Şeyhülislâmlığa tayîn edilir. Sadrâzâm Seyyid Abdullah Paşa'nın tesiriyle ve gösterdiği dürüstlüğe rağmen çağın gereklerine uygun hareket edememe gerekçesiyle 12 Ağustos 1749 (H. 27 Şaban 1162)'da azledilerek, Halefi Saîd Efendi'nin tavsiyesi üzerine Şam tarîki ile Mekke'ye nefyedilmek istense de menfâsı pâdişâh tarafından Sinop'a, sonra da Gelibolu'ya çevrilir. 4 Mart 1752 (H. 16 Rebi'ulâhır 1165)'de affedilir ve tekrar İstanbul'a döner ve yaklaşık bir yıl sonra da burada vefat eder.

Es'ad Efendi nesir ve şiirde usta, ileri derecede Arapça ve Farsça bilen, âlim ve mûsikîde oldukça mâhir bir kişiliğe sahiptir. Onun *Atrabü'l-Âsâr fî Tezkiret-i Urefâi'l-Edvâr* adlı eseri kültür tarihimizin ilklerinden sayılabilecek bir niteliktedir. *Tezkire-i Hânendegân* veya *Tezkire-i Mûsikîşinâsan* olarak da bilinen eser Nevşehirli Dâmâd İbrâhîm Paşa'ya ithâf edilerek yazılır ve içeriğinde Sultan I. Ahmed (1603-1617) ile III. Ahmed (1703-1730) devirleri arasında yetişen 100 kadar bestekârın biyografileri yer alır.

Eser ağdalı ve sanatkârâne bir üslûbla kaleme alınmış olup Mukaddime kısmında besmele, hamdele ve salveleden sonra makâm ve usûller hakkında bilgilerle devam eder. Burada kullanılan kelimeler hem lugat hem de nazarî anlamlarıya birlikte kullanılarak çok ustaca işlenen sanatlarla ele alınmıştır. Klasik edvâr kitaplarındaki gibi mûsikî sanatının nasıl meydana geldiği, mûsikînin faydaları, bu san'atı bilenlerle bilmeyenler arasındaki farklar gibi konular ele alınır. Bu konular Fârâbî, Urmevî ve Merâğî gibi bazı edvâr sahibi üstâdların isimleri zikredilerek anlatılır. Dâmâd İbrâhîm Paşa'ya sunulduğunu belirten bir dörtlükten sonra Allah'tan muvaffakiyet dileyerek kitabın asıl konusu olan bestekârların biyografilerine geçilir.

Eserde bestekâr ve sanatkârlar alfabe sırasına göre ve her biri ayrı bir başlık altında ele alınıp önce doğdukları ve yaşadıkları

yerler zikredilip hayatlarından bahsedilir. Sanat değerleri üzerinde durularak besteledikleri güftelerden bir veya iki örnek verilir. Konunun sonunda bestekârın eserlerinin sayısı bildirilirken bazı bestekârların vefat tarihi ile bunları belirten tarih mısraları da kaydedilir.

Eserin hâtimesinde I. Ahmed ile III. Ahmed arasında burada zikredilenlerin dışında 30 kadar daha bestekârın yaşadığı belirtilmiş, ancak bunların hayatlarıyla ilgili bilgi bulunamadığı veya ilmî değer itibariyle diğerleri seviyesine ulaşamadıkları sebebiyle esere alınmayıp sadece sayılarının bildirilmesiyle yetinildiği kaydedilmiştir. Bu açıklamalardan, müellifin eserini yazarken şahısları ilmî mevkî ve bestekârlıktaki başarıları yönünden objektif bir tasnîfe tâbî tuttuğu anlaşılmaktadır.

Es'ad Efendi'yi mûsikî alanında yetiştiren devir, kültür tarihimizin ve özellikle mûsikî tarihimizin en ileri düzeyi sayılan Lale Devri'dir. Meselâ Hâfız Post, Nazîm, Seyyid Nûh, Ebû Bekir Ağa ve Zaharya'yı o zamanın şöhretleri arasında sayabiliriz. İstanbul o devirde Enderûn ve sarayın teşvik ve himâyesi sebebiyle mûsikînin beşiğidir. Es'ad Efendi de hayatının çoğunu burada ve bu çevrede geçirmiştir. Es'ad Efendi'nin Şeyhülislâm olduktan önce ve sonra kendi bestelediği eserlerini padişah huzurunda meşk ettiği, hatta padişahın kendisine yeni eserlerinin olup olmadığını sorduğu, varsa okumasını rica ettiği anlatılır. Osmanlı'da genel olarak Padişahlar mûsikîyi iyi bildikleri, mûsikîyi ve mûsikîşinâsları himaye ettiklerinden Es'ad Efendi'nin de ilmi ve besteleri ile bu taltife mazhar olduğu aşikardır.

Es'ad Efendi ilmî, askerî ve meslekî başarısını, te'lîf ettiği eserler ve mûsikîşinâs bir padişah tarafından dahi beğeni görecek tarzda yaptığı bestelerle mûsikîde de göstermiştir. Onun bize ulaşan bestelerine bakıldığında Hicâz ve Hüseynî gibi Temel Makâmlar'ın yanı sıra, Nühüft, Dügâh, Arazbâr, Isfahân gibi bileşik makamları da büyük bir maharetle kullandığı ilâhî formu yanında sanat değeri yüksek olan Beste, Ağır Semâî, Yürük Semâî, Peşrev ve Sâz Semâîsi gibi formları da hassasiyetle nakşettiği; ayrıca, Düyek ve Ağır Düyek gibi Temel Usûller yanında Darb-ı Fetîh gibi büyük usûlleri de fevkalade bir başarıyla işlediği göze çarpar. Kezâ bestelerinin bazısının güfteleri de kendisine aittir.

Mûsikî konusunda prensiplerinden tâviz vermeyen, asla riyâya tenezzül etmeyen Es'ad Efendi'nin çok hassâs bir karaktere, haysiyetli, mümtâz akl-ı selîm ve tatlı sözlü bir kişiliğe sahib olduğu anlatılır. Onun böyle bir kişiliğe sahip oluşunda kanâatimizce mûsikîşinâslığının payı büyüktür.

Es'ad Efendi'nin mûsikîde gelişmesine en büyük pay dînî mûsikîye ait olmalıdır. Hayatı boyunca başta İstanbul olmak üzere çeşitli illerde dînî vazifeler yapması sonucu o, daima câmi mûsikîsinin en iyi icra edildiği yerlerde bulunmuş, güzel sesli ve kabiliyetli müezzin ve imam-hatipleri dinlemiştir. Bu durum onun mûsikîşinâs karakteriyle bütünleşerek daha da gelişmesini sağlamış, hatta günümüze kadar ulaşan İlahi formunda eserler dahi bestelemesine sebep olmuştur. Nitekim biyografilerini verdiği mûsikîşinâşlar arasında imam ve müezzinler de vardır.

Es'ad Efendi'nin sâzendeliği hakkında da bazı bilgiler yer almaktadır. Örneğin Hüseyin Sâdeddin Arel onun aynı zamanda bir sâzende olduğunu söyler. Ruşen Feril Kam ise Es'ad Efendi'nin saz eserlerine bakarak muhtemelen ney ve tanbûru veyahut herhangi diğer bir sazı kuvvetli bir ihtimalle çalmış olabileceğini anlatır. Bestelediği saz eserlerine bakılırsa bu kanaatlerin doğruluğu muhtemeldir.

Yazma ve matbû olan mûsikî mecmûalarında onun güftelerine rastlanmakta ve bunlardan bazılarının besteleri gibi güftelerinin de kendisinin olduğu bilinmektedir. Sâmî'nin Kâr-ı Nâtık'ına da bir beste yaptığı söyleniyor. Mûsikî eserlerini nota ile tespit etmek çok yaygın olmadığı için Es'ad Efendi'ye ait bestelerden çoğunun kaybolduğu muhakkaktır.

Es'ad Efendi, hem dînî hem de din dışı sahalarda ve ayrıca sözlü ve sözsüz saz eserleri gibi türlerde eser vermiş çok yönlü bir bestekar olmakla birlikte güftelerinin bazısı kendisine aittir.

Zamanımıza ulaşan besteleri şunlardır:

a- Râst Kâdirî İlâhîsi, Düyek, Nesîmî, mülk-i cihân sultânı.
b- Nühüft Saz Semâîsi, Yürük Semâî.
c- Dügâh Ağır Çenber Beste, izârın gül gül olmuş bûseden, dil, dâğ-dârındır.
d- Dügâh Nakış Sengin Semâî, Nâilî, sayd eder bin dili bin dâm ile zülf-i siyehin.
e- Dügâh Nakış Yürük Semâî, der-yemenî pîş-i menî, pîş-i menî der yemenî.
f- Arazbâr Nakış Yürük Semâî, ey nâm-ı cemâl-i yâr bürdîm.
g- Hüseynî Nakış Yürük Semâî, ey şeh-i kişver-i nâz ü nahvet.
h- Isfahân Nakış Yürük Semâî, Rûhî, ey nesîmî seheri cânda yerin var mı senin.
i- Hicâz Peşrevi, Darb-ı Fetîh, 5 hâne.
k- Hicâz Sâz Semâîsi.
l- Nühüft Peşrevi, Ağır Düyek.
m-Nühüft Peşrevi, Düyek.

Es'ad Efendi'nin fetvâlarından oluşan 20 kadar örneği Hâfız Mehmed Efendi toplamıştır. Es'ad Efendi ayrıca, yattığı hazîrenin yanındaki İsmâil Efendi'nin yaptırdığı câmiinin kitabesini, bu câmiinin avlu kapısı üstündeki taş mektebi, avluya açılan üzerinde 1161 tarihli Arapça kitâbeli Dârulhadîs binasını yaptırmıştır. İçinde çok değerli yazmaların yer aldığı kütüphanesi, bugün Süleymaniye Kütüphanesi bünyesindedir.

Öne Çıkan Eserleri

- *Atrabü'l- Âsâr fî Tezkiret-i 'Urefâi'l- Edvâr.*
- *Lehcetü'l- Lugât.* (1724/1738) İstanbul, 1795.
- *Bülbülnâme.*
- *Dîvân.*
- *İtbâku'l- Etbâk.* (Nazire).
- *Gülzâr-ı İbrâhîm.*
- *Hülâsâ et- Tebyîn fî Tefsîr-i Sûre-i Yâsîn.*

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

Hakkı Tekin. "Şeyhülisl'am Es'ad Efendi ve Atrabü'l- Âsâr fî Tezkireti Urefâi'l- Edvâr Adlı Eseri." Yüksek lisans tezi. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 1993.

Veled Çelebi. "Atrabü'l- Âsâr". *Mekteb Mecmûası*. Sene III (1311/1893-94): 1-7,10.

Yılmaz Öztuna. "Es'ad Efendi (Şeyhülislâm Mehmed, Ebû İshâk- Zâde)". *Büyük Türk Mûsikîsi Ansiklopedisi*. *C. I, s. 265-267*.

Nuri Özcan. "Atrabü'l- Âsâr". *DİA*. C. IV, s. 85.

Cavit Baysun. "Esat Efendi". *İslam Ansiklopedisi*. C. IV, s. 359.

Ruşen Ferit Kam. "Şeyhülislâm Esat Efendi". *Radyo Mecmuası 7 (1948): 73*.

Hüseyin Sadettin Arel. "Türk Bestekarlarının Terceme-i Halleri". *Mûsikî Mecmûası* IX- XXIV (Kasım 1948-Şubat 1950).

—Hakkı Tekin

BİLGİNLER

Koca Râgıb Paşa

(ö. 1176/1763)

Osmanlı sadrazamı, diplomat, şair ve tarihçi

1 10/1698-99 yılında İstanbul'da doğdu. Asıl adı Mehmed'dir. Râgıb mahlası ile birlikte Mehmed Râgıb olarak bilinse de daha çok Koca Râgıb Paşa olarak tanındı. Defterhâne-i Âmire kâtiplerinden Şevki Mehmed Efendi'nin oğludur. Öğrenimi hakkında kesin bir bilgi yoktur. Kısmen babasının dairesinde kısmen de özel hocalardan dersler alarak kendi kendini yetiştirdi. Hoca Sâlih Efendi'den Farsça öğrendi. Ayasofya-i Kebir Medresesi sakinlerinden olan Yûsuf Efendi'den sülüs ve nesih meşk etti. Kitâbet, inşâ, hesap ve defter usullerini öğrendiği Defterhâne'de kendisine "Râgıb" mahlası verildi. 1134/1721-22 yılında başlayan Osmanlı-İran savaşında ele geçirilen yerlerin kaydedilmesi için 1135/1722-23 yılında defterhane tarafından bölgeye tayin edilerek Defterhâne görevlileri arasında yer aldı. Bu suretle Serasker Ârifî Ahmed Paşa'nın maiyetine dâhil oldu ve onun mektupçuluğuna getirildi. Revan fethinin ardından umûr-ı mühimme kitâbetine getirildi (1137/1725). Köprülüzâde Abdullah Paşa, Bağdat Valisi Ahmed Paşa, Hekimoğlu Ali Paşa gibi seraskerlerin yanında kâtiplik, mektupçuluk, defter eminliği gibi görevlerle doğu cephesini dolaştı. 1138/1725-26 yılında Şah Tahmasb ile yapılan bir müzakereye kâtip olarak katıldı. İki yıl sonra, kısa bir süre Revan defterdarı oldu. 1141/1728-29 yılında İstanbul'a çağrıldı ve cizye muhasebeciliğine getirildi. 1142/1730 yılında Bağdat Valisi ve İran Seraskeri Ahmed Paşa maiyetinde defter emini ve reisü'l-küttâb vekili olarak gönderildi. Bu sıra yeni alınan Hemedan bölgesi ile ilgili kayıtları tutmakla da görevlendirildi. 1143/1730-31 yılında süvari mukabelecisi pâyesiyle Bağdat defterdarlığına tayin edildi. Bu görevde iken Herat'ta bulunan Nâdir Şah'a elçi gönderildi. 1146/1733-34 yılında Bağdat'ın yedi ay süren kuşatmadan kurtarılmasındaki başarıları sebebiyle maliye tezkireciliğine getirildi. 1148/1735 yılında İran seraskerliği yeniden Ahmed Paşa'ya verilince ordu defterdarlığı ve reîsü'l-küttâb vekilliği yaptı. Sonra İstanbul'a dönerek aynı yıl (1148/ 1735) ikinci kez cizye muhasebeciliğine getirildi. 1149/1736'da cizye muhasebecisi olarak Osmanlı-Rus savaşına katıldı. Fakat Ordu İsakça sahrasına yerleşmişken gelen hatt-ı hümâyunla bu defa İran ile barış görüşmelerine çağrıldı. Bu görüşmelerdeki bilgisi ve başarısı takdir edilerek 1149/1737'de sadâret mektupçuluğuna getirildi. Reisü'l-küttâb Mustafa Efendi denetiminde Nemirov'da Ruslarla yapılan görüşmelere üçüncü delege sıfatıyla katıldı. Görüşmelerdeki başarısından şıkk-ı sânî pâyesi verildi (1149/1737). 1152/1739 yılında Avusturya ve Rusya ile yapılan başarılı Belgrad görüşmelerine ikinci delege olarak dâhil oldu. Görüşmelerdeki başarısıyla göz doldurdu. 19 Zilkade 1153/5 Şubat 1741'de reîsü'l-küttâblık makamına getirildi. Bu görevdeyken kaleme ait defterlerin konularına göre tasnifi, şikâyet defterleriyle ahkâm defterlerinin birbirinden ayrılması, her vilâyete ayrı ahkâm defterleri tahsis edilmesi gibi bazı düzenlemeler yaptı. Reisü'l-küttâblık görevi son bulunca 1155/1744'te vezirlik pâyesi ile Mısır'a vali oldu. Burada üç yıl kaldı. Memluk beylerinin yönetimindeki etkisini kırmaya yönelik idarî değişiklikler yapmaya çalışırken bir suikasttan güçlükle kurtuldu ve 1161 yılı sonlarına (1748) doğru nişancılık göreviyle İstanbul'a çağrıldı. 1161/1748'de Aydın muhassallığına atandı. 1163/1750'de Sayda, oradan da mâlikâne olarak Rakka eyaletine tayin edildi (1164/1751). 1168/1755'te Halep valisi oldu. Eyaletlerdeki başarılarıyla 1171/1757 emîr-i haclık görevi de uhdesinde bulunmak kaydıyla Halep'ten Şam'a tayin edildi. Bu göreve başlamadan ertesi gün yapılan divan toplantısında veziriazamlığa getirildi. İstanbul'a döndü ve iki gün sonra Sultan III. Osman'ın huzuruna çıkarak sadâret mührünü aldı (1170/1757).

Sadârete gelir gelmez başkentin asayiş ve iâşe sorunlarını çözmeye çalıştı. Dış ilişkilere önem verdi. Dârüssaâde Ağası azline sebep olsa da III. Osman'ın vefat etmesiyle görev değişikliği gerçekleşmedi. 1171/ 1757'de III. Mustafa'nın cülûs merasimi yapıldı ve yeni padişahın ilk sadrazamı olarak görevini sürdürdü. Kendisini sadâretten uzaklaştırmak isteyen Ebû Kof Ahmed Ağa'yı bertaraf ederek Dârüssaâde ağalarının saltanatına son verdi. Maliyeyi sıkı denetim altına aldı. Askerî alanda önemli ıslah çalışmaları yaptı. Yeniçeri ve acemi oğlanları kışlalarının inşa işini bitirdi. Cephanelikleri düzenledi. Sinop, İstanbul ve Rodos tersanelerini aktif hale getirerek donanmayı güçlendirmeye çalıştı. Rus ve Avusturya sınır kalelerini güçlendirdi. Kafkas cephesine ağırlık verdi ve başta Soğucak Kalesi olmak üzere birçok müstahkem mevkii elden geçirdi. Doğu Karadeniz sahillerindeki kaleleri, özellikle Anapa, Faş, Sohum taraflarını asker ve mühimmat bakımından güçlendirdi ve bölgenin kontrol altında tutulmasını sağladı. Memleketin ve İstanbul'un imarına, ıslahına önem verdiği gibi günümüzün şehircilik anlayışına uygun önemli adımlar da attı. Sultan III. Mustafa'nın takdirini kazanarak 1171/1758'de padişahın kız kardeşi Sâliha Sultan'la evlendi. Son günlerini İstanbul Koska'da bir külliye yaptırarak geçirdi. 1176/1763'te hastalandı ve 1176/8 1763'te vefat etti. Fâtih Camii'nde kılınan cenaze namazından sonra,

bir ay kadar önce açılmış olan kütüphanesinin bahçesine sıbyan mektebinin dibindeki türbesine defnedildi.

Râgıb Paşa, nükteleri, zengin kitaplığı, hukuk bilgisi, şairliği ve sohbetleriyle de İstanbul'a ve Osmanlı kültürüne katkıda bulundu. Görev yaptığı yerlerde âlimler, mutasavvıflar ve şairlerle dostluk kurdu. Fıtnat Hanım, Haşmet, Çelebizâde Asım Efendi gibi şairleri etrafında toplayarak yaşadığı dönemin kültür odaklarından biri oldu. Doğu'ya ait engin bilgisi yanında Avrupa'dan kitaplar getirterek Batı âleminden ve fikir adamlarından faydalanmaya çalıştı, *İngiltere Kavânîn-i Bahriyyesi* gibi askerî ve teknik kitaplar yanında Grotius, Voltaire ve Newton gibi aydınların eserlerini tercüme ettirdi. Ulûm-i garîbeye, ilm-i cifr ve nücûma vâkıftı. Nakşibendîlik'ten icâzeti bulunmaktaydı. Nebile Hanım ve Sâliha Sultan ile bilinen iki evliliği ve Nâile ile Lebîbe adında iki kızı vardır.

Vefatından bir yıl önce yaptırmaya başladığı mektep, kütüphane ve şadırvan, Şaban 1176/Şubat-Mart 1763 tamamlanarak hizmete açıldı. Küçüklüğünden itibaren biriktirdiği kitapları Laleli'deki kendi adını taşıyan kütüphanesine bağışladı.

Koca Râgıb Paşa, XVIII. yüzyılda Nedîm ve Şeyh Gâlib'den sonra akla gelen ilk isimlerdendir. Şiirleri sağlam ve ahenkli bir nazma, ağırbaşlı, seçkin, açık ve pürüzsüz bir söyleyişe, insanı düşünce yoluyla saran hikmetli bir muhteva özelliğine sahiptir. Nâbî tarzı da denen hikemî tarzın XVIII. yüzyıldaki en önemli temsilcisidir. Nâbî'nin yolunda yürümekle birlikte kendine özgü bir üslup yaratabilmiş, Nâbî etkisinde kalan diğer şairler gibi basit bir taklitçi olmamıştır. Şiirimizde "mısra-ı berceste" denen ve atasözü gibi dillerde dolaşan pek çok mısraın sahibidir.

Nâbî'ye göre, şiirleri daha sanatkârâne olmakla birlikte tasannuya düşmemiştir. Atasözleri ve deyimlerle şiirini anlam bakımından daha da güçlendirmiştir. Fakat bu güçlü ve veciz söyleyişe karşılık şiirleri yeterli incelik ve coşkudan yoksundur. Gözlemlerini de şiire aksettirmiştir. Az olmakla birlikte zaman zaman Nedîm'i hatırlatan gazeller söylemiştir. Az sayıdaki kasidesinde ise Nef'î'nin tesirindedir. Nâbî'yi takip eden şairler arasında en başarılısıdır. Gibb ve onu takip eden bazı edebiyat tarihçileri, onu kendi sınırları içinde Nâbî'yi geride bıraktığını ileri sürmüşlerdir. Fakat bilgece söylenmiş birçok şiiri olmakla birlikte Nâbî'deki çok yönlülük ve derinlik onda yoktur. Fıtnat Hanım'la karşılıklı latife ve nazireleri meşhurdur. Sünbülzâde Vehbî, Şeyh Gâlib gibi önemli şairlerce şiirlerinin beğenilmesi, sonraki asırda İzzet Molla, Leskofçalı Gâlib, Şinasi, Namık Kemal ve Yahya Kemal gibi şairlerce tanzir edilmesi, şöhretinin büyüklüğünü göstermektedir.

Sebk-i Hindî'nin bazı dil ve muhteva özelliklerinin, özellikle de dil özelliklerinin tesirinde kalsa da bu özellikler onu doğrudan Sebk-i Hindî şairi yapacak düzeyde değildir.

Dîvânı'ndan hareketle şiirinin özellikleri ve poetikası şu şekilde özetlenebilir: Şiiri alelade bir sözden farklı kılan şiirde olması gereken söyleyiş güzelliğidir. Şiirde seçilen kelimeler mana ile uygunluk arz etmelidir. Şiir söylemek için yetenek, bilgi ve birikim yanında zamana ihtiyaç vardır. Şiirde hayâl zenginliği ve orijinalliği; şairde muhayyile gücü olması gerekir. Şiir halis şarap gibi neşe vermeli ve kişide değişiklik yaratmalıdır. Şiir gönül açıcı ve cezbedici olmalıdır. Şiir marifettir, bilgi ister. Şiir feyzin ürünüdür, ilham edilir. Bu ilhamın da muayyen yeri ve zamanı yoktur. Şiirde rûhânî olmalıdır. Bilinen ve görülen şeylerin söylenmesi yerine mana âleminden haber vermelidir. Şiir sihir gibidir. Kalem ise şairin elinde mucizeler yaratan araçtır. Şiir hikmettir, hakikatten haber veren İlâhî bir ilhamdır. Şair ise hakikati idrâk edebilen ve bu idrâkten zevk alma kabiliyeti olandır. Şair kıvrak zekâlı olmalı, zihni "ayîne-i gîtî-nümâ – dünyayı gösteren ayna" gibi hakikati görmeli ve göstermelidir. Şair "tab'-ı nâzik"tir. Yaradılışındaki nezaket, kıvraklık ve kılı kırk yaran hayâli sayesinde benzersiz inciler, yeni mazmunlar bulan ve hoş bir tarzda sunandır. Şairler hissediş yönüyle de diğer insanlardan farklı ve üstündürler. Söz (şiir) ülkesinin fatihi kalemdir. Bu kalem de her şairim diyene teslim edilemez. Şairde incelik, yetenek ve dikkat yanında himmet/gayret olmalıdır. Şair söylenenleri tekrar ve taklit etmemeli, orijinal mazmunlar bulmalıdır. Şairin sürekli yeni ve güzel şeyler söylemek için çaba sarf etmesi gerekir. Şiir (söz), muhabbet fidanındaki filiz gibidir. Fitneden değil güzellikten, gerçek sevgiden dem vurmalıdır. Şiirde kelimeler/sözcükler ceset, hayâl ve mana ise can/ruh gibidir. Düşünce deniz gibidir. Denizde herkes inci ve cevher bulamayacağı gibi herkes de şiir söyleyemez.

Öne Çıkan Eserleri

- *Dîvân*. (Telif) Haz. Ömer Demirbağ. Doktora Tezi. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 1999.
- *Tahkîk ve Tevfîk*. (Telif) Haz. Ahmet Zeki İzgöer. İstanbul: Kitabevi, 2003.
- *Münşeât-ı Râgıb*. (Telif)
- *Mecmûa-i Râgıb Paşa*. (Telif)
- *Sefînetü'r-Râgıb ve Defînetü'l-Metâlib*. (Telif) Kâhire: Bulak Basımevi, 1282.
- *Aruz Risâlesi*. (Telif)

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Ömer Demirbağ. "Koca Râgıb Paşa ve Dîvân-ı Râgıb". Doktora tezi. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 1999.
- Hüseyin Yorulmaz. *Koca Râgıb Paşa*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998.
- Beyhan Kesik. "Koca Ragıb Paşa'nın Şiirlerinde Hikemî Tarz". *Ahmet Atillâ Şentürk Armağanı*. ed. Ahmet Kartal, Mehmet Mahur Tulum. İstanbul: Akademik Kitaplar Yayınları, 2013.
- Beyhan Kesik. "Koca Râgıb Paşa'nın Şiirlerinde Sebk-i Hindî Tesiri". *Gaziosman Paşa Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 4.2 (2009): 150-169.
- Semra Tunç. "Divanından Hareketle Koca Râgıb Paşa'nın Şiir Anlayışı" *Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 25.4 (2016).
- Ali Kemal. "Koca Râgıb" *Makaleler: Peyâm-ı Edebîdeki Dil ve Edebiyat Yazıları*. Der. Hülya Pala. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997.
- Mesut Aydıner. "Râgıb Paşa". *DİA*. C. 34.

—Ömer Uyan

BİLGİNLER

Mehmed Es'ad Yesârî

(ö. 1213/1789)

Türk nesta'lîk hattatı

Kara Mahmud Ağa'nın oğludur. Doğuştan sağ tarafı tamamen felçli idi. Hüsn-i Hat'ta babasının teşviki ve merakı dolayısıyla ilkin, zamanının büyük hattatı Şeyhulislâm Velîyüddîn Efendi'ye gitmiş, onun "bunda istidat yoktur" deyip geri çevirmesiyle Dedezâde Seyyid Mehmed Efendi'ye intisab etmiş, yazdığı ilk meşkten üstün kabiliyetini göstermiş ve kısa zamanda icâzetname almıştır. İcâzet merâsiminde musaddık olarak bulunan Kâtibzâde Refî, İsmail Refik ve Velîyüddîn Efendi'ler hayret göstermişlerdir. Sonraları Velîyüddîn Efendi onun yazıdaki kudretini gördükçe;"Allah bu zâtı bizim enf-i istikbârımızı kırmaya göndermiştir, onun hocası olmak şerefinden mahrum olduk." demiştir. Yazıları yayıldıkça şöhreti arttı, talebeleri çoğaldı ve Saray-ı Hümâyûn'da hat muallimi oldu. Önce III. Osman'a sonra III. Mustafa'ya hocalık etti, rütbesi yükseldi ve mükafatlara nail oldu. Sakatlığından ötürü günden güne vücudunda hastalık arız oldu ve vefât etti.

Hat Tarihindeki Yeri ve Özgün Katkıları

Mehmed Es'ad Yesârî Türk nesta'lîk ekolünün kuruluşuna öncülük etmiş, İmâd Hasenî üslûbunun devâmı olarak şöhret bulmuş, sonra gelen Osmanlı nesta'lık yazıcılarınca örnek alınmıştır. Oğlu Mustafa İzzet Efendi de onun yolunu devâm ettirmiş ve bilhassa celî ta'lîk'de Osmanlı üslûnbunu ihdas etmiştir. Es'ad Efendi, İran üslûbunun serbestliğine nisbeten, daha keskin, benzerlikler içinde insicamlı ölçüler getirmiş, Türk ta'lîkini başlatmıştır.

Sayısız kıt'a, murakka ve devrinde yapılan çok sayıda mîmârî eserin kitâbelerini yazdı. Mühim kütüphane, müze ve koleksiyonlarda bulunan eserlerinin değeri ölçüsüzdür. Üsküdar Selim Ağa Kütüphânesi'ndeki kitâbesi ve Emirgân çeşmesindeki yazıları onun celî ta'lîk'ine iyi birer örnektir.

Öne Çıkan Eserleri

- *Mail Ta'lîk Şiir.* (Kıt'a, 1193) TSMK, nr.2497.
- *Mail Ta'lîk Şiir.* (Kıt'a). TSMK, nr.2497.
- *Ta'lîk Murakka.* (Albüm) İÜK, FY. 592.
- *Nesta'lîk Hilye-i Nebi.* (Levha; 1192) TSMK, GY. nr.479.
- *Mail Ta'lîk Şiir.* (Kıt'a; 1194) TSMK, nr.141, 54.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

Ali Alparslan. *Osmanlı Hat Sanatı Tarihi.* İstanbul: YKY, 1999

—Nurullah Özdem

BİLGİNLER

Şeyh Galib

(ö. 1213/1799)

Hüsn ü Aşk şairi, mutasavvıf

Hicri 1171'de (1757) İstanbul'da Yenikapı Mevlevihanesi yakınlarında bir evde doğan Şeyh Galip'in babası Mustafa Reşid Efendi'dir. Galip'in doğumuna "cezbetu'llah" ve "eser-i aşk" terkibiyle tarih düşüldüğünü biliyoruz. Mevlevî bir camia ve gelenek içine doğan Galip'e asıl adı Mehmed Esad ismini mevlevihanenin şeyhi Kuçek Mehmed Dede ve onun ardılı Seyyid Ebubekir Dede vermiştir. Galip'in Farsça hocası ve dönemin önemli isimlerinden Hoca Neş'et daha sonra Esad adını ona mahlas olarak vermiştir. Şeyh Galip daha sonra kendi şiirlerinin Esad mahlaslı diğer şairlerin şiirleriyle karıştırılması üzerine kendine "Galib" mahlasını seçer. Esad adı Divanında 50, Esad Galib 2, Galib 463 defa geçmektedir. Bu kadar genç bir yaşta Galip'in kendisine böyle bir mahlas alması bazı kimseler tarafından yerilir. Hiciv ustası Sururî, Galip'i diline dolar:

> *"Bilmem ey menhus adın Esad mıdır, galib midir?*
> *Zatını tarif kıl kimsin kime mensupsun*
> *Gerçi dersin şairâna ben tegallüb eyledim,*
> *Piş-i merdan-ı sühanda Galiba mağlubsun"* (Kalkışım 17)

Şeyh Galip Sururi'nin bu eleştirilerine cevap vermezken bazı Galip taraftarları Sururi'ye daha önce aldığı "Hüzni" mahlasını hatırlatırlar. Sururi Şeyh Galip'i her ne kadar mahlasından dolayı yerse de İskender Pala, Galip'in ölümü üzerine en güzel tarih düşmeyi de yine onun gerçekleştirdiğini düşünür: "Geçdi Galib Dede candan yahu / Oldu na-peyda meded Galib Dede"(Pala 32).

Şeyh Galip Divanını tertip ettiğinde henüz 24 yaşındadır. Bundan yaklaşık 3 sene sonra ise altı ay gibi kısa bir sürede yazdığı *Hüsn ü Aşk* mesnevisinden sonra Divan-ı Hümayun'daki memuriyetini bırakıp 1784'te Konya'da çileye çekilir. Babası Mustafa Reşid'in oğlunun hasretine dayanamaması üzerine Konya Mevlevihanesi şeyhine yazdığı mektupta oğlunun İstanbul'a naklini ister. Çelebi Efendi Galip'e İstanbul'da çileye devam etmesi gerektiğini söyler. Bunun üzerine Galip Yenikapı Mevlevihanesine geri gelip 1001 gün sürecek olan çilesini 1787'de tamamlar. Şeyh Galip'in çilesi boyunca şiirle, sözle hiç ilgilenmemesi bazı kesimlerde Şeyh Galip'in cevherinin bittiğine yorulur. Ancak uzun bir sessizlikten sonra Şeyh Galip Farsça söylediği gazelde şu manalı sözlerle sessizliğini bozar: "Sustuktan sonra söylenen sözler eğer aşkın sınırlarına dairse sözden daha yüksek ne vardır". Galip'in hem yakın arkadaşı hem de kendisi de bir Mevlevi olan Esrar Dede bu söz üzerine Galip'in cevheri tükendi diye bekleyenlerin boşa beklediğini söyler (Arı 58). Çileden sonra Ali Nutki Efendi'den hilafet alan Şeyh Galip

Sütlüce'de bir ev alarak oraya yerleşir. O yıl evinin kenarında türbesi bulunan Yusuf Sine-Çak'ın Cezire-i Mesnevi adlı eserini şerh eder. 1792'de mevcut Galata Melevihanesi şeyhinin görevden azledilmesiyle Konya'dan Abdullah Dede tayin edilse de yolda vefat ettiği için Galip Galata Mevlevihanesi şeyhliğine getirilir. III. Selim ile yakınlaşmaları da burada başlar.

III. Selim kendisi de İlhamî mahlasıyla şiirler yazan, hat sanatı ve mûsıkîden anlayan bir zattır. Mûsıkîde 15 yeni makam bulmuştur. 1789'da tahta çıktığında kendisi 27, Galip Dede 32 yaşındadır. Saraya teklifsizce girip çıkan Şeyh Galip 3. Selim'e Mevlevihanenin tamiri için kaside yazıp, tamir tamamlanınca 18 beyitlik bir tarih düşmüş: "Yapdı bu dergahı pak ü hem cedid / Bin iki yüz altıda Sultan Selim" (Kalkışım 20) bu tarih daha sonra Galata Mevlevihanesi kapısına yazılmıştır. Padişahın daha sonraları ilgi ve alakasını gösteren bağışları için yine Divanında tarih düşmeyi ihmal etmemiştir. 3. Selim'in ikramları bunlarla kalmamış, Yeni Cami'deki Mesnevihanlık da Şeyh Galip'e verilmiş ve Padişah da buradaki mukabelelere katılmış. Bunun yanı sıra 3. Selim'in Şeyh Galip'e Cevri hattıyla yazılmış bir Mesnevi-i Şerif hediye etmesi ve Sultanın kız kardeşi Beyhan Sultan ile 300 altın harcayarak Galip'in Divanının tezhip ve teclid etmesi üzerine Galip kasideler yazar. Divanında en çok kaside 11 sayıyla 3. Selim'e, daha sonra da Beyhan Sultan'a sunulmuştur. Galip'in Sultan Selim'e duyduğu sevginin makam beklentisiyle olmadığını devrin III. Selim'den önceki padişahı 1. Abdülhamid'e hiç kaside yazmamış olmasından ve Konya Mevlevihanesinin III. Selim'in ıslahat hareketlerine karşı gelmesine rağmen kendisinin ıslahatları övmesinden ve padişahı "müceddid" olarak anmasından anlayabiliriz. III. Selim'in ise Şeyh Galip'e olan sevgisini "Pamuk Dedem" diye hitap etmesi gösterir. Ancak III. Selim'in Şeyh Galip'e ilgisi sadece entelektüel sebeplerden değil, aynı zamanda siyasi amaçlardan da ileri gelmektedir. Yeniçeri Ocağı'nı kaldırma çabalarında olan 3. Selim ocağın Bektaşi olduğunu biliyordu. Bektaşiliğe karşı ise Saraya destek olacak Mevlevilerin gönlünü hoş tutmak istiyordu (Pala 23).

İkişer yıl arayla başta annesi ve ardından yakın dostu Esrar Dede'yi kaybeden Şeyh Galip Esrar Dede'ye mersiye yazar. Aziz dostunun vefatından bir yıl sonra hastalanır. Hastalığının sonradan verem olduğu tahmin edilse de çeşitli söylentiler de mevcuttur. Bu söylentilerde onun saraya ve padişaha yakınlığının, genç yaşına rağmen yetenek ve şairliğinin kıskanılması neden olmuştur. Yine Padişahın kız kardeşi Beyhan Sultan ile aralarında çıkan aşk dedikodularını da pek çok araştırmacı buna bağlıyor. Velhasıl takvimler 1799 yani Hicri 1213 senesini gösterdiğinde Şeyh Galip 42 yaşında hayata gözlerini yumar. Vefatından önce en son yazdığı şiirin Hamdullah Efendi'nin verdiği "henüz" redifli gazele yaptığı naziredir. Mezarı Galata Mevlevihanesi bahçesindeki İsmail Ankaravî türbesindedir. Mevlevihane sonradan Divan Edebiyatı Müzesi'ne çevrilmiştir. Ölümünden sonra padişahın fermanıyla Şeyh Galip'in çocuklarına maaş bağladığını gösteren belgeler olması, Şeyh Galip'in evlendiğine dair ipuçlarıdır. Keza Esrar Dede de Galip'in kızı Zübeyde'nin doğumuna tarih düşmüştür.

Şeyh Galip artık en olgun meyvelerini vermiş ve klasikleşmiş bir edebiyat çevresinin içine doğmuştu. Kendisinden önce Nedimler, Fuzuliler, Bakiler ve Nabiler Divan şiirinin en güzel örneklerini vermişlerdi. Artık yeni şairler eskileri birebir taklitten öteye gidemiyordu. Galip bu kimseleri *Hüsn ü Aşk*'ın sonunda, poetikasını açıkladığı "fahriyye-i şairane" kısmında eleştirir. Döneminde gerçek şair olmadığını, kendi bulduğu hazineyi kendisinin tükettiğini yazar. Bu yüzden her ne kadar Fuzuli, Nabi ve Nef'i ve Hayali gibi büyük isimlere nazireler yazsa da kendi şiirini bulma arayışını devam ettirir. Bu arayış onu üslupta en çok etkilendiği isim olan Şevket-i Buhari'ye kadar götürür. Hatta Şeyh Galip'e Şevket-i Rum dendiği de söylenir (Yüksel 9). Şevket-i Buhari İran'da başlamış ama Hindistan ve Osmanlı'da daha çok taraftar bulmuş Sebk-i Hindi akımının bir temsilcisidir. Bu akım İran'da Safevi Devleti döneminde artık tek tipleşmiş şiirlerden bıkmış olan şairlerin Hindistan'a giderek yeni şiir arayışına girmeleriyle ortaya çıkmıştır. Sözden evvel anlamı önceleyen bu şairler anlamı girift hale getirmek için zincirleme tamlamalara ve duyulmadık hayallere başvurmuşlardır. Ancak anlamdaki incelik sözlere de yansımış ve hem kelime seçiminde hem de anlamda büyük bir titizlik hasıl olmuştur. Şeyh Galip aynı yenilik isteği ve arzusuyla dolu olduğu için Sebk-i Hindi'den nasibini almıştır. İnce hayallerle bezeli, bol tamlamalı beyitleri deşildiğinde yüce bir anlam denizi ortaya çıkar onun şiirinde. Onun şiiri için o güne kadar birikmiş tüm malzemenin süzülmüş, imbikten geçirilmiş hali ve tasavvufun zirvesi denilebilir.

Öne Çıkan Eserleri

- *Divan.* (Telif; 1836) *Şeyh Galib Divanı.* Haz. Muhsin Kalkışım. Ankara: Akçağ Yayınları, 1994.
- *Hüsn ü Aşk.* (Telif; 1782) Haz. Orhan Okay ve Hüseyin Ayan. İstanbul: Dergah Yayınları, 2010.
- *Şerh-i Cezire-i Mesnevi.* (Şerh)
- *es-Sohbetü's-safiyye.* (Şerh)
- *Tezkire.*

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Abdülbaki Gölpınarlı. *Şeyh Galip.* İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.
- Cem Dilçin. "Şeyh Galib'in Şiirlerinde III. Selim ve Nizam-ı Cedit". *TDE* XI.1 (1993): 209-219.
- İskender Pala. *Şeyh Galib: Biyografik İnceleme.* İstanbul: Timaş Yayınları, 2001.
- Haluk İpekten. *Şeyh Galib, Hayatı, Eserleri, Sanatı ve Bazı Şiirlerinin Açıklamaları.* Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 1991.
- Ahmet Arı. *Galib Dede'nin Aşk Ateşi: Şeyh Gâlib Divanı'nda Aşk.* Isparta: Fakülte Kitabevi, 2003.
- Beşir Ayvazoğlu. *Kuğunun Son Şarkısı.* İstanbul: Kapı Yayınları, 2006.
- Muhsin Kalkışım. *Şeyh Galib Divanı.* Ankara: Akçağ Yayınları, 1994.
- Sedit Yüksel. *Şeyh Galip Eserlerinin Dil ve Sanat Değeri.* İstanbul: İş Bankası Yayınları, 1980.

—Sena Şen

BİLGİNLER

Ali Nutkî Dede

(ö. 1218/1804)

Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhlerinden, Defter-i Dervîşân müellifi

Ahmed Efendi'nin oğlu Ebubekir Efendi olup Kütahya'nın Köprüviran köyündendir. Tavşanlı ve Kütahya Mevlevîhâneleri ile Konya Âsitânesi'nde yetişmiş, Küçek Mehmed Dede'den sonra Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhi olmuştur. Ali Nutkî Dede'nin annesi ise Türk mûsikîsinin pek mühim şahsiyetlerinden Kutbunnâyî Osman Dede'nin kızı Sâide Hanım'dır. Üç kardeşin en büyüğü olan Ali Nutkî Dede'nin diğer kardeşleri ise kendinden sonra dergâhın şeyhleri olacak Abdülbâkî Nâsır Dede ve Abdürrahim Künhî Dede'dir. İlk tahsiline babası ve küçük yaşta emanet edildiği *et-Tevârîhü'l-Mevleviyye* isimli eserin de müellifi amcaoğlu Sahih Ahmed Dede ile başlamıştır. Hafızlığını tamamlayıp dinî ilimler öğrenmiş, ayrıca Arapça, Farsça ve Mesnevî dersleri almıştır. On üç yaşlarında babasının vefatı üzerinde dergâhın şeyhi olmuş, bu vazifesini vefatına kadar yaklaşık otuz yıl devam ettirmiştir. Şeyhlik dönemi I. Abdülhamid (1774-1789) ve III. Selim (1789-1807) dönemlerine rastlar. 4 Eylül 1804 yılında kırk iki yaşında rahatsızlanarak dergâhtaki hücresinde vefat etmiş ve buranın hazîresinde bulunan babasının ayakucuna defnedilmiştir. Oğlu olmadığı için yerine kardeşi Abdülbâkî Nâsır Dede geçmiş, Sürûrî ölümü üzerine *"Kevser safâsı eyledi Seyyid Alî Dede" (1219)* notunu düşmüştür.

Mehmed Ziya'nın *Yenikapı Mevlevîhânesi* isimli eserinde, Ali Nutkî Dede'nin daha genç yaşlarından itibaren tüm vaktini tahsil ile geçirdiği ve faziletli bir hayat sürdüğü aktarılır. Yine bu eserde babasının ona "Memiş" mahlasını verdiği zikredilmekle beraber, bunun haricinde Nutkî mahlasını kullandığı da görülür. Esrar Dede'nin *Tezkîre*'sinde Nutkî mahlaslı bir gazeli, *Fatîn Tezkîresi*'nde ise bir kıt'ası kayıtlıdır. Ayrıca Veled Çelebi'nin *Sımât-i Âşikân* adlı mecmuasında da birkaç şiiri bulunmaktadır. İstinsah ettiği *Neşâtî Divânı* sebebiyle kanyaklarda hat konusundaki mahareti zikredilir. En mühim eseri, Süleymaniye Nafiz Paşa Kitaplığı 1194 numarada bulunan *Defter-i Dervîşân* isimli telifidir. *Defter-i Dervîşân* 26 Mayıs 1799 yılında yazılmaya başlanmış ve son yedi postnîşin tarafından devam ettirilmiş, iki defterden oluşur. Dönemin Yenikapı Mevlevîhânesi çevresinde meydana gelen tarihî, tasavvufî, sosyal ve kültürel bir takım olayların bilgilerini de içeren bir çeşit günlüktür. Fakat özel amacı tarihsel olarak dergâha mensup olan dervişlerin kayıtları, semâ mukabelelerinin yazılması ve çileye girenlerin belirlenmesidir. İki defterden oluşan *Defter-i Dervîşân*'ın birincisi Ali Nutkî Dede tarafından yazılmaya başlanmış 1804 yılında vefatıyla kardeşi Abdülbâkî Nâsır Dede tarafından devam ettirilmiştir. Bu defterin bir sel felaketinde ıslanması sebebiyle Nâsır Dede ikinci bir defter tutmaya başlamış, daha sonraki kayıtlar ise bu defterden devam etmiştir. Pek çok önemli şahsın da isimleri bulunan defterde Şeyh Galip ve Hammâmîzâde İsmail Dede Efendi'nin kayıtlarına rastlanır.

Ali Nutkî Dede'nin mûsikîşinaslığı hakkında ise kaynaklarda farklı bilgilere rastlanır. S. Nüzhet Ergun mûsikî bilgisine dair pek bilgiye rastlanmadığını ifade eder. Fakat pek çok kaynakta mûsikî bilgisine sahip olduğunun malum olduğu zikredilir. Nitekim Rauf Yektâ Bey *Esâtîz-i Elhân*'da, Dede Efendi'nin 14 yaşında iken Pazartesi ve Perşembe günleri olmak üzere Ali Nutkî Dede'den mûsikî dersleri almaya başladığını ve kısa zamanda gösterdiği başarı ile şeyhinin övgüsüne mazhar olduğunu aktarır. Ayrıca Dede Efendi şeyhine ikrar vermiş, çileye başlamış ve onun döneminde 21 yaşında çilesini tamamlamıştır.

Ali Nutkî Dede'nin Şevkütarab makamında bir de âyin-i şerîf bestelediği ve vefatından bir ay kadar önce 28 Temmuz 1804 tarihinde ilk kez dergâhında mukabelede icra edildiği zikredilir. Buna delil olarak ise İsmail Dede'nin, ayin hakkında kendi dahli olmadığına dair ifadeleri gösterilir. Fakat genel kabule göre İsmail Dede'nin, hocası ve şeyhi Ali Nutkî Dede'ye tevazusu gereği böyle bir ifade kullandığıdır. Çünkü Dede, toplam yedi âyin bestelediğini başka bir ifadesinde belirtir ve bu zikredilen âyinle bu sayı yediye ulaşmaktadır. Ayrıca âyindeki nağme örgüsü ve tavrı da incelendiğinde İsmail Dede'nin izleri kolayca görülür. Ali Nutkî Dede'nin mûsikî becerisi hakkında bunlardan başka bilgi bulunmayışı, araştırmacıları bu konuda temkinli olmaya sevk etmiştir.

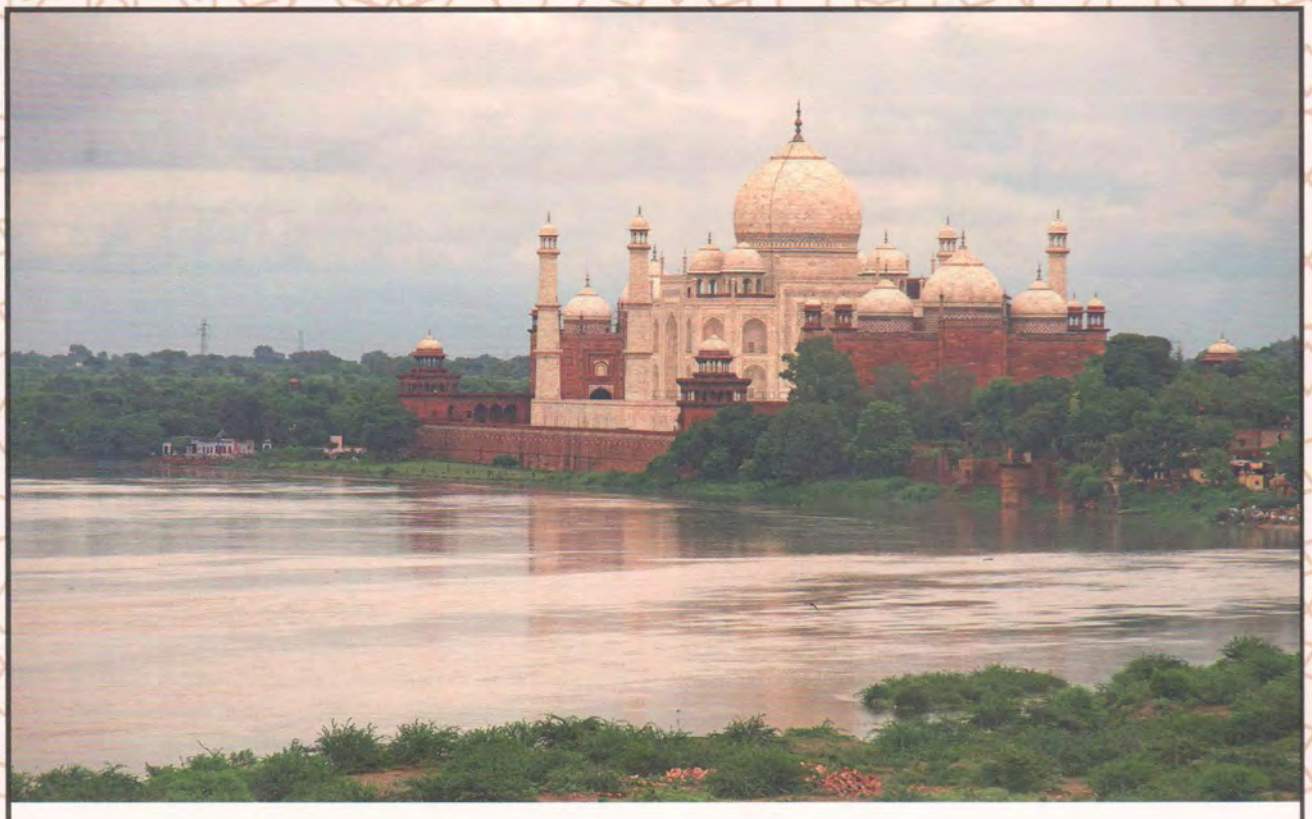
Öne Çıkan Eserleri

- *Defter-i Dervîşân.* (Te'lîf; 1799-1804 (Ali Nutkî Dede'ye Ait Kısım)). Bayram Ali Kaya, Sezai Küçük. *Defter-i Dervîşân.* İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2011.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Bayram Ali Kaya ve Sezai Küçük. *Defter-i Dervîşân*, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2011.
- Sadeddin Nüzhet Ergun. *Türk Mûsikîsi Antolojisi.* c. II. İstanbul: Rıza Koskun Matbaası, 1943.
- Rauf Yektâ Bey. *Esâtîz-i Elhân.* İstanbul: Pan Yayıncılık, 2000.
- Nasır Abdülbaki Baykara. "Takriz". *Defter-i Dervîşân.* İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2011.
- Yılmaz Öztuna. *Büyük Türk Mûsikîsi Ansiklopedisi.* Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Sadun Aksüt. *Türk Mûsikîsinin 100 Bestekârı.* İstanbul: İnkılap Kitapevi, 1993.
- M. Nazmi Özalp. *Türk Mûsikîsi Tarihi.* c. I. İstanbul: M.E.B. Yayınları, 2000.

—Mehmet Tıraşcı



MİMARİ ESERLER

Tac Mahal

Eserin Adı	Tac Mahal
Yeri	Agra, Hindistan
Yapım Yılı	1632-1654
Mimar	Üstat Ahmed Lahori (1570-1649)
Dönem/Hanedan	Babür
Yönetici	Şihabuddin Muhammed Hürrem (Şah-ı Cihan)

Tac Mahal, Hindistan'ın Agra şehrinde, yapı kompleksi içerisinde beyaz mermerden inşa edilmiş anıtsal bir mezardır. Bu anıtsal mezar, Şah Cihan tarafından 1631 yılında vefat eden asıl adı Ercümend Bânû olan eşi Mümtaz Mahal için yaptırılmıştır. Şah Cihan ile Ercümend Bânû 1612 yılında evlenmiş ve Şah Cihan'ın tahta çıkmasının ardından, eşi Mümtaz Mahal unvanı almıştır.

Mümtaz Mahal'in ölümünden bir yıl sonra inşaatına başlanılan türbe, çevre düzenlemeleriyle birlikte 1654 yılında tamamlanmıştır. Resmi vakayinamelerde mimar adından bahsedilmezken, anıt mezar inşası sırasında iş görmüş çeşitli nezaretçilere değinilir. Osmanlı, İran, Suriye ve Hint mahalli usta ve sanatkarlarıyla bir çalışma ekibi oluşturan Şah Cihan, türbenin yapım aşamalarında her detaya bizatihi kendisi müdahale etmiştir. İmar Veziri Makramat Han'ın ve Mir Abdülkerim'in adlarına bahse değer vakayinamelerde yer verilir. Çalışma ekibinin başına Osmanlı asıllı Üstad İsa (Muhammed İsa) efendi getirilmiştir. 20. yüzyılda yayımlanan bir şiir yazmasında mimarın Hint asıllı Nadir'l-asr Üstad Ahmed Lahori'nin olduğu zikredilmektedir. Üstad Ahmet Lahori Şahcihanabad'daki Kırmızı Kale'nin saltanat dairelerini kapsayan çalışmasından dolayı Nadir'l-asr (çağın harikası) unvanını kazanmış bir mimardır.

Türbenin çeşitli yerlerinde ve sanduka yüzeylerinde bulunan hatların sahibi, Şah Cihan tarafından getirilen, Ekber Türbesi'nin ana kapısında bulunan hatları yazan, ünlü hattat Emanet Han'dır. Babürlüler'e bağlı devletlerce, yapı malzemeleri bilabedel karşılanırken, malzeme masrafı dışında, yapının inşasında ihtiyaç olan insan gücü için yapılmış harcamalar çok maliyetli olmuştur. 20.000 işçinin çalıştığı zikredilen yapıda, usta ve sanatkarlara ödenen maaş yapı maliyetinin önemli bir bölümünü tutmaktadır.

Babür ve Timur mimarisinin uyum içerisinde tasarlandığı türbe, Yamuna nehri kenarında inşa edilmiştir. Kırmızı kum taşı ve beyaz mermer malzemeden inşa edilmiş olup, türbenin kendisi tamamıyla beyaz mermerden, diğer kısımlar ise kırmızı kum taşından yapılmıştır. Böylelikle yapıya yaklaşan her aktörün dikkatinin celbeden ilk şey anıt türbe olmaktadır.

Türbe 305x580 metre dikdörtgen şeklinde bir alanın kuzey kısmında konumlanmıştır. Yapıya giriş güneyden yapılmakta-

dır. Yaklaşık 250-275 metre uzunluğu ve 305 metre genişliğe sahip ilk avlunun giriş kapısının karşısında, yapının asıl avlusuna açılan bir taçkapı bulunmaktadır. İlk avlu da kırmızı kum taşı ile yapılmış abidevi bir taçkapıya sahiptir. Giriş avlusunun çevresi, köşe noktalarında küçük kubbeli kuleleri olan kemerle örülmüş revaklarla çevrilidir. 250-275x305 metre alana sahip bu avlu çar-bağ sistemi ile tasarlanmıştır.

Ana avluya geçmek için inşa edilen taçkapı, mukarnaslı, büyükçe bir eyvan ve her iki yanında iki kat nişten oluşmaktadır. Yine kırmızı kum taşında inşa edilmiş bu taçkapı eyvanı, beyaz mermer üzeri siyah mermerle tezyin edilmiş bir çerçeve ile çevrilidir. Eyvanın ortasındaki giriş kapısı ve her iki yanındaki nişler, eyvanı çevreleyen mermere benzer bir üslupla tezyin edilmiş iki katlı nişlere sahiptirler. Taçkapının güney ve kuzey cephesi simetrik olarak inşa edilmiş olup, tezyinat ve mimari tasarımları neredeyse aynı özellikler göstermektedir. Güneyden asıl avluya doğru taçkapıdan ilerlerken, yapı içerisinde dört eyvan oluşturulmuştur.

Taçkapı 305x305 metre kare bir alan sahip ana avluya açılmaktadır. Ana avlunun kuzeyinde, Tac Mahal anıt mezarı beyaz mermer yapısıyla abidevi bir eser olarak görünmektedir. İlk avluda olduğu gibi çar-bağ şeklinde tasarlanan bahçe, kırmızı kum taşında inşa edilmiş revaklarla çevrilidir. Bahçeyi dörde bölen havuz ve kanalların varlığıyla su öğesinin işlendiği görünmektedir. Kare şeklindeki avlunun her kenarının ortasından gelen su kanalı ortada büyük bir havuzda birleşmektedir. Bahçeler tasarımları çeşitli geometrik şekillerle oluşmaktadır.

Kare ve çar-bağ planlı ana avlunun kuzey kısmı, yaklaşık olarak bir metre kırmızı kum taşı işle yükseltilmiş bir platforma oturtulmaktadır. Bu platformda üç yapı bulunmaktadır. Ortada anıt mezar, doğuda mescit, batıda ise kabul salonu ve misafirhane yapıları konumlanmıştır. Türbenin her iki yanındaki mescit ve misafirhane yapıları hem mimari özellikleri açısından hem de türbeye olan yaklaşımları açısından simetrik yapılardır. Her ikisinin de giriş cephesi, türbeye bakmakta ve ortada büyük olmak üzere üç eyvandan oluşmaktadır. Kırmızı kum taşından inşa edilmiş yapılar, orta eyvanını çevreleyen beyaz mermer üzeri siya mermerle bitkisel motiflerin bulunduğu tezyinatla tasarlanmışlardır. Orta eyvanın sağ ve solundaki küçük eyvanların üzerlerinde birer niş bulunmaktadır. Bina cephesinin her iki köşesinde küçük kubbeli kuleler mevcuttur. Ortadaki büyük eyvanın arkasında yapıyı ortalayan beyaz mermer kaplı büyük kubbe bulunmaktadır. Bu kubbenin her iki yanında ise kendisine nispeten biraz daha küçük yine beyaz mermer kaplı kubbeler mevcuttur. Her iki yapının arka kenarlarından uzanan kırmızı kum taşı ile yapılmış revaklar, birer kule ile sonlanmaktadır. Tac Mahal türbesiyle aralarında bulunan avlunun tam ortasında ise birer havuz inşa edilmiştir. Her iki yapıdan Tac Mahal'in önündeki platforma gelirken Tac Mahal'in bu platformdan 5 metre yükseklikte inşa edilmiş platformuna çıkılır.

Türbe yapısı, minareler ve platform bütün detayları ile sadece beyaz mermer kullanılarak inşa edilmiştir. İlk avludan beri kırmızılığın hakim olduğu yapı, yerini beyaz rengin hakim olduğu mekanlara bırakmıştır. Bir kenarı 95 metre olan kare platformun her köşesinde, 48 metre yüksekliğinde minareler bulunmaktadır. Sekizgen planlı türbe yapısı, cephelerde dört ana yöne bakan 32 metre yüksekliğinde sivri kemerli eyvanlardan oluşmaktadır. Her eyvanın her iki yanında iki katlı, sivri kemerli küçük eyvanlar bulunmaktadır. Bu küçük eyvanlar iç mekanla bağlantı kurmaktadır.

Soğan biçiminde, 44 metre yüksekliğinde, geniş bir kasnak üzerinde kubbe bulunmaktadır. Kasnakla birlikte tasarlanarak köşelere, dört küçük kubbe yerleştirilmiştir. Yapının bütününe hakim olan beyaz mermerin içine, taş takma tekniğiyle renkli taşlarla çeşitli motiflerle tezyinat yapılmıştır. Zümrüt, yakut, pırlanta, inci vb. çeşitli kıymetli taşların kullanıldığı tezyinatlarda, geometrik ve bitki motifli desenler kullanılmıştır. Eyvan içlerinde, sadece beyaz mermer kullanılan alanlarda ise oyma tekniğiyle motifler elde edilmiştir. Hat sanatlarının tasarımda ihtiyaç haline geldiği noktalarda Osmanlı sanatkarlarından Hattat Settar Han önemli görevler ifa etmiştir.

Yapı iç mekanı sekizgen bir plana sahiptir. Yapının dış cephesinde var olan dört geniş eyvan, koridorlarla iç mekana bağlanır. Orta mekan, çapı 18 metre olup 24 metre yüksekliğinde iç kubbeyle tasarlanmıştır. Kubbeli mekanın etrafı iki katlı olarak inşa edilmiş, orta mekanda ise Şah Cihan ve eşi Mümtaz Mahal'in sandukaları bulunmaktadır.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Suut Kemal Yetki. *İslam Mimarisi*. Ankara: AÜİF Türk ve İslam Sanatları Tarihi Enstitüsü Yayınları, 1959.
- A. Engin Beksaç. "Tac Mahal". *DİA*. C. XXXIX, s. 337-339.
- Markus Hattstein ve Peter Delius. *İslam Sanatı ve Mimarisi*. İstanbul: Literatür Yayıncılık, 2007: 479-482.
- Prabha Chopra. *Encyclopaedia of India*. Delhi: Agam Kala Prakashan, 1988.
- Ebba Koch. *The Encyclopaedia of Islam*. "Tadj Mahall". , 58-60.
- M. Abdulla Chaghatai. "The Architect of the Taj and its Place in World Architecture". *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*. VII (1979): 159-171.
- Rustam J. Metha. *Master Pieces of Indo-Islamic*. Bombay: Taraporevala Sons, 1976: 36-39.
- R. Nath. *The Immortal Taj Mahal*. Bombay: Taraporevala Sons, 1972.

—Emin Selçuk Taşar



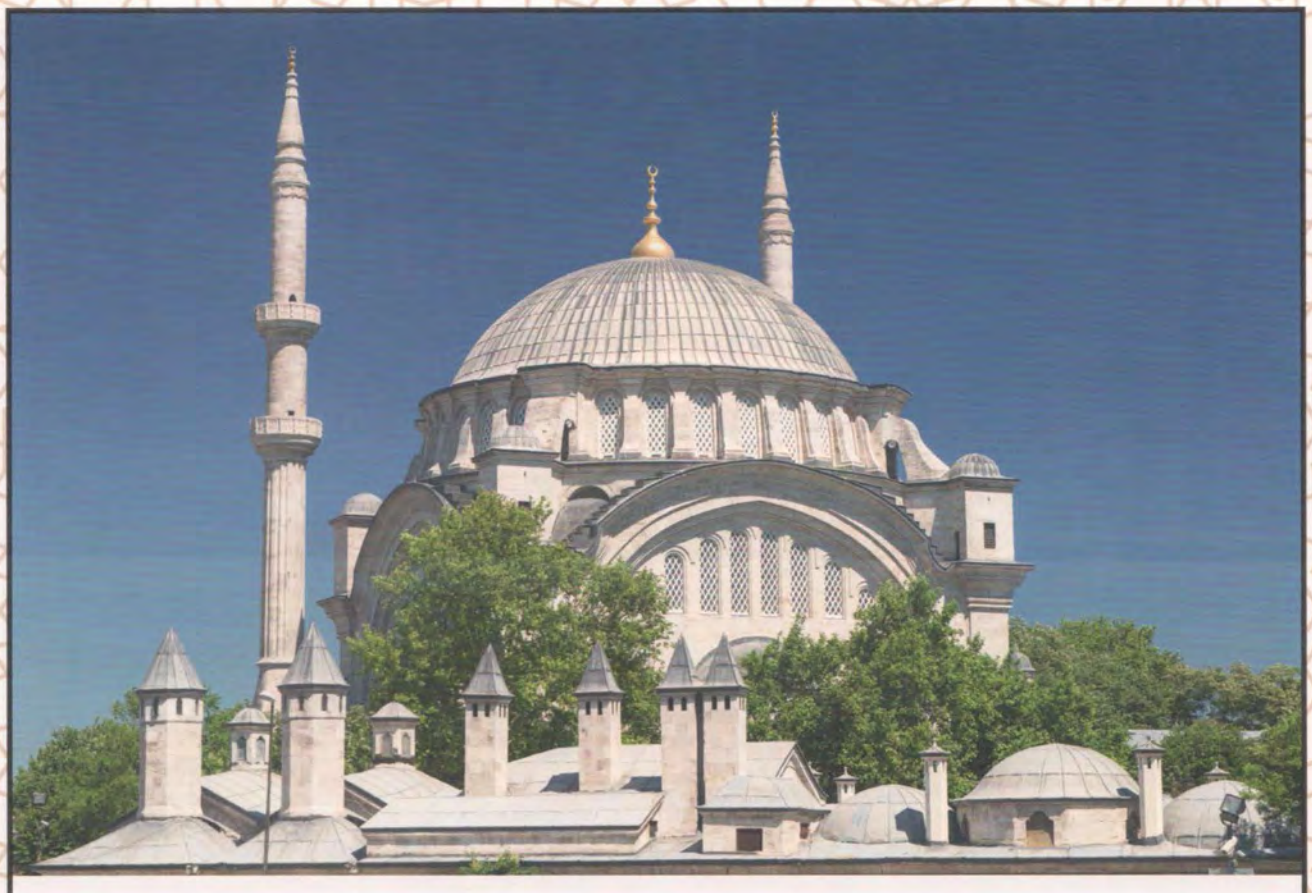
MİMARİ ESERLER

Nur-u Osmaniye Camii

Eserin Adı	Nur-u Osmaniye Camii ve Külliyesi
Yeri	Fatih/İstanbul
Yapım Yılı	1748-1755
Mimar	Simeon Kalfa, Hacı Hüseyin Ağa (1747-50), Kara (Hacı) Ahmet Ağa (1750-60)
Dönem/Hanedan	Osmanlı
Yönetici	I. Mahmud, III. Osman

Osmanlı'da 18. yüzyılın ilk çeyreğine rastlayan III. Ahmed döneminde (1703-1730) hissedilmeye başlanan yenilenme isteği, Yirmisekiz Çelebi Mehmed'in Batıdaki gelişmeleri yerinde incelemek üzere Fransa'ya gönderilmesiyle (1720-1721) açığa çıkmıştı. Aynı dönemde Osmanlı başkentinde hayranlık uyandıran yapı ve bahçelerin benzerlerini yapabilmek için Avrupa ülkelerini anlatan çeşitli kitaplar da getirtilmişti. Söz konusu kitaplar ve Çelebi'nin sefaretnamesindeki anlatımların etkisiyle Sadabad'da kasırlar, su kanalı ve fıskiyeli havuzlar yaptırılarak Lale Devri'nin imar faaliyetlerine girişilmişti. Bu dönemde Kâğıthane'de çalışan İran'lı mimarlar ve Cedvel-i Sim gibi örnekler, halkın Batılılaşmaya tepki gösterebileceği düşüncesine karşı, ihtiyaç duyulan yeniliklere kaynak olarak sadece Batıdan değil, Doğudan da faydalanma gayretine işaret etmekteydi. Rokoko ve Barok sanat örneklerinin yapılardaki geleneksel bezemelerin yerini almaya başladığı bu dönemde, Sultan I. Mahmud'un tahta oturmasından önce Osmanlı sarayına giren Batı etkileri, henüz başkentte dinî mimariye nüfuz edememiş, sadece bazı kasır ve bahçeler ile bazı çeşme ve sebillerde kendini göstermişti. III. Ahmed'in vefatıyla tahta çıkan I. Mahmud'un, yenilik hareketleri lehindeki radikal tavrının tezahürleri hızla görülmeye başlanmış ve Patrona Halil isyanı ile kapatılan matbaa yeniden açılmıştı. I. Mahmud'un yeni yaptıracağı selâtin külliyesinde Barok'u onaylaması ise bir dönüm noktası olarak bu Batılı mimari üsluba dinî mimarinin kapılarını açacaktı. Böylece 18.yy başından itibaren küçük yapıların bezemelerinde görülen Barok etkiler, en yoğun ifade imkânı tanıyan dini mimariyle ancak yüzyılın ortasında Nur-u Osmaniye Külliyesinde buluşabilmişti.

18.yüzyılın sonuna doğru İstanbul'a gelen bazı Avrupa'lı yazarlar, Nur-u Osmaniye için yapılan ilk tasarımlarda, Avrupa'daki kiliselerin planlarından esinlenilmesine ulemanın karşı çıktığını iddia etmişti. Bu iddialar doğru olsa bile, ilk tasarımlardaki hangi unsurların itiraza konu olduğu tam ola-



rak bilinememektedir. Muhtemel tepkilerle ilk tasarımdaki Barok mekândan planlarından geri adım atılmış olsa bile, yeni üsluptan vazgeçmeyen Sultan ve mimarları, klasik Osmanlı mimarisindeki mekân anlayışı ve geleneğin temel unsurlarıyla Barok sanatı birleştirmiş ve alışılmış yapı ayrıntıları yerine yeni bezeme unsurlarını ikame etmişlerdi. Belki de bu çözümlerde, Nur-u Osmaniye'den az bir süre önce inşa edilen Hekimoğlu Ali Paşa Camii'nin (1732) klasik üsluptan kısmen farklılaşan bezemelerindeki yaklaşım örnek alınmıştı.

Batı sanatı yüzyıl başından itibaren Osmanlı sanatı ve mimarisini etkilemeye başlamış olsa da, III. Mustafa devrinin sonuna kadar (1774) Batı'dan hiçbir şekilde doğrudan herhangi bir formun aktarılmadığı, sonraki dönemlerde olduğu gibi Batılı modellerin doğrudan ithal ve taklit edilmesi yerine, yeniliklerin yorumlanmasıyla mimari geleneğin temel unsurlarının büyük oranda korunduğu görülmektedir. Bu dönemde Osmanlı'da süren özgüven ve geleneğe bağlılığın işareti olan bu anlayış, 18. yy İstanbul'unda özel tanımlara konu olan sanat eserlerinin ortaya çıkmasında büyük bir rol oynayacaktı. Ayazma (1761), Laleli (1763), Fatih Camii (1771) gibi anıtları etkileyen üslubuyla Nur-u Osmaniye'nin özgün Barok yorumu 18.yy Osmanlı mimarisinde bir dönüm noktası olarak çeyrek asır sürecek yorumlama dönemini başlatmıştı.

Barok nitelemesini hak eden ilk külliye olan Nur-u Osmaniye'de, Osmanlı sanatçıları süregelen sanat ve teknik gelenekleriyle Barok sanatı yorumlamış ve kendine has bir karakteri olan Osmanlı Baroğu'nu ortaya koymuştu. Sanat tarihçileri ve mimarların erken değerlendirmelerinde, Osmanlı mimarlığı açısından kötü bir zevkin temsilcisi ve bir çöküş döneminin başlangıcı olarak görülen Barok Nur-u Osmaniye'nin güzellikleri, özellikle 20.yy ikinci yarısından itibaren fark edilmeye başlanmış, hatta Doğan Kuban tarafından "Osmanlı mimari tarihinde Edirne Selimiye Camii'nden sonra gelen en önemli anıt" ve "Osmanlı cami mimarisinin Mimar Sinan sonrası en önemli yapısı" olduğu bile ileri sürülmüştü.

İstanbul'un ilk Barok Camisi olan Nur-u Osmaniye, tüm yapıyı saran özgün biçimleriyle Osmanlı Baroğu'nun en dikkat çekici temsilcisidir. Caminin temel mimari unsurları ve mekân kurgusunda geleneksel çizgiler devam etmekle birlikte, net bir Barok özellik gösteren oval avlusu, beşgen planlı mihrap nişi, taç kapıları, sütun başlıkları, yuvarlak kemerleri, cephesindeki plastr ve silmeleri klasik dönemden kesin bir ayrılışı gösterir. Büyük külliyelerin sonuncusu olan Nur-u Osmaniye, 18. yy'daki yenilik ve gelenek yorumunun en önemli ürünü olarak, sadece cami, türbe, kütüphane ve imaretin özgün planları ve kütle biçimi açısından değil, bütün ayrıntılarıyla Doğuda ve esinlendiği Batıda benzeri olmayan bir özgünlüğe sahiptir.

Cami, Fatih ilçesinde, Çemberlitaş'ın kuzeybatısındaki Doğu Roma döneminin ünlü Constantinus Forumu'nun bulunduğu alanda aynı adı taşıyan külliyede yer alır. Kapalı Çarşının güneydoğusunda yer alan külliyenin inşaatına 1748 yılında I. Mahmud döneminde başlanmış ve vefatından sonra tahta geçen kardeşi Sultan III. Osman'ın saltanatına rastlayan 1755 yılında tamamlanmıştır. Caminin inşaatı sırasında bina kâtibi olarak görev yapan Ahmed Efendi Târih-i Câmi-i Şerif-i Nur-u Osmânî isimli bir risale kaleme almıştır. Osmanlı mimarlığının çok az sayıdaki yazılı kaynaklarının en önemlilerinden birisi olan bu risale 1918 (1335-37) tarihli Tarih-i Osmânî Encümeni Mecmuası'nın 49. sayısının eki olarak yayınlamıştır. Ahmed Efendi'nin yazdığı eserdeki bilgiler sayesinde, şimdiye kadar yapım süreci en iyi bilinen Osmanlı yapısı Nur-u Osmaniye'dir. Külliyenin inşaatı sırasında Hacı Hüseyin Ağa (1747-1750) ve Kara (Hacı) Ahmet Ağa (1750-1760) olmak üzere iki farklı mimarbaşı görev yapmıştır. Risaleye göre Bina Emini olarak görevlendirilen Ali Ağa, Simeon isimli bir gayrimüslimi kalfa tayin etmiştir. Rum asıllı olan Simeon Kalfa, binanın mimarı olarak kabul edilebilse de inşaattan sorumlu tek yetkili olduğunu söylemek imkânsızdır.

Külliyede cami, hünkâr kasrı, medrese, imaret, kütüphane, türbe, muvakkit odası, sebil, çeşme ve yol cephelerine dizilmiş dükkânlar bulunmaktadır. Geniş bir dış avlu ile çevrili olan külliyede, imaret ve medrese ile cami arasından geçerek Kapalı Çarşının girişine ulaşan bir yol vardır. Külliyenin avlusu, rampa ile başlayıp camiye doğru uzanan hünkâr mahfilinin revakıyla ikiye ayrılmış, kuzey avluda kütüphane ve türbe konumlandırılmıştır. Cami ve iç avlu, altında altyapı ve sokak cephelerinde dükkânların bulunduğu yüksek bir platform üzerine kurulmuştur.

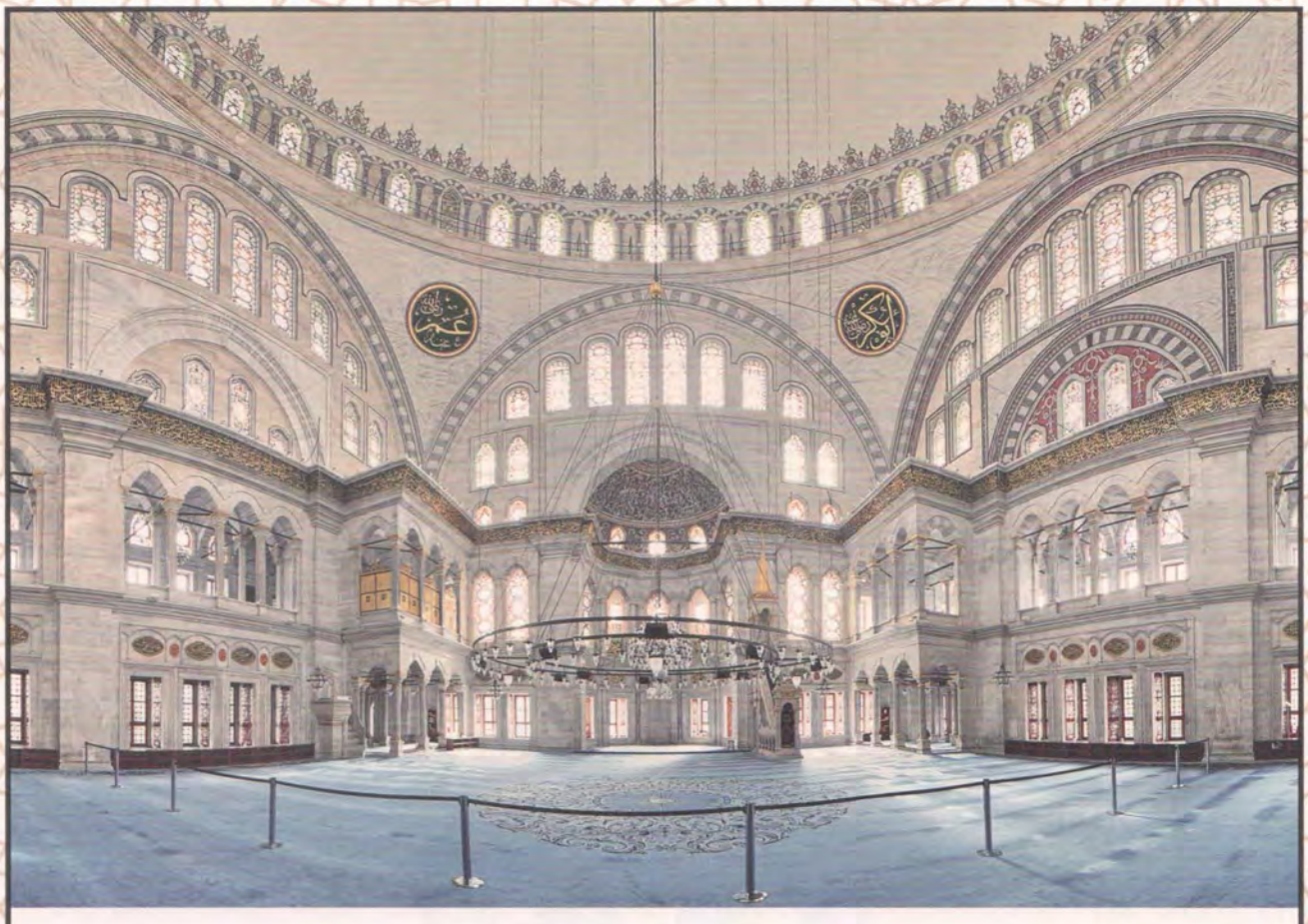
Avlu-mihrap eksenine göre simetrik olan cami hariminin kurgusu, yalın bir geometrik esasa dayalı kare planlı baldaken biçimindedir. Cami harimi dört ana kemer üzerine oturan ve geçişinde pandantiflerin kullanıldığı büyük, merkezî, tek bir kubbe ile örtülüdür. Harimin avlu cephesi ile iki yan cephesi yönünde mahfil katı yer almaktadır. Ayrıca harimin her iki yan cephesinde dış sofalar tasarlanmış, şadırvanlar bu dış yan sofaların alt seviyesinde, harimin yan cephelerinde konumlandırılmıştır.

Harimin her iki yanında, içte harim beden duvarı, dışta ise mermer sütun ve dalgalı kemerlerden oluşan bir arkadla sınırlanan dış sofalar yer alır. Harimin yan girişleri, bu sofalardan ulaşılan kapılardan sağlanmaktadır. Sofaların dış cephesinin alt seviyesinde abdest muslukları konumlandırılmıştır. Dış yan sofalar üst katta harim içine dâhil edilerek mahfile dönüşür. Caminin mahfil katı klasik dönem camilerine göre oldukça farklı bir kurguya sahiptir. Mermer sütun ve dalgalı kemer dizileriyle harimden ayrılan mahfil kat, üst seviyede, harimin üç tarafını U şeklinde harime taşmadan sürekli dolaşan maksureler biçiminde yapılmıştır. Harime bakan cepheleri büyük oranda açık olarak tasarlanan mahfil katının üst örtüsü kubbe ve tonozlarla oluşturulmuştur. Cami hariminin kuzey ve batı köşesinde yer alan ikişer şerefeli ve taş külahlı iki minare arasında beş açıklıklı son cemaat mahalli yer alır. Son cemaat mahalli ile bütünleşen revaklı avlu, dairesel bir plana sahiptir, ancak yapıda avlu dışında her hangi bir Barok yapı planına özenilmemiştir. Son cemaat ve avlu revaklarının kubbe ve tonozlardan oluşan örtüsünü dışta duvarlar, içte ise klasik sivri kemer yerine dairesel kemer ve granit sütunlar taşımaktadır.

Cami, yüksek kasnaklı ana kubbesi, kıvrımlı payandaları, ana askı kemerlerindeki profilleri ve klasik dönem yapılarında görülmeyen biçimde öne çıkarılmış taşıyıcı elemanlarıyla vurgulu cephelere sahiptir. Kütle ve kurgu açısından Nur-u Osmaniye'ye benzeyen Edirnekapı Mihrimah Sultan Camii'ndeki yalın geometriler, Nur-u Osmaniye'de yerini kare plan üzerinde yükselen tek kubbeli kütlenin etkileyici plastiğine, zengin profilli korniş ve pilastrlara, S ve C kıvrımlarına, içbükey ve dışbükey duvarlara ve üç boyutlu taş bezemelere bırakmıştır.

Yapıda harim, dış sofalar, son cemaat mahalli, minareler ve revaklı avlunun genel konumu Osmanlı mimarlık geleneklerine uygundur. Harimde mekânın Barok karakterden uzaklığı mimari ayrıntılarla dengelenmiş ve üslubun sürekliliği korunmuştur. Bu ayrıntılar arasında ana askı kemerlerinin üzengi seviyesindeki içbükey korniş sayılabilir. Harimi baştanbaşa dolaşan ve üzerinde Fetih suresi yazılı bu korniş kesintisiz ilk örnektir. Camide klasik dönem boyunca kullanılan mukarnas ve baklavalı sütun başlıklarının yerini, stilize bitki motifli yeni Barok başlıklar, mukarnasların yerini ise istiridye kabuğu şeklindeki dairesel Barok profiller almıştır.

Nur-u Osmaniye, özgün mimari özellikleri yanı sıra, yapım teknolojisi açısından da oldukça önemli bir yapıdır. Yapıda ana kayaya oturan ahşap kazıklı bir temel sistemi uygulanmıştır. Ahşap kazıklar üzerine inşa edilen kârgir temellerle görünür üstyapı arasında zemine gömülü yüksek bir altyapı inşa edilmiştir. Cami harimi ve avlunun altında planda üstyapı geometrisine tamamen uygun bir biçime sahip geniş kesitli taşıyıcı duvarlarla inşa edilen bu bölümün üstü tonozlarla örtülüdür. Bu mekânda, tabanındaki haznelerde zemin sularının biriktiği birbirine bağlı küçük odacıklar ve o dönemde kullanılan teknikleri gösteren inşaat sırasında açılmış bir kuyu bulunmaktadır. Caminin görünür üstyapısında ise harim zemininden ana kubbe tepesine kadar dokuz ayrı seviyede yapıyı çepeçevre kuşatan çift demir kuşaklar yapılmıştır. Yapı, Ahmed Efendi'nin risalede ayrıntılarıyla bahsettiği bu demir kuşaklamalarıyla strüktürel demir kullanımı açısından Osmanlı inşaat teknolojisinde özel bir konuma sahiptir. Yapı, Tarihi Yarımada'da kubbe ölçüsü açısından Ayasofya ve Süleymaniye'den sonra üçüncü sırada yer alır. Süleymaniye ve benzer



yapılarda merkezi açıklıkların geçilmesinde, ana kemerleri yatayda bir kaç kemer ve payanda sistemiyle destekleyen şemalar kullanılmıştır. Plan şemasında yatayda harimin genişlemesine gerek duymayan bir kurguya sahip olan Nur-u Osmaniye, Süleymaniye'ye yakın ölçülerdeki bir kubbeyi taşıyan en narin plan şemasına sahiptir.

Nur-u Osmaniye'de Osmanlı mimarlık geleneğinin bütün bilgi birikimi, geçmiş depremlerden elde edilen tecrübeler, dönemin inşaat teknolojisi ve malzeme imkânlarının sentezlenmesiyle kârgir yapım tekniğinde önemli bir seviyeye ulaşılmıştır. 1766, 1894 ve 1999 yıllarındaki yıkıcı depremlerde, Tarihi Yarımada'daki benzer yapıların aksine Nur-u Osmaniye'de hiç bir hasar oluşmaması, üst düzey teknik tasarımı gösterirken, ölçeği itibariyle de yapıyı Osmanlı yapı mühendisliğinin en başarılı eserlerinden birisi haline getirmektedir. Nur-u Osmaniye Camii, Osmanlı mimarlık ve inşaat teknolojisinin geldiği üst noktayı temsil etmesi açısından, sahip olduğu tarihi belge, özgün mimari ve sanat değerleriyle ender nitelikte bir eserdir. Kültürlerarası etkileşimi gösteren mimari üslubunun benzersizliği ve özellikle kârgir yapım tekniğindeki nitelikleri ve gösterdiği teknik başarıyla dünya mimarlık tarihi açısından da önemli bir yapıdır.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Ö. Dabanlı, "Nur-u Osmaniye Camii'nin Deprem Performansının Belirlenmesi ve Koruma Önerileri". Doktora tezi. İstanbul: İTÜ Fen Bilimleri, 2016.
- Ahmed Efendi. (1918). "Târih-i Câmi-i Şerif-i Nûr-i Osmânî". *Tarih-i Osmani Encümeni Mecmuası İlavesi*. Sayı: 49 (1918).
- A. Öngül, "Tarih-i Cami-i Nuruosmani". *Vakıflar Dergisi*, 24 (1994): 127-146.
- D. Kuban, *Türk Barok Mimarisi Hakkında Bir Deneme*. İstanbul, 1954.
- D. Kuban, "Nur-u Osmaniye Külliyesi". *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. C. VI, s. 100-103.
- D. Kuban, *Osmanlı Mimarisi*. İstanbul: Yem Yayınları, 2007.
- G. İrepoğlu, "Topkapı sarayı müzesi hazine kütüphanesindeki batılı kaynaklar üzerine düşünceler". *Topkapı Sarayı Müzesi Yıllığı*, 1 (1986): 56-72.
- S. Ögel, "III. Mustafa Devri Yapılarında Yeni İfade Yolları Ve Bir Değişim Başlangıcı Olarak Nuruosmaniye Camisi". *International Congress of Turkish Art 09*, *3*, , 1-7. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991.

—Ömer Faruk Dabanlı





DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ARAYIŞLAR DÖNEMİ

XIII./XIX. - XIV./XX. YÜZYILLAR

ARAYIŞLAR DÖNEMİ *Tahsin Görgün*

YENİ BİR TAHKÎK İÇİN: TA'DÎL, TEBDÎL VE TEBRÎD ARASINDA NAZARÎ İLİMLERDE YENİ ARAYIŞLAR *İhsan Fazlıoğlu*

ARAYIŞLAR DÖNEMİ'NDE MEYDAN OKUMALAR VE CEVAPLAR *Mehmet Ali Büyükkara*

NEYİ, NASIL ARIYORUZ? *M. Kayahan Özgül*

ARAYIŞLAR DÖNEMİ

İslam düşünce tarihi açısından XIII/XIX. ve XIV/XX. yüzyıllar, Müslümanların, sanayi devrimi ve sömürgecilikle birlikte her açıdan mücbir ve dönüştürücü bir mahiyet alan Batı'daki gelişmelerin yarattığı ilmî, siyasî, iktisadî ve içtimaî buhranlar karşısındaki çözüm arayışlarını ifade eder. Söz konusu buhranların sebebi olarak İslam düşüncesinde somutlaşan tarihî mirası görmeleri dolayısıyla bir kültür ve medeniyet değişimini önerenler, karşılaşılan meydan okumalar ve içten eleştirilere karşı bu mirası bütün unsurlarıyla muhafaza etmek isteyenler ve nihayet bu meydan okumalarla yüzleşmek üzere tarihî birikimi yeniden ele almayı tercih edenler, Arayışlar Dönemi'ndeki üç temel tutumu yansıtır. XV/XXI. yüzyılı da içine alacak şekilde devam eden bu dönem, Müslümanların, İslam hayat görüşü ve tarihsel dünya tasavvurları ile mevcut dünya resimleri arasındaki ilişkiden neşet edecek tadil edilmiş dünya tasavvuru arayışlarıyla şekillenir.

ARAYIŞLAR DÖNEMİ

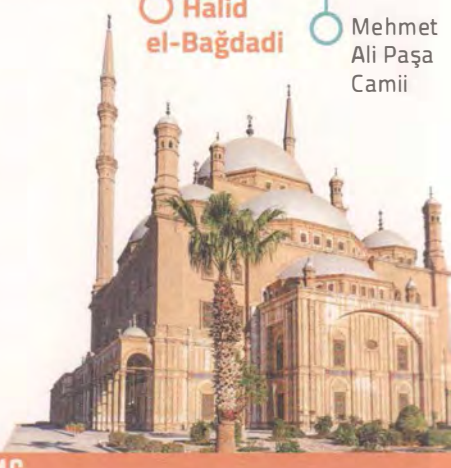
İslam düşünce tarihi açısından XIX. ve XX. yüzyıllara karşılık gelen Arayışlar Dönemi, Müslümanların, sömürgecilik aracılığıyla doğrudan maruz kaldığı batı uygarlığının inşa ettiği yeni bilme ve eyleme tarzlarının yarattığı ilmî, siyasî, askerî, iktisadî ve ictimaî bunalımlar karşısındaki çözüm arayışlarını ifade eder.

HADİSELER 1808-39 — II. Mahmud'un Yeniçeriliği kaldırarak orduyu modernleştirmesi ve ulemâyı tâbi hale getirmesi

BİLGİNLER 1827 — Nusretiye Camii



MİMARİ ESERLER 1826 — 1830-48 — Halid el-Bağdadi — Mehmet Ali Paşa Camii



1946 — Pakistan'ın kuruluşu

Soğuk Savaş dönemi (1947-91)

1948 1947 — B.M.'nin İsrail'in kuruluşunu onaylaması

1945 — Arap Birliği'nin kuruluşu — Türkiye'de çok partili hayata geçiş



Hasan el-Bennâ — *İhvân-ı Müslimîn* cemiyetinin kurucusu, Mısırlı davetçi ve fikir adamı.

1949

Musa Carullah — Kazanlı alim ve düşünür

Emir Şekip Arslan — Dürzi kökenli, ittihad-ı İslam taraftarı Osmanlı aydını, düşünce ve siyaset adamı.



İzmirli İsmail Hakkı — Kelamcı ve felsefe tarihçisi. *Yeni ilm-i kelam* müellifi.

1951

Tâhirulmevlevî — Sufi, şair ve edebiyat tarihçisi. *Mesnevî* şarihi.

Yahya Kemal — Şair ve siyaset adamı

1954

Mustafa Sabri Efendi — Son Osmanlı Şeyhülislamı, Eş'arî kelamcısı. *Mevkıfu'l-akl ve'l-ilm ve'l-âlem* müellifi.



1958 1960 1966

Said Nursi — *Risâle-i nûr* külliyatıyla bilinen, Nurculuk akımının kendisine nispet edildiği İslam bilgini.



Seyyid Kutub — Mısırlı müfessir ve sosyolog. *Fî zilâli'l-Kur'ân* müellifi.



Mâlik b. N — Cezayirli düşünür ve aktiv



1639

Tanzimat fermanının ilanı ve Osmanlı'da batılılaşmacı reformlar

Kavânîn-i cedîde uyarınca Osmanlı idari sisteminin yenilenmesi amacını taşıyan düzenlemeler barındıran ve 1876'ya kadar sürecek olan tanzimat dönemini başlatan ferman, Fransız ihtilalinin de etkisiyle Devlet-i Aliyye'nin düzenin muhafazası için giriştiği moderleşmeci arayışların somut halini simgeler.



Dolmabahçe Camii

1843-49

1836

Hoca İshak Efendi

Mühendishane-i berrî-i hümâyun'un baş hocası, modern bilimlerin Osmanlı tedrisatına girişinde öncü rol oynamış isimlerden.

İndus dışında tüm Hindistan'ı egemenliği altına almış İngilizler'in İndus'u da ele geçirmesi

1845 1848

Akif Paşa

Türk devlet adamı, şair ve münşi. *Adem kasidesi* şairi.

Kuşadalı İbrahim Halvetî

1853-54 1854-55

Ortaköy Camii

1856

Islahat fermanı

Osmanlı millet sisteminde vatandaşlık fikrine dayalı bir birlik tesis etmeye çalışan, Tanzimat fermanındaki modernleşmeci çabaların bir uzantısı olarak değerlendirilebilecek düzenleme.

1857-58

İngiliz sömürgeciliğine karşı Hint direnişi

1861-76

Duyun-ı umumiye idaresinin kuruluşu

1865

Genç Osmanlılar Cemiyeti'nin kuruluşu

Şinasi

Tanzimat dönemi düşünürlerinden, ilk özel gazeteyi neşreden gazeteci.

Er-Rifâî Câmii, Kahire

1869-1912

Pertevniyal Valide Sultan Cam

Reşid Rıza

Mısırlı, yenilikçi İslam düşünürü. Islahatçı *el-Menâr* dergisinin editörü.



1942



Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır

Müfessir, kelamcı ve fakih. *Hak Dini Kur'ân Dili* müellifi.

1939-45

II. Dünya Savaşı

1938

Ahmed Avni Konuk

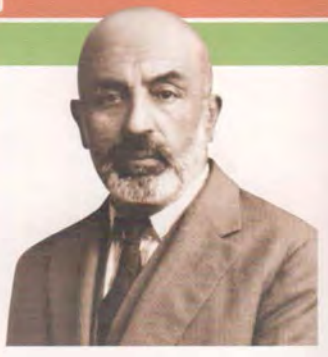
Sufi, Ekberî geleneğin son yüzyıldaki en önemli temsilcilerinden. *Fusûs*, *Tedbîrât* ve *Mesnevî* şârihi



Muhammed İkbal

Pakistanlı filozof ve şair. Son yüzyılın İslam dünyasındaki en önemli filozoflarından. *Dînî Düşüncenin Yeniden İnşâsı* ve *Câvidnâme* müellifi.

1936



Mehmet Akif

İstiklal Marşı şairi, düşünce ve mücade adamı. Türkiye'de islamcı düşüncenin önde gelen isimlerinden, *Sırat-ı Müsta* ve *Sebilurreşad* dergileri editörü.

1973



b. Nebî

e aktivist.



Nurettin Topçu

Felsefeci ve ahlak düşünürü. *Hareket* dergisi editörü.

1975



Ali Şeriati

İranlı düşünür, sosyolog ve siyasi aktivist.

1977



Mevdûdî

Pakistanlı düşünür, müfessir ve gazeteci. *Cemaat-i İslâmî* lideri.

1979

Murtaza Mutahhari

İranlı felsefeci ve müfessir. İran İslam Cumhuriyeti teorisyenlerinden.

Allâme Tabataba

Şiî havzada nazarî ilimler yeniden canlanmas sağlayan felsefeci ve müfessi

Hindistan'da Seyyid Ahmed Han tarafından modernist Aligarh Koleji'nin kurulması

II. Abdulhamid'in tahta çıkışı

Kanun-i esasi ve I. Meşrutiyet

Sebzevârî
Hikmet-i mütealiye okuluna mensup İranlı filozof

Ziya Paşa
Tanzimat devri devlet ve fikir adamı, gazeteci ve şair.

Namık Kemal
Tanzimat devri aydını, vatan ve hürriyet şairi.

Tunuslu Hayreddin Paşa
Islahatçı görüşleriyle tanınan Osmanlı sadrazamı ve mütefekkir.

Abdünnafi İffet Efendi
Klasik mantık ve dil eserlerinden Türkçeye yaptığı tercümelerle bilinen dil, mantık ve hadis alimi.

Cemaleddin Efgânî
Yenilikçi İslam düşünürü, aktivist fikir ve siyaset adamı



1875 1876 1876-78 1877-78 1878 1880 1888 1889 1890 1895 1897



Osmanlı-Rus Savaşı, 93 Harbi

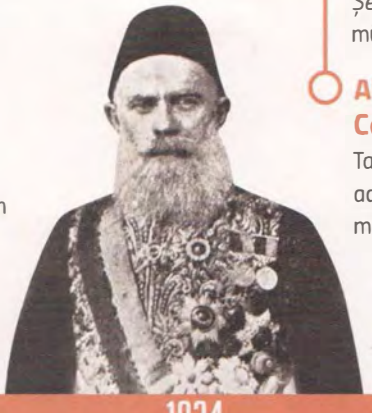
1888

Nasıru'l-mülk Câmii, Şiraz

İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin kuruluşu

Giritli Sırrı Paşa
Eş'arî kelamcısı ve *Şerhu'l-akâid* mütercim-şarihi.

Ahmed Cevdet Paşa
Tanzimat devri devlet adamı, tarihçi, hukukçu, mütefekkir ve edip.



Mısır'ın nisbi İngiliz himayesi altındaki bağımsızlığı

Saltanatın kaldırılması

Rifâa et-Tahtâvî
Mısırlı mütercim, seyahatname yazarı ve dil bilgini. Mısır'da Batılılaşmacı adımların atılmasını teşvik eden ilk aydınlardan.

Mısır'da İhvan-ı Müslimîn cemiyetinin kuruluşu

Türkiye'de Latin harflerinin kabulü

Hilafetin kaldırılması

Modern Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu

1934 1928 1924 1923 1922





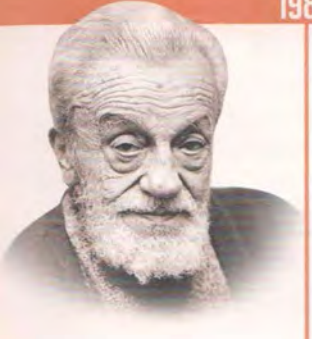
Babanzâde Ahmed Naim
Felsefeci, ilmunnefs ve ahlak bilgini. *Ahlak-ı İslamiyye* Esasları müellifi, *Sırât-ı Müstakim/Sebîlurreşâd* yazarı.

Ziya Gökalp
Türk milliyetçiliği fikriyatının kurucu isimlerinden, sosyolog, şair ve siyasetçi.

Said Halim Paşa
Osmanlı devlet adamı ve mütefekkir. Batı medeniyetini kendinde ele alarak değerlendirme kabiliyetine sahip nadir isimlerden biri olan Said Halim Paşa'nın metinleri, tahkikten yoksun taklitçiliğe eleştirilerle doludur. *Buhranlarımız* adlı eseri son yüzyılın en önemli tarih felsefesi metinlerinden biri sayılabilir.



1983 1986 1988 2003





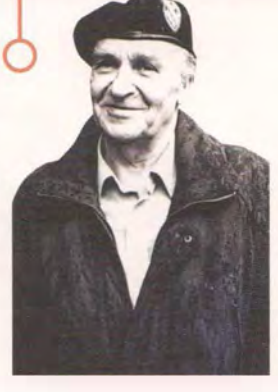


Necip Fazıl Kısakürek
Şair, Büyük Doğu fikriyatının öncüsü.

İsmail Raci Faruki

Fazlurrahman
Pakistanlı, modernist İslam düşünürü.

Aliya İzzet Begoviç
Bosnalı düşünür ve siyasetçi. Bosna Hersek Cumhuriyeti'nin kurucusu ve ilk cumhurbaşkanı. *Doğu ve Batı Arasında İslam* müellifi.



Seyyid Ahmed Han
Hindistanlı modernist düşünür. Alligarh kolejinin kurucusu.

Ali Sedad
Batı bilimini eleştirel bir tavırla nakleden Osmanlı mantıkçısı ve bilim adamı

Muhammed Abduh
Mısırlı yenilikçi İslam düşünürü



Arnavut isyanı

II. Abdulhamid'in tahttan indirilmesi

Balkan savaşları

Ahmet Midhat Efendi
Roman ve hikaye yazarı, gazeteci

II. Meşrutiyet

Manastırlı İsmail Hakkı
Maturîdî kelamcısı ve *Telhîsu'l-kelâm* müellifi

1898 1900 1901 1905 1908-20 1909 1910 1911-13 1912 1914

Vidinli Hüseyin Tevfik Paşa
Osmanlı bürokratı ve matematik bilgini

Tevfik Fikret
Servet-i fünûn şairlerinden, hümanist edebiyatçı. *Tarih-i kadim*, *Halukun Defteri* ve *Rübab-ı Şikeste* gibi eserlerin müellifi.

Balfour Deklarasyonu
İngiliz dışişleri bakanı Arthur Balfour'un girişimiyle başlayan ve Filistin'de bir Yahudi devletinin kurulmasıyla neticelenen girişim.



I. Dünya Savaşı

Filibeli Ahmed Hilmi
Antimateryalist felsefeci ve kelam bilgini, *A'mâk-ı hayâl* müellifi.

Fransızların Şam'ı işgali

İstiklal Harbi

İsmail Gaspıralı
Kırımlı fikir adamı, gazetecei ve aktivist. Türkçü görüşün önde gelen isimlerinden.

1914-18 1914 1915 1916 1916 1921 1919-22 1917-21 1917 1916-18

Osmanlı'ya karşı, Şerif Hüseyin'in başını çektiği Arap isyanı

Abdüllatif Harpûtî
Kelam'da yenilik arayışlarının önde gelen isimlerinden, *Tenkîhu'l-kelâm* ve *Tarih-i ilm-i kelam* müellifi.

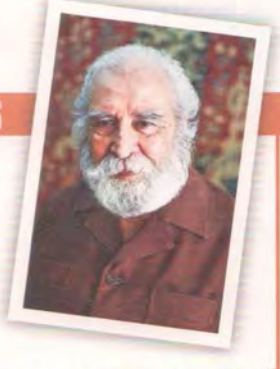
Mısır'ın İngiliz himayesine girmesi

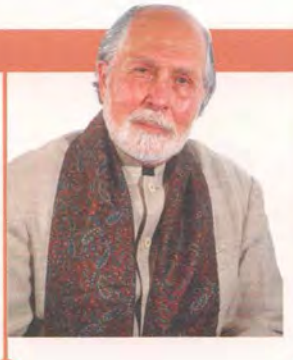
Sykes-Picot Antlaşması
İngiltere ve Fransa arasında yapılan ve Osmanlı topraklarının paylaşımıyla ilgili ayrıntıları öngören gizli antlaşma.



Hasan el-Turâbî
Sudanlı İslami hareket lideri ve siyaset adamı

Sâlih Zeki
Bilim tarihçisi ve matematik bilgini, *Âsâr-ı bâkiye* müellifi







2010 2011 2016

Muhammed Âbid el-Câbirî
Faslı düşünür ve felsefeci.

Muhammed Nakib el-Attas (1931-)

Seyyid Hüseyin Nasr (1933-)

Sezai Karakoç (1933-)
Şair ve düşünür. *Diriliş* düşüncesinin teorisyeni.

Nasr Hamid Ebû Zeyd
Mısırlı modernist düşünür.

Necmettin Erbakan
İslamcı siyaset adamı, *Milli Görüş* hareketinin lideri.



XIX. yüzyıla ait bir Kütahya seramiği.

ARAYIŞLAR DÖNEMİ

TAHSİN GÖRGÜN

İSLAM düşüncesi varlığını hiçbir zaman terk etmemiştir. Müslümanların belirli bir dönemden itibaren düşünmeyi terk ettikleri iddiası doğru veya yanlış olmaktan çok, hayatla irtibatsız olduğu için anlamsızdır. Düşünce esas itibariyle bir varoluş kaygısında esasını bulduğu ve buradan beslendiği için kaygının gerekçeleri düşüncenin yönelişini ve muhtevasını etkilese de, Müslümanların varoluş kaygısı hep varolduğu için düşünce de varolmaya devam etmiştir. Aziz Mahmut Hüdayi'nin "şükrü" ile Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın "tefvîz"i bu hallerle alakalı olduğu gibi Akif Paşa'nın "adem" kasidesi de varoluş kaygısı ile doğrudan alakalıdır.[1]

Düşüncenin muhtevası, kaygının kaynağı ile irtibatlıdır; asli kaygı her zaman varlığı/varoluşu muhafaza ile alakalıdır. Teşekkül ve gelişme hallerinde kaygı,varlığı sadece muhafazaya yönelik değildir, bunun ötesinde varlığı tahkim ederek onu enfüs ve afakta geliştirme de kaygıya ufuk ve can verir. Bu durumda düşünce karşılaştığı her şeyi tanımlayarak, kendisi ile irtibatlandırma ve ondan "istediği şekilde" istifade etme imkanını sonuna kadar kullanabilir. Buna karşılık kaygının kaynağı sadece varlığı muhafaza etme ise buna bağlı olarak bir tür savunma gayreti ortaya çıkmakta ve çevresinden "istemediği bir

1 Aziz Mahmud Hüdayî'nin (ö. 1628) "şükr"ü *Dîvân-ı İlâhiyât*'ta yer alan *"Bizi insan eden sensin/şükür ya Rabbi ya Rabbi/kemal ihsan eden sensin/şükür ya Rabbi ya Rabbi"* şeklinde başlayan şiirine, İbrahim Hakkı'nın (ö. 1780) *"tevfiz"i "Hak şerleri hayr eyler/zannetme ki gayr eyler/görelim mevlam neyler/neylerse güzel eyler"* şeklinde başlayan tevfizname şiirine, Akif Paşa'nın (ö. 1845) adem kasidesi ise *"Can verir âdeme endişe-i sahbâ-yı adem/cevher-i can mı acep cevher-i minâ-yı adem"* diye başlayıp yokluğa övgüler dizen şiirine işaret eder (ed).



Aziziye Camii, Foto: Nurullah Özdem

şekilde" istifade etme zorunda kalmaktadır. İnsan ve toplum gibi İslam düşüncesinin de muhtelif zamanlarda ve muhtelif bölgelerde muhtelif haller yaşadığı ve bu hallerin, inişler ve çıkışlar şeklinde yaşandığı söylenebilir.

Varlığı muhafaza etme hayatiyeti muhafaza etme ile alakalı olduğu gibi, hayatiyet de kendisi fikir olmayan, biyolojik manası ile hayat ile doğrudan alakalıdır. Hayat doğrudan fikir olmadığı halde, fikir ancak hayat ve hayatiyet içinde zuhur etmektedir. Bu durumda hayatı yakın ve uzak, bu ve öteki, dünya ve ahiret hayatı olarak düşündüğümüzde, düşüncenin meseleleri de kendiliğinden zuhur etmektedir. Hayatın ayrıca iktisat, siyaset, ahlak, hukuk, sanat, ilim, eğitim gibi cihetlerden dikkate alınması ile siyaset, ahlak, hukuk vb. düşüncesinin ortaya çıktığı hatırda tutulursa, düşünce hayatının hayatın mütemmim cüzü olduğu daha açık görülebilir.

Düşünce ilk müteallakı itibariyle en yakın olan ve en yakınında olan ile, yani dünya ha-





Dolma bahçe Câmii, Foto: Freres Kardeşler.

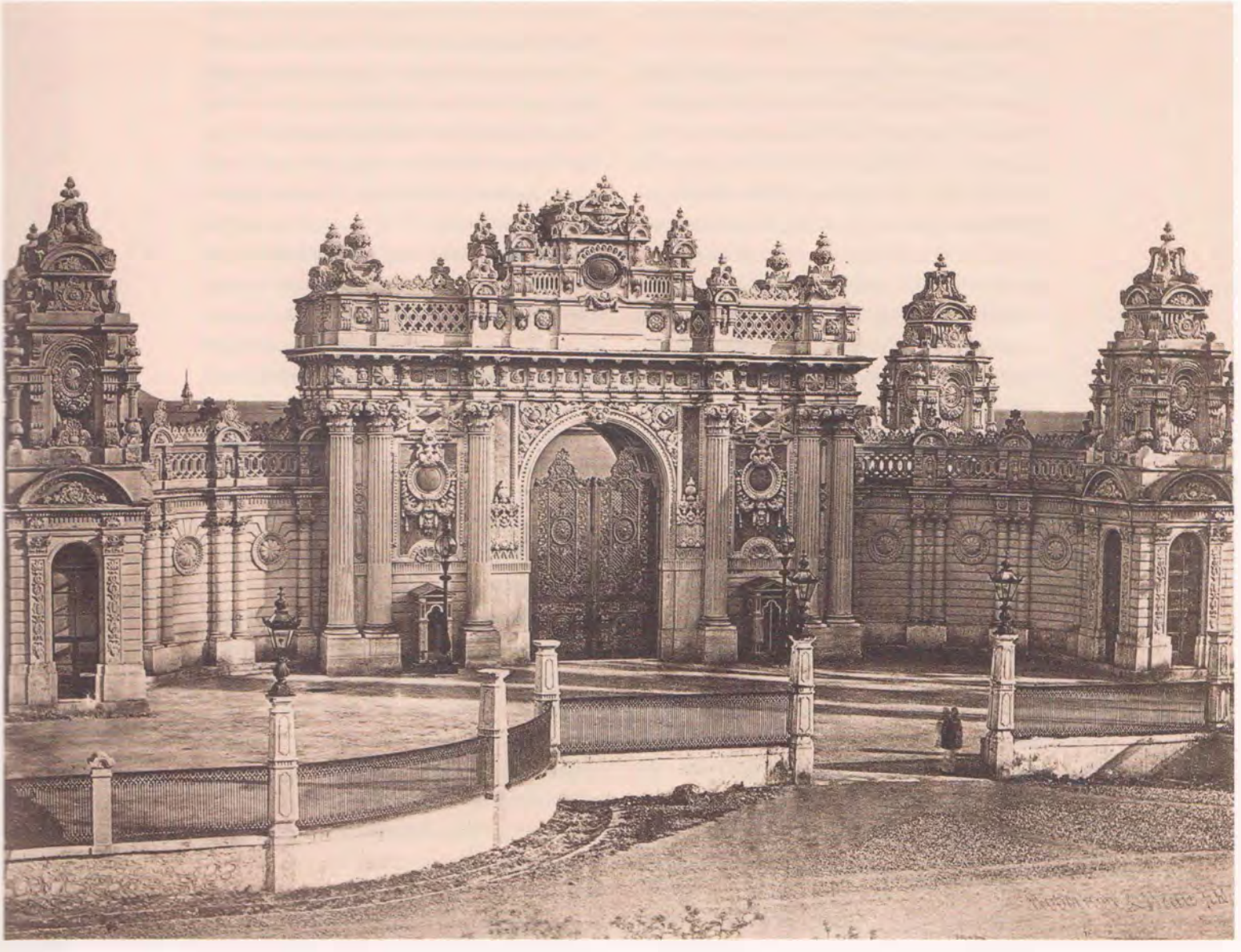
yatı ile irtibatlıdır. Bu yakın olan ve yakında olan şey dünya olduğu için düşünce bu dünyanın bir kavranışı olarak zuhur etmektedir. Bu ise kısaca hayat demektir. "Hayat nedir?", "Hayatın anlamı nedir?" gibi sorular tayin edici olmakla birlikte, soruları sormanın ön şartı hayatın varlığıdır. Hayatın varlığı tehdit altında ise o zaman anlamı değil kendisi düşüncenin konusu ve amacı haline gelmektedir. Ancak hayat esas itibariyle biyolojik olsa da; orada başlar, orada bitmez. İnsanın hayatı dil üzerinden diğer insanlarla irtibatlanarak, zihnî bir boyut kazanır ve anlık bir şekilde verili olanın ötesine de geçerek devam eder. Ferdiyetin diğerleriyle irtibat içinde kazanıldığı düşünüldüğünde; buradaki itibariliğin, bir taraftan ayrışmaya başka bir taraftan da buluşmaya yönelik iki yüzü olduğu fark edilebilir. Kısaca hayat adım adım ictimaîleşerek, ferdi, ictimaîliğin gerisi olmayan ve vazgeçilemez unsuru olarak muhafaza ederken, farklı mertebeler ve boyutlar kazanır. Bu manası ile hayat, artık insanın en yakın olduğu ilişkiler düzeni, yani dünya hayatı haline gelir ve nihayet bu dünyayı kavramak ve geliştirerek sürdürmek düşüncenin işi haline dönüşür. Bu anlamda düşünce, dünya hayatının nazariyesi olarak isimlendirilerek bu dünyanın bir tür görüşü demek olur.

İslam düşüncesi Müslümanca hayatın ferdî ve içtimaî, maddî ve manevî pratiğinin bir teorisi olduğu ve bu hayat çok yönlü ve çok mertebeli yaşandığı için, kendisi de çok yönlü ve mertebeli gerçekleşmiştir. Bu düşünce hiçbir zaman bitmemekle birlikte, hayatın ilgilerindeki zorunlu kaymalarla birlikte sorunları ve soruları da kısmen farklılaşmıştır. Sorunlar ve sorulardaki farklılaşmalar ve bunları keşfederek halletme gayretleri kabaca tecdîd ve ıslâh gibi terimlerle isimlendirilmiştir. XVIII. yüzyılda Erzurumlu İbrahim Hakkı (ö. 1780) ve Şah Veliyyullah ed-Dıhlevî (ö. 1762) gibi

düşünürler bütün bir mirası yeniden düşünmeye yönelirken ya da Gelenbevî (ö. 1790) gibi düşünürler varlık modalitelerini kendilerine mevzu edinirken klasik birikimi tevarüs etmenin yeni yolları da geliştirilmeye başlanmıştır. Bu yollar arasında özellikle sözlük çalışmalarının önemli bir yerinin olduğu söylenebilir. İstanbul'da Mütercim Asım Efendi'nin (ö. 1819) çalışmaları yanında Kahire'de Murteza ez-Zebîdî'nin (ö. 1791) ve diğer çalışmalar yanında Hindistan'da Tehânevî'nin (ö. 1745) çalışmaları, sözlük çalışmaları hakkında temsil gücü yüksek misaller teşkil etmektedir. Yine aynı dönemlerde bir taraftan fıkıh ve usulü etrafında gerçekleşen çalışmalar kadar dil, mantık ve metafizik alanında telif edilmiş klasik eserler üzerinde yapılan şerh ve haşiye çalışmaları, bunlar arasında Hasan el-Attâr (ö. 1835) ve Muhammed b. Ahmed ed-Dessûkî'nin (ö. 1815) hacimli haşiyeleri yanında Zebîdî'nin (ö. 1791) *İhyâ* Şerhi, klasik miras ile irtibatın ne kadar canlı olduğu hususunda bir fikir verebilecek eserlerdir.

Bununla birlikte XIX. yüzyıldan sonra hayat üzerinde haricî faktörlerin tesirinin hızlı bir şekilde artmaya başlamasıyla, düşünce de adım adım "hayatı muhafaza edecek olanı muhafaza etmeye" yönelmek zorunda kalmıştır. İslam dünyasının haricî dünya ile irtibatı daha çok askerî ve siyasî cihetten gerçekleştiği için İslam dünyası bu irtibatı hayatında tesir ve teessür şeklinde hissetmiştir. Tesir kısaca fiziki nesneler arasında görünen ve güç uygulaması neticesinde ortaya çıkan değişimi isimlendirirken, teessür insanlar arasında gerçekleşen ve tesir edenin değil tesir alanın, neyi nasıl alıp kabul ederek uygulayacağını belirlediği bir ilişki şeklini ifade etmektedir. Tesirde fail tesir eden, teesürde ise tesir alandır.

Başta İngiltere olmak üzere Hollanda ve diğer Batı Avrupa devletlerinin Orta Asya'da Mâveraunnehir ve Hârezm'i, bunun alt bölgesinde Sind ve Hind'i, Uzak Asya'da ise Endonezya ve Malezya gibi bölgeleri sömürgeleştirmeleri yanında, Fransızların Kuzey Afrika ve adım adım Afrika'nın daha iç bölgelerinde sömürge faaliyetlerini yürütmeleriyle birlikte, Müslümanlar zorunlu bir şekilde sömürge yapısı adını verebileceğimiz yapısal bir zorbalıkla karşı karşıya kalmışlardır. Yapısal olarak gerçekleşen müdahale hayatın önceliklerini değiştirirken, sömürgeciler bir taraftan Müslümanların yaşadıkları bölgelerin imkanlarını kendi çıkarlarına uygun bir şekilde kullanmaya başlamış, diğer taraftan insanları da kısmen kendi çıkarlarına uygun ve kendi hizmetlerini görebilecek şekilde eğitmenin yollarını hazırlamışlardı. XIX. yüzyıl sömürgeciliğin neredeyse hiçbir engelle karşılaşmadan bütün bir dünyayı, aynı zamanda İslam dünyasının büyük bir kısmını tahakkümü altına aldığı bir yüzyıl olarak yaşandı. Sömürge haline gelen bölgelerde yaşayan Müslümanlar ellerinden geldiği kadar buna karşı mücadele ettilerse de imkanların büyük bir kısmını ele geçirmiş olan sömürge güçleri ve onların hizmetini yürütecek şekilde yetiştirilmiş olan ve kendilerine sömürgeciler tarafından "yerel elit" konumu verilen sömürge aydınları, kültürü ve düşünceyi sömürgecilerin düşünce ve hayat tarzını yegane doğru olarak kabul eden bir şekilde dönüştürmeye yöneldiler. Artık Müslümanlar arasındaki aşırı bir ucu temsil eden sömürge aydınları için klasik İslam kültür, sanat, ilim ve fikir mirası, sadece terkedilmiş olan değil, karşı çıkılması gereken "öteki" konumuna itildi. Bu tavır bazı zamanlarda ve bölgelerde oldukça etkili olsa da hiçbir zaman, Amerikalı ve Avusturalyalı sömürge halkları örneğinde olduğu gibi belirleyici olamadı. İslam dünyasında Müslümanların hayatından mutlak bir kopuş gerçekleşmemiştir. Bunun yerine sömürgecilerin tesiri ile formu batılı muhtevası yerli bir tanzime yöneliş gerçekleşirken, bu sürecin hem imkanlarını hem de meselelerini müzakere ve mütalaa etmek gittikçe artan bir şekilde düşüncenin mevzûunu oluşturdu. Kısaca fiilî işgal ile başlayan tesir süreci yavaş yavaş bir teessür sürecine dönüşmeye başladı. Buna karşılık sömürgeciliğin ancak bu sürecin bütün yerküre üzerinde etkin olmasını asırlarca engelleyen Osmanlı Devletinin gücünde ortaya çıkan zaafla birlikte yaygınlaşabildiğini belirtmek gerekir. Osmanlı Devletinin doğrudan yönetimi altında bulunan topraklarda tesirden daha çok "tees-



Dolmabahçe Sarayı kapısı.

sür" olarak nitelenebilecek bir süreç yaşandı. Osmanlı devleti ve uleması, karşılaşılan meseleleri halledebilmek için kendi yapısında değişiklikler yaparak, kendi ihtiyaçlarını dikkate alarak tanzimat (düzenlemeler) gerçekleştirdi. Bir taraftan toplumsal hayatta yeni bir düzen oluşturulmaya çalışılırken, bunun esasına siyasi kararlar ve siyasi müesseseler yerleşti. Siyasi müesseselerde gerçekleşen değişim, belli ölçüde "Avrupa Konseri"ne katılmanın getirdiği zorunluluklar dolayısıyla bir tesir olarak gerçekleşse de burada amaç hayatın muhafızı olan devleti muhafaza etmek olarak gerçekleştiği ve varolma iradesi etkin olduğu için bir teessür olarak kavranabilir. Bununla birlikte yapılan tanzimat devleti yapısal olarak değiştirerek muhafaza ederken, toplum da bu değişime bigane kalamayarak, adım adım kendisini buna uyarlamak mecburiyetinde kalmıştır. Osmanlı devletinde belirli bir dönemden sonra teessür ile tesir arasındaki mesafe epeyce azalmış, ancak bu

durum hiçbir zaman sömürge şartlarını ortaya çıkarmamıştır.

Yukarıdan itibaren tasvir edilen süreç klasik irtibatların tamamen terk edildiği anlamına gelmediği gibi, klasik birikimle ilgili çalışmalar, XIX. yüzyılda ve XX. yüzyılın ilk çeyreğinde muhtelif şekillerde devam ettirilmiştir. Bunlar arasında klasik eserlerin tercümesi yanında klasik eserlerden istifade ile yeni kurulan mektepler için ders kitaplarının hazırlanması oldukça önemli iki yapısal unsur olarak kendisini göstermektedir. Aynı zamanda hukuk alanında form olarak "yeni" ama muhteva olarak klasik mirastan azami ölçüde istifade edilerek hazırlanan Mecelle-i ahkâm-ı adliyye sadece bir hukuk metni olarak değil, bunun ötesinde varlığını ve manasını yaşanan hayattan alarak, hayatı belirli bir düzen içerisinde muhafazayı mümkün de kılan önemli bir adım olarak önem arz etmektedir. Yine aynı şekilde mesela Mehmed Zihni Efendi tarafından dil alanındaki büyük birikimden istifade edilerek sarf ve nahiv başlıkları altında hazırlanan ders kitapları kadar Diyarbakırlı Said Paşa'nın mecami'u'l-edeb ve Manastırlı Mehmed Rif'at'ın Mîzânu'l-edeb ismiyle hazırladıkları eserlerde örneklerini gördüğümüz çalışmalar dil felsefesi alanındaki klasik mirası yeni şartlarda istifadeye açarken, aynı zamanda Batı Avrupa'daki birikimden de istifadeyi, bir teessür şeklinde sürdürmenin keyfiyeti hakkında bir fikir vermektedir. Bu türden çalışmalar Cumhuriyet döneminde de Türkiye'de Ahmet Avni Konuk ve Ahmed Naim'in eserlerinde önemli numunelerini gördüğümüz tercüme ve şerhler ile özellikle Mısır'da ve diğer Müslüman memleketlerde karşımıza çıkan tahkikli veya tahkiksiz neşir, tercüme ve telif çalışmaları şeklinde sürdürülmüştür.

XX. yüzyılın ilk çeyreğine gelindiğinde neredeyse bütün bir İslam dünyasının sömürge haline gelmesi, Müslümanların düşüncesini bu şartlarla irtibatlı olarak gerçekleşmeye yöneltmiştir. Sorular öncelikli olarak şu veya bu oranda İslam'ın medeniyet-i cedide ile irtibatı çerçevesinde sorulmaya başlanmış ve bu çerçevede cevaplanmıştır. Medeniyet-i cedide'nin özünde formel bir karakter taşıması ve bunun da formel olarak etkin olmaya yönelmesi, bütün bir hayatı olduğu kadar düşünceyi de siyasallaştırmıştır. Daha önce önemli olmakla birlikte düşüncenin ve hayatın merkezinde bulunmayan ve bu anlamda hayat açısından belirleyici olmayan siyaset, adım adım hayatın ve düşüncenin merkezine kaymıştır. Siyasetin hayatın merkezine kayması ve bütün bir hayata tahakküm etmesi, her şeyi siyasetin ihtiyaçlarına göre tanzim etmesi anlamına geliyordu. Bu durum büyük ölçüde eğitim ve öğretim faaliyetini vatandaş ve memur/teknisyen yetiştiren formel bir düzenek haline getirdi. Bunun anlamı bürokratik düzenin itibar etmediği ve vatandaşlık kültürüyle irtibatlandırılamayan her şeyin en azından ihmal edilebilir bir konuma düşmesiydi. Burada kısmen klasik birikimden istifade edilse de, okullarda ve üniversitede formu ve muhtevası batı kültüründen tercümeye dayalı daha farklı bir eğitim ve öğretim hayatı teşekkül etti. Bu yeni düzen zahiren sömürge olmamakla birlikte hem form hem de muhteva olarak batı kültürünü nihaî örnek, ya da kadim deyişle ma bihi'l-istişhad olarak kabul eden bir hal ve muhteva kazandı.

Sömürgecilik sonrasında, II. Dünya harbi akabinde ortaya çıkan formel anlamda bağımsız devletlerin genelinde belli ölçüde sömürge şartları benimsenirken, belli ölçüde de farklılık ve kimlikle ilgili talepler zuhur edebildi. Bu talepler mevcut hayatın kökleri ve kökeniyle ilgili oldukları için, zaman içerisinde yeni formlarla klasik birikimin keşfedilerek yayılması ve yayımlanması, artarak devam etti. Özellikle yirminci yüzyılın siyasallaşan hayat düzeninde, Müslümanlar batılılar gibi bir düzen oluşturarak varlıklarını sürdürebileceklerini fark ettikleri zaman, aslında ikircikli bir durumla karşı karşıya kaldılar. Modern anlamda kurumların oluşması bir başarı olarak kabul edilirken, bu başarı, klasik formu ile hayatın aleyhine bir durum da oluşturmaktaydı. Kısacası Müslümanların hayatının medeniyet-i cedide ile telif edilmesi, karmaşık bir durum ortaya çıkarmıştı.

Mevcut durumda siyasi alandaki başarı

kadar başarısızlık da İslam dini ve medeniyetinin mahiyeti ile uyuşmadığı için Müslümanca hayatın ve düşüncenin aleyhine bir durum ortaya çıkarmaya başlamıştır. Siyasi alanda başarı formelliğin Müslümanlar eliyle etkin olması ve ortaya çıkan düzenin, Müslümanları Müslümanlar eliyle dünya sistemine entegre etmesi veya Müslümanların kendi kendilerini dünya sistemine entegre etmesi anlamına geldiği gibi, başarısızlık da en kaba hali ve anlamı ile sömürgeciliğin devamı anlamına gelmekteydi. Genel olarak Müslümanların karşı karşıya kaldığı en önemli sorun, başarı olarak kabul edilen her adımın, Müslümanca yaşama aleyhine atılmış bir adım olabilme hususiyetinin adım adım zuhur etmesidir.

Siyasi iktidarı elde etmek bir taraftan emperyalistlerin elinden bazı alanları kurtarmak gibi görünse de, mahiyeti icabı bu alanlar, modern dönemde istiğna iddiası çerçevesinde kazandıkları konum ve taleplerden dolayı İslam'ın ilkeleriyle, yani Müslümanca yaşama ile uyuşmamaktadır. Hakimiyetin kayıtsız şartsız talep edildiği, sınırların sadece uluslararası güç dengeleri tarafından çizildiği, ekonomide ahlaktan daha çok çıkarın tayin edici olduğu, sanatın ahlaktan koptuğu, bilim ve teknolojinin iktidar ve güç arayışının en temel aracı haline geldiği şartlarda başarı, Müslümanca hayattan kayıp anlamına da gelebilmektedir. Bu durum ekonomik alan kadar sanat ve bilim alanı için de geçerlidir. Ekonomide elde edilen her başarı, şimdiye kadar göründüğü kadarıyla, Müslümanca yaşama aleyhine bir gelişme olarak taayyün etmiş olduğu gibi, sanat alanı da farklı bir durum arz etmez. Benzer bir durum bilim için de geçerlidir. Bilim alanında elde edilen her başarının Müslümanca yaşamayı problemli hale getirebilecek bir kaybı temsil edebilmesi, meselenin vehameti hususunda açık bir fikir vermektedir. Bununla birlikte şunu unutmamak gerekir: İslam düşüncesi başından itibaren bütün bu alanlarda mevcut olduğu için, sorun İslam veya düşünceyle alakalı olmayıp, ortaya çıkan medeniyet-i cedide'deki istiğna yönelişiyle alakalıdır. Eğer istiğna yönelişi ittiba ve ihtida ile aşılacak olursa, yerinden edilmiş bütün alanlar hayatın kendi bütünlüğü içerisinde yeniden asli yerlerini bularak, hem Müslümanlar hem de insanlık için yeni varoluş imkanları ve yeni bir dünya düzenine zemin teşkil edebilir.

Müslümanların hayatında belli bir yer edinen bir fenomen olarak oryantalizm de düşünce açısından önem arz etmektedir. Oryantalizm klasik İslam düşüncesi ile bir tür ilgiyi ifade ettiği için, nev-i şahsına münhasır bir faaliyet şeklidir. Bu faaliyet şekli ve ilgi tarzının en önemli özelliği, mevzûunu fosilleştirmesidir. Oryantalizmin, klasik mirasa yönelik ilgiyi canlı tutması açısından bir anlamı olsa da, bu ilgi, mevzûunu fosilleştirdiği için Müslümanlar açısından mirasın ihya edilerek sürdürülmesinin tam da aksi bir netice ortaya çıkarmaktadır. Özellikle dini ilimlerle meşgul olanların oryantalizmle olan yakın irtibatı, onların bu birikimi ihya etmesinin önündeki metodik engel olarak gözükmektedir.

Kısaca ifade etmek istersek XIX. ve XX. yüzyıllarda İslam düşüncesinin meseleleri, başarı ile başarısızlık arasında mahiyet farkının adım adım ortadan kalktığı/bulunmadığı bir sahnede gerçekleşmesidir. Temel sorulardan birisi işte bu sahnenin kendisini yeniden düşünmek ve bu çerçevede başarının, yeniden sulh ve salah üzerinden felahı sağlayabildiği konuma getirilmesiyle alakalı görünmektedir. Bu da İslam düşüncesinin artık yavaş yavaş "başarı" kavramını terk ederek, salah üzerinden felaha yönelmesini gerektirmektedir. Salah, hayatın hakikilik ile, bu da samimiyet üzerinden yaşanmasıyla alakalı olduğu gibi; hakikiliğin en önemli özelliği de onun, varlığı, insani varlığı ve insani varoluşu bir ubudiyet olarak yeniden keşfederek, tüm bunları âlemlerin Rabbi ile irtibatı içinde tavizsiz bir şekilde muhafazaya öncelik vermesidir. İnsani varoluşu tavizsiz muhafaza salahı getirmekle birlikte, bunun felahı sağlaması, insanlıktan Müslümanlığa geçişle, bu da ancak hakikate sadakat ile mümkün olacaktır. Hak ve hakikate sadakat, ancak felahı getirebilir ve hayatı, hem yakın hem de uzak anlamı ile, gayesine ulaştırabilir.



Dolmabahçe Camii.

Yeni Bir Tahkîk için: Ta'dîl, Tebdîl ve Tebrîd Arasında Nazarî İlimlerde Yeni Arayışlar

İHSAN FAZLIOĞLU

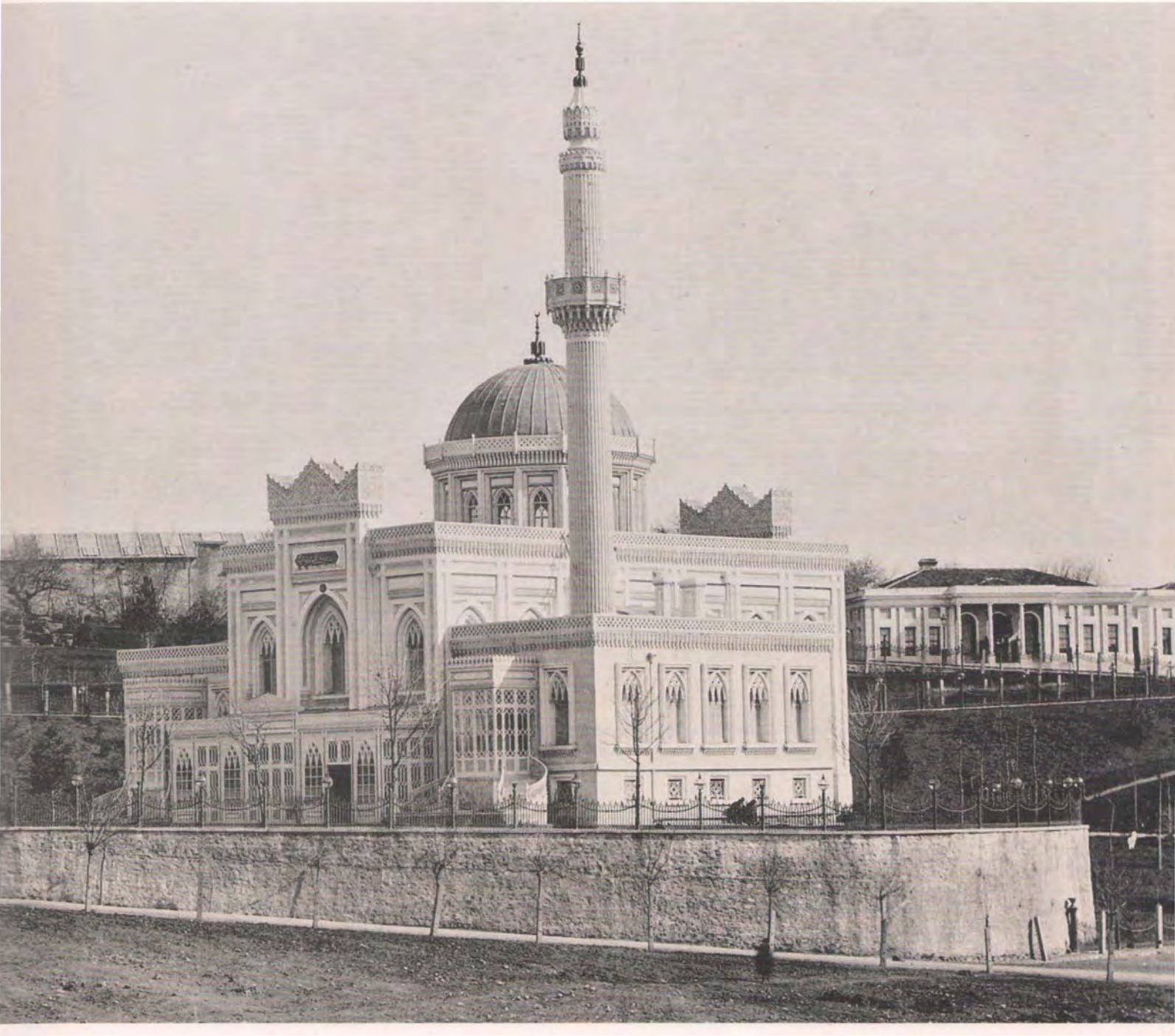
BİLİM felsefesi açısından doğayı bilmek, büyük oranda, doğadaki ritim, periyot, simetri, oran-orantı(nisbet), form, kod, mod, kısaca ilişkileri, süreçleri ve örüntüleri bilmek, daha teknik bir deyişle mekan-zaman içindeki olgu ve olayların yapısal özelliklerini soyut kavramsal şemalara dönüştürmektir; buna kısaca "mahsûsu ma'kûle tercüme ederek belirli bir nedensellik(düzen) içinde idrâk etmek" de denilebilir. Şüphesiz bu tür bir bilmekten amaç, en nihayetinde, olgu ve olayları insan için açıklanabilir, çözümlenebilir ve anlaşılabilir kılarak gelecekteki muhtemel oluş ve ilişki durumları hakkında bir ön-görü elde etmek, dolayısıyla anlamlandırabilmektir. Benzer yöntemin, olgu ve olayların doğasından kaynaklanan farklılıklar mahfûz kalmak kaydıyla, hayat/tarih için de geçerli olduğu, en azından İbn Haldûn'dan beri kabul edilmektedir. Ancak, hayata ilişkin olgu ve olaylar bizâtihi, Doğa'daki gibi yalnızca faktörler tarafından değil, eş-zamanlı olarak aktörler tarafından da örülmekte; bu nedenle muazzam çeşitlilikteki değişkenler, olgu ve olayların meydana geldiği anda fark edilememektedir. Yine de hem Tabiat'ta hem de Hayat'ta/Tarih'te değişim, başkalaşım, dönüşüm, yenileşme, artık nasıl ifade edilirse edilsin, gelişi güzel değil, yukarıda işaret edilen özellikleri hâiz bir biçimde fraktal tarzda gerçekleşmekte, kendini dengeleyen bir oran-orantı(nisbet) içinde cereyân etmektedir. Tabiat'ta kolay olsa da Tarih'te bu tespiti yapmak için en azından, tarihî olgu ve olayların nesnelleşmesi (objeleşmesi); başka bir deyişle bilen ile bilinen arasına mesafe girmesi gerekmektedir. Bilgi nazarîyesi açısından, olgu ve olayları istidlâlî-çıkarımsal-gidimli akıl ile açıklamak, çözümlemek ve anlamak için, bilen öznenin deneyimi ile deneyimlenen nesne arasında bazen mekâna, bazen zamana ilişkin bir boşluk olması kaçınılmazdır ki; bu boşluğu gidermek, özne ile nesne arasında bir ilişki kurmak ve bu ilişkiyi sonsuza giden bir seri olarak sürekli tüketmek, tüketmeye çalışmak, "o şeyi bilmek" demektir.

Yukarıda özetlenen bakış açısından ince-

lendiğinde İslâm medeniyetinde Yenilenme Döneminin sonlarından itibaren, muhtelif coğrafyalarda, fraktal algoritmanın doğası gereği, siyâsî, iktisâdî, askerî, dinî, ilmî, kısaca maddî ve manevî değişkenlerde hasıl olan sıkıntıları fark eden bilginlerin arayışlarına şahit olunmaktadır. Bu arayışlarda coğrafî bölgelere göre mahallî şartlardan kaynaklanan yoğunluk ve zaman farkı görülse de muhasebe etme ve kavramsallaştırmanın doğasına uygun bir biçimde bizâtihi arayışın kendisi mevcuttur. XVI. yüzyılın sonunda Gelibolulu Mustafa Âlî, Hasan Kâfî ile XVII. yüzyılın ilk yarısında Koçi Bey ve Kâtib Çelebî bu arayışın habercileri gibidir. XVII. ve XVIII. yüzyıllar boyunca Osmanlı Ülkesi'ndeki bu arayışı temsil eden siyâsî, dinî ve ilmî sınıflara mensup isimlere ve temel kaygılarına Muhasebe Dönemi'nde ayrıntılı olarak işaret edilmişti. Ancak, yukarıda denildiği üzere, günümüzden bakılınca, fraktal algoritmaya uygun olarak tüm bir İslam coğrafyasında benzer bir sürecin mevcut olduğu ve bu sürecin tıpkı Osmanlı Ülkesi'ndeki gibi, XVIII. yüzyılın sonu ile XIX. yüzyılın başlarında yoğunlaştığı görülmektedir. Örnek olarak; Malay dünyasında Hicâz'da İbrahim Gurânî'nin öğrencisi Abdurraûf es-Sinkilî (ö. 1693); Hindistan'da Şah Veliyullah ed-Dihlevî (ö. 1762) ve Muhammed Murtezâ ez-Zebîdî (ö. 1791); Çin'de Lui Zhi (ö. 1724) ve Muhammed Emîn olarak da bilinen, Hicâz'da İbrahim Gurânî'nin talebeliğini yapmış Ma Mingxin (ö. 1781); Hicâz'da Muhammed Abdulvehhâb (ö. 1792); Doğu Afrika'da Hevsâ dilinde Osman dan Fodio olarak tanınan Osman b. Fûdî (ö. 1817); Hindistan'da Abdulazîz ed-Dihlevî (ö. 1824); Yemen'de Muhammed eş-Şevkânî (ö. 1834) ve Libya'da Muhammed es-Senûsî (ö. 1859). 1860'dan sonra ise bu arayışın hem siyâsî hem de entelektüel alanda nicel anlamda arttığı, nitel anlamda yoğunlaştığı ve derinleştiği görülecektir. Bunun muhtemel nedenleri arasında 1860-1914 arasında kapitalist-emperyalist ve kolonyalist siyâsetin sonuçlarını devşiren Batı Avrupa Devletlerinin her alanda mutlak bir üstünlük elde etmesi ile kapitalist-emperyal-kolonyal bir içerik kazanan bilginin, gerçekliği ve doğruyu araştıran zihnî-nazarî bir uğraşı olmaktan çıkarak teknik ile tam anlamıyla entegre olması ve hızlı bir biçimde teknolojiye dönüşerek beşerî ve toplumsal yaşamı yoğun bir biçimde belirlemeye, hatta yönlendirmeye başlamasıdır.

İslam medeniyetindeki farklı coğrafyalarda ve değişik alanlarda vuku bulan bu arayış şüphesiz çok daha geniş ve ayrıntılı araştırmaların konusudur. Aşağıda, bu arayışın nazarî ilimler açısından ne anlam ifade ettiği; daha da açık ve seçik bir ifade ile Batı Avrupa›dan gelen yeni bilme tarzının neden olduğu kriz ortamında bilginlerin ne tür refleksler geliştirdikleri üzerinde durulacak, ana eksen İstanbul merkezli Osmanlı ilim hayatı olmakla birlikte gerektiğinde diğer coğrafyalardaki gelişmelere de atıfta bulunulacaktır. Hatırlanacağı üzere Muhasebe Dönemi nazarî ilimler açısından ele alınırken XVII. yüzyıl Osmanlı felsefe-bilim hayatının en önemli kavramının bunalım; XVIII. yüzyıl Osmanlı felsefe-bilim hayatının en önemli kavramının ise arayış olduğu söylenmiş; bunalım ve arayışın geldiği nihâî noktada ise tatbîkî bilgi kavramının belirleyici olduğu belirtilmişti. Bunun en temel nedeninin bekâ-i devlet endişesinin öne çıkması olduğu ifade edilmiş ve mukâbele-i bi'l-misl kavramının her türlü bilgi için bir meşrulaştırma aracı olarak kullanılmaya başlandığı vurgulanmıştı. Neticede bilgiyi bütüncül bir hayat görüşü içinde idrak eden âlim değil, askerî teknolojiye sahip mütefennin zâbit yetiştirmenin amaçlandığına; bu nedenle devlet tarafından eğitim ve öğretim kurumlarıyla büyük oranda bilgiye el konulduğuna ve bilginin de ancak ve ancak geleceği kurmak için ifade ettiği değer bakımından itibara alındığına işaret edilmişti. Elbette tüm bu nazarî mülâhazalar ve tespitlerin, dönemin siyâsî, iktisadî ve ictimaî değişkenleri, kısaca tarihî bağlamı dikkate alındığında bütüncül ve anlamlı bir çerçeve sunabileceği göz ardı edilmemelidir.

Bu çerçevede ilmî açıdan dönemin üç temel yaklaşıma sahip olduğu söylenebi-



Neo-Gotik üslupla klasik Osmanlı mimarî üslubunun mezcedildiği Yıldız, Hamidiye Câmii



Sultan Abdülmecid tarafından İtalyan asıllı İsviçreli mimar kadeşler Gaspare ve Giuseppe Fossati'ye, antik Bizans Senatosunun temelleri üzerinde yükselen Defterhane binasının yerine yaptırılan yaptırılan ve inşâsı 1865'te tamamlanan Darulfunun binası. Ayasofyanın doğu tarafında kalan bina 1933 senesinde yanarak ortadan kalkmıştır.

lir. Birinci yaklaşım bilgiyi, hayat görüşü ve dünya resmi ile ikisinin hâsılası olan dünya tasavvuru açısından ifade ettiği anlamı ve toplumsal oryantasyonunu fazla dikkate almadan, tarihsel sürekliliği de fazlaca önemsemeden askerî ve teknik kaygılarla dikkate alır. Bu nedenle bu yaklaşımda kadîmin terk edilerek yerine, üzerinde kurulduğu varlık-bilgi-değer şemasının hesabı verilmeksizin cedîdin ikâme edilmesi, yani tebdîl hatta tağyîr esastır. İkinci yaklaşım, tam tersine, bilgiyi, elden geldiğince ve özellikle yeni bilginin doğası el verdikçe, tarihsel sürekliliği göz önünde bulundurarak mevcut hayat görüşü ile yeni dünya resmi arasındaki entegrasyona dayalı, makul bir süreç içinde teşekkül eden yenilenmiş bir dünya tasavvuru verecek biçimde ifade etmeye çalışır ve örtülü olsa da toplumsal oryantasyonunu göz önünde bulundurur. Bu yaklaşımda özellikle kadîmden cedîde geçiş anlamlı ve bütüncül bir süreç olarak düşünülür; cedîdin üzerinde kurulduğu varlık-bilgi-değer şemasının hesabı, kadîm şemalarla, en azından ilkeler açısından, irtibat noktalarına işaret edilerek verilmeye çalışılır ki, kısaca buna bir tür ta'-dîl çalışması denebilir. Üçüncü yaklaşım ise yeni bilme tarzının ürettiği dünya resmini dikkate almadan her alandaki kadîm bilgi birikimini ve bahusus yorumlarını yeniden ifade etmeye devam eder. Bu yaklaşımda artık fiilî gerçeklikten daha çok kadîm kül-



Darulfunun'un 1909'da eski yerinden taşındığı Veznecilerdeki Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın kızı Zeynep Hanım'ın Konağı. Daha sonra bu konağın yerine 1950'lerin başında İstanbul Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi binası inşa edilmiştir.

türün hem kavram hem de yargı cihetinden ürettiği nazarî gerçeklik daha önemlidir. Bu nedenle bu yaklaşımda bir arayış yoktur. Bu nedenle söz konusu yaklaşım, tarihte üretilmiş varlık-bilgi-değer manzûmesinin içeriğini, yani mefhumunu dikkate almadan onun lafzî küresinde soluklanmaya ve maddî ile manevî fiilî gerçeklikten kopuk bir tür tekrar içinde bitkisel bir yaşam sürmeye devam eder. Her üç yaklaşım, tarihsel süreçte elbette hem tonları değişen farklı renklerde alt öbekler oluşturmuş hem de içerikçe değişerek evrilmiştir. Örnek olarak birinci yaklaşımın mensuplarının bir kısmı süreç içinde yeni bilginin askerî ve teknik önceliğinin ötesine geçerek, hem dünya resmini hem de bu dünya resmine dayanılarak üretilen farklı çağdaş dünya tasavvurlarını benimsemeye başlamış, giderek mensup oldukları hayat görüşünden uzaklaşmış, medenî aidiyetlerini kaybetmiş, tüm bunların neticesinde kendi toplumlarına yönelik mesuliyetlerini de terk etmişlerdir. İkinci yaklaşım, günümüzde kısmen devam etse bile, bilimlerdeki sürekli ve hızlı gelişmeleri takip edemeyerek, ürettikleri çerçeveleri güncellemede yetersiz kalmış, neticede tam anlamıyla bir varlık-bilgi-değer manzûmesi kurma başarısı gösterememiştir. Daha çok ya kadîm üzerine tarihsel araştırmalar yapmakla ya da cedîdin sonuçları üzerine eleştirel yazılar kaleme almakla yetinmişlerdir. Üçüncü yaklaşım ise

günümüzde temel yapısını sürdürmekle birlikte, bir iddia ve teklif olmaktan daha çok tarihsel bir söylem ve retorik üreten politik-dinî ideolojilere dönüşmüştür.

Şüphesiz tam bu noktada işaret edilmesi gereken en önemli nokta genel anlamıyla Batı'da gelişen yeni bilme tarzının da söz konusu tarihsel süreçte kendini dönüştürmesi, yenilemesi ve sürekli olarak yeniden ifade etmesidir. 1543'ten itibaren başlayan Kopernik - Galileo - Kepler - Descartes - ... - Newton'a kadar devam eden süreçte empirik - mekanik - matematik karakterli yeni bilme tarzı daha çok dünya resmi üreten bir yöntem iken, özellikle Fransa'da Aydınlanma hareketiyle bir hayat görüşüne hatta görüşlerine dönüşmüş; tarih-üstü ve aşkın bir yöntem olarak kabul görmüştür. Kant, Tevrat ve İncil'i tarihî birer metin olarak okuma iddiası taşıyan kritik kavramını temel alarak inşa ettiği kritik felsefe yaklaşımıyla yeni bilme yöntemini de beşerîleştirdi ve tarihselleştirdi, ancak aynı zamanda felsefî temellendirmesiyle yeni bilme yöntemini tam anlamıyla yek-pâre, bütüncül bir dizge olarak kurdu. Kant'ın çabası, özellikle Alman düşünce geleneğinde hem bilimi tarihsel bir entite olarak kabul etmenin yolunu açtı, hem de beşerî ve toplumsal bilimlerin yani geistik(-manevî) bilimlerin kurulmasına giden süreci başlattı. Ancak yeni bilginin toplumsal oryantasyonu, yani sadece zihnî bir yöntem değil bir yaşama biçimine dönüşmesi, büyük oranda XIX. yüzyılın başında Humboldt eğitim-öğretim anlayışı ve bu anlayışa dayalı eğitim-öğretim kurumlarıyla başlar; bir dizge olarak kadîm Kilise zihniyetinin tam anlamıyla tasfiyesiyle birlikte yeni bilgi ortak aklın, vicdanın ve dilin ayrılmaz bir parçası hâline gelir. Yeni kimya bilimi örneğinde görüldüğü gibi bilimsel bilginin başta tarım olmak üzere kamusal yarar için kullanılmaya başlanması, mikrobun ve aşının keşfi ile sağlık sektörüne girmesi vb. gelişmeler bilimi tedricî olarak kamusal kıldı; özellikle askerî ve savaş teknolojileriyle desteklenen bu yaklaşım en nihayet yaşamı 'bilim-teknik' kavram çiftine entegre etti; bu kavram kısa süre içinde, XX. yüzyılın başında 'teknik-bilime' yani teknolojiye evrildi; her iki dünya savaşından sonra ise yüksek teknoloji hem bilimi hem de yaşamı düzenleyen bir özellik kazandı; giderek bilgiyi belirleyen ve yönlendiren merkezî bir konuma yükseldi; bir tür düşünce tarzına dönüştü.

XIX. yüzyılın ikinci yarısında Biyolojinin Evrim Teorisi üzerinde yeniden kuruluşu, bu teorinin beşerî ve toplumsal nazariyelerce kullanılması; Öklit-dışı geometrilerin öne çıkması; kozmoloji ve astronomide ortaya çıkan yeni çığır açıcı görüşler; görelilik nazariyesinin ve akabinde kuantum nazariyelerinin formüle edilmesi, beşerî ve toplumsal bilimlerin yeniden örgütlenmesi; özellikle tarih biliminin tüm beşerî etkinliklerin ayrılmaz bir boyutu haline gelmesi; felsefî ideolojilerin siyasi yönetim biçimlerine dönüşmesi, genetik biliminin yükselmeye başlaması, yaşanılan toplumsal sorun ve büyük savaşlar, tüm diğer gelişmelerle birlikte tarihte ilk defa, tüm farklı görüşlere rağmen, Bâbil - Yunan - İslam - Yeniçağ Avrupa medeniyet ve kültür havzalarında ana ekseni bir hakikat ve doğruluk arayışı olarak bilme ve bu bilgiye göre eyleme etkinliğini, belirli bir çekirdek rasyonaliteyi barındırmakla birlikte, Hessen - Grossman tezi çerçevesinde tarih-üstü ve aşkın bir yöntem olmaktan çıkardı ve zaman-mekan bağımlı, beşerî ve toplumsal koşullarla kayıtlı, tarihsel bir inşâ, dolayısıyla, önemli olsa da, insana ilişkin çeşitli etkinliklerden sadece biri hâline dönüştürdü. Bu yaklaşım özellikle 196olardan sonra yaygınlaşan post-modern söylemle birleşerek bir tür felsefî öğretiye hatta ideolojiye yelken açtı. Tüm bunlara rağmen günümüzde bilim, tecrübî-istidlâlî-riyâzî bir bilme yöntemi olarak hem küçük hem de büyük-ölçekte Evren›in mekân-zaman içindeki davranışının (hareket) formel bilgisini devşirdiğimiz soyut entiteleri üretmeye devam eder. Bunun yanında hem canlı hem manevî bilimlerin, hatta paylaşılabilirlik iddiası taşıyan tüm bilgi türlerinin belirli oranlarda kullandığı, kullanmaya çalıştığı bir düşünme tarzı, bir yöntem olma özelliğini sürdürür.



Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyûn.

Batı Avrupa'da ortaya çıkan yeni bilme yönteminin bu kısa özetinin verilmesinden maksat; başta Osmanlı Ülkesi'nde olmak üzere İslam coğrafyasındaki bilginlerin ve entelektüellerin kendine konu kıldığı bilimin sabit ve mutlak bir entite olmadığını göstermek, onun hızlı ve dinamik bir biçimde değiştiği, geliştiği ve başkalaştığına işaret etmektir. Dolayısıyla her bir dönemde konuyla ilgili üretilen resim ve yorumun kendi bağlamı içinde, o bilginin ve entelektüelin muhatap olduğu bilme etkinliğine ilişkin bir anlam ve değer taşıdığı gözden ırak tutulmamalıdır; çünkü resim değiştikçe yorum da değişecektir. Örnek olarak Başhoca İshak Efendi'nin muhatap olduğu bilim ile Mustafa Sabri'nin ya da Tabatabâî'nin, Nakîb el-Attâs'ın ya da Şâkir Kocabaş'ın muhatap olduğu bilim farklı bir içeriğe sahip olduğundan, doğal olarak yorumlar da farklılaşacaktır. Bunun yanında henüz Osmanlı Devleti ayakta iken bu siyasi yapıya sahip bir bilginin psikolojik-manevi gücü ve özgüveni ile mesela bir sömürge ülkesinde üretim yapan bir bilginin psikolojik-manevi gücü ve özgüveni arasında doğal olarak bir fark bulunacaktır. Ayrıca İslam coğrafyasında değişik bölgelerde ortaya çıkan entelektüel üretimlerde hem dış-siyasi güçlerin hem de iç-siyasi otoritelerin yönlendirmeleri gözönünde bulundurulmalı; ulusal öncelikli yorumlar genelleştirilmemelidir. Bundan daha önemlisi, özellikle kadîm kültürü bilmeyen entelektüellerin Batı-Avrupa'daki bilme etkinliğini çeşitli açılardan eleştiren bilim adamları, filozoflar ve aydınların düşüncelerini, bağlamı mevcut olma-



Ampir üslupta inşa edilen Pertevniyal Vâlide Sultan Câmii.

dığı hâlde, kendi bölgelerine taşımaları ve yeniden üretmeleri de sahîh dönüşümlere neden olmamış ve ciddî arayışların önünü açmamıştır.

Bu çerçeveden bakıldığında, XIX. yüzyılın başlarında birinci yaklaşımı temsil gücü en yüksek örnek İshak Hoca'dır. Elbette mühendishanelerin kuruluş amacı etrafında Hüseyin Rıfkı Tamânî ve takipçileri bu yaklaşımın hazırlayıcıları olarak görülebilirler. İshak Hoca'nın farkı Batı Avrupa'da gelişen bilim dallarını bilinçli ve dizgeli bir biçimde aktarmasında yatar. *Mecmû'a-i ulûm-i riyâziyye* adlı dört ciltlik eseri bu konudaki en güzel örnektir; eserin dîbâcesinde tüm bilim dalları askerî ve savaştaki faydaları cihetinden ele alınmış; deyiş yerindeyse bilimler, Mehmed Emin Şirvânî'nin XVII. yüzyılın başında telif ettiği *el-Fevâidu'l-hâkâniyye li-Ahmedi'l-Hâniyye* adlı eserindeki tasnifî andırırcasına, savaş kavramı merkeze alınarak tasnif edilmiştir. Halefleri gibi İshak Hoca'nın çalışmalarının amacı çok değişik parametreler açısından tartışılsa da, onun eserlerinde bilimsel bilgi kavramının değil muhtelif konularda Batı Avrupa'da üretilen bilimsel ma'lûmâtın askerî-teknik kaygılar göz önünde bulundurularak aktarıldığı, hatta tercüme edildiği söylenebilir. Bu etkinliğin kendi içindeki anlamı ve değeri, hiç şüphesiz, süreç içinde bu malumat ile yetişmiş kuşakların yeni bilme tarzına, yeterli imkânları edindikçe nüfuz etmesini sağlayacak alt yapıyı oluşturmasıdır. Ancak bu süreç, kadîmi de yeterli



İtalyan ressam Alberto Pasini'nin 19. yüzyıl İstanbul'unda Tophane'yi resmeden *Market Day in Constantinople* tablosu.

bir şekilde bilmeyen sonraki kuşakların yeni bilme tarzının varlık-bilgi-değer dünyasına -habersiz- dahil olmalarına neden olmuş; bilimsel ma'lûmât bilimsel bilgiye dönüştükçe öncelikle anlam dünyası, mevcut bilginin moral zemini, giderek hayat görüşü başkalaşmış; doğal olarak dünya tasavvuru da dönüşmüştür. Bunun sonucunda ya kadîmden tamamen kopuş gerçekleşmiş ya da kadîm hayat görüşü ile cedîd dünya tasavvuru arasında kalan çatışkılı zihinlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Emin Paşa, Kimyager Derviş Paşa gibi isimlerle başlayan, Sâlih Zeki üzerinden günümüze değin gelen ve hâlâ devam eden bu süreç bir tür hayat görüşü ve dünya tasavvuru bunalımı olarak adlandırılabilir. Yine de bu yaklaşım, yeni bilme tarzının hem ürettiklerini öğrenmesi ve Osmanlı Ülkesi'nde öğretmesi bakımından hem de söz konusu yeni bilgiyi özümseyerek kendi özgün katkılarını yapmaya başlaması açısından önem arz eder. O kadar ki, Hüseyin Rıfkı Tamânî'nin oğlu Emin Paşa, Mehmed Nâdir, Mustafa Behçet, Sâlih Zeki gibi pek çok isim hem mahallî hem de küresel ölçekte çeşitli bilim dallarında özgün katkılarda bulunmaya başlarlar. Bu durumun günümüzde de devam ettiği izahtan vârestedir.

İkinci yaklaşım, kökenleri itibariyle XVII. yüzyılın sonları ile XVIII. yüzyılın başlarına değin gitmekle birlikte XIX. yüzyılın başında en iyi Abdullah Şükrî Konevî tarafından temsil edilir. Abdullah Şükrî Konevî kadîm çizgiye mensup bir âlim olarak Osmanlı

medreselerinde astronomi ders kitabı olarak okutulan Bahâeddin Âmilî'nin *Teşrîhu'l-eflâk* adlı eserini *Tevzîhu'l-idrâk ala şerhi teşrîhi'l-eflâk* adıyla şerh etti; daha sonra kendi şerhine *Tenkîhu'l-eşkâl ala-tevzihi'l-idrâk* adlı bir talîkat yazdı. Bu talîkatta hem kendinden önceki hem kendi dönemindeki kozmolojiye ve astronomiye ilişkin yeni bilgi ve tespitleri dikkate aldı hem de bu cedîd bilgiler ile kadîm bilgileri mukâyese ve muhâkemeye tabi tuttu. Hiç şüphesiz, biraz önce de işaret edildiği üzere, Abdullah Şükrî Konevî'nin bu tavrı, XVIII. yüzyılın önemli isimleri, Abbas Vesîm, Esad Yanyevî, Mustafa Sıdkı, Şekerzâde Feyzullah Sermed, İsmail Gelenbevî gibi önde gelen isimlerin yaklaşımıyla ciddi paralellikler gösterir. Ayrıca kendi döneminde de bu yaklaşımında biricik değildir; çağdaşları Seyyid Ali Paşa ve Kuyucaklızâde Mehmet Atıf gibi pek çok isim benzer davranış özellikleri gösterirler. Ancak Abdullah Şükrî Konevî, yalnızca kozmoloji ve astronomi sahasında cedîd bilgiyi aktarmakla kalmaz; ayrıca onun, bugün için bir anlam etsin ya da etmesin kadîm ile mukâyese ve muhâkemesini, hatta eleştirisini bile yapar. Bu yaklaşım Osmanlı Ülkesi ile Mısır, İran ve Hint coğrafyalarında da iş başındadır. Gittikçe zayıflayan bu yaklaşım, Hoca Abdülkerim Âmasî, Ahmed Cevdet Paşa, oğlu Ali Sedâd, kızı Fatma Âliye, Abdüllatîf Harputî, Mustafa Sabri gibi isimlerle devam eder; süreç içinde tarihî araştırmalar ve eleştirel çalışmalara dönüşür.

Tarihî araştırmalarda çok çeşitli psikolojik sâiklerle İslâm felsefe-bilim tarihi kahramanlar ve öncelik kavramları etrafında yazılır; özellikle yeni bilimin teşekkülünde kadîm İslam mîrâsının etkisi tebârüz ettirilmeye çalışılır. Kökleri XVIII. yüzyılda hayat sürmüş Eğinli Numan Efendi'ye kadar geri giden bu süreç zaman içinde İslâm medeniyetini kendisi olması bakımından değil Batı'ya etkisi oranında idrâk etmeye yol açar. Bu gösterim gayreti ayrıca ulus-devletlerin siyasetlerine bağlı olarak, İslam felsefe-bilim tarihinin Dâru'l-İslâm kavramı etrafında teşekkül etmiş bütüncül yapısını bozarak lokalize eder; parçalar ve her bir ulus, etnik, dilsel ya da mezhep temelinde kendi katkısını öne çıkartmaya yeltenir. Eleştirel çalışmalar ise, büyük oranda, yeni bilimin ve ona bağlı gelişen teknolojinin bireysel ve toplumsal olumsuz etkilerinden hareket eder; nâdir de olsa bu olumsuz sonuçların, yeni bilme tarzının dayandığı hayat görüşünün teorik alt yapısına bağlı olduğunu gösteren nazarî mülâhazalarda bulunur. Bununla birlikte eleştiriler giderek İslam medeniyet tecrübesinden uzaklaşır ve daha çok Batı'da özellikle Katolik ve Protestan çevrelerin ürettiği dinî ya da Alman tarih okulunun veya varoluşçu felsefelerin ileri sürdüğü felsefî tezler etrafında şekillenmeye başlar. Bu durum, sonuçta, doğal olarak mevcut durumu kendisi olarak idrak etmeyi zorlaştırır. Bu yaklaşımın günümüzde, özellikle post-modernizmin ve sosyolojik yaklaşımın etkisiyle, minimal rasyonaliteyi bile reddedecek bir duruma evrildiği ve bilimi, bilimsel olanı hatta bilimsel sıfatını taşıyan her türlü bilgiyi bile yadsıyacak bir zihniyete dönüştüğü söylenebilir. Bu yadsıma doğrudan bir reddediş olarak görülebileceği gibi, mistik bir modifikasyon örtüsü altında da izlenebilir.

İkinci yaklaşımın bir diğer arayışı kültürün piramidal yapısına uygun olarak yeni bilginin toplumsal oryantasyonunu mevcut meşrû değerler çerçevesinde gerçekleştirmeye çalışmasıdır. Bu arayışta temel strateji binlerce yıldır zihinlere nakşolmuş, hayat görüşü ile dünya resminin terkibinden hasıl olan dünya tasavvurunun ta'dîl edilerek, yeni dünya resmi lehine dönüştürülmesidir. Bu konuda ilk izler Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın XVIII. yüzyılın sonunda kaleme aldığı *Marifetnâme* adlı eserinde görülse de, ilk dizgeli teşebbüs Bakülü Kudsî diye tanınan Abbas-kulu Ağa b. Mirzâ Muhammed Hân-i Sânî'nin XIX. yüzyılın ilk yarısında kaleme aldığı *Esrâru'l-melekût* adlı eseridir. Eseri Hayatî-zâde Seyyid Şeref b. Hayatî Ahmed Efendi *Efkâru'l-ceberût* adıyla Türkçeye çevirmiş ve şerh etmiştir. Benzer yaklaşım daha sonra da sürmüştür: Fasîhuddin İbrahim Bağdâdî, Ahmed Musa Zerkâvî, Ahmet Muh-



XIX. yüzyıl rokoko tezhib örneği. A. Süheyl Ünver'in Ali en-Nakşibendî tarzında yaptığı bir buket.

tar Paşa, Bursalı Ebû'l-Burhân Abdurrahman ve Mahmud Âlûsî gibi bilginlerin kaleme aldıkları eserler, özellikle dönemlerindeki kozmoloji ile astronomi bilimlerinin ürettiği yeni resimlerin kadîm dünya tasavvurunda yarattığı sıkıntıların İslam hayat görüşünün ilkeleri çerçevesinde meşrulaştırılarak yeni bir dünya tasavvurunun teşekkülü için istihdam edilmesinin örnekleri olarak görülebilirler. Günümüzde bu tür teşebbüsler bir meşrulaştırmadan daha çok çağdaş bilimin pek çok tespitinin dinî metinler tarafından ön-görüldüğü ya da temel dinî iddialarla uyumlu olduğu şeklinde bir yaklaşıma evrilmiştir ki, bu yaklaşım yalnızca dünya tasavvurunu değil, hayat görüşünü dahi dönüştürecek bir noktaya ulaşmıştır.

Üçüncü yaklaşım hemen tüm İslam coğrafyasında XIX. yüzyıl boyunca muhtelif ilim dallarında kadîm tarzda eser veren müelliflerin dahil olduğu yaygın bir yaklaşımdır. Bu yaklaşıma dahil olan müelliflerin büyük bir kısmı, bilincin eşlik ettiği bir karşı-koymadan daha çok alışkanlıklarını devam ettirmiştir. Bu tavrın en önemli katkılarından biri, büyük oranda Arapça kaleme alınan kadîm birikimi, Arapça bilmeyen yeni bilme etkinliğine mensup kişiler için Türkçe ve Farsça gibi dillere çevirmek ya da bizzat o dillerde telif etmek olarak görülebilir. Yine bu yaklaşım, doğrudan gerçekliğe ilişkin kadîm birikimi/resmi, fiilî gerçeklikle mutabık olmadığını anladıkça, zamanla terk etmeye başladı; ancak bu kadîm resme ilişkin yorumları bütüncül bir şekilde olmasa da, parçalı bir biçimde kullanmayı sürdürdü. Bilginin bir şeyin bilgisi olması gibi yorum da bir şeyin yorumudur. Bu nedenle yorumlanan dikkate alınmadan, sadece yorumun kullanılması lafzî bir çerçevede kalınmasına neden oldu; bu da günümüz İran'ında sıklıkla görülen kısır ve kendi içinde döngüsel olan bir zihnî etkinliği tetikledi. Kadîm mirasın ya olduğu gibi ya sadece hâlâ moral zeminini muhafaza eden kısımlarının kullanılması ya da içeriğini değiştirmeden yalnızca dilinin güncelleştirilerek istihdam edilmesi de mevcut duruma ilişkin bilgi veren değil sadece duyguları besleyen psikolojik bir enstrümana dönüştü.

En geniş anlamıyla günümüzde bilim

bir gerçeklik küresine ait olgu ve olayların önceden tanımlanmış ilkelere ve yöntemlere bağlı olarak istidlalî aklın sınırları içinde düzenli, tutarlı paylaşılabilir bilgisidir. Daha özet bir deyişle bir gerçeklik küresindeki somut olgu ve olayların zihindeki soyut (kavramsal, matematiksel vb.) şemalara tercüme edilmesidir. Usûleynin dili ile konuşursak havâdis (=olgular-olaylar) ahvâle(=modlara/kodlara/formlara) sahiptir; söz konusu ahvâl, idrâk tarafından kavânîne (=yasalar: soyut matematiksel/kavramsal şemalara) çevrilir; bu çeviri de belirli bir usûle(ilkelere ve yönteme) göre yapılır; başka bir deyişle çeviri, insanî itibârların(:kavramların/formüllerin/yargıların) yapısına dönüştürülür. Bu çerçevede çağdaş anlamda bilimsel olmak, iç ve dış ihsâsa konu olan muhdes, manzûm, ma'kûl, ma'lûl ve mahdûd olgu-olayların mustedlel bilgisi demektir. Bu şekildeki bilimsel bilgi bize gerçeklik kürelerine ilişkin resim verir (birinci dereceden düşünme ve dil); bu resmin yorumu (ikinci dereceden düşünce ve dil) ile yöntem açısından çözümlenmesi (üçüncü dereceden düşünce ve dil) ise ayrı birer etkinliktir. Bu etkinlikler her bir kültürün kendi İlk İlke - Evren - İnsan'a ilişkin varlık - bilgi -değer şemalarında, kısaca hayat görüşünün dayandığı minimal metafizik çanağında gerçekleşir. Bu metafizik çanak içindeki temel ilkelerle hemhâl olan resimler, süreç içinde o kültürün ve medeniyetin dünya tasavvuru hâlini alırlar. Kısaca dile getirilen bu nazarî çerçevede, Tevhîd - adâlet - mahabbet şeklindeki kurucu üç temel ilkeye dayanan İslâm hayat görüşü üzerine oturan metafizik çanak içindeki ilkelerle hemhâl olan, tarihî süreç içinde, farklı coğrafyalarda ve değişik zaman dilimlerinde üretilen resimler, büyük ölçekte ortak olsa da küçük ölçekte kelâmî, meşşâî, işrâkî ve irfânî gibi birbirinden farklı dünya tasavvurları üretmiştir. Bu üretim hem resim hem de, minimal metafizik ilkelerle hemhâl olsa da, tasavvurların tarihî olduğunu gösterir. *Şerhu'l-Akâid Haşiyesi*'nde Ramazan Efendi'nin işaret ettiği üzere, "yaşama ilişkin ahvâl kıyâmete değin sürekli değişeceğinden bu ahvâle taalluk eden her tür bilgi de kıyâmete değin değişir'; benzer biçimde itikâdî ilkelerin, kendilikleri bakımından değişmez olmalarına karşın, ifâdeleri ve istifâdeleri cihetinden idrâkleri de yine tarihî süreçte başkalaşır. Öyleyse hem dünya resmi hem de hayat görüşü ile etkileşiminden hâsıl olan dünya tasavvurları tarihîdirler ve kıyâmete değin değişime tabidirler. Sonuç olarak, yapılması gereken tevhîd - adâlet - mahabbet şeklindeki kurucu üç temel ilkeye dayanan İslâm hayat görüşü üzerine oturan metafizik çanak içinde, İlk İlke - evren - insan hakkındaki varlık-bilgi-değer şemalarımızı, medeniyetimizin tarihsel tecrübesindeki gayreti dikkate alarak, ancak çağdaş resimleri de göz önünde bulundurarak, süreklilik içinde yeniden ifâde ve istifâdeye açık dünya tasavvurları üretmektir. Üretilecek yeni dünya tasavvurlarımız, açıklama ve çözümleme nitelikleriyle olgu ve olayları anlamamızı, anlamlandırmamızı, dolayısıyla ön-görmemizi sağlayacak biçimde örgütlenmelidir. Tersi durumda mevcudun ya seyircisi ya tüketicisi ya da ayrıntılarda katkısı bulunan işçisi olmaya devam ederiz; kurucu olmak için ise üretici olmak şarttır.

BİLGİNLER

Hâlid el-Bağdâdî

(ö. 1827)

Nakşibendiyye'nin Hâlidiyye kolunun kurucusu

Soyunun baba tarafından Hz. Osman'a ulaştığı rivayet edilen Hâlid el-Bağdâdî, Irak'ın Süleymaniye şehrine bağlı Karadağ kasabasında doğdu. Berzencî ailesinden Şeyh Abdürrahim ve kardeşi Şeyh Abdülkerim başta olmak üzere çeşitli hocalardan ders alarak tahsilini tamamladıktan sonra mantık ve kelâm üzerine yoğunlaştı. Bu maksatla bölgedeki ilim merkezlerini dolaştı. Ayrıca Senendüc'e giderek Muhammed Kasım es-Senendücî'den hendese, usturlab ve felek ilmini öğrendi. Ardından Bağdat'a gitti ve burada kendisine müderrislik pâyesi teklif edildi ise de kabul etmedi. Şeyh Abdülkerim Berzencî'nin (ö. 1213/1798) bir vebâ salgınıyla vefatı üzerine onun Süleymaniye'deki medresesinin sorumluluğunu üstlendi. Hayatının ilk devresinde müderrisliğine ilaveten siyasî otoriteye mesafeli tavrıyla, zühd sahibi oluşu ve derin bilgisiyle, keskin zekâsı ve örnek kişiliğiyle tanındı. 1220/1805'te çıktığı hac yolculuğu sırasında karşılaştığı olaylar onun tasavvufî hayatı açısından dönüm noktasıdır. Kendi anlatımına göre Medine'de iken şeriata aykırı gördüğü bir şey olursa hemen kınamaması gerektiğini kendisine nasihat eden Yemenli bir zatla karşılaşmıştı. Bu nasihati unutan Bağdâdî, Mekke'de iken sırtı Kâbe'ye yüzü ise kendisine dönük oturan birini görünce, onun bu tavrının saygısızlık olduğunu düşündü ve içinden henüz tanımadığı bu adamı kınadı. Karşısındaki zât, Bağdâdî'ye aniden "Allah indinde mümin bir kulun değerinin Kâbe'nin değerinden daha yüksek olduğunu bilmiyor musun?" demesi üzerine hayrete düşen ve kendisine verilen nasihatı hatırlayarak pişmanlık duyan Bağdâdî, o zâttan kendisini bağışlamasını ve mürid olarak kabul etmesini istedi. Söz konusu zât, Bağdâdî'yi müridliğe kabul etmeyerek mürşidinin onu Hindistan'da beklediğini söyledi ve böylece ona mânevî bir işâret vermiş oldu.

Hacdan sonra Süleymaniye'deki müderrislik vazifesine dönen Bağdâdî'ye, 1224/1809'da bölgeyi ziyaret eden Mirza Rahîmullah Azîmâbâdî adındaki bir derviş, Hindistan'a giderek Nakşibendî şeyhi Abdullah Dihlevî'den el almasını tavsiye etti. Kendisine Mekke'de verilen nasihatı hep hatırında tutan Bağdâdî, bu tavsiye üzerine yola çıkarak İran ve Afganistan üzerinden altı ay kadar süren bir yolculuk sonrasında Delhi'ye ulaştı. Yolculuğu esnasında pek çok dinî merkezi ziyaret eden ve Dîvân'ında görüleceği üzere bu mekanlarla ilgili şiirler söyleyen Bağdâdî, bir yandan da Şiî ulemâ ile sert polemiklere girdi ve bu tavrındaki ısrarı bazı meşakkatlerle karşılaşmasına sebep oldu. Delhi'de Abdullah Dihlevî ile 1225/1810'da görüşmesi, Bağdâdî'nin Nakşibendiyye'ye intisâbı dolayısıyla tasavvuf tarihinin önemli olaylarından biridir. Bağdadî, beş ay kadar Dihlevî'nin yanında kalarak seyr ü sülûkünü tamamladı ve kendisine hilâfet verilerek Süleymâniye'ye geri gönderildi. Hindistan'daki ikameti sırasında Bağdâdî'ye, Nakşibendiyye'nin yanı sıra Kâdirî, Sühreverdî, Kübrevî ve Çiştî tarikatlarından da irşad ehliyeti verildi. Dönüş yolculuğunda yine Şiî ulemâ ile polemiğe giren Bağdâdî, bir müddet sonra Bağdat'a giderek kısa bir süreliğine Abdülkâdir Geylânî zâviyesine yerleşti (1226/1811). Bağdâdî'nin Nakşibendiyye'yi yaymaya başlaması Süleymaniye'de yerleşik olan Kâdirî muhitlerini rahatsız edince bu durum siyasî mercilere intikal etti. Yaşanan gerginlik dolayısıyla 1813'te tekrar Bağdat'a giden ve orada satın aldığı bir medreseyi Nakşibendî zâviyesine çevirerek irşad faaliyetine başlayan Bağdâdî, çok sayıda mürid toplamasına karşılık Şeyh Ma'rûf Berzencî tarafından sahtekârlıkla suçlandı. Bağdat Valisi Said Paşa'nın dahil olduğu mesele karşılıklı reddiyelerin yazılması ve Bağdâdî'nin nüfûzu dolayısıyla şiddetini yitirdi. Bu olay sonrasında Süleymaniye'ye giden Bağdâdî için Vali Mahmud Paşa tarafından bir zâviye yaptırılsa da Bağdâdî kısa bir süre sonra tekrar Bağdat'a döndü ve irşad faaliyetlerine burada devam etti. Osmanlı coğrafyasında sayıları hızla çoğalan halifeleriyle tanınmaya başlayan Bağdâdî, Şam'a gönderdiği Ahmed Kâtib Erbîlî'nin Şam müftüsü Hüseyin Efendi Murâdî'yi tarikata katmasıyla 1823'te Bağdat'tan Şam'a geçme imkanı buldu. Bu esnada halifelerinden Abdülvehhâb es-Sûsî'yi bağımsız hareketleri üzerine hilâfetten azletmesi ve Sûsî'nin Bağdâdî aleyhinde faaliyetlerde bulunması yeni bir gergin ortama zemin hazırladı. İbn Âbidîn'in, Sellü'l-husâmi'l-Hindî li-nusreti Mevlâna'ş-Şeyh Hâlid en-Nakşbendî isimli eseri, bu dönemde yapılan suçlamaların reddini konu almaktadır. Ömrünün son yıllarını Şam'da geçiren Bağdâdî, ikinci defa hac yapmak ve halifesi Abdullah Ferdî'nin davetiyle Kudüs'e gitmek için Şam'dan ayrıldı. 1826'da Şam civarında yayılan vebâ salgınından ötürü vefât edeceğini anlayınca İsmâil Enârânî, Muhammed en-Nâsıh ve Abdülfettâh el-Akrî'nin yerine geçmelerini vasiyet ederek 14 Zilkade 1242'de (9 Haziran 1827) vefat etti. Şam sınırları içerisinde Cebelükāsiyûn'un tepelerinden birine defnedilen Bağdâdî'nin kabri üzerine günümüzde de restore edilerek ziyaretgâh haline gelmiş bir bina inşâ edildi.

Bağdâdî'nin tasavvufî tavrını yansıtan Hâlidiyye, yüzlerce halifesi kanalıyla Balkanlar'dan Güneydoğu Asya'ya kadar geniş bir coğrafyaya ulaşmıştı. Tarikatın esas belirleyici olduğu bölge ise Kuzey Irak, Güneydoğu Anadolu ile Kuzeybatı İran bölgeleriydi. XIX. yüzyıl Osmanlı ulemâsından ve devlet ricâlinden pek çok seçkin sima, dönem içerisinde yaşanan bu tasavvufî hareketlilik dolayısıyla Hâlidiyye'ye intisâb etmişlerdi. Hâlidiyye'nin Osmanlı tasavvuf tarihi açısından dikkat çeken bir diğer yönü, önceki Nakşibendî kollarını gölgede bırakması, ayrıca Suriye, Filistin ve Irak'taki tasavvufî muhitler arasında Nakşidendiyye'nin önemli bir yer edinmesine sebep olmasıdır. Nitekim Kuzey Irak'ın dinî hayatı üzerinde özel bir etkiye sahip olan Kâdiriyye'nin faaliyet gösterdiği

bu bölgede Hâlidiyye'nin doğuşuyla söz konusu hâkimiyet Nakşibendiyye'ye kaymış, diğer unsurlar kademe kademe Nakşibendiyye bünyesinde erimiştir.

Öğretisi

Bağdâdî'nin Nakşibendiyye üzerine getirdiği yorumlar ve geliştirdiği tavırlarla şekillenen Hâlidiyye, bu tarikatın temel esasları ve terbiyevî uygulamalarından özellikle şeriat vurgusunu merkeze alarak ve râbıta kavramını işleyerek farklı bir hareket sahası oluşturmuştur. Şerî esaslara kayıtsız-şartsız bağlılık, zikre ve tefekküre önem verme, nâfile ibâdetlere özellikle de gece ibâdetlerine ihtimâm gösterme, nefis muhasebesi ve murâkabe gibi hususlar Hâlidiyye'nin belirleyici nitelikleri arasında sayılabilir. Ancak tüm bu esaslar, açılımını râbıta kavramında bulur. Bağdâdî, ilgili risâlesinde ihlâs, edeb ve muhabbetin feyiz sebebi olduğunu, râbıtanın ise hem bu kavramların sıhhati hem de tasavvufî amaçların kısa sürede gerçekleşmesi için vazgeçilmez bir unsur sayıldığını anlatır. Râbıtanın çeşitli delillerine de dikkat çeken Bağdâdî vefâtından sonra yine kendisine râbıta yapılması gerektiğini vurgulayarak meseleyi daha ileri bir düzeye taşımış, kendisinden sonra takipçileri tarafından yazılan eserlerde de öne çıkan bu üslup râbıta ile ilgili ciddi bir polemik literatürünün doğmasını netice vermiştir. Bu sebeple modern dönemde tasavvufî gündemlerin en başında geleni râbıta kavramının otantikliği olmuştur. Bağdâdî, her ne kadar XIX. yüzyılın kriz ortamı dolayısıyla daha çok siyasal süreçler dikkate alınarak okunmuş bir sûfî ise de onun tasavvufî kişiliğinin en dolaysız yansıdığı metin Dîvân'ıdır. Dîvân'ında tasavvufun coşkun ve aşk dolu bir takipçisi olarak ortaya çıkan Bağdâdî, diğer metinlerinde çoğunlukla tavsiyeleri ve sürekli delillerle konuşmaya dikkat eden âlimâne edâsı ile öne çıkmaktadır. Hâlidiyye'nin ortaya çıktığı coğrafya sınırlarının ötesine kısa sürede yayılan nüfûzu ve modern dönüşümlere karşın toplum üzerinde etkisini yitirmeyişi, akademide sosyoloji ve politika çalışmaları bakımından bu tarikatın kimliğini konu alan bir dizi çalışmanın ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bağdâdî ve takipçileri Osmanlı döneminde idareye sadakati ve anti-emperyalist söylemi sahiplenirken, XX. yüzyılda dindarlığın muhafazasına ve dinî alâmetlerin kültürel tezahürlerine önem vermişler, geriye disiplinlerarası bir metodla değerlendirilmeyi bekleyen bir miras bırakmışlardır.

Öne Çıkan Eserleri

- Dîvân. Haz. Abdülcebbar Kavak. İstanbul: Semerkand, 2013.
- *Risâle-i Hâlidiyye. Hâlidiyye Risâlesi*. Haz. A. Suat Demirtaş. İstanbul: Semerkand, 2010.
- Mektûbât. Mektûbât-ı Mevlânâ Hâlid. Haz. Dilaver Selvi, Kemal Yıldız. İstanbul: Sey-tac, 2004.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- İbrâhim Fasih Haydarî. *Mecdü't-tâlid –Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin Hayatı, Halifeleri ve Menkıbeler–* Trc. Eser Sazak. İstanbul: Semerkand, 2011.
- Muhammed b. Abdullah Hânî. *Behcetü's-seniyye –Nakşibendî Âdâbı–*. Trc. Siraceddin Önlüer. İstanbul: Semerkand, 2011.
- Abdurrahman Memiş. *Hâlid-i Bağdâdî ve Anadoluda Hâlidîlik*. İstanbul: Kitabevi, 2000.
- Mehmet Kubat. *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî –Sûfî Kelâmı–*. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2014.
- Arthur Buehler. "Mevlâna Hâlid ve Şah Gulâm Ali (Abdullah Dehlevî)". Çev. Mehmet Atalay. *Usûl: İslam Araştırmaları* 16 (2011): 111-134.
- Hamid Algar, Süleyman Uludağ. "Hâlidiyye". DİA. C. XV., s. 294-295.
- Abdülcebbar Kavak. "Mevlânâ Hâlid-i Bağdadî ve Hâlidî Tasavvuf Geleneğinin Tarihi Gelişim Süreci". Doktora tezi. Ankara: Atatürk Üniversitesi, 2013.

—Nedim Tan

BİLGİNLER

Hoca İshak Efendi

(ö. 1836)

Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun'un Başhocası

Hoca İshak Efendi, Yunanistan'ın Arnavutluk sınırında bulunan Yanya'nın Narda kasabasında Musevi bir aileye mensup olarak doğmuştur. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte M. Franco eserinde 1774 olarak vermiştir. İshak Efendi'nin Mühendishane'deki tahsilinden öncesine dair herhangi bir bilgi bulunmamakla birlikte, İstanbul'a gitmeden önce Arapça, Türkçe, Farsça, Yunanca, Latince ve Fransızca öğrenmiş olduğu bilinmektedir. Kendisi İbraniceyi aile muhitinde, Yunancayı doğduğu kasabada öğrenmiştir. Türkçe, Arapça ve Farsça biliyor olması ise onun İslamiyet'i erken yaşta kabulünü ve sonrasında iyi bir medrese tahsilinden geçtiğini göstermektedir. İshak Efendi İstanbul'a gittiğinde Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyûn'a talebe olarak girmiş, 1806-1815 yıllarını burada eğitim görerek geçirmiştir. İshak Efendi Mühendishâne'deki talebeliği esnasında zekası, bilgisi ve çalışkanlığıyla Osmanlı'da modern matematiğin öncülüğünü yapmış olan Başhoca Hüseyin Rıfkı Tamanî'nin dikkatini çekmiştir. Tamanî 1816'da Medine'deki mübarek binaların tamiri ile görevlendirildiğinde, İshak Efendi'yi yardımcı olarak maiyetinde götürmüştür. Medine'deki görevinden bir müddet sonra İstanbul'a dönmüş olan İshak Efendi'nin 1823-24 tarihinde Mühendishane'nin son sınıfına 45 kuruş maaşla "şakird" olmuştur. Mezun olduktan sonra Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyûn'da matematik hocalığına başlayan İshak Efendi'nin Sami ve Bahai adlı iki oğlu bir de kızı vardır. 1824'te Dîvân-ı Hümâyûn tercümanı olan İshak Efendi bu görevini aynı zamanda Mühendishâne'deki göre-

vini de devam ettirmek şartıyla 1829 senesine kadar devam ettirmiştir. Bu süreçte İshak Efendi hakkında ileri sürülen töhmet, 1829 senesinin son aylarında onun Balkanlar ve sahillerdeki istihkamların kontrol ve tamiriyle vazifelendirilmesine sebep olmuştur. Temmuz 1829'da Balkanlara gönderilen İshak Efendi, bu görevinden 1830'da dönmüştür. 1830'un sonunda kendisinin Mühendishâne'ye başhoca olarak tayini kararlaştırılmıştır. 1834 tarihinde, İshak Efendi başhoca iken Medine'de "ebniye-i mübarekenin" tamiriyle vazifelendirilmiş, Şubat 1836'da Medine'den İstanbul'a dönüş yolunda vefat etmiştir. Hasköy'deki Mühendishane yakınındaki mezarlığa üzerine "Divan-i Hümâyûn sabık serhalifesi ve Mühendishâne-i Hümâyûn Başhocası el-Hacc Hafız İshak Efendi" ibaresi bulunan bir taş dikilerek hatırası yad edilmiştir. Dönemin gazetesi olan Takvîm-i Vekâyi, İshak Efendi'ye devrin ikinci Katip Çelebi'si demekte ve şahsı hakkında methiyelerde bulunmaktadır.

Öğretisi

Modern ilimlerin Osmanlı Devleti'ne girişine öncülük etmiş bir isim olan Başhoca İshak Efendi, Mühendishâne'ye tayin olur olmaz burada birçok değişiklik yapmış, öncelikle ehliyetsiz hocaların işine son vermiş ve Mühendishâne'deki derslerin işlenişini düzene sokmaya çalışmıştır. İshak Hoca'nın eğitmenliğini yaptığı son sınıfta bir günlük tedrisatta biri tatbikat olmak üzere beş ders mevcuttur. Otuz altı mühendis adayı her sabah erkenden geldikleri kütüphanede kendilerine ait olan sandalyelerde çalışmalarına başlamakta, her gün üçlü takımlara ayrılarak o günkü dersin yazı, hesap ve şekillerini sınıftaki büyük kara tahtaya nöbetleşe işlemektedirler. Derslerin işlenişi, önce hocanın dersi anlatması, sonra nöbetçilerin bunu tahtaya yazıp, talebelerin de ellerindeki yazı tahtalarına bunları kopyalaması şeklindedir. Daha sonra hoca derse dair değerlendirmesini yapar, dersin işlemleri yapılır, soru-cevap şeklinde alıştırma ile ders tamamlanmış olur ve talebeler ikinci derse kadar odalarında istirahata çekilirler. Güne Bezout'un Fransızca matematik kitabından kısa bir tercümeyle başlanır, yine bu kitaptan hidrolik bahsi işlenir, ikinci derste ise İshak Efendi'nin *Mecmua-i Ulûm-i Riyâziye*'sinden mekanik kısmı okutulurdu. Üçüncü ders camide öğle namazını müteakip gerçekleştirilir, burada mantıktan *İsâgûcî* kitabı okutulurdu. Dördüncü derste ise İshak hocanın kendi telifi olan *Usûlü's-siyâga* kitabı okutulurdu. Tatbikat dersi olan beşinci ders, halifelerden birinin o gün için seçilen bir ressam ve on talebeyi araziye çıkarıp okunan derslerin uygulamasını yaptırması şeklinde gerçekleştirilirdi. İshak Efendi'nin baş hocalığı zamanında eğitim sistemine pek çok yenilik getirilmiş, yeni alet ve teçhizatlarla mühendishanelerin donanımı kuvvetlendirilmiştir. Bunlara örnek olarak sınıfın ortasına dersin şekillerini çizme ve hesap yapma amaçlı yerleştirilen büyük kara tahta ve talebelerin dersi yazabilmeleri için tedarik edilmiş olan yazı tahtası verilebilir. İshak Efendi başhocalığı esnasında eğitim malzemesi tedariki ve Mühendishâne'de yapmış olduğu düzenlemelerin yanı sıra fen eğitimi için ihtiyaç duyulan birçok kitabı telif ve tercüme yoluyla hazırlayarak bastırmıştır.

Başhoca İshak Efendi Batı'da gelişen modern bilimin Osmanlı Devletine girişine öncülük etmiş önemli bir bilim insanıdır. İshak Efendi'nin gerçekleştirdiği geniş ve hızlı tercüme hareketi ve Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyûn'un eğitim sistemine getirdiği yenilik ve düzenlemeler Osmanlı bilim hayatında önemli gelişmelere vesile olmuştur. Hazırladığı birçok eseri ile Türk bilim ve eğitimine pek çok katkıda bulunmuş, pozitif bilimlerin Osmanlıya girişine öncülük etmiştir. İshak Efendi derslerinde gayet ciddi, çalışkan, vazifesine düşkün, meslektaşları ve talebelerince sevilip sayılan bir baş hocadır. Hocalık yaptığı 1826-1834 tarihleri arasında toplam on bir ciltlik sekiz kitap hazırlamış, bu eserleri ile Kimyager Derviş Paşa, Müşir Emin Paşa ve Mirliva Esad Paşa gibi daha sonraki devirlerde modern bilimlere dair önemli çalışmalar yapacak olan bilim insanlarını yetiştirmiştir. Başhoca İshak Efendi, eserlerinin çoğunu başhocalık döneminde yazmış, sadece savaş teknikleri konusunda olan *Rekz ve nasbü'l-hiyâm* ve genel askeri konuları içeren *Tuhfetü'l-ümerâ fî hıfzı'ş-kılâ'* adlı iki kitabını Divan-ı Hümâyûn tercümanlığı esnasında hazırlamıştır. Başhocalık döneminde yazmış olduğu eserlerden ilki, 1831 basımlı olan *Medhal fi'l-coğrafya* olup, Mühendishane'nin eski baş hocalarından olan Hüseyin Rıfkı Tamanî'nin astronomiyle ilgili bir eserinin coğrafyaya dair olan kısımlarının özetidir. Bundan sonra top dökümcülüğüyle ilgili olup Fransızca bir eserden çevrilmiş olan *Usûlü's-siyâga* adlı 1831-1833 yılları arasında basılmış bir eseri mevcuttur. Mühendishanede ders kitabı olarak okutulmuş olan eser, top dökümünde kullanılan maddeler ve o güne kadar kullanılan top dökme tekniklerinden bahsetmektedir. 1832-1834 yılları arasında basılmış olan *Usul-i İstihkâmât* adlı eseri de Başhoca İshak Efendi'nin yine Fransızcadan tercüme etmiş olduğu bir eser olup yeni usul istihkamlarla ilgilidir. Üç makaleden oluşan eserin birinci makalesi savaş sanatı, muharebe ve orduların kurulması gibi konuları, ikinci makalesi küçük istihkamlar, metrisler, metrislerin inşa edilmesi gibi konuları içerirken kitabın ana bölümünü oluşturan üçüncü makalesi ise büyük istihkamlar konusunu içermektedir. 1832-1835 yılları arasında Başhoca İshak Efendi'nin astronomi ve matematik konularını ihtiva eden Aksü'l-merâyâ fi ahzi'z-zevâyâ isimli eseri yayınlanmış olup, bu eser de "Oktant-sekstant" ve "daire-i in'ikas" gibi yükseklik ve mesafe ölçen aletlerin kullanımıyla ilgili bilgiler içermektedir. Eser, daha çok pratik amaçlara hizmet etmesi için yazılmış olup, aynı sahadaki diğer eserlere göre daha kullanışlıdır. Altı bölüm halinde düzenlenmiş olan eserin mukaddimesi açı ölçmede kullanılan kaidelere dairdir. Başhoca İshak Efendi'nin bu eserler dışında küre, hikmet, sekant gibi meselelere dair risaleleri ve *Kavâid-i ressâmiye*, *Risâle-i Ceyb* ve *er-Risâletü'l-berkıyye* gibi yazma eserleri de mevcuttur. Bunlardan *Kavâid-i ressâmiye* arazi ölçümü kurallarından ve uygulamalarından bahsetmekte olup, *Risâle-i Ceyb* "ceyb-i afâkî" denilen bir astronomi aletinin kullanımına dairdir. Son olarak *er-Risâletü'l-berkıyye* aynı zamanda *Deniz Lağımı Risalesi* adıyla da bilinmekte olup deniz torpillerinden bahseden Fransızcadan tercüme bir eserdir. Burada bahsedilen eserlerin dışında İshak Efendi'ye atfedilen ancak kendisine ait olup olmadığı kesin olarak tespit edilemeyen eserler de mevcuttur. Öte yandan, Başhoca İshak Efendi'nin eserlerinin

en önemlisi ise 1831-1834 yılları arasında basılmış olan, Osmanlı Devleti'nin ilk pozitif bilimler ansiklopedisi mahiyetinde olan ve modern bilimlerin Osmanlı'ya girişine öncülük eden *Mecmûa-i Ulûm-i Riyâziyye* adlı eseridir. Bu eser dört ciltlik ansiklopedik bir eser olup fizik, kimya, biyoloji, astronomi, matematik, eczacılık, zooloji gibi pozitif bilimleri Osmanlı Devleti'ne derli toplu şekilde sunan öncü eser olma niteliği taşımaktadır. *Mecmûa-i Ulûm-i Riyâziyye*'nin ilk iki cildi aritmetik, cebir, geometri gibi matematik konularını kapsarken üçüncü cildi fizik ve mekanikle ilgilidir. Dördüncü cilt ise kimya, mineraloji, botanik gibi konuları kapsamaktadır. Eserde konuların işlenişi, öncelikle konulara ait temel tanımların verilmesi ve ardından bu tanımları takip eden kanunların sıralanması şeklindedir. Her cildin sonunda işlenen konulara dair şekillerin sunulduğu bir şekiller bölümü mevcuttur. Konular bu şekiller üzerinden açıklamalı olarak anlatılmaktadır. Büyük kısmı çeşitli Batı kaynaklarından çeviri yoluyla hazırlanan eserde uyarlama yoluna da gidildiği görülmektedir. Birçok yeni terimi Osmanlı bilim terminolojisine katan bu eser, aynı zamanda Osmanlı Devleti'ne kimyayla ilgili bir makale sunan ilk eserdir. Eser öte yandan, diferansiyel ve entegral hesap gibi modern matematik konularını sunarak, modern matematiğin Osmanlı'ya girişini sağlamıştır. Eserin bir diğer önemli özelliği, sunduğu bilgiler bakımından Osmanlı askerî eğitim müesseselerinde Batı fen eğitimine denk seviyede bir eğitimin verilebilmesini sağlamış olmasıdır. Eserin, 1841-1845 yılları arasında Mısır Bulak matbaasında tekrar basılması da sahadaki etkisinin büyüklüğünün ve modern Batı bilimlerinin Osmanlı'ya aktarımındaki rolünün göstergesidir. Başhoca İshak Efendi, telif ettiği ve Batı kaynaklarından tercüme ettiği pek çok eseriyle Osmanlı bilim literatürüne çok önemli katkılarda bulunmuştur. Bu katkılarında, Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyûn'un kendi matbaasının olması ve arzu ettiği eserleri rahatlıkla yayınlayabilmesinin etkisi de mevcuttur. Başhoca İshak Efendi, tercüme ettiği eserlerdeki bilimsel terimleri doğrudan nakletmek yerine bunların Osmanlıcadaki karşılığını bularak nakletmeye özen göstermiştir. Öte yandan, Arapça ifadeleri zahmetli olan terimler yerine, bunların yabancı dildeki karşılıklarını kullandığı terimler de mevcuttur. İshak Efendi'nin kendisinden önce türetilmiş olan fakat eserlerindeki kullanımıyla yerleşmesine vesile olduğu bir takım terimler de mevcuttur. Buna ilk defa Hekimbaşı Mustafa Behçet Efendi tarafından kullanılan oksijen ve hidrojen terimlerinin karşılıkları olan müvellidülhumuza ve müvellidülmâ' terimlerinin İshak Efendi'nin eserleri sayesinde uzun yıllar Osmanlı kimya terminolojisinde kullanılması örnek olarak verilebilir. Böylece İshak Efendi, yayınlamış olduğu eserlerle Osmanlı literatürüne ciddi bir katkı sağlamış olduğu gibi, kendisinin Osmanlı bilim terminolojisine de önemli katkıları mevcuttur.

Öne Çıkan Eserleri

- *Mecmûa-i Ulûm-i Riyâziyye.* (Tercüme- Derleme; 1831-1834). İstanbul: Matbaa-i Amire, 1831-1834 (1841-1845) Mısır: Bulak Matbaası, 1841-1845.
- *Rekz ve Nasbü'l-hıyâm.* (Telif; 1826). İstanbul: Dersaadet, 1826.
- *Tuhfetü'l-ümerâ fî hıfzı kılâ'.* (Telif; 1827) İstanbul: Dersaadet, 1827.
- *Medhal fi'l-coğrafya.* (Özet; 1831) İstanbul: Dersaadet, 1831.
- *Usûlü's-siyâga.* (Tercüme - Adaptasyon; 1831-1833 arası) İstanbul: Tophane-i Amire.
- *Usûl-i İstihkâmât.* (Tercüme; 1834) İstanbul: Matbaa-i Amire.
- *Aksü'l-merâyâ fî ahzi'z-zevâyâ.* (Telif; 1834) İstanbul: Matbaa-i Amire.
- *Kavâid-i Ressâmiyye.* (Telif; ?) İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, TY, ny 6829.
- *Risâle-i Ceyb.* (Tercüme - Adaptasyon; ?) İstanbul: İstanbul Üniversitesi Ktp., TY, nr. 714.
- *er-Risâlâtü'l-berkıyye fî âlâti'r-ra'diyye.* (Tercüme; ?) İstanbul: Kandilli Rasathânesi Ktp., nr. 168/2, vr. 21b-49b.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Ekmeleddin İhsanoğlu. *Başhoca İshak Efendi (Türkiye'de Modern Bilimin Öncüsü).* Ankara: Kültür Bakanlığı, 1989.
- Ekmeleddin İhsanoğlu . "İshak Efendi, Başhoca". DİA. C. XXII, s. 529-530.
- Ercüment Kuran. "Khodja İshak Efendi", EI². C. IV, s. 112-113.
- M. Fuad Köprülü. "Hoca İshak Efendi", *Cumhuriyet Gazetesi*, nr. 1380, 10 Mart 1928.
- Çağatay Uluçay Enver Kartekin. *Yüksek Mühendis Okulu (yük. mühendis ve yük. mimar yetiştiren müesseselerin tarihi).* İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Kütüphanesi, 1958.
- Faik Reşit Unat. "Başhoca İshak Efendi". *Belleten* XXVIII/109 (Ocak 1964): 89-115.
- Jay de Key. *Sketches of Turkey. 1831-1832.* New-York, 1833.

—Sena Pekkendir Aydın

BİLGİNLER

İbn Âbidîn

(ö. 1836)

Osmanlı son dönemi meşhur Hanefi fakihlerinden

1198/1784'te Şam'da köklü bir ailenin içinde doğan İbn Âbidin'in hayatı I. Abdülhamit, III. Selim, IV. Mustafa ve II. Mahmut dönemlerine denk gelir ve Osmanlı devletinin Tanzimat arefesinde çeşitli değişim ve dönüşümlerin yaşandığı bir dönemi işaret eder. Zühd ve takva sahibi olması hasebiyle Âbidîn diye tanınan beşinci dedesi Muhammed Selâhaddîn'e nispetle İbn Âbidin ismiyle şöhret kazandı. Küçük yaşta Kur'ân'ı hıfzetti. Babası ticaretle meşgul olduğu için zaman zaman babasının yanında kendisine yardım ederdi. Rivayete

göre günün birinde babasının dükkânında Kur'ân okurken dükkâna giren biri okuyuşunu beğenmemiş ve Kur'ân'ı daha güzel okumak için ders almasını tavsiye etmiş o da bu husta küçük bir araştırmadan sonra Muhammed Saîd el-Hamevî'nin halkasına dahil olmuştur. Buna göre ilim hayatına Şafiî mezhebine müntesip bir alim olan Muhammed Saîd el-Hamevî'nin yanında başladı ve hocasından kıraat dersi yanında Şafiî fıkhı, sarf ve nahiv ilimlerini okudu. Muhammed Şâkir es-Sâlimî el-Akkâd'la tanışması ve ondan ders almaya başlaması hem Hanefî mezhebiyle tanışması hem de tasavvufa ilgisi açısından bir dönüm noktası oldu. Hocası vasıtasıyla bir yandan Hanefî mezhebine girip *el-Hidâye* ve *el-Bahrü'r-râik* gibi Hanefî temel metinlerini okurken diğer yandan da Hocası vasıtasıyla Kâdiriyye tarikatine intisap etti. Aynı hocadan çeşitli aklî ilimlere dair dersler de aldı. Başta Hamevî ve el-Akkâd olmak üzere döneminin bir çok aliminden ders aldığı gibi bir çok öğrenci de yetiştirmiştir. İcazet verdiği kişiler arasında Şeyhülislâm Arif Hikmet bey ve müfessir Şehâbeddîn Mahmûd el-Âlûsî de vardır. Velûd bir müellif olan İbn Âbidin çeşitli konulara dair kitap ve risaleler kaleme aldığı gibi Timurtâşî'nin (1004/1596) Hanefî fıkhına dair *Tenvîrü'l-ebsâr* adlı eserine Alâaddîn el-Haskefî (1088/1677) tarafından yazılan *ed-Dürrü'l-muhtâr* adlı şerhe bir haşiye yazmış ve eser kendisinden sonra etkili bir eser hüviyeti kazanmıştır.

Öğretisi

İslâm dünyasının önemli değişim ve dönüşümlere şahit olduğu, diğer alanlarda olduğu gibi düşünsel alanda krizlere gebe bir dönemde yaşayan İbn Âbidîn'in hemen bütün ilmî faaliyetlerinin hukuk alanında yoğunlaştığı görülür. Tefsir, belagat, dil gibi alanlarda da bazı eserleri varsa da esas ilgi alanının hukuk olduğu eserlerinde müşahede edilir. Belli konulara hasrettiği çeşitli risaleleri dışında neredeyse tüm eserleri esas aldığı bir Hanefî metni veya temel bir metne hâşiye olarak kaleme alınmıştır. Nitekim *Reddü'l-muhtâr*'ı Haskefî'nin *ed-Dürrü'l-muhtâr*'ına, *Nesemâtü'l-eshâr*'ı Haskefî'nin *İfâdatü'l-envâr*'ına, *Minhatü'l-hâlik*'i de İbn Nüceym'in *el-Bahrü'r-râik*'ine bir hâşiye niteliği taşır. Bu ve benzeri eserlerinde bir muhaşşî olarak İbn Âbidin bir yandan Hanefî mezhebinin görüşlerini çok geniş kaynaklara başvurarak naklederken diğer yandan belli konularda düzeltme, eleştiri ve yorumlarda bulunur. Timurtâşî'nin Hanefî fıkhına dair Tenvîrü'l-ebsâr'ına Alâeddîn Haskefî'nin *ed-Dürrü'l-muhtâr* ismiyle yazdığı şerhe İbn Âbidin tarafından bir haşiye olarak kaleme alınan *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*'ı bunun tipik bir örneğini sunar. Eserinin mukaddimesinde, şerhte yer verdiği mesele ve kuralları yanlış nakil ihtimallerini bertaraf etmek için hep nakledildikleri kaynaklar ve diğer eserlerle mukayese ederek ele aldığını, problemli meselelerin çözümünü üstlendiğini, haşiye yazarlarının ortaya attığı zayıf iddialara cevap verdiğini ve nakledilen görüşlerden hangisinin fetvaya esas ve tercihe şayan olduğunu beyan ettiğini ifade ederek (İbn Âbidin, *Reddü'l-muhtâr ale'dürri'l-muhtâr*, I, 70.) genel ilmî tavrına dair işaretler sunar.

İbn Âbidin, mezhep içi görüşlerin değerlendirilmesi, mezhebe ait görüş ve kaynakların hiyerarşisinin tespiti, fetva usulünün tayini ve örfün hukuki değeri gibi konularla özel olarak ilgilenmiştir. *Ukûdu resmi'l-müftî* ve sonrasında bu eserine yazdığı şerh *Şerhu ukûdi resmi'l-müftî* Hanefî mezhebine göre fetva usulünün tayini ile; *Neşru'l-arf fî binâi ba'zi'l-ahkâm ale'l-urf* ise örfün hukuki değeri ile ilgilenmektedir. *Ukûdu resmi'l-müftî* ve şerhinin hemen hemen tamamı Hanefî hukuk geleneği içindeki otoritelerin, kitapların kitaplardaki formülsel ifadelerin değerlendirilmesi ve sıralanmasıyla ilgilenir. (Norman Calder, s. 195.) Eseri boyunca mezhep içi görüşlerin tercihi, fakihlerin ve kaynakların hiyerarşisi, mezhep imamlarına ait görüşlerin değerlendirilmesi gibi konular üzerinde durur ve fetva konusunda mezhep içi işleyişin teorik bir sunumunu yapar. Mezhep ve mezhep bağlılığına karşı giderek artan bir muhalefetin baş göstermeye başladığı bir dönemin hemen arefesinde mezhep içi hukukî düşüncenin nasıl işlediğine/işlemesi gerektiğine dair teorik bir çerçeveyi barındırması açısından bu eseri önem arz eder.

İbn Âbidin *Ukûdu resmi'l müftî*'de "örfün hukukta önemli bir değeri vardır bundan dolayı bazen hüküm ona dayanabilir" (İbn Âbidin, *Şerhu Ukûdi resmi'l-müftî*, I, 44) şeklinde bir beyitte kısaca yer verdiği örf konusunu *Neşru'l-arf* isimli müstakil bir çalışmayla ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. O bu eserinde örfün tanımı, meşruiyeti, örfün şer'î delil ve mezhep görüşü (zâhirü'r-rivâye) karşısındaki konumu gibi meseleleri ele alır. (Bk. İbn Âbidin, *Neşru'l-arf fî binâi ba'zi'l-ahkâmi ile'l urf*, I, 114-147) Müfti ve kadıların muhakeme sürecinde mezhep görüşleri ile toplumsal örf arasında gözetecekleri yolu belirler. Örfü, şer'î deliller karşısındaki konumu ve mezhebin asıl görüşlerini ifade eden zâhirü'r-rivâye karşısındaki konumu olmak üzere iki açıdan ele alır. (Ömer Faruk Ocakoğlu, s. 85) Şer'î delil karşısında örfün konumunu tahlil ederken nass ve kıyasi hükmün mukabilinde örfü değerlendirmeye tabi tutar. Genel örfün nassı tahsis edeceğini özel örfün ise edemeyeceğini kabul eder. Genel örf ile kıyasî hükmün terkedilebileceğini özel örf ile terkedilemeyeceğini söyler. Örfün zâhirü'r-rivâye karşısındaki konumu belirlerken de yine özel ve genel örf ayrımı üzerinden konuyu değerlendirir. Genel ve özel örfün zahirü'r-rivâyeye tercih edileceğini, bu iki tür örfün zâhirü'r-rivâyeyi tashih ettiğini ve genel örfün amm hüküm, özel örfün de hâs hüküm ortaya koyduğunu ifade eder. (Ömer Faruk Ocakoğlu, s. 66-79) Örfün hukuki değeri ile ilgili bu ayrıntılı çalışma bir yandan Hanefî mezhebinde örfün hukuki değeri ile ilgili teorik bir çerçeve sunarken diğer yandan Osmanlı son dönemi örf tartışmalarına bir nevi öncülük yapar.

İbn Âbidîn bir yandan hukukun üretimi ve yorumlanmasını mezhep içi istidlal süreçlerini işleterek gerçekleştirirken diğer yandan ciddi bir kaynak ve görüş tenkidine girişmiştir. Uzun tarihsel bir geçmişe sahip Hanefî mezhebindeki birikimi başarılı bir şekilde tahlile tabi tutmuş ve modern dönemde görüşlerine atıf yapılan önemli bir referans kaynağı olmuştur.

Öne Çıkan Eserleri

- *Reddü'l-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr*. (Haşiye) I-V, Bulak, 1272, 1286, 1299; Hindistan, 1288; İstanbul, 1291; Nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali Muhammed Muavviz, I-XIV, Beyrut 1415-1418/1994-1998.

- *el-Ukûd-dürriyye fî tenkîhi fetâvâ'l-Hâmidiyye* (Tertib) I-II, Bulak, 1300; Kahire, 1310.
- *Nesemâtü'l-eshâr.* (Şerh) İstanbul, 1300; Kahire, 1328, 1399/1979.
- *Minhatü'l-hâlik ale'l-Bahri'r-râik.* (Haşiye) I-VIII, Kahire, 1311; I-IX, Nşr. Zekeriyya Umayrât, 1418/1997.
- *Nüzhetü'n-nevâzir ale'l eşbâh ve'n-nezâir.* (Haşiye) Dımaşk, 1403/1983, 1406.
- *Mecmûatü resâil-i İbn Âbidîn.* I-II, İstanbul, 1325.
- *Ukûdü'l-le'âlîfi esânîdi'l-'avâlî.* İstanbul: 1287; Dımaşk, 1302.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- İbn Âbidîn. *Reddü'l-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr* (c. I-XIV). Riyad: Dârü âlemi'l-kütüb, 1423/2003.
- İbn Âbidîn. *Mecmûati resâil İbn Âbidîn* (II, 114-147)'in içinde, *Neşru'l arf fi binâi ba'zi'l-ahkâmi ile'l urf.*
- İbn Âbidîn. *Mecmûati resâil İbn Âbidîn* (I, 10-52)'in içinde, *Şerhu ukûdi resmi'l-müftî.*
- Norman Calder. "İbn Âbidin'in 'Ukûdi Resmi'l Müftî' Adlı Risalesi" Usûl 2 (2004): 189-208.
- Ömer Faruk Ocakoğlu. "Hanefi Mezhebinin Mezhep İçi İşleyişinde Örfün Konumu: İbn Âbidin'in Örf Risâlesi". Yüksek Lisans Tezi, Sakarya: Sakarya Üniversitesi, 2004.
- Ahmet Özel "*İbn Âbidîn*", DİA. C. XIX, s. 292-293.

—Hamdi Çilingir

BİLGİNLER

Kuşadalı İbrâhim Halvetî

(ö. 1848)

Halvetîliğin Kuşadaviyye kolunun kurucusu mutasavvıf, âlim

1188/1774'te Aydın'ın Kuşadası kasabasının Çınarlı köyünde doğdu. Okuma yazmayı annesinden öğrendi. Aydın, Denizli ve Anadolu'nun çeşitli şehirlerinde öğrenim gördükten sonra İstanbul'a giderek Fatih'te bugün Millet Kütüphanesi olarak kullanılan Feyziyye Medresesi'neyerleşti. Tahsilini tamamladıktan sonra burada yaşamaya devam etti. Yaklaşık kırk yaşındayken tanıştığı Halvetî-Şâbânî tarikatının Çerkeşiyye kolunun pîri Çerkeşî Mustafa Efendi'nin halifelerinden Beypazarlı Ali Efendi'ye intisap etti. 1232/1817'de Kuşadalı'ya hilâfet veren Beypazarlı Ali Efendi, onu irşad göreviyle Mısır'a gönderdi, ancak bir görüşe göre Kavalalı Mehmed Ali Paşa Kuşadalı'nın Bektaşilik karşıtı olduğunu öğrendiği için onu Mısır'ı terke zorladı ve Kuşadalı bu nedenle İstanbul'a dönmek zorunda kaldı (1235/1820). İrşad faaliyetlerine Aksaray'da kendisi için yaptırılan tekkede devam eden Kuşadalı, 1248/1832'de meydana gelen yangında tekkesini kaybetti. Yangının ardından tekkenin yeniden yapılmasına izin vermeyen Kuşadalı, irşad faaliyetlerine evinde verdiği sohbetlerle devam etti. 1259/1843'te hac yolculuğuna çıktı. Hac dönüşü Şam'a gelen Kuşadalı, 1262/1846'ya kadar burada ikamet etti. Bu tarihte İstanbul'dan gelen talebeleriyle beraber ikinci kez hacca giden Kuşadalı, Medine'den Mekke'ye geçtikleri sırada Rabiğ mevkiinde vefat etti.

Öğretisi

XIX. yüzyıl Osmanlı toplumunda hem zahir ilimlere verdiği önem hem de tasavvufla ilgili derin vukûfiyeti nedeniyle dönemin önde gelen pek çok âlim ve bürokratının etkilendiği bir isim olan Kuşadalı İbrahim Halvetî'ye, Halvetilik tarikatının usullerine getirdiği yeniliklerden dolayı Kuşadaviyye kolu nispet edilmiştir. Diğer Halvetî kollarında olduğu gibi yedili esma zikrine ve halvete önem veren Kuşadalı, irşad faaliyetleri için tekkeyi şart görmeyip sohbeti ön plana çıkarmıştır. Şeriat ilimlerini tahsil etmeyi seyr-u sülûkun "yarısı" sayan Kuşadalı, esma zikrini zorunlu olmaktan çıkarıp mürid yetenek kesb edinceye kadar istiğfar ve salavat ile meşgul olmasını tavsiye etmiştir. Evrad yerine Kur'an hatmini tavsiye ettiği, Nakşibendiliğin ilkelerinden biri olan rabıtayı tarikat anlayışının önemli bir unsuru haline getirdiği ve kendisinden sonra yerine halife tayin etmekten imtina ettiği bilinmektedir. Bütün bunlar, Kuşadalı'nın XIX. yüzyıl Osmanlı toplumunda yaygın olan tasavvuf ve tarikat anlayışına getirdiği yenilikler olarak değerlendirilmiştir.

Öne Çıkan Eserleri

- *Mektuplar* (143 mektup) (1236/1820'den sonra) Yaşar Nuri Öztürk. Kuşadalı İbrahim Halvetî: Hayatı, Düşünceleri, Mektupları. İstanbul, 1982.

İleri Okumalar için Öneriler ve Tavsiyeler

- Yaşar Nuri Öztürk. *Kuşadalı İbrahim Halvetî: Hayatı, Düşünceleri*, Mektupları. İstanbul, 1982.
- Nihat Azamat. "Kuşadalı İbrâhim Efendi". DİA. C. XXVI, s. 470.
- Ekrem Işın. "İbrahim Efendi (Kuşadalı)". *İstanbul Ansiklopedisi*, 124-125.

—Hacı Bayram Başer

BİLGİNLER

Şinasi

(ö. 1871)

Tanzimat dönemi düşünürlerinden, ilk özel gazeteyi yayınlayan gazeteci

1827 yılında İstanbul'da doğdu. Şinasi'nin babası Osmanlı-Rus savaşı sırasında Şumnu'da şehit düşen bir topçu subayıdır. Şinasi'nin büyüdüğü ve İstanbul'da yaşadığı yer Tophane semtidir. Annesi ve akrabaları tarafından büyütülen Şinasi mahalle mektebinden sonra Tophane Kalemi'ne çırağ olarak verildi. Şinasi Şark kültürüne ait bilgilerini bu kalemde görev yapan kendisinden yaşlı memurlardan, özellikle de İbrahim Efendi adlı bir kimseden almıştır. Ebüzziya'nın bildirdiğine göre, İbrahim Efendi'nin teşvikiyle Şinasi, Firuzabâdî'nin kamusunun büyük bir kısmını ezberlemiştir. Aynı kalemde görevli Fransız asıllı mühtedi Reşad Bey'den (Chateauneuf) Fransızca öğrenmeye başlar. Şeyh Zaik Efendi'den bir süre Farsça dersleri okur. Şinasi Tanzimat'ın ilk on yılını bu Kalem'de kendini yetiştirerek geçirmiştir.

Reşad Bey'in cesaretlendirmesiyle Şinasi Paris'e tahsil için gitmek istediğini bir dilekçeyle Tophane Müşiri Fethi Bey'e arz ederek tavassutunu diler. "Tophane-i Amire Mektubî hulefasından fütüvvetlü İbrahim Şinasi Efendi" beş bin kuruş harcırah verilerek Paris'e gönderilir. Şinasi'nin Paris'e gidişi tarihi 1849 Mart'ının son günleridir. Şinasi bu sırada Tophane Müsteşarı Ziver Efendi'den de himaye sözü alır. Şinasi 1852 sonlarında dönmeyi düşünmüş olduğu halde ancak 1855 yılı ortalarında Paris'ten dönmüştür. Şinasi'nin dönüşünü geciktiren nedenler olarak bu arada *Dûrub-i Emsâl-i Osmâniyye* adlı eserini yazmaya başlamış olması, Société Asiatique'e üye olması gibi önemli gelişmeleri sayabiliriz. 1851 yılında Asiatique cemiyeti üyeliğine kabul edilen Şinasi'nin Asiatique üyesi sıfatıyla vermesi gereken bir eser olarak Paris'te Durûb-i Emsâl'i kaleme aldığını düşünebiliriz. Bu uzatma süresinde Şinasi'nin Tophane'deki devam eden memuriyet maaşına zam yapılmıştır. Şinasi'nin bir tür görevlendirme ile Paris'e gönderildiği ve maaşıyla terfiinin kesilmediği anlaşılıyor. Şark dilleri ve kültürüne vukufu Şinasi'nin Renan'la görüşmesine, Sacy ailesiyle dostluklar kurmasına sebep olmuştur. Oryantalist çevreye girmeyi başaran Şinasi Mekâtib-i Umumiye Nazırı Kemal Efendi'nin ardından Société Asiatique'e üye olan ikinci Türk'tür. Asiatique cemiyetinin kayıtlarında Şinasi "Osmanlı hükûmetinin yüksek memuru" olarak anılmıştır.

İstanbul'a dönen Şinasi, "Paris'te ulûm-i edebiye ve maarif-i saireyi iktisap" etmiş olduğu kabul edilerek Meclis-i Maarif üyeliği görevine getirildi. Şinasi'nin Paris'teyken bir müddet Fransa Maliye Nezaretine devam ederek devlet maliyesi hakkında bilgi edindiği de bilinmektedir. Bu eğitimin Sadrazam Reşid Paşa'nın tavsiyesiyle alındığı kuvvetle muhtemeldir. Dil sorununu hallettikten ve *Durûb-i Emsâl*'i hazırladıktan sonra Şinasi'nin Paris'te ikametini uzatan sebeplerden biri maliye alnındaki eğitimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Şinasi'nin ilk Paris ikameti kesintisiz olarak altı yıl üç ay kadardır.

Şinasi'nin Encümen-i Daniş üyeleri arasında olduğuna ilişkin rivayet doğru değildir. 18 Eylül 1856 tarihinde Şinasi Meclis-i Maarif üyeliği görevinden azledilmiştir. Azil nedeni olarak "bazı evzâ-ı makdûha" gösterilir. Aslında Şinasi'yi Meclis-i Maarif üyeliğine getiren de, bu görevden azleden de Ali Paşa'dır. Şinasi, bir buçuk ay kadar sonra Ali Paşa'nın azledilip yerine tekrar Mustafa Reşid Paşa sadrazam olunca ünlü kaside-i raiyyesini yazmıştır. Doktor raporlarıyla birlikte bir dilekçe veren Şinasi eski görevine dönmeyi talep etmiş ve 9 Haziran 1857 tarihinde Meclis-i Maarif'teki üyelik görevine dönmüştür. Şinasi'nin bu seferki görevi 5 Temmuz 1863 tarihine kadar devam edecektir.

Bu yıllarda Şinasi önce kaside ve münacaatını, sonra *Tercüme-i Manzûme* adlı Fransızca'dan çevirdiği şiirlerini yayınlamış, ardından önce Agâh Efendi'yle birlikte *Tercümân-ı Ahvâl* (22 Ekim 1860), ardından kendi başına *Tasvir-i Efkâr* (28 Haziran 1862) gazetelerini çıkarmıştır. Padişah Abdülmecid'in Dolmabahçe Sarayı karşısında yaptırdığı tiyatro binasında sahneye konmak üzere sipariş ettiği eserlerden biri olarak *Şair Evlenmesi* adlı piyesini kaleme almıştır. Eserin saray tiyatrosunda sahneye konup konmadığına ilişkin bir bilgiye sahip değiliz. Ancak eserin *Tercüman-ı Ahvâl* sayılarında tefrika edildiğini biliyoruz.

Tasvir-i Efkâr'da yer alan bir haber-yorum nedeniyle irade-i seniyye ile Meclis-i Maarif'teki görevine ikinci defa son verilen Şinasi bu sırada Mustafa Fazıl Paşa ile yakınlaşma ihtiyacını duymuş ve nihayet Paşa'nın Avrupa'ya gitmesi üzerine muhtemelen 1865 yılı Ocak ayından sonra gizlice Paris'e gitmiştir.

Şinasi'nin bu ikinci Paris ikameti, bir ara kısa bir süreliğine İstanbul'a gelip dönmesi hariç, 1869 yılı sonbaharına kadar devam etmiştir. İkinci Paris devresinde Şinasi siyasetle ilgilenmeden, hummalı bir şekilde etimolojik bir Türkçe lügat hazırlığına girişmiştir. Pavet de Courteille ve Littré ile temaslarının bu sırada yoğun bir şekilde devam ettiği bilinmektedir.

Şinasi 1869 Ağustosundan sonraki bir tarihte İstanbul'a dönmüştür. Ancak artık ne gazetesiyle ne de başka türlü bir siyasi hareketle ilgilenmeden sadece hazırlamakta olduğu lügati üzerinde çalışmaya devam etmiş ve kendi eserlerinin yeni basımlarıyla meşgul olmuştur. Beyninde oluşan bir tümör sonucu hastalanarak 12 Eylül 1871 gecesi vefat etmiştir. Taksim'de Ayaspaşa mezarlığında annesinin mezarı yanına defnedilmiştir. Cenazesi ailesi ve mahalleli tarafından kaldırılmış, cenazede Ebüzziya Tevfik dışında aydınlardan ve devlet adamlarından kimse bulunmamıştır. Şinasi'nin boşandığı eşinden Hikmet Şinasi adlı bir oğlu olup Galatasaray Sultanisinde okumuş, hayatını gazete musahhihliğiyle geçirmiştir.

Öğretisi

Şinasi'yi "her yeniliğin başlangıç noktası" olarak görenlerle onu "ifratkâr bir müceddid" olarak görenler aynı görüşü farklı tonlarda onaylarken yeniliği onun sanatından ziyade davranış ve düşüncelerinde aramak gerektiğini ifade edenler de vardır. Başlattığı yeniliklerin gücünden çok yaptığı etki açısından bakıldığı nispette onun "tesirinin hiç kimseyle ölçülemeyecek kadar büyük" olduğu görüşünün egemen olduğunu görebiliriz. Bunun en önemli sebebi Şinasi'nin başka birçok yenilikçiler gibi tereddütlü ve müphem bir başlangıç olmayışıdır. Programlı bir çıkış yapması muhtemel bazı acemilikleri yaşamasına fırsat vermediği gibi kendinden sonraki zamanda da büyük ölçüde aşılamamasının nedeni olmuştur. Zamanında, başkasının bir türlü tutturamadığı halde Şinasi'nin başardığı şey, "eserinin arkasında hakiki bir ölçü fikrinin" bulunmasıdır.

Tanzimat'ın ilanından önce kapsamlı bir fikir hareketinin bulunmaması reformların çok dar ve uyumsuz bir kadro ile başlatılmasına neden olmuştur. Batılılaşma sorunu bir ilke sorunu olarak değil ivedi bir sorun olarak toplumun önüne çıkarılmıştır. Toplumun tepkisini dağıtıp onu Batıcı düşüncenin yanına çekmek, o zamana kadar işi dar bir kadroyla götüren yöneticileri sıkıntıdan kurtaracağı gibi, yönetimin değişmesiyle Batıcı girişimlerin önlenmesi tehlikesini de ortadan kaldıracaktı. Çünkü Batılılığın artık yönetimle sınırlı kalan bir devletlerarası ilişkiler konusu olmaktan çıkıp toplumun yönünü verecek bir konu olması gerekiyordu. Bâbıâli'nin halkta bulamadığı, Padişah'ta ise güven duymadığı dayanağı aydınların sesini yükselttiği yerde araması Batılılaşmanın yalnız kanun şekilciliğinde kalmayıp öze ve düşünceye inmesi bakımından oldukça önemli ve gerekli bir yönelişti. Önce yönetimde, şimdi de aydınlar arasında uyanan seçeneksiz bir Batılılaşma tercihi böylece daha sonra halk katına inecekti.

Matbuat, yeni bir gayr-i şahsi ilişkiler devri başlatmıştı. Bu ilişkiyi kendi toplumunda yerleştirmeye kararlı ilk kişi olması Şinasi'nin önemini ve önceliğini anlamamıza yardımcı olacaktır. Şinasi'nin düşüncelerine bakıldığında onun şahıslara bağlı olmayı yerdiği, okur yazar kitlesine yönelik sebepli/hikmetli bir medeniyete inandığı görülür. Bu düşünce biçimi Aydınlanma filozoflarının yarattığı düşünce ikliminin sonucu olduğu kadar bu iklimin kendisini yaratan matbaa kültürünün de sonucudur. Matbaayı bizde ilk defa, kendi düşüncesinin ve programının emrine vermiş ve onu, topluma ileteceği düşüncelerin tek dağıtım yeri olarak görüp ondan azami yararı bilinçli olarak sağlayabilmiş kişi Şinasi'dir.

Mustafa Reşid Paşa hareketinin en tutarlı, programlı ve bilinçli aydını olarak karşımıza çıkan Şinasi öncü bir yenilikçi aydın olmakla birlikte yaratıcı bir aydın değildir. Batı'nın ve İslâm düşüncesinin kaynaklarından çok iyi yararlanarak özgün görüşlerin kendi toplumuna yansımasına aracılık etmiş ve birçok konuda derin etkiler bırakan bir öncü olmuştur. Fakat Batı kültürü içinde geniş bir kulvardan ibaret olan Aydınlanma düşüncesi belirleyici, Avrupa Medeniyeti ideolojisi ise sınırlayıcı bir rolle onun aydın kişiliğini belli bir noktada bağlamışlardır. Bir aydın, teklif ettiği yeni önerilerin özgünlüğü ölçüsünde yaratıcı bir aydındır. Şinasi'nin yapmak istediği şey, temelde belli bir kültürün belli değerleri etrafında aydınları örgütleyerek topluma ulaşmaktır. Bu, ortak bir kültür vermek yoluyla toplumda belli bir konsensüsün oluşturulması çabasıdır. Basın, eğitim gibi tekrarlayıcı entelektüel kurumlar bu ortak kültürü vermeye çalışır. Geleneksel kültür değerleri ve unsurlarına bir katkıda bulunmaksızın onları yeni kuşaklara aktaran ve bunda çok başarılı olan geleneksel tekrarlayıcı elitin yaptığını, şimdi, yeni kültür değerleri ve unsurlarını, onlara bir katkıda bulunmaksızın halka benimsetmeye çalışan aydın almaktadır.

Medeniyet Düşüncesi

Şinasi'nin Oryantalist bir topluluğa mensup oluşu onun çalışma programıyla birlikte temel düşüncelerini de etkilemekten, hatta belirlemekten uzak kalmamıştır. Şinasi'nin Asya'yı bütün bir kıta olarak yaşlanmış kabul eden görüşü Oryantalist espriyle çok iyi örtüşmektedir. Şinasi medeniyetçi ve Batıcı bir aydındır. Medeniyeti Avrupa'ya ait bir seviye ve ulaşılması gereken bir ideal olarak kabul eder. Bu tavrıyla, ilk defa Mustafa Reşid Paşa tarafından ifade edilen medenileşme/civilisation ideolojisine bir aydın olarak sahip çıkar. Tanzimat hareketini yine asıl bu yüzden alkışlayarak Reşid Paşa'yı bir Medeniyet Peygamberi olarak selamlar. Şinasi'de bir medeniyet eleştirisi yerine bir medeniyet tebliği buluruz.

Tanzimat hareketinin kurucu ideolojisi medeniyetçiliktir. Daha sonra başka fikirlerle beslenerek ve boyutlanarak bir genişleme meydana gelse bile medeniyetçilik merkezî ideoloji olmaya devam edecektir. Bu dönemde medeniyet kelimesi yalnız Avrupa Medeniyeti olarak mutlaklaştırıldığı için bu medeniyetin dışında kalanlar yalnız Batı dışı değil, aynı zamanda Medeniyet dışı kalmış sayılmaktadır. Buna göre Batılı olmayan toplumlar medenileştirilmesi gereken toplumlardır. Medeniyet terimi, bir yere izafe edilmeden kullanıldığı durumlarda, Mustafa Reşid Paşa'dan beri, bundan Avrupa Medeniyetinin anlaşıldığı artık bellidir. Şinasi'nin kullanışı da böyledir.

Şinasi, medeniyet kavramını en etkili biçimde işleyen ve toplumun içine sokan kişidir. Medeniyet kavramını o, kendi nesli ve gelecek nesiller için bir din haline getirir. Medeniyet ideolojisi onun elinde bir din haline dönüşür. Medeniyeti bu kadar güçlü ifadelerle kutsal bir ülkü haline getirmesinde toplumun taassup yönüne karşı bir tepkinin payı yok değildir. Ancak bu tepki giderek bir inanma üslubu içinde medeniyet kavramını bir eleştiri konusu olmaktan çıkarıp yeni bir iman haline dönüştürmüştür. Şinasi medeniyet kelimesini şiirinde iki yerde kullanmıştır; ancak kelime, göründüğü bu iki yerden onun bütün şiirini hatta bütün eserini idare eder. Gazete yazılarında yer yer temas ettiği medeniyet temasının toplam izleniminden çıkan sonuçla Şinasi'nin medeniyet anlayışında şu hususların içerildiğini gözlemek mümkündür: Medenî olan ve olmayan milletler vardır; medenî bir toplumda görev kadar hak ilkesi geçerlidir. Bu toplumlarda halkın haklarını kullanma bilincinde oldukları görülür, maarif faaliyetlerine yüksek değer verilir ve bu sayede halkın görüş ufku genişler. Medeniyet toplumlarında politikayla yakından ilgilenilir; halk, yönetime

görüşleriyle katılır. Medeniyet barışçıdır, istilacılığa karşıdır, bağımsızlığa saygılıdır. Medeniyet Avrupa'ya ait bir hâldir; o, şimdiki hâliyle en yüksek seviyesini yaşamaktadır. Medeniyet geçmiş zamanlara ait bazı değerlerden sıyrılış, yeni bir değerler dönemine açılıştır. Bu yeni değerler daha insanîdir. İçinde bulunduğumuz medeniyet ekonomik gücü önceleyen ve endüstriyi ekonominin motoru olarak gören bir sanayi kapitalizmi medeniyetidir. Toplumun medeniyet seviyesi sanayinin derecesini, bu da ekonomisini belirler. Medeni toplumlar zengin ve müreffeh toplumlardır. Medeniyetin temeli sebeplilik ilişkisi anlamındaki hikmettir. Medeniyet her ne kadar Avrupa'ya ait bir seviye ise de bir ırkın ve kıtanın tekelinde değildir; Avrupalı olmayanlar da bu medeniyete katılabilirler ve mutlaka katılmalıdırlar, yoksa cehalet içinde kalırlar.

Bu düşüncenin sonucu, Avrupa yayılmacılığının, geri kalmış bölgelere medeniyetin ulaşması olarak yorumlanmasıyla kolayca birleşebilmiştir. Şinasi'nin dış politikadaki tercihleri devletin tercihleriyle açık bir paralellik gösterir. Mustafa Reşid Paşa'nın tercihleri doğrultusunda Şinasi de açık bir İngiltere taraftarı, şiddetli bir Rusya aleyhtarıdır. İngilizlerin liberal politikalarını ve Osmanlının bütünlüğünü koruyan tutumunu önemseyerek onları "Şark memleketlerinin huzurunu herkesten çok arzu eden bir devlet" olarak tanımlar. Osmanlı'yı parçalamak isteyen devlet, aynı zamanda medeniyetin de düşmanı olan Rusya'dır. Kırım Savaşı'nda bu ispat edilmiştir. Batı ülkeleri aynı zamanda Rusya'nın da karşısında olmakla bizim için Batı ile aynı safta olmak hem medeniyet tercihi hem siyasi tercih olarak en rasyonel tutum olacaktır. Şinasi'nin dış politikadaki temel ilkelerini milliyetçilik ve Batıcılık olarak özetlemek mümkündür. Böylece Batıcılık milli meselelerin önünde bir engel olarak değil, tam tersine milli meselelerin çözümünde vazgeçilmez bir şekilde yer alması gereken bir ilke olarak görülür.

Din Düşüncesi

Akıl Şinasi'nin özel ilgisine konu olan değerlerin başında gelir. Toplumsal ve siyasi tutsaklıklar ancak akılla aşılabilir. Yeni medeniyet aklın eseridir. Akıl bizim din karşısındaki duruşumuzu da gözden geçirmemize yardımcı olacak bir güçtür. Şinasi'nin akılcılığı, büyük ölçüde, vahyin sorgulanmazlığını yıkacak bir güç olarak anlaşılabilir. Şinasi'nin rasyonalizmi için Descartes'cı bir rasyonalizmden çok Aydınlanma felsefesinin sağduyu anlayışının bir devamı anlamında naif bir rasyonalizmden söz edebiliriz. Şinasi birçok konuda olduğu gibi akılcı yaklaşımda da Aydınlanma düşüncesinin tezlerini ve temalarını paylaşır.

Din anlayışı bakımından Şinasi deist bir profil sunar. Şinasi'ye göre akıl Tanrı'yı bulmada tek geçerli vasıtadır. Şiirlerinde, özellikle dinî şiirlerinde bu husus açıkça görülür. Peygambere karşı ilgisiz, kutsal kitaba karşı ise olumsuz bir tavır içindedir. Onun dilinde İslâmiyet ve din terimleri siyasi-toplumsal bir kategori anlamında kullanılır. Aynı şekilde ibadet de Tanrı'yı düşünmekten ibarettir. Şinasi bu anlayışıyla Voltaire'e oldukça yaklaşmaktadır.

Ancak Şinasi kendi düşüncesini oluştururken dinin kavramlarından önemli ölçüde yararlanır; onun dinle bu tür bir ilişkisi de vardır. Ama bu kavramları kendi cephesinde kullanır. Vakt-i saadet, cahiliyye, resul, fahr-ı cihan gibi kavramlar Şinasi'nin şiirinde kullanılan ama farklı yerlere transfer edilen kavramlardır.

Öne Çıkan Eserleri

- *Tercüme-i Menzûme.* (Tercüme; 1859). 1. bs. İstanbul: Imprimerie de la Presse d'Orient, 1859. 2. bs. İstanbul: Tasvir-i Efkâr Matbaası, 1870. 3. bs. Haz. Ebüzziya Tevfik İstanbul: Matbba-i Ebüzziya, 1885. 4. bs. Haz. Ebüzziya Tevfik. İstanbul: Matbaa-i Ebüzziya, 1894. 5. bs. Haz. Süheyl Beken Ankara: Dün-Bugün Yayınevi, 1960. 6. bs. Haz. İ, Parlatır ve N. Çetin Ankara: Ekin Yayınevi, 2005.
- *Sadr-ı Esbak Merhum Reşid Paşa Hazretlerinin Sitayişini Mutazammın Olan Bazı Kasâid-i Âcizânemdir.* (Telif; 1858). Broşür. 1858.
- *Şair Evlenmesi.* (Telif; 1859). 1.bs. İstanbul: Tercüman-ı Ahvâl Matbaası, 1860. 2.bs. Haz. Mehmed Tayfur. Selanik: 1873. 3.bs.Haz. İ. Necmi. İstanbul: Yarın Mecmuası, 1922. 4.bs. Haz. Ahmed Rasim. İstanbul 1927. Diğer baskılar: Haz. İ. Hikmet Ertaylan. 1932. Haz. M. Nihat Özön. 1940,1943, 1965, 1972. Haz. Cevdet Kudret. 1959. Haz. Fevziye A. Tansel. 1960. Haz. İ, Parlatır ve N. Çetin. 2005.
- *Müntehabât-ı Eş'ârım.* (Telif; 1862). 1. bs. İstanbul: Tasvir-i Efkâr Matbaası, 1862. 2. bs. Tasvir-i Efkâr Matbaası, 1870. 3. bs. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1872. 4. bs. Haz. Ebüzziya Tevfik. İstanbul: Matbaa-i Ebüzziya, 1885. 5. bs. Haz. Ebüzziya Tevfik İstanbul: Matbaa-i Ebüzziya, 1894. 6. bs. Haz. Mualla Anıl. İstanbul: Ahmet Sait Matbaası, 1943. 7. bs. Haz. Süheyl Beken. Ankara: Dün-Bugün Yayınevi, 1960. 8. bs. Haz. İ. Parlatır, N. Çetin. Ankara: Ekin Yayınevi, 2005.
- *Durûb-i Emsâl-i Osmâniyye.* (Telif; 1851-1852). 1. bs. İstanbul: Tasvir-i Efkâr Matbaası, 1863. 2. bs. İstanbul: Tasvir-i Efkâr Matbaası, 1870. 3. bs. Haz. Ebüzziya Tevfik. İstanbul: Matbaa-i Ebüzziya, 1884. 4. bs. Haz. Süreyya Beyzade. İstanbul: M.E.B Yayınları, 2 003.
- *Müntehabât-ı Edebiyye-Mes'ele-i Mebhûsetün Anhâ.* (Telif; 1865). Haz. Ebüzziya Tevfik. İstanbul:Matbaa-i Ebüzziya, 1885-1886.
- *Müntehabât-ı Tasvîr-i Efkâr (Makaleler).* (Telif; 1859-1865). 1. bs Haz. Ebüzziya Tevfik. İstanbul: Matbaa-i Ebüzziya,1893-1894. 2. bs.Haz. Fevziye A. Tansel. Ankara: Dün-Bugün Yayınevi,1960.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Ahmet Hamdi Tanpınar. *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi.* İstanbul: Çağlayan Kitabevi, 1976.
- Ömer Faruk Akün "Şinasi", *İA.* C. XI, s. 545-560.
- Şerif Mardin. Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu. İstanbul: İletişim Yayınevi, 1996.
- İnci Enginün. *Yeni Türk Edebiyatı Tanzimat'tan Cumhuriyet'e (1839-1923).* İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006.
- Bedri Mermutlu. *Toplumsal Düşünce Tarihimizde Şinasi.* İstanbul: Kaknüs Yayınevi, 2003.

İsmail Parlatır ve Nurullah Çetin. *Şinasi – Bütün Eserleri.* Ankara: Ekin Kitabevi, 2005.
Kâmuran Birand. *Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimat'ta Tesirleri.* Ankara: AÜİF Yayınları, 1955.

—Bedri Mermutlu

BİLGİNLER

Sebzevârî

(ö. 1878)

On dokuzuncu yüzyılın meşhur İranlı filozof ve mistiği

1797 yılında İran'ın Sebzevar şehrinde tüccar bir aileye doğan Sebzevârî 10 yaşına kadar kendi şehrinde yaşamış ve ilköğrenimini bu şehirde almıştır. Kaçar hanedanlığında yaşayan Sebzevârî babasının arkadaşı vesilesi ile Meşhed'e giderek fıkıh ve matematik gibi ilimlerde ihtisas yapmıştır. Nakli ilimlerde yeterli eğitim gördükten sonra akli ilimlere olan derin ilgisi onun İsfehan'a gitmesine sebep olmuştur. Burada 8 yıl kalan Sebzevârî, İşrâkî felsefeyi, özellikle Molla Sadrâ'nın felsefesini inceleme imkanı bulmuştur. Hocasının vefatı ile tekrar Horasan'a dönmüş, tefsir ve fıkıh gibi ilimlerdeki incelemelerini sürdürmüştür. Hacc vazifesini ifa etmek için Mekke'ye seyahat ettikten sonra Sebzevar'a geri dönerek hayatının son yıllarını bu şehirde ders vererek geçirmiştir. Hindistan'dan Türkiye'ye pek çok milletten öğrenci kendisinden ders almıştır. 1878 yılında vefat eden Sebzevârî, 19.yüzyılın en büyük İranlı filozofu kabul edilmektedir.

Öğretisi

Metafizik ve epistemoloji konusunda Molla Sadrâ'nın mistik karakterli felsefesini savunmaktadır. Vücûd varlığın kendisidir ve salt zihni bir kavram olmayıp dışta olmayı ifade eder. Mahiyetler bu açıdan itibaridir ve varlığın asliyyeti söz konusudur (asâletü'l-vücûd). Varlık kavramı var olanlara dereceli anlamdaş olarak yüklenir. Bu anlamıyla varlık tektir ve çokluğun sebebi mahiyetlerdir. İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışı ile örtüşen bir monist varlık tasavvuru mevcuttur. Varlık veren fail illet mahiyetleri mevcut hale getirmektedir. Dolayısıyla varlık mahiyete zait ve ondan ayrıdır. Varlık veren illet ise salt varlığın kendisidir. Bilginin insan nefsinde nitelik kategorisinden bir sıfat olarak bulunmadığını, cevherinde olduğunu ve dolayısıyla teorik yetkinleşme sürecinin cevhersel dönüşüme işaret ettiğini ifade eder. Böylece akıl-makul ittihadı gerçekleşir. Sühreverdî'nin huzurî bilgi anlayışına sadık kalarak her insan nefsinin idrak ettiği bir misal alemi olduğunu, fakat bununla birlikte bir de kendilerinde özgü nefsani alemlere sahip olduklarını belirtir. Zihnî varlık anlayışını felsefi geleneğe uygun olarak kabul eden Sebzevârî, madumların mutlak olarak yok olduğunu, şey olarak kabul edilemeyeceklerini ve aralarında ayrım yapılamayacağını savunur. Buna göre bir mahiyetin dışta varlığı ile zihinde varlığı ayrı iken yokluğu da varlığının yokluğudur.

Öne Çıkan Eserleri

Şerhu'l-Manzume fi'l-Hikme (Şerh) Izutsu Toshihiko ve Mohaghegh, M., *The Metaphysics of Sabzawari*, Delmar, NY: Caravan, 1983.
Esrârü'l-hikem. Ed. H.M. Farzad. Tehran: Intisharat-e Mawla, 1982.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

W. Akhtar. *Sabzawari's Analysis of Being al-Tawhid*. 1984: 29-65.
Toshihiko Izutsu. "The Fundamental Structure of Sabzawari's Metaphysics in Izutsu Toshihiko". *The Concept and Reality of Existence.* Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies. 1971: 57-149.

—Kutlu Okan

BİLGİNLER

Abdünnâfî Efendi

(ö. 1891)

On dokuzuncu yüzyıl Osmanlı dil, mantık ve hadis alimi

Ramazanoğulları hanedanına bağlı olduğu için Ramazanzâde, iffeti ile temayüz eden bir kişiliğe sahip olduğu için İffet Efendi künyeleri ile anılmakta olan Abdünnâfî Efendi'nin babası Muhammed Said Efendi'dir. Bursa'da müderrislik yapmış, İstanbul, Adana, Halep, Harput, Trabzon, Şam gibi şehirlerde yaptığı yüksek kademeli memurlukları ertesinde, Bosna, Hersek, Resmo, Mamuretülaziz mutasarrıflığı ve Musul valiliği yapmıştır. Musul valiliğinden sonra Mamuretülaziz valiliğine atanan Abdünnâfî Efendi bu görevi ertesinde klasik dönemde beylerbeyliğine karşılık gelen bâlâ rütbesini aldı. 1308/1891 senesinde Hac dönüşü esnasında Taif'te koleraya yakalanmış ve burada vefat etmiştir.

Öğretisi

Dil, mantık, âdâbu'l-bahs ve'l-münazara gibi nazarî ilimlerle ilgili Türkçe literatürün oluşmasına önemli bir katkısı bulunan Abdünnafi İffet Efendi, bu meyanda Gelenbevî'nin mantık eserleri *el-Burhân* ve âdâbu'l-bahs risalesi ile Teftâzânî'nin belagat alanında yazdığı meşhur *el-Mutavvel* adlı eserini geniş bir şekilde şerh de ederek Türkçeye tercüme etmiştir. Bu çabasını Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'si ile tasavvufta, İbn Hacer'in *Nuhbetü'l-fikerî* ile de hadis usulünde devam ettiren Abdunnâfî Efendi'nin, İslam düşünce geleneğinin teşekkülünden itibaren hususen dil ve mantık alanlarında teşekkül etmiş gelenekler ve problemleri,

yeniden ele alarak ifade etme yönünde önemli bir çaba içine girdiği görülür.

Öne Çıkan Eserleri

- *Terceme-i Burhân-ı Gelenbevî*. (Şerh) Şerh ve terc. Abdünnafi İffet Efendi. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1295. (Gelenbevî'nin mantıkla ilgili Burhân adlı eserinin genişçe bir şerh halinde tercümesidir).
- *Tercüme-i âdâb-ı Gelenbevî*. Matbaa-i Osmâniye: 1884/5. (Gelenbevî'nin *âdâbu'l-bahs risalesinin tercüme ve şerhidir).*
- *en-Nef'u'l-muavvel fî tercemeti't-Telhîs ve'l-Mutavvel*. (Şerh). / Abdünnafi İffet Efendi, 1308/1890. Saray-Bosna : Bosna Vilayet Matbaası, 1872/1289-1290. (Teftâzânî'nin Mutavvel adlı belagat eserinin tercümesidir)
- *Tercüme-i Nuhbeti'l-fiker*. Ma'mûretülazîz [Elazığ]: 1301. *(İbn Hacer'in hadis usulüne dair* Nuhbetü'l-fiker adlı eserinin tercümesidir).
- *Nâfi'u'l-âsâr Nevbâve-i simâru'l-esmâr*. İstanbul: 1286. (Hümâyunnâme'Nin bazı bölümlerinin manzum hale getirilerek yeniden telif edildiği bir eserdir).
- *Mahzen-i esrâr-ı şuarâ*. 1273. (Aruz ve kafiyeye dair telif edilmiş bir eserdir).
- *Muntehabât-ı Nâfia-i Risâle-i Kuşeyriyye*. İstanbul: 1307. (Kuşeyrî Risâlesi'nin bir bölümünün tercümesidir).
- *Kâmilu'l-âsâr hikâye-i cihândâr*. Hanya: 1291.
- *Peyâm-ı Sûr*. İstanbul: 1274/1857.
- *Rehber-i seyr ü sülûk*. (Kâsım Hanî'nin Kitâb-ı seyr ü sülük adlı eserinin şerh ve tercümesidir.)
- *Divan*. (İbnu'l-emin Mahmud Kemal İnal Kütüphanesinde.)
- Terceme-i Mukaddime-i İbn Hişâm.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- İsmail Durmuş. "Abdünnâfi İffet Efendi". *DİA*. C. I, s. 288.
- Tuncay Bülbül. "Ramazan-zâde Abdünnafi İffet Efendi ve Kitab-ı Nâfiu'l-âsâr nevbâve-i simâru'l-esmâr Adlı Eseri". *Turkish Studies* VII/1 (2012): 447-460.
- İlker Kömbe, "Osmanlı Türk Düşüncesinde Münazara İlmi ve Abdünnâfî İffet'in Tercüme-i Adâb-ı Gelenbevî Adlı Eseri" Divan İlmî Araştırmalar Dergisi. X, 2006/1, s. 119-67.

—Kutlu Okan, İ. Halil Üçer

BİLGİNLER

Giritli Sırrı Paşa

(ö. 1895)

XIX. yüzyıl Türk kelamcılarından

Giritli Sırrı Paşa 1844 yılında Konya'dan Girit'e göçen bir aileye doğdu. 12 yaşında vefat eden babası Helvacızâde Salih Tosun'un yokluğunda kendisini kardeşleri ve dedesi büyüttü. İlk hocası Cevrî Efendi'dir. Türkçe dışında Rumca da bilmekteyse de eserlerini Türkçe kaleme almıştır.

Hayatı boyunca pek çok bürokratik görevde bulunan Giritli ilk olarak Hanya'da evkaf katipliği yapmıştır (1860). İstanbul'a gelerek Fener'de meclis katipliği yaptıktan sonra Tepedelenlizâde İsmail Rahmi ve Hasan Tahsin Paşa'ların divan efendiliğini ve Edhem Paşa'nın özel katipliğinde bulunmuştur. 1867 yılında Yanya vilayetinde mektupçu yardımcılığına atanmıştır. 1868 yılında Aydın'a, 1869 yılında Prizren'e tayin edilerek aynı görevini sürdürmüştür. Aydın'da İzmir valisi Hekim İsmail Paşa'nın küçük kızı Leyla Saz ile evlenmiştir. İstanbul'a döndükten sonra 1872 yılında Tuna vilayeti mektupçuluğu, İzvornik ve Vidin'de mutasarrıflık yapmıştır. 1878 yılında Varna ve Şumnu istihkamlarının silahsızlandırılması konusunda komiser tayin edilmiştir. 1879 ve 1895 yılları arasında Karesi mutasarrıflığı; Trabzon, Kastamonu, Ankara, Sivas, Diyarbakır, Adana ve Bağdat valiliği görevinde bulunmuştur. Bağdat'ta iken kendisine Plevne müdafisi Gazi Osman Paşa'nın işaretiyle vezirlik rütbesi verilmiştir. 1895 yılında İstanbul'da vefat etmiştir. Mezarı Sultan II. Mahmud Türbesi haziresindedir.

Öğretisi

Giritli kelamdan tefsire, mezhepler tarihinden şiire kadar pek çok alanda eser vermiş münbit bir düşünürdür. Kelâm konusundaki görüşlerini Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'i ve birtakım haşiyelerle beraber yaptığı tercümelerde ortaya koyduktan sonra, *Nakdu'l-Kelâm* adlı eserinde toplamıştır. Klasik Eş'arî öğretisine bağlı kalmaya özen gösteren Giritli, Mutezile mezhebinin görüşlerini özel olarak dikkate almış ve reddetmiştir.

Sofistlerin reddi konusunda klasik kelamın delillerini serdeden Giritli, kelamın dogmatik (temelci) kabullerini önemsemekte ve eşyanın özünün sabit olduğunu teyid etmektedir. Zira bu kabul olmaksızın herhangi bir bilim mümkün değildir. Şüphecilerin duyusal bilgiye olan güvensizliklerinin arazî engellerden kaynaklandığını ve bunların giderilmesi durumunda duyuların zaruri bilgi hasıl edeceğini ifade eder. Bu bilgiler apaçıktır ve duyusal ve aklî bilginin zaruretini bir bütün olarak kabul etmeyen inâdiyye ile tartışmanın anlamı yoktur, zira bilgilerin sonsuza kadar uzaması mümkün değil-

dir ve bir noktada durmak zorundadır. Bu noktanın kendisinin ise ispatı mümkün değildir, ancak apaçık olarak bilinebilir.

Bilgi kaynakları beş sağlam duyu, akıl ve tevatürdür. Bunlar dışında filozofların kabul ettiği iç duyuları (hiss-i müşterek, hayal, hafıza, vehim, mütehayyile) reddetmektedir. Giritli'ye göre filozofların bu iç idrakleri kabul etmelerinin sebebi "birden bir çıkar" ilkesine dayanan "tek bir şey iki farklı sonucun ilkesi olamaz" düşüncesidir. Fakat Giritli'ye göre bu ilke batıldır, zira Allah›ın kudreti pek çok nesneye taalluk etmektedir. Mütevatir haberin kesin bilgi olabilmesi için birtakım şartlar bulunmaktadır. Öncelikle haberi getiren topluluğun yalan üzerine birleşmesi mümkün olmamalı, haberin kendisi aklen muhal olmamalı ve habercilerin delil ile değil hisleri ile o şeyi bilmeleri gerekmektedir. Peygamberin getirdiği haberler bir bütün olarak kesin bilgidir ve herkes için bağlayıcıdır, zira peygamberler mucize ile müeyyeddirler. Fakat ilham ve rüyalar gibi bilgi yolları insanlar için bağlayıcı değildir. Evliyalara gelen ilham ise kendileri katında bağlayıcıdır. Giritli aklı filozofların tasnifi üzere bölmektedir. Heyûlânî akıl çocuklarda bulunan fakat henüz kendisinde idrak bulunmayan akıldır. Bilmeleke akıl bedihî ve zarurî bilgilere sahip olan akıldır. Bilfiil akıl soyut olanı idrak etmiş olan akıldır. Müstefâd akıl ise aklın idrak ettiği bilgilerin daima kendisinde hazır olmasıdır.

Giritli'nin âlem tasavvuru, atomcu Eş'arî kelamına dayanmaktadır. Buna göre âlemi oluşturan en küçük parçalar (cüz-i lâ yetecezze') olarak isimlendirilmektedir. Cevher-i ferd olarak da isimlendirilen bu atomların sıfatları konumunda arazlar bulunmaktadır. Filozofların madde ve suret teorisinin ise batıl olduğunu savunan Giritli, modern fiziğin de atomları ispatladığını ve Eş'arî kelamını desteklediğini ifade eder. Arazlar iki vakitte baki kalamadıklarına göre hâdis, yani zamansal bakımdan sonra olmak zorundadırlar. Bu sebeple bütün bir alemin hâdis olması gerekir.

Giritli Allah'ın varlığına dair iki delil ortaya koymaktadır. Bunlardan biri burhân-ı temânu' adı verilen, iki tanrının olması durumunda iradelerinin çelişeceğini; ikincisi ise burhân-ı tevârüd adı verilen ve bir nesneye iki tanrının kudretinin taalluk edemeyeceğini ispatlayan delildir. Giritli, Allah'ın selbî sıfatları arasında; araz olmaması, cisim olmaması, cevher olmaması, şekli veya sureti olmaması, sınırlı veya sayılı olmaması, parçaları olmadığı gibi bileşik de olmaması, mahiyeti bulunmaması, dünyevî niteliklere sahip olmaması, mekandan ve zamandan münezzeh olması, yaratıklarına benzememesi gibi sıfatları sayar. Filozofların Tanrı'nın tikelleri bilmediğine dair iddialarını reddeder. Sübûtî sıfatlar konusunda Mâturîdî görüşü esas alarak hayat, ilim, sem', basar, irade, kudret, kelâm ve tekvînî kabul eder. Bu sıfatlar ezelî olup ne zatın aynısı ne de gayrısıdırlar.

İlahiyyât ile alakalı meseleler üzerine uzunca duran Giritli, ru'yetullah için pek çok delil ortaya koymakta ve reddedenlerin tüm delillerini inceleyerek hepsine eleştiriler yöneltmektedir. Benzer bir şekilde kulların fiilleri ve hüsün-kubuh meselelerinde de klasik Eş'arî teoriyi savunarak iyinin ve kötünün Allah tarafından belirlendiğini, kulların fiillerine bitişik istitaatlarının bulunduğunu ortaya koymaktadır. Bununla beraber teklif-i mâ lâ yutakı, yani kişinin gücünü aşan bir teklif olgusunu reddetmiştir.

Giritli'ye göre nübüvvet mucize ile sabit olur ve vahiy meleğinin getirdiği vahiy ile gerçekleşir. Dolayısıyla Peygamberimizin miraç gibi mucizeleri bilfiil vaki olmuştur ve salt ruhanî bir hareketten ibaret değildir. Bu kabil kerametler de haktır.

Kabir azabı konusunda Mutezile'nin eleştirilerini yanıtlayan Giritli haşrin cismanî olacağını, mizanın kurulacağını ve sorgu sualin gerçekleştirileceğini, kulların sırattan geçeceklerini ve cennet/cehenneme girerek sonsuza değin baki kalacaklarını ifade eder. Büyük günahların kişiyi imandan çıkarmayacağını ve şefaatin hak olduğunu da savunmaktadır.

Halifelerin kronolojik sıralamaları aynı zamanda üstünlük sıralamasını bildirmektedir ve hilafet nass ile tayin edilmiş olmadığı gibi halifeler masum değildirler. Ümmet bir bütün olarak halifeye biat etmekle mükelleftir. Bütün sahabeleri güzel sözlerle anmak ise imanın bir gereğidir.

Öne Çıkan Eserleri

- *Şerh-i* Akâid *Tercümesi*. Rusçuk. 1875.
- *Ruyetullah'a Dair Risale*. (Telif/1876) Rusçuk: Tuna Vilayeti Matb. 1293.
- *Nakdu'l-kelâm fi akâid'l-İslâm*. (Şerh/1884) İstanbul, 1302. (Kazım Albayrak bazı bölümleri sadeleştirerek yayımlamıştır: İlm-i Kelâm'ın Özü. İstanbul: Tahkim Yayınları, 1987
- *Sırr-ı Kur'ân*. (Tercüme) 1884.
- *Ârâu'l-Milel*. (Telif/1885) İstanbul: Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1303.
- *Sırr-ı Furkân*. (Telif) İstanbul, 1307.
- *Sırr-ı İnsân*. (Telif) Dersaadet, 1312.
- *Ahsenü'l-Kasas*. (Telif/1888) İstanbul, 1309.
- *Sırr-ı Tenzîl*. (Telif) Diyarbakır, 1311.
- *Ruh*. (Telif) İstanbul: Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1305.
- *Nûru'l-Hüdâ li-men İhtedâ*'. (Telif) Diyarbakır: Vilayet Matbaası, 1310.
- *Tabakât ve Âdâb-ı Müfessirîn*. (Telif) Dersaadet. 1312.
- *Sırr-ı Meryem*. (Telif) Amid: Vilayet Matbaası, 1311.
- *Mektûbât-ı Sırrı Paşa*. (Telif) Diyarbakır. 1311.
- *Galatât*. (Telif) İstanbul. 1301.
- *Sırr-ı İstivâ*'.
- *Numûne-i Adalet*.
- *Lek Dukakin*.
- *Mi'yâru'l-Makâl*.
- *Divançe-i Sırrî*.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

Cemal Kurnaz. "Giritli Sırrı Paşa Hayatı, Eserleri, Şiirleri." *İlmî Araştırmalar: Dil, Edebiyat, Tarih İncelemeleri* 9 (2014): 133-160.

Murat Önder. "Giritli Sırrı Paşa Araü'l-Milel adlı eseri ve mezhepler tarihindeki yeri." (2006).

Aytekin Özel. "Giritli Sırrı Paşa'nın mantık anlayışı." *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21.1 (2012).

Abdullah Çakmak. "Giritli Sırrı Paşa'nın Kelami Görüşleri". Yüksek lisans tezi. Bursa, 2011.

—Kutlu Okan

BİLGİNLER

Ahmed Cevdet Paşa

(ö. 1895)

Tanzimat devri devlet adamı, tarihçi, hukukçu, mütefekkir, edip, eğitimci

1238/1823'de Bulgaristan/Lofça'da doğan Ahmed Cevdet'in tahsil hayatı Hafız Ömer Efendi, Hacı Eşref Efendi, Hafız Mehmed Efendi, Hafız Seyyid Efendi, Doyranlı Mehmed Efendi, Vidinli Mustafa Efendi, Kara Halil Efendi, Birgivi Hoca Şakir Efendi, Miralay Nuri Bey, Osman Sabit Efendi, Mehmed Murad Efendi, Süleyman Fehim Efendi, Kuşadalı İbrahim Efendi gibi hoca ve büyüklerden çeşitli alanlarda dersler almakla geçti. Ahmed Cevdet tahsil hayatından sonra devlet kademelerinde de görev yapmaya başladı. İlmiye sınıfındaki rütbesi yükselse de sonrasında biraz da kendisine yönelik kıskançlık nedeniyle kendi rızası olmaksızın ilmiyeden mülkiye sınıfına geçirildi. Değişik merkezlerde kazaskerlik, kadılık, nazırlık gibi görevler yaptı. Cevdet Paşa 1895'te İstanbul'da vefat etmiştir.

Öğretisi

Cevdet Paşa Osmanlı kurumlarındaki yenileştirme çabalarının hız kazandığı bir dönemde geleneksel Türk-İslam kültürü ile yenilikçi batı kültürü arasında senteze ulaşmaya çalışan son dönem isimlerindendir. Pek çok alanda tahsil görmüş ve eser telif etmiş olmakla birlikte tarihçi ve hukukçu kimliği daha ön plandadır.

Tarihçiliği bakımından öne çıkan hususiyetleri, tarih felsefesi ve metodu hakkındaki farklı anlayışlarıdır. Tarih yazım üslubunda da klasik ilmî tarihçilik ile edebî tarihçilik arasında bir senteze gitmiştir. Tarih felsefesinde büyük oranda İbn Haldun'a bağlı kalmıştır. Bu bağlılık İbn Haldûn'un asabiyet teorisini Osmanlı Devleti'ne uygulaması örneğinde daha açık hale gelir. Fakat bu noktada İbn Haldun'daki beşli dönemlendirmeden sonuncusu olan çöküş devrinin değiştirilebileceği fikrini savunmuş, bu anlamda keskin bir determinizmden kurtularak İbn Haldun'dan bir parça ayrılmıştır. Değişmez belirlenimcilik (muayyeniyet) fikri yerine iradeci bir tavrı benimsemiştir. Cevdet Paşa'nın Avrupa tarihi ile ilgili de öncü değerlendirmeleri bulunmaktadır.

Cevdet Paşa, hukukçuluğu bakımından ise Tanzimat dönemi Osmanlı dünyasındaki hukuki düzenlemelere yönelik katkıları ile temayüz eder. Nitekim Cevdet Paşa'nın meşhur olmasına neden olan şeylerden birisi de Hanefi hukukuna dayalı bir kanun kitabı olarak Mecelle'nin hazırlanması noktasındaki katkılarıdır.

Öne Çıkan Eserleri

Tarih-i Cevdet. (1174 Küçük Kaynarca Antlaşması ile 1826'da Yeniçeri Ocağının Kaldırılmasına Kadarki süreyi kapsayan Osmanlı tarihi) Matbaa-i Osmaniyye, 1309/1891.

Tezâkîr. Haz. Mehmet Cavit Baysun. Ankara: TTK, 1953-1967.

Maruzat.

Kısas-ı Enbiyâ ve Tevârîh-i Hulefâ. (Fatma Aliye Hanım tarafından 1331'de (1915) on iki c üz halinde neşredilmiştir. Bu baskı bazı kelimelerin karşılıkları parantez içinde verilerek Latin harflerine aktarılmıştır, İstanbul 1976; 1977) Bu baskının sadeleştirilmiş hali: Haz. Mahir İz. istanbul, 1972.

Mukaddime-i İbn Haldun Tercümesi.

Belâgat-ı Osmaniyye.

Kavâid-i Osmaniyye.

Kavâid-i Türkiyye.

Mi'yâr-ı Sedâd.

Âdâb-ı Sedâd fî ilmi'l-âdâb.

Hülâsatü'l-beyân fi te'lifi'l-Kur'ân. Ali Osman Yüksel. *Muhtasar Kuran Tarihi*. İstanbul, 1985.

Mecmua-i Aliye. (Kızı Fatma Aliye Hanım'a okuttuğu hikmet, felsefe, psikoloji, matematik, geometri, astronomi ve farklı islami ilimlere dair derslerin toplandığı bir kitap)

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

Yusuf Halaçoğlu ve Mehmet Akif Aydın. "Cevdet Paşa". *DİA*. C. VII, s. 443-450.

Kemal Sözen. *Ahmed Cevdet Paşa'nın Felsefi Düşüncesi*. İstanbul: İFAV, 1998.

Ahmet Cevdet Paşa 1823-1895: Sempozyum: 9-11 Haziran 1995. Ankara: TDV, 1997.

Fatih M. Şeker. Modernleşme *Devrinde İlmiye: Cevdet Paşa – İbnü'l-Emin Örneği*. İstanbul : Dergah, 2011.

Mustafa Gündüz. *Eğitimci Yönüyle Ahmed Cevdet Paşa*. Ankara: Doğu-Batı, 2012.

—Mehmet Zahit Tiryaki

BİLGİNLER

Ali Sedad

(ö. 1900)

Batı bilimini eleştirel bir tavırla nakleden XIX. yüzyıl Osmanlı mantıkçısı ve bilim adamı

Ahmet Cevdet Paşa'nın oğlu olan Ali Sedad, babasının eğitime verdiği önem nedeniyle özel bir eğitim görmüş, klasik ilmilere olduğu kadar modern pozitif bilimlere de vukufiyet kazanmıştır. Önemli okullarda mantık hocalığı yapan Ali Sedad, 43 yaşında İstanbul'da vefat etmiştir.

Öğretisi Babası Ahmet Cevdet Paşa'nın kendisine ithafen yazmış olduğu *Mi'yâr-ı Sedâd* kitabına karşılık teşekkür maksadıyla kaleme aldığı *Mîzânu'l-Ukûl* adlı eserinde mantık konusunda otorite olduğu gözlemlenmektedir. Bu eserinde Fârâbî ve İbn Sînâ üzerinden tevarüs ettiği Aristoteles mantığını modern Avrupa mantığına karşı savunmaktadır. Metinde klasik mantık konularını ele alırken modern mantık problemlerine de değinmiş ve yeni çözümler getirmiştir. Aynı zamanda Avrupa'daki bilimsel gelişmelerin İslam ile aykırı olmadığını savunmuş, pozitif bilimlerin Türkçe'ye kazandırılmasına katkıda bulunmuştur. Özellikle dönemin atomculuk ve termodinamik anlayışlarının Eş'arî düşünceyi teyid eder bir biçimde olduğunu ifade etmiştir. Modern bilime uygun olan felsefenin determinizm değil vesilecilik olduğunu ifade etmektedir. Bu sebeple Batılı teorileri doğrudan nakletmek yerine eleştirel bir tavır ile değerlendirmeye tabi tutmuş ve klasik kelâm teorilerini desteklediklerini savunmuştur.

Öne Çıkan Eserleri

- *Mîzânü'l-ukūl fi'l-mantık ve'l-usûl*. İstanbul: Karabet ve Kasbar Matbaası, 1303.
- *Lisânu'l-mîzân*. İstanbul: 1306.
- *Kavâidu't-tahavvülât fî harekâti'z-zerrât*. İstanbul: 1300.
- *Hesâb-ı tefâzulî ve temâmî*. Fransızcadan tercüme.
- *Arûz-ı Osmânî*. İstanbul: 1314.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Necati Öner. "Ali Sedad". *DİA*. C. II, s. 442.
- Nazif Muhtaroğlu. "Ali Sedad Bey's Kavâidu't-tahavvülât fî harekâti'z-zerrât "Principle of Transformation in the Motion of Particles." *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

—Kutlu Okan

BİLGİNLER

Vidinli Hüseyin Tevfik Paşa

(ö. 1901)

Osmanlı bürokratı ve matematikçisi

Vidinli Hüseyin Tevfik Paşa, 1832 yılında bugün Bulgaristan sınırları içerisinde bulunan Vidin'de doğdu. İlkokulu ve rüşdiyeyi orada okudu ve on beşli yaşlarında iken İstanbul'a gelerek Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyûn'da resim sınıfına kayıt yaptırdı. Sonrasında bilhassa geometri eğitimini tamamlaması için Maçka'daki askerî idadiye gönderildi. Bu okulu bitiren Vidinli Hüseyin Tevfik Paşa, Mekteb-i Harbiye'ye girdi. Mekteb'in Cambridge Üniversitesi mezunu öğretmeni Tahir Paşa, ondaki matematik yeteneğini gördü; ona özel dersler vermek ve küçük sınıfların matematik derslerini verdirmek suretiyle onu yetiştirdi. 1859'da buradan da mezun olup Erkân-ı Harbiye'ye kayıt oldu. 1860 yılında mezun olmasının akabinde muallim olarak Harbiye'ye, muallim muavini olarak da Erkân-ı Harbiye'ye tayin edildi. Orada matematik, astronomi ve mekanik dersleri verdi. Bu dönemde Tahir Paşa'nın Avrupa usulünde yazdığı cebir kitabına türevler ve seriler bahislerini ekledi.

Harbiye'deki görevi esnasında askerî rütbeleri yükselen Vidinli, balistik ve tüfek üretimi ile ilgili incelemelerde bulunmak için Fransa'ya gönderildi. Orada Paris Üniversitesi ve Collège de France'daki matematik derslerini takip etti. Daha sonra İngilizce öğrenmesi için de Amerika'ya gönderildi. İleriki yıllarda Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyûn nazırlığı, Tophâne-i Âmire Meclisi reisliği, Umûr-ı Nâfia Komisyonu üyeliği, Maliye nazırlığı, Washington sefirliğinde ortaelçilik, Ticaret ve Nâfia nazırlığı gibi görevlerde bulundu. 16 Haziran 1901'de İstanbul'da vefat etti.

Öğretisi Son dönem Osmanlı'sında matematik sahasının önde gelen isimlerinden olan Vidinli Hüseyin Tevfik Paşa, 1882 yılında Amerika'da iken hazırladığı meşhur eseri *Linear Algebra*'yı İstanbul'da neşretti. Bu orijinal eser, 1843 yılında İrlandalı matematikçi-astronom William Rowan Hamilton'un ortaya koyduğu ve fizik ilmine uygulanması sonucunda büyük önem kazanan kuaterniyonları konu edindi. Eserde Vidinli, Rowan'ın modeli ile Argand sisteminden hareketle, kompleks sayılar cebrini kapsayan ve uzay vektörleri kümesini oluşturan üç boyutlu cebri inşa etti. Esere bu metodun geometriye tatbikini gösteren problemler de ekledi.

Vidinli, bir grup arkadaşı ile birlikte kurduğu Cemi'yyet-i Tedrîsiyye-i İslâmiyye'nin dergisi Mebâhis-i İlmiyye'de neşrettiği makaleler ile son dönem Osmanlı'sında yeni bilimin popülerleşmesine de katkıda bulunmuştur.

Öne Çıkan Eserleri

- *Linear Algebra*. İstanbul, 1882, 1892.
- *Zeyl-i Usûl-i Cebr*. İstanbul, 1278.
- Usûl-i İlm-i Hisâb.
- *Mahsûsât ve gayr-i mahsûsât*.
- *Fenn-i makina*. İstanbul, trs.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Kazım Çeçen. "Hüseyin Tevfik Paşa". DİA. C. XIX, s. 14-15.
- Ekmeleddin İhsanoğlu (ed.). *Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi*. C. II, s. 401-404. İstanbul: IRCICA, 1999: 401-404.
- Ekmeleddin İhsanoğlu (ed.). Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi. C. II, 686-687. İstanbul: 1997.
- A. Cihan Konyalioglu, Ahmet Isik, Abdullah Kaplan, Seyfullah Hizarci, Merve Durkaya. "Vidinli Huseyin Tevfik Pasha's Triplets in History of Mathematics". *Procedia Social and Behavioral Sciences* 15 (2011): 4045–4047.
- Gert Schubring. "Hüseyin Tevfik Pasha- The Inventor of 'Linear Algebra'". *Osmanlı Bilimi Araştırmaları Dergisi*. VIII.2 (2007): 43- 48.

—Hasan Umut

BİLGİNLER

Şemseddin Sami

(ö. 1904)

Lügatçi, dil bilgini, romancı, tiyatro yazarı

1 Haziran 1850 yılında günümüzde Arnavutluk sınırları içerisinde kalan Fraşer (Frashër) köyünde dünyaya geldi. Babası Berat'tan göçen Tımar beylerinden Fraşerli Halit Bey, annesi ise II. Murat ve Fatih Sultan Mehmet dönemi Osmanlı komutanlarından İmrahor İlyas Efendi'nin soyuna mensup Emine Hanım'dır. Bektaşi bir ailenin altıncı çocuğu olan Şemseddin Sami, eğitimine köyünde bulunan Mekteb-i İbtidâî'de Kalkandelenli Mahmut Efendi'den dersler alarak başladı. Dokuz yaşındayken önce annesini, iki yıl sonra ise babasını kaybetmesi üzerine beş kardeşiyle birlikte ağabeyi Abdül Bey'in yanına Yanya'ya gitti. Şehrin en prestijli okullarından Zossimaia Skoli adlı Rum ilkokuluna ağabeyi Naim (Fraşeri) ile beraber kaydoldu. Modern öğretim usullerinin uygulandığı bu okulda klasik ve modern Yunanca, Latince, İtalyanca ve Fransızca öğrenimi aldı. Doğu dillerine olan ilgisi henüz Fraşer'deyken başlamış olan Şemseddin Sami, Yakup Efendi gibi müderrislerden aldığı özel derslerle Arapça ve Farsçasını ilerletti. Normal eğitim süresi sekiz yıl olan bu okulu yedi yılda bitirdi.

Bir müddet Yanya Mektûbî Kalemi'nde de çalıştıktan sonra 1871'de İstanbul'a gelerek Matbuat Kalemi'ne girdi. Memur olarak kalemde çalıştığı sırada daha sonra yayınlamaktan vazgeçtiği bir umumî tarih kitabı kaleme aldı. 1872'de Madame de Saint-Ouen'dan tercüme ettiği muhtasar nitelikteki tarih kitabını *Tarih-i Mücmel-i Fransa* adıyla yayınladı. Bu esnada Yeni Osmanlılar'la tanışan Şemseddin Sami, bu topluluğun mensuplarından Ebüzziya Tevfik'e ait günlük yayınlanan Hadika gazetesinde yazılar yazdı ve Fransızcadan çeşitli tercümeler yaptı.

Türk edebiyatının ilk telif romanı kabul edilen *Taaşşuk-ı Tal'at ve Fitnat* adlı eserinin *Hadika* sayfalarında tefrika usulüyle yayımı 1872'nin sonlarına doğru tamamlandı. 1873 Nisan'ında Namık Kemal'in *Vatan yahut Silistre* adlı tiyatro oyunun sahnelenmesinin ardından çıkan olaylar sebebiyle Ebüzziya Tevik'in sürgün edilmesi üzerine gazeteyi devraldı. Hadika'nın kapatılmasının ardından *Sirac* gazetesine geçtiyse de, bu gazete de kısa bir süre sonra yayımını sonlandırmak zorunda kaldı. Fransız dram yazarı Dumanoir'dan tercüme ettiği *İhtiyar Onbaşı (Le Caporal et la Payse)* adlı piyesin kamuoyunda ilgi uyandırması üzerine, Arnavut milletinin ahlakını ve adetlerini tasvir etmek amacıyla 1874'de *Besa yahut Ahde Vefa* adlı bir oyun kaleme aldı.

1874'te Matbuat İdaresi tarafından Trablusgarp'a tayin edildi ve Trablusgarp valisi olan Samipaşazâde Sezâi'nin babası Sami Paşa'nın himâyesinde sekiz seneden beri yayınlanmakta olan Türkçe-Arapça *Vilayet* gazetesinde dokuz ay müddetle başmuharrirlik yaptı. 1876'da Mihran Efendi ile birlikte, kaliteli içeriğiyle kısa sürede geniş kitlelerin ilgisini çekmeyi başaran günlük *Sabah* gazetesini yayınlamaya başladı. 1877'de bu kez *Tercüman-ı Şark* gazetesinde başmuharrir olarak çalışmaya başladı. Bu gazetede yazdığı "Şundan Bundan" başlıklı yazıları ilgi topladı.

1877-1878 Osmanlı-Rus Harbi sonrasında Balkanlar'da yaşanan kargaşa esnasında Arnavutların yaşadıkları bölgelerin farklı bölgesel güçlerin egemenliği altına girmesi tehlikesine karşı, ağabeyi Abdül Bey'in lideri olduğu Arnavut hareketine yakınlaştı ve Rumeli'de yaşananları ele alan siyasi yazılar kaleme aldı. 1879'da İstanbul'da Cemiyyet-i İlmiyye-i Arnavudiyye'nin kurulmasına öncülük etti. Arnavutçanın grameri üzerine çalışıp Arnavut dilinin Latin harfleriyle yazımını mümkün kılacak bir alfabe hazırlaması da bu döneme rastlar.

Tercüman-ı Şark gazetesinin 1878'de kapatılmasının ardından Victor Hugo'nun meşhur romanı *Sefiller*'i Fransızca aslından Türkçeye tercüme etti. *Kâmûs-i Fransevî* adlı sözlüğünün Fransızcadan Türkçeye kısmını 1882'de, Türkçeden Fransızcaya kısmını ise 1885'te neşretti. Bu büyük eseri sebebiyle II. Abdülhamid tarafından İftihar Madalyası ile ödüllendirildi. Bu tarihlerden itibaren ilmî faaliyetlere öncelik veren Şemseddin Sami önce 1896'da *Kâmûs-ı Arabî*'yi, ardından 1899-1900 tarihleri arasında ise iki cilt halinde Türkçenin en kapsamlı sözlüklerinden biri olan Kamus-ı Türkî'yi yayınladı. Ömrünün kalan yıllarını Türk diline dair araştırmalara hasreden Şemseddin Sami, *Orhon Âbideleri*, *Kutadgu Bilig*, *et-Tuhfetü'z-Zekiyye fî lugati't-Türkiyye* ve *Lehce-i Türkiyye-i Memâlik-i Mısır* gibi eserler üzerine hazırladığı çalışmalarını tamamlama fırsatı bula-

madı. Önce Erenköy'de bulunan kabri daha sonra Feriköy'de bulunan aile kabristanına taşınmıştır.

Öğretisi

Roman ve oyun yazarlığının yanı sıra gazetecilik, sözlükçülük, ansiklopedi yazarlığı gibi birbirinden farklı birçok alanda verdiği eserlerle Tanzimat sonrası Osmanlı kültür tarihinin öne çıkan aydınlarından olan Şemseddin Sami'nin çalışmalarının bir bölümü hâlen başucu kaynağı olma özelliğini sürdürmektedir. Gazetecilik ve tercümanlıkla başlayan yazı hayatı kaleme aldığı roman ve oyunlarla yaratıcı bir nitelik kazanmış; roman ve tiyatro gibi yeni edebi türlerin Türkçede tecrübe edilmesi sürecine katılarak kendisinden sonraki kuşaklar için örneklik teşkil etmiş ve edebiyatın modern bir suret kazanmaya başladığı dönüşüm sürecinde kritik bir rol üstlenmiştir.

Türk edebiyatında roman türünün ilk numunesi sayılan Taaşşuk-ı Tal'at ve Fitnat adlı eserinde geleneksel toplum normlarına eleştirel bir tarzda yaklaşarak Tanzimat romanının başlıca temalarından biri olacak kadın-erkek ilişkilerini ilk defa problematik haline getirdi. İlk telif roman denemesi olmasından kaynaklanan teknik kusurlarına ve olay örgüsündeki abartılı rastlantıların hikâyenin inandırıcılığını zedelemesine rağmen görücü usulü evliliğin eleştirisini yapan ve kadın haklarını gündeme getiren eser, sosyal problemlerin de anlatıya dahil olduğu yeni bir edebiyat anlayışının gelişmesine katkı sağlamıştır.

Şemseddin Sami'nin kültür alandaki faaliyetleri, Türk modernleşmesinin aydınlanmacı karakterinin bütün belirleyici özelliklerine sahiptir. Astronomi, jeoloji, antropoloji gibi bilimlere dair temel bilgileri derleyen "Cep Kitapları" dizisinin yayımını üstlenerek Batı'daki rasyonel bilgi birikiminin Türkçeye aktarılmasına öncülük etmiş, yine aynı motivasyonla Fransızcadan yaptığı edebiyat ve tarih tercümeleriyle de okuruna eğitici bir formasyon sunmaya çalışmıştır. Bütün Tanzimat devri aydınları gibi toplumun edebiyat eserleri yoluyla eğitilebileceğini düşünen Şemseddin Sami, bu pedagojik yaklaşım doğrultusunda piyeslerinde günlük konuşma dilini yakalayan diyaloglar kullanmış ve sahneye uyarlanmaya müsait bir teatral yapı kurmuştur. Fakat her ne kadar oyunları tiyatro tekniğine uygunluk bakımdan çağdaşlarının denemelerine nispeten daha başarılı sayılsa da devrinde yeterince ilgi görmedi. 1874 tarihli *Besa yahut Ahde Vefâ* adlı oyunu Gedikpaşa'daki tiyatroda sahnelenmiş olması bakımından önem taşır. *Seydi Yahya* adlı piyesini Endülüs tarihinden ilhamla yazdı. *Gâve* ise *Şehnâme*'deki demirci Gâve ile Dahhâk'ın hikâyesinden uyarlanmıştır.

Edebi kimliği bir kenara bırakıldığında, Şemseddin Sami'nin en ayırt edici özelliği, linguistik alanındaki yetkinliğidir. Yazı dili ile konuşma dili arasındaki uçurum sebebiyle kendilerine bir okur kitlesi bulmakta zorlanan edebiyatçıların halka hitap edecek bir edebiyatın inşası için yeni çözümler aradığı bir dönemde, çalışkanlığı ve araştırmacılığıyla öne çıkan Şemseddin Sami, dilin sadeleşmesine olan ihtiyacı en erken fark eden isimlerden biri olmuştur. Türkçenin kelime dağarcığının tespitine yönelik çabalarının neticesi olan Kamus-ı Türkî adlı sözlüğüyle bu sahada bir ilke imza atmış, dilin gramatik yapısının modern linguistik usullerine uygun biçimde ortaya çıkarılmasına yönelik çabalarıyla ilerleyen yıllarda daha bilimsel bir veçhe kazanacak olan dil çalışmalarının öncülerinden olmuştur.

Kelimenin tam anlamıyla bir Osmanlı aydını portesi çizen Şemseddin Sami, Arnavut tebaasından oluşu, Arnavutça üzerine yaptığı dilbilim çalışmaları ve Arnavut milli hareketi içerisinde aktif rol oynayan ağabeyi dolayısıyla zaman zaman siyasi tartışmaların ekseninde yer alan bir figürdür. Arnavut tarafı onu bir milli kahraman olarak mitleştirilirken, Türkiye'deki milliyetçi tarihyazımı geleneği belirtilen özelliklerini bütünüyle görmezden gelmeyi tercih etmiştir. Çalışmalarıyla hem Türkçenin hem de Arnavutçanın gelişiminde kurucu bir vazife üstlenen Şemseddin Sami'nin her iki dile olan vukufiyeti ve alakası, aynı anda hem Türk-Osmanlı hem de Arnavut kimliklerine aidiyet duymakta bir tezat görmediğini ortaya koymaktadır.

Öne Çıkan Eserleri

- *Taaşşuk-ı Talat ve Fitnat*. (Roman; 1872). İstanbul: Elcevaib Matbaası, 1872.
- *Besa yahut Ahde Vefa*. (Piyes; 1874). İstanbul: Matbuat-ı Ceyyide, 1875.
- *Kâmûs-ı Fransevî* (Fransızcadan Türkçeye Sözlük). İstanbul: Mihran Matbaası, 1882.
- *Kâmûs-ı Fransevî* (Türkçeden Fransızcaya). (Sözlük). İstanbul: Mihran Matbaası, 1885.
- *Kâmûsü'l-a'lâm*. (Ansiklopedi). İstanbul: Mihran Matbaası, 1888-1898.
- *Kâmûs-i Arabî*. (Sözlük). İstanbul: Mihran Matbaası, 1895.
- *Kâmûs-i Türkî*. (Sözlük). İstanbul: Mihran Matbaası, 1889-1900.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- İsmail Hakkı Eldem. *Şemseddin Sami Bey*. İstanbul, 1883.
- Hikmet Turhan Dağlıoğlu. *Şemsettin Sami Bey: Hayatı ve Eserleri*. İstanbul: Resimli Ay Matbaası, 1934.
- Dhimitër S. Shuterigi vd. *Historia e Letërsisë Shqipe* I-II. Priştina, 1975.
- Abdullah Uçman. "Şemseddin Sâmi". *DİA*.

—Habil Sağlam

BİLGİNLER

Manastırlı İsmail Hakkı

(ö. 1912)

Son dönem Osmanlı kelamcısı ve din alimi

Konya'dan Manastır'a göçen Sancaktarzâde ailesine mensup olan İsmail Hakkı, 1846 yılında Manastır'da doğmuş ve genç yaşında eğitim görmek için İstanbul'a gitmiştir. Süleymaniye medresesinde Mustafa Şevki Efendi'den Arapça dil bilimleri, Tikveşli Yusuf Ziyaeddin'den temel İslâm bilimleri alanında ders görmüştür. İcazetini aldıktan sonra Ayasofya vaizi olarak atanması ile şöhreti artmıştır. 1882 yılında askeri lisede başladığı müderrislik hayatı 40 yıl devam etmiş, özellikle kelâm ilminde otorite olmuştur. *Sebilürreşad* ve *Sırat-ı Müstakim* dergilerinde yazıları yayımlanmıştır. 1912 yılında İstanbul'da vefat etmiştir.

Öğretisi Kendini Maturidî kelâmcısı olarak vasıflandıran Manastırlı'nın eserlerinde döneminin maddeci ve Tanrı'nın varlığını reddeden felsefi akımlara karşı İslam kelamını savunan bir tavrı mevcuttur. Alemin ezeliliği karşısında hüdusu, determinizm karşısında vesileciliği savunmuştur. Allah'ın varlığı için kozmolojik ve bilimsel aklî deliller getirip, Allah'ın sıfatları arasında da tekvînî müstakil olarak zikrederek Eş'arîlere muhalefet etmiş ve bu konuda onları tenkit etmiştir. Yine benzer şekilde hüsn ve kubuhun insan aklı tarafından ulaşılabilecek değerler olduğunu, insanın yaratılışındaki temel amacın Allah'ı bilmek ve onun emirlerine itaat etmek olduğunu ifade etmektedir. Miraç, şefaat, kabir azabı gibi konularda da klasik Maturidî akaidini savunmaktadır. Osmanlının son döneminde Batıdan intikal eden problemlerin İslam'ın özünde olmadığını ve İslam'ın bu problemlere çözüm olacağını savunmaktadır. Örneğin çok eşlilik ve tesettür gibi konularda İslâm, kadın fıtratına uygun olanı tercih etmiş ve hakkına tecavüz etmemiştir. Genel olarak dinlerin ve mezheplerin görüşlerine vakıf olan Manastırlı Hıristiyanlık ve Mecusilik gibi dinlerin de problemlerini ve tutarsızlıklarını yazmıştır.

Öne Çıkan Eserleri

Hak ve Hakikat. Manastırlı İsmail Hakkı. Dârülhilâfetilaliyye : Sırati Müstakim Matbaası, 1329.

Metâlib-i irfâniyye ve izâhât-ı nûniyye. (Şerh). Manastırlı İsmail Hakkı. İstanbul: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye Matbaası, 1312.

Telhîsü'l-kelâm fi berâhîni akâidi'l-İslâm. Manastırlı İsmail Hakkı. Nşr. haz. Arif Kübraoğlu. İstanbul : Fatih Gençlik Vakfı Matbaası, 1989.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

Süleyman Baki. *Manastırlı İsmail Hakkı ve Telhîsu'l-kelâm Eseri*. Üsküp: Logosa, 2006.

Nazif Ay. *"Manastırlı İsmail Hakkı'nın İslam Düşüncesindeki Yeri"*. Yüksek lisans tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi, 1995.

Salih Sabri Yavuz. "Manastırlı İsmail Hakkı". *DİA*. C. XXVII, s. 563-564.

—Kutlu Okan

BİLGİNLER

Abdüllatif Harpûtî

(ö. 1916)

Son dönem Osmanlı kelamcılarından

Son dönem Osmanlı alimlerinden olan Abdüllatif Harpûtî 1842'de Harput'ta doğdu. İlk tahsilini yakın akrabası da olan Ömer Naimi Efendi'den aldı. Sonrasında İstanbul'da Fatih medresesinde okudu. Çeşitli dönemlerde Beyzade Hacı Ali Efendi, Şeyhülislam Uryanizâde Esad Efendi, Necib Efendi gibi isimlere intisap etti. Darülfünun ve medresetü'l-vaizin gibi müesselerde ilm-i kelam müderrisliği yaptı. Harpûtî, 1916 yılında İstanbul'da vefat etti.

Öğretisi Harpûtî, son dönem Osmanlı düşüncesinde kelamda yenilik arayışlarının geliştirme kaydettiği bir dönemin önemli isimlerinden birisi olarak gözükür. Tenkîhu'l-kelâm isimli eseri bu anlayışla kaleme alınmış bir eserdir. Eser, ilahiyyat, nübüvvat, semiyyat, imamet gibi klasik kelam eserlerinde görülen tasnifi devam ettirse de kelam ilminin dayandığı deliller ve muhatap aldığı kitle noktasında değişiklikler yapılması fikrini taşımaktaydı. Harpûtî hem klasik dönemdeki kelam ilminin muhataplarının değişmesinden hem de klasik kelamın dayandığı bilimsel çerçevenin değişmesinden dolayı kelam ilminin materyalizm ve pozitivizm gibi zamanın yeni akımlarını ve yeni bilimsel gelişmeleri dikkate alan bir şekilde yeniden tesis edilmesi gerektiğini savunuyordu. Bu itibarla bu eserde daha çok İslam dini ile modern bilim arasında keskin bir ayrılık olmadığı fikri vurgulanır. O, kelam ilminin kullandığı verilerin zamanla değişebileceği düşüncesinden hareketle ısı, ışık, madde, kuvvet, elektrik gibi modern bilimin çeşitli verilerini kullanan kelamî bir yaklaşım sunar. Harpûtî'nin Tarih-i İlm-i Kelam isimli eseri de onun yeni yaklaşımlarına yönelik tutumunu yansıtır niteliktedir. O sadece kelam mezheplerini tanıtmakla kalmaz aynı zamanda Yahudilik, hıristiyanlık, mecusilik, sabiilik gibi dinler ile tabiatçılık, materyalizm, dehrilik ve meşşailik gibi felsefi akımlar ve bunların kelamla ilişkileri hakkında da bilgiler verir.

Öne Çıkan Eserleri

Mecalisü'l-envâri'l-ahadiyye ve mecâmiu'l-esrari'l-muhammediyye. İstanbul, 1306,1311,1313; Tercüme: Ahmet Aslantürk, Abdullatif, İstanbul, 1981.

Tenki'hu'l-kelâm fi akaidi ehli'l-İslâm. *İstanbul*, 1327, 1330; *Kelami Perspektiften İslam İnanç Esasları*. Çev. İbrahim Özdemir ve Fikret Karaman. Elazağ: Türkiye Diyanet Vakfı Elazığ Şubesi Yayınları, 2000.

Târîh-i İlm-i Kelâm. İstanbul, 1332; *Kelam Tarihi*. Sadeleştiren ve Notlandıran: Muammer Esen. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

Fikret Karaman. "Abdüllatif Harpûtî ve Tenkihü'l-kelam fi akaid-i ehli'l-İslam'ın Tercemesi". Yüksek lisans tezi. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 1990.

Metin Yurdagür. "Abdüllatif Harpûtî". *DİA*. C. XVI, s. 235-237.

—Mehmet Zahit Tiryaki

BİLGİNLER

Salih Zeki

(ö. 1921)

Osmanlı'nın son döneminde yaşamış öncü bilim tarihçisi

Salih Zeki, son dönem Osmanlı'sının seçkin bilim tarihçilerindendir. 1864 yılında İstanbul'da doğdu. Öksüz ve yetim olduğu için Darüşşafaka'da okudu ve 1882 yılında oradan mezun oldu. Posta ve Telgraf Nezareti Fen Kalemi'nde memur olarak göreve başladı. 1883 yılında eğitim için gönderildiği Paris'te École Polytechnique'te elektrik mühendisliği alanında eğitim gördü ve buradan 1887 yılında mezun olarak ülkeye döndü. Posta ve Telgraf Nezareti'nde mühendis olarak çalışmaya başladığı dönemde bilim tarihine ilgi duymaya başladı. Mekteb-i Mülkiye'de fizik ve kimya dersleri verdi ve 1890 yılında Rasathâne-i Âmire'de görevlendirildi. 1895'te Rasathâne müdürü oldu. Dârülfünûn-ı Şâhâne'de matematik, fizik, olasılık hesabı gibi dersler verdi. 1910 yılında Tevfik Fikret'in akabinde Mekteb-i Sultânî (Galatasaray Lisesi) müdürlüğüne getirildi. 1912 yılında Maarif Nezareti müsteşarlığına tayin edilmesinden bir yıl sonra Dârülfünûn umum müdürü oldu. Burada matematik, fizik ve astronomi bölümlerini kurdu. 1917 yılında bu görevinden istifa etmiş olsa da ders vermeye devam etti. 1919-20 yılları arasında Fen Fakültesi'nin dekanlığını yaptı. 2 Temmuz 1921 yılında İstanbul'da öldü.

Öğretisi

Salih Zeki, bilhassa bilim tarihi, matematik, astronomi ve mantık alanlarında çalışmalarda bulunmuştur. Nitekim Rasathane'de görev yaparken, müdür yardımcısı olan Emile Lacoine ile takvim çalışmalarında bulunmuş; astronomi ders kitapları hazırlamış, ayrıca meteoroloji, felekkiyât ve saat reformu gibi konularda yazılar yazmıştır. 1913 yılında Paris'te saatlerin standardize edilmesine yönelik gerçekleştirilen uluslararası toplantıya Osmanlı delegesi olarak katılmış ve Osmanlı Devleti'nde Greenwich sistemine geçilmesi yönündeki çalışmaların içerisinde bulunmuştur. Matematik alanında da önemli katkıları olan Salih Zeki, Öklid dışı geometri, olasılık hesabı ve sayılar kuramları üzerine çalışmalarda bulunmuş ve konferanslar vermiştir. Mantık alanında da cebirsel mantığın Osmanlı'ya tanıtılmasında öncü rolü olmuştur.

Bununla birlikte Salih Zeki, asıl haklı ününü bilim tarihi alanında yaptığı çalışmalar ve ortaya koyduğu eserlerle kazanmıştır. Bu bağlamda yazdığı şu iki eser, İslam bilim tarihçiliğinin temel başvuru kaynaklarından olmuştur: *Âsâr-ı Bâkiye* ve *Kâmûs-ı Riyâziyât*. Âsâr-ı Bâkiye dört cilt olarak yazılmış olup matematik, cebir, astronomi ve geometrinin seyrini incelemekte, Müslüman alimlerin bu alanlara yaptığı katkıları ele almaktadır. Salih Zeki, eserin amacını şu şekilde ifade etmektedir: "...Asırlardan beri kütüphanelerimizde medfun bulunan kütüb-i riyâziyenin muhteviyatını meydana koyarak gençlerimizin nazar-ı intibahlarını açmaktır." Salih Zeki'nin eseri yazarken İstanbul kütüphanelerindeki yazma eserleri dikkate almış olması, yani kaynakları bizzat incelemiş olması kayda değerdir. Kâmûs-ı Riyâziyât ise matematiksel ve astronomik terimlerin açıklamalarıyla birlikte bu alanlardaki önemli isimlerin biyografilerini içermektedir. Eser Türkçede yazılan ilk astronomi ve matematik tarihi ansiklopedisi kabul edilmektedir. Eserin sadece iki cildi basılmış olup diğerleri müsvedde halinde beklemektedir.

Salih Zeki, modern bilim ve bilim tarihçiliğinin popülerleşmesi ve yaygınlaşması konusunda da gayret göstermiştir. Örneğin, Resimli Gazete'de yazdığı makalelerde Nasîrüddîn et-Tûsî, Ali b. Veli b. Hamza el-Mağribî ve de Gıyâseddin Cemşid el-Kâşî gibi İslam bilim tarihinin seçkin alimlerini ve onların eserlerini tanıtmıştır. Tevfik Fikret ile Hüseyin Cahit'in çıkarttığı Tanin gazetesinde de bilimsel yazılar yazmıştır.

Öne Çıkan Eserleri

Âsâr-ı Bâkiye. Haz. Remzi Demir, Yavuz Unat, Melek Dosay Gökdoğan, Mutlu Kılıç. İstanbul: Babil Yayınları, 2003.

Kâmûs-ı Riyâziyât. İstanbul, 1315.

Hikmet-i Tabîiyye. İstanbul, 1896.

Yeni Kozmoğrafya. İstanbul, 1331.

Cebir Dersleri. İstanbul, 1328.

Hesâb-ı İhtimâlât. İstanbul, 1328.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

Adnan Adıvar. "Reviewed Work: Athār-i-Bāqiya, a History of Arabic Mathematics by 'âli' Zeki". *Isis* 19.3 (Eylül 1933): 506-515.

Feza Günergun (ed.) Salih Zeki Özel Sayısı. *Osmanlı Bilimi Araştırmaları*. 7.1 (2005)

Ahmet Faruk Güney. "İslâm-Türk Matematik Tarihinde İlk Eser: Salih Zeki'nin "Âsâr-ı Bâkiye"si". *TALİD Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 4.2 (2004): 681-685.

Haluk Oral. "Salih Zeki". *Matematik Dünyası* (2003-Kış): 46-49.

Celal Saraç. *Salih Zeki Bey: Hayatı ve Eserleri*. Haz. Yeşim Işıl Ülman. İstanbul: Kızılelma Yayınları, 2001.

Hüseyin Gazi Topdemir. "Salih Zeki". *The Biographical Encyclopedia of Astronomers, Springer Reference*. ed. Thomas Hockey vd., 1007-1008. New York: Springer, 2007.

Yavuz Unat. "Salih Zeki". *DİA*. C. XXXVI, 43-45. c. 36. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2009: 43- 45.

—Hasan Umut

BİLGİNLER

Ahmed Avni Konuk

(ö. 1938)

XX. yüzyıl sûfîlerinden, Mesnevî ve Fusûs şârihi, mûsikîşinas

Ahmed Avni Konuk, İstanbul'da dünyaya geldi. Dokuz on yaşlarında iken önce babasını, kısa bir süre sonra ise annesini kaybetti. İbtidâî mektebini bitirmesinin ardından Kur'ân'ı hıfzetti. Bu sırada cami derslerine de devam ederek Arapça ve Farsça öğrenme imkanı buldu. Dârüşşafaka'dan 1890 yılında mezun oldu ve aynı yıl Galata İttihat Postahanesi'ne memur olarak tayin edildi. Memuriyetini sürdürürken Mekteb-i Hukûk-ı Şâhâne'ye başlayıp bu okulu 1898'de birincilikle bitirdi. Konuk'un Mevlevî tarikatına girmesi 1904'te Mesnevîhan Selânikli Mehmed Esad Dede'ye intisâbıyla gerçekleşmiştir. Mürşidi Mehmed Esad Dede'nin Çayırlı Medrese'deki hücresinde verdiği derslere uzun süre devam eden Konuk, burada bilgisini ilerleterek Mesnevî'yi okudu ve Mehmed Esad Dede'den icâzet aldı. Aynı dönemde Fâtih türbedarı Ahmed Âmiş Efendi'nin sohbetlerine katılarak dinlediklerini kayda geçirdi. Musikiye ilgisi Dârüşşafaka'da talebe iken başlayan Konuk, okulun musiki hocası Eyyûbî Zekâi Dede'den aldığı dersler ve mezuniyetinden sonra da hocasıyla sürdürdüğü meşkler vasıtasıyla dinî ve din dışı formdaki eserleri hafızasında koruyarak bu eserlerin intikaline önemli bir katkı sağlamıştır. Ayrıca Fındıkzâde Taşkasap'ta meşkhâne haline getirilmiş bir kahvehanede Hacı Kirâmi Efendi'den musiki meşkeden Konuk, mevcut ilgileri sebebiyle Zekâizâde Hâfız Ahmet Irsoy, Rauf Yektâ Bey, Hüseyin Vassâf, Tâhirü'l-Mevlevî ve Abdülhay Öztoprak gibi şahsiyetlerle yakın münasebet kurdu.

1909'da Posta Nezâreti'nde kalem müdürü, 1920'de posta genel müdür muavini, Eylül 1930'da genel müdürlük hukuk müşaviri olan Konuk, 1933'te kendi isteğiyle emekliye ayrıldı. Tasavvuf dışında musiki, edebiyat ve matematik alanlarında ciddi bir birikime sahip olan Konuk, Arapça ve Farsçanın yanı sıra Fransızca da bilmekteydi. Şiir yeteneği olan, tercüme ve şerh türü eserlerinde yer alan Arapça ve Farsça beyitlerin, rubâilerin bir kısmını nazmen Türkçeye çeviren Konuk'un, Tevfik Fikret'in Mehmed Âkif'e cevap olarak yazdığı *Târîh-i Kadîm Zeyli*'ne manzum bir reddiyesi bulunmaktadır. Mütevazi ve mahviyet sahibi bir kişiliğe sahip olan Konuk, 19 Mart 1938'de İstanbul'da vefat etti ve Merkez Efendi Mezarlığı'na defnedildi.

Öğretisi

Kendine ait bir düşünce sistemi ya da yeni bir sentez ortaya koymaktan ziyade tasavvufî bilgi ve vahdet-i vücûda dâir mevcut birikimi yansıtma amacı taşıyan Konuk, özellikle *Mesnevî* kültürü ile *Fusûs* şerhleri arasında görülen üslup farklılığını belli bir bütünlük içerisinde sunma çabasıyla dikkat çeker. Tercüme ve şerh faaliyetlerini doğrudan kendi üslubunu merkeze alarak değil, önceki sûfî telifleri üzerinden gerçekleştiren Konuk, tasavvufî bilginin kemâle ermiş sûfîler kanalıyla sahih bir şekilde aktarılabileceğini düşünür. Onun dikkat çeken yönlerinden birisi, özellikle Farsça tasavvufî şiire ait örnekleri şerh ettiği metinlerin içine katması, böylece nazarî muhteva ile edebî muhayyileyi irtibatlandırmasıdır. Mevcut çalışmaları dikkate alındığında, Konuk'un, kendi döneminde rastlanmayan, öncesinde ise ancak İsmâil Rusûhî Ankaravî gibi müelliflerde gözüken sentezci üslubun önemli bir temsilcisi olduğu söylenebilir. Vahdet-i vücûdun, özellikle de merâtibü'l-vücûd konusunun anlaşılması onun çalışmalarında sürekli öne çıkardığı temel meseledir. Metinlerinde gözüken modern bilim kaynaklı bilgi aktarımları ise dönemin pozitivist anlayışı karşısında metafizik alanın yetkinliğini yeni arayışlarla ortaya koyma çabası olarak okunabilir.

Öne Çıkan Eserleri

Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi. (Şerh; 1915-1928) Haz. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın. İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 1987-1992.

Mesnevî-i *Şerîf* Şerhi. (Şerh; 1929-1937) Haz. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın vd. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2005 (13 cilt).

Tedbîrât-ı *İlâhiyye* Tercüme ve Şerhi. (Şerh; 1922-1925) Haz. Mustafa Tahralı. İstanbul: İz Yayıncılık, 1992.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

Savaş Ş. Barkçin. Ahmed Avni Konuk: Görünmeyen Umman. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.

Selçuk Eraydın. "Ahmed Avni: Konuk: Hayâtı ve Eserkeri"., 15-27. İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 1999: 15-27.

Reşat Öngören. "Ahmed Avni Konuk". *DİA*. C. II, s. 180-182.

—Nedim Tan

BİLGİNLER

Muhammed İkbal

(ö. 1938)

Hindistanlı Filozof, Şair

8 Kasım 1877 tarihinde Keşmir sınırındaki Siyâlkût kentinde dünyaya geldi. Ailesi birkaç yüzyıl önce brahman olup daha sonra ihtida etmiş ve tasavvuf yolunu benimsemiştir. Siyâlkût kentinde klasik İslamî ilimler tahsil ettikten sonra Scotch Mission College'a kaydolup 1895 yılında buradan mezun oldu. Lahor şehrindeki Government College'da bir süre felsefe dersleri verdi. Bu dönemde tanıştığı ve fikirleri üzerinde etkili olan Thomas Arnold'un yönlendirmesi ile 1905 yılında Avrupa'ya gitti. Cambridge'te tasavvufi çalışmaları ile bilinen Nicholson ve Yeni Hegelci Mc Taggart ile çalıştı. Doktora tezi olan *İran'da Metafiziğin Gelişimi* adlı çalışmasını, Fritz Hommel'in yönetiminde 1908 yılında tamamladı. Çeşitli okullarda felsefe ve İngilizce öğretmenliği yapan İkbal, geçimini daha çok avukatlık yaparak sağladı. 1922 yılında İngiliz yönetimince kendisine verilen Sir ünvanını Seyyid Ahmed Han'ın aksine kullanmadı. 1928-1929 yıllarında Madras, Haydarabad ve Aligarh üniversitelerinde İslam düşüncesinin yeniden teşekkülü hakkında konferanslar verdi. İngilizce olarak verilen bu konferanslar daha sonra *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası) adıyla kitaplaştırıldı. Hindistan Müslümanları Birliği'nin yıllık toplantısında yaptığı konuşmada Pakistan devletinin kurulması hakkındaki görüşlerini ortaya koydu. 1931 yılında Dünya İslâm Kongresi'nin başkan yardımcılığına getirildi. Aynı senelerde çeşitli siyasi görevler dolayısıyla İngiltere, Fransa, İtalya ve İspanya'yı ziyaret etti. Paris gezisinde Henri Bergson ve Louis Massignon ile görüştü. İtalya'da Musollini'den Afrika Müslümanlarına karşı iyi davranması istedi. İspanya ziyaretinde Kurtuba Ulu Câmii'nde özel izinle kıldığı namaz, onun üzerinde çok derin tesirler bırakmış ve Kurtuba Câmii adlı şiirini bunun üzerine yazmıştır. 1933'te Afganistan Kralı Nâdir Şah'ın daveti üzerine Süleyman Nedvî ile birlikte Kâbil'e gitti. Gırtlak kanserine yakalandığı 1934'ten sonra hem sağlık durumu bozulan İkbal, aynı zamanda ekonomik sıkıntılar da yaşamaya başladı. 21 Nisan 1938 tarihinde hayata gözlerini yuman Muhammed İkbal, Lahor'daki Mescid-i Şâhî'nin yanına defnedildi.

Öğretisi İslam düşüncesi hareketliliğini yitirdiği için dinî düşüncenin yeniden inşa edilmesi gerektiğini düşünen Muhammed İkbal, geleneksel İslam düşüncesinin tenkit ve tahlilinin artık bir zorunluluk olduğunu savunur. Klasik İslam felsefesi ve kelamının Kur'ân'ın ruhuyla uyuşmayan yönlerini eleştirmiş; Kur'ân'ın ana amacı olarak gördüğü, insanı tanrı ve evrenle çok boyutlu ilişkileri hususunda yüksek bir şuur uyandırma faaliyetinin Yunan felsefesinin etkisiyle dumura uğratıldığını söylemiştir. Hem İslam felsefesi hem de kelamın dikkatleri tabiattan uzaklaştırdığını, Kur'ân'ın ruhunda yer alan tabiatın incelenmesi fikrinin bundan dolayı göz ardı edildiğini vurgulamıştır. Ona göre modern deneysel tavrı doğuran kültürel hareketi başlatan Kur'ân ruhu olup, bu ruh insanı tabiatı incelemeye sevk eder. Ancak o, tabiatı inceleme noktasında yaptığı bütün bu vurgulara rağmen Fazlurrahman ifadesiyle her şeyi akla dayandırmanın anlamsız olduğunu söyleyerek imanı ön plana çıkardı. Yine İkbal, batıcıları hedef alan ifadelerinde aklı yererken geleneksel ulemayı hedef aldığı ifadelerinde ise batının akılcığının ve biliminin alınmasının zaruri oluşuna işaret eder. İkbal'in düşüncesinin temelinde benlik kavramı yer alır. O bazı İslam filozoflarının savunduğu ve kozmolojik meselelerden başlayarak insanı ele almak yerine, merkeze insanı koyarak metafizik problemleri anlamaya çalışır. Allah'ı mutlak ben olarak değerlendiren İkbal, bütün varlıkların birer ben (hôdî) olduğunu bundan dolayı da olgu ve olayları idrak etmek için benlik kavramından hareket etmek gerektiğini savunur. Kur'ân'da insana yüklendiği ifade edilen "emanet"in hür şahsiyet olduğunu savunan filozof, İslam'ın diğer dinlerden farklı olarak ruh-beden ikilemini ortadan kaldırdığını da söyler. Ayrıca insanı yaratma faaliyetine dahil eden İkbal, "Sen geceyi yarattın, bense çerağı/Sen toprağı yarattın, ben kadehi" şeklinde başlayan şiirinde bu durumu ifade eder. Aynı zamanda insan hem yaşadığımız evrene (mülk alemi) aklıyla hükmederken metafizik aleme (melekût alemi) aşk sayesinde ulaşma eğilimde ve kabiliyetindedir. Bu noktadan bakılınca onun düşüncesi aklı ve aşkı aynı potada eriten bir terkiptir, ancak onun aşk anlayışı nispeten tasavvuftan ayrılır. Zira ona göre İslam benliği inkar değil –tasavvufta nefsi öldürme anlayışına gönderme yaparak- tam aksine benliğin ispatı ve tahkim edilmesini ister.

İkbal'in üzerinde önemle durduğu kavramlardan biri de dinî tecrübedir. İnsanın varlık şartı olan dinî tecrübe, diğer tecrübeler gibi gerçek olup kesinlikle hayal mahsulü değildir. Aynı zamanda dinî tecrübe kognitif (bilgi sahası dahilinde) olup akılla da kavranabilir. Ancak dinî tecrübenin kişisel olduğu için bütünüyle aktarılamayacağına da dikkatleri çeker. Tanrının varlığını ispat için geliştirilen argümanların eksikliklerine işaret ederek dini tecrübe delilinin bu noktada üstünlüğünü ortaya koymaya çalışır.

Kader konusunda geleneksel düşünceden farklı bir fikre sahip olup, kaderin "bir şeyin kendi içinde var olan güç, onun yaratılışının derinlerinde saklı bulunan ve gerçekleştirilebilecek imkanlar" olduğunu söylemiştir. Peygamberliğin bitişini dünya tarihi açından bir dönüm noktası olarak gören İkbal, bunu aklın ve eleştirel melekenin belli bir yetkinliğe erişmesine dayandırır. Bu durumu da vahyin kaynağı bakımından eski dünyaya, ruhu bakımından modern dünyaya ait olduğu için onun geçerliliği kıyamete değin devam edecektir. Zira İslam dinamik bir yapıya sahip olup geçmişte de birçok yeni duruma uyum sağlamıştır. İkbal'in düşünceleri üzerinde İbn Haldun, ve Mevlana gibi doğulu, Bergson, Whitehead gibi batılı düşünürlerin etkileri görülür.

Öne Çıkan Eserleri

- *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası.* (Telif) Çev. Rahim Acar. İstanbul: Timaş Yayınları, 2016.
- *Cavidnâme.* (Telif) Çev. Annemarie Schimmel. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yay., 1989.
- *İslam Felsefesine Bir Katkı (İran'da Metafiziğin Gelişimi).* (Telif (doktora tezi)). Çev. Cevdet Nazlı. İstanbul: İnsan Yay., 1995
- *Esrâr-ı Hodî, Rumûzu Bîhodî (Benlik ve Toplum).* (Telif, şiir) Çev. Ali Yüksel. İstanbul: Birleşik Yay., 1999.
- *Peyâm-ı Meşrik Şarktan Haber.* (Telif, şiir) Çev. Ali Nihat Tarlan. Ankara: TTK, 1956.
- *Bâl-i Cibrîl Cebrail Kanadı.* (Telif, şiir) Çev. Yusuf Salih Karaca. İstanbul: Furkan Yay., 1983.
- *Yeni Gülşen-i Râz.* (Telif, şiir). Çev. Ali Nihat Tarlan. İstanbul: B. Kervan Matb., 1959.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Nedvî. *İkbal'in Mesajı.* Konya: Hayra Hizmet Vakfı Yay., 1979.
- İsa Çelik. *Muhammed İkbal'in Tasavvufî Düşüncesi.* İstanbul: Kaknüs Yay., 2004.
- Mehmet S. Aydın. "Muhammed İkbal". *DİA.* C. XXI, s. 17-23.

—Ahmet İğdi

BİLGİNLER

Elmalılı M. Hamdi Yazır

(ö. 1942)

Müfessir, İslam alimi ve düşünür

Muhammed Hamdi Yazır 1878'de Antalya'nın Elmalı kazasında doğdu. Babası Hoca Numan Efendi, küçük yaşında Burdur'un Gölhisar kazasının Yazır köyünden ayrılarak Elmalı'ya geldi, tahsilini orada tamamladı ve Şer'iye Mahkemesi başkâtibi oldu. Annesi Elmalı ulemasından Esad Efendi'nin kızı Fatma Hanım'dır. Dedeleri Mehmed, Bekir, Hasan ve Bedreddin Efendiler ilmiye sınıfına mensuptu.

İlk tahsilini Elmalı'da yapan ve rüşdiyeyi de burada bitiren Hamdi Efendi, hâfızlığını yapmış, Arapça okumuş ve İslamî ilimlerde ön bilgileri edinmiş olarak dayısı Hoca Mustafa Sarılar'la birlikte İstanbul'a geldi (1895). Kayserili Mahmud Hamdi Efendi'nin Bayezid Camii'ndeki derslerine devam etmeye başladı (Hocasının da adı Hamdi olduğu için daha sonraları kendisine Küçük Hamdi lakabı verilecektir). İstanbul'daki diğer meşhur hocaların da derslerine devam ederek icazet aldı. 1905'de ruûs imtihanını kazandı. Mekteb-i Nüvvâb'a girdi ve buradan birincilikle mezun olarak kadı icâzetnamesi aldı. 1905-1908 yılları arasında Bayezid Camii'nde dersler verdi. Bu vazifedeyken Meşihat (Şeyhülislamlık) Dairesi Mektûbî kalemine tayin edildi (1906). Bir taraftan da Mekteb-i Nüvvâb'da ve Mekteb-i Mülkiye'de ahkâm-ı evkâf, Medresetü'l-Vâizîn'de fıkıh ve Medrese-i Süleymâniye'de mantık dersleri verdi, Meclis-i Maârif âzâlığı yaptı. İki yıl Huzur Dersleri'ne muhatap olarak katıldı. 1908'de dersiâm oldu. Bu yıllarda dışarıdan felsefe, edebiyat, riyaziye tahsil etti; Sâmi ve Bakkal Ârif Efendilerden hat dersleri aldı (Sami Efendi'den ta'lik ve celî sülüs, Ârif Efendi'den sülüs ve nesih yazılarından icazet aldı); kendi kendine çalışarak Fransızca öğrendi.

Devrinin hemen hemen bütün ilim adamı ve aydınları gibi, çeşitli sebeplerle Abdülhamid idaresine muhalif olan Elmalılı, hararetle meşrutiyeti savundu ve bu görüşü temsil eden İttihad ve Terakkî Cemiyeti'nin ilim şubesinde görev aldı. Avrupâî bir meşrutiyet tarzı yerine şeriata ve memleketin geleneklerine uygun bir meşrutiyet modeli geliştirmek için çalışmalar yaptı. II. Meşrûtiyet'in ilanından sonra kurulan Meclis-i Mebusân'a Antalya mebusu olarak girdi. II. Abdülhamid'in hal'i için gereken hal' fetvasını yazdı. 4 Ağustos 1918'de Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiye âzalığına, 2 Nisan 1919'da da reisliğine tayin edildi. Damad Ferid Paşa'nın birinci ve ikinci kabinelerinde Evkâf Nazırlığı yaptı. Bu görevde iken ikinci rütbeden Osmanlı nişanı ile ödüllendirildi. 15 Eylül 1919'da Hey'et-i A'yân (Senato) âzâlığına getirildi. Cumhuriyet'in ilanı sırasında Mütehassisîn Medresesi'nde "mantık" müderrisi idi.

Damad Ferid Paşa kabinelerindeki görevi dolayısıyla, bu kabinelerin Millî Mücadele aleyhinde verdiği kararlardan sorumlu tutuldu; Fatih'teki evinden alınarak Ankara'da kırk gün tutuklu kaldı. Gıyabında idama mahkum edildi, fakat Ankara İstiklal Mahkemesi'nde görülen mahkemede beraat etti. İstanbul'a dönerek inzivaya çekildi ve camiye gitmek dışında vefatına kadar evinden dışarı çıkmadı. Daha önce memuriyet yapmış olduğu kurumların lağvedilmiş olması sebebiyle gelir yolları kesilip maddî sıkıntı çektiği bu inziva döneminin ilk yıllarında, daha önce başlamış olduğu *Metâlib ve Mezâhib* adlı tercümesini tamamladı. Prens Abbas Halim Paşa'nın teşvikiyle büyük çaplı bir hukuk kâmusu hazırlamaya koyuldu; ardından bu çalışmasını yarım bırakarak, TBMM'nce kararlaştırılan ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nca kendisine teklif edilen Kur'ân tefsirini kaleme aldı.

Şabaniye tarikatına intisabı olan Elmalılı, 27 Mayıs 1942'de vefat etti. Sahrâ-yı Cedîd Mezarlığı'nda babasının kabrine defnedildi.

Öğretisi

İslâmî İlimler ve Fıkıh Elmalılı'ya göre İslamî ilimlerin genel mevzûu, fert ve toplum açılarından "insan"dır (nüfûs-i insâniye). Mebâdîsi, yani bilgi ve hükümlerinde verilerinden istifade ettiği ilimler de kâinatın insan haricindeki tabaka ve kısımlarıyla ilgilenen bütün ilimlerdir. Bu genel mevzu, Kur'an'ın da mevzuu olduğu için, İslamî ilimleri en üst seviyeden kuşatan ilim (cins-i 'âlî) Kur'ân ilmidir. Bu sebeple Kur'ân'da beşeriyetin ruhuna dair meseleler açık, diğerleri ilke (mebâdî) olarak remizli anlatılmıştır. Bu câmi ve kapsayıcı ilme/ilimler grubuna "hikmet-i İslâmiye" ve "fıkh-ı mutlak" denebilir.

Elmalılı, İslâm medeniyetinin ruh ve kıvamını, amel ilmi demek olan fıkıh ilminde bulur. Ona göre bütün İslamî ilimler fıkhın gelişmesine yardımcıdır. Fakat fıkıh ilminin medeniyetin ruhu ve kıvamı olması için, İslâm toplumunun aklî birikimini kuşatabilmesi ve onu doğru yöne kanalize edebilmesi gerekir. Nitekim hayatın beynine ("dimâğ-ı hayata") giremeyen medenî kanunlar terkedilmiş olarak kalır. Bu noktada Hamdi Efendi hayatın devamlı değişen ve hiç değişmeyen unsurlarına dikkat çeker. Akaid ilminin ilk düsturu; "âlem değişkendir, fakat bu değişkenliği içerisinde onun birlik ve bütünlüğünü (âhengini) sağlayan bir kudret nizamı vardır" kaidesidir. İnsanlık ve insanlığın ayrılmaz unsurları da âlemin değişken unsurları arasındadır. Onun için beşeriyetin zihnî birikiminin ve fiilleriyle gerçekleştirdiği eserlerin günbegün artacağına inanmak gerekir, ancak insanlığın âhengini sağlayacak olan kudret nizamının da bu sürekli değişen, artıp çoğalan hadiselere birer şer'î hüküm tayin ederek bunları kuşatması gerekliliği de şüpheden azadedir. Burada gerekli olan, sözü edilen her yeni hükmün kendi tekilliğinde yeni olduğu kadar o büyük bütünlüğünde, Elmalılı'nın tabiriyle âheng-i küllîsinde sâbit ve değişmez ilkelerle irtibatlı olmasıdır. Sürekli değişip gelişen hayat unsurlarının bağlı olduğu değişmez ilkeler, umumi düsturlar Avrupa tarafından tarihî hukuk, tabiî hukuk, toplumun kanunları gibi düsturlar etrafında incelenmektedir. Biz ise bu ilkeleri Kur'an ve sünnet naslarında buluyoruz. Sünnetullahın değişmezliğini ifade eden (el-Ahzab 33/62 gibi) âyetler yukarıda sözü edilen değişmez ilkelere atıf yapar. Değişen hayat unsurlarından herbirinin şer'î hükmünü belirlemek ise ictihad ameliyesiyle mümkün olur ki, bu da ehil alimlere tevdî edilmiş bir görevdir. Kendilerine emanet edilen bu görevi hakkıyla yerine getiren ulema, beşeriyetin karşı karşıya kaldığı sürekli değişip gelişen hadise ve ihtiyaçları değişmez ilkeler çerçevesinde, fakat yeni hükümlere bağlar. İnsanlar arasında hak ile hükmetmekle memur olan hükümet kuvvetlerinin vazifesi ise bu yeni hükümleri ulemanın fikirlerinden çekip alarak hayat sahnesine taşımaktır.

Fıkıh ilmi, ilimleri birbirleriyle irtibatlı hale getiren bir bütünleştirici unsur, bir cihet-i vahdet mevkiinde bulununca, fıkıhla bütün ilimler arasında kuvvetli bir ilişki ve tabii bir hiyerarşi bulunması kaçınılmaz olur. Elmalılı'ya göre tabiat bilimleri, nizam-ı âlemin azametini ve bu nizamı meydana getiren Yaratıcı'nın kudretini müşahede etmeye vesiledir. Bu bilimlerin dayanağı beş duyu olduğu için faaliyet alanı sınırlıdır; vazifesi, duyularla idrak edilen sahanın ilerisini altıncı bir kuvvet olan aklî muhakemenin tedkikine havale etmek suretiyle ilahiyat ilimlerinin lüzumunu göstermekten ibarettir. Elmalılı nazarında muhtelif ilimlerin kendilerine mahsus kıymetlerini hakkıyla tanıyabilmek fıkıh ilminin vazifesidir. Bu düşünceyi fıkhın mevzûunun genişliğiyle temellendiren Hamdi Efendi, fıkhın mükelleflerin fiillerini konu edindiğini, fiillerin ise kalp ve beden amellerine şâmil olduğunu, bütün ilimlerin temelinde bulunan bilmek ve öğrenmek fiillerinin kalp amellerine dahil ve bu ilimleri öğrenirken gösterilen gayret ve çabanın ise beden amelleri kapsamına dahil bulunduğunu ifade eder.

Elmalılı yaşa koyma (teşrî) ile ictihadı birbirinden ayırırken bunları temsil eden kavramlar olarak 'irade' ile 'ilm'i tespit eder. Şeriat koyucunun nass ve naklinde esas olan irade, bu iradeyi illetiyle birlikte anlayıp yorumlamanın esası ise ilimdir. İçtihat tamamen ilmî bir faaliyettir. Yasa koymada ise hem irade, hem ilim söz konusudur. Nitekim yasa koymak hem hükümler vazetmeyi, hem de bu hükümlere dair illet ve şartları belirlemeyi içinde barındırır. İşin hüküm vazetme kısmı iradî, illet ve şartların belirlenmesi ise ilmî nitelik taşır. Bundan dolayıdır ki gerek fıkıh ilmi, gerek bütün hukukî ilimler bu iki bakış açısını birleştirmek mecburiyetindedirler. Bir şer'î hükmün veya bir kanun maddesinin ilmî yönünden gafil olan bir hâkim, o hükmü veya o maddeyi uygularken tamamen başarılı olamayacağı gibi, o hüküm veya maddenin naklî cihetinden gafil olan bir âlim de bir mahkeme huzurunda davasını kaybedebilir. Çünkü ilim ile irade karşı karşıya geldiğinde irade galebe eder. Şer'î hükümlerin anlaşılıp istinbat edilmesinde yalnız hadis ve tefsirin yetersiz oluşu da bu iki bakış açısının birleşmesi gerekliliğinin bir göstergesidir. İslâm şeriatında beşerin ferdî iradesi aslâ hakim olmadığı için teşrî fiili sırayla şu üç iradeye varıp dayanmaktadır: Allah'ın iradesi, peygamberin iradesi ve bu ikisine tâbi olan ümmetin iradesi. Fıkhın temel kaynakları olan kitab, sünnet ve icmâ da bu üç iradenin birer yasama kaynağı olarak terimleştirilmiş halini ifade eder. Bu üç iradeyi takip eden içtihat eylemi ise bunların şart ve illetlerini, hususi ve umumi münasebetlerini mümkün olduğu kadar anlayıp istinbat etmeye dayalı ilmî bir çabadır.

Fıkıhta mevcut bulunan görüş ayrılıkları ve fikir ihtilaflarından meydana gelen mezhepler Elmalılı nazarında çok tabii bir sürecin ürünleridir. Bunların hepsi hikmet-i hukukun dalı, cümlesi Şeriat ağacının meyveleridir. Bu fıkhî ihtilaflar ve farklı mezheplerin mevcudiyeti, bizim için büyük bir imkândır. Elmalılı'ya göre toplumu bir yandan ilahî nizama, diğer yandan modern çağın gerekliliklerine uygun olarak sevk ve idare etmek fıkhı kendi aslî kaynaklarına bağlı kalarak yeniden işleyip zenginleştirmekten geçer. Elmalılı, Meşrutiyet'in akabinde fıkhın modernleştirilmesi amacıyla eğitim, yasama ve yargı boyutlarını içeren kapsamlı bir proje geliştirmiştir. Bu proje şunların gerçekleştirilmesini içermektedir:

- Mecelle Cemiyeti'nden daha geniş ve uzman bir ilim heyeti teşkil etmek,
- Avrupa kanunlarını tercüme etmek,
- Gayri müslimlerin ehliyetli ilim adamlarından oluşan bir hukuk heyeti oluşturmak,
- Güncel fıkhî meseleleri (hâdisât) ve küllî muamelelerimizi belirlemek,
- Öncelikle Hanefî fıkhından başlamak üzere tetkik, tatbik, toplama ve telif ameliyesine girişmek,
- Yapılacak çalışmalarda bütün mezhepleri dikkate almak ve insanların ihtiyacına en uygun hükümleri hangi mezhepten olursa olsun almak,
- Aranan mesele mevcut fıkıh mezheplerine dair eserlerde bulunamazsa bunu –çözümünü orada aynen bulabilsek bile- Avrupa kanunlarından hareketle değil, şer'î felsefemizin kaidelerinin ışığında çözmek.

Elmalılı kendi hukuk mirasımızı esas alarak fakat modern hukuk biliminin birikiminden de faydalanmak suretiyle, geniş soluklu ve çok yönlü bir çabayla, hukukun bütün alanlarını içine alacağından kapsam olarak Mecelle'den çok daha şümullü, etraflı ve kuşatıcı bir kanun/kanunlar serisi yapılması gerekliliğini dile getirmektedir. Bu çalışmalar fıkıh eğitiminin gelişip yenilenmesini de beraberinde getirecektir. Bir diğer önemli nokta da, Elmalılı'nın projesinin, XIX. yüzyılın ürünü olan yargıdaki ikiliği gidermeyi de hedeflemesidir.

Toplum ve Medeniyet Elmalılı, insanların toplum halinde yaşamalarını izah eden iki temel yaklaşım olduğunu belirtir. Medeniyetin zorunlu olduğunu ileri süren Aristoteles'e mukabil, J. J. Rousseau insanların medenî topluluklar halinde yaşamasının ihtiyarî olduğunu savunmaktadır. Toplumsal sözleşme görüşünün sonucu olarak medeniyet, insanların özgür iradeleriyle yaptıkları sözleşmenin sonucudur ve parlamentolar, seçimler, kanuna dayalı akitler hep o ilk genel sözleşmenin dalları sayılır. Rousseau'nun görüşünün doğal sonucu, beşer iradesinin medeniyeti yok edebilme potansiyeline sahip oluşudur. Bu yaklaşımı beşerî iradenin âmilinin ne olduğunu açıklayamaması bakımından yetersiz bulan Elmalılı, bu âmilin tabiattan başka bir şey olmadığı kabul edildiği takdirde de medeniyetin tabiî olduğu şeklindeki birinci görüşün ağırlık kazanacağına dikkat çeker. Fakat medeniyetin tabiî olduğu kabul edilecek olursa da insanların hürriyet haklarını teslim etmemek, insanları fıtraten toplumsal bağlara esir saymak gerekecektir. Böyle bir sonuç ise beşer tabiatına muhalif olduğu için kendi içinde bir çelişki taşımaktadır.

Medeniyetin kökeni hakkındaki bu iki temel görüşü böylelikle eleştiren Elmalılı, fıkhın medeniyet anlayışını ortaya koymaya girişir. Buna göre fıkıh, beşer fıtratının medeniyete yalnız istidadını kabul ettikten sonra bu medeniyetin tahakkukunu ihtiyarî telakkî etmiş, medeniyetin gerçekleşmesi için gereken irade ve ihtiyarda insan tabiatından başka bir âmil de gözetmiştir. Medeniyet fikrinin insan fıtratının doğuştan getirdiği fikirlerden olduğunu düşünen Elmalılı, insanlığın ilk ebeveyninin medeniyet idrakine istidatlı olarak yaratıldığı, en basit bir surette bile olsa medeniyet fikrinin kendilerine vahiy ve ilham olunduğu, fakat bu fikrin geliştirilip gerçekleştirilmesinin mükteseb olup peyderpey evlatlarında yerleşip kökleştiği kanaatindedir. Böylelikle insanlar ne medeniyet fikrinden uzak bir zaman geçirmiş, ne de medeniyet yolunu tutmaları bir içgüdü kabilinden zorunlu olmuştur.

Ahlak ve Siyaset Düşüncesi Elmalılı 1908'deki Meşrutiyet'in ilanını büyük bir sevinçle karşılamıştır. Hürriyetle özdeşleştirdiği Meşrutiyetle İslam arasında hiçbir problem olamayacağını vurgular. Fakat bunun için meşrutî idarenin göstermelik olarak değil, gerçekten İslamî idealleri kucaklaması, devlet idaresinin şeriata uygun ve istibdada yol açması mümkün olmayan bir kuvvetler dengesi içerisinde sürdürülmesi, yani kısaca "meşrûtiyet-i meşrû'a" olabilmesi gerekir. Meşrutiyet idaresinin sağlıklı bir biçimde hayatiyetini sürdürmesini hem Osmanlılar, hem İslâm dünyası için bir hayat-memat meselesi olarak görür.

Elmalılı Hamdi Yazır, siyasî bir toplulukta üç esasın ortaya çıktığını söyler: 1. adalet ve saadetin kaynağı olan kanunların seçilip tedvin edilmesi; 2. bu kanunların uygulanması; 3. davaların çözüme kavuşturulması. Siyaset düşüncesi tarihinde Montesquieu'dan itibaren yerleşip benimsenen bir anlayışın ifadesi olarak, yasama, yürütme ve yargının tek elde toplanmasının her türlü zulme yol açan ilkel bir yönetim biçimi olduğunu söyleyen Elmalılı, biraz medenî bir devlet haline gelen her beşer topluluğunda bu güçlerin doğal bir bölünme geçirdiğini ifade etmektedir.

Devleti muhtelif ve uyumlu organlardan oluşan bir bedene benzeten Hamdi Efendi, ilkel canlıların hayatî fonksiyonlarını tek bir organla idare edebilirken, gelişmiş organizmaların bu fonksiyonları ihtisas kanunu gereğince muhtelif organlar vasıtasıyla gerçekleştirdiğini söyleyerek, siyasî teşekküllerde de aynı kanunun geçerli olduğunu, siyasî bir yapı medenî bakımdan geliştikçe devletin gördüğü fonksiyonların farklı kuvveler eliyle görüldüğünü ifade eder.

Müellife göre meşrutî bir hükûmet devletin bu üç fonksiyonunun kendilerine mahsus kuvvetler tarafından yerine getirilmesi esasına dayalı meşru bir yönetim şekli olup, anayasa da bu üç kuvvenin sınırlarını çizen, milletin ve hükûmetin mukabil hak ve vazifelerini belirleyip sınırlandıran ve kayda geçiren bir adalet belgesidir. Meşrutî yönetimde bu üç kuvvet birbirinden tamamen bağımsız değildir, aralarında keskin bir sınır yoktur. Devlet ruha teşbih edilirse, tıpkı ruhun kuvveleri bir yandan birbirlerinden ayrı fakat aynı zamanda birbirleriyle sıkıca irtibatlı olduğu gibi, devletin bu üç kuvvesi de yekdiğerleriyle hem irtibatlı hem de diğerlerinden ayrıdır. Meşrutî yönetimi tesis ederken en büyük hüner işte bu kuvvelerin birleşip ayrıştığı noktaları milletin tarihî tecrübesine, siyasî terbiyesine, memleketin kapasitesinin gerekliliklerine, şer'î maslahatların icaplarına göre düzenleyebilmekte kendini gösterir. Nitekim kanun yapmak sadece yasama merciinin işi olmayıp yürütmenin de bu mühim işte iştiraki olmak lazımdır. Bundan dolayı kanun çıkarmak hususunda genel meclis ile yürütme gücünün salâhiyetlerinin tahdit edilmesi bir gereklilik olarak ortaya çıkmıştır. Vekillerin tayin ve azledilmeleri de bu iki kuvvet arasında hassas olan diğer bir meseledir. Yasama ve yürütme arasında ortaya çıkması muhtemel önemli bir görüş ayrılığı durumunda, yürütmenin meseleyi doğrudan millete götürebilmesi, emniyet cihazı olarak düşünülmüş bir tedbirdir.

Öne Çıkan Eserleri

- *Hak Dini Kur'an Dili.* (Tefsir;1926-1938) İstanbul: Ebuzziya Matbaası, 1935-1939.
- *Tahlîlî Tarih-i Felsefe: Metâlib ve Mezâhib – Ma-ba'de't-tabia ve Felsefe-i İlâhiye.* (Paul Janet ve Gabriel Séailles'in beraber hazırladıkları *Histoire de la philosophie* isimli felsefe tarihinin ilahiyat ve metafizik kısımlarının tercümesi;1925-1926). İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1341.

İrşâdü'l-Ahlâf fî Ahkâmi'l-Evkâf. (Mülkiye Mektebi'nde verdiği ders notları; 1914) İstanbul: Matbaa-i Ahmed Kâmil, 1330.

Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler. (Makalelerinin toplu neşri; 1908-1925) Yay. Haz.: Asım Cüneyd Köksal ve Murat Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.

Osmanlı Anayasasına Dair. (1909 Kanun-i Esasi tadiline dair esbab-ı mucibe mazbatası ile, Mehakim-i Şer'iyye Kanunu hakkındaki rapor metni; 1909, 1912). Haz. Asım Cüneyd Köksal. İstanbul: Ufuk yay., 2014.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır. *Osmanlı Anayasasına Dair*. İstanbul: Ufuk Yayınları, 2014.

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır. *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler*. Haz. Asım Cüneyd Köksal ve Murat Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır. Elmalılı M. Hamdi Yazır gözüyle vakıflar: (ahkamü'l-evkaf). Haz. Nazif Öztürk. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995.

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır. Hak Dini Kur'an Dili. İstanbul: Eser Neşriyat, 1971.

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993.

Yusuf Şevki Yavuz. "Elmalılı Muhammed Hamdi". *DİA*. C. XI, s. 57-62.

—Asım Cüneyt Köksal

BİLGİNLER

İsmail Hakkı İzmirli

(ö. 1946)

Yeni ilm-i kelam düşüncesinin öncülerinden, İslam felsefesi tarihçisi

1285/1868 yılında İzmir'in İkiçeşmelik semtinde doğdu. Babası redif yüzbaşısı Hasan Efendi'dir. Annesi Giritli Hafize Hanımdır. Dedesi İzmirli Çubukçu Hüseyin Efendi'dir. 1293 Osmanlı-Rus harbinde babası şehit düşünce annesi tarafından yetiştirildi. 1897 yılında ilk evliliğini Nakşibendî şeyhlerinden ve o sıralarda Lüleburgaz kadısı olan Süleyman Necati Efendi'nin büyük kızı Nuriye Hanım ile yaptı. Bu evlilikten üç oğlu dünyaya geldi: Celâleddin İzmirli, Necmettin Hakkı İzmirli, Nurettin. Nuriye Hanım 1909 yılında vefat edince kısa bir süre sonra ikinci evliliğini Mehmet Aziz Efendinin kızı Emine Kadriye Hanımla yaptı. Bu evlilikten Hasan Hayrettin İzmirli dünyaya geldi. 1908'de yayın hayatına katılan Sırat-ı müstakîm kadrosunda yer aldı. Daha sonraları faaliyetlerine Sebilürreşad adıyla devam eden mecmuanın yanısıra birçok dergide yazdı. Muhtelif eğitim kurumlarında Arapça, kelâm, İslam tarihi, fıkıh usûlü/tarihi, Mecelle, mantık, ilm-i hilâf, hikmet-i teşrî, siyer, hadis ve hadis tarihi, felsefe ve felsefe tarihi, İslam felsefesi/tarihi, metafizik, Arap edebiyatı, dinler tarihi, tefsir tarihi, Müslüman Türk âlimleri derslerini okuttu. Bu dersler içerisinde eğitim programında ilk defa yer alan İslam Felsefesi Tarihi dersinin kurucusudur. Hocalığının yanında idarecilik, ilmî komisyonlarda üyeliklerde bulundu. Arapça, Farsça, Fransızca, Rusça, Rumca ve Latince dillerini biliyordu. Küçük oğlu Hasan Hayrettin İzmirli'yi ziyaret için gittiği Ankara'da 31 Ocak 1946 tarihinde vefat etti.

Öğretisi

İzmirli İsmail Hakkı, araştırmaları esnasından metot olarak burhan ve delile dayanan görüşleri kabul ettiğini ifade eder. İzmirli burhan ve delile dayanan görüşleri kendisine mal etmekte fakat burhan ve delile dayanmayan görüşleri ise sadece nakletmekle yetinmektedir. Bu mânâda kendisini "güvenir nakledici" olarak tanımlamakta ve bununla iftihar etmektedir. İzmirli, Müslümanlara küfür ithamından kaçınmakla beraber dinî emir ve yasakları hafife alan kişilere de muhalefet etmekten kaçınmamıştır.

İslam dünyasının yanında Batı dünyasında gelişen ilmî hareketleri de takip eden İzmirli, bu iki dünyadan birisini diğerine tercih etmemiş, bir bütünün parçaları olarak değerlendirmiştir. II. Meşrutiyet sonrasında Osmanlı devletinde hız kazanan eğitimin modernleşmesi hareketlerinde göze ilk çarpan hususlardan biri de Arap felsefesi/İslam felsefesi tarihi derslerinin eğitim sistemimizde ilk defa yer almaya başlamasıdır. Bu derslerin hocalık vazifesini İzmirli İsmail Hakkı yüklenmiş ve bu alana dair ilk metinler onun ders notlarının bir araya gelmesi ile oluşmuştur. Bu ders notları daha sonraları bazen muhtelif dergilerde makale olarak bazen de müstakil eser olarak yayınlanmıştır. İslam felsefesi tarihi derslerinin ilk hocası olmasının yanında bu alanın kurucusu olma vasfını da taşıyan İzmirli, İslam felsefesi tarihinin tanımı, manası, gayesi ve faydası gibi bir ilmin temel meseleleri olan noktaları açıklayarak, kurucu olmanın gerekliliğini yerine getirmiştir. İzmirli, İslam felsefesi tarihi alanına hem bir ders adı hem de bir kitap adı olan "Arap Felsefesi" kavramı ile giriş yapmaktadır. Bu kavrama etnik bir mana yüklemeyen İzmirli, "Arap" tabirini Müslüman toplumların felsefeyle meşgul oldukları vakit Arap medeniyet ve maarifinin o devre hâkim olmasından dolayı kullanmıştır. Ayrıca gayri müslim Arapların tercüme hareketlerinde rol oynaması nedeniyle bahsedilecek olması Arap Felsefesi kavramının kullanılmasının diğer bir nedenidir. İzmirli'ye göre Arap Felsefesi Arap kavminin telakki ettiği, Arap medresesine mahsus felsefe demek olduğu halde İslam Felsefesi, İslam kanunları üzerine tesis olunan ya da İslam'ın tesiri altında kurulmuş felsefe demektir.

İzmirli, İslam Felsefesi Tarihi sayesinde İslam dünyasının dini ve ahlakî fikirleri, medeniyet ve siyaseti, ilim ve maarifi, sanayi ve ticareti, örf ve adetleri hakkında sağlam bir fikir elde edileceğini ifade eder. Kadim felsefenin İslam dünyasına ne şekilde intikal ettiği, ne safhalar geçirdiği, hangi felsefi nazariyelerin kabul ve hangisinin reddolunduğu İslam felsefesi tarihi sayesinde bilinecektir. İlm-i tevhid ve kelamın, İlm-i

ahlâk ve tasavvufun felsefe ile olan münasebet dereceleri, felsefenin bu ilimlere olan tesir dereceleri, bu ilimlerin suret ve zuhur ve tekamülleri İslam felsefesi tarihi ile bilinecektir. Ayrıca Müslüman düşünürlerin fikrî terakkileri, felsefî meslekleri, ilmî gayretleri, hak ve hayrı araştırırken ne gibi fikrî zahmetlere katlandıkları, ehl-i İslam'a müntesip olanların ne gibi fennî maksat ve fikirler takip ettikleri İslam felsefesi tarihi ile ortaya çıkacaktır. İslam filozofları ile felâsife-i cedîdenin felsefi meslekleri İslam felsefesi tarihi içinde kıyas edilecek; felsefe-i cedîde'nin kelamın ve tasavvufun ne gibi bir istikamet alacağı İslam felsefesi tarihi ile anlaşılacaktır. İzmirli, bu şekliyle İslam felsefesi tarihini kelâmın, ahlâkın hatta tasavvufun da yer aldığı bir "İslam düşünce tarihi" olarak düşünmektedir. Ona göre İslam felsefesi, tarihin belli bir döneminde varlık kazanmış fakat daha sonra mevcudiyetini yitirmiş bir felsefe değildir. İzmirli bu anlamda modern dönemde ortaya çıkan felsefî akımlarla da kıyaslamalarda bulunarak, aralarındaki benzerlikler ve farklılıkları ortaya koyarak İslam felsefesinin varlığının ne surette cereyan ettiğini göstermektedir.

İzmirli İslam filozoflarının İslamî esasları telakki etme noktasında yaşadıkları ihtilaftan dolayı İslam felsefesi terimine üç farklı mananın yüklendiğini ifade etmekte ve kendisi bu manalardan sadece birini tercih etmektedir. İzmirli'ye göre (1) İslam felsefesi, farklı toplulukların felsefe ve düşüncesinden etkilenmeyerek salt Kur'ân merkezli ve İslamî kanunlar üzerine tesis olunmuş bir felsefedir. İslamî kanunlardan maksat, Resüllerin gönderilmesi, mukaddes kitapların indirilmesi, ölümden sonra tekrar dirilme gibi İslam dininde katiyetle kabul olunan ve "din u millet" tesmiye olunan şer'î yoldur. İslam felsefesi bu anlamda kullanıldığı taktirde ilm-i tevhid ve kelâmdan ibaret olacaktır. Bu manada kullanılan İslam felsefesi tarihi'ne eseriyye, kudemâ-yı mütekellimîn, kudemâ-yı sûfiye dahildir. Fakat Fârâbî, İbn Sînâ, Ebu'l-Berekât, İbn Rüşd gibi önde gelen filozoflar; Râzi, Âmidî, Beyzavî, Îcî gibi müteahhirîn-i mütekellimîn Gazâlî, Muhyiddin-i Arabî, İbn Seb'în, Sadreddîn Konevî gibi müteahhirîn-i mutasavvife dâhil olamayacaklarından bu manaya gelen İslam felsefesi tarihi'ni İzmirli takip etmemektedir. (2) İslam felsefesi, İslamiyet'in tesiri ile ta'dil olunan bazı felsefi kavramların nebevi lafızlarla ifadesidir. İslam felsefesi bu anlamda kullanıldığı taktirde mütekellimlerin ve mutasavvıfların bir çoğunu ve filozofların bir kısmını içermez. Bu anlamda kullanılan İslam felsefesi tarihi içine İhvân-ı Safâ, İbn Sînâ, İbn Rüşd ve Gazâlî gibi zatların dâhil olduklarını ifade eder. Fakat ona göre Kindî, Ahmed bin Tayyib es-Serahsî, Ebû Zekeriya gibi filozoflar hatta Fârâbî bile dâhil olmayacağından İzmirli bu manaya gelen İslam Felsefesi Tarihini de takip etmemektedir. (3) İslam felsefesi, hangi yolla olursa olsun Müslümanların mebde' ve meâd, hak ve hayır hakkındaki aslî akideleridir. İslam medeniyetinin hâkim olduğu devrede Müslümanların düşünce hareketlerini açıklamaktadır.

Diğer iki mânaya göre daha umumî olan bu mananın, İslam mütefekkirleri tarafından kabul edildiğini ifade eden İzmirli, bu manaya uygun bir metot izlemiş ve İslam aleminde zuhur eden muhaddisîn ve fukahâ (Eseriyye), mütekellimîn, mutasavvife, ve felâsife ile nihayet İslam felsefesi'nin tamamlayıcı bir unsuru olarak muhtasar bir surette Bâtıniye fırkasını İslam Felsefesinin bu anlamını nazar-ı dikkate alarak incelemiştir.

İslam felsefesi tarihinin mevzûu konusunda İzmirli İsmail Hakkı, İslam felsefesi tarihinin İslam mütefekkirlerinden ve bu mütefekkirlerin meslek-i ilmîlerinden bahsettiğini bu anlamda mevzusunun da efkâr-ı İslâmiye olduğunu ifade eder. İzmirli'ye göre mevzûu itibariyle efkâr-ı İslamiyeden bahsetmesiyle müşterek olan İslam felsefesi ile İslam felsefesi tarihi arasındaki fark, İslam felsefesi tarihinin fikirleri dönemler itibariyle ele almasıdır.

İzmirli İsmail Hakkı İslam felsefesi tarihinin gayesini ise İslam düşünce ekollerini tenkit etmek olduğunu ifade eder. Fakat bu tenkitte kullanılacak yöntem, ilkin o ekolü, ekol sahibinin nazarından anlamak, daha sonra ise ilmî kıymetini takdir etmektir. İzmirli, sistemlerin kritik edilirken kullanılan yöntem ve delillerin sisteme göre farklılıklar arz ettiğini belirtir. Ekolde oluşan hataların ise başlangıçta ya da neticede husule geldiğini ifade eden İzmirli, neticedeki hatanın ilkenin hatasına delâlet etmeyeceğini bununla beraber ilkede gerçekleşen hatanın neticenin hatasını gerektirdiğini belirtir. Sistemler/ekoller içerisinde hangi ekolün hak olduğu mevzûunda ise İzmirli İsmail Hakkı her ekolün kendince hak olduğunu iddia ettiğini, fakat hiçbir zaman sadece birisi hakkında "kesinlikle haktır" diyemeyeceğimizi sadece "hakka yakındır" diyebileceğimizin altını çizer.

İslam felsefesi tarihinin faydası konusunda İslam filozoflarının ilmî sistemlerini bilmenin, tarih içerisinde oluşan ahengi görmenin beraberinde filozofların yaşadığı döneme sirayet etmede/dönemin ruhunu hissetmede bizlere önemli birer tutamak noktası vereceğini, bununla beraber bizde yeni ve özgün fikirler ortaya koyma hevesi getireceğine işaret etmektedir.

İzmirli, düşünce tarihinde hak ve hakikati araştıran tarikleri şer'î ve felsefî yol olarak ikiye taksim etmekte ve her iki yolu bilgi kaynakları, gayeleri noktasında kıyaslamakta ve zaaflarına işaret etmektedir. İzmirli'ye göre şer'î yol hem akıl ve re'y hem de nakil ve vahiy ile hakikati araştıran bir tariktir. Haktan daha çok hayrı araştırır. Felsefî yol ise yalnız akıl ve re'y ile hakikati araştırır, hayırdan ziyade hakkı araştırır. Şer'î yolda bir elçi ve güvenilir haber getirici mevcutken felsefî yolda bir tebliğ vasıtası veya elçi yoktur. Bu yönüyle felsefî yolun göstereceği itikatta hareket noktası mütefekkirin sadece kendisi olacağından, bu yol eksiktir. İzmirli İsmail Hakkı İslam düşünce tarihinde hak ve hakikati araştıran yolları ise dört kısımda ele almaktadır: 1. Rivayet ve Kur'ân yolu, 2. nazar ve burhân yolu, 3. keşif/müşahede ve burhân yolu, 4. talîm ve beyân yolu. İzmirli İsmail'e göre birinci yol duyu, akıl ve vahiy bilgisini kabul etmekle birlikte vahyî bilgiyi diğer bilgi kaynaklarından üstün gören bir ekoldür. Nazar ve burhân yolunun ise ilme ve delile önem verdiğini, irade gücünü ihmal ettiğini, mücerred bir nazar yöntemi ile maksatlarına

ulaşabileceklerine inandığını, bu yönüyle ibadetler ve nefsi tezkiye hususlarına önem vermediğini ifade eder. Nazar yolunu, kelâmî ve felsefî yol olarak; kelâmî yolu ise kendi içinde Sünnî ve bidatçı yol olarak taksim etmektedir. İzmirli, kelam ilminin asıl itibariyle Yunan felsefesine ve İslam felsefesini Yunan felsefesine yakınlaştırmak isteyen İslam filozoflarına ve Arap Felsefesi'nde zuhur eden mülhidlere karşı koymak gayesi ile ortaya çıktığını söyler ve bugün itibariyle artık kâfi gelmediğini savunur. Ona göre bugün yapılması gereken kelâm ilminin mevcut felsefe ile mezc edilmesi; İslam akaidine muhalif olan fikirlerin modern felsefenin nazariyatları ile tatbikî mantık ile ve bütün ilimlerde kabul olunan kaideler ile reddedilmesidir. Skolastik müdafaa yerine metodik müdafaada bulunmak, bugünkü nazariyatı araştırıp tenkid ederek İslam akaidi ile bir araya gelebilenleri burhan yoluyla kabul etmek aksi taktirde yine burhan yoluyla cerh etmek lazımdır. İslam felsefesi tarihi alanındaki görüşlerinin yanında kelam ilmi alanındaki bu görüşleri ile İzmirli Yeni ilm-i kelâm hareketinin ülkemizdeki en önemli temsilcilerinden biri olma vasfını kazanmış ve bu alanda eserler telif etmiştir.

İzmirli İsmail Hakkı›nın dikkatleri çeken en önemli taraflarından biri de İslam felsefesi tarihi içinde ele aldığı bu ekolleri kendi tarihi süreçleri içerisinde devirlere ayırmasıdır. Bu ekolleri kendi çatısı altında toplayan İslam felsefesini ise kendi içerisinde yedi döneme ayırmaktadır: 1. Risalet asrından fırkaların ortaya çıkışına kadar devam eden dönem. Bu dönemde Kur'ân'ın öğrettiği aslî hükümlerde bir ihtilaf söz konusu değildir. 2. Fırkaların zuhurundan III/IX. asra kadar devam eden dönem. Bu dönemde fırkalar zuhur etmiş, felsefî düşüncenin inkişaf edebileceği vasat oluşmuştur. 3. III/IX. asırdan VII/XIII. asra kadar devam eden dönem. Bu dönemde muhtelif medreseler kurulmuştur. Selefiye, mütekellimûn, mutasavvife, felâsife ve bâtıniye ekolleri kendi fikirlerini savunan eserler telif etmişlerdir. 4. Yedinci asırdan bin tarihinin sınırına kadar devam eder. Bu devrede Selefiye'nin bayraktarı Şeyhülİslam el-Harrani, sufîlerin bayraktarı Şeyhu'l-Ekber İbn Arabi, Kelâmcıların bayraktarı Fahreddin er-Râzî'dir. Filozoflar inkıraza yüz tutmuş, Batıniye öteye beriye yayılmışlardır. 5. Yedinci asırdan bin tarihinin sınırına kadar devam eder. Bu dönemde yavaş yavaş kemalden inkıraza doğru yönelme başlamıştır. 6. Bin sınırından günümüze kadar devam eder. Bu devir, taklit devridir. Hiçbir ilmî kıymete sahip değildir. 7. Asr-ı hâzırda İslam Felsefesi tarihine önem verilmeye başlanmış hatta Darülfünun'da bir kürsü tesis edilmiştir. En evvel bu kürsüde görev alan kişi de İzmirli İsmail Hakkı olmuştur.

Öne Çıkan Eserleri

- *İslam Felsefesi Tarihi*. İstanbul: Darülfünun Matbaası, 1340.
- *Arap Felsefesi*. İstanbul: Hukuk Matbaası, 1329-1331.
- *Yeni İlm-i Kelam*, I. Kitap. İstanbul: Evkâf-ı İslamiye Matbaası, 1339-1341.
- *Yeni İlm-i Kelam*, II. Kitap. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1340-1343.
- *Felsefe-Hikmet*, I. Kitap, *İlmü'n-Nefs*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333.
- *Miyarü'l-Ulum*. İstanbul: Yuvanaki Ponayotidis Matbaası, 1315.
- *Felsefe Dersleri*. İstanbul: Hukuk Matbaası, 1330.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- İsmail Kara. *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, II. 133-120. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997.
- Ali Birinci. *Tarihin Alacakaranlığında, Meşâhir-i Meçhûleden Birkaç Zât - 2.*, 15-24. İstanbul: Dergah Yayınları, 2010.
- Ömer Mahir Alper. "İsmail Hakkı İzmirli'nin İslam Felsefesini Yorumu: İslam Felsefesi Tarih Yazımına Bir Örnek". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2003): 115-158.
- Yusuf İzzettin Aktaş. "II. Meşrutiyet Devrinde İslam Felsefesi Dersleri". Yüksek lisans tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2007.
- Bayram Ali Çetinkaya. *İzmirli İsmail Hakkı, Hayatı, Eserleri, Görüşleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- *İzmirli İsmail Hakkı* (Sempozyum: 24-25 Kasım 1995). Haz. Mehmet Şeker ve A. Bülent Baloğlu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.

—Yusuf İzzettin Aktaş

BİLGİNLER

Tâhirülmevlevî

(1877-1951)

Sûfî, şâir, mesnevî şârihi, edebiyat tarihçisi

5 Ramazan 1294 (13 Eylül 1877) tarihinde İstanbul Taşkasap'ta (Fındıkzade) doğan Tâhirülmevlevî'nin asıl adı Mehmed Tâhir'dir. Babası hademe-i hâssa başçavuşlarından Mustafa Saffet Bey olup baba tarafından büyük dedesi Hattat Mehmed Tâhir Efendi bir Mevlevî dervişiydi. Çocukluğunda Kur'ân'ı hatmetmesinin yanı sıra Ahmediyye, Muhammediyye ve Envârü'l-âşıkîn gibi yaygın dindarlığın başucu metinlerini okudu. On üç yaşındayken babasını kaybetti. Tahsilini Gülhane Askerî Rüşdiyesi ve Menşe-i Küttâb-ı Askerî'de tamamlayan Tâhirülmevlevî, daha sonra Bâb-ı Seraskerî'de mülâzım olarak göreve başladı (1892). Bu arada camilerdeki ders halkalarına katıldı. Fatih dersiâmlarından Filibeli Râsim Efendi ve Mesnevîhân Mehmed Esad Dede'nin derslerine devam etti, Mesnevî ve Hâfız Dîvânı ile özellikle meşgul oldu. Esad Dede'den mesnevîhanlık icâzetnâmesi aldı (1893). Tasavvufî hayatı Esad Dede'nin yönlendirmesiyle başlar. Nitekim onun Mehmed Celâleddin Dede'ye intisap etmesine Esad Dede vesile olmuştur (1894). Bu sıralarda Esad Dede ile hacca gitti. İskenderiye, Kâhire, Süveyş, Yenbû' güzergahını takip ettikleri yolculuk sırasında pek çok dergah ve türbeyi ziyaret fırsatı buldu. Ayrıca Mekke ve Medine'deki ilim ve tasavvuf meclislerine katıldı. Mekke Şeyhülmeşâyihi Ahmed er-Rifâî kendisine teberrüken

Kādirî ve Rifâî icâzetnâmesi vermiştir. Hacdan döndükten sonra Yenikapı Semâzenbaşısı Karamanlı Hâlid Dede'den semâ çıkardı ve dönemin en iyi semâzenlerin biri olarak tanındı. 1896'da memuriyetten istifa ederek sülûkünü tamamlamak amacıyla 1001 günlük Mevlevî çilesine başladı (1896-1898). Bir yandan dergahta çıkarılan çilenin gereği olarak hizmet görürken diğer yandan ilmî ve edebî faaliyetlerde bulundu. Örneğin Tunuslu Şeyh Mustafa Efendi'nin Fütûhât-ı Mekkiyye derslerine katıldı. 1899'dan itibaren ise Mevlevî büyüklerinin unutulan eserlerini gün yüzüne çıkarmak amacıyla aktif olarak yayın hayatına girdi. Siyasî ortamın gerginliği dolayısıyla tâkibâta uğraması, çıkarmaya başladığı Resimli Gazete'nin yarıda kalmasına sebep oldu. Bir müddet Nâzıme Sultan yalısında vekilharçlık yaptıktan sonra katiplik işleriyle uğraşmasının ardından 1904'te Orman ve Ziraat Nezâreti'nde tekrar memuriyete başladı. Burada Mehmed Âkif'le tanıştı. Çeşitli okullarda Farsça ve İslâm tarihi dersleri okuttu. 1909'da Dârüşşafaka'ya edebiyat ve usûl-i tahrîr muallimi tayin edildi. II. Abdülhamid yönetimini hicveden yazılar yazdı, hattâ 31 Mart olayları öncesine kadar İttihat ve Terakkî üyesi oldu. Bu sıralarda Beyânülhak, Sırât-ı Müstakîm ve Sebîlürreşâd'da İslâm tarihine ve çeşitli günlük meselelere dair yazılar ve şiirler yayımlandı. Mehmed Esad Dede'nin vefatından (1911) sonra Kasımpaşa Mevlevîhânesi mesnevîhanlığı kendisine teklif edildiyse de hocasının hatırasına hürmeten onun makamına geçmek istemedi. 1914'te kurulan Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye medreselerinde müderrisliğe getirildi ve İslâm tarihi dersleri okuttu. Büyük Fatih yangınında Taşkasap'taki eviyle birlikte kütüphanesi tamamen yandı. Medrese dersleri Medresetü'l-kudât'taki kitâbet-i resmiyye muallimliğiyle devam etti (1919-1924). İskilipli Mehmed Âtıf Efendi'nin kurduğu Cem'iyyet-i Müderrisîn'e (1918), adı Teâlî-i İslâm'a çevrilip ilmî bir cemiyet haline geldikten sonra girdi. 29 Temmuz 1920'den itibaren Mahfil dergisini çıkarmaya başladı. Bu dergide pek çok dinî-tasavvufî konuda yazılar yazdı. Teklif edilen Fâtih Camii mesnevîhanlığını kabul etti (17 Eylül 1923). Medreselerin kapatılmasının ardından (Mayıs 1924) İstanbul İmam-Hatip Mektebi edebiyat, hitabet ve irşad muallimliğine getirildi. Bu mektebin lise seviyesine çıkarılması teklifi, idareciler tarafından medreselerin yeniden ihyası şeklinde anlaşılınca görevine son verildi. Şapka Kanunu çıktığı sıralarda sarık sarma hakkından faydalanmak için o zamana kadar gayri resmî sürdürdüğü Fâtih Camii mesnevîhanlığını resmen üzerine aldı (Eylül 1925). Tâhirülmevlevî 7 Aralık 1925'te şapkaya ve inkılâplara karşı olma suçlamasıyla İstanbul'da tutuklanan yirmi beş kişiden biridir. İstiklâl Mahkemesi'nde yargılanmak üzere Ankara'ya götürülen Tâhirülmevlevî, İskilipli Âtıf Efendi'nin Frenk Mukallidliği ve Şapka adlı kitabının dağıtımına yardım etmek ve Teâlî-i İslâm Cemiyeti'ne üye olmak suçundan yargılandı. 3 Şubat'taki duruşmada Teâlî-i İslâm'a girmesinin sırf ilmî bir gaye dolayısıyla olduğunu ve İskilipli Âtıf Efendi'nin kitabını da ilgili yasak konulmadan önce sattığını savunarak beraat etti. Sonraki yıllarda Maltepe Askerî Lisesi'nde edebiyat muallimliğine devam etti (1929). 1931'de nakledildiği Kuleli Askerî Lisesi'nde on yıl muallimlik yaptı. Bu tarihten sonra yazı hayatını daha çok edebiyat tarihi sahasında yoğunlaştıran Tâhirülmevlevî bazı kitaplarını yayınlayarak çeşitli dergilerde yazılar yazdı. İslâm-Türk Ansiklopedisi'nin yazarları arasında yer aldı. Mehmet Ali Ayni'nin teklifiyle İstanbul kütüphanelerindeki yazmaları tasnif için kurulan komisyonda çalışmaya başladı (1943). 12 Şubat 1944'te, yaşının ileriliği dolayısıyla Dârüşşafaka'da 1909 yılından beri yaptığı görevinden emekli oldu. 29 Mayıs 1948'de Süleymaniye Camii'nde Mesnevî okutmaya başladı. Ömrünün son yılları yazma divanlar katalogu hazırlamakla ve *İslâm Yolu* dergisinde yazılar yazmakla geçti. Mesnevî takriri notlarını Mesnevî Dersleri adıyla formalar halinde bastırdı. 21 Haziran 1951'de vefat etti. Cenazesi Yenikapı Mevlevîhânesi'nde annesi Emine Emsal Hanım'ın yanına defnedildi.

Öğretisi

Tâhirülmevlevî tasavvufu müstakil bir inceleme konusu ederek belli bir doktrini ya da yorum çerçevesinî sürdürmüş bir müellif olmamakla birlikte, mevcut tasavvufî eserlerin okunması ve belli başlı kavramların değerlendirilmesi doğrultusundaki faaliyetleriyle dolu çok yönlü bir yazı hayatına sahiptir. Gençliğinde Yenikapı Mevlevîhânesi muhitinden faydalanması, özellike Mesnevîhân Esad Dede'den ders alması onu edebiyat tarihi ve Mesnevî kültürü ile ilgilenmeye itmiş, bu da hayatı boyunca ortaya koyacağı eserlerin yörüngesini oluşturmuştur. Girdiği siyasî polemikler ve hakkında yazdığı güncel konular dışarıda bırakılırsa, onun yazıları dil ve edebiyat çalışmaları, biyografi ve İslam tarihi denemeleri, şerhler ve tercümelerden oluşur. Zengin bir kitaplığa, kudretli bir hafızaya, işlek bir dile, çelebi bir kişiliğe sahip olan Tâhirülmevlevî, çevresinde olanlara da bu bilgileri aktararak son dönem İstanbul'unda bir kültürel hafızanın taşıyıcısı olmasıyla da dikkat çeker. Onun tasavvufî tavrının yansıdığı ana metinlerden biri Mesnevî Dersleri'dir. Daha sonra kısmen tasarruflarda bulunularak *Şerh-i Mesnevî* adıyla yayınlanan bu derslerde Tâhirülmevlevî'nin nüktedan, serbest meşrepli, daha çok anekdotlar ve hatıralar üzerinden konuları işleyen, edebî karşılaştırmalara önem veren bir üsluba sahip olduğu görülür. Divanların ve özellikle de Abdurrahman Câmî sonrasının muhayyilesinin şekillendirdiği bu içerikte tasvir edici ve aktarıcı olmayı benimseyen Tâhirülmevlevî, XX. yüzyıl Türkiye'sinde eski edebiyat dolayısıyla tasavvufun ve Mesnevî dolayısıyla da tasavvuf tercümelerinin yaygınlaşmasında rolü olmuş bir temsilcidir. Ayrıca döneminin din politikalarına karşı yazdığı yazıların yanı sıra Müslümanlıkta İbadet Tarihi ve *İnançlar Aynası* gibi kitaplarıyla da dinî bilinci belli bir düzeyde tutma amacı taşıdığı görülen eserler ortaya koymuştur.

Öne Çıkan Eserleri

- *Mesnevî* Şerhi. (Şerh) İstanbul: Şâmil Yayınları, 2007. (18 Cilt)
- *Nisâbü'l-Mevlevî Tercümesi*. Haz. İ. Kunt, Y. Şafak. Konya: Tekin Yayınları, 2005.
- *Müslümanlıkta İbadet Tarihi*. Nşr: Abdullah Işıklar. İstanbul: Bilmen Yayınları, 1963.
- *Edebiyat Lügatı*. (1936) Haz. K. Edip Kürkçüoğlu. İstanbul: Enderun Yayınları, 2013.
- *İstiklal Mahkemesi Hatıraları Matbuat Alemindeki Hayatım*. Haz. Nurcan Boşdurmaz. İstanbul: Büyüyenay, 2012.

Çilehane Mektupları. Haz. C. Kurnaz, G. Erişen. Ankara: Akçağ Yayınları, 1995.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

A. Atilla Şentürk. *Tahirü'l-Mevlevi: Hayatı ve Eserleri*. İstanbul: Nehir Yayınları, 1991.

Zülfikar Güngör. "Tâhirü'l-Mevlevî (Olgun): Hayatı, Eserleri ve Dinî Edebiyatla İlgili Şiirleri". Yüksek lisans tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi, 1994.

Alim Kahraman. "Tâhirülmevlevî". *DİA*. C. XXXIX. , s. 407-409.

Mehmet Atalay. *Tâhirü'l-Mevlevî'nin Türkçe ve Farsça Divanları*. Erzurum: Yy., 2005.

—Nedim Tan

BİLGİNLER

Mustafa Sabri Efendi

(ö. 1954)

Şeyhülislam, Eş'arî kelamcısı, Meclis-i Mebusan mebusu

1869 yılında Tokat/Turhal'ın Kat köyünde doğan Mustafa Sabri Efendi ilk öğrenimine doğduğu yerde başladı. Burada İslamî ilimlerde icazet alan Mustafa Sabri Efendi ardından Mehmet Emin Efendi'den ders almak üzere Kayseri'ye gitti. Bir süre sonra İstanbul'a giderek çeşitli hocalardan ders aldı. Burada çeşitli medrese ve camilerde müderrislik yaptı. II. Abdülhamid'in huzur derslerine en genç üye sıfatıyla katıldı. Silistre gibi bazı yerlerde müftülük görevinde bulundu. Bir süre Beyânülhak isimli derginin başyazarlığını yaptı. II. Meşrutiyet ilan edilince Tokat Mebusu olarak Meclis-i Mebûsan'a girdi. Dönemin bir çok Müslüman alimi gibi o da önce İttihat ve Terakki Partisine ilgi duymuş daha sonra bu partiye muhalefet etmiştir. Aynı zamanda Hürriyet ve itilâf teşkilatının kurucuları arasında yer alan Mustafa Sabri Efendi, İttihât ve Tarakki partisinden baskıları üzerine Mısır'a gitti. Bazı tutuklanma ve sürgün hayatından sonra tekrar milletvekili seçildi ve Damat Ferit Paşa hükümetinde şeyhülislamlık görevini üstlendi. Teâlî-i İslâm cemiyetinde dönemin meşhur Müslüman alimleri İskilipli Atıf Hoca ve Said Nursi ile bir müddet birlikte çalıştı. Anadolu'daki milli mücadeleye karşı tedbirlerin alınmasına ilişkin teklifi kabul edilmeyince görevinden istifa etti. Cumhuriyet ilan edildiğinde tutuklanacaklar listesinde yer alan Mustafa Sabri Efendi Mısır'a geçtiyse de burada Mustafa Kemal ve hükümetine muhafet ettiği gerekçesiyle halkın tepkisiyle karşılaştı. Bunun üzerine önce Mekke'ye gitti ancak tekrar Mısır'a dönmek zorunda kaldıysa da aynı tepkilerle karşılaşmıştır. Bunun üzerine önce Romanya'ya sonra ise Yunanistan'a gitmek zorunda kaldı. Daha sonra Ankara hükümetinin teşebbüsleriyle burada da huzur bulamayınca Şeyhülislamlık döneminden tanıdığı dostlarının aracılığıyla yeniden Mısır'a gitti. Zorunlu seyahatlerden yorulan Mustafa Sabri Efendi ömrünün sonuna kadar burada yaşadı ve 1954 yılında Kahire'de öldü.

Öğretisi

Mustafa Sabri Efendi'nin temel sorunu kendi zamanındaki batılılaşma eğilimlerinin yarattığı tahribatlardır. Bu tahribatlar onun ilgisinin kelam ve fıkıh üzerinde yoğunlaşmasına sebep olmuştur. Bu ilgileri etrafında Eş'arî geleneği yeni bir dil ve yorumla diriltme çabası içine giren Şeyhulislam, Mevkıfu'l-akl ve'l-ilm adlı kapsamlı eseriyle bu çabayı somutlaştırmıştır. Söz konusu eser Eş'arîliğin aslî metafizik ilkelerini koruyarak, çağdaş dönemde bilgi, varlık, değer, insan ve âlem gibi hususlarda karşı karşıya kaldığı meydan okumaların üstesinden gelmeye çalışır. Bunu yaparken kelamın muhataplarını, Descartes ve Kant gibi modern filozoflar olarak da belirleyen Mustafa Sabri Efendi, bu yönüyle, kelamî düşüncenin yeni döneme ait teorik problemlerle yüzleştiği ilk ve en kapsamlı eserlerden birini telif etme başarısı göstermiştir.

Sabri Efendi ateist fırkalara karşı Tanrı'nın varlığının aklen ispatlanabilir olduğunu düşünerek bu yönde güçlü kanıtlar inşa etmeye çalışmıştır. Bu çerçevede Mustafa Sabri Efendi gaye ve nizam delillerinin yanında hüdûs ve imkân delillerini de kullanmıştır. Ona göre bu deliller zamanın bilimsel buluşları ve verileri tarafından da desteklenmektedir. Vahdet-i vücûd telakkisi, "varlığı zorunlu olmayan kainatı varlığı zorunlu olan Allah'a nisbetle yok hükmünde kabul etmek" şeklinde anlaşıldığı takdirde benimsenebilir. Ancak Allah-alem, Allah-insan ayırımını ortadan kaldıran şeklinde anlaşıldığında ise kişinin dinden çıkmasına sebep olur (TDVİA, c. 31, s. 352). İrade konusunda Eş'ârî geleneğin bir takipçisi olan Mustafa Sabri Efendi, insanın her yaptığının Allah'ın dilemesinden başka bir şey olmadığını düşünmektedir. Mustafa Sabri Efendi kaza-kader ve nübüvvet gibi temel akidevî konularda da Eş'ârî geleneği takip etmiştir. O, ahlak ve siyasetin kurucu ve kuşatıcı ilkelerinin nübüvvette mündemiç olduğunu düşünerek bu hususdaki batılılaşma temayüllerini eleştirmektedir.

Öne Çıkan Eserleri

Dinî Müceddidler (Reformcular). Sebil Yayınevi: İstanbul, 1969.

el-Esrârü'l-hafiyye: verâe ilgâi'l-hilâfeti'l-Osmâniyye. Takdim ve Dirase: Mustafa Hilmi. 2. bs. İskenderiye: Dârü'd- Da've, 1981.

Hilâfet-i muazzama-i İslamiye: Hilâfet ve Kemalizm. Der. ve Haz. Sadık Albayrak. İstanbul: Araştırma Yayınları, 1992.

Hilafetin İlgasının Arka Planı. Trc. Oktay Yılmaz. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.

en-Nâkir 'alâ münkiri'n-ni'me mine'd-dîn ve'l-hilâfe ve'l-ümme. Beyrut, 1924.

Mevkıfü'l-akl ve'l-ilm ve'l-âlem. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1981.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

Yusuf Şevki Yavuz . "Mustafa Sabri Efendi". *DİA*. C. XXXI, s. 350-353.

Mustafa Sabri Efendi. *Şeyhulislam Mustafa Sabri Efendi'nin Mısır Ulemasıyla İlmi Münakaşaları*. Çev. İbrahim Sabri Efendi; Türkçesi Osman Erdem. İstanbul: Gül Neşriyat Sanayi Ticaret Ltd. Şti, 2013.

Muhammed Beşir Beşir. *Farklı Yönleriyle Mustafa Sabri Efendi*. İstanbul: Tahlil Yayınları, 2013.

Abdullah Kahraman. "Tokat'lı Şeyhulislam Mustafa Sabri Efendi (1869-1954) ve Bazı Fıkhî Meselelere Yaklaşımı". *Gazi-osmanpaşa Üniversitesi Tokat Sempozyumu 01-03 Kasım 2012 Tokat Bildiriler*. C. III, s. 311-328.

Emine Öğük. "Mustafa Sabri Efendi'nin Kader Hakkındaki Görüşlerinin Tahlili". *İslâmî İlimler Dergisi* IX.2 (2014): 127-148.

Mehmet Nam. "Son Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi'ye Göre Din-Devlet-Hilâfet İlişkisi" *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* IV.16 (2011): 298-305.

—Kamuran Gökdağ

BİLGİNLER

Murteza Mutahhari

(ö. 1979)

Felsefe, kelam ve tefsir hocası, İslam Cumhuriyeti teorisyenlerinden

1920 yılında dünyaya geldi. Aslen Sistanlı olan bir aileye mensuptur. İlk eğitimini doğduğu yerde aldı. 12 yaşında Meşhed İslamî ilimler havzasına girerek İslamî ilimler tahsil etmeye başladı. Daha sonra ileri düzeyde eğitim almak için Kum İslamî İlimler Havzasına girdi. Burada dönemin önde gelen alimlerinden dersler aldı. Ayetullah Sadukî'den Mutavvel kitabını okudu. Ayetullah Meraşî Necefî'den de Şerhu'l-Luma'yı okudu. Ayetullah Burucerdî'den fıkıh ve usul, Ayetullah Humeynî'den felsefe ve usul, Allame Tabatabaî'den eş-Şifâ'nın ilahiyatını okudu ve diğer felsefe derslerini aldı. Mirza Ali Aga Şirazî'den ahlak dersleri okudu. Seyyid Muhammed Hüccet usuldeki ve Seyyid Muhammed Muhakkık Damâd da fıkıhtaki diğer hocalarındandır.

Mutahhari Kum'da bulunduğu süre zarfında ilmî tahsilinin yanında sosyal ve siyasî faaliyetlerde de bulunmuştur. İslam'ın fedaileri örgütüyle ilişkisi bulunmaktaydı. Mutahhari, 1953 yılında Kum'dan Tahran'a taşındı. Burada Merevî medresesinde dersler vermeye ve telif eserler yazmaya başladı. 1956 yılında Müslüman öğrenciler derneğinde ilk tefsir dersini verdi. Aynı yıl Tahran Üniversitesi İlahiyat fakültesinde hocalık yapmaya başladı. 1959-1960 yıllarında Müslüman Doktorlar derneğini kurdu ve buranın önde gelen konuşmacılarından birisi haline geldi. 1962 ile 1972 yılları arasında bu derneğin tek konuşmacısıydı. Bu süre zarfında Ali Şeriati'nin kurucusu olduğu Hüseyniye-yi İrşâd'da da konuşmalar yaptı. Mutahhari, 1979'da Yedullah Sehabî'nin evinde yapılan dersten sonra yanında bir grup devrimci ile birlikte dışarı çıkarken Furkan grubuna mensup birisinin ateş açması sonucu yaralandı ve Tarfe hastanesine kaldırıldıktan sonra vefat etti. Kısa denebilecek hayatına pek çok çalışma ve özgün eser sığdırmayı başardı.

Öğretisi Murtaza Mutahhari'nin düşünce tarihi açısından en önemli özelliği klasik İslam düşüncesinin imkânlarını kullanarak Müslümanların modern sorunlarına çözümler araması olmuştur. Mutahhari mensup olduğu geleneğin felsefî, kelamî, irfanî ve fıkhî imkanlarına dair sahip olduğu derin vukufiyet sayesinde felsefe, kelam, irfan, siyaset, demokrasi, sosyoloji, iktisat, insan hakları, kadın meselesi ve daha pek çok modern olgu hakkında kalem oynatmış ve eserler vermiştir. Onun klasik usulden hareketle her bir modern olgu ve düşüncenin İslamî alternatiflerini ortaya koymaya çalıştığı rahatlıkla söylenebilir. Bunu yaparken kullandığı dilin berraklığı ve sadeliği, en zor meseleleri ortalama insanın dahi anlayabileceği bir açıklıkta anlatabilmesi Mutahhari'nin çağdaşlarıyla arasında bulunan en önemli farklardan birisini oluşturmaktadır.

Mutahhari'nin yaşadığı dönemde İslam felsefesine yönelik çok ciddi bir özgünlük tartışması bulunmaktaydı. Ahmed Ferdid ve takipçileri İslam felsefesini kadim Yunan düşüncesinin devamı ve taklidi olmakla itham ediyor ve bunun sonucunda bu felsefeyi takip edenleri de Yunan taklitçisi olmakla suçluyorlardı. Buna karşılık Mutahhari, İslam felsefesine dair yazdığı pek çok eserde bu anlayışın geçersiz olduğunu ve İslam felsefesinin Yunan felsefesinden ziyade Kur'ân ve Masum İmamların söz ve yönlendirmelerinden beslendiğini ortaya koymaya çalışmıştır. Bu iddiasını temellendirmek sadedinde tercümeler yoluyla İslam dünyasına intikal eden felsefî meselelerin 200 tane olduğunu, ancak bunların sayısının İbn Sina'nın eş-Şifâ'sında 700'e çıktığını söylemiştir. Mutahhari aynı şekilde milliyetçilere karşı da mücadele etmiştir. Bunların da temel savı İslam'ın oldukça gelişmiş olan kadim İran kültürünü ortadan kaldırdığı ve bu yüzden gerileme ve çöküşün temel sebebi olduğu şeklindeydi. Mutahhari bu iddianın geçersizliğini gösterebilmek için "Hedemât-ı mutekâbil-i İslâm ve İrân (İran ve İslam'ın karşılıklı hizmetleri)" adlı kitabı kaleme almıştır. Bu kitap esasında Hüseyin Zerrinkâb'un nispeten erken bir döneminde yazdığı "Du Kerni Sukut (Sessiz iki yüz yıl)" kitabına karşı yazılmıştır.

Mutahhari'nin nazarî ve amelî olarak mücadele ettiği diğer bir düşünce sistemi de Marksizm'dir. Bu dönemde Marksizm İran'da hem siyasi hem düşünsel olarak oldukça güçlüdür. Mutahhari Marksizm'in dayandığı materyalist dünya görüşünü eleştirmiş, bunun karşısına realizmi koymuştur. Allame Tabatabaî ile birlikte realizmden hareketle yeni bir epistemoloji inşa etmeye çalışmıştır. Bu çabanın asıl amacı

varlığın maddi olandan ibaret olmadığı kabulünü temellendirmek ve insan aklının veya bilme yetilerinin maddi olanın ötesinde olanı da idrak edebileceğini göstermektir. Diğer bir ifadeyle bu iki büyük düşünür klasik anlamda metafizik yapılabileceğini göstermeye çalışmıştır. Bunu yapabilmek için Mutahhari, idrakin maddi bir şey olmadığını, beynin sadece bir araç olduğunu ve idrak faaliyetinin esas olarak soyut olan akıl tarafından yerine getirildiğini temellendirmeye çalışmıştır. Mutahhari'nin bu anlayışının temel dayanağı zihin ile dış alem arasındaki irtibatın mahiyet tarafından sağlandığıdır. Mutahhari Yeni-Sadracı ekole mensup olmasına rağmen mahiyetin epistemolojik değerini kabul etmiştir. Bu açıdan Meşşaîlerle arasında bulunan fark mahiyetin hariçte bağımsız karşılıklarının olmadığını düşünmesidir.

Müslüman toplumların mevcut durumu ve neden geri kaldıkları meselesi Mutahhari'nin üzerinde düşündüğü ve kalem oynattığı temel uğraşlarından bir diğeridir. Hatta bu meselenin onun bütün siyasi ve sosyal faaliyetlerinin temel sebebini oluşturduğu dahi söylenebilir. Mutahhari o dönemdeki yaygın görüşün aksine dinin Müslümanların geri kalmasının sebebi olduğunu kesinlikle kabul etmemektedir. Ona göre bu İslam dininin ya bilinmemesinden ya da yanlış anlaşılmasından kaynaklanan bir vehimdir. Mutahhari' ye göre geçmişte olduğu gibi günümüzde de Müslümanların ilerleyebilmelerinin temel kaynağı dinin doğru anlaşılması ve gereğinin yerine getirilmesidir. Bu amaçla Mutahhari, modern pek çok kurum ve olgunun karşısına İslamî alternatiflerini koymaya çalışmış ve bütün teorik ve pratik mesaisini bu işe ayırmıştır. Velâyet-i fakîh anlayışının teorisyenlerinden birisi olması ve İslam Cumhuriyeti gibi görüşleri savunması bu anlayış ve kabulünün sonucudur.

Varlık Düşüncesi

Sadrâ'nın Hikmet-i Müteâliye ekolunun varlık anlayışını benimseyen Mutahhari de tıpkı hocası Allame Tabatabaî gibi mahiyet karşısında varlığın asil ve gerçek olduğunu savunur. Bu anlayışa göre dış dünya, varlık denilen tek bir gerçeklikten oluşur. Ancak bu varlık şahsî bir birlikten ziyade teşkikî, yani dereceli bir hüviyete sahiptir. İşte varlıkta bulunan bu derecelilik, insan zihninin mahiyetsel kavramları soyutlamasına olanak sağlar. Böylece İbn Sînâ'da ortaya çıkan varlık-mahiyet ayrımı Hikmet-i Mütealiye okuluna mensup filozof ve düşünürler tarafından varlık lehine çözülmüş olur.

Bilgi Teorisi

Mutahhari hocası Tabatabaî'nin, Sadrâ felsefesinin imkanlarını kullanarak, modern gelişmeleri de göz önünde bulunduran yeni bir epistemoloji inşa etme çabalarında önemli bir yere sahiptir. Aslında onların bu çabada tamamen ortak oldukları dahi söylenebilir. Mutahhari bu noktada hocası tarafından özet bir biçimde ortaya konulan teorilerin ayrıntılı hale getirilmesi görevini üstlenmiştir. Bu epistemolojik yaklaşımın en önemli özelliği epistemolojik mutabakat anlayışını muhafaza ederek, dış dünyada karşılıkları bulunan hakikî kavramlarla böyle olmayan itibarî kavramları birbirinden ayırması ve insan aklının hakikî kavramları elde edebilecek bir donanıma sahip olabildiğini göstermesidir. Diğer bir ifadeyle bu çabanın asıl amacı ikincil felsefî akledilirlerin hariçle olan ilişkisini ortaya koyabilmek olmuştur.

Öne Çıkan Eserleri

- Dershayi Esfar. (mebhesi hareket) (Mecmua-yı âsâr 11, Sadrâ, 1378, Tahran, Kum.)
- *Şerhi* Usuli Felsefe ve Revişi Realizm. (Şerh. Mecmua-yı âsâr 6, Sadrâ, 1368, Tahran, Kum.)
- Dershayı Esfar. (mebhesi zaman) (Mecmua-yı âsâr 12, Sadrâ, 1378, Tahran, Kum.)
- Şerh-i Mebsute-yi Manzume. (2 cilt) (Şerh. Mecmua-yı âsâr 9 ve 10, Sadrâ, 1367, Tahran, Kum.)
- Adl-i İlahi. (7. Bs. 1372. Tahran, Kum.) Çev. Hüseyin Hatemi. İstanbul: Kevser Yayınları, 2014.
- Dershâ-yi İşârât, Necât, İlahiyât-ı Şifâ. (Telif-Şerh. Mecmua-yı âsâr 7, Sadra, 1368, Tahran, Kum.)
- Felsefe-yi İbn Sînâ 2: İdâme-yi Dershâ-yi İlahiyât-i Şifâ. (Telif-Şerh. Mecmua-yı âsâr 8, Sadra, 1368, Tahran, Kum.)

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Murtaza Mutahhari. *Felsefe Dersleri 1-2*. Çev. Ahmet Çevik. İstanbul: İnsan yayınları, 2014.
- Murtaza Mutahhari. *Kur'an araştırmaları 1-2-3*. Çev. Cafer Bayar. İstanbul: Kevser Yayınları, 1998.
- Murtaza Mutahhari. *Adl-i İlahi*. Çev. Hüseyin Hatemi. İstanbul: Kevser Yayınları, 2014.
- Murtaza Mutahhari. *Ahlak Felsefesi*. Çev. M. Recai Elmas. İstanbul: Çıra Yayınları, 2013.

—Ebuzer Dişkaya

BİLGİNLER

Fazlurrahman

(ö. 1988)

Modernist İslam düşüncesinin önde gelen Pakistanlı temsilcilerinden

21 Eylül 1919'da Pakistan'ın Hezâre şehrinde dindar bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. On yaşında Kur'ân'ı hıfz etmiş ve ayrıca Pakistan'da 'ders-i nizamî' denilen medrese eğitimi şeklinde ilköğrenimini tamamlamıştır. Yenilikçi bir ilim adamı olarak yetişmesinde babasının büyük etkisi olduğunu söyleyen Fazlurrahman, babasının geleneksel İslam ilimlerinde öğrenim gördüğünü, birçok geleneksel âlimin tersine İslam'ın çağdaşlıkla bir fırsat olarak yüzleşmesi gerektiği düşüncesinde olduğunu, kendisinin de aynı inanca sahip olduğunu vurgulamaktadır. 1933'te Lahor'a yerleşen ailesinin yanında babasının tavsiyesi üzerine yüksek öğreni-

me başlayan Fazlurrahman, diğer taraftan babasının Kuzey Hindistan'daki Diyobend Medresesi'nde okuduğu geleneksel İslamî ilimleri kendisine öğrettiğini ifade etmektedir. 1940 yılında Pencap Üniversitesi'nin Arapça bölümünden mezun olduktan sonra aynı üniversitede yüksek lisans eğitimine başladı. 1942'de yüksek lisansını tamamladıktan sonra ise aynı üniversiteye araştırma görevlisi olarak atandı. Burada başladığı doktora çalışmasını 1946'da İngiltere'ye giderek Oxford Üniversitesi'nde tamamladı. 1949'a kadar doktora çalışmasını sürdürdü ve bir taraftan İslam felsefesiyle ilgilendi. 1950 yılında Durham Üniversitesi'ne öğretim üyesi olarak atandı. Burada İran kültür ve medeniyeti ile İslam felsefesi okutmaya başladı. Durham Üniversitesi'nde ders vermeye başladıktan sonra, daha önce almış olduğu modern eğitim ile geleneksel eğitim arasındaki çelişkileri farkettiğini ifade etmektedir. 1940'lı yılların sonu 1950'li yılların başlarında ciddi bir şüphe dönemi geçirdiğini ve geleneksel inançlarının altüst olduğunu açıklamıştır. 1958 yılında İngiltere'den Kanada'ya giderek McGill Üniversitesi'nde İslamî ilimler doçenti olarak görev yaptı. Burada üç yıl kaldıktan sonra Eyüp Han'ın daveti üzerine Pakistan'a geri döndü. İslamî Araştırmalar Enstitüsü'nde bir yıl profesörlük yaptıktan sonra genel müdür tayin edildi. Burada kaleme aldığı kitaplar dolayısıyla Pakistan ulemasının tepkisini çekti. Bu sebeple Pakistan'ı terk etmek zorunda kaldı. 1968 yılında Amerika'da California Üniversitesi'nde bir dönem ders verdikten sonra 1969'da Chicago Üniversitesi'nde İslam düşünce profesörü olarak göreve başladı. 26 Temmuz 1988'de vefat edinceye kadar burada İslam düşünce profesörü olarak çalıştı.

Öğretisi

Fazlurrahman'a göre İslam uyanış hareketinde, biri fikrî diğeri eylemci olmak üzere iki akımdan söz etmek gerekir. Fikrî akımın sadece ilmî meselelerle uğraşmasına karşılık, eylemci akım daha ziyade sosyal ve ahlakî konulara eğilmiş ve toplumun meselelerini çözebilmek için bizzat eyleme yönelik önlemler almıştır. Fazlurrahman bu iki akımın uyumlu bir şekilde birleştirilmesini arzu etmiştir. Fazlurrahman düşüncelerini temellendirirken ilk olarak felâsife geleneği ve söz konusu gelenekte yoğun bir şekilde kullanılmış olan Faal Akıl nazariyesine başvurur. XIX. asırda belirgin bir şekilde gün yüzüne çıkan ve o yüzyıla damgasını vuran modern düşünce ve modern tarih felsefesine yaslanır. Modern psikolojinin başat isimlerinden biri olan Jung'un kolektif şuuraltı kavramlaştırması, özellikle Fazlurrahman'ın kendi vahiy anlayışını gelenekle ilişkilendirebilmesi açısından önemli bir referans noktaları olarak karşımıza çıkar. Fazlurrahman kendi geliştirdiği Kur'ân hermeneutiğinde ayetlerden çıkarılan hükümleri tahlil için çifte hareketli bir anlama yöntemi önerir. Bu yöntem iki adım içerir: a) *İçinde bulunduğumuz zaman diliminden Kur'an'ın indirildiği* zamanlara gitmek ve b) söz konusu zaman diliminden yorumcunun bulunduğu zamana geri dönmek.

İlk hareketin faydası, ayetin indiği sosyokültürel bağlam tespit edilerek anlaşılacak ve değerlendirilecektir. Ayet kendi bağlamından koparılmadığı için gayesi de kavranacaktır. Buradan yorumcunun içinde bulunduğu sosyokültürel durum çerçevesinde yorumlamaya geçilir. Bu yöntem gerek Kur'ân'ın anlaşılması, gerekse onun ilkelerinin, sosyal değişime paralel olarak yeryüzünde uygulanması hususlarında, genel bir teori ortaya koyma çabası olarak anlaşılabilir. Zira bu teori bir yandan, Kur'ân'daki hükümleri tarihsel muhtevalarından ayırıp genel prensipler elde etmeyi, diğer yandan ise elde edilen prensipleri hâlihazırdaki toplumsal şartlara uygulamayı hedeflemektedir. Fazlurrahman'ın Kur'ân'daki hükümleri hukuki metinler olarak değil de hukuk malzemeleri olarak görmesi de bundan dolayıdır. Fazlurrahman, Peygamber'in mesajının evrensel boyutu ile ona zorunlu olarak karışmış olan tarihsel unsurlar arasında bir ayrıma giderek, Kur'ân'ın ve Peygamber'in sünnetinin, ancak tarihsel unsurlardan soyutlanmış ilkeler düzeyinde evrensel bir mesaj olarak anlaşılabileceği kanaatine varır. Aksi takdirde ne Kur'ân ne de sünnet, değişime paralel olarak insanlığın yüzleşmek zorunda kaldığı yeni bir takım problemlere tarihsel muhtevalarından sıyrılıp bir cevap teşkil edecektir.

Varlık ve Nübüvvet Düşüncesi

Kur'anî öğretinin bize bildirdiği şekliyle, Allah-tabiat-insan üçlüsü arasında uyumlu bir ilişki söz konusudur. Buna göre, Allah düzenli şekilde yaratan, rızık veren, insanlara doğru yolu gösteren adaletle muamele eden, rahmetini esirgemeyen bir bütünlük içerirken; insan ise hem maddi hem de manevî yönü olan, hür ve irade sahibi, sorumlu bir varlık; tabiat da, Allah›a «otomatik bir irade» ile itaat eden, mükemmel örülmüş ve düzenli çalışan, Allah'ın en büyük mucizesi olan bir sistemdir. Fazlurrahman, evrendeki düzenli amaçlılığın gereği olarak Allah'ın tabiat ve insana tamamen haricî ve keyfî bir zorlamada bulunmayacağı kanaatindedir. Kur'ân'a göre, evren canlı, düzenli ve bütün oluşu ile Allah›ın ayetleridir, kanunları da sünnetullahtır. Bundan dolayı evrenin Allah ile ilişkisi bütünün parçalarıyla ilişkisi gibidir; bunlar özdeş olmadığı gibi birbirinden de tamamen ayrılamazlar. Nasıl ki insan kendi karakterini sahiplenmemezlik yapamaz, alt üst edemez veya onu tamamen bir tarafa atamazsa, Allah da tabiata bunu yapamaz. Fazlurrahman Sünnî düşüncenin, «Kur'ân hem tamamıyla Allah Kelâmı'dır, hem de olağan anlamda tamamıyla Hz. Muhammed'in kelâmıdır" diyecek fikrî yeterlilikte olmadığını savunur. Fazlurrahman, geleneksel vahiy anlayışının aksine Cebrail, vahiy ve Hz. Peygamber arasındaki ilişkinin içsel/ruhsal olduğunu ifade eder. Allah insanlarla doğrudan doğruya konuşmaz, Allah'ın konuşması peygamberin kalbine Ruh'u göndermesiyle olur. Böylelikle Ruh, Peygamber'in hakikati görüp kelimeye dökmesini temin eder. Ancak bu, Hz. Muhammed'in kendi arzusundan konuştuğu anlamına gelmez. Ayrıca Peygamber tarafından duyulan ses akustik özellikleri olan fizikî bir ses değil, gerçek zihnî bir ses ve fikrî bir kelimedir. Bir başka deyişe bu Ruh, vahiy elçisi şeklini alarak vahyi peygambere "iletir", ama vahiy elçisi nasıl olursa olsun gerçekte vahyi veren bizzat Allah'tır. Fazlurrahman miraçla ilgili ayetler bağlamında; bütün vahyî tecrübelerin temelde ruhî olduğunu, Peygamber'in "beni"in bütün hazır bulunuşluğuyla genişlediğini ve hakikati içsel olarak aldığı-

nı, bu alışın ne kendisinin ne de vahiy temsilcisinin fiziksel bir gidiş gelişi olmadığını, fiziksel bir gidiş-geliş olmasa da 'hakikat'in Peygamberin öznel hislerinin ötesinde aşkın bir kaynağa ait olduğunu, bu ruhî tecrübenin "kalp" işi olsa da, aynı anda lafza büründüğünü ifade eder.

Bilgi Teorisi

Vahye dayalı bilgiyi mutlak ve kesin bilgi olarak tanımlayan ve Mekkeli müşriklerin, Kur'ân'da zanla hareket eden ve kesin bilgiye sahip olmayan kişiler olarak temsil edildiklerini söyleyen F. Rahman, vahyin dışında Kur'ân'da bilginin üç kaynağa dayandığını söyler. Bunlar sırasıyla fiziksel evren, insan zihni ve toplumların tarihidir. İlk kaynaktan elde edilecek bilgi araçsaldır, pratik hedeflere yöneliktir ve son tahlilde insanlığın faydasını amaçlar. İnsan zihninin işleyişine ve onun psikolojik olduğu kadar ahlâkî motivasyonlarına dair araştırmalar yoluyla elde edilen veriler de insanlığın ahlakî ölçülerini ortaya çıkarmak için kullanılmalıdır. Dolayısıyla buradan elde edilecek bilginin hedefi de dengeli, sağlıklı, özgüvenli ve yaratıcı insan kişiliğini ortaya çıkarmaktır. Fazluurrahman'a göre, ahlak tanımaz ya da ahlaka aykırı bilgi de modern dünyanın, büyük ölçüde bile bile meylettiği liberalizmin aşırı formları namına oluşan köklü bir bilgi parçalanmasının sonucudur. Halbuki modern bilim hayatın ışığı ve geniş insan potansiyellerinin düzenine dair, hem yapıcı hem de yıkıcı tahminlerde bulunmuştur. Çağdaş medeniyet bir bütün halinde hayatın ahlakî esaslarının farkına varmayı engellemiştir.

Fazluurrahman, döneminde yoğun olarak tartışılan "Bilginin İslamileştirilmesi" hakkında eleştirel bir takım görüşler ortaya koymuştur. Bu minvalde o, İbn Rüşd'ün Faslu'l-Makal isimli risalesinde benzer görüşler ileri sürerek, araştırma metotlarının dinî yönelmelerden uzak prensipler olduğunu söylemektedir. Fazlurrahman yeni bilimlerin Batı değerlerini içerdiğini kabul etmesine rağmen, bilimsel metodolojiyi geliştirmenin veya "Bilginin İslamîleştirilmesi"ni gerçekleştirmek için geniş projeler üretmenin imkânsızlığını hararetle savunmakta ve Müslümanların İslamî bilgiler ve bilimler oluşturabilmelerinin bizzat Müslüman aklın kendisini geliştirebilme güçlerine bağlı olduğunu söylemektedir. Onun ifadeleriyle atom, Batılı bilim adamlarınca parçalandı, ama bu keşiften elektrik üretmeyi veya diğer faydalı şeylerde kullanmayı düşünmeden önce atom bombasını yaptılar. Şimdi bu bombaları yaptırıp bunlardan büyük yığınlar meydana getiren bilim adamları, telaş içinde geri dönüşün ve bunları imha etmenin yollarını aramaktadırlar. Aynı şekilde insanlık uzayda seyahate başlamıştır, ama yeryüzündeki sorunları çözümsüz kalmaktadır. Kısacası, yeni bir şeyler keşfetme ve yenilik arzusu sürekli kalırken, sorunları ahlakî olarak çözme dürtüsü, buna ayak uyduramamaktadır. Fazluurrahman'a göre "Bilginin İslamîleştirilmesi"ni gerçekleştirme çerçevesinde gücümüzü projeler çizmede harcamalıyız ve zamanımızı etütler yerine akılları geliştirmede kullanmalıyız. Zira Fazlurrahman bilginin özü itibariyle iyi olduğu kötülüklerin onun kötü kullanımından doğabileceği şeklindeki anlayışa dayanarak "bilgi" denilen şeyde İslamîeştirme programlarına konu olabilecek bir muhtevanın bulunmadığını savunmuştur.

Ona göre insan zihni, evren hakkındaki bilgilerin sadece yansıtıldığı bir ayna, depolandığı bir depo ve kaydedildiği bir kayıt cihazı değildir. Eşyaya isim verme, yani eşyanın niteliklerini, karşılıklı ilişkilerini ve işleyiş/hareket kanunlarını bulma ya da keşfetme gücüyle (fizik bilimleri), insanın iç-yapısının (ruhiyat) ve topyekûn geçmişinin (tarih bilimleri) yaratıcı, özgün ve bilimsel bilgisine sahip olmakla diğer varlıklardan ayrılan insan, aklını hem bilginin yaratıcısı olmak yönünde hem de bu bilginin uygun ve yapıcı yollarla kullanılması yönünde muktedir kılabilmelidir.

Ahlâk ve Siyaset

İnsanın doğuştan getirdiği eğilimleri, ilkel dürtü ve istekler ile özgeci ve üstün nitelikteki isteklerdir. Bunlardan birincisi, kendini korumaya ve hazza yöneliktir. Diğeri ise bencil isteklerin zararsız tatminini sağlayacak, fakat henüz ortaya çıkmamış, kendi dışına yönelik güçler ve kabiliyetlerdir. Ayrıca insanın doğuştan gelen eğilimleri onda potansiyel güç olarak bulunmaktadır. Sorumluluğu Kur'ân'daki "emânet" kavramıyla birlikte sosyolojik bir bağlamla ilişkilendiren Fazlurrahman, onu, "yeryüzünde ahlak kuralları üzerine bina edilmiş bir düzen kurmak" şeklinde tanımlar. Onun bilgiye ve insanın anlama yeteneğine yüklediği anlam da bu çerçevede değerlendirilmelidir. Nitekim bilgi, ahlakî bilinçliliğe götürmedikçe insanın mahvına, çöküşüne yol açar. Yine tabiattaki her bir işaretin (âyât) ne anlama geldiğini anlayabilmek için akıldan başka bir yeteneğe de ihtiyaç vardır ki o da inanma eğilimidir. Dolayısıyla ona göre, insanın anlamlandırma süreci aklî-kalbî birlikteliği zorunlu kılmaktadır. Fazlurrahman'a göre, insanda böyle bir değer mekanizmasını geliştirmek uzun ve çetin bir ahlâkî/zihnî mücadeleyi gerekli kılar. Bu yönüyle insan için hayat bitmeyen bir ahlakî cihattan ibarettir. İşte bu ahlakî mücadelede insan açısından asıl problem, insanın iyilik-kötülük, bilgi-cehâlet, güç-zaafiyet gibi zıtların bir karışımı, yani hem iyiye hem de kötülüğe eğilimli bir yapıda olmasıdır. İnsanın bu zıtlıklar gerginliğindeki dengeyi kesinlikle bozmaması gerekir. Böyle bir bozulmanın ahlakî neticesi, insanın ahlakî şahsiyetinin çöküşüdür. Takva ise ahlakî gerginlikler alanına demirleyip Allah'ın sınırlarına sıkı sıkıya perçinlenmektir. Burada aslolan insanın sınırları aşmasını engelleyen takva ile davranışlarını idare etmesidir. Şayet sınırlar hata ile aşılırsa, takva, insanı derhal tövbeye yöneltir ve şahsiyetindeki dengesizliğin düzeltilmesini sağlar. Bunun için de güçlü bir Allah inancı gereklidir. Bu yönüyle Allah inancı, insandaki ahlakî enerjinin her zaman diri olmasını sağlar.

Hz Peygamber'in nübüvveti esnasında yaptığı ilk işin ekonomik açıdan zayıf alt sınıfları güçlendirmesine yönelik vurguydu. Buradan hareketle Fazlurrahman, Peygamberin birincil görevinin sosyal reform olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Fazlurrahman'ın değindiği diğer bir konu devlet meselesidir. O devleti ahlakî değerlerin aracı olarak görmektedir. Ona göre İslam dini insan hayatının her anına doğrudan müdahale ve nüfuz etmektedir. Bu anlamda dinle devleti özdeş gören zihin yapısını eleştirir, dine yüklediğimiz anlamı devlete yüklemenin hatalı olacağını söyler. Diğer taraftan demokrasinin bir prensibi olarak, Fazlurrahman 'şûra'yı zik-

retmektedir. Peygamber şûrayı kabile kurumundan ümmet kurumuna dönüştürmesine rağmen Emevi yönetimiyle birlikte şurânın yerini ordu mensuplarından, ulemadan, nüfuz sahibi kişilerden oluşan "ehl-i hall ve akd" almıştır. Ayrıca, Osmanlı aydınlarından Namık Kemal'in anayasal demokrasinin oluşmasında şûranın önemine dair yazdığı pek çok makalenin etkisini ve Mısır'da Cemaleddin Efganî'nin gayretlerini zikreder. İslâm modernizmi ile laikliği birbirinden ayıran Fazlurrahman, Müslüman bir modernisti her yönüyle İslamî görmektedir. Fazlurrahman'a göre modernist, Batı'nın bazı sosyal değerlerini Kur'ân ayetlerinden yola çıkarak doğrular nitelikte yorumlamıştır. Yine demokrasinin Ortaçağ yönetimlerine oranla –ister halifelik ister saltanat olsun– Kur'ân'ın gerekliliklerine daha fazla hizmet ettiğini vurgular. Bundan dolayı İran'da Humeynî tarafından tesis edilen teokratik yönetimi, Kur'ânî ölçülerden sapma olarak değerlendirmiştir.

Öne Çıkan Eserleri

- *Avicenna's Psychology*. Oxford, 1952.
- *Islamic Methodology in History*. (1965). Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu. Çev. Salih Akdemir. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- *Islam*. (1966). İslam. Çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.
- *The Philosophy of Mullâ Sadra*. (1975).
- *Propecy in Islam*. (1979).
- *Major Themes of the Quran*. (1980). *Ana Konularıyla Kur'an*. Çev. Alparslan Açıkgenç. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- *Islam ve Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. (1982). *İslam ve Çağdaşlık*, Çev. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaşoğlu. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- *Health and Medicine in Islamic Tradition*. (1987). *İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp*, Çev. A. Bülent Baloğlu, Adil Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997.
- *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*. Krş. *İslam'da İhya ve Reform*, Çev. Fehrullah Terkan, Ankara Okulu Yayınları, 2006.
- *Avicenna's De Anima*. (Tenkitli Neşir; 1959).

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Adil Çiftçi. *Fazlur Rahman ile İslam'ı Yeniden Düşünmek*. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2001.
- Mehmet Çiçek. *Geçmiş ve Günümüz Algısında Kur›an (Molla* Fenari ve Fazlur Rahman Örneği). İstanbul: Yedirenk Yayınları, 2012.
- Hatice Kelpetin Arpaguş. *Fazlur Rahman'a Göre Allah ve İnsan*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2010.
- Adnan Koşum. *Nassları Anlama ve Yorumlamada Yöntem Sorunu: Fazlur Rahman Örneği*. İstanbul: İz Yayınları, 2004.
- Alparslan Açıkgenç. "Fazlur Rahman'ın Hayatı, Görüşleri ve Eserleri". *İslam ve Çağdaşlık*, 9-47. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999.

—Mehmet Ulukütük

BİLGİNLER

Allâme Tabatabaî

(ö. 1981)

Şiî havzada nazarî geleneğin yeniden canlanmasını sağlayan kelamcı, fakih ve müfessir

1281/1903 yılında İran'ın Tebriz şehrinde dünyaya geldi. 5 yaşında annesini 9 yaşında da babasını kaybetti. Babasının vasisi onu ve tek kardeşini ilk eğitimlerini almaları için okula gönderdi. 1290 ile 1297 arasında Arapça ve Kur'an eğitimini tamamladı. 1297'den 1304'e kadar olan sürede dini ilimler eğitimi aldı. Bu süre zarfında kendi tabiriyle felsefe ve irfan dışındaki bütün alanlarda eğitimini tamamladı. İlk eğitimini Tebriz'de tamamlayan Tabatabaî kardeşiyle birlikte dönemin önemli bir eğitim merkezi olan Irak-Necef'e gider. Yaklaşık 10 yıl burada naklî ve aklî ilimler tahsil eder. Burada Murtaza Talakani'den felsefe, Seyyid Hüseyin Badkubai'den matematik, Seyyid Ebu-l Kasim Hansarî'den fıkıh ve fıkıh usulü, Muhammed Hüseyin Ğarevi İsfahanî ve Mirza Hüseyin Na'inî'den hadis ve rical ilmi ve Seyyid Ali Kazî'den de irfan ve ahlak okur. Allâme, Necef'teki bu tahsil döneminde yaşadığı maddi sıkıntılardan sonra Tebriz'e geri döner ve on yıl Tebriz'in Şadabad köyünde çiftçilik yapar. Bu süre zarfında zaman zaman Kum'a taşınma planı yapsa da bu niyetini ancak 1325 yılında gerçekleştirir. Allame Tabatabaî'nin Kum'a yerleşmesiyle Şia dinî ilimler havzasında da yeni bir dönem başlar. Daha önce resmî eğitim müfredatından dışlanan aklî ilimler Allâme'nin Kum'daki ders halkları sayesinde zamanla havzanın resmî eğitim sisteminin bir parçası haline geleceklerdir. Allâme Kum'daki ilk zamanlarında meşhur Tabatabaîler silsilesine mensup olduğundan "Kazî" olarak tanınır ancak kendisi Tabatabaî olarak çağrılmayı tercih eder. Kum'a yerleştikten kısa bir süre sonra Molla Sadrâ'nın meşhur felsefi eseri olan el-Esfâr'ı "okutmaya başlar. Ancak bazı tutucu alimlerin ısrarıyla bu dersler iptal edilir. Bunun üzerine Allâme İbn Sînâ'nın eş-Şifâ adlı eserini okutmaya başlar. Bunun yanında geceleri de gayri resmî olarak el-Esfâr okutmaya devam eder. Bu dersler Perşembe ve Cuma geceleri yapılıyor ve derslere katılım Allâme'nin izniyle oluyordu. Allâme'nin Kum'da bulunduğu dönemde yaşanan önemli gelişmelerden bir diğeri de onun Heideggerci bir filozof olan Henry Corbin ile tanışması ve birlikte felsefe münazaraları gerçekleştirmeleridir. Dönemin önde gelen felsefe hocalarının da hazır bulunduğu bu münazaralar Kuzey Tahran'da Ahmed Zülmecd Tabatabaî'nin evinde yapılıyordu. Geride pek çok eser ve öğrenci bırakan Allâme Tabatabaî şemsî 1360, miladî 1981'de Kum'da vefat etti. Günümüzde İran'da İslam felsefesi Onun yetiştirdiği pek çok öğrencisi tarafından devam ettirilmektedir.

Öğretisi

Allâme Tabatabaî'nin önemi Safeviler döneminden sonra Şia eğitim havzasında hikmet, felsefe ve tefsir çalışmalarını yeniden canlandırmasıdır. Bu yüzden sadece Molla Sadrâ'nın hikmet ve felsefi görüşlerini yeniden ifade etmekle kalmamış buna ek olarak modern tartışmaları da göz önünde bulundurarak bu sistem içerisinde ve onun imkanlarını kullanarak yeni bir epistemoloji inşa etmeye çalışmıştır. Böylece dinî düşünceyi modern batı düşüncesi özellikle de onun İran'da oldukça yaygın ve etkin olan Marksist versiyonuyla mücadele edebilecek şekilde yeniden gündeme getirmiştir. Allâme bu amacına ulaşabilmek için başta Tefsîru-l Mîzân, Usûl-i felsefe, Reviş-i Realizm, Bidâyetü-l hikme ve Nihâyetü-l hikme olmak üzere pek çok eser kaleme almıştır.

Yirmi ciltlik bir tefsir olan el-Mîzân'da Allâme, Kur'ân'ın yine Kur'ân'la açıklanması ilkesini esas almıştır. Onun inancına göre Kur'ân her şeyi açıklayan bir kitap olduğundan, kendi amaç ve maksadının açıklığa kavuşturulabilmesi için başka bir şeye muhtaç olması düşünülemez. Bu yüzden herhangi bir ayetin açıklaması başka bir ayetle verildiği durumlarda, esbâb-ı nüzul, rivayetler ve müfessirlerin görüşleri ikinci sırada yer alır ve doğrudan bunlara başvurulmaz. Dolayısıyla Allâme'ye göre Kur'ân'da, Onun başka bir şeyle açıklanmasını zorunlu kılacak müphem ve belirsiz hiçbir şey bulunmamaktadır. Usûl-i felsefe ve revişi realizm kitabı genelde materyalist dünya görüşü, özelde ise Marksist felsefe anlayışına karşı yazılmıştır. Bu kitapta Allâme birisi ontolojik diğeri de epistemolojik olmak üzere iki temel önermeyi ispatlamaya çalışır. Ontolojik önerme "varlığın maddi olandan ibaret olmadığı" kabulüdür. Zira materyalist anlayış varlığın maddi olandan ibaret olduğu temel ontik kabulüne dayanmaktadır. Bu ontolojik zemin ve kabulün epistemolojik sonuç ve karşılığı ise aklın ikinci akledilirleri elde edebilecek güç ve donanıma sahip olduğunu gösterebilmektir. Murtaza Mutahhari'nin harika şerhiyle oldukça hacimli bir esere dönüşen mezkur çalışma işte bu iki önemli konu etrafında yapılan felsefi mülahazaları barındırmaktadır. Bu iki kabulü temellendirerek Allame, klasik anlamda metafizik yapılabileceğini göstermeye çalışır.

Birbirlerinin tamamlayıcısı olan Bidâye ve Nihâyetü-l Hikme eserleri ise Molla Sadrâ tarafından kurulan Hikmet-i Mütealiye'ye birer giriş kitaplarıdır. Bu eserlerinde Allâme, Sadrâ'nın felsefe anlayışını oldukça sade ve anlaşılır bir şekilde ortaya koyar. Bu özelliklerinden dolayı bu iki eser günümüzde Havzada ders kitapları olarak okutulmaktadır.

Varlık Düşüncesi

Allâme Tabatabaî, Molla Sadrâ tarafından XVII. yüzyılda kurulan Hikmet-i Mütealiye ekolüne mensup bir filozoftur. Bu felsefe ekolünün en önemli ve ayırt edici özelliği varlık-mahiyet ayrımında varlığın asil ve mahiyetin itibari olduğunu kabul etmesidir. Allâme de Molla Sadrâ'ya tabi olarak bu anlayışı benimsemiş ve mahiyetin salt zihnî bir olgu olduğunu buna karşılık dış alemde vaki ve gerçekten var olanın ise varlık olduğunu savunmuştur. Asalet-i vücûd olarak adlandırılan bu anlayış, İbn Arabî'nin vahdet-i vücut anlayışının Sadrâ felsefesindeki karşılığıdır. Asalet-i vücûd ile birlikte teşkîk-i vücûd ilkesi bu ontolojik yaklaşımın en temel ikinci dayanağını oluşturmaktadır. Birinci kabul gerçekten var olanın ne olduğu sorusuna cevap verirken, ikinci kabul ise vahdet-kesret ilişkisinin nasıllığının cevabını oluşturmaktadır.

Bilgi Teorisi

Klasik İslam Felsefesi esasında bir varlıkbilim olduğundan doğal olarak bilgi olgusunu da bir var olan olarak ele almış ve günümüzde epistemolojik bahisler olarak adlandırılan tartışmalara çok fazla girmemiştir. Allâme'nin bu alanda ilk yaptığı şey modern gelişmeleri de göz önünde bulundurarak İslam düşüncesinde bulunan bu boşluğu doldurmak olmuştur. Bu amaçla öncelikle epistemolojinin alanına giren meseleleri tedvin etmiş ve sistematik olarak bunları düzenlemiştir. Allame epistemolojiyle ilgili tartışmaları daha çok Usûl-i felsefe ve revişi realizm adlı eserinde bulunan dört makalede yapmıştır. Burada öncelikle; Eşyanın dışsal varlığı, tecerrüt, bilginin değeri, bilginin vaka ve nefsü-l emr ile mutabık olması ve buna ne kadar güvenilebileceği kavram ve meselelerini ortaya koymuş ve ayrıntılı olarak tartışmıştır. Ayrıca idrakte kesretin nasıl meydana geldiği, hakiki idrakler ile itibari olanların birbirinden ayırt edilmesi ile bunlar arasında bulunan farkların ortaya konması ve ilk aklî apaçık önermelerin duyulurlardan nasıl soyutlandığı gibi önemli meseleleri ele almış ve ayrıntılı olarak tartışmıştır.

Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi

İslam Düşüncesinde ahlak daha çok değerlerin statüsü etrafında ele alınmıştır. İki temel yaklaşım doğrultusunda bazıları değerlerin aklî zatîliğini savunurken diğer bazıları da değerlerin itibarî olduklarını savunmuştur. Bu kamplaşmada Allâme mensup olduğu kelamî geleneğin aksine değerlerin itibarîliğini savunmuş ve böylece değerler alanında yeni tartışmaların önünü açmıştır.

Öne Çıkan Eserleri

- *el-Mîzân fî tefsîri-l Kur'ân (Tefsîrü-l Mîzân*, 20 cilt). 1392. (Kevser yayınları tarafından çevirisi yapılmaktadır.)
- Usûli Felsefe ve Revişi Realizm. 1332 şemsiden önce, Kum.
- *Bidâyetü-l-hikme*. Kum. Muesesetü-l neşri-l İslami, H. 1428.
- *Nihâyetü-l Hikme*. Kum: Merkezu ısdârâtı müesseseyi İmam Humeyni li'l-bahs ve't-ta'lîm: Ş. 1395.
- *Resaili Seb'a*. Kum. Bonyâdı ilmî ve fikrî-yi Ostâd Allâme Muhammed Hüseyin Tabatabaî, Kum, Ş. 1362.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Muhammed Hüseyin Tabatabai. *Söyleşiler: Allame Tabatabai ve Henry Corbin*. Çev. İsmail Bendiderya. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- Muhammed Hüseyin.Tabatabai. *İslam'da Şia*. Çev. Kadir Akaras. İstanbul: Kevser Yayınları, 1999.
- Muhammed Hüseyin Tabatabai. *el-Mİzan fi Tefsiri-l Kur'an*. Çev. Vahdettin İnce, Kevser yayınları, 2000, İstanbul.

—Ebuzer Dişkaya

BİLGİNLER

Muhammed Âbid el-Câbirî

(ö. 2010)

Çağdaş Arap düşüncesinin önde gelen isimlerinden, Faslı düşünür ve felsefe tarihçisi

27 Aralık 1936'da, Fas/Fecîc'de doğmuştur. Ana dili Berberîce olup Arapçayı ilkokulda öğrenmiştir. 1946'da Milli Okula (Medresetü'n-Nahda el-Vataniyye) başlamış, daha sonra Fransız okuluna gitmiş ve orada Fransızca öğrenmiştir. 1950-1951'de et-Tehzîbu'l-Arabiyye okuluna devam etmiş, burada aldığı eğitimle klasik Arapça metinlere ve Batı kültürüne hakim olmuştur. Bir süre terzilik de yapmış olan Câbirî, el-Medresetü'l-Muhammediyye lisesini bitirdikten sonra Üniversite okumak üzere 1957'de Şam'a gitmiş 1958'de geri dönüp Rabat Üniversitesi Edebiyat Fakültesine girmiştir. 1950'lerde ülkesinin Fransız sömürüsünden kurtulması için yapılan direniş gösterilerinde aktif rol oynamış, sol görüşlü Union Nationale des Forces Populaires'in *(UNFP)* aktif bir üyesi olarak görev yapmıştır. UNFP 1973'te kapatılınca, 1975'te Union Sosyaliste des Forces Popularies'in politik bürosuna üye olmuş ve bu üyeliği 1988'e kadar sürmüştür. 1976 yılında Felsefe bölümünde doktorasını tamamlamış, bir süre öğretmenlik yaptıktan sonra akademisyenliğe geçmiştir. 2002'de Rabat V. Muhammed Üniversitesi'nden Felsefe ve İslam Düşüncesi profesörü olarak emekli olmuş, 2010 senesinde ise vefat etmiştir.

Öğretisi

Câbirî tarihsel süreçte oluşmuş geleneği ve bugünkü durumun yol açtığı olumsuzlukları eleştirmek suretiyle akıl gücüyle başarılabilecek bir modern Arap Rönesansını gerçekleştirmeyi amaçlamaktadır. Eserlerinde başlıca şu temalar yer alır: a) *İslam'da bilgi sorunu ve Arap-İslam Aklının anlamı*, b) *İslam toplumunun tarihsel evrimi ve* entelijensiyanın rolü, c) Arap dünyası ve Batı, d) *Çağdaş Arap düşüncesi ve evrensel fikirler*, e) *Şeriatın uygulanması ve Arap toplumlarının gelecekteki rolü.* Câbirî Arap aklının yapısının tam bir yapıbozumu ve eleştirisinin, uygulamaya konulabilir bir Arap geleceği inşa etme yolunda zaruri bir adım olduğunu öne sürer. "Aslî, köklü ve sabit olan değerlerden hareketle bir Arap-İslam kişiliği oluşturmak, mevcut bozuklukların tashihi için kaçınılmazdır" diyen Câbirî, bölgenin sorunlarının çözülebilmesi için öncelikle Arap-İslam aklı kavramının geliştirilmesinin önemi üzerinde durur. Câbirî çöküş sorununun modern Arap düşüncesi ve felsefesinin ana sorunlarından biri olduğu görüşündedir. Müslüman aydınların, özellikle ihyâcı Müslüman aydınların, çöküş sorununa geçerli bir alternatif sunamadıklarını ileri sürer. Câbirî Arap-İslam felsefesi bağlamında epistemolojinin temel problematikleri olarak bilginin anlamı ve rasyonalizm sorununu çalışmalarının merkezine almış, Batılı entelektüel gelenek ile Post-sömürgecilik dönemi Arap dünyası arasında bağlantılar kurmaya çalışmıştır. Bu entelektüel ve bilimsel çabaların politik arenada karşılığı ve maksadı ise Kuzey Afrika'da bağımsızlık sonrasında başlayan ve modern Arap düşüncesini klasik entelektüel geleneğin belli rasyonel kalıpları içine yerleştirmeyi amaçlayan kültürel bakımdan sömürgecilikten kurtulma projesini gerçekleştirmektir. Câbirî bu projesini gerçekleştirmek için çifte bir süreç izlemektedir: a) Geçmişin yapıçözümü, b) Post-sömürgecilik dönemi Arap düşüncesinin karşılaştığı en acil sorunların incelenmesi.

Câbirî'nin temel ilgisi metafizik ya da teoloji değil, felsefedir. Klasik çağda gelişen İslam teolojisinin sorunları, onu yalnızca akıl ve kültürü etkilediği oranda ilgilendirmektedir. Bu bağlamda ona göre felsefe, çağdaş Arap kültürünü teolojik zihniyetin (selefî aklının) dar görüşlülüğünden kurtararak ve onu eski çağa ait teolojik ön kabullerden ayıracaktır. Câbirî'nin Müslüman düşüncesinin evrimleşmesine ilişkin analizi, belirli bir çağda tüm düşünce süreçleri ve bilgi dallarına aşılanan temel eğilimleri keşfetmeye çalışmaktadır. Ona göre Arap-İslam düşüncesinin şekillenme dönemindeki kökeni beyân olarak adlandırılabilecek şeydedir ve esas kaygısı dinî ya da dilbilimsel metin olmuştur. Bu erken dönemde İslam düşüncesi kendisini dile ilişkin bilimlerin, gramer, retorik vs. ayrıntılı incelenmesine ve tabi ki dinî metinlerin, Kur'ân, sünnet ve bunlar etrafında kristalleşen bilimlere, özellikle de İslami histografyanın korunması, yayılması ve çalışılmasına yerleştirmiştir. Tüm bu özgün bilimler onların işlevlerini yöneten kapsamlı tek bir epistemolojik ilke tarafından birleştirilmiştir: Gramerde kıyas ilkesi ve fıkıh. Bununla yakın ilişkide olan da kelam ya da retorikte istidlal (sonuç çıkarma) ilkesidir. Câbirî Arap-İslam aklının mahiyetini ve işleyiş biçimini, farklı alanlardaki etkinliğini, ideoloji ve toplum arasındaki karşılıklı etkileşimi açıklamaya çalışmaktadır. Arap-İslam kültüründe egemenlik rolü üstlenen aklın, teorik ve pratik temellerini, buna ilişkin bir takım kavramları ve düşünceleri meydana getiren mekanizmayı deşifre etmeyi amaçlamaktadır. Çünkü o, Arap-İslam teorik ve pratik düşünce sisteminin belli bir biçimde ve mantık ideaları ile üretildiğine inanmaktır. Onun krizi de Arap-İslam aklının konusu ve sorunları da bu aklın ürünüdür ve çevredeki sosyal, ekonomik, dinsel ve siyasal halini yansıtmaktadır. Câbirî incelenen eserlerin yazıldıkları çağlarda hakim olan dünya görüşünün, yazarların ait oldukları düşünce gelenek ve ekollerinin, metinlerin tarihsel geneolojisinin, yazarların kendilerine has ayırt edici özelliklerinin, coğrafi ve yerel şartların etkilerinin, siyasal gelişmelerin, sosyal yapının ve bu yapıda meydana gelen gelişmelerin, kültür tarihinin konusu olabilecek diğer alanlardaki olası etkilerin çalışılmasının, hem eserlerin tarihselliklerinin tespit edilmesinde ve hem de bilimsel bilginin serüveninin aydınlatılmasında ufuk açıcı olacağını düşünmektedir.

Varlık Düşüncesi

Câbirî'ye göre beyânî akıl ekseninde düşünenlerin varlık ile yaratıcı arasındaki ilişkiye yönelik yaklaşımları, hem soyut düşünce bağlamında bir eksikliğe sahiptir hem de metodolojik olarak bir hata barındırmaktadır. Atomcu düşünce ilk olarak

beyânî epistemolojide Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf tarafından Allah'ın varlığını ispatlama çabası çerçevesinde ortaya çıkmıştır. Bu yolla âlemin hâdis olduğunu ortaya koymaya çalışmışlardır. Âlemin hâdisliğinin ispatlanması ise Allah'ın varlığının kanıtı olarak görülmüştür. Çünkü kelamcılar akıl yürütmede hareket noktası olarak "her hâdisin bir yaratıcısı bulunmalıdır" ilkesini benimsemişlerdir. Câbirî'ye göre kelamcıların bu önermesi burhânî bir ispata dayanmaz, sadece "resim, resmi yapanın varlığını gerektirir" şeklindeki gözlemden çıkarılan ilkelere dayanmaktadır. Beyânî aklın varlık teorisine bakıldığında, yine kültürün izlerini görmek mümkündür. Onların akliyat hususundaki görüşleri kültürün en önemli tezahürü olan dil ile ilişkisinde vücut bulur. Çünkü kelamcılar zaman, mekân ve olay gibi hususları, Arap dilinin belirleyiciliğiyle kavramışlardır. Kelamcılar bu kavramların Arap dilindeki anlamlarını muhafaza ederek atom teorilerini bu tasavvurların üzerine bina etmişlerdir. Gerçekte Arapça, ne zaman ne de mekânın nesnelerden bağımsız bir biçimde düşünülebildiği soyut kavramlara sahip değildir. Beyân âlimlerinin cevher-araz ilişkisine yönelik entelektüel dünya görüşlerine hâkim olan iki prensip vardır: Süreksizlik (infisal) ve imkân (tecvîz). Beyânî aklın işleyişinde bu iki prensip birbirini tamamlar ve her ikisi de mahiyet itibariyle atomcu teoriye dayanır. Fakat beyân âlimleri bu teoriyi dinî kaygıyla inşa etmişlerdir. Söz konusu kaygıyla teorik planda mucizeleri izah edebilmek ve Allah'ın mutlak kudretini ve O'nun her şeyi kuşatan bilgisini temellendirebilmek amacıyla cevher-i fert görüşünü benimsemek suretiyle hareket etmişlerdir. Fakat bu da problemli bir yöntemin benimsenmesi anlamına gelmektedir. Oysa Câbirî, Kur'ân'a dayanan saf İslamî algılayıştaki düzen, insicam ve buna bağlı olarak Allah'ın yaratmasındaki devamlılığın feda edilmeksizin, böyle bir yöntemin inşasının mümkün olmadığını düşünür. Câbirî beyân âlimlerinin dünya görüşlerini inşa ederken neden nizam delilini değil de hudus delilini tercih ettiklerini de sorgular. Ona göre bu durum, beyânî dünya görüşünün Arap dili ile ilişkili olmasıyla anlaşılabilir. Zira kültürün taşıyıcısı olan dil bedevi Arapların dünyasının bilinç dışına çıkmasını sağlamıştır. Câbirî beyânî aklın, varlık hakkındaki Kur'ân tasavvurunu benimsemiş olmaları gerekçesiyle saf dinî bir dünya görüşü olduğunu ileri sürerken, hatta varlıkta bir ittisalin bulunduğunu öngören avamî şirk olan paganizm ile aracı varlıklar telakkisini ön plana çıkaran entelektüel şirk olan Hermetik gnostisizme karşı beyân ehlinin mücadelelerini saf tevhidî bir tutum olarak nitelendirirken, analizinin ileriki aşamalarında onu kültürün hegemonyasına takılıp kalmak ve saf akıl ile dinin zemininden uzaklaşan bir düşünce olmakla itham etmektedir. Câbirî nedenselliğin hakim olduğu, nizama dayalı ve sürekliliğe sahip bir varlık tasavvuru inşa etmenin önemi üzerinde durmuştur.

Bilgi Teorisi

Câbirî epistemolojinin kültürel bilinçaltı özelliği üzerinde genişçe durur ve bu noktada tedvin asrında yapılan bilimsel faaliyetlerin, Cahiliye dönemini de kapsayacak şekilde ele alındığından bahseder. Câbirî'nin epistemoloji kavramıyla ilgili olarak ele aldığı diğer önemli bir kavram da problematik birliği olup ona göre, herhangi bir asırda bir problem bütünlüğü ve birliği yoksa bir epistemolojiden ve onun oluşumundan söz edilmesi mümkün değildir. Zira belirli bir dönemin belirli bir toplumunda tüm fraksiyon ve yönelimleriyle teorik düşüncenin kendine özgü bir formu vardır. Bu durumda temel gerçek bütünün kendisidir, parçalar değil. Câbirî'ye göre Arap-İslam düşünce tarihinde üç epistemolojik paradigma öne çıkmıştır. Beyanî, İrfânî ve Burhânî. Câbirî'ye göre bu yapısal tasnif (beyân, burhân ve irfân) sadece söz konusu tasnifin salt analitik açıdan Arap-İslam kültürünün içinde bulunduğu gerçek durumu bilfiil ifade ediyor olmasından değil, aynı zamanda bu kültürün genel gelişimi boyunca geçirdiği aşamaları da yansıttığı için en ideal tasniftir. Arap-İslam kültürü önce Kur'ân, Hadis ve bunlarla ilgili bilgi alanlarıyla, başlangıçta beyanî olarak başlamış, sonra da tercümelerle zenginleşerek diğer kültürlere açılmış, bilim ve felsefe şeklinde karşımıza çıkan "burhan" ile tasavvuf ve İşrâki felsefede ortaya çıkan "irfân" burada rahat ve verimli bir ortam bulmuş, sonra da bu sistemler arasında etkileşim ve eşleşmeler meydana gelmiştir. Bunun sonucunda iki temel akım oluşmuştur: Birincisi özellikle Doğuda ortaya çıkan ve irfânı beyan temeli üzerine kurmaya çalışan akımdır. İkincisi ise özellikle Mağrib ve Endülüs'te ortaya çıkan ve beyânı burhân temeli üzerine kurma yönünde hareket eden akımdır. Câbirî'ye göre Arap-İslam geleneği işte bu üç sistemin uzun soluklu mücadelesinin tarihidir. Sünnî-Abbâsî iktidarına karşı Şiî-Fars muhalefeti tarafından bir muhalefet unsuru olarak işlevselleştirilen ve keşf, ilham, işrâk gibi argümanlarıyla bilginin denetlenebilirliğini zedeleyen gnostik/hermetik kaynaklı irfân sistemi, Sünnî-Abbâsî iktidarının Yunan felsefesinden mantık ilmine dair eserleri bilgiyi denetleme işlevini yerine getirecek bir enstrüman olarak Arapçaya tercüme ettirmesine, yani burhân sistemini Arap aklına müdahil kılmasına sebep olmuştur. Ne var ki (İbn Rüşd ve genel anlamda Endülüs örneği istisna olmak kaydıyla) burhânın Arap aklını şekillendirme noktasındaki işlevi kısıtlı olmuş, irfân sistemi kadar beyân sisteminin de (nahiv, fıkıh ve kelam alimi Sîrâfî ile mantıkçı Mettâ b. Yunus arasında yaşanan ve mantığa ihtiyaç duyulmadığı neticesini vurgulayan münazarada tecessüm eden) muhalefetine maruz kalmış, neticede Gazâlî gibi krizi sistemleştiren düşünürler tarafından Arap aklı beyân ile irfânın uzlaştığı karmaşık bir yapıya dönüşmüştür. Beyânî epistemoloji ile irfânî epistemoloji arasındaki en önemli çatışma noktası her iki epistemolojinin akıl tasavvurundaki derin farklılıktır. Beyânî epistemolojinin çerçevesini çizdiği akıl, insanın bir haber ya da akıl yürütme/nazar yoluyla sonradan edindiği bilgiler olmadan işlevlerini yerine getiremeyen, hatta varlığı dahi tam olmayan fıtrî bir güçtür. Bu akıl yürütme/nazar, aklın kendi ilkeleri üzerine yaptığı bir etkinlik değildir. Çünkü buradaki akıl a priori bütün muhtevalardan arınmış somut bir güçtür. Aklın bir delil üzerine düşünmesi ve fikir yürütmesidir ki, delil akla dahil bir unsur olmayıp onun dışında oluşmuştur. Burhânî epsitemolojinin çerçevesini çizdiği akıl tasavvuru ise insan aklının tabiî bilgi kaynakları olan duyular, deney ve aklî muhakemeye dayanan bir düşünüş biçimine dayanmasıdır. Câbirî beyâna dayalı bir burhânî epistemoloji projesini hayata geçirmeye çalışmıştır.

Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi

Arap kültüründeki değer sistemlerinin oluşumu ve kökenlerini belirleyen Câbirî, Arap-İslam ahlak düşüncesinde beş değer sistemini analize girişir. İlk konu 'Fars (Kültür) Mirası' ve bu mirasın merkezî değeri olan "itaat ahlakı"dır. Câbirî bu bölümde itaat ahlakının Fars/İran kültüründeki belirleyici rolüne, Kisrâ merkezli baskıcı yönetim şekline, bu yönetim şekline ait Kisrâ merkezli itaat ve istibdad değerlerinin İslam kültüründeki yansımalarına eğilmiştir. İkinci konu Yunan mirası ve bu mirasın merkezî değeri olan "mutluluk" hakkındadır. Buna göre Câbirî'ye göre Arap-İslam ahlak düşüncesinde Yunan asıllı eğilimleri zorunlu olarak üçe ayırmak gerekir. (i) Tıbbî-İlmî eğilim; Galen, (ii) Felsefî eğilim; Platon ve Aristoteles (iii) Telfikî (senretik) eğilim; Galen, Platon ve Aristoteles. Bu bağlamda tıbbî-ilmî eğilimin temsicileri olarak Ebu Bekir Zekeriyya er-Râzî (et-Tıbbu'r-ruhânî), Sâbit b. Sinan (Tehzîbu'l-ahlâk), İbnu'l-Heysem (Tehzîbu'l-ahlâk), ve İbn Hazm'ı (Risâle fi Mudavati'n-nufûs); felsefî eğilimin temsilcileri olarak Fârâbî (el-Medinetü'l-fâzıla), İbn Bacce (Tedbîru'l-mütevahhid) ve İbn Rüşd'ü (Muhtasaru'l-kitabi's-siyase li Eflatun), telfikî (senkretik) eğilimin temsilcileri olarak da Âmirî (es-Sa'âde ve'l-is'ad) ve İbn Miskeveyh'i (Tehzîbu'l-ahlâk), tahlil etmiştir. Câbirî'ye göre İbn Miskeveyh ve hocası Âmirî, birbirinden tamamen farklı olan iki mirası, merkezî değeri mutluluk olan Yunan mirası ile merkezî değeri itaat ve istibdat olan Fars mirasını birleştirmeye (telfîk) çalışmışlardır. Câbirî'nin ele aldığı üçüncü değer sistemi ise sufî mirası ve sufî mirasına hakim olan, İslam öncesi İran mistisizminde ve İskenderiye ile Antakya'daki hermetik kültürde bulunduğunu öne sürdüğü fenâ ahlakıdır. Arap-İslam kültüründe etkili olan dördüncü değer sistemi, merkezî değeri "murûet" olan halis Arap mirasıdır. Din içinde marûete denk olan değer takvadır. Bu bağlamda ahlak-din ilişkisine değinen Câbirî, ahlakın her zaman ve mekânda dinden daha genel olduğunu iddia etmiştir. Son kültürel miras ise İslam mirasıdır. 'Değerler Krizi ve Din Ahlakı' başlığı altında İslam düşüncesi ve kültüründe neden bilimsel anlamda müstakil bir ahlak ilminin oluşmadığını yahut bu oluşumun neden geciktiğini irdeler. Câbirî ahlak konusunda Gazâlî'nin iki eseri üzerinde durur: Mizânu'l-amel ve *İhyâu* ulûmi'd-dîn. İlk eser konusu, yöntemi ve tasnifi bakımından Yunan mirasıyla ilişkili, ikinci eser ise ruh ve amaç yönünden sufî mirasıyla, yöntem ve tasnif bakımından beyân mirasıyla, yapı açısından ise Yunan mirasıyla ilişkilidir. Câbirî'ye göre *İhyâ*'yı tamamen kavramak için onu şimdi, öncesi ve sonrasıyla ele almak gerekir. *İhyâ*'yı Gazâlî'den sonraki boyutta okuduğumuz zaman *İhyâ*'nın tasavvuf tarihinde yeni bir başlangıç ve kuvvetli bir sâik oluşturduğu görülecektir. Ancak *İhyâ*'yı Gazâlî'den önceki boyutuyla okursak, onun Yunan ahlak mirası içinde Âmirî ve İbn Miskeveyh ile başlayan İsfehânî ile olgunlaşan Yunan ahlak mirasının İslamileştirmesi ameliyesine taç giydirme mesabesinde olduğunu görürüz. Câbirî, göre İslam mirasının direği, Kur'ân'dır ve Kur'ân ahlakının merkezi değeri de amel-i salihtir. İman ile amel-i salih bir araya geldiğinde ise, bütün dinlerde değerlerin en yükseği olarak kabul edilen takva doğar. Amel-i salih takvanın esas unsurudur. Başka bir ifadeyle, iman tek başına takva değildir. İmana amel-i salihin eşlik etmesi gerekir. Takva her dinin merkezi değeri olduğu için, bu konuda İslamiyetin özelliğini oluşturan husus, İslam'daki takvanın amel-i salihi tesis etmesidir. Ona göre Arap dünyasının, ahlâk alanında hem gelenekten beslenen hem de onunla hesaplaşan bir yeni yaklaşım sergilemeden, itaat ahlâkını telkin etmiş Erdeşir anlayışını tarihe gömüp iman-salih amel ve maslahat ilkeleri üzerine yeni bir ahlak inşa etmeden herhangi bir uyanış ve diriliş (nahda) gerçekleştirmesi mümkün değildir.

Öne Çıkan Eserleri

- *Fikru İbn Haldun: el-Asabiyye ve'd-Devle*. Beyrut: Daru'l-beyda, 1984.
- *et-Turâs ve'l-hâdâse-Dirâsât ve münâkâşât*. Beyrut: Merkezi Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1991.
- *Nahnu ve't-Turâs*. Krş. *Felsefi Mirasımız ve Biz*. Çev. Ahmet Sait Aykut. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2003.
- *Tekvinu'l-Aqli'l-Arabî*. Krş. *Arap-İslam Aklının Oluşumu*. Çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- Bünyetü'l-akli'l-Arabî: *Dirâsa tahlîliyye nakziyye li-nuzûmi'l-ma'rife fî sekâfeti'l-Arabiyye*. Krş. *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*. Çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacaklı, Ekrem Demirli. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- el-Aklü's-siyâsiyyü'l-Arabî. Krş. *Arap-İslam Siyasal Aklı*. Çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- Vichet-u Nazar Nahv-u *İadet*-i Qadaya'l-Fikri'l-Arabiyyi'l-Muasır. Krş. *Çağdaş Arap/İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*. Çev. A. İsmail Pala, M. Şirin Çıkar. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2001.
- Musakkafûn fi'l-Hadarati'l-Arabiyyeti'l-İslamiyye: Mihnetu *İbn* Hanbel ve Nekbetu *İbn* Rüşd. (Telif; 1995).
- *Aqlu'l-Ahlakiyyi'l-Arabî: Dirâsa Tahlîliyya Naqdiyya li-Nizami'l Qayyim fî Seqâfeti'l-Arabiyyeh*. Krş. Arap Ahlakî Aklı. Çev. Muhammed Çelik. İstanbul: Mana Yayınları, 2015.
- *Fehmu'l-Kur'âni'l-hakîm: et-Tefsîru'l-vâdıh hasbe tertîbi'n-nüzul*, I-III. (Telif; 2008-2009). Krş. *Fehmu'l-Kur'an, Siyer Eşliğinde Kur'an'ı Anlamak* I-III. Çev. Muhammed Çoşkun. İstanbul: Mana Yayınları, 2014.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Mehmet Ulukütük. *İslam Düşüncesinde Din ve Akıl: Muhammed Âbid el-Câbirî Özelinde Epistemolojik Bir Soruşturma*. Ankara: Otto Yayınları, 2016.
- Muhammed Çokşun. *Kur'an Yorumunda Yeni Bir Ufuk Cabiri ve Tefsir Anlayışı*. İstanbul: Fikir Yayıncılık, 2014.
- İbrahim Keskin. *Bir Yapısalcı Olarak Muhammed Âbid el-Câbirî'de Din-Kültür İlişkisi*. İstanbul: Gece Kitaplığı, 2014.
- Kürşat Atalar. *Modernist Zihniyetin Kritiği & Cabiri'nin Kur'an Anlayışı ve Tefsir Yöntem*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2016.
- Kadir Canatan. *Beyan Sosyolojisi*. İstanbul: Mana Yayınları, 2016.

—Mehmet Ulukütük

BİLGİNLER

Nasr Hamid Ebû Zeyd

(ö. 2010)

Tarihselci Görüşleriyle Tanınan Mısırlı Düşünür

Mısırlı düşünür ve akademisyen. 1943 yılında Mısır'ın Tanta vilayetine bağlı Kuhâfe köyünde dünyaya gelir. Sekiz yaşında hafızlığını tamamlar. 1957 yılında Tanta Ubeydiyye Medresesi ve Tevfîkiyye ortakolu; 1960 yılında Sanat Lisesi Telsiz Bölümünü bitirir. 1960–1972 yılları arasında Kahire Uluslararası Komünikasyon Teşkilatı'nda elektronik teknisyeni olarak görev yapar. 1972 yılında da Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı Bölümünü bitirir ve aynı yıl mezun olduğu fakülteye asistan olarak atanır. 1976'da yüksek lisans, 1981'de doktora çalışmalarını tamamlar. 1987'de doçent, 1995'de profesör olur. 1978-79 yılları arasında Pennsylvania Üniversitesinde araştırmalarda bulunur. 1982 yılında Abdülaziz el-Ehvânî İnsan Bilimleri Ödülü'ne layık görülür. 1985-89 yılları arasında Japonya'nın Osaka Üniversitesinde misafir öğretim üyesi olarak dersler verir. 1993'de Tunus Devlet başkanı tarafından yararlılık nişanı ile ödüllendirilir. 1995 yılında küfürle itham edilip hakkında mürted hükmü verilmesinin ardından Hollanda'ya yerleşir ve söz konusu tarihten itibaren yaklaşık olarak ölümüne kadar Leiden Üniversitesinde misafir öğretim üyesi olarak görev yapar. 2010 yılında nedeni teşhis edilemeyen bir hastalık sonucu Kahire'de vefat eder.

Öğretisi

Ebû Zeyd düşüncesine genel olarak bakıldığında, fikirleri üç ana eksende toparlanabilir: 1) Kur'ân araştırmaları ekseninde oluşan düşünce geleneğinin bilimsel bir temelde incelemesi ve bu geleneğin tarihsel bağlamına yerleştirilmesi, 2) dinî metinlerin anlamıyla ilgili bilimsel bilincin güçlendirilmesi, 3) siyasal İslam söyleminin eleştirisi.

Ebû Zeyd ilk merkezi hususa bağlı olarak İslamî düşüncede yorumcu-metin ilişkisi, yorumcu ve metnin olguyla ilişkisi ve metin kavramını inceler. Metin-yorumcu ilişkisinde taraflardan birini göz ardı etmeyecek bir inceleme peşinde koşmaya çalışır. Kur'ân'ı anlama ve yorumlama ve Kur'ân metniyle edebî yönden ilgilenme hususunda Ebû Zeyd'in etkilendiği edebî yöntem Kur'ân'ı, bir "edebî metin" olarak algılamakta ve edebî metinlerin, ortaya çıktıkları tarihsel ve kültürel şartlar doğrultusunda okunması ve yorumlanması gerektiği düşüncesinden hareketle de onları "tarihsel" bir okumaya tabi tutmaktadır. Edebî yöntem bazı Batılı Kur'ân incelemelerinde izlenen tarihsel yöntemle paralellik arz eder. Her iki yöntemde de amaçlanan metnin otantik anlamını belirlemektir. Her iki yöntemde de Kur'ân'ın anlaşılmasında nesnellik aranmakta ve nesnel yakalanmaya çalışılmaktadır (Özsoy, 1994: 238; Maşalı, 2004: 77). Ebû Zeyd'e göre bu yöntem okuma ve yorum etkinliğinde üç bağlamsal düzey ve buna bağlı olarak anlam üretimiyle ilgili üç düzey önerir; ilki tarihsel bağlama ait düzeylerdir. Bağlamsal okumadan ortaya çıkan tarihsel anlam da bu düzeyle irtibatlıdır. İkincisi, okuyucunun içinde bulunduğu bağlamdır. Bu, "tarihsel anlam" ile "okuma bağlamı"nın karşılıklı etkileşiminin bir ürünü olan "çağdaş anlamı" üreten düzeydir. Buradan üçüncü düzeye geçilir ki bu da önceki iki düzeyin ortak faaliyetinin ürünü olan ve araştırmacının kendi konumuna yönelik eleştirel bilinci ile önyargılarına yönelik eleştirel kavrayışı çerçevesinde önceki iki düzeyden ortaya çıkan anlam düzeyidir (Ebû Zeyd, 2001: 22; Maşalı, 2004: 82-85). Emîn el-Hûlî'nin teorisyenliği yaptığı ve Ebû Zeyd'in de çeşitli katkılar sunduğu bu yönteme Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanması alanında çağdaş dönemin ortaya çıkardığı yeni bir öneri olarak bakılabilir. Ebû Zeyd'in bu yönteme yaklaşımı Kur'ân okumalarını ideolojik yaklaşım ve konjonktürel fikirlerden uzak tutma çabası içinde olduğu görülen Emîn el-Hûlî ile benzerlik arz eder. Bununla birlikte Ebû Zeyd bu yöntemin birtakım açmazları olduğunu, zamanla selefi görüş mensuplarının elinde özgünlüğünü yitirdiğini ve modern dilbilimi ve hermenötiğin verileriyle tekrar geliştirilmesi gerektiğini söyler (Polat, 2007: 154). Ebû Zeyd'e göre edebî yaklaşımın asıl açmazı destekleyici bir kelamdan yoksun olmasıdır.

Ebû Zeyd –hakkında mürted hükmü verilmesine yol açan fikirlerinden biri olarak–Mefhûmu'n-Nass'ta Kur'ân metnini beşeri ve tarihsel bir olgunun ürettiği kültürel bir ürün olarak ele alır. Kur'ân metni yapısı itibariyle vahye dayalı olduğu için analiz yoluyla vahiy söylemi eleştirel ve akılcı bir bilginin konusu kılınarak incelenir. Bu noktada vahiy, karakteristiği itibariyle herhangi bir beşeri söylem ve epistemolojik üretim gibidir. Ebû Zeyd'e göre Kur'ân söz konusu olduğunda mesajı gönderenin bilimsel inceleme konusu olması mümkün olmadığından, O'nun metninin incelenmesine yönelik bilimsel çalışmaya, bu metne muhatap olan insanların hareketlerini ve ilk muhatap Elçi'yi çevreleyen olgu ile dil içerisinde vücut bulan kültürden başlanması gayet doğaldır. Bu sebeple metnin incelenmesinde hareket noktasının kültür ve olgu olması empirik gerçeklerle işe başlanması anlamına gelir. Burada kültürel olandan, kutsal olanın insanileşmesi anlaşılmamalıdır (Ebû Zeyd, 2001: 47). Bununla birlikte Ali Harb'e göre Ebû Zeyd'in bir yandan ilahî vahiy kavramını muhafaza ederken aynı zamanda bilimsel bir gelenek bilinci oluşturma planını amaçlaması; Kur'ân'ın metafizik varlığını olumsuzlayıp aynı zamanda onun ilahî kaynağına inanması bir çelişkiden ibarettir (Ali Harb: 2005, 206, 211).

Ebû Zeyd düşüncesinin önemli konulardan biri Kur'ân'ın tarihselliği meselesidir. O, Muhammed Arkoun, Fazlurrahman, Muhammed Taha, Hasan Hanefî vb. tarihselci düşünürler arasında yer alır. Ebû Zeyd, Kur'ân'ın tarihselliği kavramıyla Kur'ân'ın, indiği dönemin tarihsel şartlarıyla ilişkisini kasteder. Onun konuyla ilgili yazılarından kesinlikle Kur'ân'ın belli bir zaman ve mekandaki gerçekliği ya da sadece geçmişe

ait oluşu kast ettiği anlaşılmamalıdır. Burada kastedilen felsefe tarihi literatüründe düşüncenin olguyla ilişkisi ya da sosyal bilimlerde bilginin sosyolojik çerçeveyle ilişkisi başlığı altında işlenegelen hususdur. Kendi ifadeleriyle Kur'ân'ın tarihselliği kavramı hiçbir zaman zamansallık demek değildir. Bilakis bu, anlam düzeyleri ve delalet ufuklarını kavrayabilmemiz için bizim Kur'ân nüzulünün tarihi bağlamını yeniden elde etmekle yükümlü olduğumuz anlamına gelir (Ebû Zeyd: 2004, 11). Ebû Zeyd'e göre "tarihi" olan ile "ezeli olan"ı birbirinde ayırmak gerekir. Örneğin hırsızın elinin kesilmesi, zina edenin recmedilmesi ve misli misline kısas gibi "had cezaları" Kur'ân'dan önceki dinî kültürlerde yerleşik değerlerdir. Kur'ân'da ezeli olan 'adaletin ceza ile gerçekleştirilmesidir'. Cezanın şekli ise tarihseldir. Ezeli olanı bırakıp tarihsel olanın tarafını tutmak doğru değildir. Ona göre bunu kavradığımız zaman Kuran tarihselliğinin anlamının "zamansallık" demek olmadığını anlarız.

Ebû Zeyd düşüncesinin genel olarak yoğunlaştığı ikinci merkezi husus ise dini metinlerin anlamıyla ilgili bilimsel bilincin güçlendirilmesidir. O, Mefhûmu'n-Nass'ta Kur'ân metnini eleştirel ve akılcı bilginin konusu kılarak incelediği gibi genel düşünsel projesi çerçevesinde dini metinleri anlamada hermenötik, söylem analizi, yapısalcılık, dilbilim, tarihsellik ve bilgi sosyolojisi gibi çağdaş yöntemleri esas almak suretiyle bilimsel bilinci güçlendirmeye çalışır. Akılcı ve aydınlanmacı fikriyata sahip bir düşünür olarak Ebû Zeyd dinî düşüncenin bilimsel yöntemlerin egemenliği altına sokulmak suretiyle incelenmesi gerektiğini düşünür. Dinî bilginin doğası açısından bu çabanın ne kadar doğru olduğu hususu ise tartışmaya açıktır.

Siyasal İslam söylemini eleştirisi ise Ebû Zeyd düşüncesinin yoğunlaştığı üçüncü merkezi hususu oluşturur. Bu konudaki fikirlerini daha belirgin olarak Nakdu'l-Hitâb ed-Dînî isimli eserinde ve çeşitli yazılarında ortaya koymuştur. Ebû Zeyd Mısır kamuoyunda İslamcılarla Marksist, Liberal ve Milliyetçilerden oluşan Laikler arasında süregelen fikrî çekişmede tarafsız bir tutum takınmayıp fikrî çabalarını İslamcıların iddialarını çürütmek için işletmiştir. Bu bağlamda yazı ve konuşmalarında Laikler safında tartışmalara dahil olmuş ve dinî öğretiyi siyasi ve politik süreçlerin dışında tutmaya çalışmıştır. Ebû Zeyd'in siyasi söylemi bu anlamda laik bir söylem olarak karşımıza çıkmaktadır. O, İhvan özelinde hareketin reformist/ıslahî çizgiden selefi-siyasi bir çizgiye kaydığını, genelde ise İslamcı kesimlerin toplumsal veya düşünsel sorunlara çözüm olabilecek küllî bir öneri ve projeye sahip olmadıklarını belirtir (Özsoy, 1994: 239).

Öne Çıkan Eserleri

- *el-İttiçâhu'l-Aklî fi't-Tefsîr: Dirâse fî Kadiyyeti'l-Mecâz inde'l-Mu'tezile*. Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfî el-Arabî, 1996.
- *Felsefetü't-Te'vîl: Dirase fi Te'vîli'l-Kur'ân inde Muhyiddîn İbn Arabi*. Beyrut: Dâru'l-Vahde, 1983.
- *Mefhûmu'n-Nass: Dirâse fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire. El-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1990.
- *İşkâliyyetü'l-Kıraâe ve Âliyyâtü't-Te'vîl*. Beyrut: El-Merkezü's-Sekâfî el-Arabî, 1995.
- *el-İmâmü eş-Şâfiî ve Te'sîsu Aydûlîciyyeti'l-Vasatiyye*. Kahire: Dâru Sinâ, 1992.
- *Nakdü'l-Hitâb ed-Dînî*. Kahire: Dâru Sînâ, 1994.
- *en-Nasses-Sulta el-Hakîka*. Beyrut: El-Merkezü's-Sekâfî el-Arabî, 1997.
- *Devâiru'l-Havf*. Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfî el-Arabi, 2004
- *Metin Anlayışımız ve Kur'an İlimleri Üzerine*. Çev. Mehmet Emin Maşalı. Ankara, Kitabiyat, 2001.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Fethi Ahmet Polat. *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'ân'a Yaklaşımlar*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Ali Harb. *el-İstilâb ve'l-İrtidâd: el-İslâm Beyne Rûcîh Gârûdî ve Nasr Hâmîd*. Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfî el-Arabî, 1997.
- Ali Harb. *Nakdü'n-Nass*. Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfî el-Arabî, 2005.
- Cemal Ömer. *Ene Nasr Ebû Zeyd*, Dâru'l-Ayn li'n-Neşr. Mısır: 2013.
- Mehmet Emin Maşalı. *Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in Yorum Telakkisi ve Bu Telakkinin Niyetselci ve Felsefi Hermenötiğe Atıfları*. UÜİFD XIII/1 (2004): 73-90.
- el-Yâmîn. *Bin Tûmî Merciiyyâtü'l-Kıraâe ve't-Te'vîl inde Nasr Hâmid Ebû Zeyd*. Rabat: Dâru'l-Emân, 2011.
- Ömer Özsoy. "Nasr Hamid Ebu Zeyd'in Nass-Olgu İliskisi Bağlamında Ulumul-Kuran'ı Eleştirisi". *İslami Araştırmalar* VII/3-4. (1994), 237-246.

—Numan Konaklı

BİLGİNLER

Seyyid Muhammed Nakib el-Attas

(1931-)

Malezyalı mutasavvıf, İslam-bilim düşüncesinin önde gelen temsilcilerinden

Çağdaş İslâm düşüncesinin önemli temsilcilerinden el-Attas, Endonezya'nın Java adasında Cakarta'nın güneyinde bulunan Bogor kasabasında 1931 yılında dünyaya gelir. Burada geleneksel İslamî ilimler eğitimiyle birlikte, ilköğrenimini de tamamlayan el-Attas, ailesinin Johor Bahru vilayetine yerleşmesiyle birlikte çağdaş sosyal ve fen bilimler ile tanışır. Bahru'da genel eğitimini tamamladıktan sonra, yaklaşık üç

yıl boyunca (1952-1955) orduda subaylık yapar ve bu süre zarfında görevinde göstermiş olduğu üstün başarılar nedeniyle Malay Kraliyeti tarafından Kurmay eğitimi almak üzere İngiltere'deki Sandhurst Kraliyet Askeri Akademisine gönderilir (1952-55). Ancak el-Attas, orduda bilimsel çalışmalarını devam ettiremeyeceği gerçeğinden hareketle Kralın özel müsaadesini alarak yükseköğrenim düzeyinde İslamî ilimler tahsil etmek üzere Singapur'daki Malaya Üniversitesi'ne geçer (1957-9). Bunu müteakiben Yüksek Lisansını Kanada'da McGill Üniversitesi'nde (Montreal, 1962) doktorasını ise İngiltere'de Londra Üniversitesi'nde (1965), İslâm felsefesi, kelam ve tasavvuf alanlarında yapar. Doktora eğitiminin ardından ülkesine dönen el-Attas, kurucularından olduğu National University of Malaysia'da Malay Dili ve Edebiyatı Enstitüsünü kurar (1973). Öte yandan al-Attas, Kuala Lumpur'da, dünyanın farklı bölgelerinden öğrencilerin lisansüstü öğrenim göreceği bir bilim merkezi olan "Uluslararası İslâm Düşüncesi ve Medeniyeti Enstitüsünü"nü (International Institute of Islamic Thought and Civilization-ISTAC) kurar (1987) ve emekli oluncaya kadar da (2002) burada akademik çalışmalarını sürdürür. Burada dikkate değer hususlardan biri; Enstitü'nün binalarını, iç tasarımından, dersliklerinde kullanılan masa ve sıralara, sandalyelere ve şehircilik planına uygun olarak inşa edilmesine kadar kendi mimarî anlayışına göre bizzat el-Attas'ın çizmiş olmasıdır. Halen hayata olan el-Attas, yirmiden fazla kitap telif etmiş ve onlarca makalesi bilimsel dergilerde yayınlanmış olup, İngilizce olarak yazdığı eserlerin birçoğu da Malayca ve Arapça başta olmak üzere Türkçe, Farsça, Urduca, Fransızca, Almanca, Rusça, Japonca, Korece, Boşnakça ve Hintçe gibi dillere çevrilmiştir.

Öğretisi

el-Attas çalışmalarında epistemolojiden ontolojiye, edebten te'dibe, fizikten (bilimden) metafiziğe (tasavvufa) kadar birçok konuda görüşlerini beyan etmekte ve bu görüşlerini birbiriyle bütünlüklü ve tamamlayıcı olabilecek şekilde serdetmektedir. Öte yandan el-Attas'ın, Malay dünyasında İslâm, Malay dili ve edebiyatı gibi birçok mahalli mesele ve konular hakkında da teliflerde bulunarak bir bakıma yerelliğe vurgu yaptığı görülmektedir. Genel olarak çalışmalarında benimsediği yöntem ise beşer nutkunun ürettiği (farz-ı kifaye) bilgilerin, ontolojik cihetinin tesis edilmesi bakımından, evvelinde (nereden) ve sonrasında (nereye) İslâm metafiziğine (farz-ı ayn) bağlanmasıdır. Bununla birlikte el-Attas'ın çalışmalarını özgün kılan temel saik, bizce ana hatlarıyla geleneksel İslâm felsefesini ve düşüncesini zaman ve mekânın ihtiyaçlarını karşılayabilecek şekilde ve sorunlarını ilgilendirecek düzeyde yorumlama çabasında olmasıdır.

Metafizik ve Bilim Felsefesi

İslam metafiziği, el-Attas'ın bilgi, bilim ve eğitim kuramı başta olmak üzere bütün çalışmalarının nirengi noktası oluşturmaktadır. el-Attas'ın bilim felsefesinin epistemik iskeletinde, çağdaş bilim paradigmasının epistemolojik kaynaklarını oluşturan seküler akıl ile mantıksal ve felsefî deneyciliğin aksine, güvenilir duyular, akl-ı selim, sezgi ve doğru haber bulunur. Bu dört bilgi kaynağı, el-Attas'ın bilim felsefesinde birbiriyle uyumlu bir biçimde ele alınır ve insanın benliğinden(özünden) hareketle idrak edilen evrendeki kozmik hukuk ile bilginin Allah'tan geldiği olgusuna işaret edilerek söz konusu bilgi kaynakları için metafizik bir çerçeve inşa edilir. Dolayısıyla onun bilim nazariyesi, tevhidî bilgi geleneği üzerine kurulu ve tasavvuf düşüncesine göre tasarlanmış metafiziksel bir yapı içerisinde vücut bulmaktadır. Öyle ki bu yapı, insan aklının ve ruhunun te'dibini gaye edinen bilimsel hakikatin sistematik ve anlamlı bir çerçevesini sunmaktadır. el-Attas'ın bilim felsefesinin anlam zeminini teşkil eden ve diğer disiplinlerin de koordinatlarını belirleyen İslam metafiziği (tasavvuf) ile kastedilen şey psikoloji, ontoloji ve varlık hiyerarşisini anlatan kozmolojik doktrinlerin de dahil olduğu İslam felsefesinin temel konularıdır. Böylece el-Attas İslam metafiziğiyle, kelamcılardan hukemaya kadar, özellikle de sufilerin dahil olduğu ekollere ait fikirlerin, bazen çağın beklentilerini de dikkate alarak, bir terkibini gerçekleştirmektedir. el-Attas İslam metafiziğine ilişkin ileri sürdüğü argümanlardan (bilginin birliği, varlığın var oluş düzeyleri) hareketle "doğru bilginin" mümkün olduğunu ve bu bilgi türünün tüm insanî faziletlere epistemolojik arka plan oluşturması gerektiğini vurgulayarak, bu düşünceyi bir inanç meselesi hükmünde görmektedir.

Eğitim Felsefesi

el-Attas'ın eğitim felsefesinin teorik sacayaklarını te'dîb, edeb ve bu iki kavramın anlamlı birlikteliğiyle hasıl olan adalet kavramı oluştururken, pratik yönünü ise İslamî Üniversite Projesi teşkil etmektedir. el-Attas'ın genel felsefesi ile de bir uyum içinde olan te'dib kavramı, kevnî düzendeki nesnelerin ve vakaların kozmik çerçevede insan idrakine sunulması ve bu idrakle birlikte yüce bir kudretin kozmik düzendeki işlevinin bilinmesi ve içselleştirilmesini ihtiva etmektedir. Te'dib kavramıyla ontolojik ilişki içinde olan edeb kavramı ile de insanın maddî ve manevî bütün yönlerinin kuşatıldığı gündeme getirilmekte ve bu yönüyle edeb el-Attas'ın eğitim felsefesinin kendine münhasır, en sarîh ve köklü kavramları arasında yer almaktadır. Bu kavram, mahiyeti ve işlevi itibariyle insanın eşya ile olan münasebetlerini hikmet penceresi içerisinde gerçekleştirmesi üzerinde doğrudan bir tesir alanına sahiptir. Bu tesir alanı bakımdan edebin, tabiatı aşkın varlık düzleminden ve bireysel-toplumsal sahaya kadar bütün ilmî disiplinlerin dahil olduğu şümullü bir muhtevası vardır. Bu geniş ilmî disiplinler yelpazesinden çıkarılacak sonuca göre edebin, bilgi ile varlığın hiyerarşik bir düzen içerisinde olduğunun anlaşılmasında ve insanın bu hiyerarşik yapıyla olan ilişkisinin fiziksel, zihinsel ve ruhsal yetenekleriyle doğru orantılı olduğunu bilip idrâk etmesinde birincil bir işlevi söz konusudur. el-Attas'ın sisteminde, bu bilme ve idrak türünün bütüncül bir yaklaşımla evrendeki kozmik nizamın epistemolojik ve ontolojik düzlemdeki tahkîk ve tahlili üzerinden, gayb âlemiyle ilişkili aşkın zeminde temellendirilmesi gerekmektedir. Bu nedenle el-Attas, evrendeki kozmik nizâmın/hukukun edeb ile ilişkisinin tezahürünü adalet terimiyle açıklamaya çalışır. Burada adalet terimi evrenin kozmik nizam bakımından tüm var

olanların kendi sistemleri içinde yerli yerinde ve dengede olmasına ve bu denge ve düzeni sağlayan unsurların aşkın bir bağlamının bulunduğuna atıftır. Bu zaviyeden bakıldığında edeb, te'dib ve adalet üçlüsü, ontolojik ve epistemolojik kuramların teşekkülünde işlevsel etkinliği olan bilimsel bilincin/ruhun temeli hükmündedir.

Öte yandan el-Attas, eğitim felsefesinin önemli bir pratiğini oluşturan İslamî Üniversites Projesiyle İslâm dünyasında Batılılaşma eğilimlerinin başladığı dönemden bugüne üniversite düzeyinde en kapsamlı, tutarlı eğitim sistemi ve müfredatı geliştiren ilk mütefekkir olarak kabul edilmektedir (Wan Daud: 2008, 181). el-Attas'ın teorik taslağını geliştirdiği ve IIU (The International Islamic University) ile ISTAC'ta kısmî olarak uygulamaya koyduğu İslamî Üniversites Projesinin dört temel sacayağından söz edilebilir: i) İslamî eğitim anlayışının tekrardan canlandırılması, ii) İslâm bilgi geleneğinin özgünlüğünün ortaya çıkarılması, iii) kadim İslamî eğitim ve öğretim geleneğinin mekân bulması ve iv) yükseköğrenim sahalarında bir başarı örneğinin sergilenmesi. el-Attas bu maddeleri gerçekleştirmek üzere edeb, te'dib ve adalet gibi kavramlar ve var olandan farklı "yeni bir dil" inşa edilmesi için çabalayarak, "bilginin Batılılaştırılmaktan arındırılması" ve bunun için de uygulanacak ders müfredatları, mimari yapı, ilimlerin sınıflandırılması gibi alanlara yönelir. Burada ders müfredat taslağını ve bunun nazarî temelini oluşturmak için ferdin tabiatının fizikî (tabii bilimler) ve manevî (dinî ilimler) yönünden hareketle bilimleri sınıflandırır. el-Attas'ın İslamî Üniversite Projesinde önemli bir yer tutan bilimler sınıflandırması, esasen disiplinlerin konuların, yöntemlerinin, gayelerinin ve kaynaklarının İslam metafiziğiyle ilişkisinin belirlenmesi bakımından soyuttan somuta doğru sıralanarak epistemolojik ve ontolojik temellendirilmeler üzerine kuruludur. Bu bakımdan el-Attas'ın nihaî hedefi, başlangıçta üniversite düzeyinde ve sonrasında eğitimin diğer katmanlarında, Batı uygarlığının bilgi üzerindekia toplumunun yükseköğretim kurumlarındaki etkisini ve etkinliğini bertaraf etmektir.

İslâmîleşme Projesi

el-Attas'ın İslamîleştirmenin epistemolojik tasarısına ilişkin özgün yaklaşımları ve bunun mekânı kabul edilebilecek ISTAC'ı kurması, küresel ölçekte tanınmasına imkan sağlayan önemli etkenlerdir. Bu yeni epistemolojik tasarı, başta İslam toplumları olmak üzere bütün insanlığın yaşadığı zihnî, epistemolojik, ontolojik ve çevresel krizler gibi meselelere kılavuz olması bakımından önem arz etmektedir. Bu bağlamda İslamîleştirme projesi, her ne kadar İsmail Râcî Fârukî başta olmak üzere S. Hüseyin Nasr gibi çağdaş İslam düşüncesinin önemli bilim insanlarıyla özdeşleşmiş olsa da, öncelik sonralık bakımından bunu ilk ileri süren ve aynı zamanda bu alanın teorisyeni olan kişi el-Attas'tır (1967-68; el-Attas: 1993, 169). Fârukî'nin "bilginin İslamîleştirilmesi" taslağı, daha çok sosyal bilimler sahası üzerine politik bir eğilimi ihtiva ederken Nasr'ınki ise "çağdaş bilginin İslamîleştirilmesi" bağlamında inşa edilecek "İslamî bilimin" müteal arka planı üzerine yoğunlaşmaktadır. el-Attas'ın ise Nasr'a daha yakın durmakla birlikte iki düşünür arasında bir denge konumunda olduğunu ifade etmek mümkündür. el-Attas'ın çağdaş bilginin İslamîleştirilmesi ya da bilginin Batılılaştırılmaktan arındırılması çabası (özgün adıyla İslamîleştirme); esasen aslî bilginin mekanik-seküler faraziye ve nazariyelerle şekillenen çağdaş bilimsel tefekkürden arındırılmasıdır. Bu yönüyle İslamîleştirme, çağdaş bilimsel tefekkür biçiminin başta İslam toplumlarının eğitim kurumlarında olmak üzere, toplumsal ve politik birçok alanda sebep olduğu bilgisel tahribatın izale edilmesini amaçlayan zihinsel bir çabadır. el-Attas bu çabanın aynı zamanda bir zihniyet inşası olarak ele alınmasını ister. Başka bir ifadeyle el-Attas tevhidî dünyagörüşünün bir gereği olarak İslamîleştirmeyi; İslamî tefekkür biçimini, onu sarmalayan büyü ve efsane gibi mitolojik hurafelerden arındırdıktan sonra çağdaş seküler düşüncenin dil, düşünce ve mantık üzerindeki tahakkümünün sonlandırma süreci olarak görür ve bunu "epistemolojik devrim" şeklinde tanımlar. Bu süreç ve devrim boyunca; fizik ve metafizik alanları tanzim eden metafizik bir ilkeden hareketle ulaştığı, yaratıcı kudretin evrendeki göstergesi olarak kozmik hukuk ve tevhidî ilke, onun epistemolojisine dayanak teşkil eder.

Öne Çıkan Eserleri

- *Historical Fact and Fiction*. Kuala Lumpur, Malaysia: UTM Press, 2011.
- *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: ISTAC, 1993.
- *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam*. Kuala Lumpur: ISTAC, 1995.
- *The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education*. Kuala Lumpur: ISTAC, 1991.
- *The Mysticism of Hamzah Fansuri*. Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- 'Adi Setia. "Philosophy of Science of Syed Muhammad Naquib al-Attas". *Islam and Science* I/2 (2003), 165-213.
- Fatimah Abdullah. *An Analysis of the Concept of 'Islam' as 'True Submission' on the Basis of al-Attas' Approach*. Doktora tezi. ISTAC, 1998.
- Mohd. Zain Abd Rahman. "Postgraduate Research in Islamic Thought and Civilization at the International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), Malaysia". *Malaysian Journal of Library & Information Science*, X/1 (2005), 49-64.
- Sharifah Shifa' al-Attas. *ISTAC Illuminated: A Pictorial Tour of the International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), architectural and interior design, drawings and calligraphy by Syed Muhammad Naquib al-Attas*. Kuala Lumpur: ISTAC, 1998.
- Sıracettin Aslan. "Günümüz Bilim Felsefesi Bağlamında İslâm Bilim Tartışmaları: Syed Muhammad Naquib al-Attas Örneği". Yüksek lisans tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- Syamsuddin Arif. "Preserving the Semantic Structure of

Islamic Key Terms and Concepts: Izutsu, al-Attas, and al-Râghib al-Isfahânî". *Islam and Science* V/2 (2007), 107-116.
Wan Mohd Nor Wan Daud. "Al-Attas'ın Eğitim Felsefesi ve Metodolojisinin Genel Hatları". çev. Yasin Ceylan. *İslâmi Araştırmalar Dergisi* VII/1 (1994), 35-72.
Wan Mohd Nor Wan Daud. *The Beacon on the crest of a hill: a brief history and philosophy of the International Institute of Islamic Thought and Civilization*. Kuala Lumpur: ISTAC, 1991.
Wan Mohd Nor Wan Daud. *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib Al-Attas: An Axposition of the Original Concept of Islamization*. Kuala Lumpur: ISTAC, 1998.
Wan Mohd Nor Wan Daud. "Al-Attas' Concept of Ta'dib As True and Comprehesive Education in Islam". *Teoman Duralı'ya Armağan: Bir Bilim-Felsefe Çağrıcısı*, ed. Cengiz Çakmak, 180-193. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2008.

—Sıracettin Aslan

BİLGİNLER

Seyyid Hüseyin Nasr

(1933-)

İranlı düşünür, Gelenekselci Okul'un önde gelen temsilcilerinden

1933'te Tahran'da doğdu. İran'da modernleşme çalışmalarının başladığı Kaçarlar Dönemi ve ardından Pehlevî Dönemi'nde hanedanla yakın ilişki içerisindeki seçkin bir aileye mensup olarak dünyaya gelen Nasr, Amerika'da eğitim almış, Amerika ve İran üniversitelerinde İslamî çalışmalar alanında önemli kürsülerde bulunmuştur. Bugün gelenekselcilik (*traditionalism*) düşüncesinin İslam dünyasındaki önde gelen temsilcisi sayılmaktadır.

Nasr kendisinin bilim adamları ve doktorlar yetiştirmiş bir aileden geldiğini söyler. Nitekim babası Veliyullah Nasr bir kraliyet doktoru olmasının yanında eğitim bakanlığı gibi bir görevle İran eğitim sisteminin modernleşmesine öncülük etmiş bir bilim adamıdır. Annesi ise büyük din alimleriyle ünlü soylu bir aileye mensuptur. Nasr'ı dinî bir hassasiyetle yetiştiren ve Fars edebiyatı gibi geleneksel disiplinlerle tanıştıran babası onu lise eğitimini almak üzere Amerika'ya gönderdi. Nasr üniversite eğitimini Massachusette Institute of Technology'de fizik bölümünde tamamladı. Fizik bilmek onun için fiziksel gerçekliğin doğasını keşfetmek demekti. Bertrand Russell'ın bir konferansında, Batılı filozofların fiziği ve genel olarak bilimi böyle bir keşfin vasıtası olarak görmediklerini öğrendiğinde çok şaşırdığını, manevî ve entelektüel bir kriz yaşadığını ve bunun üzerine merakının Batı felsefesi ve bilim tarihine yöneldiğini aktarır. Giorgio de Santillana'nın etkisiyle üniversite yıllarında Doğu geleneklerine ilgi duyup mukayeseli dinler sahasına eğilince René Guénon'un eserleriyle karşılaştı. Bunu hayatının dönüm noktası sayan Nasr, Batı felsefesine dalmışken bir Batılı'nın kendisini alıp Hindu metafiziğinin enginliğine götürdüğünü söyler. Bu süreçte Guenon'dan sonra Gelenekselcilik ekolünün en önemli isimlerinden Ananda K. Coomaraswamy'nin eşi ile tanışma fırsatı buldu ve çeşitli gelenekler hakkında bir hazine olarak nitelediği kütüphanesinden istifade etti. Yine "Üstadım" dediği Frithjof Schuon'un yazılarıyla karşılaştı. Nasr'ın geleneğe ilgisi yalnızca teorik boyutta değildi. 1957'de entelektüel faaliyetlerinin ve felsefî okumalarının amacına ulaştığını belirttiği bir Fas ziyaretinde, kendisi için geleneksel hikmeti canlı bir gerçeklik haline getiren kişi olarak tanımladığı Frithjof Schuon'un Meryemiyye tarikatına intisap etti. Bilimsel araştırmalarına jeoloji ve jeofizik dallarında Harvard'da devam ederken bir taraftan İslam düşüncesi, bilim tarihi ve kelam ve felsefe tarihi alanlarında H. A. R. Gibb, George Sarton ve H. A. Wolfson gibi isimlerden ders aldı. Doktorada çalışma sahasını bilim tarihi olarak belirledi. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and Methods Used for its Study by the Ikhwan al-Şafa, al-Biruni, and Ibn Sina* isimli teziyle 1958'de doktorasını tamamladıktan sonra Tahran Üniversitesi'nde profesör olarak göreve başladı. Bu sırada Seyyid Muhammed Kazım Asrar, Seyyid Ebu'l-Hasan Kazvinî ve Muhammed Tabatabaî gibi dönemin dinî otoritelerinin, İslam geleneksel düşüncesi üzerine verdiği dersleri uzun yıllar boyunca takip etti. Böylelikle Batı'da önemli isimlerin yönlendirmesiyle okuduğu İslam felsefesini bir de İran'ın büyük üstatlarının gözünden görme şansını elde ettiğini aktarır. Yine İran'da geçirdiği bu dönemde İran Kraliyet Felsefe Akademisi'ni kurdu. Akademi, gerek üyeleri ve hem İran'da hem de İran dışında Gelenekselciliğe saygın bilim adamları kazandırması, gerekse kimi iddialara göre İslam Devrimi'nin gerçekleşmesindeki dolaylı fakat umulmayan etkisi bakımından yirminci asrın en mühim Gelenekselci müessesesi kabul edilebilir. Nasr'ın Henry Corbin ile İşrakî felsefenin tanıtılması maksadıyla yaptıkları çalışmalar bu vesileyle gerçekleşti. Öncesinde, Akademi'ye ve Nasr'a ilgi duyanlar, İran Devrimi yaklaştığında Şah'la yakın ilişki içerisinde olması dolayısıyla Nasr'dan uzaklaşmaya başladı. Buna mukabil kendisi hem saraya yakınlığının çok eskiye dayanması hem de Gelenekselci fikirlerinin etkisiyle monarşiyi destekliyor, bu süreçte saraya daha da yakınlaşıyordu. 1977 yılında Farah Pehlevî'nin baş sekreteri olup çeşitli diplomatik görevlerde bulundu. 1979 yılında devrim olduğu sırada yurtdışında bulunuyordu ve bir daha ülkesine dönmedi. 1984'te Amerika'da George Washington Üniversitesi'nde İslamî Araştırmalar profesörü ünvanıyla göreve başladı. Bugün aynı kürsüde görevini sürdürmektedir.

Öğretisi

Nasr'ın eserlerindeki temel yaklaşım, bilgi kaynağı vahiy olan geleneksel öğretilere ve ezelî hikmet şeklinde formüle edilmiş bir anlayışa dayanan gelenekselci perspektiftir. Nasr'a göre gelenek; vahyin ve dinin bilim, düşünce, sanat gibi her tür insanî ve sosyal sahadaki yansımalarını içerirken bunların tümüne tekaddüm eden bir metafizik bilgiyi ifade eder. Öte yandan tüm ilahî dinlerin ve düşünce mirasının aynı kaynaktan doğ-

duğunu vurgulayan ezelî hikmet anlayışı Ezelî İlke olan Mutlak Bir ve ondan kozmik bir hiyerarşi ile çıkıp tekrar ona dönen çokluğun ilişkisini ele alır. Bu ilişkiyi bilmek benliği bilmeyi gerektirecek ve neticede insanı hakikat bilgisine, yani Mutlak Varlık'ın bilgisine götürecektir. Bilginin vasıtası ise Gelenekselcilerin sıkça vurguladığı üzere akıldır (*intellect*). Nasr aklı tasavvufî bir kavram kullanarak *kalp* şeklinde yorumlar. Söz konusu bilginin İslam geleneğindeki temsilcileri olarak İbn Arabî, İbn Sînâ ve Sühreverdî gibi düşünürler Nasr'ın temel kaynaklarını teşkil eder. Şüphesiz onun entelektüel dünyasını şekillendiren şahsiyetler arasında Plotinus, Erigena, Eckhart gibi Batılı ya da Shankara, Lao Tze gibi Doğulu filozof ve mistikleri saymak gerekir, fakat düşüncesinin esasını kendisinin de manevi olarak beslendiğini ifade ettiği İslam bilginlerinin klasik görüşleri oluşturur. Böylelikle Guenon, Schuon, Burckhardt gibi temsilcilerden sonra ezelî hikmet düşüncesini ve onların bağlı bulunduğu inisiyatik geleneği günümüze aktaran Nasr'ın çalışma sahasını belirleyen öncelikle kozmolojik ve metafizik ilgi olmuştur. Bunun yanında Nasr doğa bilimleriyle olan geçmişinin de etkisiyle çalışmalarında temel problemlerden biri sayılabilecek çevre sorununa odaklanmıştır. Kendi ifadesiyle Nasr, bu probleme dikkat çektiğinde ve çevre krizini manevi bir kriz olarak temellendirdiğinde henüz Batı'da bu meseleler gündeme gelmemişti. Çevre sorunları tartışılsa bile ilkesel düzeyde irdelenmemişti. Bu sebeple Nasr'ın çevre hakkında yürüttüğü tartışma bir geleneksel varlık telakkisi ile modernite ve rasyonel bilim çatışması halini almıştır. Diğer yandan Nasr çalışmalarıyla İslam bilim paradigmasında felsefe ile bilimin ayrılmazlığını ve Müslüman bilim adamlarının bilim dünyasına katkılarını ortaya koydu. Her ne kadar Müslüman alimlerin üretimi Batı bilimine temel teşkil etmişse de Batı'daki bilimsel devrim İslam dünyasında meydana gelmedi. Bunun sebebi Müslüman dünyada insanın hiçbir zaman Tanrı'nın yerini almaya çalışmamış olmasıdır. Nasr Müslüman bilim adamları için bilimin kutsal bir uğraşı olduğunu vurgular. Buna mukabil modern bilimin rasyonalizm ve bireycilik adı altında dine ve aslında insana karşı olduğu iddiası, eserlerindeki temel argümanlardandır.

Hiç kuşkusuz Nasr'ın önemi büyük ölçüde özellikle İslam dünyasının modern bilim ve düşünceyle uzlaşma çabalarına ve İslamiyet'in modernist okumalarına odaklandığı bir dönemde gelenek iddiasında bulunmasıyla ilişkilidir. Onun gelenekle ilgili vurgusu İslam-bilim tartışmaları etrafında önemli katkılar doğurmuştur. Ona göre modern bilimsel teoriler ve yaklaşımların metafizik temelleri dikkatli bir şekilde tespit edilerek eleştiriye tâbi tutulmalıdır. Bu eleştiriyle birlikte, en iyi ifadesini Gelenek'te bulan aslî metafizik ilkelerin ve bu ilkeler etrafında teşekkül etmiş geleneksel bilimlerin ana çerçevesi dikkate alınarak anlamlandırıcı çerçevelerin ihya edilmesi gerekir. Böyle bir ihya faaliyeti bilginin kutsalla ilişkisini yeniden inşa edecek ve modern dönemde karşı karşıya kalınan birçok maddî ve manevî krizinn kaynağında profan bilginin hemen her alandaki hakimiyetinin kırılmasını mümkün kılacaktır.

Bir başka önemli husus, düşünce geleneklerinde kurucu düşünürlerin ardından başlayan telif ve şerh faaliyetinin bir örneğini Nasr'da bulmamızdır. Nasr bir taraftan farklı Gelenekselci düşünürlerin görüşlerini telif etmiş bir yandan da Gelenekselci terminolojiyi İslamî ve tasavvufî kavramlara taşımıştır. Ondan önce Schuon ve Burckhardt gibi isimlerde de benzer uyarlamalara rastlanır. Ancak Nasr'ın maksadı geleneğin canlandırılmasının yanında muhatap kitlenin genişletilerek Gelenekselci birikimin yaygınlaştırılmasıdır. Geleneğin en genel manada düşünce, sanat ve bilimlerden müteşekkil olduğu göz önünde bulundurulursa İslam geleneğinin yeniden inşası çağrısında bulunan Nasr'ın söz konusu tüm alanlara yönelik eserler vermiş olması ve klasik kaynakları bugün anlaşılabilir kılmak yönündeki çabaları dikkate değerdir.

Öne Çıkan Eserleri

- *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*. Çev. Nazife Şişman. İstanbul: İnsan Yayınları, 1985.
- *Üç Müslüman Bilge*. Çev. Ali Ünal. İstanbul: İnsan Yayınları,1985.
- *İslam'da Bilim ve Medeniyet*. Çev. Nabi Avcı, Ahmet Ünal, Kasım Turhan. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- *Bilgi ve Kutsal*. Çev. Yusuf Yazar. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.
- *İslam: İdealler, Gerçekler*. Çev. Ahmet Özel. İstanbul: İnsan Yayınları, 2009.
- *İslam Sanatı ve Maneviyatı*, Çev. Ahmet Demirhan. İstanbul: İnsan Yayınları, 1992
- *İslam ve İlim, İslam Medeniyetinde Aklî İlimlerin Tarihi ve Esasları*. Çev. İlhan Kutluer. İstanbul: İnsan yayınları, 1989.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- *The Philosophy of Seyyed Hossein Nasr*. ed. Lewis Edwin Hahn, Randall E. Auxier, Lucian W. Stone. Illinois: Open Court Publishing Company, 2001.
- Seyyid Hüseyin Nasr, *Söyleşiler*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- Mark Sedgwick. *Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*. New York: Oxford University Press, 2004.
- Ramin Jahanbegloo. *In Search of the Sacred: A Conversation with Seyyed Hossein Nasr on His Life and Thought*. Santa Barbara: Praeger, 2010.

—Feyza Güler

BİLGİNLER

Hasan Hanefî

(d. 1935-)

Mısırlı felsefeci, İslamî Sol akımının önde gelen isimlerinden

13 Şubat 1935 yılında Kahire'de doğan Mısır'lı düşünür Hasan Hanefi, Mısır› da 1948-1952 yılları arasında ortaokulda okurken zamanın selefî gelenekselciliğinin Müslüman Kardeşler Cemiyeti tarafından keskin bir şekilde dile getirilen biçimi ile karşılaştı. 1956 yılında Kahire Üniversitesi Âdâb Fakültesi, Felsefe Bölümünden mezun oldu. Kahire Üniversite'sinde lisans öğrencisi iken Müslüman Kardeşler'e katıldı ve örgütü Cemal Abdül Nasır hükûmeti tarafından yasaklanana kadar destekledi. Kahire Üniversitesi'nin felsefe bölümünden 1956 yılında lisans derecesini aldı. Entelektüel ufku Paris'te çalışmalarını sürdürmek için Mısır'dan ayrıldığında önemli bir biçimde değişti. Doktorasını İslam Hukuku ile Mukayeseli Dinler Tarihi alanında Sorbonne'da tamamladı ve 1956 yılından 1966 yılına kadar Fransa'da kaldı. Doktora için çalışırken, aynı zamanda Paris'teki Doğu Dilleri Okulu'nda da Arapça öğretmiştir. Ebu Hüseyin el-Basrî(ö.1044) tarafından yazılan bir Mutezilî metnin (el Mu'temed fî *usûli'l-fıkh*) eleştirel bir basımını yapmak için Muhammed Hamidullah ile işbirliği yaptı. 1967'de mezun olduğu fakülteye hoca oldu. Aynı fakültede 1973-1980 yılları arasında doçent, 1981-1995 arasında profesör olarak görev yaptı. O tarihten bu yana fakültedeki görevine emekli öğretim üyesi olarak devam etmektedir. Ana dili Arapçanın yanı sıra İngilizce, Fransızca ve Almanca bilmektedir.

Öğretisi

Hanefî'ye göre Müslümanların çağımızdaki geri kalmışlığına sebep olan temel sorunlardan biri, yaygın tanrı tasavvurundaki yanlışlıktır. Zira tanrı salt metafizik ve aşkın bir sabitlik olarak tasavvur edildiği müddetçe O'nun pratik hayatın ve dış dünyanın sorunlarına yerinde ve zamanında müdahil olup çözüm sunması düşünülemez. Kaldı ki yaşanan sorunlar her zaman aynı değildir. Bazen sömürgeden, bazen de ekonomik ya da sınıf ayrımcılığından kaynaklanan sorunlar yaşanır. Tanrı kavramının her duruma uygun olarak pozitif, yani insanların fayda ve maslahatlarını önceleyen bir noktadan hareketle yeniden içeriklendirilmesi gerektiği halde, klasik kelam bilginleri her durumda aynı sabit Tanrı kavramının geçerliliğinde ısrar etmiştir. Ne var ki bu Tanrı kavramının yaşanan gerçeklerle ilgili hemen hiçbir mesajı olmamış, bilakis salt kendisini ilgilendiren sorunları zaten bin bir türlü sorunla boğuşan insanlara dayatmıştır. Oysa Kur'ân açısından bakıldığında, Tanrı'nın insana tanıtılmasında, O'nun insanları ilgilendirmeyen hemen hiçbir özelliğinden söz edilmemiştir. Diğer taraftan Tanrı nesnel bilginin konusu olmadığından Tanrı bilgisinin (teoloji) imkânından söz etmek de pek mümkün değildir. Bu konuda aslolan, tarihin değişik dönemlerinde Tanrı'nın insan zihnine yansıyan (fenomonolojik) tezahürüdür. Buna göre hangi çağlarda hangi tür bir tanrı tasavvurunun tezahür ettiğine bakılarak bizatihi tanrı değil tarihsel insan bilinmiş olur. Bu yüzden Tanrı-bilimi (teoloji) esas itibariyle bir insan-bilimidir (antropoloji). İnsanlar tarih boyunca farkında olmaksızın hep kendi tanrılarını üretmiş ve ona tanrı demişlerse, şimdi aynı şeyi biraz daha bilinçli yaparak "bize bugün lazım olan tanrı"nın özelliklerini tespit etmek, tabir caizse tanrımızı yeniden üretmek mümkündür.

Hasan Hanefi'ye göre sol ve sağ, insan bilgisinde ve beşeri sosyal bilimlerde iki ayrı tutumu ifade eder. Sol, siyaset biliminde bir kavram olarak eleştirme, karşı çıkma, gerçekle ideal arasındaki mesafeyi açıklama demektir. Ona göre İslam felsefe geleneğinde İbn Rüşd'ün akılcılığı ve tabiatçılığı sol, İbn Sina'nın Marşıkî felsefesi ve Fârâbî›nin Sudurculuğu sağdır. Hanefi'ye göre İslamî Sol, şekilciliğe ve öte dünyanın ayrıntılarına gömülmüş pasif dinî akımlara karşı olduğu gibi; ülkenin zenginliklerine sahip üst tabakanın çıkarcı eğilimlerine set koymak talebindedir ve toplumsal adaleti gerçekleştirme hedefiyle sömürüye karşı bayrak açmasına rağmen hürriyeti yok eden, toplumun kendi kültürüne değer vermeyen, Marksizme olduğundan fazla önem veren baskıcı Marksistlere de karşıdır. Hasan Hanefi, sol ve sağı sadece politik eğilimler olarak değil felsefi, epistemolojik ve teolojik bir tutum, bir dünya görüşü olarak görmektedir.

Hanefi'ye göre geleneksel akâid ilminde akıl, bilgi üretmede müstakil olmayan ve naklin dediklerini doğrulamak gibi bir misyon biçilen akıldır. Tarihte dinî-siyasî oligarşik zümreler tarafından akla yüklenen tarihsel misyon, çıkarlar için nassı tevilde kullanılan bir araç olmuştur. Bu bakış tarzı insanı, özgür bir şekilde edimde bulunmayı ortadan kaldırıcı negatif bir insan profili haline getirmiştir.

Klasik kelamdaki kader tartışmalarını da ele alan Hanefî, bu literatürdeki tartışmaların sürekli olarak irade özgürlüğü-kader ve akıl-vahiy ikilemleri çerçevesinde dönmektedir. İnsan için aslolan insan iradesi ve onun imkânlarıdır. Eğer insanî irade özgürlüğü, önceden her şeye gücü yeten bir irade tarafından sınırlandırılmışsa o zaman insan kendi eylemlerinden dolayı sorumlu tutulamaz. Sorumluluk insan özgürlüğünü gerektirmektedir. Ancak seçme kabiliyetine haiz fani bir nefsin, kendisine açık olan yolların sayısız nisbî değerlerini hesapladıktan sonra ortaya çıkmasına müsaade etmek, büyük bir tehlikeyi göze almak olur. Çünkü hayrı seçme hürriyeti, aksini seçme hürriyetini de içermektedir. İlahî iradenin bu tehlikeyi göze almış olması, Allah'ın insana olan büyük güvenini gösterir. Bu güveni haklı çıkarmak da insana düsen görevdir. İyilik ve kötülük yapabilme kapasitesinde yaratılan bir mahlukun gizli güçlerinin ölçülmesi ve geliştirilmesini mümkün kılan tek şey, böyle bir tehlikenin göze alınmış olmasıdır.

İnsan özgürlüğü, doğal yasaların ve toplumsal pratiğin ürü-

nü olan tarihsel koşullara bağımlıdır. Hanefi'ye göre kelamda kader olarak anılan şey, aslında ilahî iradenin müdahalesi değil, toplumsal pratiğin tayin edici gücüdür. Özgür irade Allah ile değil, dünya ile ilişki halindedir. İnsanın davranışına sınır koyan Allah olmayıp, dünyadır. Toplumsal ve politik yapılar içinde insanın toplumsal eylemi, ilke olarak insan özgürlüğünün ifadesidir.

Öne Çıkan Eserleri

- *et-Turâs ve't-tecdîd: Mevkifunâ mine't-turâsi'l-Kadîm.* (1980). *Gelenek ve Yenilenme: Kadim Gelenek Karşısındaki Duruşumuz.* Çev. Emin Maşalı. Ankara: Otto Yayınları, 2011.
- *Kadâyâ Muâsıra.* (1983).
- *Mine'l-akîde ile's-sevra,* I-V. (1988).
- *Humûmu'l-fikr ve'l- Vatan.* (1988).
- *Mukaddime fî İlmi'l-İstiğrâb.* (1991).
- *ed-Dîn ve's-sevrâ fî Mısr,* 8 Cilt. (1989).
- *Mine'n-nakli ile'l- ibdâ',* 9 cilt. (2000).
- *Mine'n-nass ile'l-Vâki',* 2 cilt. (2003-2004).
- *Mine'l-fenâ ila'l-bekâ,* 2 cilt. (2009).
- *Hıvâru'l-Meşrik ve'l-magrib.* (1990). Hasan Hanefî-Muhammed Âbid el-Câbirî. *Doğu-Batı Tartışmaları.* Çev. Muhammed Çoşkun. İstanbul: Mana Yayınları, 2011.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Fethi Ahmet Polat. "Hasan Hanefi Haseneyn". *Çağdaş İslam Düşünürleri,* ed. Cağfer Karadaş. Bursa: Ensar Yayınları, 2003.
- Hilmi Karaağaç. "Hasan Hanefi'nin Kelam İlmini Yenileme Projesi". Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
- İlhami Güler. *Politik Teoloji Yazıları.* Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2002.

—Mehmet Ulukütük



Arayışlar Dönemi'nde Meydan Okumalar ve Cevaplar

MEHMET ALİ BÜYÜKKARA

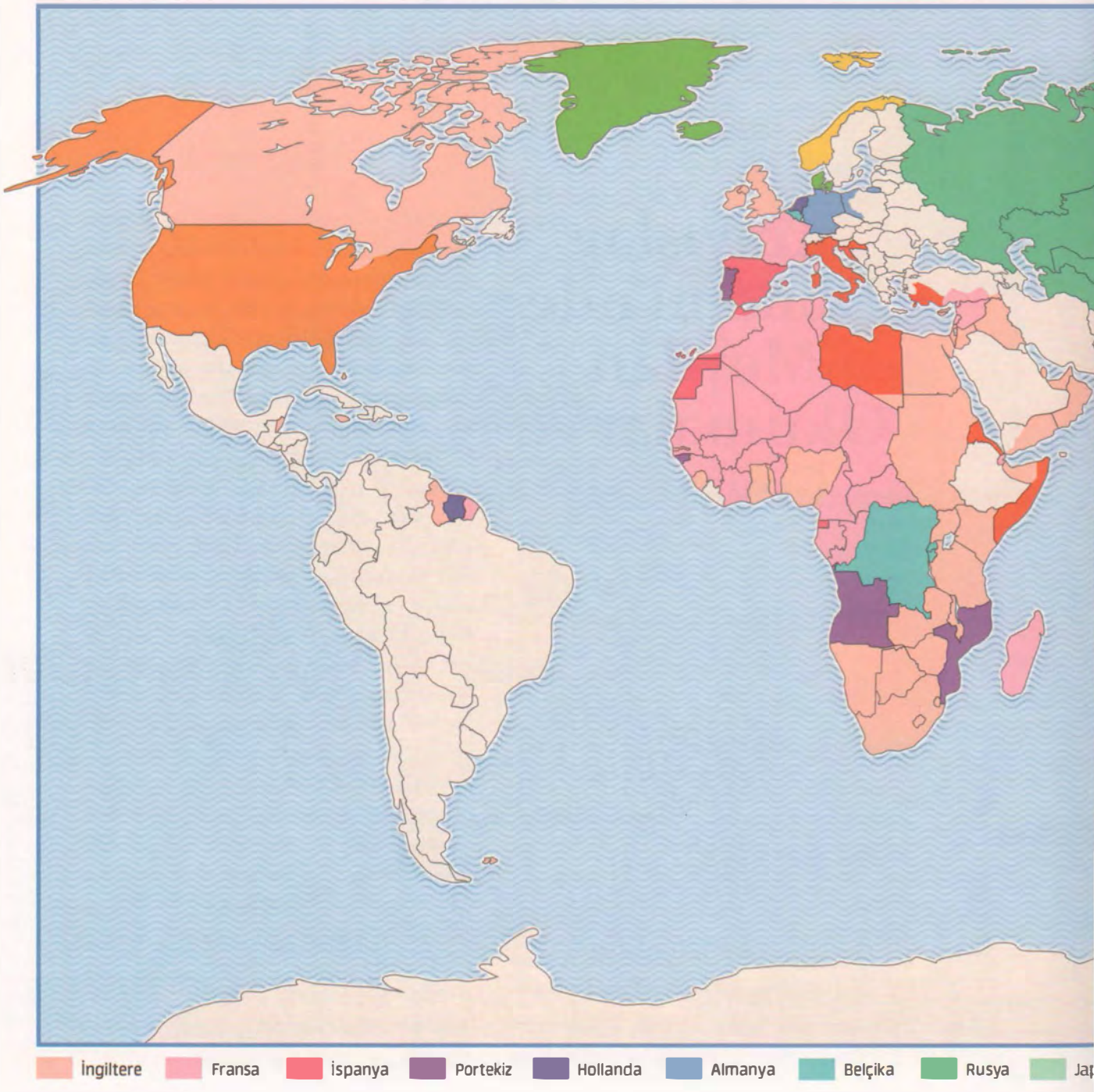
İSLAM düşüncesinin inişli çıkışlı uzun safahatında XIX. yüzyıl yeni bir dönemin başlangıcına tekabül eder. 1798'de Fransızların Mısır'a saldırısıyla başlayan süreç, Hint alt kıtasının 1852'de İngilizlerce sömürge haline getirilmesiyle devam etmiş, Kuzey Afrika ülkeleri Fransa ve İtalya'nın işgaline uğramıştır. Kuzeydeki Müslüman hanlıkların bağımsızlık çabaları sonuç vermemiş, Rusların sert politikaları karşısında umutlar büsbütün sönmesin diye Anadolu'ya hicret bir çıkar yol olarak kabul edilmiştir. Tüm bu gidişata dur demesi gereken Hilafet Devleti de hiç iyi durumda değildir. Peş peşe toprak kayıpları yaşayan Osmanlı, kapitülasyon anlaşmalarıyla Batılı emperyalist güçlere birçok ekonomik imtiyazı devretmek zorunda kalmıştır. Birtakım iyileştirme ve yenileşme hamleleriyle ayakta kalmaya çalışmaktadır.

İşgaller, yıkımlar, kayıplar sadece askeri ve siyasî alanda yaşanmamaktadır. Başta pozitivizm olmak üzere çeşitli Aydınlama fikir ve ideolojileri münevver Müslümanlar arasında revaç bulmaktadır. Sömürgecilikle kol kola faaliyet halindeki oryantalizm, fiziken bir 'hiç' haline getirilmek için uğraşılan Müslüman dünyaya "siz zaten her halinizle hiçtiniz" mesajını taşımaktadır. Kutsal kitap, nebevi öğretiler, hukuk, bilim, siyaset ve kurumlar üzerinde oluşturulan sistematik şüphelerle özgüvenlerini kaybetmek üzere olan insanların üzerine misyoner teşkilatlarıyla saldırılmakta, Müslümanları devşirmek, bu mümkün olmaz ise zihinlerini köleleştirmek için her türlü plan hayata geçirilmektedir. XX. yüzyılda da tesirleri daha ağır şekilde devam edecek büyük yıkım artık başımızdadır.

Olup bitenlere karşı koymak, gidişatı durdurmak ve tersine çevirmek gerekmektedir. İslam aleminin neredeyse her tarafında eş zamanlı olarak böyle bir gaye ve hedefle ortaya çıkan şahsiyet ve kurumlar, koyuldukları işin icabı ihyâ, ıslâh, tecdîd gibi kavramlarla birlikte anılırlar. İslami muhtevası açık olan bu ıstılahlara ilaveten İslamcılık kavramı aynı

Nusretiye Câmii

SÖMÜRGECİ GÜÇLERİ YAYILIŞI. 1918



gaye için kullanılır. Zira yıkımı durdurmak için ayrıca teklif edilen Batıcılık, Milliyetçilik gibi yol ve yöntemlerden hem kaynağı hem de istikameti ve hedefi bakımından ihya, ıslah ve tecdid gayretlerinin belirgin farklılıkları bulunmakta ve bu gayretler her adımında İslam'ı referans almayı ilke edinen bir düşünceyi temsil etmektedir.

Öte taraftan ister istemez kişilere, zamana, mekana, siyasî ve sosyal şartlara göre İslam'ın bu gayretlerdeki yorum tonları farklılaşacaktır. Öncelikle özeleştirel bir iç arınmayı gerekli görenlerin ileri sürdüğü "esas kaynaklara dönüş"ün mahiyeti başlı başına tartışma konusudur. Gelenekçi ve modern cevaplar bu tartışmada keskin iki tarafa işaret eder. Gerçi iki tarafın arasında farklı mevzi tutanlar da bulunmaktadır. Söz gelimi "iler-



lemek için" içtihat zarureti herkesçe dillendirilmekle beraber, söz konusu taraflar bunun sınır ve yöntemleri üzerinde pek anlaşamazlar. Terakki için Batı'dan istifadenin imkanı bu minvalde tarafların tam mutabık kalamadıkları diğer bir konudur. Eğitimde reform, İslam'a uygun yönetim ve siyaset yapma şeklinin nicelik ve niteliği, tasavvufun manevi eğitimde ne değerde olduğunun tespiti gibi onlarca konu üzerinde beyân-ı fikr eden alim ve mütefekkirlerin aynı hat üzerinde yürüdüklerini söylemek mümkün değildir. İttihad-ı İslam hedefi belki en ihtilafsız mevzudur. Ayrıntılara inilince bu konuda dahi farklılaşılsa da ümmetin birliği ideali İslamcılığın olmazsa olmazı kabul edilmektedir.

XIX. yüzyılın ilk yarısında İslam dünyası emperyalist işgal ile yüz yüzeyken Müslümanların hilafet makamı Osmanlı türlü sorunlarla uğraşmaktadır. Bunlarla baş edebilmek için Mehmet Ali Paşa'nın Mısır'da başlattığı yenileşme hamleleri İstanbul'da yankı bulmuş, 1839'da ilan edilen Tanzimat'la birlikte modernleşmenin önü resmen açılmıştır. Tanzimat öncelikle malî, askerî ve bürokratik reformları öngörmüş olsa da bunun eğitim, kültür ve düşüncede mutlaka karşılığı olacaktır. Tanzimat aydınlarından sayılan Şinasi (ö. 1871), Şemseddin Sami (ö. 1904) gibi isimler Batı'ya öykünür tarzda fikirlerini açıklarken, Ziya Paşa (ö. 1886), Namık Kemal (ö. 1888), Ahmed Midhat (ö. 1912) gibiler daha dengeli bir yol izlemeye çalışmışlardır. Batılı edebi türler olan hikaye, roman ve piyes bu kuşağın kalemiyle Osmanlı'da ürün vermeye başlar. Birçoğu, Batı dillerinden yaptıkları çevirilerle düşüncemizi Aydınlanmacı dünyaya açar. Hepsindeki ortak gaye Osmanlı'nın yaşatılması idealidir. Milliyetçilik ve vatanperverlikleri Osmanlı çatısı kadar geniştir. Diğer taraftan istisnasız hepsi Batı tecrübesini fazlasıyla önemsemektedir. "Medeniyet Avrupa'dadır" fikri baskındır. Fakat Ahmed Midhat ve Namık Kemal gibi isimlerde gördüğümüz şekilde Batı ile Doğu arasında bir bağdaştırmanın mutlaka yapılması gerektiğini söyleyenler çoğunluktadır. Diğer bir deyişle akılları Batı'da, yürekleri Doğu'dadır. Aynı zamanda bunlar edebi kaygılar gütmekten çok, mesajlarının topluma ulaşmasını eserlerinde hedefleyen aydınlardır. Gazete ve dergicilik bunun en etkili vasıtasıdır. Hak, hukuk, millet, hürriyet, müsâvât, meşrutiyet, devlet, vatan gibi kavramları, Aydınlanmacı muhtevalarını kısmen yerlileştirmek suretiyle işleyip yaygınlaştırmaları, düşünce dünyamıza yapmış oldukları en önemli katkıdır.



Diyobend Dâru'l-ulûm'u.

XIX. yüzyılın sonları ile XX. yüzyılın başları müspet ve menfî yönleriyle Tanzimat tecrübesine değer biçilen yıllardır. İlk meşrutiyet gerçekleşmiş, ikincisine az bir zaman kalmıştır. Genç Osmanlılar ve Jön Türkler'in tarih sahnesindeki rollerinin sonuna gelinmiştir. II. Abdülhamid'in İslamcı devlet politikasının neticeleri az çok belli olmuştur. Bu minvalde Osmanlı düşüncesinde tarafgirlikler, satırlarda artık daha açık şekilde ifade edilmektedir. Gri alanlar görece azalmıştır. Büyük Osmanlı birliği idealinin tesirini kaybetmesiyle oluşan boşluk Batıcılar ve İslamcılar tarafından paylaşılır. Aradaki sınır hayli sarihtir. Misalen Tevfik Fikret (ö. 1915) yaşanan her olumsuzluğun arkasında dini görme eğilimindedir. Bu fikrin bariz şekilde yansıdığı Târih-i Kadîm ve Haluk'un Amentüsü şiirlerinde pozitivizm ve hümanizmde karar kılar.

Mehmet Akif (ö. 1936) ise diğer taraftadır. Akif'e göre meydan okumalara tesirli cevap, Fikret'in Haluk'undan değil kendi Âsım'ından gelecektir. Âsım'ın ahlakı Kur'an'dır. O çalışkandır ve Batı medeniyetine açık bir insandır, ama Batı'dan istifadenin sınırlarını bilmektedir: "Bu cihetten, hani hiç yılmasın, oğlum gözünüz – Sade Garb'ın, yalnız ilmine dönsün yüzünüz" derken Akif, malum sınırı çizmiş olmaktadır. Şehbenderzâde Ahmed Hilmi (ö. 1914) de aynı temaları işlemiştir. Modernleşmenin yüzü artık elli yıl önceki kadar bulanık değildir. Dine ve millete ters düşmemek kaydıyla ancak modernleşilebilir. Yeni ilm-i akâid adlı eseri ile Şehbenderzâde, Batı menşeli din karşıtı ideolojileri iman mevzûu yapmış, böylece akaid ve kelamda yeni bir çığırın öncüleri arasında yer almıştır. Yeni İlm-i Kelâm denen bu akım, sıfâtullah, halku'l-Kur'ân gibi artık önemini kaybetmiş itikadi konuları gündemden düşürerek, ça-



Sir Seyyid Ahmed Han tarafından kurulmus Aligarh Üniversitesi'nin Mescidi.

ğın getirdiği inanç problemlerini asıl mevzu haline getiren alim ve münevverlerin ortaya koydukları ortak çabanın adıdır.

Şüphesiz ortadaki eserler kültür, sanat, terbiye, din ve maneviyat üzerine yazılanlardan ibaret değildir. Siyasî konular gündemin en başında yer almaktadır. Hatta başka her mevzu bir şekilde siyasetle irtibatlı olarak sunulmaktadır. Bu durum düşüncenin mecburi bir siyasallaşma hâlidir. Her problemin aslında İslam âleminin siyasî bakımdan çöküşüne dayandığı şeklinde hakim bir kanaat mevcuttur. II. Abdülhamid'in İslamcı politikalarının İslamcılar arasında büyük memnuniyetsizlik yaratmasının nedeni de bu konuyla ilgilidir. Zira devletin izlediği siyaset, İslamcı zihnin hak, hukuk, hürriyet ve eşitlik eksenli bütüncül dokusuyla uyumlu değildir. İslamcılara göre, devletin ayakta tutulması ve düşmanların geriletilmesi gibi pragmatik amaçlar, kalıcı ve ilkeli reformlarla desteklenmezlerse yararlı sonuçlar doğurmazlar. Batı'nın demokrasi ve cumhuriyet tecrübeleri bu hususta İslamcılar açısından insanlığın hikmet dolu ortak değerleridir. Bir siyaset adamı olarak Tunuslu Hayreddin Paşa'nın (ö. 1890) evvela Tunus'ta icraata geçirdiği, akabinde İstanbul'da denediği siyasî ve bürokratik reformlar gerçekten verimli ve göz kamaştırıcıdır.

Hayreddin Paşa, "müslüman kalarak" modernleşme idealini siyasette ve devletin işleyişinde müşahhas hale getirmek isteyen bir icra adamıdır. Aynı şekilde daha çok siyaset üzerine konuşup yazan bir aydın ve devlet adamı olarak Said Halim Paşa, (ö. 1921) söz konusu Batı'dan istifade yönteminin sanıldığı kadar basit ve masum olmadığını düşünmektedir. Onun 1920'lerin başında yayımlanan İslam'da Teşkîlât-ı Siyâsiyye adlı eseri, konusunda İslam aleminin ilk düşünsel projesi



Osmanlı İmparatorluğu'nun 34. padişahı, 113. İslâm halifesi, Sultan II. Abdülhamid.

olarak takdim edilir. Said Halim Paşa'yı özgün kılan husus, onun Batılı siyaset kurumlarının İslam alemi için ne derece elverişli olduğu hususunda ortaya attığı şüphelerdir. Ona göre, Batı'nın kendi ihtiyacı için kendi kültür ve değerlerinden üretmiş olduğu sistem ve kavramların, üzerinde ne kadar tadilat yapılırsa yapılsın, Batı'dakilerden çok farklı değerlere sahip olan İslam alemi için kullanışlı olmayacağı aşikardır. O halde Müslümanlar kendi dinî ve toplumsal şartlarına uygun ve İslamî bir muhtevaya sahip olan sistemlerini geliştirip uygulamalıdırlar. İlahî tabiatlı olması hasebiyle bu sistem, Batı toplumları dahil tüm insanlığa faydalı olacak bir keyfiyete sahiptir.

Bahsettiğimiz pây-ı hilâfet merkezli bu düşünce faaliyetleri, aslında İslam aleminin her yerinde aynı zaman zarfında aynı şartlarda kendini tekrar etmiştir. Cemaleddin Efgânî (ö. 1897) hayatını İslam birliği ve Müslümanların terakkisi için harcamış bir eylem adamıdır. Pragmatizmi ve fırsatçılığı, aslında tedrici bir uyanışı öngören görüşlerinin daima önüne geçmiştir. Onun teorileri ne yazık ki pratiklerinin kurbanı olmuş ve belki de bu husus Efgânî'yi, ıslahat adımlarını siyasetin tavanından tabana doğru atmayı öngören siyasal İslamcılığın fikir babası yapmıştır. Talebesi ve dava arkadaşı olan Muhammed Abduh (ö. 1905) ile beraber yaptıkları işler hayli etkileyicidir. Fakat Abduh siyasî koşturmacanın yıpratıcı sonuçlarıyla yüz yüze kalınca, daha esaslı ve kalıcı olduğunu düşündüğü eğitim ve kültür alanına yatırım yapmayı daha doğru ve verimli bulacaktır. Mısır'da Rifâî Tahtâvî'nin (ö.1873) ismi etrafında çok önce başlamış olan yenilikçi hamleleri devam ettiren Abduh, içtihat müessesesinin işlevselleştirilmesi, medrese ve okulların Batılı standartlarda modernize edilmesi, adalet kurumlarının iyileştirilmesi, kadınların toplumda daha çok yer almaları gibi konularda önemli teorik ve pratik açılımlar yapacaktır.

Bu arada Osmanlı Devleti yıkılır, yerine kurulan Mustafa Kemal liderliğindeki cumhuriyet idaresi 1924 yılında hilafeti ilga eder. Yeni devletin ideolojisi İslamcıların, özellikle de Said Halim Paşa'nın tespit ettiği çizgide şekil almamış, tam aksine pozitivizmi esas alan laisizm çizgisini benimsemiştir. Bu sürece Ziya Gökalp'in (ö. 1924) vurduğu damga gözden kaçmaz. Meydan okumalara bir cevap olarak İslamlaşma ve muasırlaşmanın yanına Türkleşmeyi de ekleyen Gökalp, İslamlaşmayı inanç ve ibadet alanına



Mehmet Âkif Ersoy, Türk şair, veteriner hekim, öğretmen, vaiz, hafız, Kur'an mütercimi ve siyasetçi

hasretmiş, dinin milli eğitimdeki önemini kabul etmekle birlikte, toplumun idaresinde ve adaletin tesisinde muasır değerlerin esas alınması gerektiğini belirtmiştir. Gökalp'in Türkçülüğü, Batılı çağdaş değerler etrafında yapılanan Türk ulus devletinin en önemli ilham kaynaklarından birisi olmuştur.

Ortaya çıkan yeni siyasî durum birçok İslamcı için hayal kırıklığıdır. Mehmet Akif gibi Şeyhulislam Mustafa Sabri (ö. 1954) de Türkiye'yi terk etmek zorunda kalır. Kimileri Elmalılı Hamdi (ö. 1942) gibi evlerinde uzleti tercih eder. Said Nursi (ö. 1960) gibi bazı alimler de hem eser telif ederler hem de "yeni neslin imanını kurtarma" gayesiyle siyasî yönü olmayan bir cemaatleşme gayretine girerler. Mustafa Sabri ve Said Nursi, İslam ile modern arasını bulma girişimlerinde ölçünün kaçtığını düşünen alimlerdendir. Nursi "içtihat gerekli, ama şimdi zamanı değil" derken, söz konusu bağdaştırmanın dinî prensipleri yozlaştırıcı etkisini dile getirmek niyetindedir. Zira zaman kötüdür ve bilgi kıttır; kötü niyetliler ve cahiller bu yolla İslam'ı içerinden tahrif etmek isteyebilir. Mustafa Sabri ise Mısır'da, Abduh'la sembolleşen modern İslamcı ekolün karşısına eğitimde usûl-ü kadîm yanlısı muhafazakar ve gelenekçi bir İslamcı ekolün sözcülüğünü üstlenerek tavrını koyar. Yusuf Nebhânî (ö. 1932), Zâhid Kevserî (ö. 1951), Ahmed Davudoğlu (ö. 1983), Abdülfettah Ebû Ğudde (ö. 1997) bu ekolün diğer tanınmış isimleridir.

Öte yandan, dini ve siyasî içerikli birçok konuda Abduh'la paralel düşünen Musa Cârullah'ın (ö. 1949) da aralarında olduğu Rusya Cedidcileri, medrese usulünün klasik eğitim metotlarını (usûl-ü kadîm) izleyen ulemanın aksine, Batılı eğitim müktesebatından esinlenen reforme edilmiş bir eğitim sistemini (usûl-ü cedîd) savunmuşlardır. Hint alt kıtasından Muhammed İkbal de (ö. 1938) benzer kaygılara sahiptir. İslamî düşüncenin sacayaklarından olan klasik kelam ve felsefenin artık günümüze cevap vermediğini düşünmektedir. Tasavvuf da artık işlevini kaybetmiş, kadercilik ve tembelliğin mazereti haline gelmiştir. Mustafa Kemal'in devrimlerini Batı'dan ilham alan yeni bir İslamî hamle olarak görmüş ve desteklemiş, fakat tümüyle Batı taklitçisi ve yerli değerleri tahrip eder bir hal alınca eleştirmiş, Türkiye'deki sürecin İslamlaşma ile nihayet bulacağını ümit ederken bunun tersini görmek onu fazlasıyla üzmüştür. Pakistanlı İkbal'in İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İhyası adlı eseri Bosnalı Aliya İzzetbegoviç'in (ö. 2003) Doğu ve Batı Arasında İslam adlı eseriyle mütemmem ve mükemmel hale gelir. Bir evrensel din olarak



Cemaleddin Afganî

İslam'ın "Doğu ve Batı" arasında kurduğu eşsiz denge ve bu dengenin sağladığı bütünlük İzzetbegoviç tarafından büyük bir bilgelikle ortaya konur.

Osmanlı'nın yıkılışı ve yerine bir ulus devletin inşası haliyle hilafet meselesini öne çıkartmıştır. Fakat yeni sözler, İslamî yönetimin nazarî temellerini tartışan eski İslamcıların sözlerinden bir nebze farklıdır. Şimdi hilafet mevcut değildir ve teorik varsayımlardan ziyade pratik çözümler mühim hale gelmiştir. Efgânî-Abduh ekolünün takipçisi Reşid Rıza'nın (ö. 1935) arayışlarını bu açıdan değerlendirmek gerekir. Milliyetçiliklerin revaçta olduğu bu yıllarda Efgânî'nin peşinden koştuğu evrensel İslami birlik idealinin artık pek karşılığı yoktur. Bu yüzden Reşid Rıza için, yeni İslami liderliğin en azından Arapların birliğini sağlaması bile takdire şayan olacaktır. Hilafetin 1900'lerin başındaki yılmaz destekçisi ve ümmetçiliğin meşhur ismi Emir Şekib Arslan (ö. 1946) da memleketi Lübnan'ın küçük ufkuyla yetinmek zorunda kalır.

Söz konusu bireysel çabalar arasında fikir ve gayretlerini bir teşkilat çatısı altında somutlaştıran Hasan el-Bennâ (ö. 1949), bu faaliyetiyle 20. yüzyılın belki de en tanınmış İslamcısı olacaktır. 1928'de temelini attığı İhvân-ı Müslimîn (Müslüman Kardeşler), sömürgecilere ve sözde bağımsız ülkelerin müstemleke zihniyetli yöneticilerine karşı başlatılacak cihat hareketini organize edecektir. Mısır'dan başlamak üzere tüm Müslüman halkların tedrici surette ama acilen eğitilip şuurlandırılması, mücadele bilincinin kazandırılması, toplumsal hayatın her yönünü kuşatacak bir örgütlenmenin tesisi, buradan ıstılahtaki tüm manalarıyla bir cihat hareketinin çıkması, nihayetinde İslam'ın iç ve dış düşmanlarını alt etmek suretiyle İslami bir yönetimin kurulması ve tabii ki İslam birliği Bennâ'nın ve İhvân'ın ütopyasıdır.

Bennâ samimi bir davet hareketinin tüm bu hedeflere ulaşacağına inanmaktadır. İhlas, sadakat, fedakarlık, takva gibi kavramlar bu yüzden çok önemlidir. Yine bu yüzden cihadın felsefesini yapmamış, yahut kurulacak İslam devletinin şekli ve sistemi üzerinde konuşmak ihtiyacı hissetmemiştir. Nazariyat ile dava heyecanını boğmak istememiştir. Fakat İhvân'ın büyük teorisyeni Seyyid Kutub (ö. 1966) bu boşluğu dolduracak, cihadın metot ve yöntemini Kur'an kaynaklığında İslamcılara sunacaktır. Kutub için, mücadelede izlenen yolun netliği oldukça önemlidir. Bu netlik tevhit bilinciyle gerçekleşir ve tevhit öncelikle tüm şeriklerin reddini gerektirir. Bu temeldeki bir tavizsizlik radikal İslamcı hareketler nezdinde Kutub'u bir fikir ve hare-

Muhammed Abduh



ket kutbu haline getirmiştir. Cezayirli fikir ve aksiyon adamı Mâlik b. Nebî'nin (ö. 1973) İslamcı seleflerinin birçoğunun fikrine uygun biçimde dile getirdiği "istifade edilebilir Batı medeniyeti" mefhumu Kutub için kabul edilebilir değildir. Tefessüh etmiş bir ahlak, sömüren bir ekonomi ve adaletsiz bir düzen asla bir medeniyete işaret etmez. Kutub'a göre tek medeniyet İslam'dır ve bu din insanlığın içine düştüğü buhranın yegane çaresidir.

İhvân-ı Müslimîn kendisini Arap dünyasıyla sınırlandırır. İhvân'ın Güney Asya'daki muadili sayılan Cemaat-i İslâmî'yi faaliyete geçiren Ebü'l-A'lâ Mevdûdî (ö. 1979) aynı zamanda bir siyaset teorisyenidir. Bennâ'da rastlamadığımız teokratik bir devletin şekli ve sistematiği, İslam anayasasının esasları gibi konular Mevdûdî'nin eserlerinde uzun uzadıya işlenmiştir. Ayetullah Humeynî'nin (ö. 1989) Velâyet-i Fakîh adlı eseri de bir siyaset projesidir. Beklenen Mehdi'nin yokluğunda Şiî müslümanlar için tesisi mümkün olmayan İslamî devlet, kitabın yazılma sebebi olan bir içtihatla imkanlı hale gelmektedir. Bu açılım aslında Şiî düşüncede bir devrimdir ve bunun neticesi 1979'da İran Devrimi'yle somut hale gelmiştir. Devrimin diğer önemli simaları olan Ayetullah Mutahharî (ö. 1979) ve Ayetullah Beheştî (ö. 1981) İran için cumhurî bir siyasî sistemin İslamî temellerini döşemişler, milliyetçilik, Marksizm, liberalizm gibi modern ideolojileri sistematik eleştirilere tabi tutmuşlar ve yeni rejimin ideolojik rengini belirlemede Humeyni'ye en büyük desteği sağlamışlardır.

İhvân, Cemaat-i İslamî ve İran Devrimi'nin söz konusu liderleri milliyetçi kaygılardan uzak ümmetçi ideallere sahip şahsiyetlerdir. İdealleri ulus devletleri aşacak büyüklüktedir. Türkiye'deki İslamcılık ise bu devrede henüz milli bağlarıyla birlikte hareket etmektedir. Osmanlı'nın çok renkli İslamcı düşüncesi bilinen sebeplerle yeni münevverlere tam olarak tevarüs etmemiştir. Bu eksiklikle malul olarak Türkiye İslamcılığı, Arap, Hint ve Fars dünyasındaki benzer gelişmelerle paralel biçimde kendine özgü İslamcı düşüncesini inşa etmiştir. Bu düşüncenin mimarlarından birisi olan Nurettin Topçu'yu (ö. 1975) bir muallim filozof olarak tanımlamak isabetli olur. Siyaset alanına girmemeye çalışmış, fikirlerinin aktüelleşmesi için çaba sarf etmemiştir. Necip Fazıl (ö. 1983) ise bu sabrı göstermemiş, mevcut siyasî gündemi çoğunlukla kendi gündemi haline getirmiş yüksek bir edip, fikir ve hareket adamıdır. Büyük şair Sezai Karakoç'la birlikte bu isimler Türkiye İslamcılığının orjinal düşünce örgüsünde tam merkezde yer alırlar. Baş yapıtları olan İs-


السبيل الرشاد

١٣٣٠ ١٠

نصر الله كريسنده


الجزء الاول خطاب و عظي للانسان المجلد الثاني

المنار

١٣١٥

(يوم السبت ٢٨ شوال سنة ١٣١٦ الموافق ١١ مارث (آذار) سنة ١٨٩٩)

بسم الله الرحمن الرحيم

(فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه
اولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولو الالباب)

أما بعد فيا أيها الانسان خلقك الله وسطاً بين العوالم الجسدية والروحية، وأعطاك سلطاناً على العوالم السفلية والعلوية، منحك المشاعر البادية والكامنة، وأسبغ عليك نعمه ظاهرة وباطنة، ولم يجعل لاستعدادك حداً معروفاً، ولا لرقيك منتهى محدوداً، فإذا قنع بعض أبنائك بالمرتبة الدنيا فوقفوا عند الدرجة السفلى فيتخطى اخوتهم رقابهم وهم سائرون، ويطأون هامهم وهم صاعدون، ولكنهم وادعون ساكنون، كأنهم لا يحسون ولا يشعرون العبر أمامهم وورا هم والمنيبات تحت ارضهم وسمائهم.

Üstte: *Sebîlürreşâd*'ın 464. sayısının kapağı
Altta: *el-Menar*'ın 28. sayısının kapağı

yan Ahlakı, İdeolocya Örgüsü ve Diriliş Neslinin Amentüsü, düşünce dünyalarında genç nesillere daima rehberlik etmiş, dava ahlakı ve mücadele şuuru aşılamış temel eserlerdir.

Türkiye İslamcılığı bu münevverlerin etki çeperinde kalmamış, özellikle 1970'lerden sonra Arap, Hint ve Fars İslamcılarının tercüme eserleriyle kendine mahsus bir sentez üretmiş, bu süreçte milliyetçi bağlarını gevşetip yüzünü daha ümmetçi bir yöne çevirmiştir. Türkiye'de ve diğer İslam ülkelerinde etkisi büyük yazarlardan olan Ali Şeriatî (ö. 1977) bir Şiî, Hasan Turâbî (ö. 2016) ise bir Sünnîdir. İkisinin ortak yönü geleneklerini sorgulamada cesur davranmalarıdır. Şeriatî devrime giden İran'da gelenekçi Şiî ulema ile paralel hareket etmekte, Türâbî ise gelenekle pek sorunu olmayan İhvân saflarında mücadele etmektedir. Bu aktivist düşünürlerin fazla cüretkar bulunan sorgulamaları, hem Şiî hem de Sünnî kanattaki muhafazakar ve radikal çevrelere alternatif ufuklar açmıştır. Bu bağlamda Râşid Gannûşî'yi de anmak gerekir. Görece otoriter ve mutlakçı bir ideolojik kulvarda yol alan Arap siyasal İslamcılığı içinde bir fikir ve eylem adamı olarak Gannûşî, çoğulcu İslami demokrasi, eşit vatandaşlık, çoğunluğun iktidarı, gayrimüslimlerin hakları gibi konulardaki yorum ve açıklamalarıyla müslüman siyasilerin önüne özgürlükçü ve liberal alternatifler koymuştur.

Modern insanın İslam'ı anlaması için bu dinin modern şekilde sunulması gerektiğini söyleyen Fazlurrahman (ö. 1988) İslam modernizminin kurucu ismi sayılır. Seyyid Ahmed Han (ö. 1898), yine Fazlurahman'ın çıktığı Hint kıtasında, bugün modernizm dediğimiz fikirleri aslında bir asır önce seslendirmiştir. Aklın ve tabiat kanunlarının dini nasları anlayıp yorumlamak için yanılmaz ölçütler olduğunu söylemesi ve İslam hakkındaki görüşlerini bu hükme dayalı olarak açıklaması kendi zamanında ciddi tenkitlerin konusu olmuştur. Ahmed Han ve öncülüğünü yaptığı Kur'ancılık ekolü Kur'an'ın metnini umumi ve evrensel sayıyor, metnin lafzi anlamlarını güncelleşti-

rerek çağdaş olaylara tatbik ediyordu. Fazlurrahman'a göre ise ilahî metnin anlamı Allah tarafından bir kere ve ilk inişinde kastedilmiştir. Dolayısıyla mana tarihseldir. Bu tenzilin illet, maksat ve ilkeleri keşfedilerek bugüne taşınır ve böylece metne göre değil de bu ilkelere göre çağdaş hükümlere varılır.

Tarihselcilik adı verilen bu yöntem Fazlurrahman'dan sonra Muhammed Arkoun (ö. 2010), Nasr Hâmid Ebû Zeyd (ö. 2010), Abdülkerim Suruş gibi isimler tarafından geliştirilip ekolleşmiştir. Tarihselci yöntemin mantığı, Kur'an'ın manası itibarıyla ilahî fakat lafzı itibarıyla Hz. Peygamber'e ait olduğu tezi üzerine oturur. Dolayısıyla lafız beşeri olduğu için değişime açıktır ve modern hayatın gereklerine cevap vermeye müsaittir. Müslüman toplumu modern meydan okumalara dayanaklı hale getirmek niyetiyle ileri sürülen Kur'ancı ve tarihselci yöntemler, gelenekten ciddi sapmalar olarak görülmüş, bu isimlerin birçoğu tekfir edilmiş, ülkelerini terk etmek zorunda kalmışlar ve fikirlerini savunacakları ilmi ortamı ancak Batı'daki akademik mahfillerde bulabilmişlerdir.

İslam düşüncesinin özetlediğimiz 19 ve 20. yüzyıldaki serencamı, ilk bakışta bir kaos ve buhran halini çağrıştırabilir. Bununla birlikte göz korkutan bu çeşitlilik ve karşıtlıkların her biri günbegün geliştirilmekte ve sistematik hale dönüşmektedir. Bu durumun bir zenginlik olduğu aşikardır. Daha önce görülmemiş biçimde maruz kaldıkları meydan okuma ve yıkımlar karşısında Müslümanların ürettiği teorik ve pratik cevaplar, bu uzun fetret döneminin ardından beklenen salah ve felah dönemine yapılan çok değerli düşünsel yatırımlardır.



DİRİLİŞ

Haftalık Düşünce, Edebiyat ve Siyaset Dergisi

5 Şubat 1992 Yıl: 32 Dönem: 7 Sayı: 131 - 132 - 133 6000 TL. (KDV Dahil)

GÖKKUŞAĞI

Sezai KARAKOÇ

Fakiden çok sık görürdük. Hele ülkemizde. Saf yağmurla parıl parıl güneşin buğusuz buluşmasından doğar. Yağmur yüklü bulutlar gökyüzünü kaplar da zemanın tümünü ürtmezse, vakit yedi renkli gökkuşağına gebe demektir. Evet, bulut ve güneş, birbirini kabul etmeyenler gök konuğu. Ama ikisine de cevet eden müstesna kader dakikası, eşsiz yemişini beraberinde getirir: yeşilin kurmuzısı, mavinin, sarının, tüm renklerin içiçe halkalar halinde göçe gerildiği bir panayırı andıran sonsuzluk meşalesi, şölâsi, çağrışımlar çağlayanı gökkuşağı.

Dupduru ikindilerin çocuğu mu gökkuşağı? Islak havaların çağrılı türküsü mü? Unutluğumuz mutluluğumuzun simgesi mi olmastan? Bunun için midir ki, altından geçersenız ne muradınız varsa ona kavuşursunuz demişlerdir. İdealin, gökyüzüne ilâhî bir kalemle nakşedilmiş resmi olduğu için mi, tasarı büyülemekten öte ulu değişimlere götürür fırsatlar adımıştır bu su, bulut, güneş altın sentezi.

Artık, baharlar yitirilişi pek ziyaret etmez oldu dünyamızı gökkuşağı. Pek gözükmüyor ortalıkta. Bir kez daha görünse de sorsak ona: gerçekten altından geçsek hayallerimiz gerçekleşecek, umutlarımız yeşerecek, istediklerimize erecek miyiz?

Neden yitirdiğimiz bu gökkuşağını Fazla gecikme, tezelden geri dön. İnsanları fazla boş bırakmaya gelmez. Sunî benzerinle gökyüzünü donatırlar da seni unuturlar. Bir gün dönsen bile: «bu da nereden çıktı?» derler. Kâğıttan, plastikten, neon ışığından yaptıkları yalancı gökkuşaklarının bir taklidi, bir fantezisi sanırlar da seni, küçümserler, kanıksarlar. Benzerinin taklidi sanırlar seni. Taklidinin asıl sayıldığı bir çağda yıkımın, anlamsızlaşmış ruhlarda kıyamet koparışına bir etki yapacaksın.

Gel, istersen sessiz bir bombe gibi düş. Sun'i gökyüzünü ve gökkuşaklarını dahi bir saniyeyle yere indir. Şangır şangır kırılan pencere camları gibi yer'e bir olsunlar ki, perdenin arkası açılsın. Yağmur damlacıkları toplanmış ve buhar olsunlar. Akşam olsun, sabah olsun, gün doğsun ve göğü kaplasın yeniden eşsiz bir gökkuşağı.

Gökkuşağı	Sezai KARAKOÇ
Çok Yolculuğu	DİRİLİŞ
Radio-i Belâgiyye	
Seçim ve Sonrası	D.
Dış Politika	D.
Hâtıralar	Sezai KARAKOÇ
Röportajlar	
Gelişmeler	
ve Yorumlar	D.
Geleneğin Yeniden Keşfi	S. Hüseyin NASR Çev.: Yusuf YAZAR
Din Felsefecisi ve Hasidlerinin Altın Çağı	J.K. FAIRBANK E.D. REISCHAUER Çev.: Y. SONUŞEN
Konuşma (Şiir)	Ömer ERDEM
Nils Ferlin'den Şiirler	Çev.: Yüksel PEKİN
«W. Faulkner'la Söyleşi»den	Jean Le MARCHAND Çev.: B. DEMİRCİL
Kırsız Kuşu Ziyafeti	M.ANDERSON Çev.: H. HEPSEV
Yargıcın Öyküsü	Charles MORGAN Çev.: T. AKMAN
İki Film	Müzaffer BUDAK



HAREKET

İnsanlığın faşizmle boğuşması (Cellini Gaetano)

İÇİNDEKİLER

...da İrade	Nurettin TOPÇU	İmamı Âzam Ebu Hanife	H. Ziya ÜLKEN'den
...nd Fethinin 500 üncü		Kainat ve İnsan (Paskal'dan)	Mehmet NURETTİN
...ümünde	Remzi Oğuz ARIK	Zappe Tipleri	Cahit ÖKÜRER
...den Notlar		Kuruntu (Şiir)	Kemal OR
...rimizde Edebiyat Öğre...		Mes'ut Olmak San'atı	Aleis
...ve Kitapları	Lütfü BORNOVALI	Yağmur ve Fırtına (Şiir)	Adnan VAROL
...(Şiir)	H. Basri ÇANTAY	Dua (Hikâye)	Selâmi BAŞKURT
...(Şiir)	H. Basri ÇANTAY	Aşın Hercâmerci	Ahmet KABAKLI
...Terbiyesi	Mehmet KAPLAN		

Üstte: *Diriliş* dergisinin Şubat 1992 tarihli 32/7.
Altta: *Hareket* dergisinin Haziran 1947 tarihli III/16.

BİLGİNLER

Rifâa et-Tahtâvî

(ö. 1873)

Mısırlı Mütercim, Seyahatname yazarı dil bilgini

Mısır'ın Said bölgesinde 15 Ekim 1801 tarihinde dünyaya gelen Rifâa'nın soyu baba tarafından Cafer-i Sadık vasıtasıyla Hz. Ali üzerinden Hz. Peygamber'e dayanır. Anne tarafından ise soyu Medineli Hazrec kabilesine dayanır. Mehmet Ali Paşa'nın tımar sistemini kaldırmasına kadar mültezimlik yaparak geçimini sağlayan Rifâa'nın babası Bedevî, bu görevini kaybedince yakın beldeler arasında sürekli bir göçebe hayatı yaşar. Minşâdü'n-Nîde beldesinde Kur'an hafızı olan Rifâa, babasının vefatı üzerine Tahta şehrindeki dayılarının yanına gider. Kendileri de İslam alimi olan dayılarından şer'î ilimler ve dil ilimleri sahalarında dersler alır. 1817 yılında dayıları ve annesinin isteği ile el-Ezher'e kayıt yaptırır. Ezher'de klasik dinî ilimleri tahsil ettiği gibi Buhârî, Cemu'l-Cevâmi gibi klasik metinleri de farklı hocalardan okudu. Bu dönemde onun üzerinde en çok etkili olan hocası ise Hasan Attar olup, bu hoca sayesinde dini ilimlerin yanı sıra astronomi, tıp, coğrafya ve matematik de tahsil etti. 1824 yılında alay imamlığı ve vaizliği görevine atanan Rifâa, iki yıl müddetle bu görevi icra eder. Mehmet Ali Paşa'nın Paris'e gönderdiği 42 kişilik ekibin içinde öğrencilerin manevi olarak kontrolü için görevlendirilen Rifâa da yer alır. 1826 yılının Nisan ayında bir Fransız harbiye gemisi ile İskenderiye'den yola çıkarak Sicilya'ya ulaşır. Rifâa Tahtâvî bu yolculuğu Tahsîlu'l-İbrîz adlı eserinde ayrıntılı olarak anlatır. Rifâa 1831 yılına kadar Paris'te kalır. Bu süre zarfında Sacy, Chevalier ve Perceval gibi oryantalistlerle görüşüp istifade eder. Yine aynı dönemde Voltaire, Racine, Rousseau, Condillac, Montesquieu gibi yazarları okur ve etkilenir. Bu yazarların eserlerini Rifâa'nın da içinde bulunduğu grup Arapçaya tercüme der. Bu dönemde okuduğu kitapları Tahsîlu'l-İbrîz'de ayrıntılı olarak anlatır. Genel olarak Fransızca dil bilgisi, tarih, coğrafya, matematik, geometri ve edebiyat sahasında okumalar yapmıştır. Daha Mısır'a dönmeden çevirdiği Cuğrâfiyyetü's-Sağîra adlı eseri 1831 yılında basıldı. Mısır'a döndüğünde Tıp Fakültesi'ne mütercim olarak atandı. Ardından topçu okulunda mütercimlik yapan Tahtavî, Malte Brun Coğrafyası kitabını çevirdikten ve Kavalalı'ya takdim ettikten sonra ise kol ağası unvanını alır. Mehmet Ali Paşa'nın ölümüne kadar çeşitli terçüme ve dil okullarında görev yapan müellif, Abbas Paşa döneminde Sudan'a sürgüne gönderilir. Fenelon'un XIV. Luis'nin otoriter tutumunu eleştirmek maksadıyla yazdığı ve kendisinin sürgün cezasına çarptırılmasına sebep olan Telemaque adlı eserini Rifâa Sudan'da sürgünde iken Arapçaya çevirdi. 1854'te Abbas paşa ölünce yerine geçen Said paşa döneminde Rifâa yeniden Kahire'ye döndü ve Mühendishane okulu müdürlüğü, Harbiye okulu müdürlüğü, diller okulu ve Yeni Tercüme Bürosunda görev yaptı. İsmail paşa döneminde Millî Eğitim Bakanlığı bünyesindeki Ravzatu'l-Medâris dergisinin komisyon başkanlığını 1870 yılına kadar sürdüren müellif aynı zamanda bu dergide çeşitli konularda yazılar da yazdı. Mısır'ın meşhur Bulak matbaasında Fransız klasiklerinin basımına ön ayak olan Rifâa aynı zamanda Fransız Medeni Kanunu'nun çeviri heyetine de başkanlık etti. 1873 yılında, 72 yaşında Kahire'de hayata gözlerini yuman Rifâa Tahtâvî geride birçok telif ve tercüme eser bıraktı.

Öğretisi

Rifâa Tahtâvî'nin Batıda ne olup bittiğini anlamaya çalışan ilk Müslümanlardan olduğunu ifade etmeden önce Mısır'ın Rifâa'nın doğumundan birkaç yıl önce Napolyon tarafından işgal edildiğini zikretmek gerekir. Batının askerî alandaki bu üstünlüğünün teknolojiye ve nihaî kertede bilime dayandığını gören Mehmet Ali Paşa 1813'te önce İtalya'ya öğrenci göndermiştir. Daha sonra 1818 ve 1826 yıllarında da Batının sırrını çözmek için öğrenci gönderilmesi, problemin çözümünün Batının tanınması ve Batıda üretilen bilimlerin Arapçaya tercüme edilmesinde görüldüğünü ortaya koymaktadır. Rifâa Tahtâvî'nin sistematik bir düşünce sahibi olduğunu iddia etmek mümkün değildir; o daha çok bir sentez peşindedir. Beş yıllık Paris gözlem ve tecrübelerini kaleme aldığı eserine "altının elde edilmesi" (Tahsîlu'l-ibrîz) adını vermesinden de yola çıkarak ifade edilebilir ki o, Batıya ait olan bilimi İslam ile temelde uyumlu görmekte ve bunları kendi toplumuna aktarmakta bir sakınca görmemektedir. Bugün bile Batılı bilim ve düşüncenin aktarılmasının gerekliliğini dinî metinlerden deliller getirirken kullanılan "Hikmet müminin yitiğidir" ve "ilim Çin'de bile olsa onu alınız" hadisleri ilk olarak Rifâa tarafından Tahsîlu'l-İbrîz'de kullanılmıştır. Fransa'daki gündelik hayat, kadın-erkek ilişkileri, sanat, mimari, siyasi ve sosyal kurumlar, anayasal faaliyetler vb. birçok konuda Mısır-Fransa karşılaştırması yapan müellif, Fransızların birçok noktada üstün olduklarını hayranlıkla ortaya koyar. Ancak bununla birlikte Paris ahalisinin cimrilik gibi bazı adet ve davranışlarını yermekten de geri durmaz. Nahda'nın (Arap uyanış hareketi) ilk mümessilinin bu değerlendirmeleri daha sonraki doğrudan ve dolaylı takipçileri tarafından "batının ilmini alıp, adetlerini terk etmek" şeklinde formüle edilecektir. Bu fikir İslam dünyasındaki modernleşme hareketleri için daima harekete geçirici bir ilke olarak kabul etmiştir Rifâa'da açık bir şekilde ortaya konulmamış olsa bile ilerleme düşüncesinin varlığına tanıklık ederiz. İnsan bilgisinin, zamanın ilerlemesi ile geliştiğine vurgu yapan müellif aynı zamanda deneyin de önemine belli belirsiz göndermeler yapar. Tarih bilgisi noktasında Mısır'ın İslam öncesi tarihine dair araştırmalar yapan müellif, bu noktada da Firavunlar dönemini ilk defa inceleme konusu edinerek Mısır tarihinin parçası haline getirir. Kadın-erkek herkesin eğitim alması gerektiği fikrini savunan Tahtavî bu hususta hayli çaba sarf eder. Bu gayretlerinin bir neticesi olarak 1873 de modern manada ilk kız

okulunun açılmasını sağlar. Ancak müellif, Fransız kültürünü Mısır'a aktarmayı bir zorunluluk olarak görmemiş, daha çok aktarılacak şeyleri bilim, sanat ve kurumsal yapılarla sınırlı tutmuştur.

Öne Çıkan Eserleri

- *Tahlîsü'l-ibrîz* (Paris Gözlemleri). (1834-1849). Haz. Cemil Çiftçi. İstanbul: Ses yayınları, 1992.
- *el-Mürşidü'l-emîn.* Bulak, 1872.
- *Tarîhu kudemai'l-Mısriyyîn.* (Mısır'ın İslam öncesi tarihi) Bulak, 1838.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Guy Sorman. *Rifaa'nın çocukları: Müslüman modernler*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2006.
- J. Obert Voll. *İslam Süreklilik ve Değişim.* İstanbul: Yöneliş Yay., 1991: 164-70.
- Hilal Görgün. "Rifâa Tahtâvî". *DİA*. C. XXXIX, s. 440.

—Ahmet İğdi

BİLGİNLER

Tunuslu Hayreddin Paşa

(ö. 1890)

Islahatçı ve reformcu görüşleriyle tanınan Osmanlı sadrazamı ve mütefekkir

Muhtemelen 1823-1825 yılları arasında Kafkasya'da doğdu. Bir Rus taarruzu esnasında ailesini kaybetti. Köle olarak İstanbul'da Kıbrıslı Tahsin Bey'e satıldı ve yetiştirildi. 1830'da Tunus Valisi Ahmet Paşa tarafından alınarak Tunus sarayına götürüldü. Burada Arapça ve İslamî ilimler tahsil etti. Askerlik mesleğine girerek 1846'da miralay, 1850'de mirlivâ ve süvari askerleri kumandanı oldu. Avrupa kültürüyle ilk teması Tunus'taki Fransız subayları sayesinde oldu. Avrupa'yı şahsen ilk görüşü 1846'da Ahmet Paşa'nın Paris ziyareti sırasındadır. Bir hukuki dava dolayısıyla, Tunus hükümetinin temsilcisi olarak Paris'te kaldı (1853-1856). Fransızcayı ve Fransız kültürünü iyi öğrendi. Fransa dönüşünde Bahriye Nazırı tayin edildi. Bu görevi sırasında bahriyeyi ve donanmayı ıslaha ve modernleştirmeye çalıştı. İslam ülkelerinde ilk kez hazırlanan Tunus anayasası komisyonuna üye (1860), sonra da Meclis-i Ekber Başkanı (1861) oldu. Tunus'un siyasî ve içtimaî sistemini modernleştirme hareketinin en inanmış ve aktif üyelerinden biri oldu. Hukukî reformlarda etkin bir rol oynadı. Konsolosluk mahkemeleri komisyonunda faydalı çalışmalar yaptı. Askerlik kanununu hazırlayan komisyona başkanlık etti. 1862'de Bahriye Nazırlığı ve Meclis Başkanlığından istifa etti. 1869'a kadar resmi bir görev almadı. Bazı dış ülkelere siyasi görevle gönderildi.

Hayreddin Paşa, 1869'da borçları düzenlemek ve birleştirmek için kurulan Milletlerarası Maliye Komisyonu başkanlığına tayin edildi. Böylece Hayreddin Paşa'nın 1877 yılına kadar sürecek olan aktif siyasî hayatı başladı. 18 Ocak 1870'te kendisine "vezîr-i mübâşir" unvanı verildi. 1871'de Tunus eyaletinin irsen valisi Muhammed Sâdık Paşa'ya valilik tevcih fermanını almak üzere İstanbul'a gitti. Bu münasebetle Osmanlı yöneticileriyle görüşmeler yaptı.

21 Ekim 1873'te reîs-i müdîrân tayin edildi. 21 Temmuz 1877'de istifasına kadar Tunus'un bu en yüksek makamında birçok yenilik ve reform gerçekleştirdi. Tunus idaresinin ıslahı, merkezî yönetimin düzenlenmesi, yıllık gelirlerin yarısına yaklaşan dış borçların ödenmesi, sağlam bir maliye politikası güdülmesi, tarım reformu, hammâs müessesesinin tanzimi, Tunuslular ve yabancılar arasındaki davalara bakan mahkeme teşkili, dinî mahkemelerin yeniden teşkilâtlandırılması, mahallî idarelerin tanzimi, iktisadî ve malî tedbirler önemli reformları arasındaydı. Ayrıca ihracatı arttırıcı tedbirler aldı, demiryolu yapımını hızlandırdı. Hayreddin Paşa eğitime de büyük önem vererek bu alanda Zeytûne Medresesi'nde reform yapılması, devlet basımevinin ıslahı, yeni genel kütüphane kurulması gibi işleri başardı. Lise seviyesinde modern anlamda öğretim yapan, zamanla Tunus'un seçkin aydınlarının yetiştiği el-Medresetü's-Sâdıkıyye'nin açılmasını sağladı (1875). Vakıfları tekrar düzenledi, gelirleri arttırdı.

Boş zamanında istifade ederek, Akvemü'l-mesâlik fi ma'rifet-i ahvâli'l-memâlik (=Ülkelerin durumunu tanımak için en emin yol) adlı Arapça eserini yazdı ve Tunus resmi matbaasında bastırdı (H. 1284/1868). Aynı yıl eserin "Mukaddime" adlı siyasi-kültürel fikirlerini ihtiva eden, birinci bölümünü Paris'te Fransızca yayınladı. İslam dünyasında ve Avrupa kamuoyunda geniş yankılar yapan eserinde, XIX. yüzyıl müslüman ülkelerinin sorunlarına çözüm yolları aradı. Fransızcasının adı Réformes nécessaires aux Etats musulmans (Müslüman ülkelere gerekli reformlar) idi.

Hayreddin Paşa, iç ve dış baskılar sonucu 21 Temmuz 1877'de reîs-i müdîrânlıktan istifa etti. Bir süre Fransa'da kaldı. Şahsiyetini, İslamî reformcu özelliğini ve Akvemü'l-mesâlik adlı kitabını II. Abdülhamid'e anlatan Medeniyye tarikatı şeyhi Muhammed Zâfir Efendi vasıtasıyla padişah tarafından Ağustos 1878'de İstanbul'a davet edildi. İstanbul'a gelince kendisine vezâret rütbesi verildi. Meclis-i A'yân üyeliğine, daha sonra yeni kurulan Maliye Komisyonu başkanlığına tayin edildi. İki ay sonra 9 Zilhicce 1295'te (4 Aralık 1878) sadrazamlığa getirildi. 9 Şâban 1296 (29 Temmuz 1879) tarihine kadar sekiz ay sadrazamlık yaptı. Bununla birlikte İstanbul'dan ayrılmadı ve II. Abdülhamid kendisinden faydalandı; ona lâyihalar hazırlattı, özel komisyonlarda görev verdi. Fransa'nın 1881'de Tunus'u işgalinden sonra devletin Tunus siyasetinde etkili olan Hayreddin Paşa 1882'de yapılan sadrazamlık teklifini kabul etmedi. 29 Ocak 1890'da vefat eden Hayreddin Paşa, Eyüp

Bostan İskelesi'nde Şah Sultan İmareti bahçesine defnedildi. 1968'de kemikleri Tunus'a götürüldü.

Öğretisi Osmanlı Devleti'nin XIX. yüzyılı askerî, siyasî ve sosyal karışıklıklar ve buna çözüm olarak öngörülen ıslahat, nizamât ve tedbirlerin tartışıldığı ve bazı pratiklerin uygulandığı bir dönemdir. Tunuslu Hayreddin Paşa da bu dönemde İslam dünyasının siyasî, askerî ve iktisadî çöküş sebeplerini ve buna karşı alınacak tedbirleri araştıran, fikir ve çözümler üreten ıslahatçı bir devlet adamıydı. İslam dünyasının içinde bulunduğu durumu ve yenilenme fikri hakkındaki görüşlerini ihtiva eden eseri Akvemü'l-mesâlik fî ma'rifeti ahvâli'l memâlik'de Avrupa devletlerinin ilerlemelerinin ve üstünlüklerinin sebeplerini değerlendirir. Avrupa medeniyeti ile Müslüman dünya arasındaki sosyolojik ve tarihsel temel farkları tartışır. İslam dünyasının geri kalmışlığına yönelik çözüm reçeteleri teklif eder. Müslümanların eski üstünlüklerini tekrar kazanabilmeleri ve Avrupa seviyesine gelebilmeleri için neler yapması gerektiğine yönelik pratik tekliflerde bulunur. İslam ümmetinin geçmişte ne halde olduğu, neden gerilediği ve gelecekte ne durumda olacağı hususunda incelemeler yapar.

Hayreddin Paşa, İslam dünyasına ve Avrupa'ya mensup müelliflerin yazdıklarına dayanarak milletlerin ilerleme ve gerileme nedenlerini araştırır. Buradan hareketle İslam düşüncesinin her iki dünya yararlarını teminat altına aldığı ve dinî nizamın yürümesi için dünyevî nizamın tesisinin ve düzenlemelerin (tanzîm) zorunlu olduğunu belirtir. Bunun icra edileceği ilk alan hükümlerdir. Ahkâmın uygulanmasında zamanın şartlarını göz önünde bulundurma İslam âlimlerine tevdi edilmiş bir görevdir. Dolayısı ile geri kalmışlık konusunda ilk tespit olarak İslam âlimlerinin İslam dünyasının sorunları hakkında bilgisizlikleri ve himmetlerini bu konulara yönlendirmemeleri olarak tespit eder. Buna bazı yöneticilerin bilgisizliği ve yöneticilikte mutlak serbest kalma arzuları eklenince sorun daha da büyümüştür. Hayreddin Paşa, bu konularda devlet yöneticilerini ve seçkin sınıftan avama kadar bütün gafilleri uyarmak için eserini kaleme aldığını belirtir. Avrupa milletlerinin hangi hususiyetlerle hızla bir nizam kurduklarını ve bu yolla ilerleme kaydettiklerini anlatır. Ortaya koydukları iktisadi ve siyasi nizamlar sayesinde nasıl bir yönetim sağladıklarını değerlendirir. Avrupalıların durumundan bahsetmesinin nedeninin onları övmekolmadığını aksine, amacının bizim durumumuza elverişli ve şeriatımıza uygun olan şeyleri almak ve tekrar İslam ümmetini birleştirmek için gerekli yolu açmak olduğunu beyan eder.

Öncelikle Avrupa'nın elindeki düzen, bilgi ve teknolojinin kendi malı olmadığını ve Avrupa'nın onu bir zamanlar bizim elimizden aldığını belirtir. Bu bilgi birikimini ve nizam fikrini tekrar geri almak zorunluluğunda bulunduğumuzu vurgular. Bu sebeple bir şey kendiliğinden doğruysa ya da bizim kaynaklarımıza uygun olmakla birlikte başkalarından sadır olduysa onu almak gerekir. Hatta bizzat bizim elimizden alınmış bir hakikat ise onu reddetmenin, ihmal etmenin hiçbir almamı yoktur. Hayreddin Paşa bu konuda Asr-ı saadetten ve İslam âlimlerinin görüşlerinden örnekler verir. Kulların maslahatına uygun olan işlerde başkalarına benzemenin mahsurlu olmadığını belirtir. Asıl utanılacak olanın ümmetin zaruri ihtiyaçlarını giderecek olan bilimlerin çoğunda yabancılara muhtaç olmak olduğunu belirtir.

Hayreddin Paşa'ya göre bilim ve teknikte ilerlemenin yolu sağlam bir idareden geçer. Bu idare ile toplumda şimdiye dair güven, geleceğe dair de ümit oluşur. Bu psikolojik ortam üzerine maddi kalkınma inşa edilerek, sanayi sistemleri bina edilir. İslam toplumları ise gelecek tasavvurundan ve maddi kalkınma sistemlerinden geri kalmış ve ancak kendi topraklarının hammaddesinden yararlanan, onları mamul ve ürün olarak geliştiremeyen toplumlardır. Hayreddin Paşa fabrikalaşma ve sanayileşme ile hammaddeden ürüne intikal eden bir çabanın ticari zenginliği getireceğini ifade eder. Öte yandan ithalat ve ihracat dengesinin sağlanmasının yolunun da üretim olduğunu hatta bunun doğrudan siyasi dengelere yansıyacağına işaret eder. Çünkü zenginlik, siyasi güçler dengesinde çok önemli bir unsurdur.

Batı elde ettiği gelişmeleri en temelde tanzimatla, yani sistem ve düzen kurmakla elde etmiştir. Bu sebeple bizim şeriatımızda da esas olan hürriyet ve adalet merkezli yeni bir tanzimata ihtiyaç vardır. Hayreddin Paşa Avrupa'nın bugünkü duruma nasıl geldiğini sorgular. Bu konuda İbn Haldun'un iklim tezinden Guizot'un tezine dek inceler. Avrupa ilerlemesinde dinin rolünü de değerlendirir. Avrupa'nın iklimi, dini veya toprağı sayesinde üstün duruma gelmediğini belirten müellif, Avrupa'yı yükselten şeyleri öğrenmek gerektiğini söyleyerek maddî kudretin eğitime, eğitimin de siyasî müesseselere dayandığını, Avrupa'nın güç ve refahının esasını adalet ve hürriyete dayalı siyasî kurumların oluşturduğunu, bu kurumların en önemlilerinin de parlamento, parlamentoya karşı sorumlu hükümet ve hür basın olduğunu kaydeder; bunlar olmadan maddî refahın mümkün olamayacağını savunur. Yöneticilerin yetkilerinin sınırlandırılması ve danışma meclislerinin tesisi gibi işlevi büyük olan pratiklerden bahseder. İslam ülkelerinde de liberal siyasi, sivil müesseselere benzer bir nizam kurulmalıdır. Aksi takdirde İslam Ülkeleri emperyalist ve teknolojik ilerleme içinde bulunan Avrupa devletlerine yem olacaktır. Mutlakiyet yönetiminin zararlarını ve insan fıtratının hürriyete düşkünlüğünü ifade ederek, Müslümanların şeriata saygı duydukları günlerde hürriyet ve adalet ilkesine sıkıca sarıldıkları için servet ve satvet sahibi olduklarını vurgular.

Osmanlı'nın ilan ettiği Tanzimat'ın iyi anlaşılamadığını ve buna karşı çıkışın nedenlerini inceler. Osmanlı Devletinin parlamenter sisteme geçişinin imkânlarını değerlendirir. Bu konuda ısrarcı olan Genç Osmanlılar ile onları destekleyen yabancı devletlerin aslında aynı gayelere sahip olmadıklarını ve dış siyasetin gayesinin tamamen Osmanlı'yı yıkmanın yollarını açmak olduğunu beyan eder. Devletin sosyal yapısını ve ayrılıkçı güçleri de dikkate alarak bütün tebaaya siyasî

haklar ve hürriyetler verilmesinin sakıncalarını sıralar. Bu anlamda hürriyet kavramının kullanılışını da değerlendiren Hayreddin Paşa'ya göre hürriyet, devletin yıkımı için araçsallaştıran bir kavrama dönüştürülmüştür. Osmanlı devleti değişik milletlerden, din ve ırklardan teşekkül etmiş bir devlettir. Bu milletlerin ortak bir dili de yoktur. Osmanlı, Türkçeyi tebaasının dili yapmamıştır. Bu milletleri bir parlamentoda toplamak ve o parlamentoda bir anlayış birliği oluşturmak bu yüzden mümkün değildir. Bu sebeple Genç Osmanlıların istekleri uygulamada Osmanlı'nın geleceğine hizmet etmeyecektir. Osmanlı sultanının yapacağı iş, devletin gücünü sarsmayacak şekilde hürriyetlerin önündeki engelleri yavaş yavaş kaldırmak olmalıdır.

Hayreddin Paşa tanzimat fikri üzerinden yoğunlaşan eserinde bunun uygulamasının nasıl yapılacağını, Batılı devletlerin tanzimatları için yola çıktıklarında hangi aşamada olduklarını ve bugün nerelere geldiklerini değerlendirerek, bizim onlardan daha şanslı olduğumuzu belirtir. Çünkü İslam toplumlarının şeriatın kazandırdığı meziyetlere de sahip olduğunu, öteki milletlerin bizim şeriatımız gibi sağlam bir temelden yoksun olarak tanzimat süreçlerini tamamladıklarını ifade eder. Bu sebeple İslam şeriatı Müslümanların ilerlemesi önünde bir engel değil kurucu bir öğe durumundadır. İslam'da çağa ve medeniyete uymaya teşvik edici unsurlar mevcuttur. Bu yüzden bazı Batılı yazarları İslam'ın yenileşmeye mani olduğu konusundaki eleştirilerinin sadece bugünkü Müslümanların durumu üzerinden yapılmış sığ ve yüzeysel bir değerlendirme olduğunu belirtir. Müslümanların kanunlarının ve nizam geleneklerinin onlar için bir zaaf olarak değil bir imkân olarak görülmesi gerektiğine işaret eder.

Öne Çıkan Eserleri

- *Akvemü'l-mesâlik fî ma'rifeti ahvâli'l-memâlik*. (1868) thk. Munsif Şenufi. Tunis: ed-Dârü't-Tunisiyye, 1986.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Tunuslu Hayreddin Paşa. *En Emin Yol*. Çev. Alev Alatlı ve Şehabettin Yalçın. İstanbul: Da Yayıncılık, 2004.
- Bekir Karlığa. *Islahatçı Bir Düşünür: Tunuslu Hayreddin Paşa ve Tanzimat*. İstanbul: Koba Yayınları, 1995.
- Atilla Çetin. *Tunuslu Hayreddin Paşa*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1988.
- Muhammed Salah Mzali ve Jean Pignon. *Tunuslu Hayreddin Paşa'nın Hatıraları: Açıklamalı Tarihi Belgeler*. Çev. Belma Aksun. İstanbul: Nehir Yayınları, 1997.

—Özkan Öztürk

BİLGİNLER

Cemâleddin Efgânî

(ö. 1897)

İslamî uyanışı etkileyen XIX. yüzyıl fikir ve siyaset adamı

Cemâleddin Efganî, Şaban 1254 (Kasım 1838) yılında doğdu. Doğduğu yer ve mezhebi konusunda farklı görüşler vardır. Ancak araştırmacıların ortaya koyduğu deliller ve Efganî'nin bizzat kendi ifadeleri onun Afganistanlı ve Sünnî olduğu göstermektedir.

Efganî on sekiz yaşına kadar Kâbil'de kaldı. Temel dinî bilgileri âlim bir kişi olan babası Safder'den aldı. Daha sonra tahsilini geliştirmek üzere Hindistan'a gitti. Burada iki yıla yakın bir süre kalan Efganî, Avrupa bilim ve edebiyatı ile tanıştı, ıslahat düşüncesini netleştirdi. Efganî hac maksadıyla çıktığı yolculukta birçok ülkeye uğradı, çeşitli tabakalardan insanlarla görüştü ve 1273 (1857) yılında hac ibadetini yerine getirdi. Afganistan'a dönen Efganî, Dost Muhammed Han'ın iktidarında devlet hizmetine girdi, bilahare baş vezir oldu. Bir süre sonra Efganî, Hindistan'a geçti. Burada kendisine gösterilen ilgiden rahatsız olan İngilizler'in Hindistan'ı terk etmesini istemesi 1870 yılının başlarında Mısır'a gitti, kısa bir süre sonra da İstanbul'a hareket etti.

Efganî İstanbul'da alimler, yazarlar ve gençlerin katıldığı sohbetler yaptı, devlet erkânıyla ilişkiler kurdu. Dârülfünûn'un açılışında verdiği bir konferanstaki bazı görüşleri nedeniyle Şeyhülislam Hasan Fehmi Efendi tarafından dinden çıkmakla suçlandı ve halk kendisine karşı kışkırtıldı. Toplumsal huzursuzluğa son vermek için İstanbul'dan çıkarıldı.

Efganî Mart 1871'de Kahire'ye gitti. Sekizyıl kaldığı bu dönemde dersler verdi, ilmî ve siyasî konularda sohbetler yaptı. Siyasî çekişmelere taraftar oldu ve siyaseti etkilemek için localara girdi. Efganî'nin siyasî faaliyetlerinden rahatsızlık duyan İngilizler'in de telkiniyle Hidiv hükümeti, 1879'da halkın Efganî'yle görüşmesini yasakladı ve Mısır'dan çıkarılmasını emretti. Efganî üçüncü defa Hindistan'a gitti. Hindistan'da yaşayan Seyyid Ahmed Han'ın bilimsel açıklamalara dayalı din anlayışının yayılmasının İslâm birliğine zarar verdiğini, bundan da sömürgeci İngilizler'in faydalandığını düşündüğünden Haydarâbâd'da dini, tabiat kanunları ile açıklayıp manevi ve kutsal etkenleri dışta bırakan Tabiatçılığa (neyçeriyye) Reddiye konulu bir kitap yazdı. Efganî Hindistan halkını İngilizler'e karşı kışkırttığı gerekçesiyle İngilizler tarafından Kalküta'da gözetim altında tutuldu ve daha sonra sınır dışı edildi.

Efganî Hindistan'dan ayrıldıktan sonra önce Londra'ya, ardından Paris'e gitti. Burada öğrencisi Muhammed Abduh ile birlikte el-Urvetü'l-vüskâ adlı cemiyeti kurdu, aynı adla bir

gazete çıkardı ve üyelerin nakdî yardımlarıyla gazeteyi bedava dağıttı. Gazetenin Doğu'da ve Batı'da önemli etkileri oldu. elUrvetü'l-vüskâ, çeşitli baskılar ve engeller yüzünden ancak on sekiz sayı çıkarılabildi. Efganî Paris'te bulunduğu yıllarda İslam ülkelerinin sorunlarını dile getirdi ve Fransız doğubilimci Ernest Renan'ın İslam'ın bilime ve ilerlemeye mani olduğuna dair fikirlerine reddiye yazdı.

Efganî Paris'ten ayrıldıktan sonra İran Şahı Nâsırüddin'den aldığı davet üzerine İran'a gitti. Şahın müşavirliğini yaptı. İranlı aydınlarla halkın yönetime katılması konusunda sohbetler etti. Bu fikirleri nedeniyle Şah'la ters düştü ve İran'dan ayrılıp Rusya'ya gitti. Efganî 1886-1889 yılları arasında Rusya'da kaldı. Burada yaptığı faaliyetlerinde Ruslar'ı Hindistan'da İngiliz idaresine son vermeleri için teşvik etti, Rusya'daki Müslümanların sorunlarını dile getirdi. Daha sonra Paris fuarını görmek üzere çıktığı yolculukta Münih'te karşılaştığı İran Şahı Nâsırüddin baş vezir olması için ısrar edince ikinci defa İran'a gitti. Yönetime karşı tenkitlerini ve ıslahat tekliflerini sürdürünce baskılar sonucu dokunulmaz bir yer olan Şah Abdülazîm Türbesi'ne sığındı. Buna rağmen sınır dışı edilen Efganî Basra'ya geçti. Burada İran ulemâsıyla temas kurarak Şah'ın yabancılara verdiği imtiyazlara karşı direnmelerini istedi. Bu gayretin tütün imtiyazının kaldırılmasında önemli tesiri oldu. 1891'de Basra'dan tekrar Londra'ya giden Efganî burada çeşitli gazete ve dergilerde İran Şahı aleyhine yazılar yazdı. Daha sonra Osmanlı devletinin Londra elçisi Rüstem Paşa aracılığı ile İstanbul'a davet edildi. İstanbul'da sultan II. Abdülhamit tarafından kendisine çeşitli imkânlar sunuldu. Sultan II. Abdülhamid'in isteği üzerine İslâm birliği ve Şiî-Sünnî yakınlaşmasının yolları konusunda bir rapor hazırladı. Bu amaçla kurulan bir cemiyetten faydalanarak Şiî-Sünnî yakınlaşmasını ve ittihâd-ı İslâm'ı (İslam ümmetinin birliği) teşvik eden mektuplar yazdı. Ancak İngilizlerin Sultan'a baskı yapmaları, Efganî'nin Jön Türklerle teması, hakkındaki jurnaller, İran Şahı'nın öldürülmesinde onun da parmağının bulunduğu ithamı gibi âmiller bu çalışmaları olumsuz etkiledi. Sultan II. Abdülhamid onunla ilişkisini azalttı. Daha sonra Efganî'ye sıkı bir göz hapsi uygulandı ve Efganî'nin ülkeden ayrılma isteği geri çevrildi. Efganî yakalandığı kanserden kurtulamayarak 9 Mart 1897'de İstanbul'da vefat etti ve burada defnedildi. 1944 yılında Afganistan hükümetinin isteği üzerine kemikleri Afganistan'a nakledildi.

Öğretisi

Efganî henüz hayatta iken birçok siyaset ve fikir adamını etkilemiş, İslam birliği, yabancı istilâsı ve sömürüsüne karşı direnme ve istiklâl konularında zihinlerde silinmez izler bırakmıştır. Efganî, Muhammed Abduh ve Reşid Rıza gibi öğrencileri vasıtasıyla dinî yorumlar üzerinde etkili olmuş; İslam birliği ve Müslüman toplumların sömürge olmaktan kurtulup bağımsız olması gerektiği yönündeki fikirleri ile bağımsızlık mücadelelerini ateşlemiştir. Bunun yanında İslam ülkelerinde laik, Batıcı, milliyetçi ve İslamcı gibi farklı ideolojilere mensup birçok aydın da onun sohbet ve yazılarından doğrudan veya dolaylı olarak etkilenmiştir.

Hayatının ilk döneminde Efganî'nin ilmî kişiliği siyasî kişiliğinin önündedir. Bu dönemde eğitim ve öğretimin kitleye yayılması, dinin çağın gereklerine göre yorumlanması, halkın yönetime katılması, istibdada karşı mücadele ve yabancıların sömürge politikasına karşı direnme onun başlıca meşguliyet alanları oldu. 1883'ten vefat ettiği 1897 yılına kadar olan son döneminde Efganî, din ve siyaset meseleleriyle bütün İslâm ülkelerinin ortak problemlerini ele aldı. Yine bu dönemde bütün İslâm ülkeleri arasında sağlam bağların kurulması, dayanışmanın sağlanması, sömürgeden kurtulmuş bir Müslümanlar birliği idealinin gerçekleşmesi için çaba gösterdi.

Efganî Müslüman devletlerin zayıfladığı, İslam dünyasının birlik ve bütünlüğünü kaybettiği, iktisadî bakımdan zayıf düştüğü, Batılılar'ın İslâm ülkelerinin büyük bir kısmını siyâsî iktisadî ve kültürel bakımlardan sömürge haline getirdikleri bir dönemde yaşadı. Bu nedenle daha çok Müslümanların dinleri hakkında bilgilerinin artırılması, iktisadî bakımdan güçlenmesi, İslam toplumlarının sömürge olmaktan kurtulup bağımsızlık kazanması ve İslam ümmetinin birliği için faaliyetler gösterdi. Efganî sömürgeci Batılıların Doğu milletlerinden daha zeki ve kabiliyetli olmadığını, ancak düzen ve çalışmayla gücün sırlarını keşfettiklerini; hakları korumak, fitneyi bastırmak, medeniyeti yaymak gibi gerekçelerle sömürgecilik yaptıklarını belirtir. Efganî'ye göre Müslümanların gerilemesinin gerekçeleri Hilafetin saltanata dönüşmesi, din ve milliyet bağlarının zayıflaması, içi boş temelsiz inançların yaygınlaşması, yanlış kader anlayışının yerleşmesi, Müslümanların temiz inançlarının kirletilmesi, cehaletin yaygınlığı ve kardeşlik ve yardımlaşma duygularının kaybolmasıdır. Efganî bunun çözümü için İslam'ın Asr-ı saadetteki saf haline dönülmesini ve bunun yaygın bir eğitimle yaygınlaştırılmasını teklif etmiştir. Daha sonra "Gerçek İslam" fikrinin temeli haline gelecek bu fikriyat, İslamcılık cereyanı içindeki önemli bir çizginin ana iddialarından birine dönüşmüştür. Siyasi sorunların çözümü için ise onun teklifi halklara dayalı yönetimlerin kurulması, yönetimlerin istişareye önem vermeleri, İslam ülkelerinin bağımsız olmaları ve ümmetin dayanışma içine girmesi gerektiğidir.

Efganî'nin siyasi ve dinî ıslahat programında İslam birliği (ittihâd-ı İslâm, panislamizm) fikrinin çok önemli bir yeri vardır. Ona göre sömürgeci Batı karşısında İslam ülkelerinin ve İslam ümmetinin birlik ve dayanışmadan başka çaresi yoktur. Bu birliği sağlayacak temelde din bağı, hac ve hilafet olmak üzere üç dayanağı vardır. Müslümanlar din bağı ile kardeş olmalı, ancak başka din ve inanç sahiplerine karşı âdil davranmalı, dünyayı bir barış yurdu haline getirmelidirler.

Öne Çıkan Eserleri

- *et-Ta'lîkat 'alâ şerhi'd-Devvânî li'l-'Akâ'idi'l-Adudiyye.* (Talik) Kahire 1968; Beyrut 1979.
- *Risâletü'l-vâridât fî sırri't-tecelliyât.* (Telif) Kahire, 1968; Beyrut 1979.
- *Tetimmetü'l-beyân.* (Telif) Kahire, 1879.

Hakikat-i Mezheb-i Neyçerî ve Beyân-i Hâl-i Neyçeriyyân. (Telif) Haydarâbâd-Dekken, 1881.

el-'Urvetü'l-vüskâ. (Telif) 1883-1884 yılları arasında Paris'te 18 sayı.

Renan'a Cevap (Telif) 18 Mayıs 1883, Journal des Débats.

Hâtırâtü Cemâliddîn el-Efgânî el-Hüseynî. (Telif) Nşr. Muhammed Paşa el-Mahzûmî. Beyrut, 1931.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

Hayreddin Karaman. "Cemâleddin Efganî". *DİA*. C. X, 456-466. 10, 1994: 456-466.

—Eşref Altaş

BİLGİNLER

Seyyid Ahmed Han

(ö. 1898)

Hindistanlı modernist düşünür

Ataları Şah Cihan döneminde Herat'tan Hindistan'a gelerek yerleşmiş ve soyları Hz. Hüseyin'e dayandığı için seyyid olarak nitelenen Ahmed Han, 1817'de Delhi'de dünyaya geldi. Babası Müttakî Han, devlet görevlerinde bulunmuş bir kimseydi. Klasik bir eğitimden geçen müellif, Arapça ve Farsça öğrenimin yanı sıra pozitif bilimlerden matematik ve geometri de tahsil etti. Ancak babasının 1838'deki ölümü üzerine Ahmed Han, Delhi Ceza Mahkemesi'nde zabıt katibi olarak çalışmaya ve hayatını kazanmaya başladı. 1841 yılında girdiği hakimlik sınavını kazanarak stajyer hakim olan Ahmed Han daha sonra görevde yükselerek üst bir hakimlik rütbesi olan sadr-ı eminlik vazifesini elde etti. Bicnor kentinde bu vazifeyi icra ettiği sırada İngilizlere karşı başlatılan 1857'deki sipahi ayaklanmasında İngilizlerin tarafında yer alan Ahmed Han'ın bu tutumu daha sonraki hayatında da devam edecektir. Kendisine Bicnor şehrinde İngilizlerin zarar görmesini engellediği için "Star of India" (Hint yıldızı) nişanının Companion rütbesi verildi. 1857 yılında daha üst bir hakimlik görevi olan sadru's-sadr rütbesi ile Muradâbad'a tayin edildi. Bu sırada Müslümanların sosyal ve eğitimle ilgili problemleri hakkında küçük eserler kaleme aldı. Loyal Mohammadan of India ve Esbâb-ı Begavât-ı Hind adlı eserleri bu meyanda çalışmalardır. 1864'te Aligarh şehrine yine hakimlik görevi ile tayin olunan Ahmed Han, 1869'da bir buçuk yıl kalacağı İngiltere'ye gitti. Kraliçe Victoria'dan büyük bir ilgi gören yazar İngiltere dönüşünde çıkardığı Tehzîbü'l-ahlâk adlı gazete vasıtasıyla Müslümanları İngilizlere karşı ısındırmaya çalıştı. 1875'te, Aligarh'taki Mohammadan Anglo-Oriental College'ı kuran Ahmed Han, hakimlik görevini de bırakarak mesaisini tamamen bu okula hasretti. Cambridge ve Oxford örnek alınarak yüksek öğretim sınıfları da açılan bu okul Hindistan'da yetişen aydın ve düşünürlerin birçoğuna kaynaklık etti. 1886'da, ülke Müslümanlarını eğitim, öğretim ve siyaset alanlarında aydınlatmak amacıyla ve her yıl toplanmak üzere, The Mohammadan Educational Conference'ı (İslâm Eğitim Konferansı) başlattı. İngilizlere karşı oluşan All-India National Congress'e karşı çıkarak İngilizleri savundu. Bundan dolayı kendisine "Sir" ve "Knight Commander of the Star of India" (Hint yıldızı nişanının şövalye kumandanı) unvanı verildi. 27 Mart 1898 tarihinde Aligarh'ta dünyaya gözlerini kapatan Ahmed Han, fikirleri ve kurduğu kurumlar ile XIX. yüzyıl İslam dünyasını etkili aydınlarından biri olmuştur.

Öğretisi

İngilizlerin Hindistan'ı işgal etmesi sonrasında oluşan yenilgi psikolojisinin, fikirleri üzerinde açık etkileri olan Ahmed Han'ın düşünceleri ve kurduğu ekol, karşıtları tarafından Neçârî (tabiatçı) olarak nitelenmiştir. İslam'ın akla ve dolayısıyla doğa yasalarına uygun olduğu düşüncesine inanan müellif, aslında 1857'ye kadar Sünnî akideye bağlı fikirleri savunmuş ve Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin takipçisi olmuştur. 1857'deki sipahi isyanının başarısız olması sonucu fikirleri nispeten değişen müellif, 1870'lerde benimseyeceği modernist İslam düşüncesi öncesi savunmacı bir dil kullanmış ve temelde eğitim vurgusu yapmış, İngilizlerle Müslümanların aralarını iyi tutması gerektiğini savunmuştur. Asıl fikirlerindeki değişim 1879 yılında gerçekleştirdiği İngiltere ziyareti sonrasında olur. İslam'ın değil Müslümanların geri kaldığını ve geleneğin İslam'ın yerine geçtiğini, gerçek İslam'ı Kur'an ve sahih hadislerden çıkarmak gerektiğini savunmaya başalar. Kainatta sebep-sonuç ilkesinin hakim olduğunu düşünen Ahmed Han, bu ilkeye uymadığı için mucize ve kerametleri de kabul etmeyip akla uygun izahlarını yapmaya çalışır. Kur'an'da yer alan el kesme cezası gibi hukuki nitelikli emir ve yasakların ilelebet bu şekilde uygulanması şeklinde anlaşılmasını doğru bulmayan Ahmed Han, zamanın değişmesi ile hükümlerin uygulanma biçiminin de değişeceğini savunur. Hadisler hakkında hayli şüpheci olan düşünür, klasik fıkıh geleneğini de farklı alimlerin görüşlerinin bir toplamı olarak görür. Dininin alanın değişmez bir alan olduğunun sosyal hayatın ise süreli olarak değişime tabi olduğunu bundan dolayı da dini hükümlerin sahasının inanç, ahlak ve ibadetten ibaret olduğunu savunur. İslam'ın hiçbir devirde din eksenli bir siyaset geliştirmediği kanaatini taşıyan düşünür, din ve devlet işlerinin ayrılması gerektiğine vurgu yapar. Aziz Ahmed tarafından loyalist (İngiliz yönetimine bağlılık yanlısı) olarak nitelenen Ahmed Han'ın hilafet hakkında da düşünceleri olumsuzdur. İslam'ın bir Luther'e ihtiyacı olduğunu söyleyen yazar, XX. yüzyıl İslam düşüncesi üzerinde en çok etkili olan mütefekkirlerdendir.

Öne Çıkan Eserleri

Hutabât-ı Ahmediyye. (Telif; 1834-1849).

Tefsîrü'l-Kurân. (Telif; 1880-1895).

Loyal Muhammadan of India. (Telif; 1860-1861).

Cilâü'l-kulûb bi-zikri'l-mahbûb. (Telif; 1839)

Tibyânü'l-kelâm. (Telif; 1862).

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

Şaban Ali Düzgün. *Seyyid Ahmed Han ve Entellektüel Modernizmi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1997.

Jhon Esposito-Jhon Donohue. *Değişim Sürecinde İslam*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991: 43-7

Mustafa Öz. "Seyyid Ahmed Han". *DİA*. C. II, s. 73-75

—Ahmet İğdi

BİLGİNLER

Muhammed Abduh

(ö. 1905)

Mısırlı yenilikçi İslam düşünürü

Çağdaş dönem İslam düşüncesinin yenilikçi isimlerinden birisi olan Muhammed Abduh, 1265/1849 yılında Mısır'da doğdu. Abduh okuma-yazma ve Kuran öğrenme gibi ilk eğitimlerini babasının desteği ile özel hocalar sayesinde aldı. Sonrasında ise Ahmediye mescidinde tecvit, fıkıh, sarf, nahiv gibi dersler aldı. Sonrasında okumaktan sıkılmış bir halde köyüne döndü. Abduh sonradan bu dönemde aldığı dersleri fıkıh ve nahvin ayrıntılı kaide ve kurallarından dolayı sıkıcı olarak nitelendirecek ve bu derslerden feyiz alamadığını ifade edecektir. Fakat ailesinin ısrarıyla tekrar Ahmediye mescidine dönmek için yola çıktı. Oraya gitmeyerek akrabalarının bulunduğu bir köyde bir süre vakit geçidi ve bu süreçte kendi ideallerinin değişmesi noktasında önemli bir rolü olan Şeyh Derviş ile karşılaştı. Abduh'un Şeyh Derviş'le ilişkisinde bulduğu şey, fıkıh ve nahvin ayrıntılı kaide ve kuralları değil, İslam ahlak ve tasavvufuydu. Abduh daha sonra Ezher'de eğitim almaya başlar. Ne var ki Ezher'deki eğitim de Abduh'un arayışlarını tatmin edecek kıvamda değildir. Abduh bu süreçte yaşadığı bunalımlarını Şeyh Derviş'le görüşmeleri sayesinde aşar ve eğitimine devam eder.

Abduh 1871'de kendisinden fazlaca etkileneceği Cemaleddin Efganî ile tanışır. Abduh, Efganî'de o günkü ortamın alışılmış geleneksel alimlerinden farklı olarak felsefe, tasavvuf ve dünyadan haberdar, kendi ruhuna uygun bir kişilik bulur. Abduh ilk döneminde kendisinden oldukça etkilendiği Cemaleddin Efganî'den matematik, felsefe ve kelam dersleri aldı. Abduh'un bundan sonraki okuma ve düşünme sürecinde Efganî'den edindiği özgür düşünme metodu oldukça etkili olacaktır. Abduh'un Efganî'de bulduğu şey sadece ilmî olmakla kalmamış, Efganî'nin dinî, toplumsal ve siyasi bakış açısından da etkilenmiş, ahlak ve tasavvufun amelî boyutlarıyla da ilgili hale gelmiştir. Abduh bu pratik yönelimin neticesinde gazetecilik yaparak *el-Ehrâm* adlı gazetede yazılar yazar ve bazı siyasi faaliyetlerde de bulunur. Abduh'un sonraki döneminde de hayatının oldukça merkezinde olacak toplumsal ıslah düşüncesi bu gazetede yazdığı yazılarda ilk kez görülür. Bu arada el-Ezher'den de mezun olur. Hocası Efganî ile birlikte mason teşkilatına girmeleri, her ne kadar sonradan ayrılsalar da haklarında sonrasında kendilerine yöneltilen eleştirilerin de zemini olan pek çok spekülasyonun doğmasına neden olur. Abduh'un bu süreçte yazı yazdığı gazetelerden birisi de *el-Vakâyiu'l-Mısrî*'dir. Bu yazılarda maarif, medeniyet ve vatan gibi temalar öne çıkmaktadır. Bu yıllardaki Abduh figürü sosyal ve siyasi birtakım sorumluluklar gereği çeşitli resmi görevler yapsa da bu görevlerini ilmî yönüyle sentezleyebilen bir kişilik olarak gözükmektedir. Süreç içinde Abduh, hocası Efganî'nin devrimci yönünden uzaklaşarak daha ıslahçı bir kişiliğe doğru evrilmiştir. Fakat bu ayrışma ilk başlarda fazla keskin olmamış ve Abduh hocası Efganî'nin kurduğu el-Urvetü'l-Vüskâ cemiyetine katılarak aynı adlı derginin çıkarılmasına da katkılar yapmıştır. Abduh cemiyetin kapatılmasından sonra siyasi yolla toplumsal ıslahın gerçekleşmeyeceğine dair güçlenmiş bir inançla Beyrut'a döner ve Sultaniye Medresesi'nde ve başka meclislerde dersler verir, kitaplar yazar. Abduh Beyrut'taki sürgün yıllarından sonra tekrar Mısır'a döner.

Abduh arzu ettiği ıslah için el-Ezher, şerî mahkemeler ve vakıflar gibi kurum ve kuruluşların yeniden düzenlenmesi gerektiğini düşünüyordu. Abduh dönemin Mısır halkının ıslah projesinin başarıyla gerçekleştirilmesi noktasında kendisine dayanılabilecek bir yapıda olmamasından hareketle, artık Mısır idaresini iyice ele geçirmiş İngilizlerle yakın durmaya çalışmıştır. Onun İngilizlerle yakınlaşması, Efganî ile aralarının git gide daha fazla açılmasına hatta nihaî noktada birbirlerinden kopmalarına neden olur. Efganî mücadeleci ve siyasetçi bir kişilik sergilerken, Abduh düşünce ve itidali benimseyen ilmî bir figür olarak gözükmekteydi. Bu itibarla Abduh, Efganî etkisindeki yıllarında İngilizlere ve emperyalizme karşı daha keskin bir muhalefet yürütürken sonraki döneminde daha ılımlı bir yol tutmuştur. Abduh daha sonra kendi ıslah projesinin gerçekleşmesi için en önemli kurumlardan birisi olarak gördüğü el-Ezher'deki düzenleme ve yenileştirme çabalarına katılır. Fakat Abduh'un el-Ezher'de yapmaya çalıştığı yeniliklerin daha çok şeklî nitelikte olduğu, müfredatın çağdaş koşullara uygun hale getirilmesinde pek bir şey yapamadığı görülmektedir. Abduh hayatının ilerleyen döneminde yine kendi ıslah projesinin uygulama alanlarından birisi olarak gördüğü Mısır müftülüğü de yapar. Fakat bir fetva meselesi dolayısıyla orada da idareyle anlaşmazlıklar yaşar. Abduh, 1905'te İskenderiye'de vefat etmiştir.

Öğretisi

Abduh'un düşünceleri dinî, dinî ıslah ve siyaset gibi konularda merkezileşmektedir. Abduh Müslümanların içinde bulundukları çağda karşı karşıya kaldıkları sorunların aşılması maksadıyla, dinle ilgili görüşleri bağlamında tevhid, hüsün ve kubuh, irade ve hürriyet, din ve akıl, din ve bilim gibi konular hakkında düşünüp yazmış ve bu gibi konuların hemen hemen hepsinde kendi ıslahçı kimliğine uygun yeni yorum denemeleri yapmıştır. Abduh tevhid meselesini ahlakî, amelî ve aklî bakımlardan ele almış, tevhidin bütün bu açılardan en makul düşünce

olduğunu temellendirmeye çalışmıştır. Abduh hüsün ve kubuh meselesinde ise daha çok Maturidî ve Mutezilî düşünceden hareket etmiş, insan faktörü üzerinde önemle durmuştur. Onun buradaki tutumu İslam dünyasında akılcılığın canlandırılmasına yönelik kendi ıslah projesiyle uyum arz etmektedir. Abduh'un kader ve insan hürriyeti bağlamında da geleneksel yaklaşımı devam ettirdiği fakat vurguyu insan irade ve hürriyetine kaydırdığı görülmektedir. Buna göre her ne kadar Allah yaşadığımız hayatın her noktasını kontrol ediyor olsa da bu müdahale insan hürriyetini engelleyen bir tarzda olmamakta, bu durum insanın bağımsızlığını ortadan kaldırmak şeklinde sonuçlanmamaktadır. İlahi takdir noktasında hiçbir şüphe olmamakla birlikte ilahi takdir rasgele değil, kişinin iradi olarak gösterdiği istidat ve kabiliyete göre gerçekleşmektedir. Din ve akıl meselesiyle irtibatlı olarak ise Abduh, Müslümanların içinde bulundukları çağın sorunlarından kurtulmaları için taklitten kurtulmaları gerektiğini savunmakta ve bu bağlamda dinle akıl arasındaki yakın ilişkiye vurgu yapmaktaydı. Abduh bu amaçla iman ile akıl, vahiy ile akıl arasındaki ilişkileri incelemiştir. Fakat akla yönelik vurguya rağmen Abduh, Batı rasyonalizmi ile dinde akla verilen rol arasında bir ayrım yapmıştır. Bu durumda Batı rasyonalizmi, kendi aklîliği içinde vahye yer vermezken, dinde akla muhalif unsurlar bulunmamakla birlikte aklı aşan boyutlar da bulunmaktadır. Akıl hem sınırlı hem de insanın heva ve hevesine alet edilebilecek bir nitelik olarak da görülmektedir. Abduh'un dinî düşüncesi bağlamında değerlendirilebilecek bir diğer konu, onun din ile bilim arasında kurmaya çalıştığı ilişkidir. Abduh bu ilişki için sürekli olarak yeni bir eğitim programına vurgu yapmış, Ezher'in programına matematik, coğrafya gibi aklî ilimlerin eklenmesi yönünde tekliflerde bulunmuştur. Abduh bilim karşısında Hıristiyanlık ile İslam dinin tutumlarını mukayese etmiş, bilimin bağımsızlığı fikrini savunmuştur.

Abduh'un dinî ıslah düşünesinin arka planında ise bir taraftan kendi değerlerine bağlı kalmak, diğer taraftan da değişen ve yeni karşılaşılan başka unsurların layıkıyla değerlendirilmesini sağlamak arzusu bulunmaktadır. Abduh İslam'ın kendi değerlerinden hareketle yürütülecek bir değişimden bahsetmekte ve ıslahı tam da böyle bir çaba olarak görmektedir. Abduh bu noktada selef akidesine dönüşü savunmakta, taklîdi reddetmekte ve çağdaş durum hakkında düşünmenin önemine vurgu yapmaktadır. Abduh buradaki çerçevenin ise dinin temel kaynağı Kur'ân'dan hareketle fakat Kur'ân'ın evrenselliğinin göz ardı edilmeksizin yapılabileceğini düşünmektedir. Ona göre Kur'ân'ın anlaşılması noktasındaki en önemli kriterler ise bütünlük ve akıldır.

Abduh'un siyasî görüşleri ise toplumsal ıslah fikri üzerinde temellenmektedir. Abduh bu amaçla öncelikle kendi siyasi düşüncesine felsefî ve ahlakî bir temel bulmaya çalışmakta sonrasında ise otorite ve siyasal iktidarın meşruiyetinin temelini soruşturmaktadır. Abduh siyaset düşüncesi bağlamında hilafet teorisini değerlendirmekte ve Osmanlı hilafetini yorumlamakta, millet, yönetim, toplum, hürriyet ve şura gibi konularda yeni yorumlar yapmaktadır.

Öne Çıkan Eserleri

- *Risâletü'l-varidât*. Kahire, 1874.
- *Hâşiye alâ Şerhi'd-Devvânî li'l-Adudiyye*. 1875-1876.
- *Şerhu Nehci'l-belâga*. Kahire: 1321; Beyrut: 1412/1912.
- *Risâletü't-tevhîd*. Kahire, 1908.
- *Tefsîru'l-fâtiha*. Kahire: 1323 trc. Abdülkadir Şener ve Mustafa Fayda. *AÜİFD*, XVI. 1968: 1-16.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Mehmet Zeki İşcan. *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasi Görüşleri*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1998.
- *Gerçek İslam'da Birlik: Efgani, Abduh, Reşid Rıza*, Trc. Hayreddin Karaman. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- M. Sait Özervarlı. "Muhammed Abduh". *DİA*. C. 30, s. 482-487.

—Mehmet Zahit Tiryaki

BİLGİNLER

Filibeli Ahmed Hilmi

(ö. 1914)

Son dönem Osmanlı fikir adamı

Günümüzde Bulgaristan sınırları içinde kalan Filibe'de (Plovdiv) doğdu. Babası Süleyman Bey, annesi Şevkiye Hanım'dır. Eğitimine Filibe'de başlamış, Sıbyan ve Rüşdiye Mektebi"ni orada bitirmiştir. Filibe müftüsü Süleyman Efendi'den Mebâdi-i ulûm (İlimlerin İlkeleri) okumuştur. 93 Harbinden sonra gerçekleşen göçler ile önce Edirne sonra İstanbul'a yerleşmiştir. İstanbul'da Galatasaray Mekteb-i Sultânîsi'ni bitirdiği konusunda tartışma vardır. Ailesinin hicreti ile bir müddet İzmir'de bulunmuştur. Önce Posta ve Telgraf Nezâreti'nde, ardından Düyûn-ı Umûmiyye Nezâreti'nde çalışmaya başlamıştır (1890). Bu idare tarafından görevli olarak gittiği Beyrut'ta Jön Türkler'le temas kurmuş ve onların yönlendirmesiyle Mısır'a kaçmıştır. Orada Jön Türkler'in kurduğu Terakkî-i Osmânî Cemiyeti'ne girmiş, ayrıca Çaylak adıyla bir mizah dergisi çıkarmıştır. İstanbul'a döndüğünde ise tutuklanmış ve Fîzan'a sürülmüştür (1901). Sürgünde iken tasavvufa ve Senûsîlik hareketine ilgi duymuş, sonra ise Arûsiyye tarikatına intisap etmiştir.

1908'de II. Meşrutiyet'in ilânından sonra döndüğü İstanbul'da bir süre Dârülfünun'da felsefe müderrisliği yaptı ve Cem'iyyet-i Tedrîsiyye-i İslâmiyye üyeliğinde bulundu. Kısa bir süre 1908'de İttihâd-ı İslâm adıyla ancak on sekiz nüsha çıkabilen haftalık siyasî bir gazete yayımladı. Gazetenin kapanmasının ardından *İkdam*, *Şehbâl*, *Yeni Tasvîr-i Efkâr* ve *Sırât-ı Müstakîm* gibi gazete ve dergilerde siyasi ve felsefî yazılar yazdı.

21 Nisan 1910'da dönemin neşir hayatında önemli bir yeri olan haftalık *Hikmet*'i çıkarmaya başladı; bu sırada Hikmet Matbaa-i İslâmiyyesi'ni kurdu. *Hikmet*'i yayımlamaya devam ederken 26 Ağustos 1911'de *Millet ile Musâhabe* ve ardından yine *Hikmet* adıyla günlük bir gazete çıkardı. İslam dünyasının birçok bölgesine ulaşan bu mecmuanın başında "Birlik hayattır, ayrılık ölümdür" yazıyordu. Bu yayın organlarında yazdığı yazılarda kendi adıyla birlikte, tasavvufî yazılarında Şeyh Mihridîn Arûsî, mizahî yazılarında Coşkun Kalender, Kalender Gedâ, millî ve hamâsî şiirlerinde Özdemir gibi takma adlar yanında "A. H." ve "F. A. H." gibi rumuzlar kullandı. Bu mecmua seksen sayı kadar çıkmıştır.

Başlangıçta İttihat ve Terakkî Cemiyeti'ni destekledi; ancak II. Meşrutiyet'ten sonra giderek artan yanlış davranışları yüzünden cemiyeti ağır bir dille eleştirmekten çekinmedi. Özellikle çıkarttığı *Hikmet* gazetesinde İttihat ve Terakkî cemiyetini eleştirdi. Bu gazete bir buçuk ay kadar çıkmış ve beş kez kapatılmıştı. Muhalefetteki Hürriyet ve İtilâf Fırkası'nı da tenkit etti. Bu tavrı okuyucu kaybetmesine de neden olmuştu. Hem bu eleştirileri hem de Siyonizm'e ve masonluğa yönelik suçlamaları yüzünden dergi ve gazeteleri sık sık kapatıldı. Mücadeleden yılmayıp eleştirilere devam edince 9 Ekim 1911'de matbaası kapatılarak önce Kastamonu'ya, ardından Bursa'ya sürüldü. Bir süre sonra aftan faydalanıp İstanbul'a döndü. 1 Ağustos 1912'de *Hikmet*'i yeniden yayımlamaya başladıysa da aynı yılın 25 Ekiminde gazete tekrar kapatıldı. Daha sonra Coşkun *Kalender* adı altında haftalık bir mizah gazetesi çıkardı. Arapça, Farsça ve Fransızca bilen Ahmed Hilmi hiç evlenmemiştir. Darülfünun'da müderrislik de yaptığı dönemde materyalist felsefenin etkisinde kalan Celal Nuri (ö. 1938), Baha Tevfik (ö.1914), Abdullah Cevdet (ö. 1932) gibi simalar ile fikir münakaşalarına girişmiş, bu konularda eserler telif etmiştir.

30 Ekim 1914'te aniden ölmüş, cenazesi Fâtih Camii hazîresinde defnedilmiştir. Beklenmedik bir şekilde ölümü bakır zehirlenmesine bağlandıysa da masonlarla ilgili neşriyatından dolayı bir komploya kurban gittiği de ileri sürülmüştür.

Öğretisi

Osmanlı Devleti'nin son yüzyılı, taşıdığı problemlerin ciddiyetine paralel olarak toplum ve devletin geleceği merkezli zengin bir tartışma alanıdır. Özellikle Batıcı, Türk milliyetçisi ve İslamcı aydınların bu sorunlar etrafında geliştirdikleri çözüm reçeteleri çok zengin içeriklere sahiptir. Batıdan gelen fikrî cereyanlara karşı yerli, millî ve dinî cevaplar üreten aydınlardan birisi de Şehbenderzâde Ahmed Hilmi'dir. Karşısında olduğu Batıcı aydınlarla mücadeleye girişmiş ve temelde Batılaşma biçimlerinin kültürel formları başta olmak üzere materyalist ve pozitivist akımların fikirlerine karşı cevaplar üretmiştir. İslam dünyasının geri kalmışlığı, dini ilimlerde yöntem arayışı, Müslümanlar arasındaki siyasal ayrılıkların giderilmesi konuları başta olmak üzere tasavvuf ve vahdet-i vücûd düşüncesinin imkânları hakkında da görüşler beyan etmiştir. Kuzey Afrika'daki tasavvuf kültürünün Osmanlı dünyasında tanınması yolunda gayret göstermiştir. Siyaset, kelam, felsefe, tasavvuf ve tarihle de meşgul olmuş, ayrıca şiir, roman ve tiyatro eserleri kaleme almıştır. İslam düşüncesiyle Batı felsefî akımları arasında zaman zaman uzlaşma yolları aramıştır. Ludwig Büchner'in Madde ve Kuvvet'ini tercüme eden Bahâ Tevfik'e ve aynı eseri savunan Celâl Nuri'ye (İleri) eleştirilerde bulunmuş, metot olarak eklektizmi tercih etmiştir. Batı düşüncesi ve fikir akımlarıyla ilgili görüş ve değerlendirmelerinde geniş ufku, ilmî istidlâlleri ve felsefî tartışma seviyesi bakımından Şehbenderzâde'nin dönemin diğer İslamcı yazarları arasında üstün bir mevkie sahip olduğu görülmektedir.

Filibeli Ahmed Hilmi eserlerinde tasavvufa geniş bir yer vermiş ve vahdet-i vücûd görüşünü benimsemiştir. O'na göre tasavvuf binlerce senelik dini devirlerin tekâmül aşamalarının özüdür. Din fikrinin bütün görünüşlerinin ve safhalarını içeren bir yoldur. Tasavvuf oryantalistlerin belirttiği gibi İslam öncesi Zerdüşt ve Hind kültüründen alınmış değildir. Tasavvuf İslam'dan başka bir kaynağa bağlanamaz. Kur'ân ve hadis kaynaklıdır. Vahdet-i vücûd kavramını da tevhid fikri içerisinde görerek bunu İslam'ın en temel ögelerinden biri olarak açıklar. Öte yandan materyalizm felsefesine karşı ciddi eleştiriler ileri sürerken bu düşüncenin karşısına vahdet-i vücûd felsefesini koymuş ve İslam kelamcılarının fikirleriyle modern felsefî cereyanlarla mücadele edilemeyeceğinin farkına varmıştır. Bu sebeple İbn Arabî düşüncesinin sıkı bir savunucusu olarak vahdet-i vücûd düşüncesini eserlerinde sıklıkla kullanmıştır. İbn Arabî düşüncesinin bir panteizm olmadığının da altını çizer. Öte yandan Batı felsefesi ve İslam tasavvufuna derin vukufiyeti olan Filibeli Ahmed Hilmi, döneminin materyalizm akımının karşısına kuvvetli bir muhalif olarak çıkmış ve bu konuda Baha Tevfik'e ve Celâl Nuri ile girdiği tartışmalarda savunduğu düşünceyi Batı felsefesinin düşünsel kaynaklarından faydalanarak ispatlamaya çalışırken, bir yandan da İslam vahdet-i vücûdunu Batılı bir felsefî dille, Batı felsefesine söyletmeye çalışır. Filibeli'nin eserlerinde materyalizme karşı maddeyi makul bir noktaya taşımaktansa onu tamamen reddeden tezleri ileri sürmesi, maddeci iddiayı bütünüyle ortadan kaldırmanın yanında İslam vahdet-i vücûd düşüncesinin önünü açmaya yönelik bir tutumdur.

Şehbenderzâde, Müslümanların geri kalmışlığını gidermenin yolu olarak modern ilimler ve gelişmelerle irtibat kurmanın zaruretine vurgu yapar. Fakat bunu gerçekleştirmek için Batı kültürünü ve medeniyetini aynen almak geçerli bir yöntem olamaz. Osmanlı toplumunun gelenek ve değerlerine ters düşmeyen modernleşme teklif eder. Çünkü başka toplumların kanunlarından yönetim şekillerine kadar birçok kültürel ve tarihsel kabulleri kendine özgüdür. Bu sebeple başka milletleri körü körüne taklit bir toplumu kendi benliğinden uzaklaştıracaktır. Bu sebeple yapılması gereken şey dinî duygularla ilmî prensipleri bağdaştırmak ve onları birbirine yardımcı kılmaktır. Öte yandan körü körüne taklit kadar zararlı bir yaklaşım olarak da taassubu ve yeniliğe karşı tepki gösteren, ona ayak direten tutumları eleştirir. Yapılma-

sı gereken konusunda eklektik bir yöntem teklif ederek taklit ve taassup cenderesinden kurtulmayı savunur. Batıdan aldıkları fikir ve yaklaşımları yeni bir çözümmüş gibi halka sunan aydın tipini eleştirir. Oysaki aydın, batı kültür ve medeniyetinin dahi eleştirisini yapabilmelidir. Nitekim Ahmed Hilmi batı medeniyetinin sanayi inkılabı sonrası teknolojik ilerlemeyi başarmış olduğunu fakat bunu ahlakî ilerlemenin takip etmediğini ve insanın makineleşmesine doğru giden bir sürecin önünün açıldığını vurgular. Batı, kendi gündemi özgürlük, eşitlik ve hürriyet olan bir medeniyet gibi gözükse de aslında sömürgeci bir toplumdur.

Şehbenderzâde'nin Batı düşüncesi ve kültürüne yönelttiği eleştirilerin odak noktasını, İslam dünyasını da etkilemeye başlayan materyalizm ve pozitivizm gibi din karşıtı akımlar oluşturmaktadır. Materyalistlerin düşüncesinde yalnız dinin değil yüksek felsefenin bile yerinin bulunmadığını belirten Şehbenderzâde, biyolojik materyalizmin temsilcilerinden Ernst Haeckel'i tenkit eder. Buna göre her şeyi madde ve kuvvete indirgeyen Haeckel'in "fizyolojik soyutlama" diye tanımladığı kuvvete âdeta yaratıcılık, idrak ve şuurlu faaliyet fonksiyonu vermesi bilim ve felsefeyle dahi bağdaşmaz. Öte yandan materyalizmi eleştirirken ona atıflarda bulunarak düşünce dünyasında fikirlerin devamlı değiştiğini, ilim adamının sadece sınırlı tecrübelerinin sonuçlarıyla kesin hüküm veremeyeceğini, deneysel verilerin bir prensibe bağlanması gerektiğini söyler ve gerçekleştirilen son araştırmalarla maddenin kütlesinin bile artık kendi aslî unsuru sayılmadığını savunur. Faraziyelerin kesinlik ifade etmeyip daima değişebileceğini vurgulayan Şehbenderzâde, dönemin bilimsel kabul edilen nazariyelerine karşı en temkinli davranan şahsiyetlerden biridir. Ona göre nazariyelerin dayandığı hipotezler birer tahmin olup ilmî araştırmayı yönlendirme işlevi görür. Araştırmalar bitmeyeceği için bilim hiçbir zaman son sözünü söyleyemeyecektir. Bazıları tarafından bilimsel gerçekler diye sunulmaya çalışılsa da materyalist nazariyeler Avrupa'da artık eskimiş fikirler diye görülmeye başlanmıştır.

Şehbenderzâde pozitivizmin öncüsü kabul edilen Auguste Comte'a din konusundaki görüşleri sebebiyle eleştiriler yöneltir. Onun ilahî dinleri inkâr etmesine rağmen kendi pozitivist dinini kurmaya meyletmesiyle içindeki din ihtiyacından kurtulamadığına vurgu yapar. Ona göre Comte'un bu durumu, en yanlış yönelişleri benimseyenler dâhil olmak üzere insanların manevî ihtiyaçlardan uzak kalamayacağı gerçeğini ortaya koyar. Nitekim Comte bile kendini bilim kilisesi kurma gibi bir amaca yönelmiştir. Yani hiçbir akıl sahibinin Allah'ı bütünüyle inkâr edemeyeceği bir realitedir.

Ahmed Hilmi'ye göre din, mabudu hissetmek ve anlamaktan ibarettir. Din fikrinde üç esas bulunduğunu söyleyen Ahmed Hilmi bunları şu şekilde sıralamaktadır. İlki bizim üzerimizde bize tabi olmaktan münezzeh olan yüce bir kudretin varlığı, ikincisi bu kudrete mahkûm ve tabii olduğumuzu hissetmek ve üçüncüsü de bu kudretle insan arası münasebetler (abdiyyet, ma'bûdiyyet veya vahdet) ile ilgili hislerdir. Din umumidir fakat din hissi ise hiçbir zaman umumileşmez. Yani aynı dine inanan iki kişiden biri mensup olduğu dinin zahiri ibadetlerini harfiyen yerine getirmesine rağmen vicdanına ait duygularında bir değişme ve heyecan olmadığı şekilde ibadet edebilirken diğeri ibadetlerle vicdanında tatlı bir heyecan ve tarif edilmesi müşkül bir zevk hissedebilir. Yani dindar olmak ile dini hisse sahip olmak arasında fark görür. Din fikri ise fıtrî ve lüzumlu olup herkeste mevcuttur. Dinî duyguları organize etmeden toplumsal ahlakın kurulması mümkün olmaz.

Ahmed Hilmi'ye göre İslam'ın modernize edilmesi gereken bazı yönleri vardır. Dinî bazı konularda yeni içtihatlar yapılmalı, zamanın gerekliliklerine uygun yeniliklere açık olunmalı, dinî esaslar zorlaştırılmamalı; din, bilim ve felsefeye karşı olmamalıdır. Ona göre İslam esasları ve ayrıntıları itibarı ile son sözünü söylemiş müsbet bir dindir. Fakat İslamiyet, fen ve bilim, medeniyet ve ilerleme kavramları gibi durmak kabul etmez bir kavramdır. İslamiyet, kesinlikle karar bulmuş, son sözünü söylemiş, artık yapacağı kalmamış bir din değildir. Dinde yenilikler, yeni anlayışlar vücuda getirilebilir, fakat dinin esaslarına hiçbir surette dokunulmamalı, ayrıntılarda, anlayışlarda değişiklikler ancak bu şekilde gerçekleştirilmelidir. İslamiyet'in esasları itibariyle bilim ve sanatın düşmanı değil, destekçisi ve teşvikçisi olduğunu belirterek diğer dinlerde görülen koyu taassubun İslamiyet'te görülmediğini ifade eder. Öte yandan itikadî esaslarda değişimin düşünülemeyeceğini, fakat sosyal hayatta farklı ihtiyaçların ortaya çıkabileceğini, bunun için içtihadın tekrar işler hale getirilmesinin gerektiğini vurgular. Yapılacak şey, içtihat anlayışı çerçevesinde dinî meselelere dair hükümleri ilmî esaslarla bağdaştırmak ve durmadan çalışıp fikir üretmektir. İçtihat kapısının kapandığını söylemek insanların sosyal ihtiyaçlarını görmemek demektir. Bu ihtiyacın karşılanması için bir yüksek içtihat meclisinin kurulması ve bütün mezheplerden yararlanmak suretiyle problemlere çözüm getirecek ortak noktaların belirlenmesi bir zaruret haline gelmiştir

Şehbenderzâde dönemin birçok âlimi gibi istibdat olarak nitelendirdiği saltanata karşı meşrutiyeti savunmuş, bu sebeple İttihat ve Terakkî Cemiyeti'ni desteklemiştir. Batı'ya karşı panislamist yaklaşımı öne çıkarmış, yayımladığı dergilerden birine "İttihâd-ı İslâm" adını koyarak bu konudaki hassasiyetini göstermiştir. Derginin ilk sayısında Müslümanların dil ve ırk farklılıklarını bir tarafa bırakıp birlik sağlamaları halinde iç meselelerini çözebileceklerini ve karşı karşıya kaldıkları dış tehlikelerden korunabileceklerini, İslam'daki kardeşlik prensibinin yanı sıra içinde bulunulan dünya şartlarının da Müslümanlar arasında birliği zorunlu kıldığını belirtir. Şehbenderzâde bununla tam bir idarî bütünlükten ziyade "ittihâd-ı ictimâ-i İslâm" adını verdiği, birbirini destekleyen farklı hükümetlerin varlığına imkân tanıyan toplumsal bir kaynaşmayı kastediyordu. Kendisini bu görüşe yönelten sebeplerin başında Osmanlı Devleti içinde milliyetçilik akımının hızla yayılması ve Balkanlar'da kopmalara yol açmasıydı. Osmanlıcılık düşüncesinin gerektirdiği ittihâd-ı anâsır

fikrini sürdürmenin imkânsızlığını gördüğünden Müslüman milletlerin devletten kopmaması için gayret gösteriyordu. Müslümanların iyice zayıflayıp işgallere maruz kaldıkları takdirde Kuzey Afrika'da olduğu gibi Batılı ülkelerin esaretine mahkûm kalacaklarını düşünüyordu. O'na göre Osmanlı toplumu, özellikle Müslümanlar siyasi münakaşa, seçimlere takdir, görev ve teşebbüs gibi meşruti bir hükümet için gerekli olan özelliklerden yoksundurlar. Bu durum ise sosyal ve siyasi noksanların çok açık bir şekilde ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Öne Çıkan Eserleri

- *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür? Yahut Huzûr-ı Fende Mesâlik-i Küfür*. İstanbul: Hikmet Matbaa-i İslamiyesi, 1910.
- *Huzûr-ı Akl ü Fende Maddiyyûn Meslek-i Dalâleti*. İstanbul: Hikmet Matbaa-i İslamiyesi, 1914.
- *Târîh-i İslâm*. İstanbul: Hikmet Matbaası, 1910.
- *Yirminci Asırda Âlem-i İslâm ve Avrupa: Müslümanlara Rehber-i Siyâset* (Şeyh Mihridîn Arûsî takma adıyla). (;1327). İstanbul: Hikmet Matbaası, 1910.
- *Hangi Meslek-i Felsefîyi Kabul Etmeliyiz?: Dârülfünun Efendilerine Tahrîrî Konferans*. İstanbul: Matbaa-i İslamiye-i Hikmet, 1911.
- *İlm-i Ahvâl-i Rûh*. İstanbul: Matbaa-i Hikmet, 1910.
- *Üss-i İslâm: Hakâik-i İslâmiyye'ye Müstenid Yeni İlm-i Akâid*. İstanbul: Hikmet Matbaa-i İslamiyesi, 1914.
- *A'mâk-ı Hayâl*. İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1908.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Süleyman Hayri Bolay. *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*. İstanbul: Yağmur Yayınevi, 1966.
- *Filibeli Ahmed Hilmi*. Haz. Ahmet Koçak. Hikmet Yazıları. İstanbul: İnsan Yayınları, 2009.
- Zekeriyya Uludağ. *Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi ve Spiritüalizm*. Ankara: Akçağ, 1996.
- R. Uğur Uçar. *Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi'de Türklük Tasavvuru*. İstanbul: Ötüken, 2009.
- Neşet Toku. *Türkiye'de Anti-Materyalist Felsefe (Spiritüalizm) -İlk Temsilciler-*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.

—Özkan Öztürk

BİLGİNLER

Said Halim Paşa

(ö. 1921)

Osmanlı devlet ve düşünce adamı

19 Şubat 1864'de Kahire'de dünyaya geldi. Mısır valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın torunudur. Babası Şûrâ-yı Devlet (Danıştay) üyesi Prens Halim Paşa, annesi Şevk-i Cedid Hanım'dır. Prens Halim Paşa'nın en büyük oğludur. Dedeleri Konya'dan Kavala'ya yerleştirilmiş olan bir Türk ailesidir. Ailesi ile birlikte 1870'de İstanbul'da yerleşen Said Halim, ilköğrenimini özel hocalardan aldı. Küçük yaşta Arapça, Farsça, Fransızca ve İngilizce öğrendi. Yüksek tahsilini yapmak üzere İsviçre'ye gitti. İsviçre'de beş yıl kalarak siyaset bilimi alanında üniversite öğrenimini tamamladı. İstanbul'a döndüğünde II. Abdülhamid tarafından kendisine sivil paşalık rütbesi verilerek 21 Mayıs 1888'de ilk görevi olan Şûrâ-yı Devlet üyeliğine atandı. 1895'te amcası Mısır valisi Said Paşa'nın kızı Prenses Emine Tosun ile evlendi. Bu evlilikten Prens Muhammed Halim ve Prens Ömer İbrahim Halim) adlarında iki oğlu oldu. Başarısından dolayı kısa zamanda Rumeli beylerbeyliği pâyesine yükseltildi (22 Eylül 1900). Ancak onu çekemeyenler, kendi adıyla anılan yalısında yasal olmayan şeyler bulundurduğunu iddia ederek jurnal ettiler. Bu olaydan sonra Yeniköy'deki yalısına çekildi.

1903 senesinde Jön Türklerle ilişkisi olduğu ileri sürülerek İstanbul'dan uzaklaştırıldı. İngiliz ve Fransız elçilerinin kendi himayelerinde ülkeyi terk etme teklilerini reddederek kardeşi Abbas Halim Paşa ile birlikte Mısır'a gitti. 1905 kışında Paris'e geçerek Jön Türklerle doğrudan ilişki kurdu. Onlara maddî ve fikrî yardımda bulundu. 1906'da Osmanlı Terakki ve İttihat Cemiyeti'nin müfettişliğine getirildi. II. Meşrutiyet'in ilânından sonra ise İstanbul'a döndü. Burada bulunduğu sürece çeşitli devlet görevlerinde bulundu. Ayrıca aynı dönemde İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin genel sekreterliğini üstlendi. 1913'te Şûrâ-yı Devlet Reisi olarak atandı. Hemen ardından, iki gün sonra da Hariciye Nâzırlığı'na tayin edildi. Aynı yıl içerisinde Sadrazam Mahmud Şevket Paşa'nın öldürülmesi üzerine bu göreve getirilerek yeni hükümetin başkanlığını üstlendi. Osmanlılar'ın Almanya ile ittifak içerisinde I. Dünya Savaşı'na girmesi onun sadrazamlığı döneminde gerçekleşmiştir. Paşa İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin 1913 ve 1916'daki kongrelerinde başkan vekili seçilmiştir.

1917 senesinde Sadrazamlık'tan ayrılan Said Halim Paşa, Mondros ertesinde hem girilen savaş hem de Ermeni kırımında dahli bulunduğu iddialarıyla yargılandı. 1919'da İngilizler tarafından Mondros'a, daha sonra da Malta'ya sürüldü. İngilizlerin o dönemde, İslam dünyasındaki farklı birçok kesimden entelektüel ve siyasetçiyi tutsak ettiği bu adada

1921 yılına kadar tutuldu. İstanbul'a dönmek istediyse de birçok farklı gerekçeyle bu isteği reddedildi. Bunun üzerine Roma'ya yerleşen Said Halim Paşa, burada 5 Aralık 1921'de Ermeni Arşavir Şiraciyan tarafından şehit edildi. İstanbul'a getirilen naaşı, 1922'de II. Mahmud Türbesi'nin bahçesine gömüldü.

Öğretisi

II. Meşrutiyet Dönemi düşünce dünyası, "karşı karşıya kaldığımız sorunları, kendi tarihî mirasımızın imkanlarını seferber ederek mi yoksa Batılılaşarak mı çözebiliriz?" sorusu etrafında şekillenmişti. Said Halim Paşa hem Batı tecrübesini hem de buranın değerlerini bilen bir şahsiyet olarak katılmıştır tartışmaya. Paşa Batıyı çok iyi bilir, çünkü eğitimini Batı'da almıştır. Köklü bir aileden geldiği ve İslamî bir terbiye aldığı için de buranın düşünce mirasına yabancılaşmamıştır. Nitekim onun bu farklı beslenme kaynakları ile kurduğu irtibat, meseleleri ele alışındaki özgüvenli tutuma doğrudan yansımış bulunmaktadır.

Said Halim Paşa'ya göre; "her milletin kendine has fikirleri ve hisleri olmasaydı, ictimaiyât ilmi, hayvanât ilmi ile garip bir şekilde iç içe bulunurdu. Bunun içindir ki, başka milletlerin tecrübelerinden istifade etmeye kalkışan bir milletin, tamiri imkansız birtakım hatalara düşmemesi çok güçtür." O, bu ifadelerle Osmanlı ve İslam medeniyetinin karşı karşıya kaldığı sorunlara çözüm için kendi medeniyetini adres gösteriyordu. Bu yüzden ona göre çözüm İslamlaşmaktadır. İslamlaşmak ise "İslamiyet'in inanç, ahlak, yaşayış ve siyasete ait esaslarının tam olarak" uygulanması demektir. Ona göre kişi İslam'ın inanç, ahlak, toplum ve siyasete ait esaslarını mutlak manada kabul etmeli, zamanın değişmesiyle bu unsurları yorumlayarak içeriğini genişletmeli ve bir bütünlük içinde tatbik ederek mükemmel bir Müslüman olmalıdır. Bunları içselleştirmeyen kişinin Müslümanlığı ise ona bir şey kazandırmaz.

Paşa'ya göre bizim sorunlarımızı çözmede Batı medeniyetinin önemli bir katkısı olamazdı, çünkü farklı coğrafyalardaki toplumlar düşünce tarzı, ruh hali, kültür yapısı ile birbirinden farklı özelliklere sahipti. Siyasal, toplumsal ve ekonomik alanlarda meydana gelen olayların sebepleri ve ortaya çıktığı coğrafya dikkate alınmadan yapılacak tetkikler ve sonuçlar hakikatten uzak hayali şeyler olacaktır.

Ona göre, Osmanlı aydınları buna dikkat etmedikleri için gitgide kendi toplumuna yabancılaşmaktadır. Karşılarına çıkan her sorunu Batılı bakış açısı ile irdelemeyi benimseyen bu aydınların çoğu "kendi memleketlerine, Batı'da mevcut ne kadar siyasal müessese varsa, bunların ya hepsini veya hiç olmazsa bir kısmını getirmekten başka bir şey düşünmez hale gelmiştir. Bu kişiler vatanın gerek toplumsal, gerek siyasi gelişmesini sağlayabilmek için Batı'nın düşünce ve prensiplerini aynen tatbik etmekten başka bir çare bulunamayacağı inancıyla hareket etmişler ve bu inançlarını açıkça söylemeye başlamışlardır." Ona göre, "bu Batılılaşmış kafalar, çaresini bulmak istedikleri hastalığın ne tabiatını, ne de mahiyetini hiçbir zaman gereği gibi anlayamamışlardır. İlerlemesini temin etmeye çabaladıkları İslam toplumunu ise ne yazık ki tanımamaktadırlar".

Said Halim Paşa Batılılaşmacı aydınları bu şekilde eleştirirken, İslam medeniyetinin geriliyor olmasını "Müslümanlar yükseliş devirlerinde olduğu gibi, yine dinlerine bağlı bulunuyorlar; fakat eskisi gibi yükselmek şöyle dursun, gerileyip alçalıyorlar. Demek aynı sebepler aynı neticeyi vermiyor" şeklinde tahlil eder ve Müslümanların İslamî görevlerini eskisi gibi yerinde getirmemesine bağlar. Maddi şartların bozukluğunun da önemli bir sebep olduğunu söyleyen Said Halim Paşa, maddi şartların düzeltilmesi için tabiatta bulunan nimetlerden faydalanılmasını vurgular. Bunun da ancak "tabiatı idare eden kanunları tanımak ve bu kanunlardan çıkan ilimlere sahip olmakla" gerçekleşeceğini ifade eder. Paşa İslam dünyasının içinde bulunduğu gerilikten kurtulması için "kendisinde bulunmayan ve bulunmaması gerileme ve çökmesinin biricik sebebini teşkil eden ilim ve fenleri durmadan kazanmaya ve elde etmeye" çalışması gerektiğini belirtir. Ancak bu çabadan, Batı'nın "iktisadi ilkelerini, çalışma ve sermaye teşkilatına ait usullerini ve bunlar arasındaki münasebetleri tıpkı orada olduğu gibi kabul etmeye taraftar olmak manasının" anlaşılmamasını ister.

Said Halim Paşa, İslam ahlakının temelini oluşturan Allah'a imanın insana hakikati araştırma görevini yüklediğini, bunun için ise bazı imkanların ve vasıfların bulunması gerektiğini ifade eder. Bu vasıflar ise hürriyet, eşitlik, ve yardımlaşma-dayanışmadır. Hürriyet Müslümanlara kabul ettikleri din tarafından yüklenmiş bir görevdir. İnsanların kullanıp kullanmamakta serbest olduğu veya kanun koyucunun, yani devletin istediği zaman alıkoyacağı, istediği zaman kısıtlayabileceği bir siyasi hak değildir. Herkesin özgür olmasının aynı zamanda herkesin eşit olması anlamına geldiğini ifade eden Paşa, hürriyet ve eşitliğin sevgiyi ve yardımlaşmayı da beraberinde getirdiğini vurgulamaktadır.

Paşa'ya göre devlet olmaksızın bu imkanları oluşturmak ise mümkün değildir. Ona göre devlet, kendi toplumunu başka toplumlar karşısında temsil eden ve toplumun yönetilmesinde gerekli olan siyasi sistemin devamlılığını sağlayan bütün kurumların çatısını oluşturan bir kurumdur. Bu sebeple varlığı zorunludur. Toplumun iyi bir şekilde yönetilebilmesi için tarihe, tecrübelere dayanan bir devlet teşkilatlanması olmalıdır.

Said Halim Paşa'ya göre Müslümanların devlet tasavvurunu şekillendiren "İslam'ın siyaset ilkeleri, İslami ahlakın yönlendirdiği toplumsal çerçevede geliştiği için kin, rekabet ve düşmanlık gibi kötü huylardan arınmıştır. Bu sebeple sınıf kavgaları ve geçimsizlikler İslam toplumuna yabancıdır. İslam'da siyasi egemenlik ve siyasi müesseseler sosyal dayanışmadan çıktıkları için her ikisi de bu dayanışmanın birer temsilcisidir." Siyasî kurumlar İslami ahlakın en iyi şekilde uygulanması ve toplum nizamının sağlanması için kurul-

duğuna göre siyasi egemenlik de bunların koruyucusu olmaktan ibarettir. Devlet ve toplum tarafından verilen siyasi gücün farklı kurum veya kişilere dağıtılmasının kurumsal veya kişisel rekabetin ortaya çıkmasına sebep olabileceğini ifade eden Paşa, siyasi gücün parçalanmasına da karşıdır. O devletin başındaki yöneticinin, sürekli denetlenmek şartıyla, devletin tüm yetkilerini elinde bulundurması gerektiğini düşünmektedir. Siyasi gücü elinde bulunduran kişiye verilen bu yetkilerin kaynağı ise halktır.

Said Halim Paşa, siyasal ve toplumsal yapının esaslarının belirleyen ilk unsurun İslam dininin hükümleri olması gerektiğini ifade eder. Devlet teşkilatında bulunması gereken hiyerarşiyi de şu şekilde sıralar: Devlet başkanı, devlet başkanı tarafından oluşturulan icra kuvveti(hükümet), devlet başkanını ve icra kuvvetini millet ve dini hükümler adına denetleyen ve kontrol eden toplum tarafından yetkilendirilmiş bir meclis. Bu hiyerarşinin başındayer alan devlet başkanı ile icra kuvvetinin ise üç önemli görevi vardır: 1) Şeriata uygun hareket etmek. 2) İdaresi altında bulunan halkın hürriyet ve eşitliğine saygı duymak ve bu hakları korumak. 3) Toplumsal yardımlaşma ve dayanışmayı yaygınlaştırmak. Said Halim Paşa halk tarafından verilen bu görevleri hakkıyla yerine getirmeyenleri veya verilen yetkileri uygun bir şekilde kullanmayanları görevden alma yetkisinin onlara bu yetkiyi veren halkta olduğunu ifade eder.

Modern demokratik devletten farklı olarak Paşa, halk iradesinin şeriat prensiplerinden üstün olmadığını savunur. Paşa'ya göre; 'milli irade nasıl tabiat karşısında kudret ve hüküm sahibi olamayarak, onun kanunlarına itaat zorunda ise manevi ve sosyal alanda da aynı şekilde hâkimiyet iddiasında bulunamaz. Bu sahanın kanunlarına da uymak zorundadır. Üstelik uyulması gereken ahlakî ve sosyal kanunların tespit edilmeleri dahi tabiat kanunlarının tespiti kadar kolay değildir. Bu kanunlar ötekiler gibi insanın müşahede ve akıl yürütmesi yolları ile tespit olunamazlar". Bu nedenle milli iradenin "Şeriatın kendisine gösterdiği sosyal ve ahlakî nizama saygı göstermek ve boyun eğmek zorunda" olduğunu ve bundan dolayı milli iradenin "ikinci derecede bir yere" konulması gerektiğini belirtmektedir.

Kanun yapma meselesinde yaygın eğilimlerden farklı bir tutum sergileyen Paşa'ya göre, İslamî bir siyasi sistemde kanunlar "Şeriat'ın ruhuna vakıf" kişilerden oluşan bir heyet tarafından yapılmalıdır. Bu heyet "faziletleriyle, tecrübeleriyle, ilimleriyle milletin hürmet ve itimadını kazanmış müteHassıslar"dan oluşacaktır. Bunlar hukuk alimlerinden oluşan bir heyettir. Bu alimler heyeti, "millet meclisi gibi bağımsız olacak ve Şeriat'ın mutlak hakimiyetini sağlamlaştırmak ve devamlı kılmak" için görev yapacaktır. Meclisin görevi ise kanun yapmak değil, devlet başkanını ve icra kuvvetini denetlemektir. Onun hayatının son günlerinde yazdığı "İslam'da Teşkilat-ı Siyasiye" adlı eseri, bu konuları ihtiva eden ve ulusal düzlemde ne yapılması gerektiği ile ilgili Müslümanlar tarafından sunulmuş "ilk proje"dir.

Öne Çıkan Eserleri

- *Ta'assub*. 1917.
- *Mukallidliklerimiz*. 1911 ve 1914.
- *Meşrutiyet*. 1911.
- *Buhrân-ı İctimaîmiz*. 1916.
- "Buhrân-ı İctimaîmiz". *Sebilürreşâd* Dergisi 1918.
- *Buhrân-ı Fikrimiz* . 1917 ve 1919. (9 Ocak 1919'dan itibaren de Sebilürreşâd dergisinde tefrika edilmeye başlandı).
- *İnhitât-ı İslâm Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemiyye*. 1918. (12 Eylül 1918'den itibaren d e *Sebilürreşâd*'da "Akvâmı İslâmiyyenin Esbab-ı İnhitâtı" adıyla tefrika edilmeye başlandı).
- *İslâmlaşmak*. 1918.
- *İslâmda Teşkîlât-ı Siyâsiyye*. 1921. (Roma'da "Les Instituons Politiques dans la Société Musulmane" adı ile yayınlanmıştır).
- *Mektuplar*.
- *Hâtıralar*.
- *Dîvân-ı Âlî Suallerine Yazılı Olarak Verilen Cevaplar*.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Ahmet Şeyhun. *Said Halim Pasa: Osmanlı Devlet Adamı ve İslamcı Düşünür* (1865-1921). İstanbul: Everest Yayinlari, 2010.
- Cemal Kutay. "Said Halim Paşa'nın Malta'dan Başkan Wilson, Loyd George ve Clemanso'ya Uyarma Mektupları". *Tarih Sohbetleri*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1968.
- Hanefi Bostan. *Bir İslâmcı Düşünür, Said Halim Paşa*. İstanbul: İrfan Yay., 1992.
- Hayrettin Karaman. "Said Halim Paşa". *İslami Hareket Öncüleri-I*, İstanbul: İz Yay., İstanbul.
- İbnülemin Mahmud Kemal İnal. *Son Sadrazamlar*, C:IV. İstanbul: İnkılap, 1982.
- Kudret Bülbül. *Bir Devlet Adamı ve Siyasal Düşünür Olarak Said Halim Paşa*. Ankara: Kadim Yayınları, 2006.
- Vahdettin Işık. "Said Halim Paşa Niçin Önemlidir". *İslam Dünyasını Aydınlatanlar*. İstanbul: İBB Kültürel Etkinlikler Müdürlüğü, 2013.
- *TYB Dergi Özel Sayı*. Said Halim Paşa, Özel Sayı. Yıl 1, Sayı 3, Ankara: 2011.

—Vahdettin Işık

Barkod okuyucusu aracılığıyla, bilginle ilgili video sunumu izleyebilirsiniz.

BİLGİNLER

Ziya Gökalp

(ö. 1924)

Türk milliyetçiliği fikriyatının kurucu isimlerinden, sosyolog, şair ve siyasetçi.

Mehmet Ziya Gökalp (23 Mart 1876, Diyarbakır – 25 Ekim 1924, İstanbul) modern Türkiye'nin kurucu isimlerinden birisidir. Yazar, sosyolog, şair ve siyasetçi yönleriyle öne çıkan Gökalp, Türk milliyetçiliğinin babası olarak bilinmektedir. Onun bu siyasi konumu ilmî yönünü sürekli gölgede bıraksa da Gökalp, klasik ilmî birikim ile modern bilimsel dil arasında bir bağ ve köprü kurmak çabasında olan özgün tarafları olan bir düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır.

Diyarbakır'ın önde gelen ailelerinden birine mensup olan Gökalp, temel eğitimini bu şehirde almıştır. Bu yıllar II. Abdulhamid idaresinin okullaşma hamlesi ile modern okulların memleketin her tarafına yayıldığı zamanlardır. Gökalp de eğitimini bu yeni okullarda almıştır. 1886'da Mekteb-i Askerî Rüştiye'ye, 1891'de İdâdî'ye girmiştir. Son sınıfta iken okul süresinin beş yıldan yedi yıla çıkması üzerine 1894'te okuldan ayrılmıştır. Bu dönemde Diyarbakır'daki kolera salgını nedeniyle bu şehirde görevlendirilen Doktor Abdullah Cevdet ile tanışması Gökalp'in fikirleri üzerinde çok etkili olmuştur. Ancak Abdullah Cevdet'in onun üzerindeki etkisi bununla sınırlı değildir. Yaşadığı bunalımlar neticesinde intihar ettiğinde kafasındaki kurşunu güç koşullar altında morfinsiz bir ameliyatla çıkaran da yine Abdullah Cevdet olacaktır.

Gökalp 1896'da İstanbul'a giderek Baytar Mektebi'ne kaydını yaptırmıştır. 1898'de "yasak yayınları okumak" ve "muhalif derneklere üye olmak" suçlamasıyla tutuklanmış; bir yıl cezaevinde kaldıktan sonra 1900'da Diyarbakır'a sürgüne gönderilmiştir. Yükseköğrenimini tamamlayamayan Gökalp vefat eden amcasının vasiyeti üzerine kızı Vecihe ile evlenmiştir.

1908'e kadar Diyarbakır'da küçük memuriyetler yapan Gökalp, ayrıca şehirde yayımlanan gazete ve dergilerde de yazılar yazmıştır. 1908'de II. Meşrutiyet'tin ilanından sonra İttihat ve Terakki'nin Diyarbakır şubesini kurmuş ve Peyman gazetesini çıkarmıştır. 1909'da örgütün Selanik'teki merkez yönetim kuruluna üye olarak seçildikten sonra yaşamını Selanik'te sürdürmüştür. Derneğin merkezi 1912'de İstanbul'a taşınınca, Gökalp de İstanbul'a gelmiştir. Aynı dönemde Ergani/Maden (Diyar-ı Bekr) mebusu olarak Meclis-i Mebûsân'a seçilen Gökalp, Meclis kapatılınca Darülfünun'da Felsefe bölümüne İctimâiyyât Müderrisi olarak atanmıştır. Onun 1915'te Darülfünun'da kurduğu bu kürsü Durkheim'ın kürsüsünden sonra Avrupa'daki ikinci bağımsız sosyoloji kürsüsüdür. Kendisine teklif edilen Maârif Nazırlığı görevini kabul etmeyen Gökalp, üniversiteyi ve sosyolojiyi çok önemsemektedir. Gökalp ülkemizde sosyoloji geleneğinin kurucu babası olmuştur.

Bu dönemde İttihat ve Terakki'nin önde gelen isimlerinden birisi olan Gökalp, partinin ideoloğu konumundadır. Savaş sonrasında 1919'da tüm görevlerinden alınmış ve İngilizler tarafından tutuklanmıştır. Dört ay Bekirağa Bölüğü'nde tutuklu kaldıktan sonra Ermeni soykırımı iddiaları ile ilgili işgal mahkemesi tarafından yargılanmış ve diğer İttihatçılarla birlikte Malta'ya sürgüne gönderilmiştir. İki yıllık sürgünden sonra İstanbul'a döndüğünde üniversitede ders verme isteği kabul edilmemiş, sonrasında gittiği Ankara'da kalmasına da dönemin şartları sebebiyle sıcak bakılmadığı için Diyarbakır'a gitmiştir. 1923'te Maarif Vekaleti Telif ve Tercüme Heyeti Başkanlığı'na atanan Gökalp, İkinci Dönem Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne Diyarbakır mebusu olarak seçilmiştir. 1924'te kısa süren bir hastalığın ardından dinlenmek için gittiği İstanbul'da 25 Ekim 1924 günü hayatını kaybetmiştir. Mezarı II. Mahmud Türbesi hazîresinde bulunmaktadır.

Öğretisi

Gökalp'in düşünceleri imparatorluğun dağılma sürecinde, bir devleti kurtarmaktan, bir devleti kurmaya evrilerek oluşmuştur. Türkçülüğün ideoloğu olarak bilinen Gökalp aynı zamanda Türk modernleşmesinin temelini teşkil eden pek çok fikri de geliştiren kişidir. Bunların başında onun medeniyet teorisi bulunmaktadır. Gökalp batılılaşmanın ciddi biçimde tartışıldığı bir zaman diliminde batılılaşmanın topyekun değişmek anlamına gelmediğini, Batı'nın sadece medeniyetinin alınarak milli kültürün korunabileceği fikrini ortaya atmıştır. Kendi ifadesi ile "hars" ve "medeniyet" arasında ayrım yapan Gökalp, harsın milli, medeniyetin ise evrensel olduğunu ileri sürerek Türk modernleşmesinin zihin dünyasını kurmuştur. Ona göre din, ahlak, sanat, bireysel inançlar, idealler gibi manevî değerler kültürün alanını; bilimsel doğrular, matematik kavramlar, teknik, iktisat ve ticaret teknolojisi de medeniyetin alanını teşkil etmektedir. Gökalp olması gerekeni ifade eden kültürün insanların yönelimini; olanı ifade eden akıl ve mantığın ise medeniyet alanını belirlediğini düşünmektedir. Ona göre amaçları ifade eden kültür "neden yaşamalı?" sorusuna cevap verirken araçları ifade eden medeniyet de "nasıl yaşamalı?" sorusuna cevap vermektedir. Bu ikisi birbirini tamamladığında Gökalp'e göre toplumsal bütünleşme ortaya çıkar. Böylece Batılı olan unsurların sorgulanmaksızın alınabilmesine olanak sağlayan bir teori oluşturarak modernleşme sürecindeki ikircikli tavrı sona erdiren kişi olmuştur. Onun 1918'de yayımlanan Türkleşmek İslamlaşmak Muassırlaşmak isimli eserinde temel hatlarını çizdiği bu modernleşme kuramı, 1923 yılında genç Cumhuriyete yol göstermek üzere kaleme aldığı Türkçülüğün Esasları isimli kitabında nihaî halini almış ve genç Cumhuriyetin yol haritası olmuştur.

Gökalp, sosyal teorisini oluştururken Emile Durkheim'dan ciddi bir biçimde etkilenmiştir. Onun imparatorluğun dağılmasına bir çare olarak önerdiği sosyal formül, mantığını sosyal dayanışmacılıktan almaktadır. Durkheim'ın temel

meselesi toplumsal bütünleşmedir. Durkheim büyük çaplı farklılaşmaların ve çeşitlenmelerin toplumun yapısını nasıl etkilediği sorusuna cevap aramakta ve bireyi veya sınıfı eksene alan sosyal anlayışlara karşı mesleği ve meslekî örgütlenmeleri eksene alan bir sosyal sistem önerisiyle çıkmaktadır. Gökalp de gerek dağılan Osmanlı'da gerekse kurulan Türkiye'de toplumsal yapının devletin yönettiği korporatizm ekseninde dayanışmacılık üzerine bina edilmesi gerektiğini düşünmektedir. İlk zamanlarında Osmanlıcıkla şekillenen bu düşünce zamanla reelpolitik şartların da değişmesiyle gittikçe Türkçülüğün esas temelini teşkil etmeye başlamıştır. Gökalp aynen Durkheim'da olduğu gibi dini, toplumsal birliği sağlayan bir öğe olarak görmektedir. Böylece dine işlevsel bir yer vermekte, onu büsbütün dışlamasa da kültürel bir öğeye dönüştürmektedir.

Gökalp düşünsel manadaki önemli katkılarından birini sosyolojiyi konumlandırma ve işlevlendirmede yapmıştır. Gökalp genel olarak bilinenin aksine düşünsel yenilikçiliğini kavramsal süreklilikler üzerine inşa etmiştir. Dönemindeki diğer tartışmaların da etkisiyle sosyolojiyi yeni toplumun kurucu bilimi olarak önerirken ortaya çıkan yeni toplumun yapısı ile ilişkili bir analiz yapmaktadır. Ona göre eskiden toplumun kuruluşunda usûl-i fıkıh önemli bir rol oynamıştır. Şimdi modernleşme ile birlikte ortaya çıkan yeni toplumun kuruluşunda da içtimaiyât aynı rolü oynayacaktır. Dolayısıyla ona göre içtimaiyât ile usûl-i fıkıh arasında çok derin bir geçişlilik kurulmak durumundadır. Gökalp bu anlamda Batılı sosyolojiyi birebir çevirmekten ziyade, yeni kavramsallaştırmalar ile yeniden formüle etmek peşinde olmuştur. Amcasından bir zamanlar aldığı İslamî ilimler eğitiminin kendisine sağladığı imkan ile de bunu büyük oranda başarmıştır. Kendi ifadesiyle hem tercüme hem de telif bir sosyoloji kurmuştur.

Pek çok yönden tartışmalı bir isim olan Gökalp, modernleşmeye temel teşkil eden görüşleri ve Türkçülük fikri kadar klasik İslam düşüncesinin modern düşünce içinde işlevsel dönüşümünün de numunelerini sunmuştur. Onun bu yönü bugün daha fazla çalışılmayı beklemektedir.

Öne Çıkan Eserleri

- *Kızıl Elma*. İstanbul, 1330; Ankara, 1976.
- *İlm-i ictimâ*. İstanbul, 1916; Ankara, 1985.
- *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*. İstanbul, 1918; Ankara, 1976.
- *Yeni Hayat*. İstanbul, 1918; Ankara, 1976.
- *Altın Işık*. İstanbul, 1927; Ankara, 1976.
- *Türk Töresi*. İstanbul, 1923; Ankara 1976.
- *Doğru Yol*. Ankara: 1923, 1976.
- *Türkçülüğün Esasları*. 1923, 1976.
- *Türk Medeniyet Tarihi*. 1926, 1976 ölümünden sonra.
- *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*. Ölümünden sonra neşredilmiştir.
- *Limni ve Malta Mektupları*. Ankara: 1965, ölümünden sonra.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Hilmi Ziya Ülken. *Ziya Gökalp*. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2007.
- Mehmet Emin Erişirgil. Bir Fikir *Adamının Romanı: Ziya Gökalp*. Yay. Haz. Aykut Kazancıgil, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2007.
- Şevket Beysanoğlu. *Ziya Gökalp*. İstanbul: YKY, 2007.
- Taha Parla. *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*. (5. Baskı) İstanbul: İletişim Yay. 2006.
- İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu. *Ziya Gökalp*. İstanbul: Yeni Matbaa, 1966.

—Lutfi Sunar

BİLGİNLER

Babanzâde Ahmed Naim

(ö. 1934)

Ahlâk-ı İslâmiyenin Esasları'nın müellifi

Süleymaniyeli Baban ailesinden Mustafa Zihni Paşa'nın oğlu olarak babasının görevi sebebiyle Bağdat'ta doğdu. Bağdat Mekteb-i İbtidaî ve Rüşdiyesi'ni bitirdikten sonra İstanbul'a geldi ve Mekteb-i Sultanî'den (Galatasaray) ve Mülkiye Mektebi'nden mezun oldu. Dönemin teamüllerine uygun olarak dışarıdan medrese dersleri aldı. Bir süre Hariciye ve Maarif nezaretlerinde çalıştı. Istılahât-ı İlmiye Encümeni'nde yer alarak felsefe, tabiî ilimler ve sanat ıstılahlarına Türkçe karşılık bulunmasında etkin rol üstlendi. 1910 yılından itibaren dışarıdan hoca olarak ders verdiği Dârulfünûn'da 1915'te Ruhiyât ve Ahlak Kürsüsü müderrisliğine getirildi ve 1933 Üniversite Reformu ile zorunlu olarak emekliye sevk edilene kadar ruhiyât (psikoloji), mantık, ahlak, mâ ba'de't-tabîa (metafizik) ve genel felsefe dersleri okuttu. Dârulfünûn'daki felsefe hocalığı vesilesiyle felsefe alanında telif-tercüme pek çok esere imza attı. *Sırât-ı Müstakîm/Sebîlürreşâd* kadrosu içinde yer alarak hadis tercüme ve şerhleri yanında milliyetçilik, kadının konumu ve fıkıh usulüne dair tenkit-tartışma metinleri kaleme aldı. TBMM'nin kararı ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın teklifi üzerine başladığı Tecrîd-i Sarîh Tercümesi çalışmalarını sürdürdüğü sırada evinde öğle namazını kılarken secdede vefat etti.

Öğretisi

Çağdaşlarıyla kıyaslandığında Arapça ve Fransızcaya bir filolog derecesindeki vukufiyeti, İslam kültürüne dair engin birikimi ve gönülden bağlılığı ve çalışmalarında kendini hemen gösteren muhakkik tavrıyla temayüz eden Ahmed Naim, Arap edebiyatın-

dan, psikolojiye, milliyetçilik tartışmalarından ahlaka, fıkıh usulünden metafiziğe, mantıktan hadise kadar geniş bir alanda ortaya koyduğu eserlerle hem II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e uzanan süreçteki entelektüel hayatın hem de Dârulfünûn'daki görevi sebebiyle yükseköğretim dünyasının önde gelen isimlerinden biridir.

Mülkiye mezunu olmasına rağmen dönemin Maarif Nâzırı Emrullah Efendi'nin ısrarları neticesinde Dârulfünûn Felsefe Şubesi'nde psikoloji (ruhiyât) dersleri vermeye başlayan Ahmed Naim, emekliye sevk edildiği 1933 yılına kadar felsefenin farklı alanlarında verdiği dersler ve bu dersler için kaleme aldığı telif/tercüme-uyarlama türünden eserlerle Türkiye ve Türkçedeki felsefe literatürüne önemli katkılarda bulunmuştur. Ahmed Naim'in felsefe çalışmalarını iki temel kaygının yönlendirdiği söylenebilir. Bunlardan birincisini, Beşir Fuad, Baha Tevfik ve Abdullah Cevdet gibi isimler tarafından hararetle savunulan materyalist ve pozitivist yaklaşımların, gelişen "müspet bilimler" karşısında artık herhangi bir anlam ve değerinin kalmadığı yönündeki hücumlarına karşı felsefenin hâlâ anlamlı bir etkinlik olduğunu savunma oluşturmaktadır. Bu konuda büyük oranda Paul Janet (ö. 1899) üzerinden, Fransa'da Victor Couisin (ö. 1867) öncülüğünde gelişen eklektisizm ekolünü takip eden Ahmed Naim'in görüşlerini *Hikmet/Felsefe Dersleri*'nin girişinde ve Paul Janet ve Émile Picard'dan yaptığı tercümelerde -ki, bu metinlerin seçiminin bir amaca matuf olduğunu tespit etmek hiç de zor değildir- bulmak mümkündür. Felsefenin "bilgiye konu olmayan meçhul şeylerle ilgilendiği", "içeriğini tikel bilimlerden alan bir tür çeşni olduğu", "şiir ile din arasında bir yerde durduğu" veya "olmuş bitmiş bir etkinlik olduğu" türünden felsefenin anlam ve işlevini belirsizleştiren yaklaşımlara karşı felsefenin Paul Janet tarafından yapılan "görece gerçekliklerin bilimi olarak nihaî gerçeklik hakkında ardı ardına öne sürülen tahminlerin bilimi" şeklindeki tanımını ön plana çıkartan Ahmed Naim, bütün bilimler için olduğu gibi felsefe için de düşünme hürriyetinin vazgeçilmez olduğunu vurgulayarak felsefenin aynı zamanda "ilkelere dayalı bir bilgelik" olduğunu belirtmektedir. Ahmed Naim, "ulûm-ı ecsâm/kevniye" olarak adlandırdığı biyoloji, fizik ve matematik ile "ulûm-ı mâneviye/rûhiye" adını verdiği tarih bilimleri, dil bilimleri ve toplumsal bilimlerin varlığına ve bu bilimlerde görülen hızlı gelişime rağmen hâlâ herhangi bir bilime konu olamamış iki alanın var olduğunu ileri sürmektedir: Ruh ve Allah. Antik dönemlerden bugüne bütün felsefe ekollerinin çözmeye uğraştığı problemler temelde kendini "İnsan nedir?" ve "Allah nedir?" sorularında göstermektedir ve insan hakkındaki soru, insanın duyularımıza konu olması sebebiyle Allah hakkındaki soruyu öncelemektedir. Bu iki soru/konu çerçevesinde felsefeyi (i) felsefe-i nefsiye/mâneviye/enfüsiye ve (ii) felsefe-i ûlâ/mâ ba'de't-tabîa/âfâkiye şeklinde iki ana kısma ayıran Ahmed Naim, birinci kısmın altına psikoloji, mantık, ahlak ve estetiği; ikinci kısmın altına ise bilim felsefesi, metafizik/ontoloji ve teolojiyi yerleştirmektedir.

Ahmed Naim, psikoloji ile metafizik arasında, tam anlamıyla teorik olmaları açısından bir ortak noktanın bulunduğunu belirterek bunları "teorik felsefe", hatasız düşünme sanatı olarak tanımlanan mantık ile güzel yaşama sanatı anlamındaki ahlakı ise "pratik felsefe" şeklinde sınıflamaktadır. Teorik felsefenin pratik felsefeye önceliğinin genel kabul gören bir anlayış olduğuna dikkat çeken Ahmed Naim, mevcut durumumuzun, ideal durumumuza kıyasla tarafımızdan daha iyi bilindiğini ve bu sebeple mevcut durumumuz hakkında düşünmemizin daha kolay olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca daha çok bildiğimiz problemlerden başlayıp aşama aşama ilerlemek suretiyle daha az bildiğimiz konulara yükselmek çağdaş bilimlerce kabul edilen yönteme daha uygundur. İnsan ruhu hakkındaki bilgimiz ne kadar az olursa olsun, yine de ilk ilke ve sebeplere kıyasla ona dair daha çok şey bildiğimiz muhakkaktır. Dolayısıyla Ahmed Naim'e göre incelememize insandan başlayıp oradan metafizik konularına geçmek ve nihayet tanrılığa dair meselelere yükselmek, bir başka ifadeyle psikolojiyi teoloji için bir zemin olarak değerlendirmek en uygun yoldur ve onun tercihi felsefede, sebepliden sebebe, sonuçtan ilkeye yükselme yönteminin kullanılması yönündedir. Akıl, varlıkları bilmeye girişmeden önce kendisini bilip tanımaya koyulmalı, dolayısıyla metafiziğin öncesinde psikoloji yer almalıdır. Bu durumda onun tabiriyle felsefenin konusu "marifetullah ve'n-nefs, yahut marifetullaha mukaddime olmak haysiyetiyle marifetü'n-nefs" olarak belirlenebilir. Ahmed Naim bu doğrultuda felsefe alanındaki ürünlerini özellikle psikoloji alanına yoğunlaştırarak Paul Janet'nin *Traité de Philosophie* adlı eserinin psikoloji bölümünü önce *Hikmet Dersleri*, ardından *Felsefe Dersleri* adıyla tercüme-uyarlama tarzında Türkçeye aktarmış, ayrıca Georges L. Fonsegrive'in (ö. 1917) *Eléments de Philosophie* isimli çalışmasının psikolojiye dair birinci cildini *Mebâdî-i Felsefeden Birinci Kitap: İlmü'n-Nefs* adıyla tercüme etmiştir.

Ahmed Naim'in felsefe çalışmalarına yön veren ikinci kaygı ise Batı'da gelişen "yeni" felsefenin "halen dipdiri olan kadîm felsefemiz" ile ilişkisinin nasıl kurulacağı meselesidir. Bu noktada modern felsefe terimlerinin Türkçeye nasıl aktarılması gerektiği konusunda hem dil hem de muhteva itibariyle dakik bir yaklaşım ortaya koyan ve Fransızcadan yaptığı tercümelerde bu yaklaşımını açık bir şekilde gözler önüne seren Ahmed Naim'e göre, Batı'yı bilen aydınlar açısından meçhul olsa da medresede okutulan derslerle iştigal edenlerce çok iyi bilinen ve kelam ilmine dair terimlerle iç içe geçmiş durumdaki kadîm felsefemizin terimleri ile modern felsefenin terimleri arasında sadece şekilsel bir fark vardır. Dolayısıyla felsefenin bizim dünyamızdaki "parlak mazisi" dikkate alındığında modern felsefe terimlerini kadîm felsefemizle hiç irtibat kurmadan Türkçeye aktarmaya çalışmak, yani geçmiş ile şimdi arasındaki ilişkiyi tümüyle kesmek, kişilik bölünmesi gibi hastalıklı bir duruma işaret etmektedir. Bu durumda Ahmed Naim'e göre felsefe açısından öncelikli olarak yapılması gereken şey, yeni bir şey ortaya koymaktansa kadîmin keşfedilmesi ve onun yeni, yani modern olanla ilişkisinin tespit edilmesidir. Bu hassasiyet doğrultusunda Fransızcadan yaptığı çevirilerin dipnotlarında terimlere dair uzun açıklamalar

yapan ve kadîm felsefemizin terimlerini İbn Sînâ'dan Seyyid Şerif Cürcânî'ye geniş bir literatürü göz önüne alıp kendi dönemindeki alternatif karşılıkları da değerlendirmek suretiyle modern felsefe terimleriyle ilişkilendirmeye çalışan Ahmed Naim, terimlere karşılık önerirken hem Arapçanın hem de Türkçenin imkânlarından olabildiğince yararlanmayı da bir ilke olarak her daim gözetmiştir.

Ahmed Naim'in, felsefenin mahiyeti, psikoloji meseleleri ve felsefe terimlerinin Türkçeleştirilmesi etrafında şekillenen felsefe çalışmaları dışında özellikle dönemin milliyetçilik tartışmaları açısından önemli bir yerde duran *İslam'da Dava-yı Kavmiyet* ile İslam ahlakının temel özelliklerini Batılı ahlak anlayışlarıyla karşılaştırarak ele alan *Ahlak-ı İslamiyenin Esasları* isimli eserlerindeki görüşlerine de ana hatlarıyla değinmek gerekmektedir.

Balkan savaşlarının yarattığı travma sonrası Osmanlı coğrafyasında daha da alevlenen milliyetçilik tartışmalarını İslamcı zaviyeden değerlendiren Ahmed Naim, isim vermeden "halis Türkçü" olarak nitelediği grubun İslam'ı tamamen yok sayarak tek "mefkûre" olarak Türklüğü gören yaklaşımını bir tür dinsizlik olarak görüp "Türkçü-İslamcı" olarak tanımladığı hem dinî hem de kavmî imanı bir araya getirmeyi hedefleyen tutumu kendisine muhatap alarak kavmiyet meselesini "Kitap ve sünnete istinâden" incelemektedir. Ona göre dinin temel kaynakları, dava-yı kavmiyet ve cinsiyeti bir tür dava-yı cahiliyet olarak görüp reddetmektedir. İslam dini açısından dünyadaki siyasî ilkenin ve âhiretteki kurtuluş vesilesinin her daim cemaat ve ümmet olduğunu vurgulayan Ahmed Naim, insanın kendi ırkıyla meşru sınırlar içinde övünmesinde bir beis olmasa da Müslümanların birliğini bozacak tarzda kavmî ve cinsî yaklaşımların ön plana çıkartılmasının neticede İslam ümmetinin yok olmasına yol açacağını belirtmektedir. Ahmed Naim'e göre Osmanlı'nın ve dolayısıyla İslam ümmetinin gittikçe azalan siyasî gücünü tekrar kazanmasının yolu, Türklük ile İslam'ı uzlaştırmak değil, hiss-i kavmîyi, hiss-i İslamî içinde eritmekten geçmektedir; zira Türklüğü kurtaracak tek ideal vardır, o da İslam'dır.

Maarif Nâzırı Emrullah Efendi'nin Ağustos 1328/1912 tarihinde Lahey'de yapılacak II. Beynelmilel Terbiye-i Ahlâkiye Kongresi'ne Osmanlı Devleti'ni temsilen katılmasını ve tebliği sunmasını istemesi üzerine İslam ahlakının temellerini Batı dünyasına anlatmak için Ahlâk-ı İslâmiyenin Esasları adlı eseri kaleme alan Ahmed Naim, hem teorik hem de pratik açıdan ancak din temelli bir ahlakın başarılı olabileceğini vurgulayarak dinin ahlak düşüncesi ve ahlakî müeyyide açısından eksik olduğu durumlarda bu eksikliği felsefe tarafından kapatılmaya çalışıldığını, ancak felsefî ahlak teorilerinin hiçbir zaman din kadar kural koyma ve kuralı kalplere yerleştirme gücüne sahip olamadığını belirtmektedir. Ahmed Naim'e göre felsefî ahlak teorileri içinde rasyonalist yaklaşım diğerlerine kıyasla daha ön plana çıksa da o da –Kant'ın ödev/vazife ahlakında görüldüğü üzere- ahlakî müeyyide konusunda çok yetersiz kalmaktadır. Buna karşın İslam dini hem ahlakî ilkeleri, özellikle de ödev/vazife fikrini temellendirmesi, hem de bunların hayata tatbiki açısından çok güçlü bir çerçeve sunmakta ve bu çerçevenin geniş bir kitle tarafından benimsenip uygulanması için somut teşvik ve cezalar öngörmektedir. Bir eylemin "ahlakî" olabilmesi için gerekli olan sorumluluk ve irade özgürlüğü düşüncesiyle İslam'ın kader inancı arasında ilk bakışta görülebilecek çelişkiyi de gidermeye çalışan Ahmed Naim, kader inancının cebrî bir tarzda yorumlanmaması gerektiğini, bilakis kaderin sünnetullahın bilincinde olmayı sağlayan dinamik inanç olduğunu vurgulamaktadır.

Öne Çıkan Eserleri

- *Mekteb-i Sultanî'ye Mahsus Sarf-i Arabî ve Temrinat* (Mustafa Cemil ile birlikte). İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1903.
- *Hikmet Dersleri: Dârülfünûn Ulûm-ı Âliye-i Diniye Şubesinde Tedris Olunan Felsefe-i İslâmiyeden Hikmet Dersleri.* İstanbul: Matbaa-yı Hukukiye, Dârülhilâfe, 1913.
- *Dârulfünun Ulûm-ı Âliye-i Diniye ve Edebiyat Şubelerinde Tedris Olunan Felsefe Dersleri: Marifetü'n-Nefs Kısmı.* İstanbul: Hukuk Matbaası, Dârülhilâfe, 1914.
- *Mebâdî-i Felsefeden Birinci Kitap: İlmü'n-Nefs.* (Georges L. Fonsegrive'in (ö. 1917) *Eléments de Philosophie* adlı eserinin notlarla tercümesi). İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1915.
- *İslam'da Dava-yı Kavmiyet.* İstanbul: Tevsî-i Tıbâat Matbaası, Dârulhilâfe, 1913.
- *Tevfik Fikret'e Dair: Filozof Dr. Rıza Tevfik Beyefendi'ye.* İstanbul: Hilal Matbaası, 1918.
- *Ahlâk-ı İslâmiye Esasları.* İstanbul: Matbaa-i Âmedî, 1926.
- *Kırk Hadis.* İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1925.
- *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi* c. I-II. İstanbul: Diyanet İşleri Reisliği, 1928.

—M. Cüneyt Kaya

BİLGİNLER

Reşîd Rızâ

(M. 1865-1935)

Islahatçı çağdaş İslam düşünürü

18 Ekim 1865 tarihinde, bugünkü Lübnan'ın Trablusşam yakınlarındaki Kalemûn Köyü'nde doğdu. Babası Ali Rızâ, Hz. Muhammed'in soyundan geldiği için seyyid ünvanına sahip ve Irak asıllı olan saygın bir aileye mensuptu. Bu durum, Reşid Rızâ'nın alacağı eğitimi de etkilemiş ve genç Rızâ, Kur'ân öğrenmek ve temel eğitimini almak için öncelikle bir köy okuluna gönderilmişti. Ardından Trablus Rüşdiyesi'nde bir yıl eğitim gördükten sonra Tripoli'deki el-Medresetü'l-Vataniyye'de eğitimine devam etti. Bu medresenin kurucusu

Şeyh Hasan el-Cisr, Müslümanların, geleneksel İslamî dinî eğitim ile Batı'nın pozitif bilimlerinin bir sentezini yaparak ilerleyebileceğini düşündüğünden okulun müfredatında modern bilimlere de yer vermişti. Bu okulda, mantık, matematik, pozitif ve dinî bilimler, Fransızca, Türkçe ve Arapça eğitimi alan Rızâ, bunun yanı sıra özel çalışmalarla kendisini yetiştirmeye gayret etti. Bu dönemde o, Gazâlî'nin İhyâ adlı eseri üzerinde çalıştı ve Gazâlî'nin ihya ve tecdid anlayışından etilendi. Rızâ'nın fikir hayatındaki dönüm noktalarından bir diğeri, Cemaleddin Efgânî ve 1882'de Lübnan'da tanışma fırsatı bulduğu Muhammed Abduh'un 1884'te Paris'te çıkarmaya başladıkları *el-Urvetü'l-Vüskâ* dergisiyle karşılaşmasıdır. Bu dergi, özgürlük, bağımsızlık, yönetilenlerin hakları, devletin ıslahı, despotizme ve emperyalizme karşı isyan, İslam dayanışması ve vahdeti gibi meselelerde Müslümanlarda bilinç oluşturma çabası içindeydi. Bu dergi Reşîd Rızâ üzerinde önemli etkiler bıraktı. Rızâ'nın kendi ifadesiyle, el-Urvetü'l-Vüskâ'yı okumadan önce tüm yapmak istediğim, İslam'ın temel unsurlarını ve dünya hayatının geçiciliğini öğretmekti. Şimdi yeni bir ışık gördüm: Dünya Müslümanlarının vahdeti için çalışmak. Şimdi biliyorum ki görevim, mümine ilerleme ve modern medeniyete giden yolları göstermektir." Rızâ işte bu amacını gerçekleştirmek için İstanbul'a gidip Cemaleddin Efgânî'nin öğrencisi olmak istedi. Ancak Efgânî'nin 1897'de vefat etmesi üzerine, Reşîd Rızâ rotasını İngiliz işgali altındaki Mısır'a çevirdi. 1898 yılında Mısır'a giden Rızâ'nın buradaki temel amaçlarından biri, *el-Menâr* olarak bilinen kendi dergisini çıkarmak isteğiydi. Rızâ ıslahat çizgisinde bir dergiye ihtiyaç bulunduğu konusunda hocası Muhammed Abduh'u ikna etti. Abduh, taraf tutmama, polemiğe girmeme ve yüksek rütbeli yetkililere hizmet etmeme şartıyla Rızâ'nın çıkaracağı dergiye onay verdi. Reşîd Rızâ, 1899'da çıkarmaya başladığı el-Menâr'ın ıslahatçı çizgisini, Abduh'un vefat ettiği 1905'e kadar politik meselelere girmeden sürdürdü. Bu tarihten itibaren ise el-Menâr'ın siyasî eğilimi açıkça ilan edilmişti. Rızâ, despotizm, Osmanlı İmparatorluğu'nda ıslahatın gerekliliği, şûrâ ve bir anayasaya duyulan ihtiyaç, demokrasi, emperyalizm, yabancı işgali ve etkileri üzerine makaleler yazmaya başladı. Rızâ'nın *el-Menâr*'daki bütün yazılarına sinmiş olan iki temel husus, İslam dünyasının şiddetle ihtiyaç duyduğu ıslahat ve vahdetti. el-Menâr, Reşîd Rızâ'nın vefatından sonra İhvân-ı Müslimîn eliyle 1941'e kadar altı yıl daha çıkmaya devam etti. Rızâ el-Menâr'daki siyasî yazılarının yanı sıra, düşüncelerini daha geniş kitlelere ulaştırmak için çeşitli sivil toplum kuruluşları bünyesinde faaliyetler yürüttü. Bu çerçevede o, Şûrâ-yı Osmânî Cemiyeti'nin başkanlığını üstlendi. 1907'de, daha sonra kuracağı modern medresenin alt yapısını teşkil teşkil edecek olan ed-Da'vâ ve'l-İrşâd Cemiyeti'ni kurdu. Bu cemiyet 1912 yılında bir okula dönüşecekti. 1908'de Suriye'yi, II. Meşrûtiyetin ilanından sonra da 1909'da İstanbul'u ziyaret etti. 1912'de Nedvetü'l-'Ulemâ başkanı Şiblî Nu'mânî'nin davetiyle Hindistan'a bir ziyaret gerçekleştirdi. 1916'da Hicaz'a giderek Şerîf Hüseyin ile görüştü. 1925'te yeni kurulan Suud Krallığı'nın himayesinde, Mekke'de hilafet konferansına katıldı. İslam Üniversitesi kuruluş çalışmalarında Filistinlilerin yanında yer almak için 1931'de Kudüs'e gitti. 23 Ağustos 1935'te, Süveyş seyahati dönüşünde Kahire'de vefat etti.

Öğretisi

Reşîd Rızâ'nın düşüncesinin gelişim seyrinde, Mısır'ın sosyo-politik durumunun önemli bir etkisi vardır. On dokuzuncu asırda, yerel idareci Muhammed Ali tarafından Avrupa'ya gönderilen ve burada eğitim aldıktan sonra Mısır'a dönen öğrenciler, Avrupa hakkındaki görüş ve bilgilerini hemşerileriyle paylaşarak İslam dünyasının entelektüel ve siyasî yaşamına katkıda bulunmuşlardır. Bu katkıların başında, Batı'nın Müslümanlara karşı kendi doğasından kaynaklanan bir üstünlüğe sahip olmadığını göstermeleri gelir. Onlara göre Müslümanlar, Batı'nın pozitif ve övgüye değer yönlerini alabilirler. Ayrıca Avrupa'nın İslam dünyasını eğitim ve siyasi organizasyon konusunda geride bıraktığını ve bu iki unsurun Batı'nın ilerleyişindeki temel faktörler olduğunu dile getirmişlerdir. Bu imaj, Reşîd Rızâ gibi Müslüman entelektüeller arasında önemli bir etkiye sahip olmuştur. Nitekim Rızâ'ya göre de Batı'nın başarısının temelinde eğitim, bilimsel ve teknik gelişmeler yatmaktadır. Batılı eğitim alan öğrencilerin yanı sıra Batı dünyasından Arapçaya tercüme edilen metinler de Rızâ üzerinde önemli bir etkiye sahiptir. Muhammed Abduh'un grubunun üyelerinden biri olan Fethi Zağlul, Rousseau'nun *Social Contract*, Le Bon'un *Sprit of Society ile A Quoi tient la superiorité* adlı eserlerini tercüme etmişti. Rızâ, bu eserleri okumuş, kitapların içeriklerini *el-Menâr*'da özetlemiş ve yazılarında bu eserlere atıflar yapmıştır. Bu eserlerin yanı sıra Rızâ'nın kendi dergisinde Dumas, Demolins, Spencer, Shaws, Tolstoy, Hugo ve Homer'den yapılan çevirileri tanıttığı da bilinmektedir. Rızâ'nın Arapça dışındaki bir başka dilde okuyamaması nedeniyle, bu çeviri faaliyetlerinin, Batı dünyasının düşünce haritasını takip edebilmesi ve İslam toplumuyla mukayeseler yapabilmesi bakımından onun için son derece önem arz ettiğini söylemek gerekir. Rızâ, *el-Menâr*'da yayımlanan "Avrupa ve Doğu Medeniyetinin Karşılaştırılması", "Doğudaki Batılı" gibi makalelerinde Batı'nın toplumsal, tarihsel ve siyasal gelişmelerini açıklamaktadır. Bunun yanı sıra, bilim, teknik ve demokrasi gibi alanlara vurgu yapmakta ve kendi toplumunun da hem kendi ahlâkî değerlerini koruyup hem de Batı'nın hâkim olduğu bu alanlarda başarılı olmasını gerekli görmektedir. Çünkü Reşîd Rızâ, tıpkı kendi dönemindeki Müslüman entelektüeller gibi, ileri bir Avrupa ile geri kalmış Doğu arasındaki farktan çarpılmıştır. Rızâ bu durumu bir makalesinde şöyle dile getirir: "Avrupa bize uluslarının, bilimlerinin, sanayilerinin, örgütlenişinin zenginliğinin, zekiliğinin ve bilgeliğinin gücüyle saldırıyor. Biz bu cahillik, düzensizlik, parçalanmışlık ve asalaklık halinde kaldığımız sürece, Avrupa'nın karşısına asla dikilemeyeceğiz. Bu çağ bireyler değil, milletler çağı olduğundan ve despotizm değil disiplin ve dayanışma çağı olduğundan parayı feda etmeli ve milletimizi kalkındırmak için birleşmeliyiz. Sonra da yöneticilerimizi reform yapmaya zorlamalıyız." Rızâ'nın Batı ile Doğu arasındaki farkı vurguladığı bu ifadelerinde Müslümanlara sunduğu reçete, geleneksel modellere uygun değildir. Çünkü o, Müslümanların birlik, toplumsal işbirliği, örgütlenme gibi modern özelliklere sahip

olmadığını düşünmekte ve Avrupa hakimiyetinin Müslümanların zayıflığının bir sonucu olduğunu savunmaktadır. Rızâ, Batılı bilim ve teknolojinin Müslümanlar tarafından öğrenilmesi konusundaki düşüncesini meşru bir zemine oturtmak için, Batı'nın bilimsel gelişiminde İbn Sînâ gibi Müslüman filozof-bilim adamlarının hayatî bir etkiye sahip olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla Reşîd Rızâ'ya göre Müslümanlar, batılı bilimleri benimseyerek aslında kendi miraslarına sahip çıkmış olacaklardı. Bu düşüncesiyle Rızâ, Müslüman toplumunun geleneksel tavrı sürdüren kesimlerinin Batı kültürüne karşı tutundukları tavrı da zayıflatmayı amaçlamaktadır. Rızâ'ya göre, Avrupalıların ilerlemelerinin temelinde bir diğer neden de onların sahip olduğu düşünce, irade ve eylem özgürlüğüdür. Bu çerçevede o, Martin Luther'in reformasyon hareketine özel bir vurgu yapar. Ona göre reformasyon, Batı'nın ilerlemesine katkıda bulunan en önemli unsurlardan biridir. Çünkü Luther, reformasyon hareketiyle, ilerlemenin önündeki en büyük engel olan cehaleti ortadan kaldırmıştır. Bu nedenle Rızâ, Müslümanların medeniyet yarışında söz sahibi olabilmeleri için, Gazâlî ve İbn Teymiyye gibi İslam düşüncesine yön veren müceddidlerin yetişmesi gerektiğini savunur. Reşîd Rızâ'nın bu düşüncesi, batılı tecrübenin tamamıyla İslam dünyasına ithali anlamına gelmez. Çünkü o, modernleşme ve batılılaşma arasında önemli bir fark olduğunu düşünür. Ona göre modernleşmede toplum, kendi yerel değerleri ile ahlâkî temelini korurken teknik beceri ve bilgileri Batı'dan alır. Bu çerçevede o, Batılı bir ulus olmayan ve kısa bir sürede fark edilir bir ilerleme kaydetmeyi başaran Japonya'yı örnek olarak verir. Ona göre Japonya, hem Batılı teknik ve bilimsel gelişmeleri takip edip modernleşmiş hem de bunu yaparken kendi kültürel değerlerinden vaz geçmemiştir. Öte yandan Mısır ve Türkiye, modernleşmeyi batılılaşma ile karıştırmış ve kendi kültürel değerlerinde yozlaşmalar baş göstermiştir. Batılılaşan bu Müslüman ülkeler, bilimsel ve teknolojik anlamda kayda değer bir gelişme gösterememiştir. Rızâ, batıcıların aşağılık kompleksi içinde olduğunu ifade eder ve başkaları tarafından takip edilecek modeller olmak yerine boyun eğerek, özgür olmak yerine kendilerini köleleştirerek aşağıladıklarını düşünür. Kendi ifadesiyle "Avrupa'dan tüm almamız gereken onun bilimsel başarıları, teknik becerileri ve gelişmiş sanayileridir. Bu yönlerin alınması ise böylesi bir batılılaşmayı gerektirmez." Ne var ki Reşîd Rızâ, 1932-33'te yayımlanan *el-Vahyu'l-Muhammedî* adlı kitabında Batı medeniyetinin olumsuz yönleri üzerinde durarak daha önce el-Menâr'da savunduğu sentezci yaklaşımın ötesine geçmiş görünür. Çünkü Rızâ, Birinci Dünya Savaşı'nda Batı'nın acımasız yüzünü görmüştür. Ona göre, Batı servet birikimi sağlamak için fetih ve emperyalizm politikaları gütmüş ve sömürdüğü ülkelerin kaynaklarını yağlamamıştır. Böylece Batı, sömürdüğü Müslüman ülkeleri ekonomik bağımlılığa sevk etmiştir. Bu ekonomik bağımlılık da Müslümanların siyasî bağımsızlığını ortadan kaldırmaktadır. Reşîd Rızâ, Batı'nın sömürgeci politikalardan vazgeçip kardeşlik, barış ve merhamet dini olan İslam'a ihtiyacı olduğunu düşünmeye başlamıştır. Dahası, Kur'ân'ın modern reformlar için gerekli her şeyi içerdiğini ispatlamaya çalışmış ve liberal Avrupalı ve Japon entelektüellere İslam'ı benimsemeleri çağrısında bulunmuştur.

Reşîd Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*'de Kur'ân'a dayalı bir inanç metodolojisi üzerinde durur ve tıpkı Gazâlî gibi, kelâm ilminin İslam inançlarını koruma işlevine işaret eder. Kur'an'ın başlıca hedeflerini on maddede toplayan Rızâ, bunları dinin temel rükünlerini ortaya koymak, nübüvvet yoluyla insanlara ilâhî mesajı iletmek, fıtratı taklitten korumak, toplumun ıslah ve mutluluğunu kolaylaştırmak, idarî konularda yol göstermek, malî meselelerde hakkaniyeti öne çıkarmak, kadınlara ve bütün insanlara haklarının verilmesini sağlamak ve köleliğin kaldırılmasına öncülük etmek şeklinde sıralar. Muhâveretü'l-Muslih adlı eserinde ise Allah'ın varlık âleminin işleyişi için koyduğu tabiat kanunlarıyla insan hayatının işleyişi için gönderdiği din kanunlarının birbiriyle uyumlu yürümesini sağlamak amacıyla dinî prensiplerin dinamik hayatın ihtiyaçlarını çözecek bir usule bağlanmasını gerekli görür. Aksi takdirde ise bu esasların yöneticiler tarafından zamanla terk edileceği uyarısında bulunur. Çünkü ona göre tabiat kanunlarının hayata geçirilmesi, insanın iradesine bırakılmamış, buna karşılık din kanunlarının uygulanması isteğe bağlanmıştır. Dolayısıyla din kanunlarıyla tabiat kanunları arasındaki denge ortadan kalkarsa din hayattan uzak ve kopuk bir hal alır. Reşîd Rızâ'nın üzerinde önemle durduğu bir diğer konu ictihaddır. Ona göre mutlak taklit İslam'a uygun değildir. İbadetlerde helal ve haramlar değişmezken muâmelâta ilişkin hükümler zaman ve şartların değişmesiyle değişebilir. Ayrıca o, muâmelât konularında kıyas yerine maslahat prensibini dikkate almak gerektiğini savunur. Bu çerçevede tek bir mezhebe bağlı kalmak yerine diğer mezheplerin çözüm ve fetvalarına da başvurulabileceğini savunur. Reşîd Rızâ ortaya koyduğu bu ilkesel tavra uygun olarak kendisine sorulan soruları cevaplayarak muâmelâta ilişkin meselelerde birtakım fetvâlar vermiştir. Kadın ve erkeklerle konuşmasının dinen sakıncalı olmadığı, zikirlerin, ayin ve merasim halinde yapılmasının manevî hayata uygun olmadığı, iğneyle enjekte edilen ilacın orucu bozmadığı gibi fetvaları bu cümledendir. Bunun yanı sıra irtidad ve cihadla ilgili yaklaşımı da geleneksel tavrın farklı yorumlanabileceğini gösteren bir örnek niteliğindedir. Ona göre İslam'a düşmanlık ve ümmete zarar gayesi taşıyan irtidad, ferdî düşünce olarak gerçekleşen irtidattan farklıdır. Birinci durumda ölüm cezasını uygulamak mümkündür; ancak ikinci durumda ölüm cezası gerekmez. Cihadın da İslam'ı savunmaya ve yaymaya yönelik iki türünün bulunduğunu; birincisinin daima meşru olduğunu, ikincisinin ise İslam'ın barışçıl yollarla yasaklanması hâlinde devreye girebileceğini savunur.

Reşîd Rızâ, tasavvufun, nefis terbiyesini amaçlayan bir zühd hareketi olması hâlinde meşru olduğunu düşünür. Bunun dışında kalan vahdet-i vücûd gibi felsefî fikirlerin, nasslar üzerindeki bâtınî yorumların, râbıta ve tevessül gibi hususların tasavvufla bağdaşmadığını ve İslam'da çeşitli yanlışlıklara yol açtığını öne sürer. Reşîd Rızâ, Nidâ'li'l-cinsi'l-latîf adlı eserinde, Müslüman toplumlardaki içtimaî ıslahatın temellerinin aile-

de atılması gerektiğini vurgular. Gelenekteki uygulamalarda kadına dayatılan muamelelerin İslam'la bağdaşmadığını, İslam'ın kadına değer vererek ona erkeklerle eşit haklar tanıdığını savunur. Hilâfete ve Müslümanların birlik içinde siyasî varlıklarının korunmasına büyük önem veren Reşîd Rızâ, bu nedenle Osmanlı idaresinin devam etmesini ümmetin yararına olduğu görüşünü benimser. Rızâ'nın, II. Meşrutiyetin ilanından sonra İttihatçılar tarafından hürriyet ve şûraya dayalı yönetim anlayışına ağırlık verileceği yönündeki ümitleri artar. Ancak İttihatçıların Batıcı ve Türkçü politikalar benimsemesi nedeniyle onları eleştirir. Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulması aşamasında Millî Mücadele hareketinin faaliyetleri de Rızâ'yı umutlandırmış; ancak hilâfetin kaldırılması ve din eğitiminin sınırlandırılması Rızâ'nın fikrini değiştirmesine neden olmuştur. Bu tecrübeler neticesinde Rızâ, Müslümanların siyasî temsili ve hilafetin yeniden işlerlik kazanması konusunda yeni arayışlara girmiş ve Arap milliyetçiliğini vurgulayan söylemleri daha çok dile getirmeye başlamıştır. Bu çerçevede o, hilafet konusunda geçici uzlaşmalara gidilebileceğini düşünür ve Arapların, Türklerin, Kürtlerin birlikte yaşadığı tarafsız bir bölgede bütün İslam ülkelerinin tanıdığı bir hilafet modelinin tesis edilebileceğini savunur.

Temel Soruları

Batı niçin ilerledi ve Müslümanlar geri kaldı? Batı'nın ilerlemesini sağlayan hususlar nelerdir? Müslümanların geri kalmasının sebepleri nelerdir? Müslümanların modernleşip Batı'yı yakalaması için neler yapması gerekir? Müslümanların ihtiyacına cevap veren en ideal eğitim ve yönetim modeli nedir? Batılılaşma ile modernleşme arasında nasıl bir fark vardır? Müslüman kadının aile ve toplumdaki rolü ne olmalıdır? Müslümanlar kendi aralarındaki birliği nasıl sağlayabilir? Hilâfet yeniden nasıl tesis edilebilir?

Öne Çıkan Eserleri

- *el-Menâr ve'l-Ezher*. (Otobiyografi) Kahire: Matba'atu'l-Menâr, 1934.
- *Muhâveretu'l-muslih ve'l-mukallid fî mes'eleti'l-ictihâd ve't-taklîd*. Kahire: Matba'atu'l-Menâr, 1906.
- *el-Hilâfe evi'l-imâmetu'l-'uzmâ*. Kahire: Matba'atu'l-Menâr, 1922.
- *el-Vahyu'l-Muhammedî*. Kahire: Matba'atu'l-Menâr, 1933.
- *Târîhu'l-üstâzi'l-İmâm eş-Şeyh Muhammed 'Abduh*, I-III. (Biyografi/Hâtırat) Kahire: Matba'atu'l-Menâr, 1905-1925-1931.
- *Nidâ' li'l-cinsi'l-latîf*. Kahire: Matba'atu'l-Menâr, 1932.
- *Yusru'l-İslâm ve usûli't-teşrî'i'l-'âmm*. Kahire: Matba'atu'l-Menâr, 1928.
- *Şübehâtu'n-Nasâra ve hucecu'l-İslâm*. Kahire: Matba'atu'l-Menâr, 1904.
- *'Akîdetu's-salîbî ve'l-fidâ*. Kahire: Matba'atu'l-Menâr, 1913-1913.
- *el-Muslimûn ve'l-Kıbt ve'l-mu'temeru'l-Mısrî*. Kahire: Matba'atu'l-Menâr, 1909.
- *es-Sünne ve'ş-Şî'a*. Kahire: Matba'atu'l-Menâr, 1928.
- *el-Vehhâbiyyûn ve'l-Hicâz*. Kahire: Matba'atu'l-Menâr, 1928.
- *er-Ribâ ve'l-mu'âmelât fi'l-İslâm*. (Derleme) Ed. Muhammed Behcet el-Baytâr. Kahire: Mektebetu'l-Kâhire, 1960.
- *Fetâvâ'l-İmâm Muhammed Reşîd Rızâ*, I-VI. (Derleme) Ed. Selâhaddîn el-Müneccid & Yûsuf Hûrî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîd, 2005.
- *Makâlâtu'ş-Şeyh Reşîd Rızâ es-siyâsiyye*. (Derleme) Ed. Yûsuf Îbiş & Yûsuf Hûrî. Beyrut: Dâr İbn 'Arabî, 1994.
- *er-Rehalâtu'l-İmâm Muhammed Reşîd Rızâ*. (Derleme) Ed. Yûsuf Îbiş. Beyrut: el-Müessesetu'l-'Arabiyye li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, 1971.
- *Tefsîru'l-Kur'âni'l-hakîm*, I-XII. Ed. Reşîd Rızâ. Kahire: Matba'atu'l-Menâr, 1934.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Malcolm Kerr. *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida*. Los Angeles: University of California Press, 1966.
- Emad Eldin Shahin. *Through Muslim Eyes: M. Rashid Rida and the West*. Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1993. Bu eserin Türkçe çevirisi için bkz. *Reşid Rıza ve Batı*. Çev. Erkan Saka. İstanbul: Ekin Yayınları, 2000.
- İbrahim el-'Adev'i. *Muhammed Reşîd Rıdâ: el-İmâmu'l-Mücâhid*. Kahire: el-Hayâtü'l-Mısriyyeti'l-'Âmme li't-Te'lîf ve'n-Neşr, 1964.
- Şekîb Arslan. *es-Seyyid Muhammed Reşîd Rıdâ*. Şam: Matba'atü İbn Zeydun, 1937.
- Ahmed eş-Şarabâsî. *Muhammed Reşîd Rıdâ: 'Asruhû, Hayâtühû ve Mesâdiru Sekâfetih*. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şü'ûni'l-İslâmiyye, 1970.
- Ahmed eş-Şarabâsî. *Muhammed Reşîd Rıdâ: es-Sahafî, el-Müfessir, eş-Şâ'ir, el-Luğavî*. Kahire: Mecme'u'l-Buhûsü'l-İslâmiyye, 1977.

—Fatih Kılıç

BİLGİNLER

Mehmed Akif Ersoy

(ö. 1936)

İstiklal Marşı'nın yazarı, Şair, düşünce ve mücadele adamı

20 Aralık 1873'te İstanbul'da, Fatih ilçesi Sarıgüzel mahallesinde dünyaya geldi. Annesi Buhara'dan Anadolu'ya gelmiş bir ailenin kızı olan Emine Şerif Hanım; babası ise Kosova'nın İpek kasabasına bağlı Suşişa doğumlu olan Mehmet

Tahir Efendi'dir. Babası okumak için İstanbul'a gelir ve bir daha dönmez. Fatih medreselerinde müderrislik yapar. Akif ilköğrenimine Fatih'te Emir Buhari Mahalle Mektebi'nde başladı. İki yıl sonra iptidai (ilkokul) bölümüne geçti ve babasından Arapça öğrenmeye başladı. Ortaöğrenimine Fatih Merkez Rüştiyesi'nde başladı (1882). Aynı zamanda Fatih Camii'nde Farsça derslerini takip etti. Rüştiyeyi bitirdikten sonra 1885'te dönemin gözde okullarından Mülkiye İdâdîsi'ne kaydoldu. Mehmet Âkif öncelikle meslek sahibi olmak ve yatılı okulda okumak istediği için Mülkiye İdâdîsi'ni bıraktı. O yıllarda yeni açılan ve ilk sivil veteriner yüksekokulu olan Ziraat ve Baytar Mektebi›ne (Tarım ve Veterinerlik Okulu) kaydoldu. Mektebin baytarlık bölümünü 1893 yılında birincilikle bitirdi.

Akif 1893–1913 yılları arasında memuriyette bulundu. Umur-ı Baytariye Dairesi Müdür Muavini olarak çalıştı. *Resimli Gazete*'de, *Servet-i Fünun Dergisi*'nde şiirleri ve yazıları yayımlandı. Eşref Edip ve Ebül'ula Mardin'le birlikte ilk sayısı 27 Ağustos 1908'de yayımlanan *Sırat-ı Müstakim* dergisinin başyazarlığını yaptı. II. Meşrutiyet'in ilanından hemen sonra İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne üye oldu, ancak üyeliğe girerken edilen yeminde yer alan "Cemiyetin bütün emirlerine, bilâkayd ü şart (kayıtsız şartsız) itaat edeceğim" cümlesine itiraz ederek, "sadece iyi ve doğru olanlarına" şeklinde yemini değiştirtmişti.

Balkan Savaşı, Çanakkale Muharebeleri ve İstiklal Harbi dönemlerinde çeşitli görevlerde bulundu. Balkan Savaşı'ndan sonra, ilk olarak Umur-i Baytariye görevinden (1913), sonra da yayınlarının hükümetle uygun düşmemesi nedeniyle aldığı ikaz üzerine Darülfünun müderrisliği görevinden (1914) ayrıldı. Yalnızca Halkalı Ziraat ve Baytar Mektebi'ndeki görevine devam etti. Harbiye Nezareti'ne bağlı Teşkilat-ı Mahsusa'dan gelen teklif üzerine 1914 yılında Almanya'ya (Berlin'e) Tunuslu Şeyh Salih Şerif ile birlikte gitti. İngilizlerle birlikte Osmanlı'ya karşı savaşırken Almanlara esir düşmüş Müslümanların kamplarında incelemelerde bulundu ve farkında olmadan Osmanlı'ya karşı savaşan bu Müslüman esirleri aydınlatmaya çalıştı. Almanya'da iken yazdığı Berlin Hatıraları adlı şiirini dönünce Sebilürreşad'ta yayımladı.

İstanbul›a döndükten sonra 1916 başlarında Arabistan'a gönderildi. Görevi, Arapları Osmanlı›ya karşı kışkırtan İngiliz propogandası ile mücadele etmek ve Osmanlı'ya sadakat göstermeye devam eden İbn'ur-Reşîd ile görüşerek muhtemel isyanlara karşı Arapları ikna etmekti. Akif, Çanakkale Savaşı'nın zaferle sonuçlandığı haberini Arabistan›da iken aldı. Bu haber karşısında büyük coşku duydu ve Çanakkale Destanı'nı kaleme aldı. Arabistan dönüşünde iki ay Lübnan'da kalan Akif, Necid Çölleri›nden Medine'ye şiirinde bu seyahatini anlattı.

Lübnan'da yaşayan Mekke Emiri Şerif Ali Haydar Paşa'nın daveti ile 1918'de bu ülkeye giden Akif, Lübnan'da iken Şeyhülislamlığa bağlı olarak kurulan Dârü'l-Hikmeti'l-islâmiye Cemiyeti başkatipliğine atandı. Bu dönemde Anadolu toprakları işgale uğramış ve işgale karşı direniş başlamıştı. Akif Balıkesir›e giderek 6 Şubat 1920 günü Zağnos Paşa Camii'nde çok heyecanlı bir hutbe verdi. Halkın beklenmedik ilgisi karşısında daha birçok yerde hutbe verdi, konuşmalar yaptı ve İstanbul'a döndü. Bu arada Sebilürreşad idarehanesi, Millî Mücadele'ye katılmak için Anadolu'ya geçmiş olanlarla İstanbul'daki yakınlarının gizli haberleşme merkezi hâline gelmişti. Akif, Kurtuluş Savaşı'nı desteklemesi nedeniyle 1920'de Dârü'l-Hikmeti'l-islâmiye Cemiyeti'ndeki görevlerinden azledildi. İstanbul'da rahat hareket etme imkanı kalmayan Akif, Anadolu'ya geçti. TBMM'nin açılışının ertesi günü olan 24 Nisan 1920 günü Ankara'ya vardı.

Ayaklanmaları önlemek için Konya'ya gitti. Kastamonu'ya geçerek Sebilurreşad dergisinin 464-466. sayılarını Eşref Edip ile birlikte Kastamonu'da yayımladı. Akif, 1920-1923 yılları arasında vekil olarak I. TBMM'de yer aldı. Meclis kayıtlarında adı "Burdur milletvekili ve İslam şairi" olarak geçmektedir. O günlerde Yunanların Ankara'ya ilerleyişi karşısında meclisi Kayseri›ye taşımak için hazırlık vardı. Bunun bir dağılmaya yol açacağını düşünen Akif, Ankara'da kalınmasını, Sakarya'da yeni bir savunma hattı kurulmasını önerdi; teklifi tartışılıp kabul edildi.

Akif, istiklal mücadelesinin bir parçası olarak Hicaz'a, Şam'a, Kahire'ye, Berlin'e gitmiş, Anadolu'yu karış karış gezmişti. Ne var ki Akif, İstiklal Harbi'nden sonra çok büyük hayal kırıklığına uğrayacaktır. Onun kurtuluş adresi olarak gördüğü İslamcılık fikri, Millî Mücadelede etkili bir söylem olmasına rağmen, kurulan yeni devletin muhtevası içinde yer bulamadı. Dahası, Akif'in de içerisinde yer aldığı pek çok kişi, tasfiyeye edildiler. Üstelik, tasfiye sadece kişilerle de sınırlı değildi; tarihten devralınan pek çok İslamî kurum da tasfiye edilmişti.

İstiklâl Madalyası ile ödüllendirilen Akif, bir süredir kendisini Mısır'a davet eden Mısır Hıdivi Abbas Halim Paşa'nın davetine uydu ve böylece kışlarını Mısır'da geçirmeye başladı. Birkaç sene yazlarını İstanbul'da, kışlarını Mısır›da geçiren Akif, 1926 kışından sonra Mısır'dan dönmedi. Kahire yakınlarındaki Hilvan'a yerleşti. Burada adeta inzivaya çekilerek Kur'ân meali üzerinde çalışmayı sürdürdü, ancak ülkede ulusal din projesinin (Türkçe ezan-ibadet) hayata geçirilme projesini öğrenince kendi çalışmasının bu projede kullanılmasından çekinerek 1932'de mukaveleyi feshetti. Akif, Mısır yıllarında Kuran çevirisinin yanı sıra Türkçe dersleri vermekle meşgul olmuştur. Kahire'deki Câmiat-ül Mısriyye adlı üniversitede Türk Dili ve Edebiyatı dersleri verdi (1925-1936).

Siroz hastalığına tutulunca hava değişikliği iyi gelir düşüncesiyle önce Lübnan'a, sonra Antakya'ya gitti fakat Mısır'a hasta olarak döndü. 17 Haziran 1936'da tedavi için İstanbul'a döndü. 27 Aralık 1936 tarihinde İstanbul'da, Beyoğlu'ndaki Mısır Apartmanı'nda hayatını kaybetti. Cenazesine resmi bir katılım olmadı, ancak büyük bir üniversiteli genç topluluk katıldı. Edirnekapı Mezarlığı'na defnedildi.

Öğretisi

Akif'in edebî şahsiyeti, onun düşünceleri dikkate alınmadan anlaşılamaz. Zira o belli bir fikrin takipçisi olarak eserlerini kaleme aldı. İslam ümmetinin içerisinde bulunduğu intihat halinden kurtulabilmesi

için izlemesi gereken siyaset hakkında dile getirdiği değerlendirmeler, ittihad-ı İslam akımı olarak bilinen İslamî tecdid hareketinin de önermeleridir. Özellikle XIX. yüzyılın ikinci yarısında temayüz eden ve Akif'in kullandığı kavramla ifade edersek İslamlaşma akımı olarak adlandırılan fikir ve siyaset çizgisi, onun şahsında güçlü temsilcilerinden birini bulmuştur.

İslamcıların temsil gücü yüksek bir örneği olan ve 1908'den 1925 yılına kadar tam 17 yıl fikrî sahada kafa yoran ve kalem oynatan Akif, "anti emperyalist olması, İttihad-ı İslam'ı hedeflemesi ve yenilenmeyi (teceddüd) savunması" gibi İslamcılığın nevi şahsına münhasır 3 temel özelliğini yazılarında savunmuştur.

Kuşkusuz hemen tüm İslamlaşma akımı temsilcileri gibi o da, Batı öncülüğünde sürdürülen işgal ve sömürgeleştirme hareketine karşı büyük bir mücadele vermiştir. Öyle ki, onun bütün çabalarını bu sömürüyü durdurma ve Batı işgaline maruz kalmış Müslümanların sorunlarını aşma çerçevesinde ele almak bile mümkündür. İslam birliğinin savunucusu olan Akif, Osmanlı bünyesinde yer alan toplulukların ayrılmalarına yol açacak olan milliyetçilik hareketlerine karşı çıkmıştır. Fakat o, Millî Mücadele'nin bütün İslam âleminin kurtuluşuna öncülük edeceğine inanıyordu. Bu yüzden Millî Mücadele boyunca vatan sevgisi ile İslâm birliği ülküsünü birlikte gündemleştirmeye çalıştı. Ancak Millî Mücadele'nin sonunda hâkim olan eğilimler onun bu umutlarını söndürdü.

Onun fikriyatına yön veren temel kabullerden birini, mevcut düşünce ve siyasetimizde bir yenilenme olmaksızın varlığımızı sürdürmenin imkansızlığı hakkındaki değerlendirmesi oluşturmaktadır. Bu sebeple Akif, İslamî birçok kavramı yeniden düşünmemize ve aslına uygun bir şekilde anlamamıza elveren bir yaklaşım sergilemiştir. Onun şiirlerinde ve düzyazılarında sıkça rastlayabileceğimiz gibi, ataleti tevekkül olarak algılama örneğinde de görülebilecek olan mevcut dindarlığın, Müslümanların düşüşünde ciddi bir rolü olduğu dile getirilir. Akif'e göre Müslümanların işgale uğramalarının sebebi İslam'dan değil, hal-i hazırdaki Müslümanlığımızdan kaynaklanmaktadır.

Akif, Doğu ile Batı, geçmiş ile gelecek, medrese ile mektep arasında bir devrin insan profilini yansıtması bakımından da önemli olan sentezi, sadece söylem ve arzularında değil aynı zamanda şahsiyetinde de birleştirmeyi başarmıştır.

Şiirlerinin en önemli gündemlerinden birisi Batı ile ilişkimizin esasını belirlemek olan Akif, Batı'dan ilim almak gerektiğini ve fakat ahlakından kesinkes uzak durulmasını hemen her fırsatta vurgular. Nitekim Batı'nın sömürü siyasetini "medenilik" perdesi ile meşrulaştırma girişimini çok şiddetli bir şekilde eleştirir. O, Garb'ı bir mihrak olarak gören ve kurtuluşu onlar gibi olarak elde edebileceğimizi düşünenlerle, yenilenme nâmına her ne yapılırsa yapılsın, onu Garb'a ait gören ve Garb'ta olan her şeyi de düşman olarak belleyen anlayışların ifrat ve tefrit uçlarını oluşturduğunu düşünür.

Akif'in İslam dünyasının içinde bulunduğu krizden sıyrılabilmenin imkanı olarak gördüğü şey, "Doğrudan doğruya Kur'an'dan alarak ilhamı / Asrın idrakine söyletmeliyiz İslam'ı" dizelerinde dile getirilmektedir. O'na göre bu işi de ancak yeni bir nesil başarabilir. Akif'in niteliklerini ayrıntılı olarak dile getirdiği bu nesil Asım'ın neslidir. Akif, Asım'ın neslinin bu işi nasıl yapabileceğine dair, toplumun değişimine yönelik iki farklı yöntemi karşılaştırarak açıklık getirir. Âsım kitabında aktivist bir yönelişle hemen inkılap isteyen Efganî ile medreseler kurarak 'Oradan âlem-i İslâm'a Cemâleddin'ler' göndermeyi teklif eden ve kalıcı dönüşümün ancak bu şekilde temin edilebileceğini söyleyen Abduh'u karşılıklı konuşturan Akif, kendi tercihini Abduh'tan yana kullanarak inkılabın "dimağlarda ve devlette, sanatta ve ahlakta yapılması" gerektiğini söylemektedir. İnkılabın prensibi ve metodu bu değişmelerin, ağır ve milletin ruhuna sindirilerek bir kültür ve iman haline getirilmesi şeklinde olmalıdır. Akif'in istediği inkılab, ne geleneği olduğu gibi sürdürmeyi marifet sananların ne de gelenekle bize ulaşan mirası büsbütün yok sayanların yapabileceği bir şeydir.

Çağdaş İslam düşüncesinin ana motiflerini oluşturan; İslam aleminin dinî/ahlakî problemleri, siyasi/içtimai açmazları, İslam'da akıl, bilim ve ilerleme gibi konular, Osmanlı bağlamındaki önceliklerine göre Akif'in ilgi alanında yerlerini almışlardır. Hürriyet, istibdad ve meşrutiyet gibi siyasal kavram ve konuların önem kazanmasında, Yeni Osmanlı hareketinin Akif ve II. Meşrutiyet dönemi İslamcıları üzerinde etkili olduğu inkâr edilemez. Ne var ki Akif'in yazılarında bu tür siyasal konuların ötesinde ve onlardan ziyade dinî/içtimaî boyut ağırlıklı bir yere sahiptir. Bu itibarla onun fikirleri içinde sayabileceğimiz tercümelerinden hareketle, Akif'in fikriyatının kaynaklarını Yeni Osmanlılar yanında Efganî-Abduh çizgisinde de aramamız gerektiği düşünülebilir.

Öne Çıkan Eserleri

- *Hakkın Sesi*. İstanbul: Tevsi-i Tıbaat Matbaası, Sebil'ür-reşad Neşriyatı, 8.
- *Safahat*. İstanbul: Sırat-i Mustakim Matbaası, 1329.
- *Süleymaniye Kürsüsünde*. İstanbul: Sebilü'r-reşad Kütübhanesi, 1330.
- *Hakkın Sesleri*. İstanbul: Sebilü'r-reşad Kütübhanesi, Selânik Matbaası, 1331.
- *Fatih Kürsüsünde*. İstanbul: Sebilü'r-reşad Kütübhanesi, Tevsi-i Tıbaat Matbaası, 1332.
- *Hatıralar*. İstanbul: Sebilü'r-reşad Kütübhanesi, Necm-i İstikbâl Matbaası, 1336.
- *Asım*. İstanbul: Sebilü'r-reşad Kütübhanesi, Amedî Matbaası, 1342.
- *Gölgeler*. Kahire: Matbaat'üş-şebab, 1352(hicrî) 1933(milâdî).
- *Safahat*. İstanbul: Asar-ı İlmiye Kütübhanesi Neşriyatı, 1346/47(hicrî) -1928(milâdî).
- *Kur'an Meali* (Tercüme). Yayımlandı.
- *Kastamoni'de Nasrullah Kürsüsünde Hitabe*. Diyarbekir Vilayat Matbaası, 1337.

Hanoto (Hanotaux)'nun Hücumuna Karşı Şeyh Muhamed Abduh'un İslâmı Müdafaası. (Tercüme) Şeyh Muhammed Abduh, Darû'l-hilâfe 1331(rumi) 1915(miladi), Sebilü'r-reşad Kütübhanesi, Tevsi-i Tıbaat Matbaası.

Müslüman Kadını. (Tercüme) Muhammed Ferid Vecdi (mütercim: Mehmed Âkif). İstanbul: Sıtat-ı müstakim Kütübhanesi, Ahmed Saki Bey Matbaası, 1325.

İslâmlaşmak. (Tercüme) Prens Mehmed Said Halim Paşa (mütercim: Mehmed Âkif) Darû'l-hilâfe, Hukuk Matbaası, Sebilü'r-reşad Kütübhanesi, 1337.

İslâm'da Teşkilât-ı Siyasîye. (Tercüme) S. Halim Paşa'dan, Sebilürreşâd'da tefrika, 1922.

Anglikan Kilisesi'ne Cevab. (Tercüme) Şeyh Abdülaziz Çaviş (mütercim: Mehmed Âkif). İstanbul: Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, TBMM Hükûmeti Umur-i Şer›iye ve Evkâf Vekâleti Tedkikat ve Telifat-i İslâmiye Heyeti Neşriyatı, 1341.

İçkinin Hayat-ı Beşerde Açtığı Rahneler. (Tercüme) Abdülaziz Çaviş (mütercim: Mehmed Âkif). Ankara: Ali Şükrü Matbaası, Tedkikât ve Te'lifat-i İslâmiye Neşriyatı, 1341.

Mevâiz-i Diniye Hitabe İttihad ve Terakki Cemiyeti Şehzadebaşı Kulubü. (Mehmed Âkif ve muhtelif muharrir). İstanbul: Matba-i Âmire, 1328.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

Abdulkadir Macit. "Mehmed Âkif Ersoy", *Çağa İz Bırakan Önderler Serisi*, İstanbul: İlke Yayıncılık, 2017.

Âkif özel sayıları olarak hazırlanan dergiler: *Hece* (133. sayı), Yedi İklim (201. sayı) ve Kültür (2. sayı).

Dücane Cündioğlu. *Bir Kur'an Şairi - Mehmed Âkif ve Kur'an Meâli*. İstanbul: Birun Yayıncılık, 2000.

Eşref Edib (Fergan) . *Mehmed Âkif - Hayatı, Eserleri ve 70 Muharririn Yazıları*. İstanbul: Asarı İlmiye Kütübhanesi Neşriyatı, 1381-1962.

Hasan Basri Çantay. *Âkifname - Mehmed Âkif*. İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1966.

İsmail Kara, Nergis İbanoğlu. *Sessiz Yaşadım, Matbuatta Mehmed Âkif 1936-1940*. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, 2011.

M. Emin Erişirgil. *Mehmed Âkif - İslamcı Bir Şairin Romanı*. Ankara: Güzel İstanbul Matbaası, 1956.

M. Ertuğrul Düzdağ. *Mehmet Akif Ersoy*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996.

Mithat Cemal Kuntay. *Mehmet Âkif - Hayatı, Seciyesi, Sanatı Eserleri*. İstanbul: Semih Lütfi Kitabevi, 1939.

Nurettin Topçu. *Mehmet Âkif*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998.

Orhan Okay. *Mehmed Âkif - Bir Karakter Heykelinin Anatomisi*. Ankara: Akçağ Yayınevi, 1988.

Sezai Karakoç. *Mehmed Âkif*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 1996.

Süleyman Nazif. *Mehmet Akif, Şairin Zatı Hakkında Bazı Malumat ve Tedkikat*. İstanbul: 1924.

Vahdettin Işık. *Vefatının 75. Yılında Mehmed Akif Ersoy*. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, 2011.

—Vahdettin Işık, Abdulkadir Macit

Barkod okuyucusu aracılığıyla, bilginle ilgili video sunumu izleyebilirsiniz.

BİLGİNLER

Emir Şekip Arslan

(ö. 1946)

Dürzi kökenli İttihatçı Arap aydını; edebiyat, düşünce ve siyaset adamı

Emir Şekip Arslan, 1869'da Lübnan'ın Şuveyfe köyünde, Dürzî bir ailede dünyaya geldi. Ailesi Lübnan'daki Dürzî aşiretlerinin en önemlilerinden biri olarak kabul edilmekteydi. Bununla beraber ailesinin daha sonra Sünnîliği benimsediği öne sürülmektedir. Arslan 1874'te Beyrut'taki bir Maruni okulu olan Medresetü'l-Hikme'ye girdi ve burada edebiyata yöneldi. 1881'de mezun olduğu Medresetü'l-Hikme'de Arapça, Farsça ve Fransızca'yı öğrendi. 1886'da henüz 17 yaşındayken ilk şiir kitabı yayımlandı. 1887'de Türkçe öğrenimi için gönderildiği Medrese-i Sultaniye'de bir yıl okudu. Burada hocası Muhammed Abduh'un görüşlerinden etkilendi ve dersleri dışında hocasının sohbetlerine de katıldı. Formel bir üniversite eğitimi görmediği için kendisini yetiştirmek durumunda kaldı.

Arslan 1888'de Şuveyfe nahiye müdürlüğünü üstlendi. İki yıllık tecrübesinden sonra bu görevinden istifa etti ve 1890 – 1892 yılları arasında çeşitli yerlere seyahat etti. Bu seyahatlerinde Abduh, Sa'd Zağlul, Ahmed Zek ve Hidif Tevfik ile temasları oldu. *el-Ehram* ve *el-Müeyyed*'de makaleleri yayımlandı. İstanbul'da Maliye Bakanı Hasan Fehmi ve Maarif Bakanı Münif Paşa ile ilişkiler kurdu. 1892'de hayatı boyunca emperyalist bir tehdit olarak göreceği Avrupa'ya (Paris ve Londra) gitti ve Ahmed Şevki Bey ile tanıştı. Aynı yıl içerisinde İstanbul'a döndü ve Cemaleddin Efganî ile irtibat kurdu. Yine aynı yıl Lübnan'a döndü. 1902'ye kadar Lübnan'da şiirler yazdı, ilmi araştırmalar yaptı ve Kahire ve Beyrut'un meşhur gazetelerinde makaleleri yayımladı. Ayrıca bu süre içerisinde el yazması klasik İslami eserleri inceledi ve Chateaubriand'ın Endülüs Müslümanlarını anlattığı Son İbn Serrâc'ın Macerası adındaki romanını tercüme edip yayımladı. 1902-1907 yılları Arslan için bölgesel idarî mücadelelerle geçti, Jön Türklerin Teşkilat-ı Esasiye Kanunu'nu kabul ettirme çabalarını desteledi ve bu hareketin başarısı üzerine Arslan ailesi, Şuf'taki idari makamlarda tekrar söz sahibi oldu.

1911 Ekim'inde Arslan, Libya'yı işgal eden İtalyan güçleriyle savaşmaya gitti. Şam'daki Osmanlı komutanlığına sunduğu bir planla bir grup asker ve subayın Libya cephesine tahsisini başarıyla gerçekleştirdi. Ancak, el-Ariş'ten ileri geçirilmedi ve Yafa'ya gönderildi. Buradan Mısır'a giden Arslan, burada Hidiv Abbas Hilmi ile dostluk kurdu. 1912'de gittiği Trablusgarp'ta buranın müdafaasında bulunamamış olsa da Enver Paşa'nın dostluğunu kazandı. Bu yıllarda *el-Müeyyed*'de yayımlanan makalelerinde Batı emperyalizmine duyduğu düşmanlığı ve Osmanlı'ya olan bağlılığını dile getirdi. Trablusgarp iç politik çekişmeler sonucunda kaybedildiğine, Arslan güçlü bir hükümetin ancak işbirliği ve birleşme programıyla mümkün olacağına inandığından, Babıâli Baskını sonrasında kurulan yeni rejimi destekledi ve yeni rejimin hedeflerini Arap halklarına anlatma görevini üstlendi. Bu bağlamda 1913'te, Beyrut, Şam ve Kudüs'e gitti. ve Abdülaziz Çaviş'le Medine'ye bir propaganda gezisi yaptı. Arslan, parçalanmış bir imparatorluğun Avrupa'ya yem olacağını düşündüğü için Arap yoğunluklu bölgelerin merkezlerindeki Arap ve Türk ayrımının yersiz olduğunu ifade etti. Yabancı güçlerin bu ayrışma fikrinden yola çıkarak kendi emellerine kapı araladıklarına inanan Arslan, Osmanlı topraklarının kolonileştirilmek istendiğini söyledi ve Osmanlıcılık fikri çevresinde birleşilmesi gerektiği fikrini savundu. Bu durum, başta Reşid Rıza olmak üzere pek çok kimsenin tepkilerine yol açtı. Ancak yine de Arslan'a göre birleşik merkezi otorite, bölgesel özerkliğin doğuracağı anarşiden evlaydı. Dolayısıyla Arslan II. Abdülhamid'in siyasetini savundu. Nisan 1914'te, Havran'dan mebus seçildi.

1918'de Enver Paşa'nın ricası üzerine Almanya'ya gitti. İmparatorluğun sonu göründüğü sırada İstanbul'a dönerken, yolda karşılaştığı ve aralarında samimi olduğu birkaç isim de bulunan bir siyasi mülteci grubuyla birlikte tekrar Berlin'e döndü. Zira İttihat ve Terakki'de gerçekleştirdiği faaliyetlerin başına iş açacağını düşünüyordu. Oradan İsviçre'ye geçerek, yirmi sekiz yıl sürecek sürgün hayatının ilk yılını burada geçirdi. 1919 yılının büyük kısmını İsviçre'de geçiren Arslan, yeniden Berlin'e döndü. İttihat ve Terakki'nin burada yaşayan liderleriyle bağlantıya geçti. Talat Paşa'nın yardımıyla, Berlin'deki Müslümanları bir araya getirmek için kurulan Şark Kulübü'ne başkan seçildi. 1921'de Enver Paşa'nın isteğiyle Moskova'ya seyahat etti. Bu seyahat komünist sempatizanı olarak anılmasına neden oldu. 1921 yazı sonlarında, Cenevre'de yapılan Suriye-Filistin Kongresi sekreterliğinde bulundu. Mayıs 1922'de Cenova'da, Mazlum Halklar Birliği Kongresi'ne katılarak bir konuşma yaptı. Yine aynı yılın temmuzunda, Londra'da, Milletler Cemiyeti'nin Suriye ve Filistin için alınan manda kararını tescil etmesini protesto etti. Ağustos ayında Roma'ya giderek İtalyanların Milletler Cemiyeti'nde yardımını sağlamaya çalıştı.

1920 yılından başlayarak, Arap meseleleriyle ilgili görüşlerini içeren tebliğler yayımladı. Bunların en önemlisi, Arap devletlerinin zayıflıklarını gidermek üzere bir Arap Milletler Cemiyeti'nin kurulmasını önerdiği 1923 tarihli tebliğdi. İttihat ve Terakki liderlerinin ortadan kaldırmalarıyla Osmanlı'dan ümidini kesen Arslan, Osmanlı eyaleti olan Arap toprakları üzerine yoğunlaştı. 1923 sonlarında, Fransızları Suriye'den çıkartmak için ortak bir Türk-Arap cephesi kurmak amacıyla İstanbul'a gitti. Ancak Mustafa Kemal, Türkçe konuşmayan bölgelerde Osmanlı sınırlarını yeniden oluşturma yönündeki istekleri kabul etmedi. 1925 yazında, Suriye'de Fransız mandasına karşı isyan başladığında, Kahire ve Avrupa'daki sürgünler tarafından, bir delegasyonun Milletler Cemiyeti nezdinde Suriye'nin menfaatlerini temsil etmesi önerisinde bulunulduğunda, Arslan, bu sorumluluğu yüklenmek üzere Avrupa'ya dönmeye karar verdi ve İsviçre'de sürekli ikamete başladı. Ömrünün kalanını Arap-İslam ülkelerinin bağımsızlık mücadelesine adayan Arslan 9 Aralık 1946'da Beyrut'ta vefat etti.

Öğretisi

Emir Şekip Arslan'ın İslam Birliği düşüncesinde Cemaleddin Efganî'nin, dinî ıslah anlayışında Muhammed Abduh'un, siyaset ve tarih yaklaşımlarında ise İbn Haldun'un etkisi görülmektedir. Bu bağlamda Arslan'ın öğretisi, döneminin ideolojik politika malzemesi olan Osmanlıcılık, İslamcılık, Türkçülük ve Arapçılık zihniyetlerinden farklı olarak maksada yönelik bir ittihat fikri içeriyordu. Ona göre, parçalanmış bir imparatorluk Avrupa'ya yem olacağı için Arap ülkelerinin merkezlerinde görülen Arap - Türk bölünmeleri gereksiz ve yıkıcıydı. Bu yıkıcı çatışmaları önlemenin tek yolu ise imparatorluk mefkûresine sıkı sıkıya sarılmaktı. Zira Arslan, emperyalist yabancı güçlerin bu anlaşmazlıkları öne sürerek ve bu düşünceleri insanlar arasında yayarak Osmanlı topraklarını kolonileştirmek istediğini düşünüyordu. Bu kaygıları onu Arap reformcuları karşısında Osmanlıcılık fikrinin savunuşa yöneltti ve Osmanlı'nın sonu ufukta belirene kadar Osmanlıcılık fikrinin etrafında birleşilmesi gerektiğini savundu. Ona göre "Trablusgarp'ın çölleri savunulamazsa, Şam'ın bahçeleri de savunulamaz"dı. Bu yüzden, başta Reşid Rıza olmak üzere pek çok kimsenin tepkisini çekti. Arslan'a göre devleti tenkit etmek onu sabote etmek demekti. Gerçekten de onu diğer Arap aydınlardan ayıran en büyük özelliği Osmanlı hükümeti üzerinden hilafeti, şart gözetmeksizin savunmasıydı. Zira birleşik merkezi otoritenin varlığı, bölgesel özerklik anarşisinden daha evlaydı. Dolayısıyla II. Abdülhamid'in siyasi geçerliliğini savunuyor ve bu siyasette yapılacak değişikliklerin ancak bozgunla sonuçlanacağına inanıyordu. Arslan, Cumhuriyet'in ilanından ve İttihatçı liderlerin ortadan kaldırılmasının ardından, Osmanlı'nın yeniden toparlanamayacağına inandığı için, ilgisini Arap topraklarına yöneltti. Artık mücadelesi, Arap topraklarını işgal eden Avrupalılara karşıydı. Osmanlı sonrası fikrî ve siyasi yönelimi ömrünün sonuna kadar Arap-İslam ülkelerinin bağımsızlığı üzerine odaklandı.

Öne Çıkan Eserleri

- *Bakuretü nazmi'l-Emir Şekib Arslan*. Beyrut: Yy, 1887.
- *Limâzâ te'ahhare'l-müslimûn ve limâzâ tekaddeme gayruhum*. Kahire: Yy, 1930.
- *el-irtisâmâtü'l-litaf fi hatıril-hac ila akdesi'l metaf*. Kahire: Yy, 1931.
- *Tarihu gazavati'l-Arab fi Fransa ve Suvisre ve İtalya ve Ceza'iril-Bahri'l-Mutavassıt*. Kahire: Yy, 1933.
- *Divanü Emir Şekib Arslan*. Kahire: Yy, 1935.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- William L. Cleveland. *Batı'ya Karşı İslam: Şekip Arslan'ın Mücadelesi*. Çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1991.
- Hulusi Kılıç. "Emir Şekib Arslan". *DİA*. C. XI, s. 151-153.
- Emir Şekip Arslan. *İttihatçı Bir Aydının Anıları*. Çev. Halit Özkan. İstanbul: Klasik yayınları, 1996.

—Ömer Faruk Uysal

BİLGİNLER

Hasan el-Benna

(ö. 1949)

Mısırlı davetçi ve fikir adamı, İhvân-ı Müslimîn teşkilatının kurucusu

Ekim 1906 tarihinde, başkent Kahire'nin 140 km. kuzey batısında bulunan Buhayra vilayetine bağlı Mahmudiye kasabasında doğdu. Babası, Muhammed Abduh döneminde el-Ezher'de hadis eğitimi görmüş Şeyh Abdurrahman el-Benna es-Saatî idi. O dönem yaygın bir akım olan Batılılaşmanın etkisine henüz girmemiş bir taşra kasabasında çocukluğu İslamî bir çevrede geçen Benna, babasından ilk dinî terbiyeyi aldı. Dinî okullarda yetişen Benna, Üniversite eğitimi için gittiği başkent Kahire'de zengin bir entelektüel ve fikrî ortamda kendini yetiştirmeyi başardı. 1923'te Kahire gibi büyük bir kente gelmesi, o yıllarda İngiliz işgalini bizzat yakından tanımasına, Mısır'ın sürüklendiği siyasal, ekonomik ve ahlaki çöküşü yakından görmesine fırsat verdi. 1920'li yılların işgal altındaki Mısır'ında yaşanan tüm siyasal ve ekonomik çalkantıya bizzat şahitlik yapan genç Benna, eğitim fakültesinde yaşanan tartışmalar, gençlik hareketleri ve gösteriler sırasında siyasal fikirlerini olgunlaştırdı. Kahire'deki üniversite yıllarında, çocukluğundan beri bağlı bulunduğu Hasafiye tarikatına da devam eden Benna, büyük kentte birçok Müslüman düşünürle ve fikirleriyle tanıştı. Bu düşünürlerin başında Reşid Rıza gelmektedir. İslam dünyasının Batı karşısındaki gerileyişine üniversite yıllarında kafa yoran Benna, okuldan mezun olduğunda, idealist genç bir öğretmen olarak büyük işler yapmaya hazırdı. İlk görev yeri İsmailiye kentine 1927'de ulaştı. Öğretmen olarak bir yandan genç neslin eğitimine kafa yorarken, diğer yandan toplumsal ıslah için 1928 yılında Müslüman Kardeşler (İhvân-ı Müslimîn) hareketini kurdu. Yaşadığı dönem İslam dünyasının ve Mısır'ın en karmaşık dönemlerinden biri idi. Gerçekte İngilizlerin denetimindeki Mısır'da görünüşte bağımsız bir kral yönetimde bulunsa da, Vefd Partisi gibi milliyetçi hareketler, verilen ilk iktidar fırsatına kanarak ideallerini bir kenara itmiş, Mısır halkını işgale karşı savunan onurlu sesler azalmıştı. Böylesi bir ortamda Benna, davet çalışmalarının yanı sıra aktif siyasi faaliyetlere başladı. Hareket 10 yıl gibi kısa süre içinde tüm Mısır'daki siyaseti etkileyecek bir etkinliğe kavuştu. 1940'lara gelindiğinde teşkilatın Mısır'daki şube sayısı 3 bini bulmuş, bağlılarının sayısı ise yüz binlere ulaşmıştı. Benna'yı sürgün etmeleri, arkadaşlarını tutuklamaları ve cemaate bağlı kuruluşların kapılarına kilit vurulması gibi baskıların sonuç vermemesi üzerine 12 Şubat 1949 tarihinde düzenlenen bir suikastla şehit oldu.

Öğretisi

Kendisini bir filozof ya da alim olarak görmeyen Benna'nın düşünce sistematiğini, yazmış olduğu sayısı birkaç taneyi geçmeyen kitaplarla birlikte, belki de bundan daha belirgin bir şekilde kurmuş olduğu hareketin uygulamalarından yola çıkarak anlamaya çalışmak gerekir. Benna'yı XX. yüzyıldaki kendi çağdaşı olan Müslüman önderlerden ayıran en belirgin özelliklerin başında İslam'ı, içinde yaşamış olduğu dönemin tüm olumsuz siyasi ve sosyal koşulları içinde kapsamlı bir hayat tarzı olarak sunmasındaki anlaşılır üslup ve yöntemi gelmektedir. Tüm İslam dünyasının siyasi ve askerî olarak Batılı işgaller altına girdiği dönemde yaşamış olan Benna, sadece Mısır toplumunun değil, İslam toplumlarının Batılılaşma ve yozlaşma arasında büyük bir çöküntü yaşadığına şahitlik etmişti. Bu nedenle Benna, çağına ilişkin sıkıntıları üç ana başlıkta toplamaktadır: a) Ümmetin birliğinin kaybolmasından kaynaklanan sorunlar, b) yönetim sisteminden ve işgalcilerden kaynaklanan sorunlar, c) bireysel maneviyatın ve İslamî yaşamın yokluğundan kaynaklanan sıkıntılar. İslam dünyasının içinde bulunduğu imkanların da farkında olan Benna, bir yandan çözüm olarak İslam'ın model olma rolünü yeniden önerirken, diğer yandan gerçekleşebilir hedefler koyarak Müslüman halka motivasyon aşılamıştır. Onun tecdit projesinde temel özelliklerin başında gelenek haline gelmiş dinî anlayış ve kurumların yenilenmesi gelmektedir. Bunu yaparken geleneğe hücum etmek yerine, geleneği yeniden üretmeye çalışmış, onun aksak ve İslam'a aykırı gördüğü yönlerine onarmayı hedeflemiştir. Kullandığı yöntem olarak, medrese gelenekçiliğinin tersine, dinî düşünce ile aklî (felsefî) düşüncenin uzlaştırılması için çabalamıştır. Sadece fıkhî alanda değil, düşünsel alanda da içtihadın varlığı İslam'ın her şartta uygulanabilir olmasına yardım etmekte ve insanlığın birikime açıklık özellikler taşımaktadır. Kendi döneminin en önemli tartışma konularından olan modern demokrasi tartışmalarında taraf olarak Benna Anayasaya dayalı parlamenter sistemin İslam'ın ruhuna aykırı olmadığını savunur. Bununla birlikte, Batılılaşmaya karşı çıkarak maddeci Batı medeniyetine yoğun eleştiri getirir. Bu nedenle içtihadın sınırlarını çizerken, kutsal ve değişmez doğru ile insan düşüncesine dayalı mirası ayırmak gerekir. Batının dünyevî medeniyetini ve siyasetini eleştirmekle birlikte, İslam medeniyet tarihine ve düşünce yöntemine tenkitçi olarak yaklaşmayı de ihmal etmez. Kapsayıcı manada bağımsız medeniyet ve ümmetin egemenliği hedeflenmelidir. Vatan, kavim, etnik köken, din ve insanlıkla ilgili aidiyetlerin bütünleştirilmesi/uzlaştırılması gerekir. Onun kapsayıcı toplumsal anlayışında bir kimse "Allah bir, Muhammed O'nun elçisidir" diyorsa asla tekfir edilmemelidir. Çözüm için mevcut siyasî ve sosyal durum doğru biçimde değerlendirildikten sonra bir ıslahat programı yapılmalı ve

sosyal adalet gerçekleştirilmelidir. Islahatın aceleye getirilmemesi, planlı ve sağlam bir hazırlık safhasının geçirilmesi, ıslahatın uygulayıcılarının iyi yetiştirilmiş olmaları gerekir. Bunun için de tıpkı ilk nesil sahabeler nasıl samimiyet ve uygulamaları ile bu misyonu yerine getirdi ise, bugün de örnek bir nesil olarak İhvan cemaati bu ıslahatı gerçekleştirmelidir.

İslam'ın bir kurtuluş reçetesi olarak her siyasi, ekonomik ve sosyal soruna deva olarak sunulması, döneminin diğer Müslüman lider ve düşünürlerde de rastlanan bir motivasyon olmakla birlikte Benna'daki anlayış farklılık gösterir. Ona göre kutsal kitap Kur'ân salt ideolojik anlamda soyut bir model değil aynı zamanda somut dünyevî bir siyasi, sosyal, ekonomik ve ailevî formüller içeren hayat kitabıdır. Bunları savunurken, içinde yaşadığı toplumun birçok davranışını eleştirmekle birlikte onları dışlayıcı bir üslup kullanmadığından, döneminin diğer düşünürlerinden daha fazla oranda sokaktaki insanla muhatap olmuştur. Bu özelliği nedeniyle döneminin aydınları salt düşünürler olarak kalırken, Benna bir hareket liderine dönüşmüştür. Yozlaşmış rejimleri tamamen yıkmaktansa, liderleri Müslüman olduğu sürece o yönetimlerin ıslah edilmesini savunur. Düşman olarak sadece sömürgeci ve Siyonistleri gösterir ve onlara karşı silahlı mücadeleyi teşvik eder. Benna yaşadığı dönemin ideolojik ve siyasi koşulları bağlamında özellikle Avrupalı güçleri hedef almaktadır. Avrupa ülkelerinin İslam dünyasındaki işgal siyaseti ve Filistin konusundaki haksızlıklar, Benna'yı bu ülkelere karşı sert tutum almaya zorlar.

Benna, her ıslahatçı lider gibi bireyi ve toplumu dönüştürmeyi hedeflemişti. Onu sıradan bir sufi lider yada vaizden ayıran temel farklardan biri ise bireysel ıslaha dayalı maneviyatçılığı siyasi söylemle mezcedip yoğun bir Batı eleştirisi ve yaşam tarzı modellemesi ile sunmasıdır. Bunu yaparken salt ideolojik ve yüzeysel gerekçelere indirgemek yerine yaşadığı dönemde Batılı ülkelerin içinde bulunduğu siyasi ve sosyal çıkmazlardan örnekler vererek somut ve anlaşılır kılar.

Üslup olarak devrimci olmasına rağmen uygulama olarak tedricî ıslahata uygun davranmış olan Benna, farklı ideolojilere şaşırtıcı bir şekilde empati ile bakmayı bilmiştir. Onun düşünce dünyasında diğer ideolojilerin toptan reddedilmek yerine İslam'la bağdaşan yönleri itibariyle kabul ya da reddedilmeleri söz konusudur. Bir yönüyle pragmatik olan bu eleştirel, ama esnek yaklaşım onun ve kendisinden sonra hareketinin siyasi ve sosyal yöntemlerini de etkilemiştir: "Bu çağda yaygınlaşan, kalpleri dağıtıp düşünceleri karıştıran çeşitli düşünce ve ideolojilere karşı tavrımız bunları davetimizin ölçüsü ile ölçmektedir. Ona uyanı kabul eder, uymayanı reddederiz. Biz davetimizin ölçüsüne uymayan her türlü düşünce ve ideolojiden uzağız."

Bu ideolojiler arasında Benna döneminde en güncel olanı ve yeni bir İslamcı düşünceye tehdit oluşturanı milliyetçilik ve bunun dolaylı bir uzantısı durumundaki vatanseverliktir. Milliyetçiliği kendi kaynaklandığı tarihsel koşullar yerine Mısır halkının içinde bulunduğu koşullar bağlamında yorumlayan Benna, "Eğer milliyetçilikle, kişinin öncelikle kendi akraba ve toplumuna iyilik yapması ve yardımda bulunması gerektiği, bunların başkalarından daha fazla hizmeti hak ettiği kastediliyorsa bu da doğrudur... Eğer milliyetçilikle yok olmaya yüz tutmuş İslam dışı örf ve adetleri yeniden diriltmek, geçip gitmiş gelenekleri tekrar canlandırmak, yerleşik yeni medeniyetin izlerini silmek, milliyetçilik ve ırkçılık gerekçesiyle İslam inancından ayrılıp dinî bağları çözmek ve etnik kökenle övünmek kastediliyorsa, biz bunu kabul etmiyoruz." der.

Benna'nın düşüncesini oluşturan yerel koşullar önemliydi. Osmanlı'nın dağılması sırasında ve sonrasında yaşanan savaşlar içinden geçen toplumun yılgınlığı, ağır ekonomik sıkıntılar, siyasilerin yolsuzlukları ve işgal yönetiminin baskıcı karakteri Benna'nın özgürlükçü söylemini güçlendirmiştir. Benna, Ümmetin içinde bulunduğu koşulları Abbasîlerden beri süre gelen kargaşaların son halkası olarak görmektedir. Bu nedenle ilkesel tartışmaların yanı sıra, güncel siyasi tartışmalara da fazlasıyla müdahil olan Benna, İslam'ın içtihat kurumu aracılığıyla sahip olduğu esnek yapıya işaret ederek, sosyal değişimlere göre İslami hükümlerin yorumlarının da değişebileceğini savunmuştur.

Öne Çıkan Eserleri

- *Risaleler*. (Toplu makaleler; 1930-48) İstanbul: Nida, 2014.
- *Dava ve Davetçinin Hatıraları*. (Otobiyografi; 1940-48) İstanbul: Beka Yayınları, 2007.
- *Me'surat Dualar*. (1930-48) İstanbul: Nida Yayınları, 2010.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Ahmet Emin Dağ. *Hasan el-Benna*. İlke Yayınları, 2004.
- *Uluslararası Hasan el-Benna ve Müslüman Kardeşler Sempozyumu* (tebliğ kitabı). İstanbul: Genç Birikim Yayınları, İstanbul, 2014.
- Ömer Tilmisani. *Hasan el-Benna ve Davet Mektebi*. İstanbul: Madve Yayınları, 2001.
- Yusuf Karadavi. *Hasan el-Benna Mektebi*. İstanbul: İlke Yayınları, 1992.
- Gudrun Kraemer. *Hasan al-Banna*. Berlin: Oneworld Publications, 2014.
- Abdullah al-Arian. *Hasan al-Banna*: Oxford Bibliographies Online Research Guide. USA: Oxford University Press, 2010.
- Thameem Ushama. *Hasan al-Banna Vision and Mission*. Chicago: Kazi Publish Inc, 1995.

—Ahmet Emin Dağ

BİLGİNLER

Musa Carullah

(ö. 1949)

Kazanlı alim ve düşünür

Musa Carullah, 1875 yılında Rusya'nın Rostov şehri yakınlarında Nevoçerkassk şehrinde dünyaya geldi. Babası Molla Carullah ve annesi Fatıma Hanım Rusya'nın Penza ilinin Çembar ilçesine bağlı Kikino köyündendir. Musa Carullah, babası Moskova-Rostov demiryolunda müteahhitlik yapmak üzere buradan Rostov'a göç ettiği sırada dünyaya geldi. Dinî bilgisi nedeniyle Orenburg müftüsü Selim Giray Tevkilef tarafından Rostov'da ahund tayin edilen Molla Carullah, 1881 yılında vefat edince Musa Carullah'ın eğitimiyle annesi Fatıma Hanım meşgul oldu. Fatıma Hanım ilk mektebi bitirdikten sonra Rostov'daki Real Devlet Lisesi'ne başlayan Musa Carullah'ı, iki yıl sonra buradan alarak din eğitimi alması için ağabeyi Muhammed Zahir Bigi'nin de okuduğu Gölboyu Medresesine gönderdi. Ancak burada fazla kalmadan Rostov'a dönerek yarım bıraktığı lise tahsilini tamamladığı söylenmektedir. Daha sonra dinî ilimlerde derinleşmek gayesiyle 1895'te Buhara medreselerine gitti. Damolla İkram Efendi ile Damolla İvaz Efendi'den fıkıh ve felsefe, Damolla Şerif Efendi'den matematik ve astronomi dersleri aldı. Öklid, Pisagor ve Arşimet matematiği ile Aristoteles, Platon, Descartes ve Bacon felsefelerini okudu. Rostov'a dönerek üniversite müracaatında bulundu fakat Latince bilmediği gerekçesiyle kabul alamayınca dinî ilimlerde derinleşmek üzere önce İstanbul'a, sonra Mısır'a gitti. Burada fıkıh ve hadis alimlerinden özel dersler aldı. Ardından Hicaz'a giderek Mekke ve Medine'de çeşitli ders halkalarına katıldı. Hicaz'dan Hindistan'a, oradan da Şam'a ve Beyrut'a gitti. 1904 yılında bu seyahatlerde gezdiği kütüphanelerden edindiği bilgilerle ve Arap ve Fars dillerini çok iyi derecede öğrenmiş olarak Rostov'a döndü. 1905 yılında imam ve müderris olan Şeyh Zakir Efendi'nin kızı Esma Aliye Hanım'la evlendi. Hanımını Rostov'da annesinin yanına bırakarak Hukuk Fakültesi okumak üzere Petersburg'a gitti. Musa Carullah bu esnada Abdürreşid İbrahim'in öncülüğünde siyasi faaliyetlere katılarak Ülfet ve et-Tilmîz ile *el-Asrü'l-Cedîd* gibi gazetelerde yazmaya başladı. Rusya Müslümanlarını ittihada ve mücadeleye çağıran bu gazetelerde ıslahat fikirlerini savundu. 1905'ten itibaren Rusya'da Müslümanların düzenlediği toplantıların hemen hepsine katılan Musa Carullah, aynı zamanda 1906'da kurulan "Rusya Müslümanları İttifakı"nın komitesine seçilenler arasındadır. 1909'da Orenburg'a taşınarak Hüseyniye Medresesinde ders vermeye başladı ancak Rahmet-i İlahiyye'nin umumiyeti ile ilgili görüşleri nedeniyle sert eleştirilere maruz kalarak medreseden ayrıldı. 1910 yılında Kuzey kutbunda namaz ve oruçla ilgili doğru bir içtihada varmak için Finlandiya'ya gitti. 1913 yılında Petersburg'ta Emanet Matbaasını kurarak Muhammed Ayaz İshakî İdillî ile birlikte *İl* gazetesini çıkarmaya başladı. 1917 Bolşevik İhtilali ile birlikte aktif siyaset hayatı başlayan Carullah, 1921'de Sovyetler aleyhinde çalıştığı iddiasıyla Taşkent'te tutuklanarak 11 ay hapis yattı. 1923'te Berlin'de basılan *İslam Milletlerine* isimli eseri nedeniyle 3 ay daha hapis yattı. Gelen tepkiler üzerine hapisten kurtulsa da 3 yıl boyunca Moskova'dan çıkışı yasaklandı. 1927'de Hacca gitti, dönüşte Kudüs'e geçerek II. Hilafet Kongresi'ne katıldı. 1930'dan sonra artık sürgün hayatı başlayan Carullah, Rusya'dan kaçarak sırasıyla Türkistan, Afganistan, Hindistan ve Mısır'a gitti. 1932'de Finlandiya'ya, 1933'te Berlin'e, 1934'te İran'a, buradan da Bağdat ve Necef'e geçti. 1935'te zor şartlar altında Kahire'ye dönmeyi başaran Musa Carullah, 1937'de tekrar Hindistan'a, 1938'te Japonya'ya gitti. Savaş başlayınca Afganistan'a dönmek üzere Hindistan'a geçti ancak sınırda İngilizler tarafından yakalanıp hapse atılarak bir buçuk yıl hapiste kaldıktan sonra 1945'e kadar göz hapsinde tutuldu. 1947 yılında tedavi görmek üzere önce Kahire'ye sonra İstanbul'a sonra tekrar Kahire'ye gitti. 28 Ekim 1949'da Rusya'ya dönemeden Kahire'de vefat eden Musa Carullah Bigiyef Afîfîdeki Hidiviyye mezarlığına defnedildi.

Öğretisi

Musa Carullah Bigiyef, Rusya Müslümanları arasında ıslah/reform fikrinin öncülüğünü yapan Kursavî (1812) ve Şihabeddin Mercânî (1889) gibi düşünürlerden etkilenerek kendi döneminde Rusya'da reform fikrini temsil eden düşünürler arasındadır. Bu minvalde medreselerin ıslahı, İslam dünyasının gerilemesinde temel etken olarak ictihad yoksunluğunu görmesi, kadınların sosyal hayatın içerisinde olmasının gerekliliği gibi pek çok meselede onun bu ıslahçı tarafı öne çıkmaktadır. Bunlar Carullah'ın eserlerinin de zemini oluşturan temel mevzulardır. Öte yandan mevzuları ele alışında seyahat ettiği şehirlerin, bildiği dillerin ve astronomi, matematik, felsefe gibi ilimlerle hukuk, tefsir, hadis ilimlerini bir arada okumasının etkisiyle kadim ile cedidin mezci görülmektedir. Bu aynı zamanda Rusya, Finlandiya gibi Batı kültürüne dahil ülkelerde yaşayan Müslümanların meseleleriyle, İslam ülkelerinde yayılmaya başlayan ıslah düşüncesinin bütünleştirilmesidir. Bununla birlikte Carullah birbirinden ayrılmayan düşüncelere sahip homojen bir düşünür grubu tahayyülüyle "ıslahçı" olarak nitelendirilip anlaşılması mümkün olan bir düşünür değildir. "Müslüman Luther'i" olarak adlandırılmasına rağmen İslam'ın reforma ihtiyaç duymadığını, bozulmanın Müslümanların kendisinde olduğunu sıklıkla vurgulamıştır. Toplumsal hayatta ıslahı savunan diğer pek çok düşünür gibi Carullah'ın görüşleri de belirli kalıplar çerçevesinde değerlendirilemez. Bunun en açık görüldüğü yerlerden biri sünnetle ilgili görüşleridir. Sünnetin İslam'da bilgi ve amel kaynağı olarak Kur'ân'dan önce geldiği düşüncesi, "Kur'ân İslamı" olarak adlandırılan düşünceyi savunan pek çok ıslahçı düşünürle çelişmektedir. O, tecdid hareketine dahil düşünürlerin pek çoğu tevhide vurgu yapıp insanın teşri faaliyetlerini şirk kapsamında ele alırken, ictihad ve teşri yetkisini öne çıkarmasıyla da özgün bir yer tutmaktadır.

Musa Carullah İslam dünyasındaki gerilemenin kaynağına ictihad yoksunluğunu koyarken, taklidin yaygınlaşması ve İslam akidesinin bozulmasından fıkıhçıları ve kelamcıları sorumlu tutar. Onun İslam'ı ele alırken sürekli olarak sosyal boyutlarıyla ilgilendiği söylenebilir. Medreselerde kelam ve mantık gibi ilimlerin yanında hadis, tefsir, matematik, tarih gibi ilimlerin okutulması gerektiğini savunurken de temel meselesi mevcut durumda İslam'ın sosyal boyutunun ihmal edilmesidir. Öte yandan "Ben fakihlerin mezheplerini, kelamcıların kıyaslarını, siyasetçilerin hevalarını, sosyologların teorilerini hiçbir suretle Kur'ân-ı Kerim'in ayet-i kerimelerine ve Hz. Peygamber'in sünnetlerine takdim edemem" diyen bir düşünür olarak medreselerde yalnızca modern ilimlerin okutulmasını savunan cedidçi düşünürlerden ayrılmaktadır. "Ahiret için değil bu dünya için var olan din", şekilcilikten öte Müslümanların salih amel işleme gayreti ekseninde işleyen bir düzenleyicidir. Bu nedenle evrensel ve hükmü her daim kaim bir kaynak olarak Kur'ân-ı Kerim'i döneminde karşılaştığı pek çok meseleyi açıklamak üzere esas alır. Olası bir Rus-Türk savaşı sırasında Rusya'da yaşayan Müslümanların ne yapması gerektiğini Enfal Suresi 72. ayet üzerinden açıklaması buna örnek olarak verilebilir. Bununla birlikte onun için yeni bir usulün geliştirilmesi ve İslam dünyasında gerçekleşecek sosyal inkılap için aklın hürleştirilmesi adına eğitimde özellikle zihni gelişmeyi sağlayacak bir ıslahın gerekliliği tartışmasızdır. Carullah bunun gerçekleştirilmesinde kadınların eğitiminin önemini bilhassa vurgular. O kadınların fitne gibi bir sebeple sosyal hayattan uzaklaştırılmasına karşı çıkarak, hem mekteplerde hem de hayatın diğer alanlarında bulunmalarını şiddetle savunur. Bu bağlamda ismet ve iffetin asıl koruyucusunun hicaptan ziyade kuvvetli bir terbiye olduğunu dile getirir. Kadınlara eğitim ve eskiden sahip oldukları hakları geri kazanma imkanı sağlanmalıdır.

Musa Carullah'la ilgili önemli hususlardan biri de ilahî rahmetin umumiliği hakkındaki görüşleridir. Kendisinin şiddetle eleştirilerek Orenburg'taki Hüseyniye Medresesinden de ayrılmasına neden olan Rahmet-i İlahiye Burhanları isimli eserinde ayrıntılı bir biçimde ortaya koyduğu gibi Carullah, ilahî rahmetin yalnızca Müslümanları kapsamadığını ve azabın ebedi olmadığını savunur. Bunu yaparken çeşitli ayet ve hadislerin yanısıra sahabe ve tâbiînin ifadelerinden de faydalanır. Bu meyanda Carullah'ın esasında sahabe döneminden beri var olan söz konusu düşüncenin bir savunucusu olarak eski bir tartışmanın yeni bir taraftarı olduğu söylenebilir.

Yazdığı yazılar, çıkardığı gazeteler ve verdiği eserlerle pek çok önemli hususta Müslümanlara öncülük eden Musa Carullah, Sovyet Rejiminin Müslümanlara uyguladığı baskılar nedeniyle uzun süre unutturulmaya çalışılmış ve ihmal edilmiş bir düşünürdür. Bununla birlikte bilhassa sürgünde bulunduğu dönemde Rusya'da hakkında yalnızca olumsuz yazıların yayınlandığı bir düşünür olmasına rağmen, fikirleri İslam dünyasının pek çok kısmına yayılmıştır.

Öne Çıkan Eserleri

- *Kavaid-i fıkhiyye.* Kazan: Yy, 1910.
- *Rahmet-i İlahiyye Burhanları.* Orenburg: Yy, 1911.
- *Uzun Günlerde Ruze.* Kazan: Yy, 1911.
- *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler.* Petersburg: Yy, 1914.
- *Islahat Esasları.* Petersburg: Yy, 1915.
- *Şeriat Esasları.* Petersburg: Yy, 1917
- *İslam Milletlerine (İslam'ın Elifbası).* Berlin: Yy, 1923.
- *Hatun. Berlin*: Yy, 1933.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Ahmet Kanlıdere. *Kadimle Cedit Arasında Musa Carullah: Hayatı-Eserleri-Fikirleri.* Dergah Yayınları, İstanbul: 2005.
- Mehmet Görmez. *Musa Carullah Bigiyef.* Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Musa Carullah. *Hatun.* Haz. Mehmet Görmez. Ankara: Otto, 2014.
- Komisyon. *Ölümünün 50. Yıldönümünde Musa Carullah Bigiyef.* Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- *el-Lüzumiyyat.* (Şerh) Ahmed b. Abdullah b. Süleyman Ebü'l-Ala el-Maarri. Kazan: Yy, 1907.
- Mustafa Sabri Efendi. *Yeni İslam Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi: Musa Carullah Bigiyef'e Reddiye.* Sadeleştiren. Sibel Dericioğlu. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1998.
- Zeki Velidi Togan. "Büyük Alim Musa Carullah Reformatör müdür?". *Tasvir* (Eylül 1947).
- Zeki Velidi Togan. "Musa Cârullah: Mesleği, Şahsiyeti ve Eserleri". *Tasvir* (Eylül 1947)

—Merve Betül Üçer

BİLGİNLER

Said Nursî

ö. 1960)

Risale-i Nûr adlı külliyâtıyla tanınan İslam âlimi

Bediüzzaman Said Nursî, Osmanlı'nın son dönemlerinde yaşadığı en büyük buhranlardan biri olan Doksanüç Harbi (1877-78) yenilgisinin sadece Rumeli topraklarını değil, başta Erzurum olmak üzere Şark vilayetlerini de ilgilendiren atmosferi altında, 1878 yılında, Bitlis'in Hizan kazasına bağlı dağlık bir köy olan Nurs'ta dünyaya gelmiştir. Babası Sofi Mirza, Gavs-ı Hizan namıyla meşhur olan Seyyid Sıbgatullah el-Arvâsî'nin (ö. 1287/1871) dervişlerindendir.

İlk eğitimini ağabeyi Molla Abdullah'tan alır. Ardından Tağ köyündeki medreseye başlar. Burada kısa süre bir eğitim alan Nursî sonrasında Norşin'e gider, buradaki medreselerde de kısa dönemli dersler alır. Bir ara medrese eğitimini yapa-

mayacağını düşünerek köyüne geri dönse de rüyasında Hz. Peygamber'in ilme teşvik etmesi üzerine Norşin ve Hizan'daki medreselerde eğitimine devam eder. O zaman Erzurum vilayetine bağlı bir kaza olan Beyazıt'ta en uzun süreli eğitimini (3 ay) Şeyh Muhammed Celâlî'den alır. Burada, henüz 10 yaşında iken hocasından medrese icazetnamesini alır.

Buradan ayrıldıktan sonra Şark'taki diğer medreseleri de gezip hem ilmini artırmaya, hem de küçük yaşına rağmen diğer mollalarla ilmi münazaralara girmeye başlar. 11 yaşında iken, Siirt'in meşhur alimlerinden Molla Fethullah ona Bediüzzaman lakâbını verir. Daha önce Molla Said olarak yörede meşhur olan Nursî, artık hayatının sonuna kadar Bediüzzaman olarak bilinir hale gelecektir.

Siirt'ten Cizre'ye, ardından da Mardin'e geçen Nursî, burada Cemaleddin Efganî'nin bir talebesi aracılığıyla onun fikirlerini tanıma fırsatı bulur. Mardin'de iken siyasetle de ilgilenmeye başlayan Nursî, valiyle münakaşası neticesinde il sınırları dışına çıkarılır. Bitlis Valisi Ömer Paşa onu konağına davet eder, burada 2 yıla yakın bir süre kalır. Ömer Paşa'nın ve ardından Van Valisi Hasan ve Tahir Paşa'ların konaklarındaki ikameti sayesinde, hem İstanbul'dan gelen gazeteleri takip etme, hem de kütüphanelerinde yer alan Batı düşüncesine dair çok çeşitli eserleri mütalaa etme fırsatı bulur. Tahir Paşa'nın konağında iken, bir gün Paşa ona bir gazetede okuduğu haberi gösterir. Haberde İngiltere sömürgeler bakanı Gladstone'un bir konuşmasından bahsedilmektedir. Elinde Kur'ân-ı Kerîm'le kürsüye gelen Gladstone "Bu Kur'ân Müslümanların elinde bulunduğu müddetçe, biz onlara hâkim olamayız. Ne yapıp yapıp, bu Kur'ân'ı sukut ettirip ortadan kaldırmalıyız. Yahut da Müslümanları ondan soğutmalıyız" demektedir. İşte bu olay Nursî'nin hayatında bir dönüm noktasını teşkil eder. Bu haber üzerine "Ben de Kur'ân'ın sönmez ve söndürülemez ebedî bir güneş gibi mu'cize olduğunu dünyaya ilân edeceğim" diyen Nursî, sonraki hayatını temelde buna adar.

Fen bilimleriyle din ilimlerinin birlikte okutulacağı, eğitimin Türkçe, Arapça ve Kürtçe olmak üzere üç dilli olacağı bir üniversite projesi kurgular. Bu üniversitenin adını da, İslam dünyasının ikinci el-Ezher'i olması, Şark vilayetlerini ilimle çiçeklendirmesi niyetiyle Medresetüzzehra olarak belirler. Bu proje için 1907 yılında, Van Valisi Tahir Paşa'nın referans mektubuyla birlikte İstanbul'a, Sultan II. Abdülhamid'le görüşmeye gider. Ancak mabeyn katibini geçemeyen Nursî, önce bir makam ve iyi bir maaşla susturulmaya çalışılır, bunu kabul etmemesi üzerine ise Toptaşı tımarhanesine gönderilir. Buradaki doktorun "bu adamda cünûn var ise dünyada akıllı yok" demesi üzerine bu sefer hapse atılır. Serbest bırakılmasından kısa bir süre sonra, 23 Temmuz 1908'de II. Meşrutiyet ilan edilir. Meşrutiyeti olumlu karşılayan Nursî, meşrutiyetin ilanının üçüncü gününde Sultanahmet'te düzenlenen mitingde halka hürriyeti anlatır, sonraları "Hürriyete Hitap" adıyla basılacak olan bu konuşmayı birkaç gün sonra Selanik'te de tekrar anlatır.

İstanbul'da bulunduğu dönemde hareketli bir siyasî ve sosyal hayatın içindedir. İnsanları, özellikle de Kürtleri meşrutiyete ısındırmak için her ortamda konuşmalar yapar, gazetelere makaleler yazar. Kürt hamallara, askerlere konuşmalar yapar, onları itidale davet eder. Doğu'daki kürt aşiretlerine meşrutiyet lehine telgraflar gönderir. Fakat tüm bu çabalarına rağmen, 31 Mart ihtilaline karıştığı iddia edilerek sıkıyönetim mahkemesinde yargılanır, beraat etmesinin ardından Van'a geri döner. İttihat ve Terakki'nin olumsuz politikalarına rağmen, Doğu'da meşrutiyet lehine aşiretleri bilgilendirmeye devam eder. Bu konuşmalarını sonrasında Münazarât ismiyle kitaplaştırır. Başlangıçta İttihat ve Terakki'yle birlikte hareket etse de, sonradan partinin yeni bir dikta rejimi tesis etmesiyle partiyle yolları ayrılır. "Ben [hürriyet ve meşrutiyet yolundaki] yürüyüşümü terk etmedim, onlar terk etti" diyecektir.

Bu dönemde Şark vilayetlerinde gezen Nursî, 1911 yılı içerisinde Şam'a da gider, burada ulemayla görüşür, tüm bölge ulemasının toplandığı bir zeminde, Emeviye Camii'nde bir hutbe verir. Bu uzun hutbe de seneler sonra Hutbe-i Şâmiyye ismiyle kendisi tarafından Türkçeleştirilerek yayımlanacaktır. Ardından Sultan Reşad'ın davetiyle Rumeli seyahatine katılan Nursî, seyahatten kısa bir süre sonra Balkan Savaşları'nın başlamasıyla birlikte akim kalan Üsküp Üniversitesi projesine ayrılan tahsisatı Sultan Reşad'dan Medresetüzzehra için ister. Teklifi kabul görür ve 1913 yılında Van'da üniversitenin temelleri atılır. Ancak bu sefer de I. Dünya Savaşı'nın başlaması ve Nursî'nin de talebeleriyle birlikte kurduğu milis alayıyla Erzurum-Pasinler cephesinde Rus ve Ermenilere karşı savaşması hengâmında Medresetüzzehra projesi yine akim kalır.

Bitlis savunması sırasında Ruslara esir düşen Nursî, yaklaşık iki buçuk sene Sibirya'da Kostroma'da esir tutulur. Bolşevik ihtilalini fırsat bilerek 1918 yılı başlarında esaretten firar eder, Polonya, Avusturya ve Almanya üzerinden İstanbul'a gelir. İstanbul'da büyük teveccühe maruz kalan Nursî, Enver Paşa'nın özel ilgisiyle karşılanır ve Dârü'l-hikmeti'l-İslamiye'ye üye tayin edilir. 2 sene bu görevde kalan Nursî, 1920'de İstanbul'un İngilizler tarafından işgalinin ardından İngilizler aleyhine Hutuvât-ı Sitte isimli bir bildiri yayımlar, Kuvâ-yı Milliye lehine yazılar yazar, bu mücadeleyi cihad olarak tanımlar.

İstanbul'da verdiği mücadele nedeniyle Ankara'da yeni kurulan Millet Meclisi tarafından ısrarla meclise davet edilir. Bunun üzerine Ankara'ya gelir ve meclisteki lâdinî havadan hoşnutsuzluğunu, namaz hakkında bir bildiri yayımlayarak izhar eder. Ankara'da kaldığı dönemde yayımladığı ikinci bildiri ise maddeci fikirlere karşı, sonradan Tabiat Risalesi olacak, Zeylü'z-zeyl'dir. Ankara'daki bir diğer faaliyeti ise Medresetüzzehra projesini yeniden dillendirerek, meclisten bunun için ödenek istemesidir. 200 milletvekilinden 163'ünün onayıyla tahsisat kabul edilir, ancak sonraki çalkantılı süreçte proje yine akim kalır. Ankara'da umduğunu bulamayan Nursî, "Eski Said'i Yeni Said'e götüren" bir trenle Van'da inzivaya çekilmeye karar verir. Fakat çok geçmeden, Şeyh Said'in teklifini reddetmesine ve onu isyandan vazgeçirmeye çalışmasına rağmen, Şeyh Said isyanıyla ilişkilendirilerek Van'daki mağarasından alınıp Burdur'a sürgün edilir (1926). Böylelikle 1950'lere kadar sürecek olan sürgün ve

hapis hayatı başlamış olur. Burdur, Barla (Eğirdir), Eskişehir, Isparta, Kastamonu, Denizli, Afyon, Emirdağ sürgün veya tutuklu olarak bulunduğu şehirlerdir. Bu dönemde tamamen siyasetten uzak, sadece iman ve Kur'ân hizmetiyle uğraşan Nursî, opus magnumu olan Risale-i Nurların telif ve neşriyle uğraşmaktadır. Arap harfleriyle kitap basmak yasak olduğu için talebelerinin kurduğu bir halka marifetiyle, yazılan risaleler elden ele çoğaltılmak suretiyle tüm Anadolu'ya yayılır.

1950 yılında Demokrat Parti'nin iktidara gelmesiyle nisbeten rahatlasa da, Nursî bu dönemde de adli soruşturmalardan, zehirlenme girişimlerinden uzak kalmaz. Aleyhinde açılan davalardan sürekli beraat etmesi üzerine 1953 yılından itibaren biraz daha rahat hareket etme imkanına kavuşur. Bu dönemde Anadolu'nun çeşitli bölgelerindeki Risale-i Nur taleberini ziyaret eder, onlara dersler verir. 82 yaşındayken, artık hayatının son günlerini yaşadığını hisseder ve ruhunu Urfa'da teslim etmek arzusuyla talebelerinden kendisini Urfa'ya götürmesini ister. Urfa'ya varmalarının ardından 2 gün sonra, 23 Mart 1960 tarihinde, İpek Palas Oteli'nde vefat eder. Halilürrahman Camii avlusunda hazırlanan bir mezara defnedilir. Fakat 27 Mayıs 1960 ihtilalinin ardından, cunta yönetimi ölüsünden bile korktuğu Bediüzzaman'ın naaşını bir gece gizlice yerinden alarak bilinmeyen bir yere defneder.

Öğretisi

Bediüzzaman, Osmanlı'nın son döneminde, Şark medreselerinde yetişmiş bir İslam alimidir. Her ne kadar o dönemde medrese eğitimine yönelik bazı eleştirileri olsa da, bu, böyledir. Henüz çok küçük bir yaşta medrese tahsilini tamamlayıp dinî eğitimin ıslahı için kafa yormaya başlamıştır. Bu muvacehede, Medresetüzzehra, hem sosyal anlamda bölgenin, yani Kürt coğrafyasının uzun vadeli barış ve refahına hizmet edecek hem de ilmî eğitim anlamında geneleksel eğitimde Ezher'den geri kalmayacak, bunun yanı sıra fen bilimlerini de bünyesinde verecek bir eğitim kurumu olacaktır. Bu gayeler için eğitimi üç dilli olarak kurgular. Bunu şu şekilde formüle eder: "Arapça farz, Türkçe vacip, Kürtçe caiz". Böylelikle Kürt coğrafyasının o dönemde dâr-ı hilâfet olan İstanbul'la bağları da güçlenmiş olacak, diğer taraftan da Arap ülkelerinden talebeler yetiştirmek suretiyle ümmetin birliğine katkı sağlanmış olacaktır. Bu proje önce I. Dünya Savaşı, ardından da Kemalist rejim nedeniyle akim kalmıştır.

Hayatının ilk dönemlerinde zihnindeki en büyük problem Müslümanların geri kalmışlığı olan Bediüzzaman, bunun nedenini üç ana başlıkta toplar: cehalet, zaruret ve ihtilaf. Yani eğitimsizlik, fakirlik ve 'çoğulcu bir düşünme biçiminden mahrumiyet' (Karabaşoğlu, İslamcılık, s. 270). Bediüzzaman bu derdi noktasında elbette yalnız değildir, Mehmet Akif ve diğer İslamcılar gibi çağdaşı pek çok entelektüelin zihin dünyalarını işgal eden en büyük sorun budur: "Müslümanlar neden geri kaldı?"

Özellikle 1922'de Ankara'da mecliste karşılaştığı atmosfer ise zaten birkaç yıl önce Sibirya esaretinde başlayan dönüşüm sürecini hızlandırmış ve Bediüzzaman siyasi mücadeleyle bu sorunun üstesinden gelinemeyeceğine, devlet ve toplum bazlı makro düşünceler yerine, müslüman ferdin yeniden inşasına, özellikle de Batı'dan gelen felsefî akımlarla zihin ve kalp dünyaları bunalan, imanları zedelenen Müslümanların imanlarının takviye edilmesinin en öncelikli 'mesele' olduğuna kanaat getirir.

Niyet bazında bu Yeni Said ile Eski Said arasında fark olmamakla birlikte, metod ve önceliklerin takdim-tehiri noktasında farklılıklar vardır. Henüz Tahir Paşa'nın konağında, yirmili yaşlarındayken kafasına koyduğu "Kur'ân'ın i'cazını göstermе" fikri Yeni Said'de yeni bir metodla yazılmış, farklı bir tefsir olan Risale-i Nur külliyatıyla tezahür edecektir. Yeni Said döneminde bütün bütün siyasetle bağını koparan Bediüzzaman, hayatını iman hakikatlerini anlatmaya, risaleler kaleme almaya ve bunları neşretmeye adayacaktır.

Kendisinden önceki İslam düşünce birikiminden, ilim geleneğinden azami düzeyde istifade eden Bediüzzaman, bu zamanın insanları için kısa bir zamanda, şuhûdî, yakîne yakın bir imanı kazandıracak Kur'ân'dan bir metod bulduğunu ifade eder. Bu mesleğini "acz, fakr, şefkat, tefekkür mesleği" olarak formüle eden Bediüzzaman kulun dikey düzlemde, Rabbi karşısında aczini ve fakrını bilerek, yatay düzlemde ise tüm mahlukata karşı ism-i Rahîm tecellisiyle, şefkatle muamele ederek ve Cenab-ı Hakk'ın Kur'ân'da defaatle bize emrettiği "tefekkür"ü gerçekleştirerek ism-i Hakîm'e mazhariyetle, çok çeşitli fikir/hareket akımları ve ideolojilerle zihinleri bulanan bu asrın insanının kısa sürede sarsılmaz bir imanı kazanabileceğini ifade eder.

Başta İmam Rabbanî ve Abdülkadir Geylanî gibi, kendinden önceki sûfî mürşidlerden istifade etse de, Bediüzzaman kendisini "Ben şeyh/sûfî değilim, hocayım" diyerek tasavvuftan farklı bir yerde konumlandırır. Tasavvufa dair müstakil bir risalesi olan Telvihât-ı Tis'a'da tasavvufa olumlu bakış açısını açıkça ifade eden Bediüzzaman, bu zamanda tasavvufla seyr ü sülûkun oldukça zor, meşakkatli ve tehlikeli olabileceğini izah etmeye çalışır.

"Şeytandan ve siyasetten Allah'a sığınırım" diyen Bediüzzaman, talebelerine de bunu öğütler. Islah için temelde yukarıdan aşağıya ve aşağıdan yukarıya; 'topuz' ve 'nur' olarak isimlendirdiği için iki metod olduğundan bahseder ve kendisinin ancak nur metodunu, yani müslüman ferdin inşasıyla iştigal edebileceğini defaatle vurgular. Siyaset topuzuyla, önce müslümanların iktidara gelerek toplumu İslamlaştırması Bediüzzaman için makul ve makbul bir yöntem değildir. Dinin siyasetten ontolojik olarak üstün olduğuna ve asla siyasete alet edilmemesi gerektiğine de işaret eder.

Hürriyetin ontolojik planda imanın bir olmazsa olmazı olduğunu, şeriatın da bunu emrettiğini düşündüğü için Eski Said döneminde özellikle, şahsi dindarlığı cihetiyle 'veli padişah' diye tavsif ettiği Sultan II. Abdülhamid'i bir idareci olarak eleştirmiş ve İttihat ve Terakki'yle başta birlikte hareket etmiştir. Ancak sonraları, bu istibdadın yerine daha beterlerinin gelmesi nedeniyle bu tavrından bir nevi nedamet getirmiştir. Nitekim Yeni Said dönemine geçildiğinde ise artık

siyasetten bütünüyle uzaklaşan, müslüman ferdin inşasına, imanının ve ahiretinin kurtulmasına odaklanan cihad-ı maneviye yönelen bir Bediüzzaman görürüz.

Döneminin önemli meselelerinden biri olan bilim ve bilimsellik de, benzer şekilde dine tabi olması gereken bir fenomendir. Zira ontolojik ve hiyerarşik olarak din, bilimin üstünde yer alır. Henüz Eski Said dönemindeyken dahi söylediği "Vicdanın ziyası ulûm-i diniyyedir, aklın nûru fünûn-ı medeniyyedir" sözü, onun zihninde bu hiyerarşinin başından beri net bir biçimde oturduğunu göstermektedir. Burada kullandığı ziya ve nur kavramları bunu açıkça ifade eder. Zihnini Kur'ânla inşa etmeye, Kur'ânî kavramlarla düşünmeye çalışan Bediüzzaman, Yunus suresinin beşinci ayetinde zikredilen "güneşi ziyadar, ayı ise nurlu kılan..." ifadesinden hareketle, gerçek ışık kaynağının din ve dinî ilimler olduğuna, fen bilimlerinin ise ışığını güneşten alan ay gibi, ışıklarını din ilimlerinden aldıklarına işaret eder. Bu bağlamda en temel eserine Risale-i Nur demesi de, Kur'ân'ı ziya olarak konumlandırıp Risale-i Nur'u ışığını ondan alan bir eser olarak konumlandırması manidardır.

Varlık konusunda İbnü Arabî'ye (ö. 1240) atfedilen tevhid-i vücûdîyle İmam-ı Rabbânî'ye (ö. 1624) atfedilen tevhid-i şuhûdîyi mukayese eden Bediüzzaman, her ne kadar vahdet-i şuhuda daha yakın olsa da, onun da kamil anlamda tevhid olmadığını ifade eder. Nitekim İmam-ı Rabbanî de seyr ü sülukte geçilmesi gereken bir basamak olarak gördüğü vahdet-i şuhudun nihaî nokta olmadığını, cem'den sonra fark'a gelen salikin hem kendini bir kul olarak, hem de Cenab-ı Hakk'ı Rabbi olarak göreceği bir abdiyyet makamından bahseder. Benzeri ifadelere, İmam-ı Rabbani'nin varlık konusunda "bizim görüşümüz onun görüşüdür" dediği ve vahdet-i şuhudun öncüsü olarak kabul edilen Alaüddevle-i Simnanî'de (ö. 1336) de rastlamak mümkündür. Bediüzzaman'ın meseleye getirdiği dikkat çekici bir açılım ise vahdet-i vücudun aslında vahdet-i şuhudun farklı bir formu olduğunu ifade etmesidir. Ekberî ekol bunun tam tersini, yani vahdet-i şuhudun aslında vahdet-i vücud ile aynı şey olduğunu, onun farklı bir tezahürü olduğunu savunmaktadır. Burada şunu da ifade etmekte fayda var ki Bediüzzaman her ne kadar fikrî temelde vahdet-i vücud düşüncesinden ayrılsa da, bir zevk, bir neşve ve bir hal olarak vahdet-i vücudla bir problemi yoktur. 'Musavvibe' diye isimlendirdiği, çoğulcu bir bakış açısına haiz olan Bediüzzaman kimseyi tekfir etmediği gibi vahdet-i vücud taraftarlarını da kesinlikle tekfir etmez.

Kimilerince modernist olarak lanse edilmeye çalışılan Bediüzzaman, içtihad kapısının açık olduğunu, fakat "şu zamanda oraya girmeye" maniler olduğunu; dinin zaruriyatında, hele de Batı uygarlığının istilasına uğramış bir atmosferde içtihad yapılamayacağını vurgulamıştır.

Öne Çıkan Eserleri

İşârâtu'l-i'câz fî mezânni'l-îcâz. (Tefsir (Fatiha'nın başından Bakara'nın otuz ikinci ayetine kadar); 1916-18).(Arapça aslı ve Türkçe tercümesi birlikte) trc. Abdülmecid Nursî, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014.

Mesnevî-i Nûriye. (1921-23). trc. Abdülmecid Nursî. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2015.

Mektûbât (1929-34). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2016.

Sözler (1926-30). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2016.

Lem'alar (1932-36). Ankara: Doğuş Matbaası, 1957.

Şualar (1936-49). İstanbul: Çeltüt Matbaası, 1959.

Muhâkemât (1921). İstanbul: Sözler Yayınevi, 1990.

Kızıl İ'caz (Abdurrahman Ahdarî'nin (ö. 983/1575-76) *es-Süllem*'ine hâşiye ;1899).İstanbul: Evkâf Matbaası, 1339 (1920-21).

Münâzarât (1921). İstanbul: Sinan Matbaası, 1958.

Hutbe-i Şâmiyye (1911). *Hutbe-i Şamiye* namındaki Arabi Risalenin tercümesi, Antalya: Işık (İleri) Basımevi, 1957.

Ta'likât (Gelenbevî'nin (ö. 1205/1791) *el-Burhân*'ına ta'lîkât;).*Saykalü'l-İslam* içinde, trc. İhsan Kasım es-Salihi, İstanbul: Sözler Neşriyat, 1995/1416. 8. c.

Hutuvât-ı sitte (1922). *Risale-i Nur* külliyatından *Sünuhat*; *Hutuvat-ı sitte; Devaü'l-ye'sin* zeylinin zeyli içinde, İstanbul: Tenvir Neşriyat, T.y.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

İbrahim M. Abu-Rabi (ed.). *Islam at the crossroads: on the life and thought of Bediüzzaman Said Nursî*. Albany: State University of New York, 2003.

Şerif Mardin. *Religion and social change in modern Turkey: the case of Bediüzzaman Said Nursî*. Albany: State University of New York, 1989. (Türkçe tercümesi: *Bediüzzaman Said Nursî olay: Türkiye'de din ve toplumsal değişme*. Çev. Metin Çulhaoğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, 1997).

Eşref Edip Fergan. *Risale-i nur müellifi Bediüzzaman Said Nursî: hayatı, eserleri*. İstanbul: Asarı İlmiye Kütüphanesi, 1952.

Abdülkadir Harmancı. *Said Nursî'nin risalelerinde kelam-felsefe problemleri*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, Ty.

İhsan Kâsım es-Sâlihî. *Bediuzzaman Said en-Nursî: nazra âmme an hayâtihi ve âsârihi*. İstanbul: Sözler Neşriyat, 1996.

Ian Markham, *Suendam Birinci Pirim. An introduction to Said Nursî : life, thought and writings*. Ian Markham, Suendam Birinci Pirim. Surrey: Ashgate, 2011. (Türkçe tercümesi: *Said Nursî'yi anlamak*, trc. Said Altınışık, Mustafa Polat, Mehmet Arıkan, İstanbul: Vakıf Yayınları, 2012).

Anna Masala. *Badi az-Zaman Sa'id-i Nursî*. Roma: Universita Degli Studi di Roma, 1978.

Şükran Vahide. *Islam in Modern Turkey: an Intellectual Biography of Beiduzzaman Said Nursî*. Albany: State University of New York Press, 2005. (Türkçe tercümesi: *Bediüzzaman Said Nursî: entelektüel biyografisi*. Çev. Celil Taşkın. İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006).

Metin Karabaşoğlu. *Said'leri Ararken: Risale Okumaları için Entellektüel Bir Giriş*. İstanbul: Karakalem, 2004.

Metin Karabaşoğlu. *Tehlikeli Denemeler*. İstanbul: Karakalem, 2007.

Metin Karabaşoğlu. "Said Nursî". *Modern Türkiye'de Siyasi*

Düşünce: İslamcılık. c. 6. Ed. Yasin Aktay. İstanbul: İletişim, 2004. 270-289.

Abdülkadir Badıllı. *Bediüzzaman Said-i Nursî: Mufassal Tarihçe-i Hayatı*. İstanbul: Timaş, 1990.

—Abdullah Taha Orhan

BİLGİNLER

Seyyid Kutub

(ö. 1966)

Mısırlı edebiyatçı, müfessir ve çağdaş dönem İslam düşünürlerinden

1906 yılında Mısır'ın Asyût vilâyetine bağlı Mûşâ köyünde mütedeyyin bir ailenin ferdi olarak doğdu. Hint asıllı babası el-Hac Kutub b. İbrahim, Mısır'ın işgalden kurtulması için mücadele eden el-Hizbü'l-Vatanî'nin aktif bir üyesiydi. Annesinin adı Fatıma'dır. Henüz ilkokul ikinci sınıftayken (8 yaşından önce) Kur'ân-ı Kerim'in tamamını hıfz etti. Öğretmen Okulu'ndan (1925-28) mezun olduktan sonra üniversite eğitimi için Kahire Üniversitesi Darü'l-Ulum fakültesine kayıt oldu ve 1933 yılında buradan Arap Dili ve Edebiyatı bölümünden mezun olduktan sonra altı yıl ilkokul öğretmenliği yaptı. Öğrencilik yıllarında ünlü Mısırlı gazeteci, şair ve edebiyat eleştirmeni Abbas Mahmud el-Akkad ile tanıştı ve ondan etkilendi. Bu vesileyle çok kısa sürede edebiyat camiasında hızla yükseldi. Öğrencilik yıllarında üniversitedeki öğrenci hareketlerine katıldı ve bu dönemde girdiği Sa'd Zağlûl başkanlığındaki Vefd Partisi'nde (Hizbü'l-vefd) görev aldı. İlk şiiri 15 yaşındayken partinin el-Belağ adlı dergisinde "el-hayat el-cedide"(Yeni Hayat) adıyla çıktı. 1942'de Vefd'den ayrılarak Sa'diyyîn Partisi'ne katıldı.

1945'e gelindiğinde tüm siyasî partilerle ilişkisini kopardı. Bu dönemdeki çalışmaları çoğunlukla şiir, hikâye, roman, makale ve edebiyat eleştirilerinden müteşekkildir. Fakat II. Dünya Savaşı'ndan sonra edebî konularda yazıp çizse de yazılarında siyasi ve sosyal meseleler çok daha ağırlık kazandı. 1939 sonrasında İslami düşünceye yönelen Kutub, toplumun ıslahının ve Mısır'ın o dönemki toplumsal yapısını ve geçirmekte olduğu bozulmayı sert bir şekilde eleştirmeye başladı

Mısır'daki Millî Eğitim sisteminin düzeltilmesi için birçok reform taslağı hazırladı. 1948'de Eğitim araştırmaları için görevlendirilen heyetle Amerika Birleşik Devletleri'ne (ABD) gönderilen Kutub, Batılı yaşam tarzını yakından tanıma imkânı buldu. Burada eğitimle ilgili araştırmalarda bulunup bazı yükseköğretim kurumlarında derslere katıldı. Kutub'un ABD seyahati onda çok büyük değişikliklere yol açtı. Daha önce Mısır milliyetçisi bir edebiyatçı olarak bilinen Kutub, 20 Ağustos 1950'de ABD'den döndükten sonra Batı sisteminin karşıtlarından biri olarak döndü. Bu karşıtlık içerisinde o, Batı medeniyetini ilkel bir medeniyet olarak görmüş ve reddetmiştir. Seyahati esnasında 1949 yılında meşhur İslam'da Sosyal Adalet başlıklı eserini telif etti. Sonraki çalışmalarında adalet, eşitlik, hürriyet, emperyalizm, cahiliye ve hakimiyet kavramları başta olmak üzere iktisadi, içtimai ve siyasi meseleleri etraflıca işledi.

ABD seyahatinden kısa bir süre sonra 18 Ekim 1952'de bakanlıktaki memuriyetinden istifa etti ve Müslüman Kardeşler teşkilatına (İhvan-ı Müslimîn) katıldı. Teşkilatın temel görüşleriyle kendi fikirleri arasındaki zaman zaman farklılıklar ortaya çıksa da İhvân'ın gazete, dergi ve diğer yayın organlarında kendi düşüncelerini aktararak ilişkisini sürdürdü. 15 Ocak 1954'te Cemal Abdunnasır'a düzenlenen suikast girişimi nedeniyle birçok İhvan-ı Müslimîn teşkilatının kapatılması üzerine örgütün birçok önde gelen mensuplarıyla Kutub da tutuklandı. Yargılanma neticesinde on beş yıl ağır hapis cezası aldı. Kahire'deki hapishane günlerinde önemli eserlerinden Fî zilâli'l-Kur'ân tefsirini kaleme aldı. Sağlık sorunlarından dolayı cezasının on yıllık kısmını çektikten sonra Irak Devlet Başkanı Abdüsselam Arif›in tavassutuyla 1964›te tahliye edildi. Çok kısa sonra Kutub›un siyasi ve düşünsel görüşlerinin tekâmül ettiği en meşhur eseri olan Yoldaki İşaretler'i kaleme aldı. Uzun süren yargılamalar neticesinde 1965'te tekrar Müslüman Kardeşler üyeleriyle birlikte Abdunnasır'a karşı başarısız darbe girişiminden dolayı idama mahkum oldu. Pakistan, İngiltere, Lübnan, Ürdün, Sudan, Türkiye ve Irak gibi birçok ülkede ve birçok dinî, siyasi otorite ve gruplarca tepkiyle karşılansa da Abdunnasır yönetimindeki Mısır mahkemesi Kutub ve arkadaşları Muhammed Yusuf Havvaş ve Abdülfettah İsmail hakkındaki idam kararından vazgeçmedi 29 Ağustos 1966'da idam edildi. Mahkeme heyeti Kutub'u idama mahkum ettiğinde şu meşhur sözleri söyledi: "Eğer Allah kanunu ile mahkum edilmişsem ben Hakk'ın hükmüne razıyım. Eğer batıl kanunlarla mahkum olmuşsam ondan çok daha üstün bir düşünceye sahip olduğum için batıldan ve münafıklardan merhamet dilemem. Allah'a şükürler olsun ki on beş sene cihad ettikten sonra bu mertebeye ulaştım. Ben Allah yolunda yaptığım iş için asla özür dilemem. Namazda Allah'ın birliğine şahadet eden parmağım bir tağutun hükmünü onaylayan tek bir harfi bile asla yazmayacaktır."

Öğretisi

Kutub'un ideolojisi etrafında şekillenen fikir akımı ve dünya görüşü Kutubçuluk, (veya Kutubiyye, Kutubizm) olarak adlandırılır. Müslüman Kardeşler teşkilatını da fikrî olarak etkileyen Kutubçuluk hayatı tüm yönleriyle İslamî bir anlayışa yönlendirerek sürekli eleştirdiği batılılaşmayla dünyaya yayılan ilkellik, barbarlık ve yozlaşmayı mücadele edilmesi gereken bir hastalık olarak görür. O, İslam toplumlarında ortaya çıkan cahiliye uygulamalarıyla mücadele etmenin gerekliliğini savunur ve tekrar İslam›ın toplum hayatında hakim kılınması gerektiğini söyler.

Kutub geleneksel İslam anlayışına karşı sahih ve gerçek İslam çizgisini savundu ve hurafeleri şiddetle eleştirdi. Ona göre İslam şeriatına uygun bir hukuk ve siyasi-iktisadî-içtimaî bir düzen oluşturulmalıdır. İslam açısından idare (tevcîhât) ve

kanun yapmada (teşrî'ât) din ile dünyanın birbirinden ayrılamayacağı ileri sürer ve bu ikisin kaynaştırılmasını gerekli görür. Tüm dünyada ortadan kaldırılmasının gerekli olduğunu düşündüğü bir cahiliye (toplumu) durumu olduğundan bahseder. Cahiliye kavramını tarihsel kullanımından farklı bir anlamda kullanarak kavrama güncel bir anlam yüklemiştir. Müslümanların cahiliye toplumunun, cahiliye kavramlarının ve geleneklerinin pençesinden kurtulması gerektiğini vurgular. Cahiliye'ye karşı verilen mücadelenin adıysa "cihad"tır. Ona göre çözüm sadece ve "Gerçek İslam"dadır. Onun bu görüşü selefî/tekfirci grupların anladığı gibi dinî/akidevî bir temele dayanmaz, bunun yerine büyük oranda sosyolojik bir zemine yaslanır. Ayrıca cahiliye kavramsallaştırmasında zamana değil, İslamî olmayan bir topluma vurgu yapmıştır.

Öne Çıkan Eserleri

- *İslamda Sosyal Adalet*. Çev. Yaşar Tunagür ve M. Adnan Mansur. İstanbul: Cağaloğlu Yayınevi, 1968.
- *İslam ve Emperyalizm*. Çev. Ramazan Nazlı. 2. baskı. İstanbul: Şelale Yayınları, 1983.
- *Yoldaki İşaretler*. Çev. Mustafa Özel. İstanbul: Özgün Yayıncılık, 2004.
- *İslam Kapitalizm Uyuşmazlığı*. Çev. A Niyazoğlu. Hareket Yayınları, 1972.
- *Fi zılali'l-Kur'ân*. Çev. Salih Uçan, Vahdettin İnce. İstanbul : Dünya Yayınları, 1991 (10 Cilt).
- *İslam Cemiyetine Doğru*. Çev. Kemal Sandıker, Mehmed Süslü. İstanbul : Şamil Yayınevi, 1971.
- *Kur'an da Edebi Tasvir*. Ankara: Hilal Yayınları, 1969.
- *Din Dediğin Budur*. Ankara: Hilal Yayınları, 1964.
- *Dünya Barışı ve İslam*. Çev. Bekir Sadak. İstanbul: Ebru Yayınları, 1987.
- *İslam ve Medeniyetin Problemi*. Çev. Mustafa Varlı. Ankara : Hilal Yayınları, 1967.
- *Son Sözler*: Beni Niçin İdam Ettiler. Çev. Ömer Bezirci. 2. bs. İstanbul : Nehir Yayınları, 1989.
- *İslami Hareket Metodu*. Haz. Muhammed Berekat. Çev. Ebubekir Sıddık Korkmaz. İstanbul: İslamoğlu Yayınları, 1989.
- İşte İslam. Çev. Şamil Ceylani. İstanbul: Kültür Yayınları, 1984.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Hilal Görgün. "Seyyid Kutub". *DİA*. C. XXXVII, s. 64-68.
- Mustafa Fayda. "Cahiliye". *DİA*. C. VII, s. 17-19.
- *The Encyclopaedia of Islam*. 1967. Leiden: E.J. Brill. Cilt IX. S. 117-118.
- Fatmanur Altun. *Çağa İz Bırakan Müslüman Önderler: Seyyid Kutup*. İstanbul: İlke Yayıncılık, 2011.
- Sayed Khatab. *The Political Thought of Sayyid Qutb: The Theory of Jahiliyyah*. London: Routledge, 2006.
- Sayed Khatab. "Hakimiyyah and Jahiliyyah in the Thought of Sayyid Qutb." *Middle Eastern Studies* 38.3 (2002): 145-70.
- Sayed Khatab. *The Power of Sovereignty: The Political and Ideological Philosophy of Sayyid Qutb*. Londra: Routledge, 2006.
- Ahmed Salah al-Din Moussalli. *Contemporary Islamic Political Thought: Sayyid Qutb*. 1987.
- İbrahim Sarmış. *Bir Düşünür Olarak Seyyid Kutub*. Ankara: Fecr Yayınevi, 1992.
- *Şehadetinin 30. Yılında Seyyid Kutub Sempozyumu*. Yay. haz. Ahmed Ağırakça. İstanbul: İrfan İlmi Araştırmalar ve İhtisas Vakfı, [t.y.]

—Süleyman Güder

BİLGİNLER

Malik bin Nebi

(ö. 1973)

Cezayirli Düşünür

Cezayir'in Kostantin kentinde 1905 yılında dünyaya geldi. Tebessa şehrinde bir taraftan Kur'ân eğitimi alırken Fransız kolejine devam ederek buradan mezun oldu. Malik b. Nebi'nin ailesi Cezayir'in Fransız sömürgesi olmasına karşı olduğu için dedesi ve amcaları Libya'ya göç etti. Bu nedenle çocukluk yılları ekonomik sıkıntılar içinde geçti. 1930 yılında Fransa'ya yüksek öğrenim görmek üzere gitti. Burada kaydolmak istediği Şarkiyat Araştırmaları Enstitüsü, yazılı sınavda başarılı olmasına rağmen sömürgecilik karşıtı fikirlerinden ötürü onu sözlü sınavda eleyince elektrik mühendisliği bölümüne kaydolarak buradan mezun oldu. İslam'ı seçerek Hatice adını alan eşiyle tanışıp evlendi. Elektrik mühendisi olmasına rağmen kültürel konulara ilgi duyan düşünür, Doğu Dilleri Enstitüsü gibi akademik ve entelektüel muhitlerde bulunup sömürgecilik ve İslam dünyasının problemleri ile ilgilendi. Paris'teki Müslüman gençlerin kimliklerini korumaları için büyük gayretler sarf etti. Sömürgecilik karşıtı fikirlerinden ötürü mühendis olmasına rağmen herhangi bir göreve atanmayan düşünür, yine aynı nedenden ötürü iki kez hapse girdi. 1956 yılında Fransa'dan ayrılıp önce hac görevini yerine getiren Malik b. Nebi, daha sonra Kahire'ye geçerek burada Cemal Abdünnasır ile tanıştı. Mısır hükümeti tarafından kendisine maaş da bağlanan müellif bundan sonraki hayatını konferanslar vererek ve eser telif ederek geçirdi. Cezayir Millî Kurtuluş Cephesi'ne (FLN) fikirleri ile destek veren düşünür, 1962 yılında ülkesi bağımsızlığını elde edince bir yıl sonra ülkesine döndü. Cezayir Üniversitesi rektörlüğü başta olmak üzere çeşitli resmi görevlerde bulunan müellif 31 ekim 1973 yılında vefat etti.

Öğretisi

Malik bin Nebi, hayatının önemli bir kısmını Cezayir'in Fransa sömürgesi olduğu

zaman diliminde geçirmiş ve sömürgecilik karşıtlığı onun düşüncesinde önemli bir yer tutmuştur. Fikirleri üzerinde İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin önemli kişilerinden Ahmed Rıza'nın Batının Doğu Politikasının Ahlâken İflâsı ve Muhammed Abduh'un Tevhid Risalesi ciddi anlamda etkili olmuştur. Müslümanların Kuzey Afrika ve İspanya'da hakimiyet kurmuş Muvahhidler devletinden sonraki dönemde yerinde saydığını ve eskiyi tekrar ettiğini söyleyen Bin Nebi, Gazâlî ve İbn Rüşd'ün İslam medeniyetinin son parıltıları olduğunu iddia eder. Başka bir yerde ise "İslam toplumu Fârâbî çağında fikir üretirken İbn Rüşd döneminde hem üretip hem de ihraç etmiş, İbn Haldun'dan sonra ise ne fikir üretmeye ne de ihraca mecali kalmamıştır" der. Müslümanların mevcut durumunu analiz eden Bin Nebi sömürgecilik üzerinde ısrarla durur. Sömürgeleştirilen ülkelerdeki aydınlar kendi medeniyetlerine olan aidiyet ve güvenlerini kaybetmişler, çözümü batıya teslim olmakta görmüşlerdir. Bin Nebi'nin "sömürülebilirlik" kavramıyla ifade ettiği bu durum, tam da hastalığın kendisidir. Sömürgecilerin ideolojik savaş ajanları veya uzmanları olarak tanımladığı oryantalistlerin, Müslümanların sorunlarına özgün çözümler getirmelerini engellemek için bütün sahalarda at koşturduklarını, bazen de Müslümanların önüne suni problemler çıkararak bunların tartışmasıyla oyaladıklarını söyler.

Medeniyet, kültür ve İslam dünyasında fikir konuları onun özellikle üzerinde durduğu kavramlardır. Yaşadığı dönemde birçok aydın ve düşünür tarafında kullanılan terakki (ilerleme) kelimesini bilinçli olarak kullanmaz. Kökleri İbn Haldun'a uzanan hadâra (medeniyet) kavramını kullanarak bu problemleri çözümlemeye çalışır. Çok erken yaşlarda tanıştığı İbn Haldun'un düşüncelerine eserlerinde çokça atıflar yapar. Bu problemin çözülebilmesi için İslam dünyasında İbn Haldun'dan sonra duran fikir üretme mekanizmalarını yeniden canlandırmak, bu noktada Batı'dan da istifade etmek ama asla kendi medeniyetimize yabancılaşmadan bunu yapmak gerekmektedir. İslam medeniyetinin kapitalizm ve sosyalizm arasında bir üçüncü yol olduğu ve orta ümmet oluşuna dikkat çeken yazarın bu fikirleri Libya lideri Muammer Kaddafi üzerinde de etkili olmuştur.

Öne Çıkan Eserleri

- *Kur'an-ı Kerîm Mucizesi*. Çev. Ergun Göze. İstanbul: Yağmur Yayınları, 1969.
- *İslam Davası*. Çev. Ergun Göze. İstanbul: Yağmur Yayınları, 1967.
- *Çağa Tanıklığım*. Çev. İbrahim Aydın. İstanbul: Bir Yayınları, 1987.
- *Cezayir'de İslam'a Yeniden Doğuş*. Çev. Ergun Göze. İstanbul: Yağmur Yayınları, 1973.
- *Savaş Esintisi*. Çev. Salih Özer. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997.
- *Kültür Sorunu ve Bir Toplumun Doğuşu*. Çev. Salih Özer. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Bedran Bin Lahsen. *Malik Bin Nebi'de Medeniyet: Sosyo- Entelektüel Temeller*. İstanbul: Mahya Yay., 2011.
- Ali Kureyşi. *Malik bin Nabi'ye göre toplumsal değişim*. İstanbul: Ekin Yay., 2002.
- Saîd Murâd. "Mâlik b. Nebî". *DİA*. C. XXVII, s. 513-514.

—Ahmet İğdi

BİLGİNLER

Nurettin Topçu

(ö. 1975)

Felsefeci ve ahlâk düşünürü, hareket fikriyatının kurucusu

Erzurumlu Topçuzade ailesinin mensubu olarak 7 Kasım 1909 günü İstanbul'da doğdu. Sırası ile Bezmialem Valide Sultan Mektebi, Büyük Reşit Paşa Numune Mektebi, Vefa İdadisi ve İstanbul Erkek Lisesi'nden mezun oldu. 1928'de Türkiye Cumhuriyeti'nin bursu ile tahsil için Fransa'ya gitti. Aix Lisesi'nde fark derslerini tamamlamasının ardından 1930-33 arasında ruhiyât ve bediiyât, umumi felsefe ve mantık, muasır sanat tarihi, içtimaiyât ve ahlak, ilk zaman sanat ve arkeolojisi üzerine Aix ve Strasbourg Üniversitelerinde lisans öğrenimi gördü. 1934 yılında André Lalande, Léon Brunschvicg ve Jean Laporte'tan müteşekkil jürinin önünde tezini savunarak Paris (Sorbonne) Üniversitesi'nden felsefe alanında doktora derecesi aldı. Aynı sene Türkiye'ye dönerek lise öğretmenliğine başladı. Galatasaray Lisesi, İzmir Erkek Lisesi, İstanbul Vefa Lisesi, Denizli İsmet İnönü Lisesi, Haydarpaşa Lisesi ve İstanbul Erkek Lisesi'nde tam zamanlı olarak çalıştı. Ayrıca Robert Kolej, İstanbul İmam Hatip Okulu, Hayriye Lisesi ve Erenköy Kız Lisesi'nde ders verdi. Bergson ismiyle kitaplaştırılacak çalışması ile 1947'de İstanbul Üniversitesi'nden doçentlik unvanı aldı, buradaki kısa süreli eylemsiz doçentliği haricinde hiçbir zaman bir üniversitede vazifede bulunmadı. 1939'da yayınlamaya başladığı fikir dergisi Hareket (mecmuanın ismi Maurice Blondel'in aksiyon felsefesinden ilham iledir) muhtelif kesintilerle birlikte 1982'ye kadar 187 sayı olarak neşredildi. Mecmua çatısı altında mühim bir kitap yayıncılığı faaliyeti de oldu. Topçu muhtelif süreli yayınlarda çok sayıda deneme-fikir yazısı kaleme aldı. Sınırlı olarak edebî metin yazdı. Kendi evinde ve Hareket dergisi ofisinde sohbet meclisleri talebelerinde iz bıraktı. Umuma açık birçok konferans verdi. Türk Kültür Ocağı, Türk Milliyetçiler Cemiyeti, Milliyetçiler Derneği, Türkiye Milliyetçiler Derneği'nde aktif rol aldı. Adalet Partisi'nin kuruluşunda yer almış, siyasal parti faaliyeti bu çok kısa tecrübeden ibaret kalmıştır. Naşibendi tarikatı Gümüşhanevî dergahı postnişinlerinden Abdülaziz Bekkine'ye intisabı vardır. Aile dostu olan Hüseyin

Avni Ulaş'ın kızı ile kısa sürmüş bir evliliği oldu. 10 Temmuz 1975 günü vefat ettiği İstanbul'da medfundur.

Öğretisi

Çocukluk ve ilk gençlik dönemlerinden başlayarak İslamî hassasiyetlere sahip oldu. Mehmet Akif Ersoy ve aile dostu Hüseyin Avni Ulaş, Topçu'nun fikriyatında ilk dönemlerden itibaren önemli yer teşkil etmiştir. Fransa'daki altı yıllık tahsil döneminde en önemli kişi gayri-resmi, manevi anlamda hocası, "üstad" kabul ettiği Katolik filozof Maurice Blondel'dir. Topçu'nun doktora tezi İsyan Ahlakı'nda Blondel'in aksiyon felsefesinin kavramsal çerçevesi ve temel önermeleri ciddi yer tutar. Bu felsefede insan iradesi merkezdedir. İradenin her şeyden evvel insan nefsine ve içinde yaşanılan toplumun yaygın olumsuz anlayış ve pratiklerine rağmen doğru, iyi ve güzele yönelerek harekete geçmesi, olumlu manada "isyan" mefhumu ile ifade olunur. Ayrıca Louis Massignon vasıtasıyla alımlanan Hallac-ı Mansur'a dair unsurlar da bu çalışmada merkezdedir. Topçu'nun ikinci önemli eseri Bergson ismi ile kitaplaştırılan doçentlik tezidir. Bu çalışmada Bergson sezgiciliği seçmeci bir şekilde alımlanmıştır. Topçu'nun akademik nitelikteki metinleri bu iki kitabından ibarettir. Külliyatı büyük ölçüde çok farklı süreli yayınlarda neşredilmiş deneme-fikir yazılarının derlemesidir. Milliyetçilik düşüncesinde vatan ve vatan olarak Müslüman ve Türk Anadolu önemli bir yer tutar. Ona göre 1071 milli tarihin başlangıcıdır. Topçu'da köy hayatı ve zirai üretim idealleştirilir. Bu bağlamda Gandi'nin de ilham kaynağı olduğu bir ilerleme karşıtlığı, teknik gelişmelere mesafeli bir duruş söz konusudur. Ayrıca piyasa ekonomisi, büyük sanayi ve sermaye temerküzü karşıtlığı ehemmiyet teşkil eden temalardır: "İslami-Ruhçu Anadolu Sosyalizmi" şeklinde isimlendirilen ve çerçevesi bir dereceye kadar muğlak bir teklifinden söz etmek mümkündür. Öte yandan oldukça şiddetli bir komünizm karşıtlığına, köklü bir Yahudi karşıtlığı ve Hitler yakınlığı da eşlik etmiştir.

Topçu'nun varlık düşüncesinde Hristiyan ruhçuluğundan bir ölçüye kadar etkilendiği söylenebilir. Diğer kıta Avrupası merkezli 'imanlı varoluşçuluk' düşüncesinin etkileri de takip edilebilir. Buna karşın bilhassa Yunus Emre anılarak vatan toprağından doğmuş bir 'Anadolu tasavvufu'nun altı çizilir. Topçu'nun metinlerinde pozitivizm karşıtlığı önemli yer tutar. Ayrıca Louis Massignon üzerinden Hallac-ı Mansur'a olumlu referanslar ehemmiyet arz eder. Vahdet-i Vücut anlayışı, 'namütenahi' telakkisi, varlık ve metafiziğe dair yazılarında hakim konumdadır.

Ahlak, Topçu'nun esas uzmanlık sahası olmasının yanında fikriyatının da merkezinde yer almaktadır: İradenin konformistlik karşıtı tecellisi, hilkate uygunluk için esastır. Topçu külliyatındaki anlamıyla isyanın, Türkçede ve Fransızcada ('révolte') mevcut bir kelimenin oldukça farklı bir manaya tekabül edecek şekilde, özgün bir kavram vücuda getirilmek suretiyle meydana geldiği söylenebilir. Bu yeni kavramsal yapının oluşumunda temel bir terim olarak mesuliyetin altı çizilmelidir. Topçu fikriyatında modern anlamda birey savunusu olmamakla birlikte şahsiyet çerçevesinde milletle bütünleşen bir çeşit ferdiyetçilik vurgusu bulunur. Ayrıca Topçu'nun İslamcı olanlar dahil siyasi parti faaliyetlerine mesafeli bir duruşu olup, onda, "millet mistikleri" olarak nitelendirdiği 'maddi-manevi büyük' figürler düşüncesi ön plana çıkmaktadır.

Öne Çıkan Eserleri

- *Conformisme et Révolte: Esquisse d'une Psychologie de la Croyance* (Türkçe Tercümesi: İsyan Ahlakı) Monograf-doktora tezi 1934 senesinde Paris Üniversitesi'nde savunuldu. Paris: Les Presses Mondernes, 1934. Türkiye'de Fransızca asıl metnin tekrar basımı: Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı, 1990. Türkçe tercümenin üç farklı versiyonu mevcuttur: 1) İstanbul: Dergah Yayınları, 1995. 2) İstanbul, Dergah Yayınları, 1998. 3) İstanbul: Dergah Yayınları, 2015.
- *Bergson* (Eserin daktilo tez olarak başlığı: Sezgiciliğin Değerleri) Monograf-doçentlik tezi 1947 yılında İstanbul Üniversitesi'nde savunuldu. 1.Basım: İstanbul: Hareket Yayınları, 1968. 2. Basım: İstanbul: Dergah Yayınları, 1998.
- *Ahlak Nizamı.* 1. Basım: İstanbul: Milliyetçiler Derneği, 1961. 2. Basım: İstanbul, Hareket Yayınları, 1970. İlaveli 3. Basım: İstanbul: Dergah Yayınları, 1997.
- *Yarınki Türkiye.* İstanbul: Yağmur Yayınları, 1961. İlaveli 2. Basım İstanbul: Yağmur Yayınları, 1972. Yeniden Düzenlenmiş 3. Basım: İstanbul, Dergah Yayınları, 1978. İlaveli 4. Basım: İstanbul, Dergah Yayınları, 1997.
- *Türkiye'nin Maarif Davası.* İstanbul: Milliyetçiler Derneği Neşriyatı, 1960. İlaveli 2. Basım: İstanbul: Hareket Yayınları, 1970. İlaveli 3. Basım: İstanbul, Dergah Yayınları, 1997.
- *Milliyetçiliğin Esasları.* İstanbul: Dergah Yayınları, 1978.
- *Reha.* İstanbul: Dergah Yayınları, 1999.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- İsmail Kara. *Nurettin Topçu: Hayatı ve Bibliyografyası.* İstanbul: Dergah Yayınları, 2013.
- Mehmet Fatih Birgül. *İrade Hareket İsyan: Nurettin Topçu'nun Entelektüel Biyografisi*, Cilt 1. İstanbul: Dergah Yayınları, 2013.
- Editör: İsmail Kara. *Nurettin Topçu.* Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2009.
- Fırat Mollaer. Türkiye'de *Liberal Muhafazakârlık ve Nurettin Topçu.* İstanbul: Dergah Yayınları, 2008.
- Fırat Mollaer. *Anadolu Sosyalizmine Bir Katkı: Nurettin Topçu Üzerine Yazılar.* İstanbul: Dergah Yayınları, 2007.
- Süleyman Seyfi Öğün. *Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu.* İstanbul: Dergah Yayınları, 1992.
- *Hece Dergisi* Özel Sayısı: Bir Düşünce ve Yarınki Türkiye Tasarımı Olarak Hareket Dergisi ve Nurettin Topçu. 10/109 (Ocak 2006).

—Yasin Özdemir

BİLGİNLER

Ali Şeriati

(ö. 1977)

İranlı düşünür, sosyolog ve siyasî aktivist

Bir sosyolog ve siyasi aktivist olan Ali Şeriati (d. 23 Kasım 1933, Sebzevar - ö. 19 Haziran 1977, İngiltere) genellikle İran devrimi içindeki rolü kadar çağdaş İslam düşüncesine ve Müslüman eleştirel teoriye yaptığı katkıyla öne çıkmaktadır. Onun sosyal teorisi İslam düşüncesinin modern çağ içerisinde yeni meseleler karşısında verebileceği cevapların kapsamını göstermesi açısından önem arz etmektedir.

Bir öğretmenin çocuğu olan Şeriati, lisans eğitiminin ardından, doktora eğitimi için Paris Üniversitesi'ne gitti. 1964 yılında Seyfuddin'den Belh'in Faziletleri Tarihi isimli bir el yazmasının tahkikli neşrini yaparak edebiyat alanında doktorasını bitirdi. Paris'teki eğitimi sırasında Marksizm, şarkiyatçılık, akademik sosyoloji, varoluşçu felsefe ve Cezayir bağımsızlık savaşı üzerinden post-kolonyal düşünce ve özellikle Fanon gibi değişik disiplin, isim ve düşüncelerle tanıştı.

Doktorasının ardından ülkesine döndüğünde Paris'teki çalışmaları ve ilişkilerinden ötürü havaalanında Şah yönetimi tarafından tutuklanıp hapsedildi. 1965'te serbest kaldıktan sonra Meşhed Üniversitesi'nde eğitim vermeye başlamıştır. Üniversitede verdiği dersler kısa sürede ünlenmiş ve bu etkisi sebebiyle bu üniversiteden ayrılarak Tahran'daki Hüseyniye-i İrşad Enstitüsü'nde ders vermeye başlamıştır. Burada da büyük popülariteye ulaşmıştır, ancak bunu gören rejim güçleri kendisine ve ailesine büyük bir baskı yapmaya başlamışlardır. 18 ay hapiste yattıktan sonra 1977'de İran'dan ayrılarak Londra'ya yerleşmiştir. Üç ay sonra burada şüpheli bir biçimde ölmüştür. Bazıları onun İngiliz istihbaratıyla işbirliği yapan İran istihbarat örgütü SAVAK tarafından öldürdüğünü öne sürse de bu hususta yeterli bir delil bulunmamaktadır. Mezarı Şam'da, Hz. Zeyneb Türbesi'nde bulunmaktadır.

Şeriati'nin erken dönemlerinde anti-emperyalist fikirler çerçevesinde Marksist etkiler görülmektedir. Üniversite eğitimi yıllarında Batı düşüncesini öğrenen Şeriati, aynı zamanda Mevlana'dan da ciddi bir biçimde etkilenmiştir. Öte yandan onun özellikle İslam düşüncesine yaklaşımında İkbal'in etkisi çok belirgindir. Çağdaşı pek çok isim gibi Marksist düşünceden etkilenmiş ve eserlerinde bu etkiyi klasik İslam düşüncesi ile harmanlayarak yeni bir düşünce üretme çabası içinde olmuştur. Modern dönemdeki ihyacı düşünürler arasında sayabileceğimiz Şeriati geleneksel Şiî düşüncesine kapsamlı eleştiriler yöneltmiştir. Bu eleştirilerinden ötürü günümüzde İran'da pek öne çıkarılmayan Şeriati'nin düşünceleri Türkiye'de de bir kuşak İslamcıların üzerinde önemli etkiler bırakmıştır. İran İslam devriminin içindeki yeri dolayısıyla onun siyasi ideolojik yönü daha fazla öne çıksa da Şeriati bir sosyal teorisyen olarak değerlendirilmeyi hak edecek nitelik ve derinlikte bir külliyat ortaya koymuştur.

Şeriati'nin ana uğraşını toplumun kuruluşu üzerine teoriler geliştirmek oluşturmaktadır. Şeriati bunu yaparken işe modern toplum düşüncesinin tahrip ettiği ontolojik temelleri yeniden gündeme getirerek başlamaktadır. Akabinde buradan hareketle bir insan ve tarih görüşü inşa etmektedir. Onun insan görüşü insanın cüzî iradeye sahip özgür bir varlık olduğu fikrine dayanmaktadır. Şeriati insanın özgür bir varlık olarak tarihi inşa etme kapasitesine ve sorumluluğuna sahip bir varlık olduğu fikrini temele alarak bir tarih teorisi kurar. Onun tarih teorisi, Hegel'inki gibi kaderci, Marx'ın ki gibi determinist, Comte'unki gibi salt insan merkezli veya Spengler'in ki gibi muğlak döngüsel değildir. Şeriati tarih görüşünü insanın Tanrı ile temasını sağlayan peygamberleri eksene alarak geliştirilmiştir. Bu görüşte irade sahibi özgür, ama bir başına bırakılmamış bir varlık olarak insanın kurduğu bir tarih ve toplum söz konusudur. Bu teoride insanlar ve toplumlar arası münasebetler inşa edici bir kategori olarak bireysel sorumluluk ahlakının etrafında şekillenmektedir. Böylece Şeriati esasında kendine mahsus bir tarih ve toplum teorisi olan bir sosyal teorisyen olarak karşımıza çıkmaktadır.

Şeriati temelde bir modern toplum eleştirisi olarak okunabilecek düşünsel macerası boyunca esasa dair eleştirileri ortaya koymayı bir vazife bilmiştir. Bu sebeple eleştirilerini gündelik hadiselerden ziyade bu hadiselerin arka planını teşkil eden görüşlere yoğunlaştırmıştır. Şeriati'nin modern toplama dair eleştirilerinin odağını modern insanın tanrı ve tabiatla ilişkisindeki sorunlar oluşturmaktadır. Ona göre insanın tanrı ile bağı koptuğunda tabiatı tahripkâr bir biçimde kontrol etmeye yönelmekte ve toplumu da tahakküm ekseninde oluşturmaktadır. Bu çerçevede Şeriati en belirgin örneklerinden birisi şarkiyatçılık olan toplumlar arası ve insanlar arasındaki yatay düzlemdeki tahakkümün ortadan kaldırılabilmesi için dikey düzlemde insan ile tanrının ilişkisinin yeniden ele alınmasını önermektedir. Onun İslam düşüncesine yaslanarak geliştirdiği çerçeveler, şarkiyatçılığın garbiyatçılıkvâri karşı bir tahakküm üretmeksizin aşılabilmesi için önemlidir. Şeriati özellikle Medeniyet Tarihi isimli eseriyle yukarıda dile getirdiğim gibi şarkiyatçılığın aşılabilmesi için Batı düşüncesinin sınırlarını aşmak gerektiğini ortaya koymuştur. Bu eserinde batılı ilerlemeci insanmerkezci tarih fikrine karşı tanrı ile iletişim halinde bir insan fikrini geliştirmiştir.

Ancak onun eserlerinde zaman zaman teorik bütünlüğü zedeleyen çeşitli unsurlar olduğu da not edilmelidir. Özellikle cevap vermeye çalıştığı modern düşünce hakkındaki bilgilerinin ve dünyanın mevcut problemlerinin tanımlanmasıyla ilgili fikirlerinin kaynakları zaman zaman onun düşünsel bütünlüğünü kaybetmesine neden olabilmektedir. Şeriati bu bağlamda çağdaş eleştirel Marksizmden çok ciddi bir biçimde etkilenmiş bir düşünür olarak karşımıza çıkmakta-

dır. Özellikle dünya siyasetinin iki kutuplu yapısı, sömürgeci tahakküme karşı çıkış onu çeşitli biçimlerde Marksist fikirlere yaklaştırmaktadır. Okuyucuları ve takipçilerinin onun düşüncesindeki bu siyasi kısımları, teorik görüşlerinden daha fazla gündeme getirmiş olmaları da bu bütünlük sorununu daha fazla artırmaktadır.

Şeriati'nin çağdaş düşünceye çok önemli katkıları söz konusudur. Her şeyden evvel o, İslam düşüncesinin sadece Müslümanları ilgilendiren tikel ve tarihsel bir düşünce olmadığını, aksine günümüz toplumlarının yaşadığı temel sorunlara çözümler üretmede halen geçerli alternatif ve canlı bir düşünsel sistem olduğunu ortaya koymaya çabalamıştır. Onu hem tutucu gelenekçilerle hem de değişimci modernistlerle karşı karşıya getireri, dolayısıyla her ikisinin de eleştirilerine muhatap kılan bu tavrın günümüzde yeterince dikkat çektiğini söylemek güç görünüyor. Şeriati İslam düşüncesini yeniden evrensel bir sistem haline getirmede önemli roller üstlendi, ancak ömrü bu arayış ve eleştirilerini sistemli bir düşünceye dönüştürmesine yetmedi. Bugün Şeriati'nin kaldığı yerden devam etmek isteyen birisi, evvela İslam düşünce birikimine onun yüklediği anlam ve misyonu takdir etmesi gerekir.

Şeriati'nin yeterince dikkat çekmemiş bir diğer yönü ise geliştirmeye çalıştığı adalet eksenli toplum teorisidir. Onun hem makro hem de mikro düzeyde çağdaş dünyada gözlemlediği yapısal ve süregiden adaletsizlikleri eleştirerek geliştirmeye çalıştığı toplum teorisi tahakkümü ve eşitsizliği dışlayan bir sistem öngörür. Küreselleşme süreci ile birlikte Müslüman dünyada adalet ve eşitlik fikirlerinin yerini gittikçe kalkınma fikri almıştır. Sosyal adaletçi düşünce tüm dünyada gerilere çekilerek yerini liberal nosyonlara bırakmıştır. Bu gelişmeler Şeriati'nin düşüncesinde güçlü bir yere sahip olan "adil bir toplum" fikrinin dahi belirsizleşmesine yol açmıştır. Bugünlerde Şeriati'nin bu yönüne olan ilgi artsa da onun adil toplum fikrinin yeterince geliştirildiğini söylemek güç görünmektedir.

Şeriati kendisiyle aynı dönemde benzer meselelerle ilgilenen Muhammed İkbal, Frantz Fanon, Malik Bin Nebi ve Aliya İzzetbegoviç gibi düşünürlerle aynı kaderi paylaşmaktadır: Siyasal görüşleri çok fazla dikkat çekerken teorik yanları hep gölgede kalmıştır. "Ben rahatları rahatsız etmek için geldim" diyen Şeriati, kendi kuşağı içinde dünyada meydana gelen olaylar ve gidişat hakkında derinlikli bir bakışa sahip olan öncü bir aydın olarak karşımızda durmaktadır.

Öne Çıkan Eserleri

- *Dine Karşı Din*. Çev. Hüseyin Hatemi. İstanbul: İşaret Yayınları, 1997.
- *İnsanın Dört Zindanı*. Çev. Hüseyin Hatemi. İstanbul: İşaret Yayınları, 1997.
- *Hacc*. Çev. Mustafa Çoban. İstanbul: Özgün Yayıncılık, 1998.
- *Medeniyet ve Modernizm*. Çev. Ahmet Yüksek. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1995.
- *Muhammed Kimdir*. Çev. Ali Seyidoğlu. Ankara: Fecr Yayınları, 1995.
- *Medeniyet Tarihi*. Çev. İbrahim Keskin. Ankara: Fecr Yayınları, 1998.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Ertuğrul Cesur. *Dr. Ali Şeriati ve Bir İdeoloji Olarak İslamcılık*. Ankara: Fecr Yayınları, 2012.
- Ali Rahnema. *Ali Şeriati: Bir Müslüman Ütopistin Siyasi Biyografisi*. Kapı Yayınları, 2006.
- Kolektif. *Bir Düşünce ve Eylem Adamı Ali Şeriati*. Ankara: Fecr Yayınları, 2013.
- Puran Şeriati. *Gözetim Altında Özgürlük: Eşim Ali Şeriati*. İstanbul: Ekin Yayınları, 2005

—Lutfi Sunar

BİLGİNLER

Mevdûdî

(ö. 1979)

Düşünür, gazeteci ve Cemaat-i İslâmî lideri

1903 yılında Hindistan Haydarâbâd'a bağlı Evrehgâbâd şehrinde dünyaya geldi. Soyu adını aldığı dedesi Ebu'l-A'lâ yoluyla Hz. Hüseyin'e ulaştığı için seyyid lakabıyla anıldı. Mevdûdî ailesi Herat'tan Hindistan'a göç etmiş bir aile olup, Çistiyye tarikatının önemli bir kolunun mürşitlerinin bu aileye mensup olmasından ötürü bölgede itibarlı bir ailedir. Mevdûdî'nin babası Seyyid Hasan Han, anne tarafından ünlü modernist SeyyidAhmed Han ile akraba olduğu için Aligarh kolejinde okumuştur. Ne var ki Mevdûdî ailesi, bağlı olduğu tasavvufî gelenek ve İngiliz işgali öncesi Moğol idaresi ile olan güçlü bağları nedeniyle modernist fikirlere karşı ihtiyatlı davranmıştır. İlk olarak eğitimine babası Seyyid Ahmed Hasan'dan Farsça, Urduca, Arapça, mantık, fıkıh ve hadis dersleri alarak başladı. 1914'te Batı tarzında ve geleneksel İslamî usule göre eğitim veren Medresetü'l-fevkâniyye'ye kaydoldu. 1915'te ailesinin Haydarâbâd'a taşınmasının ardından eğitimini buradaki dârülulûmda sürdürdü. İngiliz yönetimin emrinde olan devlet dairelerinde çalışmayı kabul etmeyen Mevdûdî, kardeşiyle birlikte gazetecilik mesleğine atıldı. Yazdığı yazılarda Hindistan Hilafet Hareket'i lehinde görüş ve beyanlarda bulundu. Delhi'de Diyobendî uleması tarafından çıkarılan ve İngiliz hakimiyetine karşı görüşleriyle tanınan Müslim ve el-Cemiyyet dergilerinin editörlüğünü yaptı. İlk kitabı İslam'da Cihad'ı da ilk olarak el-Cemiyyet dergisinde tefrika etti. Bir süre Arapçadan Urducaya tercüme de yapan Mevdûdî, 1933'ten 1937'ye kadar Cemaat-i İslâmî'nin yayın organı olan Tercümânu'l-Kur'ân'ın editörlüğünü yürüttü. Muhammed İkbal'in Cemalpur'da kurmayı tasarladığı

İslam araştırmaları merkezi konusunda ona yardımcı olmak için buraya giden Mevdûdî, 1938'de İkbal'in ölümü üzerine bu görevi kendisi üstlendi. 1941 yılında kurulan Cemaat-i İslamî adlı hareketin ilk başkanı seçildi. 1947 yılına kadar İslam araştırmaları merkezinde çeşitli ilmî faaliyetlerde bulundu. Aynı yıl Pakistan devleti kuruldu ve araştırma merkezi Hindistan sınırları içinde kaldı. Bunun üzerine Mevdûdî araştırma merkezi ile birlikte Cemaat-i İslamî'nin merkezini de Pakistan sınırı içinde olan Lahor'a taşıyarak faaliyetlerine burada devam etti. Pakistan devleti Mevdûdî'nin siyasî faaliyetlerini devletin güvenliği açısından tehlikeli bularak 1948'de onu yirmi ay hapse mahkum etti. Hapisten çıktıktan sonra yeni kurulan devletin kanunlarını İslamî hükümlere uygun şekilde düzenlemesi için çalışmalar yürüttü. Keşmir'in bağımsızlığını savunan silahlı mücadeleye destek verdi. 1953'teki Kadıyanî meselesinde Kadiyanîlik aleyhindeki faaliyetleri yüzünden askerî mahkeme tarafından fesat çıkarma suçundan önce idama mahkum edilen, ancak cezası daha sonra 14 yıl mahkumiyete çevrilen düşünür, iki yıl hapis yattıktan sonra özgürlüğüne kavuştu. 1956 yılında o zamanlar Doğu Pakistan olan Bangladeş'e giderek burada Cemaat-i İslamî'nin faaliyetlerini gerçekleştirdi. 1963 yılında kendisine düzenlenen bir suikastten yara almadan kurtuldu. Yazdığı Tefhîmu'l-Kur'ân adlı tefsir için peygamberlerin yaşadıkları coğrafyaları gezip görmek üzere 1959 yılında üç aylık bir seyahate çıktı. Suudi Arabistan'ın Medine'de kurmak istediği Uluslararası İslam Üniversitesinin kuruluşuna fikirleriyle destek oldu. 1968'de İngiltere'ye bir ziyarette bulunan Mevdûdî, 1972 yılından sonra sağlığı bozulduğu için Cemaat-i İslamî'nin liderliğini de fiili olarak yürütemedi. Bundan sonra kendisini daha çok kitap telifine veren düşünür, 1979 yılında tedavi için gittiği New York'ta vefat etti. Cenazesi Lahor'a getirilerek buraya defnedildi.

Öğretisi

Mevdûdî'nin düşünce dünyasının şekillenmesinde Hindistan'ın İngilizler tarafından sömürgeleştirilmesinin çok önemli bir payı vardır. İslam medeniyetinin Batı karşısında direnen yegane medeniyet olduğuna inanan düşünür, Batı'nın bu gücü bilim ve teknolojiden aldığını savunmuştur. Müslümanlar dinî, fikrî ve ahlakî sahada asırlardır geri kaldıkları için sömürge olmuşlardır. Mevdûdî bu gerilemenin sebebini de sahih İslam inancından uzaklaşılması olarak kabul etmektedir. Çözümü bireyden başlayıp bütün toplumu kucaklayacak Kur'ân ve sünnet eksenli bir tecdîd ve ihyâ hareketinde görmektedir. Söz konusu ihyânın, çağdaş "cahiliye"nin etkilerinden kurtulmak, içtihat fikrinin yeniden canlandırılması, sömürgeciliğe karşı durmak için cihat ruhunun diriltilmesi, İslam'ın sahih kaynaklarından ve modern durumu da dikkate alarak yeniden yorumlanmasıyla mümkün olabileceğini iddia etmiştir.

Allah'ın hem siyasî hem sosyal hayatta hüküm sahibi olduğunu savunan düşünür, düşüncesinin temeline ulûhiyet (Allah'ın sosyal ve siyasî hayata egemen oluşu) kavramını yerleştirir. Hindistan'da İngiliz egemenliği altında başlayan sekülerleşme hareketinin Mevdûdî'nin fikirleri üzerinde etkili olduğu ve hayattan kovulan dini, yeniden hayatın merkezine yerleştirmek istediği söylenilebilir. İslam'ın hayatın ibadet, siyaset, iktisat, hukuk, ahlak, cemaat ve aile olmak üzere her yönünü kapsayan bütüncül bir nizam olduğunu, ancak tarihte de İslam toplumunun din ve siyaseti birbirinden ayrıştıran yabancı bir nizamı benimseyerek uyguladığını söyler. Aydın ve bilinçli bireyler eksenli bir hareketi savunan düşünür; tasavvufî düşüncenin ana unsurlarına tekabül eden ve sezgisel bilgi elde etme yollarını anlatan keşif ve ilham ile keramet olgusuna karşı olup bunların pasif bir Müslüman modelini beslediğini iddia etmektedir. Hem geleneksel İslam anlayışlarının körü körüne taklit edilmesine hem de Batı'nın aynı şekilde taklidine karşı çıkmaktadır. Irk, dil ve coğrafya üzerinden oluşturulan milliyetçiliklere karşı olduğu için Müslümanlar ve Hinduların birlikte yaşamaları için geliştirilen birleşik Hint milliyetçiliği akımına karşı çıkar. Kur'ân'ın bir tılsımlar kitabı görülerek okunmasını şiddetle eleştiren yazar, onun, hayatı inşa eden bir kitap oluşu fikrine vurgu yapar. Sünnet konusunda yapılan eleştirilere karşı durmakla birlikte klasik hadis usulündeki sıhhat tespit metotlarının yetersizliğine de vurgu yapar. Hanefi mezhebine bağlı olduğunu belirten Mevdûdî, mezhep taassubunu hoş görmemiştir. Düşünceleri ile yirminci yüzyıl İslam dünyasını en çok etkileyen kişilerden olan Mevdûdî'nin eserleri, çağdaş selefîlik hareketlerini ve İslamcı yapıları Bangladeş'ten Fas'a kadar etkilemiştir.

Öne Çıkan Eserleri

- *Tefhîmu'l-Kur'an*. Çev. Muhammed Han Kayani, ve diğer. İstanbul: İnsan Yay., 1986.
- *Kur'ân'a göre dört terim*. Çev. Osman Cilacı ve İsmail Kaya. İstanbul: Beyan Yayınları, 1987.
- *İslam'da İhya Hareketleri*. Çev. A. Ali Genç. İstanbul: Pınar Yayınları, 1986.
- *İslam'da Hükûmet*. Çev. Ali Genceli. Ankara: Hilal Yay., Ty.
- *Faiz*. Çev. Hasan Beşer. İstanbul: Hilal Yay., 1966.
- *Gelin Müslüman Olalım*. Çev. Filiz Handan Türedi. İstanbul: Pınar Yay., 1993.
- *Hicab*. Çev. Ali Genceli. Ankara: Hilal Yay., 1978.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- S. Veli Rıza Nasr. *Mevdudi Ve İslami İhyanın Teşekkülü*. İstanbul: Yöneliş Yay., 2000.
- Abdülhamit *Birışık. Çağdaş İslam Düşünürleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat. 2007: 93-114.
- John I. Esposito. *Güçlenen İslam'ın Yankıları*. İstanbul: Yöneliş Yay., 1989: 119-56.

—Ahmet İğdi

BİLGİNLER

Muhammed Hüseyni Beheşti

(ö. 1981)

İranlı din adamı ve siyasetçi

Seyyid Muhammed Hüseyin Beheşti 24 Ekim 1928 tarihinde İsfahan'da doğdu. İran İslam Devriminin önemli öncüleri arasında yer almaktadır. Cumhûr-i İslamî Partisi'nin ilk başkanı, İslam Cumhuriyeti Anayasasını hazırlayan konseyde başkan vekilidir. Bazıları tarafından Velayet-i fakîh teorisyeni olarak adlandırılır. Ayetullah Humeynî'nin en yakın taraftarlarından olup İslam Cumhuriyeti'nin kurulmasında çok önemli roller üstlenmiştir.

Babası Seyyid Fadlullah Hüseyni Beheştî bir din adamı olup İsfahan'da medrese hocasıydı. Beheşti, eğitimine devlet okulunda başladıysa da 14 yaşındayken okulu bırakarak medreseye geçti. İlk olarak İsfahan'da sadr medresesinde dini eğitim almaya başladı. Burada Arapça, mantık, kelam, fıkıh ve usul dersleri aldıktan sonra Kum şehrine geçti ve burada Hüccetiye medresesinde eğitimine devam etti. Kum'da Seyyid Muhakkık Damâd, Ayetullah Humeynî, Ayetullah Burucerdî, Seyyid Muhammed Naki Hansarî, Murtaza Hairi Yezdî gibi dönemin önde gelen ulemasından dersler aldı. O dönem Kum'da felsefe hocası az olduğundan daha çok fıkıh ve usul dersleri aldı.

1948'de liseyi dışarıdan bitirdi ve Tahran Üniversitesi Makul ve Menkul Fakültesi (bugünkü İlahiyat ve İslami İlimler Fakültesi)'ne girdi. Yüksek lisansını burada İslam Felsefesi alanında Basit ve Bileşik Cisim başlıklı tezle tamamladı.

O dönem İran'da felsefe eğitiminin düzeyinden umudu olmadığı için Avrupa'da Batı felsefesi öğrenmeye niyetlendi ve bu konuda burs da kazandı. Ancak bu esnada Muhammed Hüseyin Tabatabaî ile tanışınca Avrupa'ya gitmekten vazgeçti ve Kum'a yerleşerek onun öğrencisi oldu. Tabatabaî'den Molla Sadrâ ve İbn Sînâ dersleri aldı. Bu arada felsefe alanında üniversitede doktoraya da başladı, ancak Almanya'ya gitmeye karar verdiğinden yarım bıraktığı doktorasını ancak 1974te bitirebildi. Doktora tezinin başlığı Kur'ân'da Metafizik Meseleler idi.

1950-53 arasında petrolün millileştirilmesine dair siyasi oturumlara katıldıysa da asıl siyasi mücadelesi 60'lı yılların başında İmam Humeynî taraftarı olarak başladı. Bu mücadele sürerken 1965 yılında Almanya'ya gitti ve burada Hamburg İslam Merkezinin sorumluluğunu üstlendi. Bu görevi sürdürdüğü esnada İslamî yapılarla tanışmak amacıyla Suudi Arabistan, Türkiye, Suriye, Lübnan ve Irak'a seyahatlerde bulundu. 1970 yılında İran'a gelince kendisine yönelik uygulanan yurt dışı yasağına takıldı ve böylece burada kalmak zorunda kaldı. İran'da bir yandan siyasi faaliyetlerini sürdürürken diğer yandan resmi kurumlarda da çalıştı. Örneğin din dersi kitaplarının hazırlanmasında görev aldı.

İslam devriminden sonra Devrim Konseyi sekreteri oldu. Bir grup arkadaşı ile birlikte Cumhûr-i İslâmî Partisini kurdu ve başına geçti. Anayasa yapımı konseyine halk tarafından seçildi. İmam Humeynî tarafından Yüksek Yargı Konseyi başkanı olarak atandı. 23 Haziran 1981'de cumhurbaşkanı Benisadr görevden alınınca oluşturulan geçici cumhurbaşkanlığı konseyinin 3 üyesinden biri oldu. 28 Haziran 1981 tarihinde İran Halkın Mücahitleri Örgütünün Cumhûr-i İslamî Partisi merkezine yerleştirdiği bombanın patlaması neticesinde Tahran'da hayatını kaybetti.

Öğretisi

Bir yandan felsefe, diğer yandan İslam ekonomisi gibi birçok farklı alanda çalışmalar yapmış olsa da aktif politik kişiliğinden dolayı temel olarak devrim sonrası siyasal yapıya dair görüşleri bilinmektedir. Beheşti, başlarda velayet-i fakîh teorisinin anayasada yer almasına karşı iken, kısa süre sonra tersi pozisyon aldı ve bunun anayasada yer almasını savundu. Velayet-i fakîh ve din adamları yönetiminin anayasal hale gelmesi konusunda o kadar etkili oldu ki, birçokları tarafından söz konusu teorinin sahibi olarak görülmektedir.

Beheşti, devrim tarihinde İslam öncesi İran tarihine ve İran milliyetçiliğine açıkça saldıran ilk kişidir. İslam öncesi İran'ına ait bütün değerlere saldırır ve Kuruş gibi önemli isimleri aşağılar. Başta İran bayrağı olmak üzere İran devlet ve toplum hayatından tüm İranî unsurların silinmesi gerektiğini düşünmüş ve bu konuda oldukça çaba harcamıştır. O, İran tarihini İslam ile başlatma eğilimindeydi.

Beheşti'ye göre İran İslam Devrimi İslamî öğretilerden kaynaklı ontoloji ve epistemolojisi ile politik, ekonomik, kültürel ve sosyal ilişkilerde dünyaya yeni bir tanım ve yaklaşım sunmaktadır. Bu haliyle devrimi ana hedef olarak görmek yanlıştır. Son tahlilde devrim ana hedef değil, insanları İslamî ve insanî değerlerle tanıştıracak ve onların böylece mutlu bir hayata yönelmelerini sağlayacak bir araçtan ibarettir.

Ona göre herhangi bir Müslüman kişisel meselelerde istediği müçtehide uyabilir, ancak sosyal ve devlet meselelerinde sadece bir kişinin sözü geçer ve o da İran İslam Cumhuriyetinde dinî lider, yani rehberdir. Aynı şekilde temelde dinî olmakla birlikte sosyal ve siyasî boyutu olan alanlarda da son hüküm rehbere aittir. Devletin temel politika ve çizgisini belirleyecek olan da ancak dinî liderdir. Ne cumhurbaşkanı ne de başka bir yetkilinin böyle bir hakkı yoktur. Onların temel görevi rehberin çizdiği yola uygun doğrultuda hareket etmektir.

Öne Çıkan Eserleri

- *Hoda ez Didgahı Kur'an*. Tahran: Neşr-i ferheng-i İslâmî, 1363.
- *İktisad-ı İslamî*. Tahran: Neşr-i ferheng-i İslâmî, 1362.
- *Riba der İslâm*. Tahran: Neşr-i ferheng-i İslâmî, 1369.

Kışr-ı cedîd der câme-i mâ. Tahran: Cihânârâ, Trs.
Mekteb ve Tehassus. Tahran: Hizb-i cumhûrî-yi İslâmî, 1359.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

Hasan Erdeşiri Lacimi. *Gozideyi ez didgahhayı Şehid Beheşti*. Kum: Mueseseyi Bustanı Kitab, 1387.
Seyyid Muhammed Hüseyni Beheşti. *Hoda ez Didgahı Kur'an*. Tahran: Neşri Ferhengi İslami, 1363.
Hoda ez Didgahı Kur'an. *İktisad-ı İslami*. Tahran: Neşri ferhengiyi İslami, 1362.

—Ebuzer Dişkaya

BİLGİNLER

Ayetullah Humeyni

(ö. 1989)

İranlı Şiî alim, İslam Cumhuriyeti'nin kurucusu ve ilk Devrim Rehberi

1902'de Humeyn'de doğan Ruhullah Humeyni'nin ataları Nişabur'dan gittikleri Hindistan'da birkaç nesil kaldıkları ve Humeyni'nin dedeleri daha sonra geri İran'a döndükleri için aile Hindî nisbesiyle de anılmıştır. Humeyni'nin kendisi de şiirlerinde Hindî mahlasını tercih etmiştir. Henüz çocukluk yaşlarında hafız olan Humeyni dünyaya geldiği çevrede aldığı eğitimini takiben on dokuz yaşında dönemin önemli ilim merkezlerinden Erak'a gitmiş ve orada Şeyh Muhammed Gülpayigani başta gelmek üzere muhtelif hocalardan ders almıştır. Bir süre sonra şehirdeki alimlerin ısrarı üzerine Erak'tan ayrılarak Kum'a yerleşen Humeyni, Ayetullah Abdülkerim Hairî'nin ders halkasına katılmak üzere bu şehre gitmiş ve gelişiminin en önemli bölümünü burada geçirmiştir. Burada yaygın ve muteber ilim sahası olarak görülen fıkhın yanı sıra çok teşvik edilmeyen felsefî ve irfanî konulara da eğilmeye başlamış ve bu alanda dersler de vererek, Molla Sadrâ'dan ve Sebzevari'den metinler okutmuştur. Gençliğini Rıza Şah Pehlevi saltanatının baskın olduğu 1930'larda geçiren Humeyni'nin bu dönemde doğrudan politik sayılabilecek eylemlere karışmış olduğuna dair bir kayıt yoktur. Ne var ki 1940'lı yıllarda en önde gelen Şii âlim olarak kabul edilen Ayetullah Seyyid Hüseyin Burûcerdi'nin Pehlevi idaresi karşısında takındığı uzlaşmacı tavrın Humeyni'de hayal kırıklığına neden olduğu ve ulemanın devlet idaresinde daha etkin bir yol alması gerektiği fikrinin zeminini hazırladığı anlaşılmaktadır. 1943-44 yıllarında yayınlanan Keşfü'l-esrâr isimli eserinde bu temayülün izlerini görmek mümkündür. Humeyni yönetim tarzı olarak monarşiye karşı çıkmadığı bu eserinde, beş alimden oluşan bir heyetin meclise gelen kanun tekliflerini ve meclisten çıkan kanunları şeriata uygunluğu açısından değerlendirmesini ön gören 1906 anayasasının uygulanması gerektiğine vurgu yapmıştır.

1960'lı yıllar Humeyni'nin siyasi yanıyla ön plana çıktığı bir dönem olmuştur. Bunda 1961 yılında Burûcerdi'nin ölmesi kadar ikinci Pehlevi şahı Muhammed Rıza Şah'ın uygulamak istediği politikalar da etkili olmuştur. 1963 yılında uygulamaya konulan Beyaz Devrim, Şah ile Humeyni'yi geri dönülmez biçimde karşı karşıya getirmiştir. Toprak reformu ve zorunlu eğitim gibi çeşitli maddeler içeren Devrim, Humeyni açısından devletin agresif merkezileşme politikalarını ve dini kamusal ve idari alandan tasfiye etme çabalarını temsil ediyordu. Ocak 1963'te bu girişim aleyhinde protestosunu yayımlayan Humeyni, Mart ayındaki nevruz kutlamalarının da iptal edilmesi emrini vererek Şah'a karşı açıktan cephe almıştır. Şah'ı Yezid ile arasında paralellik kuracak derecede benzeten ve Şiî muhayyilesinde ağır çağrışımları olan söylemini yumuşatmayan Humeyni'nin tutuklanması kanlı 5 Haziran (15 Hurdad) olaylarına neden oldu. Modern İran tarihinin dönüm noktalarından olan olaylar esnasında Humeyni'nin tutukluluk halini protesto eden üç yüzden fazla destekçisi hayatını kaybetmiştir. Dönüm noktası niteliğindeki diğer bir olay ise bu olaylardan kısa süre sonra 1964 yılında, İran topraklarında ikamet eden Amerikalılara yasal dokunulmazlık veren yasa teklifinin kanunlaşmasıyla yaşanmıştır. Başlı başına aşağılayıcı bir uygulama olarak görülen anlaşmanın ABD ile yapılan 200 milyon dolarlık borç anlaşmasından hemen sonra gerçekleşmesi Şah karşıtları arasında derin bir infiale yol açmıştır. Hararetli bir konuşmayla kararı kınayan ve İran'ın bu uygulamayla koloniden bile aşağı bir konuma indirgendiğini vurgulayan Humeyni ulemanın etkin olduğu bir devlette bu tarz bir politikanın söz konusu olamayacağını belirtmiştir. Bu konuşma Humeyni'nin uzun sürgün yıllarını beraberinde getirmiştir. İlk olarak bir yıldan az süre kaldığı Bursa'ya sürgün edilen Humeyni buradan ayrılarak 1978 yılına kadar kalacağı Irak'ın Necef kentine yerleşmiş ve sürgündeki son aylarını da İran'a dönmeden önceki son durağı olan Paris'te geçirmiştir.

Sürgün yıllarında Şah karşıtı tutumundan geri adım atmayan Humeyni, gerek İran içerisinde birçok takipçisi olması gerekse de Necef'in önemli bir Şiî ilim ve ziyaret merkezi olması dolayısıyla İran ile kolaylıkla bağlantı kurarak fikirlerini yaymıştır. 1969-70 yıllarında bu kentte verdiği vaazların derlemesi olarak neşredilen ve Humeyni'nin Velayet-i fakîh teorisini ayrıntılandırdığı İslam'da Devlet kitabı onun artık sadece Şah'ın şahsına değil bizatihi şahlık idaresine karşı olduğunu kesin olarak ortaya koymuştur. 1970'ler boyunca Şah, SAVAK gizli servisi marifetiyle ve ABD desteğine dayanarak, geniş halk kesimleriyle arasını açan politikalarda ısrar etmiştir. Bu süreçte Soğuk Savaşın da etkisiyle kimi sol hareketler bastırılmış kimisi de toplumsal tabanını genişletmekte zorlanarak radikalleşmişti. Seküler milliyetçi ideoloji ise 1953 yılında seçilmiş Muhammed Musaddık hükümetinin devrilmesini takiben önemli yara almış ve bir daha benzer bir liderlik tesis edememiştir. Gerek İran'da İslamiyet'in sahip olduğu toplumsal güç, gerek ulemanın elinde bulundurduğu toplumsal ağ gerekse de şahsiyeti, Şah karşıtı hareketin liderliğinin tartışmasız şekilde Humeyni'de temerküz etmesi sonucunu doğurmuştur. 1960'lar boyunca dünyanın çeşitli

bölgelerinde hakim olan ve 70'lerde de canlılığını koruyan anti-emperyalist Üçüncü Dünyacı söylem Şah karşıtı dile önemli katkılarda bulunmuştur. Bu, tutumunu'ne Doğu ne de Batı' olarak açıklayan Humeyni'nin beyanatına da, Celal Al-i Ahmed (923-1969) gibi devrim sürecinde sıkça referans gösterilen entelektüellerin, özellikle de Ali Şeriati'nin (1933-1977) üslubuna da yansımıştır. Şah'ın İslam karşıtı ve muhayyel bir seküler İranlılık kimliği oluşturma çabasını güçlü İslamî referanslarla reddeden Humeyni gerek eğitimli kesimlerden gerekse de geniş halk kitlelerinden diğer ideolojik eğilimlerle kıyaslanmayacak derecede destek görmüştür. Ülke idaresinin kontrolünü yitiren Muhammed Rıza Şah'ın 1979 Ocak ayında İran'ı terk etmesi ve bunun üzerinden bir ay geçmeden Şubat ayında Humeyni'nin Tahran'a ayak basması ile İran İslam Devrimi fiili olarak tamamlanmıştır. Aralık 1979'da yapılan referandumda mutlak bir çoğunlukla kabul edilen anayasa ile resmi olarak İran İslam Cumhuriyeti kurulduğu gibi Humeyni de Devrim Rehberi unvanıyla yeni rejimin mutlak hakimi olmuştur. Humeyni 1980 yılında patlak veren İran-Irak Savaşının 1988 yılında bitmesinden kısa süre sonra 1989 yılında ölmüştür.

Öğretisi

Ayetullah Humeyni İran İslam Cumhuriyeti anayasasının temelini teşkil eden Velayet-i fakih teorisinin kurucusudur. Humeyni 1970'li yılların sonunda daha sonra İslam'da Devlet kitabında neşredilecek bir konuşmasında dinleyicilerine şu soruyu sormuştur: "Meselenin açıklığa kavuşması için şu soruyu soruyorum: Gaybet-i suğrâ'dan [Şii itikadına göre On ikinci İmam'ın kaybolduğu kabul edilen 874 yılından, takipçilerine ondan haber ulaştırdığına inanılan naiplerden sonuncusunun öldüğü 15 Mayıs 941 tarihine kadar devam eden süre] 1000 yılı aşkın bir süre geçtiği ve belki de maslahat gereği hazretin zuhuru pekala yüz bin yıl sonra da vuku bulmayabileceğine göre, bu uzun süre boyunca İslam hükümleri yerde kalmalı, uygulanmamalı ve herkes canı ne isterse yapabilmeli midir? [...] Yani Allah Tealâ kendi göndermiş olduğu hükümlerinin uygulanmasını 200 yılla mı sınırlamıştır?". Bu soru temel iki açıdan önemlidir. İlk olarak soru Humeyni'yi On ikinci İmam'ın yokluğunda nübüvvet halkası tamamlandığı için imamlardan başka kimsenin masum olmadığına ve hiçbir idarenin tam manasıyla meşru olmayacağına inanan geleneksel ve yaygın Şiî inancıyla karşı karşıya getirmiştir. Diğer yandan, soruya Humeyni'nin verdiği cevap yüzyıllara dayanan İran monarşik düzenine net bir alternatif öngörmekteydi. Humeyni'nin kendisi de dediklerinin yeniliğinin farkında olarak 'gerçek İslam size ilk anda garip gelebilir' diye uyarma gereği duymuştur. Bunun devamında Humeyni, Gaip İmam'ın yokluğunda, şartları haiz bir alimin (fakih) Müslümanların işlerini üstlenmesi (velayet) gerektiğini belirtmiştir. Humeyni'ye göre böylece devlet idaresi İslamî bir hüviyet kazanacak ve devletin İslam karşıtı bir seyir takip etmesi engellenmiş olacaktır. Esasen On iki İmam Şiî düşüncesinde On ikinci İmam'ın yokluğunda dünyevî otoritenin kime ait olduğu sorusu asırlar boyunca tartışma konusu olagelmiştir. Bu durumda, alimlerin İmamların sahip olduğu yetkilerin birçoğuna sahip olduğunu öne süren 19. yüzyıl Şii âlimi Molla Ahmed Narakî (ö.831-31), Ayetullah Nainî (1860-1936) ve Ayetullah Şeyh Fazlullah Nurî (1843-1909) gibi Şiî alimler ulemanın devlet idaresinde sahip olmaları gereken konuma dair önemli görüşler ortaya koymuşlardır. Nitekim Ayetullah Humeyni 1979 İran Devrimini takiben bu arka plana işaret etmiş ve Şeyh Fazlullah Nurî'yi İslam Cumhuriyeti'nin fikir babası olarak ilan etmiştir. Ne var ki diğerlerinden farklı olarak velâyet-i fakîh teorisi tayin edilen Şiî alimi devlet idaresinde söz sahibi olanlardan bir tanesi değil, devletin nihaî yöneticisi olarak ortaya koymuştur.

Öne Çıkan Eserleri

- *Âdâb-ı Namaz*. Tahran, 1372. Seyyid Ahmed el-Fihri tarafından el-Âdâbü›l-ma'neviyye li's-salât adıyla Arapça'ya çevrilmiştir. (Dımaşk I 984).
- *Cihâd-ıEkber*. Tahran, 1373.
- *Keşfü'l-Esrâr*. Kum: İntiraşarat-i Mustafavi, Ty.
- *Velâyet-i Fakîh ya Hukûmet-i İslâmî*. Farsça olarak birçok baskısı yapılmıştır. Arapça, Türkçe ve İngilizce başta gelmek üzere çeşitli dillere çevrilmiştir.
- *Ahkâmü'l-İslâm beyne's-sâili ve'l-İmâm*. Beyrut: Yy, 1413.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Hamid Algar. "Humeyni". *DİA*. C. XVIII, s. 358-364.
- Hamid Ruhani. *Berresi ve Tahlili e z Nehzat-i İmam Humeyni*. Necef: Yy, 1356
- F. Rajaee. *Islamic Values and World View: Khomeyni on Man, the State and International Politics*. Lahnam: University Press of America, 1983.
- Mohsen Milani. *The Making of Iran's Islamic Revolution: From Monarchy to Islamic Republic*. Londra: Westview Press, 1998.
- Said Amir Arjomand. *After Khomeini: Iran Under His Successors*. Oxford: Oxford Univ. Press, 2009.
- Roy Mottehadeh. *Peygamberin Hırkası*. Çev. Ruşen Sezer. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003.

—Serhan Afacan

BİLGİNLER

Aliya İzzetbegoviç

(ö. 2003)

Çağdaş İslam düşünürlerinden, Bosna direnişinin öncüsü ve Bosna-Hersek'in kurucu Cumhurbaşkanı

Bosna Hersek eski cumhurbaşkanı ve Müslüman düşünür Aliya İzzetbegoviç, 1925 yılında Bosna Hersek'in Bosanski Samast şehrinde doğmuştur. Hayatı, kendisi çocukken ailesinin göç ettiği Saraybosna'da geçmiştir. Ziraat ve Hukuk eğitimi almış, avukatlık yapmıştır. İlk İslamî terbiyesini ailesinden alan İzzetbegoviç, gençlik döneminde Genç Müslümanlar teşkilatına katılmış ve ömrü boyunca İslamî hareketin içinde olmuştur. Fikirleri yüzünden komünist Yugoslavya rejimi tarafından 1946-1949 ve 1983-1988 yılları arasında hapis cezası ile cezalandırılmıştır. Yugoslavya dağıldıktan sonra arkadaşlarıyla birlikte Demokratik Eylem Partisini kuran İzzetbegoviç, 1990 yılında Bosna Hersek Cumhuriyetinin Cumhurbaşkanlığına seçilmiştir. Cumhurbaşkanlığı döneminde Bosnalı Müslümanlar için büyük bir trajediye dönüşen Bosna Savaşını başkomutan olarak yönetmiştir. Dayton Antlaşmasıyla biten savaş sonrasında siyasi hayatına Bosna Hersek Cumhurbaşkanı olarak devam eden İzzetbegoviç, 2000 yılında kendi arzusuyla cumhurbaşkanlığından istifa etmiş, 2003 yılında da vefat etmiştir.

Öğretisi

Aliya İzzetbegoviç, Kur'ân-ı Kerim'de varlığın çift yaratılmış olmasına yapılan vurguya atıfla, var olanların düalist karakterine dikkat çekmiştir. Ona göre, tek ve eşsiz bir varlık olan Allah'ın dışında var olan her şey ve en başta da insan bu düalist yapı içinde anlam bulmaktadır. İnsanı diğer varlıklardan ayıran temel özelliğin ne olduğu sorusuna cevap arayan İzzetbegoviç, insanın diğer bütün yaratılmış olanlardan özgür olması dolayısıyla ayrıldığını tespit etmiştir. Özgürlüğüne bağlı olarak insan, farklı bir varlık alanında yaşamaktadır ve özgürlük insanın hayatına anlam katan en önemli özelliktir. Şayet özgürlük temelinde tanımlanmadığı zaman insan, ancak gelişmiş bir canlı türü olarak tanımlanabilir ki bu, onu tanımlamak için yeterli bir açıklama olamaz. Özgür olması dolayısıyla insan, tercihte bulunan ve tercihinin sorumluluğunu üstlenen bir varlıktır. Özgürlüğe bağlı olarak ortaya çıkan sorumlu olma durumu, insanı ahlak alanına taşımaktadır. İnsan dışında hiçbir canlı iyi ya da kötü olamamakta; insan, özgür ve sorumluluk sahibi olması dolayısıyla ahlakî alanda hayatını sürdürmektedir. Aliya İzzetbegoviç, insanın temel ontolojik farkları olarak tanımladığı özgürlük, sorumluluk ve ahlak kavramlarından Allah'a ulaşmaktadır. Çünkü özgürlüğe bağlı olarak üstlenilen ahlakî sorumluluğun ve niyete bağlı olarak gerçekleştirilen iyiliğin kaynağı ve muhatabı Allah'tır. Ahlakî niyet ve davranış, ancak Allah tarafından yaratılan bir dünyada anlam bulmaktadır. Berdyaev'in "Allah yoksa insan da yoktur" sözüne atıfla İzzetbegoviç, insanın bu dünyadaki varoluşuna anlam veren en önemli temelin insan ile Allah arasındaki sözleşme olduğunu iddia etmiştir. Öyle ki bu sözleşme, insanî yükselişin sağlanmasının da temel şartıdır.

Ahlakî ve insanî yükselişin sağlanması, insan gerçekliğine uygun bir anlayışı ve pratiği gerektirmektedir. Kadim dinî ve ahlakî öğretilerin önemli bir kısmında, maneviyat vurgusuyla ve bu dünyayı öteleyerek insanî yükselişin sağlanabileceği iddia edilmiştir. İzzetbegoviç, ahlakın kaynağının bu dünya olmadığını iddia etmiştir. Ayrıca bu dünyada bir fayda elde etme niyetiyle gerçekleştirilen davranışların gayri ahlakî olduklarını vurgulamıştır. Kaynağı bu dünya olmayan ahlakın gerçekleşme alanı ise bu dünyadır. İnsanın bu dünyadan uzaklaşması ya da dünyevî olan şeyleri reddetmesi de doğru değildir. Üstelik bu reddetme ahlak lehine yapılsa bile insan fıtratına uygun olmadığı için gayri ahlakî bir durum ortaya çıkarabilir. Şu halde insan açısından en uygun durum, iki dünyanın birbirini dışlamadığı ama tamamladığı bir denge durumudur. Aliya İzzetbegoviç bu denge durumunu İslam'da bulmuştur.

Aliya İzzetbegoviç'e göre dünyada sadece üç temel anlayış vardır ve bu anlayışlar, üç semavî din tarafından temsil edilmektedir. Hristiyanlık maneviyat vurgusuyla dünyevî olanı reddetmektedir. Yahudilik ise dünyevî olana daha fazla vurgu yapmakta ve seküler bir karakterle manevi olanı ötelemektedir. İslam ise bu iki dinin ötesinde hem maneviyata hem de dünyevî olana önem vermektedir. İslam ruh ile beden, ahiret ile dünya, manevi olan ile maddi olan arasında denge kurmaya çalışmakta ve insan varlığının düalist karakterine uygun bir ahlakî varoluşun böylece mümkün olacağına vurgu yapmaktadır.

İzzetbegoviç'in özgün tespitlerinden birisi de dram ve ütopya arasında yapmış olduğu ayrımdır. Ona göre dramın kaynağı maneviyattır. Bu dünyada insan, dramı tecrübe etmekte ve dram durumunu aşmak istemektedir. Ütopya ise insanın dram durumunu aşma; hatta ortadan kaldırma iddiasını içermektedir. Ancak ütopya, manevi temelli değildir; bu dünyada dramı ortadan kaldırma amacındadır. Ona göre, insanın bu dünya şartlarında ütopya üretebilmesi ve dram durumunu yok etmesi mümkün değildir. "Yeryüzünde cennet" iddiasıyla üretilen ütopyalar ve ütopyalara bağlı gerçekleştirilen politikalar, daima insanların dramını arttırmıştır. Çünkü, eşitlik ve tek tip insan anlayışına bağlı olarak mekanik bir insan modeli ortaya koyan ütopyalar gayrı insanî tecrübeler üreterek insanın yabancılaşmasını ve insanlıktan çıkmasını kolaylaştırmışlardır. İzzetbegoviç, dramın farkında, dramın şartlarını iyileştirmeye çalışan ancak onu asla aşamayacağının ve ortadan kaldıramayacağının farkında bir anlayışın ve pratiğin önemine vurgu yapmaktadır. Çünkü ancak bu şekilde insanî ve ahlakî olanın sınırları içinde hareket edilebilir.

Çift kutuplu bir dünyada yaşayan ve eserlerini veren İzzetbe-

goviç, kapitalizmin de sosyalizmin de insan yabancılaşmasını sürdüren karakterlere sahip olduklarını iddia etmiştir. Bu yabancılaşmaya karşı çıkan başkaldırı felsefesinin ve edebiyatının isyanını önemsemiştir. Ancak bu isyanın kötümser karakterini benimsememiştir. İnsan ile Allah arasında özgürlük ve ahlak üzerinden kurulan ilişkiye bağlı olarak ve dram-ütopya karşıtlığındaki tezine dayanarak İzzetbegoviç, absürtlüğe ve kötümserliğe karşı ümidi ve iyimserliği koymaktadır.

Aliya İzzetbegoviç, yirminci yüzyılın önemli bir İslam düşünürü olmasının yanında bir siyaset adamı olarak da dikkat çekmiştir. Ona göre, İslam, insana ve ahlaka en uygun olan dindir. Aynı zamanda İslam, Müslüman toplumların rönesansını sağlayacak en önemli temel belirleyicidir. Bu noktada o, İslam ile Müslümanlar arasında zamanla oluşan mesafeye dikkat çekmiştir. Öyle ki Müslüman toplumlar yüzyıllardır geleneksel yapının tıkanıklığı ve köksüz taklitçi batıcılık arasında kalmışlardır. Ona göre, İslam dünyasının en önemli meselesi, sahabe neslini motive eden İslam kültürünün yeniden inşa edilmesidir. Bu neslin temel özelliği ise şahsiyet sahibi ve ahlaki bir varoluşu gerçekleştirmiş olmasıdır. İslam dünyasında var olan kültür ve medeniyet tartışmalarında İzzetbegoviç, kültürün insan ilişkilerini öncelemesi ve insani olandan kaynağını alması dolayısıyla kültürü medeniyete göre daha öncelikli bir mesele olarak görmektedir. Medeniyet, insanın teknik aracılığıyla doğa ile kurduğu ilişkiden kaynağını aldığı için kültüre göre ikincil bir meseledir. Bu yüzden İzzetbegoviç, İslam dünyası için ekonomik ve teknik bir medeniyet gelişmesinden daha çok özgürlük ve ahlak temelli bir kültür gelişmesini öncelikle önemsemektedir.

Aliya İzzetbegoviç'in bütün İslam toplumlarına yapmış olduğu bir çağrı niteliğindeki İslam Deklarasyonu metni, "Müslümanların İslamlaşması" hedefine odaklanmıştır. Buna göre Müslüman toplumlar, Batı karşısındaki geri kalmışlığı aşmak amacıyla batılılaşma politikaları izlenmesini savunan ve fırsat bulduklarında uygulayan aydınlar ve siyasetçiler tarafından bir yabancılaşma sürecini tecrübe etmişlerdir. Diğer taraftan, Müslüman toplumlarda İslamî formlara sahip görünen geleneksel kurumlar ve bu kurumların temsilcileri de İslam dünyasının yaşadığı krize bir çare üretememişlerdir. İslam dünyası, bir şeyi sadece geleneksel olduğu için sorgulamadan, eleştirmeden kabul edenler ile sadece bu yüzden karşı çıkanlar arasında bir kültürel bölünmüşlüğü yirminci yüzyıl boyunca tecrübe etmiştir. İzzetbegoviç, her iki yolun da Müslümanlar için bir Rönesans sağlayamayacağını savunmuştur. Bu yüzden varlık düalizminin ahengini sağlama amacında kendisi de üçüncü yol olarak kabul edilebilecek olan İslam'ın Müslüman toplumlarda da bir üçüncü yol bulması gerektiğini iddia etmiştir. İslam Deklarasyonu, bu krize atıfla Müslümanlara yeniden İslamlaşma çağrısı yapmaktadır.

Aliya İzzetbegoviç, çağdaşlarıyla kıyaslandığında Batılı bir Müslüman düşünür olması dolayısıyla da farklı değerlendirilmesi gereken bir entelektüeldir. Özellikle modern Batı felsefesinden etkiler insan ve İslam anlayışında dikkat çekmektedir. Eleştirellik, adaletli olma, felsefeyi önemseme, inançta ve pratikte tutarlı olma çabası gibi ilkeler, onun entelektüel ilkeleri olarak özellikle dikkat çekmektedir. İlkelerine bağlı olarak batı karşısında toptan kabulcü ya da toptan retçi bir anlayışı benimsememiştir. Tersine Batının değişim tecrübesinden İslam dünyasının da alması gereken şeyler olduğuna dikkat çekmiştir.

Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi

Aliya İzzetbegoviç düşüncesinde ahlak ve siyaset ilişkisi özellikle adalet kavramı üzerinden ele alınmaktadır. Onun siyasi düşüncesinde siyasi taraftarlık önemli bir unsur olarak kabul edilse bile siyaset anlayışının hareket noktası ve amacı değildir. Bu yüzden İzzetbegoviç, adaleti siyasi taraftarlığın ötesinde ahlaklı siyaset yapabilmenin amacı olarak belirlemektedir. Böylece siyaseti, savaş gibi olağanüstü bir dönemde bile ahlakın sınırları içinde tanımlamıştır. Siyasi görüş olarak İzzetbegoviç, ifade özgürlüğüne dayalı demokrasiyi savunmaktadır. Ona göre demokrasi, tercih özgürlüğünü sağladığı için diğer siyasi rejimlere tercih edilebilecek bir siyasi rejimdir.

Öne Çıkan Eserleri

- *Doğu ve Batı Arasında İslam.* American Trust Publication, 1984. İstanbul: Nehir Yayınları, 1987.
- *İslam Deklarasyonu.* Sarajevo, 1970. İstanbul: Fide Yayınları, 2005.
- *İslamî Yeniden Doğuşun Sorunları.* UNIPRINT, Sarajevo, 1992 İstanbul: Fide Yayınları, 2005.
- *Tarihe Tanıklığım.* The Islamic Foundation, Leicester, 2002. İstanbul: Klasik Yayınları, 2004.
- *Özgürlüğe Kaçışım.* 1983-1988 Svjetlost, Sarajevo, 1999. İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.
- *Konuşmalar/Köle Olmayacağız.* 1990-1995 TKP Sahinpasic, Sarajevo, 1996 İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Mahmut Hakkı Akın ve Faruk Karaarslan. *Aliya İzzetbegoviç: Özgürlük Mücadelecisi ve İslam Düşünürü*, İstanbul, Pınar Yayınları, 2014.
- İhsan Eliaçık. *Aliya İzzetbegoviç.* İstanbul: Tekin Yayınevi, 2014.
- Hüseyin Yorulmaz. *Bilge Lider Aliya İzzetbegoviç.* İstanbul: Hat Yayınevi, 2015.
- *Uluslararası Aliya İzzetbegoviç Sempozyumu Bildirileri.* İstanbul Bağcılar Belediyesi, 2010.
- *Doğu ve Batı Arasında İslam Birliği İdeali Sempozyumu Bildirileri.* Ed. Merve Akkuş Güvendi. İstanbul: Üsküdar Belediyesi, 2014.

—Mahmut Hakkı Akın

Barkod okuyucusu aracılığıyla, bilginle ilgili video sunumu izleyebilirsiniz.

BİLGİNLER

Necmettin Erbakan

(ö. 2011)

Türkiye'de İslamcı siyasî düşüncenin önde gelen isimlerinden, siyasetçi ve Millî Görüş hareketinin kurucusu

Necmettin Erbakan 29 Ekim 1926 yılında Sinop'ta dünyaya geldi. Babası Adanalı Kozanoğullarından ağır ceza reisi Mehmet Sabri Bey, annesi de Sinop'un tanınmış bir ailesine mensup olan Kamer Hanım'dır.

Erbakan ilkokul öğrenimini 1937 yılında Kayseri Cumhuriyet Okulu'nda; lise eğitimini ise 1943 yılında İstanbul Erkek Lisesi'nde tamamlamıştır. 1948'de İstanbul Teknik Üniversitesi Makine Fakültesi'nden mezuniyeti ertesinde Motor Kürsüsü'nde asistan olarak göreve başlamıştır. 1951 yılında ilmi araştırmalar yapmak üzere Almanya'ya Aachen Teknik Üniversitesi'ne giden Erbakan, Alman ordusu için teknolojik araştırma yapan DVL Araştırma Merkezi'nde çalışmalar gerçekleştirmiştir. Burada çalıştığı süre içerisinde doktorasını tamamlayan Erbakan, 1953 yılında doçent olmuş ve ilmi çalışmalarına İTÜ'de motor kürsüsünde devam etmiştir. Erbakan'ın ilim adamlığı ve mühendisliği onun önemli vasıflarından birisidir.

Erbakan üniversite yıllarından itibaren Nakşibendiliğin bir kolu olan Gümüşhanevi Dergâhı ile temas halindedir. Dönemin dindar entelektüel kesimleri ile sıkı teması olan Abdülaziz Bekkine'den sonra dergahın şeyhi olan Mehmet Zahid Efendi de bu yönelimi geliştirerek devam ettirmiştir. Etrafında toplanan üniversite öğrencileri ve aydınlardan ötürü "görünmeyen üniversite" olarak adlandırılan Gümüşhanevi Dergahı, Türkiye'de İslami hareketler için önemli bir konumda bulunmaktadır. Mehmet Zahid Efendi sadece manevi irşat ile ilgilenmemiş; çevresindeki insanları içtimai, siyasi ve iktisadi meselelerde de aktif roller almaya yönlendirmiştir. Bu yönüyle, Erbakan'ın manevi ve ilmi gelişiminde Mehmet Zahid Efendi'nin önemli bir yeri bulunmaktadır. Erbakan bundan sonraki bütün hareketlerinde onun görüşlerini almaya özel bir önem vermiş; içtimai sahada birlikte mücadele yürütmüşlerdir. 1952'de Almanya'dan Mehmet Zahit Efendi'ye yazdığı bir mektubunda maddi ve manevi kalkınma için yapılması gerekenleri anlatmaktadır. Onun bütün ömrünü ve mücadelesini özetleyen bu mektupta Batılı tahakkümü kırmak üzere Müslüman ülkelerin kalkınıp gelişmesini ana hedef olarak tayin ettiğini görmekteyiz.

1950'ler pek çok bakımdan dünyada ve ülkemizde ciddi değişimlerin yaşandığı bir dönemdir. Savaş sonrası dönemde kapitalist-komünist bloklar şekillenerek dünyada büyük bir ideolojik kutuplaşma ortaya çıkmıştır. Erbakan'ın sonrasında sıklıkla dile getirildiği gibi 2. Dünya Savaşı'nın galipleri olan ABD ve SSCB, Yalta'da kimseye danışma gereği duymadan dünyayı kendi aralarında paylaşarak yeni dünya düzenini adil olmayacak bir biçimde güç merkezli olarak kurmuşlardır.

1950'lerde tüm dünyada yeni bir sanayileşme çığırı başlamıştır. Savaşın yarattığı yıkım ertesinde tüm dünyada ortaya çıkan kapsamlı bir kalkınma döneminde Erbakan'ın Almanya'da bizzat şahitlik ettiği önemli teknik ve iktisadi gelişmeler yaşanmaktadır. Bu gelişmeler neticesinde savaşla yıkılan Batılı ülkeler bir taraftan kendilerini yeniden kurarken bir taraftan da savaş sonrası dünya iktisadi ve siyasi düzeninin bir neticesi olarak küresel hegemonyayı ele geçirmektedirler. Klasik sömürgecilikten kurtulan ülkeler artık yeni bir hegemonya ile karşı karşıyadırlar.

Klasik sömürgeciliğin sona erdiği bu dönemde Müslüman toplumlar siyasi bağımsızlıklarını kazanmaya başlamışlardır. Ancak siyasi bağımsızlık tek başına anlamlı değildir. Zira klasik dönem sömürgeciliği İslam dünyasında, tarihte benzeri görülmemiş bir travma yaratmıştı. 1918 yılına gelindiğinde İslam dünyasının dörtte üçü fiili olarak sömürgeci işgal güçlerinin egemenliği altındaydı. Bununla birlikte İslam dünyası açısından daha travmatik sayılabilecek bir durum, sömürgeci güçlere karşı verilen bağımsızlık mücadelesi ertesinde ortaya çıkmıştı. Hilafetin ilga edildiği ve İslam dünyasının farklı bölgelerinde egemenliği elinde tutan yönetici elitlerin, yüzünü neredeyse tamamen Batı'ya döndürerek Batılılaşmacı çabalara hız verdikleri bu evre, Müslümanlar açısından siyasi erki temsil eden 'umera' ile geniş halk kitleleri arasında ilk defa bu denli büyük bir uçurumun ortaya çıktığı bir dönem olarak algılandı. 'Umera'sını kaybetmiş bir ümmet ya da millet fikri, yirminci yüzyılın ilk çeyreği ertesinde ortaya çıkan İslamî uyanış çabalarını 'emr'i her açından yeniden elde etme yönelimine sevk etti. Erbakan'ın fikrî yönelişinde siyasi ve iktisadi bağımsızlığa yapılan güçlü vurgunun arkasında, İslam dünyasının farklı bölgelerinde de görülen bu büyük travmanın üstesinden gelme çabası takip edilebilir.

1950'ler Türkiye'de de büyük siyasal dönüşümlerin gerçekleştiği, sanayileşmenin hızlandığı, toplumsal yapının da hızlı değişimler geçirdiği bir dönemdir. Köyden kente göçün artışı ve kamusal alandaki bazı kısıtların kalkmasıyla birlikte bu dönemde dindar insanların kamusal alanda hareket imkanları, görünürlükleri ve etkinlikleri de artmaya başlamıştır. Erbakan, dahil olduğu sosyal ve iktisadi çevrede Mehmet Zahit Efendi'nin de takdir ve teşvikiyle ülkesinin kalkınması için doğrudan çaba göstermeye niyetlenmiştir. Bu niyet onu 1956'da bir motor fabrikası kurmaya götürmüştür. 1960 tarihinde Gümüş Motor adı altında üretime başlayacak olan bu fabrika ve yine 1960'da akim kalan bir yerli otomobil üretimi projesi girişimi aslında birkaç açıdan onun temel bakış açısını yansıtmaktadır: (1) Türkiye'nin savaş sonrası koşullarda içinde yer aldığı Batı blokunun yürüttüğü politikalardan ötürü içine düşmüş olduğu iktisadi ve teknik bağımlılığı aşmak; (2) ülkede hızlı bir kalkınma için gerekli olan sanayi altyapısını besleyecek zemini

kurmak; (3) dindar insanların bir araya gelerek oluşturdukları ortaklıklar kanalıyla maddi ve manevi kalkınmayı birleştirmek; (4) aynı zamanda bu tür kalkınma girişimlerini, bağımsızlıklarını yeni kazanan Müslüman ülkeler arasındaki birliğin gerçek ve işlevsel bir zeminine dönüştürmek.

Bağımsızlık Vizyonu

Erbakan siyasî, iktisadî, içtimaî bağımsızlığın temeline fikrî bağımsızlığı koymaktadır. Müslümanların geri kalmalarının nedenlerini özel olarak inceleyen Erbakan'a göre bunun en önemli sebebi Müslümanların bir yandan klasik İslam bilim mirasından uzaklaşmaları; diğer yandansa modern Batı'da ortaya çıkan ilmî gelişmeleri takip edememeleridir. 1960'larda ülkemizde hâkim ilmî anlayışa göre Müslüman toplumların geri kalmasının esas nedeni dinde aranmalıdır. Dolayısıyla ilerleme ve kalkınma için de dinin oluşturduğu zihnî engellerin ortadan kaldırılması gerekmektedir. Sadece ülkemizde değil tüm Müslüman memleketlerde sömürge karşıtı mücadele sürecinde yükselişte olan sol ve ulusalcı hareketler bu toplumlarda batılılaşma hamlelerine yeni bir ivme kazandırmışlardır. Onların bu anlayış ve politikaları dindar halk kitlelerinde Batılı bilimsel geleneğe karşı ciddi bir şüphecilik meydana getirmiştir. Erbakan'ın da bir üyesi olduğu sınırlı sayıdaki ilim adamı buna karşı çıksa da onlar arasından çok azı Erbakan'ın yaptığı gibi bunu kamusal bir şekilde dile getirebilmiştir. Bu doğrultuda konferanslar veren ve İslam'ın ilme verdiği değeri ortaya koymaya çabalayan Erbakan, hayatının sonuna kadar Müslüman toplumların kendi köklerinden kopmaksızın yeni bir ilmî gelişim sağlayabilmesi için mücadele etmiştir.

Bu fikrî bağımsızlığın bir neticesi ve onu tamamlayacak en önemli unsur ona göre iktisadi bağımsızlıktır. Bunun için de sanayileşmekten başka çare bulunmamaktadır. Zira asrın üretim biçimi olan sanayi aynı zamanda ülkelerin iktisadi olarak güçlenip siyasi olarak da bağımsızlıklarını güçlendirmeleri için önemli bir unsurdur. Ancak 1950'lerde Türkiye'de sanayileşme teknik ve sermaye itibariyle doğrudan dışa bağımlı bir görünüm arz etmektedir. Aynı zamanda bu durumdan beslenen Erbakan'ın tabiriyle "İstanbul sermayesi" sanayi politikalarına yön vermektedir. Onun ilk sanayi girişimleri de doğrudan bu kesimlerin çeşitli iktisadi ve siyasi müdahaleleriyle akamete uğramıştır. Dolayısıyla bu engellemeleri aşmanın yolu Erbakan'a göre Anadolu sermayesini ve girişimciliğini güçlendirmek olacaktır. Bunun için Erbakan, o dönem Türkiye'deki sermaye birikimi ve burjuvalaşmanın da ana temelini meydana getiren çeşitli kamu destek ve teşviklerini dağıtmada etkin bir rolü olan Odalar Birliği'nde görevler üstlenir ve 1969'da Anadolu delegelerinin desteği ile başkanlığa seçilir. Bununla birlikte dönemin başbakanı Süleyman Demirel'in müdahalesi ile bu seçim cebren iptal edilir. Bağımsız bir sanayileşme çabalarının önündeki bu engellemeler aslında onun siyasete atılmasının ana sebeplerini teşkil etmektedir.

1969 seçimlerinde Konya'dan bağımsız milletvekili olarak seçilen Erbakan 1970'te çalışmalarına daha önce başlanan Millî Nizam Partisi'ni kurmuştur. Bu partinin 12 Mart idaresi tarafından kapatılması ile 1972 yılında Millî Selamet Partisi kurulur. 1970'lerde anahtar bir siyasi aktör olan ve çeşitli hükümetlerde ortak olarak bulunan MSP döneminde Erbakan uzunca bir zamandır savunduğu sanayileşmeyi milli bir politikaya dönüştürme fırsatını yakalamıştır. MSP'nin 12 Eylül darbesinden sonra kapatılmasını müteakip 1983 yılında kurulmuş olan Refah Partisi 1991 seçimlerinde yeniden meclise girmiş 1995 genel seçimlerinde birinci parti olarak kurucu hükümet ortağı olmuştur. 11 ay gibi kısa bir dönem süren bu hükümet zamanında da önemli siyasi, uluslararası ve iktisadi girişimler gerçekleştirilmiştir. Ancak Erbakan'ın ve hareketinin önü bir kez daha askeri müdahale ile kesilmiştir. 28 Şubat süreci olarak da adlandırılan post-modern darbe ile 1998'de Refah Partisi kapatılmış ve Erbakan 5 yıl siyasi yasaklı hale gelmiştir. Akabinde kurulan Fazilet Partisi de kapatılmış ve 2002'de Millî Görüş hareketinin beşinci partisi olarak Saadet Partisi kurulmuştur. Erbakan'ın ömrü; fikrî, iktisadi ve siyasi bağımsızlık yönündeki fikirlerini hayata geçirme çabasıyla geçmiştir.

Öğretisi

Erbakan'ın Millî Görüş olarak adlandırdığı, çerçevesi belirlenmiş fikrî ve siyasi bir programı bulunmaktadır. 1960'lı yıllarda milli kavramı; milli sosyalizm, milli mücadele, milli bağımsızlık gibi soldan sağa kadar bir dizi farklı yönelime temel teşkil etmektedir. Bu anlamda Erbakan milli kavramına mevcut siyasi atlastakinin ötesinde bir anlam biçmektedir. Millet kelimesinin klasik İslam düşüncesindeki karşılığı "bir din etrafında bir araya gelen inananlar topluluğu"dur. Bu yönüyle millet, özel olarak Müslümanların birlikteliğini ifadelendirir. Millî de bu veçhesiyle İslam'a nispetle bir anlam kazanmaktadır. Dolayısıyla Millî Görüş bir bakıma İslami görüş olarak da okunabilir.

Erbakan, Millî Görüş'ü tarihsel olarak konumlandırmaya özel bir önem vermektedir. Ona göre insanlık tarihi Hz. Adem'in oğulları olan Habil ile Kabil arasındaki mücadeleden itibaren süregelen hak ile batılın bir mücadelesidir. Bu doğrultuda hakkın safını insanları tevhid ve adalete davet ederek hak ve hakikat bilincini geliştiren peygamberler tutarken; batılın safını da nefsine uyarak hakikatten ayrılanlar oluşturmaktadır. Erbakan tarihin bu iki kesim arasındaki bir mücadeleden ibaret olduğunu ifadelendirmekte ve Millî Görüş'ün de bu mücadelede hakkın safındaki son halkalardan birisi olduğunu sıklıkla dile getirmektedir.

Çağdaşı olan Hasan el-Benna, Seyyid Kutup, Muhammed Hamidullah, Ebu'l Ala Mevdudi, Ebu'l-Hasen en-Nedvi, Aliya İzzetbegoviç, Roger Garaudy ve Malcolm X gibi ilim ve fikir öncüleriyle çok sıkı bir temas halinde bulunan Erbakan'a göre Müslümanların her bakımdan gerilemesi ile sadece Müslümanlar değil, aynı zamanda tüm insanlık bir kayıp yaşamıştır. Erbakan'a göre dünyaya egemen olan kapitalizm ve ona alternatif olarak ortaya çıkan sosyalizm aynı dünya görüşünün farklı görünümlerini temsil etmektedir. Birbirine alternatifmiş gibi görünen bu iki ideoloji de iktisadi, siyasi ve içtimai eşitsizlikler üretmekte; insanlığın ihtiyaç duyduğu adaleti getirmek

bir yana zulmün temelini oluşturmaktadırlar. Bu yönüyle Millî Görüş'ü bir Müslüman kalkınması ve egemenliğinden ziyade; insanlığın modernite ile birlikte koptuğu hakikatlere yeniden bir dönüş olarak görmektedir.

Ona göre modernitenin insanlığa verdiği zararlar Müslümanların ilmî sahada geri çekilmesiyle katlanarak artmaktadır. Bu yönüyle Müslümanların tarihte oluşturduğu ilmî ve irfani mirastan yaşanan kopuşu aşmaya özel bir önem veren Erbakan'a göre günümüzde geçerli bir ilmî perspektif için çağın ilmî gelişmelerini de takip etmek gerekmektedir. Ona göre Müslümanların ciddi katkılar yaptıkları bilimsel gelenek insanlığın ortak malıdır ve onu Batılı tekelden kurtarmak gerekmektedir. Batılılar Müslümanların bilimsel geleneğe yaptıkları katkıyı önemsizleştirerek modern ilimlerin temelinde yer alan katkıları küçümsemektedirler. Dolayısıyla bugün bir Müslüman ilim adamının özgüven problemi ortaya çıkmakta ve ilme katkı yapmakta psikolojik zorluklar oluşmaktadır. Erbakan bu yönüyle ilmin yeniden inkişaf ettirilmesi için tarihî ve siyasi bilinci şart koşmaktadır.

Onun düşüncesindeki diğer bir önemli bileşen ise adalet fikridir. Adaleti bütüncül bir perspektiften gören Erbakan'a göre varlığın dengesinden, kâinatın düzenine, sosyal ve içtimai itidalden iktisadi eşitliğe kadar bir toplumun oluşumunu ve gelişimini ifade eden en temel zemin adalettir. Adaletin yanına hakkı; karşısına ise zulmü ve gücü koyan Erbakan'a göre yeryüzünde adaletin gerçekleşebilmesi için siyasi ve iktisadi düzenin adil bir şekilde yeniden şekillendirilmesi gerekmektedir. Erbakan sıklıkla çağdaş dünya düzeninin en temel sorununun güç merkezli bir meşruiyet anlayışı olduğunu ve bunun da çatışmacı ve mütehakkim bir sisteme yol açtığını dile getirmektedir. Böylece bu tür bir sistemde hem hâkim hem de madun büyük maliyetlere katlanmaktadır. Ona göre bütün teknik ilerlemeler ve iktisadi gelişmelere rağmen çağımızın bir düzensizlik, kıtlık ve savaş çağı olmasının ana nedeni bu güç merkezli dünya görüşüdür. Erbakan, özellikle 1990'lardan itibaren bu güç merkezli dünya görüşünün saf bir yansıması olarak Siyonizmi teşhis ve mahkûm etmeye özel bir önem vermektedir. Ona göre Siyonizm ırkçı emperyalizmin en yalın çıktılarından birisidir ve dünyayı ifsat etmektedir. Zira Siyonizm batılı güçlerin İslam dünyasındaki egemenliklerini devam ettirmek üzere geliştirdikleri teknik ve yöntemlerin koçbaşı görevini üstlenmektedir ve Müslümanların uyanışını engellemek üzere her türlü çabayı göstermektedir.

Halbuki bu güç merkezli anlayış yerine İslam'ın meşruiyet fikri hak üzerinden temellenmekte ve bu yaklaşım uyum ve işbirliğini insanlar arasındaki ilişkinin temeline yerleştirmektedir. Bu çerçevede aslında ilimde ve fende elde edilen inkişaflar aynı zamanda içtimai ve siyasi manada da bir denge ve düzenin gelişimine temel teşkil edebilecek; manevi ve maddi kalkınma birlikte gerçekleşecektir. Onun sıklıkla vurguladığı üzere bu sadece Müslümanların değil tüm insanların saadeti için ihtiyaç duyulan bir bakışı ortaya koymaktadır.

"Erbakan'ın bu iki ana fikir çerçevesinde geliştirdiği İslam Birliği düşüncesi temelde bağımsızlık perspektifinden şekillenmiştir. Ona göre Müslüman ülkelerin evvela kendilerini; ardından da tüm insanlığı her türlü bağımlılıktan kurtarmaları gerekmektedir. Bunun anlamı aslında evvela fiili olarak sömürülmekten kurtulmaktır. Ancak bununla birlikte özellikle ulusalcılık ve sosyalizm gibi kurtuluşçu ideolojilerle şekillenen fikrî ve ideolojik bağımlılıktan da kurtulmak önemlidir. Öte yandan Müslümanların modern dünyanın tehditleri karşısında geliştirdikleri tutuculuktan da kurtulmaları gerekmektedir. Böylece her türlü bağımlılığı aşarak bağımsızlaşan Müslüman toplulukların birliği; duygusal veya ütopik bir çerçeveden ziyade reel fayda temin edebilecekleri, egemen güçlerin tahakkümüne karşı iktisadî ve siyasî işbirliğinden geçmektedir. Onun bu reel zeminde konumlandırdığı İslam birliği fikri dönemindeki diğer pek çok duygusal projeden ayrışmakta; somut bir hedef ve uygulanabilir bir siyasi programa dönüşmektedir. Bu doğrultuda Erbakan 1970'lerde İslam Konferansı Teşkilatı'nın kuruluşuna fikrî ve siyasi katkı yapmış; 1996'daki hükümet zamanında da bu somut zeminden hareketle çok kısa bir sürede sekiz büyük Müslüman ülkeyi bir araya getirerek D-8 gibi önemli bir uluslararası işbirliği örgütünü meydana getirebilmiştir.

Erbakan'ın fikrî vizyonu yerel değil evrenseldir. Bu yönüyle o, mensup olduğu coğrafi-kültürel hafızanın sağladığı imkanlar üzerinden özel olarak İslam dünyasına, genel olarak bütün insanlığa hitap eden küllî bir söyleme sahiptir. Dolayısıyla söyleminin yerel olmak yerine; bir mevkıf-ı medeni ve siyasi sahibi olma anlamında "yerli ve küllî" bir cihete sahip olduğu söylenebilir. Bu perspektifi besleyen unsurlar İslam kardeşliği ve onun ötesinde beşeri kardeşlik fikridir. Bu itibarla Erbakan çağın ihtiyaçlarını giderme ve sorunlarını çözmede İslam'ın mesajını açmanın ve işlevselleştirmenin, Müslümanların en temel misyonu olduğuna inanmaktadır. Kendisi de hayatı boyunca bunu örneklendirmek ve hayata geçirmekle uğraşmış ve bu tür bir fikrin önüne çıkabilecek her türlü engelle mücadele etmek zorunda kalmıştır.

Öne Çıkan Eserleri

- *Davam*. Ankara: MGV Yayınları, 2013.
- *Adil Ekonomik Düzen*. Ankara: Semih Ofset, 1991.
- *İslam ve İlim*. Ankara: MGV Yayınları, 2016 [1965].
- *Yeni Bir Dünya ve Adil Düzen*. Ankara: MGV Yayınları, 2016.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Sadık Albayrak. *Türk Siyasî Hayatında MSP Olayı*. İstanbul: Araştırma Yayınları, 1989.
- Ali Yaşar Sarıbay, *Türkiye'de Modernleşme, Din, ve Parti Politikası: Millî Selâmet Partisi Örnekolayı*. İstanbul: Alan Yayıncılık, 1985.
- Mehmet Ali Büyükkara. *Çağdaş İslâmî Akımlar*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- Fehmi Çalmuk. "Necmettin Erbakan". Yasin Aktay (ed.), *Modern Türkiye Siyasî Düşünce: İslamcılık*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2004: 553-54.

M. Hakan Yavuz. "Millî Görüş Hareketi: Muhalif ve Modernist Gelenek". Yasin Aktay (ed.) *Modern Türkiye Siyasî Düşünce: İslamcılık*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2004: 591-596.

Sedat Özgür. *Necmettin Erbakan ve Gümüş Motor*. İstanbul: İlke Yayıncılık, 2014.

Talip Tuğrul. "Millî Görüş Hareketi Bibliyografyası -Bibliyografya, Etki ve Yansımalar-." *Turkish Studies* XII/8 (2017): 247-336.

—Lütfi Sunar, Abdulkadir Macit

BİLGİNLER

Hasan el-Turabi

(ö. 2016)

Sudanlı İslamî hareket lideri ve siyaset adamı

Hasan el Turabi 1 Şubat 1932'de doğdu. Çocukluk yıllarından itibaren İslamî bir tedrisattan geçti. Önce bir tasavvuf tarikatının şeyhi olan babasının öğrencisi oldu. Birkaç kıraatı da ihtiva etmek üzere küçük yaşında Kur'ân-ı Kerîm'i ezberledi. Yine babasından genç yaşında Arap dili ve edebiyatı ile İslamî ilimleri öğrendi. Üniversite okumak için Hartum'a gitti ve Hukuk Fakültesi'ni okudu. Aynı yıllarda siyasi faaliyetlere başladı. Üniversite yıllarında Müslüman Kardeşler'e katıldı. 1957 yılında İngiltere'de yüksek lisansını, 1964 yılında da Sorbon'da doktorasını tamamladı. İngilizce, Fransızca ve Almanca öğrendi. Doktorasını yaptıktan sonra Sudan'a döndü. Islamic Charter Front (ICF) ismiyle bilinen ve Müslüman Kardeşler'in uzantısı olan yapıda faaliyetlerini sürdürdü. 60'lı yılların başında hareketin lider kadrosu içerisinde yer aldı. O yıllarda hızla gelişen ICF hareketi, ülkedeki sufi karakterli Ensar ve Hatemiyye hareketleri ile birlikte İslamî bir anayasa taslağı hazırlama çabalarına girişti

Cafer Numeyri bir darbe ile iktidarı ele geçirene ve ICF üyelerini hapse atıncaya kadar ICF ile faaliyetlerini sürdürdü. 6 yıl hapiste kaldı. Daha sonra 3 yılını sürgünde, Libya'da geçirdi. Darbeden sekiz yıl sonra muhalefet liderlerinin serbest bırakılması ve sürgündekilere geri dönüş yolu açılması üzerine Sudan'a geri döndü. Numeyri yönetiminin iki büyük İslamî hareketle ulusal uzlaşma talebine olumlu cevap verdi. Böylece Turabi ve arkadaşları Sudan'ın yönetiminde söz sahibi olmaya başladı. Turabi o yıllarda, kökeni 1940'lara dayanan "National Islamic Front" (NIF) yani "Millî İslami Cephe"nin önderliğini yürütüyordu ve 1979 yılında hükümette Adalet Bakanı olarak yer almaya başladı. 1983'te ülkede İslam şeriatı ilan edilince Hasan el Turabi Adalet Bakanı oldu. Ancak şeriat kökenli kanunların katı bir yorumlama ile uygulanmaya başlanması, Hristiyan bir nüfusu da barındıran ülkede çalkantılara yol açtı. Nihayetinde Numeyri yönetimi 1985'te bir darbe ile devrildi. Numeyri rejiminin son yıllarında hükümette görev almış olmasının da etkisiyle Turabi hedef haline geldi. 1986 seçimlerinde tüm muhalefet Turabi'ye karşı tek bir aday üzerinde ittifak etti ve Sudan'ın yarım asırdır şahit olduğu tek demokratik seçim olarak tanımlanan 1986 seçimlerinde Turabi liderlik yarışını kaybetti. 1986 yenilgisinin ardından General Ömer el Beşir önderliğinde yapılan bir darbe ile Turabi, "Millî Selamet Devrimi"nin teorisyeni olarak tekrar ülke yönetiminde yer aldı. Bu dönemde Sudan, küresel siyasete müdahil bir aktör hâline geldi.

Turabi Millî Selamet Devrimi sonrasında Amerika-Batı dahil olmak üzere uluslararası çapta ziyaretlerini ve temaslarını artırdı. Bu çerçevede Turabi'nin girişimiyle "Halkın Arap ve İslam Kongresi" (Popular Arab and Islamic Congress, PAIC), işlevsiz görülen İslam Konferansı Teşkilatı'na alternatif olarak kuruldu. PAIC, Filistin Halk Kurtuluş Cephesi, Hamas, İslamî Cihad, Cezayir İslamî Cihad'ı ve Hizbullah gibi dönemin öne çıkan ve aslen farklı ideolojik zeminler üzerine kurulu yapıları buluşturuyordu. Keza Turabi Şiî-Sünnî ayrımını ortadan kaldıran ortak bir mücadele vizyonu oluşturmaya çalıştı. Kongre emperyalist ülkelerce "terörist ve radikal" görülen birçok mücadele grubunu çatısı altında topladı. Turabi'nin PAIC girişimi dışında da Sudan'da İslamî hareketleri besleyecek bu hamleleri Sudan'ın uluslararası yaptırımlara ve muazzam bir baskıya maruz kalmasına yol açtı.

Ömer El Beşir ile zıtlaşan ve yıllardır içinde bulunduğu partiden ayrılıp "Popular Congress Party" (PCP)›yi (Halkın Kongresi Partisi) kuran Turabi, 4 yıl kalacağı hapse atıldı. Sonraki süreçte defalarca çeşitli iddialarla hapse girdi. PCP, Sudan'ı 2010'daki seçimlere götürecek bir geçiş hükümet çağrısı yaptı. Turabi ilerleyen yaşı sebebiyle aday olmayacağını belirtti ve gençlerin önünü açmak amacıyla görevini vekiline devretti. Turabi 5 Mart 2016'da vefat etmiştir.

Düşüncesi

Hasan el Turabi çağdaş İslam düşüncesinde tecdid çizgisinin en önemli temsilcilerinden birisidir. Onun düşüncesinde temel mesele, hayatı kuşatan güncel meydan okumalara cevap verebilecek yeni bir İslami dil oluşturmaktır. Özellikle Avrupa sömürgeciliğinin yol açtığı kuşatmaya vurgu yaparak mevcut durumu açıklamaya çalışan yaklaşımları yetersiz bulan Turabi'ye göre, Müslümanları bu zillete müstehak kılan bir iç zaaf hali bulunmamış olsaydı, Müslümanlar asla dış düşmanların kolay hedefi haline gelmezdi. Bu yüzden, Müslümanların sorunlarını doğru anlamak ve bir çözüm yolu bulmak için hem içerden hem de dışardan gelen meydan okumaları doğru kavramak hayati öneme sahiptir. Bunun için yeni bir yaklaşıma ihtiyacımız olduğu söyleyen Turabi'ye göre, Batılı düşüncelerin İslam toplumlarını derinden etkilemesi olgusunun nedenlerini irdelemeden meseleyi doğru anlamamızın imkanı yoktur. Müslümanların ihtiyaç duyduğu bu yeni yaklaşım, bir Kur'ân, sünnette sembolize olan naklî bilgiler ve her gün yenilenen, araştırma ve deneyimle yetkinleşen aklî bilgileri birleştiren bir yaklaşımdan istifade ile oluşturulabilir.

Turabi'ye göre İslamî kavramlar ve idealler ile insani bir tec-

rübe olarak tarihî mirasın ayınileştirilmesinin yol açtığı sorunları vuzuha kavuşturmak sahih bilgiye ulaşmak için aşılması gereken bir engeldir. Bu engel bir yandan akidenin zayıflamasına öte yandan da İslami düşüncenin donuklaşmasına yol açmıştır. Halbuki dinî tasavvurda doğru olan, dünyada Allah'ın işi olanla insanın işi olanın; sabit-mutlak olanla değişken-izafi olanın arasını birleştirmedir. Tecdidin gerekliliği tam da bu sorunla yüzleştiğimizde daha açık bir şekilde görülecektir. Ona göre tecdid, dinin dışına çıkmak, dini aşmak değildir. Tecdid sürekli yenilenen çağlarda ve şartlarda dindar olmanın ihtiyaçlarını karşılamaktır. Yenilenmenin sakıncalarına istinaden tecdidden vaz geçmenin çözüm olmadığını belirten Turabi, insanların yeni bir dalalete düşmekten korkmaları sebebiyle muhafazakar bir tutum sergilemelerini bu bağlamda sağlıklı bir duruş olarak görmez. Ona göre, her ne kadar bu görüşün nisbi bir doğruluk payı olsa da düşünce donukluğu her türlü durumda ictihaddan daha geniş bir dalalete sebep olur. Yenilik programında dengeyi sağlamanın önemini vurgulayan Turabi'ye göre, bazı fakihler yeniliği dinî yaşantı ruhunu yeniden ihya ile sınırlamakta, tebdil ve tahrif olabileceği korkusuyla dinî hayatın esnek hükümlerine ilişkin her yeniliğe karşı kuşku duymaktadırlar. Ona göre bugün bidatlerin, zulümlerin ve sapmaların her geçen gün daha da artmakta olması bu muhafazakar ve hayatı bütün olarak anlayamayan zeminle yakından irtibatı bulunmaktadır.

Turabi'ye göre, İslam ümmetini tefrika ve dalaletten koruyacak olan doğal garantilerden birisinin doğrudan İslam ümmetinin maşeri aklı ve vicdanıdır. Ona göre tarihte birlik için tek garanti yolu Müslüman kamuoyu idi, ama modern çağda Müslümanların İslam'a yönelmeleri ve geniş tabanlı bir tecdid hareketine yönelmeleri, bir tek şahsın veya sınırlı bir toplumun yapacağı bir iş değildir. Geniş bir ulema topluluğunun tecdide yönelmesi, halkın da bunu kabul etmesi tek çıkış yoludur. Çünkü ulemayı fetvaya yönelten halktır; onlara sorular yöneltir ve fetva ister. Görevlerini aksattıkları zaman onları sıkıştırır, ikna edici olan bir fetva verirlerse ihtilaf ederler. Bu yüzden, İslami düşüncenin tecdidi meselesi tüm Müslümanların meselesi olarak görülmelidir.

Ona göre düşünce ve daveti mevcut pratik içerisinde gündeme getirmek gerekir. Kalpleri mutmain kılmak, kuşkuları gidermek ve İslam'ı hakikate dönüştürmek için içtihad, olması gerektiği gibi yapılmalıdır. Bu da şer'î ilimler ile müsbet ilimleri birleştirerek mümkün olabilir. Ona göre, içtihad yoluyla dinî anlayışı geliştirmek, cihad yoluyla da dinî pratiği korumak, dinî hayatın iki ayrı çehresini oluşturmaktadır ve bunda her Müslüman ferdin ve neslin kendi payına düşen belli bir yükümlülüğü vardır. İslamî bir hareket bunu tahakkuk ettirmeye zemin oluşturan bir harekettir. İslamî hareketin bu misyonu yerine getirebilmesi düzen ve özgürlük arasında dengeyi korumalarına bağlıdır. İnsanları özgürleştirmeyen hiçbir girişimin İslamî olamayacağını dile getiren Turabi'ye göre, içtihad olmaksızın özgürlükten bahsedilemez.

Turabi'nin düşünceleri, gerek tarihî gerekse de çağdaş Müslümanlar arasında yaygın olan bir çok kabulle yüzleşme imkanı vermesiyle çağdaş İslam düşüncesi içerisinde özel bir yer işgal ediyor. Onun ayrıcalığı sadece bir düşünce adamı olmayıp aynı zamanda bir siyasi lider oluşuyla da ilişkilidir. Onun klasik İslamî ilimlerle kurduğu irtibat ve çağdaş dünyanın sorunlarına nüfuz eden kavrayışı entelektüel şahsiyetinin önemli bir parçasıdır. Turabi'nin bu çok yönlü birikimi küresel bir mücadele cephesi oluşturma vizyonunu destekleyen bir cepheyi ifade eder. Gayri müslimlerin Müslümanlar ile nasıl bir devlet oluşturabileceğine dair yorumları(federal bir yapının ideal olacağını öngörmektedir), Şeriatın aşama aşama uygulanması tezini savunması, İslamî demokrasinin imkanı ve İslam Devletindeki şura sisteminin toplumun tüm kesimlerinden katılımcılar içermesi gerektiğiyle ilgili tezleri, Şiî-Sünnî gerilimini aşmanın imkanlarına dair arayışları ve tasavvufun toplumsal birleştirici rolü hakkında söylediklerinin de gösterdiği gibi, Hasan el-Turabi çağdaş İslam düşüncesinin anlaşılmasında ihmal edilemeyecek bir mirası ardında bırakmıştır.

Öne Çıkan Eserleri

- *İslam, Dünyanın Geleceği*. İstanbul: Birey Yayınları, 1998.
- *Dinî Şiarlar*. İstanbul: Mana Yayınları, 2010.
- *Namaz, Fert ve Toplum Hayatındaki Etkileri*. İstanbul: Risale Yayınları, 2011.
- *Özeleştiri ve Yenilenme Sorumluluğu*. İstanbul: Ekin Yayınları, 1998.
- *İslami Düşüncenin İhyası*. İstanbul: Ekin Yayınları, 1997.
- *Sudan İslami Hareketi*. İstanbul: Yöneliş Yayınları.
- *Sudan İslam Projesi*. İstanbul: Ekin Yayınları, 1997.
- *el-Mustalehâtu's-Siyasiyye fi'l-İslâm*. 2000.
- *Kadâya'l-Vahdeti ve'l-Hürriyye*. 1980.
- *Tecdîdu Usûli'l-Fıkh*. 1981.
- *el-Eşkâlu'n-Nazime li-Devleti'l-İslamiyyeti'l-Muasıra*. 1982.
- *el-Mer'e beyne't-Te'âlîmi'd-dîniyye ve Tekâlîd'il-Muctema*.
- *es-Salâtu imâdu'd-dîn*.
- *el-Îmân ve eseruhu fi'l-hayat*.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Abdelwahab el-Affendi. *Turabi 's Revaluation: Islam and Power in Sudan*. *Londra*, 1991.
- Mohamed E. Hamdi. *The Making of an Islamic Political Leader, Conversationsa with Hasan al-Turabi*. Colorado: Westview Press, 1998.
- Abdullahi Ali Ibrahim. "A Theology of Modernity: Hasan al-Turabi and Islamic Renewal in Sudan". Africa Today, 46 (3/4). *Islam in Africa* (Sonbahar-Yaz, 1999): 195-222.
- J. Millard Burr ve Robert O. Collins. *Revolutionary Sudan, Hasan al-Turabi and the Islamist State 1989-2000*. Boston: Brill, 2003.
- Robert O. Collins, J. Millard Burr. *Sudan in Turmoil: Hasan al-Turabi and the Islamist State 1889-2003*, 2009.

—Vahdettin Işık

BİLGİNLER

Abdulkerim Suruş

(d.1945-)

İranlı düşünür, şair ve mütercim

İranlı düşünür, felsefeci, teorisyen, kelamcı, insan hakları aktivisti, akademisyen, şair ve mütercim Abdülkerim Suruş 1945 yılında Tahran'da doğdu. Asıl adı Hüseyin Hacı Ferec Debbağ'dır. İlköğrenimi esnasında hocası Rıza Ruzbeh vasıtasıyla Murteza Mutaharri, Allame Tabatabaî, Mehdi Bazergân ve Ali Şeriati gibi şahısların düşünceleri ile tanıştı. Tahran Üniversitesi'nde Eczacılık okudu. Öğrencilik yıllarında Ali Şeriati'nin Hüseyniye-i İrşad'daki derslerine katılıyordu. Eczacılık alanında doktorasını tamamladıktan sonra bir müddet çalışma hayatına girdi. 1972 yılında bilim felsefesi alanında eğitim almak üzere İngiltere'ye gitti. Burada bilim felsefesi ve analitik kimya alanlarında eğitim gördü. Londra'da eğitimini sürdürdüğü yıllarda diğer İranlı öğrencilerle birlikte kültürel çalışmalar yaptı. Bu bağlamda bir grup İranlı ve Afrikalı Müslüman öğrenciyle birlikte İmambare isimli bir merkez kurdular. Bu merkezde haftalık seminerler düzenleniyordu. Aynı zamanda burada Ayetullah Beheşti'nin temsilcisi oldu. Çoğu zaman bu seminerlerde konuşmacı olan kişi bizzat Suruş'un kendisiydi. Diyalektik Çelişkiye Bir Eleştiri isimli ilk kitabını bu dönemde yayınladı. Marksist öğretilere yönelik eleştiriler içeren kitap çok geçmeden İran'da yayınlandı ve İslamcıların Marksistlerle girdikleri tartışmalarda faydalandıkları temel kaynaklardan birisi oldu. İslam Devriminden sonra İngiltere'deki eğitiminin son yılını okumadan İran'a dönen Suruş, üniversitede epistemoloji dersleri vermeye başladı. Suruş'un Karl Popper'in Bilim ve Siyaset Felsefesinden açıkça etkilenmesi onun 1979 İran İslam Devrimi sonrasında İslami Marksizm'in önemli karşıtları arasında sayılmasını sağladı. 1980 yılında Humeyni'nin emriyle, bir grup aydınla birlikte Kültür Devrimi Merkezi'nin kurulması vazifesini üstlendi. Birçok kişiye göre Kültür Devrimi Merkezi; üniversitelerin kapatılması, hoca ve öğrencilerin üniversitelerden atılmasının baş sorumlusudur, ancak Suruş bu iddiaları yalanlamaktadır. Sonraki yıllarda giderek İslam öğretilerini sorgulamaya başlayınca sık sık İslam rejimi ile karşı karşıya geldi. Son 10 yıldır daha çok yurtdışında yaşayan Abdülkerim Suruş'un "dinsel pozitivizm" eleştirileri İran'da özellikle ulemanın şiddetli tepkisine neden oldu. Dinî lider Hamaney'den ülkede siyasi ve sosyal açılıma gitmesini isteyen açık mektubu bardağı taşıran son damla oldu ve ülkeye gelmeme konusunda son kararını verdi. Tartışmalı cumhurbaşkanlığı seçimlerinde Kerrubî bloğunu destekleyen aydınlar arasında yer aldı. Şu anda ABD'de Georgetown Üniversitesinde İslam ve Siyasi Düşünce dersleri vermektedir. Edebiyat alanında da araştırmalar yapmış olup hâlihazırda Mevlana uzmanları arasında sayılmaktadır. 2009 yılında Foreign Policy dergisi onu dünya düşünürleri arasında yedinci sırada göstermiştir.

Öğretisi

Abdülkerim Suruş her zaman için İslam'a yeni bir yorum getirmeye çalışmıştır. Teorilerini kelâm-ı cedid (=yeni kelam) olarak adlandırmakta ve kelamî yaklaşımını Yeni-Mutezilî olarak adlandırmaktadır. Görüşleri temelde birkaç alanda ele alınabilir:

Çoğulculuk: Suruş'un dinî çoğulculuk alanına giriş yöntemi irfanî öğretiler etkisi ve doğrultusunda olmuştur. Kendisi Gazâlî, Mevlana ve İbn Arabî'den etkilenmiştir. Çoğulculuk bağlamında dindarlığı üç kısma ayırır: pragmatik dindarlık, kelamî dindarlık, tecrübî (irfani) dindarlık.

Vahiy ve Kuran: Suruş insanın dine dair bütün bilgi ve çıkarımlarının tarihsel ve hataya açık olduğunu iddia eder. Bir röportajında Kuran'ın sadece içinde şekillendiği özel tarihsel koşulların ürünü olmadığını, buna ek olarak İslam peygamberinin zihninin ve bu zihnin bütün beşerî sınırlılıklarının sonucunda ortaya çıktığını söylemiştir. Kuran'ın şekillenmesinde peygamberin rolünün merkezi olduğunu düşünür. Bu görüşlerin Kuran'ın Allah tarafından indirildiğini reddetmek olduğunu iddia edenlere karşı bu iddianın ya mizah ya politik düşmanlıktan kaynaklandığını belirtir.

Velayet-i fakih: Suruş velayet-i fakih görüşünün dinî diktatörlük olduğunu ve bu teoriyle usulen demokratik sistemin uyuşamayacağını belirtir. Hatta hiç kimse velayet-i fakih teorisinin altında adaleti uygulayamayacaktır, çünkü eski filozofların dediği gibi mutlak güç mutlak yozlaşma getirir.

Dinî Devlet: Ona göre din devleti iki sebepten ötürü kurulamaz. Birincisi güç yoluyla iman yaratılamaz. İkincisine göre ise din devleti, temelde sorumluluk esasına dayalı olarak bina edilmiştir, oysa günümüz hak eksenli bir döneme tekabül etmektedir.

Demokrasi: Suruş'a göre demokrasi Kur'ân ve hadis gibi İslamî kaynaklardan yola çıkılarak kurulamaz, ancak İslamî değerlere uyumlu bir demokrasi modeli ortaya konabilir. Demokrasi ile ilgili iki ana teori, yani hukuka dayalı demokrasi ile liberal demokrasi arasında Suruş liberal demokrasinin İslam'a uyumlu olmadığını belirtir. Oysa hukuka dayalı demokrasi ile İslam fıkhındaki şerî kurallar arasında benzerlikler ve ortak noktalar bulmak mümkündür. Buna göre hukuka dayalı demokrasiler İslamî değerlerle uyumlu bir demokrasi modeli geliştirilmesinde örnek alınabilir.

Sekülerizm: Suruş sekülerizmi genel olarak ikiye ayırır: Siyasi sekülerizm ve felsefi sekülerizm. Siyasi Sekülerizmde insan siyasi erkle dinî erki birbirinden ayırır ve devlet bütün din ve inançlara eşit mesafede konumlanır. Suruş siyasi sekülerizmi dini siyasetten değil, devleti dinden ayırmak olarak görür. Ona göre dinî sekülerizmin anlamı ruhaniyetin siyasete müdahalesini reddetmek olsa da bu, dinin müdahalesinin reddi anlamına gelmez. Bu tür bir yönetimde mümin birisi dininin korunacağını ve devletin onun dinî inancına müdahalede bulunmayacağını bilir. Ona göre siyasi seküle-

rizm ve demokrasinin hakim olması ile birlikte dindarlar herhangi bir sıkıntıyla karşılaşmazlar. Diğer taraftan demokrat dindarların hakim olması durumunda ise dindar olmayanlar bir zarar görmeyecekler. Yani demokratik bir sistemin gölgesinde barış içerisinde bir arada yaşanabilir. Diğer yandan ona göre felsefi sekülerizm dinsizlikle aynı şey olup bir tür materyalizmdir. Bu türden bir sekülerizm dinî düşünceyle hiçbir şekilde uyumlu olamaz.

Öne Çıkan Eserleri

- *Nihad-ı na aramı cihan*. 1378.
- *Kabz u Bast-i Teorik-i Şeriat* (Telif; 1370) Sırat, Tahran.
- *Sünnet ve secularizm*. Tahran: Sırat, 1381.
- *Tezad-ı Diyalektiki*. Tahran: Sırat, 1357.
- *Elm çist, felsefe çist?*. Tahran: Sırat, 1357.
- *Best-i tecrübe-yi nebevi*. Tahran: Sırat, 1378.
- *Sırathâ-yı Müstekim*. Tahran: Sırat, 1378.
- *İdeoloji-yi şeytani*. Tahran: Sırat, 1359.
- *Hikmet ve maişet*. Tahran: Sırat, 1369.
- *Mesnevi-yi Manevi*. Tahran: Sırat, 1375.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Abdülkerim Suruş. *Evrenin Yatışmaz Yapısı*. Çev. Hüseyin Hatemi. 4. bs. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Abdülkerim Suruş. *Maximum ve Minimum Din*. Çev. Yasin Demirkıran. İstanbul: Fecr Yayınları, 2002.
- Abdülkerim Suruş. *Aydınlık ve Dindarlık*. Çev. Sabah Kara. İstanbul: Kıyam Yayıncılık, 1990.

—Ebuzer Dişkaya

BİLGİNLER

Raşid Gannuşi

(d. 1941-)

Tunus en-Nahda Hareketi Lideri

Gannuşi 22 Haziran 1941 tarihinde Tunus'un Gabes vilayetine bağlı Hama Bölgesinin Gannuş köyünde çiftçi (hurma) ve mütedeyyin bir ailede dünyaya gelmiştir. Gannuşi ilkokulu bu bölgede tamamlayıp ortaokul için Gabes bölgesine geçmiştir. Bu süreçte bölgede bulunan Kur'ân Medresesi'nden diploma kazanmıştır. Daha sonra usûl-i dîn ve kelam alanında uzmanlaşmak amacıyla başkentte bulunan Zeytune Medresesi'ne başlamıştır. Tamamladıktan sonra Kafsa bölgesinde yaklaşık olarak iki sene öğretmenlik yapmıştır. 1964 yılında Kahire Üniversitesi'nde Ziraat okumak için Mısır'a gitmiştir. O dönemler Nasırcı görüşlere sahiptir. Kısa bir süre sonra Tunus'un içindeki bazı karışıklıklar sebebiyle Tunus büyükelçiliği Mısır'da Tunuslu öğrencilerin bulunmasını yasaklayınca, bu baskı sebebiyle kaçak yolla Şam'a gitti. Burada felsefe bölümünü tamamladı. Bu süreçte Suriye İhvanı (Müslüman Kardeşler) ile tanıştı. Burada okurken 1965 yılında altı aylığına Türkiye, Doğu Avrupa (Bulgaristan, Yugoslavya, Avusturya), Almanya ve Fransa'da bulundu. Gannuşi Türkiye'de o dönem için kimseyi tanımadığını ve Hatay İskenderun'da Arap bir ailenin yanında kaldığını belirtir. Bu seyahat onun Nasırcı fikirleri eleştirmesine vesile oldu. Fakat bu eleştiriler tam anlamıyla İslamî olarak nitelendirilemez. 5-10 Haziran 1967 tarihlerinde İsrail ve Araplar (Mısır, Suriye ve Ürdün) arasında gerçekleşen 6 gün savaşları sonrasında Gannuşî, İslamî söyleme sahip olmaya başladı. İslamî söyleme sahip olmasında Seyyid Kutub, Muhammed Kutub, Ebu'l-Ala el-Mevdûdî, Muhammed İkbal, Malik b. Nebi, Gazâlî ve İbni Teymiye'nin kitapları oldukça etkili olmuştur. Suriye'deki felsefe bölümünden mezun olduktan sonra lisansüstü eğitimini tamamlamak üzere Sorbonne Üniversitesi'ne (Fransa) gitmiştir. Burada Tebliğ Cemaati ile tanışıp bu harekete dahil olmuştur. Bu süreçte Kuzey Afrika'dan Fransa'ya göç eden kişilere vaaz vermek suretiyle tebliğ faaliyetlerine başlamıştır.

1960'ların sonlarında ülkeye dönen Raşid Gannuşi, Din İdaresi (Şimdiki Din İşleri Bakanlığı) tarfından kurulan Kur'ân-ı Kerim'i Koruma Derneği faaliyetleri altında Abdulfettah Muru ve Salih Kerker ile birlikte ortaöğretimde dinî dersler vermeye başladı. Bu dernekte faaliyetlerini süredüren Raşid Gannuşi dahil 40 kişi Mornag nahiyesinde gizli bir kongre düzenler. "Kırklar Toplantısı" olarak da bilinen bu yapılanma Cemaat-i İslamiyye adını alır. Bu kongrede amaç faaliyetlerin toplumsal tabana yayılmasıdır. Bur kongrede "emir" Raşid Gannuşi, yardımcısı ise Ahmide Neyfer ve onun yardımcısı Salih Kerker seçildi. Bu toplantıyla beraber aynı zamanda Marife adında bir dergi çıkartılması ve fikirlerin burada yazılmasına karar verildi. 11-13 Temmuz 1979 tarihlerinde düzenlenen toplantıda daha sistemli bir hareket olma girişiminde bulunulmuştur. Bu dönem aynı zamanda "İlerici İslamcılar" diye adlandırılacak olan grubun –ki başında Ahmide Neyfer ve Selahattin Curşi vardı- ayrılma süreciydi. Eleştirileri Cemaat-i İslamiyye'nin giderek İhvancı bir yapıya bürünen bir harekete dönüşmesiydi. Bu gizli yapılanmanın devlet tarafından keşfi 5 Aralık 1980 tarihinde gerçekleşti. Burgiba ilk önceleri set davransa da daha sonra bir siyasi parti olarak var olmalarını talep etti. 31 Mayıs 1981 tarihinde hareket üyeleri bir toplantı yaparak parti kurma üzerine görüştü. 6 Haziran'da bir basın toplantısıyla hareketin artık bir parti olarak var olacağı ve adının da Hizbu Hareketi'l-ittiçâhi'l-islâmî (İslami Yöneliş hareketi Partisi) olduğu belirtildi. Fakat 12 gün sonra 18 Haziranda parti üyeleri yasalara aykırı davrandığı gerekçesiyle tutuklanmaya başladı. Gannuşi 11 yıl hapse mahkûm edildi. 1984'te genel afla hapisten çıktı. 1987 yılında tekrar başlayan baskılar sonucunda Gannuşi evini değiştirdi ve saklanmaya başladı. 9 Nisan'da tutuklandı. 27 Eylül 1987'de ise ömür boyu hapisle cezalandırdı. Hatta Burgiba idam cezasının geri getirilmesine çalıştı. 30 Ekim 1987 tarihinde hareketten ayrılan Salih Kerker, askeri gücünü de devreye soktuğu radikal bir ayaklanma başlatmasına rağmen başarısız oldu. 7 Kasım'da dönemin Başbakanı Zeynelabidin Bin Ali,

Burgiba'yı devirdi. Bu devrim sessiz bir devrimdi ve "Beyaz Devrim" olarak adlandırılmıştı. Bu devrimi gerçekleştiren bin Ali İslamcılarla arasını iyi tutmaya çalışıyordu. 14 Mayıs 1988 tarihinde Gannuşi'nin serbest kalmasını sağladı. Gannuşi, bu aftan sonra her türlü şiddetin ortadan kaldırılmasına yönelik beyanatlarda bulundu. 2 Nisan 1989 tarihinde gerçekleştirilecek olan seçimler için hazırlıklara başlandı. Kanun gereği olarak İslami isimli bir partinin olmaması gerektiği için İslamî Yöneliş hareketi Partisi seçime en-Nahda Hareketi Partisi adıyla girdi. Bazı sorunlar sebebiyle 11 Eylül 1989'da Gannuşi Cezayir'e geçti. Oradan da Sudan'a geçen Gannuşi, 1991 yılında Sudan pasaportu ile Londra'ya geçti. Aynı yıl gerçekleştirilen kongrede Gannuşi, en-Nahda Hareketi liderliğine seçildi. Bununla birlikte aynı yıl, Tunus mahkemelerince gıyaben ömür boyu hapis cezasına çarptırıldı. Bu tarihten itibaren Gannuşi 2011 devrimine kadar Londra'da hayatını sürdürdü. Çeşitli yayın organlarında yazdığı yazılarla Tunus'taki hareket üyeleri ile bağlarını kuvvetlendirmeye çalışıyordu. 1991 yılındaki hapisler neticesinde yaklaşık otuz bin kişi hapishanedeydi. Gannuşi bazen sürgündeki hareket üyeleriyle de yüz yüze görüşmekteydi. 1998 yılında tekrardan gıyabi olarak ömür boyu hapis cezasına çarptırıldı.

14 Ocak 2011 devrimi gerçekleştirildikten sonra Gannuşi, 30 Ocak'ta ülkesine döndü. Onu büyük bir kalabalık karşılamıştı. Devrim sonrası Kurucu meclis, seçimleri önce Haziranda yapmayı planladı daha sonra 23 Ekim tarihine erteledi. 23 Ekim 2011 tarihinde yapılan seçimler sonrasında Gannuşi liderliğindeki en-Nahda Hareketi Partisi birinci parti oldu. Gannuşi bu dönemde hareket liderliği dışında herhangi bir siyasi görev üstlenmedi. Hareketin genel sekreteri Hammadi Cibali başbakan oldu. en-Nahda Hareketi tek başına iktidar olmaktan taraf değildi. Troyka (üçlü koalisyon) hükümetini oluşturdu. Bu hükümet gerçekleştirilen iki suikast sonucu görevi 2013 yılında teknokratik hükümete devretti. 2014'te yapılan cumhurbaşkanlığı seçimlerinde en-Nahda herhangi bir aday çıkarmadı. Aynı yıl yapılan parlamento seçiminde ise Nahda partisi 69 sandalyeye sahip olarak ikinci parti konumuna düştü. Fakat Nida hareketi Partisininin liderliğindeki Troyka hükümetinin içinde de yer aldı. Tüm bu süreçlerde Gannuşi, oldukça ılımlı tavırlarla yaptığı açıklamalarla dikkat çekti. En sıkıntılı süreçlerde bile oldukça soğukkanlı ve akl-ı selim hareket ederek en-Nahda Hareketinin Tunus tarafından benimsenmesini sağladı. Gannuşi halen Tunus'ta en-Nahda Hareketi'nin lideri olarak hayatını sürdürmektedir.

Öğretisi

Gannuşi'nin çok yönlü okumaları, ilk dönemlerinde aldığı kelam dersleri ve Suriye ile Fransa'daki felsefe tahsili, onu çok yönlü bir kişilik haline getirmiştir. Genel hatlarıyla güncel meselelere kafa yoran Gannuşi, büyük ölçüde kaynaklarını Kur'ân ve Sünnet'ten alır. Bu yolu İbn Teymiyye'den öğrendiği aşikardır. Hareket içerisindeki ilişkilerde de özellikle Ebu-l-Ala el-Mevdûdî ve Seyyid Kutub'tan esinlenmiştir. Toplumsal ilişkiler ve sorunlara yaklaşımında ise Malik b. Nebi ve Tahir b. Aşur'un öğretilerini yol edinmiştir.

Bununla beraber Gannuşi, nev-i şahsına münhasır önemli bir entelektüeldir. İslamî ve toplumsal birçok mevzûu kitaplarında konu edinmiş, bugüne kadar 15 kitap ve sayısız makale neşretmiştir. Gannuşi kendi tanımıyla "dindar bir ailenin çocuğu, Maliki mezhebine muntesip ve Eş'ari itikadına sahip bir Sünnî"dir.

Şeriat ve Adalet

Gannuşi, Kur'ânı bir emirler ve nehiyler silsilesi olmaktan çok bir yaşam kitabı olarak algılar. Kur'ân'ın her emrinde ve nehyinde mutlak bir hikmetin varlığından bahseder. Dolayısıyla Şeriat dediğimiz olgunun, bir yaşam biçimi olduğunu ve bu yaşam biçiminin bir Müslüman için ideal olduğunu belirtir. Dolayısıyla Şeriatın maksadına ters düşmeyen ve adalet ve hikmeti göz önünde bulunduran her sistem/yaşama biçiminden istifade edilebilir. Bununla beraber, Şeriat, Gannuşi için yaşayan bir varlıktır. Dolayısıyla her asrın gerekliliklerine göre şekillenebilmektedir. Bu görüşüyle Gannuşi, selefi görüşten ayrılmaktadır.

İnsan Hakları, Demokrasi ve Özgürlükler

Gannuşi, her şeyden önce İnsan Hakları Beyannamesi'nin sınırlı ve çürük olduğunu belirtir. Çünkü, ona göre İslam'da özgürlük, doğal hukukun ortaya çıkardığı insan tabiatından hareket etmez. Özgürlük, bir hakikatten (yaratıcı) sudur eder. Özgürlük sadece izin ve mübah görme durumundan ibaret değildir. Hürriyet insana verilmiş bir emanettir. Mesuliyeti içinde barındırmaktadır. İnsan haklarının temelinde ise inanç yatmaktadır. Hukuk, kutsaldır ve insan-üstüdür. Hak ve hukukun ihlali veya vecibelerin yerine getirilmemesi/küçümsenmesi gibi bir durum söz konusu olmaz. Hatta hak gereği İnsan kendi vücuduna bile eziyet çektiremez. İnsana değil Allah'a dayandırılan İnsan hakları her coğrafya ve kültürde geçerlilik kazanır. Bireysel haklarla kamu yararı/hakları arasında bir uyum vardır. İnsan hakları çerçevesinde inanç özgürlüğü teminat altına alınmıştır.

Demokrasi ise sadece "insanlar arasında iktidarın el değiştirmesini düzenleme aracı"dır. Dolayısıyla geliştirilebilir, dönüştürülebilir bir olgudur. Gannuşi özellikle Müslüman toplumlar için demokrasi içerisinde yer alan seçimlerin hayati olduğunu vurgular. Demokrasi genel siyasal, bireysel, toplumsal ve iktisadi düzenlemelerin bir parçasıdır. Tarihsel süreçteki tecrübelerle şekillenmiştir. Demokrasi hem biçim hem içerik rejimidir. Biçimsel olarak teferruatta her toplumda farklılık gösterebilir. İçerik olarak da "insana olan değerin itirafı"dır. Gannuşi'nin demokrasiye getirdiği en önemli eleştiri, onun sadece ülke sınırları içerisinde kalmasıdır. Bununla beraber demokrasi, kötülükleri ortadan kaldıran bir olgu değil, aksine gördüğümüz şekilde birçok kötülüğün de kaynağı olabilmektedir. Bu yüzden demokrasi, iyiyi (insan tasavvurunun olumlu yönleri) temel almadığında kötü sonuçlar doğurabilmektedir. Gannuşi, demokrasi konusunda Malik b. Nebi'den oldukça etkilenmiştir.

Devlet ve Devlet Başkanı

Gannuşi, İslam'da devlet yönetiminin bir zorunluluk olduğunu belirterek bunun, toplumsal bir gereklilik olduğuna da vurgu yapar. İslam hayatın tamamını kuşatan bir sistemdir. Bununla beraber zaruret durumu, onu, İslam'ın bir parçası haline getirmez. Zira iktidarın ikamesine yönelik doğrudan bir emir söz konusu değildir. İktidar adaletin ikamesi için vardır. Adalet tesisinde İslami kanun uygulanırsa o vakit İslamî bir yönetimden bahsedilebilir. Aksi takdirde otorite, gayri İslamî olur. Bu noktada hükümet, dinin koruyucusudur. İslam devleti, toplumsal yapı oluşturmak için gereklidir. Medine vesikası önemli bir vatandaşlık sözleşmesidir ve Medine'de inşa edilen yapı ideal İslam devleti olarak tanımlanabilir. Batılı anlayışta devlet iki temel ilkeye dayanır: kanunun üstünlüğü ve egemenliğin halka ait olması. İslam Devleti ise daha farklı iki ilkeye dayanır: Nass ve Şûraa. Nass hukukîliğin temeldir. Teşrî' (yasama) yetkisi Allah'a ait olup mübahlar konusunda ve zannî hükümlerde bu görev değişik mekan ve zamanlarda değişik kişilerce veya kurumlarca yerine getirilmektedir. Devlet başkanının seçilebilmesi için İslamî demokratik yönetim şarttır. Bu yönetim gerçekleştirildiğinde ümmet, başkanını şu üç gruptan seçebilmektedir: 1) Fetva ve Nass'lardan hüküm çıkarmada ve verdikleri fetvalarda sözlerine güvenilen müçtehid fakihler, 2) kamu hizmetlerinde tecrübe sahibi olanlar, 3) insanlar arasında aile/kabile liderleri veya sivil toplum kuruluşlarının liderleri gibi az veya çok liderlik payesine sahip olanlar. Bunlara ehlu'l-hall ve'l-akd denir. Devlet başkanı Müslüman, alim, adil, baliğ, kifayetli, olmak zorundadır. Devlet başkanı, ulema ve rey sahipleriyle sıkça istişare etmeli, halka karşı tevazu sahibi olmalı, ümmete karşı şefkatli ve merhametli olmalı, kişisel intikam ve kin gibi nefsin kötü özelliklerinden arınmalı, vaatlerinde ve sözlerinde sadık olmalı, kendini halktan gizlememeli, zühd sahibi olmalı ve devletin anayasasına uyma konusunda ideal örnek olmalıdır.

Toplumsal Yaşam

Gannuşi bütün İslam alimleri gibi toplumsal hayatın en ideal düzenleyicisinin şeriat olduğu kanaatindedir. Bu noktada kadının toplumsal yaşamdaki yerine dair önemli tespitlerde bulunmuştur. Gannuşi'ye göre "bir arada bulunmak" ifadesi ile kastedilen kadın ve erkeğin İslamî ahlak ve terbiye kurallarına uygun bir şekilde, eğitim ya da toplumsal işleri yürütme amacıyla bir çatı altında birlikte bulunmaları; okulda, mecliste, davet ve irşat toplantısında, mescitte, sivil toplum kuruluşunda, protesto gösterisinde vb. birlikte hareket etmesi ise o zaman bu tür bir birlikteliği haram saymak doğru değildir. Özellikle Gannuşi'nin –Hasan el-Turabi etkisiyle– gözlemlediği Sudan tecrübesi kadının toplumsal ve siyasal hareketlerde ne derece önemli olduğunu ortaya çıkarmıştır. Ona göre bu zamana kadar İslamî hareketler kadın konusunu ihmal etmişlerdir. Kadın kamusal alana nasıl dahil edilecektir? Yol oldukça basittir: Kadınların erkeklerle birlikte, İslamî ahlak kurallarına uygun bir şekilde, tedirginlik veya aşağılanma hissini yaşamadan kamusal alana dahil olmalarına olanak tanımak. Ona göre kadının toplumsal konumunu iyileştirmek ve onu dışlanma korkusuna mahkum etmemek gerekir. Tüm dünyada var olan kadın hareketlerinin iyi irdelenmesi gerektiğini düşünen Gannuşi, kadınların lider olabilmesine imkan tanımak, gerekirse teşvik etmenin önemli olduğuna inanır. Diğer taraftan Gannuşi, gençlerin modern eğitimin yanı sıra din eğitimine de tabi tutulmaları gerektiğini belirtir. Devletin ve toplumun inşasının vazgeçilmez unsurları olan gençler özellikle İslami hareketlerin vazgeçilmez parçalarıdır. Ona göre gençler yetiştirilirken adem-i merkeziyetçi programlar oluşturulmalıdır.

İslâmî Hareket

Gannuşi'de İslamî Hareket öğretisi metot olarak Pakistan'daki tebliğ cemaatine, yapısal olarak da Mısır'daki Müslüman Kardeşler hareketine yakın bir çizgi izlemektedir. Bununla birlikte İslamî hareketin birincil amacının İslamî yaşamı yeryüzüne yaymak olduğunu belirtmektedir. İslami harekette tıpkı İslamî devlette olduğu gibi şûrâ hakim olmalıdır. Üyelerin ilmî gelişiminin yanı sıra kültürel eğitimi de oldukça önemlidir. İslamî hareket önce kendi bulunduğu ülkede, daha sonra kendi coğrafyasında ve nihayet tüm dünyada ümmet bilincini hakim kılma çabasında olmalıdır. İslamî hareket içerisindeki yapılanma seçim ile belirlenmelidir. İslamî hareketin her bir ferdi İslamî hareketin bir modeli konumundadır. Bu yüzden bütün hayatında belirli İslamî ilkelere sahip olmalıdır. İslamî harekette kadına da en az erkekler kadar önem ve yer verilmelidir. Bu hareket siyasetten çok kültürel faaliyetlere ağırlık vermeli, daima adaleti öncelemeli, tüm dünyada mazlumların yanında yer almalıdır.

Öne Çıkan Eserleri

- *el-Kaziyyetü'l-filistîniyye fî mufteriki't-turuk*. Krş. Filistin Sorunu ve FKÖ. Çev. Lütfullah Bender. Bir Yayınları, 1988.
- *el-Mer'e Beyne'l-Kur'ân ve vâki'i'l-muslimîn*. Londra: Merkezu'l-Meğârib lil-buhûs vet-terceme, 2000. Krş. Kur'an ve Yaşam arasında Kadın. Mana Yayınları, 2011.
- *Hukûku'l-Muvatıne: Hukûku ğayri'l-muslim fî'l-müctema' el-İslâmî*. Herndon: el-Ma'hedu'l-âlemî li'l-fikri'l-islâmî, 1993.
- *el-Hurriyâtü'l-âmme fi'd-devleti'l-islâmiyye*. Beyrut: Merkezu Dirâsâtü'l-vahdeti'l-arabiyye. 1993. Krş. İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler. Çev. Osman Tunç. Mana Yayınları, 2013.
- *el-Kader 'inde ibn Teymiyye*. Cidde: Merkezu'r-râye li't-tenmiyyeti'l-fikriyye, 1999.
- *Mukârebât fîl-'ilmâniyye ve'l-müctema'i'l-medenî*. Londra: Merkezu'l-Meğârib lil-buhûs vet-terceme, 1999. Krş. Laiklik ve Sivil Toplum. Çev. Gülşen Topçu. Mana Yayınları, 2010.
- *el-Hareket El-İslamiyye ve Mes'ele et-Tağyir*. Londra: Merkezu'l-Meğârib lil-buhûs vet-terceme, 2002.
- *Min Tecribeti'l-hareketi'l-islâmiyye fî Tunis*. Tunus: Daru'l-muctehid li'n-neşr ve't-tevzî', 2001.
- *el-Vasatiyyeti's-siyâsiyye inde'l-imâm Yûsuf el-Kardâvî*. Raşid el-Gannuşi ve Ahmed Muaz el-Hatib. Şam: Merkezu'n-nâkıs es-Sakafî, 2009.
- *Mesîratü's-sahveti'l-islâmiyye*. Cidde: Merkezu'r-râye

li't-tenmiyyeti'l-fikriyye, 2005.
- *ed-Demûkrâtiyye ve Hukûku'l-insân fi'l-İslâm.* Beyrut: ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-ulûm, 2012.
- *el-Hareketü'l-İslâmiyye ve't-tahdîs.* Raşid el-Gannuşi ve Hasan el-Turabi. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 2009.
- *el-İslam ve't-tatarrufu'd-dînî.* Raşid el-Gannuşi ve diğerleri. Kahire: eş-Şurûku'd-devliyye, 2011.
- *Hareketü İmam Humeyni ve Hayatu İslam.* Tahran: İntişârât İttila'ât, 1994.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Yahya Ebu Zekeriya. *el-Hareketü'l-İslâmiyye fî Tunis: Mine's-Sa'lebî ile'l-Gannuşi.* 2003.
- Yusuf el-Hannaşi. *el-İslam es-Siyâsî fî Tunis: en-Neş'e velinbi'âs.* Tunus, 2012.
- Ferid Haddume. *ss-Siyasetü'ş-şer'iyye fî terşîdi'l-hareketi'l-İslâmiyye: en-Nahda Nemuzucen* Aryana: el-Atlasiyye li'n-neşr. 2013.
- Fatih Okumuş. *İslami Hareketin İktidar Deneyimi: Tunus ve Mısır.* İstanbul: Mana Yayınları, 2015.
- Roy Jackson. *İslam'da 50 Önemli İsim.* Çev. Nurullah Koltaş. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.

—Ahmet Gökçen

BİLGİNLER

Sezai Karakoç

(d. 1933-)

Şair, Diriliş fikriyatının kurucu ismi

Sezai Karakoç, 1933 yılında Diyarbakır'ın Ergani ilçesinde doğdu. Ergani İlkokulunu, Maraş Ortaokulunu ve Gaziantep Lisesini bitirdi. Yüksek eğitimini 1955 yılında Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Mâli Şubeden mezun oldu. Memuriyetten tamamen ayrıldığı 1973 yılına kadar maliye müfettiş yardımcılığı ve gelirler kontrolörlüğü yapmıştır. İlk şiirleri ve yazıları, Necip Fazıl'ın Büyük Doğu dergisinde yayınlanmıştır. 1960 yılında Diriliş Dergisini çıkarmaya başladı. Dergi, belli aralıklarla 1992 yılına kadar çıkmıştır. 1990 yılında Diriliş Partisi'ni kurmuştur. Diriliş Partisi iki defa üst üste seçime girmediği için Anayasa Mahkemesi tarafından kapatılmıştır. 2007 yılında Yüce Diriliş Partisi'ni kurmuştur.

Öğretisi

Sezai Karakoç, kendi düşüncesine "diriliş" ismini seçmiştir. Ona göre diriliş insan varoluşunu, İslam dünyasının tarihsel ve toplumsal trajedisini açıklayan güçlü bir metafordur. Diriliş insan varoluşunun sürekliliğine ve insan ile Allah arasındaki zorunlu ilişkiye işaret etmektedir. İnsan, yeniden varoluş vurgusuyla, bozulmaya, çözülmeye ve yok olmaya karşı dirilişin metafizik temelli ümidi sayesinde karşı durabilmektedir. Metafizik, Sezai Karakoç'un diriliş düşüncesinin temelinde yer almaktadır. Çünkü varlığı ve varoluşu sadece fizik temelli açıklamaya çalışan ve metafiziği reddeden anlayışlar, insan hakikatini tam olarak açıklayamamaktadır. Modern dönemde Batı medeniyetinde tecrübe edildiği gibi metafiziği reddeden bir medeniyet tasavvuru, her alanda insanın kendisine yabancılaşmasını üretmektedir. İnsan ve yaratılmış her şey, metafizik bir temelde Allah'ı varlığın kaynağı olarak kabul etmekle anlam bulmaktadır.

Diriliş, yaratılmışların yaratan ile zorunlu bağına işaret etmektedir. Kur'ân-ı Kerim'de baharın gelmesiyle bütün canlıların yaşadığı yenilenme ve tazelenme, diriliş olarak adlandırılmıştır. Ayrıca dirilişin yurdu olarak ahiret, İslam'da zorunlu bir iman esasıdır. Bu hareketliliğin ve canlanmanın metafizik bir yönü vardır. Varlıklar içinde insan, bu hareketlenmeyi ve canlanmayı şuurlu bir şekilde başarabilecek potansiyelde yaratılmıştır. Dirilişi üretecek şuurun ve pratiğin Allah'a bağlı olması gerekmektedir. İnsan, dış dünya ile ilişkisinde sadece bu dünyanın bir parçası olmadığını, hatta ondan üstün yaratıldığını ve onu aşması gerektiğini düşünmektedir.

Sezai Karakoç, diriliş düşüncesinin birbirine bağlı üç ana hedefi olduğunu iddia etmiştir. Bu üç ana hedef, ruhun, İslam'ın ve insanlığın dirilişini içermektedir. Ruh metafizik bir kavramdır ve insanın eşyanın ötesinde başka bir dünyaya ait yanını ifade etmektedir. Bu yüzden de ruh, kendi kaynağı olan sonsuzluğu aramaktadır. Buna bağlı olarak ruhu diri tutan şey, ondaki Allah arayışıdır. Allah'ı aramayan ve tanımayan ruh ölüden farksızdır. Bu yüzden Sezai Karakoç'un diriliş düşüncesinin birinci aşamasını ruhun dirilişi oluşturmaktadır. Ruhun dirilişi, insanın kendi varlığının farkına varmasını ve varoluşuna asıl olması gereken anlamı yüklemesini sağlayacak olan adımdır.

Diriliş düşüncesinde ruhun dirilişinden sonraki aşamayı İslam'ın dirilişi oluşturmaktadır. İslam dünyası ve Müslümanların Batı medeniyeti karşısındaki geri kalmalarının en önemli sebeplerinden birisi, İslam medeniyetinin kendisini yeniden üretecek potansiyelini kaybetmiş olmasıdır. Buna bağlı olarak da İslam medeniyeti, Batı medeniyeti karşısındaki çaresizliğini ona benzemeye çalışarak aşmaya çalışmıştır. Halbuki bu anlayış, İslam medeniyetinde taklitçi aydınlar ve siyasetçiler eliyle yeni bir yabancılaşma üretmiştir. Karakoç'a göre, İslam medeniyetinin tecrübe ettiği bu yabancılaşmayı aşmanın yolu, önce ruhun dirilişini sağlamak, ardından da ruhun dirilişine bağlı olarak İslam hakikatinin insanlarda ve toplumlarda dirilişini sağlamaktır. Bunun için İslam toplumlarında aydınların taklitçi ve kendisi olamayan yolları terk ederek kendi köklerinden kaynağını alan bir yenilenmeyi sağlamaları gerekmektedir. Bireyden topluma ve devlete doğru bir devam eden bir medeniyet tasavvurunun en özgün yanı, kendisi olarak bir atılım sağlamasıdır.

Sezai Karakoç'a göre ruhun ve İslam'ın dirilişiyle inşa edilecek olan bir İslam medeniyeti, sadece Müslümanlara iyilik ve huzur getirecek bir diriliş süreci değildir. Bu süreç aynı zamanda İslam medeniyetinin geçmişte güçlü olduğu dönemlerde olduğu gibi insanlığa da iyilik ve huzur getirecektir. Bu yüzden diriliş, bugün insanlığın karşı karşıya kaldığı yabancılaşma krizine karşı bir çözüm üretme çabası olarak da değerlendirilebilir.

Gerek İslamlaşma, gerekse insanlığa ulaşma hedefleriyle diriliş düşüncesi, özellikle ulus devlet anlayışına eleştirel bir duruşu temsil etmektedir. İslam dünyasının batılılaşma siyasetlerinin yanında bir de kendi içindeki bölünmüş durumu, Müslümanların kendilerine gelmelerinin ve bir diriliş hamlesini başlatmalarının önündeki en önemli engellerden birisidir. Bu anlamda Sezai Karakoç, ulus devlet anlayışına bağlı bir milliyetçilikten uzak; ümmetçi perspektifi savunan bir yerde durmaktadır. Özellikle İslam dünyasının mevcut bölünmüş, sınırlarla ayrılmış durumunun hem bir atılım sağlayamama hem de mevcut geri kalmışlığın devamı anlamına geldiğine sürekli vurgu yapmıştır. Ona göre düşüncede ve pratikte İslam'ın dirilişin hedefleyen bir İslam birliğinin sağlanması gerekmektedir. Aksi takdirde Müslümanlar, mevcut problemli durumu yaşamaya devam edeceklerdir.

Sezai Karakoç'un İslam dünyasının kendi içinde yaşadığı bölünmüşlüğe dair bazı meselelerde özgün yorumlar getirmeye çalışması dikkat çekmektedir. İslam Toplumunun Ekonomik Strüktürü başlıklı eseri, İslam dünyası için mevcut ekonomi modellerine faizsiz bir ekonomi modeli alternatifi ortaya koyma kaygısıyla yazılmıştır. Yine 1990 yılında kurduğu ve 1997 yılında Anayasa Mahkemesi tarafından kapatılan Diriliş Partisi ve 2007 yılında kurduğu ve hâlen genel başkanlığını sürdürdüğü Yüce Diriliş Partisi de diriliş düşüncesini siyasi alana taşımak amacıyla faaliyet gösteren siyasi oluşumlardır. Diriliş düşüncesi sadece bir felsefe olmanın ötesinde siyasete, edebiyata, sanata, eğitime ve ekonomiye de yansıyan; bu insani unsurları da pratikte şekillendiren ve harekete geçiren bir özdür. İslam medeniyetinin inşası, sadece düşüncede ve felsefede gerçekleşecek bir proje değildir; çünkü düşünceye bağlı pratik unsurların da hayat bulması esastır.

İslam dünyasında tarihten gelen bazı fikrî ve siyasi çatışmalar konusunda da Sezai Karakoç'un farklı bir duruş gösterdiğini söylemek mümkündür. Karakoç, bir taraftan tasavvuf geleneğinden beslenirken, diğer taraftan tasavvufa mesafeli olan isimleri de önemsemiştir. Diriliş Dergisi'nde farklı İslamî yorumları yansıtan telif ve tercümeler yayınlanmıştır. Karakoç geçmişin kavgalarını ve ayrılıklarını taşımaya karşı, farklı yorumları İslam medeniyetini besleyen kaynaklar olarak kabul etmiş ve önemsemiştir.

Sezai Karakoç, medeniyet ve kültür kavramları arasında net bir ayrım yapmamıştır. Diriliş düşüncesinde medeniyet ile kültür birbirlerinden bağımsız değil, birbirini tamamlayan iki insani gerçekliktir. Ancak burada Karakoç'un vurgusunun medeniyet üzerine olduğu belirtilmelidir. O, medeniyeti farklı ve yerli kültürleri de içinde barındıran, kapsayıcı bir üst gerçeklik olarak kabul etmiştir. Medeniyet aynı zamanda bir idealdir. İdeal medeniyetin bir de reel yönü vardır. İslam dünyası medeniyet konusunda idealden kopmuştur. İdealden kopuş, beraberinde reelde Müslüman toplumların Batı medeniyetini taklit ettikleri ve birbirlerinden koptukları bir görünümü ortaya çıkarmıştır. Bu medeniyet krizi, İslam dünyasında ahlaki, kültürel, siyasî ekonomik vb. pek çok problemin yaşanmasının en önemli sebeplerinden birisidir.

İslam medeniyeti, Batı medeniyetiyle karşılaştırıldığında bir antitez olarak kabul edilebilir. Batı medeniyeti, kutsal olanı ve ruhu öteleyerek maddi bir gelişme sürecini başlatmıştır. Gerek bu medeniyetin temsilcisi olan Avrupa toplumlarında, gerekse Batı karşısında geri kaldıklarını düşünen ve onlar gibi olmaya çalışan diğer toplumlarda topyekun bir nicelik ve maddiyat vurgusu öne çıkmıştır. Üstelik Batı medeniyeti, emperyalist bir karaktere sahip olduğu için sadece kendi sınırları içinde kalmamış, yayılmacı bir siyasetle kendi değerlerini bütün dünyada hakim kılmaya çalışmıştır. Ancak batılı değerler, anarşinin, terörün ve nihilizmin yayılmasına sebep olmuştur. Türkiye açısından bakıldığında, batılı değerleri benimseyen aydınlar ile halk arasında önemli bir mesafe oluşmuştur. Ancak kendi medeniyetimizin kaynağı olan İslam'dan uzaklaşmak, bizde de anarşiyi, terörü ve nihilizmi yükseltmiş ve medeniyet açısından bir arada kalmışlık krizinin yaşanmasına sebep olmuştur. Batıya yetişmek adına daha çok Batılılara benzemek, bütün kurumlarını Batı medeniyetinin değerlerini üretecek şekilde düzenlemek, kendi öz medeniyetimizle mesafenin oluşmasına sebep olmuştur. Diriliş düşüncesi, bu krizi aşmaya odaklanmış bir hareket olarak kabul edilebilir.

Öne Çıkan Eserleri

- *Diriliş'in Çevresinde*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 1975.
- *İslam*. İstanbul. Diriliş Yayınları, 1975.
- *İslam'ın Dirilişi*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 1975.
- *Ruhun Dirilişi*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 1974.
- *Diriliş Neslinin Amentüsü*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 1976.
- *Diriliş Muştusu*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 1980.
- *İslam Toplumunun Ekonomik Strüktürü*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 1974.
- *Mehmed Akif*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 1974.
- *Yunus Emre*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 1974.
- *Gün Doğmadan* (Şiirler). İstanbul: Diriliş Yayınları, 2013.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Şakir Diclehan. *Sanat ve Düşünce Dünyasında Sezai Karakoç*. İstanbul: Pirhan Yayıncılık, 1980.
- Turan Karataş. *Doğunun Yedinci Oğlu Sezai Karakoç*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001.
- Münire Kevser Baş. *Diriliş'in Yapıtaşları: Sezai Karakoç'un Düşünce ve Sanatında Temel Kavramlar*. Ankara: Lotus Yayınları, 2007
- Hece Dergisi. *Bir Uygarlık Tasarımı Olarak Diriliş*. Ankara, 2003: 16.
- Mehmet Çelik ve Yakup Çelik. *Sezai Karakoç*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2010.

—Mahmut Hakkı Akın

Barkod okuyucusu aracılığıyla, bilginle ilgili video sunumu izleyebilirsiniz.



Neyi, Nasıl Arıyoruz?

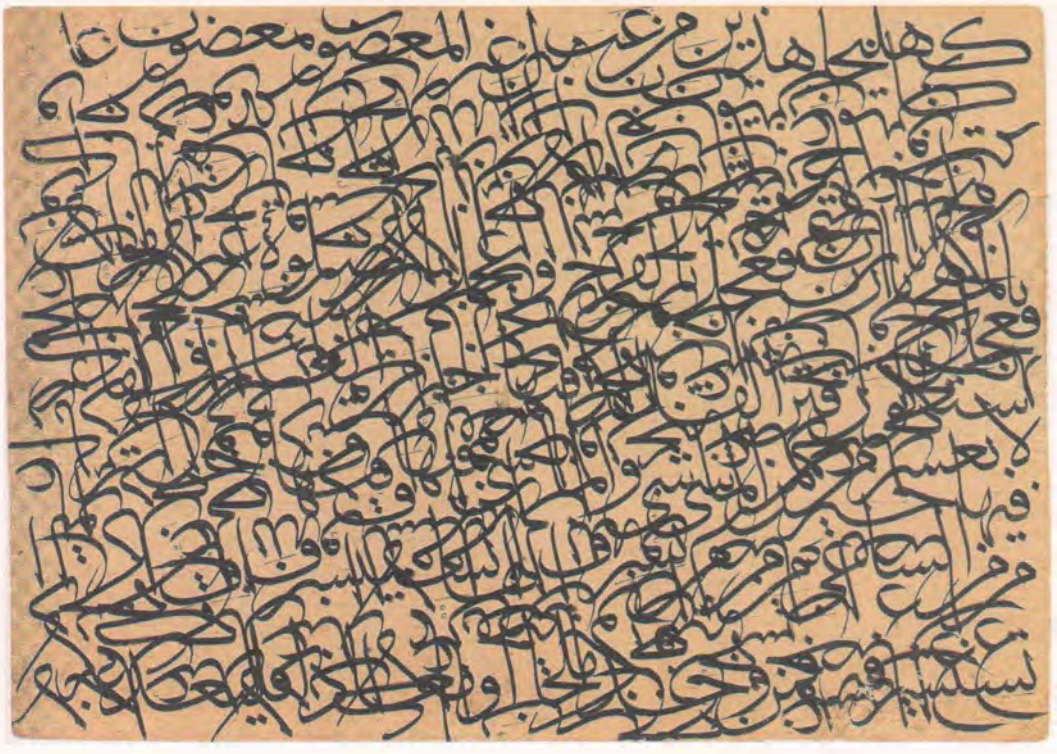
M. KAYAHAN ÖZGÜL

ARAYIŞ bilimin, sanatın ve felsefenin aslî vazîfesidir; lâkin nihaî maksadı değildir. *Pax Ottomana*'nın hüküm sürdüğü huzur ortamının mevcut arayışları da işte bu çerçevede gerçekleşir. Dert yoksa, derin ve telâşlı arayışlara da sebep yoktur. Eldekiler zaten zihnî/fikrî ihtiyaçları karşılayıp, mevcut soru(n)ların karşılığı olmaya devam ederken, kullanılan ilmî, felsefî ve bedîî malzemeyi yenilemek niçin gereksin? Ne zaman ki, Osmanlı'nın harp ve siyaset meydanında bileğini bükenler çoğalmaya başlar ve mağlûbiyetlerin telâfîsi mümkün olmaz, işte o zaman, arayışlar da bir araç olmaktan çıkıp amaca dönüşürler.

Adına "arayış" dendiğine bakılarak, bilinmeyenin araştırıldığı bir sürecin kasdedildiği sonucu çıkarılmamalı. Problem kadar, çözümü de ayan beyan ortadadır. Madem ki problem Avrupa karşısındaki duruştan kaynaklanmaktadır, o halde çözüm de orada bir yerlerde gizlidir. Bir başka söyleyişle, zehir doğru dozda alınırsa panzehir olacaktır. Yönü ve kasdı bu kadar net bir şekilde ortada olana "arayış" denebilir mi, sorusu anlamlı görünse de epeyce kolay bir cevabı vardır. Osmanlı XVIII. asır başlarından beri aradığını bulmuştur da bulduğunu hangi alanlarda, ne kadar kullanabileceğine dair olan arayışları sürmektedir. Anlaşılan o ki, bu alan ve doz arayışlarının ilk karşılığı "sınf-ı askeriyye"de teknolojik yenilenmelerle ve Avrupaî donanımları olan bir kurmay sınıf oluşturulmasıyla alınmıştır. Ardından, stratejik önemi bulunan sivil bürokrasi için kalifiye eleman yetiştirecek mekteplerin, modern entellektüel donanımın akılcı temellerini öğreten Mühendishâne, Tıbbiye gibi yeni fikir yuvalarının açılması gelecektir.

"*Ex oriente lux*" (ışık Doğu'dan gelir) mottosu bir gerçeğin ve bir doğrunun ifadesidir; ama güneşin doğduğu er saatler için... Arayışların ilk önemli sonuçlarından biri burada belirir: Vakt-i zevâl geldiğinde Şark da ışığını Garp'tan almaya mecburdur. Mecburdur, lâkin ortada önemli bir engel vardır. Şark, kökü derinlere inmiş olan unsurlarını değiştirmekte her zaman ağır ve temkinli davranırken, arayış sonuçlarını uygulamakta çok istekli olmayacaktır. Diğer yandan, bu is-

Ortaköy Câmii



Hattat Ahmet Kamil Akdik'e ait karalama (meşk).

teksizliği ortadan kaldırmanın basit bir yolu da vardır; değişime fikrî zeminden, özden değil, şeklî olandan, kabuktan başlamak... Doğulu zihin, zâhiri bâtının biçimlendirdiğine samimiyetle inanmasına rağmen, uygulamada hep kabuğun özü etkilemesine izin verir. Demek ki, devlet birşeyleri yerinden oynatmaya karar verdiğinde, işe başlamak için önce zeminin altında kalan temele, köke değil de meyveye, yaprağa el atması gerekecektir. Daha açık söylemek lâzım gelirse, devletin ihtiyaç duyduğu radikal değişimler için seçilecek başlangıç noktaları Osmanlı'nın şarklı reflekslerinin harekete geçmeyeceği yahut daha az direnç göstereceği şeklî alanlardan seçecektir. İşte bu sebepledir ki, askeriyede değiştirilecek yerlere kıyafetten, bürokraside değiştirilecek unsurlara teşrifat sisteminden, sosyal hayatın yeniliklerine ev mefruşatından başlanır. Tekraren söylemek gerek: Bu seçimlerin sebebi olarak değişimleri sathî anlamak, mazrûfu değiştirmektense zarfı değiştirmekle yetinmek, derinlikli düşünememek gibi sebepleri göstermek mümkün ise de Şark'ta değişimin başkaca bir yolu olmadığı bilinmelidir. Nitekim, Türkiye Cumhuriyeti de benzer bir değişim programı uygularken, milletin zihninden önce kıyafet, alfabe, takvim gibi öze temas etmeyen, şeklî yanlarını önceleyecektir.

Dahası var. Şayet bu değişimin model alınan öznesi olarak Avrupa değil de Şark, özellikle de müslüman Şark seçilecek olsa yaşanmayacağından hiç şübhe duyulmaması gereken bir başka refleks daha devrededir. Asırlarca "dârü'l-harb" olarak gördükten ve bütün münasebetlerini de bu anlayış üstüne kurduktan sonra, şimdi "küffâr"ın terakkîsinden istifade etmek kolay kabullenilebilecek bir anlayış değildir. Bu büyük engeli aşmak için tebeasının nabız atışlarından haberdar ve ona göre şerbet hazırlamayı bilen idarecilere ihtiyaç vardır. Doğrusu istenirse, Osmanlı'nın arayışları bir "aksâ-yı emel" olarak doğrudan Avrupa'yı göstermez; zîrâ, derinlerdeki amaç "batılı" olmak değil, sadece

Batı'nın ilmine, fennine, kültürüne adaptasyondur. O sebeple de Avrupalı olandan ziyade, onu özümseyerek yol almayı başarmış devletlerin tecrübelerine yönelmek çok daha akıllıca bir hatt-ı hareket olarak belirlenir. Bilhassa Büyük Pietr'in Rus topraklarında gerçekleştirdiği reformlar dikkatle, ibretle ve gıbta ile takip edilir. Çarın gayretleri ve onu takipçisi olanların Rusya'da gerçekleştirdikleri önemli olsa da Osmanlı için örnek alınamaz; Devlet-i Aliyye'nin kuzeydeki ezelî düşmanından bir model olarak istifadesinin hoş karşılanmayacağı açıktır. Yine de çarlığın batılılaşma tecrübelerinden dikkatlice istifade edildiği farkediliyor. Pietr'in 1707'de Moskova'da kurduğu matbaayı Müteferrika'nın izleyişi, kurduğu akademiyi Mühendishâne'nin takibi, hattâ isyankâr kapıkulu askerleri olan "strelitz"leri Kreml Meydanı'nda cezalandırıp sonra da "Noviy Stroy" adı altında yeni bir ordu kurması ile Sultan Mahmud'un Yeniçeri Ocağı'nı yok edip yerine tam da "Noviy Stroy"un tercümesi olan "Nizâm-ı Cedid" ordusunu tesisi bile bu dikkatli takibin sonuçlarındandır.

Osmanlı, Avrupaî olana adapte için de Avrupalı olanın adaptesi için de Rusya'nın tecrübelerinden istifade eder etmesine de buradaki önemli mesele, paylaşılan bu kazanımların asırlardır en büyük hasım olarak bilinen "Moskof"tan, dahası "gâvur"lardan alınmasıdır. Bu sebeple pekçok yenileşme gayretinin sırf "gâvur îcadı" sayıldığı için reddedildiğinin örnekleri de az değildir. O hâlde, feraset ve kiyaset sahibi idarecilerin yapacağı, Rusya'dakine benzer yenileşme tecrübeleri olan müslüman bir ülke bulmaktır. Uzaklarda arananın aslında pek yakında bulunduğu çabuk farkedilir; bu yeni model Mısır'dır. Kahire, hem Osmanlı'nın tarihî, siyasî ve kültürel bir parçasıdır, hem de bütün çok renkliliğine rağmen, müslüman toprağıdır. Napolyon'un Mısır Seferi'ni takip eden gelişmeler, Kahire'nin İstanbul'dan önce pekçok yeniliği benimseyip yaygınlaştırmasını sağlamıştır. Mısır'ın bir hıdiviyet olarak otonomi edinmesinden sonra, Devlet-i Aliyye için yeniliklerin gümrük kapısı, test edilip onaylandığı laboratuvar ve ilk tatbikat alanı Mısır olacaktır. Orada kabul gören yenilikler birkaç yıla kalmadan İstanbul'da da uygulamaya konacak; ya hiç tepki görmeden ve devletin başını ağrıtmadan ya da anlaşılabilir, halledilebilir itirazlar eşliğinde faaliyete geçecektir.

Mısır Vâlîsi Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın ıslâh edilmiş bir ordu kuruşu 1816'da, Piyade Mektebi 1820'de, Bulak Matbaası 1822'de, Kasrü'l-ayn Askerî Mektebi ve Medrese-i Erkân-ı Harb 1825'te, İtalya'dan sonra Fransa'ya askerî öğrenci gönderilmesi 1826'da, ilk gazete olan *Vekayiu'l-Mısriyye* 1828'de... Üstünkörü seçilen şu teşebbüslerin İstanbul'daki karşılıklarını araştırmak bile, Kahire'nin model olarak önemini ortaya çıkaracaktır. Böyle bir mukayeseli araştırma sonucunda kolayca farkedilir ki, Mısır'da uygulanan her yenilik, birkaç yıla kalmadan İstanbul'da tekrarlanmaktadır. Kahire'nin bu önceliği ve öncülüğü sosyal alanlara doğru yayıldığında, sonuçları da başka başka yerlerden alınmağa başlanır. Sultan Mahmud'un fes inkılâbından batılı hayat tarzına geçilmesine, Fransız modasını takip ederek giyinmekten tenezzüh alışkanlıklarına kadar pekçok alanda "Mısırlı"nın izlerine basılarak ilerlendiği görülür. Dahası, politik yenilikler de önce orada kabul görür; meşrûtiyetçi, cumhuriyetçi, ihtilalci fikirlerin büyük kısmı İstanbul'a Kahire üzerinden iletilir. Jöntürklerin Avrupa'ya firar edenlerinden fazlası Mısır'a sığınır veya mâlî-fikrî desteği oradan alırlar.

* * *

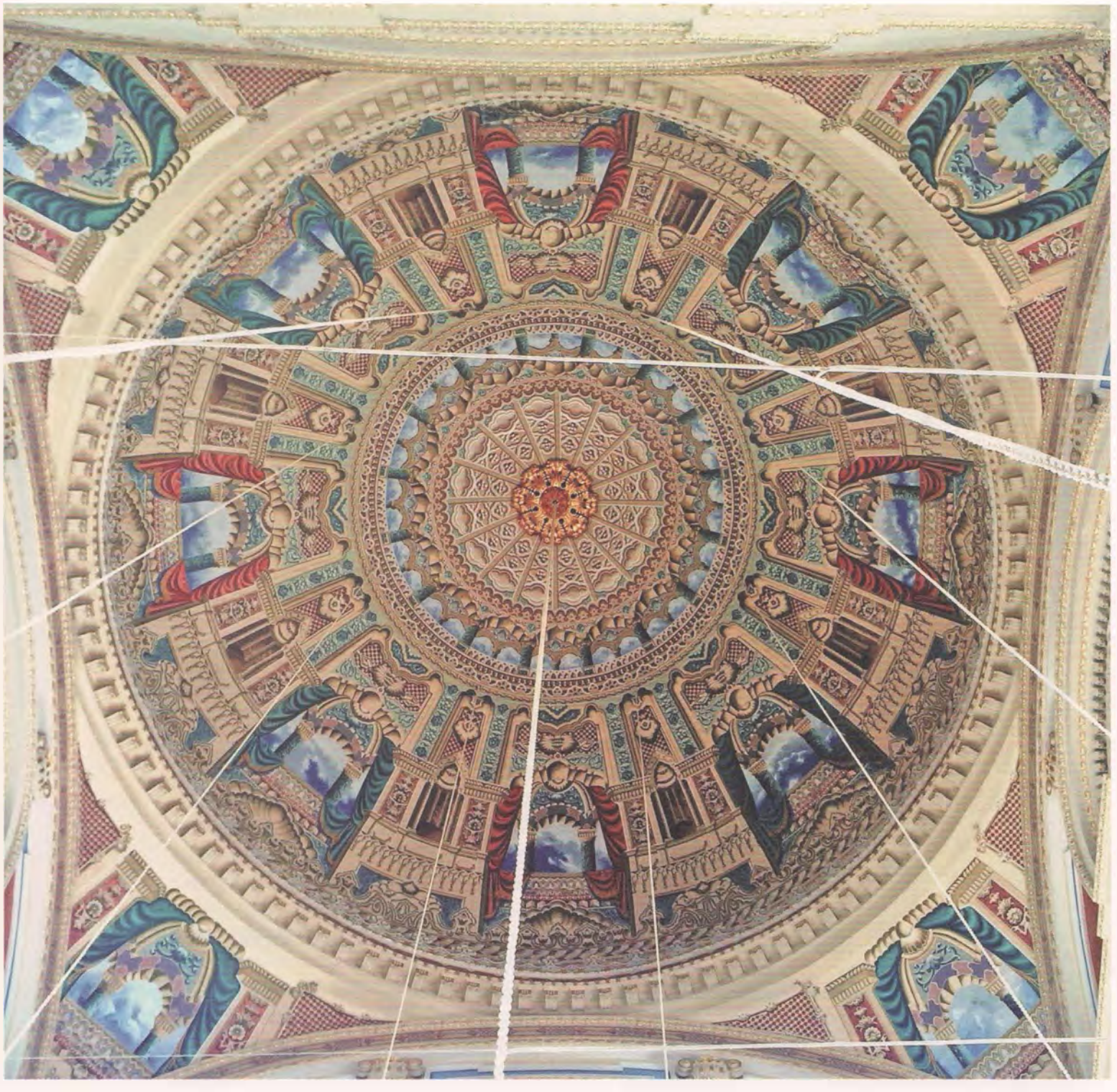
Arayışların başlaması için, devletin kendi varlığını diğer milletlerle karşılaştırma imkânı bulması ve böyle bir mukayeseden zararlı çıkması gerekir. Sadece muharebe meydanlarında karşılaşılan kavimlerle yapılacak kıyaslamalar –tabiî olarak– harp sanayilerinden ibaret kalacaktır. Aslolan o teknolojik gelişmişliğin arkasındaki zihni, bilgiyi, merakı, disiplini, ısrarı, emeği farkedebilmek ve onun kazanılması yollarını araştırmak iken, genellikle aynı hataya düşülür ve üstünlük getiren ürünlerin transferi ile eşitlik sağlanabileceği zannedilir. Diğer taraftan,

ordularla değil de insanlarla yüzyüze gelerek başlatılan bir kıyaslamada daha soyut ve insanî, daha kültürel ve entellektüel değerlerin tartılması da mümkündür. Osmanlı'nın böyle manevî birikimlerini test edebileceği bir ortamın hiç doğmadığı, Batı karşısında tamamen konserve bir hayat yaşandığı, her iki dünyanın insanlarının medenî şartlarda yüz yüze gelmedikleri kanaati hayli yaygın olmasına rağmen, doğru değildir.

İstanbul'da sefarethânesi bulunan Avrupa devletlerinin değişik vesilelerle düzenledikleri balo, davet ve gösterilere Devlet-i Aliyye'den önemli isimlerin davet edildiğine sıkça rastlanır. Sözgelimi, 1672'de faaliyete geçirildiğinden beri, Fransa'nın sefarethânesinde her pazar oyunlar sahnelendiği; İstanbul'un yerlisi olan davetlilerin de rahatça seyredebilmesi için amfiteatr yaptırıldığı; dahası, müslüman kadın seyirciler için bir de kafesin hazırlatıldığı biliniyor. Sefirlerin Osmanlı sarayına takdim ettikleri mobilya, tablo, müzik aleti, silah, oyuncak gibi yüzlerce tuhafiye de tanışıklığı artırdığı için önemlidir. Benzer şekilde, Avrupa'ya gönderilen Osmanlı sefirlerinin "sefaretnâme" diye anılan raporları ve Frenk toprağında kazandıkları görgü de büyüktür. Bilhassa ikamet elçiliklerinin açılmasından sonra, işi bitince geri dönmeyip batılı pâyitahtlarda kültürlenme görevini sürdüren sefirlerin belirmesi, yenilenme adına büyük bir kazançtır.

"Memâlik-i Osmâniyye"nin bilhassa ticaret şehirlerine yerleşip âdetâ yerli ahalîye karışan levantenlerin yakın çevrelerindeki Türklere kültürlerini tanıtmakta epeyce başarılı oldukları anlaşılıyor. Diğer taraftan, Osmanlı'nın gayr-ı müslim tebeası zaten bir yanıyla kendini Avrupalı sayar. Bilhassa varlıklı Ermeni ailelerin, asırlardır çocuklarını Avrupa'da okutarak sürekli bir kültür transferi sağladıkları hemen farkedilir. Dolayısıyla, Batı'da burjuvazinin doğuşu, romantizm, milliyetçi kımıldanışlar yahut cumhuriyetçi fikirler de büyük ölçüde onlarla taşınır ve Osmanlı topraklarına dahil olduklarında öldürücü birer silaha dönüşürler. Avrupaî zevkin bir yansıması olan Türk baroğunun kurucusu ressam, bestekâr ve mimarlar arasında cidd, bir mikdarını ekalliyetten sanatkârların oluşturması da bu bakımdan şaşırtıcı değildir. Benzer şekilde, Devlet-i Aliyye'nin yurtdışına öğrenci göndermeye başlaması, taşınacak bu kültürel hamûlenin bir kısmını da onların omuzlaması anlamına gelecektir.

Diğer taraftan, batılı din kültürünün tanıtılmasında misyonerlerin büyük pay sahibi olduğu unutulmamalıdır. Türkçe öğrenip yerli ahalînin itikadî özelliklerini, âdetlerini kavradıktan sonra, onlarla samimiyet kurmaları, misyonerleri batılı kültürün sıradan insana ulaşmasında önemli bir taşıyıcı hâline getirir. 1844'te alınan bir kararla tanassur edenlerin idamının gerekmediği resmen bildirilince, misyonerlik faaliyetleri daha cüretkârca yapılmaya başlanacak; Kitâb-ı Mukaddes başta olmak üzere, İsevî literatürün pekçok metni kiliselerin ve misyoner kuruluşlarının matbaalarında basılıp, serbestçe dağıtılacaktır. Konu buralara gelmişken, tam tersi yönde, mühtedîlerin önemine de dikkat çekmek gerekir. Sonradan müslümanlığı seçenlerin bir kısmını Türk'e esir düşenler, bir kısmını da mültecî olarak Osmanlı'ya sığınanlar oluşturur. İspanya ve Portekiz Yahudilerinin ilticası kadar önemli görünmüyor olsa gerek ki, ne İsveç Kralı Demirbaş Şarl'ın beş yıl (1709-1714) boyunca maiyetiyle beraber Osmanlı'nın kanatları altında yaşayışı, ne de Erdel Beyi Rákóczi'nin ölene kadar süren misafirliği (1717-1735) dikkat çekiyor. Mezhep savaşlarından kaçan Fransız Huguenotlarının yahut 1745 isyanından sonra İngiliz zulmünden kaçan İskoçların Osmanlı topraklarına sığınmaları gibi pekçok hadise aydınlatılmaya muhtaçtır. 1774'te Rus zulmünden kaçıp Devlet-i Aliyye'ye sığınan Lehler ve Polonezköy'e kadar uzanan tarihleri farkedilmiyorsa bile, Fransız İhtilâli'nden kaçan aristokratlar ile on yıl sonra Bonapart'ın Consulat idaresinden kaçan cumhuriyetçilerin İstanbul'da yarattığı etkiler araştırılmayı bekliyor. Hiçbiri sıradan olmayan bu toplu sığınmacıların yeni ülkelerine hizmet edenleri, ihtidâ edip daha hızlı yükselmeyi seçenleri az değildir. Böyle bin-



Ortaköy Câmii kubbesi.

lerce kişiden oluşan topluluklar hâlinde gelen mültecîler bir yana, tek başına yahut ailesiyle gelen münferit sığınmacılar da ciddî bir yekûn teşkil eder ve bunların büyük kısmı, kazandıkları önemli bir hüneri Osmanlı'nın hizmetine sunmak istediklerini söyleyerek müsaade koparırlar.

Bu ciddî yekûne --oryantalist etkilerle– sayısı gitgide kabaran seyyahlar, ressamlar ve müzisyenler, gezgin kumpanya ve truplar, tüccarlar da eklenince, Osmanlı'ya doğru debisi yüksek bir kültürel akışın olduğu hemen farkedilecektir. XIX. asırda hem bu kültür akışı daha hızlı hem de kabul görüşü daha engelsizdir. Bilhassa İngiliz ve Fransız gemilerinin hamûlesi "eşya" olmaktan ziyade, "maddî kültür unsurları" diye adlandırılmaya daha müsaittir. *Takvîm-i Vekayi*'de ve *Cerîde-i Havâdis*'te görülen satış ilânları bile, duvar kâğıdından çatal-bıçak takımına, mobilyadan piyanoya, faytondan "fotografya"ya varana kadar pekçok nesnenin kültürel olarak kabulünü haber veriyor. Ruznâme-i Cerîde-i Havâdis'in 44. sayısından öğrenildiğine göre, sadece 1276 (1859-1860) yılında Osmanlı topraklarına Fransa'dan 500.000, İngiltere'den 1.400.000, Almanya'dan 150.000 kese akçelik "emtia-i mütenevvia" gelmiş ve bu malları 27.029 gemi taşımıştır. Bu kocaman rakamlar, iktisadî olduğu kadar, kültürel olarak da dışa bağımlı bir dönemin başladığını haber vermekte...

Herbiri değişik vesîlelerle "memâlik-i Osmâniyye"ye gelmiş, bir iz bırakarak gitmiş veya bir ferdi, bir sâkini, bir memuru olarak Devlet-i Aliyye'ye hizmet vermiş olan bu büyük insan gürûhunun "manevî kültür" üzerindeki etkilerinin gemiler dolusu eşyadan çok daha derin olduğu bilinmelidir. Bunların bazısı tercüman olarak hizmet vermiş ve XV. asırdan başlayarak Batı dillerinden Türkçe'ye edebî-felsefî eserler tercüme etmiştir. Bazısı bestekâr olarak, mûsikîye yeni türler ve sesler eklemiş; bazısı da mimarîye ve peyzaj mimarîye farklı güzellikler katmış; bazısı resimle olan ilişkimizi silbaştan biçimlendirmiştir. Gramerimizi, sözlüğümüzü onlar hazırlamış; İslâmiyet'ten önceki tarihimizi ve o tarihin temel kaynaklarını onlar araştırmış; atalarsözü hazînemizi onlar derlemiş; romanla, tiyatro ile tanışmamızı yine onlar sağlamıştır. Bir mânâda, Tanzîmat sonrasının arayışları, aslında bu gürûhun gizli veya açık desteğiyle ortaya konmuş malzemeler üzerinden olacaktır.

* * *

Tam da burada sorulması gereken soru şudur: Tanzîmat, bu arayışların resmî başlangıcı mıdır yoksa nihaî neticesi mi? Buna cevap vermek hayli zordur; çünkü, körlerin fil tarifine dönen "tanzîmat" tefsirleri ortasında kalmışken, muhkem bir cevap bulmak nasıl mümkün olabilsin? Belki de bu sorunun doğuracağı sorulara dönmek ve herşeyi bir başka sorunun ışığında değerlendirmek gerek: Tanzîmat neyi tanzim ediyor? Bunun cevabı, arayışları da doğru kavramamıza yardımcı olabilir. Sultan Mahmûd'un ısrarla "tanzîmât-ı hayriyye" diye andığı düzenlemeler ordu, maarif, maliye gibi alanlardaki kurumsal ıslâh çalışmaları iken, Sultan Mecid devrinde aslî hedef insan ve kültürel hayat olacaktır. Sultan Mahmûd'un vefatı üzerine, pekçoğu yarım kalan işlerin neticelendirilmesi gayretleri Sultan Abdülmecid devrinde de sürdüğü için, her iki dönem arasındaki hedef farklılığını çabucak tesbit etmek mümkün olamayabilir; lâkin, şunu rahatça söylemek mümkündür ki, "devr-i Mecidî"nin öncelikli tanzîmatı ruhlar üzerinde olmuştur ve bunun resmî adı "temeddün"dür. Bir başka söyleyişle, "garplılaşma"dan beklenen asrî Avrupa medeniyetine dâhil olmaktır.

Söylemesi ve yazması zor gelse de Osmanlı'nın Batı ile olan ilişkisi bir Caliban-Prospero ilişkisidir. Shakespeare'in *Fırtına*sında bir cadının vahşî oğlu olarak geçen Caliban, Prospero tarafından eğitilerek insan hâline sokulur. Prospero ona dil öğretir ve "kelimeler verir". Caliban artık bu emanet kelimelerle konuşup, onlar kadar düşünecektir. "Civilisation" kelimesini alışımızda ve îcaplarını yerine getirmek için çabalayışımızda böyle trajik bir yan var. René Guénon, La crise du Monde moderne adlı kitabında,



Hilye, XIX. yy. Türkiye (The Met).

modern putların çoğunun aslında kelimelerden ibaret olduğunu söylüyordu. Avrupa'nın karşısındaki Osmanlı da Medeniyet'i bu âhir zaman putlarından biridir diye karşısında bulmuş ve ideal bir Caliban olarak onu diline dolamıştır. Aslına bakılırsa, 1756'da ilk defa Marquis de Mirebeau tarafından zikredilene kadar, Batı dillerinde de böyle bir kelime yoktur. Yine de kelimenin *Dictionnaire de l'Académie Française*'in üçüncü baskısında yer alabilmesi için 1798 yılı beklenecektir. Bir başka söyleyişle, XIX. asır gelene kadar, Avrupa'da da böyle bir kavram kullanılmamaktadır. Buna rağmen, kelimenin hızla oryantalist söyleme dâhil edildiği ve barbarların ehlîleştirilmesi anlamı kazandığı görülüyor. Hâl böyle iken, Osmanlı vahşî mesabesine indirilmeyi ve neredeyse tek başına ayakta tuttuğu İslâm medeniyetini bir yana iteleyerek, başka bir medeniyet dairesinin talebesi olmayı nasıl kabullendi, anlamak mümkün değilse de durum bundan ibarettir. Kelimenin resmen kullanıma girmesinden sadece kırk yıl sonra, 1838'de bir koldan sefir ve hâriciye nâzırı unvanlarını beraberce taşıyan Mustafa Reşid Paşa'nın, diğer koldan da Sadık Rif'at Paşa'nın "civilisation" kavramını kullandıklarını görürüz. Reşid Paşa ona "terbiye-i nâs ve icrâ-yı nizâmât" anlamını verip "hâl-i vahşet"te kalmamak için tek yol olarak gösterirken, Rif'at Paşa da "usûl-i me'nûsiyyet ü medeniyyet" diye karşılar ve 'ehlîleşmek'le eşler. Hâsılı, Devlet-i Aliyye'nin "garplılaşma" yanlısı olan ricâli de kavramın oryantalist içeriğinden haberdardır ve bundan rahatsız değildir.

Hâsılı, Osmanlı bu medeniyet değişikliğinin adına artık "tanzîmat" diyecek ve kavramı "icrâ-yı nizâmât" karşılığına kullanan Reşid Paşa'nın da sadrıâzamlığı boyunca onu "tanzîmât" ile eşlediği görülecektir. Bu tesli-

miyet ve kendini reddedişin sosyal vicdanda açtığı yaralar, yeni medeniyetin ödülleri ile sağaltılacak zannı yüksek olmalı. Hâlbuki, yaşananlar umulanlardan çok farklıdır. 1836'da İstanbul'a gelip Türkçe öğrenen Horatio Southgate, 1840'lı yıllarda bu coğrafyayı birkaç sene boyunca dolaştıktan sonra kaleme aldığı *Narrative of a Tour Through Armenia, Kurdistan, Persia, and Mesopotamia* adlı kitabında, Türkiye'nin Avrupa medeniyetinin (*civilisation*) nimetlerini istediğini, lâkin Avrupa'nın ona kötü alışkanlıklarını (*civilised vices*) gönderdiğini söyler ki, tamamen doğrudur. Lâkin *gözardı edilemeyecek şöyle bir gerçek de vardır: Maddî kültür ürünü olan teknik ekipmanı, silah*ı, mobilyayı, müzik âletini veya kıyafeti idhâl edip de onu oluşturan manevî kültüre kapılarını kapalı tutmak mümkün değildir. Her nesne, üreticisi olan düşünme, üretme, kullanma kültürüyle beraber gelir ve kapıları kilitli bulursa, pencereden veya bacadan sızıp yine de içeri girer. Yerli kültür, bu sızıntılara karşı kendini koruyacak donanımdan mahrum olduğu alanlarda teslim bayrağı çekerken, kendini nisbeten güçlü hissettiği alanlarda savunma refleksi ile davranır ve "türedi" olanı yok edemiyorsa bile *dönüştürmeyi başarır. Bu sayede, mûsikîde vals yahut sirto, mimarîde ve resimde Türk baroğu, edebiyatta adapte komedya, kıyafette istanbulin gibi melezlemeler belirir. Diğer yandan, Avrupa'nın medeniyet alâmetidir diye sunduğu "kötü alışkanlıklar" da acı* reçetenin bir parçası olarak kabul görüp uygulanmağa çalışılır. Fransızca konuşmak, alenen içki içmek, dans etmek, modaya uymak, baloya gitmek, kumar oynamak, *çatal-bıçak kullanmak gibi zevâhiri "medeniyetteki terakkîlerinin delili"* (*the proof of their progress in civilization*) sayanlar hızla artar. Yaşayışta ve düşünüşte olduğu gibi, sanatta da "alafranga" olanı yücelten genç bir kitlenin belirmesi bundan sonra olacaktır.

Meşhur cümledir; "Civitas sibi faciat civem" (devlet, kendi vatandaşını belirler) derler. Vatandaşını vahşî bir doğulu olmaktan kurtarıp, medenî bir Avrupalı hâline getirme kararı Osmanlı'nın resmî devlet politikasıdır. Devlet vatandaşını belirleme gayretine kapılmamış iken, tabiî hattında ilerleyen yakınlaşmaların birincil muhatabı İtalyanlardır. Portre ressamları, opera trupları, levantenler, modalar, balyoslar, Venedik'in karşısında olmasına rağmen, Türk toprağı sayılan Ermeni St. Lazarus Manastırı ve yetiştirdikleri, Murano camları, çeşmibülbüller, Donizetti Paşa, kantolar, düettolar, hattâ tulûat tiyatrosu hep İtalyanlarla olan yakınlaşmadan işaretler taşır. 1838'de İngiltere ile imzalanan Baltalimanı Anlaşması'nın akabinde, İtalyan etkisi azalırken çok ciddî bir İngiliz furyası başlar. Sâbık Londra sefiri Mustafa Reşid Paşa'nın siyasî eğilimleri, Britanya'nın İstanbul sefiri Ponsonby'nin Gülhâne Hatt-ı Hümâyûnu'nun ilânındaki katkıları, gemiler dolusu İngiliz malının kültürel etkileri, hattâ tek başına Redhouse bile bu furyanın bir ucunu temsil eder. İngiltere sempatisinin sona erişi Kırım Harbi yıllarındadır. Aslına bakılırsa, Kırım Harbi'nin kültürel etkileri büyüktür. Asırlarca karşı cephede görmeye alıştığımız İngiltere ve Fransa ile aynı saflarda olmak, Ruslara karşı güç birliği etmek kültürel olarak da önemli bir yakınlaşma sağlar. Fransız askerleri Dâvudpaşa ve Râmi kışlalarına yerleştirilirken, İngilizler de Selîmiye Kışlası'nı mesken tutarak şehrin gündelik hayatına karışırlar. Subayların bir kısmının İstanbul'a aileleriyle gelmesi ve ev kiralayarak şehrin sâkinleri arasına katılmaları da ayrıca önemlidir. Pera'nın kültürel olarak gerçek canlılığını o sıralarda kazan-



XIX. yüzyıl İran bölgesine ait bir çini.


اوجی
فرمایش شهبی لطفعلی خان ز
ساخته ان حاجی محمد حسین معمار


کارخانه استاد ابراهیم

dığı ve tiyatro, okuma salonu, taverna gibi sosyal mekânların hızla arttığı; kışlalarının yakınlığı sebebiyle, daha çok Fransız etkisi gösterdiği farkedilir. Harp esnasında İngiliz ordusunun hazırlıksız ve disiplinsiz oluşu, üstelik Ruslarla gizlice yaptıkları ittifakın öğrenilmesi gibi sebeplerle Britanya'dan yüz çevrilip, Fransa'ya –bir daha vazgeçmemek üzere– derin bir muhabbetle bağlanılır. Bundan sonra medeniyet rehberi ve modeli olarak Fransız kültürü benimsenecektir.

***

Kırım Harbi ateşkesle neticelendikten onsekiz gün sonra ilan olunan Islahat Fermanı medenîleşmekte bir sınıf daha atlatır. Ardından, harp sonunda imzalanan muâhede-nâmenin 7. maddesine göre, "saltanat-ı seniyyenin Avrupa hukuk-ı umûmiyyesi ve cemiyyeti menâfiinden hissedâr olmağa dâhil olduğu" ilân edilerek, Devlet-i Aliyye'ye medenî Avrupa memleketleri safına katılabileceğini gösterir bir icazet, bir geçiş vizesi verilmiş olur. Buna rağmen, unutulmaması gereken sosyolojik bir gerçek vardır: Her fikir kendi antipodunu yaratır. Avrupalılaşmak, batılılaşmak, muasırlaşmak yahut medenîleşmek adı verilen bu resmî hareketin bir antipodunun doğması ve tam aksi yönde, daha muhafazakâr, daha gelenekçi bir hatta doğru geri çekilenlerin belirmesi de kaçınılmazdır. Tanpınar bir "medeniyet buhranı edebiyatı"ndan bahsetmekte haklı; lâkin bu buhranın literatür taraması hayli şaşırtıcı olabilir. Sözün gelişi, "gâvur sultan" diye anılan Sultan Mecid'in devr-i saltanatı yılları incelendiğinde, medeniyet değiştirme gayretinin dinî boyutu hakkında bambaşka gerçekler ortaya çıkar. Ayasofya'dan ve Kâbe'den başlanarak, İslâm'ın asırlardır harap hâlde duran âbidevî eserlerini tamir gayreti çok önemlidir. Mekke'de Ebû Leheb'in ve Ebû Cehl'in hâlâ ayakta duran hânelerinin yıkılıp umumî tuvalet yapılmasını emreden bizzat sultandır. Diğer taraftan, önemli İslâm ve tasavvuf klâsiklerinin Arapçasının, Farsçasının ortada dolaşmasından ve çözümlemesi dil bilen üç-beş kişinin tekelinde kaldığı için, halkın onlara mahkûm olmasından duyulan rahatsızlıkla, büyük bir tercümecilik faaliyeti başlamıştır. Bu eserlerin bir kısmı Mısır'daki Bulak Matbaası'nda, diğer kısmı da Matbaa-i Âmire'de çoğaltılarak, avamın aracısız olarak diniyle buluşması sağlanmıştır. Kuşadalı Şeyh İbrahim Efendi'nin "Şimdi tekkeleri meyhâne, kerhâne ediyorlar" diyerek evine çekilmesi ile başlayan bir süreçte, artık dergâhların ömrünü ve işlevini tamamladığı kanaati yaygınlaşacak ve Osman Şems Efendi başta olmak üzere, pekçok büyük şeyh tekke ile münasebetini koparacaktır. Bunun sanattaki karşılığı ise gitgide daha profan bir alana doğru kayıştır. Artık sanat dinin sözcüsü, alâmeti veya destekçisi olmaktan çıkıp, istiklâlini ilân etmektedir. Mûsikîde kâr gibi büyük saz eserlerinin yerine şarkıların rağbet bulması, edebiyatta "nasîhat-âmîz" olmayı amaç saymaktan çıkaran eserlerin belirmesi, bir mânâda gözün resim ihtiyacını karşılayan hattın yerini tabloların alması gibi...

Söz buraya gelmişken, XIX. asrın sanat ve tefekkür dünyasını etkileyen son bir unsurdan daha bahsedilmelidir. Medeniyet değişikliği kapsamında Avrupa'dan idhâl edilen önemli bir değer de ahlâktır. Asırlarca Ahlâk-ı 'Alâî okuyarak kendini biçimlendiren bir toplum, artık batılı hassasiyetlerle davranmayı öğrenecektir. Lâkin, hangi Batı?... Aristokrasinin hükümran olduğu Batı'nın klasik değerleri Pax Ottomana'ya ve onun emperyal bir devlet olma pratiklerine çok da uzak düşmez. Oysa devran dönmüş ve XIX. asır burjuvanın hakimiyetindeki yeni bir ahlak anlayışıyla gelmiştir. Aristokratın hümanist, akılcı, evrenselci, kaynağını dinde bulmayan ahlâkına mukabil, burjuva dindardır, milliyetçidir, ruhçudur, yerli ve yereldir; ahlakı da bu özelliklerinin bir yansımasıdır. Sanatı da etkileyecek olan yeni ahlak, kaynağını burjuvazinin dikkatlerinden alır ve yeni kaynağını Sadık Rif'at Paşa'nın Risâle-i Ahlâkında bulur. Artık sanattaki "şûhâne edâ" müstehcen bulunacak, cinsel sapmalar yadırganacak, "vatan", "millet" gibi kavramlar önemsenecek, "efkâr-ı umûmiyye" dikkate alınacak ve romantizm yüceltilirken dinî hassasiyetler de saygıyle bir kenara



XIX. yüzyıl rokoko örneği

ayrılacaktır. Levnî'nin "sîne uryan", çakırkeyf yosmalarını, Enderunlu Fâzıl'ın Hûban-nâmesini, sermimar Kayserili Mehmed Ağa'nın tarzını yahut Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Mârifet-nâmesini artık geride bırakmak gerektiğini hissettiren yeni bir dönem başlamaktadır. Bu yeni dönem, gittikçe gücünü ve nüfuzunu kaybeden ulemânın, yerini yeni medeniyet havârîleri olan bürokratlara ve kalem efendilerine terketmesini, sosyal aydınlanmayı artık câmi, medrese ve dergâhların değil, Tercüme Odası gibi büroların, modern okulların ve gazete idarehânelerinin üstleneceğini haber vermektedir.

Hâsılı, asırlardır İslâm medeniyeti içinde yer alan Osmanlı'nın XIX. asırda bir devlet politikası hâline getirdiği medeniyet değiştirme gayreti her vechesiyle başarılı olamasa da derin izler bırakmış ve sanatta dönülmez bir yola girilirken, tefekkürde de tamir edilmez yaralar açılmıştır. Bundan sonrasında, Avrupa medeniyetinin içinde yer almadığı herhangi bir alternatifi tartışmak mümkün olmayacak; sadece, ondan alınacakların dozu üzerinde ittifak edemeyenlerin münakaşaları izlenecektir.

BİLGİNLER

Abdülbâki Nâsır Dede

(ö. 1821)

Mevlevî şeyhi, şair, mûsıkîşinas

Seyyid Abdülbâki Nâsır Dede Efendi, 1765 yılında İstanbul Yenikapı semtinde doğdu. Babası, Yenikapı Mevlevîhanesi şeyhlerinden Ebûbekir Dede, annesi Galata Mevlevîhanesi şeyhlerinden Kutbünnâyî Osman Dede'nin kızı Saîde Hanım'dır. Abdülbâki Nâsır Dede'nin kendisinden bir büyük bir de küçük olmak üzere iki kardeşi daha vardır.

İlk eğitimini babası Ebûbekir Dede'den alan Abdülbâkî Nâsır Dede, babasının 1775'te vefatından sonra Arapça, Farsça ve dinî ilimleri Milasmüftüsüzâde Halil Efendi'den tahsil etti. Mûsiki bilgisini dergâhtaki mûsikişinâslardan öğrenerek kendisini yetiştiren Abdülbâki Nâsır Dede, kısa bir süre sonra dergâhta semâ meşkedip âyinlere dahil oldu. Klasik ney icrasının son ustalarından olan Abdülbâki Nâsır Dede, ağabeyi Ali Nutkî Dede'nin şeyhliği sırasında ise meşk ettiği mevlevîhanenin neyzenbaşılığı görevinde bulundu. 1801'de ağabeyinin vefatı üzerine Hacı Mehmed Çelebi tarafından şeyhlik ünvanı ile aynı mevlevîhaneye tayin edildi. 1814'te Kazasker Mekkîzâde Mustafa Âsım Efendi tarafından dergâhın tüm vakıf işlerine bakmakla da görevlendirilen Abdülbaki Nasır Dede, ölümüne kadar bu vazifesini sürdürdü. 20 Cemâziyelevvel 1236 (23 Şubat 1821) cuma günü vefat eden Abdülbaki Nasır Dede, Yenikapı Mevlevîhanesi hazîresine defnedildi. Yerine ise oğlu Receb Hüseyin Hüsnü Dede şeyh olarak görevlendirildi.

Mûsıkî Tarihindeki Yeri

Mevleviyye tarikatı şeyhleri arasında önemli bir yeri olan Abdülbâki Nâsır Dede, III. Selim ve II. Mahmud devirlerinde şöhret bulmuş ve her iki padişahtan da yakın ilgi görmüştür. II. Mahmud zamanında padişahın huzurunda icra olunan küme fasıllarında da bulunan Abdülbâki Nâsır Dede, telif eserleri, besteleri ve yetiştirdiği öğrencileri ile kadim musikimizin önemli isimlerden biridir. Hammâmîzâde İsmâil Dede'nin ney hocalığını da yapan Abdülbaki Nasır Dede, suzidilara makamında III. Selim'in Ayin-i Şerifi, peşrevi/düyek, saz mesaisi ve Seyyid Ahmet Ağa'nın peşrevi/devrikebir'i gibi besteleri mevcuttur. Ayrıca Isfahan makamında bir ayin bestelediği de bilinen Nâsır Dede'nin bu eseri günümüze ne yazık ki ulaşamamıştır. Yine Nasır Dede; dilâviz, dildar, gülruh, hisar-kürdî ve rûhefzâ adlarında beş makam ve "şîrin" isminde yirmi iki vuruşlu bir usul icat etmiştir. Abdülbâki Nâsır Dede, Türk mûsikîsinin amelî(icra) kısmı ile birlikte bilimsel yönünü de ele alarak eski "Edvâr" kitaplarını dikkatlice incelemiştir. Edvâr kitaplarının her birini diğerleri ile karşılaştırmış özellikle mûsikînin fizik ve akustik yönlerini incelemiştir.

Sultan III. Selim mûsikîmizde nota ihtiyacını zaman zaman dile getirmesi üzerine yeni bir nota sistemi geliştirmiştir. Abdülbâki Nâsır Dede'nin ebced notasından geliştirdiği yeni nota da harfler noktasız yazılmıştır. Süreleri gösteren rakamları müzik yazısının altına yazan Abdülbâki Nâsır Dede'nin ebced müzik yazısı hem söz hem de saz müziğinde kullanılmıştır.

Eserleri:

1. *Dîvân:* Yaklaşık 3000 beyitten oluşan bu eserde Abdülbâki Nâsır Dede, Nâsır mahlasını kullanmıştır. Nâsır Dede, dîvânında birbirinden farklı usul, makam ve saz aletlerinden oluşan mûsikî terimlerini kullanmıştır. Müzik terimlerinin geçtiği beyitlerde bir çok edebi sanatı da ustalıkla kullanan Nâsır Dede, mûsikî ve edebiyat gibi iki derin ve latif sanatı adeta birleştirmiştir. Eserin müellif hattı ile olan tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Nâfiz Paşa, nr. 941).

2. *Terceme-i Menâkıbü'l-ârifîn (Terceme-i Eflâkî):* Amcasının oğlu Sahih Ahmed Dede'nin teşvikiyle ve bazı ilâvelerle 1793-1797 tarihleri arasında yazdığı bu tercüme eser, Ahmed Eflâkî'nin Menâkıbü'l-ârifîn adlı eseridir. III. Selim'e ithaf edilen eserin müellif nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Nâfiz Paşa, nr. 1126), diğer nüshası da Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndedir (Emanet Hazinesi, nr. 1205).

3. *Şerh-i Ta'rîb-i Şâhidî: Tuhfe-i Şâhidî* adlı manzum Farsça-Türkçe lugatın, Arapça'ya tercümesi olan Ta'rîb-i Şâhidî'ye 1799 tarihinde yazdığı bir şerhtir. Eserin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Nâfiz Paşa, nr. 1483).

4. *Defter-i Dervîşân:* Şeyh Ali Nutkî Dede tarafından başlanılıp ve onun vefatı üzerine Abdülbâki Nâsır Dede'nin yazmaya devam ettiği eserdir. Müellif hattı ile olan tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Nâfiz Paşa, nr. 1194).

5. *Tedkîk u Tahkîk*: 136 makam ve yirmi bir usulün kısaca açıklandığı mûsiki nazariyatına dair 1794 yılında kaleme alınan bir eserdir. Eserin müellif hattı ile olan bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Nâfiz Paşa, nr. 1242/1), vr. 2a-b, 37a-b, 40b, 43b, 44a, 45b

6. *Tahrîriyye:* Kendisin bizzat icat ettiği nota sistemini açıklayan ve bu nota ile yazılmış dört besteyi ihtiva eden bir eserdir. Abdulbaki Nasır Dede, Tedkîk u Tahkîk adlı eserini biraz daha genişleterek ve bazı eklemeler yaparak Tahririye'yi yazmıştır. Bu eserinde dedesi Nâyi Osman Dede'nin bulduğu notayı daha da geliştirerek yeni bir şekle sokmuştur.

Abdulbâki Nâsır Dede, padişahın Sûzidilâra makamındaki peşrevi ile diğer bazı eserleri notaya almış ve Sultan III. Selim'e sunmuştur. Bu eserin müellif hattı ile olan bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Nâfiz Paşa, nr. 1242/2).

Öne Çıkan Eserleri

- *Divan-ı Eş'âr.* (Şiir)
- *Terceme-i Menâkıbü'l-Arifîn (Terceme-i Eflâkî).* (Tercüme; 1793-1797)
- *Şerh-i Ta'rîb-i Şâhidî.* (Şerh; 1799)
- *Defter-i Dervîşân I - II.* (Şerh)

- *Tedkîk u Tahkîk*. (Musiki Nazariyatı)
- *Acem-Buselik Ayini*. (Beste)
- *Tahrîriyye*. (Nota ve Beste Kitabı)

—Arif Demir

BİLGİNLER

Mustafa Râkım Efendi

(ö. 1826)

Osmanlı hattatı

Ünye'den babası Mehmed Kaptan ile İstanbul'a geldi. Ağabeyi devrin meşhur hattatı İsmail Zühdî'nin yanında hafızlığını ikmal etti medrese tahsili gördü. Sülüs ve nesih meşk edip 1183/1769'de on yaşında icâzet aldı. Resme olan üstün kabiliyeti ile tanındı ve hüsn-i hatta ilerledi. Devlet ricâlinden çevresi arttıkça Saray'a girdi. Yaptığı bir resmi gören III. Selim portresini sipariş etti. Sâdece birkaç defa uzaktan padişahı görmekle portresini yaptı. Sultâna arz ettikten sonra atâ ve ihsana nail oldu. Dehası fark edildi teşvik gördü, sarayda müderrislik pâyesi aldı. Şehzâdelere hat hocalığı yapmaya başladı. Sikke ressamlığından sonra Tuğrakeş oldu. II. Mahmud tahta çıktıktan sonra hocası Mustafa Râkım'a sırası ile Edirne, Mekke ve İstanbul kadılığı payesi ile Anadolu kadıaskerliği pâyesi verdi. Sonraları fiilen Anadolu kadıaskerliği de yapmıştır. Saraylı bir hatun ile evlendirilmiş ama çocuğu olmamıştır. Vefatından sonra vasiyeti üzerine Atikalipaşa Cami yakınına defn edilmiş, hanımı tarafından türbe yaptırılmıştır. Türbenin başındaki kendi ketebesinin olduğu güzide hattın talebesi Hâşim Efendi'ye ait olduğu zikredilir.

Hat Tarihindeki Yeri ve Özgün Katkıları

Mustafa Râkım, ağabeyi büyük hattat İsmail Zühdî'den Hâfız Osman hattının tavır inceliklerini gördü ve o yolda uzun bir süre yazdı. İsmail Zühdî çağdaşı Mahmud Celâleddîn gibi eski tavrın mühim temsilcileridir. Sonrasında Râkım Efendi, hat sanatındaki serbest, irticali yazma anlayışını, daha ketum, tasarlanan, harfler üzerinde düzeltmelere açık, çokça taslak kullanılarak girift ve intizamlı istifler yapmaya dönük bir tarzı ihtira etmiştir. Mustafa Râkım Efendi bilhassa celî sülüsde getirdiği yeni tavır ile Türk Hat sanatı tarihinin en mühim simalarından biri olmuştur. Yahyâ Sofi ve oğlu Ali'nin temelini attığı Osmanlı celî üslûbunda ikinci devir olarak Mustafa Râkım sayılır. Mustafa Râkım, eski celî sülüs tavrını değiştirmiş, yeni bir kompozisyon anlayışı getirmiştir. Özellikle Avrupai üslupların dahliyle değişen mîmârî ve tezyînât, hat sanatında da birtakım değişmelerin kapısını açmış hatta mecbur kılmıştı. Sultân II. Mahmud devrinde ve öncesinde başlayan yeniliklerin bir neticesi olarak yazıda ve birçok sahada inkılaplar oldu. Tuğranın yeni ve sabit bir forma girmesi de yine bu devirde Râkım Efendi eliyle olmuştur.



Mustafa Rakım Efendi hattıyla celî sülüs bir levha.

Öne Çıkan Eserleri

Râkım, çok sayıdaki yazdığı levha ve kıt'aâtinden başka celisülüs ve ta'lîk kitâbeleriyle, kıymetli eserler vermiştir. Bu yeni tavrın mühim örnekleri başta; Fâtih Nakşidil Vâlide Sultân türbesi kapı ve iç kuşak celîleri ile Fındıklı Zevkikadın çeşmesi ile Nusretiye Câmi yazıları sayılabilir.

Celî sülüs istif Sübhanallâhi ve'l-hamdülillâhi... (Levha; 1212) TSMK Gy. nr 324/12.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

İbnülemin Mahmud Kemal İnal. *Son Hattatlar*. İstanbul: İstanbul Maarif Basımevi, 1955.

M. Uğur Derman. "İsmail Zühdü". *DİA*. C. XXIII, s. 125-126.

Süleyman Berk. *Hattat Mustafa Rakım Efendi*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2003.

—Nurullah Özdem



Mahmud Celaleddin hattıyla bir murakka örneği.

BİLGİNLER

Mahmud Celâleddîn

(ö. 1829)

Osmanlı hattatı

Doğum tarihi bilinmemekle beraber hayatı hakkındaki bilgi de kısıtlıdır. Babası Eyüp Nişancası'ndaki Şeyh Murad-ı Buhârî tekkesi hülefâsından Şeyh Mehmed Efendi'dir. Muhtelemelen çocukluğunda pederi ile Dağıstan'dan İstanbul'a göç etmiştir. Talebesi Esma İbret Hanım ile evlendirildi (İnal: 1955, 184). Sultan Abdulmecid'den himâye gördü.

Hat Tarihindeki Yeri ve Özgün Katkıları

Devrinde Mustafa Râkım'ın yazı tavrının hakim olduğu dönemde Mahmud Celâleddîn bağlı olduğu eski üslûbun icrasında ısrar etti ve kudretli bir yazı tavrı ortaya koydu. Devrinde ve sonrasında tarzının farklılığından ötürü devamlı surette Râkım Efendi ile karşılaştırıldı. Esasında Mahmud Celâleddîn yeni bir ekol değil, Hafız Osman yolunun devamıdır. Güçlü ve o kadar farklı tarz sahibi bir sanatkârın etrafından ayrılması örneğidir. Bir taraftan da eski üslup Râkım'ın ağabeyi İsmail Zühdî ve Celâleddîn ile yüksek derecede tamamlanmıştır. Talebesi Tâhir Efendi de Celâleddîn tavrının güçlü bir temsilcisi olarak çok değerli ve yüksek eserler vermiştir.

Bilinen iki mushafı ile birçok cüz, hadis, dua mecmuası ile sayısız kıt'a, murakka ve levha ile hilye-i nebiler yazmıştır. Türkiye ve dünyada birçok müze, kütüphane ve koleksiyonlar onun eserleriyle doludur. Celi sülüs ile yazdığı Eyübsultân Mihrişâh Vâlide türbesi içindeki kitâbesi çok önemlidir.

Öne Çıkan Eserleri

- *Celi Sülüs İstif.* (Levha) TSMK GY, nr. 491.
- *Nesih Amme Cüzü.* (Kur'an) İÜA, nr.1672.
- *Sülüs-Nesih Kıt'a.* (Murakka; 1233) TSMK GY, nr. 147.
- *Sülüs-Nesih Kıt'a.* (Murakka) TSMK EH, nr. 2684.
- *Sülüs-Nesih Kıt'a.* (Murakka) TSMK GY, nr. 268.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Ali Alparslan. *Osmanlı Hat Sanatı Tarihi*. İstanbul: YKY, 1999.
- Muhittin Serin. *Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar*. İstanbul: Kubbealtı, 2004.
- M.Uğur Derman. "Mahmud Celaleddin". *DİA*. C. XXVII, s. 359.
- Ömer Nuh Kasım. *Fennü'l-Hattu'l-Arabî fi'l-'ahdi'l-Osmânî*. Kuweyt, 2015.
- İbnülemin Mahmud Kemal İnal. *Son Hattatlar*. İstanbul: İstanbul Maarif Basımevi, 1955.

—Nurullah Özdem

BİLGİNLER

Keçecizade İzzet Molla

(ö. 1829)

Fuad Paşa'nın babası ve Divan şiirinin XIX. yüzyıldaki son temsilcilerinden.

Divan şiirinin son temsilcilerinden olan İzzet Molla, İstanbul'da dünyaya gelmiştir. Asıl adı Mehmet İzzet'tir. Konyalı bir aileye mensup olup, I. Abdülhamid devri kazaskerlerinden Keçecizâde lakabıyla tanınan Salih Efendi'nin oğludur. Dedesi küçük yaşta İstanbul'a gelip ilmiye mesleğine girmiş, babası da aynı yolu takip etmiştir. Babası vefat ettiğinde on üç yaşında olan İzzet Molla, enişteleri nin himayesi ve oldukça zor koşullar altında medrese eğitimini tamamlayarak ilmiye mesleğine giriş yapmıştır. Rivayete göre içkiye, eğlenceye ve sefahate düşkünlüğü yüzünden müderrislikten uzaklaştırılmış hatta intihara teşebbüs etmiştir. Ahmet Hamdi Tanpınar, İzzet Molla'nın hayatının, devrinin romanı olduğunu ve onun bu romana -mesut şekilde son bulması sebebiyle- iyi düzenlenmiş bir operet entrikasını andıran bir intihar teşebbüsü ile başladığını söylemiştir. Sonrasında tanıştığı Hâlet Efendi sayesinde bu alışkanlıklarından vazgeçmiştir.

1809 yılında Şeyhülislam Sâlihzâde Esad Efendi'nin aracılığıyla Bursa müfettişliğine, ardından rikâb-ı hümâyun kethüdâlığına tayin edilmiştir. İzzet Molla'nın Halet'le olan ülfeti, mihnetine sebep olacak olaylara zemin hazırlayacaktır. Zira Osmanlı İmparatorluğu'nu sarsan korkunç kaos, XVIII. yüzyıl sonu ve XIX. yüzyılın başlarında saray entrikaları ve iç isyanlarla iyice kendisini gösterir olmuştur. Bilhassa devrin en önemli olayı sayabileceğimiz yenileşme hareketleri, henüz rayına oturtulamamış, yenilik taraftarlarıyla bunları gereksiz görenler arasında amansız bir mücadeleye girilmiştir. Hâlet Efendi, yenileşme taraftarı değildir. Zeki, âlim, zarif bir devlet adamı olmasına karşılık aynı derecede de hasîs ve hesaplı bir kişiliğe sahiptir. Molla, Hâlet Efendi sayesinde getirildiği Galata kadılığı görevinden onun taraftarı olduğu gerekçesiyle 1823 yılında Keşana'a sürülmüştür. Sürgünün onuncu ayınd Sadrazam Galib Mehmed Paşa'ya sunduğu bir kaside sayesinde 16 Şubat 1824'te affedilerek İstanbul'a dönmüştür. Bir yıl sonra Mekke kadısı pâyesini aldı ve 1826'da İstanbul kadısı pâyesiyle Haremeyn müfettişliğine tayin edildi. Mora isyanı dolayısıyla Ruslar'a karşı savaş ilan edilmesine karşı çıktığı için hakkında önce idam kararı verilmiş daha sonra 17 Kasım 1828'de Sivas'a sürgüne gönderilmiştir. Sürgünde iken 43 yaşında vefat etmiştir (Safer 1245/ Ağustos 1829). II.Meşrutiyet'in ilanından sonra Sivas'a Vali olarak atanan Muammer Bey, İzzet Molla'nın medfun bulunduğu kabrinin üzerine bir park yapılmasını istemesi üzerine, Molla'nın torunu Reşat Bey, merhumun kabrini İstanbul'a getirterek; Avret Pazarı Canbaziye Mahallesi'nde Mustâfa Bey Mescidi avlusunda bulunan babası Salih Efendi'nin yanına defnetmiştir. (h.1335/1916).

Şeyh Galip›ten sonra en usta şairler arasında sayılan İzzet Molla, geleneğin devamı olan eserlerinde, klasik şiirimizin kendi içinden tekamülünü ve değişimini müjdelemiştir. Özellikle Mihnet-Keşân adlı eserinde, alışılmış mesnevi geleneğinin sınırlarını ferdî intiba, serzeniş ve teessürlerin ifadesiyle bir hayli zorlamış ve hatta bu sınırları aşarak esere bir anı roman niteliği kazandırmıştır. Türk edebiyatında-Batılı anlamda roman türü gelmeden- insan psikolojisine kesin, net ve realist bir tavırla ilk yaklaşımın İzzet Molla›nın Mihnet-Keşân'ında görüldüğünü söylemek pek hatalı olmayacaktır. Yaşanan hayat, insanlar ve insanların birbirleriyle olan ilişkileri bütün canlılığı ile Mihnet-Keşân'ın konusu olmuştur. Klasik divan şiiri kültürüyle yetişmiş bir şairin, kendi portresini manzum anlatımın ve mesnevi geleneğinin sınırlarını, kurallarını aşarak çizmesi; Türk edebiyatında ilk defa görülebilen bir hadisedir. Bu bakımdan Tanpınar, bu eseri, yaşanan hayata açılmış bir pencere olarak görmektedir. İzzet Molla, Gülşen-i Aşk ve Mihnet-Keşan adlı mesnevilerinde, klasik dış formlara bağlı olmakla birlikte, kahraman anlatıcı olarak44 kendi varlığını daima hissettirmesi, manzara ve tip tasvirlerine ayrı bir önem vermesi ve sâde bir dille mahallî söyleyişlere

M. Fuad Köprülü'nün "klasik nazmın son üstadı" diye nitelendirdiği İzzet Molla, derviş ruhlu, olgun ve nüktedan bir şairdir. Onun şiirinin kaynakları arasında Mevlevilikle nazirecilik geleneği başta gelmektedir. İlhamını geniş ölçüde Mevlevilikten alan İzzet Molla, hemen hemen bütün gazellerinin makta beyitlerinde Mevlana'nın adını zikretmektedir. Şeyh Gâlib'in Hüsn ü Aşk'ına nazire olarka yazdığı Gülşen-i Aşk adlı mesnevisinde Mevleviliğin temelindeki aşk felsefesini anlatmaya çalışmaktadır. Bunun dışında eserlerinde Şeyh Galib'in de açıkça etkisi görülmektedir.

İzzet Molla'nın asıl başarısı gazellerinde görülmektedir. Bunlarda, kafiye ve mazmunlarının orjinalliği, dilinin sadeliği ve sanat gösterme endişesinden uzak kalmasıyla dikkati çeker. Divan edebiyatının artık son sözünü söylediği bir dönemde yaşayan İzzet Molla, kendisinden sonra gelen şairler arasında bilhassa Ziya Paşa'üzerinde etkili olmuştur. Ziya Paşa

Harâbât adlı antolojisinin III. cildine İzzet Molla'dan birçok beyit aldığı gibi eserin mukaddimesinde de ondan övgüyle söz etmektedir.

İzzet Molla'nın başka bir yönü de devlet adamlığıdır. 1828 Osmanlı Rus savaşı hakkındaki düşüncelerinin doğru çıkması, ileri görüşlülüğünün bir göstergesi olarak kabul edilmiştir.

Öne Çıkan Eserleri

- *Divân-ı Bahâr-ı Efkâr*. Divan; Bulak 1255.
- *Divân-ı Bahâr-ı Efkâr*. Divan; İstanbul 1257.
- *Gülşen-i Aşk*. Mesnevi; İstanbul 1265, 1293.
- *Mihnet-Keşân*. Mesnevi; İstanbul, 1269.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- İbnü'l Emin Mahmut Kemal. *Son Asır Türk Şairleri*., 723-746. İstanbul: Dergah, 1988.
- Fevziya Abdullah Tansel. "Keçecizâde İzzet Molla". Fuâd Köprülü Armağanı., 131-151. İstanbul: Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi, 1953.
- Ahmet Hamdi Tanpınar. *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Dergah, 2010.
- Nihad Sami Banarlı. *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Yy, 1979.
- Abdülkadir Özcan. "Keçecizâde İzzet Molla ve II. Mahmud'a Bir Kasidesi". *Türk Dünyası Araştırmaları* 21 (Aralık 1982): 177-86.

—Hüsniye Gülsev Koç

BİLGİNLER

Akif Paşa

(ö. 1845)

Türk devlet adamı, şair ve münşi

Antepli Kadı Mehmet Efendi'nin oğludur. Öğrenimini özel hocalar yanında Yozgat'ta yaptı. Yozgat ayanından Çapanzade Süleyman Bey›in divan katibi oldu. Onun ölümü üzerine 1814›te, İstanbul'a gelerek amcası Reisülküttab Mustafa Mazhar Efendi'nin yardımıyla Divan-ı Hümayun kalemine girdi; üstün hizmet verdiği için altı ay sonunda "Amedi Odası"na geçti. Amedci (1825), beylikçi (1827) oldu, Reisü'l Küttablığa getirildi (1832). Devlet örgütünde yapılan düzenleme sonucunda Reisülküttablığın, Umur-ı Hariciye Nezareti'ne dönüştürülmesi üzerine, Akif Paşa da 1835'te vezirlik rütbesiyle, ama efendi unvanıyla ilk hariciye nazırı oldu. Sonradan Cerîde-i Havâdis gazetesini çıkaracak olan Morning Herald muhabiri, Birleşik Krallık vatandaşı William Churchill'in Kadıköy'de avlanırken bir çocuğu yaralaması ve suçlunun dövülerek Tersane'de hapsedilmesi üzerine, İngiliz elçisinin ve İstanbul'daki yabancı devlet temsilcilerinin konuyu siyasal bir sorun durumuna getirmeleri, 1836'da hastalığı bahane edilerek Akif Paşa'nın görevden alınıp Ahmed Hulusi Paşa'nin Hariciye Nazırlığı'na atanmasına yol açtı. Bir yıl kadar sonra, rakibi Pertev Paşa Mülkiye nâzırlığından azledilince onun yerine aynı göreve getirildi. Nezâretin adını "âdâb-ı ubûdiyyete münâfi" bularak Dahiliyeye çevirtti. Bu görevde de ancak altı ay kalabildi; rakibi Pertev Paşa'nın adamlarından Mehmed Raûf Paşa sadrazam olunca tekrar azledildi. 1839'da Abdülmecid'in tahta çıkışından sonra Kocaeli mutasarrıflığına tayin edildi; ek olarak Bursa, Bolu, Eskipazar ve Balıkesir sancakları da idaresine verildi. Halkın şikâyeti ileri sürülerek, rütbeleri alınmak suretiyle üçüncü defa azledildi ve Edirne'ye sürüldü (1840). İstanbul'dan giden bir heyet tarafından muhakeme edildikten sonra iki yıl sürgün cezasına çarptırıldı. Cezasını tamamlayınca Bursa'da oturmasına izin verildi. Şehzade Abdülhamid'in doğumu münasebetiyle Sultan Abdülmecid'e sunduğu bir tarih manzumesi sayesinde affedilerek İstanbul'a döndü (1842). İki yıl sonra hacca gitti, dönüşünde İskenderiye'den gemiye bineceği sırada hastalanarak öldü. Cenazesi orada Dânyâl peygamberin türbesi yakınlarına defnedildi.

Öğretisi Çağdaşlarınca başarılı bir siyaset adamı olarak kabul edilen Âkif Paşa önce Edirne'de, daha sonra Bursa'da iki yıldan fazla devam eden sürgün sırasında çok ıstırap çekmiş, yakınlarına gönderdiği mektuplarda sık sık yalnızlıktan şikâyet etmiş ve bilhassa Bursa'da iken ölmeyi bile isteyecek kadar büyük bir bedbinliğe düşmüştür. Devrinde kindar, kavgacı, huysuz, bedbin ve ikbalperest olarak tanınan Âkif Paşa, bilhassa "Adem Kasidesi" adlı şiiriyle çoğu çağdaşları olan yerli ve yabancı yazarlar (Nâmık Kemal, Ebüzziyâ Tevfik, Şemseddin Sâmi, Muallim Nâci, Abdurrahman Şeref, Gibb, A. Alric) tarafından yeni edebiyat akımının kurucularından biri olarak görülmüşse de, daha yakın devir edebiyat tarihçileri ve tenkitçiler (Rıza Tevfik, Süleyman Nazif, Fuat Köprülü, İbnülemin Mahmut Kemal İnal, Agâh Sırrı Levend, Ahmet Hamdi Tanpınar ve Mehmet Kaplan) onu tamamen eski tarz dil ve düşüncenin içinde görmüşlerdir. Bununla beraber, Türk edebiyatı tarihinde Batı medeniyeti karşısında Osmanlı aydınının içine düştüğü ferdî ve sosyal bunalımı anlattığı "Adem Kasidesi"nin eski şiirimizde benzerini kolay bulamayacağımız derin bedbinliği, şüpheleri ve cevapsız kalan sorularıyla Ziyâ Paşa'ya, Abdülhak Hâmid'e, hatta Mehmed Âkif'e tesir etmiş olacağı düşünülmelidir. Tanzimat'tan sonraki yıllarda da yaşamış olmakla beraber zihniyet bakımından eskiyi devam ettiren Âkif Paşa'nın eserinde, içinde yaşanılan dünya ve varlığa karşı nefret duygusu kuvvetli bir şekilde işlenmiştir. Cennet, cehennem, hatta mutasavvıfların özlediği elest meclisine dönüş ve Tanrı'nın varlığında yok olma (fenâ), böylece ebediyete ulaşmanın (bekabillâh) zıddı olan "adem" kavramına methiye, İslâmî gelenek içinde oldukça yabancı bir düşüncenin tezahürüdür.

Akif Paşa, Tanzimat döneminde yazdığı şiir ve nesirlerinde kullandığı halk diline yakın dili ile ön plana çıkmıştır. Özellikle on-

birli hece vezniyle yazdığı şiirlerle sadeleşme adına önemli bir iş yapmıştır. Eserin yazılmasında imparatorluğun o günkü hali ve Paşanın başına gelen felaketler de rol oynamıştır. Bütün bunların yol açtığı bedbinlikler eski şiirin mücerred ve süslü ifadesi ile ortaya konmuştur. Talihin cilveleri karşısında hayattan şikâyet, ölüme bir kurtuluş gibi bakmak halk dilinde de türlü ifadeleri bulunan tabiî bir ruh hâli, hatta boşalma çaresidir. Fakat, Tanpınar'a göre Akif Paşa sadece kafiyenin ısrarıyla olsa bile bu ruh hâline kendini öyle teslim eder, iç darlığına öyle sıkı sıkı yapışır ki, bu alelade şikâyet ister istemez talih karşısında hususi bir davranış hâline girer. İşte bu davranışın kendisi yenidir. "Adem Kasidesi", şair için olduğu kadar, cemiyet şartları ve devri için de ehemmiyetli psikolojik bir vesikadır.

Öne Çıkan Eserleri

- *Münşeât-ı el-Hac Âkif Efendi* (İstanbul, 1259).
- *Tabsıra* (1843).
- *Eser-i Akif Paşa* (1873).
- *Muharrerat-ı Hususiye-yi Akif Paşa* (1883).

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Abdullah Uçman. "Akif Paşa". *Yaşam ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*. C. I, s. 180.
- Mehmet Kaplan. Şiir Tahlilleri: *Akif Paşa'dan Yahya Kemal'e kadar*. c. I. İstanbul: Dergah Yayınları, 1969.

—Hüsniye Gülsev Koç

BİLGİNLER

Hamâmizâde İsmail

(ö. 1846)

Türk mûsikisinin önde gelen bestekâr ve hânendelerinden

10 Zilhicce 1191/9 Ocak 1778 tarihinde İstanbul Şehzadebaşı'nda doğdu. Babası, Cezzar Ahmed Paşa'nın mühürdarlarından Süleyman Ağa, annesi Rukiye Hanım'dır. Kurban bayramının ilk günü doğduğu için kendisine "İsmail" adı verilmiş, Mevleviyye tarikatı mensubu olduğundan "İsmail Dede, Dede Efendi", babası bir hamam işlettiğinden "Hamâmîzâde" diye tanınmıştır. İlk öğrenimini tamamladıktan sonra defterdarlıkta Başmuhasebe Kalemi'nde kâtip muâvini olarak çalışmaya başladı. İlk mûsiki derslerini Anadolu Kesedârı Uncuzâde Mehmed Emin Efendi'den aldı. Daha sonra Yenikapı Mevlevihânesi şeyhi Ali Nutkî Dede ile kardeşi Abdülbâki Nâsır Dede ve ünlü mûsikişinaslardan faydalanarak kendini yetiştirdi. Bir müddet sonra Ali Nutkî Dede'ye intisap eden İsmail, bu Mevlevihânede çilesini tamamlayarak "Dede" ünvanını aldı. Bestelediği eserler mûsiki mahfillerinde yakın ilgi görmeye başlamıştı. Bu arada Sultan III. Selim ile tanışarak onun takdiriyle karşılaşmasının yanı sıra sarayda düzenlenen küme fasıllarına hânende olarak devam etmeye başladı. XIX. yüzyılın başları, Ali Nutkî Dede'yi, oğlu Sâlih'i, annesini ve hâmîsi Sultan III. Selim'i kaybetmesi sebebiyle onun için üzüntülü yıllar oldu. Sultan II. Mahmud döneminde sarayda "musâhib" ve "müezzinbaşılık"a getirildi ve aynı zamanda padişah tarafından "Murassâ' imtiyaz" nişanı ile ödüllendirildi. Talebeleri Mutafzâde Ahmed ve Dellâlzâde İsmail Efendilerle birlikte birlikte çıktıkları Hac yolculuğunda Haccını îfâ ettikten sonra, çıkan kolera salgınında 10 Zilhicce 1262/29 Kasım 1846 tarihinde Mina'da vefat etti ve Mekke'deki "Cennetü'l-muallâ"da Hazreti Hatice'nin ayak ucuna defnedildi.

Mûsikî Tarihindeki Yeri

Türk mûsiki tarihinin önde gelen birkaç sîmâsı arasında yer alan İsmail Dede hânendeliği, mûsiki hocalığı ve özellikle bestekârlığıyla tanınmıştır. III. Selim devriyle başlayan bestekârlık hayatı, II. Mahmud devrinde en parlak dönemine ulaşmıştır. 1824-1839 yılları arasında 7 Mevlevi âyini bestelemiş, dinî ve dindışı mûsiki sahalarında hemen her formda eser vermiştir. Türk mûsiki tarihinde en çok Mevlevi âyini besteleyen mûsikişinastır. Bazılarının güfteleri de kendisine ait olan, klasik üslubun hâkim olduğu büyük formdaki eserlerinin yanı sıra, şarkı ve köçekçe gibi küçük formlarda eserler ve türküler de bestelemiştir. Bestelediği 500'ün üzerindeki eserden günümüze 300'e yakını ulaşabilmiştir. Saraydaki fasıllarda hânendelik yapan İsmail Dede, Yenikapı Mevlevihânesi'nde mutrıp heyetinde âyinhan olarak yer almış, çok defa da na'thânlık yapmıştır. 5 yeni makam terkip ederek mûsiki nazariyatı sahasında da kudretini göstermiş, hâfızasındaki eserleri talebelerine aktararak birçok eserin yeni nesillere ulaşmasını sağlamış, besteleriyle Türk mûsikisine yeni bir üslup ve kimlik kazandırmıştır. Ayrıca yetiştirdiği öğrencilerin her biri dönemlerinin önemli mûsiki üstadları arasında yer alarak Türk mûsiki tarihinin müstesna mûsikişinasları olmuşlardır.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Rauf Yektâ. *Esâtîz-i Elhân III. Dede Efendi*. İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1924.
- Sadettin Nüzhet Ergun. *Türk Musikisi Antolojisi*, C. II, 401, 428-441, 447-448, 528-541, 715-716. İstanbul: Rıza Koşgun Matbaası, 1943.
- İbnülemin Mahmud Kemal İnal. *Hoş Sadâ*, 133-170. İstanbul: Maarif Basımevi, 1958.
- Yılmaz Öztuna. *Dede Efendi*. Ankara, TTK, 1996.
- Yılmaz Öztuna. *Büyük Türk Mûsikîsi Ansiklopedisi*. c. I, 394-400. Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1990.
- Nuri Özcan. "İsmail Dede Efendi, Hamâmîzâde". *DİA*. C. XXIII, s. 93-95.

—Nuri Özcan



Kazasker Mustafa İzzet Efendi'ye ait celî sülüs bir levha.

BİLGİNLER

Mustafa İzzet Efendi

(ö. 1876)

Osmanlı hattatı ve kazasker

Babası Destban Ağazâde Mustafa Ağa'dır. Kâdirî tarikatı pîr-i sânîsi İsmail Rûmî'nin soyundandır ve seyyiddir. Babasının vefatından sonra annesi tarafından tahsil için Kastamonu'dan İstanbul'a gönderildi. Arapça ve dinî ilimlerden medrese tahsilini gördü. Sesinin güzelliği ve merakı dolayısıyla, devrinin büyük üstâdı Kömürcüzâde Hâfız'dan mûsikî meşk etti. Okuduğu bir na'tı dinleyen II. Mahmud'dan himâye gördü. Eğitimi ile memur Ali Paşa tarafından Galata Sarayı'na alındı. Üç sene ilim ve sanat tahsili için bulundu, hüsn-i hat ve mûsikîdeki ustalığı şöhret bulunca da Saray-ı Hümâyûn'a alındı. Devrinin birçok ünlü sanatkârları ile bulundu, padişah huzurunda yapılan fasıllara sazı ve sesiyle katıldı. Sonrasında Hac vazifesi için izin alıp saraydan uzaklaştı. Müntesib olduğu Nakşî şeyhi Ali Efendi ve Medine'de mukim Şeyh Mehmed Can Efendi'den seyrüsülûkunu tamamladı. Oradan Mısır'a geçti bir süre kaldıktan sonra İstanbul'a

avdet etti ve dervişâne hayatını devam ettirdi. Akıbet bir Ramazan günü Bayezid Camii'nde okuduğu bir kametten sesini tanıyan II. Mahmud, yanına çağırttığı, Özbek dervişi kisvesindeki İzzet Efendi'nin cezalandırılmasını istedi ise de müteessir olup affetti. Tekrar Saray'a girdi. Sultân Abdulmecid'in tahta çıkışından sonra, önce Eyüp Sultân Câmii imamı ardından padişahın ikinci imamı oldu. Selânik, Mekke, İstanbul ve Anadolu kadıaskerliği pâyelerini aldı, şehzadelerin yazı hocalığı ve nakîbüleşrâflık vazifeleri ile devam etti. Rumeli kadıaskerliğini de fiilen ifa ettikten sonra reisülülemâ oldu. Hüsn-i hat ve mûsikideki erişilmez sanatkârlığından başka bestekâr ve şâir olarak da kıymeti ölçüsüz eserlerin sahibi oldu. Farklı beste türlerinde yirmi civarında eser besteledi. Birbirinden kıymetli sanatkârlar yetiştirdi. İstanbul'da vefat etti ve ceddi İsmail Rûmî'nin bulunduğu Tophane Kâdirihâne dergâhı haziresine defnoldu.

Hat Tarihindeki Yeri ve Özgün Katkıları

Mustafa İzzet Efendi hat sanatımızın en büyükleri arasında sayılır. Sülüs ve nesih yazılarda Şeyh Hamdullah ve Hafız Osman vadisinde, celîde Mustafa Râkım tavrını benimsemiş ve kendine mahsus güçlü bir tarz oluşturmuştur. Muhtemelen Sultan Abdülmecid'in tavsiyesi üzerine Mahmud Celâleddîn yolunda da eserler vermiş olmasına rağmen Râkım'ı tercih ettiği görülmektedir. Yetiştirdiği talebelerinin her biri hat sanatının büyük hattatlarındandır.

Mustafa İzzet Efendi hat sanatının neredeyse bütün eser türlerinde çok sayıda yazmış velûd bir sanatkârdır. Mushaf-ı şerif, En'am, cüz, hadis ve dua mecmuası ile delâil-i hayrâtlardan başka, ikiyüz hilye-i nebî, sayısız kıt'a ve murakka ve farklı tarzlarda levhalar vücuda getirmiştir. Celî sülüsde yazdığı Ayasofya Cami kubbesi ve esmaları ile Bursa Ulu Camiinde bulunan levhaları ebatça en büyük celî hat örnekleridir.

Öne Çıkan Eserleri

- *Sülüs-Nesih Kıt'a.* (Murakka; 1288) TSMK, GY, nr. 324/21.
- *Celî Sülüs Hadis-i Şerif.* (Levha; 1285) TSMK, GY, nr. 971.
- *Sülüs-nesih Hilye-i şerife.* (Levha; 1290) TSMK, GY, nr. 475.
- Sülüs-nesih Hilye-i şerife. (Levha; 1293) TSMK, GY, nr. 1243.
- *Sülüs-Nesih Kıt'a.* (Murakka; 1288) TSMK, GY, nr. 1522.
- *Sülüs-Nesih Kıt'a.* (Murakka; 1288) TSMK, HEA, nr. 112.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Ali Alparslan. *Osmanlı Hat Sanatı Tarihi.* İstanbul: YKY, 1999.
- Muhittin Serin. *Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar.* İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2004.

—Nurullah Özdem

BİLGİNLER

Ziyâ Paşa

(ö. 1880)

Tanzimat devri devlet ve fikir adamı, gazeteci ve şair

1829 yılında İstanbul Kandilli'de dünyaya gelmiştir. Babası, Galata Gümrüğü›nde kâtiplik yapan Feriduddin Efendi, annesi Itır Hanım'dır. Asıl adı "Abdülhamid Ziyâeddin"' dir. İlk eğitiminin ardından Mekteb-i Ulûm-i Edebiyye'de, daha sonra Beyazıt Rüşdiyesi'nde okudu. Bir yandan Arapça ve Farsça öğrenen Ziyâ Paşa, henüz on altı-on yedi yaşlarında iken Dâire-i Sadâret-i Uzmâ Mektûbî Kalemi'ne kâtip olarak girdi. Önceleri başladığı şiir yazma yeteneğini burada geliştirdi. 1856'da Sadrazam Mustafa Reşid Paşa vasıtasıyla Mâbeyn-i Hümâyun beşinci kâtibi olarak girdiği sarayda, bir yandan Fransızca öğrenmek suretiyle Batı kültür ve edebiyatını daha yakından tanımaya çalışırken bir yandan da siyasette yükselme hırsına kapıldı. Mâbeyn-i Hümâyun feriki İbrâhim Edhem Paşa'nın Fransızca'dan çevirmeye başladığı Endülüs Tarihi'nin çevirisini onun teşvikiyle tamamladı, arkasından Engizisyon Tarihi'ni tercüme etti. Hâmisi Mustafa Reşid Paşa'nın 1858'de ölümü üzerine saraydaki itibarı biraz sarsılsa da Haziran 1861'de Sultan Abdülaziz'in tahta çıkışıyla birlikte padişaha sunduğu kasidelerle tekrar göze girmeyi başardı.

Sultan Abdülaziz Han devrinde, Reşit Paşa'nın ölümü üzerine Sadrazam olan Âli Paşa'yla anlaşamadı. Âli Paşa onu saraydan uzaklaştırarak zaptiye müsteşarlığına tayin ettirdi. Âli Paşa ile geçinemeyen Ziyâ Paşa böylece sık sık görev değiştirdi. 1861'de Âlî Paşa'nın sadrazamlıktan azli ve yerine Fuad Paşa'nın tayiniyle yükselme hırsı yüzünden ortaya koyduğu bazı tuhaf davranışlarından dolayı Mâbeyn-i Hümâyun'daki görevine son verilerek Zaptiye Müsteşarlığı'na getirildi. İki hafta sonra siyasî rakipleri tarafından, bir an önce İstanbul'dan uzaklaştırılmak amacıyla Atina elçiliğine tayini çıkarıldıysa da Yunanistan'da ayaklanmanın başladığını ve kamuoyunun aleyhimize çevrildiğini ileri sürerek oraya gitmedi. Nisan 1862'de, paşa unvanı verilip Kıbrıs mutasarrıflığına tayin edilmek suretiyle İstanbul'dan uzaklaştırıldı. Oğlunun felç olması ve babasının vefatı dolayısıyla ertesi sene Meclis-i Vâlâ âzalığı ile İstanbul'a döndü. Ziyâ Paşa'yı İstanbul'dan uzaklaştırma kararlılığını sürdüren Âlî Paşa yaklaşık üç yıl sonra onu Amasya mutasarrıflığına tayin ettirdi. Ziyâ Paşa burada kaldığı iki yıl boyunca benzeri görülmemiş bir imar hareketine girişti; halkı ferahlatacak tedbirler almak suretiyle sevgi ve saygısını kazandı. Amasya'nın merkezine ve beş kazasına altı hükümet konağı, altı mektep, bir idâdî, altı saat kulesi, bir hapishane binası, bir bedesten ve iş yerleri inşa ettirdi; ayrıca şehir merkezinde yeni yollar açtırdı. Onun bu faaliyetleri Amasya ıslahatı olarak anılmaktadır. Ancak çıkarlarına dokunduğu Zile Müftüsü Fey-

zullah Efendi ile Hacı Hasan Ağa gibi bir kısım eşrafın çıkardığı suistimal söylentileri üzerine bu defa Canik mutasarrıflığına nakledildi (1865). Canik'te bazı sağlık sorunları yanında idarî çalışmaları ve hasımlarıyla uğraşması yüzünden edebiyatla ilgilenemediği anlaşılmaktadır. Ekim 1865'te Meclis-i Vâlâ âzalığı ile tekrar İstanbul'a döndükten sonra Muhbir gazetesinde yayımlanan yazılarında Bâbıâli'nin iç ve dış politikalarını açıkça eleştirmeye başladı. Bu sırada Osmanlı Devleti'nin Suriye, Sırbistan ve Girit'te baş gösteren ayaklanmalar sonucu önemli ölçüde toprak kaybetmesi ve Avrupa devletleri nezdinde itibarının sarsılması, özellikle Belgrad Kalesi'nin bir oldubittiye getirilerek Sırbistan'a terkedilmesi üzerine birçok muhalif gibi Ziyâ Paşa da Sadrazam Âlî Paşa'ya karşı açıktan açığa muhalefete geçti. Bu esnada meşrutiyeti getirmek maksadıyla gizlice kurulan ve daha sonra Yeni Osmanlılar Cemiyeti adını alan İttifâk-ı Hamiyyet Cemiyeti'ne girdiği tahmin edilmektedir. Bu durum anlaşılınca Namık Kemal'le birlikte Paris'e kaçtı. Bu devrede Mustafa Fazıl Paşa'nın maddi desteğini aldı. Ancak Abdulaziz'in Paris'i Ziyâreti üzerine Fransız hükümeti tarafından sınır dışı edildi. 1868'de Londra'ya geçerek Namık Kemal ile Hürriyet gazetesini çıkardı. Hürriyet gazetesini yayımladıkları süre içinde Ziyâ Paşa, gazetede zaman zaman hükümetin iç ve dış politikalarını tenkit etmekle beraber dahil olduğu siyasî mücadeleyi hiçbir zaman şahsî bir mesele haline getirmedi. Ancak gazetenin 63. sayısından sonra Nâmık Kemal'in İstanbul'a dönmek üzere ayrılmasını müteakip, doğrudan doğruya Âlî Paşa'yı hedef alan ve ağır suçlamalarda bulunan makaleler yayımlamaya başladı. Gazetenin 67. sayısında çıkan bir yazısı dolayısıyla Bâbıâli'nin başvurusu üzerine İngiliz hükümeti tarafından tutuklandı. Kefaletle serbest bırakıldıktan sonra can güvenliğini tehlikede gördüğü için Londra'dan ayrılıp önce Paris'e, oradan da Cenevre'ye geçti ve 89. sayıdan 100. sayıya kadar Hürriyet'i burada litograf baskı ile çıkardı. Sultan Abdülaziz'in Avrupa seyahati sırasında padişahla anlaştıktan sonra İstanbul'a dönen Mustafa Fâzıl Paşa'nın cemiyet mensuplarına ödemekte olduğu tahsisat kesilince cemiyet de kendiliğinden dağılmaya yüz tuttu. Ziyâ Paşa bu defa Mustafa Fâzıl Paşa'nın siyasî rakibi Hidiv İsmâil Paşa'yı öven yazılar yazmaya başladı. Nâmık Kemal'in İstanbul'a dönmesinin ardından Avrupa'da kalan cemiyet mensuplarından sadece Reşad ve Nuri beylerle ilişkilerini sürdürdü. Âlî Paşa'nın 7 Eylül 1871'de ölümünü izleyen günlerde yeni sadrazam Mahmud Nedim Paşa'nın aracılığıyla Sultan Abdülaziz'e sunduğu bir kasidenin yumuşattığı havadan yararlanıp o da 1872 yılında İstanbul'a döndü.

İstanbul'a döndükten sonra II. Abdülhamid'in tahta çıkması üzerine yeni padişah tarafından Nâmık Kemal'le birlikte bir süre Kānûn-ı Esâsî Encümeni'nde görevlendirildi. 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı (Doksanüç Harbi) sırasında askerin kışlık ihtiyacını karşılamak için kurulan Hediyye-i Askeriyye Cemiyeti'ne başkanlık yaptı. Meşrutiyeti ilân edeceği vaadiyle tahta getirilen II. Abdülhamid'in, Doksanüç Harbi'ni bahane ederek Şubat 1878'de Meclis-i Mebûsân'ı süresiz kapatmasından kısa bir süre önce İstanbul mebusluğuna aday olacağı söylentileri üzerine vezir rütbesi ve paşa unvanıyla Suriye valiliğine tayin edildi (1877). Suriye valiliği sırasında serbest düşünceleri dolayısıyla Müslüman halkla, izlediği sıkı para politikası yüzünden Hıristiyan ve Yahudi tebaa ile arası açılınca görevi üç buçuk ay kadar sonra Konya'ya nakledildi. Burada bir yandan tefecilerle mücadele ederken diğer yandan imar faaliyetlerine girişti. Konya'dan bu defa tefecilerin şikâyeti üzerine görevinden alınarak 1878'de Adana valiliğine gönderildi. Yeni Osmanlılar Cemiyetinin üyelerinden olduğu için de sürekli sürgün hayatı yaşayan Ziyâ Paşa, 1880 yılında vali olarak çalıştığı Adana'da siroz hastalığı nedeniyle hayata gözlerini kapadı.

Edebî Şahsiyeti ve Eserleri

Ziyâ Paşa, Türk edebiyatının yaratılmasına şiirlerinden çok düşünceleriyle katkı sağlamıştır. Tanzimat'ın ikilemli yapısının bireylerde oluşturduğu ortak eski-yeni çatışması onda açıkça görülür. O düşünsel olarak Batı'nın yanında olmakla birlikte, duygusal olarak kendimize özgü değerlerden vazgeçmez. Namık Kemal gibi edebiyatçı kimliğiyle beraber yaşadığı devrin aydın sorumluluğuna sahip entelektüel bir şahsiyeti olarak memleketin içine düştüğü kötü gidişatı durdurmak üzere fikirsel bir arayış ve siyasi bir mücadele içerisine girmiş ve eserlerini de bu temayül doğrultusunda şekillendirmiştir. Türk edebiyatında hemen her alanda yenilikleri başlatan Şinasi ile aynı nesle mensup olan Ziyâ Paşa, sanat gücü bakımından Şinasi'nin çok üstünde görünmesine rağmen, 1860'tan sonraki yeni edebiyatın oluşumunda onun kadar etkili olamamıştır. Bunda, Ziyâ Paşa'nın Namık Kemal'le birlikte Avrupa'da bulunduğu sırada, doğrudan doğruya eski edebiyatı sorgulamak üzere kaleme aldığı "Şiir ve İnşâ" adlı makalesi dışında, edebî anlamda yeniliğe açık bir tavrının bulunmaması da büyük ölçüde rol oynamıştır.

Hayatta iken daha ziyade "Tercî-i Bend" ve "Terkîb-i Bend" adlı manzumeleriyle şöhret kazanan Ziyâ Paşa, biraz da yaşadığı devrin şartları dolayısıyla, doğrudan doğruya aklın gücüne inanan Şinasi'nin aksine, insanı, kader karşısında eli kolu bağlı ve iradesiz bir varlık olarak görmüş; ayrıca hayatının sonuna kadar divan şiiri nazım şekillerine ve estetiğine bağlı kalmıştır. Doğrudan doğruya Allah, kâinat, insan, hayat ve insanın yeryüzündeki kaderi gibi Şark dünyasında yüzyıllardır tartışılan başlıca meselelerin konu edildiği "Tercî-i Bend"in, Türk şiirinde Nâbî'den beri devam eden bir geleneğin son halkası olduğu ileri sürülmüştür.

Bir şair olarak Ziyâ Paşa, genellikle eski edebiyat anlayışı ile yeni edebiyat ve halk edebiyatı arasında gidip gelmiştir. "Şiir ve İnşâ" adlı makalesinde, biraz da Avrupa'da bulunmanın verdiği rahatlıkla eski edebiyatı eleştirmiş ve Türk edebiyatının temeli olarak halk edebiyatını görmüş, ancak 1874 yılında yayımlanan "Harâbât Mukaddimesi"nde kesin bir dönüşle bu fikrinden vazgeçmiştir. Harabat'ta önceleri, gerçek şiir olarak gösterdiği Halk Şiiri'nden uzaklaşan Ziyâ Paşa'nın bu tutumu, Namık Kemal'in eleştirisi ve "Tahrib-i Harabat" adlı eseriyle karşılık bulmuştur. "Şiir ve İnşâ"nın baş tarafında, Osmanlı şiiri denebilecek bir şiirle Türk milletinin gerçek

anlamda saf bir dilinin olup olmadığını sorar. Divan edebiyatının ünlü şairleri Necâtî Bey, Bâkî ve Nef'î'nin divanlarındaki manzumelerle Nedîm'in ve Enderunlu Vâsıf'ın şarkılarını bu anlayış doğrultusunda Türk şiiri kabul etmez ve divan şiirinin orijinal bir şiir sayılamayacağını iddia eder. Buna karşılık Türk edebiyatı tarihinde ilk defa gerçek Türk şiirinin halk şiiri olduğunu ileri sürer. 1874'te yayımlanan Harâbât'ın mukaddimesinde ise "Şiir ve İnşâ"da eleştirdiği divan şairlerinden Necâtî Bey ile Ahmed Paşa ve Zâtî'nin Türk dilinin temellerini attıklarını söylemesi, buna karşılık halk şairlerinin eserlerini eşek anırmasına (nühak) benzetmesi, Nâmık Kemal ile birlikte yeni edebiyatı savunan yazarlar tarafından uzun süre ağır biçimde eleştirilmesine yol açar.

Onun şiirleri, devrinin diğer şairleri gibi, şekil itibariyle herhangi bir yenilik taşımaz. Şiirlerinde muhteva bakımından ise, yer yer yaşadığı dönemin Batı düşüncesiyle kültür ve edebiyatının izlerini görmek mümkündür. Özellikle tabiat olaylarında, yaratılışta, yaratılışın işleyiş sisteminde; sosyal ve siyasî konularda eskiye göre Batılı anlamda daha serbest bir davranış sergilediği dikkati çeker.

Siyasî Görüşleri

Ziyâ Paşa'nın siyasî ve fikrî muhtevalı makalelerinde yer yer Batılı serbest düşüncenin izlerine de rastlanmaktadır. Avrupa'da yaşadığı sırada özellikle Hürriyet gazetesinde yayımlanan yazılarında dava arkadaşı Nâmık Kemal gibi hak, hukuk, adalet, kanun hakimiyeti ve eşitlik gibi, çoğu Tanzimat Fermanı ile birlikte Osmanlı toplumunun gündemini meydana getiren bellibaşlı meseleler üzerinde durduğu görülür. Rejim konusunda Nâmık Kemal ile Ali Suavi'den pek farklı düşünmeyen Ziyâ Paşa, sık sık Hulefâ-yı Râşidîn (Dört Halife) devrini örnek göstermek suretiyle, Osmanlı Devleti yöneticilerinin "Meşveret", yani danışma usulüyle seçilmelerinin İslamî devlet geleneğinde zaten mevcut olduğunu ileri sürerek, Batılı parlamenter sisteme dinî bir kisve giydirme gayreti içinde görünür. Ziyâ Paşa'nın siyasî mücadelesinde önemli yeri olan eserlerinden biri Zafernâme, diğeri de Rüyâ'dır. Aynı zamanda Türk hiciv edebiyatının önemli metinlerinden biri kabul edilen Zafernâme ile siyasî tenkidin başarılı ilk örneği kabul edilen diğer Rüyâ'da, onun doğrudan doğruya devrin sadrazamı ve siyasî rakibi Âlî Paşa'yı hedef aldığı görülür.

Ahmet Hamdi Tanpınar'ın "Ziyâ Paşa, ikinci Tanzimat devri aydınının en tipik numunesini verir. Bütün hayatı ve eseri tıpkı devri gibi acayip bir ikilik içindedir." şeklinde özetlediği bu tezadın sebebini, onun zaman zaman değişen siyasî hayatındaki dalgalanmalarda aramak pek de yanlış olmaz. Rıza Tevfik, memlekete doğrudan doğruya meşrutî bir rejim getirmek amacıyla kurulan Yeni Osmanlılar Cemiyeti mensubu olarak dört beş yıl Avrupa'da bulunması dolayısıyla Ziyâ Paşa'nın adının Şinasi, Nâmık Kemal ve Abdülhak Hâmid'le birlikte anılmasının isabetli olmadığını söylese de, Ziyâ Paşa özellikle bir kısım manzumeleriyle yenileşme dönemi Türk şiirinde felsefî düşüncenin ilk tohumlarını atmış olması bakımından ayrı bir önem taşır.

Öne Çıkan Eserleri

- *Eş'âr-ı Ziyâ*. (Divân; 1881; İstanbul). Külliyât-ı Ziyâ Paşa. Süleyman Nazif. İstanbul, 1924.
- *Tercî-i Bend*. (1872) Haz. Hüseyin Yorulmaz. İstanbul, 1992.
- *Terkîb-i Bend*. (1872) Haz. Hüseyin Yorulmaz. İstanbul, 1992.
- *Zâfernâme*. (Şerh; 1870; Cenevre) Haz. Fikret Şahoğlu. İstanbul, 1975.
- *Rüyâ*. İstanbul, 1910.
- *Harâbât* (3 cilt).(Şiir Antolojisi) İstanbul, 1874-1875.
- *Endülüs Tarihi*. (1304-1305). Haz. Yasemin Ödük, Kâzım Masumi ve Fatma Şahin. İstanbul, 2004.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Abdullah Uçman. "Ziyâ Paşa". *DİA*. C. XLIV, s. 475-479.
- Rıza Tevfik Bölükbaşı. "Ziyâ Paşa ve Şiirleri". *Yeni Sabah*, nr. 2174 (9 Haziran 1944).
- Nurullah Çetin. "Ziyâ Paşa". *Tanzimat Edebiyatı*, Ed. İsmail Parlatır, 171-173. Ankara: Akçağ, 2011.
- Şerif Mardin. "Yeni Osmanlılar ve Siyasal Fikirleri". *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*. C. VI, s. 1700-1701.
- Sabri F. Ülgener. "İki Devir ve İki Terkîb-i Bend". *Zihniyet, Aydınlar, İzm'ler*, 28-38. İstanbul: Derin Yayınları, 1983.
- Ahmet Hamdi Tanpınar. XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi, 420-421. İstanbul: Dergah, 2013.
- M. Kayahan Özgül. *XIX. Asrın Özel Bir Edebiyat Mahfeli Olarak Encümen-i Şuara*. Ankara: Hece, 2012.

—Hüsniye Gülsev Koç

BİLGİNLER

Hacı Ârif Bey

(ö. 1885)

Türk mûsıkîsinin en tanınmış bestekâr ve hânendelerinden

Asıl adı Mehmed Ârif olup Eyüp Şer'î Mahkemesi başkâtiplerinden Ebûbekir Efendi'nin oğludur. Sıbyan Mektebi'nde iken sesinin güzelliği ve mûsikiye kabiliyetiyle dikkati çekmesi üzerine komşusu bestekâr Şâhinbeyzâde Mehmed Bey'den mûsiki dersleri almaya başladı. Bir süre sonra komşusu Zekâi Dede ve Hamâmîzâde İsmail Dede'den dersler aldı. Muzikâ-i Hümâyûn'un Türk mûsikisi bölümüne kaydoldu ve bu arada 1844'de Bâb-ı Seraskerî Kalemi'nde kâtip yardımcısı olarak resmî göreve başladı. Saray'da Sultan Abdülmecid'den yakınlık görerek 20 yaşlarında ona mâbeyinci oldu. Harem-i Hümâyûn'da cariyelere uzun süre meşk hocalığı yaptı, bu arada başından üç evlilik geçti: Muzikâ-i

Hümâyûn'dan ayrılıp Şûrâ-yı Devlet kâtipliği ve Beykoz'da maliye müdürlüğü görevlerinin ardından yeniden Muzikâ-i Hümâyûn'da vazifelendirildi. Vefatından bir yıl kadar önce kalp hastalığına yakalanan Hacı Ârif Bey 28 Haziran 1885 tarihinde Muzikâ-i Hümâyûn'daki odasında vefat etti ve Beşiktaş'ta Yahyâ Efendi Dergâhı'nın hazîresine defnedildi.

Mûsikî ve Edebiyat Sahasındaki Özellikleri

Herhangi bir mûsiki âletini çalmasını ve nota yazısını öğrenmeyen Hacı Ârif Bey özellikle bestekârlıktaki dehâsıyla dönemin mûsikişinasları arasında farklı bir yere sahip olmuştur. XIX. yüzyılın önde gelen bestekârları arasında sayılmış, bilhassa "şarkı" formunda Türk mûsikisinin en büyük sanatkârı kabul edilmiştir. Süratle beste yapmasıyla tanınan Hacı Ârif Bey'in bir gecede 8 şarkı bestelediği, Sultan Abdülaziz'in verdiği bir güfteye 7 ayrı makamda beste yaptığı ifade edilir. Şarkılarının çoğunun güftesi Mehmed Sâdi Bey'e ait olan Ârif Bey şiirle de uğraşmış, bir kısım şarkılarının güftesini bizzat yazmıştır. 1000'in üzerinde şarkı ile 100'den fazla ilâhi ve diğer formlarda eser bestelemiş, ancak bunlardan yaklaşık üçte ikisi notaya alınamadığı için unutulmuştur. Günümüze notası ulaşan 385 adet eserinin 376'sı şarkıdır. Kuvvetli bir hafızaya da sahip olduğundan ezberinde binlerce eser bulunan Ârif Bey, Türk mûsiki tarihinin sayılı hânendeleri arasında sayılır. Okuyuşundaki güzel tavrı, Hocası Hâşim Bey'den aldığı söylenir. Hacı Ârif Bey kürdîlihicazkâr makamını terkip etmiş, müsemmen usulünü düzenlemiş, ayrıca 50'nin üzerinde makamdan 1000'den fazla eserin güftesini topladığı Mecmûa-i Ârifî (İstanbul 1290) adlı bir güfte mecmuası tertip etmiştir. Hacı Ârif Bey Türk mûsikisinde "romantik" denilen sanat akımının kurucusu kabul edilir. Ritim çeşitliliği, melodi renkliliği ve zenginliğiyle dikkati çeken şarkıları, sonraki dönemlerde pek çok bestekâr tarafından örnek alınmıştır.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Rauf Yektâ. "Bestekâr ve Hânende Hacı Ârif Bey Merhum". *Şehbâl Mecmuası* 1327: 39-294.
- Rauf Yektâ. "Hacı Ârif Bey". *Şehbâl Mecmuası* 1328: 53 ve 92-93.
- İbnülemin Mahmut Kemal İnal. *Hoş Sadâ*. İstanbul: Maârif Basımevi, 1958.
- Yılmaz Öztuna. *Hacı Ârif Bey*. Ankara: Afşaroğlu Matbaası, 1986.
- Bekir Sıtkı Sezgin. "Hacı Ârif Bey". *DİA*. C. XIV, s. 440-442.
- Nuri Özcan. "Türk Mûsikisinde "Şarkı" Formunun Büyük Bestekârı Hacı Ârif Bey". Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla VI. Eyüpsultan Sempozyumu Tebliğler. İstanbul: Elit Ofset, 2003.

—Nuri Özcan

BİLGİNLER

Nâmık Kemal

(ö. 1888)

Tanzimat devri aydını, vatan ve hürriyet şairi

21 Aralık 1840'ta Tekirdağ'da doğan Nâmık Kemal'in asıl adı Mehmed Kemal'dir. Babası, II. Abdülhamid döneminde müneccimbaşılık yapmış olan Mustafa Asım Bey'dir. Annesi Fatma Zehra Hanımdır. Annesini küçük yaşta yitiren Nâmık Kemal, çocukluğunu dedesi Abdüllatif Paşa'nın yanında Anadolu'nun ve Rumeli'nin çeşitli kentlerinde geçirmiştir. Dedesi 1845 yılında Tırhala Malmüdürlüğünden Afyon Muhassıllığına tayin edilince, beş yaşından sekiz yaşına kadar burada yaşamışlardır. Burada, Afyon Müftüsü Buharalı Hacı Velid Efendi'den Arapça ve Farsça dersler almıştır. Afyon Mevlevi Tekkesi Neyzenbaşı Coşkun Dede'den tarikat usullerini öğrenmiştir. Kızının ölümünden kısa bir süre sonra Afyon Muhassıllığı'ndan Kütahya›ya tayin olan Abdüllâtif Efendi, torunundan ayrı kalmak istemediği için İstanbul'a gelip yerleşir. Kemal, İstanbul'da kaldığı süre boyunca üç ay kadar Beyazıt Rüşdiyesi'ne, dokuz ay kadar da Valide Mektebi'ne gider. Bütün okul yaşamı bu iki okulla sınırlı kalsa da onun eğitim hayatının evde aldığı özel derslerle devam ettiği bilinmektedir. Abdüllatif Bey Kars Sancağı Mutasarrıflığı'na getirilince, Kemal'in kitaplarını buraya taşımak için sekiz katır tuttuğu söylenir. Kars'ta kalınan bir buçuk yıl zarfında, yaşlı şeyh şair ve müderris Vaizzade Şeyid Mehmet Hamid Efendi'den tasavvuf ilmini, divan edebiyatını öğrenir. Vahdet-i Vücud felsefesini ve Muhyiddin Arabi'yi, Mevlâna'yı inceleme fırsatını bulur. Kara Veli Ağa adındaki kır serdarından avcılık, atıcılık, cirit oyunu dersleri alır. Kars'ta görevi sona eren dedesi ile 1854 yılında İstanbul'a döner. Babası Mustafa Asım Bey sayesinde Arapça ve Farsçasını ilerleterek, tarih bilgisini artırır. On ay sonra 1855 yılında babasının Bulgaristan Filibe Malmüdürü, dedesinin Sofya Kaymakamı oluşu ile Sofya'ya gider. Evlerine misafir olarak gelen şair Binbaşı Eşref Bey, Kemal'in yazdığı şiirleri okuduktan sonra bir mahlâsname düzenleyerek ona Nâmık adını takar. Bundan sonra Mehmed Kemal, Nâmık Kemal olarak anılır.

1856'da 16 yaşında iken, Niş Kadısı Mustafa Ragıp Efendi'nin 14 yaşındaki kızı Nesibe Hanım ile evlenir. Bu evlilikten; Feride, Ulviye adlı iki kız ve Ali Ekrem adında bir erkek çocukları dünyaya gelmiştir. 1857'de İstanbul'a gelen Nâmık Kemal, divan geleneğine bağlı şairlerle (Leskofçalı Galip, Yenişehirli Avni vb.) dost olmuştur.

1861 yılında Tasvir-i Efkâr gazetesini çıkartan Şinasi ile tanışan Nâmık Kemal, Batı edebiyatını öğrenmeye başlar. Şinasi,

konuşması, düşünüşü, çevresiyle ilişkileri bakımından tam anlamıyla Avrupalılaşmış bir Osmanlı aydınıdır. Nâmık Kemal, Şinasi'nin düşüncelerinin etkisinde kalmakla birlikte onun üslup anlayışını da benimser. Kemal 1863'te Tercüme Odası'na girer. Burada Fransızcasını ilerletmenin yanısıra Avrupa'yla ilgili tartışmalara da tanık olur. Tercüme Odası'nda öğrendiği şeyler, Kemal'in gözlerini Batı'ya çevirmesini sağlar. 1863'te Tasvir-i Efkâr'da yazmaya koyulur. 1865'te Şinasi, Paris'e gidince, gazetenin yönetimini üzerine alır. Gazete, Yeni Osmanlılar Cemiyeti'nin görüşleri doğrultusunda yayın yapmaktan dolayı 1867'de kapatılır. Nâmık Kemal de İstanbul'dan uzaklaştırılmak için Erzurum'a vali muavini olarak atanır. Bu göreve gitmeyi çeşitli engeller çıkarıp erteler ve Mustafa Fazıl Paşa'nın çağrısı üzerine Ziya Paşa'yla birlikte Paris'e kaçar. Bir süre sonra Londra'ya geçerek M. Fazıl Paşa'nın parasal desteğiyle Ali Süavi'nin Yeni Osmanlılar adına çıkardığı Muhbir gazetesinde yazmaya başlar. Ama Ali Süavi'yle anlaşamaması üzerine Muhbir'den ayrılır. 1868'de gene M. Fazıl Paşa'nın desteğiyle Hürriyet adı altında başka bir gazete çıkarır. Çeşitli anlaşmazlıklar sonucu Avrupa'da desteksiz kalınca, 25 Kasım 1870'te Zaptiye Nazırı Hüsnü Paşa'nın çağrısı üzerine İstanbul'a döner.

İstanbul'a döndükten sonra, birkaç arkadaşıyla birlikte İstikbal adlı bir gazete çıkartmak ister; ancak hükümet izin vermeyince Diyojen ve Hadika gazetesine yazılar gönderir. Nuri, Reşat ve Ebu'z Ziya Tevfik'le birlikte 1872'de İbret gazetesini kiralarlar. Bu gazetede çıkan bir yazısı üzerine İstanbul'dan uzaklaştırılmak üzere Gelibolu mutasarrıflığına atanır. Orada yazmaya başladığı "Vatan yahut Silistre" adlı tiyatro eseri, 1873'te sahnelendiğinde halkı coşturur ve olaylara neden olur. Bunun üzerine tutuklanır ve Magosa'ya sürgüne gönderilir. 1876'da I. Meşrutiyet'in ilanından sonra İstanbul'a döner. Şûrâ-yı Devlet (Danıştay) üyesi olur. Kânûn-ı Esâsî'yi hazırlayan kurulda görev alır. 1877 Osmanlı-Rus Savaşı çıkınca II. Abdülhamid'in Meclis-i Mebûsân'ı kapatması üzerine tutuklanır. Beş ay kadar tutuklu kaldıktan sonra Midilli Adası'na sürülür. 1879'da Midilli mutasarrıfı olur. Orada aktif bir çalışma içerisinde bulunan Nâmık Kemal, özellikle Midilli'de yaşayan Müslüman halkın sorunlarıyla ilgilenir. Onların eğitim ve dinî konulardaki ihtiyaçlarını gidermek için girişimlerde bulunur ve cami ile okul yaptırılmasını sağlar. Başarılı çalışmalarından ötürü II. Abdülhamid tarafından kendisine nişan verilir. Midilli'nin nemli havasından dolayı rahatsızlanır, orada yaşayan azınlıkların şikâyetleri üzerine aynı görevle önce Rodos, daha sonra Sakız Adası'na gönderilir. Rahatsızlığı iyice artar ve ertesi yıl burada vefat eder. Naaşı daha sonra Gelibolu'da Bolayır'a taşınmıştır.

Edebî ve Fikrî Şahsiyeti

Nâmık Kemal'in fikir ve siyasî hayatı incelendiğinde, 19. yüzyılda modernleşme yanlısı Osmanlı yönetici elitinin, Batı'yı algılama ve değerlendirme perspektifleri ve pratikleri hakkında fikir sahibi olunabilir.

Nâmık Kemal'in fikir faaliyeti şiirle başlar. Kars'ta iken yaşlı bir şeyhten tasavvuf terbiyesi almış, aynı dönemde şiire başlamıştır. Çocuk denebilecek yaşta şiir yazmaya başlayan Kemal, Sofya'da bir defter dolduracak kadar manzumeler meydana getirmiştir. Şair Binbaşı Eşref Bey (Paşa), misafir olarak Sofya'da Abdüllatif Paşa'nın yanına geldiğinde onun birikmiş bir hayli şiiri olduğunu görmüş, bir mahlasnâme tanzim ederek ona "Nâmık" mahlasını vermiş, bu mahlas zamanla göbek adı Mehmed'in yerini tutmuştur. Bu dönemdeki şiirlerinde Sofyalı Vamık gibi mahalli şairlerden başka özellikle Eşref ve Kazım paşaları örnek aldığı görülmektedir. Bu ilk şiirlerini daha sonra bir tafra bırakan Nâmık Kemal'in asıl divanı İstanbul'a döndükten sonra yazdıkları ile meydana gelmiştir. Sofya'dan İstanbul'a geldiğinde kendini tanıtmakta gecikmemiş, Encümen-i Şuarâ ile şöhretini daha da geniş bir çevreye ulaştırmıştır. Encümen-i Şuarâ şairleriyle, Fehîm-iKadîm, Nef'i, Nâilî gibi divan şiirinin büyük üstatlarına nazire yazdığı bu dönem şiirlerine esas itibariyle tasavvufî ilham hâkimdir. Kelime oyunları yerine fikir ve hayallerin doğrudan doğruya ifadesi ve kuvvetli bir benlik duygusu şiirlerin başlıca vasıflarındandır. Hicri 1278 yılı Ramazan ayında cami avlusunda Yunus Emre ilahisi sanarak satın aldığı Münâcaat adlı eser, şairin hayatındaki istikameti değiştirmiştir. Küçük bir risâle halinde basılmış Münâcaat onu o zamana kadar yalnızca nesrini tanıdığı ve beğenmediği Şinâsi'ye sevk etmiş ve bu manzumenin verdiği heyecanla hemen onun gazetesinde vazife almıştır. Nâmık Kemâl'in Şinasi ile tanışmasının ardından şiirinin muhtevası değişmiş, tasavvufî muhtevanın ictimaî fikirler almıştır ve bundan sonra Divan şairi olan Nâmık Kemâl, toplumsal meselelerle ilgili eserler vermeye başlamıştır. Tasvir-i Efkâr'da günlük hayat ve toplumsal meselelerle ilgili yazdığı yazılarla, fertlere kendi sorunlarıyla uğraşabilme bilincini aşılamak istemiştir. Günümüz anlamlarında kullanılan hak, millet, vatan, hürriyet, efkâr-ı milliye, efkâr-ı umûmiye, devlet-i meşrûta, millet meclisi gibi kelimeleri Kemal, ilk defa Şinasi'de görmüş ve bu kelimelerin yaygınlaşmasını sağlamıştır. Nâmık Kemâl, Türk şiirine cemiyetin o zamana kadar heyecanını edebiyatta tanımadığı vatan ve millet sevgisini, hamiyet ve hürriyet duygularını mâl ederek milli şair pâyesine yükselmiştir. Divan şiiri dairesinden ayrılıp vatan ve hürriyet kavramlarını mihver edindiğinde yurt çapında bir şöhret kazanmış, bundan böyle "vatan ve hürriyet şairi" olarak anılmıştır. Nâmık Kemal açısından hürriyet, Osmanlı coğrafyasının bütünlüğünün korunması açısından önemlidir. Onun fikrince bütün bu kavramlar, bir Osmanlı vatanı fikri yaratacak ve bu coğrafya içinde yaşayan farklı bütün grupların bu vatanı savunmasını sağlayacaktır. "Vatan yahud Silistre"deki meşhur "Vatan" şarkısı ve murabba ile Sırbistan ve Karadağ isyanları sırasında son şeklini alan "Hürriyet Kasidesi" adıyla tanınmış "Besâlet-i Osmâniyye ve Hamiyyet-i İnsâniyye", vatanî şiirlerinin en önemlilerindendir.

Nâmık Kemâl yurt dışında bulduğu özgürlük ortamının ve Fransız aydınlanmasının etkisinde kalarak temel siyasal düzen konularını ele almıştır. Osmanlı devletinin sorunlarını ortaya koyarken, Batı felsefesi ile İslamiyet'i kaynaştırmaya çalışmıştır. Örneğin Osmanlılara siyasal haklar verilmesi ve parlamentolu bir hükümete gidilmesini isterken, bu düşüncesini Kuran'daki meşveret usulüne dayandırmıştır. Nâmık Kemâl'e göre Batı siyaset teorisinin özünde İslam siyasî felsefesinin dışında olma-

dığı fikri, Batı'dan alınabilecek herhangi bir kurum, kavram ya da teori, "ithal" ya da "kopya" olmaktan kendiliğinden kurtaracak bir işleve de sahiptir. Nâmık Kemâl'in gazeteciliği, kamuoyu yaratılması süreci ile yakından ilişkilidir. Ona göre önemli olan fikirlerin deklare ve ikna edilmesidir ve bütün yazılanlar halkın eğitilmesi misyonuna sahip olmalıdır. Gazete yazıları dışında edebi eserlerinde de bu amacın ön plana çıktığı görülmektedir. Ahlakçı bir tavırla halka hitap etmeyi tercih eden yazar, gelenek ile modern arasında, geleneksel olanı modern bir şekilde sunmaya çalışmıştır.

Edebiyat Hakkındaki Görüşleri ve Eserleri

Nâmık Kemal Tasvir-i Efkar'da çıkan yazılarından itibaren muhtelif zamanlarda ve makalelerinde edebiyat ile ilgili görüşlerini belirtmiş ve divan edebiyatından farklı yeni bir edebiyat fikrini ortaya koymuştur. "Mukaddime-i Celal" adlı makalesinde, edebiyat üzerinde muhtelif görüşlerini belirtmiş, bilhassa eski edebiyat hakkında çeşitli tenkitler ortaya koymuştur. "Lisân-ı Osmânî'nin Edebiyatı Hakkında Bazı Mülâhazâtı Şâmildir" adlı makalesi ise yeni bir edebiyat fikrinin eski edebiyata karşı ilk edebî beyannâmesi olma değerini taşımaktadır. Bu makalede her şeyden önce edebiyatın tanımı üzerinde duran Nâmık Kemal, edebiyatın halkın eğitimindeki ve ilerlemesindeki öneminden bahsetmiş ve "edebiyat bir milletin bekâsıdır" yargısına varmıştır. Divan edebiyatının aksayan yönlerini vurgulayan yazar, eski edebiyatın halkın gündelik ihtiyaçlarından ve yaşantısından nasıl kopuk olduğunun altını çizmiştir. Divan edebiyatının beslendiği dilin ve hayal dünyasının gerçekçi olmadığının eleştirisini yapan Nâmık Kemal, bu makaleden itibaren eskiye yönelttiği tenkitlerinde edebiyatı her şeyden evvel bir dil meselesi olarak almıştır. Burada edebiyatla dil arasındaki münasebet üzerinde önemle durmuş, edebiyatın insanı düşünmeye alıştırmak, cemiyetin duygularını terbiye etmek, bilgiyi yaymak, millî birliği temin etmek gibi mühim vazifeleri olduğunu açıklamış, Türk edebiyatının halkın anlayamadığı suni dili dolayısıyla bu fonksiyonlarından hiçbirini yerine getiremediğini belirtmiştir. Bu görüşlerini sonraları daha da ileriye götürerek ilmî gelişmenin ancak işlenmiş bir dille olabileceğini, dilin gelişmesinin edebiyatın gelişmesine bağlı bulunduğunu, yakın zamanlara kadar bizde hakiki bir edebiyat dilinin teşekkül etmediğini, eski edebiyatın kelime oyunlarından öteye geçmeyen diline Türkçe denemeyeceğini ileri sürmüş ve Osmanlı Devleti'nin gerileme sebebini mükemmel bir dile sahip olamayışına bağlamıştır.

Nâmık Kemal'in en fazla eser verdiği edebî tür tiyatrodur. Devrine göre tiyatro türünü ileri bir seviyeye ulaştıran Nâmık Kemal, diğer eserlerinde olduğu gibi tiyatrolarında da vatanseverlik, hürriyet, insan hakları, adalet ve zulüm gibi konuları işlemiş ve bu yönüyle Türk edebiyatında ideolojiye dayalı edebiyatın öncülüğünü yapmıştır. Eserlerinin yanı sıra tiyatronun toplum ve millet hayatındaki fonksiyonunu belirtmek için çeşitli makaleler yazmış, "Mukaddime-i Celâl" ile Osmanlı'da ilk defa tiyatronun nazariyatını yapmıştır. Nâmık Kemal, "insan halini sahneye nakil ve orada taklit ederek ibret alınacak bir levha halinde göz önüne sermesi itibariyle en faydalı bir eğlence" olarak tarif ettiği tiyatroya büyük bir anlam ve görev yüklemiştir. "Tiyatro cihanın aynıdır" derken onu insan hayatını iyi ve kötü tarafları ile aksettiren bir ayna gibi ele alır. Tiyatro ile ilgili görüşlerinde en çok ısrar ettiği husus onun cemiyet üzerindeki değiştirici etkisidir. Avrupa milletlerinde görülen büyük siyasî inkılâplar ve medenî ilerlemelerde tiyatronun büyük tesiri olduğunu ileri sürer. Bundan dolayı Nâmık Kemal, piyeslerinde topluma yeni fikirler ve meseleler getirmek istemiş, onlara makalelerinde işlediği vatan severlik, hürriyet, hamiyet, insan hakları, İslâm birliği, aile ahlâkı gibi konuları sokmuştur. Onun tiyatro eserlerinin esasları makalelerinde ortaya koyduğu düşüncelerle, tarihî şahsiyetler hakkındaki hal tercümelerinde ve vatanî şiirlerinde teşekkül etmiş kahraman telakkisine dayanır. Piyeslerinin çoğunda bir davaya inanmış insan tipini canlandırmaya çalışmıştır. Kahramanlarında daima ferdî saadetle içtimaî vazife ve mesuliyet duygusu çatışır ve kahramanlar her zaman kendi ferdî saadetlerini içtimaî ve vatanî gaye uğrunda feda ederler. Aşk ve ihtirasın temel motif olarak yer aldığı bu eserlerde şahıslar ya tamamıyla iyi, ya tamamıyla kötü gösterilmiş, kahramanların ruh halleri tabii olarak değil daima en aşırı derecesiyle ifade edilmiştir. Örneğin "Vatan yahut Silistre" oyunu ile Türk milletinin "vatan" kavramının bilincine vardığını iddia eden yazar, içindeki vatanî şiir ve hitabelerle devrinde muazzam bir heyecan yaratan bu eserinin Türk tiyatrosunu bulunduğu seviyeden çok ileriye götürmüş olduğu görüşündedir. "Celâleddin Harzemşah" adlı eserinde ise Celal'in şahsında, vatan uğrunda ferdî arzu ve duygulardan vazgeçmenin tam bir örneğini yaşatmış; İslâm birliği fikrini, Moğol istilâsı önünde İslâm âlemini korumaya çalışan Celâl'in ağzından kuvvetli bir şekilde ifade etmiştir. Bu iki eser de Nâmık Kemal'in fikri temayüllerinin eserlerini nasıl şekillendirdiğini örnekler niteliktedir.

Roman türünde İntibah ile Cezmi olmak üzere iki eser veren Nâmık Kemal edebiyatımızın yeni tanımakta olduğu romanı tarif etme, romanı roman yapan teknik şartları ve ölçüleri Türk okuyucusuna tanıtma ihtiyacını duymuş ve bu konu üzerinde önemle durmuştur. Romanı sadece birtakım macera ve olayları anlatmaktan ibaret sanan zihniyete karşı çıkarak romanı roman yapan vasıf ve ölçüleri öğretmeye çalışan Nâmık Kemal'e göre gerçek manasıyla romanın üç temel boyutu vardır: Baştan geçen, yaşanılan bir macera yahut vak'a; onun içinde yer alan insan, o insanın dış görünüşü ile portresi ve iç âlemi; bu ikisine zemin teşkil eden dış mekân ve sosyal ortam. Nâmık Kemal, Magosa'da iken yazdığı İntibah-yâhud-Sergüzeşt-i Alî Bey adındaki denemesinde edebiyatımızın en büyük eksiği olarak kabul ettiği roman türüne söz konusu ölçüleri uygulamaya çalışarak bir örnek vermek istemiştir.

Nâmık Kemal hayatı boyunca gerek hal ve hareketleri, gerekse eserlerindeki fikrî muhteva dolayısıyla daima rejimle çatışmış; bu yüzden de eserlerinin hemen hepsi sansür tarafından yasaklanmış; dolayısıyla eserlerinin çoğu devrin okuyucusuna kaçak baskılar yoluyla ulaşabilmiştir.

Öne Çıkan Eserleri

- *Vatan yahut Silistre*. (Tiyatro; 1873) İstanbul: Klas Yayınları, 2004.
- *Zavallı Çocuk*. (Tiyatro; 1873) İstanbul: Klas Yayınları, 2004
- *Akif Bey*. (Tiyatro; 1874). İstanbul: Özgür, 2012.
- *Celâleddin Harzemşah*. (Tiyatro; 1885) Ankara: Akçağ, 2010.
- *Gülnihal*. (Tiyatro; 1875) İstanbul: Özgür, 2012.
- *İntibah*. (Roman; 1876) İstanbul: Özgür, 2012.
- *Cezmi*. (Roman; 1880) İstanbul: İnkılap, 2008.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Mehmet Kaplan. *Nâmık Kemal: Hayatı ve Eserleri*. İstanbul: Dergah, 1948.
- Ahmet Hamdi Tanpınar. *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003.
- Ömer Faruk Akün. "Nâmık Kemal". *DİA*. C. XXXII, s. 361-378.
- Ali Ekrem Bolayır. Nâmık Kemal. Ankara: Maarif Yayınevi, 1998.
- Mustafa Can. *Nâmık Kemal Bibliyografyası*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1988.
- *Doğumunun Yüzellinci Yılında Nâmık Kemal*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1993.
- Mehmet Fuat. *Nâmık Kemal*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.

—Hüsniye Gülsev Koç

BİLGİNLER

Mehmed Zekâî Dede

(ö. 1897)

Türk mûsıkîsinin önde gelen bestekâr ve mûsıkî hocası

1824-25 yılında İstanbul Eyüp'te doğdu. Babası Eyüp'te Cedid Ali Paşa Camii imamı hâfız Süleyman Hikmetî Efendi, annesi Zîneti Hanım'dır. İlk öğretiminden sonra amcasıyla hıfza, babasıyla da hat derslerine başladı. Aldığı derslerle İslamî ilimlerde kendini yetiştirdi. İlk mûsiki derslerini Şahinbeyzâde Mehmed Bey'den aldı. 1845-1858 yıllarında Mısırlı Mustafa Fazıl Paşa ile birlikte Mısır'da bulundu. Babasının vefatı üzerine (1864) aynı caminin imamlığına tayin edildi. Ayrıca Eyüp'te Mihrişah Valide Sultan ve Şah Sultan İbtidâî Mekteplerinin hat muallimliğiyle görevlendirildi ve bu görev hayatının sonuna kadar devam etti. 1868'de Mevleviyye tarikatına intisap eden Zekai Dede'nin 1876'da Darüşşafaka Mektebi'nde fahrî olarak başladığı mûsiki muallimliği, 1883'te asâlete geçirilerek devam etti. 1885'te başladığı Bahariye Mevlevihânesi kudümzenbaşılığı vazifesi de vefatına kadar sürdü. 24 Kasım 1897'de vefat etti ve Eyüp'teki Kaşgârî Dergâhı civarına defnedildi.

Mûsıkî Sahasındaki Özellikleri

Dinî ve dindışı mûsikî sahalarında bestelediği eserleriyle dönemin önemli mûsikişinasları arasında yer alan Zekâî Dede, Hamparsum ve Batı notalarını bilmesine rağmen mûsiki eğitiminde klasik meşk usulünü tercih etmiştir. Ayrıca yetiştirdiği talebelerle de zengin bir repertuarın zamanımıza ulaşmasında son kaynak olmuştur. Mûsiki çalışmalarının yanı sıra hat konusunda da kendisini yetiştirmiş, ünlü hattat ve mûsikişinas Kazasker Mustafa İzzet Efendi'den hat dersleri almıştır. Ayrıca Hamâmîzâde İsmail Dede, Dellâlzâde İsmail Efendi ve Sermüezzin Rifat Bey'den aldığı derslerle de mûsiki bilgilerini genişletmiştir.

Zekâi Dede, Hamâmîzâde İsmail Dede'den sonra, XIX. yüzyılın en büyük bestekârı kabul edilmiştir. Büyük bir makam zenginliği çerçevesindeki eserlerinde, klasik üslubun ince ayrıntıları gözlenir. Onun klasik anlayışında hocası İsmail Dede'yi bile aşan bir tavır dikkat çeker. Dinî ve mistik özelliklerin ön planda tutulduğu eserlerinin toplam 500 civarında olduğu söylenirse de bunlardan ancak 300'e yakını zamanımıza ulaşabilmiştir.

Dinî mûsiki tarihinin önde gelen bestekârlarından biri olan Zekâî Dede'nin dinî formlarda bestelediği eserlerinin sayısı, toplam eserlerinin yarısından fazladır. Bestelediği 5 Mevlevî âyiniyle Mevlevî mûsikîsi repertuarına, hocası İsmail Dede'den sonra en çok âyin kazandıran bestekâr olan Zekâî Dede'nin dinî eserlerinin büyük çoğunluğu ilâhi ve şuğul formlarındadır. Birçok eserini Eyüp'teki evi ile Fatih'teki Darüşşafaka Mektebi arasında yürüdüğü zamanlarda bestelediği ifade edilen Zekâî Dede, kısa süre içerisinde eser bestelemesiyle tanınmıştır. Aynı zamanda iyi bir neyzen ve hânende olan Zekâî Dede, Türk mûsikisi tarihinde "hoca" ünvanıyla anılan pek az kişiden biridir. Talebelerinden kabiliyetli olanı özel meşk halkasına alarak yetiştirirdi. Bunlardan büyük bir kısmı, dönemlerinin ünlü mûsikişinaşları arasında yer almıştır.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Rauf Yektâ. *Esâtîz-i Elhân: 1 Hâce Zekâî Dede*. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1318.
- Sadettin Nüzhet Ergun. *Türk Musikisi Antolojisi*, c. II, 446-464, 581-613. İstanbul: Rıza Koşkun Matbaası, 1943.
- İbnülemin Mahmud Kemal İnal. *Hoş Sadâ*, 286-300. İstanbul: Maarif Basımevi, 1958.
- Baki Süha Ediboğlu. *Ünlü Türk Bestekârları*, 81-87. İstanbul: Yeni Matbaa, 1962.
- Ruşen Ferit Kam. "Zekâî Dede". *Radyo Mecmuası* 1948: 78-80, 6-7.
- Nuri Özcan. "Zekâi Dede". *DİA*. C. XLIV, s. 195-196.

Nuri Özcan

BİLGİNLER

Ahmet Midhat Efendi

(ö. 1912)

Roman ve hikâye yazarı, gazeteci

1844'te İstanbul Tophane'de doğdu. Babası Hacı Süleyman Efendi, Annesi Nefise Hanım'dır. İlk tahsiline 1854'te ağabeyinin vazifesi dolayısıyla ailece gittikleri Vidin'de başladı. 1857 yılında İstanbul'a döndükten sonra Mısır Çarşısında bir attârın yanında çırak olarak çalıştı. Çıraklığı esnasında, bir yandan eğitimiyle ilgilenen Hacı İbrahim Efendi'nin dükkânına giderken, bir yandan da Galata'da yaşayan bir gayrimüslimden Fransızca dersleri aldı.

1861'de yanında çalıştığı Midhat Paşa ile birlikte Niş'e giden ağabeyinin aileyi yanına alması üzerine eğitimine Niş Rüştiyesi'nde devam etti. Midhat Paşa ilgisini çeken bu gence kendi ismini mahlas olarak verdi. 1866 yılında evlendi. Önce Rusçuk, ardından Sofya'da memurluk, tercümanlık ve gazetecilik gibi işlerle meşgul oldu. 1868'de Sofya'da çıkan Tuna gazetesinde çalışmaya başlayan Ahmet Midhat bir yıl sonra gazetenin baş muharrirliğine terfi etti. Tayini çıkan Midhat Paşa ile birlikte 1869'da Bağdat'a gitti. Burada bir taraftan gazetesinin Zevra kuruluşunda rol alırken, aynı zamanda Mekteb-i Sanayi talebelerine okutulmak üzere Hâce-i Evvel adıyla çeşitli kitaplar yazdı. Ağabeyinin vefatı üzerine 1871'de İstanbul'a dönerek ailenin geçimini üstlendi. Bağdat'taki matbaa tecrübesi sayesinde Tahtakale'de ailesiyle birlikte oturduğu evi ufak bir basımevine dönüştürdü ve Letâif-i Rivâyât başlığı altında topladığı hikâyelerini yayınlamaya başladı. Devir ve Bedir adlı kısa periyotlu iki gazete çıkardı. Namık Kemal'in gazetesi İbret'te yazıları yayınlandı. 1873'te Vatan Yahut Silistre'nin sahnelenmesi sonrasında yaşanan olaylar nedeniyle Ebüzziya Tevfik ile birlikte Rodos'a sürüldü. Bu sürgün dönemi sırasında vaktini okuma ve yazmaya ayıran Ahmet Midhat, Sultan Abdülaziz'in tahttan indirilmesini müteakip ilan edilen genel aftan istifade ederek İstanbul'a döndü. 1878'de hem uzun süreli yayımıyla basın tarihinde bir dönüm noktası sayılan hem de sayfalarında cereyan eden münakaşalar sebebiyle edebiyat tarihinde mühim bir yer tutan ve Muallim Naci, Ahmet Rasim ve Hüseyin Rahmi gibi birçok genç yazarın yetişmesine vesile olan Tercüman-ı Hakikat gazetesini kurdu. 1888'de Osmanlı devletini temsilen İsveç'teki Müsteşrikler Kongresi'ne katıldı. 1908'de emekli olmasına karşın Darülfünun'da, Medresetülvâizîn'de ve Darülmualimmât'ta tarih ve felsefe dersleri vermeyi sürdürdü. 1912 yılında vefat eden Ahmet Midhat Efendi'nin naaşı Fatih Camii haziresine defnedilmiştir. Roman ve hikâyeleriyle ardında zengin bir külliyat bırakan Ahmet Midhat'ın edebi eserleri dışında felsefe, dünya tarihi, sosyoloji, psikoloji, pedagoji, ekonomi, askeriye gibi alanlarda da çok sayıda kitabı bulunmaktadır.

Edebî Şahsiyeti

Ahmet Midhat Efendi romancılığıyla olduğu kadar fikir adamlığı yönüyle Tanzimat yazarları arasında müstesna bir yere sahiptir. Osmanlı ülkesinin içinde bulunduğu bunalım ve kriz hâlinden kurtulmasının yolunun politik mücadeleden geçtiğine inanan çağdaşlarının aksine öncelikli olarak toplumun eğitim ve kültür seviyesinin yükseltilmesi gerektiğine inanır. Bu aydınlanmacı kimliğiyle örtüşecek biçimde kendisine "Hâce-i Evvel" (İlk Öğretmen) sıfatını uygun görmüştür. Yazı hayatının önemli bir kısmını bu doğrultuda Batılı toplumların ve teknik ilerlemenin faziletlerini okurlarına aktarmaya hasreder. Bu yüzden romanlarında anlatıcı sesi son derece baskındır. Zaman zaman metnin akışına müdahalelerde bulunarak sohbet üslubuyla hitap ettiği okuyucusuna nasihat eder yahut ansiklopedik bilgiler aktarır. Her ne kadar edebiyatı halkı eğitmenin bir aracı olarak kullandığını ve sanatkârlık iddiasının bulunmadığını ifade etmişse de kimi edebiyat araştırmacıları tarafından Türk romanının kurucusu olarak kabul edilmiştir.

Romanları ve hikâyeleri dışında, Türk edebiyatında henüz yeni bir tür olan tiyatro alanında örnekler ortaya koyarak öncü bir rol oynadı Yazdığı yüzün üzerinde telif ve tercüme eser sebebiyle Ahmet Midhat Efendi'ye "yazı makinası" yakıştırması yapılmıştır. Bu üretkenliğini, halkın büyük bir kısmının okuma yazma alışkanlığına sahip olmadığı bir vasatta küçük bir kesimi ilgilendiren sanatsal kaygıları bir kenara bırakmasına ve toplumun maslahatı doğrultusunda çaba göstermeyi kendisine vazife edinmiş olmasına borçludur. Kolay anlaşılır bir dille yazdığı, macera, polisiye, seyahat, bilim-kurgu gibi birbirinden çok farklı türlere dahil edilebilecek roman ve hikâyeleri, Batılılaşma meselelerinden kadın-erkek ilişkilerine, esaret sorunundan tarihi temalara uzanan son derece zengin bir konu çeşitliliğine sahiptir.

Batı dünyasının teknik gelişmişliğine karşı olanca hayranlığına karşın, devrinin kayıtsız şartsız bir Batı hayranlığı içerisinde olan entelektüellerinden de büyük ölçüde ayrılır. O dönem imparatorluğun büyük şehirlerinde moda haline gelmiş "alafrangalık" cereyanını şekilsel bir taklitten ibaret gören Ahmet Midhat, başta Avrupa seyahatinin ardından kaleme aldığı ve Batılı yaşam tarzının inceliklerini anlattığı Avrupa Âdâb-ı Muaşereti yahut Alafranga (1884) kitabı ve alafranga züppe tipinin yüzeyselliğini ortaya koyarak buna alternatif bir Batılılaşma önerisi sunduğu Felâtun Bey ve Râkım Efendi (1875) romanı olmak üzere birçok eserinde Batı ile Doğu arasında kurulacak terkibin nasıl olması gerektiği üzerine düşüncelerini ifade etmiştir.

Kadınların sosyal hayata katılımı meselesine özel bir önem veren Ahmet Midhat Felsefe-i Zenân ve Diplomalı Kız gibi romanlarında genç kızların eğitim hakkına sahip olduğunu dile getirerek kadınların da erkekler gibi meslek sahibi olmak suretiyle toplumda hak ettikleri yeri almaları gerektiğini savunmuştur. Mihnetkeşan, Yeryüzünde Bir Melek ve Henüz On Yedi Yaşında romanlarında ise yine devri için radikal sa-

yılabilecek bir görüşle kötü yola düşmüş kadınların toplum tarafından mahkum edilmesini eleştirmiştir. Dönemine göre radikal sayılabilecek bu görüşleriyle Türkiye'de kadının toplumsal konumuna dair tartışmalara zemin hazırlamıştır.

Öne Çıkan Eserleri

- *Letâif-i Rivayât* (29 hikâye, 1 piyes;1870-1894). İstanbul: Kırkanbar matbaası, 1870-1894 (25 cüz hâlinde).
- *Felsefe-i Zenan*. (Roman; 1870). İstanbul: Kendisine ait matbaa, 1870.
- *Felâtun Bey ile Râkım Efendi*. (Roman; 1875). İstanbul: Kırkanbar matbaası, 1875.
- *Menfâ*. (Hatırat; 1876). İstanbul: Kırkanbar matbaası, 1876.
- *Avrupa'da Bir Cevelân*. (Seyahatnâme;1890). İstanbul: Tercüman-ı Hakikat matbaası, 1890.
- *Ahmet Metin ve Şirzad*. (Roman;1892). İstanbul: Tercüman-ı Hakikat matbaası, 1891.
- *Hayal ve Hakikat (Fatma Aliye ile)*. (Roman; 1892). İstanbul: Tercüman-ı Hakikat matbaası, 1892.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

- Nükhet Esen. *Karı Koca Masalı ve Ahmet Mithat Bibliyografyası*. İstanbul: Kaf Yayınları, 1999.
- Orhan Okay. *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmet Midhat Efendi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2008.
- Sabri Esat Siyavuşgil. *Ahmed Midhat Efendi Mürebbî*. İstanbul: Kenan Basımevi, 1946.
- Ahmet Hamdi Tanpınar. *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1956.
- Mustafa Nihat Özon. *Türkçede Roman*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1936.
- Fazıl Gökçek. *Küllerinden Doğan Anka: Ahmet Mithat Efendi Üzerine Yazılar*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012.
- Carter V. Findley. *Ahmet Mithat Efendi Avrupa'da*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999.

—Habil Sağlam

BİLGİNLER

Yahya Kemal

(ö. 1958)

Şair

Ahmet Âgâh, 1884'te Üsküp'te doğdu. Babası bir süre bu şehrin belediye başkanlığını da yürütmüş Nişli İbrahim Naci Bey, annesi ise soyu Rumeli sancak beylerinden Şehsüvar Paşa'ya uzanan Nakıye Hanım'dır. 1889'ta Üsküp'te Yeni Mektep'te başladığı tahsilini şehrin modern usulde eğitim veren okulu Mekteb-i Edeb'de sürdürdü. Ortaöğrenimine de yine Üsküp'te başladı. Annesinin itirazlarına rağmen babası İbrahim Bey Selanik'e taşınma fikrinde ısrar edince, 1897'de Selanik İdadî'sine kaydoldu. Fakat kısa bir süre sonra Nakıye Hanım rahatsızlandığı için aile yeniden Üsküp'e yerleşti. Aynı yıl içerisinde annesini kaybetti. Babasının yeniden evlenmesinin ardından okuluna yatılı olarak devam etmek üzere Selanik'e gittiyse de bir süre sonra hastalanarak yeniden Üsküp'e döndü. Lise eğitimini tamamlamak için buradan İstanbul'a gitti. İlk şiirleri Namık Kemal'den ilhamla kullandığı Âgâh Kemal imzasıyla Musavver Terakki, İrtika ve Malumat gibi dergilerde yayınlandı. Galatasaray Mekteb-i Sultanî'sine ve Robert Kolej'e girme teşebbüsleri sonuçsuz kalınca bir yıl kadar boşta kaldı. Anne tarafından akrabası olan İbrahim Bey'in Sarıyer'deki evinde kaldığı süre içerisinde, devrin entelektüellerinin toplandığı konağın müdavimlerinden Serezli Şekip Bey gibi isimlerin etkisiyle Jön Türklere yakınlaştı. Türk sanat müziğine olan alakası da yine bu konakta, zaman zaman Hacı Arif Bey gibi meşhur müzisyenlerin de katıldığı musiki meclisleri ile başladı. İstibdat devri gençlerinin ortak temayülüne uyarak Avrupa'ya gitme hayalleri kurmaya başladıktan kısa bir süre sonra 1903'te Paris'e gitti.

Burada hem siyasî görüşlerine olan yakınlığı sebebiyle hem de Rumeli kökenli olması sayesinde kendisini doğrudan doğruya Jöntürk muhitinde buldu. Bir müddet bu ortamlarda bulunduktan sonra Ahmed Rıza'nın tavsiyesiyle Paris'e birkaç saatlik mesafede bulunan ufak bir nahiye olan Meaux'daki bir okula yatılı öğrenci olarak kaydolarak Fransızca eğitimi aldı. Paris'e dönünce École Libre des Sciences Politiques adlı siyasi bilimler okuluna kaydoldu. Aynı zamanda College de France'da çeşitli dersler takip etti. Dokuz senelik Paris macerasının ilk üç yıllık kısmında içinde bulunduğu muhalif çevrelerin de etkisiyle gündelik siyasete olan ilgisi ağır basarken, zamanla Batı kültürünü ve yaşam tarzını keşfettikçe sanatçı şahsiyetinin belirginleştiği ve giderek bir estet hâline geldiği görülür.

1912'de Balkan Savaşları'nın patlak vermesinin ardından İstanbul'a döndü. Yahya Kemal adını kullanmaya da bu yıllarda başlamıştır. Dârüşşafaka Mektebi (1913), Medresetü'l-Vâizîn (1914), Heybeliada Bahriye Mektebi (1916) ve Dârülfünun Edebiyat Şubesi'nde (1916-1919) başta Türk edebiyatı olmak üzere Batı edebiyatından medeniyet tarihine çeşitli alanlarda dersler verdi. Lozan barış görüşmelerini yürüten heyette müşavir delege olarak yer aldı. Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde II. dönem Urfa mebusu olarak görev yapan Yahya Kemal, Türkiye-Suriye sınırının tespiti için kurulan komisyon çerçevesinde Fransızlarla önemli müzakereler yürüttü. 1926'da Varşova, 1929'da Madrid, 1931'de ise Lizbon'da orta elçi olarak bulundu. 1933'te bu kez Yozgat mebusu olarak yeniden meclise girdi. 1947'de Pakistan'ın Hindistan'dan ayrılarak bağımsızlığını ilân etmesinin ardından Türkiye Cumhuriyeti'nin bu ülkedeki ilk büyükelçisi oldu. 1949'da emekliğe ayrıldıktan sonra çeşitli rahatsızlıklardan mustarip olan Yahya Kemal tedavi için birkaç kez Paris'e gitti.

1 Kasım 1958'de, bir süredir yatmakta olduğu Cerrahpaşa Hastahanesi'nde hayata gözlerini yumdu. Aşiyan mezarlığına defnedildi.

Edebî Şahsiyeti

Yahya Kemal'in kişiliğinin oluşumunda son derece dindar bir hanım olan annesi Nakıye Hanım'ın ve çocukluğunun geçtiği Üsküp şehrinin sahip olduğu manevi atmosferin ciddi bir tesiri olmuştur. Soyu Rumeli fatihlerine uzanan şairin tarihe olan alakasında bu kökenin ve erken yaşlarda edindiği izlenimlerin önemli bir payı bulunur. Başta mensubu olduğu kuşak için efsanevi bir kişilik olan Namık Kemal olmak üzere Recaizâde Mahmud Ekrem, Muallim Naci, Abdülhak Hamid, Ziya Paşa gibi şairleri Üsküp'teki ortaöğrenimi sırasında tanımış, henüz çocukluk yaşlarından itibaren şiire duyduğu meyli bu okumaları sayesinde bir üst seviyeye taşımıştır.

Estetik tercihlerinin belirginleşmesi ve tarihsel sürekliliği esas alan siyasi görüşlerinin oluşması ise Paris'te geçen uzun öğrencilik yıllarına rastlar. Buradaki eğitimi sırasında bir yandan hocası Albert Sorel'in dersleri sayesinde Fransız tarihini tanırken, bir yandan da Fransız şiirindeki güncel yönelimleri takip etti. Batı'nın medeniyet tarihi ve edebiyatını keşfettiği bu yoğun okuma döneminin tesiriyle kendi ülkesinin tarihine ve edebiyatına yeni bir perspektifle bakmaya başladı. Paris'teki Şark Dilleri Okulu'nun kütüphanesinde bulunan "eski divanları" yeniden okuduktan sonra, o güne kadar yazmış olduğu şiirlerde hissedilen Edebiyat-ı Cedîde etkisinden sıyrılarak klasik şiire has ahenk ve mısra zevkini yeni içeriklerle telif eden bir şiir dili geliştirdi.

Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkımın eşiğine geldiği günlerde, kendi ifadesiyle "mektepten memlekete" dönen Yahya Kemal, bilhassa Balkanların ve Üsküp'ün kaybedilmesinden kaynaklanan bir çaresizlik hâliyle, ülkenin geleceğine ilişkin çeşitli tasarılar ortaya atan II.Meşrutiyet devrinin diğer entelektüelleri gibi bir çıkış yolu aradı. Bir aralık, Yakup Kadri ile birlikte, Fransa'dakine benzer bir nev-yunânîlik akımı başlatma teşebbüsünde bulunduysa da kısa süre içerisinde bu romantik eğilimi terk etti.

İmparatorluğun bünyesinde yer alan azınlıkların birbiri ardına isyan etmeleriyle Osmanlıcılığın iflas etmesi üzerine Türkçülük akımı ön plana çıkmış, Osmanlı sisteminde millet-i hakime sayılan Türklüğün de ulusal bir entite olarak yeniden tanımlanması gerekmiştir. Türk tarihini Orta Asya'daki İslam öncesi devirlerden başlatan Ziya Gökalp gibi Turancı aydınların ırk temelli yaklaşımlarının aksine Yahya Kemal, Türk milletinin 1071 Malazgirt Zaferi'nden itibaren Anadolu'da teşekkül ettiğini ileri sürdü. Tarih ve edebiyat üzerine görüşlerini Peyâm-ı Edebî (1919), İleri (1919-1921), Tevhîd-i Efkâr (1920-1921), Pâyitaht (1921) ve Yarın (1921-22) gibi gazeteler için kaleme aldığı makalelerde diler getirdi. 1921'de Ahmed Haşim ile birlikte çıkarmaya başladıkları Dergâh dergisi ile millî mücadelenin destekçisi oldu.

Yahya Kemal, Fransa'da bulunduğu dönemde tanıma fırsatı bulduğu Maurice Barrès ve Charles Maurras gibi Fransız milliyetçilerinin yaklaşımlarından hareketle kültürel bir milliyetçilik anlayışını savundu. Bin yıllık bir tarihsel süreç içerisinde Anadolu'nun vatan hâline getirilmesiyle Türklerin bir millet vasfı kazandığını dile getiren Yahya Kemal, Cumhuriyet'in ilanını takip eden dönemde ise yeni rejim eliyle Ankara'da sıfırdan var edilmeye çalışılan tarihsiz ulus projesine alternatif olarak İstanbul şehrini ve bünyesinde taşıdığı tarihsel sürekliliği merkeze alan bir söylem geliştirdi.

Yahya Kemal'in "İstanbul şairi" olarak da anılmasına yol açan "Bir Tepeden", "Hayal Şehir", "Süleymaniye'de Bayram Sabahı" ve "Koca Mustafapaşa" gibi şehrin manevi iklimini ve tarihsel kıymetini tasvir eden şiirleri de bu yöneliminin neticesi olup Yahya Kemal'in düşünce ufku ile sanatının oluşturduğu bütünlüğü ortaya koymaktadır. Şiirde mısra mükemmelliğini önceleyen Yahya Kemal'in şiiri "deruni ahenk" şeklinde ifade ettiği bir musiki hassasiyetine dayanır. Klasik şiirin nazım şekli olan aruzdan tevarüs eden bu işitsel kaygıya, modern şiire has bir görsel tasvir çabası eşlik eder.

Öne Çıkan Eserleri

- *Kendi Gök Kubbemiz*. İstanbul: Yahya Kemal Enstitüsü, 1961.
- *Eski Şiirin Rüzgarıyle*. İstanbul: Yahya Kemal Enstitüsü, 1962.
- *Rubâîler ve Hayyam Rubâîlerini Türkçe Söyleyiş*. İstanbul: Yahya Kemal Enstitüsü, 1963.
- *Aziz İstanbul*. İstanbul: Yahya Kemal Enstitüsü, 1964.
- *Siyasi ve Edebi Portreler*. İstanbul: Yahya Kemal Enstitüsü, 1968.
- *Eğil Dağlar*. İstanbul: Yahya Kemal Enstitüsü, 1968.

Bitmemiş Şiirler. İstanbul: Yahya Kemal Enstitüsü, 1976.

İleri Okumalar için Öneriler ve Kaynakça

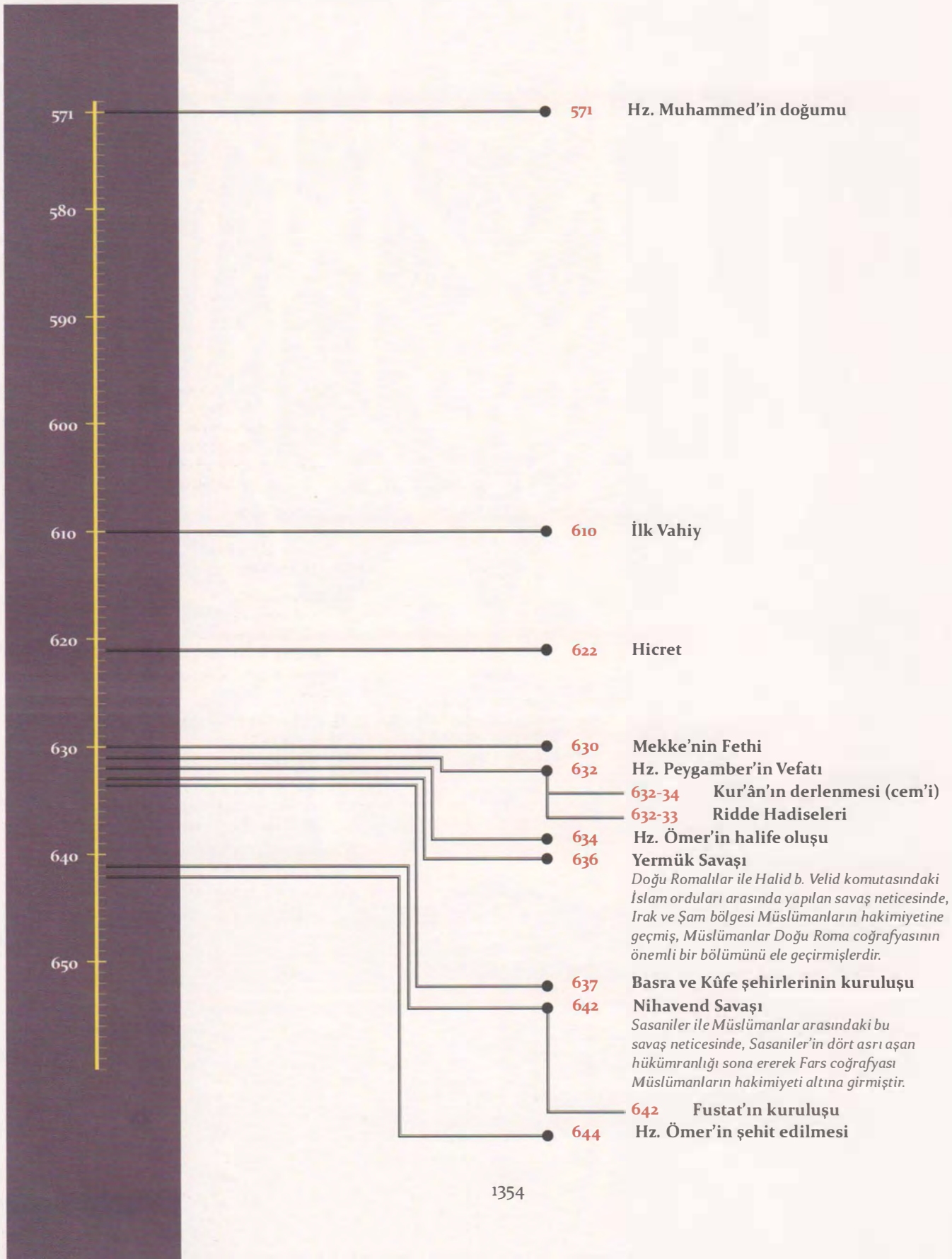
- Abdülhak Şinasi Hisar. *Yahya Kemal'e Veda*. İstanbul: Hilmi Kitabevi, 1959.
- Nihat Sami Banarlı. *Yahya Kemal'in Hatıraları*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1960.
- Nihat Sami Banarlı. *Yahya Kemal Yaşarken*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1959.
- Ahmet Hamdi Tanpınar. *Yahya Kemal*. İstanbul: Yahya Kemal'i Sevenler Cemiyeti Neşriyatı, 1962.
- Süheyl Ünver. *Yahya Kemal'in Dünyası*. İstanbul: Tercüman yayınları, 1980.
- Beşir Ayvazoğlu. *Yahya Kemal: Eve Dönen Adam*. Ankara: Birlik Yayınları, 1985.
- Alim Kahraman. *Büyük Göçmen Kuş*. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2013.

— Habil Sağlam



Mehmet Şefik Bey'in celi sülüs müsenna istifi

Kısa İslam Tarihi Kronolojisi



571 Hz. Muhammed'in doğumu

610 İlk Vahiy

622 Hicret

630 Mekke'nin Fethi

632 Hz. Peygamber'in Vefatı

632-34 Kur'ân'ın derlenmesi (cem'i)

632-33 Ridde Hadiseleri

634 Hz. Ömer'in halife oluşu

636 Yermük Savaşı

Doğu Romalılar ile Halid b. Velid komutasındaki İslam orduları arasında yapılan savaş neticesinde, Irak ve Şam bölgesi Müslümanların hakimiyetine geçmiş, Müslümanlar Doğu Roma coğrafyasının önemli bir bölümünü ele geçirmişlerdir.

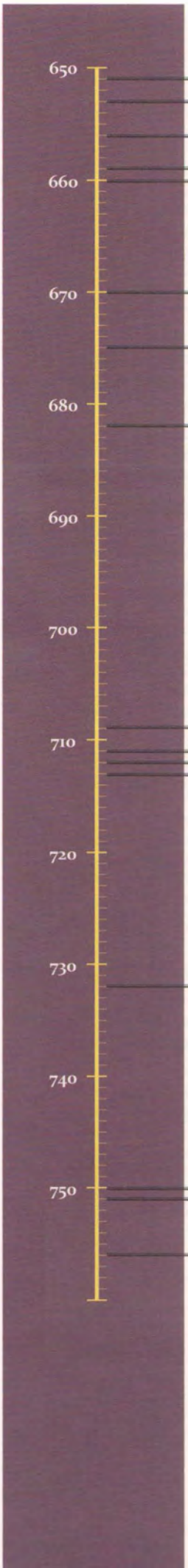
637 Basra ve Kûfe şehirlerinin kuruluşu

642 Nihavend Savaşı

Sasaniler ile Müslümanlar arasındaki bu savaş neticesinde, Sasaniler'in dört asrı aşan hükümranlığı sona ererek Fars coğrafyası Müslümanların hakimiyeti altına girmiştir.

642 Fustat'ın kuruluşu

644 Hz. Ömer'in şehit edilmesi



651 **İran'ın Fethinin tamamlanması**

653 **Hz. Osman'ın Kur'an-ı Kerîm'i çoğaltması**

Hz. Osman'ın Kur'ânı çoğaltması, derleme hadisesi ertesindeki en önemli dönüm noktalarından biridir. Bu çaba, farklı dil, coğrafya ve kültürlere mensup Müslüman topluluklar arasında asgarî birliği ve değişmez ortak referans dünyasını yaratma noktasında tarihî bir rol oynamıştır.

656 **Hz. Osman'ın öldürülmesi**

656-57 **Cemel ve Sıffîn Vakaları**

Hz. Osman'ın şehid edilmesiyle başlayan ve Hz. Ali ile Hz. Osman ve Muâviye taraftarları arasında gerçekleşen mücadeleler. Bu iç çatışma, bir yandan İslam dünyasının sonraki siyasî kuruluşunu etkilerken, diğer yandan siyasî kamplaşmalar ve farklı kelâmî mezheplerin ortaya çıkışına etki etmiştir.

659 **Nehrevan Savaşı**

660 **Emevîlerin Kuruluşu**

Emevî Halifeliği'nin kuruluşu, bir yandan İslam dünyasını siyâsî birliğe kavuştururken diğer yandan İslam coğrafyasının sınırlarının Atlas okyanusu, Asya stepleri ve Hint alt kıtasına uzanmasını sağlamış, dünya tarihi açısından bu büyük coğrafi alanı Akdeniz dünyası ve ökümene dahil etmiştir.

670 **Kuzey Afrika'nın fethi ve Kayrevan'ın kuruluşu**

675 **Kayrevan'ın Kuruluşu**

Ukbe b. Nâfi' tarafından kurulan ve bugün Tunus sınırları içerisinde bulunan Kayrevân, hem Kuzey Afrika fetihleri ve bölgenin İslamlaştırılması açısından önemli bir rol oynamış, hem de daha sonraki yüzyıllar boyunca İslam kültürünün Kuzey Afrika'daki merkez şehirlerinden biri haline gelmiştir.

682 **Kerbela hadisesi**

Bugün Irak sınırları içerisinde bulunan Kerbelâ bölgesinde gerçekleşen ve I. Yezid'in Hz. Hüseyin'i şehit etmesiyle sonuçlanan meş'ûm hâdise.

709 **Buhara'nın fethi**

Bugün Özbekistan sınırları içerisinde bulunan ve daha sonra Müslümanların doğuda İslam'ın kubbesi olarak göreceği Buhara'nın fethi, İslam'ın Orta Asya'ya kesin bir şekilde yerleşmesini sağlayan sonuçlar doğurmuştur.

711 **Tarık b. Ziyad'ın İspanya'ya geçişi ve fetihler**

712 **Semerkand'ın fethi**

713 **Fergana'nın fethi**

732 **Puvatya (Balâtü'ş-Şühedâ) Savaşı**

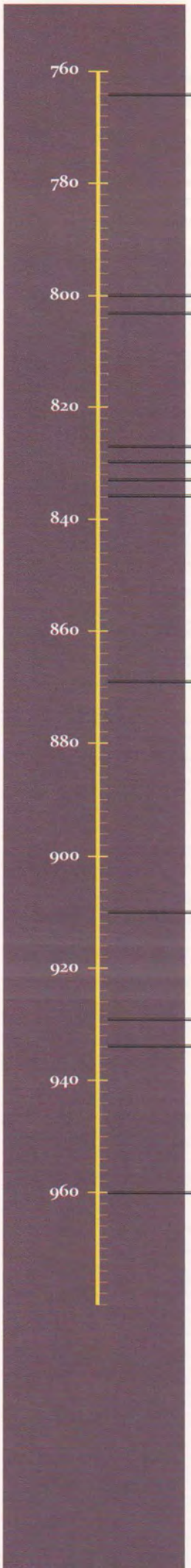
Müslümanların Endülüs'teki ilerleyişinin durdurulması Endülüs Emevileri ile Franklar arasında yapılmış ve Müslümanların Güney Avrupa içlerine ilerleyişinin durmasını sonuç vermiştir.

750 **Emevilerin yıkılışı ve Abbasilerin kuruluşu**

751 **Talas savaşı**

Abbâsîler'in Karluklular'la ittifak içerisinde Çinliler'le yaptığı savaş. Türklerin İslamlaşma süreci için bir ivme teşkil etmiştir. Ayrıca bu karşılaşma neticesinde matbaa ilk defa Çin dışına çıkmış, barut, kağıt ve pusula teknolojileri İslam dünyasına intikal etmiştir.

756 **Endülüs Emevî Devleti'nin kuruluşu**



762 Bağdat'ın kuruluşu

Abbâsî halifesi Mansur tarafından kurulan ve hem yapısı hem de rolleri itibariyle İslam şehirlerinin paradigmatik bir örneği olarak görülebilecek olan Bağdat, gerçek bir İmparatorluk merkezi olarak işlev görmüştür. Abbâsî "imparatorluk" yapısını yansıtacak şekilde, Helen, Fars, Hint ve Türk kültür ve bilim hamulesinin akarak burada yeniden dönüştüğü bir rahim halini alan Bağdat; Roma, Atina, İskenderiye, Konstantinapolis ve Cündişapur gibi merkezleri unutturarak asırlar boyunca bu dönemin küre ölçeğinde en önemli felsefe-bilim merkezi haline gelmiştir.

800 Mısır'da kağıt üretiminin başlaması

803 Bermekîlerin tasfiyesi

827 Me'mun'un mutezileyi resmî mezhep ilan etmesi

830 Beytülhikme'nin kuruluşu

Müslümanların başlangıcını Emevîler dönemine kadar götürebileceğimiz, temas kurdukları yeni kültür ve medeniyet havzalarına ait bilimsel birikimi Arapça'ya tercüm etme faaliyetleri, Abbâsîler döneminde zirvesine ulaşmıştır. Beytü'l-hikme Yunanca, Sanksritçe, Pehlevice ve Soğdça gibi dillerden yapılan tercümelerin büründüğü sembolik kurumsal yapı olarak, dünya tarihinin gördüğü en büyük kültürler arası etkileşim ve tercüme faaliyetinin misali olarak öne çıkar. Tercüme faaliyetleriyle birlikte aktarılan Antik birikimin Müslümanlar tarafından içselleştirilerek yeniden üretilmesiyle birlikte, kadîm felsefe-bilim zincirinin nihâi halkası İslam dünyasına intikal etmiştir.

833 Mihne hadisesi

Mihne Abbâsî halifesi Me'mun tarafından ehl-i hadis'i özellikle Kur'ân'ın mahiyetiyle ilgili bir meseleyi bayraklaştırarak, zorbalıklar yoluyla tedip etme çabası olarak görülür. Ahmed b. Hanbel'e yapılan işkenceler örneğinde hatırlanan bu hadise, aynı zamanda Abbâsî Halifeliği'ne ideolojik açıdan hâkim Mutezile'nin siyasî etki açısından sonunu hazırlamıştır.

836-892 Hilafet Merkezinin Sâmerrâ'ya taşınması

869-883 Zenc isyanı

910 Fâtımî Hükümdarı Ubeydullah el-Mehdî'nin halifeliğini ilan etmesi

929 Endülüs Emevî hükümdarı III. Abdurrahman'ın halifeliğini ilan etmesi

934 Şiî Büveyhî Devletinin kuruluşu

960 Karahanlılar arasında İslam'ın yayılışı

Saltuk Buğra Han'ın İslam'ı kabul etmesiyle birlikte, Karahanlılar Müslüman ilk Türk devleti olmuştur. Bu sayede daha önce Türkler arasında yayılmış İslam dini, kitlesel ihtidalarla birlikte büyük bir yayılım ivmesi kazanmıştır. Uygur alfabesiyle üretilen Türkçe literatür, İslam düşünce geleneğinin etkili Türkçe ürünlerini meydana getirmiştir.



997 **Gazneli Mahmud'un tahta çıkışı ve İslam'ın Hindistan'da yayılışı**

1000-1027 **Hint Seferleri**

1031 **Endülüs Emevî Devleti'nin ortadan kalkması**

1040 **Selçukluların kuruluşu**

Abbâsî Halifeliği'nin zayıflaması ertesinde hem siyâsî hem de dînî-kültürel açıdan büyük parçalanmalar yaşayan İslam dünyası, Selçuklular'ın her iki alandaki müdahaleleriyle birliğe kavuşmuştur. Selçukluların Sünnî gövdeyi tahkim eden bu birleştirici tavrı, ilim, sanat ve kültür alanlarında bir tür toparlanma ve yeniden yorumlama çabasının önünü açarak, İslam düşüncesinin Yenilenme Çağı'na öncülük etmiştir.

1055 **Selçukluların Bağdat'a girişi ve Şiî hakimiyetinin sonu**

1067 **Nizamiye medreselerinin kuruluşu**

Selçuklu veziri Nizâmulmülk tarafından Bağdat merkezde olmak üzere, Isfahan, Belh, Herat, Basra ve Musul gibi şehirlerde kurulan Nizamiye medreseleri, bir yandan İslam düşünce geleneği içerisinde üretilen bilimsel birikiminin örgütlü bir eğitim faaliyetine konu olmasını sağlamış, diğer yandan farklı mekân ve merkezlerde yoğunlaşarak ayrılan bilimsel disiplinleri ilk defa tek bir merkez altında toplayarak bilginin sosyal organizasyonuna birlik kazandırmıştır. Bu açıdan medrese Yenilenme Çağı'nın farklı bilimsel disiplinler arasında güçlü etkileşim ve dönüşümleri sağlayan veçhesine temel teşkil etmiştir.

1071 **Malazgirt savaşı**

Büyük Selçuklu hükümdarı Aparslan ile Bizans İmpratoru IV. Diyojen arasında geçen savaş. Selçuklular'ın zaferiyle sonuçlanan savaş neticesinde, Emevî fetihlerinden itibaren Doğu Roma ve İslam coğrafyası arasında aşılmamış bir sınır teşkil eden hat Müslümanlar tarafından aşılarak, İslam'ın Doğu Avrupa'yı hakimiyeti altına alarak Avrupa'nın içlerine kadar ilerlemesi mümkün olmuştur.

1072 **Müslümanların Sicilya'daki hakimiyetlerinin sona erişi Palermo'nun düşüşü**

İtalyan devletlerin yönlendirdiği Norman'ların saldırıları ve nihayet Palermo kuşatması'yla, Kıta Avrupası'nın Güney sınırında bulunan Sicilya'daki 107 yıllık Müslüman hakimiyeti sona erdi.

1077 **Anadolu Selçuklularının kuruluşu**

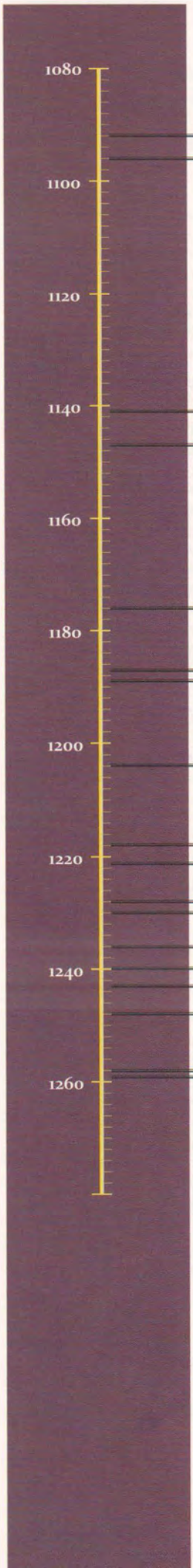
Anadolu Selçuklular'ı yaklaşık üç asır süren hükümranlıkları boyunca, Anadolu'yu mutlak olarak İslam beldesi haline getirmiş ve Konya, Sivas, Diyarbakır, Malatya, Tokat gibi şehirlerle birlikte İslam bilim ve düşünce geleneğine eşsiz merkezler bırakmıştır. Özellikle Konya Okulu sayesinde teşekkül eden bilim, felsefe, usul ve irfan geleneği sonraki asırlar boyunca Osmanlı düşünce geleneğinin de ana damarlarını etkileyecek bir birikim oluşturmuştur.

1085 **Müslümanları Endülüs'ten çıkarma sürecinin başlaması Tuleytula'nın düşüşü**

1086 **Zellâka Savaşı**

1090 **Hasan Sabbah'ın Alamut'u ele geçirmesi ve Haşhaşîler**

Bâtınî bir anlayışa sahip olan ve dinsel metinleri çoğu zaman kuralsız bir şekilde yorumlayarak tâbilerini



yönlendiren Hasan Sabbah liderliğindeki Haşhaşî'lerin Hazar Denizi'nin güney kıyısında yer alan Alamut kalesini ele geçirerek, buradan Selçuklu yöneticileri ve ilim adamlarına süikastler düzenlemeleri, uzun süre Selçuklu yönetimini istikrarsızlaştırmıştır. Sabbah ve tâbîlerinin hem yorumsal gelenek hem de siyâsî stratejileri, siyâsî ve dinsel açıdan, daha sonra da İslam dünyasındaki istikrarsızlaştırıcı akımlara ilham kaynağı olmuştur.

1092 **Batınîler'in suikastla Nizamülmülk'ü öldürmeleri**
Sultan Melikşah'ın zehirlenerek öldürülmesi

1096 **I. Haçlı seferinin başlaması**

Clermont'ta toplanan Kilise konsilinde Papa II. Urban tarafından başlatılmıştır. Frank asıllı Hristiyanların Kudüs'ü ele geçirmesiyle sonuçlanmıştır. Bu haçlı seferinden sonra Selahaddin Eyyûbî'nin Kudüs'ü yeniden ele geçirmesine kadar şehir Kutsal Kudüs Devleti'nin başkenti olmaya devam etmiş, 1100 senesinde ise Anadolu güneyi, Suriye, Lübnan ve Filistin'de dört Haçlı devleti kurulmuştur.

1141 **Katvan Savaşı**

1147 **II. Haçlı seferi**

1176 **Miryakefelon Savaşı**

Anadolu'nun İslamlaşmasında Malazgirt'ten sonra ikinci dönüm noktasıdır. Bu savaş Bizans'ın Anadolu'yu Türklerden geri alma ümidini tamamen ortadan kaldırmıştır.

1187 **Hıttin Savaşı ve Selahaddin Eyyûbî'nin Kudüs'ü haçlılardan geri alınası**

1189 **III. Haçlı seferinin başlaması**

1204 **IV. Haçlı seferi**

1218 **V. Haçlı seferinin başlaması**

1221 **Otrar Faciası (1218) ve Hârizmşahların başşehri Gürgenç'in Moğolların eline geçmesi**

Harizmşah hükümdarı Alaeddin Muhammed'in, Cengiz Han'a ait bir kervandaki Moğolları öldürtmesi. Bu olay İslam dünyasının tamamını etkileyecek Moğol istilasının başlangıcını teşkil etmiştir.

1228 **VI. Haçlı seferinin başlaması**

1230 **Yassıçemen Savaşı**

Selçuklular ile Harizmşahlar arasında gerçekleşen savaş. Harizmşahları yenilgiye uğratan Selçuklular, savaş ertesinde Moğollarla karşı karşıya gelmiş ve Anadoluya doğru Moğol akınları yoğunlaşmıştır.

1230 **Mali İmparatorluğu'nun kuruluşu**

1236 **Kurtuba'nın Düşüşü**

1240 **Babaîler (Baba İshak) İsyanı**

1243 **Kösedağ savaşı**

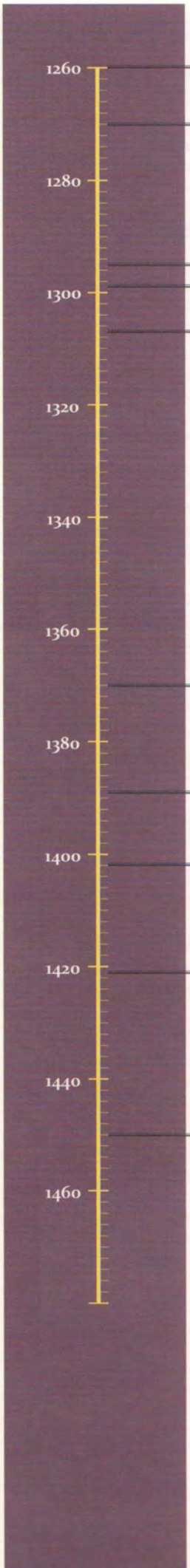
Anadolu Selçukluları'nın Moğollara yenilmesiyle sonuçlanan savaş, Anadolu Selçukluları'nı Moğollara tâbi bir devlet haline getirmiş, diğer taraftan ikinci dönem Anadolu beylikleri dönemini başlatmıştır.

1248 **VII. Haçlı seferi**

1258 **Moğolların Bağdat'ı ele geçirmesi ve Abbâsîlerin yıkılışı**

1259 **Meraga Rasathanesi'nin İnşası**

Nasîruddîn Tûsî öncülüğünde İlhanlılar tarafından Merâga'da kurulan rasathane dönemin en önemli



ilim merkezlerinden biri haline gelmiş, Matematik bilimlerin klasiklerinin yeniden ele alınarak tahrir edildiği bir etkinliğe şahitlik etmiştir.

1260 **Ayn-ı Calut [Aynicâlût] Savaşı**

Memluk ordusu ile Moğollar arasında cereyan eden bu savaş ile Suriye istikametindeki Moğol ilerleyişi ilk defa durdurulmuştur.

1270 **VIII. Haçlı seferi**

1295 **İlhanlı Hükümdarı Gâzân Han'ın İslâmiyet'i kabulü**

1299 **Osmanlı devletinin kuruluşu**

Osmanlı devletinin kuruluşu, Anadolu Selçukluları'nın giderek zayıflayan otoritesi sonrasında öncelikle Anadolu ve daha sonra İslam dünyasının önemli bir bölümünde siyasi-kültürel birliğin yeniden tesis edilmesini mümkün kılarak uzunca sayılabilecek bir dönem boyunca Pax-Ottomana'yı inşa etmiştir. Balkanlardan Hazar Denizine, Kırım'dan Afrika'nın içlerine, Mağrip'ten Hicaz, Irâk ve Bilâd-ı Şâm'a kadar İslam dünyasında başta fikirler olmak üzere her türden değerin serbest dolaşımını mümkün kılan bu ortam, Osmanlıları, Büyük Selçuklular ertesinde ikinci büyük düzen kurucu devlet haline getirmiştir.

1308 **Anadolu Selçuklu Devleti'nin yıkılışı**

1370 **Timur İmparatorluğu'nun kuruluşu**

Timur'un Türkistan, Maveraunnehir, Hârizm ve Horasan bölgeleri üzerinde kurduğu devlet, XIV. ve XV. yüzyıllar boyunca bu havzalarda yer alan şehirleri İslam dünyasının geri kalan bölümüne etki ederek besleyecek ilim merkezlerine dönüştürmüştür.

1389 **I. Kosova Savaşı**

Kosova Savaşı, Balkanların İslamlaşması tarihinde önemli bir dönüm noktasıdır. Bu savaş sonrasında Tuna Nehri'nin güneyinde bulunan geniş balkan coğrafyası Osmanlıların hakimiyetine girmiştir.

1402 **Ankara savaşı**

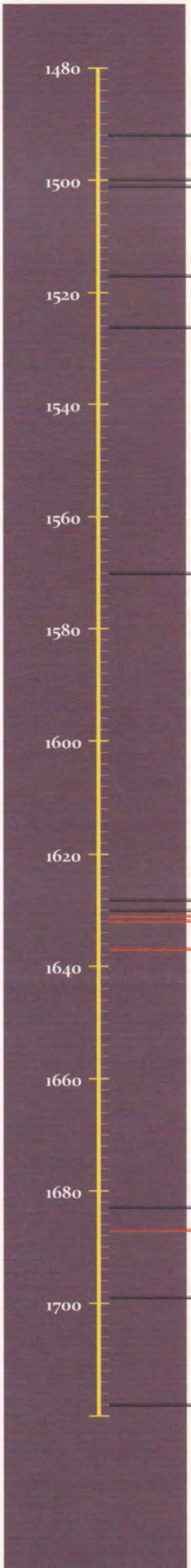
Yıldırım Bâyezid komutasındaki Osmanlı Devleti ile Timur komutasındaki Timurlu Devleti arasında gerçekleşen ve Osmanlıların yenilgisiyle sonuçlanan bu savaş neticesinde, Osmanlı Devleti on bir yıl sürecek fetret evresine girmiştir.

1421-1431 **Uluğ Bey Rasathanesinin kuruluşu**

Timurlular devrinde Semerkant'ta kurulan Rasathane aklî ilimler alanında en önemli merkezlerden biri haline gelmiş, Kadızâde ve Ali Kuşçu'nun İbn Heysemci bakış açısını geliştirerek özgün bir Astronomiyi hazırlayacak adımlarına şahitlik etmiştir.

1453 **İstanbul'un fethi**

Hem İslam hem de dünya tarihi açısından önemli sonuçlara sahip olan İstanbul'un fethi, tarihin en uzun süre yaşan devletlerinden biri olan Bizans İmparatorluğunu ortadan kaldırmış, ateşli silahlar teknolojisinin açtığı sonuçlar itibariyle Batı dünyasındaki siyasi organizasyonların doğasını değiştirecek sonuçlar doğurmuştur. Diğer taraftan tarihi ticaret yolları üzerinde giderek mutlak kontrol sahibi olmaya başlayan Osmanlılar'ın bu çabası, coğrafi keşiflere giden yolu açmıştır. İslam düşünce tarihi açısından İstanbul, Fatih döneminden başlayarak Semerkant, Herat ya da Tebriz gibi merkezlerin yerini almaya başlayarak önemli ilim ve kültür merkezlerinden biri olma hüviyetini kazanmıştır.



1492 **Gırnata'nın düşüşü ve Endülüs'te İslam hakimiyetinin sonu**

1500 **Şeybânî Özbek Hanlığının kuruluşu**

1501 **Safevî Devleti'nin kuruluşu**

Safevî devletinin kuruluşu, Sünnî geleneğin ana merkezlerinden biri olan Cibâl ve Horasan bölgesinin Şiîleşmesini ve giderek burada Şiî karakteri baskın bir felsefî geleneğin oluşumunu sağlamıştır. Öte taraftan Safevîlerin kuruluşu bu bölgedeki Sünnî ulemanın Anadolu ve Hint havzasına geçişine neden olmuş, diğer yandan bir tür set işlevi görerek Anadolu-el-Cezîre ile Hârezm-Mâverâunnehir havzaları arasındaki ilişkinin zayıflaması sonucunu doğurmuştur.

1517 **Ridaniye Savaşı**

Memluklüler'in yıkılarak hilafetin Osmanlı Devleti'ne geçmesi sonucunu doğuran savaşla birlikte, Hicaz, Bilâd-ı Şam ve Mısır bölgesi Osmanlı hakimiyeti altına girmiş, İslam dünyasının doğusunda büyük bir siyasi birlik teşekkül etmiştir.

1526 **Babür İmparatorluğu'nun kuruluşu**

1570-1685 **Kadızadeliler hareketi**

XVII. yy.'da tekke-tasavvuf karşıtı özellikleriyle öne çıkan bir vâizler zümresinin başlattığı dînî ve toplumsal hareket.

1628-58 **Babür İmparatorluğu'nda Şah Cihan dönemi**

Babür İmparatorluğu'nda Ekber ve Şah Cihan dönemi mimarî, şiir ve resim gibi sanatlarda olduğu kadar, felsefî ve dînî ilimler alanında yüksek kültür ürünlerinin verildiği parlak bir dönemi teşkil eder.

1630 **Koçi Bey Risalesi**

XVII. yüzyılda Osmanlı idarî yapısını muhasebe eden ve gidişatla ilgili ıslahatlar teklif eden risalelerin en önemli örneği.

1631 **Kepler'in Yeni Astronomi'yi vazetmesi**

1632 **Galileo yeni Kopernikçi sistem ile kadim Batlamyusçu sisteıni mukayese ettiği *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*'yu yayımladı**

1637 **Descartes niteliksel suretlerin idrakine dayalı klasik mantıksal yöntemi tenkide tâbi tutarak Kartezyen epistemolojinin temelini attığı *Discours de la méthode*'u yayımladı**

1683 **İkinci Viyana kuşatması**

1687 **Newton, matematiksel fiziğin temelini attığı *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*'yı neşretti**

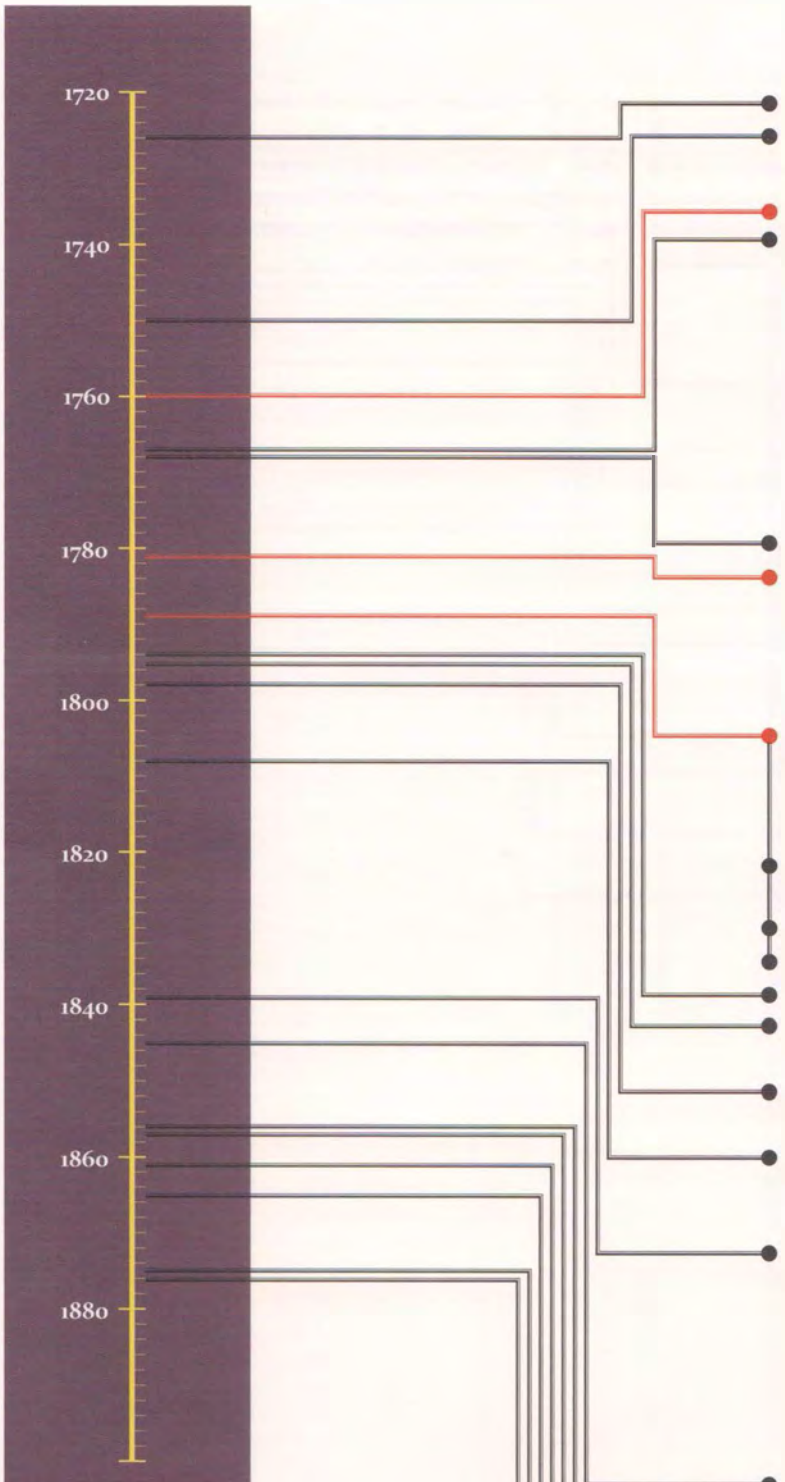
1699 **Karlofça Antlaşması**

Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı'da büyük toprak kayıpları verdiği ilk antlaşmadır. Osmanlılar'ın Batı'nın askerî üstünlük araçlarını açık bir şekilde fark ederek kendi askerî yeteneklerini muhasebe etmeye başladıkları anı temsil eder.

1718 **Pasarofça Antlaşması**

1718-1730 **Lale devri:**

Batı'da ortaya çıkan yeni duruma karşı alımlayıcı bir tutumun ilk defa belirgin bir düzeyde kendisini gösterdiği bu dönem, kadîmin cedîd ölçüsüyle değerlendirilmeye başlandığı bir evreyi teşkil eder.



1726 İlk Osmanlı matbaasının kuruluşu

1750 Kerim Han tarafından İran'da Zend Hanedanı'nın kuruluşu

1760-1840 Sanayi Devrimi

1773 Osmanlı İmparatorluk Deniz Mühendishanesi'nin kuruluşu

Mühendishaneler Osmanlı eğitim sistemindeki modernleşme teşebbüslerinin en önemli aşamalarından birini teşkil eder. Batılı bilim adamlarının da hoca olarak yer aldığı mühendishanelerde, yeni doğa felsefesi ve matematiksel fiziğin müfredata girmesiyle birlikte klasik doğa felsefesiyle ilgili ilk şüpheler oluşmaya ve Batı tarzı bilme ve anlama biçimi eşyayı idrake aracılık etmeye başlamıştır.

1774 Küçük Kaynarca Antlaşması

1781 Aydınlanma'nın kurucu filozofu Kant, insan merkezli dünya görüşünü en olgun bir şekilde ortaya koyan ve varlık merkezli geleneksel metafizikleri eleştiriye tabi tutan Kritik der reinen Vernunft'u neşretti

1789-1799 Mutlak krallıkların yıkılabileceği fikrini pekiştirerek küre ölçeğinde milliyetçilik dalgalarını oluşturan Fransız İhtilali

1789-1807 Avrupa başkentlerinde ilk resmî Osmanlı elçiliklerinin açılışı

1789 İran'da Kaçar Hanedanlığı'nın kuruluşu

1789-1801 Napolyon'un Mısırı işgali

1794 İran'da Kaçar Hanedanlığının kuruluşu

1795 Osmanlı İmparatorluk Kara Mühendishanesi'nin kuruluşu

1798-1818 Hindistan'da İngiliz hegemonyasının tesisi

1808-39 II. Mahmud'un Yeniçeriliği kaldırarak orduyu modernleştirmesi ve ulemâyı tâbi hale getirmesi

1839 Tanzimat fermanının ilanı ve Osmanlı'da batılılaşmacı reformlar

Kavânîn-i cedîde uyarınca Osmanlı idarî sisteminin yenilenmesi amacını taşıyan düzenlemeler barındıran ve 1876'ya kadar sürecek olan tanzimat dönemini başlatan ferman, Fransız ihtilalinin de etkisiyle Devlet-i Aliyye'nin düzenin muhafazası için giriştiği moderlenşmeci arayışların somut halini simgeler.

1843-49 İndus dışında tüm Hindistan'ı hegemonyası altına almış İngilizler'in İndus'u da ele geçirmesi

1856 Islahat fermanı

Fransız ihtilaliyle birlikte artan milliyetçi ayaklanmaları ve azınlıklar üzerinden Batılı devletlerin müdahalelerini önlemeyi amaçlayan düzenlemeler içeren ferman, Osmanlıcılık fikriyatı doğrultusunda bir Osmanlı milleti yaratmayı hedefler.

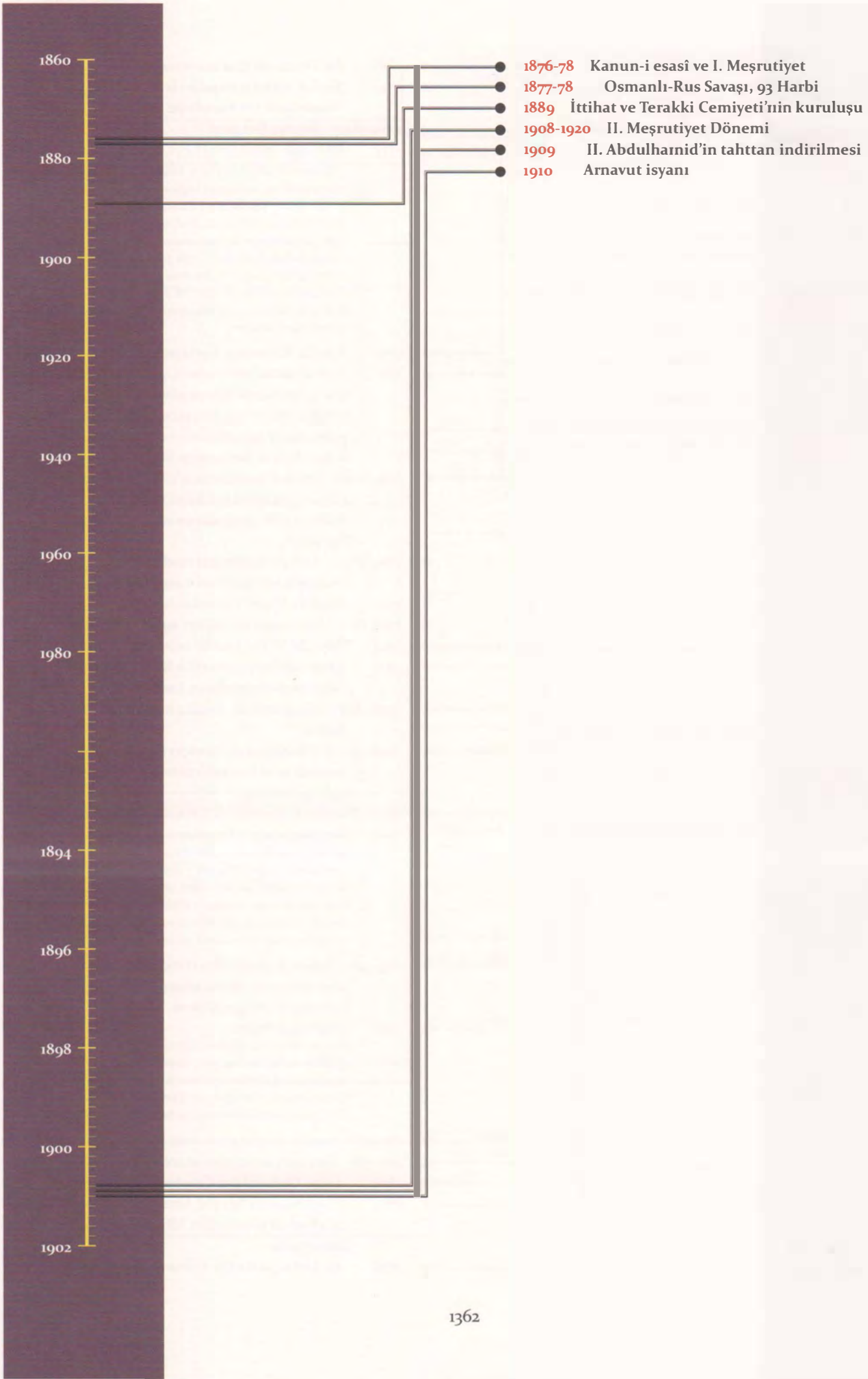
1857-58 İngiliz hegemonyasına karşı Hint kıyamı

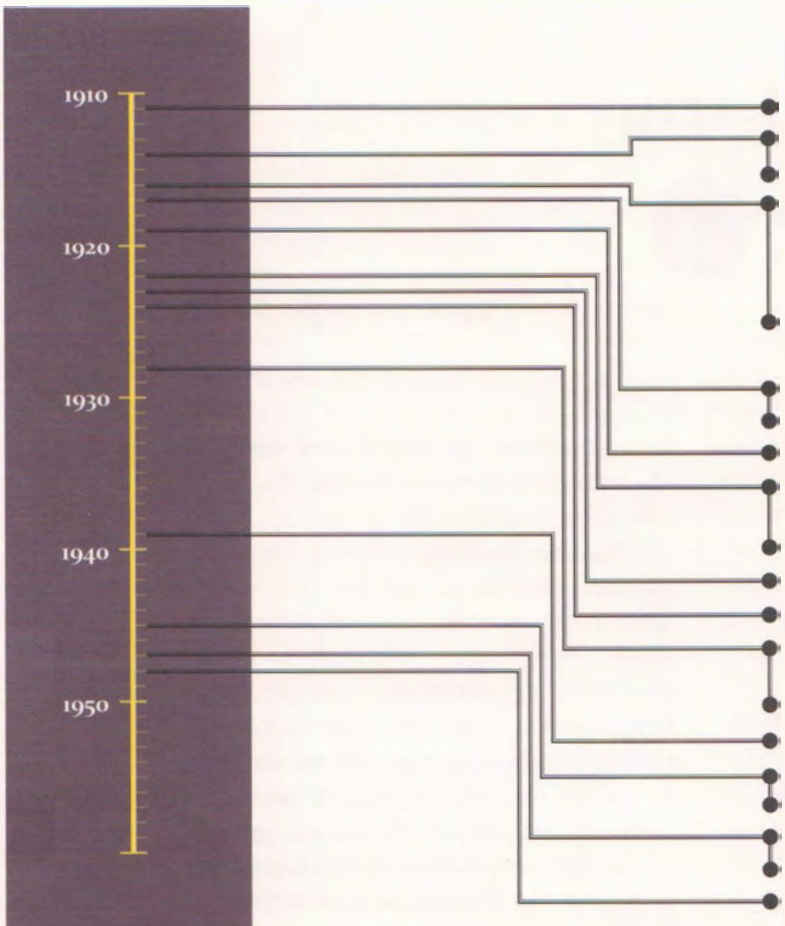
1861-76 Duyun-ı umumiye idaresinin kuruluşu

1865 Genç Osmanlılar Cemiyeti'nin kuruluşu

1875 Hindistan'da Seyyid Ahmed Han tarafından modernist Aligarh Koleji'nin kurulması

1876 II. Abdulhamid'in tahta çıkışı


1860
1880
1900
1920
1940
1960
1980
1894
1896
1898
1900
1902
1876-78 Kanun-i esasî ve I. Meşrutiyet
1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı, 93 Harbi
1889 İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin kuruluşu
1908-1920 II. Meşrutiyet Dönemi
1909 II. Abdulhamid'in tahttan indirilmesi
1910 Arnavut isyanı



1911-13 **Balkan savaşları**

1914-1918 **I. Dünya Savaşı**

1914 **Mısır'ın İngiliz himayesine girmesi**

1916 **Sykes-Picot Antlaşması**

İngiltere ve Fransa arasında yapılan ve Osmanlı topraklarının paylaşımıyla ilgili ayrıntıları öngören gizli antlaşma.

1916-18 **Osmanlı'ya karşı, Şerif Hüseyin'in başını çektiği Arap isyanı**

1917 **Balfour Deklarasyonu**

1917-21 **Fransızların Şam'ı işgali**

1919-22 **İstiklal Harbi**

1922 **Mısır'ın nisbî İngiliz himayesi altındaki bağımsızlığı**

1922 **Saltanatın kaldırılması**

1923 **Modern Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu**

1924 **Hilafetin kaldırılması**

1928 **Mısır'da İhvan-ı Müslimîn cemiyetinin kuruluşu**

1928 **Türkiye'de Latin harflerinin kabulü**

1939-45 **II. Dünya Savaşı**

1945 **Arap Birliği'nin kuruluşu**

1945 **Türkiye'de çok partili hayata geçiş**

1947 **Pakistan'ın kuruluşu**

1947-91 **Soğuk Savaş dönemi**

1948 **BM'nin İsrail'in kuruluşunu onaylaması**

Dizin

BİLGİNLER (Alfabetik)

A

Abbad b. Süleyman 187, 189, 190
Abbas Vesim Efendi 790, 1078
Abdulkâdir-i Geylânî 870, 903
Abdulkerîm el-Cîlî 903, 904, 905
Abdullah b. Mübârek 98, 117, 281, 282, 289, 290, 407, 687
Abdullah Bosnevî 35, 510, 867, 1044, 1115, 1116, 1127, 1128
Abdullatif el-Bağdâdî 636
Abdunnâfî Efendi 1222
Abdurrahman Bistâmî 691, 790, 791, 792
Abdurrahim Dehvâr 843
Abdülalî el-Bircendî 763, 801
Abdülbâki Nâsır Dede 1170, 1338, 1343
Abdülganî en-Nablusî 510, 877, 1135, 1136, 1137
Abdülhakîm Siyâlkûtî 1070
Abdülkâdir Merâgî 968, 973
Abdülkâhir el-Bağdâdî 201, 202, 204
Abdürrezzak Kâşânî 876
Adudüddin Îcî 552, 554, 1043
Afîfüddin Tilimsânî 866, 867, 878, 889
Afrodisiaslı İskender 30, 323, 326, 373
Ahfeş el-Evsat 254, 255, 256
Ahmed Avni Konuk 867, 896, 1231
Ahmed b. Hanbel 108, 109, 163, 164, 170, 188, 189, 198, 293, 549, 824, 910, 1358
Ahmed el-Gazâlî 613, 868, 869, 875, 952
Ahmed er-Rifâî 858, 871, 881, 1238
Ahmed et-Ticânî 1115, 1139, 1140
Ahmed Kâmil Akdik 121, 718
Ahmedî 554, 559, 572, 656, 657, 720, 948, 962, 963, 965, 966, 967
Ahmed-i Dâ'î 965, 966
Ahmed oğlu Şükrullah 975
Ahmed Paşa 566, 648, 691, 692, 795, 849, 914, 949, 977, 978, 981, 991, 994, 1130, 1131, 1153, 1156, 1158, 1160, 1161, 1173, 1343, 1347
Ahmed Şemseddin Karahisârî 986
Ahmed Yesevî 859, 869, 870, 871, 894, 948
Ahmet Cevdet Paşa 1082, 1225, 1226
Ahmet Mithat Efendi 1353
Akif Paşa 1192, 1342, 1343
Alâeddîn et-Tûsî 34, 524, 576, 662
Ali bin Yahyâ 972
Ali bin Yahyâ Sôfî 972
Ali b. Zeyd el-Beyhakî 617, 631
Âli Kapu 688
Ali Kuşçu 5, 34, 483, 571, 574, 576, 577, 582, 583, 622, 662, 664, 666, 668, 671, 699, 740, 742, 743, 745, 751, 753, 788, 789, 790, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 800, 801, 802, 805, 811, 813, 815, 838, 839, 937, 974, 1001, 1072, 1127, 1361
Ali Nutkî Dede 1177, 1338, 1343
Ali Sedad 1226
Ali Şah b. Hacı Büke 972
Ali Şeriatî 1270
Ali Şîr Nevâî 833, 937, 972, 978, 979, 980
Ali Ufkî Bey 1159
Aliya İzzetbegoviç 66, 1267, 1308, 1313, 1314, 1316
Allâme el-Hillî 656
Allame Tabatabai 1246
Âmirî 112, 231, 261, 336, 363, 364, 365, 434, 778, 806, 1249
Amr b. Ubeyd 100, 163, 166, 169, 172, 173
Apollonios 464
Aristoteles 17, 30, 107, 112, 115, 177, 207, 249, 323, 324, 325, 326, 327, 329, 333, 336, 340, 347, 354, 359, 361, 632, 364, 367, 371, 373, 377, 383, 385, 386, 387, 388, 419, 420, 421, 422, 423, 436, 437, 459, 472, 478, 661, 662, 701, 706, 717, 720, 723, 781, 882, 1036, 1053, 1056, 1072, 1073, 1226, 1235, 1249, 1298
Âşık Paşa 571, 572, 948, 957, 958
Âşık Paşazâde 571, 572
Ayetullah Humeyni 1311, 1312
Aynülkudât el-Hemedânî 868
Aziz Mahmud Hüdâyî 566, 691, 859, 896, 1122, 1123, 1132, 1137
Azmizâde Hâletî 1148, 1154, 1156

B

Babanzâde Ahmed Naım 1286
Bâbertî 554, 555, 559, 566, 567, 568, 925
Bahâeddin Âmilî 777, 1210
Bahâeddin Nakşibend 859, 891, 901, 902
Bâkıllânî 188, 196, 197, 199, 200, 201, 202, 212, 517, 520, 534
Bâkî 981, 989, 990, 992, 993, 994, 1122, 1347
Bâyezid-i Bestâmî 25, 117, 285, 291, 295, 859
Batlamyus 17, 64, 142, 261, 348, 458, 469, 471, 472, 473, 476, 477, 478, 480, 551, 638, 644, 665, 748, 751, 764, 765, 766, 767, 769, 772, 773, 782, 785, 788, 790, 794, 795, 800, 802, 832, 914, 960
Behmenyâr b. Merzubân 381
Benû Musa 464, 467
Beyzâvî 523, 539, 544, 545, 551, 569, 623, 655, 671, 1038, 1056, 1064, 1082, 1129
Birgivî 36, 545, 584, 911, 1024, 1036, 1082, 1083, 1101, 1102, 1115, 1130
Bîrûnî 56, 352, 379, 380, 381, 464, 467, 469, 470, 473, 611, 693, 768, 772, 980, 1039, 1049
Bişr b. Mu'temir 23, 100, 106, 179
Bûzcânî 379, 470, 473, 474, 765

C, Ç

Ca'd b. Dirhem 155, 169, 170, 171
Câbir b. Eflah 765, 766
Câbirî 390, 1247, 1248, 1249, 1257
Cafer es-Sadık 173, 176
Câhiz 23, 104, 106, 108, 116, 181, 183, 191, 235, 257, 258, 932
Cehm b. Safvân 155, 169, 170, 171, 172
Celaleddin Devvânî 795, 911, 1075
Cemaleddin Aksarayî 556, 617
Cemâleddin Efgânî 1275
Cemaleddin Türkistanî 556, 617
Cüneyd-i Bağdâdî 187, 283, 284, 292, 296, 298, 300, 301, 306, 307, 309, 313, 405, 873, 875, 879, 968, 1127
Cüveynî 29, 164, 196, 210, 211, 212, 213, 231, 308, 311, 404, 503, 515, 517, 520, 529, 533, 534, 536, 538, 544, 555, 629, 706, 869, 954, 955
Çağminî 464, 664, 801, 809

D

Dârâ Şükûh 1120, 1124, 1125, 1126
Dâvûd-ı Karsî 1077
Dâvûd-ı Kayserî 876, 897, 1116
Debûsî 204, 205
Demîrî 849
Dırâr b. Amr 23, 161, 177, 178
Diophantus 549, 462, 470, 475
Dimitrie Cantemir 1166, 1167

E

Ebû Abdullah el-Basrî 195
Ebû Ali el-Fârisî 245, 259, 261, 262, 263
Ebû Hanife 101, 165, 173, 174, 179, 290
Ebû Hâtim er-Râzî 350, 352, 353
Ebû Hayyân et-Tevhîdî 104, 112, 261, 262, 339, 354, 363, 365, 367, 368, 370, 371
Ebû Hilal Askerî 264
Ebû Hüseyin Nûrî 284, 299
Ebû İshâk el-İsferâyînî 200, 201
Ebu'l-Abbas Levkerî 626
Ebü'l-Abbâs el-Mürsî 881
Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî 627
Ebu'l-Berekât en-Nesefî 547, 548
Ebu'l-Kâsım el-Ensârî 533, 534
Ebû Ma'şer el-Belhî 472
Ebû Osman el-Hîrî 285, 297, 301, 308
Ebû Saîd es-Sîrâfî 259, 260, 261, 262, 354, 365, 368, 369, 371
Ebû Saîd Harrâz 284, 298
Ebû Süleyman Dârânî 285, 291
Ebû Süleyman es-Sicistânî 112, 339, 363, 366, 368, 370
Ebû Tâlib el-Mekkî 25, 117, 307, 308, 870, 892
Ebû Ubeyd el-Cüzcânî 114, 340, 378
Ebu Zeyd Belhî 353
Ebü'l-Esved ed-Düelî 238, 252
Ebü'l-Ferec el-İsfahânî 361, 392
Ebü'l-Hasen eş-Şâzelî 881
Ebü'l-Hüseyin el-Basrî 205, 207
Ebü'l-Muîn en-Nesefî 531
Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî 165, 214
Ebüssuûd 566, 579, 584, 585
Eflatun 17, 26, 30, 323, 326, 327, 347, 350, 351, 371, 373, 375, 383, 895, 1036, 1249
Ekmeleddîn en-Nahcuvânî 652
el-Bettânî 472, 473, 475
el-Bitrûcî 766
el-Cezerî 770, 812, 926, 1058
el-Cezîre 5, 21, 22, 99, 1106, 1362
el-Zehrâvî 365
Elmalılı M. Hamdi Yazır 1233, 1236
Emîr Sultan 905, 906
Emir Şekip Arslan 1294, 1295, 1296
Erzurumlu İbrahim Hakkı 1028, 1037, 1039, 1117, 1138, 1139, 1192, 1195, 1210, 1337

Esîrüddin Ebherî 464, 466, 473, 568, 732, 735
Eşrefoğlu Rûmî 861, 908, 1060
Evhadüddîn Kirmânî 877
Evliya Çelebi 428, 597, 673, 699, 819, 825, 826, 827, 854, 961, 1062, 1087, 1153, 1154, 1160, 1161, 1162
Fahreddin er-Râzî 498, 499, 536, 539, 540, 541, 546, 558, 559, 561, 567, 569, 614, 619, 653, 658, 659, 702, 706, 707, 720, 765, 924, 1032, 1056, 1063, 1064, 1130, 1238
Fahreddîn-i Irâkî 868, 872, 884, 886, 888, 889, 890, 906, 918

F

Fahreddin er-Râzî 498, 499, 536, 540, 541, 546, 558, 559, 561, 567, 569, 614, 619, 653, 658, 569, 702, 706, 707, 720, 765, 924, 1032, 1056, 1063, 1064, 1130, 1238
Fahreddîn-i Irâkî 868, 872, 884, 886, 888, 889, 890, 906, 918
Fârâbî 26, 44, 56, 71, 112, 245, 249, 259, 326, 336, 339, 340, 344, 345, 346, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 361, 362, 366, 367, 370, 371, 375, 376, 378, 387, 421, 422, 423, 424, 434, 436, 437, 515, 546, 611, 631, 636, 638, 643, 652, 657, 662, 701, 886, 969, 971, 972, 974, 1073, 1171, 1226, 1237, 1249, 1256, 1305
Fâzıl Ali Bey 1060, 1061
Fazlurrahman 1232, 1242, 1243, 1244, 1245, 1250, 1270, 1271
Fenârizâde Ali Çelebi 796
Ferîdüddin Attâr 884, 952, 967
Fethullah Şirvânî 582, 664, 745, 771, 776, 788, 802, 973
Feyyûmî 355, 359, 526, 638, 712, 762, 763, 1048
Filibeli Ahmed Hilmi 1279, 1280, 1282
Fuzûlî 967, 986, 987, 988, 989, 990, 994, 1133

G

Gafikî 846
Garsuddin İbn Nakîb 806
Gaylân ed-Dımeşkî 168, 169
Gazzâlî 211, 213, 231, 279, 287, 298, 306, 308, 340, 385, 422, 424, 436, 1064, 1117, 1128
Gelibolulu Mustafa Âlî 35, 719, 733, 994, 997, 1202
Gevher Nesibe 670, 852, 853
Gevherşâd Hatun 5, 9
Gıyâseddîn Deştekî 577, 668, 670, 671
Giritli Sırrı Paşa 1223, 1224, 1225

H

Hacı Ârif Bey 1347, 1348
Hacı Bayrâm-ı Velî 906, 908
Hacı Bektâş-ı Velî 883
Hacı Paşa 554, 656, 657, 844, 850, 962
Hadimî 1056, 1081, 1082
Hâfız-ı Şirazî 961, 962
Hâfız Osman 1134, 1163, 1339
Hâfız Post 1162, 1165, 1172
Hakîm Tirmizî 285, 299, 303, 304, 305, 878, 879
Hâlid el-Bağdâdî 859, 1213
Halîfezâde Çınarî 1083
Halil b. Ahmed 100, 238, 248, 252, 253, 345, 466
Hallâc-ı Mansûr 286, 302, 303, 872, 879, 882
Hamdûn Kassâr 285, 297, 301
Hârezm 5, 21, 23, 56, 57, 230, 406, 537, 685, 692, 693, 694, 1196, 1362
Hârizmî 468, 469, 470, 471, 472, 761, 867, 902, 929
Hasan Çelebi 34, 525, 526, 568, 571, 572, 573, 582, 662, 691, 714, 951, 965, 967, 980, 986, 991
Hasan el-Benna 1296, 1297, 1316
Hasan el-Turabi 1318, 1319, 1323, 1324
Hasan Hanefi 1256, 1257
Hasan-ı Basrî 117, 166, 167, 168, 280, 281, 285, 291
Hasan Kâşânî 958, 959, 960
Hasdai Crescas 661
Hatibzâde Muhyiddin Efendi 576, 577
Hatib Zâkirî Hasan Efendi 1154
Hatip Kazvînî 935
Hayâlî Bey 988, 989, 990
Hekim Berke 844
Hızır Bey 525, 542, 569, 571, 573, 574, 576, 699, 761, 974, 976
Hızır bin Abdullah 970
Hişâm b. Hakem 173, 176
Hoca İshak Efendi 1111, 1214, 1216
Hocazâde 34, 525, 569, 573, 574, 576, 579, 581, 582, 616, 621, 622, 662, 663, 667, 793, 974, 1056, 1075, 1101, 1123
Hocendî 967
Hunecî 20, 32, 507, 542, 546, 637, 638, 639, 657, 704, 706, 707, 710, 712, 713
Huneyn b. İshak 45, 222, 232, 326, 327, 329, 346, 347, 421, 450, 638, 846

I-İ

Itrî 1148, 1162, 1165
İbn Âbidîn 1213, 1216, 1217, 1218
İbn Atâullah el-İskenderî 861, 867, 881, 891, 892

İbn Azrâ 630, 635
İbn Bennâ 739, 740, 742, 746, 1048
İbn Bacce 383, 384, 385, 1249
İbn Battûta 133, 136, 414, 415, 550, 608, 960, 961, 1161
İbn Cebirol 378, 379, 414, 638
İbn Cinnî 238, 245, 249, 259, 261, 262, 263, 264
İbn Davud 631, 632
İbn el-Hanbelî 806
İbn Fellûs 466, 467, 735, 772
İbn Fûrek 24, 110, 164, 188, 193, 197, 198, 200, 202, 231, 311, 690
İbn Hâcib 211, 795, 933,
İbn Haldûn 61, 368, 540, 545, 558, 637, 638, 639, 659, 660, 661, 703, 704, 706, 710, 724, 740, 827, 843, 934, 960, 1077, 1080, 1201, 1225
İbn Hamza 741, 742, 743, 745, 1032, 7043, 1046
İbn Havvâm 738, 743, 745
İbn Heysem 27, 464, 466, 467, 477, 478, 479, 638, 665, 733, 737, 742, 745, 747, 757, 781, 793, 800
İbn Hurdâzbih 348, 349
İbn Kayyim el-Cevziyye 36, 604, 719, 866, 899, 900, 901, 1131
İbn Kemmûne 33, 340, 619, 621, 623, 645, 648, 649, 650, 706, 707, 1065
İbn Kerrâm 285, 295, 297
İbn Kuteybe 166, 235, 258, 431
İbn Küllâb 110, 163, 164, 187, 188, 189, 293, 300
İbn Mâlik et-Tâî 934, 935
İbn Meymûn 64, 623, 632, 635, 636, 638, 661
İbn Miskeveyh 112, 339, 363, 366, 367, 371, 372, 436, 643, 651, 669, 690, 720, 911, 1249
İbn Rüşd 5, 16, 63, 64, 114, 115, 334, 340, 354, 383, 386, 387, 388, 389, 390, 409, 415, 422, 451, 541, 573, 617, 635, 636, 638, 701, 724, 766, 841, 878, 1038, 1053, 1072, 1075, 1237, 1244, 1248, 1249, 1256, 1305
İbn Seb'în 881, 882, 883, 889, 1136
İbn Sellûm 36, 1028, 1034, 1043, 1071, 1095
İbn Sertâk 737, 742, 743, 778, 779, 780, 781
İbn Sînâ 8, 19, 26, 27, 28, 29, 32, 33, 35, 56, 62, 112, 113, 114, 115, 193, 249, 329, 334, 338, 339, 340, 344, 345, 346, 350, 354, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 387, 422, 423, 424, 436, 451, 452, 462, 463, 464, 466, 491, 503, 504, 507, 508, 509, 510, 512, 515, 516, 517, 519, 520, 521, 530, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 545, 546, 551, 556, 559, 574, 575, 580, 611, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 627, 629, 631, 632, 636, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 645, 646, 647, 648, 649, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 662, 666, 667, 668, 693, 701, 702, 703, 704, 706, 707, 711, 737, 742, 764, 771, 772, 776, 778, 841, 843, 848, 862, 882, 886, 895, 907, 916, 957, 959, 969, 971, 972, 1035, 1056, 1065, 1066, 1068, 1073, 1079, 1126, 1226, 1237, 1242, 1245, 1255, 1288, 1290, 1310
İbn Suvâr 329, 354
İbn Teymiyye 522, 548, 549, 550, 576, 604, 617, 638, 708, 719, 877, 889, 891, 892, 899, 1080, 1122, 1129, 1131, 1137, 1290, 1322
İbn Tibbon Ailesi 638
İbn Tufeyl 63, 64, 114, 115, 340, 385, 386, 387, 415, 417, 504, 723, 766, 848
İbn Türke 866, 867, 906, 907, 908
İbnu'n-Nedîm 26, 105, 323, 368, 370
İbnü'l-Arabî 59, 289, 294, 296, 304, 306, 312, 498, 499, 506, 507, 510, 511, 512, 537, 567, 619, 623, 723, 791, 860, 861, 862, 864, 865, 867, 874, 875, 876, 877, 878, 879, 880, 881, 882, 884, 885, 886, 887, 888, 889, 890, 891, 892, 895, 896, 907, 909, 910, 1080, 1103, 1113, 1116, 1117, 1120, 1123, 1124, 1125, 1126, 1127, 1128, 1129, 1131, 1132, 1133, 1134, 1135, 1136, 1137
İbnü'l-Baytâr 846
İbnü'l-Ekfânî 615, 723
İbnü'l-Enbârî 260, 927
İbnü'l-Fârız 860, 866, 875, 876, 877, 882, 886, 889, 890, 891, 896, 898, 1124, 1137
İbnü'l-Havvâm 642, 775, 776, 777
İbnü'l-Müneccim 347, 348
İbnü'n-Nefîs 556, 623, 723, 847, 848, 849
İbnu's-Semh 329
İbnü's-Serrâc 245, 259, 260, 261, 262, 355, 786
İbnü'ş-Şâtır 785, 786, 808
İbn Yunus 467, 474, 475, 636, 760
İbn Zeyle 340, 377, 611
İbn Zur'a 329, 354
İbrâhim b. Edhem 281, 288, 289, 290
İbrâhîm el-Kûrânî 1129
İmâd Hasenî 1148, 1152, 1175
İmâdüddîn el-Kâşî 784, 785
İmamet 1373
İmâmet 217, 576, 1373
İmâm-ı Rabbânî 859, 1080, 1120, 1122, 1137
İmâmiyye 200, 232, 265, 353, 655, 690, 1090
İmam Mâtürîdî 187, 531
İmam Şâfiî 43, 60, 175, 178, 179, 188, 189, 197, 198, 199, 200, 201, 207, 211, 289, 292, 295, 300, 302, 311, 313, 365, 529, 535, 536, 540, 544, 551, 567, 604, 609, 735, 797, 827, 867, 868, 871, 874, 875, 876, 877, 906, 907, 935, 1091, 1129, 1251
İsâmüddîn İsferâyînî 526, 713, 926, 938
İshak b. Huneyn 207, 326, 327, 329, 347, 350, 421

İshak el-Mevsılî 392, 393, 394, 395
İsmâil Ankaravî 875, 876, 877, 885, 896, 1115, 1123, 1124
İsmail Hakkı Bursevî 566, 865, 866, 867, 1044, 1103, 1132, 1133, 1134, 1135, 1136
İsmail Hakkı İzmirli 1236, 1238

K

Kadı Mîr Meybûdî 667
Kadızâde-i Rûmî 483, 513, 662, 771, 787, 789, 815, 820, 907, 937
Kadızâde Tirevî 976, 977
Kasabbaşızâde İbrahim 1085
Kâşgarlı Mahmud 267
Kâtip Çelebi 5, 19, 35, 36, 98, 99, 104, 699, 791, 973, 976, 1060, 1068, 1069, 1070, 1076, 1105, 1155, 1156
Keçecizade İzzet Molla 1341
Kelâbâzî 25, 117, 286, 297, 304, 307, 308, 311, 886
Kemâleddîn Fârisî 775, 776
Kemâleddîn ibn Yûnus 637, 638, 769
Kemalpaşazâde 34, 520, 574, 577, 579, 580, 581, 622, 623, 876, 951, 1062, 1075, 1113
Kerecî 463, 466, 475, 476, 782
Kestelî 569, 576, 974
Kınalızâde 669, 670, 720, 722, 911, 980, 988, 989, 1101, 1155
Kızıltepe 59
Kindî 26, 111, 112, 232, 324, 326, 327, 329, 333, 334, 336, 339, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 351, 353, 354, 358, 359, 363, 364, 367, 369, 370, 376, 378, 421, 433, 434, 436, 450, 464, 466, 472, 611, 643, 720, 1237
Koca Râgıp Paşa 1171
Kudâme b. Cafer 260
Kuşadalı İbrâhim Halvetî 1218
Kutbuddîn er-Râzî 32, 542, 559, 656, 657, 710, 711, 962
Kutbüddîn Şîrâzî 972
Kutbünnâyî Osmarı Dede 1169, 1338

L

Lâdikli Mehmet Çelebi 973, 974
Lâhîcî 866, 1126, 1127, 1129
Lâmi'î Çelebi 983, 984
Levnî 1028, 1148, 1337

M

Mabed el-Cühenî 166, 168
Mahmud Celâleddîn 1339, 1340, 1345
Mâlik b. Enes 98, 101, 175, 176, 178, 179, 289, 387
Malik bin Nebi 1304
Manastırlı İsmail Hakkı 1229
Matrakçı Nasuh 699, 741, 807, 808, 819, 826, 915, 947
Mehmed Akif Ersoy 1291, 1294
Mehmed Akkirmânî 37, 1078
Mehmed Darendevî 1039, 1052, 1053, 1075, 1076
Mehmed Şah Fenârî 568, 569, 722
Mehmed Zekâî Dede 1351
Mehmet Emîn el-Üsküdârî 1074
Mehmet Emin Şirvânî 1063
Merrâkuşî 523, 773, 774, 784, 1059
Metta b. Yûnus 354
Mevdûdî 899, 1269, 1308, 1309, 1321, 1322
Mevlânâ 58, 407, 510, 525, 540, 559, 564, 652, 653, 687, 779, 780, 802, 866, 867, 868, 875, 883, 884, 885, 886, 888, 892, 893, 894, 897, 918, 919, 937, 952, 956, 958, 959, 963, 964, 967, 969, 975, 1113, 1116, 1122, 1125, 1127, 1137, 1214
Mimar Sinan 57, 415, 694, 745, 990, 991, 992, 1002, 1003, 1005, 1007, 1008, 1087, 1088, 1152, 1153, 1154, 1181
Mir Damad 1033
Mîrim Çelebi 582, 761, 794, 801, 1078
Molla Ahaveyn 796, 983
Molla Câmî 27, 34, 792, 793, 890, 937, 938, 951, 961, 984, 1129, 1137
Molla Fenârî 27, 34, 500, 554, 559, 566, 567, 568, 570, 572, 582, 656, 657, 691, 692, 710, 712, 787, 788, 790, 793, 865, 866, 891, 905, 906, 919, 962, 1129
Molla Hayâlî 512
Molla Hüsrev 570, 571, 572, 573, 581, 691, 699, 706, 753, 794, 830, 974, 977
Molla Lutfî 576, 974
Molla Sadra 510, 511, 619, 623, 1033, 1126, 1128, 1129
Molla Yegân 568, 569, 570, 582, 691
Muammer b. Abbâd 161, 181, 182, 521
Mueyyedzâde 34
Muhammed Abduh 19, 377, 556, 627, 899, 1266, 1269, 1275, 1276, 1278, 1279, 1289, 1294, 1295, 1296, 1305
Muhammed b. Ebi'l-Feth 803
Muhammed b. Mübârekşah 658
Muhammed Emin Han 1027
Muhammed İkbal 1081, 1232, 1233, 1267, 1308, 1321
Muhammed Konevî 752, 783, 798, 799
Muhâsibî 25, 110, 117, 163, 283, 284, 287, 291, 292, 293, 294, 300, 405, 879, 892
Muhyiddîn el-Mağribî 774
Muhyiddîn Kâfiyeci 570

Muhyiddîn Kâfiyecî 567, 715, 761, 803
Muhyi-i Gülşenî 722, 911
Murtaza Mutahhari 1241, 1242, 1246
Muslihuddîn Lârî 670, 671, 1053
Mustafa İzzet Efendi 1175, 1344, 1345, 1351
Mustafa Râkım Efendi 972, 1150, 1339
Mustafa Sabri Efendi 830, 1240, 1241, 1299
Mustafa Sıdkî 37, 1049, 1083
Müeyyeddîn el-Urdî 772
Müneccimbaşı Ahmed Dede 510, 721, 1028, 1032, 1034, 1039, 1047, 1048, 1052, 1071, 1072, 1101

N

Nâbî 1148, 1150, 1156, 1163, 1164, 1174, 1346
Nakib el-Attas 1251, 1252, 1253
Nâmık Kemal 1342, 1346, 1347, 1348, 1349, 1350, 1351
Nasîrüddin Tûsî 645, 1038, 1047
Nasr Ebû Zeyd 1251
Nazzâm 23, 100, 106, 108, 116, 161, 176, 177, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 255, 257, xix
Necâtî Bey 967, 980, 981, 982, 989, 993, 994, 1347
Necmeddîn el-Kâtibî 32, 508, 624, 645
Necmeddîn-i Kübrâ 57, 873, 883
Necmettin Erbakan 670, 1315, 1317, 1318
Nedîm 26, 47, 104, 105, 166, 168, 263, 323, 329, 353, 361, 368, 369, 370, 394, 469, 470, 471, 582, 1155, 1167, 1168, 1174, 1347
Nef'î 994, 1156, 1157
Neşâtî 1177
Niyâzî-i Mısrî 691, 865, 1117, 1133, 1134, 1135
Nizâmeddîn Nîsâbûrî 781
Nizamiye 870, 874, 897, 944, 953, 1359
Nurettin Topçu 1269, 1294, 1305, 1306

O, Ö

Öklides / Öklid / Eukleides 476
Ömer b. Sehlân es-Sâvî 114, 340, 627
Ömer el-Halvetî 859, 902
Ömer Hayyâm 32, 114, 231, 340, 462, 464, 466, 467, 483, 631, 731, 737, 764, 765, 814, 868
Osman Fazlı Atpazarî 1132, 1133, 1134

P

Pîrî Reis 752, 804, 805
Pîrîzâde Mehmed Sâhib Efendi 1076, 1077
Pisagor 335, 359, 634, 959, 1085, 1298
Plotinus 323, 324, 325, 343, 359, 360, 378, 379, 1255
Proklus 326, 327

R

Râbia el-Adeviyye 100, 282, 289
Raşid Gannuşi 1321
Reşîd Rızâ 1288, 1289, 1290, 1291
Rifâa et-Tahtâvî 1272
Roger Garaudy 1316
Rûzbihân Baklî 860, 871

S, Ş

Sabuncuoğlu Şerefeddin 850
Saçaklızâde Mehmed Efendi 37, 545, 1073
Sadreddîn ed-Deştekî 34, 577, 666
Sadreddin Konevî 310, 642, 645, 654, 788, 862, 865, 866, 867, 878, 884, 885, 886, 887, 888, 889, 890, 891, 905, 907, 918, 919, 1127, 1129, 1133
Safiyyüddîn Urmevî 954, 972
Said Halim Paşa 1265, 1266, 1282, 1283, 1284, 1294
Said Nursî 1299, 1302
Sâlih Zeki 1209
Sedefkar Mehmet Ağa 1152
Sehl b. Abdullah Tüsterî 285, 294, 308
Serahsî 112, 205, 306, 309, 336, 342, 441, 528, 615, 624, 625, 1237
Serrâc 25, 117, 245, 249, 259, 260, 261, 262, 286, 291, 296, 297, 299, 300, 304, 306, 307, 308, 309, 311, 355, 676, 677, 786, 803, 870, 886, 1294
Seydî 582, 751, 752, 794, 795, 971, 972
Seydi Ali Reis 699, 805, 806
Seyfeddin Âmidî 540, 541
Seyyid Ahmed Han 1232, 1265, 1270, 1275, 1277, 1278, 1363
Seyyid Hüseyin Nasr 635, 1067, 1254, 1255
Seyyid Kutup 1304, 1316
Seyyid Muhammed Nakib el-Attas
Seyyid Nesîmî 963, 967
Seyyid Şerîf Cürcânî 27, 564, 577, 753, 787, 1085
Sıbtu'l-Mârdînî 797
Sinan Paşa 143, 569, 574, 576, 699, 761, 771, 789, 793, 801, 914, 949, 974, 991
Sirâceddin Urmevî 713, 897
Siracüddîn Secâvendî 769
Sofyalı Bâlî Efendi 865, 867, 909
Sultan Hasan 606, 945
Sultan Veled 58, 652, 859, 883, 892, 893, 948
Sülemî 25, 117, 161, 231, 286, 288, 290, 291, 297, 299, 308, 309, 310, 311, 521, 892
Şâh-ı zinde 1376
Şah Veliyyullah Dihlevî 1079, 1120
Şakîk-i Belhî 282, 284, 288, 289, 290, 291
Şa'rânî 910, 911

Şâtıbî 414, 555, 556, 933
Şebüsterî 712, 861, 866, 895, 896
Şehâbeddin Sühreverdî 735, 874
Şehid Beheşti 1311
Şehrezûrî 33, 340, 510, 619, 621, 625, 650, 651, 652, 707, 721, 768, 867, 881, 1038, 1046, 1073
Şehristanî 353, 629
Şemseddin Hafrî 800
Şemseddin Halîlî 783
Şemseddin Sami 468, 1227, 1228, 1263
Şenb-i Gâzân 9, 736, 745, 748, 749, 827, 844
Şeybânîler 56, 693, 824
Şeyh Bedreddin 559, 564, 565, 566, 656, 657, 787, 790, 791, 865, 907, 963, 1135
Şeyh Gâlib 1174, 1176, 1341
Şeyh Hamdullah 972, 973, 982, 983, 986, 1163, 1345
Şeyhî 949, 951, 966, 967, 968, 976, 978, 993
Şeyhülislâm Esad Efendi 1171
Şihâbuddîn el-Karâfî 543
Şinasi 383, 813, 1174, 1219, 1220, 1221, 1222, 1263, 1346, 1347, 1348, 1349, 1354

T

Tâhirülmevlevî 867, 1238, 1239, 1240
Taşköprülüzâde 27, 524, 581, 582, 707, 711, 713, 737, 753, 788, 790, 791, 796, 925, 976, 1032, 1043, 1130
Teftâzânî 500, 507, 509, 510, 517, 519, 521, 522, 524, 526, 539, 545, 546, 557, 558, 570, 576, 582, 622, 623, 664, 704, 708, 715, 925, 937, 1073, 1222, 1223
Themistius 112, 347, 354, 358, 361, 436, 636, 638
Tevfik Fikret 1230, 1231, 1264, 1288
Tunuslu Hayreddin Paşa x1265, 1273, 1274, 1275
Tuveys 390, 391, 392, 394

V

Vâsıl b. Ata 171, 185
Vidinli Hüseyin Tevfik Paşa 1226

Y

Yahya b. Adî 249, 361, 362, 436
Yanyalı Esad Efendi 5, 37, 1072, 1073, 1078
Yehudah el-Levî 384
Yunus b. Habib 254, 255
Yûnus el-Kâtib 392, 393
Yunus Emre 173, 861, 893, 894, 895, 908, 948, 1123, 1139, 1306, 1325, 1349
Yûsuf el-Hemedânî 859, 869
Yûsuf Has Hâcib 382, 383

Z

Zeccâc 249, 259, 260, 261, 262, 348
Zemahşerî 57, 235, 236, 237, 536, 556, 693, 928
Ziryâb 394, 395, 409
Ziya Gökalp 1107, 1266, 1285, 1286, 1354
Ziya Paşa 1109, 1263, 1341, 1349, 1354
Zünnûn el-Mısrî 284, 293, 294, 297

KAVRAMLAR (Alfabetik)

A

Âdâbu'l-bahs ve'l-münâzara 579
Adâlet 578
Antik-Helenistik
Aristotelesçi/lik 30, 31, 111, 114, 115, 207, 209, 323, 326, 334, 340, 347, 354, 362, 373, 375, 388, 420, 421, 422, 434, 436, 450, 583, 627, 665, 704, 708, 720,731, 788, 793, 813
Atomculuk 107, 579

B

Barok 1151, 1180, 1181, 1182, 1183
Basriyyûn 10, 45, 100, 229, 275
Batıcı/lık 1220, 1276, 1280, 1291
Batılılaşma 38, 39, 1220, 1253, 1291, 1296, 1352
Basriyyûn 10, 45, 100, 229, 275
Bekâ 768, 934
Bektaşiyye 859, 883
Bitkibilim 847
Burhân 211, 212, 213, 354, 356, 362, 528, 546, 1052, 1084, 1211, 1222, 1223, 1302
Büyük günah (sorunu) 22, 155

C

Cebir 458, 459, 463, 464, 466, 468, 741, 742, 812, 1230
Cebriyye 166, 170, 182, 257, 548, 762
Çiştiyye 835, 910, 1122, 1125

D

Dâru'l-İslâm 8, 10, 23, 40, 99, 450, 451, 452, 453, 458, 491, 731, 740, 841, 842, 843, 844, 1022, 1023, 1024, 1028, 1030, 1032, 1036, 1044, 1047, 1049, 1210
Dil felsefesi 925
Dilbilim 353
Dönemlendirme 12, 14, 15, 19

E

Edeb 60, 89, 235, 431, 699, 717, 724, 1353
Ekberîlik 5, 27, 33, 34, 861
Eş'arîlik / Eş'ariyye 5, 7, 24, 27, 32, 33, 34, 164, 165, 192, 197, 210, 250, 405, 578, 924

F

Fakr 892, 958
Fazilet / Erdem 378, 645, 772, 829, 1136, 1241, 1316
Feyz 652, 714, 1056, 1071, 1117, 1128, 1129

G

Gazel 947, 953, 982, 1151, 1157

H

Halifelik / hilafet 9, 14, 15, 138, 208, 215, 217, 232, 271, 445, 575, 604, 660, 871, 875, 909, 911, 982, 1060, 1122, 1133, 1175, 1224, 1263, 1268, 1276, 1277, 1279, 1289, 1291
Haller ve makamlar 952
Halvetiyye 691, 859, 902, 1011, 1133, 1137, 1140, 1154
Hanbelî 151, 188, 259, 287, 312, 313, 405, 540, 548, 603, 604, 762, 806, 807, 870, 899, 900, 926, 927, 1129
Hanefî 24, 43, 110, 165, 174, 194, 195, 204, 205, 206, 214, 260, 261, 262, 275, 295, 313, 405, 438, 523, 524, 525, 526, 528, 531, 534, 535, 536, 547, 548, 549, 550, 551, 554, 567, 581, 585, 604, 606, 609, 618, 712, 713, 714, 719, 735, 761, 762, 771, 790, 801, 802, 807, 808, 810, 811, 827, 831, 893, 926, 930, 938, 1059, 1063, 1074, 1075, 1217, 1234, 1250, 1256, 1257
Hikmet 213, 339, 372, 542, 566, 654, 721, 729, 870, 871, 908, 948, 966, 1065, 1066, 1067, 1214, 1217, 1219, 1221, 1228, 1230, 1238, 1242, 1246, 1272, 1280, 1282, 1287, 1288, 1321
Hüsün-kubuh 195, 431, 538, 550, 576, 900, 1224, 1278, 1279

I-İ

İbn Sînâcılık 7, 27, 32, 34, 491, 508, 510, 578, 611, 613, 616, 617, 621, 622, 623, 667, 1038
İhya 976, 1245, 1309
İlahî isimler 34
İlahî sıfatlar 102
İlliyet / Nedensellik 663
İlmu'l-hendese (Geometri) 545, 653, 1072, 1073
İlmu'l-hiyel (Mekanik) 466, 467, 745, 770, 771, 812
İlmu'l-menâzır (Optik) 466, 467, 477, 745, 793
İmâmet 217, 576
İmâmiyye 200, 232, 265, 353, 655, 690, 1090
İnsanlığın üç çağı 72, 73
İrade hürriyeti 431
Islah 38, 1068, 1301

İslamcı/lık 1251, 1264, 1265, 1267, 1268, 1269, 1276, 1280, 1284, 1288, 1294, 1297, 1306, 1309
İşrâkîlik 7, 27, 33, 34, 340, 491, 611, 619, 622, 827, 1085

K

Kaderiyye 166, 168, 173, 186
Kâdiriyye 858, 861, 870, 903, 910, 1122, 1125, 1213, 1217
Kaside 1157, 1168
Kemâl 47, 357, 525, 526, 798, 866, 925, 967, 988, 993, 1071, 1163
Kerrâmiyye 197, 285, 295, 297
Kudret 1221, 1228
Kûfiyyûn 10, 45, 261, 275
Kübreviyye 859, 868, 877, 906
Küllâbiyye 187, 188

M

Mâlikî 60, 61, 145, 175, 176, 196, 294, 302, 307, 409, 524, 525, 543, 549, 555, 606, 624, 625, 715, 762, 881, 891, 933, 934, 937, 1059
Mâturîdilik / Mâturidiyye 25, 193
Melâmetîlik / Melâmîlik 288, 295, 297, 301, 311
Meşşâîlik 508, 650, 907, 1038, 1085
Mevleviyye 868, 883, 892, 1137, 1177, 1338, 1343, 1351
Misâha 466, 467, 471, 743, 745
Modernleşme 1225, 1317
Mu'tezile 108, 109, 110, 159, 160, 161, 163, 164, 165, 166, 169, 171, 177, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 189, 190, 192, 193, 196, 197, 229, 250, 255, 256, 257, 258, 262, 263, 292, 293, 331, 333, 342, 348, 405, 538, 551, 557, 643, 924, 927, 1074, 1142
Mûcibun bi'z-zât 116
Müteahhirûn 19
Mütekaddimûn 19

N

Nakşibendiyye 835, 859, 902, 1083, 1102, 1129, 1136, 1143, 1213, 1214

R

Rıfâiyye 1374

S-Ş

Sahv 1374
Sekr 869
Selefî/lik 1374
Sudur 357, 375, 633
Sühreverdiyye 858, 859, 868, 874, 875, 888, 891, 910, 918
Şâfiî 43, 60, 175, 178, 179, 188, 189, 197, 198, 199, 200, 201, 207, 211, 289, 292, 295, 300, 302, 311, 313, 365, 529, 535, 536, 540, 544, 551, 567, 604, 609, 735, 797, 827, 867, 868, 871, 874, 875, 876, 877, 906, 907, 935, 1091, 1129, 1251
Şathiye 876, 1125
Şâzeliyye 881, 891, 910

T

Tabiiyyûn 349
Tahkik 210, 256, 555, 558, 578, 583, 657, 662, 708, 897
Tahrir 641, 789, 803
Tarikat 315, 584, 877, 902, 1113, 1133, 1136
tasnîf 1374
tebvîb 1374
Tecdid 531, 1081, 1319
tedvîn 1374
Tenzih 67
Tevekkül 290, 291, 301
Tevhid 173, 195, 290, 301, 331, 336, 849, 1305

U

Usûliyye 655, 1128

V

Vâcibu'l-vücûd 1374
Vahdet-i vücûd 864, 879, 1132, 1135, 1240, 1280
Velayet 303, 305, 1310, 1311, 1312, 1320
Vesilecilik 1374

Y

Yeni-Eflatuncu/luk 1375
Yeni-Eş'arîlik 5, 7, 27, 32, 33, 34, 578
Yeseviyye 859, 871
Yöntemlerin inkişafı 492
Yöntemsel bütünleşme 1375

Z

Zühd 168, 172, 189, 195, 209, 282, 290, 294, 308, 1216

KURUMLAR (Alfabetik)

Berîd (Posta Teşkilatı) 224, 441
Beytü'l-Hikme 185, 331, 396, 468, 483, 586, 814

Cami 130, 131, 139, 140, 152, 224, 272, 273, 316, 317, 398, 426, 444, 445, 484, 564, 586, 590, 591, 601, 602, 606, 607, 668, 672, 673, 674, 677, 728, 729, 771, 816, 835, 853, 854, 855, 861, 913, 938, 943, 992, 998, 1000, 1001, 1005, 1007, 1008, 1011, 1086, 1088, 1089, 1099, 1160, 1176, 1182, 1183, 1339, 1345

Divanlar 268, 988

Fütüvvet ve Ahilik 1375

Halifelik 14, 15, 217, 445
Hastane 455

Kütüphane 396, 806, 998

Mahkeme 438, 439, 1247
Medrese 44, 217, 266, 427, 586, 587, 592, 594, 595, 596, 597, 598, 600, 611, 664, 673, 679, 690, 748, 749, 778, 787, 794, 817, 818, 820, 821, 828, 829, 852, 853, 877, 892, 916, 919, 996, 1004, 1064, 1068, 1082, 1089, 1097, 1107, 1124, 1229, 1231, 1237, 1292

Nizamiye Medreseleri x870, 874, 897, 944, 953, 1359

Ordu ve Emniyet Teşkilatı 382, 439, 441, 896, 996, 1171, 1173

Rasathâne 483, 814, 815, 1230

Sahn-ı Semân Medreseleri 59, 571, 576, 579, 582, 587, 909, 945, 1000
Süleymaniye Medreseleri 699

Tekke 315, 1116

Vakıf x, 726, 727, 729, 1012, x, 1062, 1302
Vezirlik 269

MİMARÎ ESERLER (Alfabetik)

Alâeddin Camii ve Külliyesi 673, 674, 919
Âli Kapu 688
Attarin Medresesi 677

Bursa Ulu Camii 728

Cacabey Medresesi 597, 599
Çihil Sütun 945

Delhi Cuma Mescidi 1088
Divriği Ulu Camii ve Daruşşifası 853, 854, 943
Djenne Ulu Camii 853, 854, 943
Djinguereber Cami 601, 602, 607

el-Rifai Câmii 1376
el-Ezher Camii 426, 428
Elhamra Sarayı 411, 414, 674
Erzurum Çifte Minareli Medrese 594, 596, 819

Fatih Camii ve Külliyesi 998
Fetihpur Sikrî Câmii 1376

Gevher Nesibe Darüşşifası ve Gıyasiye Tıp Medresesi 670, 852, 853
Gevherşâd Hatun Külliyesi 5, 9

Halep Ulu Camii 1376

İsfahan Cuma Camii 591, 592

Kabe-Mescid-i Haram 132, 147, 178, 218, 1168
Kalavun Külliyesi 599, 601
Kalta Minor 1027
Karatay Medresesi 592, 593, 594, 672, 673, 919, 944
Karaviyyin Camii 225, 226, 227
Kubbetü's-Sahra 1376
Kurtuba Ulu Camii 398, 399, 401, 408, 411, 423, 424, 459, 947
Kusayru Amre 271

Lala Paşa Câmii 506

Mahperi Huand (Hunat) Hatun Külliyesi 816
Medînetü'z-Zehra Sarayı 1376
Mescid-i Aksa 146, 147, 149, 151, 153, 218, 219, 221
Mescid-i Nebevî 130, 131, 134, 135, 144, 438, 482, 586
Miri Arab Medresesi 499
Muhammed Emin Han Medresesi 1027

Nur-u Osmaniye Camii ve Külliyesi 1180, 1183

Peykler Medresesi 945, 1099
Pây-i Kâlân 9

Registan Meydanı 678, 679, 820, 839

Samarra Ulu Camii 272, 273
San'a Camiu'l-Kebir 137, 138
Selimiye Camii ve Külliyesi 998, 1005, 1007, 1097, 1099, 1181
Sidi Ukba Camii/Kayravan Camiu'l-Kebiri 139, 140
Sivas Gök Medrese 596, 611, 817, 818, 820
Sultan Ahmet Camii 1145
Sultan Hasan Medresesi 606, 945
Süleymaniye Camii ve Külliyesi 221, 943, 1005, 1239
Şâh-ı zinde 1376
Şam Emeviyye Camii 134, 136, 140, 222, 223, 224, 399, 935
Şenb-i Gâzân 9, 736, 745, 748, 749, 827, 844
Şirdâr Medresesi 1376

Tac Mahal 1124, 1178, 1179
Tilla Kari Medresesi 1376
Tolunoğlu Camii 484, 797
Topkapı Sarayı 198, 476, 543, 575, 665, 770, 777, 783, 804, 809, 947, 956, 957, 970, 980, 982, 986, 1101, 1145, 1152, 1160, 1162, 1163, 1183, 1338

Uluğ Bey Medresesi 483, 564, 664, 665, 678, 679, 751, 760, 786, 787, 788, 789, 790, 792, 794, 795, 796, 801, 802, 803, 810, 811, 812, 815, 820, 821, 833, 838, 839, 914, 937, 944, 1050, 1051, 1078, 1361

Valide-i Atik Camii ve Külliyesi 699, 1008, 1074

Yağıbasan Medresesi 778, 779, 830, 897, 944

Zeytûne Camii 62, 317

HAVZALAR, ŞEHİRLER VE HANEDANLAR (Alfabetik)

A

Abbâsîler 42, 43, 44, 45, 48, 60, 104, 106, 142, 143, 144, 174
Afyon 59, 1299, 1346
Agra 58, 1089, 1091, 1120, 1176
Ahlat 5, 59
Aksaray 59, 556, 557, 559, 672, 906, 999, 1216
Amasya 5, 59, 60, 365, 571, 573, 578, 579, 581, 663, 828, 829, 830, 850, 945, 955, 957, 962, 973, 975, 982, 996, 1061, 1343
Azerbaycan 5, 9, 42, 46, 47, 48, 70, 104, 309, 352, 463, 475, 511, 632, 638, 642, 768, 789, 825, 826, 827, 831, 859, 894, 902, 907, 963, 980, 1061

B

Bâbürlüler 58
Bağdat 10, 23, 42, 45, 46, 55, 98, 100, 104, 106, 108, 161, 163, 165, 166, 171, 172, 177, 179, 181, 182, 185, 187, 188, 189, 190, 192, 195, 196, 197, 198, 199, 205, 206, 207, 228, 229, 230, 238, 239, 242, 243, 244, 247, 248, 249, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 268, 275, 277, 280, 281, 282, 284, 285, 288, 289, 291, 292, 297, 298, 302, 303, 306, 307, 342, 346, 402, 436, 438, 477, 531, 777, 804, 805, 827, 874, 928, 934, 1066, 1090, 1111, 1276, 1356, 1359
Balasagun 57, 382, 420
Basra 10, 23, 42, 45, 46, 55, 98, 100, 104, 106, 108, 161, 165, 166, 171, 172, 177, 179, 181, 182, 185, 185, 187, 188, 189, 190, 192, 195, 196, 197, 199, 205, 206, 207, 228, 229, 230, 238, 239, 242, 243, 244, 247, 248, 249, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 275, 277, 281, 282, 285, 288, 289, 291, 292, 297, 298, 302, 303, 306, 307, 342, 346, 402, 436, 438, 477, 531, 777, 804, 805, 827, 874, 928, 934, 1064, 1068, 1109, 1274, 1354, 1357
Belh 5, 45, 49, 170, 230, 281, 288, 290, 295, 303, 312, 313, 318, 319, 353, 406, 407, 472, 685, 687, 764, 824, 834, 883, 884, 918, 953, 1307
Beyşehir 59, 526
Bicâye 62, 659, 878, 882
Bilâd-ı Rûm 5, 9
Bilâd-ı Şâm 5, 10, 22, 25, 55, 76, 99, 114, 117, 437
Buhara 9, 10, 214, 266, 298, 307, 318, 350, 363, 372, 379, 436, 484, 499, 528, 531, 535, 536, 547, 550, 613, 679, 697, 725, 726, 764, 796, 824, 837,

869, 870, 901, 905, 938, 943, 961, 982, 1035, 1081, 1136, 1140, 1142, 1143, 1291, 1298
Büveyhîler 195, 228, 275, 365, 373, 396, 402, 586, 609, 831, 914, 1090

C

Ceyhun 42, 318, 531,
Cezayir 62, 63, 262, 294, 386, 710, 827, 860, 961, 1139, 1304, 1305, 1307, 1318, 1322
Cürcân 295, 309, 372, 373, 379, 406, 559, 609, 685

D

Delhi 58, 173, 174, 210, 556, 659, 794, 795, 1079, 1088, 1089, 1092, 1093, 1122, 1125, 1179, 1213, 1277, 1308
Deylem 46, 352
Dımaşk (Şam) 10, 43, 44, 144, 151, 176, 188, 189, 205, 207, 213, 222, 260, 261, 263, 264, 265, 305, 318, 356, 359, 363, 382, 384, 386, 392, 483, 529, 551, 558, 570, 603, 604, 631, 660, 766, 772, 774, 785, 786, 797, 798, 814, 870, 874, 878, 889, 892, 895, 899, 900, 901, 927, 928, 933, 934, 935, 1136, 1137, 1218, 1312
Diyarbakır (Âmid) 59, 463, 632, 641, 667, 777, 827, 878, 987, 1068, 1106, 1107, 1133, 1164, 1223, 1224, 1285, 1324, 1359

E

Edirne 59, 60, 564, 565, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 576, 579, 582, 662, 669, 691, 784, 798, 801, 803, 906, 911, 943, 970, 972, 973, 974, 975, 977, 980, 982, 989, 990, 991, 993, 1003, 1005, 1007, 1063, 1074, 1097, 1098, 1099, 1109, 1122, 1132, 1134, 1135, 1155, 1156, 1158, 1163, 1164, 1181, 1279, 1339, 1342,
el-Cezîre 5, 21, 22, 99, 1106, 1362
Emeviler 14, 100, 104, 127, 132, 134, 136, 137, 139, 170, 219, 220, 222, 270, 271, 279, 316, 398, 444, 947
Endülüs 21, 42, 44, 61, 62, 63, 64, 76, 87, 114, 115, 140, 151, 196, 217, 225, 226, 269, 316, 340, 365, 385, 394, 395, 396, 398, 400, 407, 408, 409, 411, 413, 414, 415, 416, 417, 442, 451, 455, 463, 464, 466, 467, 483, 504, 555, 573, 608, 635, 659, 674, 676, 677, 723, 725, 731, 736, 737, 741, 745, 752, 756, 757, 760, 765, 766, 768, 775, 804, 814, 846, 847, 862, 878, 881, 882, 895, 942, 945, 947, 951, 961, 1040, 1137, 1228, 1248, 1294, 1345, 1347, 1357, 1358, 1359, 1362
Endülüs Emevîleri 1377
Erdebîl 46, 48
Erzincan 59, 892, 1109
Erzurum (Kâlîkalâ) 59, 204, 229, 258, 263, 506, 568, 583, 594, 595, 596, 597, 819, 820, 839, 877, 896, 928, 944, 978, 984, 995, 1068, 1108, 1109, 1138, 1139, 1156, 1157, 1176, 1240, 1299, 1300, 1349

F

Fars 21, 26, 47, 60, 104, 208, 238, 254, 258, 260, 349, 378, 406, 441, 468, 544, 685, 720, 784, 872, 876, 888, 907, 937, 947, 948, 951, 964, 965, 975, 977, 979, 984, 1090, 1091, 1117, 1137, 1148, 1156, 1248, 1249, 1254, 1269, 1270, 1298, 1356, 1358
Fas 62, 63, 225, 227, 383, 415, 416, 573, 608, 635, 659, 677, 710, 759, 768, 809, 827, 860, 878, 881, 944, 960, 1048, 1131, 1139, 1140, 1247, 1254, 1309
Fâtimîler 512, 682, 731
Fergana 272, 383, 534, 891, 1357
Fez 586, 677

G

Gazneliler 24, 48, 49, 56, 110, 230, 276, 318, 406, 609, 686, 692, 824, 834, 914
Gırnâta (Granada) 411, 414, 415
Gurlular 230, 276, 406, 686

H

Halep 10, 43, 44, 98, 151, 188, 198, 261, 263, 265, 309, 356, 377, 378, 444, 445, 554, 565, 578, 604, 632, 669, 670, 672, 682, 683, 685, 691, 769, 770, 785, 806, 807, 853, 877, 878, 883, 884, 934, 963, 964, 989, 992, 995, 1063, 1068, 1071, 1164, 1173, 1222
Hârezm 5, 21, 23, 56, 57, 230, 406, 537, 685, 692, 693, 694, 1196, 1362,
Hârezmşahlar 1378
Harput 59, 1110, 1111, 1222, 1229
Hemedân 46, 47, 198, 689, 868, 888, 907, 914, 916
Herat 5, 9, 10, 231, 279, 287, 295, 312, 313, 319, 473, 536, 550, 557, 559, 658, 786, 792, 796, 801, 832, 833, 834, 835, 836, 869, 901, 907, 937, 938, 951, 961, 969, 972, 978, 979, vi, 1152, 1173, 1277, 1308, 1359, 1361
Hicâz 42, 43, 55, 210, 1127, 1130, 1131, 1137, 1170, 1172, 1202, 1291,
Hind 21, 42, 45, 50, 168, 380, 381, 463, 469, 470, 512, 670, 736, 739, 740, 741, 805, 907, 1081,

1196, 1277, 1280
Hive 5, 57, 693, 1027, 1039, 1103, 1118
46, 48, 49, 56, 230, 231, 406, 407, 685, 686, 687, 688, 689, 692, 693, 824
Horâsân 46, 48, 49, 56, 230, 231, 406, 407, 685, 686, 687, 688, 689, 692, 693, 824

I-İ

İdrisîler 1378
İhşidîler 142, 603, 682
İlhanlılar 228, 230, 277, 402, 550, 552, 594, 604, 688, 689, 706, 824, 828, 831, 832, 906, 914, 918, 943, 1023, 1028, 1108, 1110, 1360
İndus 961, 1363
Irak 21, 25, 42, 44, 45, 46, 47, 50, 101, 117, 158, 166, 173, 176, 179, 195, 200, 228, 229, 231, 232, 233, 239, 258, 272, 274, 275, 277, 286, 288, 290, 291, 292, 295, 297, 301, 308, 309, 311, 328, 342, 353, 379, 395, 402, 405, 441, 442, 511, 519, 536, 590, 632, 650, 655, 664, 682, 688, 689, 739, 768, 824, 825, 858, 859, 862, 870, 872, 881, 912, 914, 916, 952, 978, 986, 1023, 1104, 1127, 1163, 1211, 1244, 1286, 1301, 1308, 1309, 1310, 1354, 1355
Irak-ı Acem 47, 914
İsfahân 45, 46, 47, 688, 689, 690, 914
Istahr 46, 49
İstanbul 9, 10, 15, 35, 43-46, 49, 57-68, 75, 77, 99, 131-133, 136, 138, 140, 143, 145, 166, 169, 170, 172-176, 178, 179, 182, 189, 192, 193, 195, 197, 198, 200-205, 210, 215, 217, 219, 221, 224, 229, 231, 254, 257, 258, 265, 267, 268, 269, 271, 273, 275, 276, 288, 289, 290-299, 301, 303, 305-319, 331, 346-348, 352-354, 359, 363, 365, 367, 370-372, 377, 381-384, 386, 390, 394, 396, 399, 401, 407, 411, 415, 428, 439, 441, 455, 462, 467, 473, 475, 476, 480, 482, 483, 485, 512, 528, 531, 533, 535, 539, 540, 541, 544, 545, 546, 550-558, 564, 566-587, 592, 594, 597, 599, 601, 602, 604, 607, 609, 626-629, 631, 634, 635, 641, 645, 648-654, 657, 661, 662, 664, 665, 667, 669-674, 677, 679, 683, 685, 687, 690, 692, 694, 695, 697-699, 725, 727, 729, 733, 736, 739, 740-745, 751-784, 788, 790-809, 810-815, 821, 824, 825-827, 829, 832, 836, 839, 847, 849, 850, 855, 858, 868-902, 905, 906, 908, 909, 911-913, 916, 919, 927, 928, 933, 934, 935, 937, 938, 947, 952-958, 961, 962, 963, 965, 966, 968-1012, 1023, 1028, 1037, 1040, 1056, 1060, 1062, 1063, 1064, 1067, 1068, 1069, 1070, 1071, 1072, 1074, 1075, 1076, 1077, 1078, 1080, 1081, 1082, 1083, 1084, 1085, 1086, 1088, 1091, 1097, 1098, 1099, 1105, 1107, 1109, 1111, 1122, 1123, 1124, 1125, 1126, 1127, 1128, 1130, 1131, 1132, 1133, 1134, 1135, 1136, 1137, 1139, 1140, 1150, 1152, 1153, 1154, 1155, 1156, 1157, 1158, 1159, 1160, 1161, 1162, 1163, 1164, 1165, 1166, 1167, 1168, 1169, 1171, 1172, 1173, 1174, 1175, 1176, 1177, 1179, 1180, 1181, 1183, 1196, 1202, 1205, 1209, 1214, 1215, 1216, 1217, 1218, 1219, 1221, 1222, 1223, 1224, 1225, 1226, 1227, 1228, 1229, 1230, 1231, 1233, 1235, 1236, 1238, 1239, 1240, 1241, 1242, 1245, 1246, 1249, 1251, 1254, 1255, 1257, 1263, 1265, 1273, 1275, 1276, 1278, 1279, 1280, 1282, 1283, 1284, 1285, 1286, 1288, 1289, 1291, 1292, 1293, 1294, 1295, 1296, 1297, 1298, 1299, 1300, 1301, 1302, 1303, 1304, 1305, 1306, 1308, 1309, 1312, 1314, 1315, 1316, 1317, 1318, 1319, 1321, 1324, 1325, 1329, 1330, 1334, 1338, 1339, 1340, 1341, 1342, 1343, 1344, 1345, 1346, 1347, 1348, 1349, 1351, 1352, 1353, 1354, 1361

K

Kaçarlar 230, 690, 1090, 1254
Kahire 5, 10, 43, 44, 104, 140, 151, 168, 173, 174, 175, 179, 189, 193, 197, 200, 203, 213, 215, 229, 253, 255, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 288, 290, 293, 294, 298, 299, 305, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 346, 347, 348, 349, 351, 354, 359, 363, 365, 367, 372, 377, 378, 382, 384, 386, 390, 392, 393, 394, 395, 396, 405, 411, 415, 416, 426, 428, 441, 474, 475, 477, 480, 483, 484, 528, 531, 533, 534, 535, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 548, 550, 551, 553, 554, 558, 564, 565, 566, 568, 570, 571, 573, 574, 578, 585, 586, 599, 600, 601, 603, 604, 606, 607, 635, 638, 648, 656, 658, 660, 664, 669, 683, 697, 726, 727, 767, 772, 779, 781, 783, 785, 786, 796, 797, 798, 799, 803, 804, 806, 810, 811, 813, 814, 846, 847, 848, 849, 850, 871, 873, 876, 877, 881, 888, 890, 892, 897, 899, 900, 901, 905, 911, 928, 933, 934, 935, 937, 944, 955, 956, 962, 1047, 1061, 1071, 1072, 1080, 1123, 1127, 1135, 1139, 1152, 1155, 1161, 1196, 1218, 1240, 1250, 1251, 1256, 1272, 1275, 1276, 1279, 1282, 1289, 1291, 1292, 1293, 1294, 1295, 1296, 1298, 1303, 1304, 1321, 1324, 1329
Karahanlılar 56, 204, 420, 528, 534, 535, 1358
Kâşân 46, 47, 55, 786, 787, 891, 896, 958, 1126, 1128
Kaşgar 50, 57, 331, 953
Kayrevan 61, 62, 408, 608, 1357
Kazan 50, 564, 659, 1064, 1299
Kazvin 309, 339, 373, 536, 645, 1064, 1066, 1152
Kırım 50, 471, 698, 740, 859, 1153, 1156, 1159, 1161,

1162, 1166, 1221, 1334, 1336, 1361
Kırşehir 59, 597, 883, 892, 957, 958
Kızıltepe 59
Kirman 276, 302, 547, 550, 553, 872, 877, 878, 895, 1088
Konya 5, 15, 47, 58, 59, 60, 198, 217, 229, 290, 363, 371, 414, 441, 442, ix, 511, 526, 533, 542, 554, 564, 565, 573, 574, 581, 587, 592, 593, 594, 596, 597, 618, 621, 652, 653, 672, 673, 674, 725, 727, 778, 787, 803, 817, 818, 819, 820, 826, 828, 850, 853, 859, 875, 877, 878, 884, 886, 888, 889, 890, 892, 893, 897, 901, 912, 916, 917, 918, 919, 943, 944, 954, 956, 963, 981, 992, 998, ix, 1074, 1081, 1083, 1124, 1127, 1140, 1175, 1176, 1177, 1223, 1229, 1233, 1239, 1282, 1292, 1316, 1346, 1359
Korkuteli 59
Kudüs 10, 130, 136, 145, 146, 147, 149, 151, 152, 153, 218, 219, 220, 221, 295, 445, 529, 551, 564, 568, 600, 603, 635, 636, 660, 672, 797, 878, 883, 900, 917, 933, 1062, 1136, 1213, 1289, 1295, 1298, 1360
Kûfe 24, 42, 45, 46, 98, 100, 101, 110, 169, 170, 173, 177, 179, 188, 228, 238, 242, 243, 244, 248, 254, 256, 257, 258, 259, 263, 268, 274, 275, 277, 284, 288, 289, 303, 307, 342, 346, 361, 393, 402, 438, 543, 825, 831, 857, 884, 927, 934, 1356
Kum 46, 47, 377, 558, 627, 644, 645, 648, 654, 656, 771, 781, 890, 896, 898, 908, 1066, 1071, 1126, 1128, 1129, 1241, 1242, 1245, 1246, 1310, 1311, 1312
Kurtuba 63, 64, 225, 227, 244, 340, 365, 387, 390, 395, 396, 398, 399, 400, 401, 407, 408, 409, 411, 417, 423, 424, 459, 480, 635, 757, 766, 846, 878, 885, 934, 947, 1232, 1360

L

Lahor 58, 287, 309, 310, 313, 558, 631, 731, 1089, 1102, 1124, 1232, 1242, 1309
Libya 61, 62, 860, 961, 1202, 1295, 1304, 1305, 1318

M

Mağrib 22, 55, 62, 340, 408, 409, 415, 416, 463, 466, 467, 483, 511, 607, 608, 725, 731, 736, 737, 739, 740, 741, 742, 746, 752, 797, 806, 814, 881, 882, 934, 960, 1040, 1047, 1048, 1060, 1117, 1137, 1248
Mâveraunnehir 16, 1196
Medine 10, 23, 43, 100, 101, 129, 130, 132, 134, 135, 136, 142, 143, 144, 145, 147, 166, 168, 171, 173, 175, 176, 178, 179, 188, 207, 211, 217, 225, 228, 265, 268, 274, 275, 316, 342, 392, 438, 439, 470, 482, 543, 548, 565, 586, 674, 677, 726, 797, 798, 871, 883, 888, 903, 905, 952, 1079, 1080, 1129, 1130, 1135, 1139, 1213, 1214, 1215, 1218, 1238, 1292, 1295, 1298, 1309, 1323, 1344
Mekke 43, 98, 100, 130, 132, 133, 134, 135, 142, 143, 144, 145, 147, 168, 172, 178, 179, 188, 189, 211, 220, 228, 258, 268, 288, 290, 291, 294, 295, 298, 302, 303, 307, 367, 391, 411, 544, 550, 552, 556, 565, 572, 586, 607, 664, 772, 783, 791, 792, 797, 849, 872, 873, 875, 876, 878, 882, 883, 886, 888, 900, 903, 907, 935, 952, 993, 994, 1063, 1076, 1078, 1079, 1128, 1135, 1139, 1153, 1171, 1213, 1218, 1222, 1238, 1240, 1289, 1292, 1298, 1336, 1339, 1341, 1343, 1345, 1356
Memlûkler / Memluklüler 315, 683, 685
Merâga 10, 48, 483, 621, 642, 644, 668, 806, 815, 825, 827, 831, 832, 918, 968, 1360
Merakeş 63, 340, 387, 408, 415, 416, 878
Merv 45, 46, 47, 48, 57, 98, 114, 170, 230, 258, 289, 290, 295, 308, 311, 318, 402, 406, 407, 462, 464, 467, 491, 535, 536, 613, 617, 619, 631, 685, 686, 687, 689, 726, 731, 736, 741, 742, 767, 824, 825, 834, 841, 869, 943, 978, 1142
Meyyâfâkirîn 1380
Mısır 21, 22, 25, 37, 40-44, 50, 60, 61, 64, 73, 99, 117, 132, 135, 138, 142, 146, 147, 179, 217, 245, 258, 265, 284, 288, 289, 294, 298, 306, 315, 333-356, 359, 383, 385, 391, 396, 402, 426, 427, 428, 442, 455, 457, 458, 462, 467, 470, 474, 483, 484, 511, 512, 540, 542, 543, 554, 556, 559, 565, 566, 567, 571, 573, 582, 583, 599, 600, 603, 604, 606, 607, 608, 621, 630, 635, 636, 653, 657, 659, 660, 682, 695, 731, 732, 735, 765, 773, 778, 780, 783, 785, 790, 791, 797, 803, 804, 805, 806, 807, 809, 810, 811, 812, 814, 844, 846, 847, 849, 850, 857, 858, 859, 860, 876, 877, 878, 879, 881, 882, 886, 888, 889, 891, 892, 895, 897, 902, 903, 905, 910, 918, 923, 933, 935, 941, 952, 953, 957, 961, 995, 1028, 1040, 1047, 1077, 1078, 1083, 1107, 1109, 1122, 1123, 1124, 1127, 1129, 1135, 1136, 1139, 1148, 1152, 1155, 1159, 1160, 1163, 1173, 1198, 1210, 1216, 1218, 1227, 1240, 1241, 1245, 1250, 1251, 1256, 1261, 1263, 1266, 1267, 1268, 1272, 1273, 1275, 1278, 1279, 1282, 1289, 1290, 1292, 1295, 1296, 1297, 1298, 1303, 1304, 1321, 1323, 1324, 1329, 1336, 1344, 1351, 1352, 1358, 1362, 1365
Misrâte 61
Moğollar 47, 48, 49, 56, 58, 61, 134, 151, 228, 230, 402, 594, 597, 604, 609, 642, 683, 693, 728, 747, 825, 828, 831, 834, 838, 873, 888, 914, 935, 952, 960, 1090, 1108, 1143, 1361
Multân 57, 58

N

Niğde 59, 974
Nîşâbûr 45, 47, 48, 49, 230, 231, 406, 407, 685, 687, 731, 824

O

Osmanlılar 14, 59, 132, 134, 135, 140, 143, 144, 145, 146, 151, 219, 220, 221, 229, 233, 275, 316, 402, 404, 426, 427, 482, 564, 569, 587, 604, 606, 673, 683, 685, 690, 691, 728, 791, 798, 812, 825, 826, 831, 865, 914, 919, 947, 949, 967, 974, 975, 998, 1031, 1063, 1084, 1107, 1109, 1124, 1161, 1169, 1227, 1235, 1264, 1274, 1282, 1293, 1343, 1346, 1347, 1349, 1361, 1362, 1363

R

Rey 45, 46, 47, 98, 197, 198, 199, 230, 301, 307, 308, 312, 339, 349, 350, 352, 363, 365, 366, 367, 371, 373, 379, 393, 406, 436, 536, 537, 627, 631, 656, 658, 685, 689, 731, 914

S-Ş

Safevîler 47, 228, 230, 590, 592, 690, 824, 826, 830, 831, 914, 945, 1023, 1024, 1063, 1090, 1105, 1107, 1109, 1129, 1158
Saffârîler 47, 230, 406, 686, 688, 1090
Sâmânîler 47, 49, 56, 230, 231, 355, 372, 609, 688, 692, 824, 914, 1142
Sâmerrâ 45, 185, 232, 233, 273, 402, 872, 1358
Selçuklular 45, 47, 48, 49, 56, 57, 58, 59, 142, 151, 228, 230, 231, 277, 402, 406, 407, 442, 534, 586, 590, 591, 594, 599, 609, 682, 686, 687, 689, 690, 692, 695, 798, 816, 817, 820, 824, 825, 829, 830, 831, 834, 842, 853, 916, 919, 943, 1106, 1109, 1359, 1360, 1361
Semerkant 5, 9, 10, 106, 107, 193, 194, 214, 247, 295, 307, 318, 483, 513, 535, 545, 557, 558, 559, 564, 588, 662, 697, 725, 764, 769, 786, 787, 789, 790, 794, 795, 796, 815, 833, 837, 838, 839, 869, 902, 937, 938, 943, 961, 969, 1143, 1361
Seyhun 1381
Sicistan 276, 406, 685
Sind 5, 21, 50, 55, 57, 469, 470, 805, 960, 1196
Sinop 59, 565, 888, 890, 1171, 1173, 1315
Sistân 1381
Sivas 5, 59, 504, 595, 596, 611, 653, 673, 748, 749, 753, 778, 817, 818, 819, 820, 828, 829, 830, 853, 854, 877, 878, 884, 917, 962, 995, 1111, 1223, 1341, 1359
Şiraz 10, 35, 365, 366, 511, 553, 579, 666, 670, 724, 800, 872, 907, 953, 961, 962, 963, 970, 1051, 1066, 1090, 1091, 1128
Şeybânîler / Özbekler 56, 693, 824

T

Tâhirîler 47, 230, 406, 686, 824,
Taşkent 5, 792, 980, 1081, 1143, 1298
Tebriz 5, 9, 173, 414, 462, 467, 544, 551, 565, 577, 594, 653, 656, 662, 668, 739, 743, 746, 748, 753, 775, 776, 782, 785, 792, 793, 796, 825, 826, 827, 831, 832, 859, 877, 894, 895, 902, 928, 937, 942, 943, 963, 968, 980, 1129, 1152, 1245, 1361
Tilimsân 62, 63, 659, 889, 1139
Timbuktu 607, 608, 609
Timurlular 49, 56, 228, 230, 318, 404, 577, 693, 728, 824, 826, 831, 833, 834, 838, 914, 943, 944, 958, 1090, 1109, 1143, 1361
Tokat 5, 59, 60, 574, 579, 742, 743, 746, 778, 779, 780, 781, 828, 829, 830, 888, 890, 935, 1240, 1241, 1359
Trablus 61, 555, 751, 1136, 1288
Tunus 40, 42, 61, 62, 139, 168, 200, 258, 311, 316, 317, 372, 396, 426, 533, 544, 546, 659, 660, 695, 710, 827, 847, 860, 878, 881, 882, 933, 961, 1039, 1139, 1140, 1250, 1265, 1273, 1274, 1321, 1322, 1323, 1324, 1357
Türkistân 5, 458, 467, 731, 732, 735, 739, 1023

U-Ü

Uşrûsana 56
Üsküp 59, 571, 579, 582, 1135, 1229, 1300, 1353, 1354

V

Vâsıt 98, 104, 176, 228, 254, 262, 263, 275, 277, 302, 472, 871

Y

Yezd 46, 49, 407, 619, 667, 687, 688, 907, 962

Z

Zencân 48

İSLAM DÜŞÜNCE ATLASI

3

MUHASEBE DÖNEMİ

ARAYIŞLAR DÖNEMİ



Düşünce tarihi, düşünürlerin zaman, mekân, dil ve kültür öğelerinden bağımsız matematiksel bir uzayda ürettikleri metinlerin yalın bir tahkiyesinden ibaret değildir. Düşüncenin kendisi içerisinde anlam kazandığı büyük küre; varolanlara dair idrakimizi sistematize eden bilimsel disiplinler, düşünceyi taşıyan tarih, oluşturan kişisel ve kavramsal ağlar, aktaran ve sürekli yeniden yorumlara açık hale getiren metinsel süreklilikler, somutlaştıran kurumlar, ona sahiplik eden coğrafî ve kültürel havzalar ve nihayet ondan etkilenen ve onu etkileyen her türden maddî yapı ile birlikte oluşur.

İslam Düşünce Atlası'nın başarmayı amaçladığı en önemli şey; her türden maddî ve manevî unsuruyla anlamlı bir küre olarak hayatiyetini sürdürmüş İslam düşünce geleneğinin, çeşitli sebeplerle dağılmış ve küreye nispeti yeniden inşa edilmeksizin gerçek anlamlarını keşfetmekten aciz kaldığımız parçalarını yeniden bir araya getirmektir. Düşünce tarihinde nereye oturduklarını sormayı bile ihmal ettiğimiz düşünürlerin, ekollerin, metin geleneklerinin, kayıp yüzyılların, katmanlar halinde içe çekilmiş şehirlerin, inşa edici yolların, yabancılaştığımız mimarî yapıların, hükmünü hâlâ sürdürdüğü halde yapay sınırlarla baskıladığımız coğrafî-kültürel havzaların, unutulmaya yüz tutmuş kurumların ve her türden anlam ve açıklama arayışımıza ancak fragmental bir biçimde eşlik eden kültürel hafızamızı inşa eden temel unsurların yeniden bir araya getirilmesi; sadece düşünce geleneğimizin gerçekten neye benzediğini göstermekle kalmayacak, "yeniden kurarken" bizi de kuracaktır.

ilem
ilmi etüdler derneği

KONYA BÜYÜKŞEHİR BELEDİYESİ

WWW.İSLAMDUSUNCEATLASI.ORG